

André Comte-Sponville

DUCH ATEISMU

Praha (Filosofia), přel. H. Fořtová, 2020, 220 str.

Ateismus se může na první pohled jevit jako osvobozující pozice: netřeba dál trvat na existenci zázraků, Boha a dalších bytostí, které nelze vidět, a člověk není nijak povinen účastnit se náboženských rituálů. V oblasti myšlení je však na ateismus kladen požadavek: to, co věřící hájil, musí ateista – na rozdíl od někoho, komu se dnes říká agnostik – popírat. A co víc, musí popírat nejen jedno, ale všechna náboženství. Stejně tak platí, že pokud si chce ateista zachovat vztah ke spiritualitě a nebýt v jejích věcech pouze popíračem, musí si hlídat, co všechno mu jeho ateismus v této oblasti umožňuje a co nikoli.

Potřeba definitivně otázku víry rozřešit vede tradičně mnohé věřící ke snaze potvrdit víru ze světa – „Tak dokonalý, pestrý, účelně uspořádaný svět přece musí mít Stvořitele!“ –, zatímco mnohé ateisty vede ke snaze víru ze světa popřít – „Rozmanitost je vysvětlitelná evolucí, takže Bůh neexistuje.“ Právě tato rozepře vedla André Comte-Sponville k sepsání knihy *Duch ateismu (L'Esprit de l'atheisme, 2006)*, která je od loňského prosince díky Haně Fořtové dostupná i v českém překladu. Comte-Sponville zde působí jako vskutku „dospělý“ intelektuál. Nikoli proto, že „vyrostl“ ze svého

křesťanství a přešel k ateismu, což ve své knize vícekrát přiznává, ale proto, že *Ducha ateismu* píše s vědomím nerozřešitelnosti otázky víry a ateismu. Coby ateista tedy svou knihu nepíše s cílem potírat náboženství, ale s dobrou vůlí být ve smíru s každým jeho nefanatickým projevem – právě proto je jeho kniha dnes velmi potřebná. Comte-Sponville je pak dospělý intelektuál také proto, že knihu píše na základě potřeby zodpovědně zvolit mezi vírou a ateismem a jako filosof přispět k řešení problémů, jako jsou fanatismus či nihilismus.

I když kniha nese podtitul *Úvod do spirituality bez Boha*, neklade si za cíl pouze navrhnout spiritualitu pro ateisty: to je úkolem až poslední ze tří částí spisu, kde také autor poprvé objasňuje, co vůbec spiritualitou míní. První část Můžeme se obejít bez náboženství? chce jednak řešit hrozby náboženského fanatismu a bezbožného nihilismu, jednak obhájit ateismus jako pozici, která neškodí morálce a společenskému soužití. Jakmile tento problém Comte-Sponville probere, může se v druhé části Existuje Bůh? zabývat jak nerozřešitelností otázky víra vs. ateismus, tak svým vlastním rozhodnutím pro ateismus. Odpovědí na otázky „Můžeme se obejít bez náboženství?“ „Existuje Bůh?“ a „Jakou spiritualitu pro ateisty?“ se pak autor chce zapojit do „boje za osvícenství“ (15),¹ což je v jeho pojetí „boj za svobodu“, ale také „za toleranci, za odlišení církve od státu, za svobodu věřit a nevěřit“.

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

„Záměrně jsem chtěl,“ píše autor v předmluvě, „aby bylo [toto dílo] stručné a přístupné – abych šel co nejpřímější cestou k tomu zásadnímu a abych se obrátil na větší počet lidí. Zdálo se mi, že otázka je naléhavá. Učenost a spory odborníků mohou počkat; svoboda ducha nikoliv“ (16). Naléhavost je v autorově tónu patrná a není se čemu divit. Boj, o němž píše, probíhá i patnáct let po sepsání *Ducha ateismu*: v době, kdy jsem knihu začínal číst, se ve Francii řešila nevěle některých muslimských organizací podepsat tzv. „chartu republikánských hodnot“ – tedy dokument zaměřený především proti radikálnímu islamismu a politickému islámu. V naší zemi, ke které nyní Comte-Sponvillova kniha promlouvá, se však boj za odluku církve od státu nezdá být tak naléhavý: místo debaty o jisté „chartě hodnot“ zde spíše probíhaly diskuse o zdanění církevních restitucí, přičemž namísto je možná spíše boj za odluku státu od církve. „Učenost“ tak protentokrát snad čekat nemusí.

V první části nazvané Můžeme se obejít bez náboženství? autor nejprve podává vlastní vymezení náboženství. Comte-Sponville se přiklání k myšlence, že takzvaná náboženství bez Boha (buddhismus či taoismus) „jsou více směsí spirituality, morálky a filosofie“ (22). Náboženství pak v jeho pojetí není „jakýkoli organizovaný celek víry a rituálů týkajících se posvátných, nadpřirozených a transcendentních věcí“, jak to navrhuje klasická Durkheimova definice, ale spíše celek týkající se „především jednoho či několika božstev, víry a rituálů, které sjednocují v jednom morálním či duchovním společenství ty, kdo se

s ním identifikují nebo jej praktikují“ (24). Toto vymezení autorovi umožňuje potýkat se především s klíčovými monoteismy v kontextu západní civilizace – judaismem, křesťanstvím a islámem – a pominout jiné duchovní tradice, jako jsou právě buddhismus či taoismus. V knize je přítomné očividné, že hlavním „prototypem“ náboženství je pro autora jeho bývalé vyznání, tedy křesťanství.

Otázku, zda se obejdeme bez náboženství, pokládá Comte-Sponville dvakrát. Nejprve s ohledem na jednotlivce, následně s ohledem na společnost.

Má-li náboženství vztah k jednotlivci, je podle autora jeho silou poskytnutí útěchy tváří v tvář smrti. Comte-Sponville však zamítá představu, podle níž náboženství jednotlivci v jeho vlastní smrti něco ulehčuje, protože peklo, jehož vizi před nás náboženství kladou, je horší než nicota, která navíc z definice nijak hrůzná není – ruší všechna utrpení i strachy, tedy i strach ze sebe samé. Stále však podle autora existuje úzkost z nicoty, kterou není tak lehké odstranit epikúrovským „smrt se nás netýká“, a víra nabízí vyhlídku na věčnost. Proto bude pro celou koncepci důležitá Comte-Sponvillova představa spirituality, která věčnost nakonec nabídne také, i když ne v takové podobě, aby nás upokojila po smrti blízkého. Zde autor explicitně přiznává, že ateismus oproti náboženství nenabízí útěchu. Ateistické náhražky náboženských rituálů selhávají – přinejmenším v případě pohřbu. Tvrdí-li tedy Comte-Sponville, že se jednotlivce bez náboženství nakonec *může* obejít, opírá toto tvrzení především o své osobní svědectví

a svědectví jiných, podle nichž se člověk bez náboženství obejde.

Pokud jde o vztah náboženství ke společnosti, podle autora nás dějiny učí, že je možné obejít se bez náboženství v užším smyslu – dokazují to východní civilizace s „náboženstvími“ bez bohů. „Zůstává však faktem, že žádná společnost se nemůže obejít bez pouta, bez spojení“ (32). Spojení přitom autor vymezuje jako „sdílení“: „sdílení znamená podělit se bez dělení“ (34), tj. jednotlivci ve společnosti se podílejí na jednom systému hodnot a principů, na morálce. To, že si takový systém v každou chvíli netvoříme, nýbrž že ho dědíme a třeba i kriticky na něj navazujeme, chápe autor jako „věrnost“. „Věrnost je to, co zůstane z víry tehdy, když jsme ji ztratili“ (40). Aby společnost byla společností, potřebuje tedy mít tyto dva prvky. A jedinec je bez nich buď nihilistou, nebo fundamentalistou – a každopádně barbarem. Comte-Sponville přitom absenci zakotvení hodnot v Bohu jako zásadní problém nevidí: „Upřímně: potřebujete věřit v Boha, abyste si mysleli, že je upřímnost lepší než lež, statečnost lepší než zbabělost..., spravedlnost lepší než bezpráví, láska lepší než nenávisť?“ (41).

K řečenému dodejme, že opravdově se ztotožnit s opakem – tj. s tvrzením, že například k upřednostňování lásky před nenávisť je nutná víra v Boha – by zřejmě vyžadovalo určitý génia. Comte-Sponville se však vypořádává s problémem příliš lehce. To je patrné na jeho shrnutí celé věci do jednoduché opozice: 1) buď bez Boha z křesťanského Západu nic nezbyvá „a v tom případě běžte spát“ (46), tj. Západ je pro vás mrtvý, umí-

rající či unavený, nebo 2) něco zbývá a v tom případě žádný problém neexistuje – hodnoty jednoduše dědíme. Vidí-li čtenář společně s autorem na prvním místě hrozbu volného pole pro boj dvou barbarství (nihilismu a fundamentalismu), rád „věrnost“ a „sdílení“ přijme jako celkem neproblematickou alternativu. Čelíme-li vážné hrozbě, je důležité se pro jednu z alternativ, tj. pro Boha, nebo děděnou hodnotu, zodpovědně rozhodnout.

„Věrnost“ má pak podle autora vždy přednost před vírou: dát přednost víře podle něho znamená „obětovat jistě lidstvo pouze nejistému Bohu“ (48). Pokud podle něho tento princip akceptují jak křesťan, tak ateista, ukazuje se, že se mají na čem shodnout, mají co sdílet, a to je nakonec důležitější než samotná víra. „Věrní“ jsme pak především morálce, tu si nevybíráme a ta je podle autora křesťanská. Po zbytek první části tak autor představuje to, co nazývá „křesťanským ateismem“. Ptá se po odlišnostech věrného křesťana a věrného ateisty veden třemi Kantovými otázkami, totiž co mohu poznat, co mám konat, a v co mohu doufat.

Z hlediska poznání není mezi věrným křesťanem a věrným ateistou rozdíl: ani jeden Boha přísně vzato nepoznává. Z hlediska morálky podle autora také rozdíl neexistuje – alespoň ne podstatný: ke změně úhlu pohledu dochází pro ateistu například v otázce potratů. Autor pak obecně o morálce ateistů uvádí, že ani není-li Boha, není vše dovoleno, „neboť já sám sobě vše nedovoluji“ (58). To však nebrání tomu, aby ateistu nesvádělo toto nihilistické „pokušení postmoderny“ (61) a to společně se sofistickým „nic není pravda“.

Obrana proti obojímu je podle autora také k dispozici: totiž racionalismus a humanismus, které dohromady stojí v základu osvícenství (64–65). Osvícenství však může podle autora čtenáři připadat jako nedostačující z hlediska duchovních otázek, a proto, aby tento nedostatek doplnil, píše Comte-Sponville knihu právě o spiritualitě.

Přípravou na výklad spirituality je už odpověď na Kantovu třetí otázku: v co mohu doufat? Ta zní pro ateistu jasně: v nic, zatímco věřící smí doufat ve vše. Ateista by se proto měl vzdát jakéhokoli doufání v něco, co by mohlo být, a netoužit po tom, co není v jeho moci (Comte-Sponville zde nezapře vliv stoicismu, a hlavně svého oblibence Spinozy), a naopak přenést pozornost na to, co má nyní. Vztah k tomu, co může být, má být nahrazen vděkem za to, co je, a radostí z toho. Autor tento postoj nazývá „radostnou beznadějí“.

Pominu detaily a anekdoty, jimiž autor svůj výklad v první části dokresluje, a přejdu rovnou k části druhé: Existuje Bůh? Autor zde pokorně předesílá, že uvedenou otázku rozhodnout nemůže, a tak spíše proto, aby dosvědčil, že jeho přihlášení se k ateismu je poctivé, uvádí šest důvodů – tři negativní, tři pozitivní –, proč on sám v Boha nevěří. Jeho důvody nejsou nijak originální, podány jsou tu méně, tu více precizně, avšak ateistovi bezesporu poskytují dobrý sumář, který může dále podrobněji rozvíjet, a věřícímu zase mohou sloužit jako východisko k polemice. Tyto důvody nyní stručně představím.

První z negativních argumentů je pojmenován Slabost „důkazů“: tradiční důkazy Boží existence podle autora

nedokazují existenci Boha, ale spíše poukazují na meze našeho myšlení. Druhý negativní argument spočívá v tom, že nemáme-li s Bohem vlastní zkušenost (a autor tvrdí, že ji sám nemá), nemáme důvod v něj věřit. Námitku v podobě nauky o skrytém Bohu Comte-Sponville z několika důvodů odmítá, např. proto, že Bůh, jež nazýváme milujícím Otcem, by jakožto skrytý byl spíše „otcem krkavčím“. Třetí negativní důvod: Bůh slouží či sloužil také jako teoretické vysvětlení světa. Comte-Sponville ale poukazuje na to, že v takovém případě se to, čemu nerozumíme, vysvětluje něčím, čemu nutně rozumíme ještě méně.

První ze tří „pozitivních“ Comte-Sponvillových argumentů proti víře v Boha vychází z poukazu na přemíru zla ve světě. Víru v Boha Stvořitele je podle autora sice možné hájit na základě mýtu o dědičném hříchu, případně argumentem, že přítomnost zla je „daň“ za stvoření, nebo si lze dokonce pomoci pojmem „slabého“ či „nemohoucího“ Boha. Všechny tyto formy obhajoby se ale zdají být jen slabou záplatou na zkušenost zla ve světě – nejde tu jen o události, jako byl holocaust, z nichž lze vinit svobodné aktéry, ale také fenomény jako vrozené genetické vady, hroznivé nemoci a nakonec i krutost v řádu přírody.

Druhý pozitivní argument je zřejmě autorův nejosobitější: nazývá jej „lidská průměrnost“. Comte-Sponville doznává, že o lidstvu – a pokorně z něj nevyjímá sebe samého – nemá příliš vysoké mínění. Nejde o to, že by autor považoval lidský rod za zlý od základu, nicméně lidé jsou podle něho nesnesitelně průměrní. Podle auto-

ra sice existovali i výjimeční jedinci – uváděni jsou např. Michelangelo, Mozart, Shakespeare a Einstein –, ale vcelku lze lidstvo obtížně považovat za geniální výtvar geniálního Stvořitele – a co teprve tvořil-li člověka „k obrazu svému“.

V posledním pozitivním argumentu pojmenovaném Touha a iluze pak Comte-Sponville nalézá v Bohu víry to, po čem nejnvtitřněji toužíme (snad i to, po čem vůbec nejnvtitřněji toužit lze): „Nekonečno lásky, spravedlnosti, pravdy...“ (33). Ale náboženství, které takového Boha nabízí, je podle něho podezřelé: jako by si člověk vytvořil iluzi šitou přesně na míru svých nejhlubších přání. A věřit, že věci se mají tak, jak to zrovna odpovídá našim touhám, zavání podle něho pošestilostí.

Poslední část *Ducha ateismu*, nazvaná Jakou spiritualitu pro ateisty?, je podle autora nejdůležitější. Spiritualitou Comte-Sponville nazývá „život ducha“, přičemž „duch“ je „schopnost myslet, vztahovat se k pravdivému, univerzálnímu nebo k smíchu“ (146). Duch je tedy tomu všemu otevřený – a zatímco metafyzika je myšlením této otevřenosti, spiritualita je jejím prožíváním, pocitováním a praktikováním (147). Z tohoto výměru je patrné, že spiritualita Boha nepotřebuje. Podle autora je překvapivé, že jsme si na Západě začali myslet, že „náboženství“ a „spiritualita“ jsou synonyma. Tak tomu ale vůbec není! (151). Být ateistou znamená „popírat, že absolutno je Bůh“ (148), znamená to popírat transcendenci absolutna. Nelze ovšem popírat i samo absolutno? To se autorovi zdá nemožné: „Celek všech podmínek je nutně bezpodmínečný, celek všech vztahů je nutně absolutní, celek všech

hledisek žádným hlediskem není“ (148). Celek se v tuto chvíli stává klíčovým pojmem a možná také klíčovou slabinou autorovy koncepce.

Možnost spirituality pro ateisty je tedy vysvětlena a nadále jde jen o to, jak má vypadat, jaká má být. Nejde pouze o etickou úroveň věrnosti a sdílení: „je třeba jít dále nebo výše: ve své krajnosti se spirituální život dotýká mystiky“ (152). Co se ale mystikou míní? Comte-Sponville cituje Wittgensteina: „Něco je přece nevyslovitelné. To se *ukazuje*, je tím, co je mystické.“ A připojuje: „Mystické není to, *jak* svět je, *nýbrž* to, *že je*“ (152). Jestliže se pak v metafyzice ptáme po takto chápaném bytí, ve spiritualitě je zakoušíme.

Následně chce autor takovou zkušenost popsat. Nejdůležitějším vodítkem k ní je pro něj tzv. oceánský pocit, pocit vedoucí i ke změněnému stavu vědomí. Píše o něm Romain Rolland a následně Freud (ten mj. upozorňuje, že jej nikdy nezažil). Co to je za pocit? „Znamená to zakoušet sebe sama s celkem“ (160). Zakoušet se s celkem jako jednota. V tomto pocitu ztrácí smysl mluvit o štěstí i absurditě, ani jedno v tu chvíli není tématem, problémem, otázkou.

Takovou zkušenost nazývá autor mystickou a snaží se popsat svou první zkušenost tohoto druhu: ačkoli jde o „zážitek ticha“, nemělo by to podle něho bránit pokusu o ní promluvit, hledat pro ni slova – zde autor spatřuje svůj postoj v opozici k Wittgensteinovi („O čem se nedá mluvit“ atd.) či Lao-c'ovi („Tao je nevyslovitelné“). V devíti podkapitolách pak rozvádí charakteristiky své zkušenosti. Ta se ukazuje jako zkušenost nepřítomnosti

ega a toho, co s sebou ego nese: obeznámenost s věcmi, jazyk, myšlení i dogmata a společenské normy. Vše v této zkušenosti proto náhle působí jako nové a jako simultánní: zmizela časovost – předjímání budoucnosti a podržování minulosti – a v tomto smyslu je také zakoušena věčnost a v důsledku i pokoj. V této zkušenosti pak podle autora přijímáme v lásce svět takový, jaký je.

Následující podkapitoly mají už spíše dodatkový ráz, v jedné z nich například Comte-Sponville dovozuje, proč jsou mystikové vzdáleni náboženství a vlastně i Bohu. Podstatná je podkapitola Spiritualita pro všední den, kde si autor klade otázku, zda výše popsaná zkušenost stačí k založení spirituality. Poznává, že se jedná o zkušenost výjimečnou, kterou mnozí v životě ani nezažijí, a proto na svou otázku odpovídá negativně. Mystická zkušenost, označená také jako „vrchol žití“ (200), pak sice může posloužit jako cíl, kritérium či vodítko pro spiritualitu, která se může projevat i tak, že se této zkušenosti přibližuje. „Avšak“, dodává autor, „ten, kdo ji [zkušenost], byť jen jednou dosáhne, uvědomí si v tomtéž okamžiku, že ji nikdy neopustil a že ji nikdy neopustí“ (200). Je vlastně překvapivé, že „zpětný“ vliv mystické zkušenosti na život ateisty a na vztahy mezi ateisty autor více nerozvádí – nejednalo by se snad o něco přináležejícího ke spiritualitě, avšak něco jiného řádu než „jen“

věrnost a sdílení hodnot a morálky? Sdílenou spiritualitu nakonec nabízí náboženství a v tomto ohledu by proti ateismu získalo pomyslný bod, podobně jako tomu bylo v případech útěchy při úmrtí blízkých.

Comte-Sponvillovu koncepci etiky a spirituality lze srovnat s naukou filozofa, kterého on sám překvapivě skoro necituje, totiž s Aristotelem jakožto autorem *Etiky Nikomachovy*. Ohledně tohoto spisu existuje interpretační spor: je blažeností *pouze* kontemplanace, nebo je blažeností kontemplanace *ve spojení* s občanskými ctnostmi?² Ať tak, nebo onak, Aristotelés míní, že bez kontemplanace jedinec blaženosti nedosáhne. Comte-Sponville zastává podobnou tezi ohledně spirituality, bez níž má být blaženost nemožná (mystická zkušenost je v *Duchu ateismu* mimochodem také nazývána kontemplanací). To vysvětluje, proč autor přikládá spiritualitě takovou důležitost.

Zdá se nyní, že spiritualita, o níž autor hovoří, není dostupná pro každého: přinejmenším není zjevné, zda se takto chápaný spirituální život otevírá tomu, kdo nezakusí absolutno. Toto však jistě není argument proti uvedené koncepci: platí pro svět, který podle autora nebyl stvořen pro člověka – a ostatně ani u Aristotela nemohl blaženosti dosáhnout každý.

Jednou z věcí, které však lze hodnotit kriticky, je lehkost, s níž se Comte-Sponville vyrovnává s některými otázkami – je to zřejmě důsledek

² Srv. např. J. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, in: *týž, Essays on Plato and Aristotle*, Oxford 1997, str. 179–200; R. Heinaman, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, in: *Phronesis*, 33, 1988, str. 31–53; D. Reeve, *Beginning and Ending with Eudaimonia*, in: R. Polansky (vyd.), *Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, New York 2014, str. 14–33.

autorovy snahy oslovit co nejširší veřejnost. Například představa spirituality je podle autora určena mystickou zkušeností jako vrcholem života. Je to určitý úběžník, k němuž se máme přibližovat. Kdo však onu zkušenost neučinil, ten nemůže vědět, k čemu se ve skutečnosti má blížit. Musí tedy na onu zkušenost čekat jako na vykoupení: věčnost je sice podle autora nyní, ale v Království ještě nejsme. Kýžená spiritualita imanence zde tedy naráží na zásadní problém.

Otázka, zda je spiritualita možná bez oceánské zkušenosti, má pak ještě jednu dimenzi: Ona mystická zkušenost je *zkušenost*, a zažil-li ji někdo, nelze ji podle autora v jistém smyslu zpochybnit – lze jen věřit, že sám mám zkušenost stejnou či podobnou nebo že o ní mám alespoň odpovídající představu. V tomto ohledu více činit nelze. Dodejme však, že se lze přít o slovech, která o ní byla vyřčena – a která Wittgenstein zakazoval říci –, a způsobu, jakým je pojednána, a především myšlena. Předložit jinou formulaci oné zkušenosti totiž také v důsledku znamená – pokud se držíme Comte-Sponvillova modelu – předložit jinou formulaci spirituality. Pokud však tvrdíme, že jiná formulace je v rozporu s formulací druhého, neznamená to nakonec také tvrdit, že se jeho formulace na svém předmětu, tj. oné zkušenosti, něčím provinila, resp. že jí v něčem neodpovídá?

Slabé místo Comte-Sponvillovy charakteristiky mystické zkušenosti spatřuji v tom, že je vlastně příliš restriktivní. Cesta, kterou se k ní dostáváme, vede přes Celek, případně absolutno, případně podobně scelující element. Podle Comte-Sponvilla

si sice můžeme pro absolutno vybrat vlastní pojem (bytí, příroda, vznikání), ale pokaždé má jít zjevně o pojem určitého Celku. Celek přitom není jen důležitým pojmem v Comte-Sponvillově charakteristice mystické zkušenosti, je i samotným vodítkem pro její charakterizaci. Problematickým bodem této kategorie však je, že celek není dán. Autor sám odkazuje na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, podle níž platí, že každá snaha myslet celek ústí do antinomií. Proto chce autor místo myšlení celku hovořit o své zkušenosti celku. Když však vztáhneme na Comte-Sponvillov popis této zkušenosti opět prosté uvažování, dospíváme k určitému paradoxu. Na jedné straně totiž autor hovoří o splynutí se světem, na druhé straně o *svých* konkrétních zkušenostech a konkrétních zkušenostech dalších jedinců. Lze však v tomto případě, kdy je individuální já zakoušejícího stále ve hře, hovořit o splynutí?

Možná právě proto není „oceánský pocit“ přístupný každému: je to tím, že ne každý je schopen nějakou svou výsadní zkušenost zpětně reflektovat jako zkušenost celku či jednoty s celkem. Možná jeho citlivost není takové zkušenosti otevřena – jednoduše to pro něho není možné. Comte-Sponville však ve svém „systému“ kategorii Celku nezdůvodněně přijímá, bere ji jako východisko, přičemž ateistům nabízí spiritualitu spinozovského rázu či spiritualitu blízkou východním náboženstvím: „Být ateistou neznamená popírat existenci absolutna; znamená to popírat jeho transcendenci, jeho spiritualitu, jeho zosobnění – znamená to popírat, že absolutno je Bůh“ (148). Je na místě otázka, zda by byl spirituální

život bez předpokladu Celku možný, vztah k němu, upuštění od prosazování
zda by bez něj byla Comte-Sponvillo- sebe samého.³
va slova planá. Ve skutečnosti by zbý-
valo mnoho: přijímání světa, otevřený

Vojtěch Kinter

³ Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.