

Sv. Tomáš a králík, který hraje na housle

Rozhovor s Petrem Dvořákem a Tomášem Halíkem o přirozeném zákoně a hledání univerzality

Přirozený, přirozenost... tato slova se používají různě. Co se tím myslí a co se tím dříve myslelo? Myslíme dnes totéž co sv. Tomáš Akvinský, když hovoříme o přirozenosti?

Petr Dvořák: Část významu tehdejšího a dnešního slova přirozenost je podobná. I dnes se říká o něčem, že je to přirozené v souvislosti s lidskými sklony, s tendencemi, které jsou nějak biologicky naprogramované. Často jsou vysvětlovány evolučně, v evoluční biologii nebo sociobiologii. Speciálně u Tomáše se přirozeností míní lidská esence, tedy to, co dělá člověka člověkem, nejvnitřnější konstitutivní složka, nakolik je principem, tj. zdrojem činnosti člověka. A z této přirozenosti vyplývají různé schopnosti, mohutnosti, tendence, sklony, které člověk vykazuje a které realizuje. Mezi přirozené sklony – *inclinationes naturales* – patří třeba pud sebezáchovy, pud rozmnožovací atd. Z morálního hlediska jsou u Tomáše nejdůležitější rozum a vůle. To jsou dvě schopnosti, kterými se člověk liší od ostatních živočichů. Rozum, tj. schopnost myslet, a vůle, schopnost chtít rozumem poznané, představují specifickou vrstvu lidské bytosti – jsou vlastní jen člověku. S tím souvisí také to, že svoboda vůle je nutná podmínka k tomu, aby jednání bylo mravně hodnotitelné. Tomáš rozlišuje *actus humanus* a *actus hominis*, tedy lidský čin ve smyslu lidského jednání, které je dobrovolné, oproti charakteristickému chování člověka, například zívání při únavě. Mohli bychom zavést pojmovou distinkci jednání a chování. Svobodná vůle a rozumové poznání, které jí předchází, hrají velkou úlohu v Tomášově etice nebo vůbec v etice, která se opírá o pojem přirozeného zákona. Takže kde je ta obdoba? V dnešní sociobiologii, evoluční biologii apod. se také hovoří o tom, že nějaká lidská činnost je přirozená, většinou v souvislosti s tím, že člověk se až tak neliší od ostatních živočichů. Různost ovšem spočívá v tom, že se v evolučních výkladech těchto věd dostatečně nerespektuje uvedená distinkce chování-jednání a také to, že pojem přirozenosti je ve scholastice chápán jako něco základnějšího než přirozené sklony a činnosti, které z ní vyplývají.

Tomáš Halík: Určité výrazné posuny v chápání přirozenosti zde ale jsou. Rozlišil bych asi dva výrazné koncepty: koncept scholastický a koncept osvícenský.

Scholastický koncept sféry přirozené a nadpřirozené je mi velmi sympatický také proto, že v něm vidím určitou paralelu k rozlišení moci světské a církevní,

moci papežské a císařské, ke kterému došlo ve sporu o investituru. Tím vyvrcholila „první evropská revoluce“ – „papežská revoluce“: papežství tehdy zlomilo monopol moci císaře a tím de facto vznikla důležitá dualita, pluralita západní společnosti (na rozdíl od Byzance s jejím césaropapismem).

To je podle mého názoru také jeden z hlavních prvků, jimiž se evropská civilizace liší od islámské. Islám – s výjimkou několika slavných období islámské filozofie – je vybudován jako civilizace „lidu jedné knihy“. Korán je tam základem veškerého práva, politického, filozofického i náboženského myšlení. Právě scholastický koncept přirozenosti velmi přispěl k tomu, že křesťané se nechápou jako lidé jedné knihy a že cítí potřebu kompatibility rozumového poznání a víry. Čili zde se otevírá možnost dialogu, což je dodnes nosné a velmi sympatické. Koneckonců v židovství něco podobného přichází s Maimonidem, který chce také ukázat, že je možné obhájit základní principy víry i rozumem.

Důvodem důrazu na „přirozený rozum“ – jak vidíme u Anselma z Canterbury a potom u Tomáše Akvinského – bylo rovněž umožnit křesťanům dialog s nekřesťany, především s židy a muslimy. Mají-li se někde sejít a spolu diskutovat, tak tou platformou nemůže být Písmo a nauka církve, neboť ty židé a muslimové neuznávají. To všem společné – a tedy přirozené, tvrdili scholastikové – je lidský rozum.

Anselmovi velmi záleželo na tom, aby ukázal, že víra není něco, co odporuje rozumu. Chtěl i těm, kteří nesdílejí křesťanskou víru, nabídnout alespoň jakousi vzdálenou participaci na světle Boží pravdy – a nabízí jim rovinu rozumu. Anselm vidí, že víru nelze předávat čistě mechanicky, má-li být přesvědčivá, nýbrž že musí být prosvětlena filozofií. Rozlišuje víru, která je nereflektovaná, jen mechanicky předávaná, a víru, která je reflektovaná. To je ono *fides querens intellectum*, které rozvíjí už dřívější (Augustinovy) motivy.

Pak dochází v osvícenství k velikému posunu v chápání přirozenosti. Rád cituji mého oblíbeného staršího kolegu a přítele, cambridžského profesora Nicholase Lashe, který protestuje proti tomu, aby se Bůh spojoval s pojmem nadpřirozena. Tomáš přece ukazuje, že nadpřirozené je to, co je darem a co *přesahuje přirozenou kapacitu té které bytosti*. Lash uvádí roztomilý příklad: když vidíte králíka hrajícího na housle, tak si můžete být jisti, že se jedná o jev nadpřirozený, protože v přirozenosti králíka není hrát na housle. Když vidíte člověka, který je neobyčejně trpělivý, velkorysý, štědrý, klidný za všech situací, můžete si být jisti tímtéž, protože v naší padlé přirozenosti není zvykem být tak ušlechtilými. Čili předpokládáme tady *dar* milosti, který je „nadopřirozený“ (obohacuje, překračuje přirozenost). Ale u Boha není možné mluvit o něčem, co by přesahovalo jeho přirozenost, protože on je naplněním veškerých potencialit, veškerých možností. Bůh v tomto smyslu není žádná nadpřirozená bytost. V osvícenství podle Lashe však došlo k zásadnímu

posunu v okamžiku, kdy byl pojem *natura* aplikován na souhrn *veškerenstva* – s nativní představou, že tomu veškerenstvu rozumíme, můžeme ho nějak popsat, zkoumat všechny zákruty přírody. Za hranicemi „přirozenosti“, „přírody“ pak zůstaly prakticky jen okultní jevy či pohádkové bytosti. Ovšem jestliže je Bůh zařazen mezi víly, skřítky a vodníky – jakožto v tomto smyslu „nadpřirozená bytost“ –, tak z toho samozřejmě logicky vyplynulo, že vztah k takové bytosti je vyhrazen pouze prostáčkům, hlupáčkům a dětem.

Takže při zkoumání pojmu přirozenost je nutné se vždy podívat na kontext.

Vybavuje se mi známé dictum gratia supponit naturam – milost předpokládá přirozenost. Protikladem přirozenosti je tedy spíš nepřirozenost než nadpřirozenost...

PD: Udělejme si nejdříve pořádek v pojmech. Když říkáme „přirozenost“ a „přirozené“, tak myslíme přirozené jednání nebo chování. Jedním z možných opaků je „protipřirozené“. Pro Tomáše je například protipřirozené jednání to, které není v souladu s tím, o čem nás informuje rozum, že bychom měli dělat – krátce, není v souladu s rozumem. Nicméně přirozenost tuto možnost nevylučuje. Přirozenost dovoluje určitou variabilitu v jednání. Protipřirozené jednání je to, které nerespektuje cíl jednání, nakolik je rozumem poznán. Například přirozenost sice dovoluje promiskuitní jednání, toto jednání však nerespektuje cíl jednání v oblasti sexuálních vztahů, nakolik je rozumem poznán.

Potom bych odlišil mimopřirozené jednání. Například právě když králík hraje na housle Mozarta nebo člověk létá. Mimo přirozenost je to, co lidská přirozenost nedovoluje, neumožňuje.

Něco jiného je protipřirozené, něco jiného je mimopřirozené. Domnívám se, že právě dnes dochází k míšení těchto dvou významů. Častá je argumentace typu: Střídám partnery, protože to je přirozené, jinými slovy to dovoluje přirozenost a můžeme to vidět i u jiných vyšších živočichů v živočišné říši. Ale ve skutečnosti toto je podle Tomáše protipřirozené. Ti, kteří dnes takto argumentují pro to, že nějaké jednání je přirozené (a tudíž ne mravně nesprávné), používají slova „přirozené“ v širším smyslu a v kontrastu k „mimopřirozené“. Naproti tomu etik nebo moralista argumentující z pozic přirozeného zákona užívá slova „přirozené“ v užším smyslu v protikladu k „protipřirozené“. V tomto smyslu pak promiskuitní jednání není přirozené.

Potom samozřejmě určitým opakem „přirozeného“ je „nadpřirozené“. Nadpřirozené není protipřirozené ani mimopřirozené ve výše uvedeném smyslu. Nadpřirozené je v souladu s přirozeností. Jedná se o stav či prostředky k jednání, které si člověk sám dát nemůže. Prostředky, které přirozenost přesahují, jí ale neodporují.

Nějakým způsobem ji povyšují, uschopňují, doplňují, aby došla své realizace. Asi tak jako když horolezec není schopen vylézt na nějakou osmitisícovku, pokud si nepomůže kyslíkem. Dotýkáme se zde určitého paradoxu: v lidské přirozenosti je zakotveno, že její naplnění, její realizace je vlastně nadpřirozená, něco, k čemu ze svých sil nemůže dospět. Proto je zapotřebí něčeho nadpřirozeného – milosti. Alespoň takto to laicky chápu, neboť nejsem odborností teolog.

Číslo Salve, pro které děláme tento rozhovor, je věnované především přirozenému zákonu, přirozenému právu. Mohl byste krátce shrnout, co se tím myslí a co tím myslel sv. Tomáš?

PD: Právo (*ius*) je soubor zákonů, případně zahrnuje i nějakou koncepci, jak se zákony tvoří, tedy určitou filozofii zákona. V právu je zabudovaná určitá koncepce tvorby práva a jeho legitimizace. Tomáš užívá především pojem přirozený zákon, *lex naturalis*. Klíčovým místem u Tomáše pro studium tohoto a spjatých pojmů je *Teologická suma*, část I–II, otázka 94 a otázky bezprostředně předcházející a následující. Tyto pasáže byly nedávno zdařile přeloženy do češtiny dr. Šprunkem a vyšly v Krystalu pod názvem *Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě*. Přirozený zákon bych definoval jako soubor pravidel, která řídí lidské jednání, lidské činnosti. Je to soubor pravidel, který je uspořádán do určité logické struktury. Pravidla se liší co do obecnosti: jsou pravidla obecnější, nadřazená, a pravidla méně obecná. Ta méně obecná vyplývají z těch obecnějších. Pravidla jsou normativní deontické věty. Říkají, jak má člověk jednat. Stručně řečeno, člověk má jednat ve shodě s přirozeností. To znamená realizovat své sklony, své schopnosti, aby byl sledován vlastní cíl každé činnosti. Příklad z jiného oboru: člověk má schopnost vidět. Něco jiného je schopnost, tedy zrak, něco jiného je její realizace – vidění, a něco jiného je vlastní cíl zrakové schopnosti – viděná barva. Tento teleologický aspekt (řec. *telos* – cíl) má kořeny u Aristotela a v antické etice a vůbec v antické filozofii. Příklad: Když byste našel nějaký neznámý přístroj či mechanismus, můžete položit otázku „co to je?“, nebo se můžete ptát, „co ta věc dělá?“. Nepochopíte, co to je za přístroj, pokud nepochopíte, k čemu slouží. Velmi podobně tomu je u člověka. Člověk má nějaké schopnosti tendující k cílům. Tím, že člověk realizuje schopnost směřující k cíli, tak tím se jakoby naplňuje a zdokonaluje svou přirozenost. Lidská přirozenost není hotová, ale realizuje se prostřednictvím sledování cílů. Cíl jednání má podle Tomáše charakter dobra. Dobro je klíčovým pojmem v Tomášově etice.

Přirozený zákon je soubor pravidel, které řídí lidské jednání. Ale u Tomáše nalézáme určitou dichotomii: přirozeným zákonem myslí primárně soubor pravidel, která řídí jednání, aby směřovalo k svému cíli, k dobru. Ale myslí tím také soubor

sklonů, tendencí a schopností, které směřují k cílům. To bychom mohli označit jako materializaci pravidel, jakýsi materiální aspekt přirozeného zákona. Oběma aspektům říká přirozený zákon.

Když to shrnu: přirozený zákon, to jsou pravidla, která říkají, co má člověk dělat, aby dělal to, k čemu je Stvořitelem určen. A tady můžete vyslovit určitou pochybnost, protože se zde hovoří o určení člověka Stvořitelem. Otázka zní, zda lze teorii přirozeného zákona vyjmout z tohoto teologického rámce.

Přirozený zákon poznávám rozumem. Proč je u sv. Tomáše přirozené právo založeno jako participace na právu věčném?

PD: Ano. Přirozený zákon je chápán jako participace na věčném zákoně. U Tomáše je třeba rozlišit čtyři pojmy: přirozený zákon – *lex naturalis*, věčný zákon – *lex aeterna* a potom *lex divina* – božský zákon a *lex civilis* – zákon občanský. Na základě charakterizace těchto typů zákonů a jejich vzájemných vztahů člověk přesně pochopí, co to je podle Tomáše přirozený zákon.

Věčný zákon – *lex aeterna* – to je idea v Boží mysli. Je to vlastně soubor pravidel, která řídí činnost každého tvora. A určitou podmnožinou těchto pravidel jsou pravidla, která řídí jednání člověka. Pravidlům, která řídí jednání člověka a která člověk poznává rozumem, říká Tomáš přirozený zákon. Moderně řečeno, když přírodovědec zkoumá zákonitosti fyziky, chemie, biologie, tak zkoumá nebo přesněji řečeno odhaluje části věčného zákona. Přírodní zákony jsou vlastně částí věčného zákona. A stejně tak etik, když zkoumá pravidla, která řídí lidské jednání, tak také odhaluje část věčného zákona.

Zde je ale velký rozdíl. Nutné funkce a činnosti tvorů – tak jak se chová například nějaký kámen, když ho vložíme do určitého chemického prostředí, jestli se bude rozpouštět nebo ne, jak bude reagovat na nějaké tlakové zatížení a jiné mechanické zkoušky – všechny tyto nutné zákonitosti odhaluje spekulativní neboli teoretický rozum. Zatímco pravidla přirozeného zákona, která řídí, jak má člověk jednat – nikoli jak nutně jedná – odhaluje rozum v praktickém modu své činnosti.

Praktický rozum odhaluje tato pravidla jako závazná. Teoretický a praktický rozum jsou dva kognitivní módy či funkce lidského rozumu, jejichž činnost jde ruku v ruce. Paralelně. První odhaluje fakta a druhý odhaluje hodnoty. Praktický rozum – v situaci pochopené teoretickým rozumem – pozná něco jako cíl hodný následování, uskutečnění – stručně, jakožto dobro. To je důležité, protože tomu není tak, že bychom z nějakých faktů odvozovali nějaké hodnoty, ale ty hodnoty jsou jakoby přímo a automaticky (praktickým rozumem) viděny. Toto „vidění“

náleží obecně každému člověku a je kulturně nepodmíněné. Každý z modů rozumové činnosti odhaluje svůj formální princip (a řídí se jím), který je podle Tomáše zcela evidentní. Nejobecnější princip teoretického rozumu je princip sporu: věc nemůže zároveň být i nebýt v témže ohledu. Naproti tomu ten nejobecnější princip praktického rozumu je, že dobro je třeba konat a aktivně o něj usilovat, avšak zlu je třeba se vyhýbat. Tyto principy jsou na stejné úrovni obecnosti. Princip sporu garantuje či zajišťuje racionalitu veškerého lidského myšlení a řeči, jež si nárokují poznávací hodnotu. Tento princip můžeme obhajovat nepřímou, poukazem na to, že kdyby byl popřen, tak by se veškeré naše myšlení a komunikace rozpadla. Nebudeme si rozumět, když budu zároveň něco říkat a zároveň to popírat. A stejně tak racionalitu našeho jednání garantuje uvedený princip praktického rozumu. Veškeré naše jednání se řídí principem, podle něhož je třeba sledovat dobro a vyhýbat se zlu. Chci-li pochopit jednání druhého, opřu se ve výkladu tohoto jednání o daný princip. Bez něj jednání ztrácí smysluplnost. Teoretický, spekulativní rozum je zaměřen na poznání pravdy o bytí, praktický rozum je zaměřen na poznání dobra – na cíle, které je třeba uskutečňovat ve shodě s přirozenými sklony a tendencemi.

Dále, Boží zákon – *lex divina* – to jsou příkazy, které člověk rozumem neodvodí. (Ale to neznamená, že jsou proti rozumu!) Nejsou to tedy příkazy přirozeného zákona. Člověk je potřebuje k tomu, aby dosáhl svého nadpřirozeného cíle – spásy. Neodvodí třeba, že se má světit neděle apod. To, že mám odpočívat, je rozumné, to lze odvodit i z přirozeného zákona, ale že zrovna sedmý den je den Páně, to už neodvodím. *Lex divina* je také součástí *lex aeterna*.

Občanský zákon – *lex civilis* – jsou pak například konkrétní specifikace přirozeného zákona v právním systému jednotlivých států, obcí atd.

Jaký je rozdíl mezi prvními a druhými principy přirozeného práva?

PD: Existuje několik rozlišení. Tím prvním principem se někdy myslí princip univerzálně platný pro všechny a za každých okolností. Tím druhým principem se myslí taková partikulární norma, která je platná pouze za určitých okolností, ale jindy třeba ne. Například že nesmím krást, ale když mám velký hlad a umřel bych hladem, tak se můžu krádeže dopustit, abych uchránil svůj život, nebo něco takového.

Ale také se tím může myslet, že na jedné straně je první nejobecnější princip, že je třeba konat, aktivně sledovat dobro a vyhýbat se zlu, a potom jsou tady už jakési druhé, méně obecné principy. Zde terminologie kolísá. Mluví se někdy o principech, někdy o obecných příkazech, které se získají odvozením z toho

nejobecnějšího prvního principu tím, že se za ono „dobro“ ve formulaci nejobecnějšího principu dosadí něco konkrétnějšího – zachování života, láska k Bohu a k bližnímu atd.

Dosazujeme tedy konkrétní dobra za to dobro obecně uvažované. Tomáš ukazuje, že tato jednotlivá dobra jsou nějakým způsobem hierarchicky uspořádána. Člověk má určitou vrstvu – můžeme-li si to tak představit –, kterou má společnou se všemi ostatními tělesy. Například sebezáchovná tendence, udržovat se v bytí, je společná každému tvoru, živému i neživému. A z toho vyplývá už konkrétně obecný příkaz, že nesmíme škodit životu. S živočichy má člověk společný soubor sklonnů, které vedou k rozmnožování, výchově potomstva. Odtud lze vyvodit, že vše, co by nějakým způsobem zachování rodu bránilo, je také špatné. Člověk má ale i specificky lidskou vrstvu, kterou nesdílí s ostatními živočichy, a tou je, jak už bylo řečeno, rozum a vůle. Pomocí rozumu poznáváme pravdu a poznáváme Boha. Takže například příkaz, aby člověk nezůstával nevědomý, je také podle Tomáše příkaz přirozeného zákona. Náš rozum je nasměrován na poznávání pravdy a v důsledku toho Boha, protože Bůh je pravda s velkým „P“. Mezi obecné příkazy patří, že je třeba jednat podle rozumu: když je člověk obdařen rozumem a rozum nám říká, jak máme jednat, tak je třeba podle toho jednat.

Také máme vůli. S vůlí je spjat požadavek milovat dobro, milovat Boha. Člověk je společenský tvor a z toho vyplývá, že potřebuje společenství, a odtud se také odvozuje celá řada obecných příkazů: že je třeba kooperovat s ostatními lidmi a nikomu neškodit, nečinít zlo svým bližním a milovat bližního. Různé formulace zlatého pravidla – bližnímu je třeba dělat to, co člověk chce, aby dělali jemu, případně negativně vyjádřeno: nedělat druhému to, co nechce, aby dělali jemu – jsou přítomné v různých velmi odlišných kulturách a jsou vlastně obecnými příkazy přirozeného zákona. Dále, například norma „nezabiješ“, příkaz Desatera, už není na úrovni těch obecných příkazů, ale je jakoby o patro níže co do obecnosti. Je to norma, která je odvozena z toho, že nesmíme škodit bližním, a případně z příkazu „nezabiješ“ v tom smyslu, že nezabiješ sebe, tzn. nesmíš škodit životu.

Podle Tomáše jsou tyto obecné příkazy známy všem lidem a nemusí být proto nějak vyhlášeny. Tady okamžitě vzniká otázka, jak je to s tím přirozeným poznáním Boha. Tomáš žil v kultuře, v níž se nepochybovalo o Boží existenci. Takže možná je to tak trochu jako s tou kritizovanou Descartovou vrozenou ideou Boha, kterou prý má každý člověk, i když Tomáš nic o vrozených ideách neříká.

Aplikace obecné normy na konkrétní, jedinečný případ je těžká, to ví každý soudce. Nejtěžší je rozhodnout, která ze specifických, opačných norem platí v daném případě. Tomáš prezentuje obecný rámec daný obecnými příkazy, konkrétní normy už nerozvádí. Mj. proto máme lidský zákon, aby rozvedl příkazy přiroze-

ného zákona. Například pravidla silničního provozu rozvádějí příkaz přirozeného zákona, který říká, že je třeba neškodit životu a nečinit zlo druhým.

Vraťme se ještě na chvíli k historickému kontextu, kde vznikl koncept přirozeného zákona. Jak se například liší pojetí přirozeného zákona v katolické a protestantské tradici?

TH: Tyto věci mě hodně zajímají, protože jsem ovlivněn sociologií vědění, která se vždycky snaží hledat kulturně-historický společenský kontext určitých teorií. A považuji to za velmi zajímavé. Pokusím se odpovědět tak trochu zkusmo; do dávám, že některými věcmi si tady dosud nejsem jist.

Například kde jsou vlastně prvotní kořeny křesťanského pojetí přirozeného zákona. Skoro se mi zdá, že je to v okamžiku, kdy křesťanství hledá určité zakotvení v tomto světě. Když čteme Nový zákon a prvokřesťanské dokumenty, tak nemůžeme přehlédnout nesmírně silnou „eschatologickou euforii“ – nedočkávané vyhlášení brzkého konce světa. A i Ježíšova etika má silný eschatologický charakter. Je zřejmé, že když se křesťané ocitli v situaci, kdy přestali být „disidenty“ v římské říši a museli nést společenskou a kulturní zodpovědnost, tak si museli klást otázku, na čem je možné založit určitou filozofii práva, systém státu atd. Kdyby chtěli založit například politické jednání a chování státu pouze na horském kázání, tak si dovedeme představit důsledky. Už od nejstarších dob můžeme vysledovat snahu biblické výzvy něčím doplnit. Hledat něco, co by umožnilo křesťanům zakotvit ve společnosti, v horizontalitě, kultuře, uprostřed dějin atd. Takže možná zde se objevilo ono intenzivnější tážení po přirozenosti a zároveň i rozpomenutí se na antické dědictví, které budovalo na zásadách tzv. přirozené etiky. Stoické a potom i aristotelské prvky byly možná velmi vítány, aby určitým způsobem doplnily akcenty ryze teologické a možná také trochu korigovaly onen eschatologický patos, pavlovskou teologii kříže atd. Snaha o budování společnosti nutně musela harmonizovat víru a rozum. Tato snaha byla jistě přirozená, pochopitelná, ale nakonec vedla k tomu, že když bylo křesťanství příliš zataženo do politické a sociální odpovědnosti, tak mělo tendenci otupovat, oslabovat a trochu potlačovat některé nonkonformní prvky své zvěsti, onen evangelní prorocký apel. Prorocký duch se jaksi nehodil do typu křesťanství, které přece jenom hrálo určitou „ideologickou roli“ například v období vrcholného středověku. O tom dnes píše například Charles Taylor (v slavné přednášce „Catholic modernity?“).

Proti přílišné harmonizaci evangelia a přirozeného řádu se obrátila reformace. A odtud je třeba pochopit snahu reformátorů opět nalézt onen prorocký patos víry, opět objevit paradox kříže, opět objevit nesamozřejmost, „absurdnost“ Kristových výzev (z hlediska světa). A proto se Luther obrací proti harmonizaci víry

a rozumu. Je to jistě pochopitelné, ovšem má to svá úskalí. Postavit proti harmonizaci princip oněch slavných několika *sola* – *sola fides*, *sola gratia*, *sola scriptura* – vedlo podle mého názoru opět k určitému zjednostranění křesťanství. Zejména princip *sola scriptura* otevřel cestu k biblickému fundamentalismu. Scholastická snaha o princip „nejen Písmo, ale i tradice, nejen víra, ale i rozum“ přece jenom byla jakousi záklopkou vůči tomuto nebezpečí.

Další prvek, který se naplno rozezněl v reformaci, je prvek augustinovský: ona nedůvěra k lidské přirozenosti a zdůraznění toho, jak je lidská přirozenost zkažena prvotním hříchem. Augustinova teorie byla jak známo vypracována během sporu s Pelagiem a byla vedena snahou obhájit velikost Božího daru, velikost principu milosti. Celá teorie prvotního hříchu a zkažené lidské přirozenosti je zároveň jakýmsi negativem toho, o co šlo Augustinovi především. Zdůraznění primátu milosti a Božího daru, Boží nepodmíněné a nás předcházející lásky. Právě tento aspekt se znovu objevil v dějinách v reformaci Lutherově, Kalvínově a vedl k odmítnutí principu přirozenosti.

Později se s tím setkáváme znovu a znovu u Kierkegaarda nebo Karla Bartha. Je však třeba říci, že luterský patos úplně protestantskou tradici neovládl. Po určité době se do luterské teologie díky Melanchtonovi a dalším zase vracejí určité metafyzické a scholastické prvky. V této souvislosti si vzpomínám na jedno zajímavé dictum Dietricha von Hildebranda. Říká, že Friedrich Nietzsche je vlastně takový „radikálně protestantský kazatel“, navazující na eckhartovsko-luterský patos, který v onom protestantském mainstreamu měšťanského až měšťáckého křesťanství té doby opět zeslábl tak, že se stal „neškodným“.

PD: K tomu historickému kontextu bych ještě uvedl, že i lidé, kteří nejsou přesvědčení teorií přirozeného zákona, uznávají význam a původnost Tomášovy teorie. Stmelil několik myšlenkových námětů a proudů a vytvořil z toho cosi originálního. V kurzech politické filozofie bývá Tomáš v této souvislosti standardně uváděn a studován. Tomáš samozřejmě není autorem myšlenky přirozeného práva či zákona. V obecném metafyzickém a teologickém rámci vykazuje jeho teorie silný vliv Platóna (skrže Augustinovo dílo), kterého si jistě všimneme v pojmu participace na věčném zákonu. Ideje v Boží mysli odpovídají vlastně platónské představě obecných idejí, na kterých participují jednotlivé věci smyslového světa. Důležití jsou samozřejmě stoikové, kteří přicházejí s řádem kosmu a výslovným pojetím přirozeného zákona. Zvláště to platí o Ciceronovi. Tomášova etika by ovšem vůbec nebyla možná bez Aristotela, který se domnívá, že smyslem života člověka je dosáhnout stavu blaženosti, kterou vidí ve dvou aspektech: jednak je to blaženost spojená s kontemplací pravdy, nazíráním pravdy teoretickým rozu-

mem, jednak je to taky blaženost ve spojitosti s životem ve společnosti a pro společnost. Stav blaženosti je tedy průvodním jevem realizace lidských schopností a tendencí k poznání pravdy a k životu ve společenství. Tomáš krásně integruje obojí, protože podle něho skutečný cíl není blaženost pozemská, nýbrž blaženost nebeská, blaženost ve společenství s Bohem a v patření na Boha. Aspekt kontemplanace a společenského rozměru bytí člověka jsou v tomto posledním cíli člověka, Bohu, spojeny. Z hlediska vlivu nesmíme pominout ani Tomášova bezprostředního předchůdce Alberta Velikého.

Je otázka, nakolik Tomášovu přirozenou etiku můžeme „vyloupnout“ z kontextu metafyziky a teologie. Tento problém jsem již naznačil. Ale v každém případě je Tomášova etika autonomistická v tom smyslu, že to není přímo Bůh, který nám dává pravidla a my se podle nich musíme řídit, ale základní pravidla pro správný život může odhalovat lidský rozum sám, přirozeně, na základě kontaktu se skutečností. Tomáš nám otevírá, jak říkal profesor Halík, úžasnou bázi i pro diskuse s nevěřícími či jinak věřícími, protože řadu z těchto věcí mohou přijmout, třebaže nepřijímají teologický rámec této etiky. Není to jako v některých pojetích protestantismu, která absolutizují narušení lidské přirozenosti, jednostranně odmítají rozumové poznání jako zavádějící na scestí a která tvrdí, že ke spáse a správnému životu potřebujeme výlučně Boží milost a znalost Bohem zjevených příkázání.

Říká se někdy škodolibě, že katolíci zacházejí s přirozeným zákonem podobně svévolně jako evangelíci s Písmem. Co si o tom myslíte?

PD: Ano, lze se setkat s tím, že se někdo odvolává na přirozený zákon bez poctivé argumentace. Stane se z toho neospravedlněná, a tudíž vlastně prázdná fráze, argument typu: to a to specifické jednání spadá pod přirozený zákon, porušovat jej je protipřirozené, tudíž toto jednání, které je s tím v rozporu, je mravně nedovolené. Jak je ale zdůvodněno, že to a to spadá pod přirozený zákon? Z jakých obecných příkazů to vyplývá? To už se nedozvíme.

Sv. Tomáš formuluje obecný rámec principů a příkazů. Ale čím konkrétnější se norma stává v řetězci deduktivní argumentace, tím je věc samozřejmě obtížnější. Jednak proto, že vyvození z obecných příkazů není již tak zřejmé, jednak tím, že je nesnadné rozhodnout, která z obecných, často protichůdných norem se vztahuje právě pro tu kterou situaci. Každá reálná mravní situace vykazuje celou řadu nahodilých a jedinečných faktorů, které ji znepřehledňují a umožňují různá zobecnění. Kterému dáme přednost? Jedná se například v konkrétní situaci o zabítí či nutnou sebeobranu? Bez poctivé argumentace a skutečného

hledání se tady neobejdeme. Varoval bych před zkratkovitými řešeními odvolávat se na něco, co je obecně platné, aniž bych dostatečně zdůvodnil normu samu ve vztahu k přirozenému zákonu i její aplikaci v dané situaci na rozdíl od norem jiných. Sám Tomáš na místech, která se týkají přirozeného zákona, říká (parafrázuji): „Čím jsme blíže kontingentní, nahodilé, jedinečné situaci, tím je obtížnější najít, která norma se na ni přesně vztahuje.“ Takže už sv. Tomáš ví o tom, co jste naznačil.

Rocco Buttiglione často opakuje, že v politice přísně rozlišuje mezi privátní a veřejnou sférou a v politice se zásadně řídí přirozeným právem. Myslíte, že je tento koncept opravdu použitelný i v současnosti? Tvrdí se například, že by dnes byla těžko přijata Deklarace lidských práv. Přirozené právo se odsouvá do pozadí spolu s přesvědčením o velké kulturní proměnlivosti základních univerzálních lidských hodnot, zkrátka přirozenosti. O čem se dnes ještě vede debata?

TH: Tady vidím ohromnou problematičnost konceptu přirozenosti, přirozeného práva. Zdaleka není tak plausibilní, všeobecně přijatelný jako tomu bylo v minulosti. Osobně nedovedu shromáždit dostačující argumenty proti kritice, kterou dneska slyším a do jisté míry i sdílím. Totiž, že tento koncept je ahistorický, že nepřihlíží k tomu, že chápání lidské přirozenosti, sebepochopení člověka je něco, co se v dějinách mění. Co se radikálně mění v různých kulturních kontextech. Otázkou je, zda celý tento koncept nereflektoval jen určité sebeporozumění, které odpovídalo situaci západního člověka, když ještě nebyl natolik konfrontován s mimoevropskými kulturami.

Nezapomeňme, že tehdejší rozhovor křesťanů, židů a muslimů byl rozhovorem intelektuálů, teologů, kteří – na rozdíl od dnešního mezináboženského dialogu – sdíleli společnou filozofickou bázi. Společně studovali Aristotela, byli jím nadšení. To, co prohlásili za lidskou přirozenost o sobě, byl vlastně tento aristotelovský koncept, který sdíleli. My dnes ale víme, že se jednak naše kultura sama proměňuje a jednak je obklopena celou řadou kultur dalších, které mají úplně odlišné koncepty lidské osoby, lidských potřeb, jiné žebříčky hodnot. A tady je už velmi obtížné postulovat princip přirozeného práva. Na druhé straně jsem si vědom toho, že je strašně těžké se bez něho obejít! A kdybychom se ho vzdali v zájmu radikálně chápaného multikulturalismu a kulturního relativismu, tak to může vést k velice tragickým koncům, jak mnohokrát upozorňoval Jan Pavel II. i současný papež: Pokud přijmeme důsledky kulturního relativismu, pokud se vzdáme nějakého všeobecně přijatelného řádu hodnot, tak ve společnosti vposledku rozhoduje síla a moc.

PD: Velkou výhodou je, že tady máme etiku, která přichází s objektivními mravními hodnotami a normami. Objektivními v tom smyslu, že nejsou závislé na nějakém subjektivním prožívání, na nějakém mravním citu, ale na rozumu, který je společný každému člověku. Někdo by mohl ale tuto etickou koncepci na bázi přirozeného zákona kritizovat za přemíru intelektualismu, za přílišný racionalismus, hypertrofii rozumu. Zde u Tomáše důraz na rozum vyvažuje role vůle a teorie ctností, o níž nebyla vůbec řeč. Celkový obrázek je tedy složitější. Zdůraznil jsem jen některé aspekty právě v souvislosti s pochopením pojmu přirozeného zákona. V každém případě etika, založená na přirozené rozumové schopnosti, přináší kritérium, které je v principu nezávislé kulturně a kontextuálně. Je to nástroj, kterým můžeme poměřovat různé zákony v různých společnostech. Bez této koncepce by například Norimberský, či Haagský proces nebyl vůbec myslitelný atd. Souhlasím ale, že v pojetí lidské přirozenosti jako takové je skutečně třeba zohlednit historický rozměr, jak o tom mluvil profesor Halík. Lidská přirozenost se přeci realizuje v čase a v různých kulturních kontextech. V čase a různých kulturách se odhalují její různé možnosti podobně, jako u zprvu neznámého člověka poznáte jen v různých situacích a až za určité časové období, co se v něm skrývá, jaký opravdu je, čeho je a není schopen. Někaké zobecňující hodnocení charakteru, sklonů a tendencí tohoto člověka je možno až na základě četné zkušenosti s ním. To analogicky platí i o člověku uvažovaném obecně, o lidské přirozenosti obecně, nejen o přirozenosti tohoto konkrétního člověka.

TH: Hvězdná hodina pojmu přirozenosti a přirozeného práva nastala po 2. světové válce. Velikým symbolickým okamžikem byl právě Norimberský soud, kdy vystala otázka, jak je možné soudit zločince, kteří se chovali podle tehdy platných zákonů, a přitom bylo všem lidem zřejmé, že se provinili. Tenkrát mezinárodní společenství prostě odmítlo koncept právního pozitivismu, který byl velmi rozšířen, a znovu sáhlo ke konceptu přirozeného práva a celý Norimberský proces probíhal na této filozoficko-právní bázi. A možná, že jedna z příčin toho, že jsme se nedokázali vyrovnat s komunismem, je, že koncept přirozeného práva se už v širokých právních, filozofických a politických kruzích nechápe jako něco, k čemu je možné bez dalšího přikročit. Nicméně právě takové otřesné zkušenosti jako 11. září 2001 (a terorismus vůbec) znovu aktualizují otázky, zda se opravdu máme přiklonit k radikálně kulturnímu relativismu a multikulturalismu. Někteří říkají, že multikulturalismus je de facto jiné slovo pro určitý kulturní apartheid. Názory, že tady jsou určité skupiny, které jsou nekritizovatelné, které je třeba nechat žít totálně podle jejich pravidel, vedou vlastně k roztříštění společnosti. Ale co s tím? Jaká síla by mohla nastolit koncept přirozeného práva jako něco

závazného? Existují ovšem pokusy jako například „projekt světový étos“ Hanse Künga, mnozí hovoří o tzv. minima moralia, o etických prvcích, které jsou společné různým kulturám. Stojíme na prahu říše mnoha nezodpovězených otázek a já sám, ač se tím velice trápím, jsem ještě nedošel k nějaké konečné odpovědi ani pro sebe sama.

Dalo by se přesto říci, že nic lepšího, než je přirozený zákon, vlastně zatím neznáte?

TH: Při veškeré kritice jsem se nesetkal s nějakým konceptem, který by byl lepší než přirozené právo. Ale zároveň si hluboce uvědomuji, že ostatní argumenty pro, kromě toho, že je relativně nejlepší a nejlépe fungující, nejsou jednoznačně přesvědčivé.

A Petr Dvořák zná nějaký lepší koncept?

PD: Lepší koncept také neznám. Ale možná bych úplně nesouhlasil se vším, co řekl profesor Halík. Vnímám ve vašich slovech jistou opatrnou rezignaci. Nebyl bych tak skeptický. Možná máte pravdu v rovině politické použitelnosti, ale na teoretické rovině si myslím, že lze i přes obtížnost aplikace v konkrétní, jedinečné situaci nalézt solidní odůvodnění. Obtížnost ještě neznamená, že by to bylo nemožné. Stejně tak, jako je nepoctivé argumentovat hned přirozeným právem a legitimovat tak libovolnou normu bez poctivé argumentace, tak je zase opačným extrémem a rezignací říci, že existuje velká pluralita konceptů etických, kulturních a že všechno je kulturně podmíněno, a tudíž nemá smysl se pokoušet něco společného najít. V různých disciplínách, například v lingvistice, v antropologii se hovoří o antropologických konstantách. Přes různost jazyků je zřejmé, že například fyziologie lidských mluvidel dovoluje vyslovovat pouze určitý soubor rozeznatelných hlásek, souhlásek i samohlásek. Všechny jazyky jsou v posledku budovány na velmi podobných strukturálních principech. To znamená, že lze najít nějaké univerzální prvky, konstanty. Velmi podobným způsobem lze jednotlivé koncepty etické a kulturní považovat za dílčí realizace něčeho společného. I když vezmeme vážně etickou a kulturní pluralitu, nebál bych se nějaké univerzální přirozenosti.

Je samozřejmé, že to, co říkám, je závislé na platnosti určitých epistemologických principů, předpokladů spojených s lidským poznáním. Člověk nemůže být radikálním empirikem a pozitivistou, musí dát prostor metafyzickému myšlení, které je s to proniknout „za“ zkušenost. To znamená za předpokladu, že lze pomocí metafyziky odhalit struktury, řekněme, v pozadí toho, co je bezprostředně

smyslově dáno. Za předpokladu, že si můžeme klást otázku, co musí platit, aby tato kulturní pluralita byla možná, jaké jsou společné transempirické podmínky. Pokud se ale takto ptát nemůžeme, pokud tento typ argumentace není možný, tak samozřejmě to, co říkám, neobstojí. Domnívám se, že při obhájení těchto principů je možné stále hovořit o nějaké ahistorické konstantě v dříve uvedeném smyslu. To ale neznamená, že si neuvědomujeme existenci různých realizací v čase. Lidská přirozenost se realizuje v dějinách, to je jasné. To, co bych ale odmítl, je koncept deduktivně a priori, tak řečeno od stolu budované lidské přirozenosti. Takto to opravdu dělali někteří novoscholastikové. Ale pozor: ne Tomáš sám! Východisko musí tedy podle mého soudu být aposteriorní, zkušenostní, z realizace, která není myslitelná bez nějakého partikulárního kontextu.

TH: Cítím, že jsme si tady hodně blízko. Také hledám odpověď samozřejmě mezi extrémny, mezi ahistorickým abstraktním postulováním neměnné přirozenosti a mezi naprostým kulturním relativismem. Obě tyto pozice jsou extrémně nevyhovující. Toužím po nějakém konceptu, který by byl mezi těmito extrémny, ale bohužel příliš zřetelně ho nevidím.

Váš uvedený příměr s jazykem je velmi nosný. Ale mám také zkušenost, že když jsem se pokoušel v orientálních zemích vyslovovat i jen nějaké hlásky, čist například japonsky, tak jsem viděl, že zde existuje opravdu rozdíl oproti tomu naučit se třeba anglicky. Alespoň má „mluvidla“ jsou tak odlišná a schopnost porozumět a vyslovit některé hlásky skoro nulová.

Ale vážně. Například v otázkách genetiky, genové manipulace vidím žhavou problematiku, kde opouštění otázek po lidské přirozenosti přináší fatální rizika. Opuštění „konzervativního“ principu lidské přirozenosti a experimentování bez hranic může způsobit nevratné škody týkající se budoucnosti lidstva.

Zmínili jste se o jazyce. Kardinál Joseph Ratzinger začátkem minulého roku při slavné mnichovské debatě s Jürgenem Habermasem řekl, že by stále hájil koncept přirozeného práva, ale možná by se dalo vzdát se pojmu přirozenosti. Johann Baptist Metz tento výrok označil za malou „teologickou senzaci“. Jak byste přemýšleli vy o univerzálních hodnotách, přirozeném zákoně? Jakým jazykem byste o této problematice navrhovali hovořit?

PD: Já jsem zmíněnou debatu nečetl, ale dovedu si představit, co mohl mít tehdy kardinál Ratzinger na mysli: právě opouštění nějakého deduktivního a priori budovaného konceptu lidské přirozenosti, bez zřetele na realizaci v partikulárních kulturách a epochách.

To je, myslím, důvod, proč například kardinál Ratzinger kritizuje Hanse Künga. Aby se světový étos nestal takovým umělým ideologickým konstruktem jako například esperanto.

PD: Zde je nutná filozofie. Není to problém, který nám vyřeší přírodní věda, která ve své podstatě je pozitivistická. K tomu přistupuje určitá redukce na to, co je kvantifikovatelné atd. Například v konkrétních případech, zdali je dovoleno to či ono při genových manipulacích, pokusech s embryi atd., si myslím, že to jsou spíše otázky pro filozofa než pro vědce. Filozof by měl za pomoci pojmové analýzy a argumentace hájit určitou normu. A ukazovat, jak tato konkrétní norma je odvoditelná z nějakých obecnějších principů přirozeného zákona, ukázat argumentaci a zdůvodnění. Na obecnějších principech se většinou shodneme.

Problémem dneška je fragmentace, specializace vědění. Málokdo je zároveň kompetentní ve sféře molekulární biologie a zároveň kompetentním filozofem. Existují jen výjimky, a proto je domluva tak těžká. Vědci svá osobní stanoviska překračující striktní rámec vědy často vydávají za filozofickou koncepci, kterou bychom měli přijmout. A mnozí přijímají. Autorita v příslušném vědeckém oboru ale automaticky nezaručuje autoritu v oboru jiném, ve filozofickém náhledu na věc. Filozof naopak často prezentuje promyšlené názory, ale ty se někdy rozcházejí s tím, co přírodovědci skutečně dělají. Musíme se snažit o integraci obou rovin – přírodovědecké s filozofickou. Ale není možné nemluvit filozofickým jazykem, když zdůvodňování se děje na poli filozofie. To je samozřejmě obtížné pro nefilozofa. Ten pak oprávněně chce po filozofovi i nějaké srozumitelnější termíny. Oprávněně proto, že se zde jedná o zdůvodnění norem jednání každého člověka, nejen filozofa. Filozof mu musí vyjít vstříc, ale neznamená to, že by měl každý rok obměňovat slovník i v rámci svého oboru. To nedělá ani přírodovědec.

Takže vy byste neopouštěl termín přirozenosti a přirozeného zákona?

PD: Ne, já bych ho neopouštěl, já bych se snažil „přirozenost“ naopak více budovat, promýšlet. Samozřejmě i vysvětlovat pomocí jiných pojmů. Neobejdeme se bez určité filozofické práce na půdě metafyziky. Předpoklady, za jakých je to možné, byly zmíněny: musíme být schopni určité argumentace, která přesahuje rovinu empiricky daného.

TH: Mně se zdá, že jak Jan Pavel II., tak teď Benedikt XVI. se snaží o nové spojení víry a rozumu. Zejména kardinál Ratzinger v posledním období mnohokrát hovořil o jakési nové alianci mezi vírou a racionalitou, o spojení víry a do-

plnění osvícenské a kantovské tradice a křesťanství. Navrhl například takovýto koncept: dejme v dialogu s ateisty zásadu existence Boží do závorky a domluvme se na takovém životě, „jako by Bůh existoval“. Obraťme v opak dnešní praxi, kdy i křesťané jednají, „jako by Bůh neexistoval“.

Pokusil jsem se rovněž (v knize *Vzývání i nevzývání*) nastínit možné řešení: prostě přiznat, že koncept přirozenosti a přirozeného práva je skutečně kulturně a dějinně podmíněný. Vzdejme se alespoň na chvíli klasické metafyzické argumentace, která se snažila někdy obhájit neobhájitelné. Víme, že ne všechny kulturní a filozofické předpoklady sdílají i ti druzí. Nicméně je to nejlepší z možných konceptů, které tady máme. Zacházejme s přirozeným zákonem jako s konstruktem, který jsme si zvolili z určitých důvodů a jako takový ho hajme. Přinesme ho do celosvětové debaty jako plod západní civilizace a nabídněme ho, aniž bychom ho vnucovali.

PD: Pane profesore, právě tady se asi názorově lišíme. Hájl bych určité metafyzické postupy. Nemůžeme sice lidskou přirozenost budovat apriori, aniž bychom sledovali jednotlivé historické realizace, ale to ještě není argument proti metafyzice. Vidíte to možná příliš pragmaticky: lepší koncept není, tak přijmeme tento, protože se osvědčuje. Takže tím kritériem je osvědčitelnost, praktičnost. Zatímco já považuji za kritérium v posledku kritickou filozofickou argumentaci založenou na určitých metodologických pravidlech. Tak jako matematika, fyzika mají svá metodologická pravidla, tak je má i filozofie. A v rámci nich je patrné, jestli jsem obhájl nebo neobhájl určitou normu.

Pane profesore, jste opravdu takový čapkovský pragmatik?

TH: Čapka mám z mnoha důvodů rád – ostatně přivedl mne k Chestertonovi a Chesterton mne přivedl ke katolictví –, ale pragmatikem bych se určitě nenazval. Ten příměr filozofie a fyziky či matematiky, který kolega Dvořák užil, mi zní příliš pozitivisticky, zejména „myšlení víry“ bych chránil před jistotami typu přírodních věd. Přiznám se bez mučení, že klasická metafyzika a pokusy o její oživení (například v podobě novoscholastiky) mi připadají příliš uzavřené a statické. Je mi bližší ona ricoeurovská „hermeneutika tajemství“, která se neobejde bez „konfliktu interpretací“, která ví, že jsme stále na cestě a na této zemi vidíme (přes všechna pravidla a normy) „jen částečně, jako v zrcadle“, jak říká Písmo, že pravda – smím-li si vypůjčit hezký výrok mého přítele Rocco Buttiglioneho – „je kniha, kterou žádný z nás ještě nedočel do konce“. Proto i teorie přirozeného

zákona mi připadá jako cenná kapitola této knihy, ale zůstávám otevřen i vůči možnosti, že další četba přinese ještě nové podněty a doplňující pohledy...

Děkuji vám oběma za toto malé společné hledání.

Rozhovor, který se uskutečnil 24. listopadu 2005 na Filozofické fakultě UK v Praze, připravil Norbert Schmidt s pomocí Tomáše Chudého. Autorem fotografií Petra Dvořáka a Tomáše Halíka na s. 6 je Lukáš Kratochvíl.

Mgr. **Petr Dvořák**, PhD. (* 1970) vystudoval filozofii a anglickou filologii. Pracuje jako badatel ve Filozofickém ústavu AV ČR a zabývá se scholastickou filozofií a logikou ve vztahu k dnešní analytické filozofii. Jako odborný asistent učí středověkou filozofii na Filozofické fakultě UK v Praze a filozofii a logiku na Cyrilometodějské teologické fakultě UP v Olomouci. Zde je též pověřen vedením Katedry filozofie a patrologie.

Prof. PhDr. Dr. **Tomáš Halík** (* 1948) vystudoval filozofii, sociologii, psychologii, teologii a religionistiku. Roku 1978 byl tajně vysvěcen na kněze, působil v náboženském a kulturním disentu. Nyní je profesorem sociologie Univerzity Karlovy, farářem Akademické farnosti Praha a prezidentem České křesťanské akademie. Je nositelem mezinárodních ocenění za zásluhy o šíření tolerance a duchovní svobody, uznávaným expertem v oblasti mezináboženského a mezikulturního dialogu. Jeho texty vycházejí v řadě světových jazyků. Prozatím poslední kniha s názvem *Noc zpovědníka* vyšla v Nakladatelství Lidové noviny na podzim roku 2005.