

Obsah

- 2 Úvodník
- 3 Anketa
- 5 Ondřej Váša: Polis na měsíci
- 11 Eliška Luhanová: La Défense – Prostory vnitřní a vnější
- 16 Michal Špína: Předzjednaná města
- 21 Lukáš Kollert: Iusnaturalismus, iuspozitivismus
a problém platnosti práva
- 33 Tomáš Hučko: O škodlivosti a užitku technologie
pre život
- 38 Tváře ÚFaRu: doc. Radek Chlup, Ph.D.
- 54 Výběr ze studentských prací
- 66 Tomáš Roček: Rehek na zrcadle
- 69 Okénko do zahraničí
- 75 Klasici sekundární literatury
- 83 Kuřácké okénko
- 85 Přírůstky
- 91 Co se děje v senátu?

1

Úvodník

Milý čtenáři,

2

srdečně Tě zvou na procházku nomádím městysem, jenž putuje od města k městu a jenž se zrovna ohřívá na stránkách časopisu, který držíš v rukou. Pospěš, příště už ho tu nenalezneš, ale měj se na pozoru – není jisté, kdy a kam se jaká část přesune (nomáda není žádná monáda) a zabloudit v jeho útrobách lze proto jedna dvě, obdobně jako v realizacích ideálů měst, které bují v džunglích jihoamerického kontinentu z článku Michala Špíny. Snad tedy dorazíš i do místnosti č. 104, v níž se opakuje všechno důležité, co se v posledním půlroce odehrálo na půdě univerzitní politiky, nenahradilo-li ji však už kuřácké okénko, jež se tentokrát rozhodlo maskovat dým z něj vycházející jakožto dým valící se z pece na pizzu – a věř, že ji peče obzvláště vypečenou! Po cestě snad zabloudíš do pelechu Ondřeje Kvapila, kde se pán potýká s rabem a z jehož útrob se až na ulici dere requiem za Lou Reeda. Možná se Ti ve všem tom městském zmatku podaří zachytit se jasně přímkou pařížské osy, Eliška Luhanová Ti však na La Défense názorně předvede, že Eukleidés možná neměl úplně pravdu, a sleduje ji tak nakonec zjistíš, že kráčíš směrem na Měsíc, asi podívat se na tamější nomádí města Ondřeje Váši. Pozdravuj tam, ale nezapomeň se zas vrátit!

Tvoje Nomádva

Anketa

Otázka:

Vážený pane profesore, v posledních dnech lze mezi studenty (nejen) Filozofické fakulty častěji zaslechnout diskuse o nedávném udílení státních vyznamenání, kterého se na protest vůči neprezidentskému postupu prezidenta nezúčastnila většina rektorů. Mezi vyznamenanými jste byl i Vy. Přijít odmítl jen Vladimír Mišík. Někteří studenti se ptají, proč jste účast na slavnosti přijal, jak byste toto rozhodnutí zdůvodnil a zda mu snad nemáme rozumět jako vyjádření podpory prezidentovi ve sporu s akademickou obcí.

3

prof. Erazim Kohák

Na vojně jsem se naučil, že salutuji hvězdičky, ne (nutně) jejich nositele. Miloš Zeman je řádně zvolený prezident České republiky. Ten úřad ctím – a ctil jsem ho i za předešlého prezidenta, ač k tomu jsem měl postoj jednoznačně záporný – i to však byl řádně zvolený prezident naší republiky.

Není to vždy tak jednoduché. V roce 1948 jsem odmítl poslušnost tehdejšímu režimu, ilegálně – a ne bez rizika – jsem odešel ze země, a ač exil nebyl snadný, setrval jsem v zahraničí až do změny režimu v roce 1989. Vrátil jsem se, ač to znamenalo ztrátu čtyřiceti let života, abych mohl sloužit své zemi. I taková situace může nastat.

A co teď? Považujete poklesky současného prezidenta za tak závažné, že byste byl ochoten odejít ze země? Pokud ne, i Vy podporujete její řádně zvolené představitele, i když s jejich postoji osobně nesouhlasíte – a i když uděláte všechno, aby v příštích volbách vyhrál někdo jiný. Ale dělat teatrální gesta a remcat, to je takový zlovyk české bezmocnosti. Užijte si to! Za socanů a ‚za Zemana‘ je to totiž beztrestné.

Ano, prezidenta Zemana (rámcově) podporuji – a vyhrazuji si právo a povinnost ho i kritizovat. Ona politika je složitá záležitost. Je to zápas, který nemůžeme vyhrát – ale nesmíme vzdát.

Snad se v příští Nomádvě dočtu, co lidu studentskému tolik vadí na Zemanovi. Nejspíš to, že je opravdu až dělnicky *nevkusný* – a to lidé z *lepších středních* vrstev neodpouštějí. Já jsem za osmdesát let protloukání životem pracoval v tolika dělnických profesích, že už mi to ani nevadí.

4

prof. Václav Bělohradský

Odmítnutím vyznamenání bych urazil prezidenta, který byl zvolen většinou národa v přímé volbě. Jiný národ nemám, jeho volbu necenzuruju. Řekl kdysi B. Brecht, že vláda by měla lid rozpustit a zvolit si jiný, když je s ním nespokojena. Já národ беру takový, jaký je, ve všech jeho podobách. Zdá se mi také, že odmítnutí účasti je laciné gesto, prezident nemůže nikomu nic udělat. Nepodepsat Antichartu, jako to udělal Jiří Suchý, který seděl vedle mne, ano, to by stálo za to, to by nebylo zadarmo. V tomto případě ale bych získal odmítnutím jen trochu mediálního souhlasu. Nepotřebuji ho. Co se týče rektorů, doufám jen, že se tak pevně sjednotí i v boji proti plíživé privatizaci univerzitního systému, proti průniku průmyslových lobbies a zbrojních programů do vědeckého výzkumu. Pamatuji si z minulosti, že proti normalizační politice rektori nijak jednotně nebránili akademickou nezávislost. Tehdy to nebylo laciné!

Polis na měsíci

Možnosti ostrova

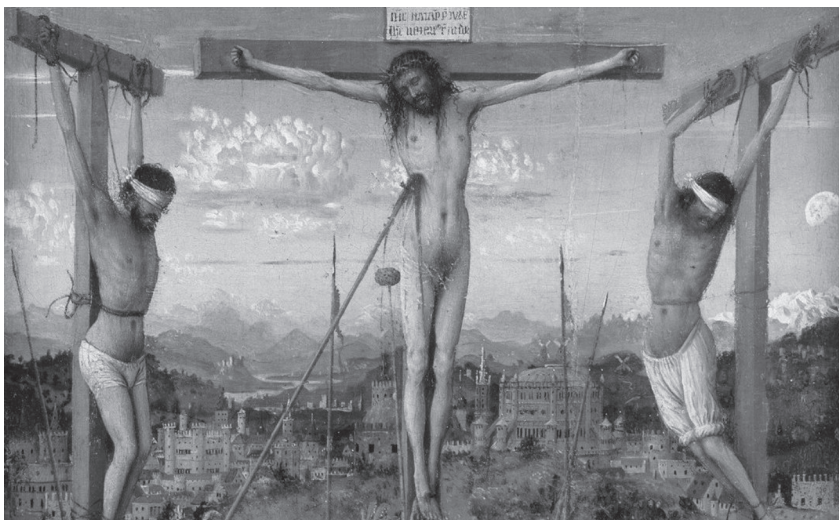
*„Oh, what a sight it was! – that desert waste – it’s cold,
hard surface glittering with a borrowed splendor,
and taking to itself the robes of heaven, as if to cheat
the memory of its right to hold it as the very type
of what might even bear the name of Desolate.“*

Isaac I. Hayes¹

Pokud během následujících dekád skutečně vzniknou základny či rovnou menší soukromá města na Měsíci, jak čas od času naznačuje hned několik světových mocností, splní se tak několik staletí trvající sen, ze kterého jsme mezitím stačili poněkud vystřízlivět. Měsíc je v porovnání s dalšími destinacemi, které si již naše obrazotvornost stačila ochočit, až zoufale blízko. Jen pro srovnání; raketou se dostanete na lunární povrch za tři dny, vlakem do Novosibirsku o den později, přičemž obojí je s prominutím rovnocenně v *****. Zároveň však platí, že zatímco Mars, další reálný adept osídlení, je alespoň planetou, která stále ještě disponuje jistou nadějí na objev elementárního života (a tedy patří takříkajíc do rodiny), Měsíc je zoufale pustý, nehostinný a po všech stránkách mrtvý.

Jsme tak v docela jiné situaci, než když Galileo definitivně zbavil Měsíc aristotelské dokonalosti a zároveň jej bezprostředně zahlédl jako Měsíc lidský, jako druhou, jakkoli *jinou* Zemi. Lépe řečeno jej jako lidský vidět musel, aby viděl alespoň *něco*. Jakkoli první naturalistické, částečně sekularizované vyobrazení Měsíce nalezneme ve van Eyckově diptychu Ukřížování a Posledního soudu z 30. let 15. století, teprve Hariottovo pozorování z 26. července 1609 s tužkou v ruce podrobilo Měsíc ambicím astronomie a odhalilo jej jako vrásčitý satelit. Přestože se však Hariott

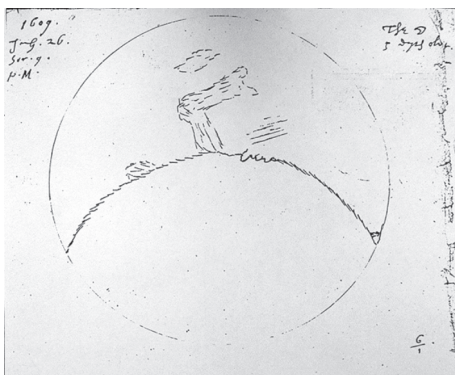
¹ I. I. Hayes, *The Land of Desolation, being a personal narrative of observation and adventure in Greenland*, New York 1872, str. 152.



Jan van Eyck, Ukřižování, detail, cca 1430-1440 (wikipedia.org)

díval na Měsíc kopernikánskýma očima, je až s podivem, kolik toho přehlédl a jak málo byl schopen z měsíčního povrchu rozeznat. Problém nebyl ani tak v teleskopu – i Galileův přístroj zvětšil Měsíc původně pouze devětkrát a ukázal pouze o málo víc než větší skvrny. Galileo však disponoval něčím, co v anglickém prostředí zatím nemělo šanci zapustit silnější kořeny – uměleckou zkušeností vedenou *disegno* a technikou perspektivního zachycení stínu. Galileo (stejně jako později Hevelius)

takto Měsíci dodal kontury a nadto jej podrobil kartografické zkušenosti. V měsíčním reliéfu rozeznal *pozemské* hory, údolí a moře.

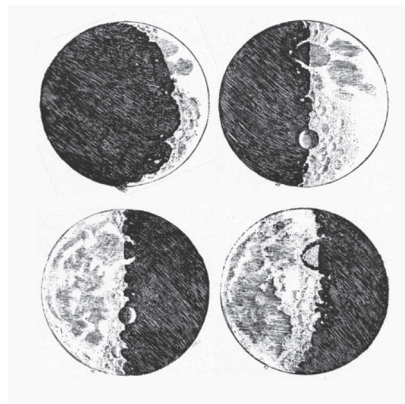


Thomas Harriot, 16. července 1609 (galileo.rice.edu)

Ovšem kde jsou údolí a horstva, tam mohou být snadno i města; a není tedy divu, že Kepler při následné písemné disputaci nad Galileovým výsledným spi-

sem *Měsíční posel* v roce 1610 (a v návaznosti především na oprášeného Plútarcha) koke-tuje s myšlenkou měsíčních podzemních měst a s technickou povahou měsíčních úkazů. Tyto úvahy, které Kepler rozvíjel de facto od svých studentských let, pozdě-ji zkondenzují do posmrtně vy-daného *Snu neboli Měsíční astronomie* (1634), kde mě-síčním městům přiřkne no-mádkou povahu. Zatímco

se však rozpracovaný a několikrát upravovaný spis minimálně kryje hned několikerým manévrem snění, Kepler tuto hravou myšlenku konstatuje v dopise Matthiasovi Berneggerovi z 4. prosince 1623 jako mnohem méně zlehčované pozorování.



Galileovy studie Měsíce (1610)
(also.kottke.org)

7

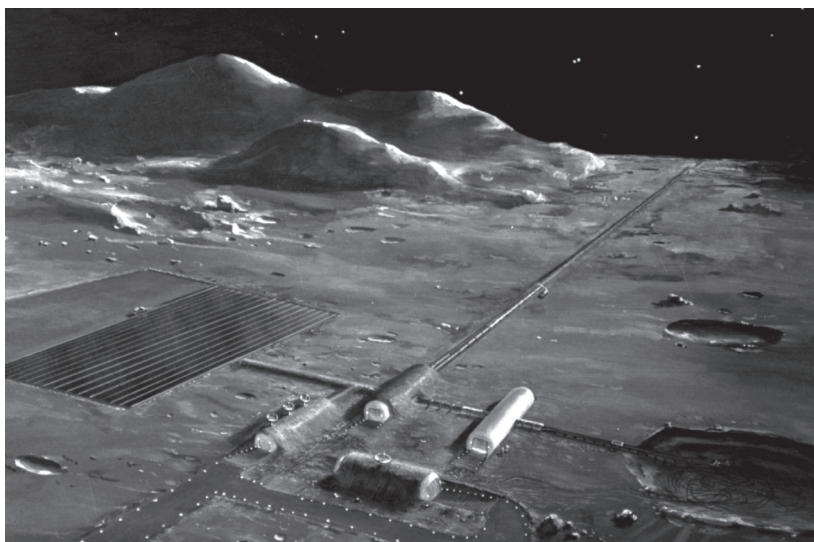


New York Sun, 1835 (victorianchronists.files.wordpress.com)

Polis na měsíci

Není divu, že po tomto novověkém imaginárním položení základního kamene lunárních měst se takřka ihned rozhořela měsíční turistika a urbánní utopická představivost, přičemž pakliže Francis Godwin ve svém posmrtně vydaném *Muži na měsíci* (1638) ještě víceméně fantazíruje (je jistou ironií, že fantastická Gonzalesova cesta nachází svůj technický počátek na ostrově sv. Heleny, „*ráji na Zemi*“, který posléze *uzemní* Napoleona), John Wilkins už o měsíční analogii se Zemí a možnosti měst uvažuje jako o zcela reálné možnosti a alternativě (série tří spisů v rozmezí let 1638–1640). Dozvuk této takřka nevyhnutelné tendence vidět Měsíc jako lidský, ať už utopický či alternativní, posléze vyvrcholí v navýsost humorné fámě, rozvinuté v newyorském magazínu *Sun* během srpna 1835, operující s objevem života na Měsíci (ilustrace této kachny mimochodem nejsou zas až tak vzdálené imaginaci snímku *Cesta na měsíci* z roku 1902). Spatřit život na Měsíci, včetně osídlení či chrámů, jednoduše bylo nejen možné, ale snad i žádoucí, abychom Měsíc nemuseli vidět jako nelidský, nehumánní.

Ze všech možných pozdějších měsíčních fantazií si dovolím ocitovat následující vizi měsíčního osídlení z pera Cyrana z Ber-

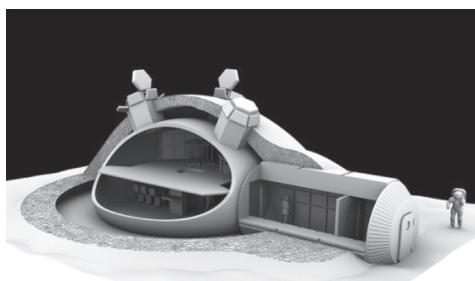


Vize měsíční základny, NASA, 1977 (nasa.gov)

geracu, už jen pro – jakkoli nahodilé – rozvinutí Keplerovy myšlenky podzemních měst a vzdálenou souvislost s dnešními projekty nafukovacích lunárních modulů: „*Milý cizinče, u nás jsou města buď putovní, anebo stálá; města putovní, jako je například to, v němž právě jsme, jsou uzpůsobena takto: architekt vystaví každý palác, jak sám vidíte, z velice lehkého dřeva; dole mu udělá čtyři kola; a do jedné zdi vestaví deset velkých měchů, od nichž procházejí hadice nejvyšším poschodím vodorovně od jednoho štítu k druhému; když pak lidé chtějí město odtáhnout jinam (každou roční dobu bývají zavezena na jiný vzduch), rozvine každý na jedné straně svého obydlí, přímo před měchy, množství širokých plachet; pak natáhne pero pohánějící měchy a za prudkých závanů větru, který ze sebe tyto obrovské měchy ustavičně chrlí, jsou domy za necelý týden dopraveny i přes sto mil daleko. Ve druhých městech, kterým říkáme stálá, jsou domy podobné vašim věžím až na to, že jsou dřevěné a že mají uprostřed veliký a silný šroub, procházející celým domem od sklepa až k půdě, takže se dají po libosti vytahovat i zasouvat.*“²

Architekt Norman Foster, který se (kromě jiných) cestou nafukovacích modulů vsazených do krytů z měsíční horniny vydal, vlastně docela podobně odpovídá na palčivý problém měsíčních měst, kterým je právě nutnost unikát (před meteory, výbojům Slunce, zářením...), popřípadě se zakopat pod zem. To je ale docela jiná zkušenost, než která vyplynula z Galileova a Keplerova pozorování. Přes ambiciózní a zcela oprávněné plány vybudovat trvalou základnu na Měsíci se tento satelit jeví v očích vesmírných architektů jako nepřátelská a až nelidsky netečná destinace, která ve výsledku k Zemi přestala bezprostředně patřit. Měsíc je stručně řečeno mnohem spíše rubem vakua než „náš“. Ostatně frázuje-li současná sci-fi kinematografie Měsíc stále jako „*another Earth*“, pak především v intencích odcizení, úzkosti, samoty, opuštění, dočasnosti, ohrožení a nemožnosti

² H. S. Cyrano de Bergerac, *Cesta na měsíc; Cesta do sluneční říše*, Praha 1959, str. 117 n.



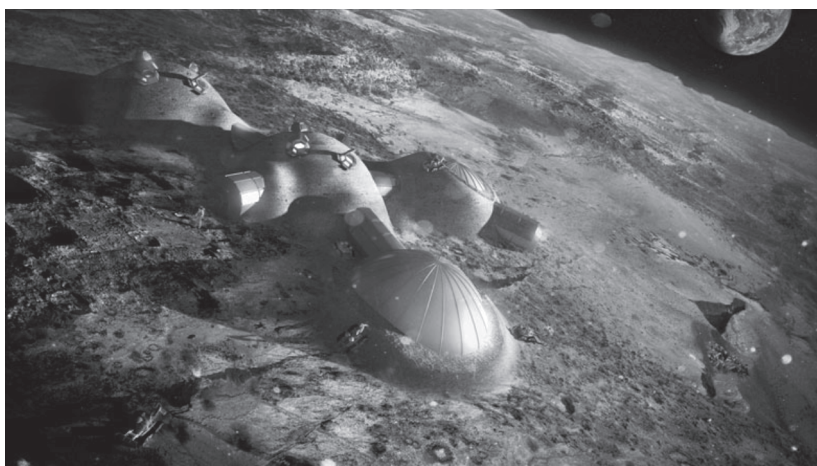
Fosterova vize lunární základny
(phaidon.com)

usadit se (viz *Moon* z roku 2009, *Apollo 18* z roku 2011 či podobně laděný snímek *Stranded* z letošního roku). Skuteční astronauté to, zdá se, neberou na lehkou váhu. Jádrem nenápadného, ale pozoruhodného argumentu týkajícího se chystaného

osídlení na Měsíci je zmínka o několikanásobně intenzivnější jasnosti a velikosti planety při pohledu z lunárního povrchu – budoucí osadníci si tedy nebudou připadat tolik osaměle, neboť domů to bude i opticky kousek, zní skoro až úlevné konstatování.

Pokud by si měli vystačit s Měsícem jako s novým domovem, rozdíl mezi pionýry a trosečníky by byl zřejmě jen velmi nejasný. Ostatně mezi přistáním a ztroskotáním, jak naznačuje úvodní údiv arktického pionýra Hayese, je oboustranně propustná a nejistá hranice.

Ondřej Váša

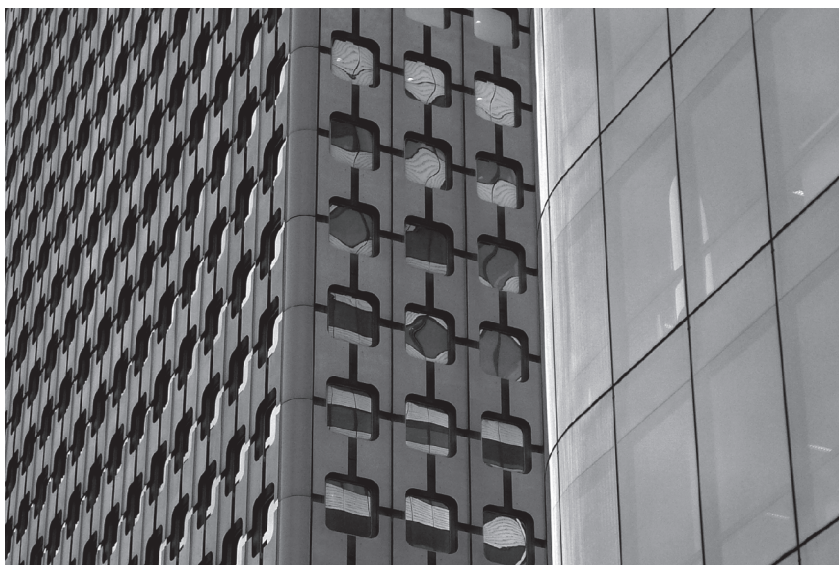


Fosterova vize lunární základny (dezeen.com)

La Défense: Prostory vnitřní a vnější

Solidní předměstský dům, světlý pokoj, francouzské okno. Díváš se skrz skleněnou tabuli: odpoledne se začíná chýlit k večeru a světlo pomalu ustupuje ze stříbrných věží La Défense. Můžeš si takhle stát a vyhlížet, jak dlouho si jen srdce bude přát, až do nasycení: izolovaný ostrov ze skla, oceli a betonu, závratné linie výškových budov šplhajících žebříky svých nesčetných oken vzhůru, stále jen vzhůru... Poněkud obludná monumentalita kancelářských budov, pravda, ale dívat se na ty okenní závody ve vertikalitě jen dalším oknem je ve skutečnosti beztak málo platné. Při pouhém pohledu zvnitřku zůstáváš divákem, který se představení tam venku nijak neúčastní. Hledět si můžeš třeba celé dny, ale vždycky to bude z odstupu, z uzavřeného bezpečí pevné skořápky – a ta tě nenechá doopravdy propadnout vertikální závratnosti, kterou pěkně *na distanc* s větší či menší mírou zaujatosti přehlížíš. Co mají společného dekorativní alpské vrcholky, na něž lehce unylá výletnice středního věku patří při odpolední kávě z okna svého hotelového apartmá, s nesmírností hor, s nimiž můžeš v jednotě společného pohybu vzhůru dočasně spojit svoje vlastní, tak maličké a omezené bytí?

Ani zdvihat oči vzhůru *uvnitř* není řešení: znamená to rezignovat na vnějšek a nevyhnutelně nakonec narazit hlavou o strop. Některé prostory k tomu ale přece přímo nutkavě vybízejí: okna katedrály nevedou pohled ven, ale světlo dovnitř; odhmotněný kámen nevybízí pokorně sklopit zrak, ale naopak zdvihat hlavu vzhůru – ovšem s důvěrou, že klenba nad tvou hlavou je už klenba nebeská. Necháme-li tedy stranou domy boží, jejichž pravou střechou budiž nebe, pak je vertikality vlastní vnitřku, pokud vůbec jaká, z podstaty omezená. Lidem se dům stává domovem. Naše úkryty a přístřeší halí a chrání za cenu omezení vertikality světa, který se z nitra našich ulit stává světem, který se nás o poznání méně týká, světem *tam venku*. Pohled na La Défense z vlastního pokoje sděluje přímočaře, že vertikality náleží vnějšku.



La Défense

Tak tedy pohled a viz, chop se výzvy vydat se vstříc a všanc vnějšku, vykroč s odvahou z bezpečí svého útočiště. Plná vertikálnost je ta, již se můžeš vydat, již se vydáváš, a účast na ní tak přináší až pohyb, nikoli pozorné přehlížení. Teprve když vykročíš ven, pohltní tě barvy a linie, pohyb pohledu se stává pokračováním pohybu těla, a jak se přiblížíš přízračnému ostrovu, který ti dosud skrývaly fasády starých dobrých městských domů, horizontála chodníku se náhle zalamuje a vymrští tě bez varování přímo vzhůru, stále jen vzhůru stoupáš, dokud tě nepolapí síť nebe vysoko, tak závratně vysoko nad tvou hlavou. Dorazit pěšky na La Défense znamená prožít, že plná vertikálnost vnějšku znamená nakonec právě tohle: teprve tady máš možnost doopravdy zdvihnout hlavu vzhůru k nebi. La Défense, katedrála obrácená naruby...

Ach, nebe nad Paříží, nebe nad Prahou, nenacházíš v tomto světě vnějšku nic, co by bylo výš než nebe: ultimátní mez pohledu, horizont krajní výšky, ke kterému se můžeš vztáhnout. Hranice možného pohybu – vždyť ani plná vertikálnost vnějšku

neumožňuje stoupaní bez konce. Ani poučení o nesmírné, nepojmutelné vzdálenosti hvězd nic nezměnilo na základním faktu, že náš sebelépe vybavený pohled nakonec nezbytně narazí na nepřekonatelnou mez *horizontu události*; u konce s dechem pokud jde o možnosti našeho tělesného pohybu, můžeme napínat krk sebevíc, ale na konci dohlédneme vždy jen k velikému *nedohlédneš*. Nebe nad námi tak dnes jako nikdy není jícnem bezmezně zející hlubiny, kdepak, nebe je nejvyšším pevným stropem světského domu bytí, v jehož přístřeší bydlí člověk, pláštěm, který zšíří i zdáli kolem dokola halí a skrývá zemi nesusoucí život před hrozící neurčitostí a nevymezeností nekonečna. Dotknout se nebe tak nakonec může skýtat i prožitek intimity: dotek promlouvající o tom, že vydanost tvého maličkého já vnějšimu světu není ztraceností tváří v tvář bezmeznu. Nakolik je nebe jeho střechem, natolik ti i svět může být domovem.

Když se vymotáš ze sítě nebe, abys padl pěkně zpátky nohama na zem, nečekej, že tvůj pád utlumí důvěrně známá síť uliční, tak uklidňující ve svém ubezpečování o panujícím pozemském řádu věcí. Kolem hlavní třídy namísto ní vyrážejí hrozny polootevřených i skrytých atrií a náměstíček, průchodů a zkratek, otevírají se nečekané výhledy na moře pařížských střež i temné jeskynní otvory schodišť vedoucích kamsi dolů do hlubin, odkud se ozývá temné hučení podzemního dopravního proudu. Jasná, dokonale přímá linie velké pařížské osy, která provádí tvůj pohled skrz vzdálený Vítězný oblouk až kamsi k Louvru, tušenému kdesi v oparu obzoru, představuje především důmyslný způsob kanalizace pohybu: dívej se a kráčeť *rovně*. Přímé linie dokonale organizovaného vnějšku jsou tu tak intenzivní, že skutečně mají až zázračnou moc narovnávat i křivolaké stezky vnitřního, duševního prostoru. Když však dokážeš zlomit kouzlo hlavní třídy, odtrhnout se od lesklé řeky bazének a fontán a odhodláš se proplouvat i zákruty periferie, objevíš ve zdejších zátočinách a slepých ramenech bující chaos: nespoutaná hra na záměny vnitřku a vnějšku, nabourávání hranic a rozrušování mezí, můstky a ochozy propojující dutiny v porézní tkáni La Défense: organické *prorůstání* různorodých prostor, které budí dojem, že

komunikují spíš vzájemně jedna s druhou než s lidmi, kteří se jimi ráno a večer musí prosmýknout z jedné části svého života do druhé.

Je ale nedělní podvečer, osamělé kroky v těch přízračných jeskyních dutě zní a poté, co jim unikneš zpět na hlavní třídu (těžko se zbavovat pocitu, že právě osmoticky prošel jakousi polopřítomnou membránou), šíření rozmlží i těch pár melancholických chodců v dálce a docela sám a jediný se náhle ocitneš v obležení: okna, okna, okna, všudypřítomné stěny skleněných tabulí, zrcadlí nebe, zrcadlí zbytky světla, zrcadlí sebe navzájem, ty oči domů z La Défense, o kterých nelze ani odhadnout, jestli jsou slepé, spící, nebo převelice bdělé! La Défense Stooká, zatím ještě dýchá, zatím ji Argovrah ještě nedostihl... Nebyls snad ale původně divák? A nyní *vidíš*, že stojíš na pódiu. I tohle je součást vydanosti; co jsi dostal, za to dáváš totéž zpátky: *vzájemnost*.

Stále ale zůstáváš na povrchu – nepronikáš pod fasádu. Tyhle zrcadlové plochy staví zvnějšku neprostupnou mez pro pohyb i pohled a dávají vnitřek jako pouhou hypotézu: může tam být, ano, předpokládáš možná až příliš samozřejmě, že tam je, ale nedozvídáš se o něm vůbec nic. Prostor uzavřený tvému pohybu i pohledu, místo, kam nemůžeš žádným způsobem proniknout. Atom prostoru, jež můžeš přinejlepším obejít, ohmatat zvenčí zkoumavým pohledem: plná neproniknutelnost. Součástí světa venku je tahle důmyslná skryš pouze vnějškem svých mezí; představuje prosté zvnějšnění faktu vnitřnosti, aniž by ti o ní cokoli řekla. *Uvnitř* může být cokoli: síně plné bájných pokladů Arábie, hyperprostorové labyrinty, luxusní pokoje nachystané pro své vzácné hosty nebo prostě kanceláře. V jistém smyslu je snažší uvěřit tomu, co se říká: neztratíš se na spletitých stezkách nevyčerpatelných možností.

Jak jiné je to s obytnými městskými domy, z jejichž rozsvícených oken proniká do venkovní temnoty světlo, které staví naše skromná lidská útočiště, všechny ty obývací pokoje, kuchyně i pracovny, takříkajíc doprostřed ulice! Světlo vynáší ven to, co je bytostně vnitřkem, a činí tak překvapivě citlivě: pronikající

paprsky otevírají pohledu diváka zvenčí *intimitu* vnitřku. A skutečnost, která je intimní, jaksí ani nedokáže být banální. Tuctový hrnek s dezénem drobných kytíček, zaprášená lampa na stole, zmuchlaná deka v prosezeném křesle: ve světle pronikajícím do ulic se z nich stávají korunní svědci důvěrné lidské přítomnosti.

Vnitřek je charakterizován uzavíráním před tím, co se stává vnějškem, co zůstává *tam venku*, mimo meze. Je ale také *otevřím* uzavíráním: bez uzavírání by neexistovala diference vnitřku a vnějšku, bez otevírání by se prostor rozpadl na absolutní, pouze do sebe obrácené atomy. Vytyčení hranice je tak z podstaty dvousečné: odděluje a zároveň spojuje, co oddělila. Hranice má ale také dvě strany, a tak je též ono spojování podvojným pohybem: jestliže mez vymezuje vnějšek jako přístupný zevnitř, ustavuje též vnitřek jako otevřený vnějšku. Anebo ne nutně? Tady přece hledíš do očí, o kterých ani nevíš, jestli se skutečně dívají, protože jediné, co ti zrcadlí, jsou *možnosti*. Zevnitř ven ano, ale zvenčí dovnitř...? Ostatně, bylo by nespravedlivé vyčítat La Défense tohle *zrcadlení*, možná to s tebou není jiné než se zdejšími domy: dokážeš zpřístupnit tomu světu, do kterého vyhlížíš ze svých vnitřních prostor, i něco jiného než vnější povrch, který tento svět zrcadlí? A nestojí představa vnitřních prostor za *touhle* fasádou taky na až příliš samozřejmých předpokladech? Možná ti tohle místo nedává o nic méně, ale taky ani o chlup víc, než co dáváš svému vnějšku ty.

Na La Défense padá tma. Tam kdesi v dáli za ostrovem začíná šířící se temnotu zahánět stále jasnější světlo rozzářených oken. Rozhlížíš se ještě jednou kolem sebe. Pestrá mnohost nevyčerpatelných potencialit, nebo jediná, trochu povadlá a nepřítisť zajímavá, leč přece *skutečnost*? Co dostaneš, co dáš? Půjdeš domů, rozsvítit světlo?

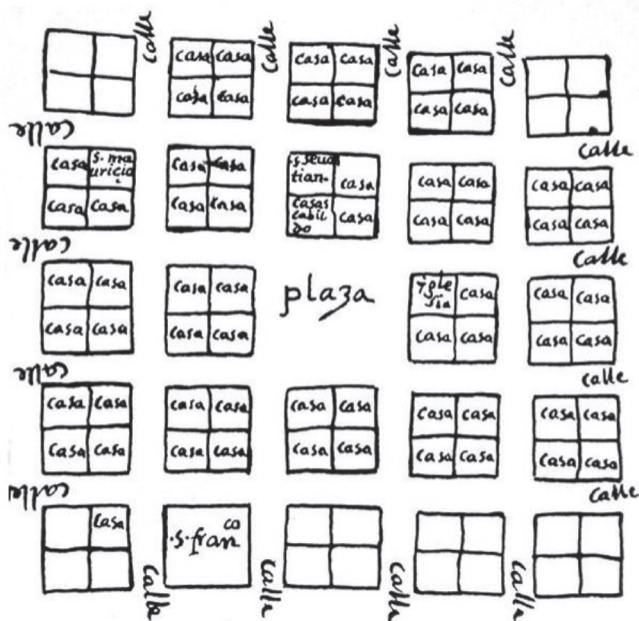
Eliška Luhanová

Předzjednaná města

16

Indiáni z And, kteří v evropských městech hrají na své tradiční nástroje hudbu peruánských nebo ekvádorských dálav, nejspíš sázejí na to, že v představivosti chodců přesycených metropolí vyvolají kontrastní obraz nedozírných hor a nespoutané přírody svého kontinentu. Pokud se však vůbec narodili na venkově, a ne například v Limě, pak často alespoň prožili mnoho let v městech, která jsou městy v přísnějším slova smyslu a takříkajíc vědoměji, než je tomu v případě Prahy, Paříže nebo Londýna.

Pro mnohé z těchto Indiánů a pro miliony dalších (Latino)američanů jsou domovem *americká města*. Škodlivá synekdocha, na jejímž základě jsme si zvykli pod pojmem Amerika rozumět pouze Spojené státy americké, by nám neměla zastírat skutečnost, že první americká města stavěli conquistadoři ve středních a jižních částech kontinentu.



První mapa Caracasu, 1578. In: Graziano Gasparini, Caracas, la ciudad colonial y guzmcancista, Caracas 1978.

Na těchto amerických městech, vystavěných již v koloniální éře – ať se jedná o některé provinční sídlo v bolivijském *altiplanu*, nebo naopak o metropole v čele s Limou a Ciudad de México –, upoutá jejich jednotné a pravidelné uspořádání: stačí několik měst, a záhy pojmáme podezření, že všechna tato města s pravoúhlou sítí ulic vybíhajících z rohů centrálního náměstí s radnicí a katedrálou byla stavěna podle jednoho vzoru.

Z Montevidea, jednoho z těchto pravoúhlých měst, byť zdaleka ještě ne nejpravoúhlejšího, pocházel uruguayský učenec Ángel Rama (1926–1983), povoláný teoretický průvodce po latinskoamerických městech, autor knihy *La ciudad letrada* (Hanover, New Hampshire 1984), vydané bohužel teprve po smrti. Americká *ciudades* – města – jsou *letradas*: toto slovo znamená zároveň gramotný/vzdělaný a zároveň popsany/označený písmeny, znaky. Už takto zvolený název dává tušit, že hlavním teoretickým východiskem zde bude myšlení Michela Foucaulta, širším rámcem pak takzvaná *cultural studies*. Zejména první kapitola knihy zkoumá epistemické podmínky vzniku latinskoamerické urbánní kultury, která byla v těchto zemích po většinu jejich novodobých dějin – na úkor původních amerických kultur – ztotožňována s kulturou vůbec.

„Conquistadoři nereprodukovali model měst z metropole, odkud vyjeli,“ píše Rama; to by totiž museli kopírovat „organický“ a do značné míry nahodilý růst, který lze vysledovat u většiny velkých evropských měst. Správci nových území španělské Koruny však při ustanovování mocenských center na nezměrném území mezi Kalifornií a Patagonií nevycházeli z měst reálných, nýbrž z ideálních, předem racionálně a plánovitě vypracovaných, která při dobytí území převáděli ve skutečnost. Americké državy tak byly od počátku spravovány v hierarchizovaném urbánním řádu, kde řádně založené, stabilní a skripturální město mělo „civilizovat“ převážně orální a domorodý venkov a čelit jeho živelnosti a „barbarství“.

Městům od Mexika po studený jih Jižní Ameriky tím byl dán do vínku rigidní, nezrušitelný řád, k němuž se mnohá ze staro-

dávných evropských měst snažila teprve zpětně dobrat, a to přes nemalé obtíže a ztráty. Příkladem je Haussmannova přestavba Paříže za druhého císařství, tedy po počátku druhé poloviny 19. století; teprve tehdy se Paříž dočkala uspořádané sítě bulvárů, a přesto zůstala daleko za ideálem dokonale geometrické sítě ulic. Říká se, že vedle hygieny bylo skutečným cílem haussmannizace znemožnit stavbu barikád, které tak snadno rostly v úzkých uličkách, a také usnadnit přesuny vojsk. Paříž se tedy teprve tři století po Limě, Caracasu nebo Santiagu přiblížila řádu, který mají tato města *vepsána* v rodném listě: „*Řád* musí být ustanoven ještě před tím, než město existuje, aby se zabránilo veškerému příštím nepořádku,“ píše uruguayský badatel; barokní (pro Foucaulta „klasická“) epocha staví na „jedinečné schopnosti znaků zůstat neměnné v čase a držet vládu nad proměnlivým životem věcí ve striktních mezích“.



Výřez z mapy Paříže, okolo roku 1575
<http://www.oldmapsofparis.com/map/1575>

Proto jsou tato města předzjednaná, byť předzjednaná absolutistickou světskou mocí. Jak pokračuje Rama: „Ještě před tím,

než se tato města měla stát skutečností ulic, domů a náměstí, která mohou existovat pouze v průběhu historického času, se vynořovala v kompletní podobě coby výplod inteligence – v podobě teoretických norem, v podobě zakládajících listin, které je ustanovovaly, v podobě plánů, které je ideálně rozvrhovaly s onou osudovou pravidelností, jež sleduje sny rozumu.“

Baudrillard před lety prohlásil, že Spojené státy americké jsou uskutečněnou utopií. Americká města jižně od řeky Rio Grande však už mnohem dříve uskutečňovala utopii, pro niž v Evropě přeplněné středověkými městy nebyl prostor. Tato sídla jsou konečnicí současníky klasických utopií: většina rozhodujících latinskoamerických měst byla založena v době mezi smrtí Thomase Mora (1535, založení Limy) a Francise Bacona (1626, kdy mimochodem začalo vznikat osídlení v místě dnešního New Yorku). Ángel Rama připomíná citát staršího z utopistů: „He who knows one of the cities, will know them all, so exactly alike are they, except where the nature of the grounds prevents.“

Racionalizace a systematizace se projevuje na mnoha úrovních: nejen na uspořádání ulic, ale i na názvech. Centra amerických měst si nemohou dovolit kontingentní jména ulic, jako je pražská *Kozí* nebo vídeňská *Blutgasse*. Zpravidla ulice nesou jména zasloužilých mužů; racionalizace však postoupila dále, do podoby, jež je známá ze Spojených států, přestože se také dříve objevila v Andách: ulice označené pouze písmeny a čísly má například kolumbijská Bogota. Jiným příkladem je provinční město Talca ve středním Chile, založené, pravda, teprve roku 1742. Z centrálního čtvercového náměstí (ano, opět s katedrálou a radnicí) vycházejí ulice s názvem Jedna Východ, Jedna Západ, Jedna Sever, Jedna Jih. Čím dále od náměstí, tím větší číslo ve spojení s příslušnou světovou stranou. Takto rigidní systém by bylo možné zavést jen v nepatrném zlomku starých evropských měst. Je prakticky nemožné se ztratit, pokud chodec nebo řidič zná číslo a světovou stranu ulice a číslo domu, kam míří; a stejně tak nemožné je jít kamkoli po paměti, pokud si nic z těchto údajů nepamatujeme, neboť město takříkajíc nemá *místa*

a všechna nároží vyhlížejí téměř identicky.

Stejně tak číslování domů posiluje tento řád, neboť čísla nejen evidují, ale také prozrazují polohu. Na pětadvacetikilometrové ulici Santa Rosa v Santiagu nebo na avenidě Rivadavia o 32 kilometrech v Buenos Aires nemá smysl bez čísla cokoli hledat. Neznalý chodec se vždy dovítí, kterým směrem leží centrum, ale na tangenciálních, po obvodu jdoucích nebo úhlopříčných trasách se plán města staví proti jeho plánům.

Walter Benjamin v textu *Berlínské dětství okolo roku 1900* píše o tom, že ztratit se ve městě, tak jako se člověk ztrácí v lese, vyžaduje určité školení. Ale ztratit se v předzjednaném latinskoamerickém městě? Mezi Indiány v soustavě souřadnic? Platí-li, co bylo řečeno výše, pak se v těchto městech ztrácí vyvezený rozum sám v sobě a ve svých snech.

Michal Špína

Iusnaturalismus, iuspozitivismus a problém platnosti práva

Před rozvinutím komparace právního pozitivismu a iusnaturalismu bude nezbytné identifikovat vlastní předmět jejich sporu a načrtnout základní obrysy obou pozic. Je ovšem třeba hned na počátku jasně upozornit na okolnost, že v textu budeme pracovat s pouze ideálně typickými kategoriemi (ani jedna z pozic netvoří zcela homogenní proud, hovořit můžeme spíše o rodové příbuznosti), takže ne všechna tvrzení bude možné bez dalšího v plné míře vztáhnout na každého autora, jenž je s tím kterým směrem spojován.

V prvním přiblížení můžeme říci, že spor iusnaturalismu a iuspozitivismu se dotýká vztahu mezi pozitivními právními normami kladenými určitou mocí,¹ resp. příslušným orgánem (autoritou) a normami nadpozitivními. Zatímco právní pozitivismus relevanci takových norem pro platnost pozitivního práva popírá (u pozitivistů vystupují jako hlavní kritéria platnosti práva především pozitivita, konformita tvorby preskripce se stanovenou procedurou a působnost, resp. efektivita a akceptace, nikoli ovšem kvalita, spravedlivost, morálnost nebo správnost obsahu), podstatou iusnaturalismu je právě zdůraznění relevance těchto předpisů nadřazených lidské moci a pozitivním normám jakožto jejich korektiv a kritérium posouzení jejich legitimacy a platnosti. Pozitivisty by mohl říci, že pozitivní právo platí, protože bylo mocí kladeno či vytvořeno v souladu s procedurou stanovenou v pozitivním právním řádu a není s ním v rozporu (např. se zákonem vyšší právní síly).² Podle iusnaturalisty naopak není pravdou, že pozitivní právo platí pouze na základě svého přijetí dle určité formální a vůči systému imanentní

¹ Pozitivní normou je míněna norma kladená (lat. *ponere* = klást).

² Od Kelsenova konceptu „základní normy“ a jeho specifik bude v textu odhlédnuto, podobně jako od rysů, jimiž se sám normativismus odlišuje od „běžného“ či „klasického“ iuspozitivismu.

procedury, nýbrž stanovuje ještě jiné, vůči pozitivnímu právu transcendentní a zpravidla obsahové měřítko jeho platnosti, které samo není produktem moci a lidské normotvorné činnosti.

Lze říci, že právní pozitivismus můžeme označit jako imanentistický (vzhledem k pozitivnímu právu), protože nehodlá pracovat s žádnými pro právní vědu bezprostředně relevantními normami mimo rámec pozitivních preskripcí, zatímco iusnaturalismus má ze své podstaty transcendentní charakter, neboť podle něj existují objektivně poznatelné a relevantní preskripce přesahující řád vytvořený zákonodárcem v normotvorném procesu, které na tomto procesu ve své platnosti nezávisí. Jedná se tedy mimo jiné i o otázku původu právních norem patřících k sociálnímu uskupení coby jeho řád, jenž slouží předcházení a řešení konfliktů navzájem si konkurujících zájmů jednotlivců, skupin atd., k čemuž používá jako prostředku zejména podpory požadovaného jednání a odrazování od jednání nežádoucího pod hrozbou vnějškově vynutitelné sankce (i proti vůli jednotlivce).

Bližším určením pramene nadpozitivních norem platných nezávisle na kodifikaci a mocenském rozhodnutí můžeme dospět k rozličným pozicím na straně přirozenoprávního přístupu. Může se jednat např. o obsahově určené preskripce vyplývající z celkového ontologického řádu universa a jeho hierarchického uspořádání (kosmologická fundace). Jejich základem ovšem může být také (neměnná) přirozenost člověka (antropologická fundace), božské právo přístupné prostřednictvím intelektu nebo zjevení (theologická fundace) či všem lidem společný rozum oproštěný od theologického zakotvení, kde rozum není pouze prostředkem poznání norem, ale také jejich pramenem (racionalistická fundace představující motor velkých kodifikací v době osvícenství, které iusnaturalismus přetváří i v reakci na moderní mechanistickou přírodovědu). S posledním příkladem se nicméně blížíme pozici opírající se o existenci norem „pouze formálních“, která nevychází z představy nadpozitivních předpisů naplněných konkrétním obsahem, ale ze zásad plynoucích

z požadavku na racionalitu diskursu. Také v tomto případě lze hovořit o formě iusnaturalismu – a sice za předpokladu, že tyto nároky v teorii chápeme jako nezávislé na moci.³ Můžeme shrnout: legitimita pozitivního předpisu je v případě iusnaturalismu podmíněna shodou buď (a) jeho obsahu s obsahem nadpozitivní normy, nebo (b) formální stránky rozhodování s požadavky na racionalitu diskursu.

Již jsme poznamenali, že právní pozitivismus popírá relevanci nadpozitivních norem pro právní vědu. Ta nemá takové normy z metodologických důvodů vůbec brát v úvahu a nemá je uznávat jako normy, které bychom měli označovat slovem „právní“. Pozitivní právo uchopuje jako jediný systém norem tvořící předmět právní vědy a izoluje ho jak od všech přírodovědných poznatků, tak i jiných normativních systémů (morálka, náboženství), které by na právo mohly být projikovány a jejichž optikou by mohla být posuzována jeho platnost. Mezi inspirační zdroje této pozice můžeme zařadit např. Humův argument, že z deskriptivních vět nelze odvozovat věty preskriptivní (člověk *je* to a to, tudíž *má* dělat to a to),⁴ ale také Kantovo rozlišení legality a morality, podle něhož je třeba odděleně posuzovat zákonnost a morálnost lidského jednání (v prvním případě se k motivu jednání nepřihlíží, ve druhém ano).⁵ Na Kantovu distinkci pak navazuje takzvaná „teze oddělení“ (*Trennungsthese*), pro iuspozitivismus zcela zásadní,⁶ podle níž

³ K tomu srv. V. Belling, *Legimitita moci v postmoderní době. Proč potřebuje Evropská unie členské státy?*, Brno 2009, str. 27–48.

⁴ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1888, kniha III., část I., kapitola I.

⁵ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, str. 70. Dále srv. týž, *Die Metaphysik der Sitten*, in: W. Weischedel (vyd.), *Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden*, VIII, Frankfurt am Main 1977, str. 324. V souladu s Kantovou pozicí se kupř. také u Jellineka dočítáme, že normy práva upravují pouze vnější chování lidí (G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 19143, str. 333).

⁶ Proti tomu stojí „teze spojení“ (*Verbindungsthese*) na straně iusnaturalistů (srv. R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg – München 1992, str. 15–17, 39–44). Nutno alespoň upozornit, že na

(a) právo a morálka tvoří dva naprosto oddělené a na sobě zcela nezávislé systémy norem, jež je od sebe třeba jasně pojmově odlišovat, (b) morální posouzení právní normy nikterak nemůže ovlivňovat její platnost (nutno ale zdůraznit, že iuspozitivisté nepopírají, že na sebe obě oblasti fakticky působí, jak lze ukázat např. na normotvorném procesu, kde morální normy mohou představovat motiv zákonodárce). Na Kantově konceptuálním rozlišení morálního a právního aspektu jednání lze nepochybně nalézt určité opodstatnění, neboť není beze smyslu odlišovat od sebe morálku a právo z hlediska jejich nároků vůči podřízenému subjektu (ne/zohlednění motivu jednání), a to mimo jiné i z toho důvodu, že právu je tím předznačeno určité pole, do něhož nemá zasahovat. Je však jinou věcí, pokud právo a morálku zcela oddělíme a učiníme prázdnou možnost více než „pouze morálního“ nároku na odepření poslušnosti vůči nároku legálního, ale nespravedlivého zákona, a to tím, že rozlišení zákonnosti a morálnosti přeneseme ze sféry postoje subjektu k povinnosti vyjádřené v normě na samotné pozitivní normy a hledisko spravedlivosti norem tak z právní vědy vyškrtneme.

Podle právního pozitivismu je tedy předmětem právní vědy pouze pozitivní právo kladené empirickou lidskou mocí, jemuž je podřízena určitá množina osob v určitém čase a prostoru. Jako obecná věda o právu se ovšem pochopitelně nezaměřuje na zkoumání nějakého konkrétního právního celku, ale na obecnou strukturu a povahu právních systémů vůbec. Věda o právu nemá být hodnotící či normativní naukou o správném právu, ale nenormativní vědou o specifické podobě normativity. Není vědou o tom, jaké (pozitivní) právo má být, ale o tom, jaké je. Pokud se ptáme, co je platné právo, nemáme vůbec brát v úvahu hodnotící soudy o normě, ale okolnost, že byla kladena příslušným mocenským orgánem. Fakt, že je nějaká preskripce považována za rozumnou nebo spravedlivou, ještě neznamená, že je součástí práva, a nerozumnost, nespravedlivost či amorálnost normy zase naopak nepředstavuje důvod její neplatnosti.

straně iuspozitivistů existují různá její pojetí a odstupňování.

Jak praví známé Austinovo *dictum*: „The existence of a law is one thing; its merit or demerit is another. Whether it be or be not is one enquiry; whether it be or be not conformable to an assumed standard, is a different enquiry.“⁷ Můžeme říci, že standardním prvkem práva je norma kladená dle mocensky stanovené procedury stávající více či méně akceptovanou státní mocí podepřená donucovacími mechanismy (jež mají preventivní i represivní funkci), přičemž jako primární kategorie zde nevystupují spravedlnost a vnitřní kvalita moci a zákona, ale příkaz či zákaz a poslušnost. Právo je pro právního pozitivistu něčím pouze artificiálním, co je konstruováno lidskou společností za určitých historických, kulturních atd. podmínek a co nemůže být vztaženo k invariabilním normám coby korektivu (nutno však doplnit, že invariabilita nadpozitivních norem není u druhé pozice nezbytná, jak lze vidět např. u koncepcí druhé poloviny 20. století a zohlednění jejich dějinné podmíněnosti).

Dále si můžeme povšimnout, že iuspozitivismus spíše klade důraz na hodnotu právní jistoty, neboť se soustředí na předvídatelnost a jednoznačnou identifikaci toho, co existuje jako právo,⁸ zatímco iusnaturalismus klade důraz spíše na spravedlnost, neboť se koncentruje především na to, co je správné právo (nutno ale doplnit, že např. ke spravedlnosti nutně náleží také právní jistota, bez níž nelze vyloučit, že by podobné případy mohly být posuzovány odlišně, což by bylo v rozporu s rovností coby konstitutivním elementem spravedlnosti).

Diference obou přístupů se projevuje rovněž v náhledu na vztah mezi právem a mocí. Iusnaturalismus počítá s poznatelným nadpozitivním normativním řádem či určitými nadpozitivními zásadami přesahujícími normotvornou činnost státu, přičemž platí, že tyto momenty slouží k legitimizaci a limitaci moci. Je zde možné přezkoumávat nejen zákonnost čili legalitu

⁷ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, New York – Cambridge Press 1995, str. 157.

⁸ K ostatním významovým dimenzím pojmu srv. E. Mock, s. v. „Rechtssicherheit“, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, IV, Freiburg – Basel – Wien 19887.

zákona (soulad s ústavou atd.), ale také jeho legitimitu ve smyslu vyššího ospravedlnění platnosti zákonů a moci, které přesahuje pouhou legalitu. Již víme, že v případě iuspozitivismu (v jeho čisté podobě) nemá takový systém norem nebo zásad místo. Pozitivismus proto v konečném důsledku musí, jak ukazuje podrobněji Belling,⁹ na takový koncept legitimacy rezignovat a ztotožnit legitimitu s prosazením moci a její akceptací ze strany obyvatel a s legalitou imanentní právnímu systému, na kterou je zde pojem legitimacy vposled pojmově redukován. Právě tato redukce představuje jeden ze základních společných jmenovatelů pozitivistických přístupů. K důsledkům tohoto hlediska ovšem patří, že se moc totalitního státu v komparaci se státem „demokratickým“ může touto optikou ukazovat jako v zásadě stejně „legitimní“, neboť na jeho straně v principu nic nebrání tomu, aby svou moc vykonával v souladu s řádem, který on sám ustanovil (připomeňme zde, že obsahy pozitivního práva mohou být dle iuspozitivisty v zásadě libovolné). Pozitivistu či případně normativistu sice samozřejmě nepopírá možnost mravního posuzování práva, avšak nechápe ho v žádném ohledu jako důvod jeho platnosti či neplatnosti. Horst Dreier zdůrazňuje, že z platnosti normy ještě nevyplývá nutnost poslušnosti, neboť normě podřízený subjekt nebo např. soudce při posuzování případu se jí mohou z morálních či jiných důvodů vzepřít, čímž iuspozitivismus údajně akcentuje mravní autonomii jednotlivce a relativizuje dignitu práva jakožto něčeho proměnlivého a člověkem stvořeného.¹⁰ Opomíjí však připomenout, že v případě konfliktu je to právo podepřené a garantované donucovacím aparátem (k právu a jeho existenci donucení náleží, sám Kelsen ho charakterizuje jako „donucovací řád“),¹¹ které se pravdě-

⁹ V. Belling, *op. cit.*, str. 49 n.

¹⁰ H. Dreier, *Naturrecht und Rechtspositivismus. Pauschalurteile, Vorurteile, Fehlerurteile*, in: W. Härle – B. Vogel (vyd.), *„Vom Rechte, das mit uns geboren ist“*. *Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg 2007, str. 127–170.

¹¹ M. Pawlik, *Die Reine Rechtslehre und die Rechtstheorie H.L.A. Hart's. Ein kritischer Vergleich*, Berlin 1993, str. 70 n.

podobně prosadí. Svoboda nesouhlasícího neuposlechnout je potom pouze něčím interním a formálním, neboť důsledkem její realizace je postih ze strany příslušných institucí. Dovídáme se tak, že vzepření se (nesnesitelnému) bezpráví majícímu formu zákona je vždy přítomno jako faktická „možnost lidské existence“. Tato poměrně banální informace ovšem pochopitelně není bez následků pro subjekt nárokující si neuposlechnout nespravedlivý zákon. Moc je v tomto případě zastřena gloriolou práva a hodnot, jež jsou s právem obvykle spojeny, ve skutečnosti však v tomto scénáři v podstatě nezbyvá nic než pouhá moc silnějšího instrumentalizující právo pro vlastní další sebeudržení a prosazení. Dochází tak ke stírání rozdílu mezi právem a mocí.¹²

Nahlédněme nyní na problém této konfliktní situace na pozadí klasického díla, konkrétně Sofoklova dramatu *Antigona* (tím ovšem nemá být řečeno, že v něm jde o zachycení rozepře iusnaturalismu a iuspozitivismu). Představme si situaci, kdy si vůči jednáajícímu subjektu současně nárokují platnost alespoň dva normativní systémy. V případě kolize pozitivního práva a nadpozitivní normy by iusnaturalismus měl v principu optovat pro normu nadpozitivní. Ve skutečnosti je však celá záležitost více komplexní, jak lze vidět např. u sv. Tomáše, neboť pozitivní norma podle něj může podržovat svou platnost a nárokovatelnost, i pokud je v rozporu s přirozeným právem, nesmí však být v naprosto zásadním rozporu s jeho základními články (motivem je zde společenská stabilita garantovaná právem, prevence sociálních disbalancí atd.).¹³ Pro Kelsena jako zástupce druhého proudu nepředstavuje taková kolize z hlediska právní vědy obtíž, neboť řešení rozporu mezi normami dvou řádů prohlašuje za záležitost rozhodování podřízeného subjektu a vytěšňuje ho z oblasti vědy o právu do psychologie (na normativní rovině tuto možnost vylučuje).¹⁴ O negativních dopadech tohoto postoje

¹² O. Höffe, s. v. „Naturrecht“ (části I až III), in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, III, Freiburg – Basel – Wien 1988⁷.

¹³ H. Dreier, *op. cit.*, str. 131–133.

¹⁴ M. Pawlik, *op. cit.*, str. 135 nn.

jsme již hovořili výše.

Obraťme nyní pozornost k samotnému dramatu. Kreón Antigoně, jak známo, zakazuje pohřbít tělo Polyneika. Antigonu se tak ocitá uprostřed dvou povinností. Na jedné straně stojí povinnost vůči autoritě vládce a právu obce (ztělesněnému Kreóntem), která je sama dána přirozeným řádem (to však v určitém podstatném smyslu neplatí pouze v kontextu tohoto dramatu, ale obecně, neboť ten, kdo se proti právu vzpírá na základě přesvědčení, se nebouří „pouze proti právu“, ale i proti hodnotě spočívající v trvalé existenci právního řádu, jak uvidíme níže), na straně druhé stojí neméně závažná povinnost vůči zemřelému příbuznému daná právem rodu. Tuto situaci vykládá Hegel jako konflikt vyrůstající z jednostranného zdůraznění dvou mravních řádů v případě obou hrdinů (oba tak jsou „v právu i v neprávu“),¹⁵ v němž se současně ohlašuje konec idylického stavu řecké *polis* a zrod moderní subjektivity. Podrobné interpretaci dramatu a Hegelovu výkladu se zde nicméně podrobně věnovat nemusíme.¹⁶

Při určitém uzpůsobení zde máme modelovou situaci pro naše téma: rozhodnutí stávající politické moci (Kreón) se dostává do zásadního rozporu s morálním přesvědčením podřízeného subjektu a s jiným celkem norem (Antigona) a tento subjekt odpírá poslušnost při odvolání se na tento „systém“ vůči moci vnějších norem. To současně znamená, že moci klade limity stojící mimo ni samu, které tato moc nesmí, pokud má být legitimní, překračovat (pro právního pozitivistu platí, že ultimátní moc dávat zákony a příkazy může být omezena pouze sama sebou, eventuálně mimoprávními, avšak nenormativními faktory, jako

¹⁵ Kreón tak není podle Hegela jednoduše tím, kdo je nespravedlivý, ale je vykonavatelem jiné mravnosti. Srv. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: E. Moldenhauer – K. M. Michel (vyd.), *Werke in zwanzig Bänden*, XVII, Frankfurt am Main 1970, str. 132 n.

¹⁶ K tomu srv. T. Matějčková, *Hegelovo pojetí ducha na pozadí Antigony a Rameauova synovce*, in: *Reflexe* 44, 2013, str. 27–49.

je akceptace moci lidem, nikoli ovšem nadpozitivní normou).¹⁷ Svou opcí pro božské zákony Antigona projevuje neposlušnost vůči vládě a je za to z určitého hlediska „spravedlivě“ potrestána (totiž z hlediska stability a uchování vlády a existence pozitivního řádu). Jakkoli můžeme intuitivně sympatizovat s postojem Oidipovy dcery, není situace popsána Sofoklem tak jednoznačná, jak se zpravidla na první pohled zdá, neboť při bližším zkoumání se ukazuje, že oba protagonisté podléhají *hybris* a jejich pozice trpí jednostranností.¹⁸ Ta nás bude dále zajímat.

Nikoli nepodstatná je skutečnost, že celek norem, jemuž dává Antigona přednost, můžeme v kulturním okruhu řecké *polis* označit za obecně uznávaný a platný. Ve více diverzifikovaném společenském prostoru etického pluralismu se takové chování stává problematičtější (k tomu srv. např. Kelsenovu tezi o relativitě morálky). Pokud by totiž za těchto podmínek směl každý subjekt podřízený moci a zákonům státu nárokovat neposlušnost vůči jeho ustanovením s odkazem na platnost nadpozitivní normy, znamenalo by to jeho rozpad a erozi právního řádu, jenž činí možným relativně nekonfliktní společné bytí lidí. Jednou z klíčových podmínek existence společnosti je totiž právě to, že kolektivní rozhodnutí jsou respektována a prosazována také proti vůli nesouhlasících jednotlivců, a to případně i pomocí násilí. Jako zásadní se proto ukazuje otázka po instituci nebo osobě oprávněné vykládat obsah předpokládaných nadpozitivních předpisů. Jakmile ji však položíme, čelíme zásadní námitce proti iusnaturalismu, kterou můžeme koncizně shrnout do otázky:

¹⁷ Stát a právo se musí, mají-li být dlouhodobě udržitelné, setkávat s alespoň minimálním souhlasem, důvěrou, identifikací atd. na straně ovládaných. H. L. A. Hart dále zdůrazňuje, že právní řád musí zohledňovat určité obecné antropologické danosti a dokonce i morální poměry panující ve společnosti, *pokud* se má moci dlouhodobě prosadit a udržet (kritickou otázkou vůči Hartovi zůstává, zda i jím uváděné antropologické konstanty a truismy nejsou spíše odrazem hodnotového, liberálního zázemí, a tedy i určité „ideologie“).

¹⁸ T. Matějčková, *op. cit.*, str. 34 n.

*quis intepretabitur?*¹⁹ Každý jednotlivce? Pak by žádné společenství nemohlo existovat a tvorba pozitivního právního řádu by v podstatě nebyla nic jiného než kratochvíle postrádající smysl. Tedy nějaké kolegium? Potom by se ovšem právě tento subjekt sám stal pánem práva (čím je zaručeno, že nebude prosazovat sebe sama?) atd.²⁰ Kromě toho je zde třeba uvést také závažnou Kelsenovu námitku, že koncept přirozeného práva je vlastně ideologickým nástrojem, jehož využívá buď etablovaná moc ke své konzervaci, nebo jiná mocenská skupina k revoluci tak, že se odvolává na vyšší právo a legitimitu, aby prosadila sebe samu a svůj (partikulární) zájem.²¹

Na příkladu Antigony lze, jak uvedeno, zprostředkovat náhled, že obě pozice trpí jednostranností. Absolutizace pozitivního práva, koncentrace na legalitu a rezignace na možnost přezkumu legitimacy právních norem se ukazuje být podobně neakceptovatelná jako extremizace stanoviska na druhé straně škály. Druhá pozice činí ve svém důsledku existenci společného bytí lidí problematickou a hrozí vyústit do anarchie a chaosu (jak naznačuje již Sókratés v dialogu *Kritón*), kde neexistuje autorita a síla, jež by mohla sloužit jako ochrana naší svobody před svolání a násilím ze strany druhého. Pozitivismus zase neumožňuje aplikaci axiologických soudů na pozitivní normy a ukazuje se jako v podobné míře nebezpečný, neboť právo se zde může snadno stát nástrojem tyranie jednotlivce, menšiny nebo většiny. Samo slovo „tyranie“ zde není nepatřičné, neboť platí-li pouze pozitivní zákony a ty nejsou ve své podstatě nic jiného než výrazy moci, nevládnou zde v konečném důsledku zákony, ale moc, která jimi může disponovat. Právě řečené můžeme shrnout do jednoduché formule: zatímco extrémní přirozenoprávní poloha na škále mezi iusnaturalismem a iuspozitivismem ústí do *anar-*

¹⁹ C. Schmitt, *Pojem politična*, Brno – Praha 2007, str. 121.

²⁰ V. Belling, *op. cit.*, str. 31 n.

²¹ Tím je oslabena výtku iusnaturalisty vůči iuspozitivismu, že v jeho případě dochází ke stírání rozdílu mezi právem a mocí, neboť ji lze použít i proti němu.

chie, extrémní právněpozitivistická poloha směřuje k *tyranii*.²²

Je proto třeba se tázat, zda platí, že *tertium non datur*. Jakkoli jsou obě pozice protikladné, můžeme sledovat různé snahy o jejich spojení, a to zejména po druhé světové válce, kdy dochází k citelnému průniku v zásadě přirozenoprávních pohledů do právní vědy a zejména právní skutečnosti a praxe, jak to lze pozorovat např. na vzestupu role a uznání lidských práv. Do tohoto kontextu spadá jak slavná Radbruchova formule, v níž je zdůrazněna platnost a přednost pozitivního práva – byť i nespravedlivého a neúčelného – z důvodu garance právní jistoty, ovšem s výjimkou případu extrémního či nesnesitelného zákonného bezpráví,²³ tak Kaufmannova výzva k nalezení „třetí cesty“ mezi iuspozitivismem a iusnaturalismem (k níž přiřazuje již Radbrucha).²⁴ Zkráceně řečeno: propojení obou náhledů většinou nabývá podoby stanovení určitých základních principů či idejí, které musí být, pokud má být právo platné a udržitelné, respektovány buď v samotném pozitivním právu, nebo při jeho tvorbě, aniž by ovšem byly z moci odvozeny. Bazální přirozenoprávní elementy jsou zdůrazněny především ve své negativní nebo regulativní funkci vůči pozitivnímu právu. Současně se autoři dovolávají více či méně universálního – jakkoli třeba v čase proměnlivého – společenského konsensu a porozumění stran toho, co je třeba (jednoznačně) považovat za „nesnesitelné“ bezpráví, resp. evidentnosti základů spravedlnosti a „extrémního“ bezpráví.²⁵ Jakkoli můžeme přijmout hypotézu, že invaziabilní normy transcendingující moc „o sobě“ existují, zůstává

²² Na skutečnost, že tento závěr není přehnaný, poukazuje přiznání Kelsenovo, že každé kolektivně závazné rozhodování s sebou nutně nese negaci svobody určitého počtu jednotlivců. Nic ovšem nebrání tomu, aby svoboda nějaké skupiny byla negována permanentně. Srv. H. Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, Wien 1926.

²³ G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, in: *Süddeutsche Juristenzeitung* 5, 1946, str. 105–108.

²⁴ A. Kaufmann, *Rechtsphilosophie*, München 1997 (druhé, přepracované vydání), str. 40 nn.

²⁵ R. Alexy, *op. cit.*, str. 105 n.

diskutabilní, zda mohou jako jednoznačně platné a zcela universální existovat „pro nás“, tj. zda takovým může být i náš způsob jejich uchopování. A zde se zdá, že „pro nás“ mohou vystupovat, zejména pokud jde o jejich obsah, spíše jen jako tradované a obecně srozumitelné sedimenty zkušeností předchozích epoch, jež tvoří bázi našeho vlastního konsensu.

Lukáš Kollert

O škodlivosti a úžitku technológie pre život

Píše sa rok 1909. Rainer Maria Rilke sa vyrovnáva so situáciou moderného mestského človeka v Zápiskoch Malta Lauridse Briggá, zatiaľ čo z Eiffelovej veže je vyslaná prvá diaľková transmisia rádiom. E. M. Forstera však v tom roku zaujímajú už iné, nové problémy. V časopise *The Oxford and Cambridge Review* vychádza jeho (takmer nezaznamenaná) poviedka *The Machine Stops*, ktorá nás uvádza do bližšie neurčenej budúcnosti, v ktorej ľudia žijú pod zemou vo vysoko technologizovanej spoločnosti. Každý má svoju miestnosť, bunku (identickú so všetkými ostatnými), ktorú takmer neopúšťa, pretože je digitálne spojený so zvyškom ľudstva a pohyb už nepotrebuje. Cez obrazovky sa stretáva s „nespočítateľne veľa“ priateľmi, ktorí si neustále vymieňajú myšlienky (ideas). Potravu, hudbu, umelé osvetlenie a obstaranie ostatných životných funkcií zabezpečuje *Machine*, ktorá ovláda celé mesto (celý svet) a s ním i reprodukciu a eutanáziu jeho obyvateľov.

„Človek je vydán na povel jistej moci, ktorá si ho nárokuje a vyzýva ho; je to moc, ktorá se zjevuje v bytnosti techniky. Právě ve zkušenosti toho, že je člověk vydán diktatuře něčeho, čím sám není a co sám nemá pod kontrolou, ukazuje se mu možnost nahlédnout, že je využíván bytím.“¹ Ludstvo sa do tejto fázy (ktorú v predchádzajúcom citáte naznačil Martin Heidegger) vo Forstеровom texte už dostalo. Komplikovanosť *Machine* je taká rozsiahla, že ju už žiaden jedinec nedokáže pochopiť. Jednotlivci sa zaoberajú úzkymi špecializáciami, ktoré sa nedotýkajú ich žitého sveta – Vishti, jedna z dvoch postáv, ktoré sa v poviedke vyskytujú, napríklad na sociálnej sieti prednáša o starej austrálskej hudbe, pričom svoju bunku vôbec neopúšťa – iba v momentoch, keď ju systém povolá na plánovaný pôrod. Bezprostredná

¹ M. Heidegger: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, Oikoyemh, Praha 2012, str.34.

skúsenosť sa stáva opovrhovaným atavizmom, ktorý vo svete stratil akékoľvek praktické využitie. Odpútanie človeka od sveta je názorne vidieť v scéne, kedy Vishti cestuje lietadlom navštíviť svojho syna Kuna do jeho bunky na druhej strane sveta (je tak, aj napriek svojej veľkej nevôli, nútená opustiť svoju bunku) a z okna pod sebou vidí Himaláje. Poprosí preto letušku, aby okienko stiahla, pretože „tu nejsou žádné myšlenky“. Po čase sa pod ňou objavia ostrovy, zaliate azúrovými vlnami, odpoveď na ne je však rovnaká: „Nedělá mi dobře, když vidím hnědou zem a moře, a také hvězdy, když je tma. Nenapadají mne žádné myšlenky“. Tie ostrovy sú Grécko.

Jednu z možných odpovedí na tento stav sveta ponúka Forster v postave Kuna, syna Vishti, ktorý rozohrá futuristickú verziu Platónovho mýtu o jaskyni. Kuno nie je spokojný so svetom pod zemou a rozhodne sa cez vetracie šachty dostať na povrch Zeme. Cesta je to namáhavá a jej výsledok – vystúpenie na denné svetlo – je rovnako náročný. Kuna ohlušuje ticho (ľudia pod zemou sú od malička vystavení neustálemu hukotu *Machine*), oslepuje priame svetlo, nemôže dýchať vonkajší vzduch. Spoznáva však znovu kategóriu priestoru, nadšene si ujasňuje rozdiel medzi *blízko* a *daleko* („*Blízko* je místo na něž se mohou dostat rychle po vlastních nohou, není to místo, na které mě rychle doveze vlak či vzducholod. *Daleko* je místo, na něž se nemohu dostat rychle po vlastních nohou...“) spomína si, že človek je mierou všetkých vecí. Mašinou je následne násilne vtiahnutý späť do podzemného sveta, kde mu, samozrejme, nikto neverí, že vo svete bez technológie je možné prežiť – je vystavený trestu (trestu najvyššiemu: bezdomovectvu) a posmechu.

Dôležité je, že jeho vzostup na zemský povrch sprvu nebol ilegálny (s náležitým výstrojom je takáto cesta teoreticky povolená, ale nikto o ňu nemá záujem – trest prichádza, až keď *Machine* zmení zákony o vychádzaní na povrch), bol iba spiatočnícky a „proti duchu doby“. Cesta za bezprostrednou skúsenosťou, za hľadaním *ja*, ktoré určuje naše miesto vo svete, je neželaná, na čo poukazuje napr. i Søren Kierkegaard „Starost

o duši a práni, abychom se stali lidmi duchovními, světu připadá jako mrhání časem, ano jako neospravedlnitelné mrhání časem, jež by se možná mělo trestat občanskými zákony a v každém případě pohrdáním a výsměchem jako druh zrady na lidech, jako vzdorovitě šílenství, jež pomateně mrhá časem – k ničemu.“²

Nebezpečnost technologizovaného sveta vidí Forster práve v jeho chápaní duchovnosti. Ľudia si síce neustále vymieňajú cez sociálnu sieť myšlienky („ideas“), žiadna však nie je ukotvená v žitej skutočnosti. Na nadmieru obsahov, ktorými je moderný človek zahlcovaný, až stráca svoju vlastnú formu, upozorňuje už Friedrich Nietzsche: „Osobnosť moderného človeka je oslabená. Tak jako se Říman císařské doby, když obhlížel okruh země, který mu byl k službám, stal neřímským, tak jako ztratil sám sebe v příválu cizinců a zvrhl se v kosmopolitním karnevalu bohů, mravů a umění, tak to dopadá i s člověkem moderním, kterému jeho historičtí umělci ustavičně připravují festival světové výstavy; stal se z něho pouhý divák a konzument a otupěl natolik, že i velké války a velké revoluce mohou něco změnit sotva na okamžik.“³ Čím je informácia od žitého vzdialenejšia, čím viackrát je opakovaná, kritizovaná, konzumovaná a interpretovaná, tým nadobúda väčšiu hodnotu a prestíž. Postoj k duchovnu je výborne zhrnutý v nasledujúcej ukážke z poviedky: „Chraňte se myšlenek z první ruky! Myšlenky z první ruky ve skutečnosti neexistují. Takové ideje jsou pouhé fyzické dojmy vyvolané životem a obavou, a kdo by na tak nepřesném základě mohl vystavět nějakou filozofii? Ponechejme si ideje nepřímé, z druhé, ba pokud možno z desáté ruky, jelikož opravdu vzdálené onomu rušivému prvku – přímému pozorování. Neučte se ničemu o tomto mém tématu – o francouzské revoluci. Namísto toho se učte, co – jak se domnívám – se domníval Enicharmon, že se domníval Urizen, že se domníval Gutch, že se domníval Ho-Yung, že se domníval Chi-Bo-Sing, že se domníval Lafcadio Hearn, že se do-

² S. Kierkegaard: *Nemoc k smrti*, Svoboda-Libertas, Praha 1993, str.162.

³ F. Nietzsche: *O užítku a škodlivosti historie pro život*, Oikoymenh, Praha 2005, str.103.

mníval Carlyle, že Mirabeau prohlásil o francouzské revoluci. ... Až dozraje čas, nastoupí generace, která bude povznesena nad fakta, nad dojmy, která spatří francouzskou revoluci ne tak, jak se udála, ba ani jak by si přála, aby si udála, ale tak, jak by se byla udála, kdyby proběhla v dobách Stroje.“

Izolácia ľudí v meste bez žitej skúsenosti nakoniec vyvoláva emocionálny chlad, fyzickú degeneráciu, strach pred kontaktom s *druhým* a neistotu (Heidegger: „Máme už jen čistě technické vztahy. To už není žádná Země, na čem člověk dnes žije.“⁴) – všetky tieto stavy o to viac priťahujú ľudí k *Machine*, ktorá jediná im už poskytuje pocit bezpečia, zakotvenosti, úľavy. Uctievanie *Machine*, ktorá mala pôvodne ľudí zbaviť zastaraných predstáv o náboženstve, sa sprvu deje tajne, nakoniec však prepukne vo verejné zbožňovanie, ktoré je následne heslovito vytlačené na prvej strane Knihy (pôvodne manuál na používanie Stroja): „Stroj nás sytí a šatí. Jeho prostredníctvom spolu navzájem hovoríme, navzájem se vidíme, v něm je naše bytí. Stroj je přítelem idejí a nepřitelem pověr. Stroj je všemocný, věčný. Pochválen buď Stroj.“

Je v takomto svete uctievania technológie nejaké miesto pre filozofiu? Forsterova odpoveď je, bohužiaľ, rovnako temná ako tá Heideggerova: „Všechno funguje. To je na tom právě to děsivé, že to funguje a že toto fungování vede opět k dalšímu fungování a že technika člověka stále více odpoutává od Země a vykořeňuje ho.“⁵ Kuno svoj názor nemôže šíriť, pretože odmieta komunikovať prostredníctvom digitálnych médií a fyzicky sa s ním nikto stretnúť nechce. Jeho rúhanie sa voči kultu modernej vedy je odsúdené na neúspech a ignorovanie. Cesta za znovuzískaním ľudskej subjektivity, za duchovnou úlohou filozofie v opätovnom zakorenení človeka do jeho žitého sveta, sa stáva „neškodným tlacháním, jež mezi sebou vedou akademičtí starci a děti.“⁶

⁴ M. Heidegger: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*, Oikoymenh, Praha 2012, str.31.

⁵ Tamtéž.

⁶ F. Nietzsche: *O užitku a škodlivosti historie pro život*, Oikoymenh, Praha 2005, str.105.

Forsterova *Machine* nakoniec zastaví, podzemní ľudia bez jej pomoci hromadne umierajú a nechávajú miesto pre budúcu generáciu, snáď poučenú z predchádzajúcich chýb. *Machine* sa však nerozpadne na popud filozofie, ktorá by úspešne hlásala návrat „späť k veciam samým“. Prestane fungovať z jej inherentných a nám v podstate úplne neznámych dôvodov. Forster priznáva: zastaviť nami rozbehnutý stroj už dávno nie je v našich silách. Ako by to smutne zhrnul Heidegger – „už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Ťažko však povedať, či v tomto prípade môžeme hovoriť o *deus ex machina*.

Citáty z poviedky z českého prekladu Jiřího Jandy: Stroj se zastaví, Síň slávy mistrů SF, Vydavatelství Baronet, Praha 2011

Tomáš Hučko

Tváře ÚFaRu: doc. Radek Chlup, Ph.D.

38

Začněme tím, jak Vás většína zdejších studentů zná, tedy jako vyučujícího řečtiny. V předmluvě k učebnici, kterou jste pro tyto potřeby napsal, vymezujete její „ideologickou strategii“ vůči moralizující „ěře klasických gymnázií“: říkáte, že setkání s řečtinou má studenty „pobuřovat“, a tím v nich kultivovat schopnost „vyrovnávat se s jinakostí“. Jsou Vaši studenti dostatečně pobouření?

Zčásti je ta věta o pobouření míněna jako nadsázka. Samozřejmě to není tak, že by ta učebnice nedělala nic jiného. Na druhou stranu to v nějakém ohledu funguje velmi dobře: ženy jsou oblíbeným tématem, kde se viditelně pobouření projevuje. Nebo třeba

otroci. Schválně jsem do učebnice zařazoval věty na téma, jak ten který filosof podnikal něco se svým otrokem, třeba i to, jak ho bičuje, čímž jsem se snažil vytvořit takový kontrast fenoménů, které se nám obvykle nespojují. Na straně jedné racionálně uvažující filosof, a na straně druhé týž racionální filosof bičující svého otroka, což jsou pro nás nespojitě světy. Takže mi šlo o vytváření kontrastů.

Může si starořečtina najít důstojné postavení v současnosti, která je alespoň na první pohled vůči oné ěře klasických gymnázií značně pozadu?

Tak éru klasických gymnázií už nikdy nedoženeme. Na druhou stranu je o kurzy



řečtiny velký zájem a vlastně se dá říct, že je to populární předmět, který řada lidí absoluuje i tehdy, pokud se antikou vůbec nezabývá, a přitom by přece bylo podstatně snazší naučit se další moderní jazyk. Takže empiricky vzato je třeba říct, že řečtina má určitou formu přitažlivosti. Otázka je, čím to je, a sám si odpovědi nejsem jist. Zčásti je to snad tím, že studenti získávají příležitost zabývat se jazykem důkladným způsobem. Moderními jazyky se můžete zabývat bezmyšlenkovitě, jenže řečtina srovnatelnou bezmyšlenkovitost neumožňuje. Někteří studenti mi říkají, že se poté, co absolvovali řečtinu, naučili přemýšlet odlišným způsobem i ve filosofii. Jako by se to neustále analyzování větných členů a preciznost, kterou si člověk musí pěstovat, promítalo i do jiných sfér uvažování a vedlo k tomu, že studenti jinak uvažují, anebo jsou o tom minimálně přesvědčeni.

Své studenty konfrontujete s určitou cizostí i ve výběru četby. Proklos či Plútarchos přece jen nejsou autoři, s kterými by se student běžně setkával na jiných seminářích.

Ale pro Vás byl právě tento „odlehlejší“ platonismus Prokla, Plútarcha a Hermetik hlavním zájmem už od dob studií. Můžete přiblížit, co Vás k těmto spíše okrajovým proudům pozdějšího platonismu přivedlo?

Tady je nezbytné nastínit situaci, v které jsem začal filosofii studovat. Na filosofii jsem nastupoval v roce 1991, což byla velmi zvláštní, skoro bych řekl liminální doba: skončilo dlouhé předchozí období, což pro filosofii znamenalo konec velmi ostrý. Zatímco jiné předměty si mohly udržet určitou kontinuitu, začínalo se ve filosofii od nuly. Neexistoval žádný etablovaný způsob, jak by se měla filosofie provozovat. To se odráželo i na samotné formě studia. Studijní plány se – spolu s vyučujícími – obměňovaly co dva roky. Bylo to období experimentování s filosofií, chyběly tradice, což vytvářelo prostor, ve kterém si každý – měl-li dost odvahy, zvědavosti a schopností – mohl dělat, co chtěl.

Samozřejmě s tím souviselo i to, že moc nebyli učitelé, kte-

ří by člověka vedli. Byl jsem v podstatě samouk. Když jsem se v této situaci octl, byl jsem naivní mladý muž, který jde studovat filosofii, protože chce pochopit smysl života, a filosofii tedy vnímá velmi osobním, praktickým způsobem. A logické bylo začít v antice. Začal jsem studovat platónské texty, zjistil jsem, že mě to baví a oslovuje. Platónským myšlením jsem se zabýval velmi intenzivně, až jsem si vytvořil vlastní filosofický svět, jehož témata byla udávána antickými mysliteli. Byl jsem takový plnokrevný novoplatonik, který si naprosto internalizoval novoplatónský způsob myšlení a prostě se snažil přemýšlet, jako kdyby žil v antice, a rozvíjet novoplatónský způsob uvažování velmi konzervativním způsobem. Zároveň je asi důležité zmínit, že nebyla dostupná západní sekundární literatura, takže jsem byl odkázán na primární texty; až po letech jsem se dostal k nějakým grantovým penězům a mohl začít jezdit do Anglie a nakupovat sekundární literaturu k antice.

Také je třeba říct, že tehdy pro mě byla důležitější katedra filosofie ve Viničné než ÚFaR. To bylo pracoviště, které bylo v té době velmi otevřené různým radikálním myšlenkovým experimentům. Bylo vítané, aby někdo přišel s myslitelem, kterého už mnoho set let nikdo nebere vážně, a začal se jím seriózně zabývat. Bylo to ostatně také na půdě Viničné, kde jsem našel cestu k hermetismu, protože ten byl zajímavý jak pro přírodovědce, tak pro filosofy. Tato katedra mě zároveň v mých zálibách podporovala, takže jsem díky tomu mohl celou první polovinu devadesátých let trávit ve svém filosofickém platónském světě, který jsem bral zcela vážně: v každodenních situacích jsem jednal podle toho, jak jsem to měl načtené v Plótínovi a Proklovi.

Po státnicích na FF UK jste odešel na doktorát právě do Viničné. Co bylo na této katedře v porovnání s ÚFaRem tak specifického?

Na Viničné pro mě bylo a dodnes je fascinující, že tam probíhá neuvěřitelně intenzivní komunikace mezi různými

nými myšlenkovými přístupy a mezi lidmi, kteří se zabývají naprosto odlišnými věcmi, a probíhá to způsobem, který dobře funguje a který těm lidem opravdu něco dává. To je důvod, proč jsem se tam mohl velmi idiosynkraticky věnovat novoplatonismu v době, kdy se mu nikdo jiný nevěnoval: Viničná umožňovala integrovat zvláštní přístupy, byla otevřená různým alternativním pohledům, a když tam chtěl člověk prezentovat nějakého zapomenutého autora, přišlo čtyřicet lidí, byla dvouhodinová diskuse a všichni přírodovědci se hodně vyptávali na detaily ohledně dotyčného filosofa a bylo vidět, že je to velmi zajímavá a oslovuje; a stejně tak, když měl další týden přednášku někdo z přírodovědy, přišel jsem na ni já a zvědavě jsem se vyptával na ty přírodovědné věci. A to je něco, co se jim daří dělat dodnes a co se z mého hlediska na ÚFaRu nikdy nepodařilo, a vůbec si nedokážu představit, že by tady něco takového bylo možné. Zároveň mi byla velmi blízká i kombinace přírodovědy a filosofie, už z toho důvodu, že jedna z věcí,

kteřá se mi líbila na antickém myšlení, byla ta, že má kosmický rozměr, že etika, epistemologie a jiné filosofické disciplíny jsou vždycky navázány na nějakou reflexi kosmu a přírody, a to bylo něco, co se ve Viničné živě provozovalo: tam to bylo taky takhle provázané a je to mým unikátním v celosvětovém měřítku.

Skupina myslitelů, kterými jste se především zabýval, působí na první pohled velmi nesourodě. Plútarchos byl dějepisec, kněz tradičního delfského kultu, pro něhož byla „metafyzika pouhým horizontem každodenní etiky“, v případě hermetismu sledujeme jedinečný pokus vytvořit – dvě století před Plótínem – svébytné filosofické náboženství a Proklos je zas považován za největšího systematika platonismu, s nímž podle Hegela řecké spekulativní myšlení dochází svého završení. Jak se Vám je dařilo spojit?

Máte určitě pravdu, že mezi Plútarchem a Proklem je obrovský rozdíl. Ale pro mě bylo vždy dominantní to, co je

v mých očích spojuje. Kromě toho, že jsem k filosofii přistupoval z hlediska hledání smyslu života, vždycky mě zajímala konfrontace filosofie a náboženství, při níž filosofie uzná své hranice. Příliš mě neoslovovali ti myslitelé, kteří náboženství nakonec zcela včlenili do filosofie, jak to dělali třeba stoici. Zajímaly mě ty postavy, které měly odvahu konfrontovat se s jinakostí náboženského materiálu, které chtěly vzít vážně svébytnost náboženských prvků. Tohle je v mých očích to, co spojuje Hermetika, Plútarcha a Prokla. V Hermetikách je filosofický jazyk využíván k náboženským účelům. Můj zájem o Plútarcha je pak dán tím, že Plútarchos byl hluboce zbožný a měl potřebu se filosoficky konfrontovat s mýty, rituály a obrazy, jimiž žil, a přitom to dělá tak poctivě, že se mu podaří dosáhnout vyváženého dialogu mezi filosofií i religionistikou. A co se týče Prokla, i jemu se daří najít místo pro náboženskou dimenzi, pro sféru, v níž filosofie dospívá ke svým hranicím, kdy uzná, že se náboženské obrazy chovají

podle jiných pravidel, která jsou z hlediska filosofie nepochopitelná a nezdůvodnitelná.

Navíc jsem k Proklovi přistupoval úplně stejně eticko-praktickým způsobem, jakým přistupuji k Plútarchovi. Jelikož pro mě od začátku byla ve filosofii klíčová etická dimenze, i na studiu novoplatónské metafysiky mě vždycky zajímaly její etické a praktické implikace. Takže pochopit nějakou Proklovu metafyzickou koncepci pro mě znamená představit si, co by to pro mě v mém životě znamenalo, kdybych takovouto koncepci zastával, a jak by se můj život změnil, kdybych ji naopak odmítl a zastával nějakou koncepci konkurenční.

Ve Vašich pozdějších textech čtenář často potkává výrazy jako „současný význam“, „oživení“ apod. Nacházel jste už v době studií způsob, jak svůj zájem o tyto autory promítnout do přítomnosti?

Poprvé jsem se s otázkou aktuálnosti začal potýkat, tuším, v roce 1997, kdy jsem měl na PřF kurz filosofie pro nefilosophy. Tam jsem se rozhodl, že si udělám takový kurz

„novoplatonismu pro lid“ (oficiálně se to jmenovalo Motivy antického myšlení). To byl kurz, kde jsem se pokusil vzít celé to dědictví, které jsem si osvojil v první polovině 90. let, a přetlumočit ho přírodovědcům, kteří se s novoplatonismem nikdy nesetkali. To byla obrovská výzva v tom, že jsem se samozřejmě musel vzdát veškerého antického filosofického pojmosloví, které by pro ty nebohé studenty bylo naprosto nesrozumitelné, a hledal jsem úplně jiné způsoby, jak to promyslet tak, aby to pochopil i nefilosof, který se s žádnou antikou nikdy neseťkal. Musel jsem si vytvořit vlastní terminologii, kterou jsem se to snažil formulovat. Celé jsem to neustále ilustroval na filmech, na románech a na historkách ze života a bylo to hodně prakticky laděné. Každá přednáška měla určité novoplatónské téma, které jsem se snažil přeložit do úplně normálního jazyka a pak jsem ho předváděl na jednom příkladu za druhým a snažil se studentům ukázat, jakým způsobem by se to mohlo vztahovat k jejich životům. Atestace se tehdy

dokonce udělovala tak, že studenti měli za úkol provést reflexi vlastního života z této novoplatónské perspektivy a pak si o tom se mnou popovídat. Asi dvě třetiny studentů samozřejmě kladly houževnatý odpor a jen mi odříkali věty, které slyšeli na přednášce. Ale asi třetina to skutečně provedla a bylo úplně neuvěřitelné, co mi na zkoušce předváděli. Dokonce jsme to pak začali provozovat kolektivně a to už se blížilo skupinovým terapiím, kde studenti probírali velmi intimní záležitosti ze svého života a využívali k tomu novoplatónské nástroje, které jsem pro potřeby svých přednášek vyvinul.

Třetím pracovištěm, na kterém jste působil, bylo dublinské Centrum pro studium platónské tradice. S jakým přístupem k filosofii jste se setkal tam?

V Dublinu jsem se poprvé ocitl na pracovišti, které se skutečně zabývalo novoplatonismem. Celé předchozí roky jsem byl sám. Neměl jsem k dispozici západní literaturu. Byl jsem odříznutý od západního dění. A teď jsem se

najednou objevil někde, kde lidé novoplatonismus skutečně studovali, publikovali o tom knihy a měli na to speciální centrum. Měl jsem možnost se s nimi konfrontovat a najednou se ukázalo, že jsou úplně někde jinde. Především v tom, že novoplatonismu sami nevěří, že ho studují jako historici, ale vůbec by je nenapadlo, že by takto měli přemýšlet ve svých každodenních životech. Naopak můj přístup jim připadal naprosto neuvěřitelný: dodnes obdivuju prof. Dillona, že byl ke mně tak shovívavý, protože jsem mu tehdy musel asi připadat jako pořádný magor. Hned, jak jsem do Dublinu přijel, oznámil jsem mu, že budu mít dva semináře: jeden o antické daimonologii a druhý bude četba Proklových Základů teologie. Ukázalo se, že on nikdy takový seminář neměl, protože byl přesvědčen, že tak obskurní věci není možné se studenty dělat. Nicméně semináře se konaly. Na ten o daimonologii, který jsem měl až v letním semestru, se většina tamních akademiků už ani nepokoušela chodit, ale na Základy teologie jich začalo chodit ... no, ne docela dost,

tak osm nás tam mohlo ze začátku být, a postupně byli velmi zděšení, když zjistili, jak to, co říká Proklos, беру vážně, že to vztahuju k vlastnímu životu a že to promýšlím přesně tím metafyzickým způsobem, jakým to rozvíjeli novoplatonici. Oni totiž, když už se něčím takovým zabývali jakožto seriózní filosofii, tak z pozic analytické filosofie, která uzávorkuje metafyzickou platnost, a jenom se analyzují argumenty. Velmi záhy všichni odpadli a zbyli tam pak už jenom dva: jedna americká studentka a jeden německý student,¹ který je dneska jedním z největších světových odborníků na Prokla. To je můj jediný novoplatónský žák. Původně se zabýval něčím úplně jiným, ale pod mým vlivem se tehdy v Dublinu rozhodl, že bude dělat Prokla, přestože jsem ho od toho velmi odrazoval a říkal jsem mu, že je to moc těžké a ať dělá něco jednoduššího. Ale on si nedal říct a opravdu se pak v tom oboru vypracoval.

Můžete, abychom si lépe představili ten oboustranný

¹ Christoph Helmig (pozn. red.).

šok po příjezdu do Dublinu, přiblížit, co v praxi znamenalo vztahovat novoplatonismus ke svému životu a „žít jako novoplatonik“ v první polovině 90. let?

Myslím, že se to nejlépe projevilo na jedné přednášce, kterou jsem tam měl pro celé to centrum. Pravidelně tam jezdili různí badatelé z celého světa a na jejich přednášky chodili všichni ti Irové, kteří se tam platonismem zabývali, a těch bylo docela dost, třeba deset docela slušných badatelů. Pro ty jsem měl jednu přednášku, která se jmenovala, tuším, *The Neoplatonic Ethics and Its Contemporary Relevance*, ve které jsem se právě snažil prezentovat klíčové motivy z platonské etiky a vztahovat je k současnému světu, pamatuju se, že jsem se zabýval třeba Evropskou unií z novoplatónské perspektivy a dalšími geopolitickými tématy...

Mohl byste stručně shrnout, k čemu jste tehdy dospěl z novoplatónské perspektivy v souvislosti s EU?

V zásadě jsem dospěl k tomu, že je to marná snaha

o realizaci metafyzického ideálu na tělesné rovině, zatímco správně by měl člověk mezi těmi rovinami rozlišovat a být si vědom, že s tím, co je možné na rovině ideálu, se nedá úplně stejně pracovat na rovině běžného hmotného světa. Některé evropské ideály jsem prezentoval právě jako něco, co má zůstat na ideální rovině a co bychom se neměli snažit implementovat do praxe nějakými realistickými opatřeními. To by byla ve stručnosti jedna z myšlenek, které jsem tam prosazoval.

Každopádně pro ty profesory, kteří se toho účastnili, to byl naprostý šok, a naopak musím říct, že i pro mě Dublin znamenal naprostý šok. Ukázalo se, že řada studentů studuje, jak mi jeden z nich prozradil, aby dostali dobré místo v bance, až budou mít diplom. To byla pro mě znepokojující zkušenost, která jen vyhrotila ten základní problém a nutila mě promýšlet, jak se dá to, čím se zabývám, propojit se současným světem: když jsem se poprvé ocitl v nějakém normálním akademickém světě, ukázalo se, že to, co dělám, je s ním naprosto nekompatibi-

lní, a to pak velmi záhy vedlo k tomu, že se mi můj svět začal posouvat někam úplně jinam.

Když jsem se vrátil z Dublinu, znovu jsem začal dělat svůj experimentální kurz „novoplatonismu pro lid“ a zjistil jsem, že už to nejde, že ten drajv, který to poháněl před tím, z toho zmizel. Dokázal jsem odříkat věčně totéž, co tehdy, ale vůbec to nefungovalo. Najednou se ukázalo, že úspěch předchozího kurzu vůbec nespočíval v tom, že by se mi podařilo vytvořit nějaký funkční pojmový popis, srozumitelný pro současného člověka. Šlo spíše o jakýsi zvláštní entuziasmus, který se uvolnil z toho důvodu, že jsem byl sám na jakémsi rozhraní: opouštěl jsem konzervativně novoplatónskou pozici a dostával se někam jinam. To tehdy vygenerovalo energii, kterou se mi podařilo přenést na studenty. Po návratu jsem s hrůzou zjistil, že jakmile tam ta energie není a člověk odříkává ta samá slova, ale právě že jen odříkává, studenty už to nijak neosloví. Ten kurz jsem tehdy ani nedokončil, protože jsem kriticky vyhodnotil, že to

je slepá ulička a řeka, do které už podruhé vstoupit nemohu.

V recenzi na Vaši knihu *Corpus hermeticum se lze dočíst, že Vám práce na ní zabrala plných dvacet let. Srovnatelně dlouhá doba je i za dvojicí knih věnovaných Proklovi. Zdá se tedy, že dva velké projekty, které jste si předsevzal jako student filosofie, se Vám podařilo dokončit teprve jako religionistovi. Je to náhoda, nebo měla tato změna perspektivy pro výslednou podobu obou knih důležitý význam?*

Určitě to bylo tak, že mi změna perspektivy pomohla dokončit knihy v tom smyslu, že dokud jsem byl ponořen do platónského světa a žil v něm, tak bylo těžké v něm cokoliv dokončovat. Překládal jsem hermetické spisy a psal k nim komentáře, které jsem ale neustále přepisoval. Pak jsem začal získávat akademický odstup, ale stále jsem nevěděl, jak k tomu mám přistoupit a nakonec jsem to vzdal. To byla fáze, kdy jsem se přestal filosofii věnovat a stal jsem se religionistou. Zprvu jsem dokonce procházel až ta-

kovým obdobím vzdoru, záměrně jsem se distancoval od filosofické minulosti a snažil jsem se zabývat úplně odlišnými věcmi. To byla doba, kdy jsem měl za to, že žádný z těch velkých projektů nedokončím.

Co přesně vedlo k tomuto zlomu – k odvratu od filosofie a příklonu k religionistice?

Vlastně to nebyl zlom, asi to vyprchávalo postupně. Přestal jsem si vědět rady, ztrácel jsem pevnou půdu pod nohama. V bezradnosti jsem práce na Hermetikách nechal. A přesně v tutéž dobu jsem nastoupil jako učitel na religionistiku. Ukázalo se, že budu muset začít učit úplně jiné věci, než ty, kterými jsem se doposud zabýval. Nějaký čas to vypadalo, že už se k filosofii vůbec nevrátím. Pak mi ale přišlo, že není úplně dobré nechat věci, které člověk takto důkladně rozpracuje, zasunuté, a říkal jsem si, že bych možná měl Hermetika dokončit. A s úžasem jsem zjistil, že si vlastně z religionistické perspektivy vím s těmi věcmi mnohem více rady, protože jsem získal potřebný odstup. Poprvé jsem měl pocit, že mám schopnost

psát způsobem, který je kompatibilní se současným akademickým světem a který přitom nejde úplně proti tomu, čím jsem se dříve zabýval. S překvapením jsem začínal zjišťovat, že celá řada témat, kterým jsem se nyní věnoval coby religionista, jsou tatáž jako ta, jimiž jsem se zabýval jako filosof. Ale protože byla formulována odlišným jazykem, tak mi to hned nedocházelo. Díky tomuto religionistickému odstupu jsem byl schopen dát věcem tvar.

Jak v české knize k Proklovi, tak v té anglicky psané vyzdvihujete paralely mezi pozdní antikou a dneškem. Obě období označujete za přelomová, přičemž by právě na tuto „přelomovost“ měl nějakým způsobem reagovat novoplatonismus. V čem vidíte dnešní dobu jako přelomovou? A jakou roli v této „přelomovosti“ hraje (anebo má sehrát) filosofie a religionistika?

To, že dnešní doba je přelomová, to je popravdě řečeno takový experiment, jak k propojení novoplatonismu a současnosti dospět. Každopádně

mně se zdá, že pro naši dobu je dost typické, že dokáže velmi radikálním způsobem přehodnocovat tradice, které pro ni byly dlouho zásadní a důležité. Radikálním způsobem dokáže vykročit sama ze sebe a zpochybňovat své základy, což si myslím, že je znakem určité přelomovosti.

Žijeme v době, kdy není vůbec jasné, kam se světonázorově vyvineme. Možností, kudy by se mohlo myšlení ubírat, je velké množství, a v tom se mi zdá současnost s pozdní antikou podobná. Mimo jiné i proto, že nám nedochází, kolik starého už skončilo, stejně jako si nebyli řečtí intelektuálové ve 3. století vědomi toho, jak moc se svět kolem nich proměnil a ve snu by je nenapadlo, že za padesát let bude tento svět majoritně křesťanský. A to je situace, kterou si velmi dobře dovedu představit: že za padesát let budeme světonázorově někde zcela jinde a že se nám změní celý rámec myšlení. To je nakonec jeden z důvodů, proč si myslím, že studium pozdní antiky může být plodné: studujeme zde, jak

se chovají myšlenkové systémy na přelomu epoch.

Jestli tomu ale správně rozumím, nešlo Vám ve srovnání pozdní antiky a současnosti jen o zmapování rozkladu tradic; v myšlení pozdní antiky hledáte zároveň novou půdu nebo základ pro možný budoucí myšlenkový rámec.

Novoplatonismus chápu jako určitý pozapomenutý zdroj, který byl ve vývoji západního myšlení odsunut na okraj, ale který třeba může skýtat určité opěrné body pro přemýšlení, kudy bychom se mohli ubírat dnes. Jednou z charakteristik naší doby je totiž to, že se ráda konfrontuje s celou řadou možností, včetně samozřejmě mnoha nezápadních, indických a podobně. Mně připadá, že když už jsme připraveni na takovouto konfrontaci, o které já vůbec netuším, co z ní vzejde, tak by mělo být povinností intelektuála zprostředkovávat něco podobného i ve vztahu k vlastní tradici, která má určité dimenze, které by mohly být i dnes inspirativní. Ve chvíli, kdy už je současný člověk

schopný provozovat tantru, tak proč by ho stejným způsobem nemohla zajímat novoplatónská theúrgie?

Zdá se mi, že je pro tradici důležité, když co nejvíce pracuje se svým vlastním materiálem místo toho, aby přejímala z jiných kultur. Měla by být schopna nalézat vlastní zdroje inspirace. Ale zároveň to nedělám s tím, že bych tušil, jak by se s touto novou možností mělo dále nakládat. Myslím si, že je mojí povinností – mám-li tuto schopnost – prostředkovat některé motivy z antické filosofie současné době, ať si s nimi něco počne.

Že se mi to alespoň trochu daří uskutečňovat, můžu doložit hlavně v mimoakademické sféře. Mám čtenáře, kteří vykonávají běžná občanská zaměstnání, většinou nemají ani vystudované žádné vysoké školy, a přesto mé knihy čtou. Je vidět, že existuje určitá společenská nebo kulturní vrstva, pro kterou je důležité, že někdo píše takovéto knihy. Naposledy před několika lety se se mnou sešel jeden brněnský majitel čajovny, na němž bylo vidět, že měl novoplato-

nismus velmi dobře nastudovaný a že je to pro něj zásadní životní otázka.

Corpus hermeticum mělo zase velkou odezvu v uměleckých kruzích. Hermetismus je totiž v českém prostředí hodně navázaný na umění, studují jej malíři a hudebníci. V tomto kontextu je dobré zmínit Salony u Kratochvílů, které přestěhováním Kratochvílů zanikly, ale dlouhou dobu udržovaly cosi, co mělo návaznost na synkretický prostor první poloviny devadesátých let, a dávaly rozličně zaměřeným lidem možnost se setkávat. Když jsem tam měl přednášku o Hermetikách poté, co ta kniha vyšla, viděl jsem právě tam, z jakého prostředí mohou pocházet čtenáři takovéto knihy. A většinou se skutečně jednalo o umělce.

V závěrečné části jak českého, tak anglického Prokla se pouštíte do velmi odvážné a zajímavé rekontextualizace Prokla do dnešního myšlení. Přitom zdůrazňujete dvě věci: především negativní teologii, kterou nacházíte třeba v Derridově dekonstruktivismu, a potom moment

**zvnějšnění a důraz na
zpředmětnění, na rituály.
Není mezi obojím rozpor?**

Právě na Proklovi mi přijde ojedinělé, že to drží naráz. Zastává velmi radikální negativní teologii, ale zároveň rozpracovává i velmi silnou filosofii symbolů. Tato filosofie symbolů je komplementem negativní teologie, umožňuje realizovat vztah k Jednu z opačného směru a radikálně odlišným způsobem.

Zároveň je třeba říct, že základní pozice, z které tyto paralely vedu, není filosofická, ale religionistická. Právě negativní teologie je ta oblast, na které jsem si po letech religionistického bádání uvědomil, že rozvíjím úplně stejné motivy, které jsem před tím rozvíjel na poli filosofickém. Takže negativní teologie je hlavní pojítka mezi mým současným religionistickým bádáním a mým někdejší přístupem k novoplatonismu. A jakožto religionista se zároveň zabývám zvnějšněním ve smyslu symbolů, rituálů a mýtů a tím, co to dělá, když člověk některé věci nemyslí, ale fyzicky provádí. Z mého

současného religionistického zaměření se to také propojit dá, tedy zastávat jak radikální negativní teologii, tak radikální formu zpředmětnění, která jde až tak daleko, že se třeba něco fyzicky vymodeluje nebo tělesně ztvární.

Když ve svých knihách hovoříte o aktualizaci Proklovy filosofie, vyjadřujete domněnku, že by současný zájem o negativní teologii mohl vést k rehabilitaci nepřímého vyjádření Jedna. Máte na mysli „jen“ oživení mýtu v rámci jeho akademického přehodnocení? Nebo Vaše úvahy akademickou sféru přesahují?

Rozdělil bych to do několika časových období. V devadesátých letech jsem se mýty a symboly snažil oživovat bezprostředním způsobem. Tehdy jsem se pokoušel vzít mytické obrazy a oživit je tak, aby získaly na aktuálnosti i v dnešní době. Nejlepším svědectvím tohoto pokusu je moje plútarchovská kniha: tam jsem se skutečně snažil vzít si nejzákladnější symboly nebo mýty a učinit je naprosto živými. Zároveň bylo velmi obtížné dělat

to důsledně, pokoušel jsem se experimentovat s ficinovskými metodami a s postupy new age. A ukázalo se, že to není vůbec jednoduchá věc, takže jsem tyto snahy nakonec až přímočarým způsobem opustil.

Pak jsem se k tomu vrátil z religionistické pozice. Dnes chápu religionistiku jako způsob, jak brát vážně obrazy, které by bylo velmi obtížné oživit jiným než neakademickým způsobem. Akademická sféra je tedy pro mě nástrojem, jak pojímat vážně něco, k čemu se přímočaře dostává velmi špatně, resp. bych se musel stát nějakým newageovským šamanem, což nakonec nebyla pozice, která by mi byla blížká. Takže využívám těchto akademických prostředků, ale záměrně to dělám tak, aby si s tím uměl něco počít i newageovsky laděný čtenář, aby si to dokázal začlenit do svého života a k něčemu mu to bylo.

Takže se mi nakonec zdá, že jsem dneska našel pozici, z které dokáži smířit protiklad přímočarého zastávce novoplatonismu na straně jedné

a ryze neutrálního akademika, který studuje něco, čemu absolutně nevěří, na straně druhé. A s tímto protikladem jsem se potýkal skutečně dlouho. Podářilo se mi ho vyřešit až tím, že se stále pohybuji někde na hraně.

Váš zájem o zasazení filosofie do praktického života šel tak daleko, že jste se podílel i na výuce filosofie ve věznicích. Co jste si z toho odnesl?

Ano, to byl další způsob, jak filosofii přenést mimo akademický svět. Jezdával jsem do Valdic za člověkem, který si odpykával dvacetiletý trest za vraždu a který se ve vězení zabýval filosofickou literaturou od antiky až po Heideggera a chtěl se o tom s někým bavit, ale samozřejmě ne akademicky. Seděl ve vězení a přemýšlel si o základních otázkách, o kterých si tak člověk ve vězení přemýšlí. Když jsem tam přijel poprvé, tak jsem mu darem dovezl sborník o pojetí duše v náboženských tradicích. A on se na něj tak zadíval a pronesl: „Duše – to je moje téma. Uvědomte si, že mluvíte s vrahem.“ Měl velmi praktické

důvody pro svůj zájem o filosofii: na cele seděl spolu s dalšími patnácti vrahy a měl pocit, že by mu filosofické vzdělání v každodenních situacích prospělo. Konfrontoval mě s velmi upřímnými otázkami a nenechal se odbýt nějakými akademickými okecávacími odpověďmi. Takže jsme se bavili o otázkách typu: co je to dobro a jak se to pozná. Jeho neuspokojila abstraktní úvaha o dobru. Když jsem něco blekotal na jeho otázku – protože přiznejme si, že nejsme každý den konfrontováni s takovou situací –, tak on pak vždycky řekl: „No, dobře, ale já mám tamhle toho spoluvězně a ten...“ Načež to převedl na zcela praktickou rovinu a znova po mně chtěl, abych mu odpověděl, jak to tedy s tím dobrem je. A já jsem se nakonec nestačil divit, co ze mě v těchto situacích padalo. Tehdy jsem musel zmobilizovat všechny zbytky novoplatonismu, které v sobě mám, a aplikovat je na jeho konkrétní situace, pokoušel jsem se přenést zpět do éry, kdy jsem měl přednášku „novoplatonismus pro lid“,

a vykřesat v sobě zase tu jiskru.

Vlastně mám pocit, že by každému filosofovi dost prospělo, kdyby musel absolvovat semestr výuky ve Valdicích a být vystaven dotazům v extrémních podmínkách nejstřeženější věznice v zemi. Bylo totiž znát, že otázky ve Valdicích mají jiný dopad. Dnes už je tento člověk na svobodě. Byl tu zrovna minulý týden, tak jsme si povídali tady v kabinetu, ale to už pozbylo té původní naléhavosti.

V současnosti věnujete spoustu energie ÚFaRu a zdejším studentům, zbývá Vám ještě síla na další vlastní projekty?

Nezbývá, a to již několik let. Od té doby, co jsem byl pověřen před několika lety zreformováním informačního systému, ustal jsem v samostatné badatelské práci.

Může být znalost novoplatonismu nějak užitečná i pro takový úkol?

Kdybych nebyl důkladným odborníkem na novoplatónskou metafyziku – a tu Proklovu pokládám za nejkomplexnější metafyzický

system, jaký byl na západě vymyšlen –, tak si nedovedu představit, že bych kdy uvedl SIS do pořádku. Velmi často jsem byl nucen uvažovat ve složitých hierarchiích, reflektovat vztahy na různých pozi-

cích těchto hierarchií a usouvzažňovat je. Vlastně jsem přitom velmi často používal myšlenkové postupy, které jsem si osvojil při studiu novoplatonismu.

Děkujeme za rozhovor!

Rozhovor připravili Tereza Matějčková a Robert Roreitner **53**

Rozhovor bude publikován v plné verzi spolu s uveřejněním Nomádvý č.16 na stránkách nomadva.ff.cuni.cz

Výběr ze studentských prací

Otázka po povaze myšlení na pozadí Hegelovy dialektiky panství a rabství

Lou Reedovi († 27. 10. 2013)

54 Je-li posledním filosofickým nárokem, který Hegelovo myšlení vznáší, úsilí o dosažení absolutního vědění, které je pochopeno jako absolutní shoda pojmu s jeho předmětem, je tento nárok zároveň snahou dospět k absolutnímu sebevědomí. Ostatně nikoliv náhodou ve své *Fenomenologii ducha* vyzdvihuje Hegel sebevědomí jako „domovskou říši pravdy“¹ a označuje jej za „bod obratu“² na cestě, kterou *Fenomenologie* sleduje. A je to poté přirozeně kapitola o sebevědomí, kde se zkoumají první a základní struktury takového sebe-vztahu. Čteme-li tuto kapitolu nicméně právě perspektivou nároku absolutního vědění, jedno místo zvláště upoutá naši pozornost, je to moment, ve kterém sebevědomí dochází k myšlení. Je to totiž právě pohyb myšlení, ve kterém je dosaženo bezprostřední shody pojmu s jeho předmětem, a jako takové je myšlení pro Hegela vůbec předpokladem možnosti absolutního vědění. Co ale konkrétně Hegel myšlením myslí, bez dalšího zřejmé není.

Chceme-li se pokusit o poněkud plastičtější obrázek, nabízí se nám v rámci *Fenomenologie* pouze jediný způsob, jak se něčemu takovému alespoň přiblížit: promyslet s Hegelem samotnou genezi bytnosti sebevědomí, ve které myšlení spočívá. A to neznamená nic jiného než sestoupit na úroveň zkušenosti, kterou o sobě sebevědomí činí, a z ní samé vydobýt prvotní náhledy o jeho vlastním charakteru. Protože tento text vzhledem ke svému rozsahu nemůže být ničím víc než pouhou skicou, chceme se omezit z celé analýzy sebevědomí pouze na základní rysy dialek-

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, str. 120.

² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 127.

tiky pána a raba a na to, v jakém smyslu je konstituce myšlení jejím rozuzlením.³

Nyní pár úvodních slov k interpretaci nejinterpretovanější pasáže celé *Fenomenologie* a vlastně i celého Hegelova díla. Pána a raba chceme sledovat jako dva prototypické modely sebevědomí s ohledem na vyjasnění bytostné struktury sebevědomí jako takového s tím, že tato struktura v sobě již nutně nese ráz vlastního zdvojení právě v sebevědomí jednotlivá. Z toho je patrné, že chceme podat ontologickou interpretaci, která v panství a rabství nalézá podstatné výpovědi o tom, čím a jak sebevědomí vůbec je. Nechceme a nebudeme se zabývat antropologickými, psychologickými, sociologickými ani historickými důsledky, které z interpretované pasáže vyplývají. Nechceme také ovšem ani v nejmenším zpochybňovat správnost takovýchto interpretací. Chceme jen vzít vážně kontext, do kterého Hegel dané místo zasazuje, a to jak vzhledem k úvahám, které mu předcházejí, tak vzhledem k těm, které po něm bezprostředně následují. Svou interpretací bychom rádi, mimochodem, přispěli k jistému od-antropologizování způsobu, jakým se inkriminovaný text tradičně vykládá.

Panství paralelně s rabstvím vzchází z boje na život a na smrt. Domyšlení této situace do jejího konce ukazuje, že faktickou smrtí jednoho z jejích protagonistů je možnost objektivace sebevědomí, o kterou v tomto boji jde, nadobro ztracena. Obě sebevědomí musí zůstat naživu. A aby každé mohlo na sobě představit jeden z bytostných pólů, které sebevědomí jako takové konstituují, musí na sebe vzít vůči sobě protikladné podoby. Pán je tím, kdo dal všanc svůj život a v jeho ohrožení vytrval, rab tím, kdo couvl. Co to, nejprve pro pána, znamená?

³ Z textu interpretace bude brzy patrné, že pracujeme s dvojím zápisem toho, co Hegel označuje jednotně jako ‚*Selbstbewußtsein*‘. Pokud budeme psát o ‚sebevědomí‘, budeme tím vždy mínit jednu z možných podob vědomí (např. žádostivé, panské či rabské), pokud se v naší interpretaci vyskytne psáno s pomlčkou jako sebe-vědómí, bude vždy označovat faktický akt vědomí, tedy vědomí sebe samého.

Pán zůstává povznesen nad předmětné bytí vůbec. V jeho případě se ale nejedná o pouhou snahu předvést sebe samého jako čisté ‚bytí pro sebe‘, snahu, která nevyhnutelně ústí právě v boj na život a na smrt, pán je skutečným ztělesněním takového bytí. Jak k tomu mohlo dojít? Žádným jiným způsobem než tím, že toto bytí v něm bylo druhým rozpoznáno. Druhé sebevědomí, lekajíc se možnosti vlastní smrti a přimykajíc se k životu, právě tím, že před ním jako nástrojem své smrti ustupuje a před ním se krčí, samo potvrzuje a uskutečňuje jeho povznesenost nad vše živé. V pánovi je tak pouze zakoušená sebejistota povýšena v opravdové sebe-vědomí, neboť ať se pán vztahuje k jakémukoliv předmětu, tento předmět pro něj jeho sebejistotu bezezbytku odráží. Tento předmět je poté dvojitý a vzhledem k pánovi vykazuje společné charakteristické rysy věčnosti a nesamostatnosti. Prvním je druhé, pokořené sebevědomí, druhým věc, na které si vylámalo zuby sebevědomí zprvu pochopené jako čistá žádostivost. Pán se skutečně stane pánem a ovládne celou předmětnou sféru tím, že jedním pohybem své reflexe vyřazuje její samostatnost, činí z ní věc pouhé manipulace a obrací ji tak v důkaz vlastní sebejistoty. Dosahuje toho tak, že se vždy vztahuje ke každému z obou typů svého předmětu skrze typ druhý. Oba zprostředkovává navzájem, aby z každého zvlášť učinil prostředek k potvrzení sebe samého. Formálně toto zprostředkování nabývá té podoby, že oba tyto předměty přijímají jeden od druhého své predikáty. Rozviňme tuto abstraktní figuru v konkrétní zkušenost panského sebe-vědomí. Pán povýšený nad život získává moc nad druhým sebevědomím, které se života nedokáže zříci. Toto druhé sebevědomí se tak samo vzdává své samostatnosti, a tím, že zoufale lpí na životě, se vůči pánovi degraduje v pouhou věc. Sama věčnost tím však nabývá zcela novou kvalitu, z nezkrutného života najednou vystupuje entita, která sama dává všanc svou samostatnost a namísto ní slouží. Až tím se z druhého sebevědomí stává rab. Tento rys služebnosti nicméně skrze raba proniká do celé předmětné sféry. Rab, který není s to se odpoutat od života, zůstává chycen v oblasti věcí, stejně jako žádostivé sebevědomí je na ní závislý, na rozdíl od

něj ale pociťuje bytostný význam, který pro něj sama má, a ne-siluje tak o její zrušení, ale místo toho ji zpracovává. A protože jeho bytí jakožto raba je veskrze určeno pánem, zpracovává ji pro pána. Pán tak již nemá co do činění s nezdočnou věcí, která donekonečna provokovala žádostivost, ale s věcí, která byla své samostatnosti zbavena sebevědomím, které se samo přitakáním věčnosti své vlastní samostatnosti vzdalo, věcí, která byla sloužícím zpracována k tomu, aby sama sloužila. V konečném důsledku to tedy znamená, že pohyb zprostředkování, který pán vnáší mezi raba a věc, dělá z obou bezprostřední sféru jeho panství, věci si již pán nemusí opakovaně žádat, ta mu sama poskytuje požitky, proti druhému sebevědomí se již nemusí nasazovat, protože to se před ním samo uklání.

Podívat se na svět panskýma očima, a to je totéž jako být si sám sebe vědom jako pána, znamená ve všem spatřovat sebe sama, vlastní já či hegelovsky řečeno vlastní ‚bytí pro sebe‘, ale nikoliv tak jako žádostivost, která „nemá pro nic jiného (kromě sebe) pochopení“, ale tak, že svět sám se mi bude jevit jako doména mého já a já sám si jej jako takového budu vědom. Panskost pána nespočívá v tom, že převrací veškerou předmětnou bytnost v nicotu, ale naopak v tom, že ji veskrze opanuje. Neboť druhé sebevědomí, které mu slouží, i věc, která je nástrojem této služby, tu z pánova hlediska jsou čistě jen kvůli němu samému. Panské sebe-vědomí je svým způsobem bytí ego-centrické, přehlížeje svým pohledem svět, nad který je povzneseno, nenaráží na nic, co by vstoupilo do jeho zorného pole tím, že by mu kladlo odpor, a tak to jediné, co v něm nevyhnutelně nachází, je pouze jeho vlastní já. Panské vědění o sobě samém není ničím zkaleno, ale nic také nemůže rozšířit jeho obsah. Takový je podle Hegela charakter čistého sebevědomí.

Z toho je patrné, že pán demonstruje pouze jeden pól toho, co to znamená vědět o sobě samém, a jako každý extrém se i takováto forma sebevědomí zvrací v opak toho, čím se jeví být. Tuto cestu také Hegel sleduje. Předvedli jsme, že pán se pozvedá nad pouhou žádostivost skrze druhé sebevědomí, které jej

uznává. A bude to také asymetrie ve vztahu uznání, na které Hegel tento zvrát odhaluje.

Na první pohled je zřejmé, že mezi pánem a rabem je nastoleno „uznání jednostranné a nerovné“.⁴ Tedy jen ve zkratce. Pánovo sebe-vědomí je rabem uznáno, protože rab se vzdává sebe samého v pánův prospěch. Rab je vlastně prodlouženou rukou pánovou, svou rezignací rab pouze demonstruje svrchovanost pánova sebe-vědomí, o jehož potvrzení pán usiloval. Totéž samozřejmě neplatí v opačném gardu, pán nikterak nepochybuje ze svého nároku, aby dal rabovi prostor samostatně vystoupit, pouze potlačuje rabovo sebe-vědomí na úkor svého.

V čem ale tedy spočívá zvrát, který se má s pánem v rámci takto nerovného uznání udát? Jednoduše v tom, že pánovi se v posledku dostává přesného opaku toho, čeho si pro sebe žádá. Sebe-vědomí, které skrze raba nabývá, není totiž odrazem jeho vlastní jistoty sebou samým, protože rab pro něj naopak reprezentuje právě rezignaci na vlastní samostatnost. Pán v něm tak sebe samého nikdy nezahledne. Panství, které kolem sebe rozprostírá, není ve svém konečném důsledku zpředmětněním nezávislosti jeho ‚bytí pro sebe‘, ale objektivací nesamostatnosti a rabství. V rabovi se totiž pán nikdy nemůže spatřit jinak než jako rab. Niterná sebejistota pána tak nikdy nedorazí skutečného sebe-vědomí. Neboť sebe-vědomí realizované „ryzí abstrakcí“⁵ vlastního já, která silou své negace zasahuje celou předmětnou sféru a vlastnímu já ji tak podřazuje, zároveň právě pro svůj „absolutní“ charakter vlastnímu já možnost jakéhokoliv předmětného výrazu odpírá. Rys předmětnosti, věcnosti na sebe nicméně vzala druhá podoba sebe-vědomí, proto se panské sebevědomí nutně převrací v rabské. Přistupme tedy k analýze této druhé formy sebe-vědomí.

Nahlédnuto na věc panskou, je rab potlačeným sebe-vědomím, je „mimo sebe“⁶ tím, že je tu pro pána, ve kterém spatřuje usku-

⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 133.

⁵ Tamtéž, str. 136.

⁶ Tamtéž, str. 134.

tečnění ryzího ‚bytí pro sebe‘, kterým sám je, jehož nároku ale není s to dostát. Nicméně to, co se navenek jeví jako potlačení rabského sebe-vědomí, je „ve skutečnosti“⁷ jeho zatlačení do vlastního nitra, kde své vlastní ‚bytí pro sebe‘ v celé jeho propastnosti bezprostředně zakouší. Je to také tatáž zkušenost, která raba tísní a tím jej zatlačuje do sebe samého a zároveň jej nutí přimknout se k životu a tím potlačuje jeho čisté sebe-vědomí. Raba „tlačí“ strach ze smrti. Tváří v tvář vlastní smrti nicméně nabývá mrazivě jasného „vědomí“ o tom, co to skutečně znamená ‚být pro sebe‘. Strach ze smrti zasahuje samou bytnost sebevědomí a prostupuje jej tak celé skrz naskrz. Ve světle možnosti vlastního nebytí je zakoušeno ‚bytí pro sebe‘ ve své nejniternější povaze, protože je vyňato z předmětnosti, na které jinak ulpívá. Jsem-li pohlčen strachem ze své smrti, jsou mi jednotlivé věci více či méně zcela lhostejné, nebojím se „o to či ono“,⁸ ale děším se ztráty svého bytí jako takového. Mé ‚bytí pro sebe‘ se mi tak odhaluje ve své nahotě jako něco kategoriálně zcela odlišného ode všech možných předmětů mého života, jako čistý sebe-vztah, který je všechny nese. Strach ze smrti zachvacuje toto nitro mého sebe-vědomí, moje vlastní ‚bytí pro sebe‘ a všechny jednotlivé záležitosti mého života jsou strženy spolu s ním. Skutečně pocítit možnost vlastní smrti ale neznamená pouze strachovat se „na ten či onen okamžik“⁹ a v momentě, kdy bezprostřední ohrožení pomine, tvářit se dál „jakoby nic“, znamená to pocítit nevyhnutelnost vlastní smrti, spatřit ve smrti „absolutního pána“.¹⁰ Opravdový strach ze smrti není možné jen tak přestát, zůstává latentně přítomný neustále, protože smrt je něčím, co ke každému jednotlivému ‚bytí pro sebe‘ podstatně náleží. Čisté sebe-vědomí je, jak již ostatně víme, s ohledem na svou povahu Hegelovi zrovna tím, čím smrt, totiž negací veškerého jsoucího, které vstupuje do jeho zorného pole. A sebevědomí právě ve strachu ze smrti, která usiluje přímo o jeho vlastní

⁷ Tamtéž, str. 134.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Tamtéž.

‚bytí pro sebe‘, a to právě tím, že pohlcuje celý jeho vědomý život, tuto vlastní negativitu bezprostředně zakouší. Otřes, který zkušenost smrti sebevědomí působí, mu tak zjevuje čistou negativitu, kterou ono samo je, protože vyjímá jeho čisté ‚bytí pro sebe‘ z jeho „vnoření do šíře života“ a osamocuje jej v jeho radikální jinakosti od všeho ostatního jsoucího, zároveň mu ale v tomto jeho osamocení odhaluje jeho vlastní podmíněnost tímto jsoucím tím, že mu dává nade všechnu pochybnost pocítit, že se vztahem k němu ztrácí i svůj vztah k sobě samému a tedy jakožto sebe-vedomí i vlastní bytí vůbec.

Vidíme tedy nyní, že zatímco panské sebevědomí se vlastního ‚bytí pro sebe‘ zmocňovalo absolutní abstrakcí od všeho jsoucího, rabské jej získává ve strachu z vlastní smrti, nicméně s tím rozdílem, že ‚bytí pro sebe‘, které nabývá, není bytím abstraktním a nad život povzneseným, ale bytím niterně a ve vztahu k životu zakoušeným. To, co bylo právě předvedeno jako vnitřní zkušenost rabského sebevědomí, má také samozřejmě i svůj odpovídající vnější výraz. Strach ze smrti, který raba přepadá, má svůj konkrétní předmět, pána. Pán jako moc povýšená nad veškerý život je pro raba vlastně inkarnací smrti. Zároveň ve službě pánovi rab uskutečňuje vlastní ‚bytí pro sebe‘, které ve vztahu ke smrti nalezl. Na to, v čem tato seberealizace rabského sebevědomí spočívá, se podíváme nyní.

‚Bytí pro sebe‘ vlastní rabskému sebevědomí bylo představeno jednak ve své distanci vůči „přirozenému jsoucnu“, jednak v bytostném poměru, který k tomuto jsoucnu chová. Povahu tohoto napětí a charakter předmětného vztahu, který zakládá, se chceme pokusit blíže objasnit. Víme již, že tento vztah souvisí se službou neboli zpracováváním jsoucnu. Ukažme tedy na práci jakožto specifickém vztahu, který sebevědomí zaujímá ke svému předmětu, právě dva výše naznačené momenty. Práce vykazuje ten rys distance vůči svému předmětu, že se s tímto předmětem nespokojuje tak, jak je jí dán, ale sama jej přetváří. Strach ze smrti rezonuje v práci tím způsobem, že si je v něm sebevědomí „vědomo“ svého jednotlivého ‚bytí pro sebe‘ vůči veškeré

předmětné realitě a ve zpracovávání věci jej „v každém jednotlivém okamžiku“ nechává přijít ke slovu. Práce nicméně zároveň podržuje i pozitivní význam, který pro sebevědomí předmětnost má, protože na rozdíl od žádostivosti svůj předmět nepopírá, ale právě v jeho přetváření si jej podržuje. Možnost vlastní smrti dala sebevědomí zakusit jeho naprostou negativitu, zjevila mu jeho odkázanost na jsoucno vůbec a práce je vyjádřením této vazby. Hegel v ní spatřuje „tlumenou žádostivost“,¹¹ „zdržovaný zánik“,¹² a to jak předmětu, tak sebevědomí samého. Děsíc se vlastní smrti nepopírá již sebevědomí předmětnou realitu jako takovou, ale v jejím zpracovávání se do ní samo vtěluje. To je možné právě pro specificky tvůrčí charakter práce. To, čím se sebevědomí bytostně odlišuje od přirozeného jsoucna, tedy spontaneita jeho ‚bytí pro sebe‘, je prací přeneseno do předmětné oblasti, aniž by byla její samostatnost a trvání dočteno. V práci sebevědomí tvaruje předmět „k obrazu svému“, a tím, že se do něj takto otiskuje, „zdržuje“ svou smrt.

Z toho je zřejmé, že až rab dospívá v předmětu své práce k opravdovému vědomí sebe sama, protože tento předmět zůstává něčím od něj odlišným a zároveň přece samostatným, a proto jej může skutečně odrážet. Dále zde také vysvítá, co Hegel pojmem ‚práce‘ přesně myslí. Stejně jako žádostivost ani práce není pro Hegela pouze určitou mohutností či dovedností, kterou sebevědomí uplatňuje vůči rozličným předmětům, které se mu nabízejí, ale ve svém původním smyslu spíše paradigma-tickým postojem, které sebevědomí zaujímá k předmětné skutečnosti vůbec. Základní postoj pracujícího sebevědomí ke světu se nicméně nevyčerpává ve zpracovávání jednotlivých předmětů toho či onoho druhu, ale spočívá spíše v pochopení bytostného významu světa a života, který se v něm manifestuje, pro možnost jeho sebevědomí jako takového. Formující práce tak ve svém nejvlastnějším smyslu není něčím nuceným, ale něčím, o co sebevědomí kvůli němu samému jde. Pozorujeme tak, že pán, jenž

¹¹ Tamtéž.

¹² Tamtéž.

sám sebe postavil nade vše jsoucí, ke kterému se odmítl vázat, a který se na první pohled jevil jako ztělesnění absolutní svobody, je Hegelovi příkladem svobody pouze abstraktní, která sice není ničím zvenčí omezována, ale zároveň není schopna jakkoliv se projevit a vůbec přistoupit k jakémukoliv činu. Proto také pán rozhlížející se po svém panství nikde nenalezne nic, co by odpovídalo jeho abstraktní představě o sobě samém, ale pouze nesamostatnost a nesvobodu. Rab je naproti tomu svobodný, protože ve své práci realizuje vlastní vůli a tím skutečně překonává svou bezprostřední vazbu k jsoucnu a stává se samostatným. Rab v posledku slouží sám sobě.

Co nám tedy rab říká o podstatě sebe-vědomí? Rab měl představit „vědomí v podobě věčnosti“ čili ten pól sebe-vědomí bezprostředně spjatý se životem. To ale vždy také znamená se smrtí, protože život svůj význam nabývá právě skrze ni. Ostatně je to smrt, která do života původně vnáší osten vědomí. Tím je právě rab. Podoba sebe-vědomí, kterou rab reprezentuje, vyrůstá ze strachu ze smrti. Ve strachu z vlastní smrti, který není „jen nějakou úzkostí“¹³ „o to či ono“, ale absolutním strachem, jímž je „skrz naskrz nakažena“¹⁴ celá „vědomá skutečnost“¹⁵ jeho života, ve strachu, který jeho bytostí od základu otrásá, rab nalézá ryzí podobu svého sebe-vědomí, své jednotlivé ‚bytí pro sebe‘. A je to také jen ořes vyvolaný možností ztráty života vůbec, který zbavuje sebevědomí bezprostředního pouta ke konkrétním jsoucnům a uvolňuje jej pro svobodné vyjádření sebe samého v jeho vlastních výtvozech. Rabské sebe-vědomí tedy představuje stejně všeobecný vztah k „celé předmětné bytnosti“ jako sebe-vědomí panské, není to ale pouze vztah všeobecně negativní, který by předmětnou bytnost zcela podřazoval pod vlastní já, ale je to vztah všeobecné provázanosti s touto bytností. Ztratila-li pro pána předmětná skutečnost svou cizost tím, že mu skrze rabovu službu ustoupila v jeho nároku absolutního panování, rab ji nalézá jakožto svou ve stínu vlastní smrti a tento poměr není o nic

¹³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 136.

¹⁴ Tamtéž.

¹⁵ Tamtéž.

méně absolutní, protože jeho strach ze smrti ji zasahuje právě jako celek. Podívat se na svět rabskýma očima tak neznamená převádět vše na vlastní já, ale naopak být si sám sebe vědom v niterném vztahu s tímto světem, spatřovat v něm pole vlastních možností a tedy sféru své svobody.

Inherentní konflikt, který panství a rabství utváří, nemůže být rozřešen na jeho půdě. To by bylo možné pouze za předpokladu vzájemného uznání obou participujících sebevědomí, ke kterému však v rámci panství a rabství nemůže nikdy dojít. Hegel tento cíl ostatně ani nesleduje, jeho záměr je podstatně rafinovanější, využívá modelů panského a rabského sebevědomí k výkladu zcela nové formy vědomí, „vědomí, které myslí“.¹⁶

Vodítko pro pochopení toho, co je Hegelovi myšlením, se nachází právě v komplementaritě výše analyzovaných protikladných podob sebevědomí. V čem spočívá jednostrannost panského sebevědomí, jsme již mnohokrát opakovali, a proto se k ní již nebudeme vracet. V čem ale tkví deficit sebevědomí rabského? Obdobně jako u pána v neadekvátním zpředmětnění sebe samého. Rab sice na rozdíl od pána nezůstává uzavřen v izolaci svého vlastního já, zhmotňuje se ve skutečnosti, kterou utváří, a demonstruje v ní tak své vlastní ‚bytí pro sebe‘, jakožto vědomá bytost se však vidí pouze v pánovi. Skutečnost jeho života je sice vědomím přetvořená, ale pořád sama vědomím není, rab v ní nalézá svou samostatnost a svobodu, ale už nikoliv adekvátní náhled sebe samého jakožto sebevědomí. Ztělesnění sebevědomí jako takového vidí pouze v pánovi, ten mu však tento pohled neopětuje, neuznává jej, a tedy mu vlastní bytí sebevědomím nepotvrzuje. Ve své nejbytostnější tendenci dosáhnout plného vědění o sobě samém selhává rab tak jako pán.

Nyní však přichází pointa Hegelova výkladu a jako ve všech zlomových bodech *Fenomenologie* k němu využívá stanoviska onoho fenomenologa, který zkušenost vědomí pozoruje, aniž by ji sám bezprostředně zakoušel, a není tak proto zcela pohlcen konkrétní perspektivou té či oné podoby vědomí, ale vidí

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, str. 137.

problém v širší perspektivě, v našem případě to znamená, že vidí „dovnitř“ obou sebevědomí, o která nám jde, a rozumí vnitřní strukturu, kterou každé vykazuje. Není snad ani třeba dodávat, že tímto „fenomenologem“ jsme Hegelovi my, jeho společníci na cestě, kterou se svou *Fenomenologií* ubírá. Vlastní vtip Hegelova řešení spočívá v tom, že nyní přichází se zcela novou perspektivou, která je srozumitelná pouze „pro nás“ a která je základem pro konstituci nového modelu sebevědomí tím, že je syntézou dvou modelů předchozích. Říká: „(...) pro nás čili o sobě je forma a bytí pro sebe totéž, a v pojmu samostatného vědomí [tj. pána, poznámka O. K.] není stránka bytí o sobě či věcnosti, které forma nabyla prací, žádnou jinou substancí než vědomím, a vznikla nám nová forma sebevědomí, vědomí, jež si je bytností jakožto nekonečnost neboli čistý pohyb vědomí: vědomí, které myslí neboli které je svobodným sebevědomím.“¹⁷

Co se zde tvrdí? Zkraje nic, co bychom ještě nevěděli. Rab je uskutečněním reflexivního pohybu, který tvoří sebevědomí, tím, že je ‚pro sebe‘ v předmětné realitě, které dává vlastní formu. Skutečnost, která je předmětem jeho vědomí a kterou svou prací utváří, mu není něčím cizím, ba vládne nad ní specifickou mocí, ale přesto je vůči němu něčím podstatně odlišným, je předmětem jeho práce, ve které se rab „jakožto forma utvářených věcí“ sice sám zhmotňuje a dosahuje tak samostatnosti svého ‚bytí o sobě‘, ale již nikoliv svého plného uspokojení. Práce, která je mimochodem realizací jeho služby, totiž stejně jako žádostivost nikdy nemůže být se svým předmětem zcela hotova, pouze jej zpracovává. Rab svou prací tak není schopen plně integrovat svůj předmět do svého vědomí, spíše naopak sám se do věcnosti vkládá. Nyní však přichází zvrát, který do celé situace vnáší náhled fenomenologův neboli náš náhled. My totiž nejsme omezeni pouze na rabovu perspektivu, my si podržujeme i pánovu. A víme, že ohled, na kterém rabské sebevědomí ztroskotává, je právě tím ohledem, ve kterém pán dominuje. Pán je totiž pánem tím, že sféru věcnosti, do níž se rab vkládá, zcela podřazuje své-

¹⁷ Tamtéž.

mu čistému já, které je mu vlastní bytností čili ‚bytím o sobě‘. V tom také spočívá jeho uspokojení, neboť jeho vědomí se nenaškytuje nic, co by mu kladlo odpor. Toto uspokojení má však svou daň, jak je nám již dobře známo, v tom, že jeho nade vše povznesené já se nemůže v předmětném světě nijak fakticky realizovat. To je ale nicméně již ohled, který na sebe naopak bere rabské sebevědomí. Vzhledem k výše zmíněné povaze zdvojeného sebevědomí můžeme ale také obě podoby myslet dohromady, takže se vzájemně překrývají a doplňují, čímž dohromady tvoří podobu třetí, vůči předchozím kvalitativně novou.

A to přesně Hegel říká v námi analyzované větě. Věcnost, ve které rabské sebevědomí nalézá svou skutečnost, své ‚bytí o sobě‘, a zároveň v ní svou práci uskutečňuje vlastní ‚bytí pro sebe‘, není pro myslícího něčím od něj bezprostředně odlišným, něčím, co musí být nejprve zpracováno, aby to vůbec neslo stopu vědomí, ale něčím, co svou povahou samo poukazuje k jeho vědomí, k jeho vlastnímu já, ve kterém svou skutečnost, své ‚bytí o sobě‘ spatřuje panské sebevědomí. Myslící vědomí vzchází Hegelovi ze syntézy, které je dosaženo, uvažujeme-li, čím a jak jest pán a čím a jak jest rab dohromady. Myslím-li, jedná skrze mě rabské sebevědomí tím způsobem, že promýšlím obsah, který mi je dán, a nacházím v něm svůj živel. Stejně tak ale skrze mě jedná panské sebevědomí, protože mé myšlenky mi nejsou něčím ode mě samého odlišným, nýbrž v myšlenkách se pohybují v sobě samém. Myslím-li, předmětná skutečnost, která má podobu mých myšlenek, je mi něčím podstatně vlastním, je mým pojmem.

Ondřej Kvapil

Rehek na zrcadle

*Vstoupil jsem do města
které na první pohled vypadalo obyčejně:
v parku rostly stromy
na ulici ležely pomačkané noviny*

66

*při bližším ohledání jsem narazil na několik zvláštností
město bylo prostoupeno nehybností
která v sobě skrývala jistou dynamiku;
nebylo možné se přiblížit k žádnému předmětu
protože při pohybu mého těla
předmět bez znatelného přechodu zmizel
a byl nahrazen předmětem novým*

*později jsem si uvědomil
že jsem navštívil město které bylo
postavené z důmyslně rozmístěných zrcadel*

*– největší záhadou byl odraz v zrcadlech
ve městě jsem totiž nenašel žádné skutečné předměty –*

*Teď když vyprávím tento příběh
vím že zrcadla ve městě nic neodrážela;
byla nedokončeným zobrazením
jedné paměti*

1

*Štětcem odkrývám stopy v písečné bouři
v zákrytu očí a úst
nic nepřichází*

písek teče jako voda

stopy nikam nevedou

*jsou i nejsou tam
kde hledám v nejzazším
koutku oka*

*potom přichází barvy –
některé jsem ještě nerozeznal
jiné se derou skrz zrcadla
ve tmě*

*otáčím se na bok proti světlu
mizím jako stopa
kterou jsem našel*

2

*Vracím se do krajiny o které
dokáži vypovídat pouze v detailech
strávil jsem v ní příliš času než
abych rozpoznal celek*

*vše je
před mýma sklopenýma očima
prázdné jako stěny města
z kterého jsem kdysi odešel*

*– jednoho dne se rehek
posadil na kuchyňské zrcadlo
a já spatřil svůj odraz
vedle mě stála krásná žena
zkoumala své tělo*

*otáčím se:
bok lesa stoupá k týlu večera
na horizontu se tyčí nos*

3

*Abych mohl psát
vydal jsem se do Oranu
byla to poušť lidí bez paměti
vše staré zaniklo nebo zmizelo*

68

*pouze zrcadlo
které někdo umístil
místo hodin na radnici*

*opakuje to
skryté*

Tomáš Roček

Okénko do zahraničí

Doktorát, přívětiví Skotové a kupa deště

You have nothing like Scott's monument, or if you had that, and all the glories of architecture assembled together, you have nothing like Arthur's Seat, and above all you have not the Scotch national character; and it is that grand character after all which gives the land its true charm, its true greatness.

Charlotte Bronte, *Letter to W. Smith Williams*, 1850

69

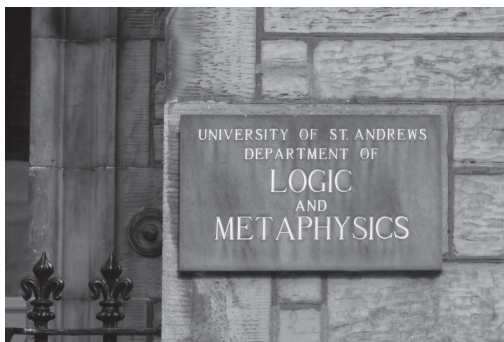
Případ našeho skotského okénka je poněkud specifický, neboť se nejedná o pohled studenta na výměnném pobytu v rámci *Erasmu*, nýbrž o ohlédnutí studentky, která se v Edinburghu bude (nejméně) tři roky snažit napsat disertaci a získat tak doktorát. Pokud si ještě dobře pamatuji, vše začalo nevinným zvoláním mé kamarádky (též z oboru), s níž jsem diskutovala možnost *Erasmu* v Edinburghu: „A co kdyby sis v Edinburghu udělala celý doktorát!?“ S nadšením pro impulsivní nápady, které je mi vlastní, jsem se této podivuhodné myšlenky ujala –



University of Stirling - jezero, labutě a budova katedry filosofie

a po dvou letech, mnoha přihláškách a ještě více žádostech o stipendium jsem se skutečně ocitla v Edinburghu, ač nikoli jako studentka na samotné *University of Edinburgh*, nýbrž jako doktorandka spojeného programu univerzit v *St Andrews* a *Stirlingu* (důvodem bylo pouze mně bližší filosofické zaměření oněch kateder).

Filosofický program na *University of St Andrews* je zde velmi proslulý, nepochybně především díky aktivitě – též proslulého – analytického filosofa Crispina Wrighta, který tu založil stále aktivně fungující spolek „Arché“, jenž sdružuje studenty a pracovníky bádající v oblasti analytické filosofie. Filosofická katedra ve *Stirlingu* zřejmě takovým věhlasem neoplývá, ale vše vynahrazuje nádherný kampus s několika jezírky a mnoha labutěmi, veverkami atd., který byl prý při jakési příležitosti zvolen nejkrásnějším kampusem v UK. Menší akademickou proslulost



St. Andrews - katedra filosofie – filosofie jako logika (a možná ještě ta metafyzika)

poté *stirlingská* filosofická katedra lehce dohání – mimo jiné – vlídností svých akademických členů, kteří vám většinou bez ohledu na nedostatek času pomohou ochotně téměř s címkoli. Nemohu v této souvislosti nezmínit, jak mi mladý fregeovský badatel, jehož překlad Fregových *Grundlagen* zde zrovna vychází a kterého jsem bezelstně při prvním setkání považovala za studenta, pomáhal nejméně půl hodiny ochotně hledat místnost, jejíž číslo jsem si pouze špatně poznamenala.

Vřelost, s níž k vám Skotové při zařizování všeho možného i nemožného přistupují, je ostatně téměř všudypřítomná a jakémukoli Pražanovi musí nutně připadat zcela neuvěřitelná. Administrativní záležitosti se zde sice odbývají spíše v rozvážném

tempu, ale mám pocit, že při troše trpělivosti musí tato absence hektičnosti začít většině lidí připadat především osvobozující. Ani v krásném Skotsku však bohužel není nic ideální zcela a existují výjimky, v nichž se poté nakumuluje všechna zbylá byrokratičnost a v nichž rozvláčnost není milá ani pramálo. Pokud přijedete do UK na delší pobyt a potřebujete si zařídit anglický bankovní účet, vězte, že to bude právě tato událost, kde k oné neblahé kumulaci dojde. Až se však naučíte slovní spojení „proof of address“, a dokonce budete moci (přibližně po měsíci) důkaz o přechodném místě bydliště skutečně bance poskytnout, je i zde nakonec vyhráno. Snad jen, pokud si vyberete *The Royal Bank of Scotland*, nebude zřejmě vyhráno nikdy. Ale to by bylo na delší povídání, jehož silná slova by jinak idylické okénko nemuselo unést.

Jako doktorandka nemám bohužel dostatečný vhled do fungování skotského bakalářského a magisterského studia, jehož by se student na pobytu v rámci *Erasmu* pravděpodobně účastnil primárně. Mám však alespoň zprávy z druhé strany, tj. od doktorandů, kteří pomáhají vést bakalářské, zde tedy *undergraduate*, semináře. Zprávy se sice často omezují na zoufalé lamentování nad opravovanými eseji, ale přesto jsem snad zachytila nějaké tematické zajímavosti: při úvodu do filosofie se zde začíná Descartem, který se poté probírá téměř celý semestr – strach z epistemické skepse je tu tedy stále citelný. Kurzy etiky poté povinnou četbou Milla naplňují svoji reputaci: utilitarismus je v Anglii stále živým problémem! Studentům, kteří nastoupí na univerzitu hned po střední škole, je zde většinou sedmnáct a mají prý většinou ochotu zaujmout k Descartovi i k utilitarismu velmi intenzivní postoje, které potom s rozdílnou dávkou filosofické a literární schopnosti prezentují v oněch esejích.

Studovat a získávat poznatky se přirozeně chodí do knihoven, jejichž otevírací hodiny zde v jinak všeobecně poklidném tempu mohou překvapit – v univerzitních knihovnách se většinou otevírá velmi brzy (v sedm nebo i dříve) a zavírá se opravdu velmi pozdě (na *University of Edinburgh* například ve dvě hodiny



Skotské kopce v mlze
(Arthur's Seat, Edinburgh)

ranní); v době zkouškového období je poté většinou otevřeno neustále, a to i během víkendů. Zásobenost knihami – především těmi anglicky psanými – je tu přirozeně velmi dobrá; pokud se požadované knihy nepodaří dopátrat v univerzitních knihovnách, je vždy jistou poslední záchrannou *National Library of Scotland*, hnízdo doktorandů, kteří si tu pomalu snovají své disertace a neodradí je ani velmi špatná káva, kterou je bohužel *National Library* proslulá. O jídle obecně asi raději pomlčet – není příliš dobré a je velmi drahé. Cena piva je poté šokem i pro ty, kdo si před odletem zarputile opakovali, že to tu bude

dražší – bohužel téměř bez výjimek platí smutné srovnání „nejméně třikrát dražší než u nás“. Takže ano, zde se chodí opravdu „na jedno“. Skotskou whisky mi zatím nenáleží ochutnávat – to se musí počkat, až člověk začne vést semináře; pak obdrží drobný plat a žal z opravování esejí může čas od času v tomto moku utápět.

Kromě proslulé „skotské“ či neustálého skřípání *Scottish bagpipes* zde existuje však ještě podivuhodnější místní fenomén: skotština. Z různých modifikací vtípů o neschopnosti hlasových zařízení identifikovat angličtinu ve skotském akcentu jsem naby-

la dojmu, že stačí, když si zde na daný přízvuk cizinec zvykne. Není tomu však tak: po dvou měsících nedorozumění při kupování jízdenek a placení v obchodech mi kdosi bezelstně prozradil, že skotština má také svoji vlastní, specifickou slovní zásobu. Skotové ovšem jsou, jak bylo již řečeno, velmi přívětiví: většinou vám rádi všechno znovu zopakují, pro vás pokaždé stejně nesrozumitelně jako na začátku. V těchto situacích nezbyvá než se také mile usmívat a dělat, co vám zrovna bude připadat nejintuitivnější. Však ono se to jednou poddá a člověk bude schopný z hlášení železnic *ScotRail* rozluštit i více než jen název své výchozí a cílové stanice!

Kapitolou samou o sobě jsou – na závěr – skotské klimatické podmínky. Ač touto tematickou sekcí mohu vzbudit podezření, že jsem se od Britů naučila mluvit při každé příležitosti pouze „o počasí“, musím se hájit tím, že ve spojitosti se Skotskem cítí člověk opravdu silnou potřebu se k tomuto místnímu specifiku vyjádřit. Obecně se ví, že v Anglii „hodně prší“ a že ve Skotsku je ještě o stupeň více sychravo a nevlídno. Než jsem však do Edinburghu odjížděla, zaslechla jsem cosi o tom, že je to fáma a že je ve Skotsku ve skutečnosti docela hezky. Není tomu tak: fáma to *není* a nevlídno tu *je*. Ale je to také věc přístupu: je prostě třeba si zvyknout na to, že valnou část roku bude každý

73



Skotský zázrak - slunečný den (University of Stirling)

den alespoň chvíli přšet a že zataženo tu je prakticky pořád. Stě-
žovat si lze a je pravděpodobné, že krásy Edinburghu by ve sl-
nečným svitu vynikly více, než když z nich v mlze, tmě a dešti
nic moc nevidíte. Pokud má však člověk jen trochu citu pro
„drsnou krásu“ a dostatečně touží se zde „aklimatizovat“, dojde
nakonec pravděpodobně k závěru, že drsné a nevlídné počasí
ke Skotsku nějak bytostně patří – tráva je tu pak opravdu více
zelená a v mlze všechny ty krásné skotské kopce koneckonců
také vypadají hezky!

Zuzana Daňková

Klasici sekundární literatury

Walter Burkert, Pythagoras a mýtus

Burkert a Pythagoras (část I.)

Pamětihodný výrok o předsokraticích praví, že kdyby o nich nepsal Aristotelés, museli bychom za nimi jít od filosofů přes chodbu k filologům. Tato cesta, nikoli již přes chodbu, nabírá jenom v Praze různých délek a někdy se natahuje až na půl hodiny chůze. Vybereme-li si navíc mezi předsokratiky Pythagora ze Samu a jeho následovníky pythagorejce, narazíme cestou na nejistý terén spekulací, dohadů a mýtů, čehož se filosofové a zastánci *logu* bojí snad nejvíce. Přes to všechno je Pythagoras považován za zakladatele teoretické matematiky či originální astronomie, z níž čerpali Koperník i Galileo, a s jeho jménem se setkáme i při zkoumání základů hudební teorie. Diogenés Laertios o něm mimo jiné tvrdí, že se veřejně prohlášoval za „filosofa“.¹ Chceme-li se v těchto rozdílných informacích vyznat, nemůže nás překvapit, že svou cestu musíme zahájit nejprve návštěvou Platónovy Akademie, místa *logu* zaslíbeného, a pokračovat k Aristotelovi a jeho kritice předchůdců, kteří také – jako on – toužili po vědění.² Přesně z tohoto směru přivádí čtenáře k Pythagorovi a pythagorejcům i Walter Burkert, jehož přelomová studie věnovaná těmto myslitelům zůstává stále jedním z nejdůležitějších mezníků bádání nikoli pouze o předsokraticích.³

Začátek bádání věnovaného Pythagorovi ve spojení s Platónovou Akademií má dvojí důvod. První a důležitější důvod před-

¹ Diogenés Laertios, *Vitae philosophorum*, VIII,8.

² Aristotelés, *Met.* I,1,982a20–b7.

³ W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962. V anglickém překladu: týž, *Lore and Science in Ancient Pythagoreism*, Cambridge 1972.

stavují dochované textové prameny, které v největší míře pocházejí od platoniků či novoplatoniků a Aristotela.⁴ Druhým důvodem je Burkertova snaha kriticky navázat na předchozí před-sokratovská bádání, jež dospěla téměř ke shodě, že vše, co o Pythagorovi a o jeho žácích víme, je nutné připsat jako originální filosofický a vědecký příspěvek členům Akademie – Speusippovi z Athén, Xenokratovi z Chalkédonu, Hérakleidovi Pontskému – či blízkým nečlenům Akademie – skutečnému pythagorejci Archytovi z Tarentu – nebo Aristotelovým žákům, např. Aristoxenovi z Tarentu.⁵ Snahu dopátrat se přesvědčivých zpráv o Pythagorovi a před-platónském pythagorejství komplikuje fakt, že všichni jmenovaní myslitelé se považovali za Pythagorovy žáky a do jeho blízkosti řadili i božského Platóna.⁶ V období intelektuálních akademických střetů mezi platoniky, Aristotelem a jeho následovníky (cca. v druhé polovině 4. století až v první polovině 3. století př. n. l.) došlo podle skeptických interpretů 20. století k názorové „tavbě“, která neoddělitelně propojila pythagorejská čísla, jakožto proto-ontologické principy všeho jsoucího, i mohutnosti *peras* a *apeiron* (vymezené a neomezené) s platónskými čísly *ideální desítky* a principy *jednotkou* a *neurčitou dvojicí*.⁷ Akademické intelektuální střety měly i další zřetel, který bývá v pracích o Platónovi zmiňován poněkud méně. Nezbytnou uměleckou a důkazní složkou Platónových dialogů bývají také mýty a Akademie tento styl psaní mýtu a alegorického výkladu řecké mytologie dále rozvíjela, např. v diskusi o obsahu dialogu *Tímaios*. „Ontologie Staré Akademie byla stejně jako pythagorejství orientována k božskému [...], a když se

⁴ W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (dále W. B. Lore), str. 97–98.

⁵ W. B. Lore, str. 107–108.

⁶ Viz např. Klearchovi připsanou *Oslavnou řeč (Enkomion) na Platóna* a Speusippovi připsanou *Platónovu pohřební hostinu (Perideipnon)*, in: Diogenés Laertios, *Vitae philosophorum*, III,2. V těchto spisech mělo být popsáno Platónovo narození z „neposkvrněného početí“ jeho matky bohem Apollónem, což navazuje na tradici znázornění Pythagora ze Samu jako boha Apollóna.

⁷ W. B. Lore, str. 15.

lidé od prvního století př. n. l. začali opět prohlašovat za pythagorejce, jejich nejnápadnějším rysem bylo, že hledali nadlidskou a božskou moudrost.“⁸

Studium pramenů o Pythagorovi dělí Burkert do dvou linií a snaží se je držet vzájemně oddělené. První linie sleduje svědectví neovlivněná akademickým synkretismem a druhá linie sleduje pythagorejství akademiků. Zaměříme-li pozornost pouze k Pythagorovi, můžeme na příkladu nauky o nesmrtelnosti duše sledovat, jak se tvoří mýtus již v informacích dochovaných z 6. a 5. století př. n. l. Slovo *mythos* ve významu velice blízkém tomu, jak jej užíváme dnes, používá Aristotelés, když v náznaku referuje o metempsychóze (stěhování duše mezi těly), s níž jsou Pythagorovi následovníci spojováni.⁹ „Někteří se pokoušejí pouze říci, jaká duše je, ale neuvádí nic o těle, jež ji má mít, právě jako podle vyprávění pythagorejců by se kterákoli duše mohla obléci do jakéhokoli těla.“ Aristotelés touto zmínkou čerpá ze starší tradice svědectví o Pythagorovi sahajících až ke Xenofanovi z Kolofónu. V elegických verších tohoto autora se dochovala zpráva: „<O Pythagorovi> říkají, že když kdysi míjel člověka, který bil štěně, pocítil lítost a řekl: ‚Zastav a nebij ho, protože je to duše přítele, kterou jsem rozpoznal, když jsem zaslechl její hlas.‘“¹⁰

Podobně jako interpreti Aristotela viděli za zmínkou pythagorejců ve spise *O duši* doklad o metempsychóze, přestože se zde o ní nehovoří, doplňuje Diogenés Laertios, referent Xenofanových veršů, metempsychózu ke zprávě o Pythagorovi, přestože o ní ani zde není přímý referát. Historika může mít význam zcela ve stylu dnešního rčení „pes je nejlepší přítel člověka“ a v jeho nářku poznáme hlas, jímž se projevuje duše tohoto přítele. Což vede zpět k Aristotelovi, protože duše je podle něho skutečností uspořádaného těla a bez těla o ní nelze téměř

⁸ W. B. Lore, str. 96.

⁹ W. B. Lore, str. 121, viz Aristotelés, *De anima*, I,3,407b20–23.

¹⁰ Diogenés Laertios, *Vitae philosophorum*, VIII,36, (Xenofanés z Kolofónu, DK 31 B 7).

nic říci. Spojení duše s tělem tedy není náhodné, jako je náhodná volba oděvu. Dikaiarchos, další z Aristotelových následovníků, je podle novoplatonika Porfyria zdrojem vyprávění o Pythagorově příchodu z ostrova Samu do Krotónu, působiště, kde se pythagorejství rozvíjelo po celé 5. století i po Pythagorově smrti. Toto vyprávění zmiňuje nauku, že duše je nesmrtelná, převtěluje se do jiných druhů živočichů, a navíc že se v určitých intervalech to, co se již stalo, děje znovu, takže nic není opravdu nové. V souvislosti s Xenofanovou karikaturou Pythagora nepřekvapí ani názor, že všechny živé bytosti máme považovat za sobě příbuzné, takže bychom neměli bít nejen štěňata. Podobný obrázek o Pythagorovi si však nelze učinit na základě ani jednoho z referentů – novoplatonika Porfyria odmítajícího převtělování duše do zvířat ani Dikaiarcha zastávajícího aristotelický koncept duše. Hérodotos na jednom špatně dochovaném místě *Dějín* spojuje nauku o posmrtné existenci duše s egyptským náboženstvím. Pythagoras a jeho následovníci pak měli být ti, kteří přenesli a rozvinuli nauky o převtělování duše do Řecka, přesněji na jih Itálie, kde se nacházejí města Krotón a Tarentos.¹¹ Zajímavý na této informaci je především fakt, že egyptské náboženství sice zná způsob přežívání duše po smrti, ale nezná její migraci mezi těly.

Burkert na základě podobných svědectví dokládá, že nauka o metempsychóze patří mezi původní Pythagorovy názory a pochází přímo z pythagorejského prostředí. Střídání těl duší je hlavním prvkem dávné *moudrosti* či *tradice* (die Weisheit, Lore) pythagorejství, který doplňuje originální, primárně nemytologickou kosmogonii. Pythagorovo hlásání moudrosti přesahující možnosti lidského života – neplatí pro ni omezení času a prostoru – rozvíjelo vyprávění legend o něm a jeho činech. Získanou moudrost vyjevoval svým následovníkům a sám byl zárukou její pravdivosti. Svědectví zachovávají výrok: „On sám řekl,“ a to nikoli jako vyprávění (*mythos*), nýbrž jako pravdivou řeč

¹¹ Hérodotos, *Historiarum*, 2,37.

(*logos*).¹² Přes tuto snahu hlásat mezi žáky pravdu měla pythagorejská moudrost spíše náboženský charakter a legendy a podle Aristotela i mýty ji líčily spíše jako výroky a činy velkého šamana než prvního filosofa.

Přesnější a slavnější svědectví o Pythagorovi pocházejí z prostředí Platónovy Akademie. Zde vedle metempsychózy byly rozvinuty i další motivy pythagorejství. Platónovi následovníci rozvíjeli nauky o převtělování duše a učinili je všeobecně uznávanými, např. na základě Platónova důkazu o nesmrtelnosti duše v dialogu *Faidón*, který rovněž v námitce využívá motiv odívání duše tělem.¹³ Pythagoras si měl podle dalších přesnějších zpráv pamatovat konkrétní mytické osobnosti, jimiž byl v předchozích životech, a účastnit se Trojské války. Měl být považován za boha Apollóna, jenž přišel z Hyperboreje – ze severu tehdy známého světa, byl prý spatřen na dvou rozdílných místech najednou (ovládal bilokaci), měl zlaté stehno a předpovídal budoucí události.¹⁴

Příklad pythagorejského převtělování duše po smrti a dvojího zdroje vzniku legend o Pythagorovi měl doložit dva různé postupy jejich výkladu. Jeden druh vyprávění šířili sami pythagorejci a druhý druh vyprávění využili Platónovi následovníci ve speciálním žánru filosofické myto-tvorby. V referátech o pythagorejství se setkáváme s platónskou extrapolací transmigrace duše, která k Pythagorovu obrazu mudrce připojuje zmíněnou cestu do Egypta, kam byli ve vyprávěních o akademících postupně poslání také Platón či Eudoxos z Knidu, kteří si odsud měli přinést podobnou dávnou moudrost hláсанou jako pravdivou řeč platónské ontologie, matematiky či astronomie, jež měly být zároveň zpřesněním představ o pythagorejském světě.¹⁵ Mnohé vrstvy

¹² W. B. Lore, str. 135–136.

¹³ W. B. Lore, str. 122, viz Porfýrios, *De abstinentia*, 3,26, in: *Opuscula selecta*, vyd. A. Nauck, Leipzig 1963.

¹⁴ Viz Porfýrios, *Vita Pythagorae*; Iamblichos, *De vita Pythagorica*. W. B. Lore, str. 141–143.

¹⁵ W. B. Lore, str. 136–137. Viz Diogenés Laertios, *Vitae philosophorum*, III,6; VIII,87. Podle Diogena i Platón projevil Pythagorovi

tvorby platónské řeči (*logu*) ukazují Platónovy dialogy i dochované zprávy o Xenokratově alegorézi klasického mýtu, v níž využil pythagorejskou strukturu nauky o principech. Prozkoumáním velkého množství podobně neurčitých pramenů Burkert rozpletl pythagorejskou legendu a oddělil ony dva zdroje vyprávění. Sám Pythagoras byl podle něho především knězem velké Matky Mystérií a v Řecku konce 6. století předával novou nauku, která byla spíše než Egyptem pravděpodobně ovlivněna indo-iránskými zdroji, v nichž se projevuje lidská nesmrtelnost či vítězství nad smrtí v dalších úspěšných zrozeních nebo v pokračujícím životě po návratu z oblasti smrti. Oproti dalším šamanům starověku však vynikl tím, že založil tradici *moudrosti*, na niž navázali i akademičtí platonici – tradici „pythagorejců“.¹⁶

Na základě znalosti jednotlivých motivů tvorby vyprávění o Pythagorovi a pythagorejcích přistoupil Burkert k analýze dochovaných zpráv, jež mají postihovat žánr opačný mýtu, totiž filosofickou či přímo vědeckou řeč (*logos*). Výklad pythagorejské legendy využil ke stanovení přísných kritérií posuzování zpráv spojujících pythagorejce s originální, na úvahách ostatních předsokratiků nezávislou kosmologií, matematikou, astronomií a hudební teorií. Rozvoj těchto disciplín připisují „takzvaným pythagorejčům“ Aristotelovy spisy a na nich nezávisle by o nich měla hovořit snad jediná dochovaná svědectví názorů dvou pythagorejců: Filoláa z Krotónu a Archyty z Tarentu. Burkert při ověřování těchto zpráv vychází z předpokladu, že nelze přesvědčivě dokázat pravost dochovaných pythagorejských textů, ale lze dokázat, že by se mohlo jednat o podvrhy. Padělky svědectví o učení pythagorejců jsou vždy součástí kvazi-historické rekonstrukce a ukazují, co by čtenář od 1. stol. př. n. l. dále chtěl považovat za pythagorejství – nadlidskou a božskou moudrost. Lze v nich rozpoznat tendenci k výkladu pomocí platónské či aristotelské nauky o principech, především aristotelského

podobný zájem o moudrost mágů (*tois mágois*) Předního východu, ale nedostal se tam kvůli válkám.

¹⁶ W. B. Lore, str. 165.

hylemorfismu, platónského *chorismu* položeného mezi smyslové a rozumové, konkrétní a abstraktní či fyzické a metafyzické, což je velice patrné v tradici doxografických zpráv. O padělku svědčí i jeho přílišná věrnost některé pasáži z Platónova dialogu nebo z Aristotelova pojednání. Lze také předpokládat, že pozdější padělky spadají spíše do metafyziky či theologie a vykazují prvky pythagorejské legendy, zatímco záznamy raných textů hovoří o kosmologii. Znakem padělku je rovněž snaha pisatele o napodobování dórského dialektu řečtiny, neboť pojednání v próze z prostředí jihoitalských měst byla v tomto dialektu napsána.¹⁷

Pomocí těchto přísných kritérií se Burkertovi podařilo odstranit větší část dochovaných zpráv a zlomků o Pythagorovi a pythagorejství z téměř kanonické edice před Sokratovských zlomků H. Dielse.¹⁸ Dosáhl také toho, že znaky založené na popisu protikladných kosmologických principů či zmínky o šamanismu autora v jeho díle, jako např. v básních Parmenida z Eleje či Empedoklea z Akragantu, přestaly být interpretovány ve vztahu k pythagorejství. Z rozsáhlé tradice textů prošlo sítím kritérií pouze několik zlomků dochovaných pod jménem Filoláa z Krotónu. Tyto krátké texty mají i přes jazykové nesrovnalosti dokazovat existenci pythagorejské kosmologie před jejím platónským uchopením i před-platónskou relevancí Aristotelových referátů o pythagorejství zaznamenaných především v *Metafyzice*, *Fyzice* a ve spise *O nebi*. Pythagorejství se vyznačuje naukou o protikladných principech *neomezených* a *vymezujících* sjednocených v *harmonickém* spojení. Tyto principy mají své kosmické vyjádření ve světě kolem nás, kde jsou reprezentovány *číslly*, i v nebeském řádu, kde jsou reprezentovány *harmonickými poměry* mezi pohybuujícími se nebeskými tělesy včetně Země.¹⁹ Naopak velice nejasným se stal příspěvek pythagorejců k rozvoji matematiky a geometrie, neboť tyto disciplíny u nich byly spíše součástí symbolické kosmologie založené na jednoduchých ob-

¹⁷ W. B. Lore, str. 222–223.

¹⁸ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Bd. I, II, vyd. W. Kranz, Zürich 1996.

¹⁹ W. B. Lore, str. 276–277.

rázcích složených z teček či hracích kamenů znázorňujících čísla.²⁰ Také pythagorejská hudební teorie podle Burkerta sloužila symbolické kosmologii, přestože v této disciplíně lze nalézt nejzajímavější doklady o pythagorejském zájmu, jež sahají až k dokladům o Archytovi z Tarentu, mysliteli, který měl být jedním z předobrazů platónského „filosofa krále“.²¹

Burkertova práce o pythagorejství však nepřinesla úplné zničení zájmu o Pythagorův myšlenkový odkaz. Naopak započala nové úsilí o zkoumání dochovaných zpráv, jež stále dodržuje přísná kritéria a posuzuje zásluhy pythagorejců v oblasti rozvoje svérázného náboženství založeného na přísných rituálech či tvorbě mýtu, ale i jejich příspěvek k rozvoji zájmu o geometrii, hudební teorii a lékařství.

Antonín Šíma

V příštím čísle bude navazovat část II.: Burkert a mýtus

²⁰ W. B. Lore, str. 465.

²¹ W. B. Lore, str. 389–400.

Kuřácké okénko

Pizzovina

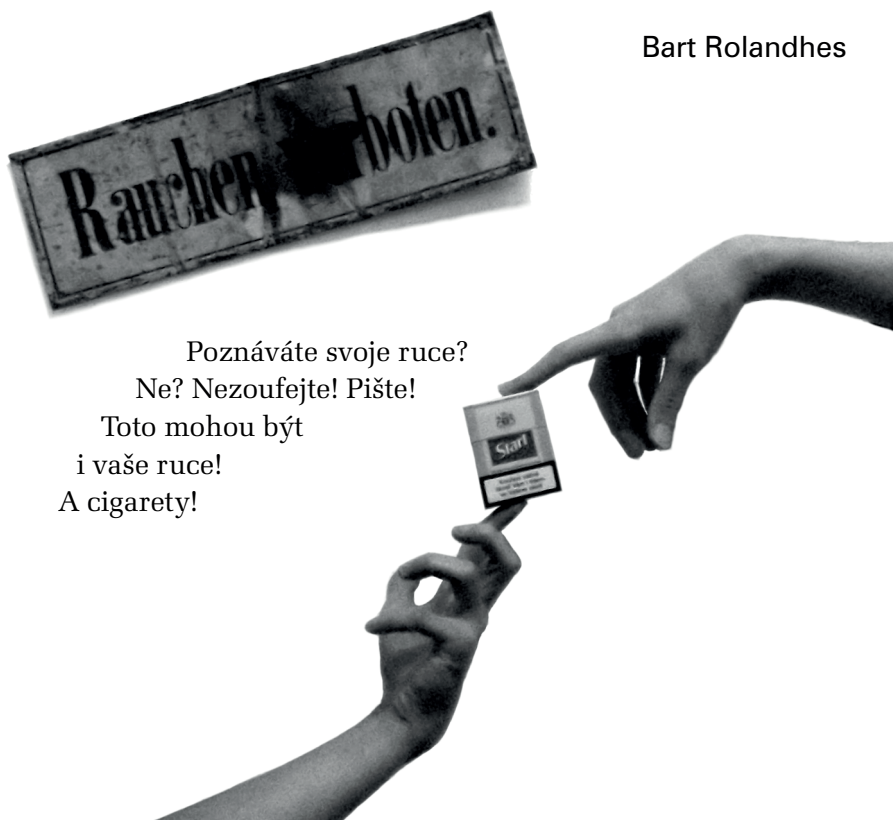
Pizza, jak tento sláný koláč nazývají Italové, od kterých jsme název přejali i my, vznikla v Itálii. Její nejslavnější forma, Margherita, byla snad upečena na oslavu příjezdu krále Umberta I. a jeho manželky Margherity Savojské a měla vyjadřovat národní hrdost – zelené lístky čerstvé bazalky s červeným základem a bílými koly mozzarely mají signifikovat patriotismus kuchaře (stejně jako snad knedlo-vepřo-zelo, pokud je udělané z modrého zelí, hlubinně signifikuje českou vlajku). Ale jde o patriotismus maloburžoazní: nic nemůže být symbolem, aniž by zároveň nemělo užitnou hodnotu. Margherita se tak stává suvenýrem na úrovni tyrolských otvíráků lahví s držadlem ve tvaru národního znaku či triček s hvězdami a pruhy. Ostatně toto selhání signifikace je vidět v dnes běžnějších formách – neboť čerstvé lístky bazalky a kola mozzarely jsou znakem luxusu –, ve kterých suché rozdrobené koření nad strouhaným sýrem nevyvolává ani chuť, natož národní hrdost.

Přítom pizza musí být čtena. Na tento aspekt jasně poukazuje její rozdělení na střed a okraj, na text a margin. Margin není nutný ze samotné podstaty, ale číst text se bez něj nedá. Margherita bez okraje by byla neuzavřená, roztékala by se a blemcala. Okraj tak není negací pizzy, ale jejím omezením, vymezením známého, hrází proti neznámému. Pokud někteří lidé okraje nejedí – je to „jen“ chleba, říkají –, jde o akt popření sociálního aspektu pizzy, která právě svým „chlebem“ odkazuje k šťavnatému středu. Okraj je dělníkem pizzy, což se vyjevuje zejména u tzv. „pizza rohlíku“, normálního rohlíku povýšeného snad až do šlechtického stavu kusem protlaku a sýra.

Liší se též způsoby podávání pizzy. V současné době jen málokdy potkáme restauraci, ve které by dokonalý kruh pizzy ještě před jejím servírováním nezhyzdili rozřezáním na trojúhelníky –

o stravovacích zařízeních, které pečou rovnou celé plochy a řezají je na čtverce, ani nemluvím. Trojúhelníky jsou uchopitelnější než kruh, snáze a rychleji se dají sníst. Kruh odkazuje k nekonečnu – při jedení nevíme, kde začít, a potřebujeme na to příbor –, kdežto trojúhelník k banální racionalitě. Trojúhelník je rovný, pochopitelný, uchopitelný rukama. Pizza se tak rozřezáním vyjevuje opět jako maloburžoazní: chléb je symbolicky povýšen a rozdělen na okruh a střed, ale tento symbolismus je nesnesitelný a musí být znegován. Pokud přitom jedlík ponechá okraj – který již přestává být dokonalým okrajem, stává se z něj pouze základna pyramidy – je negace dokonalá. Jedlík se stal vyvoleným, který ve svém útulně pochopitelném universu sahá pouze po tom, co je mu příjemné, a odtahuje se od *chleba*. Pizza je snem chudáka o božství.

Bart Rolandhes



Poznáváte svoje ruce?
 Ne? Nezoufejte! Pište!
 Toto mohou být
 i vaše ruce!
 A cigarety!

• O I K O Y M E N H •

Objednávejte na www.oikoymenh.cz

NOVINKY

H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu*

Třísvazkové dílo zkoumající kořeny totalitarismu 20. století, které Arendtovou nejvíce proslavilo. Bylo z mnoha důvodů kritizováno, především kvůli srovnávání nacismu se stalinismem. Dílo je rozděleno do tří hlavních částí: Antisemitismus, Imperialismus a Totalitarismus. První část rekonstruuje vývoj antisemitismu v 18. a 19. století. Druhá část se zabývá vzestupem rasismu a imperialismu v 19. a na počátku 20. století až po nástup nacionálního socialismu. Ve třetí části zkoumá Arendtová dvě historické formy totalitní vlády, nacistické Německo a stalinistické Rusko. *Váz., 680 stran, cena 548 Kč, ISBN 978-80-7298-483-1*

Reflexe 44

„Dívčí“ číslo filosofického časopisu přináší studie L. Karfikové, T. Matějčkové, K. Pacovské, J. Vargovčikové; dále texty J. Kuneše a K. Cramera, recenze filosofických publikací (Kolman, Hroch, Fridmanová – Puc, Bachelard) a *Zprávu z konference Hannah Arendtová O revoluci. Brož., 192 stran, cena 98 Kč, ISSN 0862-6901*

VÁNOČNÍ TITULY

C. SCHMITT, *Římský katolicismus a politická forma*

V době Výmarské republiky se Schmitt profiloval jako kritik parlamentarismu a pluralismu, zastánce decisionismu a originální teoretik moci a státu. Vlivnými se staly například jeho teze o suverenitě, podstatě politična či legalitě a legitimitě. V předkládaném spisu se Schmitt na pozadí úvah o katolicismu vypořádává s ekonomicko-technickým myšlením a nastiňuje své chápání pojmu reprezentance. *Brož., 62 stran, ISBN 978-80-7298-482-4*

T. KOBUSCH, *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*

Šestý svazek řady *Dějiny filosofie* představuje hlavní postavy středověké myšlenkové tradice od počátků scholastické disputace a aristotelské recepce ve 12. století až po Gabriela Biela († 1495). Oproti výkladu A. de Libery, který v této řadě již vyšel a který věnuje rovnoměrný prostor byzantské, židovské, islámské i latinské tradici, se Kobuschova prezentace soustředí na klíčové autory křesťanského Západu. Přeložil M. Pokorný. *Váz., 784 stran, ISBN 978-80-7298-486-2*

M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologie vnímání*

Merleau-Ponty vychází ve svém nejvýznamnějším díle z podrobné analýzy vnímání, která jej přivede k nutnosti chápat lidský subjekt jako vtělený a opustit některé teze Husserlovy fenomenologie. Merleau-Ponty domýšlí své východisko v úvahách o prostorovém, sexuálním, řečovém intersubjektivním rozměru tělesnosti, aby vyvodil důsledky pro klasická filosofická témata, jako je čas, myšlení či svoboda. Přeložil J. Čapek. Asi 650 stran. *Váz., ISBN 978-80-7298-485-5*

A. AUGUSTINUS, *O nesmrtnosti duše*

Nedokončené rané pojednání z roku 387 navazuje svým tématem zvláště na Augustinova Soliloquia (mělo být patrně jejich třetí knihou). Augustin se zde pokouší ukázat, že lidská duše je nedílně spjata s neproměnnou božskou ratio, a proto nemůže zemřít. Překlad, úvod a poznámky L. Karfiková. *Váz., 292 stran, ISBN 978-80-7298-493-0*

PŘIPRAVUJEME

ŘEHOŘ Z NYSSY, *O stvoření světa*

M. ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení II* (nové opr. vyd.)

M. HEIDEGGER, *Co znamená myslet?*

F. W. J. SCHELLING, *Systém transcendentálního idealismu*

OIKOYMENH (Redakce a sklad)

Černá 3, Praha 1, tel./fax: 224 930 310/212; e-mail: distribuce@oikoymenh.cz

Prodej pro veřejnost každý čtvrtek mezi 10:00 a 16:30

15% sleva, 20% sleva pro studenty

Tituly lze objednat též na: www.oikoymenh.cz

Přirůstky

86

Výběr z akvizic Knihovny ÚFaR za rok 2013 obsahuje jen jejich nepatrný zlomek. Za cíl si klade pouze upozornit na některé tituly, které by i přes svoji nespornou kvalitu zůstaly pravděpodobně bez povšimnutí. Tomuto kritériu byl podřízen i jinak jistě subjektivní zájem přispěvatelů. Rubrika je do budoucna otevřená všem ochotným, kteří mají chuť upozornit na obzvláště vydařené „pecky“ z nových přirůstků.

Howard E. Roth:

The Adventure of the Cave.

The Plato Gamebook,

London – New York: Routledge, 2013, 317 s.

Platónovy výhrady vůči písmu jsou dobře známé: stručně řečeno, psané texty podle něj nejsou dostatečně *interaktivní* (viz *Faidros*, 275d-e). Ale dotýká se tato kritika skutečně *všech* druhů textů? Nemohlo by tomu být tak, že rozvoj písemnictví, k němuž od jeho dob došlo, dal vzniknout také takovým literárním formám, k nimž by se Platón musel stavět shovívavěji? – Takový je alespoň názor oxfordského profesora Howarda E. Rotha. Pro svůj nejnovější pokus o výklad Platónova myšlení si proto Roth zvolil formu, v níž by podle jeho názoru jistě své texty psal i sám Platón, kdyby žil dnes: formu *gamebooku*. Čtenář tak má jedinečnou příležitost vyzkoušet si na vlastní kůži roli Sókratova partnera v dialogu; rozhovor se odvíjí různě v závislosti na tom, jakou odpověď na Sókratovy zvědavé dotazy čtenář zvolí. (Je ovšem asi namístě připojit mírně kritickou poznámku, že k závěru knihy povážlivě stoupá množství otázek, na něž nelze odpovědět jinak než „Zajisté“, „Arciže“ nebo „To by bylo jasné i slepému“.)

Joseph G. Berruda:
La philosophie des points et des virgules,
Paris: Vrin 2012, 2912 s.

„Interpunkční hypotéza“ slavného německého filologa a gré-
cisty Johanna W. G. Gritschkeho byla doposud známa většinou
jen mezi studenty jeho oboru. Gritschke na počátku 20. století
na základě archeologických nálezů z krétské Gortyny přišel se
zajímavou domněnkou, podle níž klasická doba nejen že znala,
ale také dalekosáhle využívala interpukci. Gritschke interpre-
toval nálezy kovových a hliněných sítěk (jejichž účel je dodnes
nejistý) jako „textový flór“ (die Gaze des Textes): ten se příkládal
na slavný tesaný zákoník, do něž tak vnášel – podle Gritschke-
ho až v šesti úrovních – složitou interpunkční strukturu; autor
dnes polozapomenuté hypotézy pak z rozdílů mezi několika typy
nalezených sítěk usuzoval na společenskou segregaci a nevidi-
itelné „přerozdělení“ (Umverteilung) zdánlivě jednotného řecké-
ho práva.

Mladý francouzský filosof Berruda se nedávno ve své rozsáhlé
disertaci (u Vrina je rozdělena celkem do čtyř svazků) pokusil
Gritschkeho hypotézu inovativním způsobem oživit. Nechává
zcela stranou archeologické otázky a soustředí se na možný do-
pad „přerozdělující interpunkce“ na díla starověkých myslitelů.
Velmi zajímavá rekonstrukce (str. 489–1054) se týká Androni-
kovy edice Aristotelových spisů. Berruda předpokládá, že sou-
částí Stratónova dědictví jako scholiarchy byla také „peripate-
tická síťka“, kterou později Sullovi vojáci během transportu do
Říma polámali. Název „meta ta fysika“ podle Berrudy nemá nic
společného ani s tématem, ani s autentickým pořadím spisů:
jedná se původně o prostou Andronikovu instrukci k pravdě-
podobnému sestavení polámaného flóru.

Pokud jde o osud flórů klasické doby a jejich eventuální vliv
na práci alexandrijských a byzantských filologů, Berruda je
značně skeptický (srov. str. 1536–1712). Hlavní závěr jeho práce
proto není nijak povzbudivý: řecká interpunkce v žádném přípa-

dě není jen konvencionální a její skutečná podoba se pravděpodobně značně lišila od té, která z pergamenů 8. a 9. století přešla do našich moderních edic.

Ke spekulativnějším částem Berrudovy práce patří kapitola o „tajných interpunkcích“ (srov. „Les ponctuations secrètes“, str. 2007–2416). Berruda se zevrubně zabývá například interpunkcí v Hegelově *Fenomenologii ducha* a snaží se doložit, že Hegel ve skutečnosti užívá jednoho z platonských interpunkčních flórů. Jakkoli si jednotlivé analýzy podržují určitou přesvědčivost (srov. téměř dokonalou interpunkční paralelu mezi Hegelovou kap. Síla a rozvažování, úvodem Leibnizovy *Monadologie* a Berrudovou rekonstrukcí druhé hypotézy Platónova *Parmenida*), čtenář se zde nemůže ubránit dojmu, že autor již opouští hranice přísné vědy.

Přes určité výhrady, které můžeme mít k formě provedení, a navzdory tomu, že Berruda nezodpovídá zdaleka všechny otázky, jež bychom mu rádi položili, je nepochybné, že se jedná o jednu z nejvýznamnějších publikací posledních let. Čtenář zase jednou vidí, v jaké době to žije: s jazykem, který jen stěží stráví i prostý středník.

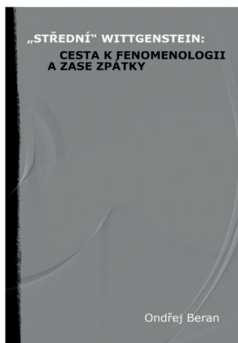
Vilem B. Chateâunoir: *Violence et discours*, Paris: Petit Pléiadëan, 2013, 590 s.

Nová kniha od filosofa Vilem B. Chateâunoir, jenž se těší v současné době značné oblibě především mezi pařížskými kavárenskými filosofi, pojednává, jak již název napovídá, o násilí a promluvě. Oproti svým předchozím publikacím, které se dotýkaly týchž témat¹, se však Chateâunoir pokouší promyslet spojitost násilí a promluvy vzájemně se ovlivňujícím způsobem. Již tradičně se Chateâunoir ve své knize snaží čtenářům zprostředkovat své myšlenky skrze vybranou formu stylu, která se mu pro dané téma jeví nejpříhodnější. Byli-li tedy spis *Violence* ztvárněn

¹ Vilem B. Chateâunoir, *Violence*, Paris: Petit Pléiadëan, 2011, 389 s., Vilem B. Chateâunoir, *Discours*, Paris: Petit Pléiadëan, 2012, 201 s.

comicsovou formou, kde své myšlenky prezentoval skrze hlavní postavy Captaina Paris a Irona Monsieura, a spis *Discours* zpodobněn v „platónském“ dialogu páraře Bartlebyho a souseda Harrase, představuje Chateâunoir svůj nejnovější spis v podobě výpisků ze svého deníku návštěvníka oper. Snad za vše bude hovořit krátký úryvek, který Vám zde předkládáme v pracovním překladu: „Je fantaskní jak si některé ženy v sobě dokážou uchovat ono delikátní potěšení pradlen – zpívat si a pobrukovat při pohledu na dílo. Když se k tomu ještě přidá oživení taktičnosti šlapaček zelí – ono podupávání do rytmu, poskytne to člověku vsutku kompletní rurální zážitek. Ovšem, tyto ženy, by si měly dávat pozor, vedle koho usednou na Verdiho opeře. Například, stane-li se jim, že se posadí v Théâtre de l'Odéon vedle mě, mohou si být jisté, že též ve mně to vyvolá afinitu k mým dávným předkům a jejich sklonům. Především nevyčerpatelnou chuť prostřelit je šípem či rozdrtit je kopyty mého koně.“²

² Vilem B. Chateâunoir, *Violence et discours*, Paris: Petit Pléiadéan, 2013, str. 109



Ondřej Beran

„STŘEDNÍ“ WITTGENSTEIN: Cesta k fenomenologii a zase zpátky

Ludwig Wittgenstein je jedním z nejvýznamnějších filosofů 20. století. Většina čtenářů jeho spisů zná tzv. raného a pozdního Wittgensteina. Přejít mezi raným a pozdním Wittgensteinem byl však poměrně dlouhý, složitý a nejednoznačný, a v některých bodech vedl blízko konkurenčních filosofických tradic, zvláště fenomenologie.

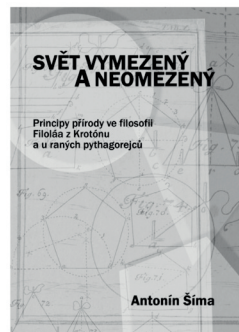
Fragmentární a kryptické Wittgensteinovy texty se vzpírají jednoduchému a jednoznačnému výkladu; i proto ve světě vychází řada interpretačních prací. V našem prostředí dosud systematická vý-

kladová monografie Wittgensteinovi věnována nebyla. Přítomná práce se soustřeďuje právě na tzv. „střední“, přechodové období s jeho unikátními „fenomenologickými“ intuicemi: na úlohu „fenoménů“, které vedou a určují logickou formu jazyka vypovídajícího o světě, na rozbor forem barvy, prostoru a času, které jsou nezbytným předpokladem smysluplné zkušenosti, tj. zkušenosti artikulované smysluplným jazykem, nebo na úlohu situovaného aktéra. Obrát k pozdnímu Wittgensteinovi se tak ukazuje ne jako prosté odmítnutí traktátovské koncepce, nýbrž jako složitě nahlédnutí toho, že pokus o opravu traktátovského rámce „fenomenologickými“ prostředky nebyl úspěšný. Normativistické myšlenky *Modré a hnědé knihy* a *Filosofických zkoumáních* jsou však v nejednom ohledu předznamenány už v rukopisech Wittgensteinova „středního“ období. (Brožovaná, 135 × 200 mm, 256 stran, cena: 269,-)

Antonín Šíma

SVĚT VYMEZENÝ A NEOMEZENÝ Principy přírody ve filosofii Filoláa z Krotónu a u raných pythagorejců

Tradice pythagorejství poutala pozornost pro své názory a tabu již v 6. století př. n. l. Následovníci Pýthagory bývají považováni za zakladatele matematického uvažování či objevitele číselných poměrů hudebních harmonií, ale zároveň jsou označováni za členy náboženské sekty, kteří s matematikou neměli nic společného. Reprezentativní postavou raného pythagorejství 5. stol. př. n. l. je Filoláos z Krotónu. Z jeho knihy *O přírodě* se dochovaly zlomky obsahující nauky o základních principech světa, jejich harmonickém spojování a určování pomocí čísel. Dozvídáme se také o zvláštnostech astronomického systému, jenž není geocentrický ani heliocentrický, ale je spjat s biologickou Představou světa jako živé bytosti. Nedílnou součástí informací o raném pythagorejství jsou Aristotelovy referáty, které se s Filoláovými zlomky v mnohém shodují, obsahují však i důležité rozdíly, např. podivuhodný popis pythagorejského číselného symbolismu. (Brožovaná, 135 × 200 mm, 320 stran, cena 329,-)



Co se děje v senátu?

Procházíme obdobím, kde se v krátkém časovém úseku nashromáždilo až příliš mnoho voleb. Volby parlamentní, příští rok nejprve volby do EP a pak na podzim komunál a Senát PČR. A do toho akademické volby. V říjnu volby děkanů a rektora, v listopadu volby do Akademického senátu UK (ve kterých jste, jak doufám, využili své právo a volili), na jaře volby do senátu fakultního. Uvolíme se k smrti.

Jak dopadly volby rektora, už asi všichni víte. Náš děkan zhruba o 1 až 2 hlasy nepostoupil do druhého kola a prorektor Štech pak tahal za kratší konec provazu, takže do třetího kola postoupil prof. Zima. Ve třetím kole pak zafungoval strach z toho, že by v druhé volbě nastoupilo „rektorské béčko“ a senátoři by přesto už někoho zvolit museli, takže prof. Zima zvolen byl, byť s poměrně slabým mandátem – nakonec získal pouze 42 ze 70 hlasů (prof. Hampl ve své první volbě získal v třetím kole volby 46 hlasů, prof. Wilhelm vyhrál již v prvním kole).

Profesor Zima symbolizuje „mírnou změnu v mezích zákona“. Tam, kde prorektor Štech by byl přirozeným pokračovatelem rektora Hampla a děkan Stehlík člověkem, od kterého se naopak čekal čerstvý vítr, prof. Zima bude pravděpodobně věci měnit, ale velmi opatrně a s důrazem na to, aby současné mocenské struktury nebyly příliš rozrušeny (v obou smyslech toho slova).

Pro naši fakultu volba prof. Zimy znamená zejména dvě věci: rektorem univerzity je opět lékař, který nemá o fungování humanitních fakult přílišného ponětí. Bude třeba ho tedy do našich problémů uvést a nedovolit, aby sklouzl k jednoduchým řešením. To bude velký úkol pro vedení fakulty a naše zástupce v AS UK. Druhou věcí je, že mírně hrozí, že se pan rektor opře spíše o zástupce té mocenské kliky na FF, která není spojena s děkanem Stehlíkem a byla za jeho děkanování v opozici, než aby ustavoval složitý konsensus s podporovateli svého protikandidáta. Pokud by k tomu došlo (a některé věci naznačují, že to

tak dopadne), bude potřeba – například volbami do AS FF UK – jasně říct, že se nechceme vracet. Nebo se ukáže, že se ve skutečnosti většina voličů vracet chce, a to pak potěš prso.

Děkanem byla zvolena doc. Mirjam Friedová z Ústavu obecné lingvistiky. Byla jedinou kandidátkou, neboť AS FF UK je obsazen drtivou „prostehlíkovskou“ většinou, která de facto provedla interní „primárky“ a pak prostě zvolila toho, kdo z nich vyšel nejlépe (kritériem bylo posouzení schopnosti rozumně navázat na děkana Stehlíka). Uvidíme, jak si paní docentka ve funkci povede, pokusíme se jí to co nejvíce usnadnit.

Kdo ovšem byl zvolen do AS UK, to v době psaní tohoto textu ještě není známo. Zvláště v kurii akademických pracovníků však kandidují lidé, kteří by, pokud by uspěli, zajisté současné směřování fakulty nepodpořili (např. doc. Sýkora z japanologie, která zasáhla do rektorské volby svou správně načasovanou žádostí o odvolání děkana Stehlíka, nebo kol. Půtová a Soukup z bývalé kulturologie). Vy máte tu výhodu, že už víte, kdo je senátorem. Já jen mohu doufat, že se senátory za pedagogy stali kol. Chromý a Krejčí.

Pokud ne, čekají fakultu vskutku zajímavé časy.

Samuel Zajíček

Tiráž

NOMÁDVA

Číslo vydání: 16

Datum vydání: 1. 1. 2014

Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

94

Šéfredaktorka: Markéta Haiklová

Redakce: Jakub Drbohlav, Zuzana Fořtová,

Jan Petříček, Robert Roreitner

Korektura českých textů: Klára Choulíková

Editorka: Daniela Vejvodová

Sazba: Janek Krotký

Obálka: Martina Trávničková

Záložka: Ivana Kohlhammerová

Náklad: 150 výtisků

Periodicita: dvakrát ročně

Cena: 75,- Kč

Adresa: Dolní 307, 43546 Hora Svaté Kateřiny

E-mail: nomadva@email.cz

Web: <http://nomadva.ff.cuni.cz/>

IČO: 22671099

Evidenční číslo:

MK ČR E 16708

ISSN 1802-9132

Číslo účtu: Malé i menší finanční příspěvky můžete zasílat
na účet Nomády – 2500052447/2010.