

Věnováno docentu Milanu Mrázovi

- 2 Úvodník
- 3 Anketa: „Krajnost a střed“ na ÚFaRu
- 5 Stanislav Komárek: Polarita lidské percepcce světa
- 10 Eliška Luhanová: Západní strana světa: kde krajnost a střed spadají vjedno
- 20 Samuel Zajíček: Mrcasení okolo pravdy
- 21 Gerrit Wetter - Le gros orteil. A lesson on idealism.
- 28 Jan Marcus Marci o existenci první látky (překlad textu)
- 47 Tváře ÚFaRu: Prof. PhDr. Ivo Tretera, CSc.
- 55 Diotimin Koutek: rozhovor s Barbarou Day
- 67 Výběr ze studentských prací
- 74 Bylo, nebylo...
- 75 Eva Šťastná: Proč ženy neumějí řídit?
- 82 Jindřich Černý: Člověk-stroj: La Mettrieho argumenty pro materialismus
- 85 Okénko do zahraničí
- 91 Klasici sekundární literatury
- 99 Přírůstky
- 101 Co se děje v senátu?

Úvodník

Milý čtenáři,

život jde ode zdi ke zdi a Nomádva může jen běžet za ním, co jí síly stačí. Ráda byla Tvým místečkem, kde sis mohl pohrát i zavzpomínat, ale svět je zlý, a také ona musela jednou napnout plachty a vyrazit tam, kde žijí lvi a za zahradami Hesperidek se Den potkává s Nocí. Vydej se na cestu spolu s ní, ale už předem buď smířen s tím, že kýženou Pravdu jen tak nenalezneš. Krajnosti jsou totiž všude a Nomádva jich má pro Tebe tolik, že Ti půjde až hlava kolem.

Uvidíš filosofa, který místo do školy chodí do vězení.

Nemáš-li strach, přisedni si pak do orezlé Felicie Evy Šťastné, která Tě vezme na projížďku po sémiotických zákoutích řidičského Paktu.

V rozhovorech s Ivo Treterou a Barbarou Day se zase můžeš ledaccos dočíst o oboustranném překračování Východo-Západní hranice.

Někde v černých lesích možná také narazíš na úzkostlivého Jeníčka s váhající Mařenkou. Ale ty raději zanech jejich samotám.

Nomádva Tě chce totiž tentokrát pobuřovat, a proto si nechá sklouznout střevicek, aby jen Tvému oku vystavila, co jinak zakrývá uměřený šat.

Nakonec se Ti pod zvětšovací sklíčkem odhalí oprášený barokní svět, z jehož středu jako z kořene vyrůstá Vše. Pokud se však spolu se Stanislavem Komárkem nezabydlíš v paradoxech, budeš se po tom všem s paradoxy v sobě muset vrátit z hranic po ose domů. Bude-li se Ti pak třeba zdát, že co jsi hledal, zůstalo beznadějně rozptýleno kdesi mezi řádky pomuchlaných stránek, nech se utěšit alespoň tím, jak solidně jsou zas uprostřed slepeny, a proto se jako vždy ve Tvé knihovniče bude znamenitě vyjímat

Tvá Nomádva

P. S. Příště máš Slovo Ty!

Anketa „Krajnost a střed“ na ÚFaRu

Otázky:

1. Která filosofická nauka Vám přijde, že hraničí s krajností?
2. Co je ve středu Vašeho filosofického zájmu?
3. Přijde Vám, že nějaká filosofická metoda pracuje na principu krajnosti a středu? Pokud ano, jaká?



Honza Fršlínek

1. Metafyzika, teorie poznání, kritika kauzality. Skepticismus, který popírá všechno, včetně sám sebe. Např. k Sextu Empiricovi a Davidu Humovi: když někdo odvozuje z konečného počtu případů na nekonečný počet případů, tak se zdá, že v tom nemůže být žádná nutnost, protože to, co vyvodil pro konečné případy, se může vztahovat pouze na ně, nikoli na neomezené množství případů do budoucna. Jenže toto tvrzení je také vyvozeno z konečného počtu případů, ze zkušenosti, a vytváří to regresi. A jediné, co nám brání vytvořit z konečného počtu případů nekonečný počet případů, je racionální intuice a princip sporu.
2. Teorie poznání, empirismus. Skepticismus, kde mám pocit, že to je tím, u čeho by měl člověk začít.
3. Možná verifikace, falsifikace, hledání kritéria pravdy. A proč to říkám? Pod středem si zde představím oblast, kde se pracuje s pravdou, jako s něčím, co se dá ztotožnit s kritériem, které si vymezíme, ale s tím si zároveň vymezíme oblast působnosti, pro kterou můžeme tu pravdu najít. Toto je ten střed. Pod krajností si představuji oblast, která je mimo toto kritérium, oblast neuspořádanosti, entropie, chaosu, který se snažíme uchopovat, a tím z něj činit řád. Ale zdá se mi, že právě proto, že je to chaos, můžeme v něm vymezit pouze dílčí řád, kde je ta pravda možná, čímž se však dopouštíme redukce z „celku“. Myslím si, že je chyba předpokládat, že se takovouto redukcí dá všechno s nutností vysvětlit, protože chaos je „řád“ sám v sobě, ale ne náš dílčí řád, skrze nějž můžeme svět chápat.



Jan Novotný

1. Každá, která disponuje pouze se svými předpoklady.
2. Ve středu mého zájmu k filosofii je poznat sám sebe.
3. Mně k odpovědi na tuto otázku přijde patřičné říct: středověká filosofie, kde krajností i středem je Bůh.



Klaudivie Richterová

1. Já bych ji viděla ve středověku, kdy se veškerá nauka vztahuje k Bohu, kterého však nemůže člověk svojí myslí obsáhnout.
2. Láká mě přistoupit k vyšší moudrosti, dostat se ke vzdělání, ke kterému se nedostává na ostatních školách.
3. Středověká filosofie, protože poznání vychází ze člověka, tudíž je člověk střed, kdežto Bůh je okrajem, protože je ve všem nejdokonalejší, v čemž vidím tu krajnost.



Max Hutar

1. Logika, protože uvažuje pravidla bez zohlednění toho, na co je bude aplikovat.
2. Dítě.
3. Patočka, který hodně pracuje s domovem a se vzdáleností a s tím, jak střed a vzdálenost přestávají v dnešní době platit.

Připravily Markéta Haiklová a Justina Trlifajová

Stanislav Komárek: Polarita lidské percepce světa

Lidé mají tendenci vnímat každý z aspektů nás obklopujícího světa (i sebe sama) podvojně, jako dvojici protikladů (typu dobrý × zlý, hmota × duch, pokrokový × reakční, užitečný × škodlivý, zděděný × naučený, horký × studený atd.). Tyto „protiklady“ jsou prožívány jako kvalitativně různé, a mají proto tradičně i rozdílná jména a jsou pokládány za cosi neslučitelného, zcela a úplně opačného.

V archaických indoevropských jazycích (a údajně zejména v čínštině) je však řada příkladů, kdy jedno slovo původně označovalo oba konce téhož polárního páru: lat. *altus* – vysoký i hluboký, *praestigium* – mámení i proslulost, *imago* – obraz i vzor, řec. *farmakon* – jed i lék, *hagios* – svatý i ohavný, angl. *apparent* – zjevný i domnělý, *virtual* – opravdový i zdánlivý, (někdy též slovní kořen nabývá v různých jazycích opačného významu – lat. *hostis* – nepřítel, čes. *host*; rus. *zapomnit'* – zapamatovat si, *užasnyj* – strašlivý) atd. Časté je i spojení zcela protikladných slov, které se nakonec přikloní k jednomu z obou významů: angl. *without* („s“ + „bez“), něm. *allein* (vše + jeden), sám, čes. strašně krásný atd.; blíže např. Freud ve své pozoruhodné práci *Vom Gegensinn der Urworte*(1910).

Polární protiklady vyvolávají rovněž zcela opačné emocionální reakce, se snahou se k jednomu z protikladů přimknout a prohlásit jej za žádoucí, správný či „dobrý“, popř. i jediný skutečně jsoucí a druhý pocítovat jako nežádoucí, odpudivý, hodný vyhubení či potlačení či dokonce vůbec neexistentní. Zejména dětinská mysl takto postupuje a jinak svět ani vnímat neumí, ale i ve světě dospělých, kde toto rozlišení zakládá „hodnotový systém“, je naznačený způsob vnímání světa zcela běžný a pro určitou kulturu či sociální skupinu většinou fixně daný. Problém je zčásti i v tom, že naše pozornost je jednobodová, což velmi ztěžuje chápání obou polarit „panoramaticky“, neřku-li nahlédnout, že obě mají ve světě své oprávněné místo a jsou stejně „cenné“. Jednou z charakteristických fází rané intelektuality je uvědomění si tohoto „tajemného“ propojení protikladů a jejich vyrůstání ze společného kořene či sebe navzájem (výroky typu „Dionýsos a Hádes je tentýž“). Polární rozlišování různých aspektů světa pojmovými páry není zavádějící samo o sobě, naopak, přispívá k diferencovanosti našeho vztahu ke světu a naší schopnosti rozlišování, a odpovídá i našemu rozdílnému kvalitativnímu prožívání obou složek téhož polárního páru. Kamenem úrazu se však stává v okamžiku, kdy podceníme vznik těchto polárních kategorií z našeho vnímání a z našeho rozvrhování pojmů a pokládáme je za světu imanentní a naprosto protikladně rozdílné. I filosofie a věda a jejich způsob práce k tomuto procesu podstatně přispívají. Často bývá zvykem jednomu z těchto polárních pojmů přisoudit ontologický status a pomocí něj vysvětlovat ten druhý jako odvozený nějakou transformací či nedostatkem prvního: zlo jako nedostatek dobra – *privatio boni* – v teologických školách navazujících

na Platóna, altruismus jako rafinovanou transformaci egoismu v sociobiologii atd.; některé z těchto koncepcí pronikly i do klasické fyziky – popis chladu jakožto nedostatku tepla, tj. rychlosti pohybu molekul, pěkně vynikne na fenoménu mrazivého větru, kdy do nás „příliš rychle narážejí příliš pomalé molekuly“ (obecně bývá oblíbenou figurou intelektuálního cvičení dokazovat, že něco, s čím máme každodenní zkušenost, vlastně není – třeba pohyb, přenos informace, svět mimo naši mysl atd.). Výše popsané počínání je v zásadě absurdní a je těžko pochopit jeho přitažlivost, neboť jednak by popis bylo možno vždy i obrátit, jednak mají ontologický statut vždy obě součásti polárního páru, neboť jsou obě „plnoprávními“ součástmi světa – pouze většinou nedisponujeme slovy, která by v sobě zahrnovala obě polarity, třeba „egoaltruismus“, asi jako pojem „bankovní operace“ zahrnuje ukládání na účty i vybírání z nich, což se jeví být činností zcela protikladnou i po stránce subjektivního prožívání. Otázky po primárnosti jednoho či druhého člena pojmového páru jsou většinou emocionálně vnímány jako mimořádně lákavé, zásadní a hodné definitivního rozřešení: Je člověk svou podstatou dobrý, nebo zlý? Egoistický, či altruistický? Je primární hmota, či duch? Je primární ekonomická základna, či kulturní nadstavba? Je člověk produktem dědičnosti, nebo výchovy? atd. Jedná se ovšem jaksi o „pubertální“ typ tázání a v zásadě patřičný, na které není jednoznačná odpověď, adekvátní stavu věcí (ale pouze ve stylu „jak kdy“, „jak v čem“, „částečně“, „vzájemně se podmiňují“ atd.), a pokud se jednoznačná odpověď objeví, není odpovědí, ale počátkem ideologie, která zakládá nový rozvrh zacházení se světem a společností, nikoli snad jejich lepší pochopení. Otázky umožňující smysluplnou a jednoznačnou odpověď (Jaký je areál rozšíření stehlika? Jaký je bod tání cínu?) jsou naopak pociťovány méně existenciálně, jako cosi doplňujícího a z poznávacího hlediska méněcenného (zatímco opakem takovýchto „malých pravd“ je omyl, opakem „velkých pravd“ je „velká pravda“ jiná, konkurenční).



Vzhledem k polárnímu charakteru našeho vnímání světa je člověk ve svém praktickém životě nucen činit vědomá rozhodnutí mezi dvěma alternativami, přičemž je zřejmé, že příkloněním se k jedné alternativě se většinou natrvalo uzavírají možnosti té druhé. Ne náhodou vybavila lidová obraznost ďábla četnými poukazy na „rozdvojenost“ – vidle, rohy, rozeklaná kopyta, „hadí“ jazyk – je to právě polární

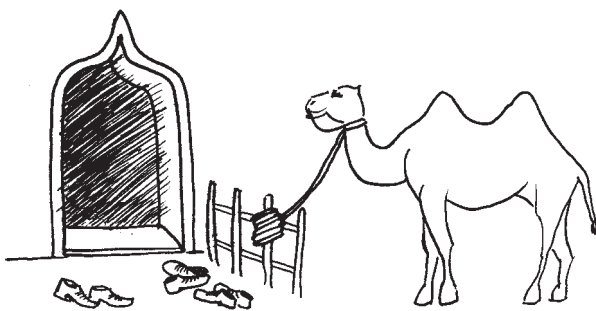
vnímání světa a z něho plynoucí svoboda volby či nutnost rozhodování, co je základním zdrojem našich obtíží, co ale zakládá i lidství jako takové (známý obraz Adama, Evy a hada pod stromem poznání „dobrého i zlého“). Tato rubová strana lidské svobody (hezky to vyjadřuje německé úsloví *Wer hat Wahl, der hat Qual*) vede k tendenci „ostrá“ rozhodnutí minimalizovat a nechávat je provést buď losem či obdobnou stochastickou metodou (volby v demokratických zemích). Výsledky „polárního“ uvažování jsou začasto spíše prostředkem útlatku a manipulace nežli poznávání a nelze v nich přehlédnout hrozivý podtón („Bud’ je to pokrokové proletářské dílo, nebo reakční buržoazní žvást“ – atd.). To, co je z věcných důvodů nutné v administrativě a je většinou spojeno s vědomím určitého násilí na skutečnosti (stavební povolení nelze vydat i nevydat, byť část důvodů mluví pro a část proti), není naprosto nezbytné v „poznání pro poznání“, kde je nutno si uvědomovat i druhý aspekt věci a nepomíjet jej (zajímavým příkladem v tomto směru je vyhlásování církevních dogmat ve věroučných sporech – přijaté dogma bývá většinou intermediární povahy mezi dvěma myslitelnými extrémy, jejichž vyznavatelé bývají „prokleti“). Pochopitelně jsou poznání a akceschopnost v nepřímé úměře a radikální akci vyvolá jen úplné zanedbání druhého konce polárního páru. Lidská činnost navíc od svého počátku přispívá ke vzniku polárních rozhraní a napětí na nich. Novověká „vědoteknika“ toto dichotomické odseparovávání a vznik napětí s možností čerpání energie na rozhraních provádí ve velkém a v dříve nebývalé míře. Jako příklad mezi mnoha jinými by mohly sloužit kompjútry představující rejdiště milionů rozhraní, elektrické články či tepelné stroje. V tomto bodě se pozoruhodně stýká myšlení technické – propojení ohně a vody v parním stroji či kovů s rozdílnou elektronegativitou v elektrických člancích – a archaické, spojující třeba posvátný předmět s opovrhovaným, např. hostii s ropuchou, za černomagickými účely. Podobně působí i propojení lidí z různých konců společnosti. Tomu napomáhá i výrazné „polární“ myšlení v humanitních naukách, vedoucí i k nejrůznějším separacím společenským (třeba mezi novodobými národy, nově i oběma pohlavími) – i zde vznikají na rozhraních velké energetické potenciály, které se pak mohou projevit společenskými převraty a kataklyzmaty. Většina „polárně“ motivovaných lidských snah má vposled opačné důsledky, než jak byly zamýšleny: intenzivní hubení plevelů vede ke zvýšení jejich odolnosti vůči herbicidům; touha pracujících po osvobození vedla v Sovětském svazu k jejich největšímu ujařmení a vykořisťování všech dob atd.). K témuž výsledku se lze dobrat často naprosto protichůdnými cestami – spáleniny a omrzliny je namnoze těžké rozeznat atd. Každý děj či stav už v sobě nese zárodky děje či stavu opačného. Jung nazývá toto povstávání jednoho protikladu z druhého *enantiodromií*, protiběhem (např. rodičovská péče o děti nese kromě sebeobětavé lásky také stopu týrání a destrukce, které ale běžně nebývají tak velké, aby dítě jakž takž nevyrostlo). Tyto zdánlivé paradoxy, do nichž se při bližším poznávání světa nutně dostáváme (známé jsou zejména v subatomární fyzice), nejsou ani tak výpovědí o paradoxnosti světa jako

takového, jako spíše o paradoxnosti pojmového a myšlenkového aparátu, kterým se jej snažíme zmocnit. Svět pochopitelně není problematický ve své podstatě, ale problematičnost do něj vnášíme svým interpretačním aparátem (vrabec má zajisté strach z krahujce a „problémy“ se svými spoluvrabci, ale „problém“ speciace či mechaniky ptačího letu je zajisté problém náš).

Jung a samozřejmě celá řada starších myslitelů pokládali za žádoucí zahrnutí obou „konců“ těžce polarity v jednom člověku, stav zvaný *coniunctio oppositorum*, spojení protikladů. Je to samozřejmě stav vedoucí spíše k „moudrosti“, byť dynamiku nevyklučující, nežli k velké akceschopnosti (naopak duševní fixace na jeden pól vede nutně ke zklamání, ne-li zoufalství: „tak vzorně a bez hříchu jsem žil, a přece...“, „tak jsem ji měl rád, a ona...“, „tak dobře jsme ho vychovali, a on...“). Jednostranná fixace např. na prodloužení života bez ohledu na jeho kvalitu je jedním z kamenů úrazu současné západní medicíny, nenahlížející, že smrt k životu patří a je jeho nutným vyústěním.

V okcidentální praxi bývá spíše než setkání obou polarit v jednom člověku častější jejich sjednocení v rámci celé společnosti – různé politické strany či jiná ideologicko-náboženská uskupení si uzurpují vždy jeden konec polárního páru a jejich pracným handrkováním povstává chod státu. Lid se pak diví, když se protiklady ukáží někdy jen jako zdánlivé (I sledování podzimního honu na zajíce by vedlo naivního pozorovatele k domněnce, že myslivci usilují o jejich naprosté zničení – jak se pak podiví, uvidí-li je v zimě zajíce s velkou námahou přikrmovat). Pro společnost, která se bytostně upsala silně polárnímu způsobu myšlení, se proto nehodí jiný typ vlády nežli parlamentní demokracie, neboť diktatura jednotlivce či malé skupiny by nutně vychýlila rovnováhu příliš daleko a hnala by zemi přílišným zdůrazněním jedné z polarit, kterou má za spásnou, do zkázy (konfrontací polárně extremistických stanovisek také povstávají masmediální „diskuse“ v nové době – mínění méně polárně vyostřené a rozumnější má v rámci nich jen minimální šanci na zohlednění). Asijská schopnost obsáhnout obě polarity současně se Evropanům jeví často jako „asijská lstivost“ a nevypočitatelnost, zejména proto, že v Evropě bývá tradičně pokládáno za ctnost myslet a jednat bez ohledu na okolnosti stále stejně. Tváří v tvář této „paradoxnosti“ světa, kterou si uvědomovali nejen fyzici, ale i autoři mající zkušenost s psychologií náboženství (Tertullianovo: *Credo, quia absurdum* atd.), se jeví požadavek na logickou konzistenci celého myšlenkového systému absurdním, zejména pokud se jedná o zákon sporu. („Rozumnost“ pohledu na svět ostatně nespočívá v mechanické aplikaci logických formulí – spánek rozumu skutečně plodí obludy ve stylu Goyových leptů, ale inteligence spočívá spíše v harmonickém propojení intelektu a emocionality.) Reálně jsou a fungující systémy (kromě ryze mechanických) logicky inkonzistentní většinou jsou – stát na jedné straně podporuje genetický výzkum člověka a „věří“ v jeho determinaci dědičností, na druhé straně jej volá k odpovědnosti a trestá, jelikož „má svobodnou

vůli“. Mistr v chápání úskali polárních výpovědí o světě, Hérakleitos z Efezu, vždy uváděl ke každému výroku i výrok protichůdný a byl přesvědčen, že mudrc je má v mysli podržet oba, byť se tím stane neschopným praktického jednání. Orwellův obyvatel Oceánie měl naopak praktikovat



doublethink, aby byl schopný všeho: jednání bez principu kontradikce, odůvodňující jedním a týmž pokaždé něco jiného, působí v novověkém kontextu černomagicky a vede v krátké době k obrovskému nezaslouženému úspěchu nebo pádu – i Hitlerovy počiny byly tohoto druhu.

To, co Orwell nazývá *doublethink*, tj. schopnost podržet v paměti dvě protikladná přesvědčení a obě akceptovat, neprovádějí pouze společnosti totalitního typu, ale vůbec všechny, už vzhledem k tomu, že jedna teze bez teze k ní komplementární není pro orientaci ve světě a zacházení s ním dostatečným vodítkem. Obě přesvědčení nejsou ovšem akceptována současně, jako tomu mělo být v Orwellově Oceánii, ale přechází se z jedné koncepce do druhé, podle potřeby. Např. ve vztahu k lidskému životu platí: 1) lidský život je posvátný – aplikuje se při léčení a zachraňování bez ohledu na okolnosti, často „za každou cenu“, trestají se nejen vraždy, ale i eutanázie; 2) lidský život je zcela bezcenný – aplikuje se při potratech, vyhlašování války (kdy se pracně vyiplané děti naženou do zákopů a masově pobijí a vše je v pořádku) atd. I celá řada přísloví vyjadřuje zásady *doublethinku*, ať už v úsloví jednom (arabské: *Alláhu věř, ale velblouda si přivaž*; čekistické: *Důvěřuj, ale prověřuj*), či ve dvou oddělených (české: *Sedej panenko v koutě... a Drzé čelo lepší než poplužní dvůr, Líná huba, holé neštěstí a Mluvití stříbro, mlčeti zlato*). Jev sám není jen výrazem falše a pokrytectví, ale spíše výrazem polární podvojnosti našeho prožívání světa vůbec. Pravda se jaksí skládá ze dvou polopravd jako přímka ze dvou polopřímek.

Pokud se nezabydlíme v paradoxech, je reálné nebezpečí, že se paradoxy zabydlí v nás.

Text je autorem zkrácená a upravená verze kapitoly „Polarita liské percepcce světa“ z knihy „Příroda a kultura: svět jevů a svět interpretací“. (S. Komárek, Praha: Academia 2008).

Stanislav Komárek

Eliška Luhanová:

Západní strana: kde krajnost a střed spadají vjedno

Východí rozvržení archaického řeckého světa tvoří tzv. egejsko-achájský kruh (obr. 1).¹ Na jihu je mezním místem Kréta, základní vztažný bod světového řádu Řeků: zde se v Diktijské jeskyni Zeus narodil, zde byl na svazích Ídy vychován, zde se na hoře Iuchtás, jež při pohledu směrem od labyrintického Knóssu připomíná

ležící mužskou tvář, nachází jeho hrob.² Jižněji leží až africké břehy, divy Egypta a snad i vzdálený národ či národy Aithópů, blízkých přátel boha Poseidóna.³ Hranice kruhu nás pak vedou dál směrem na východ přes Héliův ostrov Rhodos a posléze se stáčí směrem k severu přes břehy Malé Asie - známá při pobřeží a tím cizejší, čím hlouběji do vnitrozemí, pestrá směs různých národů, způsobů života i monumentálních pozůstatků starých říší východu, pro niž je obtížně hledat jednoduché shrnující označení. Na severovýchodě pak



Obr. 1 Egejsko-achájský kruh

narážíme na další význačný mezní bod, jenž představuje Trója a Troada vůbec, přiléhající k Hellespontu. Skrz tuto bránu do východního světa pronikl se svou družinou Iáson, opravdový hrdina východu, a z cizích krajin přivezl zpět do řeckého světa živoucí doklad jejich zázračnosti i nebezpečí: čarodějkou Médeiu, mocnou a ve své barbarské mysli nevyzpytatelnou vnučku slunečního boha Héliá. Dále na severovýchod se otevírají už jen rozlehlé plochy neobdělávané země, v kontextu řeckého světa cosi nebyvalého; krajina obývaná národem Skythů, v nichž Řekové postupem času rozpoznají své "ušlechtilé barbary".⁴ Kruh se dále stáčí k severozápadu a vede nás do dalších mezních oblastí: Dodóna, kde chřestící věštný

¹ Alain Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare: L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, kapitola 1.5. Zde načrtnutá podoba egejsko-achájského kruhu se v některých dílčích bodech liší, ale základní myšlenka zůstává.

² K jednotlivým místům Paul Faudre, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964.

³ Homér, *Odysseia* I, 22-24. Odkazy na prameny uvádím bez bibliografických údajů edic a překladů, jichž obvykle existuje nepřeberné množství a z nichž necht' si laskavý čtenář vybírá sám. Výjimku tvoří zlomky; zde uvádím celý bibliografický údaj kanonické edice, podle které je zlomek očíslovaný a tedy jednoznačně identifikovatelný.

⁴ Nejstarší detailní popis skythského životazpůsobu podává Hérodotos, *Dějiny* IV.

dub svým dvojitým kmenem upomíná na nerozlučitelnou jednotu Dia a Dioné, ženské polovičky nejvyššího z bohů, a zejména kraj prostírající se při západním pobřeží kolem Efyry, kde věštitrna mrtvých nabízí možnost sestupu do podsvětí nedaleko břehů podsvětích řek Kókytu a Acheronu, které se tu rozlévají ve stojaté jezero. Severněji už žijí pouze Hyperborejci, šťastný národ vzdálený stáří a nemocem, dřině i bojům.⁵ Zde tráví své zimy Apollón, když odchází z Delf, a snad právě odsud přiletěl jednou do Řecku na svém šípů Abaris, božský mudrc a zázračný léčitel, který se nepotřeboval živit lidskou stravou⁶ a mimo mnoha jiných pozoruhodností očistil od moru Spartu⁷, za což zde byl uctíván v Persefonině chrámu.⁸ Klesáme-li po hranici kruhu dál směrem k západu, dostáváme se k Iónským ostrovům a posléze k západním břehům Peloponnéského poloostrova; opakujeme tak cestu Odysseova syna Télémachu z rodné Ithaky do písčitého Pylu, zbožného města moudrého starce Nestora.

Pak nás kruh vede dále po své jihozápadní hranici ke dvěma význačným výběžkům na jihu Peloponnésu: poloostrov Tainaros, kde se nachází brána do podsvětí,⁹ již prý použili k sestupu do těchto temných míst Orfeus i Héraklés, a Malejský mys, známý dodnes jako místo nebezpečné pro plavbu, vyznačující se nepříjemnými proudy a nevyzpytatelnými větry, kde se Odysseův návrat domů z Tróje napříč známým Egejským mořem proměnil v putování zásvětními kraji, které namísto lidí obývají lidožrouti či bohyně.

Tak v krátkosti načrtnutý kruh vytyčuje obývaný prostor, za jehož okraji se začínají na mlhavé hranici známosti otevírat krajiny bytostně cizí, lákavé i nebezpečné, které nestojí zcela mimo náš svět, ale již při jeho okrajích. Zde dochází k rozrušování zákonitostí, které jsme si zvykli považovat za "normální": typické pro kosmický řád, v němž žijeme, zásadní a nutné pro fungování našeho lidského společenství.

Opsání kruhu sugeruje střed, ze kterého se prostor světa takto otevírá či rozvrhuje - hledáme, kam zapíchnout hrot imaginárního kružítka. V jistém smyslu jsou středem obývaného světa nepochybně Delfy: příběh o dvou orlech, které Zeus vypustil na krajích světa a nechal jednoho letět na východ, druhého na západ, až se střetli v Delfách¹⁰, je dostatečně výmluvný. Tak se na horizontální ploše země, této základní půdě lidského života, rozvrhuje kruhový prostor s jedním významovým středem. Jenomže život smrtelníků žijících se chlebem se odehrává v prostoru světa, který má i svůj vertikální rozměr: "Je vrchní mezí země tohle, co vidíme u svých nohou

⁵ Pindaros, *Pythijské ódy* X

⁶ Hérodotos, *Dějiny* IV, 36

⁷ Iamblichos, *Život Pythagorův*, 92-93

⁸ Pausaniás, *Cesta po Řecku* IX, 10

⁹ Pindaros, *Pythijské ódy* IV

¹⁰ Plútarchos, *O mizení věštek*, 409e-f

přivrácené ke vzduchu, zato dolní sahá k bezmeznu (*apeiron*).¹¹ Země se otevírá nahoru, skrz vzduch směrem k aitherickému nebi, jež zemi kolem dokola halí¹², i dolů, směrem do nezbadatelných hlubin zemského nitra.¹³ Nutným doplněním dvou Diových orlů a jejich dostavenička v Delfách je tak známý obraz kovadliny, která po devět dní padá z nebe, až desátého dosáhne země, a posléze dalších devět dní padá ze zemského povrchu dolů do podzemí, až dne desátého dosáhne Tartaru.¹⁴ Střed světa jako prostoru života i jeho rámcového řádu je tak spíše než geometricky určeným bodem-místem kosmickou osou (*axis mundi*), ze které se rozvrhuje nejen svět ve smyslu bezprostředně obývané plochy zemského povrchu, ale také svět ve smyslu kosmického celku strukturovaného na třech základních rovinách: centrální rovina země jako základní půdy lidského života se nachází rozepjatá mezi



Obr. 2 Svět v malém: Atlas a podsvětní had, Prometheus a Diův orel jako ztělesnění Západu a Východu; Amfora kolem r. 530, lakónská černofigurová malba, bez uvedení nálezového místa (Vatikánské muzeum); zdroj: www.theoi.com

setkává to, co je v ustaveném a rozvrženém prostoru světa krajně vzdálené, ba protikladné. Tak tento střed nabývá zvláštní povahy: představuje místo v kosmickém smyslu slova mezní, které spíše než uprostřed obývaného, řádně ustaveného světa nalezneme při jeho okrajích.

nebem jako úběžníkem výšky (s božským rozměrem Olympské generace, jež náleží vrcholům hor a aitherickému jasu nebe) a podsvětím jako úběžníkem hloubky a niternosti (s božským rozměrem podsvětních mocností temnoty, jež působí ze skrytu a skrytě).

Takovým způsobem by se nepochybně daly tematizovat i samotné Delfy, ale pro nás bude nyní podstatného cosi jiného. Místa, kde se rozevírá *axis mundi*, tvoří střed světa v tom smyslu, že představují počátky, ze kterých se rozvrhuje celek světa jako rozepjatý mezi uvedenými krajnostmi. Zde dochází ke střetávání pólů, které obyčejně trvají striktně oddělené; zde se

¹¹ Xenofanés, B28 DK (Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1910)

¹² Hésiodos, *Theogonie*, 127

¹³ Hésiodos, *Theogonie*, 119

¹⁴ Hésiodos, *Theogonie*, 720-725

Dvojici takových krajních středů světa představují například Východ a Západ jakožto mezní kosmická místa (velkým počátečním písmenem je odlišují od běžného významu východu a západu jako základních orientačních směrů). K takto pojatým krajním pólům východu a západu lze přiřadit dva velké titánské osudy: kdesi daleko na západě Atlas, který ve tmě a v blízkosti k různým podsvětním monstrům svou silou odděluje zemi od nebe, na dálném východě pak Prométheus, zbavený možnosti jednat, ukovaný na vysoké hoře, vystavený pražení slunce a spárům Diova orla (obr. 2). Atlantovský pilíř a Prométheova hora oba představují svého druhu "nebeské sloupy" - oba ve své prostorové i jiné určitosti zhmotňují *axis mundi*, ačkoli souvislost tří základních rovin univerza artikulují odlišně a z opačných centrálních hodnot.¹⁵ Snaha udržet rozsah tohoto článku v rozumných mezích zapovídá zabývat se Východem a Západem v jejich vzájemné polární souvislosti, provázanosti a jednotě. Zdá se být naopak veskrze rozumné a nutné stanovit si jisté tematické omezení. Podívejme se tedy nyní blíže pouze na krajní pól západu, který se dále pokusím v krátkosti představit jako mezní střed světa, spjatý s podsvětními hloubkami a noční stránkou univerza, nicméně zároveň rozvrhující základní kosmické vztahy v jejich celku.

Krajní západ je určený především jako ono konkrétní místo, kde slunce sestupuje z nebe pod zem a zahajuje svou podsvětní pouť do východních krajů. Známa je homérská představa, že Slunce od západu k východu pluje podzemním proudem Ókeanu.¹⁶ Blížší lokalizaci míst přechodu pak nabízí poetické Mimnermovy verše: v kraji Hesperidek sluníčko uléhá do okřídleného zlatého lože, jež ho spící nese podzemními vodami k Aithópům, kde již čekají jeho koně i vůz, aby ho opět vynesly na oblohu.¹⁷ Podobně Aischylos zmiňuje sluneční odpočinek před východem zpět na nebeskou klenbu, když se u Aithópů koupá ve sladké vodě.¹⁸ Nechme však stranou obtížnou otázku jihovýchodních Aithópů a podívejme se blíže na západ, který je tu spojen s Hesperidkami.

Tyto nymfy večera a stmívání (srv. *hesperos*, večer), dcery Noci, bydlí až za Ókeanem,¹⁹ daleko na západním kraji světa, kde se končí moře a kde se nachází posvátná mez nebeské klenby, již tu podpírá Atlas.²⁰ Obývají zahradu, kde se vzhůru

¹⁵ K podsvětní povaze Atlanta i k jeho roli středu viz dále. K povaze místa Prométheova ukování jako krajní výšiny viz např. Aischylos, *Upoutaný Prométheus*, 1-35, k jeho roli středu, skrze níž je Prométheův osud vztažen k celku veškerenstva, viz např. Aischylos, *op. cit.*, 88 ff. Jde však o témata, jejichž rozvíjení je klíčové pro uvedené drama v jeho celku.

¹⁶ O podzemí hovoří Homér, *Odyseia* X, 191, Ókeanos zmiňuje homérský *Hymnus na Herma*, 68-69.

¹⁷ Mimnermos, fr. 12, 8-11 West (Martin L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, Oxford 1989)

¹⁸ Aischylos, fr. 192 Nauck (August Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1889). Proud Ókeanu se svými sladkými vodami liší od slaného neplodného moře.

¹⁹ Hésiodos, *Theogonie*, 215-216, 274-275

²⁰ Eurípidés, *Hippolytos*, 745-747

vypíná strom plodící zlaté ovoce - svatební dar, který Země věnovala Héře při jejím sňatku s Diem.²¹ Ze zahrady Hesperidek také pochází ambrósie, potrava Olympánů a pramen nesmrtnosti,²² není tedy divu, že posvátné ovoce má za úkol střežit ještě strašný had, stočený do kruhu kolem kmene stromu.²³ Tento had je rodný bratr Gorgon, které jako blízké sousedky Hesperidek také přebývají za Ókeanem, na prahu noci. Ze tří sester je nejznámější ta jediná smrtelná: když její hroznou hlavu ježící se hady ut'al Perseus, vyrazil z těla okřídlený kuň Pégasos a vznesl se vysoko nad zem, do domu Olympských bohů.²⁴ Vidíme tedy, jak se na tomto místě krajního západu stýká a mísí smrtelné a nesmrtné, stejně jako podsvětí a nebeské - západnímu podzemnímu místu temnoty nechybí vertikální rozměr a směřování vzhůru.

Sám Atlas, přebývajícím nedaleko zahrady Hesperidek, je bůh titánské generace, ztělesněný pilíř mezi nebem a zemí. Některá stará podání ho také nechávají nést nebesa nikoli přímo na ramenou či vlastníma rukama, ale hovoří o nebeských sloupech, jež svou silou podpírá.²⁵ Atlas tak představuje mocnost, skrze kterou jsou země a nebe oddělovány a skrze kterou k sobě zároveň mají nejblíže. Jde o krajní západ, o opravdový okraj země snad ještě vzdálenější než samy Hesperidky,²⁶ a přece se básník nezdráhá říci, že když si Héraklés přišel pro plody z jejich zahrady a potřeboval Atlantovu pomoc, přebral od Títána jeho úkol podpírat nebeskou klenbu přímo v jejím středu.²⁷ V případě Atlanta na dalekém západě nemůže být pochyb, že střed není míněn geometricky, ale ve smyslu základní *axis mundi*, která otevírá jednotlivé úrovně světa v jejich celku: Atlas, sám zakořeněný v podsvětí, ustavuje rozestup mezi nebem a zemí jako prostor života. To vše pak v úzké návaznosti na pohyb slunce, které na tomto místě krajní blízkosti základních kosmických konstituentů překračuje hranice mezi odlišnými sférami světa, když s nebe sestupuje dolů pod zem.

Atlas stojí v podsvětí nejen blízko západní zahrady Hesperidek, ale také před domem Noci,²⁸ což nám umožní uvedené solární i kosmické souvislosti dále rozvíjet. Tento příbytek zahalený do tmavých stínů je totiž skutečným místem přechodu: jeho ústředním bodem je veliký bronzový práh, jediné místo, kde se Noc a Den na okamžik setkávají, když jeden vchází dovnitř, tedy stahuje se dolů do podsvětí, a druhý vychází ven, tedy vystupuje vzhůru na povrch země. Zatímco Den

²¹ Eurípidés, *Héraklés*, 394-397

²² Eurípidés, *Hyppolitos*, 742-751

²³ Hésiodos, *Theogonie*, 333

²⁴ Hésiodos, *Theogonie*, 274 ff

²⁵ Homér, *Odysseia* I, 50-54, Aischylos, *Upoutaný Prométheus*, 349-352

²⁶ Hésiodos, *Theogonie*, 518

²⁷ Eurípidés, *Héraklés*, 403

²⁸ Hésiodos, *Theogonie*, 744 ff. Dlouhá pasáž zvaná tradičně "topografie podsvětí" bývá ovšem podezřívána z cizího autorství, protože oproti celku *Theogonie* vykazuje některé neorganické rysy.

pozemšťanům přináší životodárné sluneční světlo přicházející z nebe, s Nocí tiše kráčí po povrchu země Spánek, milostivý k lidem v ony temné noční hodiny, a nelítostná Smrt, která smrtelné uchvacuje a strhává s sebou do podsvětí. Základní prostorový rozvrh světa, vázaný na Atlantův výkon, se tak ukazuje ve svých celkových souvislostech, tedy jako základní rámec cyklického dění, jež prostupuje všechny kosmické roviny a zahrnuje vše živé uvnitř světa. Cyklická dynamika světa jako prostoru života je na krajním Západě artikulována v sevřené, koncentrované podobě: tady se nacházíme na místě, kde se pohyby vzhůru a dolů protínají, kde se opaky na kratičký okamžik, na nepatrný moment přechodu, setkávají v jednotě. Hérakleitos bude později mluvit o "spojení světa, které se obrací zpátky, tak jako u luku nebo lyry"²⁹ a ještě později Platón zmíní takové pojetí bytí, podle kterého "jsoucno je množství i jedno [...], vždy se totiž rozchází i schází."³⁰ Zůstaňme však v archaickém myšlení mýtu a u základní dvojznačnosti podsvětí oblasti světa jako takové, totiž u faktu, že v něm nacházíme stejně tak místo, kde končí každý možný sestup dolů, jako místo, které odkazuje k výstupu a směřování vzhůru, protože zakládá všechny vyšší (doslova) roviny světa.

Tartaros jako celek představuje prostoru v nitru země, obehnanou důkladnou bronzovou zdí, skrze niž prochází jen úzká štěrbina ústí, zalitého temnotou noci.³¹ Místo, z něhož není úniku, věčné vězení - nejen pro ty, které zachvátila smrt,³² ale i pro bohy staré titánské generace, jež se nedokázali vpravit do nového Diova řádu a jež jsou nyní vymístěni na samotný okraj světa.³³ Nedaleko těchto vězňů, stejně jako v blízkosti domu Noci a mocného Atlanta, se pak otevírá obrovský zející jícen (*chasma*), zcela neproniknutelná ultimátní mez podsvětí,³⁴ která ruší jakoukoli možnost smysluplného pohybu: sami bozi se této propastné hlubiny hrozí a není nikdo, kdo by ji za sebedelší čas dokázal projít až na dno, protože neustálé vichry zde každý pohyb proměňují v pouhé zmatené smýkání.³⁵ Kontrast tohoto místa vůči obrazu přímo padající kovadliny a poměřovatelným kosmickým vzdálenostem

²⁹ Hérakleitos B51 DK ve verzi dochované u Plútarcha (*O klidu duše*, 473f-474a). Je ovšem spravedlivé dodat, že jinde (B57 DK) naopak Hérakleitos Hésiodovi jedovatě vytýká, že ačkoli se stal učitelem kdekoho, sám "nepoznal ani to, jak se to má se dnem a nocí: že totiž jsou jedno".

³⁰ Platón, *Sofisté*s, 242d-e

³¹ Hésiodos, *Theogonie*, 726-727. Text je tu poněkud temný. Westův komentář (*Theogony*, ed. Martin L. West, Oxford 1966, ad. loc.) sugeruje obraz Tartaru jako obří lahvovité nádoby, jež má nahoře otevřené úzké ústí (z něhož nebo nad nímž by pak posléze vyrůstaly "kořeny země a moře").

³² Hésiodos, *Theogonie*, 769-773

³³ Hésiodos, *Theogonie*, 729-735

³⁴ Srv. homérskou tradici: Tartaros se nachází stejně hluboko pod Hádem, jako je Hádes pod zemí (Homér, *Ílias* VIII, 13-17). Úvaha strukturálně totožná s obrazem hésiodovské kovadliny, přece však mimoběžná s hésiodovským textem (kde dům Háda a Persefony, místo pobytu mrtvých, má místo v Tartaru, viz Hésiodos, *Theogonie*, 767-774).

³⁵ Hésiodos, *Theogonie*, 740-744

nemůže být větší - zde se nacházíme na samých hranicích řádu, na úplném okraji vymezitelného světa. Naprostá nepevnost a chaotická povaha³⁶ tohoto místa upomínají na výše citovaný Xenofanův výrok o bezmeznosti zemských útrob, na Aischylův bezmezný Tartaros³⁷ nebo na Eurípida, který taktéž označuje hlubiny Tartaru za bezedné.³⁸ Skutečně, jestli se někde v řeckém světě otevírá *apeiron* jako nevymezitelný počátek každé vymezitelnosti nejen ve smyslu metafysického principu, ale také ve smyslu konstitutivní a mezní součásti hmotného, prostorového světa, pak je to hluboko v útrobách země, tam, kde Západ poukazuje k mezím života na zemském povrchu i k mezím celku kosmického řádu.³⁹

Na tomto limitním místě ovšem nalézáme nejen konce, ale také počátky celku světa, totiž popořádku prameny i krajní meze mráкотné země, mlžného Tartaru, neplodného moře a hvězdného nebe.⁴⁰ Důraz na pořádek, který v pramenech panuje, odlišuje tyto rozlišené meze od samotného zejícího jícnu *chasmatu*; namísto směřování všeho určitého a vznikajícího k zániku v podsvětní temnotě, kde se při klesání k místu extrémní nevymezenosti veškerá určitost stírá, je nyní zdůrazněn spíše opačný pohyb vyvstávání určitosti na pozadí neurčitosti - pohyb, který charakterizuje hésiodovskou kosmogonii, začínající Chaosem a směřující k sjednocené mnohosti Diova řádu, v jejím celku. Pokud jde o umístění pramenů v podsvětí, básník je líčí v blízkosti Títánů, tedy na kraji země, a také v blízkosti *chasmatu* a domu Noci - tedy na Západě.⁴¹

Pořadí toho, co odsud vyrůstá, pak není náhodné. Země vznikla hned po Chaosu, spolu s Tartarem v útrobách⁴² - tato dvojice tedy nedílně patří k sobě; podzemní či hlubinný rozměr země zde vyjadřuje i přívlastek *mráкотná*, které Země sdílí spolu s Nocí.⁴³ Chiastickou vazbou je s Tartarem spojeno neplodné moře - mají ostatně společnou celou řadu rysů souvisejících s určením bezmeznosti, jež jim tradičně oběma náleží: divoké větry, obtížně orientovatelný pohyb (připomeňme, že *apeiron*

³⁶ Srv. jednak etymologickou i věcnou souvislost mezi primordiálním Chaosem a *chasmatem* (zejm. *Theog.*, 814, kde se při srovnání s *Theog.*, 729-735 téměř zdá, jako by básník oba výrazy užíval záměnně), jednak faktum, že sama Noc je spolu s Erebem, podsvětní temnotou, bezprostřední a první potomek Chaosu.

³⁷ Aischylos, *Upoutaný Prométheus*, 153-154

³⁸ Eurípidés, *Féničanky*, 1604

³⁹ Na starou tradici porozumění podsvětí jako místu, kde zeje *apeiron*, navazují v nové době např. Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence: La métis des Grecs*, Paris 1974, zejm. str. 278.

⁴⁰ Hésiodos, *Theogonie*, 738, 809

⁴¹ Hésiodos, *Theogonie*, 726 ff. Tato interpretace představuje také jedno z východisek ze základní textové obtíže: Básník umísťuje zdroje a meze pouze lakonickým "tam" (viz loc. cit. v pozn. 40), přičemž se nezdá být příliš uspokojivé naznat zkrátka jen tolik, že počátky a konce Tartaru se nachází kdesi v Tartaru.

⁴² Hésiodos, *Theogonie*, 119

⁴³ Hésiodos, *Theogonie*, 107

je etymologicky *to, co se nedá projít*), úzká vazba na nebezpečí smrti. Nemáme prostor zabývat se tu těmito souvislostmi blíže, tedy alespoň stručná citace: "Pontos: moře jako bezedná širá pláň, chaotická a zcela prostá cest, kterou Řekové nazývali *apeiros* či *apeiritos* ne snad proto, že by neměla meze či hranice, ale protože jde o rozlohu, kterou nedokážeme přejít (*peraó*) z jednoho konce na druhý, o nepřeklenutelnou prostoru, kde každá jednou projatá cesta okamžitě mizí, ztrácí se z vodami ohlazovaného povrchu, jež nikdy ani na okamžik nezůstává tentýž."⁴⁴ Moře, které si Země plodí sama a které představuje především zurčičení a diferenciaci jejího vlastního těla (zemského povrchu),⁴⁵ je pak následováno hvězdnatým Nebem-Úranem, chiasticky navázaným na Zemi, svou manželku a matku, kterou kolem dokola halí. Úranos, tento potomek rovný své zroditelce,⁴⁶ nabývá jako hlava kosmické rodiny okamžitě značného významu: jedním z momentů klíčových pro ustavení současného řádu světa bude oddělení Nebe od Země a zajištění tohoto oddělení jako trvalého. Tato úvaha nás samozřejmě vrací zpět k Atlantovi a k jeho kosmickému úkolu.

Stejným směrem míří i obraz kořenů, ze kterých vyrůstají země a moře a které se nacházejí v podsvětí kdesi nad místem, kde jsou za neproniknutelnými bronzovými vraty střeženi poražení Titáni.⁴⁷ A ačkoli pevnou bránu zbudoval Poseidón, bronzový práh, který bez pohnutí drží v půdě nehynoucímu kořeny, zde vyrostl sám. Zatímco velký práh nám připomene ono klíčové místo přechodu z domu Noci (ba víc: text jako by záměrně ponechával otevřenou i možnost, že jde znovu o tentýž práh), obraz kořenů a nepohnutosti samorostlého základu upomíná na sebeustavující pohyb Země, která vzniká jako provždy neotřesitelné sídlo⁴⁸ pro vše další, co přijde. Samo místo titánského vězení je pak umístěno na kraji země, kdesi za temným Chaosem,⁴⁹ na druhé straně, daleko od všech bohů. A tato vzdálená výspa je kontrastována s bydlíštěm božstev, která si, jakkoli primordiální a monstrózní, přece jen dokázala najít své místo v Diově řádu, když se s ním spojila a začala mu napomáhat: Storucí, ještě předtitánské obludy z dávné minulosti světa, nejprve Diovi zásadním způsobem pomohli v boji proti Kronovi a nyní střeží poražené Títány v jejich vězení; na rozdíl od nich, zcela vyvržených, mají svá sídla při březích Ókeanu.⁵⁰

⁴⁴ Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, str. 275

⁴⁵ Hésiodos, *Theogonie*, 131-132

⁴⁶ Hésiodos, *Theogonie*, 126-127

⁴⁷ Hésiodos, *Theogonie*, 726-735 a 807-814

⁴⁸ Hésiodos, *Theogonie*, 117

⁴⁹ Je zbytečné pokoušet se problematičnost uvedeného vyjádření jakkoli zastírat. Jaký je vztah Chaosu jako vůbec první vznikající kosmické moci (Hésiodos, *Theogonie*, 116) k podsvětímu místu (podsvětí bytosti?) označenému zde stejným jménem, zůstává zcela nejasné. Věcně snad může jít jen o jiné označení *chasmatu*, popsáno výše také v souvislosti s titánským vězením (Hésiodos, *Theogonie*, 740-744).

⁵⁰ Hésiodos, *Theogonie*, 816-817

Na takovém tedy místě, v blízkosti počátků a konců světového řádu, bydlí kdesi za proudy Ókeanu sestry Gorgony a ve své zahradě s posvátným stromem zpívají Hesperidky, nymfy Západu; jim poblíž, před domem Noci s bronzovým prahem a blízko zejícího jícnu propastného *chasmatu*, plní svůj věčný kosmický úkol Atlas akdesi nedaleko trpí ve svém vězení poražení Títáni, za velikou branou na krajích země, vzdáleni ostatním bohům. A bylo by toho ještě mnoho, co bychom mohli a snad i měli zmínit v souvislosti s podsvětními kraji: Ókeana, řeku tekoucí v kruhu, jež v podzemí ovívá zemi svými devíti rameny a jejíž desátý díl tryská na zemský povrch v podobě ledových vod Stygy,⁵¹ vrhajících se prudce ze skály v pustých horách roklinaté Arkádie; i samu Styx, tuto nejstarší dceru Ókeanovu, jejíž podsvětní dům z ohromných kamenů se stranou bohů vypíná k nebi na stříbrných sloupech;⁵² a také její potomstvo, hrající klíčovou roli v udržení Diova kosmického řádu;⁵³ a stejně tak i blízkou příbuznou a pozemskou dvojnicí podsvětní Styx, nymfu Kalypsó, která na svém západním ostrově uprostřed moře, vzdáleném ode všech bohů, hrozí navždy zdržovat Odyssea od návratu domů...

A mohlo by nás takové snění o dalekém Západě vést ještě dál, k jen mlhavě tušeným, obrazně snovým souvislostem jiného druhu; mohou nám tanout reinkarnační nauky rozvíjené ve filosoficko-náboženských kontextech, starost a péče věnovaná vlastnímu posmrtnému osudu i zlaté destičky s rozličnými magickými formullemi tvořící součást pohřební výbavy, množící se záhrobní rady a popisy podsvětních míst dochované pod hlavičkou pěvce Orfea jako jednoho z mála smrtelníků, kteří do podsvětí nejen sestoupili, ale dokázali se z něj také vrátit... Mohou nás napadat takové otázky, zda je jen náhoda, že tyto více či méně nové podoby a formy, do kterých se stará zászvětní tématika odívá v pozdějším řeckém myšlení, nacházejí často svůj původ a živnou půdu na italském západě,⁵⁴ který se otevřel Řekům velkou kolonizací a prolomením západní hranice starého egejského kruhu, kde dříve podsvětní řeky, věštírny mrtvých a brány do podsvětí vyznačovaly krajní meze obývaného, známého světa. Tak jako ona cesta od nepevných mínění smrtelníků k božskému srdci okrouhlé pravdy, která začíná u západního domu Noci a stoupá za vedení slunečních bohyní vzhůru po cestě Noci a Dne až tam, kde se brána nad velkým prahem otevírá k jasu vševidoucího rozumu;⁵⁵ je jen náhodnou, bezvýznamnou shodou, že tato velkolepá cesta evropského myšlení k metafysice je také cestou, jejíž rozhodující první úsek skutečně vedl ze západu na východ, z Parmenidovy italské Eleje do Platónových

⁵¹ Hésiodos, *Theogonie*, 787-792

⁵² Hésiodos, *Theogonie*, 777-779

⁵³ Hésiodos, *Theogonie*, 383-401

⁵⁴ Srv. hypotéza Diogena Laertského o dvou větvích filosofie (západní a východní), in: Diogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* I, 13

⁵⁵ Parmenidés B1 DK

Athén? Chtěla bych věřit, že nakolik setrvám při pouhém snění takových otázek a vyhnu se Skylle i Charybdě jednoznačných odpovědí, je možné uchovat jak jejich lákavý půvab, zakotvený v obraznosti, tak i alespoň jakés takés zdání vlastní rozumové přičetnosti.

Věnováno R.R. za pozvání do hlubin podzemního nitra současného západu.

Eliška Luhanová

Samuel Zajíček: Mrcasení okolo pravdy

Když začínáme myslet, nemáme pravdu o věci. Pak začínáme kroužit a tímto kroužením, hermeneutickým, řekl by někdo, se této pravdě blížíme a snažíme se jí snad i někdy dotknout a vyslovit ji. Ale jak to uděláme? Vždyť přece nemáme-li pravdu, nemůžeme ji získat jinak než skrze ni samu. Když si představíme nějaké „blíže“ a „dále“ v onom kroužení, stejně vždy budeme daleko – neboť nebudeme přímo ve středu. Leda bychom se dostali o polovinu blíže středu. A pak ještě o polovinu z té poloviny. A pak...

Ale snad lze namítnout, že to nevádí, protože ono „blíže“ a „dále“ je zároveň mírou pravdy. Tedy se už jen polovičně mýlíme, a pak už jen čtvrtinově, a po chvíli už nikdo ani nepozná, že se mýlíme vůbec nějak. Jen blázen a naivka by chtěl pohlédnout přímo do Slunce.

Ostatně, jak by to bylo vůbec možné? Kdo a jak by nás vyvlekl skrz drsný a strmý vchod a nepustil by, dokud by nás nevytáhl na sluneční světlo? A jak by nás tam mohl dovléci, když by nás musel dovláčet nejdříve do poloviny a pak do poloviny z té poloviny,...

Ale snad to právě ti (ty), kteří (které) dovedou chytře přemluvit, aby byla zavřená brána uvolněna, dokážou. Aby se, ač se její břevna střídavě otáčejí, rozletěla (a ne nejdřív otevřela do poloviny a pak ještě do poloviny...) a v zcela uvolněném otvoru odhalila okrouhlou pravdu. V každém případě v našich silách to není.

Ale když už, bůhvíjak, k tomu dojde, ukazuje se, že onen střed – ač to milovníci mínění neradi slyší – konstituuje své okraje, nikoli naopak. Začínáme z okrajů hypotézou středu (jako matematický bod není místem, neboť místo je svými okraji a bod okraje nemá, ale lze jej postulovat jako bližení se řadou specifičtějších a specifičtějších místních určení), ale přemluví-li někdo Díké, získáváme střed a hypotetickými se stávají okraje.

Nicméně apeiratická škála, aby se, nemajíc rozteč danou svými krajnostmi, nesmrkla na škálu aporematickou, uzoučkou světlinku v zavřené bráně, potřebuje svou vlastní, nikoli ontologicky odvozenou sílu, aby se otevřela. Teprve pak to, co je nadjsoucí, může ustavovat více či méně jsoucí.

Takto dítě je pojmovým zdrojem muže a ženy, nikoli naopak. Nikoli mrcasením obřího zářivého fallu kolem Země vzniká pozemský život, naopak tento je původnější a jeho důsledkem je to dvojí, co jej ze stran omezuje.

A snad ani smysl této hříčky není složen z toho, co ji vymezuje, tedy z narážek a citátů, ale ta samá pravda, emanující ze středu, způsobuje, že mám co citovat a na co narážet.

Samuel Zajíček

Gerrit Wetter: Le gros orteil. A lesson on idealism

Documents was a journal of art, published from '29 to '30 in France. Pictures were part of the project in order to show what the erudite discourse tried to analyze. Georges Bataille's influence on the journal (officially, he was the secrétaire général) can be seen as a change in the relation between words and images. A scientific article on art needs the image to show its point of departure, the object. For Bataille's articles, on the contrary, the purpose of the image was not to simply show its object, but to illustrate in a vivid impression what words failed to convey: the image became a means of short-circuiting the intellectual appropriation of the object. The rubric *Dictionnaire* was a conceptualized way of making this dependency



of words visible, satisfying words' needs itself, as Bataille stated in his interpretation of the *Informe*: "Un dictionnaire commencerait du moment où il ne donnerait plus le sens mais les besognes des mots." (I¹: 217)^a* Words are not exclusively neutral tools, as a mirror of reality and as man's principal means of expression, they are themselves drenched in what constitutes his reality: they have desire, they have needs. Of course the scope of these needs (as enigmatic and obscure an idea this might be) is larger than what some visual illustration can procure, but they are nonetheless one way to exemplify a way of communication that is not centered on discursive intellect; they are capable of shocking and thus suspending the established order of reason, allowing for a more differentiated way of understanding.

Images fail us, but the article *Le gros orteil*, published in *Documents* Nr. 6, was accompanied by several black and white pictures made by Jacques-André Boiffard: somber close-ups of human toes, almost reptilian-like in their creeping appearance against a black background, a protrusive lobe of humanity rising from the dark. If these pictures established one thing, it was that the big toe is, apart genitalia, the most repulsive part of the human body, a rampart against aesthetic idealization. Yet, this ugly chunk turns out to be the most human of man's body parts: "Le gros orteil est la partie la plus *humaine* du corps humain, en ce sens qu'aucun autre élément de ce corps n'est aussi différencié de l'élément correspondant du singe anthropoïde."^b

This is the beginning of the article: the big toe has allowed man to erect himself,

* Překlady francouzských citací na str. 26

¹ G. Bataille, *Œuvres Complètes I: Premiers Écrits 1922–1940*, Gallimard, Paris 1970.

but the role of the big toe is problematic: “Mais quel que soit le rôle joué dans l’érection par son pied, l’homme, qui a la tête légère, c’est-à-dire élevée vers le ciel et les choses du ciel, le regarde comme un crachat sous prétexte qu’il a ce pied dans la boue.” (I: 200)^c Man is not happy with what has allowed him to become himself, his cultural evolution is one long strive to hide his origin.

Bataille gives examples of this zeal to cover up the “secrète épouvante causée à l’homme par son pied”^d whose main tendency is to “dissimuler autant que possible sa longueur et sa forme.”^e The heels are the basic and most common feature of shoes that “enlèvent au pied une partie de son caractère bas et plat.”^f Interestingly, this zeal to cover up goes along with a growing sexual fascination of the hidden object. The most notorious example is that of Chinese women’s feet deformed by too-tight shoes that prevent the natural growth of the feet, actually breaking their bones and resulting in a hoof-like appearance, which, seen naked and thus exposing the brutality inflicted upon them, should be a horror to the eye aesthetically and ethically.² Yet, these feet, hidden in delicate satin shoes, arouse sexual desire, making it at the same time “incorrect et immoral de regarder les pieds de ces femmes” (I: 201).^g Paradoxically, man forbids himself to enjoy the sight of his own victory on nature objectified in the female body, fearing he might still succumb to its appeal.

Bataille gives other examples to complete the picture. The Turks in central Asia also deem improper to show their feet, they even sleep with their stockings on, while there was no sense of shame concerning the feet in Antiquity when even the most decent women showed their toes freely. In modern times, this shame slowly implemented itself and came to such an intensity that the “simple fait de voir le pied chaussé dépassant la jupe était regardé comme indécent.” (I: 202)^h According to Bataille, the reason for this is that “la partie est prise pour ce qui s’élève et la vie humaine erronément regardée comme une élévation.” (I: 200)ⁱ

If one sticks to this conviction and is truly convinced of it, it should not really matter that man’s feet prove his origin as an animalistic creature: they are what links him to that origin, but as such they are also what lifted him out of it in the first place. By simply acknowledging this fact one can easily cling to idealistic ideas about this special nature of man, whose purpose it is to move away from that origin. But why is it so difficult then to see the big toe as just another feature of the human body and to have the idea of a beautiful toe the way we have (often contradictory) ideas of what beautiful legs, buttocks, hands etc. should look like? And where, on the other hand, does that capacity of the feet come from to arouse desire and provoke disciplinary action at the same time?

Idealistic conceptions are based on the supremacy of the mind as the center in control of everything that happens. But is it really so simple?

² These women’s feet had to be taken care of and regularly be rebandaged to avoid infections that would have eventually killed the woman.

There are at least three symbolic centers to the human being: traditionally, man is reason and his head is what distinguishes him. Everybody knows, however, that it is difficult to motivate people by appealing to their intellectual capacities, they have to feel moved to take action, there is a second center, men have emotions, they have a heart. Ultimately, somewhere deep down (not as deep as the big toe, however), human beings have their genitalia, whose drive has been considered the only true source of all of man's achievements.

It gets tricky with three centers but not impossible to maintain an hierarchical order in which the mind controls the other centers, like in Plato's image of the charioteer driving a chariot that is being pulled by two winged horses (Phaedrus, 246a), i. e. reason (*logisticon*) the courageous (*thumos*) and the desiring (*epitumia*) part of the body. (Vide: Plato, Republic, 436-441.) What matters is that the hierarchical order is retained so that life eventually *is* a constant elevation. So there are abject desires that divert man's attention, so he is subject to emotional fits that trouble his reasoning, it's part of the game for the elevation to overcome resistance - Hegel's dialectics are the most influential model to give account of this endless strife.

Man cannot walk without his big toe, its usefulness is out of question. Man can regret this low reminder of his own baseness and simply go on with his life - there is nothing so enormous as to halt the process of idealist dialectics, which are supposed to reconcile us with unpleasant facts by turning them into steps within a wider development.

Bataille was very fond of Hegel, one of his few philosophical sources and of fundamental importance for the evolution of his thinking. It is obvious, however, that Bataille, abhorring any kind of idealistic purification of the world, could not think that eventually everything would be understood and in its place under the benign reign of reason. Dialectics as an unstoppable success story were as silly to him as definite, unshakeable oppositions. What he tried to understand was precisely how certain elements resisted the dialectic movement, making its efforts and the belief in them vain.

The big toe cannot be vilified for what it does; its functionality cannot be disputed. It is the appearance that is scandalous; aesthetic judgments distance the big toe: "L'aspect hideusement cadavérique et en même temps criard et orgueilleux du gros orteil"; yet "[l]a forme du gros orteil n'est cependant pas spécifiquement monstrueuse."³ Thus, the aesthetic judgment on the big toe cannot be explained but psychologically, "en raison d'une ignominie, explicable par la boue où les pieds sont situés." (I: 203)^k Despite their irreplaceable usefulness, feet and toes are ugly, the mind cannot help but denigrate them. If the big toe is the most human of body parts, allowing us to stand erect, the mind should have a measure to see its beauty. There is no way to explain this contradiction in terms of reason, the cause lies elsewhere.

Every human being has a heart. There are certainly objects that are more likely to stir up emotions, but the foot is not generally excluded. As far as the internal cause is concerned, feelings cannot be considered an exclusively psychological phenomenon: they are the phenomenal side of a physiological process as these processes are the physiological side of emotional activity.

The heart is a pump, and Bataille speaks of blood: “[A] l’intérieur du corps le sang ruisselle en égale quantité de haut en bas et de bas en haut.” (I: 200)^l Thus emotions, like the blood they are dependent on, have no preference or aversion with regard to the body. It is true that the blood runs to our head when we blush and that all emotions are visualized in the upper body part, but if just the same amount of the same blood will recede from the face again and return to the heart and eventually reach the big toe, then there is no hierarchy between the parts. The human heart and human emotions are not biased against what is down.

A third centre remains - we already had that: Bataille says there is an “élément séduisant” (I: 203) in the big toe, and what is generally seen as unaesthetic, if not repulsive, in a strange way, to some people, is endowed with an irresistible sexual attraction. There are so many seductive elements in the world that there is no use in classifying them. What is possible to classify, however, are the disturbing seductive elements, signified by the general term fetish. Of all fetishes, what a surprise, those pertaining to feet and footwear are the most common.

As fetish qualify any objects, behaviors and situations that provoke sexual desire in an individual but cannot be assimilated to the complex of objects, behaviors and situations that are commonly considered to provoke, more or less exclusively, sexual desire, Bataille: “Qu’il y ait dans un gros orteil un élément séduisant; il est évident qu’il ne s’agit pas de satisfaire une aspiration élevée.” (I: 203)^m Even if the feet and toes are well-kept, what is exciting about them is that they are by definition excluded from any serious or poetic sexuality: “Dans le cas du gros orteil, le fétichisme classique du pied aboutissant au lèchement des doigts indique catégoriquement qu’il s’agit de basse séduction.” (I: 204)ⁿ

But why is there no sublimation? How is it possible that something is going on down there out of the mind’s reach, subverting its central position and mocking its attempts to regain control?

One of Bataille’s key concepts is heterology. A sheet, entitled *La polarité humaine*, gives an overview of its subject: “La polarité humaine ne se présente pas comme un fait nouveau en ce sens que rien n’est plus commun dans les jugements de valeur que la classification des faits en hauts et bas, sacrés et profanes. Mais la tendance a prévalu d’identifier haut à sacré, bas à profane, et il en est résulté un tableau inintelligible. En effet l’élément sacré est lui-même polarisé, le mot ayant à l’origine le double sens de pur et impur.” (II³: 167)^o

³ G. Bataille, *Œuvres complètes II: Écrits posthumes 1922–1940*, Gallimard, Paris 1970.

Traditionally, value judgments depended on the opposition of what is up and down. The trouble is that the reality of the phenomena this opposition had been taken from did not comply with this simple spatial differentiation. While it was true that all religious ceremonies were based on the separation of a sacred space and time from the profane space and time, the sacred was not only a higher form of reality. While it was true that the sacred was ordinary life's higher vocation, the manifestation of the pure and the divine, it also included everything that was anathema to the common understanding of righteousness, let alone moral purity: the sacred realm was that of effervescent life and its counterpart - death. Rape and manslaughter, strictly forbidden in the profane sphere, were accepted and celebrated in their sacred staging. Thus, the sacred sphere included the most abominable and threatening of men's actions next to and inextricably entangled with their awe-inspiring ideals, and the sacred was the result of a polarity the profane sphere tried to suppress at all costs.

The dossier on heterology contains 25 tableaux, which interpret various cultural phenomena in a heterologic model. Number 16 deals with an example of the *hétérogène social*. The left-hand side is attributed to the sacred with the *forms pures* at the top, and the *forms impures* at the bottom. An arrow goes one step down from the pure forms to indicate the *formes sociales*, whence another arrow goes to the right, makes one step down and indicates the profane at its left-hand side, defined by its *principe de l'utilité*, i. e. order and productivity. Though in vertical opposition to the sacred, the profane is horizontally placed in the middle of the tableau, i. e. neither pure nor impure. An arrow to the left indicates its relation to the sacred, defined as *réaction contre*, i. e. against polarity. This could be a stable image with the profane sphere being influenced by the pure forms, based on the opposition to the polarized sphere of the sacred, whose impure forms are disconnected from the rest. There is another arrow, however, that goes down from the profane and then to the left. It is supposed to signify the waste of the profane, which is excreted and leads to neuroses. Thus a link is established between the profane sphere and the impure forms of the sacred. (It is indeed a psychoanalytical explanation of fetishes to be the symptom of a neurosis.) The whole tableau visualizes that the ideals, which the pure forms of the sacred constitute for the profane sphere, cannot be effective without leading to the exclusion profane elements that fuel the impure forms. Any believe in progressive dialectics and a possible advancement of profane reality to the pure forms turns out to be naive if not vain since the idealistic motivations cannot but intensify the productivity of the impure forms. Their polarity cannot be resolved, for everything that gets in touch with them slips from the profane sphere.

Tableaux 18 is on *sexualité (non pathologique)*. Pure love is the highest form, which becomes diluted to married love, which in its turn becomes parental love. This parental love is freed from the extreme desires and needs pure love inspires,

which contradict society's need for order and productivity. As always, the homogenous form of human sexuality has to exclude many tendencies the ideal itself inspires (jealousy, self-denial) which turn into neuroses (arrow down, then to left) and lead directly to the impure forms of non-pathologic sexuality, called *obscenité*. The more one is inspired by the ideals of pure love, which are extremely polarized and consequently polarizing, the more pressure is put on "economic" love relations, which are a *réaction contre* (long arrow through the whole tableau) sexuality, based fundamentally on respect and distance; ever more desires are suppressed, leading to the completely heterogeneous effectiveness of obscenity.

The mind is the controlling centre of man, heads that can be so beautiful. The foot, farthest away from this centre, the articulation that links his extremity to the lowlands of plants and animals is his extreme, the counter pole to this idealistic self-image, a bad reminder of his low origin, crowned by an ugly big toe.

Bataille didn't have practical solutions to the contradictions he exposed; exposing them was an end in itself: "Le sens de cet article repose dans une insistance à mettre en cause directement et explicitement *ce qui séduit*."^p Although opposed to idealistic conceptions, consciousness was a key term for Bataille, not as a means of resolving the contradictions, but as a way of facing them and bearing their weight. Quite dramatic in its hopelessness, "cela veut dire qu'on est séduit basement, sans transposition et jusqu'à en crier",^q if the truth wasn't so comical after all: "en écarquillant les yeux, les écarquillant devant un gros orteil."^r (I: 204)

Gerrit Wetter

(Humboldt-Universität zu Berlin)

Překlady francouzských citací:

^a *Slovník začíná tehdy, když místo významu slov začne ukazovat jejich práci.*

^b *Palec u nohy je nejlidštější částí lidského těla v tom smyslu, že žádný jiný prvek tohoto těla se do té míry neodlišuje od odpovídajícího prvku antropoidního znaku.*

^c *Ale ať už byla role, kterou v procesu jeho napřimování sehrála noha, jakákoli, člověk s lehkou hlavou, tedy hlavou namířenou k nebi a nebeským věcem, na ni shlíží jako na plivanec, prý kvůli tomu, že se vláčí bahnem.*

^d *...tajnou hrůzu, kterou v člověku vyvolává jeho noha...*

^e *...skrýt, nakolik je to možné, její délku a tvar.*

^f *...zčásti zbavují nohu jejího nízkého a opovrženého charakteru.*

^g *...nezpůsobným a nemravným hledět na nohy těchto žen.*

^h *...pouhý pohled na nohu, která je sice obutá, ale vyčnívá zpod sukně, byl chápán jako něco nepatřičného.*

ⁱ *...tato část těla je chápána jako něco, co se klene vzhůru, a lidský život mylně nahlížen jako povznesenost.*

- ^j *Odpudivě mrtvolný, a zároveň vyzývavý a pyšný zjev palce u nohy.*
- ^k *...na základě hanby, kterou vysvětluje bahno, v němž nohy spočívají.*
- ^l *Krev crčí uvnitř těla stále ve stejných dávkách odshora dolů a zespoda nahoru.*
- ^m *Palec u nohy má v sobě něco svůdného. Je zřejmé, že se zde nejedná o uspokojování žádné povznesené touhy.*
- ⁿ *V případě palce dává klasický fetišismus nohy, který začíná s olizováním prstů, kategoricky na srozuměnou, že se jedná o nízký způsob svádění.*
- ^o *Polarita lidského těla není vůbec ničím novým, neboť v rámci hodnotových soudů není nic obvyklejšího než posuzovat fakta jako vysoká a nízká, posvátná a profánní. Převážil však sklon ztotožňovat vysoké s posvátným a nízké s profánním, z čehož vyplynulo naprosto nesrozumitelné schéma. Ve skutečnosti je totiž posvátný prvek sám polarizovaný a toto slovo (sacré) má původně dvojí smysl čistého i nečistého.*
- ^p *Smysl tohoto článku spočívá v tvrdohlavosti, se kterou přímo a explicitně problematizuje to, co nás svádí.*
- ^q *...to znamená, že se rádi necháme nízkým způsobem svádět, bez úhybů stranou, až se nám z toho chce křičet...*
- ^r *...a při tom valíme oči, poulíme je při pohledu na palec u nohy.*

Jan Marcus Marci o existenci první látky

„...v každé změně, která se děje z krajnosti do krajnosti, musí existovat střední subjekt odlišný od obou...“

Jan Marcus Marci se narodil 13.7.1595 v Lanškrouně. Byl profesorem medicíny na pražské univerzitě i praktikujícím lékařem, přesto se jeho intelektuální zájem nezaměřoval pouze na tuto oblast. Mimo medicíny, kde se zabíral epileptologií, psychologií vnímání, představivosti a paměti, se zabýval také optikou, mechanikou a astronomií a teoreticky rozvíjel také otázky rozmnožování a embryogeneze. Poznatky získané v těchto oblastech pak konfrontoval ve svých filosofických spisech (*Idearum operatricium Idea sive hypotyposis et detectio illius occultae virtutis, quae semina faecundat et ex iisdem corpora organica producit* a *Philosophia vetus restituta*) především s aristotelskou naukou.

Své filosofické znalosti získal, mimo dvouletého studia filosofie na olomoucké univerzitě, samostudiem, neboť přestože žil v období vědecké revoluce, jeho styk s vědeckými objevy a myšlenkami této doby trafil na izolaci způsobené třicetiletou válkou.¹ Jen díky svému letitému přátelství s Athanasiem Kircherem, navázanému při Marciho diplomatické cestě do Říma a celoživotně udržovanému korespondenčním stykem, se mohl Marci dostat ke knihám, které v Praze nebyly přístupné (např. Korán, Avicennovy a Averroovy spisy). Díky svým jazykovým schopnostem (řečtina, latina, hebrejšтина, italština, francouzština, arabština, španělština, němčina) mohl většinu spisů studovat v originále.

Už svým prvním filosofickým spisem *Idearum operatricium Idea* se dostal do sporu s jezuitu. Kniha, ve které se zabírá teorií tvůrčích idejí a rozmnožováním živých bytostí, byla však i přes odpor jezuitů roku 1635 nákladem arcibiskupského semináře vydána, a to díky kardinálu Harrachovi, v němž Marci našel svého zastávce. Filosofická koncepce, kterou v této knize Marci rozvíjí, je postavena na představě tvořivé ideje, která je obsažena v senzitivní duši, jež dává vznik nové bytosti díky splynutí mateřského a otcovského semene. (Marci polemizuje s aristotelskou představou, podle které otec přispívá formou, zatímco matka pouze látkou, tedy s koncepcí, kterou v jeho době zastával ještě například W. Harvey, s nímž se Marci krátce po vydání Ideje setkal v Praze.) Tato senzitivní duše má v sobě obsaženou nerozlišenou ideu organického těla, která je „plánem“, jež realizuje vis plastica a díky níž se senzitivní duše začne v paprscích² epigeneticky rozvíjet v tělo.

¹ Dokladem toho může být, že dva roky po Marciho smrti se ho pokusila zkontaktovat londýnská Royal Society.

² Tato radiační hypotéza má pravděpodobně původ v Marciho teoretickém zájmu v oblasti optiky, kde se zabýval především lomem světla. S Marciho poznatky z této oblasti byl obeznámen i Goethe, který se o něm zmiňuje ve své *Farbenlehre*.

Oproti jiným bytostem je člověk navíc od Boha obdařen racionální duší, která nemá podíl na vzniku těla, ale teprve jejím přistoupením se tělo stává lidským. Racionální duše je tvořena Bohem každému člověku individuálně a je nesmrtelná. Právě tato představa, že by člověk měl dvě duše (senzitivní a racionální), přišla jezuitům kacířská.



Svým druhým filosofickým spisem *Philosophia vetus restituta* vydaným v roce 1662, který stejně jako *Idea* nebyl nikdy z latiny do žádného jiného jazyka přeložen, zašel Marci ve své filosofické pozici proti jezuitům ještě mnohem

dál. Otevřeně vstupuje do polemiky s hlavním pražským jezuitským představitelem Rodrigem Arriagou. Navíc obhazuje myšlenky, které jsou velmi blízké názorům Giordana Bruna, jenž pro ně byl 62 let před vydáním této knihy upálen. V tomto spise Marci představuje pod heslem „Omnia in omnibus“ svou koncepci, podle níž je hmotný svět ustanoven duší světa, ve které je skrze ideje, jež jsou v ní zavinuté v jednu jedinou, obsaženo vše. Duše světa je jedinou substancí stricto sensu, zatímco první látka je pouhou možností, kterou duše světa realizuje, když se postupně stává subjektem různých forem. Z ní, skrze rozvinuté (determinované) ideje, vznikají jednotlivé věci, jež sice vnímáme jako samostatné, v posledku jsou však jako v subjektu obsaženy v jediné substancii (rovněž: "tělesná mysl"). Proto také Marci odmítá substancíální vznik v plném smyslu slova, jako vznik nové substance: "vznikající" věci jsou obsaženy v duši světa. Po „zániku“ jednotlivé věci se idea zavíjí zpět do duše světa a přeměnou z ní „vzniká“ jiná jednotlivina.

O významu postavy tohoto myslitele ve své době nám může leccos napovědět, že přestože se proti Marciho myšlenkám jezuité po celý jeho život stavěli, byl pár dní před svojí smrtí „vstoupen“ do jezuitského řádu. Jan Marcus Marci zemřel 10. 4. 1667 v Praze a byl pohřben v kostele sv. Salvátora.³

³ Životopisné údaje i cenné postřehy čerpány in: Zdeněk Servít, *Jan Marek Marci z Kronlandu (zapomenutý zakladatel novověké fyziologie a medicíny)*, vydavatelství Veda, Bratislava, spoluvydavatel Academia, Praha 1989.

Quorum alii incorruptibilitatem cœlo affingunt; alii materia spoliant, alii demum longè diversam materiam tribuunt absque ullo philosophiæ veræ fundamento.

SECTIO II.

An detur materia prima.

(a) **M**ateria primam esse idem quod subiectum omnium commune. (b) qui dicunt omnia esse unum consequenter negant materiam primam. (c) Qua ratione ex ente vel non ente aliquid fiat juxta mentem Aristotelis. (d) Materiam primam non per se, sed per accidens dici non ens. (e) ab Aristotele magis eludi quam solvi difficultatem ab antiquis Philosophis motam. (f) Cur Aristoteles negavit formas fieri vel generari. (g) Quid Aristotelem movit ad inducendam materiam primam. Impugnatur hujus fundamentum. (h) Sententia antiquorum, qui dicebant omnia esse unum explicatur (i) qua ratione in eadem entitate distingui possunt principium activum & passivum. (k) in hac sententia plures difficultates evitari. (l) utrumque principium activum & passivum in eadem entitate distingui probatur ab intelligentiis & anima rationali. (m) sententiam qua negat materiam æq̄, probabilem esse atq̄, huic oppositam. (n) Dari materiam primam lumine natura esse notum affirmat R.P. de Arriaga. (o) Rationes ejusdem pro materia prima. (p) subiectum accidentium non esse materiam primam: neque differre ab entitate formali. (q) ratio secunda & hujus solutio. (r) Ratio prima To-

O tom, zda existuje první látka

(Philosophia vetus restituta, P.I: O změnách, které se dějí v Univerzu, S.II)

- (a) První látka je totéž jako subjekt společný všem věcem.
- (b) Ti, kteří říkají, že vše je jedno, popírají v důsledku toho první látku.
- (c) V jakém smyslu vznikají podle Aristotela věci ze jsoucna, a v jakém z nejsoucna.
- (d) První látka se nazývá nejsoucnem nikoli o sobě, nýbrž nahodile.
- (e) Aristotelés potíží pocházející od starých filosofů spíše odsouvá stranou, než že by ji řešil.
- (f) Proč Aristotelés odmítl možnost, že by formy mohly vznikat nebo být tvořeny.
- (g) Co přivedlo Aristotela k tomu, aby zavedl první látku. Napadení tohoto kroku.
- (h) Vysvětlení názoru starých [filosofů], kteří říkali, že všechno je jedno.
- (i) Jakým způsobem může být v jedné totožné entitě odlišen aktivní princip od pasivního.
- (k) Díky tomuto názoru se vyhneme řadě obtíží.
- (l) Věta, podle níž lze v téže entitě odlišit aktivní a pasivní princip, se potvrzuje na základě inteligencí a rozumové duše.
- (m) Jistou pravděpodobnost má v sobě nejen názor, který popírá látku, ale také jeho opak.
- (n) Podle ctihodného otce Arriagy je existence první látky zřejmá na základě přirozeného světla.
- (o) Jeho argumenty pro první látku.
- (p) První látka není subjektem nahodilých vlastností, ani se neodlišuje od formální entity.
- (q) Druhý argument a jeho vyvrácení.
- (r) První Toletův argument pro látku a jeho vyvrácení. Formy nemohou coby entita začínat ani přestávat [existovat].

leti pro materia & hujus solutio. Non posse incipere vel desinere formas quoad entitatem. s) Non esse necesse principium activum & passivum realiter distingui. t) Ratio secunda supponit generationem & substantialem, quam opinio hæc negat. u) Ratio tertia similiter ab hypothesi aberrat. x) Idem vitium in quarta & duabus ultimis rationibus y) Opinio pro materia prima præfertur ob auctoritatem. z) eadem rationibus stabilitur.

(a) **E**r materiam primam intelligitur altera pars

compositi naturalis nempe subjectū, in quo formæ omnes tam substantiales, quam accidentales recipiuntur; idem manens sub illis mutationibus, & a formis a quibus actuatur realiter distinctum: cui nulla actio sed sola passio convenit. An verò talis entitas detur, questio est. b) Qui dicunt omnia esse unum, uti Parmenides & Melissus consequenter negare debent hujusmodi materiã primã. Si enim aliud est quod agit, aliud quod patitur, duo & non unū erunt ea quæ sunt. Neq; ratione destituuntur ita sentientes. Si inquirunt, aliquid fit, vel fit ex ente vel ex non ente, Ex ente fieri non potest, quia jam esset ens priusquam factū esset: nec ex non ente, quia non ens nihil est, ex nihilo autē nihil fit. c) Quam rationem Aristoteles subtili distinctione elusit. Hujusmodi inquirens propositionē per se, & in propositionē per accidens. Prout enim de Medico pronunciamus dupliciter, ea quæ per se & quæ per accidens eidē insunt; ut Medicus ædificat aut fit albus; quæ eidē conveniunt non quia Medici, sed ratione adjuncti, quod illi inest. Si autē dicatur, Medicus sanat, per se eidem convenit. Ita fieri in ente & non ente: de quo enunciamus maximè propriè & per se ea, quæ enti ut ens est, & nō enti ut non ens est insunt. Similiter de ente & non ente enunciamus quæ non per se, sed per accidens insunt, impropriè. Igitur fieri aliquid per se ex non ente, hoc est quod non ens faciat aliquid, fieri non potest. fieri autem ex non ente per accidens, hoc est quod non ens

- (s) Není nutné, aby se aktivní a pasivní princip od sebe reálně odlišovaly.**
- (t) Druhý argument předpokládá substanciální vznik, který popíráme.**
- (u) Podobně se od [naší] hypotézy odchyluje i třetí argument.**
- (x) Stejná chyba ve čtvrtém i ve dvou zbývajících argumentech.**
- (y) Názor schvalující první látku zastávaný kvůli autoritám.**
- (z) Argumenty na podporu téhož.**

(a) První látkou se rozumí druhá část přirozené složeniny, totiž subjekt, v němž jsou obsaženy všechny formy, jak substanciální, tak nahodilé, který zůstává za všech změn tímtež, a je reálně odlišný od forem, které ho uvádějí v akt, jemu [samému] nepřináleží žádný akt, nýbrž pouze trpnost. Otázka zní, zda taková entita skutečně existuje. (b) Ti, kteří říkají, že vše je jedno, jako Parmenidés a Melissos, musejí následkem toho existenci takovéto první látky popřít. Jestliže je totiž to, co koná, a to, co trpí, od sebe odlišné, budou jsoucna dvě, a nikoli jedno. Avšak ani ti, kdo zastávají tento názor, nečiní tak bezdůvodně. Jestliže něco vzniká, pak to podle nich vzniká buď ze jsoucna, anebo z nejsoucna. [Avšak] ze jsoucna to vznikat nemůže, protože jsoucno by tak existovalo již předtím, než by bylo učiněno [jsoucím]. [Ale] ani z nejsoucna, protože nejsoucno nic není a z ničeho nemůže nic vzniknout. (c) Tomuto argumentu se Aristotelés vyhnul jemným rozlišením. Mezi tvrzeními tohoto druhu, jako že něco vzniká buď ze jsoucna, anebo z nejsoucna, je podle něho třeba odlišit to, které se vypovídá o sobě, od toho, které je [pouze] nahodilé. Proto také vypovídáme o lékaři dvojím způsobem, jednak to, co mu náleží o sobě, a jednak to, co mu jako témuž [subjektu] náleží nahodile, jako když lékař staví nebo se stává bílým: to obojí mu náleží nikoli jakožto lékaři, ale na základě důvodu, který se k němu připojuje a nachází se v něm. Když se však říká, že lékař uzdravuje, náleží mu to o sobě. Totéž platí pro jsoucno a nejsoucno: také o nich vypovídáme nejvlastnějším způsobem a o sobě to, co náleží jsoucnu, nakolik je jsoucím, a nejsoucnu, nakolik je nejsoucím. A podobně také o jsoucnu a nejsoucnu vypovídáme nevlastním způsobem to, co jim náleží nikoli o sobě, nýbrž nahodile. A tak nemůže něco o sobě vznikat z nejsoucna, to znamená, nemůže vznikat to, co by nejsoucno činilo něčím. Avšak může vznikat z jsoucna nahodile, to znamená, může vznikat to, co jsoucím

ens faciat aliquid, sed non ut est non ens, sed secundum aliam rationem, posse. (d) Tale uero non ens esse materiam primam, quae est non ens ratione privationis: haec uero est non ens, per se. Ex tali ergo non ente, hoc est materia, quae per accidens est non ens, fit ens V. G. animal, aut planta. Similiter ex ente dicitur fieri aliquid non per se quatenus est ens, sed per accidens: neque simpliciter fit ens: quia oporteret ante illud nullum ens fuisse; sed fit ens per accidens; quia nimirum fit aliquid quod est ens: negatio enim est prior illo quod fit. Unde si ut ens fieret, ex nihilo esset. Ut si ex cane fiat vermis, tamen quidem non solum quoddam animal fit ex quodam animali, sed etiam ex animali, uerum per accidens: quoniam illud quoddam animal est animal. Si obijcias: hoc aliquid est ens, ergo si fit hoc, aliquid fit ens. Respondet per accidens fieri, non per se, quatenus nimirum hoc aliquid quod per se fit, est ens. e) At uero licet haec subtilitas uim uerborum listat, non tamen etiam mentem: qua magis tenebras quam lucem ex ea sibi adesse sentit. Videtur autem Aristoteles ex ignorantia creatoris, ad eiusmodi materiam inducendam impulsus. Unde antiquis in hoc assentiebatur, ex non ente absolute & per se nihil fieri: ex non ente uero per accidens & ex aliquo ente posse fieri; non quidem ens, sed hoc aliquid. Verum si fit hoc aliquid per se; ens uero per accidens, atque illud ex quo fit, similiter ex hoc aliquid & non absolute non ens aut nihil; erit hoc aliquid priusquam fiat: prout si ex ente per se fiat, esset priusquam fiat. Quod si hoc aliquid, quod modo est, fit diversum ab illo, quod fuit aliquid, posterius sane ex nihilo erit. Deinde materia cum privatione, hoc est non ens, secundum quid non includit formam producendam, quam negat privatio ejusdem: ut ergo incipiat esse in illo composito, necesse de novo fieri. Et quia est pars nobilior ejusdem, non potest fieri ex materia vel aliqua illius parte, ergo ex nihilo. nam cum dicitur fieri ex potentia materiae, idem est ac si diceretur posse inde fieri. f) quoniam uero hanc difficultatem Aristoteles perspexit, idcirco negabat formas fieri vel generari; sed compositum. At uero cum de essentia compositi sit tam forma quam materia, erit utraq; illius pars: prius autem natura est esse, quam esse partem g) Quod uero materia qualem posuit Aristoteles sit nulla, ita ostendo. Nam
haec

činí něčím, ale nikoli [z nejsoucna], nakolik je nejsoucím, nýbrž na základě nějakého jiného důvodu. (d) První látka je však takové nejsoucno, které je nejsoucnem z důvodu privace: ta však je opravdu nejsoucnem o sobě. Z takového tedy nejsoucna (to jest z látky, která je nejsoucnem nahodile) vzniká jsoucno, jako např. živočich nebo rostlina. Podobně se říká, že ze jsoucna vzniká něco nikoli o sobě, pokud je jsoucnem, nýbrž nahodile. Ani jednoduše nevzniká jsoucno, protože to by vyžadovalo, aby žádné jsoucno neexistovalo před ním. Avšak jsoucno vzniká nahodile, protože zajisté vzniká něco, co je jsoucnem: tomu, co vzniká, totiž předchází negace. Proto, jestliže by vzniklo [jsoucno] jako jsoucno, bylo by z ničeho. Jako kdyby ze psa vznikal červ, pak by totiž nejen jednotlivý živočich vznikal z jednotlivého živočicha, ale také z živočicha [jako takového], avšak nahodile, neboť onen jednotlivý živočich je živočichem. Jestliže bys namítl: toto zde je jsoucno, tedy, jestliže vzniká toto, vzniká jsoucno. Odpoví: vzniká však nahodile, nikoli o sobě, totiž nakolik toto zde, které vzniká o sobě, je jsoucnem. (e) Jakkoli však tento rafinovaný výklad působí mocí slov, mysl přesvědčit nedokáže: ta cítí, že ji díky němu spíše obestřely temnoty, než že by k ní proniklo světlo. Zdá se však, že Aristotela k zavedení látky tohoto druhu přivedla jeho neznalost Stvořitele. Proto také dával za pravdu starým [filosofům], podle nichž z naprosto a o sobě nejsoucího nemůže nic vznikat: z nejsoucího nahodile a z určitého jsoucího však vznikat může; nikoli sice jsoucí [o sobě], ale určité toto zde. Avšak pokud určité toto zde vzniká o sobě, jsoucí však pouze nahodile, a pokud podobně platí také pro to, z čeho vzniká, že je určitým tímto zde, a nikoli zcela nejsoucím a ničím, pak bude toto zde už před tím, než vznikne: stejně jako kdyby [jsoucno] vznikalo ze jsoucna o sobě, bylo by již před tím, než vzniká. A proto kdyby toto zde, které je na určitý způsob, bylo odlišné od onoho, které určitým tímto [zde] bylo, je zřejmé, že to pozdější by pocházelo z ničeho. Dále platí, že látka spojená se zbaveností, tj. nejsoucno, z tohoto důvodu nezahrnuje působící formu, kterou vylučuje zbavenost, jež jí náleží: proto aby v dané složenině mohla být [působící forma], musí nanovo vzniknout. A protože představuje ušlechtlejší část složeniny, nemůže vzniknout z látky, ani z žádné její části, a tedy vzniká z ničeho. Neboť řekneme-li, že vzniká z potence, která náleží látce, je to totéž, jako bychom říkali, že může vzniknout z látky. (f) Protože si byl však Aristotelés této obtíže vědom, odmítl, že by formy mohly vznikat nebo být vytvářeny: [vzniká] pouze složenina. Pokud však ke složenině bytostně patří jak látka, tak i forma, bude to obojí její částí: být [celou] přirozeností je však dříve než být [její] částí. (g) Ukáži však, že žádná taková látka, jakou předpokládal Aristotelés, neexistuje.

hæc videtur ab eodem inducta ut subjectum esset tam generationis substantialis, quàm illius mutationis, quæ secundum accidentia fit. Nulla autem datur generatio substantialis, uti constabit ex dicendis: ergo hujus ratione materia est superflua. Quod verò neq̄ tatione accidentium sit necessaria, in hunc modum probari potest. Materia illa dicitur pura potentia passiva, formarum & accidentium receptiva. Quod si ergo necessaria est, id fit ratione subjecti. At verò eadem entitas, quæ producit illa accidentia ut forma, potest eadem recipere ut subjectum; ergo materia hæc est superflua. (h) Supponimus hic illorum sententiam, qui dicunt omnia esse unum, uti Parmenides & Melissus: hic quidem infinitum, ille verò finitum. Unum inquam quoad essentiam: ut si dicamus hoc totum esse mentem quampiam, veram corpoream: quæ licet in nullo corpore sit, habeat tamen in se ipsa vim ut corpus sensibile fiat per accidentia corpore à se producta: prout materia prima per eadem ponitur talis fieri: quin etiam spirituale à carentia partium desumi negat R. P. de Arriaga. (i) Possunt ergò in ea tanquam subjecto recipi omnia accidentia, quæ per quantitatem inesse dicuntur, & quidquid demum concipere potest materia prima ab anima mundi, idem concipere potest hæc mens à se ipsa. Ita quidem, ut quæ divisibilia sunt per quantitatem; reliqua verò quæ nullam extensionem habent, atque modo indivisibili recipiuntur, immediate in ipsa mente. cujusmodi sunt actiones vitales, ut sensus, imaginatio & appetitus &c. (k) Hac positione multa quæ magnam hæsitantiam inducunt, evitamus: ut quòd formæ substantiales ex nihilo fiant, & rursus in nihilum abeant: & quòd substantia in subjecto recipiatur & ab illo dependeat. (l) Quod verò hæc entitas simplex subjectum esse possit omnium accidentium à se productorum non minus quàm materia prima, probatur. Nam etiam intelligentiæ atque anima separata est entitas prorsus simplex atque individua, & tamen non minor varietas accidentium in his, quibus spirituali modo figurantur. Intelligentem enim oportet fieri singula intelligibilia. Non solum, verò per conceptus, quibus objectum vitaliter representatur, sed etiam per species intelligibiles pluresque qualitates spirituales, ut virtutes & vitia, atque motiones tam naturales quàm supernaturales variari constat. Nihil

Vždyť tu, jak se zdá, zavedl proto, aby sloužila za subjekt jak substanciálního vzniku, tak i změny, která se týká nahodilých vlastností. Avšak, jak v následujícím vyvodíme, žádný substanciální vznik neexistuje: a proto je zbytečná také látka, kterou [zavedl] kvůli němu. Že jí skutečně není zapotřebí, a to ani ve vztahu k nahodilým vlastnostem, je možné dokázat následujícím způsobem. O této látce se říká, že je čistou pasivní potencií, která přijímá formy a nahodilé vlastnosti. Pokud je proto taková látka nezbytná, pak tedy z toho důvodu, že plní funkci subjektu. Avšak tatáž entita, která ony nahodilé vlastnosti jako forma způsobuje, může je zároveň jako subjekt přijímat. A proto je tato látka zbytečná. (h) Předpokládejme nyní, že mají pravdu ti, kdo říkají, že všechno je jedno, jako Parmenidés a Melissos: toto je jistě nekonečné, ono však konečné. Mám na mysli: [konečné] jakožto jedna esence, jako kdybychom říkali, že tento celek je jakousi myslí, i když tělesnou: takovou, která sice není v žádném těle, přesto má však v sobě sílu umožňující, aby prostřednictvím nahodilých tělesných vlastností, které způsobuje, vznikalo [jednotlivé] smyslové tělo: proto se také díky ní o první látce říká, že se stává určitou. A ctihodný otec Arriaga odmítá možnost, že by byla zvolena kvůli nepřítomnosti částí v duchovním smyslu. (i) Tak mohou být v této mysli jako v subjektu pojaty všechny nahodilé vlastnosti, o nichž se říká, že jsou [ve věcech] přítomny kvantitativně, a všechno to, co může první látka přijmout od duše světa, může tato mysl přijmout sama od sebe. Takto je tedy všechno, ať už se jedná o vlastnosti kvantitativně dělitelné nebo o ty ostatní, které nemají žádnou velikost a jsou přijímány nedělitelným způsobem, bezprostředně [obsaženo] v této mysli. K těm druhým patří životní úkony a smysly, obrazotvornost a touha atd. (k) Tímto předpokladem se vyhneme řadě důsledků vyvolávajících značné pochybnosti: jako například tomu, že by substanciální formy vznikaly z nicoty a do nicoty se zase vracely nebo že by substance byla obsažena v subjektu a závisela na něm. (l) Lze dokázat, že tato entita může být o nic méně než první látka subjektem všech nahodilých vlastností, které z ní pocházejí. Neboť také inteligence a oddělená duše jsou entitami nanejvýš jednoduchými a individuálními, a přesto v nich není o nic menší rozmanitost nahodilých vlastností, kterými jsou duchovním způsobem formovány. Vždyť myslící se má stávat jednotlivými předměty myšlení. Neproměňuje se totiž jen prostřednictvím pojmů, jejichž předmět si živě zpřítomňuje, ale také inteligibilními species a řadou duchovních kvalit, jako jsou ctnosti a nedostatky nebo pohyby, ať už přirozené, či nadpřirozené.

De Mutationibus quæ in universo sunt.

Nihil ergò mirum idem convenire huic Menti corporeæ longè inferiori. Quo enim quid perfectius, eò magis simplex minúsque varium. m) Sententia ergò illa, quæ materiam è medio tollit fatis probabiliter sustineri, omnesque difficultates, de quibus postea agemus, non minori facilitate solvi & explicari possunt. Modò quæ pro materia hac asserenda faciunt, dispiciamus. Et quidem R. P. de Arriaga dari materiam primam lumine naturæ notum esse affirmat *Disput. 2. Physic. de materia prima Sect. 1.* Ubi ait Gomefium Pereiram non fuisse tam amentem, ut in homine & amantibus nihil aliud præter animam agnosceret. o) Rationes verò pro se adducit, quia quando ignis con-
„vertitur in terram, manent in terra multa accidentia quæ fuerunt in igne;
nimirum calor, qui est idem numero qui erat antea: ergò manet aliquod
„subjectum commune, quod ante fuerat in igne. Sed hoc non est forma ignis,
„quia hæc omninò perit: ergò ignis dicit aliquod substantiale ultra formã,
hoc autem est materia prima. p) Verùm qui contrariam sententiam
tuentur, respondebunt plura quidem accidentia manere in jam corruptis
aut in aliam speciem permutatis, uti in terra ex igne facta; ac proinde
manere subjectum commune: negabunt verò hoc esse materiam primam,
aut quid diversum ab illa entitate, quæ priùs forma ignis dicebatur.
Nam materia prima nullam differentiam rebus inducit, quæ eadem est in omnibus: sed tota differentia se tenet ex parte formæ.
Eadem ergo ratio varietatis, sive forma in se ipsa tanquam subjecto,
sive extra se in materia prima illa accidentia producat. q) Probat idem
solidius, & ait. Quando ignis disponit lignum ut illud accendat, debet
disponere per calorem illud passum, & in hoc diu hæret: ergo debet
suas dispositiones in aliquod subjectum, in quo necdum est forma ignis,
introducere. Ergo in aliquod subjectum quod illas recipiat & retineat.
Ergo est aliquod substantiale toti ligno & hujus elementis commune
mansens etiam postea in igne. Hoc autem est materia prima. Hoc tamen
argumentum habet eandem solutionem. Quia licet demus manere idem
subjectum; non tamen est necesse differre ab illa entitate, quæ illas
mutationes inducit. Reliqua argumenta contra opinionem Gomefio
attributam facta supponunt præter materiam primam nullum aliud

Není proto pochyb o tom, že to samé se děje také s tělesnou Myslí, která stojí mnohem níže. Vždyť oč je něco dokonalejší, o to je to také jednodušší a méně rozmanité. (m) Tím je onen názor, který látku odstranil ze středu, s dostatečnou pravděpodobností podepřen a všechny potíže, o nichž bude řeč dále, lze rozřešit a vysvětlit stejně snadno. Dotkneme se také toho, co může být řečeno na podporu této látky. [(n)] Vždyť také ctihodný otec Arriaga v prvním oddíle druhé části nazvané “O první látce” svých *Disputationes Physicae*, zastává názor, podle kterého je existence první látky zřejmá na základě přirozeného světla. Gomesius Pereira prý jistě nebyl takový blázen, aby v člověku a v milencích nerozpoznal nic mimo duši. (o) Uvádí pro toto tvrzení také důvody, neboť když „se oheň proměňuje v zemi, přetrvává v ní řada nahodilých vlastností, které byly [předtím] v ohni: zajisté teplo, které je numericky totožné s tím, jež existovalo před [změnou]. A tak [je zřejmé, že] přetrvává nějaký společný subjekt, který byl předtím v ohni. Tím však nemůže být forma ohně, protože ta beze zbytku zaniká.“ Proto je prý oheň čímsi substanciálním ještě mimo formu, a to je první látka. (p) Avšak ti, kdo mají před očima opačné tvrzení, odpoví, že řada nahodilých vlastností skutečně přetrvává v tom, co již zaniklo nebo se proměnilo v jiný druh jsoučna, například v zemi, která vznikla z ohně. A proto musí [ve změně] trvat společný subjekt. Poprou však, že by tímto subjektem byla první látka nebo něco dalšího odlišného od oné entity, které se dříve říkalo forma ohně. Vždyť první látka, která je ve všech věcech táž, nemůže do nich uvést žádnou rozdílnost. Všechna rozdílnost se drží na straně formy. A tak z tohoto důvodu založeného na rozmanitosti musí ony nahodilé vlastnosti vytvářet forma, ať už v sobě samé jako v subjektu, nebo mimo sebe v první látce. (q) Následuje ucelenější důkaz pro totéž: “Když se oheň zmocňuje dřeva, aby ho zapálil, musí si jeho objem podmanit prostřednictvím tepla, a tak si připravit to, v čem bude později existovat. Musí tedy do subjektu, v němž dosud není žádná forma ohně, uvést své vlastní uspořádání. Tedy do nějakého subjektu, který toto uspořádání přijme a podrží. A tedy je celému dřevu a jeho prvkům vlastní cosi substanciálního, co jako společné přetrvává také později v ohni. To je však první látka.” Tento argument lze však vyvrátit stejným způsobem [jako předchozí]. Neboť i když připustíme, že v těchto změnách přetrvává totožný subjekt, přesto není nutné, aby se lišil od oné entity, která je jejich původcem. Ostatní argumenty, jež jsou uváděny proti názoru připisovanému Gomesiovi, předpokládají, že vedle první látky

Philos. Vet. restit. pars I

subjectum esse posse: in quo à veritate aberrant: atq; ita nihil concludunt.

r) Cardinalis Toletus ad probandam materiam primam sex viis procedit „lib.1.physic.cap.7.q.12. Primò in omni inquit mutatione, quæ fit ab ex- „tremo in extremum; oportet dare medium subjectum distinctum ab u- „troque, quod idem sub utroq; termino maneat; modò sub uno, modò sub „altero. Et cum duplex sit mutatio; accidentalis, quæ fit secundum acciden- „tia; Et substantialis quæ fit secundum substantiã, oportet subjectũ utriusq; „assignare, illius quidẽ substantiam primã, in qua omnia accidentia distin- „gvuntur, ipsa verò omnium & susceptiva. At verò in mutatione substan- „tiali, in qua ipsa corrumpitur & non accidens, non potest esse subjectum. „Oportet ergò primæ substantiæ duas esse partes; unã quæ maneat ut sub- „jectum; alteram quæ accedat & est forma. Verum hæc ratio supponit dari generationem substantialem, per quam formæ aliæ quidem de novo incipiant esse in tali subjecto; aliæ verò in eo esse desinant: sive jam dicatur forma, sive ipsum compositum, ut vult Aristoteles, fieri aut generari. Certum est verò, si forma hæc substantialis est in subjecto quæ prius non fuit, incepisse; & illam quæ prius fuit, & jam non est, desuisse. Posse verò incipere & desinere esse formam substantialem, indeque probari existentiam materiæ primæ, ex qua hæc formæ ortum habent, negamus. (s) Instat: id quod omnino est unum, non potest simul „esse principium actionis & passionis physica: oportet ergò in omnibus quæ „in se agunt, duas partes substantiæ assignare: alterã secundum quam agunt & hæc est forma, alteram secundum quam patiuntur, & est materia. Respondeo, id quod omnimode est unum, non posse esse tale principium, sive agere in se ipsum. Quod enim agit, est actu illud quod produci debet; quod patitur, in potentia ad illud. At verò mens illa corporea concipitur ex actu & potentia; habetque rationem formæ & subjecti simul: atque ita formaliter est composita ex duobus principiis activo & passivo. Unde nihil absurdi habet, partem unam, quæ jam est actu, agere in aliam partem, quæ est in potentia ad illum actum. Quin etiam in se ipsa producere illa accidentia, quæ non actu formali sed eminenter infunt: prout eadem in materia prima à forma inexistente produci dicuntur. Quod qua ratione fiat, constabit ex evolu-

nemůže existovat žádný další subjekt, čímž se odchylují od pravdy, a tak jejich závěry nemají žádnou platnost. (r) Kardinál Toletus dokazuje ve dvanácté kvestii sedmé kapitoly první knihy své Fysiky první látku šesti způsoby: “Zaprvé,” říká, “v každé změně, která se děje z krajnosti do krajnosti, musí existovat střední subjekt odlišný od obou, který jako nositel hned jedné meze, hned druhé zůstává stále týž. A existuje-li dvojitá změna, nahodilá, která se děje podle nahodilých vlastností, a substanciální, která se děje podle substance, je třeba oběma připsat subjekt. Tím je u nahodilé změny první substance, v níž se navzájem vymezují všechny nahodilé vlastnosti a která je do sebe přijímá. Avšak při substanciální změně, ve které zaniká [substance] sama, a nikoli [pouze] nahodilá vlastnost, nemůže být [tato substance] subjektem. Je proto třeba, aby první substance měla dvě části: jednu, která trvá jako subjekt, a druhou, která [první části] připadá a je [její] formou.” Tato úvaha ovšem předpokládá, že existuje substanciální vznik, při kterém jedny formy nanovo začínají v takovém subjektu být, zatímco jiné v něm být přestávají. Nesejde už na tom, jestli se říká, že vzniká či se rodí forma, anebo, jak to chce Aristotelés, pouze složenina. Jisté je, že pokud je v subjektu substanciální forma, která [v něm] dříve nebyla, musela vzniknout; a dále, že ta, která [v něm] dříve byla, ale už není, musela zaniknout. Jisté může začít nebo přestat být substanciální formou: že by v tom však spočíval důkaz existence první látky, ze které by takovéto formy měly mít svůj vznik, to popíráme. (s) Pokračuje: “to, co je jedno naprosto, nemůže být současně principem jak přirozené činnosti, tak trpnosti. Proto je třeba těm [jsoucňům], která jsou činná sama v sobě, připsat dvě substanciální části: jednu, podle níž jsou činná a která je formou, a druhou, podle níž přijímají působení a která je látkou.” Odpovídám: to, co je po všech způsobech jedno, nemůže být takovýmto principem, ani být činné samo v sobě. Neboť to, co je činné, je v aktu tím, co má být vytvořeno, a to, co přijímá působení, musí k tomu obsahovat potenci. Ona tělesná mysl obsahuje však akt i potenci a má [v sobě] zároveň pojem formy i subjektu, takže je formálně složena ze dvou principů: aktivního a pasivního. Proto není nic absurdního na tom, že jedna část, která je již v aktu, působí v druhé části, která obsahuje potenci k tomuto aktu. A dále, že sama v sobě způsobuje ony nahodilé vlastnosti, které v ní nejsou na základě formálního aktu, nýbrž eminentně. O těchto nahodilých vlastnostech se pak také říká, že jsou inexistentní formou způsobovány v první látce. Podle jakých principů k tomu dochází, bude stanoveno na základě vývoje idejí a závěrů,

De Mutationibus quæ in universo fiunt

evolutione idearum, & determinatione ab his facta. Nam quod in materia aliena ut subjecto, idem in se ipsa causare potest. (t) Probat 2. „ ex transmutatione rerum. Siquidem experimur unam rem in aliam „ converti, ut ignem in aërem, hunc in aquam: non potest autem ipse ignis „ fieri aqua, neque una substantia altera; nec est ullus alius modus, nisi ut di- „ camus, quod recedat forma unius, accedat forma alterius eadem materia. Respondeo, prius probandum esse dari transmutationem, ne qua in sequentibus agemus. Modò verò ex hypothese eam negamus; ac proinde non necessariò inferri subjectum ab essentia rei distinctum, seu „ dari materiam primam. u) Tertio: experimur in mutatione aliquid ma- „ jus fieri se ipso, ut ignem consumpto ligni, & animal absumpto cibo: vel „ ergo manet cibus & lignum, vel profus non. Ipsum non manere impossibi- „ le; cum non nisi accessione fiat majus. Oportet ergo ponere aliquid, quod „ non manet & est forma, & aliquid manere quod est materia. Eadem est vis hujus quæ prioris argumenti: damus accessione alicujus fieri majus; hoc autem non differt à se ipso quod fuit, nisi solâ collectione accidentium, ab una radice dependentium: cujus vi in aliam speciem mutari dicitur. Prout bombyx in nectalium, eruca in papilionem. (x) „ Quarto: experimur omnem generationem ex aliquo fieri, & omnem „ corruptionem etiam in aliquid terminari: quod non fieret nisi aliquid „ commune esset quod est in corrupto, & maneret in ipso genito, quod est materia. Ratio hæc uti etiam priores, supponit generationem & corruptionem substantialem, quam sententia hæc non admittit, atque ita non concludit. Idem dicendum de duabus ultimis viis. Licet enim in omni mutatione demus manere subjectum idem, non tamen à forma essentiali distingui, nisi solâ ratione. Quæ quidem diversa nomina fortitur ex ordine ad accidentia quæ recipit; eadem tamen entitas manet etiam sub illa mutatione, quam vocant substantialem. (y) Atque hæc pro illa opinione, quæ materiam primam non distinguit ab illa mente, seu anima mundi, à me sint dicta. Quæ licet suam probabilitatem habeat, eademque facilitate, quâ reliquæ opiniones sustineri, omnesque difficultates contra illam factæ solvi possint; placet nihilominus opinionem communem sequi: quæ eo ipso mihi visa

které o nich učiníme. Neboť to, čeho může být [forma] příčinou v cizí látce jako v subjektu, může zapříčínovat také sama v sobě. (t) Druhý důkaz vychází z přeměny věcí: „Máme-li totiž zkušenost s tím, že se jedna věc proměňuje v druhou, jako oheň ve vzduch, a ten zase ve vodu, oheň sám se však nemůže stát vodou, ani jedna substance jinou, pak není možné, aby k tomu docházelo jiným způsobem než tím, že forma jedné věci ustupuje a forma druhé přistupuje v téže látce.“ Odpovídám: Dříve než se jí začneme zabývat, je třeba se ptát, zda vůbec přeměna [věcí] existuje. To však popíráme už na základě předpokladů, a proto také není nutné vyvozovat subjekt odlišný od esence věci, a tedy ani usuzovat, že existuje první látka. (u) „Zatřetí: Máme zkušenost s tím, že se ve změně něco stává větším sebe sama, jako oheň stráveným dřevem a živočich sněženým jídlem: buď tedy jídlo a dřevo přetrvává, anebo ne. Je nemožné, aby nepřetrvávalo, neboť [živočich i oheň] se stává větším teprve [jejich] přistoupením. Je tedy třeba předpokládat něco, co nepřetrvává, tj. formu, a něco přetrvávajícího, tj. látku.“ Tento argument má stejnou slabinu jako předchozí. Připouštíme, že se jedna věc stává větší přistoupením jiné, neodlišuje se však od sebe samé, [tedy od toho,] čím byla, leda pouhým souborem nahodilých vlastností odvislých od jednoho kořene. Proto se říká, že se mění v jiný druh. Jako bourec v mûru (necidalus) nebo roketka v motýla. (x) „Začtvrté: Máme zkušenost s tím, že každý vznik se děje z něčeho a každý zánik končí zase v něčem. K tomu by nedocházelo, kdyby neexistovalo něco společného, co ze zaniklého přetrvává ve vzniklém, a to je látka. Tento argument, stejně jako předchozí, předpokládá substanciální vznik a zánik, které naše úvaha nepřipouští, a proto jeho závěry nejsou platné. Totéž je třeba konstatovat také o zbývajících dvou způsobech důkazu. Neboť ačkoli v každé změně musí přetrvávat totožný subjekt, přece se neodlišuje od esenciální formy, leda pouhým ohledem. Ta sice po řadě dostává různá jména podle nahodilých vlastností, které přijímá, stále však přetrvává jako táž entita, a to dokonce i v oné změně, kterou nazývají substanciální. (y) A musím uvést také důvody pro názor, podle kterého se první látka neodlišuje od oné myslí, neboli duše světa. I když má svou pravděpodobnost, může být zastáván se stejnou snadností jako ostatní názory a všechny námitky, které se proti němu činí, mohou být zodpovězeny, přesto tento názor není třeba pro jeho rozšířenost následovat. Připadá mi, jako by se mu dávalo za pravdu už předem.

est præponderare; quòd hætenus à summis ingeniis, & tam Philosophis quàm Theologis pro indubitata fuerit habita: ut nisi rationes in oppositum valde urgeant, non absque nota levitatis ab illa recedere liceat. (2) Verùm præter autoritatem jam dictam non minor probabilitas eidem accedit. Quoniam sicuti DEUS gloriosus non solum vitam habet in semet ipso, sed etiam extra se operatur in suis creaturis; ita hæc ad imitationem sui Creatoris & intra se ipsas operantur pro cujusque naturæ modo; & extra se suis functionibus à se distinguuntur. Unde etiam ordines intelligentiarum, quas Hierarchias appellant, ab ejusmodi functionibus nomina sortiuntur. At verò si omnia sunt unum, mens illa corporea nihil extra se habet, in quo operari, & illam perfectionem Creatoris imitari valeat. Neque enim hæc in naturam superiorem, sed hæc in illam vim habet. Ut ita dependentia fiat à summo ad imum; qualis nimirum est materia prima: quæ entium infima nullam actionem seu activitatem, sed solam potentiam passivam obtinet. Anima verò mundi hanc ut inferiorem perficit; & tamen præter hos effectus formales quos materiæ tribuit, intra se ipsam vitam habet atque actiones immanentes. Probatur ulterius hæc sententia. Nam licet in generatione substantiali vulgò dicta nullam entitatem de novo fieri asseramus, longè tamen hæc differt à mutatione accidentali: siquidem illa entitas in se una vim habet plurimum formarum: neque totum effectum formalem simul dare potest subiecto; sed successivè juxta determinationem ideæ vim habet formæ novæ à se differentis: quatenus ab hac veluti radice longè diversa accidentia nascuntur & ex se mutuo ab illa radice dependentiam habentia. Et cum talis mutatio sit, secundum substantiam & non secundum accidens fieri dicitur: quoniam illa entitas actûs formalis alio modo recipiuntur à materia: atque ita differt formaliter à se ipsa, aliaque tum forma eidem successivè dicitur. Cujus exemplum in bombyce, ex qua necidalus generatur non solum specie, sed etiam genere differens à bombyce. Atque ita novum animal priori succedit, quantumvis eadem numero anima maneat in utroque; ita anima rationalis dat esse homini, neque tamen illud totum quod anima potest, per illam homo recipit.

Vždyť všichni vzdělanci, a to jak filosofové, tak teologové, ho považují za nepochybný do té míry, že dokud nejsou donuceni opačnými argumenty, vzdát se ho by pro ně znamenalo projev lehkovážnosti. (z) Kromě autority, o které byla právě řeč, připadá však tomuto názoru také jistá míra pravděpodobnosti. Neboť stejně jako slavný Bůh nemá život pouze sám v sobě, ale působí také mimo sebe, v tom, co stvořil, tak také stvořená jsoucna v nápodobě svého Stvořitele jsou jednak činná uvnitř sebe samých způsobem, který odpovídá přirozenosti každého z nich, jednak se od sebe vnějším konáním odlišují. Proto také řády inteligencí, které jsou nazývány Hierarchiemi, dostávají svá jména na základě takového konání. Naproti tomu však, jestliže všechny věci jsou jedno, ona tělesná mysl pak nemá nic mimo sebe, v čem by mohla působit a napodobovat dokonalost svého Stvořitele. Nemá totiž sílu k vyšší přirozenosti, nýbrž právě k této. A tak tímto způsobem vzniká závislost nejnižšího na nejvyšším: tím nejnižším je však jistě první látka, které jako poslednímu ze jsoucen nepřipadá žádný akt ani aktivita, nýbrž pouhá pasivní potence. Tu utváří duše světa jako nejnižší, a přesto má v sobě mimo formálních účinků, které působí v látce, život a také imanentní aktivitu. Tuto větu je možné prověřit. Neboť i když lze obecně říci, že při substanciálním vzniku žádná nová entita nevzniká, přece se tato změna významně odlišuje od změny nahodilých vlastností. Pokud má totiž ona entita, sama v sobě jednotná, sílu k mnoha formám, tak sice nemůže být v subjektu najednou celý formální účinek, [tato entita] má však sílu vždy k nové od sebe odlišné formě, a to postupně podle determinace ideje, takže z ní jako z kořene vyrůstají nejrůznější nahodilé vlastnosti, které jsou ve svých vztazích na onom kořeni závislé. A když dojde k takovéto změně, říkáme, že se děje podle substance, a nikoli podle toho, co je nahodilé. Neboť formální akty oné entity jsou v látce přijímány jiným způsobem. Takto se formálně odlišuje sama od sebe a říkáme, že v tomtéž vystřídala jedna forma jinou. Jako například v bourovci, z něhož vzniká mūra (necidalus), která je od bourovce nejen druhem, ale i rodem odlišná. A tak jeden živočich střídá druhého, a přesto na obou stranách přetrvává numericky totožná duše. Tak rozumová duše dává bytí člověku, a přesto skrze ni člověk nepřijímá vše, čeho je duše schopna.

cipit. Siquidem á corpore separata se ipsam aliaque objecta intuitive cognoscit, nequaquam verò homo. Atque hanc esse sententiam Aristotelis postea ostendam; qui dicebat formas in materia potestate & non actu contineri: atque idcirco negabat formas fieri vel generari sed compositum. Quia licet utraque pars suum esse habeat, nec dum tamen simul constituunt hoc aliquid: priusquam generatio fiat: prout homo dicitur fieri & generari, quamvis anima rationalis non fiat; imò etiam si tum non crearetur. Quoniam ergo illa entitas simplex æquivalet pluribus formis, neque semper compositum totam illius vim recipit, sequitur illius subjectum ab illa differre. Nam si idem esset, non posset hac ipsius perfectione carere. Concludo ergo dari generationem substantialem eo modo, quo dixi: atque hujus subjectum ab illa entitate formali distinctum.

Když je totiž oddělená od těla, intuitivně poznává sebe samu i jiné předměty, přestože se nejedná o lidskou bytost. A že se tak domníval také Aristotelés, bude ukázáno později. Říkal totiž, že formy jsou obsaženy v látce co do možnosti, nikoli co do aktu, a proto odmítl, že by mohly vznikat nebo být tvořeny: [vzniká] pouze složenina. Neboť, i když má každá část své vlastní bytí, přesto společně neutvářejí „toto zde“ před tím, než dojde ke vzniku. Proto se také o člověku říká, že vzniká a že se rodí, ačkoli rozumová duše nevzniká: skutečně, a to i kdyby člověk nebyl stvořený. Protože tedy ona jednoduchá entita odpovídá mnohým formám a složenina nikdy nepřijímá celou její sílu, je zřejmé, že její subjekt je od ní odlišný. Neboť kdyby [s ní] byl totožný, nemohla by mu chybět její dokonalost. Závěrem tedy je, že substantiální vznik existuje tím způsobem, jakým jsem řekl, a jeho subjekt je odlišný od oné formální entity.

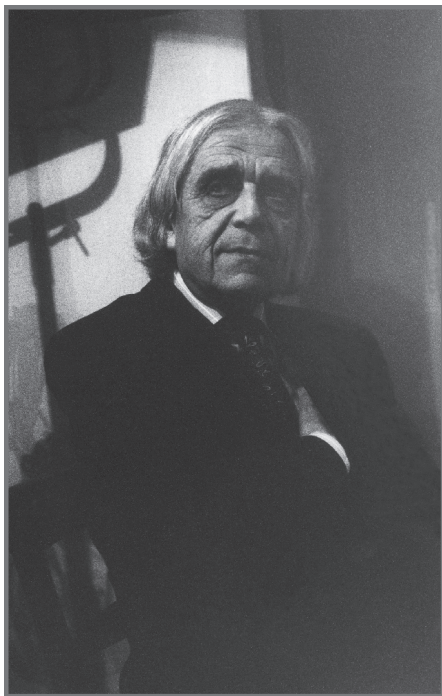
Připravili a přeložili Markéta Haiklová a Robert Roreitner

Nemá asi smysl začít jinak než tak, jak začínají všechny rozhovory tohoto typu. Filosofii jste vystudoval v 50. letech. Co vás k filosofii přivedlo a jakým způsobem vůbec studium filosofie v dané době probíhalo? Co přesně se učilo a jak? A jaké byly v dané době Vaše vlastní zájmy?

Svá vysokoškolská studia jsem zahájil v roce 1951. To byla zrovna doba vrcholícího kultu Stalina, schylovalo se ke třetí světové válce, všude se hledal „vnitřní nepřítel“, sovětští „poradci“ pronikli do celého našeho života, probíhaly politické monstrprocesy, což samozřejmě postihlo především studium filosofie a humanitních oborů vůbec. Filosofie byla zaměňována za ideologii, tj. za „marxismus-leninismus“ importovaný ze Sovětského svazu.

Anticky kultivovaný humanista a vědec Karel Marx se obracel v hrobě. Nejkvalitnější pedagogové, jako docent Patočka, byli v době mého studia už povyhazováni, nebo penzionováni – jako třeba prof. Josef Král – a ti, co zbyli, se snažili nějak přežít. Nasadili si vesměs masky loyality, citovali ustavičně Stalina apod. Našli se samozřejmě i zblblí stalinističtí horlivci, jimž se podařilo vytvořit z fakulty prostředí velmi pochmurné. Nebýt členem KSČ, což byl právě můj případ, byl tehdy velký handicap.

Původně jsem vlastně chtěl studovat historii – kombinaci „velké“ historie a „malé“ filosofie. Protože však se na historii přihlásilo nadměrné množství kariéristických štrébrů, kteří to studium brali jen jako odrazový můstek pro uplatnění v partajním aparátu, v bezpečnosti a dalších nejrůznějších veřejně-politických sférách a neslýchaně mi otravovali život, rozhodl jsem se tu preferenci studijních oborů převrátit, čímž jsem se dostal do „studijní skupiny“ filosofů. Tím samozřejmě nechci tvrdit, že by mezi studenty historie



Prof. Ivo Tretera
foto: Věra Koubová

byla samí volové a gauneři. Mými spolužáky byli i takoví vynikající historici jako Robert Kvaček, Vilém Prečan aj. A na té filosofii se zase naopak našli spolužáci z řad „dělnických přípravekářů“, kteří mě např. obvinili, že na semináři z gnoseologie používám takových nesrozumitelných termínů jako „empirismus“, čímž se prý nad nimi vytahují. Neuvěřitelné, že ano?

K filosofii mě na Akademickém gymnáziu ve Štěpánské přivedl řečtinář a latinář prof. Jan Fišer, jenž se tenkrát výrazně vymykal „duchu doby“ a přesto se i v těch žalostných poměrech dokázal nakonec vypracovat na docenta přednášejícího na FF UK didaktiku gymnaziální výuky filosofie. Ostatně již v mém dětství moje teta Božena Čtvrtečková, která mi v předškolním věku pravidelně předčítala a vykládala Bibli, impregnovala mi úctou k moudrosti a duchovnu Starého a Nového Zákona. Učinit mě pobožným se jí sice nepodařilo, avšak bezděčně ve mně rozvíjela smysl i pro moudrost a duchovno filosofické.

Moje vlastní zájmy v době mého studia naštěstí pro mne naprosto nespádaly vjedno s tím, co se tehdy vyučovalo, respektive smělo vyučovat. Díky mladičkému ještě Fischerovi, prodavači v antikvariátě v Kaprovce, jsem měl v podpultovém regálu rezervovány takové autory jako Schopenhauer, Nietzsche, Russell, Bergson atd., takže jsem duchovní podvýživou netrpěl. Pár kroků od fakulty se nalézala v budově Městské knihovny Galerie moderního umění, kde jsem měl možnost každý měsíc se zdarma potěšit obrazy Kupkovými, Kubištovými, Fillovými, Šimovými, Zrzavého atd., jako bychom žili v nějaké jiné zemi.

Druhá otázka s tím souvisí: ve vašem životopise na stránkách ÚFaRu je zmíněn vliv J. B. Kozáka, osobnosti, jejíž dílo je dnes tak trochu ztracené za patočkovskou tradicí. Jakou přesně měl tento vliv povahu? A čím by podle Vás byla Kozáková práce relevantní i v současné době?

Prof. J. B. Kozák byl mi v té době tou další oázou. Lord na stalinistické fakultě! Navštěvoval jsem postupně všechny jeho přednášky: Hegel, britský empirismus, počátky křesťanského myšlení (patristika). Nevěřil jsem svým uším a vlastně ani svým očím: neboť uprostřed obecné zaplavy duklaplášťů, hubertusů, rádievek, kulichů a snad i ušanek jsem spatřil západně decentního elegána v perfektně šitém obleku z anglické vlněné látky, s převlečníkem, který mu kdysi věnoval Bertrand Russell. Připadal jsem si, že sedím na univerzitě za první republiky nebo na západ od Rozvadova. Zatímco jiní přednášející se pachtili otázkou, zda ve světle Stalinových geniálních tezí

o jazykovědě patří věda do společenské základny nebo do společenské nadstavby, z Kozákových úst jsme najednou slyšeli: „Ono to časoprostorové kontinuum nejen universum zaplňuje, ono je i přečnává...“ A k tomu ještě ten jeho zvláštní, enigmatický tik na tváři, kterým své výroky nejednou doprovázel. O nějakém Stalinovi či Leninovi ani slovo! Kozákovy přednášky byly i dokonalým divadelním představením. Pronášel je vybranou češtinou a noblesním tónem. Tou teatrálností se výrazně odlišoval od svého žáka Jana Patočky, v jehož výrazu a přednesu nebylo ani stopy po jakékoli strojenosti, což mohlo působit mylným dojmem menší dokonalosti. Patočka se vždy nakonec prokockal, prohekal, ba i prouplěl k ještě mnohem hlubším filosofickým polohám a poučným vývodům. Ale v té době byl pro nás i Kozák zjevením. Mně ukázal, že nejen za Platóna, Schopenhauera, Nietzscheho sousedila filosofie s krásou, že filosofování je radostnou událostí, že živlem filosofie je humor a duchaplnost. Naší době, v níž vše neuvěřitelně zblbělo, zešupáčtělo, zhrublo, esteticky pokleslo, by léčba Kozákem prospěla.

Na konci šedesátých let jste studoval ve Francii. Ve všech ohledech muselo jít o mimořádně zajímavou zkušenost jak vzhledem k politické, tak vzhledem k filosofické situaci (šlo, tuším, o období krátce před květnem 68). Jak jste se do Francie dostal a jaká je zkušenost filosofa ze střední Evropy, který se ocitne v zemi, která byla bezpochyby filosofickou „velmocí“? Sběratele historek by určitě zajímalo např. Vaše setkání s Ricoeurem a Hyppolitem.

Ano, to máte, pane kolego, pravdu. Když už nadešly lepší časy, a to ke konci onoho zlatého pětiletí šedesátých let (1963 – 1968), nečekaně jsem obdržel stipendium do Centre Européen Universitaire v Nancy pro obor Etudes des Civilisations. A ve šk. r. 1966-7 jsem strávil devět nádherných měsíců nejen zde, ale střídavě i v Paříži, kde byla moje žena Peluška Bendlová na stipendiu francouzské vlády. V Nancy nám jako hostující profesor přednášel o biblické hermeneutice „poslední hugenot“ Paul Ricœur. Při té příležitosti mě rektor C. E. U. François de Menthon uctil tím, že mě spolu s prof. G. Vallinem pozval na „vin d'honneur“ na Ricœurovu počest. Domníval jsem se, že by Ricœura jako hermeneutického fenomenologa mohlo nejvíce zajímat, že prof. Patočka už opět může v Praze přednášet. Připravil jsem si na to v dobré francouzštině kratší vyprávění, avšak Ricœur mě poněkud zklamal, když mě po několika větách přerušil otázkou: „Kolik studentů studuje na Karlově univerzitě?“ Zapomněl jsem, třebaže jsem již předtím 11 let na univerzitě vyučoval, že mě tam vedli jako studenta

(*étudiant*), který má profesorovi pouze odpovídat na otázky. Bylo to holt ještě před Májem '68 a francouzští profesori, ba dokonce profesori Ricœurova formátu, už takoví byli. Když jsme se pak spolu znovu po 27 letech setkali na mezinárodní hermeneutické konferenci v Halle, srdečně jsme se tomu nedorozumění zasmáli. V Paříži pak na různých místech přednášela ještě celá plejáda skvělých profesorů: Jean Wahl, Vladimír Jankélévitch, Emmanuel Lévinas, Henri Lefebvre, psychoanalytik Jacques Lacan, sociolog Raymond Aron, antropolog Claude Lévi-Strauss a další. Snažil jsem se je všechny vyhledat, abych alespoň viděl, jak vypadají a jak přednášejí. Trvale jsem však zakotvil na přednáškách, jež měl na Collège de France Jean Hyppolite. Chodil jsem na jeho výklad temporality u Husserla a Heideggera a na jeho rozbor Hegelových textů, kde věnoval pozornost vztahu Husserl – Hegel. Připadalo mi, že tento od pohledu laskavý a moudrý filosof odpovídá jakoby s jasnozřivou intuící přesně na ty otázky, které mi až dosud v této nesnadné tématice nebyly s dostatek jasné. Hyppolite spolu s Ricœurem byli pro mne ve Francii největším přínosem. Myslím duchovně – jinak též *vin rouge*, šansony, odlehčený životní styl a zvláště pak tenkrát ještě autentická Paříž, kterou jsem při nedávném pobytu už marně hledal.

Jednalo se o období, kdy ve Francii docházelo takřkajíc ke střídání generací. Končí existencialistická perioda (v nejširším slova smyslu) a nastupuje mladší generace, jejíž představitelé (Deleuze, Derrida, Althusser aj.) se sice co do svého zaměření výrazně liší, ale často – a možná naneštěstí – bývají řazeni k jedné a téže škole. Zajímaly vás tenkrát tyto nové směry (s nimiž se zřejmě nešlo nesetkat)? A jaký je Váš názor dnes – myslíte, že z této generace něco přetrvá?

Máte pravdu, že toto střídání generací se v těch letech již připravovalo. Uvědomovali si to možná ti nejzasvěcenější. Například Derridovo jméno jsem tehdy ani jednou nezaslechl ani na přednáškách, ani v osobních rozhovorech. Naproti tomu zakladatelé existenciálního myšlení Marcel, Sartre, Beauvoirová tehdy ještě žili a přednášelo se o nich. Hovořilo se tenkrát hodně o nástupu strukturalismu či o neostrukturalismu a v této souvislosti o hrozícím nebezpečí dehumanizace filosofie apod. Ten později módní pojem postmodernismu tam nebyl ještě frekventovaným pojmem a po létech pak rovněž, pokud je mi známo, ve Francii i jinde poněkud vyvanul. Po těch filosofech, kteří nesli ono označení, zůstává živá jejich snaha o překonání jisté zkosnatělosti, rigidity a o větší pojmovou přesnost, jejich smysl pro vtip a duchaplnost. Moje přednostní zájmové pole to nikdy nebylo. Na Ústavu

jsem v tom ponechával neobsazený prostor pro kolegu Miroslava Petříčka jr., jenž se v těchto věcech orientuje znamenitě. Jiného znalce této problematiky, Břetislava Horynu, jsem za jeho práci o německé postmoderní filosofii navrhl v Olomouci na docenta, ale přesto se přikláním k názoru prof. Leszka Kołakowského, že čím více do postmodernismu pronikáme, tím méně víme, co by to vlastně mělo být. Jen jedno tu pokládám za jisté, a to, že Komenský postmodernistou nebyl – na rozdíl od tvrzení některých moravských komeniologů.

Co se týče situace v Čechách, velká většina pedagogů působících na ÚFaRu se tak nebo onak hlásí k Patočkovi. Co znamenal Patočka pro Vás a co znamená Patočka dnes obecně?

Ano, těch, kdo se dnes hlásí k Patočkovi, je hodně, a to nejen na ÚFaRu. To bych ještě pochopil i uznal. Horší je, že překvapivě obrovské množství je i těch, kdo se považují za Patočkovy žáky. Připomíná mi to trochu mýtus o bojovnících o Rozhlas v květnu 1945. Těch bylo u nás tolik (a možná ještě je), že kdyby se všichni na té Balbínově a Vinohradské třídě sešli, vyplnili by je v místě dostřelu až do třetího patra okolních domů. Já sám jsem pilně chodil od r. 1964 jak na Patočkovy přednášky, tak i později v 70. letech na jeho semináře na fakultě a nakonec i v jeho bytě na Břevnově (spolu s O. Loužilovou, L. Majorem, I. Mesnjankinou, manželi Peškovými, M. Sobotkou a M. Tlustou). Bylo to jakési postgraduální uvedení do opravdového filosofického řemesla. Tak jako i všichni ostatní jsem od něho mnoho získal a považuju ho za jediného našeho filosofa světového formátu (Komenský byl více pedagog, Masaryk více politik a sociolog). Přes tuto úctu a vděčnost jsem se nikdy neoznačoval za Patočkova žáka, neboť jsem jeho myšlenky nijak nedovedl dál a na poli fenomenologie jsem v jeho intencích nic tvůrčího neučinil.

Během osmdesátých let jste svou pozornost věnoval herbartismu (ostatně podobně jako J. Zúmr). Čím pro vás byla Herbartova škola zajímavá a v čem tkví její význam?

K těm herbartovcům jsem se dostal jen náhodou. Katedra byla pověřena, aby v rámci státního plánu (ano, i vědecká činnost se státem plánovala!) vypracovala učebnici dějin české filosofie. Prof. Ludvík Svoboda na to svolal schůzi historiků filosofie, já jsem se omluvil, měl jsem něco smluveno s Hrabalem, a řekl jsem mu: „Přidělte mi, cokoli chcete! Vezmu to, co zbyde, protože neznám nic“. Svoboda mi po té schůzce truchlivě sdělil: „Tak zbyli na

vás herbartovci, ty nikdo nechtěl. Ale nezoufejte! Není to tak nezajímavé téma. A jak vás znám, přijdete jim na chuť“. Nezoufal jsem a na chuť jsem jim přišel. A to proto, že byli opakem toho, než co se o nich tradovalo, tedy nikoli zastánci z Vídně k nám jimi zavedené oficiální filosofie, nýbrž naopak osobami podezřelými, státní i církevní vrchností pronásledovanými. To mi pochopitelně bylo sympatické, jelikož jsem v tom uvítal příležitost podat to jinotajně tak, aby byly zřejmé paralely s přítomným pronásledováním filosofů u nás. Bdělá a ostražitá fakultní cenzorka dala vyhodit z katedrového sborníku mou devadesátistránkovou studii o herbartovcích, a já jsem pak po svém vyhození z fakulty do Archivu UK napsal o nich ze vzdoru knihu o 474 stránkách. Nesla název *J. F. Herbart a jeho stoupenci na pražské univerzitě* a vyšla v r. 1989 několik týdnů po listopadovém převratu. Pokud vím, dala by se snad ještě v omezeném množství koupit v knihovně Archivu UK v Karolinu, a to za předinflační cenu.

Samozřejmě nelze nevznést otázku ohledně Vašeho vztahu k umění a literatuře, zejména asi Vašeho dlouholetého styku s Bohumilem Hrabalem. Jak k tomuto setkání došlo? Co pro Vás osobně literatura znamenala? Má nějaký vztah k vašemu filosofickému zaměření nebo se jedná o „paralelní“ zájmy? A možná jedna doplňující otázka: sledujete literární produkci v Čechách i dnes? Myslíte, že v posledních letech tu vzniklo něco, co skutečně stojí za to?

S panem Hrabalem mě v r. 1964 seznámil jeho vydavatelský redaktor Ladislav Ducháček, který byl na FF UK ve šk. r. 1955–6 jedním z mých prvních žáků. Ducháček Hrabalovi o mně vyprávěl a on vyslovil přání mě poznat. Jednou z jeho prvních vět bylo: „Pobavilo mě, co jste těm studentům všechno povídal. To vás ještě nevyhodili?“ A stali jsme se blízkými přáteli na několik dalších desetiletí. Napsal jsem o tom ostatně celou objemnou knihu.

Zájem o krásnou literaturu a zájem o filosofii se zprvu u mne vyvíjel paralelně, teprve mnohem později jsem byl s to odhalit filosofický smysl tvorby některých výjimečných literátů. V naší přítomné době, v níž se nedbá Masarykova varování na samém prahu první republiky, abychom u nás nepodléhali americkému kultu zlatého telete, v němž umírá duchovno, je i literatura vepsí. Zmlsán Kafkou, Haškem a Hrabalem, mohu dnes s potěšením číst ještě tak prózu mého přítele z restaurace U Parlamentu Petra Šabacha a Šrutovy *Lichožrouty*, ale ty jsou snad psány pro děti.

Jedna otázka „institucionální“: působíte na ÚFaRu úctyhodně dlouho

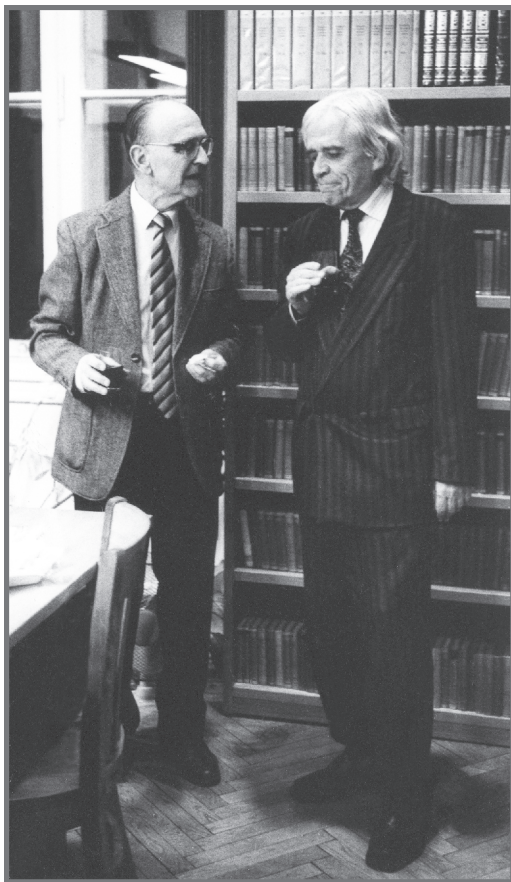
a během Vašeho působení došlo k celé řadě zásadních změn, ať už se to týká personálního obsazení, obsahu výuky nebo struktury studia. Jak se vám jeví současná situace a směřování tohoto ústavu (objem studia, jeho náplň apod.)? Je tu něco, co zde (již nebo dosud) chybí nebo naopak být nemá?

Na ÚFaRu, dříve katedře filosofie, působím již 56. rok. Za tu dobu se tu vše od základu změnilo, a to hned několikrát. Ale to by se do našeho rozhovoru nevešlo. O přítomném stavu toho vlastně vím ze všeho nejméně, tak se ani nebudu k tomu moc vyslovovat. Snad by ta výuka mohla být založena trochu encyklopedičtěji. Bylo by to ku prospěchu nejen studentů, ale i vyučujících. Začínající pedagogové by se neměli předčasně zahrabat v nějakém úzce vymezeném tématu či době, tím méně se pak upnout k nějaké vyhraněné doktríně. Bylo by např. tristní, kdyby namísto někdejších marxistů-leninců nastoupili dnes zase třeba pro změnu tomisté. Tím by přestali být filosofové v pravém slova smyslu. Také by se mladí kolegové neměli sami brát tak vážně, exhibovat před studenty svou učeností, měli by mít větší smysl pro srandu, pro ironii i pro sebeironii. Tato výtka neplatí samozřejmě pro všechny.

Jaké otázky v současnosti osobně zajímají Vás a co by filosofie měla řešit?

V současné chvíli mě zajímá jen jedna otázka: otázka života a smrti. Nikoli jen na rovině filosofické, nýbrž na rovině reálné, respektive svrchované osobní.

A konečně: v brzké době očekáváme publikaci vašich Pamětí. Můžete



PhDr. Polívka s Prof. Treterou
foto: Věra Koubová

nám tu knihu přiblížit?

Ano, ty moje paměti by měly vyjít už v nejbližších týdnech v nakladatelství Horáček – Paseka, a to pod názvem *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a na život vůbec*. Týká se mého předválečného a válečného dětství, okupace, mého vybombardování za amerického teroristického náletu na Vinohrady 14. 2. 1945, dále května 1945, února 1948, srpna 1968, mého pobytu ve Švýcarech a Francii, normalizace na FF, mého vyhození do Archivu UK, listopadu 1989 a částečně i doby polistopadové. Studenti FF, zvláště filosofové, mají tu možnost dočíst se poprvé o některých podrobnostech kolem řádění normalizátorů M. Maršíka, R. Mužíkové ad. na fakultě a R. Richty a J. Filipce aj. na FÚ ČSAV, dále o průběhu likvidačních tažení proti L. Tondlovi a K. Kosíkovi. Najdou tu i hezké osobní vzpomínky na J. B. Kozáka, J. Patočku, J. Popelovou, L. Svobodu, V. Černého, I. Svitáka, M. Machovce aj., ale i na setkání s některými politiky: J. Dienstbierem st., V. Havlem, V. Klausem, bruselským komisařem K. van Miertem a mnoha dalšími, stejně tak i s našimi dalšími předními spisovateli, výtvarníky, herci a režiséry. Kniha je bohatě ilustrována fotografiemi. Snažil jsem se, aby byla nejen poučná, ale i zábavná.

Rozhovor připravil Josef Fulka

(Rozhovor probíhal písemně a nemá charakter živé rozmluvy)

Diotimin koutek: Rozhovor s Barbarou Day

Barbara Day je v našich filosofických kruzích známa především svou činností pro Vzdělávací nadaci Jana Husa v 80. letech. Organizace se zabývala koordinací britské aktivity věnované podpoře filosofie v době totality v našich zemích. Oborem jejího studia i trvajících zájmu je však divadelní teorie. Věnuje se především divadlu malých forem 60. - 80. let v Československu, jež se již v době totality snažila přiblížit britské veřejnosti - a to jak teoretickými statěmi, tak i např. festivalem organizovaným za účelem podpory Divadla na provázku. Nejenže se Barbara Day s velkým nasazením a leckdy i s nemalým rizikem věnovala podpoře svobodného myšlení u nás, ale zároveň je také zřejmě jedinou osobou, která se rozhodla tyto aktivity podrobně



popsat. Takto vznikla její kniha *Sametoví filosofové*, v mnoha směrech jedinečný zdroj informací o aktivitách, jimž bylo vlastní, že se o nich žádné záznamy nevedly. Barbara Day ve své knize popisuje činnost bytových seminářů, organizaci přednášek zahraničních přednášejících, rozličné komplikace s tím spojené i zajímavé postřehy, jež povstaly ze styku dvou do určité míry odlišných filosofických prostředí. Neomezuje se pouze na britskou oblast, nýbrž podává přehled i o podpoře ze strany německých, holandských, francouzských a amerických filosofů. V roce 1998 byla Barbaře Day udělena pamětní medaile prezidenta republiky Václava Havla.

I.

V předmluvě své knihy *Sametoví filosofové* vyzýváte české a slovenské vědce, aby téma filosofie před revolucí dále nějakým způsobem zpracovali. Zdá se mi, že k tomu stále nedošlo. Je to tak?

Já jsem na knize začala pracovat v roce 1996 a původně jsem si myslela, že půjde

jen o zmapování anglických zahraničních návštěv. Ale pak jsem zjistila, že neexistují skoro žádné materiály k tomuto tématu obecně. Po vydání knihy jsem o tom ještě diskutovala s dnešními českými vyučujícími filosofie, ale říkali mi, že mají příliš mnoho práce, než aby se tím mohli zabývat. Druhá věc je, že si tehdy nevedli žádné záznamy o událostech a dnes už si jednoduše nepamatují, v kterém roce se co stalo.

Váš zájem je převážně historický, jde Vám o chronologické zachycení událostí té doby. Vystala během Vaší práce také nějaká stěžejní témata, která by bylo možné dále rozpracovat?

Ano. Já sama ale nejsem filosof, např. jsem nečetla žádnou z těch knih, které jsme sem pašovali, nebo které jsme zadávali k překladu. Domnívám se, že by bylo velmi zajímavé, kdyby se někdo zabýval filosofií, která se tehdy učila. A také způsobem, jak se pak ty znalosti uplatňovaly. Angličtí učitelé, kteří tehdy Československo navštěvovali, se shodovali na jednom dojmu: doma vyučovali filosofii jako akademický předmět, zde tento obor pro studenty znamenal o mnoho více. Takže si myslím, že někdo s filosofickým vzděláním by mohl zkoumat, jaké myšlenky byly tehdy považovány za důležité a jak souvisely či kontrastovaly s tehdejší společností.

Vy jste původně přijela do Československa kvůli své disertační práci o pražském divadle?

Já jsem poprvé navštívila Československo po ukončení studií na univerzitě. Chtěla jsem chvíli cestovat, než si najdu stálou práci. To bylo v 60. letech. Získala jsem tehdy stipendijní pobyt v Praze. Studovala jsem divadelní vědu a Praha byla v tomto směru velmi zajímavá. Zajímalo mě Divadlo Na Zábradlí, Divadlo Za branou, Semafor, Činoherní klub. Tehdy jsem ale ještě neuměla česky a trvalo to dlouho, než jsem se něco naučila. Zpět do Prahy jsem se vrátila v letech 1968 a 1969, poté již vždy jen na krátkou dovolenou až do roku 1981, kdy jsem začala psát svou disertační práci. Měla jsem pocit, že divadelní období šedesátých let nebylo vlastně nikde zachyceno, nic na toto téma nebylo publikováno. To byla má příležitost, protože jsem o tom mohla psát v Anglii. Tím jsem se pak zabývala do roku 1985. A prostřednictvím lidí od divadla jsem se setkala s Petrem Oslzlým z Brna. To on mi zprostředkoval kontakty s oxfordskými vyučujícími, kteří již v té době spolupracovali s různými semináři. Tak jsem začala pracovat pro Vzdělávací nadaci Jana Husa. Koordinovala jsem návštěvy časově, vedla záznamy o výdajích atd.

Byla Vaše činnost také reakcí na dopis Julia Tomina z roku 1978, v němž vyzýval vybrané zahraniční univerzity ke spolupráci s bytovými semináři v Československu ?

Víte, já jsem začala pracovat pro Vzdělávací nadaci Jana Husa, když už Tominovi žili v emigraci v Anglii. V té době jsem se s nimi ale nesetkala, protože jsme se domnívali, že emigranti v Anglii byli sledováni StB. Nadace rozhodla, že z důvodu zachování bezpečnosti se její členové budou vyhýbat kontaktu s emigranty. Naše

domněnka se potvrdila – jak jsme později zjistili, po roce 1968 byl do Anglie vyslán agent Pavel (Paul) Moritz, který se stal členem skupiny tamních emigrantů. Byl to šarmantní muž, velmi přátelský a schopný. Po revoluci někam zmizel, nikdo neví kam – nejspíš žije v Rusku. Takže navzdory tomu, že se emigranti v exilu cítili bezpečně, byli stále sledováni.

S Tominovými jsem se poznala až v devadesátých letech. Julius Tomin prožíval v Oxfordu těžká léta, bylo to náročné pro obě strany. Po podobných zkušenostech bylo také snahou naší organizace odradit lidi od emigrace. Mnoho příchozích mělo totiž příliš růžové představy o životě na západě. Když lidé na základě takového obrázku emigrovali, měli to pak velmi těžké. Cílem tedy bylo podporovat činnost v Československu a zprostředkovávat zahraniční návštěvy. Zásadou bylo také nikdy nic lidem v Československu neurčovat, nevnučovat. Pouze když sami nevěděli, které knihy by si měli objednat, sestavili jsme seznam literatury např. podle povinné četby pro oxfordské studenty. Petr Rezek kupříkladu organizoval přednášky o Kantovi a Platónovi, které byly strukturovány specialistou z Oxfordu.

Přednášky se z počátku týkaly pouze filosofie. Jakým směrem se témata přednášek později rozšířila?

Nejdříve se skutečně jednalo o pouze o přednášky z filosofie, protože Julius Tomin, který tyto aktivity inicioval, byl filosof. Poté jsme se seznámili s Ladislavem Hejdánkem, který měl zájem i o spolupráci s teology. Později jsme opět na žádost ze strany vedoucích seminářů začali hledat i historiky a spisovatele, tudíž se oblast přednášek začala pomalu rozšiřovat. To bylo vlastně samotným základem naší činnosti, posílat sem takové přednášející, materiály a knihy, o které jsme byli požádáni.

Myslíte si, že bylo pro přijíždějící přednášející jednoduché orientovat se v tak odlišných podmínkách? Oni pravděpodobně neměli dobré informace o tom, jak to zde chodilo a co všechno budou muset překonat. Nebo byl nějakým způsobem školení?

Ano, první, kteří vyjžděli, byli zaškolení myslím Stevenem Lukešem. Poté školení převzal Roger Scruton, který z této přípravy udělal jednu z priorit. Snažil se vysvětlit, co by se mohlo stát a jak by pak člověk měl či neměl jednat. Filosofové, které vysílal z Oxfordu Ralph Walker, byli informováni přímo jím. O ostatní se staral Roger Scruton, já jsem také pomáhala. Bylo to docela příhodné, protože se Rogerův byt v Londýně nacházel naproti Československé ambasádě, kam si vyučující stejně museli před cestou dojít pro vízum.

Museli jsme s nimi probrat průběh celé cesty. Pokud vezli nějaké knihy, bylo nutné aby měli vždy připravené vysvětlení pro případ kontroly. Stejně tak co se týče přepravovaných textů přednášek, musela být podána uspokojivá odpověď typu „to je má přednáška, kterou příští týden přednesu v Oxfordu a potřebuji si ji během těchto

dní nastudovat“ apod. Snažili jsme se texty přednášek dopravovat studentům v předstihu, aby měli dostatek času si téma nastudovat, což jsme považovali za velmi důležité, ale ne vždy se nám to dařilo. Později jsme byli požádáni, aby filosofové s sebou nevozili materiály, protože to zvyšovalo míru nebezpečí. Začali jsme tedy vysílat kurýry, což byli většinou studenti. Další problém byl v tom, že přednášející museli organizátorům seminářů předat všelijaké zprávy typu, kdo přijede příště, kdy to bude a co přiveze. Ale tyto informace nesměly mít zapsané v osobních poznámkách. Jeden z vedoucích seminářů nám doporučil vpisovat je mezi řádky knih, které přednášející vozili s sebou. Bylo také nemožné poznamenat si jakákoli jména, čísla a adresy, protože na cestě zpět byli zahraniční návštěvníci často prověřováni StB. Někteří se okamžitě zorientovali a našli si svůj systém, jak na to. Jiní měli hrozný strach. Vyprávěli, jak pro ně bylo obtížné zalhat. Na odjezdu byli tázáni na to, s kým se při svém pobytu setkali. Často byli sledováni, takže bylo těžké ta setkání popřít. Museli jsme s nimi ty situace doslova sehrát, aby si vyzkoušeli odpovědi.

Popisovali jste zahraničním přednášejícím, jaké mají očekávat studenty v Praze?

Já jsem ty studenty nikdy neviděla. Na semináře jsem chodit nesměla., to bylo jedno z našich pravidel. Chtěli jsme tak ochránit ty lidi, kteří se jich účastnili, protože jsem byla často sledována. Bývalo by to bylo zajímavé se tam podívat, ale takto to bylo prostě lepší. Až po revoluci jsem se setkala s brněnskými studenty v domě Petra Oslzlého.

Nicméně vyjíždějícím přednášejícím bylo vždy vysvětleno, co mohou očekávat na samotných seminářích, s jakými studenty se setkají a jak tomu mají přednášku přizpůsobit. Bylo potřeba přizpůsobit úroveň přednášky znalostem místních studentů, které samozřejmě nemohly být takové, jak byli vyučující zvyklí u studentů v Oxfordu. Stejně tak bylo nutné brát ohled na to, že přednášky bývaly většinou tlumočeny, čemuž se jejich podoba musela také přizpůsobit.

Byly nějaké zvláštní rozdíly mezi spoluprací s Brnem a Prahou?

V Brně to bylo pro nás jednodušší a byli jsme i úspěšnější. Částečně to bylo proto, že brněnský seminář sestával od samého počátku pouze z návštěv zahraničních přednášejících, bylo tedy snazší domluvit program i termíny jednotlivých přednášek. Pražské semináře fungovaly dlouho předtím, než jsme s nimi začali spolupracovat, tudíž už měli svůj zavedený styl práce.

Navíc v Brně jsme jednali s menším okruhem lidí, hlavně s Petrem Oslzlým a s Jiřím Müllerem. Zatímco v Brně se vše točilo pouze kolem jednoho semináře, věnovaného různým oblastem (literatuře, hudbě, ekologii a dalším), v Praze jsme spolupracovali s několika semináři vedenými velkými osobnostmi – Petrem Rezkem, Ladislavem Hejránkem, Rudolfem Kučerou, Milanem Balabánem – které

spolu obvykle nespolupracovaly, jen některé z jejich kursů se výjimečně prolínaly. Rezkův seminář byl také velmi náročný, co se týče organizace. Tam nešlo jen o to, aby přijel přednášet, kdo zrovna mohl. Šlo o promyšlenou strukturu a nebylo vždy jednoduché najít vhodného přednášejícího.

V Brně byla důležitá postava již zmíněného Jiřího Müllera. V raných sedmdesátých letech strávil čtyři roky ve vězení za šíření letáků. Tudíž svůj postup přehodnotil a uvažoval, jak co nejlépe zapojit lidi do této činnosti, aniž by byli vystaveni ohrožení (měl mimo jiné pravidlo, že se seminářů nikdy neúčastnil). Proto také Roger Scruton nepřednášel v Brně, bylo to vnímáno jako příliš riskantní, protože byl sledován.

I cestování na Moravu bylo bezpečnější, protože se létalo do Vídně a pak stačilo jen přejet hranici autobusem. To bylo o mnoho méně riskantní než přistání na pražském letišti.

Seminář v Brně byl také polooficiální, což umožňovalo zvat mnohem více lidí.

Napadá mě, že problémy v Praze mohly být také způsobené tím, že např. Ladislav Hejdánek nebo Julius Tomin razili politiku neskrývání se. Chtěli demonstrovat přesvědčení, že nečiní nic ilegálního.

Ano, ale slyšela jsem, že Hejdánek v tomto zažil deziluzi. V jednom období opravdu navštěvoval policii a pokoušel se seminář registrovat. Ale pak si sám uvědomil, že tuto činnost oficiálně prostě provozovat nelze. Nicméně je pravda, že jeho seminář byl o mnoho otevřenější než kupř. Rezkův. Pamatuji si, že jsme byli varováni, že v případě semináře Petra Rezka musíme být extrémně ostrážiti. Chodili tam lidé, kterým by odhalení mohlo zruinovat život - někteří členové byli např. zaměstnání na různých institucích, z kterých by byli okamžitě vyhozeni.

Pokoušeli jste se publikovat články českých filosofů v zahraničí?

Snažili jsme se, ale zdejší styl psaní byl velmi odlišný, takže to bylo obtížné. Roger Scruton musel ty články notně upravovat. V této zemi mají lidé představu, že se musí psát velmi vysokým stylem. Možná ne dnes, ale v minulosti určitě. Když psali o něčem složitém, muselo to být také složité ke čtení. Já jsem např. měla tehdy problémy s překladem textu od jednoho velmi mladého autora a musela jsem s ním mnohé konzultovat. On byl ale na svůj styl pyšný a rád to přiznával. „Ano, můj styl je poněkud složitý“, říkal. V Americe nebo v Británii platí naopak za ideální text, který věci vyjasňuje.

Spolupracovali jste na výuce také s Poláky a Maďary?

Nakolik vím, s Maďarskem žádná zvláštní spolupráce neprobíhala. V Polsku založili naši lidé Jagellonskou nadaci. Jessica Douglas-Home také současně začala pracovat v Rumunsku, kde to bylo ovšem mnohem složitější a děsivější. Myslím, že se jim tam nepodařilo uskutečnit žádné semináře. Poláci měli „Létající univerzitu“ a moc se s ní netajili, tudíž to bylo mnohem jednodušší. Dále Kathy Wilkes a Bill

Newton-Smith začali působit v Jugoslávii – v Meziuniverzitním centru v Dubrovniku, založeném Georgem Sorosem, kam byli později vysláni i někteří lidé z Československa (myslím, že šlo o Ivana Chvatíka a Pavla Koubu).

Zvažovali jste spolupráci s pozdějšími totalitními režimy, např. s Běloruskem?

Ano, o tom se hodně diskutovalo v Brně. Ale britští profesori filosofie už se skutečně vyčerpali. Ale nějaké menší projekty se myslím organizovaly.

II.

Kromě Vaší činnosti v oblasti filosofie jste také před revolucí spolupracovala s některými divadly. Jaké konkrétní aktivity jste vyvíjela?

Nejvíce jsem spolupracovala s Divadlem na provázku. Když jsem se roku 1983 setkala s Petrem Oslzlým, uvědomila jsem si, že ti divadelníci balancují nad propastí a mnoho riskují, a tak jsem se zajímala, jak bych mohla pomoci. On mi navrhl, abych našla někoho v Anglii, kdo by pozval jejich soubor, protože čím více lidí o daném divadle v zahraničí vědělo, tím obtížněji se pak dalo zrušit. Takže jsem v Anglii začala shánět někoho, kdo by Provázek pozval. Lidé z British Council mi pak poradili, abych sama zorganizovala festival, kam bych je pozvala. Na tomto jsem poté pracovala v Bristolu dva roky. Nakonec se to netýkalo jen Divadla na provázku, ale přijela i Chorea Bohemica, Jiří Stivín, sochařka Magdaléna Jetelová a další. Byl to úžasný zážitek. Skrze tuto činnost jsem se pak seznámila s působením Vzdělávací nadace Jana Husa, kde jsem následně začala pracovat, což mě ovšem tak zaměstnalo, že už jsem na organizaci podobných kulturních akcí neměla čas.

V jednom ze svých článků píšete: „Byla to ona [divadla] spíše než – jak tomu tradičně bývalo – literatura, co připravovalo vnímavé obecenstvo na úkoly rozhodování a budování rolí, jež obojí potom bylo součástí obnovy demokracie v Československu.“. Nabylo divadlo této důležité funkce proto, že literatura, film a filosofie byly více kontrolovány? Jak se divadlu dařilo lidí na tyto úkoly připravovat?

Literatura v šedesátých letech měla velmi hybnou sílu, která se ale nedala znovu získat – kromě jiného byla ostře sledována režimem. Film a televize byly masová média, která mohla ovlivnit velké množství lidí, tudíž také byly velmi kontrolovány. Filosofie oproti tomu sotva existovala – a to jen na bytových seminářích. Ale divadla – ta byla všude! Generace, která zažila šedesátá léta, zaváděla v divadlech specifickou strategii, která v druhé polovině osmdesátých let nesla své ovoce. Tito tvůrci posouvali hranice toho, co bylo povoleno, pomáhali lidem se nebát, ptát se a převzít kontrolu nad svými životy. Takto vybudovaná síť byla pak 17. listopadu 1989 ihned připravena k akci.

Zabývala jste se pražským divadlem šedesátých let. Co lidé vlastně od divadla

tehdy očekávali?

Budu mluvit hlavně o malých scénách. I když to byla samozřejmě záležitost menšinového zájmu, od konce padesátých let se hodně chodilo na tzv. „textappealy“ Jiřího Suchého a Ivana Vyskočila. Ivan Vyskočil, který je psycholog a performer, sehrál v tomto ohledu obrovskou roli. Mezi jeho představeními byste nenašli dvě identická, vždy záleželo na publiku a jeho konkrétní odezvě. Psal si vlastní scénáře a v průběhu představení je měnil a doplňoval podle reakcí publika.

Když Ivan Vyskočil roku 1962 skončil v Divadle Na zábradlí, navázal na něj Jan Grossman, jenž zde rozvíjel koncept apelativnosti, který aplikoval na repertoár zahrnující díla Jarryho, Becketta, Kafky nebo Havla. Podstatou tohoto konceptu bylo, že v každém představení byla vždy obsažena nějaká nerozřešená otázka. Když se postava nějak zachovala, bylo její jednání ideálně podáno tak, že si divák kladl otázky typu: „Jednal bych také takto? Bylo to svobodné jednání? Nemohla se ta postava rozhodnout jinak?“. Například způsob, jakým udělal Grossman v 80. letech *Maryšu*, budil mnoho otázek. Odkud přišlo to zlo, které Maryša prožívá? Jak se to přihodilo, že se nachází v tak nešťastném manželství s tragickým vyústěním? Nebylo jasné, zda to bylo způsobeno něčím ve společnosti nebo jakousi reakcí na společnost, zda mohla vůbec jednat jinak atd. Grossman se zajímal o to, zda jde pouze



o nějaké vyprávění z 19. století, nebo zda to dílo obsahuje stále živé problémy, což se snažil zjistit pečlivým studiem textu. I herce vedl k tomu, aby si u každé repliky uvědomili, že má několik možných čtení, které lze promítnout do způsobu hraní.

Jiným příkladem byl Kafkův *Proces*. Vzpomeňte si na tu scénu, jak přijdou dva dozorcí a dají panu K. příkaz, aby se oblékl a připravil na soud. A on uposlechně. Grossman se tedy pochopitelně ptá, proč K. příkaz splní, proč se nerozhoduje svobodněji a neodmítne. Měla jsem zajímavou zkušenost s překládáním tohoto scénáře do angličtiny. Již ten výběr pasáží, který se Grossman rozhodl zdramatizovat, je zvláštní. Kafkův *Proces* je poměrně dlouhá kniha, zatímco jeho scénář byl velmi úsporný. Když jej poté angličtí zadavatelé tohoto překladu četli, divili se, jak málo textu obsahuje. Těžiště té inscenace zkrátka nespočívalo ve scénáři, nýbrž ve vkladu režiséra.

Větší divadla se od těchto malých scén zdatně lišila, což ovšem platilo všude po světě, nejen v Československu. Bylo v nich možné zhlédnout hry, které přesně naplňovaly očekávání publika, a jejichž reprízy byly vždy beze změn. Hodnocení diváků pak spočívalo v tom, zda byla ta a ta inscenace dobře či špatně zahrána, či zda byla esteticky úspěšně ztvárněna.

Politické klima v totalitním státě silně ovlivňuje uměleckou tvorbu. Nemám zde na mysli pouze fakt, že některé hry jsou dovoleny, jiné zakázány. Domnívám se, že lze také vystopovat nějaké obecné charakteristiky divadelní tvorby, u nichž je možné pozorovat vliv totalitní moci a reakci na její přítomnost ze strany tvůrců- např. způsob, jakým jsou hry ztvárněny, upřednostňované žánry či témata. Lze si podle Vás něčeho takového povšimnout v Československé předlistopadové divadelní tvorbě? Již jste zmínila onen specifický vztah mezi herci a publikem. Je možné jmenovat ještě jiné charakteristické rysy?

Myslím, že je to vztah k tradici. To se dělo již před druhou světovou válkou nebo během válečných let. Lidé jako E. F. Burian a Jindřich Honzl si vybírali témata, která lidi oslovovala, aniž by vzbudila nějaké podezření, že jde o protirežimní látku. Vraceli se ke starým lidovým písním a básním, přičemž publikum si při těch starých verších vybavovalo dobu, kdy byly poprvé čteny. Najednou lidé dokázali rozumět starým písním a básním na mnoha úrovních. Tak také postupovalo Divadlo na provázku s odkazem na E. F. Buriana, když hráli kupř. Komenského *Labyrint světa a ráj srdce*. Udělali z toho sice frašku, ale zároveň postava Všudybuda zažívala podobné situace jako tehdejší člověk. Stejnou strategii volily i některé další scény: HaDivadlo, divadlo v Ústí nad Labem nebo Realistické divadlo (pozdější *Labyrint* a následně Švandovo divadlo). Tato divadla např. spojoval zájem o jednu osobu – Karla Sabinu. To byl známý libretista, který se uvedl jako autor českého národního obrození, posléze se však stal vyzvědačem ve službách Rakouska. Takže zájem o něj nebyl jen historický. Šlo o typ postavy, která se stále vyskytovala. Milan Uhde, který napsal v druhé polovině osmdesátých let scénář o tomto muži pro Divadlo

na provázku jménem *Prodaný a prodaná*, mi jednou vysvětloval, že ho Sabina zajímal jako postava, která již sloužila Rakousku v době, kdy se jeho autorita rozpadala, ale nebylo to ještě viditelné. V tom spočívala jednak tragédie té osoby, protože Sabinova zrada již ničemu nepomáhala, ale také paralela s dobou osmdesátých let, kterou v tom tehdy Uhde dobře nahlédl.

Často se tedy jednalo o historická nebo legendární témata, případně sci-fi, které psal Karel Steigerwald, nicméně aktuální otázky byly v divadelních hrách téměř vždy implicitně obsaženy. Nejexplicitnější hra, která mě momentálně napadá, byl Topolův *Konec masopustu*, dílo pojednávající o kolektivizaci. Topol v rámci hry používal masopustní zvyky, včetně masek, přesto se jako jeden z mála odvažoval zasadit děj do současnosti.

Zajímavým rysem divadla je také jeho obrovská proměnlivost. Když se dnes podívám na své články, které jsem tehdy o divadle napsala, uvědomím si, že divadlo se proměňovalo tak rychle, že jeho vývoj bylo velmi těžké popsat. Ve srovnání s ním stála beletrie téměř nepohnutě.

Takže můžeme s nadsázkou říci, že totalitní politické systémy paradoxně mohou tvůrce inspirovat? Kdo by jinak hledal tyto alternativní způsoby vyjádření, kdyby k tomu nebyl donucen?

Je to bizarní, ale tak nějak to bude. Divadelní projev získal svou intenzitu. Lidé byli také

**CZECH
FEST**

Oct. 85

Events at:
Arnolfini
Bristol Cathedral
Clifton Cathedral
Dance Centre
George's Gallery
Glynne Wickham Studio Theatre
Hope Centre
St. George's, Brandon Hill
Theatre Royal
University Great Hall
Van Dyck Gallery
Victoria Rooms
Watershed

WITH THE ASSISTANCE OF
SOUTH WEST ARTS

University of Bristol Department of Drama
presents

The Bristol-Czechoslovak Festival

nuceni hledat v něm nějaký smysl.

Vzpomínám si, že po roce 1989 panovala velká očekávání, že budou napsány nové zajímavé hry, jakási svědectví o totalitě. Ale nikomu se nějak do podobné analýzy nechtělo. Vybavuji si pouze hru Karla Steigerwalda *Hoře, hoře, strach, oprátka a jáma* napsanou v roce 1989, která se pak někam propadla. Byla to velmi zajímavá hra o situaci těsně před pádem režimu. Na jeviště byla uvedena roku 1990, ale diváci o ni v tu dobu již neměli zájem, chtěli hledět dopředu a neměli zájem se ohlížet zpět. Ta hra byla tak úzce tématicky zaměřena, že dokázala svou aktuálnost během jednoho roku ztratit.

V jednom svém článku z roku 1985 zmiňujete zajímavý aspekt cenzury v době totality: nic nebylo zakázáno, ale člověk stejně nemohl publikovat nic, dokud to nebylo schváleno. Kromě toho na každého umělce byla používána jiná měřítko. Neurčité a nepředvídatelné metody cenzorů přinášely nejistotu ohledně hranic tvorby, ale zároveň podněcovaly umělce k novému hledání. V souvislosti s tímto jevem jste použila termín „labužnická cenzura“ („gourmet censorship“). Mohla byste tuto metaforu vysvětlit?

„Labužnická cenzura“ je termín, který použil Jan Grossman. Plošnou cenzuru si lze představit jako závodní jídelnu, kde každý dostane polévku rozlévanou z jednoho hrnce apod. Labužnická cenzura je delikátnější záležitost – ruka cenzora váhá a on si rozmýšlí, jak nejlépe rozladit A, naštvat B, dohnat C k zoufalství a příjemně překvapit D. Labužnická cenzura je vytríbená – se svými oběťmi si pohrává.

Obecenstvo v době komunismu mělo skon hledat ve hrách významy, které do nich autor nevložit. Varovala jste před tímto fenoménem vkládání nových významů nejen proto, že diváci během představení nabývali dojmu, že „přechytračili“ režim, ale také proto, že to mohlo mít vliv na herce. V jakém smyslu to mohlo herce ovlivnit? Jaké důsledky to mohlo mít?

Na jednu stranu to bylo neškodné a příjemně uvolňující. Nicméně hrozilo nebezpečí, že by tento druh „odporu“ mohl stát náhražkou jednání. V listopadu 1968 organizoval časopis Divadlo diskusi o stavu divadla po srpnové invazi - inscenace her o slavné minulosti živila emoce publika, ale po odchodu z divadla nebyli lidé o nic svobodnější, než když do něj vstoupili. Co se týče herců, měla jsem na mysli to, že se mohli snažit zahrát onen druhý význam a tím měnili dojem ze hry.

Prožíváte dnes při některých představeních podobné emoce, jaké jste prožívala u her, o kterých zde mluvíme?

Ne. Ale zase tolik her jsem v poslední době neviděla. Většinou se mi ale zdejší produkce líbí a oceňuji dobré publikum. Myslím si, že české divadlo má v sobě stále obsaženou tu důležitost, která byla tolik patrná před revolucí. Je zde např. proporcionalně daleko širší publikum než v Anglii. Ten zájem je historicky

podmíněný. Vybavuji si v této souvislosti slova britského režiséra Petera Brooka, která pronesl někdy v 80. letech při jednom našem hovoru o významu divadla v Praze: „Divadlo je pro Prahu tím, co opera pro Vídeň a film pro Paříž“. Češi v sobě mají zakořeněno přesvědčení, že divadlo je součástí národní identity. V Británii bývala menší repertoárová divadla, ale z finančních důvodů většina z nich zanikla. Stát investuje více do zdravotnictví, dopravy atd. a domnívá se, že divadla jsou komerční záležitostí a musí si na sebe vydělat sama. To platí zejména pro okresní instituce, Londýn je na tom ještě poměrně dobře. V České republice tedy platí divadlo za něco, co se musí zachovávat, zatímco v Anglii je vnímáno jako postradatelné. Také obecenstvo v Anglii je jiné – jde především o střední třídu a ne příliš mladé lidi, zatímco zde navštěvují představení lidé všech věkových kategorií. V Anglii by mě překvapilo, kdybych potkala v divadle prodavače z obchodu na rohu, zatímco v Praze by na tom nebylo nic divného. Jiným příkladem je fakt, že při návštěvě Národního divadla v Londýně nezahlednete v publiku téměř žádného diváka tmavé pleti, ačkoliv tato skupina tvoří velkou část populace Londýna.

Vím, že je v tomto těžké zobecňovat, přesto se zeptám: jaká očekávání má tedy anglický divák?

Myslím, že většině jde hlavně o to, aby mohl své zážitky sdílet, o dané inscenaci mluvit. Divák neuvažuje o hře tím způsobem, že by třeba mohl říci: „to nebylo nic pro mě, to bylo určeno jiným“. V České republice se člověk setká s inteligentním publikem, které očekává látku k vlastnímu přemýšlení, zajímá se o vztah k vlastnímu životu.

Ve svobodné společnosti je samozřejmě pro divadla o mnoho těžší toto nabídnout, protože lidé mají rozličné problémy. Za totality byl oproti tomu každý problém vnímán jako součást jednoho velkého společného problému.

Divadlo sehrálo důležitou roli v klíčových okamžicích českých dějin, zejména v době boje proti něčemu či za něco (šíření českého jazyka a ustanovování české identity v době obrození, politická satira Osvozeného divadla v době nástupu nacismu k moci, apelativní charakter malých divadel v době komunismu...). Je možné divadlu tuto téměř politickou funkci oprávněně přiřknout? Co se pak děje s divadlem v době „klidu“?

Divadlo pojaté jako politická propaganda je něco odporného a nesnáším to, ať už jde o jakoukoli politiku. Když však dokáže mít divadlo ten pravý politický smysl, otevírá otázky a pomáhá tak lidem zkoumat je z různých úhlů. V takovém případě jde o velmi užitečný nástroj. V tomto směru bylo české divadlo v minulosti velmi úspěšné. Nemusí k tomu docházet jen v dobách boje proti něčemu. Ale myslím si, že když není zrovna období protestu, stojí paradoxně tyto snahy ještě více úsilí.

Jak vůbec pohlížíte na dnešní pražská divadla malých forem? Zdá se mi, že málokteré má skutečně svůj vyhraněný styl nebo ucelený koncept.

Znám některé lidi, kteří vedou divadla a jejich záměrem je stále upozorňovat publikum na věci, které jsou v naší společnosti špatně. Ale k tomu potřebujete především dobré autory. V devadesátých letech se mnoho autorů snažilo psát tematické hry ze současnosti, ale výsledek byl dost povrchní.

Dnes pozoruji několik originálních koncepcí, jedním z nejzajímavějších počínů je tvorba bratří Formanů.

Kromě výjimečných autorů je v tomto ohledu také užitečná spolupráce mezi autorem a režisérem. Takovouto spoluprací vznikalo divadlo v 60. letech. Za totality navíc pracovalo u divadla mnoho lidí, kteří by za jiných okolností tato povolání jistě nevykonávali. Stejný jev bylo možné sledovat v amatérských divadlech. Lidé, kteří chodili do zaměstnání, jež je nezajímala, potřebovali investovat svou kreativní energii jinde.

Dovolte mi položit Vám závěrečnou otázku. Jaké máte plány do budoucna? Na čem v současnosti pracujete?

Stále bych chtěla využít svou disertaci, protože jsem ji nikdy nevydala. Ale nechci ji zveřejňovat ve stávající podobě, určité úpravy jsou nutné. Svou úlohu nyní vidím v tom, že mohu sdílet své poznatky o divadle za dob komunismu. Nejsem odborník na dnešní divadlo, zato tehdy jsem byla jedna z mála lidí ze západu, kteří sem jezdili a o to téma se zajímali. Velice ráda bych tuto oblast více prozkoumala, lépe jí porozuměla a své poznatky předala dál.

V současnosti také vedu dva semináře pro americké studenty přijíždějící do Prahy. Dělán to již třetím nebo čtvrtým rokem. Jeden z těch kurzů je o českém divadle od Národního obrození po dnešek, druhý se jmenuje „Život a kultura v totalitním systému“. Každého semináře se účastní zhruba 15 studentů a je vidět, že mají o toto téma skutečný zájem. Pokouší se představit si sebe v podobných situacích. Fascinuje je, že si lidé přese všechno uměli najít způsob, jak si užívat života, že bylo možné si v tomto totalitním prostředí vytvořit ostrůvky svobody. Domnívám se si, že má smysl tyto skutečnosti zaznamenávat. Mohlo by to být dokonce jednou cenné pro lidi v podobné situaci.

Dále se věnuji překládání z češtiny do angličtiny. Nyní zrovna překládám knihu o divadelním kostýmu pro Pražské Quadriennale, pro historiky pracuji na textu o husitech a mám rozpracovaný text o české výstavě na benátském Biennale. Také dělám překlad pro projekt, který vytváří film k 20. výročí rozdělení Československa, což je velmi zajímavá práce a hodně se při ní učím.

Děkujeme za rozhovor.

Rozhovor připravily a přeložily Johana Borovanská, Daniela Rosolová

Role transcendentality pravdy v založení lidského poznání

Pojetí pravdy jako korespondence představuje koncepci, která je vlastní nejen vulgárnímu, „před-filosofickému“ rozumění světu, ale rovněž každodennímu bytí ve světě jako takovému. Na první pohled proto tvoří jedno z eminentních témat filosofického tázání (ať již jako představa k odmítnutí či hájení).

Tato práce se soustředí na nauku Tomáše Akvinského a usiluje o nalezení argumentů zakládajících možnost přesvědčení, že věci jsou v poznání právě tak, jak jsou nezávisle na něm (v jeho rámci je tak stírán myslitelný hiát mezi „světem o sobě“ a „světem pro nás“).

Jejím výchozím bodem bude pojem „transcendentality“ pravdy, neboť explikací všech vrstev jeho významu bude získán fundament, který nás uschopní k pochopení bazálních obrysů možnosti adekvace duše a věcí jako takové. S postupným rozvíjením problematiky spojené s termínem transcendentality pravdy se bude zkoumání stále více blížit oblasti metafysiky. Ukáže se totiž, že základem možnosti pravdy jakožto korespondence je božský stvořitelský záměr, z něhož vyplývá jak způsob situovanosti lidské duše v rámci universa, tak inteligibilita stvořených věcí.

V ohnisku zájmu předkládaného bádání proto nestojí pravda poznání (ani kritéria jejího rozpoznání), ale samotná její možnost, resp. její ontologické zázemí. Polem jejího zkoumání proto nemůže být primárně logika (neboť ta adekvaci samu nemůže nijak odůvodnit; jejím předmětem je pouze jeden z jejích relátů), ale ontologie a metafysika, neboť pouze na jejich půdě lze tuto koncepci hájit. Pravda ve smyslu pravdivosti svět uchopujících výroků (jejichž prostřednictvím je poznání artikulováno) je tak možná jen proto, že z metafysických kořenů vyrůstá možnost lidského intelektu „být-ve-shodě-se-světem“ a dispozice věcí „být-ve-shodě-s-intelektem“.

Pojem „transcendentálie“

a) Význam pojmu

Příhodným výchozím bodem pro rozvinutí následujících analýz se ukazuje termín *jsoucío* (*ens*), neboť představuje úběžník celé nauky o transcendentáliích – *jsoucím*u totiž podle Tomáše v rámci hierarchie těchto pojmů přísluší první místo.¹

Ostatní transcendentálie jsou ve vztahu k *jsoucím*u pozdější v tom smyslu, že se ke *jsoucím*u chovají jako určující, něco k němu „přidávají“ (*addere*) a vystihují „něco ohledně *jsoucío*ho, co slovo ‚jsoucí‘ nevyjadřuje.“² Jsou proto konceptuální explikací významu *jsoucío*ho, který je termínem „*jsoucí*“ vysloven pouze *implicite*. Představují

¹ Srv. Josef de Vries. *Základní pojmy scholastiky*, Praha 1998, str. 89.

² Tomáš Akvinský. *O pravdě, O myslí*. Praha 2003, str. 179.

tak „první“ a nejobecnější způsob našeho rozumění jsoucímu a jako takové značí „obecný způsob [modus generalis] provázející každé jsoucí.“³ Na pozadí tohoto určení lze jejich povahu odstínit od kategorií, které jsou sice také modem jsoucího (k jsoucímu rovněž něco „přidávají“), avšak jsou jen jeho „zvláštním způsobem [modus specialis]...“⁴

V protikladu ke kategoriím lze blíže porozumět i motivaci pro volbu výrazu „transcendentálie“. Ten je odvozen od slova *transcendere* (překračovat). Přirozeným se proto jeví dotazování se po překračovaném, kterým je právě celek kategorií. Transcendentálie označují „nad-kategoriemi-stojící“ pojmy, jež jsou kladeny mimo obor aplikace těchto nejvyšších rodů. Směr překračování však nemá vertikální, nýbrž spíše horizontální význam. Transcendentálie překračují hranice extenze kategorií a současně je tak prostupují – ve svém překročení proto nepoukazují na nějakou „suprakategoriální“ realitu.

Jedním z diferencních znaků mezi kategoriemi a transcendentáliemi se tak ukazuje být právě rozsah jejich významu. Zatímco transcendentálie ve vztahu k jsoucímu vykazují vlastnost *koextenze*, je pro kategorie charakteristické, že jsou první kontrakcí jsoucího.

b) Jsoucí jako transcendentálie

Obraťme dříve, než přistoupíme k rozpracování třetího oddílu této kapitoly, naši pozornost k samotnému pojmu jsoucího. Cíl této práce poslouží jako vodítko následujícího rozboru – nemá a nebude proto aspirovat na rozpracování všech s pojmem jsoucího spojených významových nuancí, nýbrž zohlední jen nezbytné aspekty.

Ono jsoucí, jehož prvním výrazem transcendentálie jsou, Tomáš v návaznosti na Avicennu jmenuje jako „to, co intelekt pojímá jako nejznámější a na co převádí všechny pojmy...“⁵ Na bázi této indicie bylo získáno měřítko, jehož pomocí bude možno identifikovat hledané jsoucí.

O jsoucím lze přinejmenším ve dvou ohledech vypovídat prvenství. Jsoucí je první jednak z perspektivy poznání, resp. obecnosti, jednak prizmatem kauzálního řetězení. Nyní je třeba se tázat, zda mezi uvedenými jsoucími panuje vztah identity nebo diskrepance. Na základě textové evidence se ukazuje, že Tomáše je třeba chápat jako rozhodného odpůrce paralelismu noetického a ontologického primátu bytí.⁶ Prvním v řádu poznání je *stvořené* jsoucí (*ens creatum*), prvním z hlediska příčinnosti *nestvořené*, transcendentní jsoucí (*ens increatum*).

Stvořené jsoucí lze v protikladu k nestvořenému vyložit jako jsoucno nitrosvětské,

³ Tomáš Akvinský, *O pravdě*, str. 89.

⁴ *ibid.*

⁵ Tomáš Akvinský, *O pravdě*, str. 89.

⁶ Srv. Tomáš Akvinský, *O pravdě*, str. 327.

neboť nestvořené jsoucí svět nepoměrně přesahuje. První je jednotou dvou momentů - esence a aktu bytí (*actus essendi*). Bytí (*esse*) tedy v rámci stvořeného jsoucího není obsaženo v bytnosti věci (*essentia*), nýbrž musí k ní „přistoupit“. Stvořené jsoucí proto není bytím (v jeho „co“ není zahrnuto „že“), nýbrž bytí skrze participaci „má“.

Toto každé věci společné bytí (*esse commune*) totiž samo nelze chápat jako subsistující, neboť je všem nitrosvětským jsoucňům společné. Nemáme-li se vystavit hrozbě, kterou představuje *regressus ad infinitum*, pak je třeba dojít v řádu příčin ke jsoucímu, na němž participující jsoucí participuje. To musí mít jiný ontologický status, musí být subsistujícím bytím samým (*ipsum esse subsistens*), jemuž je vlastní identita bytí (*esse*) a bytnosti (*essentia*) (v jeho „co“ je zahrnuto jeho „že“).

c) Epistemický přístup duše k transcendentáliím

Jako motivaci pro zavedení transcendentálií lze označit snahu vyhnout se nekonečnému regresi ve výstavbě našeho poznání, jak říká Tomáš v prvním článku *De Veritate*: „...stejně jako se musí tvrzení, která se dokazují, převést zpět k nějakým principům, které jsou samy o sobě intelektu známy, tak <se musí učinit>, když se zkoumá, co ta která věc je. Jinak by se v obou případech postupovalo do nekonečna, a tak by zcela zaniklo vědění i poznání věcí.“⁷

První principy vědy (axiomy) nemohou být odvozeny z jiných zásad, neboť pak by evidentně nebyly prvními principy. Podobně ani první pojmy nemohou být známy z jiného, nýbrž bezprostředně (*statim*) a přirozeně (*naturaliter*), jelikož jsou právě tím, „co intelekt pojímá jako nejznámější a na co převádí všechny pojmy...“. Představují v duši pre-existující semena poznání lišící se od ostatních pojmů, které si osvojujeme skrze zkoumání světa. Samy totiž nejsou ze světa získány, nýbrž jsou podmínkou každého jiného načerpání a svůj původ mají v Božím intelektu.

Jako semena poznání představují podmínky vědy, jež postupuje od obecného k jednotlivému. V řádu principů či propozic od axiomů, v řádu pojmů od prvních, obecných konceptů ke konkrétním. Jakožto „semena“ jsou však tyto pojmy známy pouze potenciálně a potřebují předměty smyslů pro svou aktualizaci. Jejich poznání proto začíná až s vnímáním a pamětí. Vnímání však nepředstavuje zdroj prvních konceptů, neboť ty jsou v aktivní, nikoliv pasivní potenci, ale nutnou, byť nedostatečnou podmínku jejich aktualizace.

Poznání prvních konceptů Tomáš v protikladu k „získanému poznání“ nazývá „přirozeným poznáním“, neboť tyto termíny představují přirozený předmět intelektu. Věda je tak v člověku skrze svůj počátek či možnost, ale mimo něj z hlediska své dokonalosti.

Metodu dospívání k prvním pojmům Tomáš označuje jako *resolutio*. Tu lze popsat jako proces převádění jednotlivého jsoucího na obecnější pojmy, který se ve svém

⁷ Tomáš Akvinský. *O pravdě*, str. 89. Srv. dále: Martina Štěpínová. *Založení pravdy v bytí*, in: Tomáš Akvinský. *O pravdě, O myslí*. Praha 2003, str. 69.

pohybu musí zastavit u dále nepřevoditelných konceptů – transcendentálií. Pro ty je charakteristické, že jsou známy *per se* a nikoliv *per aliud*.

Popsanému postupu je proto inherentní moment reflexe nad tím, co v našem poznání bylo vždy již známo, byť neartikulováno. To nejznámější je proto paradoxně rovněž tím nejméně známým. Transcendentálie, jak se zdá, představují počátek i cíl poznání, jež tak v jistém smyslu vykazují cyklický charakter.

Tři definice termínu pravda

Pravda musí na jedné straně obsahovat moment završení své dokonalosti ve shodě věci a intelektu a na druhé straně nemůže náležet jsoucím věcem pouze na způsob případku, neboť pak by nebyla transcendentálií. V ohnisku pozornosti této kapitoly bude stát otázka po možnosti kompatibility obou těchto rysů.

Tomáš v prvním článku *De Veritate* předkládá několik z tradice převzatých definic pravdy. Ty řadí do tří skupin podle způsobu „definování pravdy či pravdivého.“⁸ První typ definice Tomáš ilustruje na Augustinově výměru: „Pravdivé je to, co je.“⁹ Toto za modelový příklad „ontologického“ pojetí pravdy pokladatelné vymezení shledává Tomáš nedostatečným (neboť nezachycuje relaci k poznávajícímu) a souhlasí tak v tomto bodě s Aristotelem: „Nepravdivé a pravdivé se nevyskytuje ve věcech, ale v intelektu.“¹⁰

Pokud by „pravda“ ve vlastním smyslu sídlila ve věcech samých, pak by shoda věci a intelektu pro věc byla pouze něčím akcidentálním a pravda jakožto transcendentálie by byla vyvázána ze své korelace s intelektem. To se zdá naznačovat sám Tomáš jednak ve čtvrtém článku *De Veritate*, jednak ve článku druhém - věc zde označuje jako měřítko a intelekt jako to, co je měřeno. Zatímco měřítko je na měřeném nezávislé, opačný vztah neplatí. Relace mezi poznáním a poznávaným tedy není reciproční - poznání je závislé na aktualitě poznávaného, aktualita poznávaného je nezávislá na poznávání. Věc je tak ve svém bytí (tj. extra-mentálním bytí) evidentně nezávislá na „být-ve-shodě-s-intelektem“ (tj. intra-mentálním bytí).

Pravdu Tomáš nicméně určuje jako transcendentálii relační, *ergo* nemůže být vztah k intelektu pro věc pouze čímsi akcidentálním. Popsaný vztah závislosti platí v případě *teoretického* intelektu, kde intelekt je tím, co je měřeno, a věc tím, dle čeho se měří. Tento proces popisuje Tomáš jako asimilaci. Pravda je v rámci prvního modelu *adequatio intellectus ad rem*. Na poli *praktického* intelektu se však vztah otáčí: tím měřeným je zde věc, měřítkem intelekt. Pravda je zde proto *adequatio rei ad intellectum*. Distinkcí dvou podob intelektu byl nyní získán nástroj, jehož prostřednictvím bude možno obhájit pozici pravdy jakožto relační transcendentálie, jež má své ohnisko v intelektu.

⁸ Tomáš Akvinský. *Opravdění*, str. 91.

⁹ *ibid.*

¹⁰ Tomáš Akvinský. *Opravdění*, str. 101.

Nejpozději v následujícím kroku překračuje nauka o pravdě ke svému metafysickému založení. Podle poměru mezi praktickým intelektem a artefaktem je *per analogiam* tematizována relace přirozené věci k tvůrčímu Božímu intelektu. I na lidském intelektu nezávislá ontologická pravda přirozené věci tak stojí v pro ni konstitutivním vztahu k Božímu praktickému intelektu, který je současně příčinou toho, že věci jsou inteligibilní ve vztahu k intelektu lidskému.

To je umožněno jednak postavením, které lidskému intelektu náleží v řádu univerza (*ordo universi*), jednak jeho vlastní povahou. Duše je totiž „...nějakým způsobem všechno“...¹¹ a každé věci je Bohem dáno shodovat se s ní. Neexistuje proto „žádná [přirozená] věc, kterou by nepoznával Boží intelekt aktuálně a lidský intelekt v možnosti...“¹² Jan A. Aertsen ve své monografii připisuje duši ve vztahu ke světu „transcendentální otevřenost“, neboť universum je v ní v potenci celé zrcadleno.¹³ Ve vlastním smyslu však znamená pravda věci její shodu s intelektem Božím, nikoliv lidským. Konvertibilita mezi pravdou a jsoucím je proto, jak vyplývá z výše uvedených vět, ultimátně fundována v božském základu.

Predikát „být pravdivý“ nicméně věcem samým v jistém smyslu jistě přísluší. Povaha této predikace bude předmětem následující části této kapitoly. V ní bude prokázáno, že predikát „být pravdivý“ je věcem samotným sice připisován, ale *analogicky*, nikoliv původně.

Ontologická pravda je první shoda věcí a lidského intelektu ve smyslu *dispozice* věci ke shodě s lidským intelektem. V poměru k božskému intelektu se pravda věci, jak jsme viděli, nachází v jiném modálním vztahu – *musí* s ním být v souladu. Věc „má“ bytí pouze natolik, nakolik koresponduje ideji v Božím praktickém intelektu.

Ontologická pravda se má k pravdě intelektu jako příčina k účinku. Lidský intelekt se s věcí *může* shodovat proto, že věc sama je k tomu disponována. Takovou je ale proto, že je produktem Božího intelektu – je stvořena právě tak, aby byla v možné shodě s lidským intelektem. To však neznamená, že by pravda věci představovala pojmový domov termínu „pravda“, jak dokazuje druhý článek *De Veritate*: „...není nutné, aby predikaci společného <termínu> obdržela ta věc, která je jakoby příčinou ostatních, ale ta, u které je význam společného <termínu> nejprve úplný.“¹⁴

Tomáš tuto tezi ilustruje na příkladu predikátu „být zdravý“. Jakkoli se lék nazývá „zdravý“, neboť je příčinou zdraví člověka, neznamená to, že je mu připisován predikát „být zdravý“ v původním smyslu. Tento atribut přísluší „v původním významu živočichovi, u něhož je pojem zdraví uskutečněn.“¹⁵ Podle stejného modelu

¹¹ Tomáš Akvinský. *O pravdě*, str. 91.

¹² Tomáš Akvinský. *O pravdě*, str. 105.

¹³ Srv. Jan A. Aertsen. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. Leiden - New York – Köln 1996, str. 105.

¹⁴ Tomáš Akvinský. *O pravdě*, str. 101.

¹⁵ *ibid.*

přísluší predikát „být pravdivý“ primárně intelektu, neboť v něm „se nejprve nachází význam pravdy úplný.“¹⁶

Pravda je tudíž ve věcech dříve z hlediska kauzality a jako taková představuje příčinu možnosti poznání. Z perspektivy svého završení však přísluší pravda dříve intelektu, neboť teprve v relaci k němu se vypovídá ve vlastním smyslu. Intelekt sám podle měřítka (tj. věci) poměřuje adekvaci poměřovaného s měřítkem. Predikát „být pravdivý“ je tedy o věcech (podobně jako v případě léku) vypovídán pouze *analogicky*.

Pravda se tak ve vlastním smyslu vypovídá o vztahu adekvace mezi věcí a Božím intelektem a rovněž o korespondenci věci a lidského intelektu, zde ale *druhotně*. O věcech se však pravda vypovídá nejen druhotně, ale také v *nevlastním smyslu*.

Pravdě ve vlastním smyslu, čili pravdě intelektu, koresponduje druhý typ definic uvedených v prvním článku *De Veritate*, které akcentují konstitutivní povahu relace věci k intelektu pro věc samu (pravda je zde definována vzhledem k tomu, v čem je dovršena, tj. vzhledem k intelektu). Jelikož bylo jejich jádro přinejmenším částečně vyloženo již v předchozích odstavcích, přejdeme k poslednímu způsobu definic pravdivého.

Třetí typ výměru pravdivého je definován „podle doprovodného účinku“, tj. vzhledem k tomu, čeho příčinou pravda (jako shoda věci a intelektu) je. Míněným efektem je (pravdivé) *poznání*, jehož prostřednictvím je bytí manifestováno. To je zřejmé z toho, že pravda, jak bylo řečeno, je příčinou poznání, tj. aktualizované potence věci a intelektu být ve shodě. Z toho důvodu představují pravdy předchozích dvou definic podmínky možnosti tohoto třetího konceptu, neboť intelekt se může s věcí aktuálně shodovat jen tehdy, je-li oběma relátům dáno v této shodě být.

Pravda poznání jako aktualizovaná možnost shody intelektu a věci, která je založena v transcendentálním pojmu pravdy (aktualita rovnosti věci a *lidského* intelektu není, jak jsme viděli, v termínu transcendentální pravdy zahrnuta), tak představuje médium, jehož prostřednictvím se pravda věcí ukazuje. To naznačuje Tomášem citovaný Augustinův výrok: „pravda je to, čím se ukazuje to, co je.“¹⁷ Zdá se pak, že jen v tomto místě je myslitelná nepravda – totiž tehdy, když se věc může ukazovat jako to, čím není.

V úvodu práce byla předeslána její hlavní intence - odkrýt metafysické předpoklady Tomášovy adekvační teorie pravdy. Jako motivaci pro takové bádání lze uvést námitku, které jsou korespondenční teorie pravdy obyčejně vystaveny. Ta směřuje na možnost obhájení či zdůvodnění teze o souladu světa poznávajícího a světa, který má být v poznání poznán.

Povaha lidského „bytí ve světě“ zjevně neumožňuje vystoupení nad proud našeho

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ Tomáš Akvinský. *O pravdě*, str. 93.

prožívání světa (nad *náš* svět), které by srovnání obou „světů“ činilo možným. I když ale pomineme jiné komplikace a připustíme, že duše může s odstupem porovnat své prožitky a jejich koreláty („obrazy“) s tím, co je „zobrazováno“ (jakkoliv je to nemožné), přece jen není myslitelné, aby toto nahlížení a porovnání obou členů opět samo nebylo jejím prožitkem (či aktem) a oba členy jejím korelátem.

Lze proto nahlédnout, že popsany myšlenkový experiment na poli vědomí lidské existence snadno ústí do nekonečného regrese. Ospravedlnění korespondence mezi duší a věcí se tak musí odehrát mimo prostor nastíněné komparace.

Tomáš se sice v rámci spisu *De Veritate* explicitně s výše načrtnutou námitkou nevyrovnává, přesto je ale na jeho základě možno pokusit se dát na ni odpověď. Její argumentační jádro spočívá v metafysickém založení našeho poznání, které je artikulováno v pojmu transcendentality pravdy. Díky tomuto konceptu duše nemusí „vystupovat“ nad oba zmíněné členy („obraz“ a „zobrazené“), aby se „podívala“, zda si odpovídají. Jejich rovnost je totiž garantována Božím stvořitelským záměrem a řádem universa. Naše poznání je v souladu s bytím světa, neboť věci samy jsou produktem intelektu, jenž je rozvrhnul tak, aby se intelektu dávaly ve shodě se sebou.

Lukáš Kollert

Toto je zkrácená verze, celý článek bude zveřejněn na webových stránkách, nomadva.ff.cuni.cz, s vydáním dalšího čísla Nomádvý.

Bylo, nebylo...

○ perníkové chaloupce (autentická verze)

Jeníčka s Mařenkou kdosi zapomněl v lese a oni zapomněli na něj.

Situace se jevila bezvýchodnou. Jeníčka napadlo, že by si měli rozvrhnout nějaký plán a vydat se na cestu. Mařenka sice nebyla zrovna dobře rozpoložená a vedla divné řeči, ale nakonec souhlasila. Vyrazili společně, i když každý sám.

Šli, ale nikam to nevedlo. Bylo to pořád stejné: neustále něco před nimi a něco za nimi, neustále něco přímo u nich – dělalo jim to starosti, ano nahánělo jim to strach; a navíc ten podivný pocit, že to nějak není celé.

Jeníček cítil, že je třeba provést obrat, a tak vylezl na strom. Uviděl, že v dáli něco JE, a zase slezl. Vydali se tím směrem.

Konečně vybředli z hustého lesa a stanuli na mýtině. Nebyla to mýtinka jak z pohádky; žádné hrníčky na kůlech u plotu. Zjevně zde vládla technika: chodníčky byly vybetonované, záhony zavlažovány automatickým systémem, ba i všechny květinčky byly ihned a automaticky nahrazovány jinými, jakmile odkvetly. Ani Ježibaba už nebyla, co bývala; sice ještě byla, ale rozhodně neměla tvář. A Jeníček jí podlehl.

Začal jí obdělávat její zahrádku. Staral se, co to šlo, často u toho upadl, vlastně pak padal skoro neustále. Také Mařenka, která trávila většinu času okusováním střešních tašek, cítila, že je to nějaké upadlé. Ze střechy se občas snažila zjistit, jestli přeci jen něco není ještě někde dál, ale nikdy nic neviděla.

Mařenka začala slyšet hlasy, Jeníček se propadal do divných stavů, o kterých dokázal říci jen tolik, že to nic nebylo. Oba sbírali odvahu, aby se dokázali odhodlat a společnými silami a ve sdíleném osudu poslali Ježibabu k čertu.

Zatím se jen odhodlávají. Ale až přijde ten správný čas, určitě se jim to povede.

Martin Ritter

Skica k popisu automobilismu jako sémiotického systému

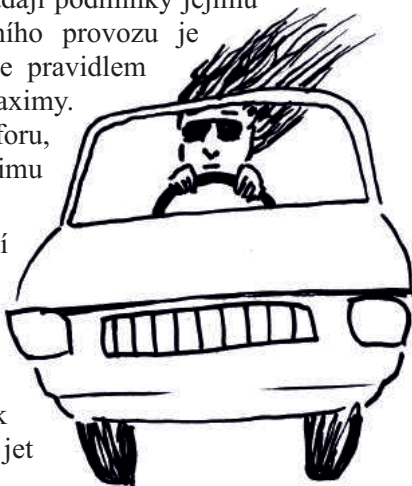
Cílem tohoto článku je pomocí titulní otázky nahlédnout do mechanismů, jimiž se v rámci silničního provozu vytvářejí znaky a skládají se do sémiotického systému. Tímto systémem nemáme na mysli soubor pravidel silničního provozu (PSP), ale naopak soubor živých jednání a gest, u nichž jsme schopni určit význam. Genderová tematika je čistě nahodilá a byla vybrána především z důvodů, které vyjdou najevo.

Neumějí ženy řídit? Pokusíme se ukázat, že skutečně neumějí, nakolik „neumět řídit“ znamená „nebýt dostatečně obeznámen s principy nějakého systému“. Ženy neumějí řídit, protože se nechovají jako standardní řidič. Celý systém automobilismu (silničním provozu) vznikl mezi muži. Jeho standardním uživatelem je muž se svými principy jednání, zdrojovou societou mužský kolektiv se svými zákonitostmi. Pro účely naší úvahy opomiňme ženy, které jako muži jednají – protože nám nejde o podchycení žentství, považujeme takové ženy prostě za muže. Zajímají nás ženy, které jednají **jinak** než muži a zavádějí tak do systému chaos, který je hodnocen jako „řídí špatně“.

Princip jednání

Abychom mohli porozumět významům znaků, ptejme se na jednání, jež je doprovází. Naše teze zní: základním principem jednání v silničním provozu je „**Snaž se dostat co nejrychleji do svého cíle!**“ (dále jen Maxima). Maxima vymezuje účastníky provozu – zaparkované auto přestává být členem silničního provozu a stává se okolní krajinou. Opět se jím stane, pokud dá najevo záměr splnit Maximu (znamení o směru jízdy, blinkr). Veškeré další události v provozu jsou pak jen překážkami, které Maximu limitují a ukládají podmínky jejímu splnění. Prvním principem pravidel silničního provozu je pravidlo o přednosti v jízdě (zprava), jež je pravidlem o usměrnění Maximy, o právu na splnění Maximy. Druhé pravidlo, totiž význam světelných semaforů, určuje okamžiky, kdy je řidiči dovoleno Maximu splnit a kdy je jejímu plnění kladena zábrana.

Pokud pochybujeme o tom, že součástí Maximy je příkaz jet „co nejrychleji“, povšimněme si zániku značek s doporučenou cestovní rychlostí a nutnost používání značek s rychlostí nejvyšší povolenou – v praxi se ukazuje, že není třeba řidičům doporučit, jak rychle mají jet, ale pouze omezit jejich touhu jet



tak rychle, jak jen jim vnější podmínky dovolují.¹

Není však pravda, že řidič jedná pouze s ohledem na svůj individuální zájem splnit Maximu. Skutečně bezohledných řidičů je málo, protože velice rychle bourají a umírají. Standardní řidič naopak uzavírá s ostatními řidiči **Pakt**, v němž se zavazuje při plnění Maximy **přiznat ostatním řidičům tentýž nárok na splnění Maximy, jako má sám**.

V rámci těchto principů se však snaží svůj pohyb po silnici učinit co nejefektivnějším a **nejrychlejším**. Většina značek upravujících přednost, značky na křižovatkách, semaforey či vodorovné značky na silnicích optimalizují pohyb vozidel tak, aby každý účastník provozu měl šanci na splnění Maximy (odbočovací pruhy, žluté zóny umožňující přejezd rušných křižovatek, objízďky...)²

Znaky

K uskutečnění Maximy využívá řidič znaků. Znaky rozdělme na dynamické (řešící aktuální situace) a statické (indikující schopnosti).

Statickými znaky dává řidič najevo všechny informace, které ostatní řidiči potřebují, aby mohli adekvátně vyhodnotit priority v aktuální situaci. To znamená především cestovní rychlost, zrychlení a další technické parametry s tím souvisejí. Znaky jsou proto především (pořadí podle důležitosti):

- typ auta (sedan, SUV, TIR, kabrio...)
- značka auta
- třída auta v rámci značky
- design auta (především přední maska, která je vidět ve zpětném zrcátku)
- barva

Nelze však tvrdit, že by znaky byly lživé. Naopak: informují podle pravdy tak, aby – za předpokladu, že všichni řidiči se optimálně řídí Paktem – byl provoz na silnici co nejefektivnější. Předjíždět Mercedes ve Fiatu stokilometrovou rychlostí nemá smysl, protože z dlouhodobého hlediska bude Mercedes nakonec vždycky rychlejší (má vyšší běžnou cestovní rychlost). Značka a vzhled vozidla informuje o schopnosti zrychlení a brzdné dráze, což v riskantních situacích umožňuje učinit

¹ Na tomto místě je patrné, že náš text se nezabývá vztahem sémiotického systému fungujícího mezi řidiči (=Paktu) a institucionálně zavedených Pravidel silničního provozu. Naše studie je skicou, zkoumáme živý znakový systém skrze element jinakost (ženy), a objasnění omezujících podmínek jsme nuceni nechat na jindy.

² V tom lze dobře pozorovat stav západní společnosti, která se snaží zajistit každému rovnost šancí, zatímco méně regulativní společnosti (Indie...) ponechávají provoz v jeho prvotní fázi, kde vydobytí práva splnit Maximu je plně na každém účastníkovi a jeho schopnostech.

Na názorném příkladu viz: <http://www.youtube.com/watch?v=RjrEQaG5jPM> „India Driving“, můžeme pozorovat, že námi popsaný ohled celku a z něj plynoucí Pakt zde není uplatňován a zájem jedince přetrvává v čisté formě. Základním mechanismům interakce v neregulovaném automobilismu by bylo možno věnovat samostatnou studii.

správné rozhodnutí. Pokud nás na silnici s dvěma jednosměrnými pruhy začne předjíždět „silný“ vůz a vidíme, že v protisměru se blíží jiné vozidlo, je lépe zpomalit. Předjíždí-li nás však vůz „slabý“, nejlépe mu prospějeme tím, že zrychlíme. Špatné vyhodnocení této situace může mít osudové následky.

Ze síly znaků se nelze vymanit. Pomalu jedoucí Audi A6 vyvolává pohoršení, případně domněnky o poruše. Vůz svého majitele „vyjadřuje“ (stejně jako např. móda), je jím, je převodníkem jeho charakterových vlastností do vnějšího světa. Síla znaků zajišťuje řidiči zacházení adekvátní jeho sociální třídě (= „síle“ auta). Od silného auta ostatní očekávají jednání adekvátní jeho technickým možnostem a chovají se v souladu s těmito očekáváními. Ve výše popsané situaci předjížděnému „silnému“ autu uvolníme místo, protože předpokládáme, že spíše zrychlí, než aby manévru zanechal. Silnější auto nepředjíždíme, protože předpokládáme, že jeho cestovní rychlost je adekvátní jeho technickým možnostem, tj. vyšší než naše, a že má tedy právo pokračovat v cestě rychleji. Naopak předjet auto „slabší“ považujeme za své právo. Auto s výrazně slabým vzhledem je předjížděno častěji, než je adekvátní jeho cestovní rychlosti, protože je v kategorii „k předjetí“.

Tak vzniká v rámci komunity řidičů určitá hierarchie, která stanovuje základní práva a povinnosti jednotlivých účastníků. Interakce mezi nimi jsou pak singulárními událostmi, které lze hodnotit jako dobré a špatné, avšak pouze z jednoho hlediska – hlediska příslušnosti či nepřináležitosti k Paktu. Kdo jedná v duchu Paktu, jedná „dobře“, „správně“. Kdo jedná jinak, jedná „špatně“, „nesprávně“.³

Všechny procesy jsou organizovány dynamickými znaky, totiž blinkry, světly a klaksonem. Tzv. problikávání není (většinou) projevem arogance, ale pouhým vznesením nároku, dožadováním se práva. Taktéž troubení je v české kulturní oblasti ve valné většině případů pouze trestem za porušení pravidel, jakýmsi „vykrákáním za vlasy“. Jeho používání nám poukazuje na to, že i slovní trest může být velice účinný, je-li naplněn smyslem a porozuměním.

Blinkry (znamení o změně směru jízdy) jsou pak hlavním komunikačním prostředkem (kromě případného zpomalování či zrychlování), jímž může Řidič vyjádřit svůj záměr. Jejich uzpůsobení vychází z podoby Maximy: auto není vybaveno světly, která sdělují „jedu“ (neboť to je jisté), nýbrž pouze signálem pro „zmizím pryč z proudu jízdy, přestanu překážet uskutečnění tvé jízdy“, resp. „objevím se v proudu jízdy, začnu překážet...“. Oproti nařízením PSP řidič používá blinkry jen je-li nablízku adresát, jemuž je třeba něco sdělit (zde se jasně uplatňuje princip jazykové ekonomie). Blinkrů se také neuzívá, není-li k tomu důvod, např. předjíždíme-li auto, o němž víme, že je pomalejší a nemůžeme mu tedy fakticky zkřížit cestu, nebo v případě, že silnice vzadu je volná.

Toto jednání se netýká několika arogantních jezdců, ale majority řidičů

³ Přesněji řečeno „blbě“ – srov.: „Řidiš dobře.“/„Řidiš blbě.“

se solidními vozy (v Čechách reprezentovaných řidiči Oktávií), kteří se ztotožňují s mravními principy Paktu (Jed' co nejrychleji!, Umožni ostatním totéž!). Jsou societou, která každým svým jednáním uvádí Pakt v život a tím ho zároveň stále znovu stvrzuje a udržuje. Právě tito lidé svým jednáním stanovují, co je normální a co výstřední, a jejich výroky můžeme tedy chápat jako hlas samotného Paktu. Ač tito muži nedodrží PSP, jejich jízda není nebezpečná. Nebezpečí kolize nastává pouze tam, kde do zavedeného systému vstupuje jinakost (žena-řidička). Muži-řidiči potom tuto jinakost vyhodnocují jako „řídít špatně“, tj. „neumět řídit“ – co jiného je totiž „neumět“ než nejednat podle pravidel hry?

Proč ženy neumějí řídit?

Ženy totiž skutečně neumějí řídit. Neumějí řídit, protože řídí jinak, než jak je systém vystavěn, a to proto, že nemají motivace, podle nichž jednájí muži, případně kromě motivací mužů mají ještě další. Jaké to jsou?

Ženy především nedodrží klíčovou složku Maximy – jet „co nejrychleji“. To znamená, že netlačí možnosti svého vozu na doraz. Předvedme si to na příkladu. Žena v rychlém autě nejede v pravém pruhu běžnou rychlostí tohoto auta (160 km/hod), ale doporučenou rychlostí (100 km/hod). Ostatní účastníci auto v první chvíli nepředjíždí, zmateni jeho vzhledem. Vůz se ale chová neadekvátně – místo, aby volné silnice využil, dál pokračuje v cestě nižší rychlostí. Řidič za ním, jenž původně v rámci vzájemného respektu nechal silnějšímu prostor, nyní toto auto předjíždí a ztrátu času (několik sekund) vyhodnocuje jako křivdu na svém právu jet co nejrychleji.⁴

Proč ženy Maximu nedodrží? Důvody jen načrtneme, nejsou totiž hlavním tématem našeho článku. Za prvé: Maxima předpokládá permanentní kompetitivní postoj – v každém okamžiku běžné sociální interakce je cílem zvítězit nebo o vítězství v rámci možností usilovat. Rezignace na kompetitivní postoj se nepředpokládá, přesněji řečeno pokud nastane, vyřazuje rezignujícího z kolektivu. Za druhé: ženy o Maximě nevědí. Řídit se učíme od svých rodičů a jiného okolí, až potom od instruktorů autoškoly. Rozdílnost přístupů k dívkám a chlapcům co do řidičských schopností je myslím v českém povědomí dostatečně přítomna. U dívek se pohybuje od nabádání k opatrnosti („Jed' radši pomalu!“, „Dávej bacha, ať to neodřeš!“, „Bud' opatrná!“), přes odrazování („Máma taky neumí řídit.“ (!), „Myslím, že takhle unavená bys řídit neměla.“) až po vyložené zákazy („Samotnou tě do toho auta nepustím.“). Naproti tomu u chlapců se sestává z heroizace odvahy („Náš kluk řídí jako gauner.“), zdůrazňování práva na vlastní úsudek („Musíš si zajezdit sám a prostě si na to zvyknout.“) až po naprostou podporu („Mladej di zaparkovat, ať se to naučíš.“). Analogem je i úvodní věta instruktora v autošcole. Zatímco dívky při usednutí do vozu říká „Tak se podíváme, jestli jsi leková.“, chlapce

⁴ Situaci jsme pro názornost poněkud schematizovali. V praxi řidič „slabšího“ auta rovnou míjí pomalu jedoucí „silné“ auto v pravém pruhu s úšklebkem „ženská“.

se ptá „*Umíš už řídit?*“. V rámci těchto postupů je pouze chlapcům sděleno, že mají jet co nejrychleji („*Co se couráš, šlápní na to...*“), zatímco dívky jsou připravovány na výše popsanou roli („*Jed' pomalu!*“, „*Dej bacha, abys to někde neodřela.*“), která je v rámci komunity samé považována za nesprávnou, tudíž nedůstojnou a nepatřičnou.

Za třetí: i kdyby žena o Maximě věděla (a často o ní ví, ne všichni otcové totiž své dcery vychovávají odlišně než syny), nepovažuje ji za prioritu. Celkové sociální určení ukládá ženě upřednostňovat bezpečí před rizikem („*Nepojedu tak rychle, abych se nezabila, to mi za to nestojí.*“), hledisko kolektivu před vlastním úspěchem či zájmem („*Nepojedu tak rychle, abych někoho nezabila.*“), a všeobecná pravidla před individuální hrdostí („*To je jedno, že na mě trouběj, tady se má jet padesát.*“).

Dále: žena posuzuje situaci v autě jako každou jinou sociální situaci, tedy jako situaci s určitým rámcem, v níž je třeba vnímat jednotlivé členy a jejich zájmy. Její vidění je poměrně komplexní, což je na škodu, neboť Pakt, jak jsme ho popsali, je až překvapivě jednoduchý – obsahuje pouze jeden ohled, v němž lze jednání hodnotit jako dobré nebo špatné. Jednotlivé interakce nejsou zatíženy mravním hodnocením v běžném smyslu – nikdo není „zlý“ proto, že někoho předjel. Žena však jednotlivé interakce takto neutrálně nevidí (těžko říci, zda proto, že se k celé situaci staví nesprávně, nebo proto, že není obeznámena s hlavním principem). Naopak, vyhodnocuje je jako jednotlivé mravní situace a interpretuje je jako sociální interakce běžné společnosti („*Ten je hnusnej, proč mě musel předjet?*“). To vede k tomu, že si buduje v rámci automobilismu nepatřičné postoje. Především má strach. Nesnaží se přemýšlet o pravých důvodech jednotlivých událostí a jedná pak skutečně iracionálně, což zavdává další důvody k hodnocení „neumí“. V neposlední řadě žena neví o Paktu jako takovém a přistupuje proto k ostatním řidičům s hlubokou nedůvěrou, což ovšem činí realizaci Paktu téměř nemožnou. Zmíňme také, že žena často postrádá technické informace či úvahy, které by objasnily smysl některých akcí.

Uvedme příklady.

Nejtypičtější situací je přejíždění z pruhu do pruhu. Pokud se běžný řidič chce připojit do pruhu, vyčká, až se jeho vůz bude pohybovat stejnou rychlostí jako vozy v cílovém pruhu a dá blinkr. Tím vznese nárok na uvolnění průjezdu. Nevyčkává však, až mu patřířičný řidič dá najevo souhlas tím, že by zpomalil – naopak, rovnou přejíždí do cílového pruhu, protože ví, že riziko nehrozí (oba vozy jedou stejně rychle) a předpokládá, že řidič za ním „ho pustí“, tj. nebude jeho průjezdu dělat problémy (např. nezrychlí).

Naproti tomu žena se k situaci staví s nedůvěrou: předpokládá, že auto v cílovém pruhu jedná arogantně a „pustit“ ji nechce. Dříve než tedy dosáhne vhodné rychlosti, začne blikat, aby si vymohla právo na průjezd. Očekává potvrzení ve formě zpomalení: to však nepřichází, řidič totiž předpokládá, že vůz se automaticky připojí.

Žena vyhodnocuje situaci jako „nepustil mě“ a od svého záměru ustoupí, možnost, že by do pruhu prostě vjela a riskovala srážku, je pro ni totiž nepřijatelná. Většina „přejížděcích“ situací má tuto strukturu. Technickou informací, jež zde některým ženám chybí, je fakt, že by vůz by měl začít předjíždět, až když jede stejně rychle jako cílový pruh. Iracionálním důsledkem této zkušenosti je ježdění v levém pruhu ze strachu, že „oni mě tam pak nepustěj“.

Další příklad ilustruje nepatřičné (emocionálně-sociální) interpretace, které žena do interakcí na silnici vkládá. Mladá dívka se v rámci autoškoly naučila, že signální světlo (zapnutí obou blinkrů naráz) slouží ke komunikaci mezi řidiči, např. chceme-li je varovat nebo jim poděkovat. Při svých prvních jízdách po získání řidičského průkazu ho tedy ráda využívala. Když na křižovatce při odbočování vlevo porušila přednost a navíc jí „chcípnul“ motor, vyšetřila si mezi nastartováním a odbočením několik sekund na to, aby poděkovala signálním světlem řidiči v protisměru, který ji nechal projet, ačkoliv už měl zelenou. Takové chování je zcela nepatřičné, nejen proto, že zdržuje uvolnění křižovatky, ale také proto, že protijedoucí řidič nejednal ze soucitu, ale proto, aby celá křižovatka byla co nejdříve zase průjezdná.

Jiným klasickým příkladem je „pouštění“ aut na úzkých silnicích. Žena v kvalitním rychlém autě jede horskou silničkou pomalu. (Proč? Nepodceňuje riziko zatáček, nechce řízení věnovat tolik ze své pozornosti, případně prostě dodržuje povolenou rychlost.) „Slabší“ auto, které ji dojelo, pouští před sebe, což dává najevo ještě větším zpomalením. Řidiči za ní je ale nepochopitelné, proč by auto daných parametrů mělo jet pomalu, a zpomalení si vykládá jako provokaci – troubí tedy (vyjadřuje hněv). Varianta, že ho silnější auto pouští, je pro řidiče slabšího auta nemyslitelná, byla by totiž rezignací na Maximu. Řidič v horším autě pouze chce, aby auto před ním zrychlilo na nejvyšší rychlost možnou v daném terénu. Potom by jeho hněv ustal, protože by bylo dosaženo plynulosti. Tak by se zachoval *běžný řidič*. Až řidič, který v daném terénu chce být za každou cenu první (a předjíždí tedy bez ohledu na situaci) je řidič nebezpečný i v rámci mužského standardu.

Rádi bychom popsáné tendence ukázali na komplexním případě autonehody.

Žena ve Volkswagenu Passat předjížděla Žigulík na čtyřproudé (dva pruhy každým směrem bez oddělovacího středního pásu). V tu chvíli ji samotnou začal předjíždět Mercedes. Řidička uviděla v protisměru se blížící TIR. Hrozící kolizi Mercedesu s TIR vyřešila tím, že strhla volant vpravo a smetla Žigulík ze silnice. Mercedes hladce projel. Následky nehody zaplatil řidič Mercedesu, ovšem řidička dostala pokutu za nezvládnutí manévru. Tento verdikt dle našeho názoru znamená, že Mercedes skutečně ohrozil ostatní účastníky, zatímco řidička Passatu jednala nesprávně.

Jaké by bylo správné jednání v dané situaci? Řidička měla počítat s tím, že Žigulík zpomalí, zrychlí a předjet ho. Mercedes by zatím snadno uhnul do místa, které po ní zbylo. Řidička chybovala v tom, že 1) nepředpokládala, že Žigulík zpomalí (což není

arogance, pouze očekávání, že se jeho řidič bude chovat ve smyslu své identity a zkušeně v rámci systému) 2) nevěřila dostatečně síle vlastního auta, resp. nevyužila ji 3) neodhadla správně vzdálenosti mezi vozidly (pokud bylo dost času, aby po strhnutí volantu Mercedes projel, bylo i dost času, aby Passat Žigulíka předjel, pokud by všichni jednali bez váhání), 4) především, snažila se vyřešit problém Mercedesu – nejhladším řešením by bylo dokončit manévry bez ohledu na Mercedes, který při svém vybavení nemá problém zpomalit a předjíždění vzdát. V extrémním případě by došlo ke kolizi TIR a Mercedesu, což je sice smutné, ale zabránilo by se sešrotování nevinného Žigulíka a dopravnímu přestupku řidičky.

Kromě jiného můžeme na uvedeném příkladu pozorovat přídatný princip jednání (obsažený v Maximě, jak jsme ji popsali) a to: **Hled' si svého!**

Závěr

Dodejme, že systém automobilismu za dobu, kdy ženy auta řídí, vytvořil způsob, jak o jejich přítomnosti informovat. Jsou jím „ženská“ auta – červené Fiaty Punto, žluté Fabie, malé Toyoty, obecně vozy zvané „nákupní taška“. Tomu, kdo sedí za volantem, je přizpůsoben nejen design (veselé barvy, málo aerodynamická karoserie), ale i samo vybavení (objem motoru...). Vzniká tak nová kategorie řidičů, jejichž základní principy jednání jsou již známy a ostatní řidiči se k nim mohou chovat adekvátně jejich společenskému „zařazení“.

Tento text začal jako pokus načrtnout popis automobilismu jako znakového systému. Závěrem bychom chtěli uvést několik pozorování k tomuto projektu:

- Studovali jsme živé znaky, znaky v rámci jednání. Nestudovali jsme *systém* znaků, ale principy jednání, jejichž jsou zkoumané znaky nástroji. První vyznívaný princip, Maxima, je principem *jednání* a teprve ona činí znaky srozumitelnými. Chceme-li vědět, co znaky znamenají, potřebujeme vědět, co jimi lidé sledují.
- Je pošetilé si myslet, že tento systém je nějakým samostatně existujícím „sémiotickým systémem“. Naopak, systém komunikace v automobilismu je navěšen na lidské společnosti, získává svou základní kostru z jejích struktur a je srozumitelný pouze z ní.
- Tato komunikace je zcela živelná a vznik znaků zde není zpomalen žádnou kodifikací. To znamená, že jednak každý účastník pravidla (systém) svým jednáním částečně modifikuje a pokud by měl patřičnou podporu a sociální status, může je zcela změnit, a jednak, že přežívají jen znaky zcela nezbytné a efektivní.

Autorka řídí lehce orezlý vůz Felicia Combi

Eva Šťastná

Text pojednává o La Mettrieho argumentech pro překonání karteziánského dualismu, které La Mettrie formuluje v rámci Descartovy filozofie ve dvou paralelních krocích:

1. La Mettrie předpokládá s Descartem, že zvířata jsou stroje a že člověk má duši. Podle Descarta má člověk duši, protože pouze a jedině on dokáže absolvovat tzv. jazykový test. Jazykový test ale podle La Mettrieho mohou zvládnout i zvířata. Z toho pak La Mettrie vyvozuje dva závěry:
 - a) člověk je (stejně jako zvířata) strojem;
 - b) zvířata mají (stejně jako člověk) duši a jsou schopna (jako člověk) cítit a myslet: jsou to „cítící stroje“.
2. La Mettrie se na základě fyziologie a specifického pojetí duše snaží o redukci myšlení na hmotné procesy: ve všech organismech existuje jen jedna substance a ta je hmotná.

La Mettrieho závěry z (1), které jsou samy o sobě přijatelnější než Descartova tvrzení o zvířatech a strojích, však nelze považovat za opodstatněné z důvodu problematičnosti La Mettrieho klíčového předpokladu, a to schopnosti zvířat absolvovat jazykový test.

Jazykový test

V *Rozpravě o metodě* Descartes formuluje hypotézu zvířete-stroje. Descartovou snahou je ukázat, že všechny organismy jsou jen mechanismy. Výjimku představuje pouze člověk, který má – kromě těla – i duši. Zvířata podle Descarta duši nemohou mít, protože na rozdíl od člověka, nedokáží projít *jazykovým testem*: „[zvířata] nebudou nikdy moci užívat řeč, ani sestavovat jiné znaky tak jako my, když chceme ostatním sdělit svoje myšlenky.“¹

Právě na základě jazykového testu lze podle Descarta neomylně konstatovat absenci duše u zvířat-strojů. Podstatné přitom je, že neschopnost zvířat uspět v jazykovém testu *není* výsledkem absence nějakého orgánu mluvy: nemožnost, o které Descartes hovoří, je principiální nemožností a papoušci, kukačky apod. proto nemohou představovat protipříklad.

Descartes svojí úvahu o potřebě upřít zvířatům-strojům duši v neposlední řadě podpírá i jednou praktickou motivací. Jak uvádí v dopise adresovaném Williamu Cavendishovi: pokud bychom přisoudili nesmrtelnou duši jen některým zvířatům, pak bychom ji nevyhnutelně museli přisoudit všem zvířatům, což jistě není přijatelné, pokud duši přisuzujeme nesmrtelnost.²

¹ [Descartes (1637/1888), s. 109]., René, *Discours de la méthode. Nouvelle édition*, Paris: Hachette 1888.

Člověk-stroj

Obecně se má zato, že La Mettrie pouze vychází z mechanické části karteziánství a rozšiřuje hypotézu zvířete-stroje i na člověka včetně jeho domněle nehmotné duše. Odtud by pak pramenil jeho radikální mechanicko-materialistický monismus vyjádřený sloganem „člověk je stroj“ (*l'homme est une machine*).³ La Mettrieho materialismus je však bohatší a neredukuje se na prosté nahrazení koncepce zvířete-stroje (*bête-machine*) koncepcí člověka-stroje. Současně však v sobě skrývá významné nepochopení Descartova jazykového testu. Nejprve ale k La Mettrieho argumentům pro „materializaci duše“, k jeho snahám o překonání karteziánského dualismu.

V úvodních pasážích *Člověka-stroje* se La Mettrie na řadě praktických příkladů (vliv jídla, spánku, stáří apod.) snaží vykázat *parallelismus* mezi stavy těla a stavy duše: „různé stavy duše jsou souvztažné k stavům těla.“⁴ Změna stavů duše tak má za následek změnu stavů těla a naopak. La Mettrieho cílem je však vykázaní *materiálnosti* duše. Za tímto účelem volí následující definici duše: „[...] duše je jen pohybovým principem nebo hmotnou částí mozku mající schopnost cítit... [duše] je hlavní pružinou celého stroje, který má vliv na všechny ostatní.“⁵ Aby podložil toto tvrzení, odvolává se La Mettrie na von Hallerovy práce o dráždění svalů, které podávají důkaz, že hmota je schopna pohybovat sebe samu.⁶ Takto biologicky („aristotelovsky“) pojatou duši je pak skutečně možné připsat jak zvířatům, tak člověku bez obav z konfliktu s tezí materialismu.

Na podporu tohoto tvrzení La Mettrie využívá Descartova ztotožnění zvířat se stroji, které mělo podle Descarta ukázat, že mezi zvířaty a člověkem existuje principiální rozdíl. La Mettrie přijímá první část tohoto tvrzení, odmítá však druhou. Mezi zvířaty chápanými jakožto stroje a člověkem totiž podle La Mettrieho existuje nejvýše rozdíl stupně: přechod od zvířat k člověku je kontinuální. La Mettrie tedy v jistém smyslu obrací Descartovu motivaci: pokud považujeme většinu živočichů za stroje, pak není důvod v případě jednoho jediného, člověka, dělat výjimku. Člověk je taktéž strojem.

Na to, že neexistuje žádný principiální rozdíl mezi zvířaty a člověkem, poukazuje i skutečnost, že zvířata mají některé schopnosti, které byly podle Descarta vlastní výhradně člověku. Mezi ně La Mettrie řadí právě schopnost mluvit, kterou redukuje – a zde se skrývá ono nepochopení Descarta – na pouhou schopnost vyslovovat.⁷

² Srv. [Gunderson (1964), s. 203]., Keith, „Descartes, La Mettrie, Language, and Machines,“ In: *Philosophy*, roč. 39, 1964, č. 149, 193-222.

³ [La Mettrie (1747/1865), s. 29]. METTRIE, Julian Offroy de, *L'homme machine*. Paris: Frédéric Henry 1865.

⁴ [La Mettrie (1747/1865), s. 47].

⁵ [La Mettrie (1747/1865), s. 128-129].

⁶ Srv. [Assézat (1865), s. xli]. ÉZAT, J., „Introduction,“ In: LA METTRIE, *L'homme machine*, s. xi-li.

⁷ Srv. [La Mettrie (1747/1865), s. 59].

Z těchto La Mettrieho úvah lze pak odvodit důležité důsledky pro jazykový test:

A) Pokud stroje (zvířata) dokáží mluvit, pak dokáží absolvovat jazykový test. Jazykový test tudíž nemůže být kritériem pro připsání duše. Člověk – jakožto bytost domněle mající duši – musí být v takovém případě odstrojen na základě jiného kritéria. A vzhledem k tomu, že si lze těžko představit existenci alternativního a podobně konkluzivního kritéria, je možné duši zcela eliminovat a uzavřít, že všechny organismy jsou bez výjimky stroji.

La Mettrieho úvahy však umožňují i ponechání jazykového testu v platnosti. Z testu se v takovém případě stává „dvojsečná zbraň“:

B) Pokud měl být test, jak chtěl Descartes, kritériem pro připsání duše a pokud jej dokáží absolvovat i zvířata, pak je možné duši připsat i zvířatům. Člověk, stejně jako zvířata, je strojem. Zvířata však nejsou stroji *tout court*; jsou „oduševněnými stroji“. Descartes se proto mýlí, když tvrdí, že to jsou „jen“ stroje: zvířata-stroje i člověk-stroj mají schopnost myslet a cítit.

Závěr

La Mettrie vychází z Descartova tvrzení, že zvířata lze chápat jako mechanismy. Na rozdíl od něj si je však vědom omezení metafory stroje. Tu, jak se zdá, Descartes chápe doslova. S využitím klasifikace tzv. efektorů (obecně: systémy schopné konat) francouzského kybernetika Pierra de Latila, kterou cituje St. Lem v *Technologické sumě*, lze rozdíl v La Mettrieho a Descartově pojetí strojů postihnout následujícím způsobem: zatímco Descartes uvažuje o podmíněných efektech bez zpětné vazby na vnější prostředí *à la* termostat, La Mettrie bere v potaz efekty kvalitativně vyššího řádu, tj. takové, které mají nejen vazbu na vnější prostředí, ale jsou schopné i samoorganizace (mohou programovat sebe sama). Mezi ně řadí Lem mj. zvířata, člověka a hypotetické „elektronické mozky“.⁸

Zdá se však, že toto pojetí strojů není vůbec reflektováno v La Mettrieho úvahách o schopnosti mluvit: pronášet slova by jistě mohly i descartovské efekty, aniž bychom o nich proto říkali, že tím absolvovaly jazykový test. O něčem podobném mluví ostatně v *Rozpravě o metodě* sám Descartes: stroje mohou pronášet slova (*proférer des paroles*), ale pouze lidé mají schopnost verbálně reagovat na to, co se děje v jejich okolí.⁹ Schopnost verbální reakce vyžaduje po mluvčích připravenost k užití jazyka v situacích, ve kterých se nikdy předtím neocitli. Takových situací může samozřejmě být potenciálně nekonečně mnoho. Descartes má proto pravdu, když o svých efektech (rozuměj: zvířatech-strojích) tvrdí, že „nejednají na základě vědění, leč pouze na základě dispozic [svých] orgánů...[zvířata] potřebují pro každou činnost zvláštní dispozici.“¹⁰

Jindřich Černý

⁸ Srv. [Lem (1984), s. 13]., Stanisław, *Summa Technologiae*, Warszawa: PWN 1984.

⁹ Srv. [Descartes (1637/1888), s. 111].

¹⁰ [Descartes (1637/1888), s. 110].

Krajnost a střed ve výuce filosofie: rozhovor s Laurentem Chalardem

Laurent Chalard se narodil 8. 6. 1973 nedaleko Paříže. V 90. letech vystudoval filosofii a matematickou logiku na Sorbonně. Dále studoval dějiny umění a dva roky strávil na stáži v Ženevě na Institutu historie medicíny a zdraví. Zabývá se především filosofií vědy, historií medicíny, ale také divadlem (Národní divadlo v Nice) a fotografií. Jako učitel se věnuje především filosofii pro nefilosophy, ale přednášel i na Université de Nice o Descartovi, Berkeleyem a La Mettrie. Povídali jsme si s ním o filosofii ve vězení a svébytnosti francouzské filosofie.



Část I.

Začněme obecnou otázkou ohledně výuky filosofie. Na jednu stranu učíš studenty filosofie na universitě v Nice, na druhou stranu se dlouhou dobu zabýváš filosofií pro „nefilosophy“, učíš na lyceu, učil jsi olympioniky a vězně. Jsou pro tebe jako učitele tato dvě prostředí rozdílná? Jakým způsobem?

Abych odpověděl na tvou otázku přímo, možná ale překvapujícím způsobem: pro mě není mezi takzvanými „nefilosophy“ a filosophy rozdíl. Je to možná tím, že ten rozdíl nejsem schopen držet pouze já sám, ale v zásadě to je pro mě opravdu totéž; jak ve způsobu výuky, tak ve způsobu práce žáků nebo studentů. Vždycky budeme trochu „nefilosophy“ (pokud něco takového vůbec existuje) a vždy už jsme trochu filosophy (také si nejsem jistý, že něco takového existuje). Ve skutečnosti je třeba rozlišovat dvě věci: co do úrovně, techniky, znalostí historie filosofie, historie myšlení, schopnosti psát a podobně, zde samozřejmě najdeme rozdíly mezi universitními studenty, žáky z lycea, sportovci nebo vězni. Na druhou stranu se mi zdá, že se rozdíl stírá v otázce zájmu o problémy. Problémy, které bychom sice mohli nazývat filosophickými, výlučně filosophické však nejsou; zabývají se jimi filosophové, ale může se o ně zajímat každý.

Přejděme nyní k hlavnímu tématu rozhovoru, kterým je filosofie ve vězení. Jak tě napadlo učit ve vězení, proč jsi se tak rozhodl a co jsi od toho očekával?

Abych řekl pravdu, nápad učit ve vězení prvotně vycházel z četby M. Foucaulta, který se tímto tématem zabýval ve své knize *Dohlížet a trestat*, pracoval na založení Observatoire International de Prison za účelem zlepšení podmínek vězňů atd. Mým oblíbeným pojmem u M. Foucaulta je „heterotopie“ - jde o „jiná“ místa, která jsou

sice na okraji normální společnosti, ale zároveň do ní stále patří, například vězení, nemocnice, psychiatrické léčebny, domovy důchodců, eventuálně i hřbitovy. Chtěl jsem tedy, spolu s ostatními, umožnit, aby filosofie byla přítomná i na těchto místech (tedy s výjimkou hřbitovů). Nejvíce mě ale zajímalo milieu kriminálních. Dalším důvodem bylo, že už jsem několik let učil filosofii na lyceu a často jsem měl nepříjemný pocit, že poměry, ve kterých moji žáci vyrůstají, a společnost vůbec, mě tlačí k jediné roli: přípravě k maturitě. Tehdy jsem si řekl, že pokud má filosofie najít jistou pertinenci a nutnost, bude právě u lidí v těžkých životních situacích.

Zdá se mi, že jsem měl velice naivní očekávání, když jsem se domníval, že je skrze filosofii a reflexi o morálce, politice a svědomí můžu změnit a pomoci jim vrátit se na „správnou cestu“. Takže jsem měl na začátku spoustu dobrých záměrů a pak mě také vedla touha po změně spojené se zábavou, protože, přiznejme si, stále stejné učení na lyceu je občas trochu nuda.

Co se týče předmětu a obsahu přednášek ve vězení: Zabývali jste se spíš historií filosofie nebo jste se věnovali specifickým otázkám a problémům?

Oficiálně jsem měl připravit žáky - vězně na zkoušku na úrovni maturity stejným způsobem, jako by to bylo venku. Ale ve skutečnosti jsem měl jen málo žáků, kteří tu zkoušku nakonec skládali. Ze začátku jsem byl hodně naivní, protože jsem neznal systém výuky ve vězení: předně je třeba si uvědomit, že ve Francii jsou ke studiu přijati pouze ti „nejchytřejší“, kteří se chovají dobře. Vězni projdou výběrem, na kursy nejdou všichni, kteří chtějí, ale pouze ti s dobrým chováním. Jedná se tedy o víceméně klidné kursy s žáky, kteří mají zájem. Na druhou stranu jsem brzy zjistil, že jejich hlavní zájem je prostě opustit celu. Přednášková místnost byla totiž největší místnost v budově. Na kursy tedy nechodili z čisté touhy oddávat se filosofii, ani pro požitek z Kantova kategorického imperativu, ale kvůli velikosti místnosti. A pak také samozřejmě kvůli snížení doby výkonu trestu.

Ale abych odpověděl na otázku: ne, historii filosofie jsem se nevěnoval vůbec. Výhoda vězení je svoboda... tedy když jste učitelem filosofie. Mohl jsem se tudíž věnovat, čemu jsem chtěl, jediné zakázané téma ve francouzském vězení je mluvit o vězení samotném, není to jednoduché. První rok jsem neměl nejmenší tušení, co můžu očekávat; žáci - vězni byli na velice rozdílných úrovních: byli tu lidé, kteří nechali školu v 10 letech, imigranti, cizinci a ve stejné skupině jsme měli žáky s magisterským titulem z práv a dokonce jednoho bakaláře z filosofie. Bylo tedy potřeba, abych našel něco, co umožní, aby všichni pracovali společně a zároveň na odlišných úrovních. Napadla mě lehce provokativní myšlenka studovat Platónovu *Obranu Sókrata*. Učil jsem totiž ve vězení, kde zadržení na svůj rozsudek teprve čekají. Ale proto, že francouzská justice nikam příliš nespěchá, můžete na rozsudek čekat dva nebo tři roky. Komentáře a debaty nad textem tedy nebyly jen salónní řeči na zabítí času. A to bylo přesně to, co jsem si přál.

Jak dlouho jsi tam učil?

Šest let, vždy půl dne týdně.

Stranou výuky, jak jsi se ve vězení cítil?

To záleží na tom, kdy... Poprvé to byl silný zážitek, protože věznice v Nice je stará a tradiční věznice z konce 19 století. Je to panoptikon; ve špatném stavu, s poškozenými zdmi a loupající se omítkou... jako kulisy pro film *Ospalá díra* od Tima Burtona. První setkání tedy nebylo nejpříjemnější. Po nějaké době jsem ale začal uplatňovat metodu derealizace a jen díky tomu jsem tam vydržel učit šest let. Bez vnitřního obrnění je práce v takovém prostředí skoro nemožná, každý týden jste totiž svědky drastického představení: vězni řvou, aby přivolali dozorce, vzpírají se jim, dávají najevo svou bolest; slyšíte hlasité rány, jak mlátí do mříží, aby je někdo otevřel. Bylo tam hodně hlučno. Lidé držící se mříží nebo pobíhající, prázdné oči vězňů pod vlivem silné dávky léků. Naprosto nezvyklý svět. Navíc, jako učitel nejste sice vězeň, ale nejste pánem tohoto prosotoru o moc víc než oni. Jste plně podroben vězeňské administrativě. Procházíte věznicí, zastaví vás u dveří, čekáte. Nemáte tušení, jak dlouho to může trvat. Jste ponecháni na milost dozorců, kteří vás vnímají především jako přítěž a práci navíc. Ve vězení víte s jistotou jenom čas, kdy vstoupíte, ale nikdy, kdy od tamtud odejdete... a to platí i pro učitele. Kdykoli může být budova uzavřena kvůli pokusu o útěk nebo o sebevraždu.

Jaké bylo setkání s vězni jako studenty?

Setkávání s vězni bylo velice jednoduché, velice normální čili slušné a zdvořilé a tedy nic nezvyklého... až na to, že pro mě bylo zvláštní myslet na to, že to jsou lidé, kteří znásilňovali, zabíjeli atd., a pro ně zase bylo překvapující, že někdo může být dobrovolně učitelem v takovém prostředí. Vskutku, samotná myšlenka, že někdo může dobrovolně chodit na takové místo byla asi šokující. Po čase jsem ale s podivem pocítil, že je mi na přednáškách samotných příjemně. Potřeboval jsem tam chodit... za intenzitou lidských vztahů a také, abych viděl, že filosofické otázky nejsou jen cvičení ke zkouškám. Zároveň jsem ale byl vždycky rád, když jsem budovu opustil a pocítil prostou svobodu - mohl si třeba sám otevřít dveře tehdy, když jsem chtěl.

Jaký je ve Francii oficiální postoj státu k vězňům a vězení? Souvisí výuka filosofie se snahou o jistou převýchovu? Jak odpovídá tvá zkušenost oficiálnímu postoji?

Ve Francii je propastný rozdíl mezi tím, co odpovídá oficiální rétorice a tím, co jsem měl možnost vidět na vlastní oči. Oficiální rétorika státu a ředitelství vězení je, že trest odnětí svobody je jak sankce, tak převýchova. Oficiálně má vězeňská administrativa opravdovou starost o znovuzачlenění delikventů nebo kriminálních do společnosti. Stát tedy říká, že chce rozhodně bojovat proti recidivismu vzděláváním vězňů během výkonu trestu. Já jsem byl ale svědkem toho, že realita dementuje krásná slova oficiální rétoriky. V době, kdy jsem začal učit ve vězení, se přestala vyučovat řemesla, podle mého názoru pro vězně nejdůležitější, jen proto,

že výuka byla příliš drahá. To bylo těsně po roce 2000. Ponechali pouze obecnou výuku: francouzštinu, matematiku, dějepis, filosofii..., protože ta stála mnohem méně. Vedení francouzských věznic není schopné myslet do budoucnosti, protože je plně zaměstnané současným nouzovým stavem způsobeným přeplněním věznic. Potýkají se s tím všechny francouzské věznice, kapacita je často překročena na 150 až 200 %. Nepřeháním, když řeknu, že vězni jsou často po pěti v celách o velikosti deset metrů čtverečních a to včetně záchodu. Stejně je to v ženské sekci, kde některé, třeba i těhotné ženy, spí na malé žíněnce nebo i na zemi. I když vězni také nejsou symboly ctnosti a spravedlnosti, bylo těžké je za takového stavu vězení učit, že « velikost Francie spočívá v jejích republikánských hodnotách a zastávání lidských práv. » Na závěr jeden drobný paradox. Navzdory organizačním problémům a hroznému stavu vězeňské budovy v Nice, jí dávají vězni přednost před čistou, ultra-moderní, ale chladnou (vězni jsou oddělení od odzorců skleněnou stěnou, zbaveni kontaktu s lidmi) věznicí v Grasse. Má se tedy skutečně usilovat o modernizaci vězeňského systému? Ano i ne.

Část II.

Domníváš se, že filosofie může být studována jako samostatný obor, nebo potřebuje ostatní disciplíny? Co si myslíš, že je dnes častější?

Filosofie musí umět kooperovat s ostatními disciplínami (věda, umění, technika, ...), aniž by ztratila svou specifičnost a originalitu. Z mého úhlu pohledu je tato spolupráce nutná, neboť filosof musí přemýšlet o věcech, v nichž není specialistou (tělo, technika, umění, ...).

Naštěstí tento nespécializovaný filosof tak neztrácí odstup a polyvalenci, která dovoluje dělat nečekaná spojení a generalizaci. Ta by ho pak ale měla uvést v dialog s těmi, kterým je vlastní odborná disciplína (i když to vede k sókratovské zkušenosti bolestného poznání naší nevědomosti). Filosofii tato spolupráce také nabízí možnost, aby byla užitečná v utváření jiných vědění, a proč ne, také v řešení některých praktických problémů. Nemusí se nutně vždy „činit užitečnou“, ale také jí to není zakázané. Tento postoj spolupráce převládá hlavně v oblasti výzkumu. Moje setkávání se s učiteli na lyceu mě ale již dlouho učí, nakolik se mohou „filosofové“ stavět proti tomuto strašlivému kráčení vstříc ztrátě vlastní „identity“. Často se potýkám s postojem zimomřivého, povýšeneckého a tak trochu opovržlivého odstupu. „Královna všech věd“ nerada sestupuje do arény.

Když teď přejdeme přímo k filosofii samotné, jejím osobnostem a tématům..., myslíš si, že je zde nějaký zapomenutý filosof, kterým bychom se měli více zabývat?

Formulace „zapomenutý filosof“ je zajímavá. Jestliže je filosof skutečně zapomenutý, je těžké o něm mluvit a naneštěstí pro mě jsem ještě neexhumoval hrob

zapomnění francouzského filosofa. Oproti tomu je ve Francii, zvláště pod tlakem zkoušek a konkursu (*grandes écoles*¹ a „agrégation“²), dominující ideou, že je dostatečné ovládat „pět největších filosofů“ (Platón, Aristotelés, Descartes, Kant, Hegel), abyste byli téměř perfektně vzděláni ve filosofii. Tudiž mimo centra univerzitního výzkumu jste vždy pokládán za excentricky ztřeštěného, jakmile se rozhodnete vyučovat jiné autory. Jako učitel je otázkou mé cti ukázat, že zde existují francouzští autoři, kteří „se stávají zapomenutí“. A také... ochraňujeme biodiversitu filosofie. Jmenujme alespoň dva filosofy, kteří byli slavní, ale nyní jsou na cestě k zapomnění: Julien Offray de La Mettrie a Georges Palante. Naštěstí další (jako Emile Meyerson ve filosofii věd) znovu nacházejí své čtenáře, a to díky nedávným publikacím. Pokud čtete francouzsky (a toto téma vás zajímá), tak vám doporučuji revue *Philosophie*, konkrétně číslo z jara 2011 (n°109) Éditions de Minuit, které se jmenuje „Philosophie(s) française(s)“, kde k této otázce naleznete více.

Co je podle tebe příčinou toho, že francouzská filosofie je tak důležitá a že má tak velkou tradici? Uvažujeme-li, že systém výuky na univerzitě je značně omezující, jak z hlediska výběru témat, tak z hlediska vypracovávání písemných prací?

Situace filosofie ve Francii se může zdát paradoxní. Jen málo lidí zasvětilo svá studia pouze filosofii a ještě mnohem méně se chce filosofii věnovat jako profesi. Filosofie tak pokračuje v tom, že ji mnozí vidí jako cestu následovanou pouze jedinečnými lidmi s přebujelým intelektem. „Je třeba být trochu bláznem k zaslíbení se filosofii!“ vykřikuje s opovržením hlas lidu, zároveň ale často se zalíbením a někdy i s obdivem.

Dlouhá léta jsou však filosofická díla mezi nejprodávanějšími knihami. Poslední rok se velice dobře prodává dílo Michela Onfraye *Le crépuscule d'une idole, l'affabulation freudienne*, které vyvolává rozsáhlé a prudké debaty mezi vzdělanci, ale stejně tak v široké veřejnosti. Bezpočet filosofických knih je publikován každý měsíc a prodáván v předních knihkupectvích nejen v Paříži. Proč je ve Francii takový zájem o filosofii? Především díky pocitu (velice rozumnému, podle mého názoru!) mnohých občanů, že filosofie je stále ještě užitečná k pochopení současného světa, rozjímání o hodnotách, které můžeme přijmout a stejně tak, že díky ní můžeme získat představu a teoretické nástroje, které nás mohou vést, jako např. změny v legislativě

¹ Ve Francii je paralelní systém vysokého školství. Na jedné straně univerzity, které jsou státní a „mají za povinnost“ přijmout každého uchazeče o studium, který má maturitu, tzn. na univerzity se nedělají přijímací zkoušky. Na druhé straně „grandes écoles“ - vysoké školy, které patří mezi nejprestižnější školy ve Francii, dělají se na ně přijímací zkoušky (písemné a ústní) a studenti před tím většinou musí absolvovat dva roky studia v „classes préparatoires aux grandes écoles“ - tzv. přípravné třídy. Mezi „grandes écoles“ patří např. École Normale Supérieure v Paříži, Lyonu, Cachenu. Systém paralelního vysokého školství má význam sahající dále do historie, kdy univerzity vznikaly jako školy zakládané církví a „grandes écoles“ státem. Dnes již ovšem tato hranice není striktní.

² „Agrégation“ je obávaná francouzská zkouška po jejímž úspěšném složení jste placeni státem - mezi největší výhody patří, že jste placeni rok po obdržení „agrégation“, i když aktivně nikde neučíte. V praxi to vypadá tak, že učíte třeba 8 hodin týdně, ale za téměř dvojnásobný plat, než učitel, který „agrégation“ nemá a učí 20 hodin týdně.

zohledňující technologický vývoj. O filosofii se nepřemýšlí jako o strážci již přešlých časů. Je zřejmé, že všechny tyto myšlenky, hloubky a moudrosti (nutně!) narážejí na ekonomickou moc a politiku... A dál? Někteří francouzští myslitelé se snaží kultivovat charisma nutné pro osobnost vzdělance (jak francouzské!), následující tak Sartra, Camuse, Deleuze, Derridu, Foucaulta, ... Nicméně, největší počet z našich badatelů a filosofů pobývá dokonale ve skrytu před zraky veřejnosti (*s vyloučením veřejnosti*)... hlavně z toho důvodu, že jejich práce předpokládají předběžnou znalost kultury a jisté úsilí.

Co je tvůj hlavní zájem ve filosofii? Vnímáš ho jako krajnost nebo střed? Domníváš se, že filosofie medicíny je dnes charakteristická pro Francii?

Jsem v extrému a na okraji... sobě navzdory. Během studií v Paříži (Paris-1 Panthéon-Sorbonne), se moje chuť věnovat se filosofii vědy rychle rozvíjela. Pak se však specificky nachýlila zejména k historii medicíny. I přes úspěch Canguilhemových či Foucaultových prací a i přes působení takových osobností jako Anne Fagot-Largeault, se na Sorbonně mnoho nedělo. To je důvod, proč jsem odjel studovat do Ženevy na *l'Institut de l'histoire de la médecine et de la santé*. Ve Francii je většina studentů filosofie rodem milovníci literatury, a tak vše co je v blízkém či vzdáleném vztahu s vědou jim nahání hrůzu. Avšak i přesto, že historie medicíny je okrajovou větví filosofie, nebrání to jejímu dynamismu díky společně vynaložené energii některých univerzit a badatelů.

Doslov překladatelů:

Výuka filosofie ve vězení probíhá i v České republice, mimo jiné ve vazební věznici Praha Ruzyně; v rámci organizovaného vysokoškolského studia odsouzených na KTF UK.

Děkujeme Laurentovi za vydatnou pomoc se zpracováním rozhovoru.

Připravili, poznámkami opatřili a z francouzštiny přeložili

Adam Krátký a Lucie Šarkadyová



„Některé [housenky] se rodí, když rosa padne na list: to se děje přirozeně na jaře, ale může se to stát také v zimě, když je pěkné počasí a několik dní vane vítr od jihu.“ (Hist. an. 551a1-4)

Postava Davida M. Balmeho (1912-1989) je v rámci dějin myšlení dvacátého století v několika ohledech ojedinělá. Nejen, že tento cambridgeský badatel obdržel (jako válečný pilot) vysoké vojenské vyznamenání, a nejen, že během svého života věnovaného z velké části univerzitnímu působení nepublikoval žádnou knihu. Jeho kariéra by někomu mohla spíše než dráhu novodobého vědce připomenout činnost scholarchy řeckého hellénismu. Ve svém aristotelském bádání vystupoval David Balme sám jako přesvědčený peripatetik, který obdivuhodnou znalost textů a nebyvalou filologickou průpravu obětoval tomu, aby oživil několik zapadlých myšlenek „své“ tradice a ukázal, že vedle jiných „učení“ (kterými jsou v Balmeho očích Newtonova dynamika nebo atomismus à la Laplace) to jeho v celku nejen obstojí, ale v posledku nabízí pro fenomény soudržnější výkladový rámec. Tento obraz dokresluje také skutečnost, že se Balmemu jaksí mimoděk podařilo založit neformální aristotelskou „školu“, díky čemuž mu jistě plným právem patří místo v této rubrice Nomádvý.

Studentům Aristotela bude D. Balme znám především jako editor a překladatel biologických spisů. Jeho celoživotním, nedokončeným dílem byla *editio maior* spolu s překladem a rozsáhlým komentářem deseti knih Aristotelova spisu *Historia animalium*,¹ jemuž podobná filologická péče, kterou si obvykle vysluhují filosofické spisy považované za „důležité“, byla věnována vůbec poprvé.² Velmi užitečný je také Balmeho komentovaný anglický výbor z *De partibus animalium* a *De generatione animalium*, který je koncipován jako úvod do Aristotelových biologických spisů obecně.³ Když však Balme bývá mezi ostatními interprety označován za „objevitele biologických spisů“,⁴ je tím míněno něco jiného než jeho filologicko-historické

¹ Aristotle, *History of animals*. Books VII-X, ed. a přel. D. M. Balme, Harvard 1991.

² To však neznamená, že by jednotlivé pasáže biologických spisů do filosofických diskusí vůbec nevstupovaly. Nejslavnější případem je zřejmě Aristotelova zmínka o voůς θύραθεν (rozumu přicházejícím zvnějši) v *De gen. an.* 736b27-29, která se, ačkoli tento výraz jinde u Aristotela nenajdeme, stala základem pro vlivnou peripatetickou nauku o aktivním intelektu. Srv. např. Alexandr z Afrodisiady, *De anima* nebo *De intellectu*.

³ Aristotle, *De partibus animalium I and De generatione animalium I (with passages rom II. 1-3)*, přel. D. M. Balme, Oxford–New York 1992.

⁴ Srv. A. Gotthelf, J. G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 2000, str. 2-8.

zásluhy. Tyto spisy, a mezi nimi především *Historia animalium*, ve skutečnosti nikdy zcela zapomenuty nebyly a dlouho poskytovaly nenahraditelnou látku fantazii západních i východních čtenářů, díky nimž se v nich shromážděné vědění přetavilo do různých více či méně strašidelných breviářů.⁵ Balmeho však zajímalo něco jiného⁶ a opakovaně se snažil tři Aristotelovy rozsáhlé spisy věnované fyziologii živočichů a představující (spolu s menšími biologickými pojednáními) svým rozsahem téměř čtvrtinu dochovaného textového korpusu vztahovat k aristotelským otázkám par excellence formulovaným tradicí nad *Metafyzikou* a *Fyzikou*, a to na základě metodologické hypotézy, že mezi biologickými a tzv. „filosofickými“ spisy neexistuje u Aristotela žádný ostrý předěl.

Právě uvedení biologických spisů do kontextu Aristotelovy filosofie a na druhé straně naznačené rozvedení několika metafyzických otázek na poli zkoumání živočichů platí dnes za všeobecně uznávanou Balmeho zásluhu.⁷ V této všeobecné podobě toho ale podobné závěry zřejmě mnoho neříkají. Také nejsou zcela přesné, protože, nakolik můžeme soudit z výstavby jeho nemnoha článků, dovedly také Balmeho k zájmu o biologické spisy otázky, které nevyplývají bezprostředně z nich samých, ale které byly formulovány právě nad kanonickými texty *Metafyziky* a *Fyziky*. Představit tohoto klasika sekundární literatury proto předpokládá pokusit se spolu s ním alespoň ve zkratce na konkrétním problému sledovat, jak tento sestup od metafyziky k biologii vypadá a zda skutečně může něco objasnit také na rovině východisek.

Otázka, která se v Balmeho textech vrací nejčastěji, míří do samého jádra Aristotelova „pojednání o podstatě“: „Pokud je pravda, jak s jinými předpokládám, že Aristotelovým záměrem bylo na hádanku *Metafyziky Z* podat odpověď“ v *H 6* – tedy [odpověď spočívající v tom,] že forma a látka předmětu tvoří v každém daném okamžiku jednotu, takže definice jednotliviny je logicky možná, přestože ta se neustále proměňuje –, pak by tuto teorii mohla dobře ilustrovat [Aristotelova] biologie...“⁸ Už tato lapidární formulace vyzrazuje, že to, co Balme považoval za filosofické gró aristotelismu (alespoň nakolik za jeho zájem platí zkoumání živých bytostí), se bezprostředně dotýká jiné „aristotelské“ diskuse dvacátého století: sporu o takzvané „individuální formy“. Právě slavné místo ze závěru knihy *H* patří mezi klasické argumenty pro existenci individuálních forem (εἶδη)⁹ chápaných jako

⁵ K tomu srv. C. Steel (ed.), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven 1999.

⁶ Což neznamená, že by postrádal smysl pro epický půvab těchto textů nebo podceňoval význam otázky, jestli se šnek rodí spíše ze šneka, nebo ze zeleniny. Srv. *Hist. an.* 552a15-20.

⁷ Takto například shrnuje dopady Balmeho bádání jeho zřejmě nejslavnější kritik G. E. R. Lloyd: „Přinejmenším můžeme říci, že je dnes mnohem obtížnější než dříve, aby se kdokoli dobral obecných závěrů ohledně způsobu, jakým Aristotelés provozoval filosofii, aniž by bral alespoň určitý ohled na Aristotelovo studium živočichů.“ S. Devereux, P. Pellegrin (eds.), *Biologie, logique et metaphysique chez Aristote*, Paris 1990, str. 8.

⁸ *Philosophical Issues*, str. 11. Srv. také Tamt., str. 295, 309.

„přivedení ke skutečnosti“ *všeho toho*, co je v možnosti obsaženo v látce, mezi čímž musí být, tak postupuje argument, nějak zahrnutý také individuální charakteristiky touto formou formovaného jsoucna.¹⁰ Skutečnost, že pojem formy užívá Aristotelés zcela nepopíratelně také ve smyslu „druhového určení“, se pak většinou vykládá na základě přežívajícího, ale věcně neutralizovaného (platónského) jazykového úzu,¹¹ resp. na základě „generalizace“:¹² tento druhý pojem formy se v žádném případě nekryje s vlastní formou smyslových věcí a v kapitolách 13-16 knihy Z, jak bývá zdůrazňováno, se naopak jasně dokazuje, že „forma“, pokud bychom ji chápali jako něco obecného (tedy nakonec jako ideu), nemůže být substancí žádného jsoucna. M. Frede a G. Patzig, kteří „klasickou“ teorii aristotelských jednotlivých forem rozvinuli v rozsáhlém komentáři ke knize Z, přesouvají oproti tradičním (Ross, Jaeger) i soudobým (Notes on Z) výkladům důraz z rozdílu mezi „obecnou“ formou a jednotlivinou, ve které je forma „individuována“ díky spojení s látkou, na rozdíl mezi „druhovou“ definicí (λόγος, ὀρισμός) a formou, která je jako vnitřní princip organizace (ἀρχή) pokaždé táž, ať už ji chápeme na základě jejího tělesného výrazu, nebo samostatně jako to, díky čemu je daná věc tím, čím je.¹³

Přestože také Balme na více místech výslovně hovoří o „jednotlivých formách“,¹⁴ postupuje velmi odlišně a dospívá k některým zajímavým závěrům, které stojí v bezprostředním napětí k Fredeho a Patzigově koncepci. Tato skutečnost alespoň předem upozorňuje na to, že bohatá diskuse o otázce, zda jsou podle Aristotela formy jednotlivé, nebo obecné, je tímto způsobem v lepším případě jen velmi vágně ohraničená a ten, kdo by v ní hledal „řešení“ hádanky, bude nakonec s největší pravděpodobností zklamán. Rozdíly mezi Fredeho „logickým“ a Balmeho „přírodovědným“ přístupem k aristotelskému pojmu látky vyšly explicitně najevo v souvislosti s tzv. „kontroverzí Balme – Lloyd“. Ta, přestože byla editory sborníku oléronské konference prezentována jako spor mezi „univerzalistickou“ a „partikularistickou“ interpretací aristotelského pojmu formy,¹⁵ postavila

⁹ Srv. text, který stojí na počátku této diskuse: R. Albritton, *Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics*, in: *Journal of Philosophy* LIV, 22, 1957, ss. 699-708. Dále např.: Th. Scaltsas, *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*, Ithaca – London 1994.

¹⁰ Srv. Met. H 6 (1045b16-19): „Příčinou takových tvrzení [tedy, že látka se „účastní“ na formě nebo že mezi tělem a duší existuje nějaké „spojení“] je, že hledají sjednocující a rozlišující pojem pro možnost a skutečnost. Ale, jak bylo řečeno, poslední látka a tvar jsou jedno a totéž: první v možnosti, druhé ve skutečnosti.“

¹¹ Srv. M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar*, München 1988, např. sv. 2, str. 266-267.

¹² Srv. *Philosophical Issues*, str. 291, kde Balme vykládá druhové určení jako to, co je společné jednotlivým formám určitého „druhu“.

¹³ Srv. především jejich komentář ke kapitolám 13-16.

¹⁴ Srv. *Philosophical Issues*, str. 291, 305; *Biologie, logique...*, str. 53. *Human is Generated by Human*, in: G. R. Dunstan (ed.), *The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, str. 20.

¹⁵ *Biologie, logique...*, str. 4.

v souvislosti s obtížnou otázkou po významu teze, podle níž aristotelská definice zahrnuje také látku vymezovaného jsoucna, proti sobě překvapivě také Balmeho a Fredeho.

Fredeho komentář nabízí zajímavou možnost číst ústřední kapitoly (4-11) knihy Z jako postup směřující k uchopení smyslové substance v podobě její „čisté“ formy, která by však zároveň nebyla druhovým určením, nýbrž formou *právě této* substance, a tedy jednotlivou.¹⁶ Bytnost je podle toho potřeba si představovat jako jednotlivou věc jaksi „očistěnou“ od její látky. Teprve jako takovou je také možné ji definovat, protože látka je principem neurčitosti, tedy tím, co se na substancí každé definici vymyká. Odtud závěr: „Neboť podle Aristotela bytnost nějakého X, to, díky čemu je to právě X, je jeho forma. A proto bychom měli dojít k závěru, že smyslovou substancí, ačkoli je složeninou látky a formy, je podle Aristotela třeba definovat na základě její formy, a pouze její formy, protože látka žádným způsobem netvoří součást bytnosti smyslové substance.“¹⁷

Balmeho přístup k labyrintu knihy Z je v jistém smyslu mnohem „klasičtější“ a bližší například Rossovu komentáři. Stejně jako Ross se Balme domnívá, že v první části „pojednání o podstatě“ (Z) je pouze rozvedena aporie, jejíž řešení bude možné až na novém základě následující knihy (H). Bytnost podle něho není totožná s (individuální) formou,¹⁸ a protože jednotlivá smyslová substance obsahuje látku, zdá se (v závěrečných kapitolách knihy Z), že ji jako jednotlivou nikdy není možné uchopit. Na druhé straně je však z jiných míst¹⁹ a snad i intuitivně zřejmé, že i ty rozdíly, které nepatří k bytnosti, musejí mít „formální“ povahu, protože látka *qua* látka žádný rozdíl zakládat nemůže.²⁰ Neuchopitelnost substance tedy spočívá v něčem, co musí být nakonec nějak uchopitelné. Stejně jako Ross vidí Balme řešení této nesnáze teprve v závěru knihy H: v tvrzení o jednotě „poslední látky“ a (individuální) formy: „Řešení aporie proto spočívá v tom, že se ukáže, že látka může být zahrnuta do definice za předpokladu, že ji nechápeme *jako* látku, nýbrž *jako* určitou: a právě k tomu dochází v přírodě.“²¹ „Odtud vyplývá, že definice Sókrata zahrnuje plný výměr jeho látky v daném okamžiku.“²² Avšak ani interpreti, kteří v pozoruhodné pasáži ze závěru šesté kapitoly vidí vyústění knih Z a H a plynulý přechod ke zkoumání aktu a potence v knize Θ , se nevyhnou otázce, co tato jednota látky a formy znamená právě *ještě z hlediska hylemorfické analýzy substance*. Klást

¹⁶ *Kommentar*, sv. 1 str. 48-57.

¹⁷ M. Frede, *The Definition of Sensible Substances in Metaphysics Z*, in: *Biologie, logique...*, str. 114. Srv. také M. Frede, *Substance in Aristotle's Metaphysics*, in: *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh – Bristol 1985, s. 22.

¹⁸ Srv. *Philosophical Issues*, str. 294: „Definice bytnosti nikdy nemůže být plným formálním popisem...“

¹⁹ Srv. např. *Met.* 1035b27-30: „Člověk... je určitou složeninou sestávající z *tohoto* pojmu a z *této* látky...“

²⁰ „Rozdílnost musí být formální, přestože je způsobena látkou a pohybem.“ *Tamt.*, str. 305.

²¹ *Biologie, logique...*, str. 50.

²² *Philosophical Issues*, str. 295.

otázku po tom, v čem spočívá postulovaná jednota možnosti a skutečnosti, není příliš smysluplné, protože to vyplývá přímo z definice obou pojmů. Něco docela jiného však je ptát se, co znamená, že forma je uskutečněním látky a látka možností formy. Balme v této souvislosti často využívá Aristotelův oblíbený příklad ploskonososti (σιμότητα), tedy pojmu, který v sobě zahrnuje jak formu (ploskost), tak i odkaz k látce, ve které se tato forma realizuje (nos).²³ Provokativnost příkladu spočívá především v tom, že ve slově σιμότητα, narozdíl od české „ploskonososti“, není nijak naznačeno, že se nejedná o „čistý“ pojem, nýbrž o „pojem“ obsaženosti určité formy v látce jistého druhu: jako by neexistoval žádný podstatný rozdíl mezi jednotou takovýchto látkových „pojmů“ a pojmů, které žádný odkaz k látce neobsahují,²⁴ a jako by proto nebylo nic paradoxního na tom pokračovat v tomto zahrnování látky pod pojem až po nejzazší možnou mez, a jednotu, ke které poukazuje Sókratovo jméno, vykládat (byť nikoli napříč časem) jako jednotu pojmovou, a tedy takovou, která nevyklučuje definici. Tímto směrem přinejmenším míří Balme. Jinou otázkou je však „reálná“ podoba spojení látky a formy, které by jednotě pojmu (ať už ploskonososti nebo Sókratova jména) mělo odpovídat. Tato otázka, tedy vlastně otázka po tom, co se děje s látkou, když je formována, může na první pohled působit poněkud neohrabaně, jako by vycházela z nějakého zásadního neporozumění Metafyzice, která přece říká: s formovanou látkou se děje právě to, že je formována. To je jistě pravda, a přesto není problematika toho, „jak“ se to děje, tedy co to znamená z hlediska látky, a tedy nakonec co to vlastně formovaná látka je, o nic méně aristotelská a kromě biologických spisů hraje klíčovou úlohu také v pojednání O vzniku a zániku. I zde zůstává Balmeho přístup blízký Rossovi komentáři, který však při formulaci odpovědi nemůže svou intuici v textu, který má před sebou, o nic pevného opřít: „Když si představujete první látku a nějakou velmi specializovanou formu, může vás napadnout otázka, jak by vůbec mohlo dojít k jejich spojení. Uvažujte však o [různých] stupních přípravy či formace látky a uvidíte, jak se látka na každém stupni chvěje na hraně své nejbližší aktualizace a nepotřebuje nic než ruku řemeslníka nebo řemeslného mistra přírody k tomu, aby ji překročila.“²⁵

Balmeho metodologické východisko, představené v úvodu, proto není tak svévolné, jak by se na první pohled mohlo zdát: ačkoli v možnosti *sjednocení* látky a formy spočívá jádro „pojednání o podstatě“, nemůžeme se zde o tom, „jak“ tato jednota „funguje“, co z hylemorfické perspektivy znamená, nic dalšího dozvědět, protože lapidární závěr knihy H říká vše, co je z hlediska *její* otázky možné říci: tedy že jen díky této jednotě vede cesta z aporie neuchopitelnosti substance. Otázka, *jak* jsou těla přírodních jsoucen totožná se svou formou, však už nenáleží vědě, která

²³ Srv. především samostatný text věnovaný tomuto pojmu: *Philosophical Issues*, str. 303-312.

²⁴ V tomto smyslu zvažuje také Aristotelés možnost, že by v posledku pojmy všech substancí byly tohoto „látkového“ typu: „Je však třeba poznamenat, že někdy není jisto, zda jméno značí celou složenou substancí či jenom skutečnost a tvar, například zda dům je označením pro celek, totiž že je ochranným prostředkem z cihel a kamenů tak a tak složených, či je označením pro skutečnost a tvar, totiž že je ochranným prostředkem...“ (Met. 1043a30-33)

²⁵ W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, sv. 1, str. cvi-cvii.

zkoumá jsoucí jako jsoucí (a tedy, nakolik je to možné, oddělené od látky). Pokud je tato otázka smysluplná, pak na ni lze hledat odpověď spíše ve zkoumání věnovaném přírodním jsoucnům „jako přírodním“ (od nichž si již nelze „odmyslet“ změnu ani látkovou rozrůzněnost),²⁶ a ještě konkrétněji v tom, které se zabývá vztahem částí živých bytostí (jež podle kapitoly 10. knihy Z představují jejich *látku*) k jejich celku (vymezenému na základě bytnosti). Balmeho na první pohled smělá teze, že by biologická pojednání mohla ilustrovat kontroverzní tvrzení Metafyziky, nachází oporu také v metodických (a některých dalších) částech těchto spisů samotných. Výmluvná je v tomto ohledu především rétorická pasáž z *De partibus animalium*, ve které Aristotelés povzbuzuje ke studiu nižších, nám ne-peripatetikům často odpudivých živočichů a jejich částí s poukazem na to, že je všechny utváří *fýsis*, a proto i jejich poznání má v sobě cosi podivuhodného.²⁷ Předmětem mnoha sporů je v této souvislosti také pátá kniha *De generatione animalium* věnovaná distinktivním pathémátům, tedy nahodilým vlastnostem (učebnicovým příkladem je barva očí),²⁸ o kterých v pravém slova smyslu není žádné vědění právě proto, že jsou podle Aristotela spojeny s látkou:²⁹ přesto je, jak se zde konstatuje, běžný mimo jiné jejich přenos z otce na potomka. Pokud však otec podle základního předpokladu Aristotelovy embryologie přispívá k plození pouze formou,³⁰ zdá se, že také distinktivní pathémata nemohou nemít formální charakter.

Skutečnost, že Aristotelovy biologické spisy obsahují mimo výsledků empirického výzkumu také *určitý* teoretický model substance, nepopírají ani kritici Balmeho přístupu. Otázkou spíše zůstává, nakolik tento model představuje vzor, resp. může sloužit za exemplifikaci substance, o které je řeč v *Metafyzice*.³¹ Výtka, kterou proti Balmemu a některým spřízněným badatelům vznesl G. E. R. Lloyd spočívá v tom, že příliš odvážné spekulace, které neberou dostatečný ohled na rozdíl perspektiv mezi zoologií a metafyzikou, mohou vést k „erozi“ rozlišení mezi potencí a aktem, resp. látkou a formou, tedy distinkcí, které aristotelismus dělají aristotelismem.³² Pravda je, že se u Balmeho najdou místa, kde se pohybuje v lepším případě na hraně takovéto eroze. Patří k nim odpověď Lloydovi, v jejímž závěru zmiňuje Balme možnost nahradit v rámci Aristotelovy přírodní filosofie definici

²⁶ Tento rozdíl snad odpovídá Aristotelovu rozlišení mezi logickým (λογικῶς) a přírodovědným (φυσικῶς) způsobem zkoumání. Srv. Met. 1069a28-29, GC 316a11.

²⁷ *De part. an.* 645a15nn. Balme tuto exhortaci na jednom místě (*Biologie, logique...*, str. 53) poněkud ironicky srovnává s Parmenidovou výzvou Sókratovi, že až bude starší, nebude „těmito věcmi“ (podle Balmeho: ideou bláta, vlasu apod.) pohrdat (srv. Platón, Parmenidés 130 e).

²⁸ *De gen. an.* 778a34.

²⁹ Srv. Met. 1039b27-28: „Proto se také jednotlivé smyslové věci nedají vymezovat (ὀρισμός) ani dokazovat, poněvadž obsahují látku...“

³⁰ Srv. např. *De gen. an.* 730a22.

³¹ Problém spočívá mimo jiné v tom, že Aristotelés pojem látky (který by měl mít všeobecnou platnost) vykládá na základě dvou rozdílných představ, z nichž jen jedna bezprostředně odpovídá živým bytostem, zatímco druhá se odvozuje z konceptualizace řemeslné výroby. K tomu srv. W. Jacobs, *Art and Biology in Aristotle*, in: *Paideia*, Special Issue 1978, str. 16-29.

³² *Biologie, logique...*, str. 26, 29.

kauzalním výkladem.³³ Nebo dva články, ve kterých zavádí pojem „sebeomezujících pohybů“ v těle a užívá ho de facto zaměnitelně s pojmem duše.³⁴

To obojí je sice pochopitelné z hlediska Aristotelovy argumentace týkající se dědičnosti, která bez určité představy individuální formy nedává smysl: „forma“ obsažená v tom, co každý živočich „vaří“³⁵ z potravy musí nějakým způsobem odpovídat také jeho nejlátkovějším akcidentům, pak je však skutečně pochybné, zda u takové formy má vůbec ještě smysl ptát se po její „definici“. Rovněž představa duše jako seberegulujících pohybů najde svou oporu v textu, především v pasážích věnovaných jejímu „přenosu“.³⁶ Zůstává však otázkou, zda lze odsud něco získat pro problematiku metafyzického pojmu substance. Balme se o to v každém případě pokouší. Důležitou distinkcí, která se v jeho výkladech (oproti Fredemu) opakovaně vrací, je rozlišení formy a bytnosti. Všechno, čím se jeden živočich liší od jiného, a to i tam, kde se jedná o rozdíly „způsobené látkou“, musí mít formální charakter. Avšak ne všechny formální charakteristiky jsou pro živou bytost stejně nezbytné: některé může v čase ztratit, jiné jsou sice trvalé, ale nikoli podstatné pro to, čím je.³⁷ Balme však s pojmem bytnosti nepracuje jako s něčím, co by bylo společné určitému *druhu* živých bytostí (on a především P. Pellegrin se naopak proslavili tezí, podle níž původní aristotelská biologie, ačkoli založená na přísně teleologickém výkladu života, není taxativní).³⁸ K jejímu odlišení od formy dochází na základě možnosti dvojího navzájem nepřevoditelného pohledu na živou bytost, a v posledku, jak se k tomu dostaneme v příštím čísle Nomádvý, na základě dvojí různé a navzájem neredukovatelné kauzality: „forma je strukturální, bytnost funkcionální“.³⁹

Robert Roreitner

³³ Tamt., str. 54.

³⁴ Srv. mj. *Philosophical Issues*, str. 282. Podle článku *Human is generated by Human* (str. 26) jsou však tyto „sebe-omezující pohyby způsobovány duší“.

³⁵ Metaforu „vaření“ (πέψις) užívá Aristotelés k popisu procesu, kterým živočich z potravy získává krev. Ta, protože je chápána jako výživa celého těla, musí v zárodečné podobě obsahovat všechny formální charakteristiky. Semeno vzniká „vařením“ vyššího stupně. Srv. např. *De gen. an.* 726b1-21. *Systematicky Meteor.* 379b10-380a10.

³⁶ Srv. především čtvrtou knihu *De gen. an.*

³⁷ „K bytnosti proto nenáleží některé rysy, které tvoří součást zděděné podobnosti, např. pohlavní difference... Avšak také to jsou formální rozdíly (protože všechny rozdíly musejí být formální)...“ *Philosophical Issues*, str. 294.

³⁸ Srv. P. Pellegrin, *Taxonomie, moriologie, division*, in: *Biologie, logique...*, str. 38-47 nebo též, *La classification des animaux chez Aristote*, Paris 1982.

³⁹ *Philosophical Issues*, str. 305.

REFLEXE č. 39

V novém čísle filosofického časopisu najdete studie Václava Němce, Martina Cajthamla, Antonína Šímy a Jakuba Jínka, text Pierra Aubenquea, *Ke vzniku pseudoaristoteléské nauky o analogii bytí*, rozhovor Jakuba Čapka s Hansem-Georgem Gadamerem s názvem *O jistých věcech se nemluví přímo*, dále příspěvek Jana Freie, *Odcizené nitro, nebo zúžené vědomí? K reakci M. Rittera na článek J. Puce*.
Brož., 163 stran, cena 88 Kč – k zakoupení v knihovně ÚFaRu

J. Hankins (vyd.), RENESANČNÍ FILOSOFIE

Filosofie 14. až 16. století je často nahlížena jako přechod mezi středověkou a moderní filosofií. Autoři tohoto svazku zdůrazňují jak kontinuitu se scholastickou filosofií, tak význam renesančního myšlení pro vznik modernity. Jednotlivé příspěvky z pera známých odborníků jsou zaměřeny tematicky, přinášejí však zároveň portréty nejvýznamnějších renesančních filosofů od Mikuláše Kusánského až po Giordana Bruna. Přeložil M. Pokorný.

Váz., 548 stran, cena 598 Kč, ISBN 978-80-7298-438-1

J. Jirsa (vyd.), ROZUM, CTNOSTI A DUŠE

Studie anglosaských autorů (M. F. Burnyeat, H. Segvic, D. Sedley, J. M. Cooper aj.) k etickým tématům Platónových dialogů. Texty se zabývají problematikou intelektualistické pozice, Platónovou etikou ctnosti či maximou připodobnění se bohu. Sestavil a předmluvu napsal J. Jirsa.

Brož., 139 stran, cena 158 Kč, ISBN 978-80-7298-457-2

R. Descartes, GEOMETRIE

Součástí Descartovy Rozpravy o metodě byly tři „eseje“, které ilustrovaly Descartovu metodu. Jedním z nich je slavná Geometrie, základní dílo novověké matematiky, první revoluce od vzniku řecké geometrie. Český překlad J. Fialy je pořízen podle původního francouzského znění a doprovází jej faksimile prvního latinského překladu podle vydání z roku 1683. Přeložil J. Fiala.

Váz., 272 stran, cena 328 Kč, ISBN 978-80-7298-313-1

F. Nietzsche, RANÉ TEXTY O HUDBĚ A ŘEČI

Výbor z nejranějšího období tvorby představuje nepublikované texty a náčrty, které většinou zůstávají ve stínu autorovy prvotiny *Zrození tragédie*, ačkoli je možné v nich již číst zlom, který vyvrcholí spisem *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Tematickým ohniskem těchto textů, je figurativní charakter řeči a meze její symbolické funkce, které jsou promyšleny v souvislosti se vztahem řeči k hudbě. Přeložil R. Roreitner.

Brož., 172 stran, cena 198 Kč, ISBN 978-80-7298-419-0

PŘIPRAVUJEME

Q. Skinner, O STÁTĚ, přeložil J. Jinek, brož., asi 140 stran

P. Ricoeur, FILOSOFIE VŮLE II - KONEČNOST A VINA, přeložil M. Lyčka, váz., asi 300 stran

E. Fink, NIETZSCHOVA FILOSOFIE, přeložila D. Petříčková, brož., asi 240 stran.

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

Výběr z akvizic knihovny ÚFaRu za rok 2010-11 obsahuje jen jejich nepatrný zlomek. Za cíl si klade pouze upozornit na některé tituly, které by i přes svojí nespornou kvalitu zůstaly pravděpodobně bez povšimnutí. Tomuto kritériu byl podřízen i jinak jistě subjektivní zájem přispěvatelů. Rubrika je do budoucna otevřena všem ochotným, kteří mají chuť upozornit na obzvláště vydařené „pecky“ z nových přírůstků.

Jean-Claude Bourdin (ed.), Althusser: une lecture de Marx, Paris, PUF 2008

Pascale Gillot, Althusser et la psychanalyse, Paris, PUF 2009

Příspěvek Louise Althussera k myšlení dvacátého století, jak by se mohlo zdát, spočívá v zavedení několika dnes již notoricky známých pojmů (symptomální četba, předeterminovanost, ideologická interpelace a další). Obnovený zájem o dílo tohoto marxisty, jehož projevem jsou dva zde zmiňované svazky, je však bezpochyby namísto jednak proto, že na toto dílo jsme dnes již schopni podívat se s jistým odstupem, a jednak proto, že máme k dispozici práce z pozůstalosti, které v případě Althussera zdaleka nejsou pouhým vedlejším doplňkem k textům vydaným za života. První z uvedených svazků je kolektivní monografie, snažící se mapovat Althusserovu četbu Marxe jako celek. Všechny ze zde otištěných příspěvků stojí alespoň za prolistování: pokud jde o první tři z nich, text z pera Isabelle Garo se zabývá vztahem politiky a filosofie napříč Althusserovým dílem, Jacques Bidet se navrácí k althusserovské četbě *Kapitálu* a Robert Nigro se soustřeďuje na otázku antropologie v althusserovském myšlení. K pojmu interpelace se potom vrací Franck Fischbach, který chvályhodně neopomíjí ani pozdější rezonance tohoto pojmu u Žižka nebo Judith Butler. Yves Vargas – jinak uznávaný specialista na Rousseaua – zdůrazňuje motiv, který je pro Althussera charakteristický, totiž to, co v návaznosti na něj označuje jako „dialektickou hrůzu“ (postupné opouštění samotného pojmu dialektiky, a nikoli jen její hegelovské podoby). Jean-Claude Bourdin – pro změnu specialista na Diderota – se v závěrečném textu obrací ke koncepci „aleatorního materialismu“, ve které už Althusser dává dialektice definitivně sbohem.

Studie *Althusser a psychoanalýza* od Pascale Gillotové se naproti tomu na relativně malé ploše snaží sumárně zkoumat, za co vše Althusserova reinterpretace Marxe vděčí Lacanovi a Freudovi. Její knížku lze charakterizovat stručně: zvláště v první části autorka málokdy řekne něco, co by čtenář Althussera nevěděl, nicméně to, co říká, říká s mimořádnou přesností, jasností a formulačním talentem (což činí z její knihy výborný úvod do dané problematiky). První část knihy se zaměřuje na pojmy předeterminovanosti, symptomální četby a strukturální kauzality, kdežto druhá velmi podnětně rozebírá známý pojem ideologické interpelace. V této části práce již potom autorce nelze upřít pozoruhodnou invenci, například co se týče rozboru

Althusserova váhání mezi imaginárním a symbolickým charakterem interpelace (str. 138 – 141) a závěrečným srovnáním Althusserova a Lacanova vztahu k Descartovi. Kniha, která rozhodně stojí za přečtení.

JF

Etienne Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée 2010

Etienne Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF 2010

V loňském roce rovněž spatřily světlo světa dvě (staro)nové knihy Etienna Balibara, bezpochyby jednoho z nejvýznamnějších politických filosofů současnosti. *Violence et civilité* je rozsáhlý soubor textů, které autor věnoval otázce násilí: po přednášce věnované Hobbesovi a Hegelovi následuje zvláště pozoruhodný esej o „topice“ násilí, ve které se autor velmi neotřepe a s vydatnou lacanovskou pomocí snaží prostorově znázornit vztah mezi ultra-subjektivním a ultra-objektivním násilím (toto rozlišení je pro Balibara centrální, avšak na jeho výklad tu samozřejmě není místo). Za zmínku rozhodně rovněž stojí úvahy o Clausewitzovi (str. 203 – 249), o „zmeškaném setkání“ Lenina a Gándhího (305 – 321) a text o Schmittově vztahu k Hobbesovi (323 – 381).

La proposition de l'égaliberté je rovněž soubor starších textů, jejichž vydání v jednom svazku má dvojí nepopiratelnou zásluhu: jednak se jedná o dříve rozptýlené texty týkající se pojmu *égalité*, tedy pojmu pro Balibarovu verzi politické filosofie naprosto zásadního, a jednak se napříč těmito texty nastiňuje série teoretických konfrontací, v nichž se Balibar vymezuje vůči jiným myslitelům od Arendtové přes dnes již pozapomenutou, avšak v jisté době rozhodně nezanedbatelnou „vykopávku“ jménem Nicos Poulantzas až po Jacquesa Rancièra, někdejšího spolužáka z althusserovské skupiny, který v devadesátých letech přišel s velmi ambiciózní koncepcí politiky v knize *La mésentente*. Bez zajímavosti není ani krátký text věnovaný Ernestu Laclauovi a jeho pojetí populismu.

Úhrnem řečeno: tento pán sice na konferencích pravidelně usíná zejména při příspěvcích věnovaných jeho dílu, ale myslí mu to pořád skvěle.

JF

Alexandre D'Afrodise, *De L'Âme*. Texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron et R. Dufour, J. Vrin, Paris 2008, 416 str.

Vlivný text zřejmě nejslavnějšího aristotelika starověku, který jako do jisté míry samostatné přepracování tématu zřejmě navazuje na Alexandrový komentář k Aristotelovým spisům *O duši* a *O smyslech a smyslovém vnímání*. Kniha obsahuje řecký text podle klasické Brunsovy edice z 19. století (s menšími úpravami), francouzský překlad, srozumitelný úvod do Alexandrový psychologie a rozsáhlejší poznámkový aparát. Autoři věnují nejvíce prostoru dvěma pasážím, ve kterých Alexandr osobitým způsobem rozvádí Aristotelovu nauku: první (7.14-26.30) je věnována definici duše, resp. otázce jejího vzniku, druhá (80.16-92.15) rozumové

mohutnosti duše, resp. vztahu činného a trpného rozumu. Úvod spolu s komentářem poskytují vhled do základních interpretačních přístupů ke kontroverzním tvrzením, podle kterých „duše vzniká z určité směsi a poměru prvotních těles“ (24.2-3) a „v nás existuje oddělený a nezničitelný rozum, který Aristotelés nazývá také rozumem přicházejícím zvnějšku... ,nejedná se však o žádnou mohutnost naší duše“ (91.1-3).

RR

Co se děje v senátu?

Bráno lokálně, je teď (březen, duben) takové mrtvé období. V minulém Nomádvě jsem informoval, že se pozornost fakulty začala stáčet na kvalitu jednotlivých oborů, neschválili jsme akreditaci kulturologie a cizojazyčné germanistiky. Už asi víte, že děkan posléze odvolal čtyři vedoucí pracovníky (germanistika, kulturologie, pedagogika, andragogika), na pedagogiku byl veřejný konkurs 6. 4. a dopadl neúspěšně, germanistiku, andragogiku a kulturologii prozatím vedou pověření vedoucí. Uvidíme, co dál. Čeká se.

Čeká se také, až provozovatelům „Platóna“ skončí smlouva. Přesné datum nevím, ale mělo by to být během srpna. Tajemník ustavil „stravovací komisi“, která mu pomůže formulovat kritéria pro uzavření smlouvy nové, za ÚFaR je v ní PhDr. Lyčka, tak uvidíme, co vyjedná.

A čeká se i na nový Dlouhodobý záměr fakulty. Dlouhodobý záměr je povinný dokument, strategický materiál (rozuměj: obecný canc) naznačující, kam bude fakulta v dalších několika letech směřovat. Z pracovní verze, která je na stole, vyplývá, že budeme akcentovat kvalitu na úkor kvantity, podporovat vědu, dále se otevírat do zahraničí a veřejnosti a vůbec se celkově modernizovat a zpřítulňovat – ostatně těžko si lze představit, že by někdo deklaroval opak. Dlouhodobý záměr budeme schvalovat v květnu.

A v květnu budeme též schvalovat nový rozpočet fakulty. Ač se to může zdát divné, rozpočet fakulty se schvaluje opravdu až téměř v polovině roku. V březnu přijdou data z ministerstva na rektorát, rektorát vytvoří celouniverzitní rozpočet a „rozpis“ na fakulty, obojí na konci března schválí senát univerzity a pak teprve dostaneme výchozí data k sestavení fakultního rozpočtu my. Během dubna se vytvoří rozpočet fakultní a v květnu jde k nám na senát. Reálně tedy teprve v dubnu víme, kolik asi tak budeme mít peněz, a teprve v květnu podle toho začínáme hospodařit. Ať žije státní byrokracie.

Čímž se dostáváme ke globálnímu pohledu. Ministerstvo zahájilo další kolo akce „ovládneme vysoké školy“ a po dvou letech opět hodilo na stůl návrh nového vysokoškolského zákona. Současný návrh se od toho minulého moc neliší, opět

kastruje autonomii vysokých škol, opět neřeší diverzifikaci, opět klade důraz na centralizaci univerzit, opět redefinoval docenty a profesory na „typ zaměstnanecké pozice“ a studenty na „klienty“, kteří si kupují službu, tj. „kompetence a dovednosti“. Oproti návrhu minulému přidává možnost neexistence fakult a hlavně docentur bez Ph.D. a rigoróz bez Mgr. A vůbec legalizuje „rychlostudenty“, aneb jak říká ředitel odboru Jiří Nantl: „Ne všichni si mohou dovolit studovat tak dlouho jako dnes. Ani stát si to finančně dovolit nemůže.“

Proti tomuto návrhu se v zasvěcených kruzích okamžitě zvedla vlna kritiky, pro jsou v zásadě jen ti, pro které je návrh šit, tedy někteří rektori a zástupci soukromých VŠ a VOŠ (ty budou nově spadat pod vysokoškolský zákon). Sepisují se připomínky, připravují se jednání. Ministr Dobeš slíbil „otevřenost a diskusi“ a poukázal na „nutnost širokého konsensu“, nikdo tomu ale nevěří. Mimo jiné proto, že potřeba předložit do konce tohoto roku nový zákon je diktována nutností do stejného data vykázat výsledky evropského grantu, který byl na tuto reformu vypsán (IPn RTV, 91 milionů Kč). V takovém nastavení lze jen těžko očekávat, že to nedopadne jako posledně, tj. že „konsensu“ bude dosaženo prostým odmítnutím jakýchkoli hlubších připomínek. Pomalu si připravte teplé oblečení, na podzim budou demonstrace.

Samuel Zajíček

NOMÁDVA

Číslo vydání: 11

Datum vydání: 6. 5. 2011

Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

Šéfredaktorka: Markéta Haiklová

Redakce: Robert Roreitner, Jacques Joseph, Justina Trlifajová, Lucie Šarkadyová

Editorka: Barbora Řebíková

Sazba: Janek Krotký

Obálka: Martina Trávníčková

Ilustrace: Andrea Michálková

Náklad: 150 výtisků

Periodicita: dvakrát ročně

Cena: 20,- Kč

Adresa: Dolní 307, 43546 Hora Svaté Kateřiny

Email: nomadva@email.cz

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

Evidenční číslo: MK ČR E 16708

ISSN 1802-9132

Malé i menší finanční příspěvky můžete zasílat na nový účet Nomády: 2500052447/2010