

Jan Kosek

JAK (NE)BÝT SÁM (SE) SEBOU PROBLÉM AUTENTICITY

Zrod a cíle moderního člověka
ve světle filozofie a literatury



edice **bod**

Jan Kosek

JAK (NE)BÝT SÁM (SE) SEBOU
PROBLÉM AUTENTICITY

Zrod a cíle moderního člověka
ve světle filozofie a literatury

DOKOŘÁN

Jan Kosek

JAK (NE)BÝT SÁM (SE) SEBOU

PROBLÉM AUTENTICITY

Zrod a cíle moderního člověka ve světle filozofie a literatury

© Jan Kosek, 2015

Tato kniha vychází v rámci PRVOUK 04 „Institucionální a normativní proměny práva v evropském a globálním kontextu“.

Všechna práva vyhrazena. Žádná část této publikace nesmí být rozmnožována a rozšiřována jakýmkoli způsobem bez předchozího písemného svolení nakladatele.

Druhé vydání v českém jazyce (první elektronické).

Odpovědná redaktorka Klára Soukupová.

Redakce Radka Svobodová.

Recenzovali doc. JUDr. Petr Pithart, CSc., dr. h. c.,

a prof. JUDr. Jiří Příbáň, DrSc.

Obálka, grafická úprava, sazba a konverze do elektronické verze Miloš Jirsa.

Vydalo v roce 2015 nakladatelství Dokořán, s. r. o., Holečkova 9, Praha 5,

dokoran@dokoran.cz, www.dokoran.cz, jako svoji 788. publikaci

(202. elektronická).

ISBN 978-80-7363-730-9

Obsah

Úvod	8
Problém autenticity; doktor Faust a Mefisto v nás	8
1. Renesanční obří	18
Giordano Bruno, heroická horlivost a zakázané ovoce	18
Zhýralí papežové, Girolamo Savonarola a svobodná vůle.....	24
Vážené kurtizány a „svobodný člověk“ Pietro Aretino	30
Sláva géníů, nebo „bázeň Boží“; Giordano Bruno a Martin Luther	35
2. Od magie k vědě	46
Skepse jako základ myšlení.....	46
Zámecký pán Michel de Montaigne	49
Skepse jako obrana autenticity; Stefan Zweig.....	56
Vědění a moc; herold nového věku Francis Bacon.....	60
3. Přes překážky ke hvězdám?	70
Pochybování a jistoty rozumu; René Descartes	70
Metoda, systém a hrozba odcizení	76
Blaise Pascal jako první „disident modernity“	80
Morální rigorismus, práva srdce a hranice myšlení.....	83
Harmonický svět Tomáše Akvinského	91
Pascalova sázka	93
Pascalův odkaz; Voltaire a Masaryk	95
4. Osvícenské ideály a jejich ambivalentní vyústění	98
Reformy „shora“; Habsburkové a moderní stát	98
Víra v pokrok; ateismus	102
Diderotova „Jeptiška“; encyklopedisté podle Hegela.....	105
François Voltaire a případ Calas	109
Voltairova filozofie, Fridrich II. a Edmund Burke	112
„Totalitní“ osvícenství a sensus communis; Isaiah Berlin a Giammbatista Vico	123

Pýcha filozofů a potřeba iluzí; John Gray	130
Mýcení plevele, tradice a dialog; Zygmunt Bauman a Hans-Georg Gadamer	132
5. Cíl jako šance, past i oběť	136
Ulovený lovec.....	136
„Bajka o včelách“, produktivní zlo, práce a spěch.....	139
Peníze jako cíl cílů; Karel Marx, Niall Ferguson a Karel Kosík	145
Pesimismus Arthura Schopenhauera a vítězství Giordana Bruna.....	156
6. Modernita, člověk a Systém	161
Fanatismus, nebo hrdinství?	161
„Náklonnosti“ a povinnosti; Immanuel Kant	163
Kategorický imperativ, právo (n)a lež a spor s Benjaminem Constantem	168
Abrahámovská poslušnost a „odstavení etična“; Sören Kierkegaard .	171
Existenciální úzkost, skok do víry a mezilidské vztahy	175
Rozum a víra; Kantovy tři otázky.....	180
„Osvícenec“ Odysseus, spoutaná přirozenost a cesta do pekel.....	184
Absolutní zlo a neokázalá statečnost; Irena Sendlerová	188
7. Osvícenství po italsku a nejednoznačnost vědění	191
Nešťastný génius Giacomo Leopardi.....	191
Záblesky „potěšení“	197
Snaha o syntézu nového a starého; Alessandro Manzoni	199
Dostojevskij, don Quijote a biblický had	206
Dvakrát dvě jsou čtyři; smysl života	210
Směšný člověk a původ zla	213
8. Odkouzlený svět, samota, svoboda a byrokracie	219
Ideální já a nacionalismus; Johann Gottlieb Fichte	219
Spodní proudy modernity	222
Právo, píle a protestantská etika; Max Weber	225
Modernitou ke svobodě; Benedetto Croce	230
9. Život proti Systému; Friedrich Nietzsche	234
Soucitný humanismus Arthura Schopenhauera.....	234
Křesťanství a osvícenství jako ničitelé člověka	236
Manuův zákoník a rasismus; August Strindberg	238
Pryč s průměrností!	244
Problém slabých, právo a zlo	253

10. Krajiní subjektivismus, autenticita a zodpovědnost	258
Masaryk, Nietzsche a Májin závoj	258
Egodeismus Ladislava Klímy a český disent	263
Závěr	277
Autenticita jako stálá výzva.....	277
Poznámky.....	292
Shrnutí	306
Summary	308
Literatura	310
Jmenný rejstřík.....	324

Úvod

PROBLÉM AUTENTICITY; DOKTOR FAUST A MEFIŠTO V NÁS

Moderní západní člověk chce *být sám sebou*, chce na základě vlastního rozumového uvážení svobodně rozhodovat o svých životních cílech a cestách, po nichž se za nimi vydá. Dohled jakékoli „vrchnosti“ pociťuje jako nepřipustné zasahování do osobnostní integrity, jako omezování svých možností a své svobody. Moderní člověk chce být co nejautonomnější a nejautentičtější. Počínaje renesancí přes osvícenství až po dnešek vede stupňující se důraz na individuální vědomí a rozum k dalekosáhlým změnám životního stylu i myšlení. Hlavní roli ve vytváření moderního člověka sehrálo osvícenství, které **Immanuel Kant** vymezil jako „dosažení dospělosti“, tedy schopnosti řídit se vlastním rozumem a neztratit přitom zodpovědnost vůči ostatním.

Smysl lidského života, říká v jedné básni **Goethe**, spočívá v takovém sebeutváření, jehož výsledkem bude osobnost. Každý člověk, všímá si básníkův současník **Herder**, nese pečeť originality, kterou by měl co nejzodpovědněji rozvíjet, v neposlední řadě kvůli ostatním, aby jim měl co nabídnout. Koncept *autenticity*, čili důrazu na vlastní osobitost, a tedy odlišnost od jiných, zdůrazňuje, že součástí dobrého života jsou také emoce. Kantovská, z rozumu vycházející autonomní morálka je „přísnější“; rozumný a „dospělý“ subjekt, věří největší představitel filozofického osvícenství, dospěje k uznání svých povinností vůči celku a osvojí si poslušnost k zákonům. Člověk zůstane svobodný, ale zachován bude i *sensus communis*, tedy cit pro pospolitost. K přílišnému zdůrazňování autenticity (originality, upřímnosti, opravdovosti atd.) byl Kant velmi zdrženlivý. Autentický totiž nemusí být jenom hrdina, vlastenec nebo křesťan, ale třeba také sobec nebo zločinec. Je-li někdo v plné shodě se sebou samým, není nakonec otrokem své vrozené povahy, svých – jak říká Kant – „náklonností“? Kategorický imperativ hlásá především povinnost.

Rozvoj lidských a občanských práv, stejně jako vědecký pokrok modernity jsou bez stupňujícího se akcentu na individuum a jeho svobodu nepředstavitelné. Člověk však, všímá si např. kanadský morální filozof **Charles Taylor**, v průběhu poněkud překotného vývoje také mnohé ztratil. V honbě za partikulárními cíli se mu vytratil smysl života; individuální úspěch, spočívající ve zdolávání dalších a dalších met, se stal bezmála závazkem. Cíle jako by „spolkly“ smysl, širší či vyšší *morální horizonty* vylbledly nebo zmizely docela. Důsledkem je podle Taylora (přehnaná) koncentrace na sebe sama, která zplošťuje naše životy, významově je ochuzuje, odpoutává od ostatních lidí a stále atomizovanější společnosti. „Strkat nos do cizích věcí“ jistě může být nezdvorné; bohorovný nezájem o „bližního“ však není o nic lepší. Svoboda, je-li vnímána jen jako svoboda pro mě, se nejednou stává (pro)pastí, v níž se ztrácí nejenom *sensus communis*, ale především samotný člověk, odstavující politické, náboženské či kulturní otázky ve jménu svých zájmů na vedlejší kolej. Nepřiměřeně zúžené pojetí individualismu a autenticity, varuje Taylor, nás může přijít draho, neboť již dnes dochází k plíživé ztrátě politických svobod; prostředí „mírné diktatury“, věděl už klasik Alexis de Tocqueville, je vždy důsledkem nezájmu o záležitosti, jež přesahují horizont osobního či skupinového prospěchu. Přílišná, resp. nesprávně uchopená svoboda vede k nesvobodě.

Moderní člověk se rád holedbá tím, jak je rozumný. Spočívá-li skutečně smysl života v sebeprosazení (nebo naopak v „pohodovém“ přežívání), pak je určitě „rozumné“ užívat intelektu tak, abychom dosáhli svého, přesvědčuje se nejeden současník. *Kritický rozum* osvícenství se plíživě mění v *rozum instrumentální*, tedy v rozum, který nám má „posloužit“; jednou k cestě do vyšších společenských pater, podruhé k *dolce far niente*. Obojí přístup vede k opomíjení širších souvislostí a k degradaci mezilidských vztahů: zadobře chceme být zejména s lidmi, kteří nám mohou být užiteční. Na ostatní, namlouváme si, a často jsme v tomto ohledu opravdu „úspěšní“, nemusíme brát zřetel. Generaci současných mladých lidí označuje Taylor jako „*me generation*“, tedy egocentrickou generaci, jejíž životní styl výrazně

přispívá k šíření „*narcistní kultury*“. Zhlížení se v sobě samém je však velice paradoxní. „Narcis“ chce být obdivován ostatními, v neposlední řadě těmi, které „nepotřebuje“. Leckdy přitom zjistí, že není ani tak sám sebou jako sám se sebou.

Rodinu a přátele neměl ani *doktor Faustus*, archetypální hrdina Goethova dramatu, učenec, který uzavřel smlouvu s ďáblem, aby získal lásku, bohatství, vědění, slávu a moc. Postava Fausta je mimo jiné zhmotněním představy o vlastní výjimečnosti; Goethův hrdina se chce povznést nad běžný horizont lidských přání a starostí, jeho vůle i nadání se vyznačují titánskými rysy. *Mefistofeles* postupně plní slib za slibem, až se nakonec zdá, že nenasytný „klient“ už nemůže žádat víc. Cena za ďáblovu službu je však nemalá, mj. proto, že si ji stanovil sám Faust v okamžiku sázky:

Když okamžik mě zvábí k slovu:

Jsi tolik krásný! prodlí jen –
pak si mě sevři do okovů,
ó, pak chci rád být utracen!¹

Po poznání a dobrodružství prahnoucí učenec se těmito slovy odsuzuje k setrvalé nespokojenosti. Dosáhne-li nějakého cíle, není mu dáno, aby se zastavil a šťastně prodlil. Okamžitě si musí stanovit nějakou další metu. Moderní člověk, pokud „chce v životě něčeho dosáhnout“, považuje tento způsob pobývání ve světě nejenom za „normální“, ale především za žádoucí. Nejdůležitější ze všeho je neustrnout, neusnout na vavřínech, mít před sebou stále nějaké „výzvy“. Faust může posloužit jako skvělá inspirace; hned v prvním výstupu jasně zvěstuje své krédo:

Mám odvalu, bych v světě zkusil štěstí,
pozemskou slast i všechen bol chci nésti,
chci s nečasem a vichřicí se rvát,
a loď-li praská, v bouři nezoufat.²

Faust se řadí k arcidílům světové literatury; text, na němž autor pracoval přes šedesát let, je nesmírně bohatý a v nejlepší slova smyslu mnohovrstevnatý. Z citovaných veršů čiší odhodlání

neskládat ruce v klín, heroicky se postavit nástrahám osudu a jít si za svým. Mnoho vykladačů *Fausta* vidí hlavní poslání díla v apelu na neutuchající **čínorodost**, která přináší prospěch všem. Ostatně sám Goethe, dítě osvícenského století, nakonec oceňuje hrdinovu **touhu po poznání** a nechá jeho duši na Markétčinu přímluvu vystoupat k nebesům. Současně si moc dobře uvědomuje, jak snadno se člověk může stát obětí svých splněných i nesplněných tužeb. Proto nechce dávat jednoznačné rady. V pozdních *Hovorech s Eckermannem* sice připouští, že ve *Faustovi* hlásá píli a odmítá skepsi, ale také upozorňuje na jedno: Když si stanovíme nějaký **cíl**, měli bychom si dávat pozor, kudy se ubíráme. Faustova cesta k výšinám je vydlážděna nejedním nepěkným skutkem, např. zradou Markétky, ale také řadou zločinů, jejichž spáchání se ochotně ujme Mefistofeles. Faustův život by se nikdy tak vrchovatě nenaplnil bez ďáblova přičinění, tedy bez přítomnosti zla. Každý z nás dnes a denně, často ve jménu „autenticity“, podepisuje nějakou smlouvu či smlouvičku. Druhou „smluvní stranou“ nebývá přímo Mefisto, ale naše svědomí.

V závěrečných scénách, jimiž celé Goethovo dílo vrcholí, se dočítáme, že Faust svou sázku vyhrál. Na první pohled po zásluze, neboť mu již dávno nejde jen o zážitky, ba ani o poznání pro poznání, ale také o ostatní. Starý, bohatý a mocný muž se stává velkým dobrodincem lidstva, vysoušejícím močály a budujícím úžasné průplavy, tedy **nový, lepší svět**. Přesto však není spokojen, neboť jej silně irituje ubohá chatrč, která mu kazí „luxusní“ výhled z oken přepychového paláce. Starým manželům Filemónovi a Baukidě nabídne, aby se přestěhovali „do lepšího“, a když odmítnou, přenechá celou „nepříjemnost“ Mefistofelovi. Věrný sluha si jako vždy ví rady: chatrč lehne popelem a v dýmu se uduší jak manželský pár, tak poutník, který jim přišel poděkovat, že mu kdysi zachránili život. Novému, rozumem naplánovanému a technikou spravovanému světu překáží také nedaleká kaplička. „Hnusné vyzvánění zvonů“ nemůže Faust vystát. Připomínka „překonaných“ tradic musí zmizet, stejně jako alej staletých lip. Goethe o sobě s humorem prohlašoval, že nemá „buňky pro filozofii“. Ambivalentnost osvícenského odkazu (a vlastně celé

modernity) však nahlédl naprosto přesně. Pozor si musíme dávat nejenom na cestu, ale především na (velké) cíle.

Faust je svou velkolepou vizí zcela pohlcen a nic jiného jej nezajímá; přestože je raněn slepotou, vybízí své dělníky, aby se chopili rýčů a lopat. Lomoz nástrojů vnímá jako nádhernou hudbu a pateticky deklamuje slavné verše, často interpretované jako óda na svobodu a podnikavost:

Ba, tímto smyslem proniknut chci býti,
poslední závěr moudrosti je ten:
jen pak jsi hoden svobody a žití,
když rveš se o ně den co den.³

Krátce nato se doktor Faust skácí mrtev k zemi. Považovat jej za vítěze, protože těsně před smrtí v pozhnaném věku završil své dílo, však znamená přeslechnout ironický a tragický podtext Goethových veršů a nevnímat celou situaci v kontextu. Velký budovatel není, jak se ve své slepotě domnívá, obklopen davy pilných dělníků, kteří se mu „koří prací“ a dokončují průplav, ale podivnými bytostmi, „harašivými lemury“, kopajícími na Mefistofelův příkaz titánskému hrdinovi hrob. Celou scénu rámuje dým, stoupající z chatrče zavražděných manželů. „Kdo zaznamenává pouze Faustův monolog,“ upozorňuje **Karel Kosík**, „a nevnímá zvuk kopajících hrobařů a nevidí kouř ze spáleniště, propadá omylu.“⁴

Fausta vnímá český filozof především jako budovatele *racionálního systému modernity*, jehož vítězství nad přírodou a nad lidmi by nebylo myslitelné bez podstatné *příměsi zla*. „Lidé,“ říká Kosík, „jsou odsouzeni k tomu, že se nemohou zastavit a pozastavit, nechťejí-li zůstat pozadu a skončit mezi poraženými a vyvrženými, mezi těmi, kteří nestačí tempu doby a nejsou schopni držet krok s akcelerací vývoje.“⁵ Nemáme-li čas zamyslet se, pravděpodobně si ani nestačíme všimnout, jak nás *Systém* k sobě připoutává tisíci neviditelných pout, jak nás uzavírá do někdy i docela luxusní jeskyně, z níž nechceme uniknout, přestože naše svoboda i autenticita se dávno změnily v iluze. Také Faust, i když se cítil jako vítěz, se stal *obětí svých cílů* a své

sázky; popírat existenci „lemurů“ vždy předpokládá jistou zasloupenost, dokonce i tehdy, když jsme za potlesku diváků protnuli cílovou pásku.

Moderní člověk si na své cestě „ke hvězdám“ pořídil nesmírně složitý systém, který mu měl sloužit. Sluha se však rychle osamostatnil a stal se pánem, vyžadujícím jednou „pouhou“ přizpůsobivost a podruhé oddanou poslušnost. Jeden z nejradikálnějších filozofických subjektivistů 19. století, Němec **Max Stirner**, odpůrce „ismů“ a vůbec všeho, co brání jedinci v rozletu, k tomu podotýká, že o nějaké větší svobodě nemůže být v modernitě řeč, když nás místo Boha kontroluje společnost a stát. Osvícenství sice Evropany zbavilo aristokracie a církevních dohlížitelů, ale naprosto opomnělo, že namísto „onoho světa“ (Jenseits) nás začne ovládat „onen svět“ v nás, tvořený společenskými konvencemi, normami a paragrafy. Českým bližencem německého subjektivisty byl Ladislav Klíma a Sigmund Freud v podobném kontextu mluví o diktátu superega. Ve stále nepřehlednějším labyrintu ekonomických a politických vazeb a zájmů spatřuje Stirner budoucnost autentické svobody v koncepci „jediného já“. Vnější svět, kde vládne Systém, se pokouší – literárně velice zdařile – zbavit „diktátorského žezla“.

Dobry život, myslí si především mladí lidé, by měl být co nejautentičtější. Člověk by se pod tlakem systému neměl vzdát své neopakovatelné *originality*, obsahující také city a vášně. Upřímnost stojí jaksi morálně výš než konformita, domníváme se zejména tehdy, když děláme přesně to, co je po nás požadováno a co současně dělat nechceme. S tím úzce souvisí další, patrně ještě rozšířenější požadavek na dobrý život: hmotná zajištěnost a jisté pohodlí. Pakliže těchto met dosáhneme, nejednou připustíme, že systém má své kouzlo. Skloubit oba zmíněné cíle však bývá krajně obtížné, ne-li nemožné, přestože si ne jeden oportunista namlouvá, že sloužit systému bude pouze při studiu, v zaměstnání nebo ve styku s úřady, zatímco volný čas se stane královstvím „autenticity“ (která ovšem bez přispění „neautenticity“ není realizovatelná). Halasné opovržení normami a konvencemi, považované často za důkaz „opravdovosti“, tak velice často bývá spíš přemrštěnou reakcí na povinnosti.

Faustovský člověk jistě nebyl jediným zakladatelem modernity. Bez přispění silné vůle, která se dokázala prosazovat, by se však neuplatnily ani myšlenky ryzích idealistů, snících o lepším, rozumem a vědou řízeném světě. Goethův hrdina netoužil po „pohodě“, jeho cílem bylo ustavičné překonávání překážek i sebe sama. Dnes jej můžeme, stejně jako naivní idealisty, zařadit k „ohroženým druhům“. *Individualismus* se prostřednictvím vypočítavosti (kterou jistě lze považovat za další Mefistův úspěšný počin) v průběhu nedlouhých dějin modernity velice často změnil v *kolektivismus*. Heroickou osamocenost Goethova hrdiny i naivitu lidí považují za odchylku od normy a žijí i přemýšlejí v modu *heideggerovského „man“*, tedy tak, jak „se“ od nich očekává; své já ochotně rozpouštějí v náruči skupiny, hnutí či národa v domnění, že právě tímto splynutím povznesli svou identitu na vyšší stupeň lidství. Za naprosto autentické se ostatně považují jak vzorní úředníci, tak příslušníci „me generation“, když poslouchají populární hudbu a pilně navštěvují posilovny či tetovací salony.

Máme dnes ještě něco společného s Goethovým nepochybně autentickým hrdinou? Domnívám se, že ano. Např. touhu po poznání, které stále ještě může být dobrodružstvím. Ještě výrazněji však určuje náš životní styl další Faustova vlastnost: stejně jako on ani my jsme se nenaučili spokojeně prodlít tvář v tvář krásám světa. Jedni usilují o „výkony“ a o druhé, kteří preferují „pohodu“, se postará průmysl volného času a zábavy. V dané souvislosti se ale nabízí otázka, zda tento stav věcí není svým způsobem blahodárný. Co by si lidé počali, kdyby měli dostatek času? Věděli by, jak s ním naložit? Nezačali by hledat nějakou sektu nebo nějakého vůdce? Faustovským pokušením, jež vede až ke smlouvě s ďáblem, nemusí být jen touha po velkých činech či po moci, ale také „skromné“ přání mít klid a do ničeho se nenamočit. Vynikající postavu doktora Foustky, „malého českého Fausta“ z doby reálného socialismu, vytvořil v dramatu *Pokoušení Václav Havel*; věčnou aktuálnost faustovského mýtu však dokazuje také současnost. Svého Mefistu, své alter ego, svůj stín, jak říkal **Carl Gustav Jung**, máme všichni ve svém nitru. Švýcarský hlubinný psycholog nás rozhodně nenabádá, abychom se mu

podдали, pouze realisticky podotýká, že bez ochrany „drsnějšího druhu“ se v praktickém životě neobejdeme.

Člověk, jak říká Ladislav Klíma, může být buď stádní, nebo svůj. Někdy se, nejenom introvertním intelektuálům, zdá, jako by z koloběhu povinností a zábav, při nichž se nutí do kontaktů se „stádem“, mohli vyběhnout jedině tak, že se uzavřou sami v sobě. Na (marném) útěku před průměrným „davem“, který ohrožuje jejich autenticitu, opouštějí *svět vztahů*, vytvářejíce si, obvykle jen ve svém nitru, neprostupnou hráz. Strach ze systému se mění v obavy ze styků s „bližními“, kteří jsou vnímáni jako jeho prodloužená ruka. Osamělí lidé, ať už skutečně, nebo „pouze“ psychologicky, však bývají těmi nejúzkostnějšími a nejednou připomínají hrdinu **Kafkovy** povídky *Doupě*.

Prazvláštní živočich, něco mezi krtkem a jezevcem, hned na začátku své zpovědi tvrdí, že je se „svým hradem“ spokojen, neboť je pánem svého času a může usínat „sladkým spánkem míru, upokojené žádosti, dosaženého cíle vlastnit dům“.⁶ *Nepřátelský svět* ovšem nezmizel, je všude kolem a přes všechna bezpečnostní opatření může nevíтанý host vniknout dovnitř, aby zničil živočicha i s jeho celoživotním dílem. Kýžený pocit bezpečí zůstává iluzí, přetrvávající vědomí ohrožení dovádí majitele doupěte do stavu těžké neurózy, projevující se snahou o dokonalost, resp. úmornou dřinou při nekonečném vylepšování labyrintu chodeb, slepých uliček a místností se zásobami, jichž si svérázný hrdina pořízuje přespříliš. Leckdy „moc neschází“, diagnostikuje si další neurotický symptom, „abych se ve vlastních zásobách udusil, kolikrát se jejich náporu ubráním leda žraním a pitím“.⁷

Za „starých časů“ si živočich dopřával „rozprávku s přáteli“, a tak si občas posteskuje, že nemá nikoho, komu by se mohl svěřit. Vzápětí se ale přesvědčuje o správnosti své „volby“. Doupě si postavil výhradně pro sebe, ne pro návštěvy, které by jej připravily o klid, mj. proto, že by po nich chtěl, aby mu poradily nebo s něčím pomohly. Hosté by pravděpodobně neodmítli a hned by požadovali protislužbu... „Ne, shrne-li se to všechno dohromady,“ uzavírá své úvahy o kladech a záporech samoty, „vůbec si nemusím stýskat, že jsem sám a nemám nikoho, komu bych mohl důvěřovat. Určitě tím nepřicházím o žádnou výhodu

a pravděpodobně se ušetřím škod. Důvěřovat mohu však pouze sobě a doupěti.“⁸ Tento „heroismus“ nese své ovoce v podobě krásných hodin odpočinku, které nepatří nikomu jinému, „které jsou“, zdůrazňuje osobitý filozof, „vypočteny zcela přesně pro mne, pro mé lahodné protahování, dětské rozvalování, zasněné polehávání, blažené usínání“.⁹

V chodbách se však začne ozývat tajemný šelest, který zvěstuje neznámé nebezpečí. Pocit ohrožení se vystupňuje až k nesnesitelnosti, přestože záhadný sykot nepřítel pravděpodobně existuje jen ve zjitřené a neurotizované psyché stárnoucího hrdiny. Živočich dře jako nikdy předtím. Přece teď nemůže své celoživotní úsilí hodit za hlavu... Přece se teď nevzdá své „jeskyně“. Když byl ještě mlád a labyrint se teprve rodil, mohl všechno „brát jen jako pokus, jako něco, čeho by bylo možno najednou, dojde-li trpělivost, bez velké lítosti nechat“.¹⁰ V pozdním věku už je podobný krok nepředstavitelný. Krtek se stal obětí svého cíle, kterého stejně nedosáhl: být v bezpečí před všemi zmatky a nástrahami nepřátelského světa. Do jisté míry byl opravdu sám sebou. Sám se sebou bezpochyby, i když i v jeho nitru stále přebývali druzí, ať už v podobě skutečných nebo imaginárních nepřátel, nebo jako vzpomínka na ty, s nimiž se kdysi mohl sdílet.

Lidská identita, zdůrazňuje Charles Taylor, je vždy dialogická, tedy intersubjektivně založená. Geneze a další rozvoj našeho já jsou nemyslitelné bez zásadního příspěví ostatních, s nimiž i v dospělosti vedeme stálý dialog. Lidský subjekt objevuje sám sebe prostřednictvím široké sítě mezilidských vztahů. Představa o tom, jak má vypadat (můj) dobrý život, jak mám rozvíjet své vlohy a potřeby, tudíž není nikdy plně záležitostí vlastního rozumu a svobodné vůle. Lidská identita je dynamická, v průběhu života se ustavičně „vytváříme“ v komunikaci s „bližními“. Taylor v dané souvislosti mluví o člověku jako o „*dialogickém subjektu*“.

Jednostranný důraz na individuální svobodu a autenticitu vedl podle kanadského filozofa v západní kultuře k ohrožení dialogické dimenze lidské osoby. Usiluje-li někdo o dobrý život bez dobrých vztahů, počíná si jako geometr, který se pokouší narýsovat kulatý čtverec. Dialog, má-li být úspěšný, předpokládá nejenom uznání jiných názorů a postojů, ale především existenci

„horizontů smyslu“, k nimž směřují také lidé, kteří jinak mají máloco společného. Jedině prostřednictvím těchto horizontů se nerozdrolí *sensus communis*, jedině s jejich pomocí bude možný dialog mezi kulturami a civilizacemi. Bez jistého tíhnutí k obecným hodnotám (jež ovšem nesmějí být takového rázu, aby jedinci neponechávaly dostatečný prostor pro projevy autenticity) se člověk dostane do pastí relativismu a subjektivismu a nenajde nic, co by mu skutečně leželo na srdci.

A lidská *identita*, uzavírá Taylor, by měla být založena na věcech, na nichž nám záleží. „Jedině pokud žijeme ve světě, ve kterém rozhodně záleží na historii, požadavcích přírody, potřebách jiných lidí, občanských povinnostech, výzvě Boha či na jiných podobných věcech,“ zdůrazňuje kanadský filozof, „můžeme svou identitu definovat tak, aby nebyla triviální. Autenticita není nepřátelská k požadavkům, jež vycházejí z oblastí, které mne přesahují; naopak takové požadavky předpokládá.“¹¹ Taylorovo pojetí autenticity se do jisté míry vrací ke kantovské autonomní morálce.

Většina rozhovorů, jež dialogický subjekt vede, nemá podobu bezprostřední konverzace. Rozhodujeme-li se o něčem, řešíme-li nějaké morální dilema, vždy „hovoříme“ s někým jiným, se skutečným člověkem, žijícím či nežijícím, s Bohem, s Mefistem nebo třeba s antickým básníkem. Obvykle dojdeme k závěru, že být sám sebou vždy znamená něčeho se vzdát. Rezignovat na svou autonomii a autenticitu bychom však neměli. Tváří v tvář systému i „vlastním náklonnostem“ máme na své straně pomocníky, jejichž význam vyzdvihuje Karel Kosík: kritický rozum a tvořivou imaginaci, která nám umožňuje nahlédnout, že věci by leckdy mohly být jinak, než jsou.

Následující text, zabývající se genezí i současností modernity, jejími vzestupy a pády, chce být především „rozhovorem“ se čtenáři a také s filozofy a literáty, kteří pomáhali „nového člověka“ vytvářet. Obzvláště pozornost věnuji kriticky naladěným autorům, „disidentům modernity“, bez jejichž „pesimistických“ a „zpátečnických“ myšlenek by podle mého názoru současnému člověku chyběla velice podstatná dimenze.

1. Renesanční obři

GIORDANO BRUNO, HEROICKÁ HORLIVOST A ZAKÁZANÉ OVOCE

Na úsvitu modernity charakterizuje **Giordano Bruno** v díle *De gli eroici furori*, což můžeme překládat jako „Heroické tužby, snahy, posedlosti či vášně“, člověka především jako *lovce*, který tráví svůj život v honbě za nějakou kořistí. Italský učenec, jež osvícenec Denis Diderot považoval za tvůrce moderní filozofie, rozeznává tři druhy lidských vášní. Nejvýše stojí filozofická kontemplace. Pokud člověk zasvětil svůj život „*heroické snaze*“ hledat pravdu usilovným přemýšlením, určitě své dny nepromarní a vůbec nemusí litovat, když se nesetká s příznivým přijetím, neboť se povznese nad úroveň běžných lidských sklonů. Neschopnost vymanit se z jejich diktátu splývá Brunovi v jedno s neochotou k filozofování, s absencí snahy o sebepřekročení. Většina lidí tak zůstává otroky tzv. „nízkých vášní“, vyskytující se ve dvou podobách. Jedni vyčerpají všechny síly ve světě praktické aktivity a druzí se nedokážou zbavit „vášně zahálčivosti“. K žádným vyšším hodnotám však v obou případech nesměřují.

Bruno, přestože se stal dne 17. 2. roku 1600 na Campo de' Fiori poslední obětí římské inkvizice, tvořil v době, kdy již byl v podstatě dovršen zápas o novověké pojetí osobnosti, jehož počátky spadají do druhé poloviny 14. století. Věda a myšlení se začínají osvobozovat z pout církevních dogmat a vydávají se cestami, které středověk ani antika nepoznaly. V nejvyspělejších oblastech Itálie a posléze v dalších zemích se prosazuje snaha zkoumat svět *vlastním rozumem* a dospět k poznání, jež nebude závislé na věčných pravdách Bible a Aristotelovy filozofie. (Ostatně právě Bruno se před inkvizičním soudem hájil tvrzením, že Písmo je určeno pro prostý lid, a ne pro učence, a Aristotelova systematická filozofie mu byla vzdálená.) Hierarchické uspořádání světa, v němž vše - včetně člověka - mělo

pevně dané místo, se začíná drolit a lidé pronikají do sfér dosud obestřených rouškou tajemství nebo obklopených mlčením neměnných pravd. Dřívější opovážlivost začíná být vnímána jako důkaz autenticity.

V takové atmosféře působí jedny z nejkrásnějších veršů vrcholného středověku téměř nepatřičně. **Dante** líčí počínání Istivého Odyssea, který se rozhodl plout za Heraklovy sloupy (Gibraltar-ská úžina) na širé moře a proniknout tam, kam se dosud žádný smrtelník neodvážil. Řecký rek říká:

Stár byl jsem už a druzi unaveni,
když k úžině jsme oné dojížděli,
kam Herakles dal sloupy na znamení,
aby se lidé dál už nepouštěli.¹

Odysseus, vyznačující se kantovskou „odvahou vědět“, však apeluje na své druhy, aby pokračovali v plavbě, neboť *poznání je ctnost*, kterou odmítá jen „tupé zvíře“. Jako autonomní, na mýtu nezávislý subjekt vnímají Homérova hrdinu Adorno s Horkheimerem a v knize *Dialektika osvícenství* označují ithackého vladaře za „prvního evropského osvícence“. Dantův „výklad“ svým způsobem interpretaci představitelů frankfurtské školy potvrzuje. Posádka se nechá přesvědčit a loď skutečně zamíří do neznáma. Italský básník však tuto opovážlivost chápe jako provinění proti odvěkému řádu. Hrdinský kousek je po zásluze potrestán a námořníci i se svým velitelem končí v pekle. Ztroskotání líčí Odysseus těmito slovy:

Své spodní světlo luna zapálila
i zhasla pětkrát zas, co jsme se dali
společně do velkého toho díla,
když tmavá hora zjevila se v dáli,
tak vysoká, až vrch se v nebi ztrácel,
že takovou jsme potud nevídali.
My jásali, však jásot v pláč se zvracel,
neb mocný vír se přihnal od pevniny
a nárazem svým lodí zakymácel.

Třikrát jí zatočiti nebyl líný,
počtvrté zdvihl záď a jícen tvoře
v důl přídu vtahoval nám do hlubiny.
Pak nad námi se uzavřelo moře.²

Zakázané ovoce přitahuje lidi vždy a všude, ale v době rané renesance chutnalo obzvlášť, protože strom poznání rodil stále sladší plody, kterých – a to bylo snad nejlákavější – ustavičně přibývalo. Nevídané věci se děly nejenom ve fyzice, v chemii či v astronomii, ale o slovo se hlásí také *nová filozofie*, která se při hledání nevyšlapaných cest rozhodně nezříká ani alchymie, magie, hermetismu, astrologie či kabaly. Bez těchto „podezřelých disciplín“ by renesance nebyla renesancí a „skutečné vědy“ by ještě dlouho hledaly účinné metody, s nimiž při sestavování horoskopů a proměňování písku ve zlato přišli astrologové a alchymisté. Obrazotvornost vědců podněcovala také poezie, která zase objevila inspirační zdroj v přírodě a v cestách, vrhajících nové světlo na její tajemství.

Cesta do neznáma bývá plná dobrodružství, stejně jako život tolika renesančních učenců, kteří neváhají riskovat střet s autoritami a za prosazování svých pravd jsou ochotni zaplatit nemalou cenu. Přívlastek *heroický* vůbec nepůsobí nadneseně a právě Giordano Bruno, k jehož odkazu se dodnes hlásí volnomyšlenkáři po celém světě, je postavou vyloženě emblematickou. Roku 1565 se stal členem dominikánského řádu a o sedm let později byl vysvěcen na kněze. Řádové roucho, jak sám připustil v průběhu římského inkvizičního procesu, neoblékl proto, aby chránil a šířil křesťanství. V klášteře hledal dostatek času na filozofii. Rovněž věřil, že jej mocný řád, ocitne-li se v úzkých, nenechá na holičkách. Brunovy představy se na krátký čas naplní u neapolských dominikánů. Filozof čte církevní otce i „libri prohibiti“, ale život se spolubratry jej neuspokojuje. Kritickým okem pozoruje jejich nevzdělanost, svatouškovství, zkorumpovanost, sexuální prohřešky, krádeže a další skutky, jež nemají s křesťanskou morálkou nic společného. (Své mnišské zkušenosti později zúročí v divadelní frašce *Svíčkař*, vyznačující se zdařilou zápletkou, hořkým humorem a neotřelými psychologickými postřehy.)

Pod vlivem Mikuláše Kusánského se vzdaluje katolické ortodoxii a své *panteistické představy* si nenechává pro sebe. Je obviněn z kacířství a roku 1576 prchá do Říma; pověsti rebela však neunikne ani tam; když mu jeden mnich vyhrožuje inkvizicí, tak jej v hádce zabije a tělo vhodí do Tibery. Od té doby vede život štvance. Po několika letech se dostává do Ženevy. Pohybuje se v prostředí reformovaných Italů a působí na univerzitě jako profesor teologie a filozofie. Z taktických důvodů se stává přívržencem kalvinismu, ale povahu má pořád stejnou. Veřejně zesměšňuje vědomosti švýcarských kolegů, a tak jej nemine nařčení z rouhačství a hrozba vězením; přes Toulouse tedy zamíří do Paříže, z Paříže do Londýna, z Londýna do Oxfordu, posléze do Prahy ke dvoru Rudolfa II. (jemuž věnuje jeden hermetický spis) a konečně do Německa; životní pouť uzavírá v Itálii. Slíbené místo na univerzitě v Padově však získá Galileo Galilei a Bruno využívá pozvání do Benátek. Opět je - za poněkud záhadných okolností - obviněn z kacířství, vyslýchán a nakonec vydán římské inkvizici.

Bruna dělí od Danta necelých tři sta let, jež přinášejí obrovské změny ve všech oblastech života i myšlení. Důležitou roli v renesančním „přehodnocení hodnot“, jak by řekl Nietzsche, sehrávají díla polozapomenutých antických myslitelů, zejména **Platóna**, ale také Plotina, Procla a dalších. Řečtina se, stejně jako v dobách vrcholu moci antického Říma, opět stává jazykem vzdělanců. Značný význam mají obchodní styky Itálie s Východem; v zemi působí mnoho řeckých učenců, jejichž počet se ještě zvýší po roce 1453, kdy Konstantinopol padla do rukou Osmanů. Platónovy myšlenky se stávají běžnou součástí filozofických „symposií“ především ve Florencii, kde Cosimo Medicejský zakládá proslulou akademii. Zapomenut ovšem není ani Aristoteles, hlavní autorita předchozí epochy, jež většina univerzit stále upřednostňuje. Dílo geniálního systematika je však podrobováno dříve nemyslitelné kritice. Renesanční myšlení neznamená pouhý návrat ke starověku. Nové interpretace antických klasiků i středověkých myslitelů chtějí překonat minulost. Filozofie zkrátka a dobře přestává být komentářem daných pravd, ale stává se *dobrodružstvím poznávání* přírody, vesmíru i člověka.

Leonardo da Vinci, když hledá základ všech věd a umění, nalézá jej nejprve v matematice, ale nakonec prohlásí, že „i ty matematické úvahy se zdají být filozofickými“.³ Dokonce i malířství označuje za filozofii, neboť umělec dokáže zachytit veškeré přírodou stvořené věci, k jejichž jádru posléze proniká filozofie. „Kdo opovrhne malířstvím, nemiluje filozofii,“ uzavírá renesanční génius, který toužil létat, a když si uvědomil, že zvířata cítí bolest, přestal jíst maso. Leonardo byl přesvědčen, že oko je okno do duše; přiblížit se pravdě dokážeme jedině tehdy, jestliže skutečně uvidíme, nejenom malířsky, ale také filozoficky. Pak se třeba dokážeme vydat na cestu za světlem a dotknout se dokonalých idejí (z řeckého idein, vidět).

Pokud se však nepokusíme vnést co nejvíc *světla do jeskyně*, tedy zkoumat náš nedokonalý svět, zůstaneme přešlapovat na místě. Renesanční přístup k Platónově jeskyni krásně vyjadřují tato Leonardova slova:

S touhou spatřit onen podivuhodný odlesk nejrůznějších zvláštních forem stvořených přírodou, tou velkou umělkyní... ocitl jsem se u vchodu do velké jeskyně; před ní... sklonil jsem se v oblouk, má unavená ruka spočinula na koleně a pravou rukou zastřel jsem pokleslá víčka; nejednou shýbl jsem se sem a tam, abych uzřel, zda vevnitř cosi nerozeznám; což mi bylo upřeno pro velkou temnotu, jež tam panovala. Netrvalo dlouho, a tu mi vytanulo dvojí: strach a touha; strach z té hroživé a temné jeskyně, touha uvidět, zda tam není cosi zázračného.⁴

Nebyli nakonec Bruno nebo Vanini upáleni také proto, že si přáli zahrávat se „zázračnem“?

Sami filozofové, jako např. platonik **Marsilio Ficino**, se ostatně za mágy považují. Pozoruhodnou „ilustrací“ splývání filozofie s malířstvím a magií je slavný Giorgonův obraz *Tři filozofové*, kteří – jak dokázala radiografie díla – původně představovali Tři krále, tedy tři astrology a mágy („tři králové“ a „tři mágové“ se v řadě románských jazyků řekne stejně), pozorující hvězdu, jež zvěstuje narození Páně. Mudrcové na obraze propočítávají,

zda se skutečně jedná o betlémskou hvězdu. V konečné verzi se však tři mágové a astrologové promění ve tři filozofy. Nejmladší z nich v hlubokém zamyšlení, jemuž nechybí jistá dychtivost, hledí k hrozivé a temné jeskyni. Odváží se vstoupit dovnitř, nebo se spokojí s tím, jak náš svět vykládají autority? Dvě verze Giorgonova plátna jasně vypovídají o společných kořenech filozofie, přírodních věd, astrologie a magie. Zejména však dokumentují hlubokou **změnu v myšlení**: filozofické zkoumání nám přinese více světla než autoritou tradovaná víra.

Kde končí filozof a kde začíná básník? Ficino se v *Knihách života* (De vita libri tres) zabývá tématem kosmického života, přicházejícího z nebes a oplodňujícího zemi svým vesmírným světlem a láskou, jež vnímá jako podstatu všeho. „Země se zaslíbila nebesům,“ říká Ficino, „a přesto mezi nimi není doteku, ani se nebe se zemí nesnoubí, jak se obecně mívá. Paprsky hvězd, jež jsou jeho očima, ovine nebe svou nevěstu, oplodní ji v objetí a stvoří živé bytosti. Mohlo by snad nebe, jež svým zrakem všude šíří život, být samo bez života?“⁵ Žádný div, že jej církev, ačkoliv byl chráněncem Medicejských, nařkla z magie.

Svět přebývá v Bohu a Bůh ve světě a člověk je schopen to nahlédnout, hlásají renesanční filozofové. Jednou z cest, jak se přiblížit **tajemství bytí**, je studium fantazií a snů, jež Ficino zkoumá dávno před Freudem; na rozdíl od rakouského zakladatele psychoanalýzy ovšem věří v magický účinek talismanů. Také pro něj má zásadní význam metafora světla, objevující se nejenom v díle *O slunci a světle* (De sole et lumine). Věhlas florentského platonika se rozšířil po celé Evropě. Dokazuje to např. „plagiátorská“ příhoda, kterou uvádí italský historik a znalec renesance Eugenio Garin. Když v létě roku 1583 Giordano Bruno přednášel v Oxfordu, byl donucen svůj výklad přerušit a s ostudou vyklidit pole. Jeden vzdělaný student totiž poznal, že neapolský mistr předcítá z díla svého krajana. Renesanční učenci snili nejen o světle poznání, ale také o slávě, kterou považovali za nejlepší koření každého filozofování či básnění.

Touha po sebeuplatnění utváří životy politiků, kupců, umělců, vojáků, duchovních i filozofů. Někdy se naplní, jindy je udušena nepřejícím okolím nebo vlastní neschopností, ale po minulých

dobách teskní málokdo. Lidé si víc váží života a chtějí v něm uspět. Spása duše, donedávna univerzální smysl a cíl životní pouti, sice stále hraje významnou roli, ale v prostředí elit ustupuje do pozadí na úkor naprosto pozemských tužeb. Ctižádost a spoléhání na vlastní síly ženou renesančního člověka ke stále vyšším metám a přispívají k prudkému hospodářskému rozvoji italských měst, v nichž se tak daří umění a vzdělanosti. Do starého železa je odkládána závislost „na zázračně zjevených pravdách zásvětných i autoritativních odkazech dávné minulosti“, říká český historik Josef Šusta.⁶ Všechno se zdá být nové, lepší a krásnější, a tak je někdy s vaničkou vylito i dítě. Nadšení vyznavači změněných mravů, podotýká Šusta, „se zároveň stavějí v přezíravě sebevědomý postoj vůči starší, goticko-scholastické tradici“.⁷ Dvacátý sedmý zpěv „Ráje“ Dantovy *Božské komedie* působí jako závan překonané minulosti.

Otci a Synu, přesvatému duchu
Sláva, se z ráje všude ozývalo,
že opájel mě zpěv ten v sladkém ruchu,
a co jsem zřel, mně všehomíra zdálo
se úsměvem tak, že mé opojení
sluchem i zrakem do mne vstupovalo.⁸

ZHÝRALÍ PAPEŽOVÉ, GIROLAMO SAVONAROLA A SVOBODNÁ VŮLE

Přesto by bylo chybou, kdybychom v renesanci viděli dobu naprostého rozchodu s ideály křesťanství, které neustálo nápor nové vědy a filozofie a změnilo se v pouhou fasádu, pod níž se z hlediska jedněch šířila zhoubná v podobě ateismu, zatímco podle druhých započala cesta lidstva k pravé autenticitě a svobodě. Přes značně zesvětštělý životní styl lidé většinou zůstávali křesťany, do mužských i ženských řádů vstupovali noví členové nejenom z donucení, hlubokou zbožností se vyznačovali pokračovatelé Františka z Assisi a Kateřiny Sienské a v Itálii působila různá laická společenství jako např. „Bratři (a sestry) společného života“, navazující na původně holandské hnutí „*devotio mo-*

derna“, jež usilovalo o znovuoobnovení mnišské kázně a obecně „bázně Boží“. V proslulé knize *Kultura renesance v Itálii* barvitě líčí „nebetyšné“ církevní zlořády a zločiny např. Nietzscheho přítel, Švýcar **Jacob Burckhardt**, zatímco **Josef Šusta** si všímá, jak „kouzlo renesančního ovzduší italského... ozářilo sice papežský dvůr leskem, který se v dějinách výtvarného umění stal kapitolou věčného půvabu a nepochybné velikosti; ale krize mravní, lesk ten provázející, nemohla zůstati bez vážných následků“.⁹

Zhýralosti, odehrávající se na papežském dvoře, vrcholí v éře Alexandra VI. Tohoto pontifika, který pocházel ze španělského rodu Borgia, označil **Machiavelli** za „ničemného člověka“ a augustiniánský reformátor Egidio z Viterba o něm napsal, že „před očima všech připraví jednoho o majetek, druhého o život, toho pošle do vyhnanství, toho na galeje, jinému zas odebere dům a přidělí ho kterémusi ničemovi, aniž by k tomu měl nejmenšího důvodu... Celý dvůr včetně papeže tam má svůj houf nezákonných potomků a příbuzných a každý večer je do Paláce přiváděno přinejmenším 25 žen, od klekání po primu, takže z celého Paláce se stal pelech veškerých neštěstí.“¹⁰

Podle Machiavelliho přítomnost Petrova stolce v Itálii bránila sjednocení země a mravně uvolnění papežové šířili na celém poloostrově bezbožnost a zkaženost. Peníze, jimiž pontifikové a vysoký klérus disponovali, byly nemalé a leckdy by jim slušel přívlastek „špinavé“, třebaže by bez nich nevznikla mnohá mistrovská umělecká díla. Machiavelliho přítel, významný politický spisovatel, diplomat a historik Francesco Guicciardini (jehož kmotrem byl Marsilio Ficino) o papežích ve svých *Dějínách Itálie* píše: „Bohatství, jímž oplývali oni i celý jejich dvůr, doprovázela honosnost, přepych a neslušné mravy, chtíč a ohavné rozkoše; pražádná starost o budoucí, pražádná myšlenka na věčnou slávu papežství, kdežto ctižádostivá a zhoubná touha přivést k nesmírnému bohatství, ba ke knížectvím a královstvím své synáčky a synovce a příbuzné.“¹¹ A **Martin Luther**, který navštívil věčné město v letech 1510/1511, byl tím, co v „srdci křesťanstva“ viděl a slyšel, natolik zděšen, že se po návratu do vlasti rozepsal o ničemech a šejdířích v sutanách. Papežský dvůr označil za místo ještě hanebnější než Sodomu, Gomoru a Babylón.

Dřevěné poháry a zlaté preláty prvotní církve vystřídali zlaté poháry a dřevění preláti, napsal ferrarský dominikánský mnich **Girolamo Savonarola**. Jeho životní příběh i názory si zaslouží obzvláštní pozornost v „husitských“ Čechách, kde je pod vlivem literárně vynikajícího románu *Kámen a bolest* považován výhradně za náboženského fanatika, ničitele umění a tmáře. Podobně jako Alois Jirásek, když psal o „době temna“, vidí však i Karel Schulz historii poněkud černobíle, neboť např. Luther, který nejednou čerpal inspiraci v díle mistra Jana Husa, označoval Savonarolu za skutečného světce a jeho spisy opatroval komentářem. „Ohnivý dominikán“ s bezmála „heroickou horlivostí“ tepal do svých nadřízených. „Pohledte na tohoto kněze,“ hřímal z kazatelny florentské katedrály Santa Maria del Fiore, „jak kolísavě kráčí s krásným účesem na hlavě, s peněženkou ve váčku a jak je navoněný. Jděte do jeho domu a naleznete tam stoly, které se prohýbají pod tíhou stříbra, pokoje zdobené koberci, záclonami, poduškami. Kolik mají psů, koní a sluhů! Myslíte si, že tihle krásní pánové vám otevřou dům Boží?“¹²

Volání po mravní obrodě nezůstalo v kolébce renesance bez odezvy. Po vpádu jednotek francouzského krále Karla VIII. a vyhnání „zkorumpovaných“ Medicejských vytvořil Savonarola, který dobyvatele přivítal jako „služebníky Boží spravedlnosti“, v letech 1495–1497 ve Florencii bezmála teokratickou republiku, mající nastolit Boží království na zemi. S podporou nově zvolené městské rady se pustil do dalekosáhlých *reforem* ve prospěch chudiny, jíž mj. odpustil část dluhů. Hlavním cílem ovšem bylo „umravnění“ města v duchu hodnot *prvotního křesťanství*.

Zřekněte se opulentních hostin, hazardu, přepychu a milostných pletek a vraťte se k Desateru, nabádal Savonarola Florentány, kteří si jeho slova brali k srdci. Jedni z přesvědčení, druží proto, že se nechali unést charismatickým kazatelem, a další z odporu k nenasytným „elitám“. Mnoho lidí také mělo strach. Savonarola se těšil popularitě mezi mládeží, která vytvářela jednotky „dětské policie“, vnikající do domů a paláců a kontrolující, zda obyvatelé právě nehřeší. V souvislosti s touto „náboženskou domobranou“ jistě můžeme spolu s Karlem Schulzem mluvit o fanatismu. Ferrarského mnicha však ctili jak lidé z okraje spo-

lečnosti, tak řemeslníci, obchodníci, umělci i vzdělanci, např. filozof Pico della Mirandola nebo básník Angelo Poliziano.

Za „krále města“ byl na Květnou neděli roku 1496 prohlášen Ježíš Kristus a na Piazza della Signoria se pravidelně konalo pálení „světských zbytečností“; popelem přitom lehl ne jeden umělecký skvost. Savonarola sice sám psal básně a hrál na loutnu a na varhany, ale odmítal umění, jež nehlásá slávu Evangelia. Z města zmizely nevěstince i hospody a hazardní hráči se scházeli ve sklepích. Zakazován byl také tanec a občané museli přísně dodržovat nedělní klid. Nároky na vnitřní obrácení a změnu životního stylu jistě byly přehnané a „středověké“; náboženským zanícením (a strachem) diktovaný *sensus communis* se nemohl udržet dlouho. Savonarola nicméně neváhal podstoupit spor s Alexandrem VI. Papež jej obvinil z bludů a z neposlušnosti a zakázal mu kázat. Brzy si však uvědomil, jak je vzpurný mnich oblíbený, a vytasil se s nabídkou kardinálského klobouku. Savonarola odmítl s tím, že po dukátech a hodnostech netouží. Následovala papežská exkomunikace, spjatá s opětovným zákazem hlásat slovo Boží. Savonarola neuposlechl, přestože ve Florencii ztrácel půdu pod nohama; v nově zvolené městské radě převažovali jeho odpůrci, kteří se postavili za papeže.

Koncem března roku 1498 se dominikán Domenico da Pescia nabídl, že na důkaz pravdivosti Savonarolova učení projde zkouškou ohněm. Z očekávaného spektaklu nakonec sešlo. Senzacechtiví Florentáné přepadli dominikánský klášter, Savonarola byl zatčen a obžalován z hereze. Na mučidlech přiznal svou vinu a dne 23. 5. 1498 skončil spolu s dvěma spolubratry v rukou kata. Těla tří „kacířů“ byla spálena a popel vhozen do Arna. Ve vězení sepsal Savonarola *Meditaci nad žalmem Miserere*, v níž se vyznává ze svých hříchů a odevzdává se do rukou Božích. Současně vyjadřuje přesvědčení, že nežil zbytečně, a modlí se za obrácení současníků, kteří se vychloubojí tím, zač by se měli stydět: jejich Bohem se stalo břicho. „Kde se lze ještě dnes setkat se slávou apoštolů, odvahou mučedníků, mocí kazatelů, svatou prostotou mnichů, se ctnostmi a skutky prvních křesťanů?“ ptá se na smrt odsouzený kněz a hned si v dialogu s Pánem odpovídá: „Přijímáš pouze oběti těch, které osvobozuješ svou milos-

tí a mocí. Jestliže lidé začnou správně žít, dodržovat tvá přikázání a jednat spravedlivě, tvé požehnání bude s nimi.“¹³

François Voltaire, jak známo, hájil potřebu „náboženství pro lid“, protože nechtěl být šizen svým krejčím, svým advokátem a svou ženou. Poukazoval přitom právě na renesanční Itálii, kde se s ateismem rozšířilo nejen „šizení“. Tak např. slovo kredenc pochází právě z této doby. Vytvořeno bylo z latinského credere, tedy věřit. Při různých slavnostech a hostinách se pozvaní velmoži nikoliv bez důvodu obávali, že by mohli být otráveni. Hostitelé tudíž shromažďovali jídla a nápoje určené ke konzumaci v „kredenci“, kde jejich nezávadnost prověřili dobře placení ochutnávači. Hosté se pak s chutí pustili do „prověřených“ pamlsků. Důvěřuj, ale prověřuj, radí jedno české přísloví. Voltairovy výroky nicméně zůstávají spíše bonmotem, což dokazují mj. okolnosti „případu Savonarola“.

S *ateismem* se však na Apeninském poloostrově setkáváme, např. u Bernarda Telesia nebo Pietra Pomponazziho, jehož kniha *O nesmrtnosti duše* vyvolala značné pobouření a v Benátkách byla veřejně pálena. Nebýt přímluvy básníka a kardinála Pietra Bemba, autor by své dílo pravděpodobně brzy následoval. Pravdu víry, tvrdí Pomponazzi, nelze ztotožňovat s pravdou rozumu a nesmrtnost duše je pouhým aktem víry, neboť rozumově ji dokázat nelze. Renesanční materialista se neobává, že by přesvědčení o smrtelnosti duše nahlodalo veřejnou mravnost, a ve svých dalších spisech se pokouší dokázat pravý opak: největší odměnou za ctnostné jednání nemá být víra v rajske radosti po smrti, ale zcela pozemský dobrý pocit z vlastních ušlechtilých skutků.

V renesančním myšlení objevíme velice různorodé autory, jež však spojovalo ustavičné „hledání“, projevující se jak v příklonu k přírodě a k přírodním vědám, tak ve zkoumání nezbadatelného tajemna, majícího zásadní vliv na naše osudy. Ovlivněn hermetismem a mysticismem byl také **Giovanni Pico, pán z Mirandoly a Concordie**. Muž, který přesně toho dne, kdy vstoupila vojska Karla VIII. do Florencie, zemřel v jednatřiceti letech, proslul mj. snahami o uspořádání „vědecké konference“, na kterou zval významné evropské myslitele, aby se osobně poznali. Pico věřil,

že se prostřednictvím diskusí dokážou přiblížit pravdě. Při této příležitosti se projevil jako pravý šlechtic a – jak uznale podotýká Hegel – nabídl „kolegům myslitelům“ uhrazení veškerých cestovních a pobytových nákladů. Nejenom pro svou štedrost si florentský šlechtic vysloužil přídomek „kníže svornosti“.

Slovní hříčka, upozorňující na jeho původ (pán z Concordie, tedy ze „svornosti“), má hlubší podtext. Pico chce usmiřovat nejenom lidi, ale také myšlenky, a tak hledá styčné body různých systémů a názorů. Jasně si uvědomuje, že existuje více „pravd“, v nichž lze najít inspiraci. „Já jsem se však vzdělával takovým způsobem,“ říká poté, co s úctou zmínil různé filozofy, „že jsem nepřisahal na slova žádného z učitelů filozofie, ale že jsem věnoval svou pozornost učitelům všem, jelikož... v každé škole je něco jedinečného.“¹⁴ Ficino jej sice nabádal, aby svá studia zahájil Aristotelem a teprve později přešel k „výše stojícímu“ Platónovi, jenomže Pico brzy dospěl k velice plodnému *synkretismu*, pokoušejícímu se o smír mezi oběma starověkými velikány, jejichž myšlenky obohacoval o arabské a židovské vlivy, zoroastrismus atd. Silně byl ovlivněn kabalou, v níž objevil klíč k opětnému sjednocení křesťanů a Židů, a v žádném případě se nezříkal tradic, takže budil pozornost (někdy i nelibost) svou obhajobou scholastiky a přátelstvím se Savonarolou.

Když hledá odpověď na otázku, v čem tkví velikost a důstojnost člověka, dostává se „kníže svornosti“ k problematice *svobodné vůle*, která nás, jak věřil, ze všeho nejvíc odlišuje od ostatního tvorstva. Jak řekl ve filozofově fiktivním rozhovoru Bůh Adamovi: „Přirozenost ostatních stvoření je vždy pevně určena a rozvíjí se pouze v mezích, které jsou stanoveny mnou předepsanými zákony. Ty si však budeš, aniž bys byl jakkoli omezován, určovat svou přirozenost podle své vlastní svobodné vůle, do jejíž péče jsem tě stvořil.“¹⁵ Nejsme tedy žádné „loutky Prozřetelnosti“ (Voltaire), ale záleží pouze na nás, kým a čím se staneme, co ze svého života uděláme. „Neučinil jsem tě ani nebešťanem,“ pokračuje Picův Bůh, „ani pozemšťanem, ani smrtelníkem, ani nesmrtelným, abys jako svéprávný a vážený sochař a výtvarník mohl utvářet sebe sama do takové podoby, jaké dáš sám přednost. Můžeš poklesnout na úroveň nižší, zvířecí; ale můžeš být

také podle vlastního rozhodnutí znovu povznesen k vyššímu, božskému.¹⁶

Jednoznačné stanovisko ohledně svobody lidské vůle Pico v dalších spisech koriguje a velice se přibližuje tomu, k čemu po více než sto letech v *Traktátu o svobodné vůli* dospěl Erasmus Rotterdamský. Člověk disponuje svobodnou vůlí, přestože se mnohé věci dějí z nutnosti. Nejlepší cestou k „povznesení“ i ke svobodě ovšem zůstává *filozofie*, kterou Pico upřednostnil před poezií. „Mohu si připsat k dobru,“ říká autor, který se zdaleka tak nechválil jako jeho současníci, „že jsem nikdy nefilozofoval z jiného důvodu, než abych filozofoval, ani jsem si od svých studií a nočních bdění nesliboval a v nich nevyhledával žádný jiný zisk a výtěžek než péči o duši a poznání pravdy, po níž jsem vždy nade vše toužil.“¹⁷

VÁŽENÉ KURTIZÁNY A „SVOBODNÝ ČLOVĚK“ PIETRO ARETINO

Změna životních priorit se projevuje také v *literatuře*. Rád bych zmínil alespoň dvě dodnes čtená a ve své době vyloženě populární díla, jež svou rozdílností ukazují na mnohotvárnost italské renesance. Na jedné straně můžeme obdivovat duchaplně elegantní sloh **Baldassara Castiglioneho**, který v knize *Dvořan* vylíčil atmosféru panující na dvoře urbinského vévody Guidobalda. Ideál středověkého rytířství je zde nahrazen novým vzorem, dvořanem, resp. člověkem pohybujícím se v prostředí renesančních dvorů, kde se sice stále oceňují válečnické ctnosti a „dvornost“ k dámám, ale o slovo se stále více hlásí umění. Mladému šlechtici, chce-li v životě uspět, rozhodně nestačí, když se naučí vládnout zbraněmi. V pravou chvíli musí být schopen zasvěceně pohovořit o literatuře, hudbě či malířství a složit své vyvolené příležitostný sonet.

Renesanční kavalír, poznamenává **Jacob Burckhardt**, nakonec začal předvádět jako umělecké dílo sám sebe. Život u dvora, i toho nejvznešenějšího, by byl v každém případě suchopárny, kdyby se ho nezúčastnily ženy, jež nejlépe dokážou ocenit kvalitu toho či onoho „uměleckého díla“. Klíčovou úlohu něž-

ného pohlaví v postupném přerodu mužů v nový osobnostní typ ukazuje také Castiglione; ženy se zúčastňují vznešených i důvtipných dvorských debat – a rozhodně ani v nich, ani v každodenním životě nehrají druhé housle. *Dvořan* se záhy dočkal překladu do většiny evropských jazyků. Největší oblibě se těšil v Anglii a v Polsku, zatímco ve Francii se objevily žárlivé poznámky o „italianizaci“ životního stylu.

Podstatně *drsnější představu renesance* nám svým životem i dílem nabízí **Pietro Aretino**, muž pestrého osudu, který se stýkal s Michelangelem, Machiavellim i Tizianem, diplomat, jež Ariosto označil za „bič knížat“, spisovatel a básník, o kterého se ucházely korunované hlavy jako francouzský král František I. nebo císař Karel V. Syn kurtizány z Arezza, výsostný intelektuál a současně požitkář, hledající všude a ve všem osobní prospěch, to vše byl Pietro Aretino. Tvůrce slavných, i když básnicky průměrných erotických sonetů, díky nimž je považován za zakladatele pornografické literatury, satirik promlouvající výrazně do dobové politiky a současně náboženský spisovatel (např. *Tři knihy o Kristově lidstvu*) je v českém prostředí znám zásluhou díla *Ragiamenti*, jež v češtině vyšlo pod názvem *Rozpravy o mravech hříšných kurtizán*.

Božský Aretino, jak jej nazývali současníci, se zde představuje jako nekompromisní, bezohledný, někdy vyloženě krutý a současně bystrý i vtipný pozorovatel drsné každodennosti. Autorovy literární kvality respektuje také **Francesco de Sanctis**. Uznávaný italský historik však jedním dechem mluví o „oplzlých“ textech a dodává, že Aretinova „památka je hanebná: slušně vychovaný muž by před ženou jeho jméno nevyslovil“.¹⁸ Z hlediska morálky a hodnot 19. století, v němž de Sanctis tvořil, se jedná o zcela oprávněný soud.

Duchu doby se ovšem nevyhnul ani Aretino. S Castiglionem jej spojuje zájem o „ženskou otázku“. Na místo decentních dam od dvora se však dostávají prostitutky, autorův celoživotní, nejnem literární zájem. Zde je nutné podotknout, že k renesančním „celebritám“ patřily jak příkladné a zbožné matky nebo vzdělané ženy, jež vystupují např. na stránkách Castiglioneho knihy, tak proslulé *kurtizány*, zabývající se kromě svého řemesla také lite-

raturou. Básniřka Veronica Francov, jejíř portrét namaloval Tintoretto, patřila k tzv. „ctnm kurtiznm“ (la cortigiana onesta), jejichř jména a adresy byly uvedeny v *Katalogu vřech hlav-nch a nejvaženřch benátských kurtizán*, vydanm v roce 1570 a ob-sahujcm mj. ceník.

Polibek přišel na pět ař šest scud, za kompletn sluřby mu-sel zákazník zaplatit padesát scud. „Cortigiane oneste“ svou krásou i vzděláním dodávaly lesk a pikantn příchuť beztak pestrému řivoutu benátských uměleckých kruhů; pochopiteln se stkaly pouze s vybranou klientelou, naprosto nepodobnou t, která docházela do ubohých brloh břnch prostitutek poblř mostu Rialto. K nejslavnřm „nvřtvnkm“ Veroniky Francov patřili kardinál Luigi d'Este a francouzsk král Jindřich III., jemuř věnovala dva sonety. Také stihla porodit řest dt, zřídit charitativní organizaci pro prostitutky a jejich potomky a obhájit se před benátskou inkvizicí poté, co byla obviněna z řarodjnictv.

Veronica Francov zddila svou profesi po matce. Podobnou dvojici, tentokrát z vchnho msta, nm představuje také Areti-no. Matka Nanna zvařuje, zda má dceru provdat, dát do klřte-ra, anebo ji zauřit v nejstarřm řemesle. Na radu sv důvěrnice a bval „kolegyn“ se rozhodne pro třetí, oividn nejvnos-nř mřnost. Dceru Pippu tak řekaj „uřednick a tovaryřsk léta“. řkola je to velice krut, hlavn roli v ní nehraje erotika, ale peníze. Prostitutka musí být předevřm dobr obchodnice, která umí nleřit vystavit a prodat své zboží, neboť – jak vysvětluje Nanna – „hry a rozkoře nic jiného neř zboží nejsou“. Po „filozofických“ uvhch dojde i na konkrtn rady do řivota.

„Jen poslouchej a uřit se prodávat své zboží co nejdrř,“ zd-raznje Nanna, „vlzt si, Pippo, na chlapa, místo aby si chlap vlezl na tebe, to pv patří do umění, o kterm ti tu povídám, umění vyrazit z něho peníze, jak nevydlaj ani faleřn hrci s pomocí karet nebo kostek.“¹⁹ Matčin cynismus se nezastává před nim: nejenže dceři vysvětlí, pro dobr kurva musí jít s kařdm, ale klidn se j pochlubí, jak jednomu zlosynovi pro-zradila, že se s ní přijde před úsvitem vyspat jeho nepřtel. První zákazník si v pohodln skříni počkal na druhého a zavrařdil

ho – a Nanna si vydělala víc než obvykle. Kdo chce kam, pomozme mu tam, a pokud se někdo nechá oškubat nebo i zabít, je to jen a jen jeho vina. Svět nepatří hlupákům, ale těm, kteří dokážou z každé situace něco vytěžít, zní trpké naučení Aretinova textu.

Jak zdůrazňuje Nanna: „Byla jsem ta nejhanebnější a nejprohnanější kurva v Římě a možná v celé Itálii, ne-li rovnou na světě, zle jsem si počínala a ještě hůř mluvila, oddělávala jsem přátele, nepřátele i ty, co mě měli rádi, jednoho po druhém, neplatili mi stříbrem, ale zlatem, co myslíš, že bude z tebe, budeš-li se řídit mými radami?“ „Nejen dáma, ale něco jako královna,“ těší se Pip-pa a svatosvatě slíbí, že podnikavou matku ve všem poslechne, neboť pochopila, jak to na světě chodí. Aretino, zdálo by se, netrpí žádnými předsudky, tedy pokud nepovažujeme za předsudek svého druhu přesvědčení, že jedinou cestou k úspěchu – nejenom v oblasti prostituce – je takový přístup ke světu a k lidem, jaký velebí a praktikuje Nanna.

S jedním klasickým předsudkem se však setkáme i na stránkách *Rozprav*. Přestože se Židům za renesance dýchalo volněji než v předchozích dobách, rozhodně se netěšili všeobecné oblibě. „Naskytne-li se ti možnost proniknout mezi Židy,“ nabádá matka dceru, „neváhej, udělej to však šikovně, předstírej, že by sis ráda koupila baldachýn, povlečení na postel a jiné maličkosti, a uvidíš, že ti nakonec složí do klína všechno, co nalichvařili a nakradli i s úroky. Že smrdí jako feny, toho si nevšímej.“²⁰

Aretino byl relativně brzo znám i v českém prostředí, jeho díla se objevují v pernštejnských a lobkovických knihovnách již v polovině 16. století. V moderní době zaujal např. ctitele italské kultury Josefa Šustu, připomínajícího Aretinovu myšlenkovou spřízněnost s Machiavellim. Blízci jsou si oba muži také jako dramatici; kdyby literární vědci zjistili, že slavnou a dodnes uváděnou (Machiavelliho) *Mandragoru* psali společně, nebylo by to až takové překvapení. Jacob Burckhardt vyzdvihuje Aretinovy literární kvality, a přirovnává je dokonce k Rabelaisovi; současně ovšem zdůrazňuje, že „italský cynik“ nebyl zatížen žádnými zásadami či ctnostmi. Soud švýcarského historika je svým způsobem příkrý, neboť Aretino pěstoval ctnost důslednosti, s níž si šel za svým cílem, jímž zásadně byly peníze nebo nějaký post.

Vždy se dokázal přizpůsobit okolnostem, resp. vyhledávat takové situace, jež se mu vyplácely.

Jako by si „nejcyničtější autor renesance“ (de Sanctis) vzal k srdci slova svého přítele Machiavelliho: „Věřím, že má úspěch, kdo se chováním přizpůsobí daným okolnostem,“ zdůrazňuje tvůrce *Vladaře*, „a nemá úspěch ten, jehož postup je s danými okolnostmi v rozporu. Vidíme, že se lidé snaží dospět k cíli, který si každý z nich vytkl, to jest k slávě a bohatství, různými cestami; jeden opatrně, druhý o překot, jeden násilím a druhý lstí, někdo trpělivostí a jiný pravým opakem. A každý může těmito různými způsoby dosáhnout svého.“²¹ Portrét dokonalého cynika načrtl Aretino v divadelní hře *Pokrytec*. Komédie, vystavěná na zesměšnění Castiglioneho *Dvořana*, je paradoxně věnována urbinskému vévodovi Guidobaldovi. Hlavní hrdina je zlomyslný intrikán, který zásluhou nemalého nadání k podlostem všeho druhu závatně zbohatne.

Aretino se však proslavil především jako autor satirické „publicistiky“, z níž si udělal výnosnou živnost. Vytríbeným slohem napadal ve svých *Listech* (Lettere) tehdejší „celebrity“, což brzy vedlo k jevu, který známe i ze současnosti. Významní politikové a církevní hodnostáři si začali „novináře“ předcházet; Aretino toho uměl náležitě využít a naučil se psát vždy ve prospěch toho, kdo nabídl víc, a když jej Tizian označil za „kondotiéra pera“, cítil se vyloženě polichocen. Pravděpodobně by se jej nedotklo ani hodnocení de Sanctisovo: „Tu je pokrytecký, tu zas nestydatý, tu se plazí, tu zas je drzý... Důvěřivost bližního, jeho strach, marnivost, šlechtnost, jsou v jeho ruce beranem, aby do něho udělal průlom a dobyl ho... Dnes by takový člověk byl nazván zločincem a mnoha jeho dopisům by se říkalo vyděračské.“²²

Nevkusný pochlebník a britký kritik v jedné osobě se jistě považoval za navýsost **autentického člověka** a své postoje si nepotřeboval morálně zdůvodňovat. „S jakým cynismem vyhlašuje svoje spekulace na lidskou smyslnost a nestydatost,“ nemůže se s počínáním renesančního umělce smířit de Sanctis, „jako by to byly nejpřirozenější věci na světě! Spekuluje také na zbožnost a s touž lhostejností píše knihy oplzlé a životy svatých... Jsa bez náboženství, bez vlasti, bez rodiny, prost jakéhokoliv mravního

smyslu, nadán nejbezuzdnějšími choutkami a mnoha rozumovými prostředky k jejich ukojení, učinil se středem vesmíru: svět se zdá stvořen k jeho službám.²³

Posledních třicet let života strávil Aretino v Benátkách. Bydlel v nádherném paláci na Canale grande, obklopen krásnými dívkami a uměleckými skvosty; největší pozornost přitahovaly desítky medailí, bust a obrazů, díky nimž dodnes známe mistrovi podobu. Na vyhlášené večírky docházeli přátelé, kteří pocítovali vůči hostiteli obdiv i závist. Svá pozdní díla podepisoval Aretino tím způsobem, že za své jméno nechal otisknout slova: „Zplat Pán Bůh svobodný muž“. Opravdu našel nenapravitelný pozitivkař a egocentrik *svobodu*, o níž podle vlastních slov v životě usiloval nejvíce? Skutečně se stal „autonomním subjektem“? Nebylo nakonec všechno obráceně? *Neměla jej kýžená „nezávislost“ a dobré bydlo v hrsti?*

Zmíněného paradoxu (který není až tak neobvyklý) si všímá také filozof **Ivan Dubský**, když porovnává renesančního hédonika s antickými kyniky, hledajícími svobodu v sebeomezení. „Cynik Aretinova typu,“ říká Dubský, „ve svých potřebách nezná míru, touží po komfortu a luxusu zcela okázalém, za uspokojení potřeb musí platit závislostí, dožebraváním nebo vydíráním. Žádný prostředek mu není špatný, jen aby získal nějaké výhody, prebendy, postavení a peníze.“²⁴

SLÁVA GÉNIŮ, NEBO „BÁZEŇ BOŽÍ“; GIORDANO BRUNO A MARTIN LUTHER

Renesance přináší až hýřivou pestrost životních stylů i názorů, což v mnoha lidech – podobně jako dnes – probouzí *poticy neukotvenosti a chaosu*. Podstatnou roli přitom sehrávají *objevy vědy*. Zásluhou Koperníka, Galilea a dalších astronomů přestává být Země středem vesmíru, ale je „ponížena“ do postavení jedné z planet. Pojem „nebesa“ ztrácí svůj náboženský charakter, mění se postavení Boha i člověka. Nové poznatky vedou k neodbytným otázkám. Když Bůh přišel o své „sídlo“, tak může klidně přebývat všude nebo také nikde. S postupným mizením hierarchicky uspořádaného světa středověku, zosobňovaného autori-

tami papeže a císaře, se postupně mění představa, jak naplnit svůj život. Není právě on tím jediným a nejvyšším smyslem veškerého snažení? Množství partikulárních osobních a skupinových cílů vede jak k osobnostnímu rozvoji, tak i k tvrdosti ve vztazích. Renesanční člověk se chce prosadit a někdy nezná míru.

Savonarola i Luther se vracejí do minula, hledajíce smysl a spásu v návratu k Písmu. Oba teology ostatně spojuje také nedůvěra k (novým) myslitelům, byť se hlásí ke křesťanství. A německý filozof italského původu **Romano Guardini** na adresu těch, kteří vidí ve středověku jen „dobu temna“, ve 20. století upozorňuje: „Měřítkem, jímž lze jedine spravedlivě posuzovat nějakou epochu, je otázka, nakolik v ní – podle jejích specifických možností – člověk dokáže rozvíjet plnost své existence a najít její pravý smysl. Způsob, jímž se to dělo ve středověku, jej řadí k vrcholným obdobím historie.“²⁵ Guardiniho hluboké texty, nesené především obavami o budoucí osud přespříliš autentického moderního subjektu, si určitě zaslouží pozornost i dnes, kdyby pro nic jiného, tak pro důrazné psychologické upozornění, že *mezi sebeuplatněním a sebezničením bývá jen nezřetelná hranice*. Středověký člověk však obvykle „pravý smysl existence“ nehledal, protože jej – dávno nalezený a autoritami stvrzovaný – provázal od kolébky do hrobu.

Renesanční „intelektuál“, pokud byl ve svém myšlení poctivý, o takovou možnost přišel. Většina tehdejších filozofů sice zůstává křesťany, ale jejich víra se rozrůstá do šířky (např. Ficino píše o společném původu všech náboženství) a středověký svět, jehož svrchovaným uměleckým vyjádřením byla k jasně vymezenému „nebi“ směřující katedrála, je jim těsný. „Sekularizace“ však v žádném případě neznamená konec morálky. Potřeba vnímat sebe sama jako „slušného“ člověka je stará jako lidstvo samo; slova o „antropologické konstantě“ zde vůbec nejsou nadnesená (i když Aretinův případ mluví o něčem jiném). Nové vědění každopádně přináší jinou, již ne tak jednoznačnou etiku, v níž autenticita, tedy upřímnost a poctivost k vlastnímu já hraje ústřední roli. *Princip souhlasu se sebou samým* objevíme už v antice, konkrétně u Sokrata, který – jak by řekl Luther – nemohl jednat jinak. Učitelovy postoje jasně zformuloval Platón, když na-

psal: „Jelikož jsem jeden, je pro mne lepší nesouhlasit s celým světem, než být v rozporu se sebou samým.“²⁶

Platónův výrok se stal jedním z důležitých *východisek západní etiky*, kladoucí takový důraz na souhlas s vlastním svědomím. Přednosti i úskalí tohoto přesvědčení jsou, domnívám se, očitě vidné. Znamená-li pro mě souhlas se sebou samým především osobní svobodu a nedokážu-li přitom, jak požadovali Vico nebo Kant, myslet také osobnost a svobodu ostatních, pak – zejména za předpokladu, že uvažují stejně – je ohrožen *sensus communis*, který ovšem, pokud je nadekretován shora, ohrožuje svobodu. Světonázorová neukotvenost, pakliže se projeví snahou hledat oporu pouze v sobě samém, přitom téměř fatálně vede k (někdy až neurotické) introspekci, ke snaze psychologicky *zkoumat vlastní nitro* a představit je veřejnosti, např. v podobě literatury nebo filozofické úvahy. Tato tendence, jejíž počátky spojujeme s Petrarcovými traktáty, básněmi a dopisy, vrcholí přibližně o dvě stě let později v *Esejích* Michela de Montaigne. Francouzský skeptický filozof a šlechtic upozorňuje čtenáře, že hlavním tématem díla je on sám.

Pokora a „bázeň Boží“ tedy ustupují do pozadí, nový člověk se chce *realizovat* a své životní kroky často podřizuje hmatatelnému úspěchu, který je stále výrazněji měřen penězi. Dobře zaplacený chtějí být nejenom kurtizány; o plném měšci sní také kondotieri se svými žoldnéřskými armádami, architekti, vyzdvihovaní jako tvůrci nového, krásnějšího světa, učitelé, kupci a v neposlední řadě umělci. Pokud ve svých „profesích“ uspějí, jejich představy se naplňují měrou vrchovatou a bouřlivě se rozvíjející města se o ně vyloženě přetahují. Malíři a sochaři se již nepovažují za pouhé řemeslníky, jak tomu bylo ve středověku, a rozhodně se nespokojují s tím, že by svá díla vytvářeli anonymně.

Slávu Boží střídá sláva umělce, který své výtvořiny hrdě podepisuje; autoportrét přestává být vnímán jako projev nabubřelosti a umělci se stávají hvězdami společnosti. Tento vývoj však má i své stinné stránky. „Kolega“ je považován především za konkurenta, což nejednou vede ke značné revnivosti. (Tak např. Aretno se nabízel Michelangelovi jako „teologický poradce“ při přípravných pracích na oltáři v Sixtinské kapli, a když byl od-

mítnut, neváhal sepsat a rozšířit nactiutrhačný pamflet, v němž se vysmívá malířovým homosexuálním sklonům.)

Umělci jsou si svého zlepšeného postavení dobře vědomi a s naprostou samozřejmostí požadují, aby svěště i církevní zadavatelé respektovali jejich nadání a „tvůrčí svobodu“. Projevy vystupňované *soutěživostí*, jichž se nevyvarují ani největší géniové, působí někdy až komicky. Podle malíře Leonarda stojí malířství společensky výše než sochařství. Zatímco sochař se podobá nádeníkovi „zamoučňnému mramorovým prachem“, malíř působící u dvora je u svého stojanu vždy dobře oblečen, stejně jako šlechtic. Špičkoví renesanční tvůrci však obvykle vynikali ve více oborech. Platí to jak pro vědce a filozofa Leonarda, tak pro Michelangela, vytvářejícího kromě soch nádherné fresky a sonety, nebo pro Giorgiona, vynikajícího hudebníka, uplatňujícího svůj talent při bujarých benátských večírcích. Itálie se stala zemí umělcům zaslíbenou a Albrecht Dürer roku 1506 porovnává své postavení v Itálii a za Alpami takto: „Tady jsem pánem, tam jen parazitem.“²⁷

Označuje-li se však někdo za „pána“, obvykle se neobejde bez jedné maličkosti. „Sloužím tomu, kdo mě platí,“ prohlašoval v aretinovském duchu slavný sochař a zlatník Benvenuto Cellini a jako „mravní ospravedlnění“ přidával další bonmot: „Umělec stojí nad zákony.“ Francesco de Sanctis, když uváděl podobné výroky, nikdy neopomněl zdůraznit „zkaženost“ renesančních kumštýřů: „Jako byly na zakázku pořizovány sochy, obrazy, chrámy,“ pozastavuje se nad svými dávnými krajany, „tak se i dějiny, epigramy, satiry, sonety vyráběly na objednání a zhusta urážka přišla dráže než chvála. V tomto otráveném ovzduší se i lidé nejnezkaženější stávali podlézavci a šarlatány, aby uplatnili svoje zboží. Není obrazu trapnějšího než vidět génia u nohou žoku peněz.“²⁸ Současní „grantoví borci“, pohybující se ve světě humanitních věd a umění a na rautech s celebritami jako ryba ve vodě, možná mají co dohánět. Ostatně nejen na rautech...

Význam vlastního *ega* si uvědomují také filozofové. Giordano Bruno sice v intencích svého panteismu zdůrazňuje, že člověk tváří v tvář „Jednomu“ není o nic víc než mravenec, ale sám se za mravence nepovažuje. V dedikačním dopise svého traktá-

tu *O příčině, principu a jednom*, adresovaném „vysoce urozenému panu Michelovi de Castelnau, pánu z Mauvissiere, Concessanto a Joinville, velvyslanci u Nejjasnější Královny anglické“, líčí sám sebe následovně:

Bylo zapotřebí hrdinného ducha, aby mi neklesly ruce, abych nezoufal a nepoddal se tomu řítícímu se přívalu zločinných očerňování, jímž mě zahrnula závist nevědomeců, domýšlivost sofistů, utrhačnost zlomyslných, mručení lokajů, šepot námezdníků, protichůdná tvrzení služebníků, podezření hlupáků, „svědomitost“ denunciantů, horlivost pokrytců, nenávist barbarů, zuřivost lůzy,řádění demagogů, kňučení poražených a nářek těch, kteří dostali ránu; ostatně při tom nechyběl ani neslušný a zlomyslný hněv žen, jejichž pokrytecké slzy bývají mocnější nežli všechny vzbouřené vlny a prudké bouře předsudků, závisti, pomluv, pokoutního šeptání, zrady, hněvu, pohrdání, nenávisti a vzteku.²⁹

Renesanční umělci a intelektuálové *opovrhují průměrností* a velmi intenzivně prožívají svou *genialitu*, ať už vysněnou, nebo skutečnou.

Podivuhodnou postavou byl Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus z Hohenheimu, který si zvolil jméno **Paracelsus**, aby všichni věděli, že je lepší a vzdělanější než antický lékař Celsus. Potomek zchudlého švýcarského šlechtického rodu se zabýval také alchymíí, filozofií, magií, lidovým léčitelstvím a folklórem, takže se nevyhnul podezření z čarodějnictví. Jeho způsoby byly hodně osobité. S těmi, kdo nesdíleli jeho názory, si hlavu nelámal; roku 1516 v Basileji spolu se svými studenty veřejně spálil knihy žijících i nežijících „zbytečných“ autorů. Ačkoliv udržoval kontakty s Erasmem Rotterdamským, odmítal se podřizovat tehdejšímu centru vzdělanosti a své spisy tvrdošíjně vytvářel v jednom německém dialektu. Aristotela rád přirovnával k plísni či k nádoru, a když se srovnával s lékaři minulosti, tak mj. prohlásil: „Jsem Theophrastus a platnost mých slov převyšuje ty, s nimiž mne srovnáváte. Já jsem já, jsem monarcha medicorum a je mi dovoleno předvést vám to, co vy nejste s to.“³⁰

Vlastní výjimečností se pyšnil **Hieronymus Cardanus**, vynikající matematik, který se ještě více než poučkou pro řešení rovnic třetího stupně proslavil skandálním horoskopem Ježíše Krista a svým životopisem, nazvaným *De vita propria*. Líčí v něm nesmírně dobrodružný život, v němž nechybí daleké cesty (Skotsko), ani vězení (Bologna). Největší pozornost však autor věnuje své rozhárané povaze, která jej žene ode zdi ke zdi. Zjevně se mu nedostává toho, co Michel de Montaigne označil jako „celistvost“: „Mám od přírody sklon k filozofování a k vědám,“ načrtává svůj psychologický autoportrét Cardanus.

Jsem důmyslný, elegantní, slušný, smyslný, rozmarný, zbožný, věrný, přítel moudrosti, přemýšlivý, podnikavý, chtivý vědění, ochotný, horlivý, vynalézavý, samouk, chtivý zázraků, prohnáný, zatrpklý, znalý tajemství, střízlivý, pracovitý, bezstarostný, mluvka, pohrdám náboženstvím, jsem pomstychtivý, závistivý, smutný, záludný, zrádný, kouzelník, mág, nešťastný, působím svým bližním útrapy, jsem poustevnický, protivný, přísný, prorok, žárlivý, necudný, utrhačný, povolný, měnlivý. Takový rozpor povahy a mravů je ve mně.³¹

Hegelovi, ačkoliv obdivoval „uměleckého ducha“ Italů, byl svět renesančního bouřliváctví, astrologie a magie hodně vzdálený. Přesto Cardana do svých *Dějin filozofie* zařadil a poctil jej uznalou poznámkou: „Avšak jeho pozitivní zásluha je spíše v podnětu, k němuž nabádal, totiž tvořit ze sebe.“³² Tedy být původním, na autoritách nezávislým autorem. Originalita se – někdy – cení i ve filozofii, i když bývá nerozlučně spjata se zvýšenou sebeštětí. Cardanus se sice proslavil jako vědec a spisovatel, štěstí mu to však nepřineslo. První syn otrávil svou ženu a skončil na popravišti a druhý vedl tak prostopášný život, až mu otec, jak se dočítáme v *De vita propria*, dal uříznout uši, aby ho napravil...

Výzvy ke skromnosti se s větším ohlasem než v kolébce renesance setkávají za Alpami. V 15. století německý kardinál **Mikuláš Kusánský**, filozof a teolog, usilující mj. o dobré vztahy křesťanství a islámu, píše knihu s příznačným názvem *Ignorantia docta*, tedy *Oučené nevědění*, v níž na jedné straně zdůrazňuje roli

subjektu v procesu poznávání, ale na straně druhé upozorňuje, že pravdě se člověk může jen přibližovat, neboť se mu s každým objevem vzdálí za nový horizont. První polovinu následujícího století výrazně ovlivní **Martin Luther**. Dopady jeho vystoupení jsou skutečně světodějné; způsobí jak rozštěpení západního křesťanství, tak reformy uvnitř katolické církve. Reformátor nestojí o vznešené paláce a krásné obrazy; jeho *nedůvěra k filozofům* ovšem přerůstá do nenávisných výpadů.

O nepřipustném „nátlaku“ filozofie na své myšlení psal již jako student, Aristotela označoval za „shnilého filozofa“ a Tomáše Akvinského obdařil přízviskem „slepá kráva“. I křesťanští filozofové deformují svými spisy „Slovo Boží“ (Wort Gottes), a tak si nic jiného než odsouzení a pohrdání nezaslouží. Knihy vytvářejí „clonu“ mezi věřícími a Písmem, a tak je třeba dát si na tištěné slovo dobrý pozor. *Rozšíření knih* klade Luther do souvislosti s *prvotním hříchem*: kdyby se Adam býval držel slova Božího, nepotřebovali bychom papír, inkoust ani pero, a přece bychom věděli nekonečně více než dnes, domnívá se reformátor. Později Bůh, aby potrestal nevďečné lidstvo, „nechal přijít Aristotela a nekonečný počet skandálních knih, které nás ustavičně vzdalují od Bible“.³³

Koncem života Luther pod vlivem Melanchtona a dalších reformátorů svůj nesmlouvavý postoj částečně zmírnil: „Ačkoliv existuje mnoho velmi užitečných knih, schopných učinit lidi jemnými, šikovnými, moudrymi, všechny tyto knihy nicméně slouží pouze tomuto pomíjivému životu, světské a dočasné moudrosti a spravedlnosti; Božího člověka z nikoho nevytvorí... To může učinit jedině Písmo svaté.“³⁴ Bible zůstává „iudex et magistra omnium librorum“.

Luther vytváří nové společenství osvědčenými sociálně psychologickými metodami: útok na prohnitost cizích skupin má vyzdvihnout mravní kvality skupiny vlastní, jež se řídí heslem „Sola Scriptura“. K těm špatným patří např. papeženci v čele s římským „Antikristem“, prolhaní Židé, požitkářští Španělé, mocní „princové tohoto světa“, ale také *právníci*, kteří se spolčují s filozofy a chtějí nahradit spravedlnost Boží spravedlností lidskou. Spoléhaje na milost Boží a odmítaje představy o tom,

že by člověk disponoval svobodnou vůlí, Luther o správnosti a „pravdivosti“ svého učení a své cesty nepochybuje. Přísný je nejenom na „jiné“, ale také na „vlastní“ a v neposlední řadě sám na sebe. „Odi mes libros,“ (nenávidím své knihy) říká jednoznačně a vybízí své následovníky, aby je zničili, neboť jeho sláva neznamená vůbec nic. Církevní reforma nastoluje „čas evangelia“, jejím prostřednictvím Bůh opět lidem požehnal, aby se mohli vrátit „ad fontes“. Věčný svár duše s tělem směřuje k vítězství duchovního, vnitřního a nového člověka, jenž bude svobodný svou vírou, nad člověkem tělesným, vnějším a starým, který usiluje o slávu a bohatství na tomto světě.

„Novým člověkem“ úplně jiného ražení byl „kacíř“ Giordano Bruno. Jako dítě renesanční Itálie nikoho nevybízí, aby jeho díla „spálil a pohřbil“. Svou filozofii hrdě označuje termínem „nolanistika“, chtěje tak navěky připomenout vesnici Nola u Neapole, kde se roku 1548 narodil. Brunův panteismus, blízký např. Spinozovi, ale také indickým učením o Všejednotě nebo čínskému taoismu (zejména tam, kde je svět nahlížen pod zorným úhlem polarit), zůstává zajímavý dodnes. Filozof se inspiruje Platónem, Plotinem, Mikulášem Kusánským (coincidentia oppositorum, tedy jednota protikladů, učení o „Jednom“) a Herakleitem, který se udržuje v obecném povědomí postřehem o tom, že dvakrát do téže řeky nikdo nevstoupí.

„Kdo nevidí, že rozklad a vznik jsou touž skutečností? Což není konec rozkladu východiskem nového zrodu? Což neříkáme: Když je tamto pryč, je zde ono? Neříkáme: Bylo ono, je zase toto?“ ptá se Bruno v dialogu *O příčině, principu a Jednom* sugestivně a hned spěchá s odpovědí: „Když dobře odhadujeme, vidíme, že rozklad není nic jiného než tvoření něčeho jiného. Láska je nakonec nenávistí a nenávist láskou. Nenávist k opaku je láskou k tomu, co je vhodné, a láska k jednomu předmětu je nenávistí k jinému. V podstatě a v jádru jsou tedy láska a nenávist, přátelství a spor totéž.“³⁵ Všechno se prolíná se vším, a to, co se mění, zůstává stále touž substancí, „a ta je pouze jedna, jedno božské, nesmrtelné bytí“.³⁶

Střed nekonečného vesmíru je všude a současně nikde, není jím tedy Země, ale ani Slunce; vesmírné „Jedno“ obsahuje ne-

konečně světů, jež mohou být obydleny myslícími bytostmi. Základním principem universa a všeho, co je v něm zahrnuto, je *světová duše*, která všechno oduševňuje, vytvářející z veškerenstva „nesmírnou a jedinou živou bytost“. Absolutně obecnou jednotu všeho se vším a ve všem zajišťuje univerzální rozum, který je „první a hlavní mohutností světové duše“.³⁷ Člověk, zdůrazňuje Bruno, je součástí ničím (tedy ani smrtí) neohraňčeného kosmického bytí. Jen málokterý filozof věřil své pravdě natolik, aby se kvůli ní nechal upálit. Bývalému dominikánskému mnichovi zůstalo po římském útěku jako věčná památka na působení v církvi pouze řádové jméno Giordano (původně se jmenoval Filippo), ale na index se dostal i v zemích protestantských. Panteismus byl považován za ateismus a nolanistika očividně vybočovala z hranic křesťanské věrouky. Podle dochovaných dobových svědectví se Bruno i na hranici odvracel od kříže. Svě přesvědčení považoval za silnější a pravdivější než autoritou posvěcované náboženství.

„Proto se náš duch nemá trápit,“ říká Bruno optimisticky, „protože není pranic, čeho bychom se musili strachovat. Vždyť ona jednota je jediná a trvalá a vždy zůstane; to jedno je věčné; každé vzezření, každá tvářnost, každá jiná věc je marnost a jakoby nic – ano, nicotou je všechno, co by bylo mimo to jediné.“³⁸ Chceme-li se zbavit zbytečné úzkosti a strachu, musíme se naučit co nejlépe užívat rozumu, protože *věci jsou v zásadě poznatelné*. Svět odhalí svá tajemství, neboť na vše, co v něm lze spatřit, i na to, co je skryto, dopadá světlo božského, univerzálního rozumu, v němž je obsažena idea každé věci. Člověk se však setkává pouze se stopami idejí, absolutnímu světlu, tedy čisté pravdě se pouze přibližuje. V Platónem inspirovaném spise *De umbris idearum* (Stín idejí) Bruno píše, že všichni žijeme ve stínu obecných idejí. Přesto, zdůrazňuje vytrvale, máme schopnost poznávat (dílčí) pravdu.

Ve spise *De triplīci minīmo et mensura* (O trojnásobném minimu a míře) rozlišuje tři stupně poznání. Nejméně dokonalé jsou smysly, jimiž vnímáme svět jako by přes mřížku věžeňské cely, blíže pravdě se ocitá rozum, který hledí z okna a je schopen zachytit odražené světlo, a *nejvýše stojí intelekt*, pozorující svět

z odstupu, resp. shůry a uvědomující si přítomnost světové duše a mystickou jednotu všeho. Ačkoliv lidská mysl obsahuje pouze stíny idejí, může objevit, či spíše stále objevovat skutečnou pravdu a vědění. Důležitou metodou je přítom mnemotechnika, jejímž úkolem je vyhnout se zmatku, způsobovaného mnohostí podnětů. (Při inkvizičních výsleších dokázal Bruno citovat dlouhé pasáže svých děl z paměti.) V návaznosti na mýtus o jeskyni a na učení o splývání, event. jednotě protikladů připojuje filozof závažné varování. Příliš mnoho světla nás může oslepit.

Příroda je našťěstí moudrá, neboť nedovoluje bezprostřední přechod z jedné krajnosti do druhé. Některé stíny se časem stávají průsvitnými, takže stín vlastně postupně připravuje zrak na světlo. Nakonec věští Bruno příchod dne, kdy se „člověk probudí ze zapomenutí a konečně porozumí, kým skutečně je a komu přenechal otěže své existence, totiž šalebné a lživé myslí, které se podrobil a která ho drží v otroctví... Člověk nemá hranice, a až to jednoho dne pochopí, bude svobodný také zde na tomto světě.“³⁹

Význam Brunova díla ocenil i **G. W. F. Hegel**, jenž vyzdvihoval autorův „spinozovský panteismus“ a „krásné nadšení ušlechtilé duše, která pocituje v sobě přítomnost ducha a uvědomuje si jednotu svého bytí s veškerým bytím jako celek života myšlenky“.⁴⁰ A Francesco de Sanctis, který považoval Bruna za hluboce náboženského člověka a „světce vědy“, napsal tyto oslavné řádky: „Pokaždé, když lidstvo, unavené kolotáním v nekonečné rozmanitosti, pocítí potřebu povznést se k celku a jednotě, absolutnu a hledat v něm Boha, stane mu tvář v tvář u vstupu do moderního světa obrovitá socha Brunova.“⁴¹

Renesanční dobu a renesančního člověka obdivovali filozofové nejružnějšího zaměření. „Byl to největší pokrokový převrat, který lidstvo dosud prožilo,“ říká **Engels**, „doba, jež potřebovala a zrodila obry, obry silou myslí, vášnivostí a charakterem, všestranností a učeností... Stežší se tehdy našel významný člověk, který by nebyl podnikl daleké cesty, nemluvil čtyřmi či pěti jazyky a nevynikal v několika oborech. Hrdinové té doby... bojují jeden slovem a písmem, druhý mečem a třetí obojím. Odtud ona plnost a síla charakteru, jež z nich činí celé muže.“⁴²

A **Nietzsche**, když porovnával „citlivé lidství“ svých současníků s heroismem renesančního člověka, si na otázku, zda se lidstvo posunulo někam dál, odpovídá jednoznačně: „Nemůžeme se ani vmýšlet do situace renesance: naše nervy by takovou skutečnost neunesly, nemluvě o našich svalech.“⁴³

„Heroická horlivost“ renesančních velikánů si jistě zaslouží obdiv; změnu životního stylu doprovázela emancipace rozumu; mnohé cesty, jimiž se vzdělaný člověk renesance vydával, se však – přinejmenším z hlediska modernity – ukázaly jako slepé uličky. Mimořádně populární disciplíny jako magie, astrologie, alchymie, numerologie a hermetismus, které s hlubokým zanícením pěstovali i ti největší učenci, nedokázaly vzkřísit údajně vyšší moudrost starověkých Egypťanů, v jejíž existenci věřil i Bruno; zato však spoluvytvářely podhoubí, z něhož v 17. století vyklíčila moderní filozofie, následovaná moderní analytickou vědou. Bruno však již koncem 16. století předvídavě zdůrazňoval, že rozum vždy musí sloužit člověku, aby lépe chápal sebe samého. V opačném případě, varoval filozof a básník, který chtěl být především mágem, se vědění obrátí proti lidem.

Hluboké změny ve všech oblastech života se výrazně promítly do *psychiky* tehdejších lidí. Renesanční člověk stále častěji odmítal, aby ho někdo jako loutku vodil na špagátech, ale chtěl řídit své kroky sám, chtěl se v životě uplatnit a vyniknout. Mezi společenskými elitami se však nevyskytovali jen „obři“, ale také „trpaslíci“ a lidé průměrného vzrůstu. Rovněž ti leckdy uspěli, neboť se za obry považovali, a – stejně jako „skuteční“ obři – s bohorovným klidem na své cestě k výšinám někoho zašlápli.

Současný člověk se rád vnímá jako dědic renesance a osvícenství. S renesančním člověkem nás jistě mnohé spojuje, mj. ustavičná honba za cíli, přehnaná tížádnost a nezdravá soutěživost. Ke hvězdám se touží dostat všichni, a mnozí jsou dokonce ochotni vlastní pílí překonávat překážky; současně ale neubývá „dobrodinců“, kteří své úsilí soustřeďují na kladení překážek ostatním. Nad krásou italských renesančních měst, obrazů a soch se dodnes tají dech. Ve vzduchu tak zůstává viset otázka, zda naši potomci za pět set let budou s obdivem hledět na trosky nákupních center a panely solárních elektráren.

2. Od magie k vědě

SKEPSE JAKO ZÁKLAD MYŠLENÍ

Renesance vytvořila *nového člověka*, který se do značné míry vyvázal z hranic stanovených teologicko-mravním řádem středověku a začal se po světě rozhlížet očima, v nichž se zračila zvědavost, podnikavost i chtivost. Větší možnosti sebeuplatnění vedly k hlubokým změnám životního stylu, rozšiřoval se prostor pro svobodné vyjádření názorů a tužeb. Bouřlivý rozvoj bankovníctví akceleroval hospodářský vzestup a úspěch jedněch inspiroval úsilí druhých. Zásluhou osvícených vladařů přestalo být vzdělání výsadou úzké elity, takže např. medicéjská Florencie téměř vymýtila negramotnost. Obyvatelé měst si osvojovali širší rozhled, kladli si nové otázky a stanovovali si dříve nemyslitelné cíle. Velké naděje se někdy staly skutečností, jindy vedly k drsnému vystřízlivění. Nikdo nám nic nezaručí, uvědomovali si řemeslníci, kupci, politici, učenci i písaři a ve stále hojnějším počtu se obraceli k *magickým praktikám*, které jim, jak věřili, mohly zajistit přízeň osudu.

Masová obliba okultismu však také vyvěrala z hlubších příčin: pestrost filozofických přístupů k člověku a k vesmíru vyvolávala řadu otázek, na něž neexistovala jednoznačná odpověď, neboť věda se zatím ještě nezmocnila trůnu, který pomalu ale jistě opouštělo náboženství. Zdolávání praktických partikulárních cílů tak skýtalo možnost, jak uniknout před vnitřní nejistotou, posilovanou společenskou a politickou nestabilitou 16. a 17. století. Staré pravdy byly zpochybněny, náboženská, politická a duchovní jednota Evropy se stala matnou vzpomínkou, otrěsená byla autorita Bible, církve i prestiž státu. K tomu je třeba si uvědomit, že zázrak renesance ztrácel původní svěžest. Společnost směřovala k čemusi novému, ale netušila k čemu. V hlavách největších myslitelů začínaly klíčit *základy moderního filozofického subjektivismu a nové vědy*, která bude propříště založena na *rozumu*, schopném odlišit pravé a falešné poznání.

Má-li někdo více talentů a schopností, obvykle se v mládí těší, jak pestrou paletu životních šancí mu osud nabízí. Přesto by neměl předčasně jásat. Vydát se všemi nabízejícími se cestami dost dobře nelze – a zvolit jednu je vždy ošidné. Nemálo nadaných lidí tak zůstane přešlapovat na místě. Život pak není naplněn úspěchy, ale skepsí, která se s přibývajícím věkem prohlubuje. Cíle, které se zdály být na dosah ruky, se přemístily do říše nenaplněných snů. Dříve bylo možné všechno, dneska už nic, říká si ne jeden z nás a chláholí se životním zmoudřením. Podobně u zrodu filozofické nebo náboženské skepse velice často asistuje značný počet vzájemně se popírajících výkladů světa a odpovědí na otázku po smyslu existence. „Buď nemá pravdu nikdo, anebo je možné úplně všechno,“ charakterizuje myšlení a dobu pozdní renesance francouzský filozof **Alexandre Koyré**. Mnozí lidé, ostatně i dnes, chvíli věří tomu, chvíli zas onomu – a nakonec na hledání pravdy a smyslu rezignují. Pyrrhonská *epoché*, tedy zřeknutí se soudu, může značit ctnost zdrženlivosti, ale také oportunistus nebo ztrátu zájmu.

S *filozofickou skepsí* se setkáváme již v antice (Pyrrhon z Élidy, Sextus Empiricus), zatímco ze středověkého myšlení se bezmála vytrácí, neboť – jak říkával Martin Luther – „spiritus sanctus non est scepticus“. Přesto již sv. Augustin ve spise s příznačným názvem *Contra academicos* zavádí důležité rozlišení subjektivní a objektivní pravdy. Zatímco nositelem subjektivní pravdy, kterou tak rádi vnímáme jako objektivní, je každý člověk, k objektivní pravdě se prostřednictvím rozumu a víry dokážeme pouze přibližovat. Augustinův dílčí skepticismus se tedy týká především možnosti lidského poznání; jeden z největších křesťanských filozofů se nám vlastně představuje jako předchůdce přírodovědeckého skepticismu. I když budou vědy postupovat mílovými kroky kupředu, nikdy nebudeme vědět všechno. Objektivní pravda, resp. její svrchovaná znalost podle Augustina spočívá pouze v Bohu, který tak zůstává jediným garantem její existence, kdežto pýcha poznávajícího lidského subjektu vždy předchází pád. Duch svatý, už jaksi z titulu své „funkce“, však v základních otázkách smyslu bytí skeptik být nemůže.

Renesance připravuje půdu nejenom pro vznik moderní vědy, ale také přichází s několika texty, jimiž do evropského myšlení začíná pronikat *novodobý skepticismus*, zpochybňující jak středověký aristotelismus, tak hermetické směřování novoplatónské filozofie a v neposlední řadě možnosti lidského rozumu vůbec. Podle **Hegela** skepticismus znamená *svobodný aspekt každé filozofie*. Pokud „překonáme“ veškeré pochybnosti, možná dosáhneme kýžené (sebe)jistoty, ale vlastní myšlení připravíme o možnost dalšího rozvoje, uzavřeme se do dogmatické ulity a ztratíme intelektuální otevřenost. Velice trefně vymezuje skepticismus **Mircea Eliade**, který v něm vidí jednak schopnost opustit zavedené systémy, jednak důsledek ztráty „metafyzického pocitu existence“. Přestane-li někdo „žít absolutno“ v náboženství, dodává rumunský autor, nutně se otevírá pochybnostem, jež obvykle vyústí ve skepsi, která však může posloužit jako odrazový můstek k hledání nových cest. Bez skepse, resp. jisté její míry, by moderní věda nikdy nevznikla.

Výraznou postavou, jež posloužila Goethovi jako inspirace k Faustovi, byl **Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim**. Typický renesanční intelektuál, který za svůj nedlouhý život stihl být vojákem, lékařem, právníkem a známým filozofem, hájil ve spise *Okultní filozofie* magii coby dědictví dávné moudrosti Egyptanů, Peršanů, Židů a Řeků. Tyto „věčné pravdy“, věští Brunův předchůdce počátkem 16. století, spolu s novými objevy brzy umožní, aby lidstvo pochopilo přírodu a její taje. Dosažení absolutního poznání však může mít také odvrácenou stránku; pokud se ho zmocní zlí lidé, zotročí si neznalé bližní. Proto je nutné „zasvěcovat“ pouze mravné a moudré jedince, mezi něž se proslavený esoterik a kabalista dozajista počítal. Tehdejší vzdělanou Evropu však za pár let překvapil skeptickým dílem *O nejistotě a marnosti věd*, ve kterém se od svých předchozích názorů distancuje. Lidský rozum, zdůrazňuje, je příliš omezený na to, aby se stal „majitelem pravdy“, ať už ji bude hledat kdekoli.

Zajímavým myslitelem, jež novokantovec Wilhelm Windelband porovnával se samotným Kantem, byl **Francisco Sanchez**, pocházející z židovské rodiny portugalských novokřesťanů (*conversos*). V Braze se rodina necítila bezpečně a před všudypřítom-

nou inkvizicí, dohlížející na „upřímnost“ konverze, se uchýlila do francouzského Bordeaux. Francisco vystudoval v Římě medicínu a po návratu do Francie působil jako lékař a profesor filozofie a medicíny na univerzitě v Toulouse, kde roku 1623 zemřel. Mircea Eliade o slavném lékaři říká, že se svými úvahami o hranicích lidského poznání zasloužil o karteziánský „zázrak“. „Stejně jako Descartes se táže, zda je možné poznání a prostřednictvím jaké metody lze dospět k jisté a nové vědě,“ vyzdvihuje rumunský religionista, filozof a spisovatel polozapomenutého novokřesťana počátku 17. století.¹

„Rerum naturae cognoscere non possumus,“ konstatuje Sanchez a popisuje vědu s neskrývaným rozčarováním jako prázdnotu, jako souhrn fragmentů našeho pozorování, které vždy bude nedostatečné. *Lidské poznání* nikdy nevybředne z *fikce a zdání*, neboť je určované vědomím, spočívajícím na *nejistých základech, zprostředkovaných smysly*. „Všechny lidské věci mi připadají podezřelé, včetně toho, co právě píši,“ doznává učenec, který se však nehodlá zřeknout snahy o co největší dílčí znalosti, jež přeci jen umožňují zaujímat stanoviska a vyslovovat soudy.² Jeho skepticismus nakonec vyznívá *konstruktivně*. Poznat můžeme pouze fenomény, zatímco k podstatě věcí se propracovat nedokážeme, uvědomuje si dávno před Kantem. Z hlediska vývoje evropské filozofie je však podstatnější (a rovněž zřetelnější) Sanchezova spřízněnost s Descartem. Znejistělé pochybování nad dosaženým věděním, důraz na subjekt a jeho vědomí spolu s hledáním metody překvapivě připomenou nejednu úvahu z *Rozprav o metodě*, jejíž autor a učebnicový zakladatel novověké filozofie byl současníky obviňován, že své opus magnum opsal právě od Sancheze.

ZÁMECKÝ PÁN MICHEL DE MONTAIGNE

René Descartes by se možná nestal tak věhlasným filozofem, kdyby si ještě za studií nepřečetl *Eseje* nejvýznamnějšího představitele *postrenesanční skepse* (a Sanchezova příbuzného z matčiny strany) **Michela de Montaigne**, šlechtice, který se v relativně mladém věku uchýlil do ústraní, aby unikl zmatkům a krutostem