

Úvodník

Můj milý čtenáři,

vítám Tě v roce 2009, v tomto čase, kdy začínáme počítat nový oběh naší drahé planety kolem jedné z mnoha hvězd na okraji Mléčné dráhy. Každopádně se z předešlých let jeví jako víceméně jisté, že tato nudná cyklická charakteristika našeho putování kosmem nebude narušena ani tentokrát a že celá tato záležitost bude pokračovat i poté, co nás to všechno již dávno přestane bavit a budeme kdesi v Hádu, přesto však se nedávno minulé období (zčásti pravděpodobně díky návalům novoroční morální i jiné kocoviny) obecně uznává jako vhodné k tzv. předsevzetím, jejichž bytostným rysem je začínání. Takto začínáme držet diety, začínáme s pokusy být zdravějšími, snesitelnějšími a méně podivnými lidmi.

Protože já, Tvá Nomádva, se akademickou obcí pohybuji již řadu let a Ty jsi jistě beztak zjistil, že akt předsevzetí se ne nepodobá Kantovu dojení kozlů, dám Ti prakticky zdarma (což v tomto případě znamená dvacet korun, ovšem co se poměru cena/výkon týče, jde o pakatel) dobrou radu: Ostatní nech být a začni s četbou Nomádvu, čímž se zároveň snesitelnějším, méně podivným a možná i štíhlejším (za předpokladu, že studium Nomádvu budeš praktikovat v náležitém vytržení bez přísunu potravy) staneš! Buď jak buď, toto číslo začíná se vším možným. Nejen o počátcích filozofování pojednává článek Karla Lippmanna, nechybí tradiční Diotimin koutek a anketa. Pochybuješ? Pochybuj proto na úrovni, s panem Descartem a Jacquesem Josephem. Jestli ses někdy zamýšlel nad tím, co se s člověkem stane, přečte-li naráz Platónovu Ústavu, máš jedinečnou možnost postoupit dál s naší reportáží. O tom, jak si filosof počíná v politické realitě, Tě zpraví Samuel Zajíček. V Tvářích ÚfaRu byl tentokrát vyslechnut Karel Thein. Tvé pozornosti by neměli uniknout ani Klasici sekundární literatury, kde s Jiřím Růžičkou vrhneme již druhý pohled na Marxe. Jsi-li zcela nekontemplativně a pragmaticky založen, spočívá-li Tvůj jediný zájem v materiálním prospěchu, pak máš zajímavou příležitost v podobě hodnotné výhry v další soutěži. Bonbónek na konec – s nomádovským guru Jakubem Čapkem se vydáme po stopách mých slavných začátků.

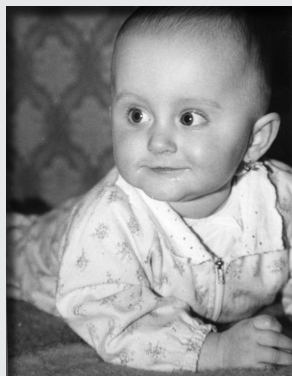
Začni číst!

Tvá Nomádva!

Anketa k „Filosofickým začátkům“ na FF UK

Otázky:

1. *Jaká byla vaše první kniha a první filosofická kniha, kterou jste přečetli?*
2. *Každý správný muž má zasadit strom, postavit dům a zplodit syna, jaké tři věci by to měly být v případě filosofa?*
3. *Jak si představujete filosofické konce*



Lucie Šarkadyová

1. Filosofická byla „Obrana Sókratova“. A úplně první...pohádky jsem neměla ráda...já si myslím, že to byla kniha „Jak se žilo v Babyloně“.
2. Já mám ráda, když filosofie není pouze teoretická, ale když člověk i žije podle filosofie, o kterou se zajímá. Což nejsou tři věci a vůbec to neodpovídá na vaši otázku.
3. 3.Filosofické konce? Hrozně hezky.



Michal Stránecký

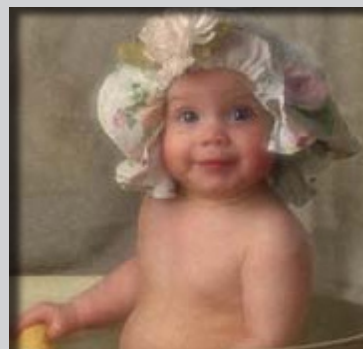
1. První filosofická kniha byla „Základy metafyziky mravů“ od Kanta. A tou první nefilosofickou byla „Honzíkova cesta“.
2. Nejdřív asi splnit ty podmínky pro toho muže a pak dokázat nafilosofovanou filosofii převést do praxe. A umírat vyrovnaně s čistým svědomím.
3. Tak já už na to odpověděl v předchozí otázce, tedy umírat s čistým svědomím, aby člověk neměl potřebu tu zůstat a něco předělávat.

Filosofické začátky



Lenka Dlouhá „L.D.E“

1. „Halí belí, koně v zelí“ to byla ta první kniha. A první filosofická byla asi „Ústava“ od Platóna.
2. Nevím proč tři, v dialogu „Ěr“ prezentuji osm.
3. Thanatologicky.



Michal Schmoranz

1. „Čtyřlístek – Piráti a Z pohádky do pohádky“ a „Filosofická zkoumání“ od Ludwiga Wittgensteina.
2. Zplodit filosofa, postavit filosofický systém, zasadit v lidech sémě pochybností.
3. Ty nejhorší konce jsou, když člověk zjistí, že jediné, co v životě udělal je, že zplodil filosofa, postavil filosofický systém a zasadil v lidech sémě pochybností.



Jan Jirkovský

1. „Perníková chaloupka“. Jako k první filosofické jsem se dostal k „Bibli“, ale tu jsem nepřčetl celou a pak mě na nějakou dobu chytil Nietzsche.
2. Tři? Já bych řekl, že pouze jedna a sice úkolem rozumu je rozpoznat své hranice.
3. Filosofické konce si představuji jako něco, co si už představit nelze. A to je dobrý!

Anketu připravila
Markéta Haiklová a Daniela Rosolová

Okraj libocké studny *aneb o počátcích Nomády*

Příchod Nomády na svět mohu datovat i lokalizovat poměrně přesně: došlo k němu po fotbalovém utkání mezi vyučujícími a studenty filosofie, které se hrálo 13. května 1998 v oboře Hvězda. Nápad založit časopis studentů Úfaru se zrodil v Libocké Studni, což je asi jediná hospoda, která má uprostřed sálu nefalšovanou studnu. Nevím, jestli tím rozhodujícím impulsem byl pohled upřený do 32 metrů hloubky, frustrace z prohry (studenti to tehdy projeli 3:7) nebo motivy ryze filosofické. V každém případě na pokraji té hlubiny několik jedinců slíbilo, že napíší či jinak opatří originální článek, zapojí se do práce redakce, seženou sazeče, grafika, nebo

aspoň peníze. Nejmenovaný jedinec, který tehdy už potřetí organizoval fotbalové utkání, si asi potají sliboval, proč to nepřiznat, že sláva těchto střetů bude zachycena na papíře. (Jinak obstojná Placákova intelektuální revue Babylon o fotbal nestojí, a to ani tehdy, když jim člověk nabídne skvělé fotografie M. Petříčka v akci).

Tak tedy časopis. Ale proč právě „Nomáda“? Těch několik dobrovolníků, co seděli na rantlu libocké studny a pohled do hloubky je cele proměnil, se krátce poté v kavárně Umprum uradili na názvu „Nomád“: bytost, která se toulá, hledá, a přitom pociťuje jisté osamění, což nebylo vzdálené od naší představy filosofa a studenta



filosofie. V tomto duchu se nese i první úvodník. Jenže: v redakci Nomáda jsme byli až na Lenku Sýkorovou (dnes Kropáčovou) sami muži (Vít Pokorný, Petr Urban, Ivan Landa, Ludvík Regner a já). Tu našeho externího poradce Karla Minaříka napadlo změnit rod. Tak vznikla Nomáda. Něco jako potulná monáda. Netušili jsme, že to není novotvar, nýbrž název pro včelu, která se od ostatních včel liší tím, že žádný med nesnáší, nýbrž parazituje na medonosných společenstvech. Asi taky nemá k filosofii daleko.

Náplň jednotlivých čísel Nomády (vycházela v letech 1998-2000, vyšlo celkem 6 čísel) závisela na zájmu redaktorů (např. zájmu Víta Pokorného o filosofii médií). Stejnou měrou ale vyjadřovala naši snahu oživit hovory mezi vyučujícími a

studenty. V tomto duchu jsme pořádali ankety, diskusní večer o studiu (viz Nomáda č. 5) rozhovory (s Pavlem Koubou, Miroslavem Petříčkem) a informovali o studentských pracích.

K nejzdařilejším příspěvkům do Nomády ale patří ty, které jsme nijak neplánovali. Tak jsme vůbec neplánovali, že v Nomádě Ondřej Prcín vytvoří nový žánr, a zároveň předvede jeho dokonalou realizaci (seriál „Z hypnagógických kuloárů“). Stejně tak jsme neplánovali, že Ondřej Švec důkladně vyškolí papeže (rozběr encykliky Jana Pavla II. „Fides et ratio“). No, a podobně jsme netušili, že v roce 2006 vznikne Nomádva.

Jakub Čapek

Descartovo *Cogito* a zpochybnění logiky

Existuje řada prací, které se zabývají analýzou Descartova slavného tvrzení „*cogito ergo sum*“ (dále jen zkráceně *cogito*), mnoha různými způsoby se pokoušejí odhalit a kriticky zhodnotit jeho strukturu či myšlenkový pochod stojící na jeho pozadí a následně podle toho bránit či napadat jeho opodstatněnost coby základního kamene, na němž se Descartes pokouší postavit svou metafyziku. Překvapivě málo těchto prací se ovšem zabývá kritikou, která byla proti Descartovi vznesena již v jeho době a jejíž modernost dodnes udivuje. Mám na mysli úvodní bod šesté sady námitek, stručně formulovaný v jediném odstavci a přesto radikálním způsobem napadající možnost tvrdit *cogito* v situaci, do níž nás Descartovo pochybování uvrhlo. Než se však ponoříme do hlubší analýzy této námítky, považuji za nutné upřesnit, z jaké pozice hodlám vycházet.

Za prvé, nebudu se zabývat otázkou, je-li Descartes v *Meditacích* upřímný. Existují argumenty pro to, že jakkoli k nám meditující sugestivně promlouvá v ich-formě, nejde o Descarta samotného a že ani jeho názory se s těmi Descartovými ve všem neshodují.¹ Tyto argumenty v žádném případě nechci shazovat pod stůl, budu jednoduše rozebírat výhradně pozici meditujícího, aniž bych řešil, shoduje-li se s tou Descartovou.

Za druhé, nebudu se zabývat vztahy mezi jednotlivými skeptickými argumenty, které meditující předkládá (zejména argumenty snu, klamajícího Boha a klamajícího démona). Opět je více způsobů, jak zdůvodnit Descartovu strategii představování stále silnějších a silnějších argumentů,²

1 Viz např. CATON, Hiram: The Problem of Descartes's Sincerity. In: The Philosophical Forum. Sv. II, č. 3/ Jaro 1971, str. 355-370.

2 Srv. např. O'BRIANT, Walter H.: Doubting the truths of mathematics in Descartes's Meditations. In: Southern Journal of Philosophy. Sv. XXV, č. 4/1977, str. 527-535; COTTINGHAM, John: The role of the

ovšem pro to, co bych chtěl dělat zcela postačuje skutečnost, že meditující zpochybnuje i ty nezákladnější matematické a logické pravdy³ a že tyto pravdy zůstávají zpochybněny ještě ve chvíli, kdy nachází *cogito* jako jistý a nezpochybnitelný základ své metafyziky.

Taková je tedy situace, do které vstupují VI. námitky – radikální skeptické pochyby smetly vše (včetně logiky a matematiky) a meditující shledává, že ani za těchto okolností se nemůže mýlit v tom, že je, pojímá-li tuto myšlenku ve své mysli.⁴ Je-li ovšem vše zpochybněno, jak může meditující znát pojmy, se kterými pracuje? Jak si může být jist významy slov, která používá? Různí theologové a filosofové, autoři VI. námitek, si myslí, že nemůže. V tom případě ovšem ani nemůže s jistotou tvrdit *cogito*: „Když tedy říkáš *myslím* nevíš, co říkáš, a když dodáváš *tudíž jsem* rovněž nevíš, co říkáš, ba dokonce ani nevíš, zda vůbec něco říkáš či myslíš [...], je zřejmé, že nemůžeš vědět, zda jsi ani zda myslíš.“⁵ Takto stručná a jednoduchá, na první pohled ovšem zároveň devastující, je námitka, kterou se hodlám zabývat. Descartes se s ní vypořádává velmi rychle, taktéž v jediném odstavci, přičemž jádro jeho odpovědi spočívá ve větě: „Úplně stačí, když to [tj. co je myšlení a co existence] ví oním vnitřním poznáním, jenž reflexivnímu poznání vždy přechází a je všem lidem, pokud jde o myšlení a existenci, vrozené tak, že i když snad [...] můžeme předstírat, že je nemáme, přesto je ve skutečnosti nemůžeme nemít.“⁶ Námitku tedy jednoduše vyvrací odvoláním se na svou teorii vrozených idejí s tím, že právě pojmy myšlení a existence patří mezi ty vrozené, takže je v sobě každý nutně nachází, chápe je správně a může s nimi neproblematicky pracovat. Tato odpověď je z metodologického hlediska zcela v pořádku,

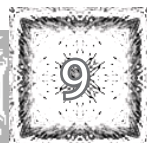
malignant demon. In: MOYAL, Georges J. D. (ed.): René Descartes. Critical Assessments. London: 1991, Routledge. Str. 129-136 (tak též odkazy na další literaturu).

3 „Jak ale vím, že neučinil tak, [...] abych se mýlil, kdykoli sčítám dvě a tři a počítám strany čtverce nebo v něčem ještě jednodušším, lze-li na něco takového přijíti (stejně jako sám občas soudím, že jiní chybují v tom, co podle svého mínění dokonale znají)?“ DESCARTES, René: *Meditace o první filosofii*. Praha: 2003, OIKOYMENH (dále jen *Meditace*), str. 25.

4 *Viz Meditace*, str. 28.

5 *Meditace*, str. 321.

6 *Meditace*, str. 329.



ovšem vyžaduje, abychom přistoupili na Descartovu teorii vrozených idejí, což není samozřejmé.

Naše námitka by však mohla být vedena ještě důsledněji. Vzpomeňme si, že jsme přeci zpochybnili i matematiku a logiku – z toho je zcela bez ohledu na teorii vrozených idejí možné mnohem silnějším způsobem zpochybnit významy slov. Pokusme se důsledně si představit situaci, kdy se mýlíme pokaždé, kdy sčítáme dvě a tři či počítáme strany čtverce, ba (jak sám meditující výslovně říká) i v jednodušších věcech, jsou-li vůbec nějaké. Domnívám se, že za takovou jednodušší (a vpravdě nejzákladnější) věc je možné považovat například zákon sporu – není možné, aby něco zároveň bylo a nebylo. Je-li ovšem i toto zpochybněno, jak si můžeme být jisti významy slov, která používáme, a s nezpochybnitelnou jistotou tvrdit platnost *cogita*? Jak je možné *cogito* tvrdit, jestliže připustíme, že je možné, aby něco zároveň myslelo a nemyslelo a aby něco zároveň bylo a nebylo? Proti tomuto už je i Descartova teorie vrozených idejí bezbranná.

Existuje-li z této nesnáze nějaká cesta, domnívám se, že její směr naznačuje Ludwig Wittgenstein ve svém spise *Über Gewissheit*, když se za dosti odlišných okolností taktéž snaží vypořádat s problémem skepticizmu. Nejprve považuji za důležité zdůraznit, že Wittgensteinova pozice se s tou Descartovou (či meditujícího) zdaleka neshoduje, ba naopak, mnoho Wittgensteinových poznámek obsahuje implicitní kritiku toho přístupu k řešení skeptické otázky, který je volen v *Meditacích*. Budu se tedy pokoušet ubránit *cogito* před výše formulovanou námitkou argumentací, která sice čerpá inspiraci z *Über Gewissheit*, ale překračuje rámec tohoto spisu stejně jako překračuje rámec *Meditací*.

I Wittgenstein se potýká s myšlenkou, že by mohla být napadena jistota, že slova, která používá, mají význam, který jim přisuzuje. K tomu říká: „Nejsem si o nic jistější významem svých slov, než určitými soudy.“⁷ Tato

7 WITTGENSTEIN, Ludwig: On Certainty. Oxford: 1979, Basil Blackwell (dále jen On Certainty), § 126 (můj překlad).

poznámka je dvousečná, neboť významům slov připisuje stejnou jistotu (ať už velkou či malou) jako „určitým soudům“, takže je možné ji číst jako jinou formulaci naší námitky (významy slov nejsou o nic jistější než některé – zpochybnitelné – soudy) nebo naopak jako obranu proti ní (významy slov jsou stejně jisté jako některé – nezpochybnitelné – soudy). Abychom mezi těmito dvěma čteními rozhodli, musíme zjistit, jaké jsou ony „určité soudy“. Chceme-li s meditujícím zachránit významy slov, měli bychom coby takový „určitý soud“ nabídnout co možno nejjistější a nejméně zpochybnitelný výrok, který máme k dispozici – tedy *cogito*. Tím se ovšem argument uzavírá do kruhu. Významy slov před námitkou ubráníme jen za předpokladu platnosti *cogita*, které je právě napadením významů slov zpochybnováno. Tento kruh, jakkoli je nepříjemný, podle mého ještě neznamená, že je vše ztraceno, jde o důsledek toho, že se proti skepticismu (obzvláště takto radikálnímu) nemůžeme bránit konvenční argumentací. Vlastně je to pouhé zexplicitnění skutečnosti, že aby *cogito* platilo jako nezpochybnitelné, musíme jako stejně nezpochybnitelné předpokládat i další věci (zejména významy slov a logiku).

Wittgenstein ovšem sám na jiném místě⁸ hovoří o podobně kruhové situaci, kdy je nějaké tvrzení stejně jisté (či nejisté) jako jakákoli evidence, kterou bychom jej chtěli dokládat. *Cogito* je (nebo by mělo být) právě takovým výrokem. Má-li opravdu plnit funkci zcela jisté a nenapadnutelné základní pravdy, musí jít o výrok, který nepotřebuje podpůrnou argumentaci a který se ukazuje jako nutně pravdivý sám od sebe. Avšak přestože Descartes označuje *cogito* za nezpochybnitelné, na více místech předkládá argumenty, které mají doložit jeho nutnou platnost.⁹ To je ovšem chyba – nejenom, že by pro nezpochybnitelné *cogito* nemělo být třeba argumentovat, ono by to (ve světle toho, co jsme výše řekli) ani nemělo být možné. Ve chvíli, kdy uznáme možnost (či dokonce potřebu) dokazovat platnost *cogita*, uvažujeme tím implicitně situaci, kdy o ní náš oponent pochybuje, což by ale nemělo být možné. Ve světle naší analýzy se tak snaha podpořit

8 Viz On Certainty, zejména §§ 240-250.

9 Viz např. Meditatione, str. 27n., 294.



cogito nějakými argumenty stává velice problematickou, neboť činí *cogito* zpochybnitelným. V tu chvíli se můžeme opět s Wittgensteinem ptát – zpochybníme-li něco tak evidentního,¹⁰ je možné pro to potom argumentovat něčím, co by bylo ještě více jisté a nezpochybnitelné? Ne, meditující měl *cogito* důsledněji apodikticky předložit jako nezpochybnitelnou pravdu a spoléhat, že ji jako takovou každý čtenář nahlédne.

Taková je tedy podle mého názoru správná reakce na námi formulovanou námitku. *Cogito* je nezpochybnitelné samo o sobě a budeme-li významy slov považovat za taky tak jisté, zachráníme i ty. Avšak meditující by s takovou odpovědí podle mého v posledku nesouhlasil. Chce totiž jít s pochybováním co možno nejdál a očekává, že se sama od sebe objeví nějaká pevně daná mez, která další pochyby nepřipustí, zatímco my jsme došli k pozici, kdy si onu mez musíme stanovit uměle – i *cogito* bychom mohli připustit jako zpochybnitelné, ovšem v tu chvíli by se nám vše rozpadlo pod rukama, protože žádná evidence, kterou bychom pro platnost *cogita* mohli předložit, by nebyla o nic méně pochybná. Co se zdá, že meditujícímu v jeho silné koncepci pochybování uniklo je, že i když stanovíme mez nezpochybnitelnosti uměle, neznamená to nutně, že ji stanovíme zcela libovolně a bez opodstatnění. Právě u významů slov, logiky a *cogita* totiž narážíme na něco, co se nám zdá tak jisté, že už jednoduše nejsme ochotni připustit možnost i toto zpochybnit – vidíme, že tato arbitrárnost (přestože ne libovolnost) mezi možnostmi pochybovat je svým způsobem i u Descarta implicitně obsažena v jeho koncepci nutné pravdy jako toho, co vnímáme jasně a rozlišeně.

Jacques Joseph

10 Vstřícně vůči meditujícímu považují *cogito* za doopravdy zcela evidentní tvrzení. Ostatně domnívám se, že odhlédneme-li od radikálních skeptických pochyb, které meditující předkládá, obsahuje *cogito* vskutku určitou základní a evidentní pravdu, ať už ji formulujeme či následně logicky analyzujeme jakýmkoli způsobem – není představitelná situace, kdy by se něco domnívalo, že je klamáno, a přitom to neexistovalo.

Počátky a konce filozofování

Před časem se mě můj devítiletý vnuk, který má jinak naprosto běžné a svému věku přiměřené klukovské zájmy, trochu nečekaně zeptal: „Dědo, proč já jsem já?“ Překvapen jsem však byl pouze chvíli. Vždyť jeho otázka byla vlastně jen připomínkou toho, na co ve shonu každodenního života často zapomínáme, totiž že nás už od dětství zajímají nejen věci dílčí a ryze praktické, nýbrž i záležitosti celostní, spjaté se smyslem světa a lidského života. Dětské myšlení názorně dokládá, že je člověk obdařen, řečeno s Karlem Kosíkem, třemi rovnomocnými podobami rozumu: rozumem technickým, morálním a poetickým. Starověké mýty nám dodnes ukazují, co se může stát, když ztratíme úctu k posvátné úplnosti kosmu. Na tuto úplnost se posléze soustředila i filozofie, jen své zadání chtěla splnit výhradně pomocí rozumu. Filozofování se od počátku snažilo přiblížit skrytému a našemu poznání unikajícímu celku světa, přičemž evropští myslitelé zvolili většinou cestu postupných kroků, která na jedné straně poskytovala mnohé výhody, na druhé straně však přinášela řadu obtížně řešitelných problémů. Aby mohli splnit svůj úkol co nejlépe, začali tento celek rozdělovat na stále menší části, až se nakonec za spoustou dílčích jevů téměř úplně ztratil. O jeho hledání totiž od renesance rozhoduje pouze sám sebe respektující všemocný subjekt a ten si svou práci vždycky rád usnadní. A pro klid duše musí být hlavním atributem pravdy její jistota.

Ptát se v souvislosti s každým závažnějším problémem co to znamená, na čem se to zakládá a co z toho vyplývá je jistě náročné, neboť se tak ocitáme v hermeneutickém kruhu otázek a odpovědí, aniž bychom se mohli utěšovat nadějí, že některá z nich bude ta poslední. A tak si občas ulehčujeme život tím, že některou z odpovědí začneme sami pro sebe uznávat za definitivní a

bez hlubšího zamyšlení uvěříme např. i tvrzení, že právě nastal konec dějin. Krajiní výklady světa poskytují jistoty, byť falešné. Proto moderní člověk rád uvítal mj. Comtovu zprávu o konci metafyziky, proto raději přilnul k tradici karteziánské racionality, která, na rozdíl od racionality komeniánské, zbavila lidský rozum povinnosti zabývat se otázkami smyslu a hodnot a člověka přesvědčila, že skutečný svět je vlastně stroj, jehož fungování je založeno na matematickém kalkulu.

Filozofování začíná tehdy, když dokážeme položit otázku, nikoli jen dotaz, na který lze dát jednoznačnou a jednou provždy platnou odpověď. Sókratés prý řekl: „To, co vím, vím, že vím, to, co nevím, vím, že nevím.“ Tento výrok nám sděluje, že naše vědění je architektonické, že je důležité umět oddělit vědění od nevědění a že odhalování pravdy o světě máme vnímat jako nikdy nekončící proces, který nám sice brání stát se majiteli pravdy jediné a absolutní, současně ale umožňuje, abychom hledali a nacházeli takovou pravdu, jež nám dovolí k danému problému zaujmout stanovisko. Co se však skrývá za slovem „nevědění“? Není to nějaká temná propast, nějaké tajemné a nebezpečné prázdno, kam raději nevstupovat? A když už jsme z nějakých důvodů ke vstupu donuceni, není lepší nechat se do této temnoty někým vést? Vždyť ochotní světloňosi se jistě najdou a příklad osamělého Viléma z Máchova Máje neradno následovat, byť nás dodnes uchvacují estetické kvality jeho ztvárnění.

Na to, jakým způsobem přemýšlíme o světě, má, kromě jiného, velký vliv škola, důležitá je zejména autorita učitele. Hannah Arendtová v Krizi kultury výstižně napsala, že by si ji měl získat převzetím „odpovědnosti za svět“. Takový přístup k odpovědnosti se však dnes bohužel od učitelů nevyžaduje, přestože bez něho je ohrožen samotný smysl poskytovaného vzdělání. Co se bude učit, nařizují státem zřízené organizace, prostřednictvím standardizované maturity zejména CERMAT. Učitel i žák jsou z moci úřední proměněni v jakési podivné bytosti zvané lidské zdroje, které má škola naučit především produkovat a konzumovat a snad ještě do jisté míry zvládat formálně roli občana. Klást filozofické otázky netřeba, racionalita prostředků jasně dominuje nad racionalitou cílů. Lidský zdroj musí být především konkurenceschopný

a flexibilní, vzdělání je nutno zcela podřídít ideologii práce zredukované na výrobní činitel. Takovouto školu po právu nazval Milan Machovec ve své knize *Filosofie tváří v tvář zániku „dílno odlidštění“*.

Ve škole se dnes odehrává nemilosrdný útok na poslední zbytky komeniánské pedagogiky. Vzdělání není chápáno jako jeden z důležitých předpokladů smysluplného lidského života, nýbrž stalo se pouhou branou do stále více nespolehlivé „pojišťovny štěstí“. Dialog, nezbytný předpoklad odkrývání jeho filozofického základu a záruka respektu k úplnosti světa v nekonečné mnohosti jeho dílčích podob, je nahrazován povrchními a k standardizaci myšlení směřujícími metodami, zvanými v souladu s módními trendy brainstorming a teambuilding. Žák si má osvojit dílčí a z jednoho centra vzešlé kompetence, účastnit se projektů, workshopů apod. Duchovnost je zaměněna za inteligentnost, obsah za proceduru. To vše se odehrává pod přísnou kontrolou státu. Bývalý náměstek ministra školství Martin Profant to ve vysílání *Radiofóra* (6. 8. 2004) řekl zcela jasně: „Rámcové vzdělávací programy určují, čeho má být dosaženo, škola určí, jak toho má být dosaženo.“ A kdyby se s takto velkoryse pojatou „svobodou“ někteří učitelé nechtěli smířit, umravní je katalogy požadavků ke státní maturitě a z nich vycházející centrálně zadávané testy, které vyžadují pouhé dosazení či zaškrtnutí předem hotové a zcela jednoznačné odpovědi. „Zdravý rozum lze měřit statisticky, jde jenom o to naučit se myslet tak, jak myslí oni,“ můžeme si přečíst v *Orwellově románu 1984*.

Pokud jde o filozofii a filozofování jsme v našich školách právě nyní svědky jednoho z konců, který, snad, může být roznětkou nového začátku. Fukujamův konec dějin, přes veškerou snahu mocných tohoto světa, se přece jen nedostavil. Rozhodně je o čem přemýšlet. Nastává čas znovu zahájit skutečný dialog a znovu začít klást soudobým sofistům nepříjemné otázky. Snadné to však rozhodně nebude, až příliš jsme si zadali s nesmírně mocným systémem, který se z nás na každém kroku snaží udělat spolehlivou součástku svého fungování. Motivem k novému počátku filozofování by opět mohla být dnes až do krajnosti zanedbaná potřeba hledat a nacházet smysl. Vzdělávání orientované jednostranně na získání diplomů a certifikátů potřebných výhradně

na trhu práce žáky i učitele stále více znechucuje, jeho kvalita klesá, učitel se v řadě situací stává vlastně nepotřebným. Při přípravě žáků na testovanou maturitu plní hlavně funkci donucovací, kontrolní a administrativní, v případě vzdělávacích projektů se stává spíše pouhým moderátorem apod. Nemá-li se vzdělávání pouze předstírat, nemá-li být na žácích převážně jen vymáháno centrálním testováním, pak je návrat k jeho smyslu nezbytný. Karel Kosík v Dialektice konkrétního napsal: „Bez existenciálního momentu, tj. bez boje za uznání, který prostupuje celým bytím člověka, klesá praxe na rozměr techniky a manipulace.“ „Boj o uznání“ jsme přestali vnímat jako důležitý (ve škole zcela nepochybně), svět jsme si vlastní intelektuální pohodlností, v jejímž pozadí nezřídka stojí i touha po majetku a moci, proměnili v chaos technických efektů a manipulací, které nás začínají přinejmenším znepokojovat. Nacházet v tomto chaosu smysl znamená odkrývat vztahy mezi částmi a celkem, jejich vzájemné zrcadlení. Svět se nám bude jevit jinak, budeme-li na něj nahlížet nikoli jako na zcela neuspořádanou, v lepším případě více či méně uspořádanou sumu dílčích jevů, nýbrž jako na strukturu, v níž, jak dovozuje francouzský antropolog a filolog Claude Lévi-Strauss, žádná část nemá smysl sama o sobě, nýbrž nabývá jej pouze v odlišnosti ve vztahu k částem jiným.

Formální stránka výuky je dnes mylně redukována na vyučovací proceduru, jejíž pestrost má být pro žáky náhražkou za rozmělněný, účelově vybraný, povrchně uspořádaný a smyslu zbavený obsah. Skutečnou formou vzdělávání je však jeho struktura, s níž je smysl neoddělitelně spjat, a pouze respekt k tomuto faktu může být východiskem k postupnému zvyšování kvality našeho školství. Jen tak lze vytvořit předpoklady pro nový začátek filozofování, a to nejen ve školních lavicích. Naše školství se vinou nesmyslných reforem ocitlo v krizi. Je zapotřebí, abychom ji brali vážně a zodpovědně hledali řešení. V tom by nás možná mohl inspirovat ještě jeden se Sókratem spojovaný výrok: „Všechno se učíme, ale umění života se neučí nikde.“

Karel Lippmann

Doc. Karel Thein, PhD.

1987 – absolvoval FF UK, obor vědecké informace a knihovnictví

1990 – 1994 - doktorské studium na École des Hautes Études en Sciences Sociales

1995 - obhajoba doktorské práce „Le lien intraitable. Enquete sur le temps dans la République et le Timée de Platon“

2006 – jmenován docentem, ředitel Ústavu filosofie a religionistiky FF UK

Toto číslo má za své téma začátky a to ve všech možných podobách. Je vůbec možné „začít s filosofií“, pomineme-li filosofií jako studijní obor?

Možné to jistě je, alespoň pokud nepokládáme svou individuální mysl za nevzniklou. Ale sotva to bývá věcí datovaného okamžiku. Ovšem vzhledem k tomu, že vzpomínky jsou nevyhnutelně falešné, jakákoli konkrétní odpověď patří do žánru fikce spíše než filosofie samé.

Kdo filosofoval první?

Mám dojem, že odpověď je zhruba stejná jako u předešlé otázky. Prvenství je poněkud sportovní kategorie a jakkoli nominace na první místo

bývala oblíbenou disciplínou (běžným kandidátem býval v nám blízkých končinách Homér), v současné době vyšla z módy. Sám žádného kandidáta nemám.

Jak jste začínal Vy?

Upřímně řečeno vůbec se nepamatuji, ale bezpochyby víceméně nahodilou četbou toho, co se našlo v domácí knihovně nebo antikvariátu – vzhledem k dost odlišné povaze doby to byl začátek zcela běžný.

Existuje nějaký filosofický spis, o kterém byste mohl říct, že Vás ve Vašich „filosofických začátcích“ výraznějším způsobem oslovil? Který to je, je-li?

Neměl jsem ani nemám žádné zásadní favority. Zajímají mě spíše obecné problémy než jednotliví autoři, jakkoli jejich studium je naprostou nezbytností. Vážnost věci a odstup od ní jsou dva klíče k jednomu dveřím. Valéry to říká přesně: co mě zajímá není vždy to, na čem mi záleží.

Jak si představujete svůj „filosofický konec“? Je jím snad právě akademický post?

Svůj konec – filosofický ani jiný – si nepředstavuji. Jsem si naprosto jistý, že bez ohledu na mé případné představy či plány se o něj postarají příroda a čas. Vzhledem k jejich vynikajícím výsledkům na tomto poli jim plně důvěřuji.

Již třetím rokem zastáváte funkci ředitele ÚFaRu. Která ze změn, jež byly za tu dobu realizované, změnila dle Vás nejvíce studentský život k lepšímu?

Ihned mě napadl uspokojivý vývoj knihovny, včetně přístupu studentů k fondu. Což je ovšem zásluha knihovníků, nikoli má. Zavedení tuteurských kurzů je další dobrý krok –ani k tomu však nedošlo mým přičiněním. Důležité je i zachování pestrosti v nabídce kurzů, ale to není změna, nýbrž její šťastné odvrácení.

Jsou na Vaší funkci i nějaká pozitiva či je to pouze o krvi a potu?

Má-li úřadování nějaké kladné stránky, bohužel mi zůstaly zcela skryty.

Jaký je momentálně největší problém ÚFaRu?

Jde o problém celé univerzity, navíc nejen u nás – nárůst administrativy a vnějších tlaků na homogenizaci studia.

V době, kdy vyjde toto číslo, budou již Vánoce za námi. Přesto se musím zeptat: Jaké cukroví máte nejraději?

Vlastně žádné nemám, možná i proto, že doma nepečeme.

Děkujeme za rozhovor!



DIOTIMIN KOUTEK

Poprvé jsem uslyšela jméno paní Vojtěšky Vlčkové v jedné pražské galerii asi před třemi lety. Zaujaly mne její bronzové šperky, z nichž většina zachycovala nějaký příběh - pohádkový, historický, biblický, nebo čistě fantazijní. Představovala jsem si náhrdelník hada Urobora na šiji svých známých. Ještěra, který požívá své tělo a v pojetí paní Vlčkové ještě i přidané nohy a ruce – nápadně připomínající ty lidské. Přemýšlela jsem, koho obdarovat šperkem jako je Odysseova bárka, která tvoří s mnoha detaily posádky ohromný náhrdelník vykládaný polodrahokamem. Nejvíce mě ale zajímalo, kdo se skrývá za tím melodicky znějícím jménem jejich autorky. Kdo se věnuje tomuto miniaturnímu ožívání pradávných příběhů, které jsou nošením šperků vyprávěny zvláštním způsobem dále. Představovala jsem si tuto šperkařku jako pohádkovou vypravěčku příběhů, která v dnešní době útlumu klasického vyprávění, nerušeně plete z klubka příběhů dále někde na odlehlém místě. Posléze se ukázalo, že tato představa nebyla tak docela neoprávněná.

Když jsem začala pátrat po tom, jak se s výtvarnicí mohu setkat, zjistila jsem, že žije v Dobrušce ve Východních Čechách. Poslala jsem jí tedy lístek s prosbou o rozhovor a za pár dní jsem ve schránce našla ručně psané pozvání s dodatkem, že si klidně mohu přijet popovídat o špercích, ale že její „srdce je jinde“. To se vysvětlilo hned, jak jsem poprvé uviděla její ateliér. Největší místnost je totiž depozitářem několika desítek bronzových plastik kombinovaných s kamenem, které sochařka považuje za těžiště své tvorby. Na výrobě těchto bronzových soch i šperků pracují dohromady tři lidé. Po vymodelování jejich podoby ve vosku zastane práci odlévání do bronzu bratr sochařky, Jan Vlček. Mladá pomocnice Jaromíra Kalousková-Pavlíková opracovává do konečné podoby šperky, sochy si po odlití dotváří autorka sama.

Celý dům je pozoruhodným místem. V dílně švitoří v několika klecích hejno malých ptáčků. V největší místnosti hlasitě odbíjí čas hodiny sahající téměř ke stropu. Zde také leží na pár metrech čtverečních autorčina tvorba za posledních 30 let. Sedět jako návštěva u velkého stolu v tomto depozitáři znamená čelit této konstelaci umělkyně obklopené svým souhrnným dílem.

Nejvíce úsilí věnuje výtvarnice vypodobňování výjevů z bible. Sama tento soubor



Dáma s jednorožcem



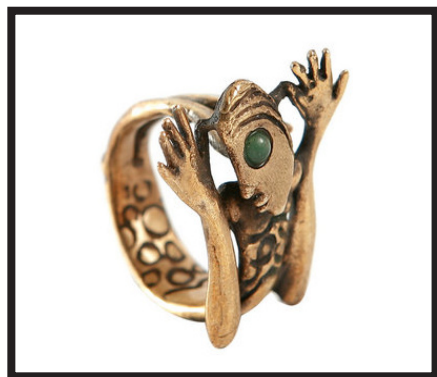
Babylónská věž: “Protož nazváno jest jméno jeho Babel; nebo tu zmátl Hospodin jazyk vsi země; a odtud rozptýlil je Hospodin po vsi zemi.” (Gen 11,9)

nazvala „Biblické krajiny“. Bibli chápe jako knihu, jež vypráví univerzální lidské příběhy, které však nejsou často jednoznačně vyložitelné ani celistvé. Právě o jejich interpretaci, průběhu a okolnostech se snaží ve své práci přemýšlet. Ukládá si tento úkol svědomitě a záměrně nebere ohled na tradici zobrazování biblických postav. Když se pak tedy pozorovatel pokouší rozhodnout, která ze dvou figur některého výjevu představuje například Krista, musí se nejdříve pozorně zadívat. Vůbec všechny sochy, i přesto, že měří jen pár centimetrů, vyžadují podrobnější zkoumání, protože obsahují množství detailů. Avšak jak poznamenala paní Vlčková, mnoho lidí se dnes „neumí dívat“. Mají nedostatek času a trpí zahlcením všemožnými vizuálními podněty, a tak se někdy přestanou dívat docela.

Téma vztahu diváka a umělce jsem v případě této sochařky nechtěla jen tak opustit. Již dříve jsem se totiž dozvěděla, že paní Vlčková téměř nevystavuje a své plastiky neprodává. K obživě jí vystačí prodej šperků. Plastiky všechny shromažďuje u sebe. Musela jsem se tedy zeptat, proč sochařka to nejcennější ponechává skryté.

A tak jsme si začaly povídat o možnostech dnešního umělce, který ačkoliv tvoří zprvu pro sebe, dostane se jednou do situace, kdy své dílo zatouží sdílet. Jenže umělec dnes tvoří uprostřed mnoha jiných sdělovacích prostředků, a tak se může pouze připojit k sérii menších výstav, kterých je neustále instalováno a rychle zase deinstalováno nespočet. Vystavovat svá díla, která zatím nikdo nezná, a potýkat se s tím, že mnozí rezignovali na to zkusit se na cokoliv zadívat, je pro umělce poněkud skličující představa. Jenže stejně nepříjemným pomyšlením je to, že dnes umělecké dílo patří depozitáři. Tuto manažerskou úlohu organizace výstav „musí již převzít jiní“, ukončila debatu na toto téma Vojtěška Vlčková. Zůstává otázkou, kolik umělců má asi doma podobnou sbírku prací, kterou nevystavují.

Za celé odpoledne, které jsem na návštěvě strávila, jsem si stačila prohlédnout jen zlomek plastik. Když jsem o nich pak na zpáteční cestě autobusem přemýšlela, začaly se mi postupně v polospánku míchat jejich výjevy se snovými představami jejich konců. Opilému Tristanovi v loďce náhle spadla sklenička s vínem do moře a ohodila pěkné šaty Izoldiny. Lidé stojící pod křížem při snímání Krista se během chvíle rozprchli každý na jinou světovou stranu. A Noemovi po vypuštění holubice střešní okénko



Kyklop

prískříplo prsty. Najednou jsem si uvědomila, proč mě výtvořiny paní Vlčkové vlastně tak poutají a inspirují. Hrdinové příběhů jsou zachyceni v pohybu – naklání se k sobě a komunikují. Jsou zobrazeny v toku svého příběhu, ne pouze jako strnulí představitelé nějaké odtažené báchorky. Také jsou postavy starých příběhů často k nepoznání a provokují tak diváka k tomu, aby své představy sám osvobodil a rozehrál fantazii nad

výpravnými knihami o něco upřímněji – aby příběhy nejen slyšel, ale aby jim i naslouchal a oživoval je po svém.



Uzdavení slepého: “To pověděv, plinul na zemi, a učinil bláto z sliny, i pomazal tím blátem oči slepého. A řekl jemu: Jdi, umej se v rybníku Siloe, což se vykládá: Poslaný. A on šel a umyl se, i přišel, vida.” (J 9, 6-7)

Vojtěška Vlčková

Narozena 1948 v Křovicích u Dobrušky. Vystudovala obor zlatnictví a stříbrnictví na Střední uměleckoprůmyslové škole v Turnově. Po škole pracovala v pražském zlatnickém družstvu Soluna. Posléze se začala samostatně věnovat odlévání kovů. Nejprve pracovala se stříbrem, avšak již brzy začala používat bronz. Dnes se věnuje vyrábění bronzových plastik v kombinaci s kamenem a šperků. Používá techniku lití na ztracený vosk.

Daniela Rosolová



1. Podzemní antikvariát

Hybernská 22

110 00 Praha 1

Podzemní Antikvariát



Podzemní antikvariát nabízí široký výběr knih z mnoha oborů: beletrie, poesie, výtvarného umění, filosofie, náboženství, historie, psychologie a vědy. Nabídka prodejny zahrnuje i prodej grafických listů a kreseb, převážně české produkce 20. století. Nepravidelně se v prostorách antikvariátu konají vernisáže a literární večery. Podrobné informace naleznete na: www.podzemni-antikvariát.cz

Provozní doba: Po - Pá; 9:00 - 19:00



DIOTIMIN KOUTEK

Hostem Diotimina koutku je tentokrát filosofka a architektka Marie Pětová. Jako filosofka se zajímá převážně o myšlení Martina Heideggera, kterým se zabývá i v rámci seminářů na Fakultě humanitních studií. Architektuře se nevěnuje naplno, projektuje již jen občas. Pravidelně se účastní filosofických konferencí a přátelských fotbalových utkání. Tato inteligentní, pohledná a skromná žena odpovídala se šarmem sobě vlastním na záludné Diotiminy otázky i přes nepříjemné nachlazení. Doufáme, že brzy přejde, protože Marie Pětová letos poběží filosofický pivní marathon.

Vystudovala jste na fakultě architektury ČVUT a později na FF UK. Co Vás přivedlo od architektury k filosofii?

Ono to není úplně tak, že bych přecházela od architektury k filosofii. Jednak jsem od architektury neodešla zcela, i když to si vlastně možná jen nechci

připustit – pořád ještě občas projektuji, ačkoli v poslední době už velmi málo a ono dělat dobře architekturu znamená dělat ji opravdu naplno. Ale tím, čemu se věnuji především a nejvíc, je určitě filosofie. Takže zpět k Vaší otázce: že bych přešla od architektury k filosofii nemohu říct zejména proto, že o filosofii jsem se rozhodně nezačala zajímat později než o architekturu. To bylo dáno už prostředím, v němž jsem vyrůstala: filosofii studovali oba moji rodiče, dědeček... Pamatuji si docela živě nadšení, když jsem poprvé četla Teilharda de Chardin, Rádlu...to bylo ještě na gymplu.

Proč jste tedy nešla studovat filosofii hned?

Výběr vysoké školy byl určitě silně ovlivněn dobou - maturovala jsem ještě před listopadem 89, takže jsem uvažovala spíš o oborech nehumanitních, které přece jen nebyly tehdejší ideologií tolik deformovány. Ostatně máma ani děda filosofii stejně učit nesměli.. Chodila jsem na gymplu do třídy zaměřené na matiku a fyziku, takže jsem se nakonec rozhodovala mezi architekturou a matematikou. A své volby rozhodně nelituji.

Přesto jste se na ale přihlásila na FF UK...

Nějaké filosofické texty jsem četla pořád, i když jsem chodila na techniku. A pak si pamatuji takový hezký a pro mě důležitý moment, to už bylo po revoluci, já stála na nábřeží, dívala se přes Vltavu na budovu FF a najednou mi došlo, že kromě toho, že jsme se zbavili vedoucí úlohy komunistické strany a všeho, co s sebou nesla, se také otevírá spousta možností, s nimiž jsem do té doby vůbec nepočítala - mimo jiné právě studium filosofie. Roli hrálo určitě také to, že architektura přece jen nebyla tak úplně přesně tím „studiem“, jaké jsem si představovala. Což není žádná výtka vůči FA, to je prostě dáno oborem - architektura je nádherná, ale nikoli věda nebo teorie, to je prostě krásné řemeslo, či chcete-li umění.

A jaké byly Vaše filosofické začátky?

No... když já mám tak nějak pocit, že pořád spíš začínám... To už by mě ale asi mělo přejít, že? Pokud jde o studentské začátky na FF tak naprosto super. Proti technice to byl opravdu docela „střih“. Tam sice byly - zejména pak v těch vyšších ročnících - zajímavé přednášky z dějin umění a teorie architektury, ale přednášky ze stavitelství nebo typologie budov jsou spíš takové, že si člověk vše zapíše, zaklapne, ale není moc co dodat... A když jsem pak odcházela z první přednášky prof. Hejdánka, kterého jsme měli na „Úvod do filosofie“, naprosto nadšená, s hlavou plnou otázek a odhodláním přečíst okamžitě vše, co jen letmo zmínil... Zpětně se to možná zdá trochu úsměvné, ale fakt to bylo moc fajn – říkala jsem si, že to je vysokoškolské studium, jak jsem si představovala, a měla takový ten vnitřní pocit, že takhle je to správně, že konečně dělám to, co mám. Ale ani tehdy jsem si nemyslela, že bych se živila něčím jiným než architekturou, brala jsem to spíš jako studium čistě pro zájem... Takže dalším „začátkem“ byla možnost učit na FHS, protože pak už jsem se mohla filosofii věnovat jaksi oficiálně, za což jsem samozřejmě moc ráda. Až na to, že jsem nikdy učit nechtěla, v tom jsem tedy měla naprosto jasno už od dětství. Ale kupodivu mě to opravdu baví, čímž vůbec netvrdím, že jde - to je jiná stránka věci.

Zabýváte se především texty Martina Heideggera. Jeho koncepci prostorovosti se věnujete i v několika kratších studiích vydaných v posledních letech. Co Vás na filosofii Martina Heideggera zajímá nejvíce?

Očekávaná pohotová odpověď se docela těžko nějak jednoduše formuluje... Určitě mě fascinuje jeho způsob myšlení, který je přesný, precizní, a přitom je to už zcela jiná přesnost, než jakou se vyznačují velké systémy filosofické tradice. Ale hlavně - když jsem do Heideggerových textů začala trochu pronikat (čímž netvrdím, že jsem do nich nějak zásadně pronikla),

zjistila jsem, že daleko důležitější než nějaké hotové odpovědi je to, že mi dává možnost jistým způsobem uvažovat s ním, nabízí pohled, který docela dobře můžu převzít, protože je pro mě přesvědčivý a živý. Občas prostě (pravda, velmi vzácně) přijde nahlédnutí typu „jasně, to je ono“, takhle se to má. Ale nikoli ve smyslu teď rozumím tomu, jak to Heidegger myslel, teď mi ten jeho text dává smysl, i když s ním třeba nesouhlasím. Spíše bych řekla, že mi jeho způsob pojmání světa skutečně dokáže svět projasňovat. To ale neznamená, že jsem nějaký zatvrzelý „heideggerián“, který neuznává a nečte nikoho jiného. To jistě ano a rozumím, že pro někoho jiného může hrát podobnou roli filosof zcela odlišný.

A nemůže být Váš zájem způsoben i tím, že od architektury jako určitého způsobu rozumění místu není k filosofii Martina Heideggera daleko?

To si nejsem jistá... Moje cesta k Heideggerovi tudy rozhodně nevedla. Kromě toho bych byla v tomto ohledu docela opatrná. Ony totiž Heideggerovy texty tematizující „místo“ či přímo „stavění“ a „bydlení“ dávají na té rovině, na níž se pohybuje většina prací z teorie architektury, docela dobrý smysl. A to už jen tím, že používají terminologii, která je právě v tomto oboru doma. Jenže se tak poměrně snadno přehlédne, že Heidegger v prvním plánu nepíše ani o architektuře, ani o stavitelství a už vůbec ne o místě ve smyslu prostředí, jež nás obklopuje, ale že jde o úvahy povýtce ontologické. Pravda, právě titul „místo“ hraje u pozdního Heideggera klíčovou roli. Jenže nejde o místo v tom smyslu, v němž toto slovo běžně užíváme nebo jak se mu většinou rozumí v architektuře. Na druhé straně uznávám, že právě některé texty z teorie architektury, které z Heideggera vycházejí a opravdu ho berou vážně, mohou být docela dobrým úvodem k Heideggerovi, jakousi ilustrací, která pomáhá rozumět, protože je názorná a pohybuje se na poli nám všem zkušenostně velice

blízkém a známém – tak čtu např. knihu „Genius loci“ od Christiana Norberga Schulze.

Na čem v současné době pracujete a čím se chystáte zabývat do budoucna?

Na fakultě teď pracuji na různých věcech, občas se nestačím divit, ale pokud se ptáte na filosofii... V tom právě končícím semestru jsem rozjela kurz, který se pohybuje na pomezí filosofie a architektury, čemuž jsem se docela dlouho bránila. Ne protože bych si myslela, že to nemá smysl, nebo že to je špatně. Naopak, jinak bych to samozřejmě ani nedělala. Ale ony všechny ty mezioborové pokusy jsou na jedné straně vždycky zajímavé a lákavé, na druhé také dost nebezpečné, protože hrozí rozmělněním v prázdné a nikde nezakotvené teoretizování. Navíc jsem docela často slyšala – to když se někdo dozvěděl, že jsem k architektuře vystudovala ještě filosofii – řeči typu: „to je fajn, tak to teď budeš psát o architektuře...“ V tom je skryta představa - bohužel docela rozšířená -, že filosofie je prostě jen jakési povídání o čemkoli. Na což jsem docela alergická. Takže teď si budu muset dát práci, abych se tomu sama vyhnula. Zatím si moc jistá nejsem... Ale hlavně bychom se teď s kolegy měli v rámci nedávno získaného grantu zabývat tematizacemi času a časovosti, na což se těším a slibuji si od toho návrat k poněkud systematictější práci nad některými Heideggerovými texty.

Projevuje se nějak myšlení inženýrky architektky v myšlení filosofky? Je přínosem nebo je spíše na obtíž?

Já jsem docela ráda, když mi to vůbec nějak myslí... Ne, vážně, nedominám se, že bych myslela nějak jinak jako inženýr a jinak jako filosof, spíš se mění to, o čem přemýšlím... A hlavně se mění pole a prostředí, kde se

člověk pohybuje. Což je rozhodně moc příjemné. Pro mě je totiž – až na ten právě zmíněný pokus o mezioborový kurz – architektura především záležitostí praktickou, tedy hlavně projektováním, které je občas (v tom lepším případě) zakončeno i realizací. A to je ve srovnání s akademismem některých filosofických debat či opravováním sté studentské práce na téma Descartova důkazu Boží existence dosti úlevným protipólem. Ovšem funguje to samozřejmě i naopak: když člověk svede pár bitev na stavbě o to, zda se ten obklad předělá či ne, zda to a ono nešlo jinak, nejlépe pak podle projektu...to se pak moc rád vrátí k filosofii.

Učíte filosofii na FHS UK a vidíte tak mnoho filosofických začátků. O některých dokonce vznikly divadelní scénky. Myslíte si, že některé začátky jsou zároveň i konce?



Někdy opravdu závěrečná bakalářská zkouška z filosofie končí studentovým upřímným konstatováním, že to bylo jeho poslední setkání s filosofií, což bývá přijímáno zpravidla s úlevou z obou stran. Pravda, i když si z toho člověk dělá legraci, není to právě povzbudivé... Samozřejmě si v podobných chvílích nadávám, že učím úplně ničemně, když ty lidi nedokážu pro filosofii nadchnout nebo alespoň trochu zaujmout. Na druhé straně spousta lidí řekne, že by třeba matematiku nikdy

studovat nemohla, a není na tom nic špatného. I na technice je velké procento lidí, kteří se těší, až se matematiky zbaví. Tak to беру podobně: prostě ne každý má na to, aby vystudoval fyziku, ne každý zvládne matematiku a někdo má holt problém s filosofií. To neznamená, že by byl nějak horší, nebo méně chytrý - je jen doma jinde a může to být i obor humanitní.

Nomádě se podařilo zjistit, že se zúčastníte druhého ročníku filosofického pivního marathonu a podpoříte tak ženské zastoupení v této soutěži. Máte již nějakou strategii? Trénujete?

To já jen hypoteticky zmínila u piva a kamarádi mě hned vzali za slovo... ještě si to s nima vyřídím. Jinak obě disciplíny zvládám docela dobře, nicméně obvykle každou zvlášť.

Závěrem jedna otázka, kterou si nemohu odpustit, zvláště je-li pro Diotimin koutek. Jste velmi pohledná, inteligentní a sympatická žena. Pohybujete se ve světě filosofie, který obývají převážně muži. Vybavují si několik scén z různých konferencí, kde na Vás přítomní filosofové mohli oči nechat. Všimla jste si toho někdy? A jak na podobné situace reagujete?

A já si myslela, že je tak zaujalo, co říkám... Dělán si legraci; popravdě nevšimla - na konferencích jsem vždycky pekelně nervózní, takže většinou jistím pohledem text před sebou a raději se moc nerozhlížím... Ale kdybych si toho někdy všimla, tak by mě to samozřejmě potěšilo.

Děkuji za rozhovor. Nomáda

Rozhovor sestavila Barbora Řebíková

Zpráva o četbě Platónovy Ústavy

Na počátku se celý projekt zdál jen jako mírně podivný a pochybný nápad autora této zprávy, ale postupně zaujal více lidí, jejichž zájmy alespoň částečně směřují do oblasti antické filosofie a k Platónovi, tomuto „králi“ klasického období.

Co se dělo? Nápad byl jednoduchý: jeden z nejrozsáhlejších Platónových dialogů *Ústava* má zajímavý dramatický rámec, na jehož pozadí se odehrává Sókratovo vyprávění o rozhovoru s bratry Adeimantem a Glaukónem o tom, co je spravedlnost. Ze Sókratova podání rozhovoru se zdá, jakoby celý dialog proběhl najednou i se všemi „poměrnými odpověďmi“ a odbočkami, v nichž je i aktivně neúčastným posluchačům rozhovoru postupně před vnitřní zrak postaveno „podivné“ zřízení obce, jenž je obrazem zřízení duše a je-

jích vlastností v každém člověku. Cílem je ukázat spravedlnost v jejím založení a působnosti. Největší z odboček v dialogickém zkoumání, jež představuje filosofa krále a zaujímá centrální pasáže celého spisu, navíc odhaluje i společný střed obou zřízení – lidské duše a obce. Výjezdní seminář zaměřený na četbu *Ústavy* si proto položil naprosto stejný cíl. Jednalo se o pokus vmísit se mezi posluchače dialogu a nechat se vést Sókratovým výkladem. To představovalo přechíst ve skupince semináře celý dialog nahlas a pokud možno jen s nejnútnejšími upřesněními v diskusi, která se odehrávala v přestávkách mezi jednotlivými pasážemi.

Pro takový podnik bylo nutné nalézt vhodné místo, jímž se nakonec ukázalo být rekreační středisko v Loutí u Nové Rabyňě nedaleko

Slapské přehradě. Bylo až s podivem, jak vesnička vzdálená necelou hodinku cesty autobusem z Prahy může splňovat definici známého přísloví: „kde lišky dávají dobrou noc“. V místě, kde nebylo možné jít jinam než do lesa, a za nepříliš hezkého počasí začátku listopadu se snáze sedělo ve společenské místnosti a četlo.

I přes předběžné pokusy o odhad délky čtení neměl nikdo ze zúčastněných předem představu, jak dlouho by mohlo hlasité čtení trvat. Proto jsme hned po pátečním příjezdu dlouho neotáleli a začali jsme číst. První kniha *Ústavy* byla vhodným prubířským kamenem všech čtenářů, neboť obsahuje nejvíce postav přispívajících do rozhovoru. Nejpopulárnější z postav tohoto velkolepého úvodu se ukázal být nespokojený sofista Thrasmachos, který Sókrata počastoval radikálně jinou představou o tom, co je spravedlivé. Po přečtení celé knihy, jež zabralo dvě hodiny, bylo mnoho posluchačů překvapeno Sókratovým místy až neurvalým zacházením s řečí a jeho zběhlostí

v sofistických postupech, v nichž se svému slavnému protivníku vyrovnal. Zvlášť když čtenář postavy Sókrata vzal svou roli vážně a zasazoval čtenáři sofisty v rychlém sledu úsečné direkty otázek.

K dobru celého podniku je také třeba přičíst, že v objektu bylo postaráno i o jídlo a pití, takže záležitosti těla nezdržovaly příliš účastníky od expozice duše. Počet čtenářů a posluchačů se do soboty postupně rozrostl na třináct, což byla skupinka velká tak akorát, aby každý mohl střídavě číst a poslouchat, neboť šlo hlavně o poslech. Mnozí z nás se shodli na tom, že pokud čtou nahlas, jejich soustředění směřuje hlavně k tomu, a uniká jim obsah čteného. Také to jsme se snažili výjezdním seminářem dokázat, aby každý mohl vstoupit do děje a odnesl si více dojmů, než jen soustředění na hlasité čtení.

V průběhu soboty jsme měli možnost společně s Glaukónem „s velmi komickým výrazem“ ve tvářích vykřiknout: „Apollóne,

jaká to nadlidská výše!“ , když jsme dospěli k vrcholu centrální odbočky a pasáže, kde Sókratés svou řečí způsobí, že se „najednou“ objeví naprostý přesah celého podniku, jenž jej svou neuchopitelností zároveň zakládá „idea dobra“. Sobotní četba končila až v raných hodinách nedělní noci, kdy jsme odcházeli spát s neradostným obrazem tyranského zřízení v myslích a ještě neradostnější vyhlídkou velice brzkého rána, kdy nás bude čekat expozice tyranské duše. Celý podnik končil patřičně chvilku po nedělním poledni, kdy jeden z kolegů svým kultivovaným přednesem přečetl závěrečný „mýtus“ v podobě Érova vyprávění o zászvětí. Na toto téma již byla diskuze zakázána a na programu byl společný úprk z lesů. Až v čase, kdy Loutí bylo daleko za námi, začalo u některých účastníků docházet ke katarzi, provázené uvolněním a radostí „že se to povedlo“.

Na závěr je třeba shrnout, že čtení celé *Ústavy* trvalo třináct hodin čistého času. Je možné polemizovat o tom, zda mohl Sókratés tak

dlouhou dobu mluvit a přitom udržet velice zamotanou nit myšlenek, čtenářům a posluchačům se to ukázalo na výjezdním semináři. Hlavně nepřítomné pohledy z noci mezi sobotou a nedělí svědčily o tom, že příběh posunul vědomí mnohých do jiných dimenzí. Zároveň je jistě vhodné touto cestou poděkovat všem zúčastněným mezi nimi pak Elišce Luhanové, která se ujala náročné organizace a výběru místa.

A co bude příště? Padly již mnohé návrhy, je možné učinit pokus o četbu Homéra nebo některé z dochovaných antických tragedií. Pokud někoho z čtenářů této zprávy předvedený podnik zaujal a má svou představu nebo návrh, rádi budeme uvažovat i o jeho příspěvku do výběru. A co Platón? Rozsahem dále se lze obrátit jen k *Zákonům*, ty však zůstanou až na dobu, kdy se rozhodneme prozkoumat hory na Krétě, kde je blíže bohům.

Antonín Šíma

Pojetí času u Augustina a Platóna

Úvod

Cílem této práce je načrtnout některé souvislosti mezi Augustinovým pojetím času, jak ho představuje XI. kniha *Vyznání*¹, a analýzou času provedenou Platónem v dialogu *Parmenidés* (140e-141e a především 151e-155d).²

Augustinovy úvahy o čase bývají v souvislosti s Platónem uváděny tradičně, především s pojetím času známým z dialogu *Timaios*. Zatímco *Timaios* se ptá po čase z hlediska celku jsoucna, z hlediska kosmického řádu, *Parmenidés* si klade otázku po čase, jenž specificky utváří jednu každou věc v tomto světě a je neustále přítomným působícím činitelem – a to také v řeči. Tím se dostáváme k Augustinově vlastní otázce mnohem blíže. Pro Augustina je místo času v řádu veškerenstva poměrně jasně vymezeno: čas vzniká se stvořením, je odvozen od věčnosti, k níž si zachovává určitý vztah, ale od níž se zásadně odlišuje. Povaha této odlišnosti je však záhadná a teprve na ní se ukazují obtíže, které s uchopením času máme.

1. Řeč jako východisko

Platón v dialogu *Parmenidés* i Augustin ve *Vyznáních* staví své pojetí na skutečnosti, že člověk – časová bytost žijící v časovém světě – má

1 Aurelius Augustinus: Confessiones, edice P. Knöll, CSEL 33, Wien 1896

Aurelius Augustinus: Vyznání, Kalich, Praha 1926 (překlad M. Levý)

2 Plato: Platonis Opera, ed. J. Burnet, Oxford University Press, 1903

Platón: Spisy I-V, OIKOYMENH, Praha 2003 (překlad F. Novotný)

problém času neustále před očima a musí ho mít alespoň na úrovni běžné životní praxe nějak vyřešen. Toto „řešení“ pak vstupuje do naší řeči, ať už hovoříme o čemkoli.

Augustin shrnuje svou „výchozí pozici“ tímto způsobem: „*Hle, na pídě jsi vyměřil dny mé, a věru ani nevím, jak plynou. A stále jen mluvíme o čase a opět o čase, říkájice: Kdy to řekl? Kdy to učinil? Jak dlouho jsem to již neviděl! A tato dlouhá hláska zabírá dvakrát tolik času, jako ona krátká. Tak mluvíme, to slyšíme; druzí nám tak rozumějí a my jim.*“ (Conf. XI, 22)

Platón si všímá ještě dalšího způsobu, jímž do řeči proniká čas, když analyzuje samotné výrazy *bylo, je a bude* i další výrazy jazyka, jež nesou zřetelnou časovou informaci: „*Nezdá se, že výrazy «bylo» a «stalo se» a «dělo se» znamenají účast v čase, který kdysi byl?...A co výrazy «bude» a «stane se» a «nastane», neznamenaají účast v čase budoucím?...A výrazy «jest» a «děje se» v čase nyní přítomném?*“ (Parm. 141d-e).

2. Odklon od kosmologie

Oba myslitelé se tak táží po čase způsobem, který si vynucuje jinou než kosmologickou odpověď. Augustin otevírá celé své zkoumání formulací předchůdného zkušenostního rozumění, které uchopuje čas jako trojdílnou strukturu minulosti, přítomnosti a budoucnosti: „*Mohu tvrditi zcela určitě: «Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo.»*“ (Conf. XI, 14).

Platón uvádí problém času na scénu prostřednictvím trojice *starší, mladší, téhož věku* (Parm.140e) a distinkce mezi *stávat se a být* (Parm. 151e). Tato distinkce pak míří stejným směrem jako Augustinovo pojetí: čas je vždy časem postupujícím. Jsoucna musí být v přeběhu k budoucnosti a kráčet „*kupředu podle času*“ (Parm. 152a), aby se stále znovu

stávaly jsoucný s konkrétní určitostí. Zároveň však potrojná struktura času zajišťuje i trvání, a to skrze přítomnost, kterou vše musí na své cestě z budoucnosti do minulosti projít. Žádné jsoucnó „*když je na cestě z dřívějšíka do potomnosti, nepřeskočí přítomnost*“ (Parm. 152b).

Kosmologické pojetí potrojnou strukturu času vysvětlit nedokáže. Z hlediska pravidelného pohybu, sloužícího „*k ohraničení a zachování číselných rozměrů času*“ (Tim. 38c), nedává žádný smysl hovořit o minulosti, přítomnosti a budoucnosti. V případě Platóna jsou zřejmě oba typy přístupu komplementární. Naproti tomu Augustin kosmologický pohled výslovně odmítá (Conf. XI, 23-24), a to jak jeho hrubou podobu, která ztotožňuje čas s pohybem nebeských těles, tak i diferencovanější pojetí, jež pohyb nebeských těles chápe jako základ času. Pro Augustina jsou dny, měsíce a roky pouhé sekundárně zaváděné jednotky. Výchozí je zkušenost potrojně struktury času, která je základem pro „měření“ pohybu. To primárně neoperuje s měřítkem ve smyslu jednotek, ale ve smyslu rozpoznávané délky uplynulého času (stejně dlouhý, delší, kratší).

3. Čas je časem jsoucn

Čas není prázdnou strukturou, která by byla teprve sekundárně zaplňována, nýbrž vždy již je časem jsoucn. Svět byl stvořen jako časový, proměnlivost jsoucn a plynutí času jsou dvě stránky téže mince (Conf. XI, 13). Čas je svou povahou vždy časem plynoucím, jen takový čas můžeme měřit: „*Měříme jen plynoucí čas úvahou o jeho ubíhání.*“³

Tuto souvislost ukazuje i dialog *Timaios*: „*Čas tedy vznikl společně se světem, aby, jako současně vznikly, tak i současně zanikly, kdyby snad jednou došlo k jejich zániku.*“ (Tim. 38b) Dialog *Parmenidés* se přibližuje Augustinovu pojetí ještě výrazněji, když tvrdí, že jsoucnost a čas jsou plně

3 „Praeteruntia metimur tempora, cum sentiendo metimur.“ Conf. XI, 16. Méně jazykově vybroušený, ale možná přesnější překlad by zněl: „Měříme plynoucí čas a měříme ho uvědomováním si tohoto plynutí“.

koextensivní: „*Je však «býti» něco jiného nežli účast v jsoucnosti spolu s přítomnou dobou, právě tak jako pojem «bylo» s dobou minulou a zase «bude» je společenství se jsoucností spolu s dobou budoucí? - Ano, tak jest. - Je tedy účastno času, když je účastno i bytí.*“ (Parm. 151e-152a). Cokoli jest, jest v čase, co není v čase, to nemůže být jsoucí (Parm. 141d-e). S oporou v *Timaiovi* můžeme pak též tvrdit, že jako nedává smysl jsoucnost bez času, tak nedává smysl ani čas bez jsoucnosti, ve které by se realizoval (jako *bylo*, *je a bude*).⁴

Zkoumání času je tedy zkoumáním časovosti jsoucen. Jsoucná pak jsou nejen proměnlivá, nýbrž vykazují i určitou setrvalost, stálost. Na tuto dvojí stránku jsoucen a času se zaměříme v následujících dvou oddílech.

4. Čas jako plynutí

Platón si všímá vnitřní rozpornosti, kterou s sebou nese postupující čas: „*kterékoli věci jsou v čase a jsou účastny něčeho takového, každá z nich jednak má též věk sama se sebou, jednak se stává starší sama sebe a zároveň i mladší.*“ (Parm. 141c-d). Časový charakter narušuje vnitřní jednotu jsoucná, činí ho sporným samo v sobě. Podobnými rozpory je zatížen i vztah jednoho jsoucná k ostatním. Rozdíl mezi dobami trvání dvou různých jsoucen můžeme vyjádřit buď absolutním číslem, které se v čase nemění, nebo jejich poměrem, který je v čase proměnlivý: každé jsoucné „*se jedno proti druhému nestává o nic starším ani mladším, totiž hledíc k tomu, že číselný rozdíl mezi obojím je stále stejný...; ale pokud jde o stále jinou hodnotu poměru toho, co vzniklo dříve, k tomu, co vzniklo později, a později vzniklého k tomu, co vzniklo dříve, po této stránce nutně se obé stává vespolek starším a mladším.*“ (Parm. 155b-c).⁵

4 Naštěstí není nyní naším úkolem pokoušet se tento Platónův náhled na souvislosti jsoucnosti a času vysvětlit v kontextu jiných jeho dialogů, kde se zdá, jako by vyčleňoval celou sféru ontologicky výlučných nečasových jsoucen.

5 Věkový rozdíl mezi dvěma lidmi zůstává stejný, pokud ho vyjádříme absolutním číslem, ale pokud si budeme všimnout poměru jejich věků, rozdíl se bude postupně zmenšovat/zvětšovat.

Postupující čas je hlubokou záhadou i pro Augustina, který zdůrazňuje tendenci jsoucen k návratu do nebytí: čas „*minulý již není a budoucí ještě není*“ (Conf. XI, 14). A „*přítomným může se tedy nazvat jen ten okamžik času, který již nemůže být rozdělen v žádné, ani ty nejmenší části. Tento okamžik spěchá tak rychle z budoucnosti do minulosti, že nemá ani nejmenší rozpětí.*“ (Conf. XI, 15).⁶ Čas, který takto tíhne k nebytí, je ovšem obtížné měřit: „*Ve které rozsáhlosti měříme tedy plynoucí čas? Zda v budoucí, odkud plyne? Co však ještě není, neměříme. Zda v přítomné, kudy plyne? Nulovou rozsáhlost však neměříme. Zda v minulé, kam plyne? Co však již není, neměříme.*“ (Conf. XI, 21).⁷

Pro Augustina je však měření času faktem, kterým si na základě své zkušenosti můžeme být jisti a pro něž musíme najít vysvětlení. A jak uvidíme, možnost měření stojí na novém uchopení přítomnosti – bude třeba pojmut ji jako určitou rozsáhlost času.

5. Přítomnost

Platón si je vědom, že přítomnost je garantem jsoucnosti: „*Nutně nic z toho, co kdy jest, nemůže přejíti nyníšek, pokaždé, když v něm je, ustává od stávání se a tehdy jest tím, čím se právě stává.*“ (Parm. 152c-d). Toto „jest“ neboli „nyní“ trvá po celou dobu jsoucnosti jsoucná: „*Nynějšek je u jednoho stále přítomen po celou dobu jeho bytí; neboť jest nyní, vždy, když jest.*“ (Parm. 152d-e). Zjevné napětí mezi pojetím přítomnosti jako bodu zlomu mezi minulým a budoucím (který nemá žádný rozměr) a přítomnosti, která trvá, nám Platón pouze staví před oči, ale nepokouší se ho zde řešit.

6 „Quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur.“ Upravujeme zde překlad M. Levého, neboť se nejedná o popření přítomnosti jako trvání, nýbrž jako každé rozsáhlosti času. Srv. také násl. pozn.

7 „In quo spatium metimur tempus praeteriens? Utrum in futuro, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? Sed nullum spatium non metimur. An in praeterito, quo praeterit? Sed quod iam non est, non metimur.“ Upravujeme zde překlad M. Levého, neboť spatium značí časový rozsah, množství (plynoucího) času.

Augustinovým východiskem je měření času a měřen může být pouze čas přítomný: „*Co není, nemůže býti měřeno. Minulý a budoucí čas však není.*“ (Conf. XI, 21). Přítomný čas musí tedy být nějakou rozsáhlostí, protože pouze určitý rozsah lze označit jako dlouhý či krátký. Zdá se tedy, jako by každý děj (např. Augustinem uváděné znění hlasu) „*ubíhaje, směřoval k nějakému prostoru času, v němž mohl býti změřen, kdežto přítomný čas nemá takového prostoru.*“ (Conf. XI, 27)⁸. Plynoucí přítomný čas, má-li umožňovat měření, musí být rozsáhlostí, není však rozsáhlostí času.

Odpověď na tuto otázku je jádrem Augustinova originálního náhledu na problematiku času: „*Čas není ničím jiným, než jakýmsi rozpětím, nevím však opravdu čeho? Bylo by opravdu divné, kdyby ne samého ducha.*“ (Conf. XI, 26)⁹. Je to duch, který je schopen držet určité své rozpětí jako přítomné a zároveň provádět měření. Je také patrné, že pouze přítomnost má přímou vazbu na jsoucnost (stejně jako u Platóna): pouze ona *jest* a zároveň každé jsoucnost *jest* pouze v přítomnosti. Ačkoli i přítomný čas pochopený jako rozpětí ducha je časem plynoucím, objasňuje nám tento nový pohled i to, proč se jsoucnost jeví alespoň relativně trvalá: duch svým rozpínáním ustavuje čas jako kontinuum, nikoli jako soubor diskrétních bodů – bezrozměrných „*ted*“.

Časové kontinuum, to je také souvislost budoucnosti, přítomnosti a minulosti. Je-li přítomnost v duchu, kde jsou pak minulost a budoucnost? „*Ať jsou kdekoliv, nejsou tam jako budoucí nebo minulé, nýbrž jako přítomné; neboť kdyby tam byly jako budoucí, dosud by tam nebyly; kdyby tam byly jako minulé, již by tam nebyly.*“ (Conf. XI, 18). Náleží-li však budoucnost a minulost do přítomnosti, nemohou být také jinde než v duchu a Augustin se zabývá podrobně tím, jakým způsobem v něm jsou: jakožto

8 „Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium.“ Odchylně od překladu M. Levého předpokládáme, že nevyjádřeným podmětem je „hlas“, nikoli „čas“.

9 „Nihil esse aliud tempus quam distentionem sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.“ Upravujeme překlad M. Levého, neboť *distentio* zde neznačí trvání, ale rozpětí, roztažení (v návaznosti na termín *spatium*).

stopy (*vestigia*) věcí minulých a znamení (*signa*) věcí budoucích (*Conf. XI, 28*). Pohled na potrojnost času se nám tedy zásadně proměnil: „*Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti, přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem k budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši, jinde jich nevidím.*“ (*Conf. XI, 20*).

Ačkoli se nám podařilo projasnit, jakým způsobem měříme čas a jakým způsobem jsou minulost a budoucnost, zůstává základní paradox: přítomnost je třeba pojímat jako bezrozměrný bod zlomu i jako rozsáhlost. A protože duch sám svým rozpětím čas zakládá, je třeba se ptát, zda není tento paradox vlastní právě duchu.

6. Čas je výkonem ducha

Co nahlížíme ve svém duchu, mluvíme-li o minulosti? Z paměti vystupují „*ne věci samy, které uplynuly, nýbrž slova vytvořená z jejich obrazů...*“ (*Conf. XI, 18*)¹⁰. Takový je tedy obsah paměti; následuje popis jeho vzniku: „*...obrazy, míjející skrze smysly, vtiskly do duše slova jako stopy.*“ (*Conf. XI, 18*)¹¹. Zdá se tedy, že dle vnějších věcí smysly vytvářejí obrazy, jež pak duch uchopuje jako „slova“, čili pojímá míjející obrazy jako určité významy, které se mohou vtisknout do duše a fungovat jako „stopy“ původních věcí.¹²

Duch je ve svém rozpínání schopen pojímat kontinuum různých stop, tak jak se postupně otiskují do paměti. Když sledovaný děj skončí a je celý obsažen v paměti jako určitý trvajícím dojem (*affectio*), pak lze říci „byl tak

10 „Non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum...“ Upravujeme zde i v následujícím pokračování citátu (pozn.11) překlad M. Levého; imago značí patrně smyslově zprostředkovaný „obraz“ věci.

11 „...quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt.“ Věta se nezdá být jednoznačně srozumitelná, námi navržené dosazení subjektu a objektu (odchylné od překladu M. Levého) je nutné chápat pouze jako hypotézu.

12 Očekávání budoucího funguje analogicky s pamětí, základní schéma však komplikuje fenomén lidské vůle, problematika adekvátního poznání příčin a následků a samozřejmě také teologické otázky (viz *Conf. XI, 18-19*).

a tak dlouhý“¹³. Nyní může Augustin pronést s vítěznou jistotou: „*V tobě, duchu můj, měřím čas!...Měřím totiž ten dojem, který na tebe činí věci a který trvá, i když ony minuly....Měřím-li čas, měřím tento dojem. Bud' tedy tento dojem jest sám čas, nebo času vůbec neměřím.*“ (Conf. XI, 27).

Mohutnost nazírání je poněkud jiné povahy. Zatímco minulost a budoucnost jsou přítomny v duchu latentně (jakožto obsahy paměti a očekávání, viz Conf. XI, 17), přítomné nazírání má podobu aktuálního zaměření pozornosti. Toto pozorování (*attentio*) je aktivitou ducha, kterou se to, co je v očekávání, mění v to, co je v paměti. Zaměřená pozornost (ať už se upírá na to, co přímo nazíráme, nebo na něco v paměti či v očekávání) je vždy bodová. Proto je také výslovně dána do souvislosti s přítomností pojatou jako bezrozměrný okamžik (Conf. XI, 28): má-li posílat očekávání do paměti, nemůže mít statický obsah, ačkoli jako aktivita ducha trvá.

Duch je tedy neustále bodově zaměřen a zároveň stále více rozepjat díky trvajícimu nazírání. Skrze své zaměřené pozorování převádí budoucí v minulé a zároveň skrze své rozpinání podržuje vše v sobě jako přítomné. Tato perspektiva časovosti, jež je lidskému životu vlastní, není však plně srozumitelná bez odkazu k tomu, co ji přesahuje.

7. Ne-čas a meze lidských možností

Souvislost času a nečasového zde lze jen naznačit. Augustin zkoumáním času zvyšlovňuje protikladnost času a věčnosti, ze které veškerý čas vyvěrá. Ta má povahu bezrozměrného a přece všeobsažného *ted'*, které si vynucuje vlastní způsob popisu. Tak Augustin říká o boží moudrosti: „*Nebyla stvořena, ale jest takovou, jakou byla a takovou bude vždycky: ano, «byla» a «bude» neplatí o ní, nýbrž jenom «jest», poněvadž jest věčná, neboť «byla» a «bude» není věčné.*“ (Conf. IX, 10). Prakticky totožné vyjádření nacházíme i u Platóna: „*Říkáme totiž, že [věčná jsoucnost] byla , jest a*

13 Rozlišení *distentio* a *affectio* umožňuje vysvětlit rozdíl mezi prožívanou a skutečnou délkou času. Zatímco obrazy se otiskují různým způsobem a vytváří různé dojmy, rozpinání ducha je stále stejné.

bude, jí však po pravdě náleží toliko určení «jest», kdežto «byl» a «bude» sluší se říkati o dění, jsoucím v čase.“ (Tim. 37e). V těchto intencích je možné rozumět i druhé části dialogu *Parmenidés*, kde se v rámci zkoumání hypotézy „jestliže jest jedno“ dochází k závěru, že toto jedno není v čase a tudíž není ani jsoucí (*Parm.* 141d-e)- tedy mu nenáleží přísudky „bylo“, „jest“ a „bude“. Můžeme navrhnout, že „jest“ ve formulaci hypotézy je vyjádřením nečasového bytí a závěr popírá možnost uchopit toto bytí v časových dimenzích, jimiž v řeči zachycujeme jednotlivá jsoucna.

Tímto způsobem se dostáváme k nahlédnutí, že „jest“ popisující časová jsoucna je odlišné od toho „jest“, kterým se pokoušíme zachytit to, co je samo bytostně nečasové. Zdá se tedy, že k ne-času se myšlení může vztahovat pouze nepřímo, neboť člověk, stejně jako řeč, se nemůže vyvázat ze své časovosti. Zkoumání času se přesto vzhledem k nečasovému počátku ukazuje jako cesta, skrze níž člověk může z mezí své časovosti specifickým způsobem vykračovat.

Ukončeme nyní svou cestu spolu s Augustinem, pasáží, ve které se nám vrací v novém světle řada dosažených závěrů:

*„Poněvadž však Tvé milosrdenství jest lepší nad životy a celý můj život není ničím jiným než rozptýleností, přijala mne pravice Tvá...[abych] zotavuje se z rozptýlenosti svých starých dnů, směřoval jen k jedinému, zapomenuv na minulost; ne k tomu, co jest budoucí a má minouti, nýbrž k tomu, co jest přede mnou, celou myslí upjat, ne rozptýlen. Ne dle rozptýlenosti, nýbrž dle vnitřního úmyslu směřuji k odměně hořeniho povolání, abych tam slyšel hlas Tvé chvály a pozoroval Tvou nepřicházející a nepomíjející blaženost.“*¹⁴

¹⁴ „Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me susceperit dextera tua...a veteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extentus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem.“ (Conf. XI, 29). Mírně zde upravujeme překlad M. Levého. K tomuto tématu srv. také Conf. IX, 10.

Závěr

Ukázalo se tedy, že zkoumání času, jak ho provádí Augustin v XI. knize svých *Vyznání*, má řadu styčných ploch s analýzami časovosti v druhé části Platónova dialogu *Parmenidés*. Oba myslitelé si uvědomují nedostatečnost kosmologického pojetí času a vidí nutnost zkoumat čas z časové povahy jednotlivých jsoucn, tematizovat vazbu mezi časem a jsoucností, v níž hraje klíčovou roli přítomnost. Oba také vidí, že hlubší zamyšlení nad problematikou času nám staví před oči určité paradoxy, které není možné zcela překonat, chceme-li se vyhnout nežádoucímu redukování času na jednoznačně vysvětlitelné jevy. Augustin překračuje Platóna tam, kde se ptá po založení této struktury a obrací se k duchu. Zde dochází k závěru, že čas je zakládán výkonem ducha a že je strukturou, která je sama o sobě dynamická. Pro oba myslitele však platí, že struktura časovosti je srozumitelná pouze ve vztahu k nečasovému počátku, který je úběžníkem našeho lidského usilování o porozumění časovosti v jejím základu.¹⁵

Eliška Luhanová

¹⁵ Seznam použité sekundární literatury bohužel není možné v úplnosti uvést z důvodu rozsahu článku.

Dva pohledy na Marxe

II. Část

V první části našeho textu jsme se věnovali výhradně interpretaci Karla Marxe z pohledu Louise Althussera a jeho spolupracovníků, kterou předložili ve svém spise „Čist Kapital“. Naším cílem nebylo



komplexní představení Althusserovy (re)interpretace Marxova teoretického odkazu, zaměřili jsme se pouze na problematiku, v jejímž rámci je Marxovi vyčleněna exkluzivní pozice v dějinách ekonomického myšlení – šlo o téma nadhodnoty a jejího pojmového uchopení. Pokusili jsme se poukázat především na „epistemologický zlom“, který Althusser klade mezi Marxe a klasickou politickou ekonomikou v čele s Adamem Smithem a Davidem Ricardem. Takovýto způsob výkladu Marxova stěžejního díla – Kapitálu, tedy důraz na radikální novost jeho teorie poznání, rozhodně nebyl v marxistické literatuře (o ostatní ani nemluvě) něčím obvyklým a právem lze mluvit o Althusserově originálním interpretačním výkonu. Záměna nadhodnoty za její vnější, empirické výrazy – zisk, rentu a úrok, kterou provádějí klasičtí političtí ekonomové, tedy představuje pro Althussera zdánlivě fatální avšak z ideologického hlediska nutné „faux pas“ nemilosrdně ji uzavírající do myšlenkového „epistémé“ 19. století. Jakkoliv Marx, přinejmenším vnějškově, uznává vědeckost politické ekonomie

a „verbálně“ přebírá z její teoretické výbavy mnoho „pojmu“, zásadně se od ní odlišuje svým myšlením, či jinak řečeno schopností konstruovat pojmy, jež nelze přímo extrahovat z empirie samotné. Proto také jeden ze základních pojmů politické ekonomie – hodnota – se jí ukazovala pouze jakožto měřitelná, kvantifikovatelná veličina a nikoliv jako „hodnotová forma“, kterou můžeme získat pouze předběžnou teoretickou konstrukcí. Rubem této kritizované empirické (či jinak řečeno - pozitivistické – Althusser zde mezi tyto dva pojmy klade bezmála rovnítko) teorie poznání je určitá koncepce antropologie jakožto její nutný předpoklad. Proč právě tato antropologická ideologie nabourává základ „vědeckého charakteru“ politické ekonomie, jakým způsobem ji Marx kritizuje a jaký dopad bude mít tato pro koncepci dějin se pokusíme nastínit na následujících řádcích. Rovněž si připravíme půdu pro srovnání s pozicí, kterou Michel Foucault připisuje Marxovi v rámci ekonomického myšlení, kde bude antropologie a z ní vyplývající chápání dějin hrát rozhodující úlohu. Znovu se ale budeme muset vrátit na začátek – k politické ekonomii a jejím dvěma nejvýznamnějším představitelům Adamu Smithovi a Davidu Richardovi. Jen předesíláme, že se při interpretaci Marxových teorií budeme nadále opírat o jeho pozdní texty a budeme tedy uznávat zlom, který podle Louise Althussera nastává mezi jeho raným a pozdním dílem.

Podle Marxe spočíval „obrovský pokrok“ Adama Smithe v tom, že „odvrhl jakoukoliv určitost činnosti, která tvoří bohatství – a postavil na toto místo práci jako takovou, ani manufakturní, ani obchodní, ani zemědělskou, ale tu i onu“.¹ Smith tedy provedl obrat (mnohými proklínáný), jímž se započíná nová kapitola v ekonomickém myšlení. Zdrojem bohatství, či přesněji řečeno – zdrojem směnné hodnoty, protože jen ta zajišťuje růst bohatství, tedy není půda a její obdělávání (fyziokraté) ani obchod (merkantilisté, utilitaristé), ale nespecifikovaná, obecná práce. Jen ona je onou „první cenou“ placenou za všechny věci.² Ani David Ricardo (i přes určité

1 Karel Marx, „Úvod ke kritice politické ekonomie“, In: Ke kritice politické ekonomie, Praha 1953, s. 173.

2 Adam Smith, Bohatství národů, Praha 2001, s. 29.

korekce) se od této výchozí premisy nijak zvlášť neodchýlí.³ Zdánlivě malá, leč z hlediska Althusserova způsobu čtení, zásadní roztržka mezi těmito dvěma klasiky a Marxem však vězí právě v pojmové specifikaci tohoto charakteru obecné práce. Smith i Ricardo se sice drží na pozoru před každou prací určitého charakteru, jež by měla hrát úlohu obecného měřítká hodnot, nicméně ani jeden z nich nedokáže určit teoretický rámec tohoto „pojmu“ práce. Jejich váhavost se odráží i ve zdůrazňování obtíží při stanovování poměru mezi různými množství práce, který určuje konečnou směnnou hodnotu daného produktu. Právě proto u obou dvou nutně vystupuje rekurs k prvotnímu stavu člověka, k antropologickému počátku, kde člověk existuje sám, kde pracuje a tvoří pouze pro svou potřebu, kde si ještě vystačí takřka s holýma rukama. Pouze zde, v tomto mytickém počátku, je možné přesně ocenit holou práci člověka – jediný zdroj veškeré lidské hodnoty. „V oné pradávné a nerozvité společnosti, kdy ještě lidé nezačali hromadit kapitál a přivlastňovat si půdu, je snad jedinou okolností, jež může vnést do jejich vzájemného směňování jakýsi řád, poměr mezi různými množstvími práce nutným k získání toho nebo onoho předmětu“.⁴ Pro Smithe tuto původní transparentci mezi prací a hodnotou ztěžuje jednak obtížnost při stanovování poměru množství práce mezi různými produkty, protože čas je zde pouze jedním, jakkoliv základním, faktorem, jednak určitá „nepřirozenost či „nezřejmost“ pojmu „množství práce“, spočívající v jeho příliš abstraktním charakteru, a jednak postupná akumulace kapitálu v ruku určité třídy, která tento kapitál využívá pro nákup pracovní síly.⁵ Na druhou stranu Ricardo zdůrazňuje spíše rozdíl ve stupni trvanlivosti oběžného (pracovní síla a prostředky nutné k její reprodukci) a stálého (budovy, stroje, nářadí) kapitálu a rozmanitost poměrů, ve kterých mohou

3 Hranice, která v tomto bodě dělí Smithe a Richarda spočívá v tom, že Smith považoval samotnou práci za neměnnou hodnotu, která plní funkci skutečného měřítká, „podle něhož se dá vždy a všude oceňovat a srovnávat hodnota všeho zboží (Bohatství národů, s. 31-32), pak pro Ricarda bude pravidlem pro směnu „poměr mezi množstvími práce potřebných k získání různých předmětů“ (David Ricardo, Zásady politické ekonomie a zdaňování, Praha 1930, s. 7). Ricardo zde ovšem spíše poukazuje na jednu z mnoha z dvojznačností, které umožňují Smithovy výklady.

4 Bohatství národů, s. 44.

5 Ibidem, s. 30, 44-45.

být oba druhy kapitálu kombinovány.⁶ „Kdyby lidé nepoužívali při výrobě žádného strojního zařízení, nýbrž pouze práce, a kdyby to všem trvalo stejně dlouho, než by své zboží uvedli na trh, byla by směnná hodnota jejich zboží přesně v poměru k množství použité práce.“⁷ Není pochyb o tom, že tento stav je možný pouze v oněch původních podmínkách, snad ještě před dějinami, kde člověku náleží veškerá hodnota, kterou svou prací vyprodukoval a kde produkt jeho vlastními rukou a jeho vlastní spotřeba se beze zbytku překrývají.

Právě na tento neuralgický bod, skrytý teoretický základ všech velkých teoretických výdobytků klasické politické ekonomie, zaměřuje Marx svou slavnou kritiku „robinsonád“. Stojí za to ji ocitovat v plné šíři: „Jednotlivý a osamělý lovec a rybář, jimiž začínají Smith a Ricardo, patří k výmyslům XVIII. století, jimž chybí fantazie. Jsou to robinsonády, které naprosto nevyjadřují, jak se domnívají kulturní historikové, pouze reakci na přílišnou zjemnělost a návrat ke špatně pochopenému životu v přírodě. [...] To je zdání a jen estetické zdání malých a velkých robinsonád. Je to spíše anticipace „buržoazní společnosti“, která se připravovala od XVI. století a v XVIII. století udělala obrovské kroky na cestě ke své zralosti. [...] Prorokům XVIII. století, na jejichž ramenou ještě úplně stojí Smith a Ricardo, se jeví toto individuum XVIII. století [...] jako ideál, jehož existence patří do minulosti. Ne jako výsledek dějin, nýbrž jako jejich výchozí bod.“⁸ Marxova koncepce ovšem na první pohled vykazuje takřka opačné rysy. Zpětný pohled proti proudu dějin nám ukazuje individuum jako stále více nesamostatnější, stále více svázanější v rodových a kmenových poutech. Ideologie „osamocené výroby“ proto vzniká až v rozvinuté buržoazní společnosti, kde se „různé formy společenské spjatosti jeví jako pouhý prostředek k jeho soukromým účelům, jako vnější

6 Zásady politické ekonomie, s. 17.

7 Zásady politické ekonomie, s. 19.

8 Marx, „Úvod ke kritice politické ekonomie“, s. 155. Ne náhodou jsou tyto pasáže stěžejním textem, na nichž Althusser staví svou interpretaci Marxe jako přelomového myslitele, jako kritika ne-vědeckosti a antropologické svázanosti klasické politické ekonomie, viz Althusser, Lire le Capital, Paris 1996, s. 372-374 et passim.

nutnost“.⁹ Marxův člověk je vždy již „zoon politikon“, jenž se může stát osamoceným pouze v rámci konkrétní společnosti. Výroba osamocené jednotlivce se pak stává stejným nesmyslem „jako vývoj řeči bez spolu žijících a spolu mluvících individuů“. ¹⁰ Proto i výrobu je třeba chápat jako výrobu na určitém stupni společenského vývoje.

Tato „konkrétní vázanost“ výroby na konkrétní stupeň společenského vývoje, však Marxe nijak nenutí vzdát se abstrakcí. Bez určitých „rozumných abstrakcí“ by Marxův podnik kritiky politické ekonomie pravděpodobně ztratil svůj vědecký význam. „Výroba vůbec“ stejně jako „práce vůbec“ je užitečným nástrojem pro analýzu různých výrobních způsobů, pokud vskutku vyzdvihuje to, co je všem výrobním způsobům společné. Ovšem chyba politické ekonomie spočívá v tom, že opomíjí zásadní rozdíly, které určují specifický charakter a vývoj jednotlivých výrobních způsobů. Z abstraktní výroby a práce se stávají „jednoduchá určení, která se rozvláčně vykládají plochými tautologiemi“.¹¹ Abstraktní práce se idealizuje a chápe se jako lidská podstata platná pro všechny společenské formy, ačkoliv platí pouze pro moderní společnost. „Lhostejnost vůči určité práci“ se ale může projevit teprve tehdy, když se individuum přestane vázat na konkrétní formu práce, stane se „svobodnou“ pracovní silou zbavenou jak pout tradičních společností tak vztahu k výrobním prostředkům a může tuto svou pracovní sílu „svobodně“ prodávat na trhu práce. Rovněž kapitál, či lépe řečeno jeho akumulace, nabývá pro klasickou politickou ekonomii charakteru přirozeného procesu; „při této příležitosti jsou pak zcela nepozorovaně podkládány buržoazní poměry jako nezvratné přírodní zákony společnosti in abstracto“.¹² Ovšem pozoruhodné je to, že nadčasový, přirozený charakter procesu akumulace kapitálu a podstaty veškeré hodnoty – práce a s ní eo ipso i výroby, již není připisován redistribuci statků vytvořených touto prací a touto výrobou. Výroba je explikována jako

9 „Úvod ke kritice“, s. 156.

10 Ibidem.

11 Ibidem, s. 158.

12 Ibidem,.

věčná pravda, zatímco dějiny jsou delegovány do oblasti spotřeby. Marx ovšem navrhuje jiný model – model „organického celku“¹³, který se skládá z jednotlivých momentů – výroby, rozdělování, směny a spotřeby, které na sebe navzájem působí. Určující úlohu v hlavní instanci si však vždy zachovává výroba, přičemž charakter všech momentů je jejich určitost. „Určitá výroba určuje tedy určitou spotřebu, rozdělování, směnu, určité vzájemné vztahy těchto různých momentů“.¹⁴ Důležitou inovací je, že i dominantní moment tohoto celku – výroba podléhá determinacím zbylých momentů (např. pokud se rozšiřuje trh, tj. sféra směny, roste zpětně i výroba, změna v rozdělování způsobuje i změny ve výrobě etc...). Přesto se zde zbývá několik otázek konvergujících do kruciólního bodu, které ovšem zakládá konečný úspěch celého marxistického podniku: jaký teoretický charakter má ona výroba, jež v poslední instanci určuje podobu celého organického celku? Jakým způsobem je teoreticky legitimizován její primát? Nepotřebuje v posledku i ona založení v nějaké formě antropologie, která ještě vládla raným Marxovým spisům – především „Ekonomicko-filosofickým rukopisům“ a „Německé ideologii“?¹⁵

Pro Althussera výše nastíněné schéma nicméně představuje zcela novou, vědeckou koncepci materialisticky chápaných dějin a ekonomicko-sociálních formací. Výše jsme se seznámili (viz I. část) s jeho kritikou antropologického předpokladu politické ekonomie – lidskou spotřebou, kterou Althusser učinil funkcionalně a historicky závislou na konkrétních výrobních formacích. Pokusíme se nyní alespoň rámcově nastínit úplné

13 Pojem je vsuktku již Marxův, stane se později předobrazem Lukácsově organické totalitě, viz Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt, 1987.

14 Úvod ke kritice, s. 169.

15 Marx si, přinejmenším implicitně, tyto otázky rovněž pokládá. Jeho odpovědi jsou však, alespoň v rámci námi komentovaného textu, poněkud neuspokojivé nebo naprosto kryptické: „[...] výroba má skutečně své podmínky a předpoklady, které tvoří její momenty. Ty se mohou z prvo počátku zdát samostatné. V procesu výroby samém se přeměňují ze samostatných v dějinné, a jestliže se pro některé období jeví jako přirozený předpoklad výroby, byly pro jiné jejím dějinným výsledkem“. Ještě záhadnější se bez dalšího zdá v tomto kontextu toto tvrzení: „Výroba převažuje jak sebe samu v protikladném určení výroby, tak všechny ostatní momenty. Od ní začíná proces vždy znovu. To, že směna a spotřeba nemohou převažovat, je jasné samo sebou (sic!)“ (zvýraznil – J.R.), *Ibidem*, s. 169.

Klasici sekundární literatury:

schéma Althusserova pojetí společnosti, abychom dospěli alespoň v hrubých rysech k předpokladům pro novou teorii dějin, kterou Marx podle Althussera přinejmenším implicitně vytváří a abychom ukázali, jakým způsobem Marx v Althusserově podání deantropologizuje pojem práce.

Althusser společnost chápe jako strukturovaný celek, jenž se dělí na dvě základní úrovně – základnu a nadstavbu. Úroveň základny obsazuje ekonomická struktura, nadstavbu pak struktura politická, ideologická a právní. Platí, že i přes všechny historické proměny, každý takovýto celek obsahuje vždy tyto úrovně s jejich strukturami a prvky. Zachovávali si pak ekonomická struktura „v poslední instanci“ dominantní pozici v určování konečné podoby sociálního celku, neznamená to však, že by základna jednosměrně mechanicky určovala podobu všech struktur v nadstavbě, ani že by dění v jednotlivých strukturovaných úrovních nadstavby představovalo odraz či výraz dění v základně. Každé z těchto úrovní náleží její vlastní časovost, její vlastní historický čas, který nelze přímo odvodit z časového charakteru úrovně jiné. Proto může Althusser o těchto úrovních tvrdit, že vlastní určitou „relativní autonomii“ vůči dominantní determinující instanci. Vztah mezi těmito instancemi pak ovšem nebude označovat pojmem determinace, ale „předeterminovanost“ (*surdétermination*), tedy pojmem, jenž si vypůjčuje z Freudova „Výkladu snů“. Odkaz na Freuda zde v žádném případě není zavádějící, neboť pro Althussera vystupuje Freud ve vztahu k psychologii¹⁶ v takřka identické roli jako Marx ve vztahu ke klasické politické ekonomii. Podobně jako v psychoanalýze symptom či manifestní obsah snu jednoznačně nedeterminuje jejich latentní podobu v nevědomí, ani v marxistické analýze společensko-ekonomických formací nadstavba jednoznačně neurčuje podobu politických, právních a ideologických struktur. Stejně jako čas nevědomí nekoresponduje s časem biografie pacienta, ani čas jednotlivých relativně autonomních úrovní neplyne podle lineární kontinuity empiric-

16 Originalitu Freudova teoretického počínu vzhledem k psychologii 19. století vynikajícím způsobem analyzuje krásná kniha našeho dobrého kamaráda doktora Fulky Josefa, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha 2008.

kého času a vyžaduje si takovou koncepci temporality, která umožňuje rozpoznat nenadálé a přesto radikální zlomy a přeryvy, resp. na povrchu neviditelné podzemní vývojové linie vymykající se vládnoucí ideologii.¹⁷ Určitou ozvěnu takového komplexnějšího chápání časovosti v rámci vztahu konkrétních ideologických soustav k jejím vlastním, skutečným podmínkám můžeme spatřovat v Marxově diagnóze buržoazní ekonomie ve vztahu k jejímu poznání minulosti i přítomnosti. Její kategorie sice mohou podle Marxe obsahovat v různé, ať už zdeformované nebo více rozvinuté podobě platnou pravdu pro všechny ostatní společenské formy; tato podoba bude ale vždy vystupovat v odlišném charakteru. „Takzvaný historický vývoj tkví vůbec v tom, že poslední forma se dívá na předešlé jako na své předstupně a chápe je vždy jednostranně, poněvadž je zřídka a jen zcela za určitých podmínek schopna kritizovat samu sebe.“¹⁸

Zaměříme-li se dále na základnu, pak ta bude rozčleněna do jednotlivých momentů – výroby, distribuce, spotřeby a směny, kde determinující postavení má samozřejmě výroba (zde Althusser poměrně věrně následuje Marxe). Moment výroby se dále rozčleňuje na pracovní proces, jehož obsahem je transformace, kterou člověk vnucuje přírodnímu materiálu, aby z něho získal užitnou hodnotu, a společenské výrobní vztahy, v jejichž určujícím rámci je tento proces vykonáván. Pracovní proces zahrnuje další tři prvky – práci ve vlastním slova smyslu-konkrétní lidskou aktivitu; předmět, na nějž se orientuje tato aktivita; a pracovní prostředek-nástroj,

17 Althusser, *Lire le Capital*, s. 283-291. Ne náhodou odkazuje Althusser na „Dějiny šílenství“ a „Zrození kliniky“ Michela Foucaulta; Jako příklad pro takový podzemní jev pak Althusserovi slouží spinozismus v dějinách myšlení a ideologie.

18 „nemluví se tu ovšem o takových historických obdobích, která se sama považují za dobu úpadku.“; Marx, *Úvod ke kritice*, s. 175. Hegelovsky řečeno, konkrétní epocha uchopuje samu sebe ve své pravdě, či spíše pravdu vlastních předchozích forem ve chvíli, kdy dospívá ke kritickému uchopení sebe sama. Na druhou stranu není pochyb o tom, že takováto hegelovská interpretace pozdního Marxe je pro Althussera naprosto nepřijatelná. V posledku lze říci, že je tato věta jen velmi neumělou transformací jinak velmi zajímavé Marxovy myšlenky do hegelovského jazyka, jež se [ona věta nikoliv myšlenka] až nápadně podobá nicneříkající tautologii. Autor textu se proto případnému čtenáři omlouvá za tuto nejapnost, ale protože je jeho zásadou nic nemazat, přesunul onu pomýlenost alespoň do poznámky, aby ta nerušila již tak dost kostrbatou linii výkladu a nepochybně i pozornost čtenářovu, rozjištěnou stylistickými neobratnostmi a myšlenkovou sterilitou celého „článku“.

jímž je tato aktivita vykonávána. Tento proces tedy probíhá tak, že lidská aktivita přeměňuje předmět prostřednictvím nástroje v nějaký užitečný výrobek (*produit utile*). Jeden ze dvou základních charakterů tohoto pracovního procesu spočívá v materiálních podmínkách tohoto procesu, „které se redukuje na existenci přírody jako takové ať už je surová či již modifikovaná lidskou prací“.¹⁹ Zdůrazněním materiálních podmínek pracovního procesu mají především vyjít najevo ony čistě materiální komponenty ovládající tento proces: fyzikální zákony přírody a technologie. „Toto určení pracovního procesu prostřednictvím materiálních podmínek zapovídá na své úrovni veškerou „humanistickou“ koncepci lidské práce jako čistého vytváření (*comme pure creation*)“.²⁰ Práce proto nemůže být zdrojem veškeré hodnoty, jak tomu chtěl Smith a Ricardo. Představuje pouze výdej pracovní síly, která transformuje přírodní předmět v užitnou hodnotu a nic víc. Naopak veškerá „filosofie práce“, pro níž je lidská práce podstatou člověka, prohlašuje práci za tvůrce jakékoliv hodnoty – užitečné i směnné. Odtud je pochopitelný i onen „idealismus“, který chápe práci jako subjekt veškeré akumulace kapitálu. Z tohoto důvodu se mu i každá akumulace kapitálu musí jevit jako nepřetržitý, přirozený proces vycházející z původní esence člověka, jímž je práce ve své neposkvrněné tvůrčí síle. Materiální podmínky práce redukuje politická ekonomie stále znovu na již vykonanou, předchozí práci (*travail passé*) a hrozící nekonečný regres zastavuje nevědeckým a zcela arbitrárním postulátem osamocněného výrobce – mýtickou figurou Robinsona na opuštěném ostrově, kde panuje naprostá transparence mezi množstvím práce a hodnotou vyrobeného statku.

Pokud Althusserova „symptomová četba“ Marxe ukazuje, jak se politická ekonomie mívá se svým vlastním objektem – nadhodnotou a neustále ji zaměňuje za její viditelné, empirické (tedy měřitelné) projevy (zisk, renta, úrok), pak prostřednictvím stejného způsobu četby lze inter-

19 Lire le Capital, s. 380.

20 Ibidem.

pretovat i onu „robinsonádu“ jako symptom klasické politické ekonomie. Figura „osamoceneného výrobce“ nenabývá v soustavě klasické politické ekonomie funkci pojmu, přinejmenším ne v tom smyslu, který Smith nebo Ricardo propůjčují jiným pojmům jako jsou např. „užitná a směnná hodnota“, „kapitál“ či „dělba práce“. Funkce této figury je na první pohled lehce přehlédnutelná, protože sice sehrává určitou roli (samozřejmě pouze v rámci klasické politické ekonomie) při vysvětlování vztahu mezi množstvím práce a hodnotou zboží, ale ve skutečnosti se jedná o nevědomou ideologickou projekci, která je zpětně promítnuta do mýtického dávnověku, v němž chce politická ekonomie najít původní stav člověka. Nevědomky ale hledá pouze ospravedlnění pro buržoazní koncepci „svobodného“, izolovaného individua zproštěného všech pout společenské podmíněnosti a závislosti. Marx chce ukázat, že tato idealizace (nikoliv již abstrakce), je možná pouze za podmínek historicky určitého výrobního způsobu – kapitalistického výrobního způsobu a s ním spojených společenských výrobních vztahů. Schéma je tedy jakoby převráceno: není to nezávislý, pracující člověk jako vysvětlující princip společenských a výrobních vztahů, ale jsou to naopak tyto společenské a výrobní vztahy, které vysvětlují vznik ideologie nezávislého, pracujícího člověka, jež je na těchto vztazích vždy již závislá. Althusserův přínos spočívá v tom, že tuto ideologickou kritiku doplnil kritikou epistemologickou: politická ekonomie podle něj nedokázala překročit hranice empirismu a neodhodlala se k zásadnímu teoretickému kroku, jenž by jí poskytnul status vědy – konstrukci vlastního objektu. Zacházela pouze s „věcmi“ a nikoliv se strukturními vztahy, které existenci těchto empiricky uchopitelných „věcí“ umožňují.

Konec II. Části. Pokračování příště.

Jiří Růžička

999 Plošina: prosinec 2008 – Stroj Knihovna

Funguje to na Fakultě. Někdy bez přestání, jindy přetržitě. Spí to, žere to, chlastá to. Čte to, učí to, píše to. Ale je chyba říkat to. Všude samé stroje, ale vůbec ne metaforicky: stroje strojů se svými propojeními, se svými konexemi. Stroj-student je napojen na stroj-kniha. Stroj kniha pak na stroj-knihovna. Jeden ze strojů vždy vysílá tok, který druhý odřezává. Stroj-knihovna přijímá toky strojů-student a strojů-učitel. Stroj-student chce stroj-knihu a stroj-knihovna mu ji vydává, stroj-student má knihu a vrací ji – perpetuum mobile.

Především je tu stroj-knihovník. Tento stroj se dělí na dvě soukolí – soukolí-Koblížek a soukolí-Růžička. Obě tato soukolí jsou napojena na stroj-výzkumný záměr, z jehož přebytků čerpají palivo pro chod stroje-knihovna. Soukolí-Koblížek žádá olej pro mazání součástky Pomvěd. Soukolí-Růžička objednává knihy a má hlad. Soukolí-Růžička se transformuje na stroj. Není-li stroj-jídlo, spokojí se strojem-cigáro. Tento stroj vlastní stroj-Fulka. Stroj-Fulka se rád podělí. Tyto dva stroje tvoří se strojem-Petříček nikotinovou asambláž, která se napájí na stroj-okno. Je tu ale stroj-Myslivec. Stroj-Myslivec narušuje tok stroje-okno a nikotinové asambláže. Má asi problém. Stroj-Myslivec je odstaven. Asambláž funguje dál.

V 17 hodin se na stroj-knihovna napájí stroj-Pán. Stroj-Pán ví i to, co Molloy nevěděl – procházka schizofrenika. Stroj-Pán mluví mnoha jazyky,

je-li to možné všemi najednou. Stroj-Pán je psycho. Dekóduje všechny toky stroje-knihovny a rozkládá veškeré její pevné asambláže. Dosahuje nekonečných rychlostí. Stroj-Pán chce vědět jaké je počasí v provincii Jin ve střední Číně. Stroj Pán mluví, čte, pozoruje své zuby. Stroj-Pán něco cítí a dokáže o tom teoretizovat. Je tu (*il y a*) však i stroj-Štech. Stroj-Štech tam má jazyk (*il y a du langage*). Tento stroj je napojen na všechny stroje. Stroj-Pán vyrábí otázky a stroj-Štech je s ním spřažený. Stroj-Štech dokáže odpovédět na všechno. Stroj-Štech zná mnoho věcí!

Existují tu ale další stroje. Stroj-Bendová, stroj-Jirsa a stroj-Jelínková dohromady tvoří katolický dispositif. Katolický dispositif neobrací na víru, chce se jen napojit na stroj-kniha a stroj-klid, ovšem kromě stroje-Jirsa, protože tento stroj chce často i na pivo.

Ve 21 hodin se stroj-knihovna napájí na stroj-hospoda. Zde se zbytek stroje-knihovna spájí se strojem-Buben. Ten je napojen na stroj-klobása a stroj-paprika. Má rád tyto stroje a dohromady tvoří plán imanence. Fulka se stává konceptem, Růžička perceptem, Buben afektem. Z toho plyne, že filosofie spočívá ve tvorbě Fulků. Ve 23h se tyto stroje promazávají strojem-Panák. „Hoši, hoši, to jsme zase dopadli“, těmito slovy ukončují stroj-Buben svůj chod. Stroj-Kosmos se napájí na stroj-postel.

Stroj J+J

PS: Tento text nechce být vůbec vtipný. Zcela věrně popisuje stav světa.

PPS: Pro nezasvěcené – text je inspirován slovníkem Deleuze a Guattariho.

Co se děje v senátu?

Nemáme peníze. Humanitní fakulty nemají peníze. Vysoké školy obecně nemají peníze. Celkový objem peněz od státu přepočtený na jednoho vysokoškolského studenta se snižuje. Filozofická fakulta málem, nebýt účelové dotace z ministerstva vnitra na podporu malých filologií, v minulém roce vůbec nesestavila rozpočet. Vysoké školství projde s velkou pravděpodobností v následujícím roce reformou, jejíž obrysy byly představeny v tzv. Bílé knize terciárního vzdělávání, pro humanitní fakulty to bude ale nejspíš znamenat další snížení finančních prostředků. Stát se rozhodl podporovat především aplikovaný výzkum, nedostatek financí pak vyřešit spoluprací vysokých škol se soukromým sektorem. Která z firem ovšem potřebuje spolupracovat s filozofy?¹

Výše uvedené probírá senát už více než půl roku. Zkritizovali jsme si Bílou knihu (usnesení 3/1²), usnesli se na potřebě restrukturalizace fakulty (usnesení 7/2), na potřebě zvětšení počtu vlastních výdělečných aktivit (usnesení 27/3). Podpořili jsme apel děkanů humanitních fakult (usnesení 41/4), dokonce jsme napsali dopis každému jednomu členu rozpočtového výboru PSP ČR, ve kterém jsme žádali, aby poslanci při projednávání navýšili rozpočet vysokých škol (důsledek usnesení 42/4). Naneštěstí, usnesení senátu ani dopisy žádající o peníze nikdo

1 Ano, víme, všechny, ale vědí to ony?

2 Znění odkazovaných usnesení lze najít na adrese <http://senat.ff.cuni.cz/usneseni.php>

nechte. Proto nakonec na prosincovém zasedání senát odhlasoval usnesení 50/6, které si dovolím uvést v plném znění:

AS FF UK konstatuje, že financování vysokého školství obecně a humanitních fakult zvlášť je kriticky nedostatečné. Jelikož navíc dochází k dalšímu poklesu těchto prostředků a současný návrh reformy nevytváří naději na reálný zvrat, AS FF UK pověřuje PAS FF UK kontaktováním zástupců dalších fakult a vedení univerzity a přípravou a koordinací protestních akcí, které mohou zahrnovat jak veřejnou demonstraci či výstražnou stávku, tak v krajním případě i stávku v termínu konání přijímacích zkoušek nebo další akce.

Naše předsednictvo se ještě před vánocemi sešlo s rektorem UK a některými zástupci oslovených fakult a zatím to vypadá, že dokážeme najít společnou řeč. Otázkou ale je, zda se podaří akademickou obec vyburcovat z letargie a zda vůbec máme odvahu vyjadřovat se jinak, než pouze usneseními. Půjdeme demonstrovat?

Nomádva vyhlašuje SOUTĚŽ na jevišti ÚFaRu



SBÍREJTE DIVADELNÍ VÝSTUPY NA PRKNECH ÚFaRu !!!
Zašlete nám nejpovedenější výroky vyslovené na ÚFaRu a vyhrajte
lístky do divadla Kámen!

Činoherní studio v Karlíně



Žáby: kontemplativní drama bez prvního a druhého plánu



Zvěstování Bohunce: dynamický řetězec konkrétních otázek, na které by bylo dobré odpovědět

Nekvasilova 2, Praha - Karlín
metro a tramvaj Invalidovna
www.divadlokamen.cz



-kompletní knihařské zpracování

-vazba diplomových prací (do 24h!!!) - levně!

-tisk ofsetem již od 100ks černobíle i v barvě

-s výraznou slevou při větším počtu výtisků

telefon: 222 512 328

mobil: 604 438 141

e-mail: faster@worldmail.cz

<http://faster.webzdarma.cz>