

Obsah

- 2 Úvodník
- 3 Anketa: „Slovo“ na ÚFaRu
- 6 Lenka Karfíková: Řeč Boží a řeč lidská
- 13 Zuzana Fořtová: Arbitrariness of grammar in Wittgenstein's transitory period
- 22 Pavlína Josisova: Jeden rozhovor: Od rozumění světu k rozumění jazyku
- 26 Josef Fulka: Ruka a slovo
- 33 Tomáš Koblížek: V rohu stály ukroucené cigarety a byla tam tma - pár slov o Jindřichu Heislerovi
- 35 Tváře ÚFaRu: doc. PhDr. Vojtěch Kolman, Ph.D.
- 48 Diotimin koutek: Interview with Professor Lydia Goehr
- 58 Výběr ze studentských prací
- 65 Bylo, nebylo..
- 67 Okénko do zahraničí
- 69 Klasici sekundární literatury
- 79 Přírůstky
- 84 Co se děje v senátu?

Úvodník

Na počátku bylo slovo...

... a od té doby už bylo vždy a všude. A je s podivem, že se Nomádva tomuto tématu dosud nikdy nepostavila. Inu, snad nám imponovala jeho šíře a velikost. Tuto křivdu se pokusíme trochu napravit alespoň v tomto čísle.

A podíváme se skutečně až na onen slovutný počátek (v doprovodu Walthera Benjamina a Lenky Karfíkové) i naopak do nedávné minulosti a gramatického kalkulu (v příspěvku Zuzany Fořtové). Vedle toho se pak budeme moci setkat s výběžky do všelikých odlehlejších končin, jakými jsou znaková řeč (za tento exkurz vděčíme Josefu Fulkovi), slova a obrazy (přesněji řečeno fotografie Pavlína Josisové) či hudba se svými kompozicemi, větami a slovy (jak o ní pojednává rozhovor s americkou filosofkou Lydií Goehr).

2

Nad tím vším se pak budou samozřejmě vznášet všechny obvyklé ingredience, anketa, studentská práce o Epikúrovi, rozhovor s Vojtěchem Kolmanem nebo pohádka z pera Miroslava Petříčka.

A tak nezbyvá než doufat, že si v této směsici přijdete každý alespoň na trochu toho svého...

Vaše Nomádva

„Co to čtete, můj pane?“

„Slova, slova, slova.“

Anketa „Slovo“ na ÚFaRu

Otázky:

1. *Může být myšlení bez jazyka?*
2. *Souhlasíte s tvrzením, že co nemůžete označit, o tom nemůžete ani myslet?*
3. *Myslíte si, že řeč odráží rád světa?*

Filip Felix

1. To je otázka, jestli je možné myšlení bez pojmů. Já si myslím, že do určité míry myšlení bez pojmů možné je, a to například když na sebe necháváme působit nějaký obraz, ať už přírody, nebo umění, pak toto působení může navozovat nikoli myšlenky, ale pocity, které nemají jazykovou podobu, ale to neznamená, že na jejich základě bychom nemohli jednat. A jednání už chápu jako racionální projev člověka. Toto vystavení se prožitku (prožití určité situace) se může odehrát mimo jazykovou sféru. A naopak by se dalo říct, že díky některým prožitkům máme možnost jazyku porozumět. Teď je otázka, co to prožitek je. Když ho chci sdělit, opět musím vstoupit do jazyka.
2. Myslím si, že to spíše neplatí. Což souvisí s předchozí úvahou. Těžko můžeme onálepkovat prožitky, které, domnívám se, jsou základem jazykových pojmů. Neříkám, že nemyslíme v pojmech, které jsou ze své podstaty určité, vůči sobě vymezené a může se zdát, že až příliš ustrnulé, ale tyto pojmy nabýváme



skrze prožitky. Povaha prožitku je bytostně jiná od pojmů a nikdy ji není možné chápat bez vztahu k nějakému jinému prožitku. Zdá se fakt, že pro komunikaci a sdílitelnost těchto našich konstituentů jazyka je nutné, abychom je onálepkovali a dali jim pojmy, kterými je můžeme vyjádřit a artikulovat. To s sebou přináší proměnu a zastavení prožitků. Přičemž prožitek nemusí být čistě subjektivní.

3. Jako platonik bych si to asi měl myslet. Dobrá a pravdivá řeč určitě.

Jan Ševčík



4

1. Domnívám se, že je možné myšlení beze slov.
2. To je skoro na celou práci, aby se to promyslelo. Pravděpodobně nějakým způsobem ano, ale nebude to reflektované. Asi se to i často děje, že bez jasného označení o věcech myslíme.
3. To možná ano. Záleží na tom, co pojmem jako řád světa. Ale podle mě, co se týče jeho lidské stránky, ano.

Anna Šolarová



1. Asi ne. Myšlení probíhá v nějakých pojmech, konceptech. Pokud však člověk vyroste v džungli, nepotřebuje jazyk k tomu, aby se rozhodl, zda si vezme banán. Ale filosofické, intelektuální myšlení vyžaduje pojmy.
2. Ne. O věci, která nám není známá, jejíž jméno neznáme, přesto můžeme myslet.
3. Ano, určitě. Myslím si, že řeč vystihuje objektivní vztahy, které jsou ve světě. Už jenom z rozlišení slov na slovní druhy: podstatná

jména vyjadřují například nějakou věc, předložka polohu ve světě, slovesa činnost, kterou věc může vykonávat. Tedy tato struktura skutečnosti je zachycená i v jazyce.

Jan Puc

1. Myšlení je bytostně založené na jazyce, pokud je to myšlení v běžném užití slova, za předpokladu, že to není to, co se descartovskly označuje za cogito.
2. Myslím si, že zkušenost je třeba získávat pro myšlení a myšlení je třeba získávat pro zkušenost. Pokud máme o věcech myslet, pak je potřeba označit je řečí.
3. Ano, ale řekl bych, že jeden z řádů. Myslím si, že není žádný poslední řád světa, který by se zrcadlil řečí.



Řeč Boží a řeč lidská

Benjaminova interpretace Genesis 1-3

Biblická kniha Genesis se otevírá dvojí zprávou o stvoření: vedle vznešeného hymnického textu Gn 1,1 – 2,4 a frázovaného do sedmi stvořitelských „dnů“ tu nacházíme, jakoby v přímém pokračování, archaičtější líčení Gn 2,4b – 3,24 obsahující vyprávění o člověku stvořeném ze země, ženě vyňaté z jeho boku, svodu hada a vyhnání obou lidí z původní úrodné zahrady do bídy nynější existence. Krom mnoha pozoruhodných odlišností mezi oběma texty (kupř. jiného pojmenování samého Boha: tajuplný tetragram, překládaný tradičně českým „Hospodin“, je právě až v Gn 2,4b připojen k označení „Bůh“, *elo-hím*, jež je zase matoucí svou plurální formou) se obě zprávy zřetelně liší i místem, které v nich náleží řeči, resp. stvořitelskému slovu. Zatímco v Gn 1 Bůh tvoří (*b-r'*) slovem („řekl: « Budiž světlo! »“, v. 3) a (některým) čerstvě stvořeným věcem dává tento Bůh ihned jména („nazval světlo dnem a tmu nazval nocí“, v. 5), Hospodin Bůh v Gn 2 modeluje (*j-c-r*) mlčky zvířata ze země (v. 19), člověka dokonce jako „prach ze země“, do něhož vdechuje „vanutí života“ (*nišmat chajjím*), aby se stal živou duší (v. 7). Člověk, tj. *'ádám*, má v obou zprávách právě jen toto své označení (uvedené od druhého výskytu členem, Gn 1,26n; Gn 2,7), jen v Gn 2 je však pochopitelný jeho smysl: *'ádám* jako ten, kdo pochází ze země (*'ádámá*) nebo snad kdo je kvalifikován jako „prach ze země“. Teprve v Gn 5,1n (což je pasáž navazující na Gn 1) se dovídáme, že „adam“ je jméno, které Bůh lidem dal, „v den, kdy je stvořil“ jako svou podobu a jako muže a ženu. V Gn 2 tento „zemitec“ či „syn země“ nedostává žádné jméno, naopak je to on sám, kdo dává jména, a to jak zvířatům, která k němu na Hospodinův pokyn přistupují (Gn 2,19 n), tak i ženě vytvořené Hospodinovou zákeřnou chirurgickou operací z adamova žebra (jí dává dokonce jména dvě, *'iššá* = žena vzatá z muže v Gn 2,23; *chavvá* = matka života v Gn 3,20). Zda je tedy původcem řeči Bůh sám (jak by mohlo vysvítat z Gn 1), nebo až člověk-adam (který dává jména v Gn 2), bylo předmětem teologických

diskusí od nejstarších dob až do romantismu.¹

Walter Benjamin ve svém eseji *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*² z r. 1916 přispívá do této staleté diskuse nejen pozoruhodnou představou o řeči, ale také svéráznou interpretací Gn 1-3. Počítá sice s dvěma verzemi příběhu stvoření (147 n), nicméně v obou nachází touž těsnou spojitost Boží a lidské řeči.

V Gn 1 zdůrazňuje Benjamin potrojnou strukturu stvořitelského aktu: „Budiž – stvořil (učinil) – pojmenoval“, která začíná „tvůrčí všemocí řeči“ a vrcholí zahrnutím nově stvořené bytosti do řeči, totiž pojmenováním. Prvé nazývá Benjamin „slovo“ (*Wort*), druhé „jméno“ (*Name*): zatímco slovo tvoří, jméno vyjadřuje poznání (poznávající jméno je podle Benjaminu tolik co konstatování „Bůh viděl, že je to dobré“³); stvořitelské slovo a poznávající jméno jsou ovšem v Bohu identické (148). „Revolucí“ ve stvořitelském aktu je podle Benjaminu stvoření člověka (148), kde je potrojná rytmika sice zachována, nabývá však nové podoby: člověk není stvořen slovem ani nedostává jméno (tvrdí Benjamin), zato se třikrát uvádí, že ho Bůh stvořil (Gn 1,27: „stvořil člověka k obrazu svému“, „k obrazu Božímu jej stvořil“, „muže

7

¹ Pro naši souvislost je důležitá úvaha J. G. Hamanna (1730-1788) *Über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*, v níž tento protestantský myslitel z Královce v odpověď Herderovi hájí představu božského a zároveň lidského původu řeči (člověk odečítá božské Slovo vložené do věcí jejich stvořením); srv. dále Hamannovu polemiku s Kantem *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, v níž autor ukazuje neočistitelnost rozumu od řeči. Z Hamannovy stati proti Herderovi Benjamin cituje v textu, kterým se budeme v dalším zabývat (viz níže, pozn. 2; str. 151), dovolává se tohoto autora i tamtéž, str. 147. Oba Hamannovy texty jsou otištěny kupř. in: J. G. Hamann, *Eine Auswahl aus seinen Schriften: Entkleidung und Verklärung*, vyd. M. Seils, Wuppertal 1987 (2. vyd.), str. 271-310.

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (GS), Bd. II/1, vyd. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1977, str. 140-157, český překlad O jazyce vůbec a o jazyce lidském, in: Walter Benjamin, *Agésilas Santander: výbor z textů*, vybral, přeložil a doslovem opatřil Jiří Brynda, Praha 1998, str. 10-30. Dále uvádím odkaz na strany německého vydání v závorkách v textu.

³ V Gn 1 celkem 7x, někdy je jméno tímto s konstatováním spojeno, někdy je uvedeno jen jedno z nich.

a ženu je stvořil“). To podle Benjamin naznačuje, že Bůh nechtěl člověka „řeči podřídit, nýbrž v člověku vypustil ze sebe řeč, která *jemu* sloužila jako médium tvoření“.⁴ Člověk je tedy místo, kde je Boží stvořitelství element „přenechán sám sobě“ a stává se poznáním. Je to ovšem *táž řeč*, v níž Bůh tvoří a člověk poznává (149).

Tento motiv nachází Benjamin vyjádřen i ve zprávě o stvoření z Gn 2, a sice ve zmínce o „vanutí života“, které Hospodin Bůh vdechl do adamova chřípí (v. 7). Benjamin toto vanutí (*Odem*) vykládá jako „život, duch a řeč zároveň“ (147) a zdůrazňuje, že ani zde člověk není stvořen slovem (což v Gn 2 jistě platí), nýbrž mu byla řeč dána jako *dar* (148), a také nebyl od Boha pojmenován, ale naopak sám jména dává (149). Dokonce se zde člověku přiznává i jakési společenství s „*tvůřím* Božím slovem“ (150), netoliko poznávající jméno. Dokladem je pro Benjamin jméno, které člověk-adam dává čerstvě stvořené ženě (149), a které patrně podle jeho čtení nevyjadřuje velké poznání (podobně jako je nevyjadřují ani jména dávaná novorozeným dětem, která mají podle archaické představy spíše performativní než poznávací sílu, 150).

8

Každopádně je pro Benjamin člověk řečí spojen s věcmi, stvořenými Božím slovem: lidské slovo je pojmenováním věcí, na základě toho, jak se věc svou vlastní řečí člověku sděluje. Ve jménu se tak Boží slovo stává částečně receptivní pro řeč věcí; jméno je překladem řeči věcí do lidské řeči jmen (150). Garancí jejich pojmenovatelnosti čili poznatelnosti je ovšem samo stvořitelství slovo přítomné ve věcech (151).

Transformace stvořitelství slova do lidského jmenování není však poslední metamorfosou, kterou podle Benjaminovy interpretace Gn 1-3 Boží slovo podstupuje. Hadí svod poznání dobrého a zlého (Gn 3,4) je podle jeho čtení nabídkou poznání „bezejmenného“ a „nicotného“ (152), neboť to již není překlad řeči věcí, s níž je člověk spřízněn jakoby zevnitř, nýbrž poznání „vnější“. Podlehnutím hadově nabídce se tak rodí *lidské slovo* jako „netvůřící nápodoba stvořitelství slova“, ne již poznávající jméno. Rodí se slovo, které sděluje *něco*, ne již samo sebe. To je podle Benjaminova přesvědčení „hříšný pád ducha řeči“ (*der*

⁴ „... im Menschen entließ Gott die Sprache, die *ihm* als Medium der Schöpfung gedient hatte“ (149).

Sündenfall des Sprachgeistes), v němž se slovo stává „vnějšně sdělující“, tj. posuzující. Probouzí se tak nový aspekt řeči, „soudící slovo“ (*das richtende Wort*), jehož vlivem se řeč stává nástrojem, pouhým znakem (153). Proto může být lidských jazyků napříště více a mohou se zmást (Gn 11). „Soudící slovo“ je podle Benjaminovy úvahy také zdrojem abstrakce, která opouští původní bezprostřednost řeči jmen (154).

Tato neblahá metamorfosa se však netýká jen úpadku lidského jména v soudící slovo. Také Boží slovo se stává soudícím: vyhání první lidi z ráje (153), dokonce kvůli člověku proklíná i pole (Gn 3,17: doslovně proklíná zemi, *'ádámá*, s níž je v celém vyprávění člověk-adam nerozlučně spjat). Podle Benjaminova výkladu toto prokletí znamená němotu (*Stummheit*) přírody, její hluboký smutek nad množstvím jazyků, které ji nyní pojmenovávají, aniž by byly skutečným překladem její vlastní řeči (155).

Přesto si lidské pojmenování věcí podržuje svou prostředkující roli: jmény, která dává věcem podle jejich sebesdělení, se člověk sám sděluje Bohu, a tento řečový pohyb je nesen samotným stvořitelským slovem, jehož residuem je němá řeč přírody, stejně jako poznávající jméno v člověku a soudící rozsudek nad člověkem (157). „Duch řeči“, upadlý v posuzujícím lidském slově, se tak v lidské řeči jmen přece jen jaksi vrací sám k sobě, mohli bychom uzavřít s trochou novoplatonizujícího hegelianismu. O tom Benjamin sice výslovně nemluví (a patrně by mu toto srovnání nebylo zvlášť příjemné), zato však očekává „rozvinutí Božího slova v poslední jasnosti“, k němuž překlad jednotlivých jazyků přírody do lidské řeči jmen přece jen snad nějak přispívá (aniž by je ovšem mohl sám nastolit).⁵

*

Benjaminovi v jeho eseji nešlo o exegesi knihy Genesis, nicméně se chtěl podle vlastní poznámky podívat, „co z biblického textu plyne pro povahu řeči“ (147). Jeho výše nastíněná interpretace, jakkoli je zajímavá, ovšem není jedinou možností jak biblickému pojetí řeči rozumět. Především ani jedna z biblických zpráv o stvoření neříká nic o tom,

⁵ „Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist“ (157).

že by Bůh sám člověku dal řeč, dokonce řeč, v níž sám tvořil. K tomuto závěru Benjamin dospívá dvěma drobnými interpretačními posuny v obou biblických zprávách: Ve svém výkladu první zprávy zcela vynechává verš 1,26, kde čteme, že také člověka stvořil Bůh na základě slova podobně jako ostatní bytosti: „I řekl Bůh: Učiňme člověka...“⁶ Ani chybějící pojmenování nepředstavuje v rámci Gn 1 úplnou výjimku, a není ani přesvědčivý důvod, proč by se na člověka nevztahovala závěrečná bilance šestého dne: „I viděl Bůh všechno, co učinil, a bylo to velmi dobré“ (Gn 1,31), která je podle Benjaminova s pojmenováním ekvivalentní. V navazující genealogii Gn 5,1 n se navíc o pojmenování člověka v den jeho stvoření výslovně mluví, jak už víme. Člověk se tedy trojdílné rytmy Božího tvoření slovem nevy-myká tak zásadně, jak Benjamin soudí, a nemáme ani žádný důvod se domnívat, že Boží odpočinek sedmého dne naznačuje metamorfosu Božího stvořitelského slova v lidské poznávající jméno na bázi téže řeči (149). Nejsilnější oporou pro společnou řeč Boha a člověka by mohla být zmínka o člověku stvořeném k Božímu obrazu jako Boží podoba (Gn 1,26n), jenže zde zase nic nenapovídá, že by šlo o podobu v řeči (jediné, co se tu člověku přičítá, je vláda nad jinými tvory, a podoba se proto zdá být především v ní).

Ani v Gn 2,7 nic neukazuje, že by „vanutí života“ bylo zároveň řečí, jakkoli je pravda, že pro stvořeného člověka-adama se předpokládá schopnost rozumět Boží řeči, která je mu adresována (Gn 2,16n). Tato kompatibilita řeči (i kdyby existovala) však nijak nezaručuje poznatelnost jiných věcí pro člověka. Není uvedeno, kdo dal řeckým pramenícím v ráji jejich jména Píšón, Gíchón, Chiddeqel a Prat (Gn 2,11-14). Ani inventura zvířat spojená s jejich nomenklaturou neimplikuje zvláště hluboké porozumění řeči těchto bytostí (pokud nějakou řeč mají). Člověk-adam ji provedl především v rámci hledání „pomoci, která by mu byla na roveň“, jakou však mezi nimi nenašel. Jeho poznání věcí bylo právě tak hluboké, aby mu umožnilo tuto nerovnost konstatovat. Hospodin Bůh v tomto vyprávění přihlíží téměř zvědavě, jak člověk-adam zvířata nazve, aby se tak napříště jmenovala (Gn 2,18-20).

⁶ Benjamin jinde ve svém textu cituje z Lutherova překladu knihy Genesis, kde tento verš začíná obvyklou úvodní formulací: „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen...“

První jméno, které člověk-adam dává své ženě ('*iššá*), pak vyjadřuje především, že je vzatá z muže ('*íš*), že je to konečně pomoc sourodá, „kost z mých kostí a tělo z mého těla“ (Gn 2,23). Rajské poznání vložené do jmen se tak jeví až pohoršlivě účelové a z hlediska člověka-adama nestydatě soběstředné.

Konečně v tajuplném příběhu o hadím svodu a vypovězení obou lidí ze zahrady se o povaze řeči nedovídáme zvláště mnoho. Snad to, že hadově řeči žena rozuměla a on rozuměl řeči její (Gn 3,1-5); že oběma svedeným lidem Boží hlas napříště nahání strach, nicméně i jemu nadále rozumějí (3,8-13). Boží řeč tu nabývá povahy kletby (Gn 3,14-19), o lidské řeči po „pádu“ se tu však neuvádí zhoła nic než nové jméno, které člověk-adam dává své ženě: *chavvá* (Eva), „protože se stala matkou všeho života (*cháj*)“ (Gn 3,20). Srovnat lidskou řeč v původní zahradě Eden a v situaci po „pádu“ bychom mohli snad právě jen na obou jménech adamovy ženy. Jakkoli je smysl obou těchto jmen poněkud jiný (první vyjadřuje blízkost ženy člověku-adamovi zakládající se na jejím původu z něho; druhé naznačuje její poslání pro pokračování rodu), jejich struktura je nicméně velmi podobná: obě vyjadřují, čím je žena pro člověka-adama, případně pro další lidské bytosti. Jméno, které dávají druhí, jako by tu vyjadřovalo především to, čím je která bytost pro ně.

11

Tato bilance povahy řeči podle Gn 1-3 se poněkud liší od Benjaminské. Šlo mi v ní především o to, upozornit na dvojí nebezpečí, které jeho interpretace podle mého přesvědčení obsahuje. Je to jednak povážlivá blízkost lidské řeči slovu samého Boha, pro niž v biblickém textu není skutečná opora; jednak degradace „postlapsárního“ jazyka na „měšťácké pojetí řeči“ s jeho „neudržitelností a prázdnotou“ (144), na Kierkegaardův „žvást“ (*Geschwätz*, 153). Domnívám se totiž, že lidská řeč nemá nikde (ani v „ráji“ z Gn 2) zaručenu kompatibilitu s řečí věcí, a už vůbec ne se stvořitelskou řečí Boha samého (z Gn 1). Boží rozhovor s oběma lidmi v Gn 2-3 se jeví být descendencí či antropomorfismem, nikoli lidskou účastí na řeči stvořitelské (Hospodin Bůh z Gn 2 ani netvoří slovem, jak už víme). Lidská řeč se tu jeví jako pokus se k věcem vztáhnout, který jistě pro věci nezůstává bez následků (sám Hospodin Bůh se dívá, jak člověk-adam věci nazve, aby se tak

jmenovaly). Je to ovšem pokus zrozený z distance vůči věcem, nikoli z bezprostřednosti vůči nim. Právě tato distance je jistě zdrojem hodnocení, abstrakce a obecnosti, proto jde o řeč, která sděluje něco o něčem (což lze pokládat spíše za její zdařilejší užití) a která zároveň obsahuje určitou arbitrárnost znaku (jakkoli si ji žádný jednotlivec nevymýšlí libovolně sám). Nevím, zda je na místě přičítat tyto rysy lidského jazyka „hříšnému pádu ducha řeči“ (154); spíše bych řekla, že jsou to podmínky lidské svobody se všemi jejími riziky. Lidská řeč právě není podílem na Boží řeči stvořitelské, a proto také nemá k věcem žádný přístup „zevnitř“. Je to jistě pokus být věcem práv, zároveň však také osvobodivá distance od věci člověka-adama vzatého ze země, který by takovou míru neodcizené bezprostřednosti vůči řeči samého Boha i řeči věcí, jakou jej zahrnuje Benjamin, snad ani neunesl.

Lenka Karfíková

Arbitrariness of grammar in Wittgenstein's transitory period

Introduction

Even though the theme of the arbitrariness of grammar and its rules is discussed primarily in the connection with Wittgenstein's later philosophy, i.e. with the *Philosophical Grammar* and even with the *Philosophical Investigations*¹, the most important argumentative grounds for the thesis of the arbitrariness of grammar are offered by Wittgenstein already in the period of his return to philosophy and of the debates with the Vienna Circle, i.e. between 1929-32. In this paper, I would like to focus on the theme of the arbitrariness of grammar as we can find it in this period. **Firstly**, I shall discuss in some length Wittgenstein's essential arguments (from the *Philosophical Remarks*² and the *1930-32 Lectures*³) in which he argues that grammatical rules are *unjustifiable*, *necessary* and *non-superfluous*, these characteristics of rules creating the grounds for the possibility of calling these rules arbitrary. And **secondly**, I will further investigate the arbitrariness of grammar with the aid of the distinction between *calculus* and *its application* from Wittgenstein's discussions with the Vienna Circle.⁴

13

¹ e.g. Baker, G. P. and Hacker P. M. S., *Wittgenstein - Rules, Grammar and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, Forster, Michael N., *Wittgenstein on the Arbitrariness of Grammar*, Princeton University Press, 2004, Princeton, especially the chapter *The Sense in Which Grammar is Arbitrary*, p. 21-65, Anscombe, G. E. M., *From Parmenides to Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1981 etc.

² Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Remarks*, Blackwell, Oxford, 1975; thereafter *PR*.

³ Wittgenstein, Ludwig, *Lectures, Cambridge, 1920-23*, University of Chicago Press, 1989.

⁴ *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle, Conversations Recorded by Friedrich Waismann*, Basil Blackwell, 1983, thereafter *WVC*.

1. Arguments against External Justification of Grammar

According to Medina⁵ (*Medina*, p. 51), throughout 1929-1932 Wittgenstein developed three different and independent arguments designed to prove that grammatical rules are *unjustifiable*, primarily in the sense of the impossibility of justification or refutation of rules by reference to what these rules describe, i.e. reality. These arguments are: (1) a *reductio ad absurdum*, (2) a charge of circularity and (3) a regress argument.

(1) a *reductio ad absurdum*

14

With reference to Wittgenstein's *Lectures* (p. 47), Medina shows that, according to Wittgenstein, if rules were susceptible to justification, then they also could be susceptible to refutation, i.e. in case I can justify rules, I can also refute them (as wrong or superfluous), i.e. I can show that reality is otherwise. But Wittgenstein emphasizes the fact that we *cannot* refute rules with the aid of a description of reality, because "if we were *able to describe* a reality that supposedly contradicted the grammar of our language, then, by definition, that reality would not refute our grammar: the very act of our description would put that reality in harmony with grammar" (*Medina*, 51). In this description, Medina refers to the *Lectures* and *PR*, article 6: "in order to describe a reality in which grammar was otherwise I should have to use the very combinations which grammar forbids" (*Lectures*, p. 47), "[b]ut I cannot use language to get outside language" (*PR*, §6). To make the matter more perspicuous, the core of this *reductio* argument is as follows:

If rules can be justified (by reference to reality), *then* they can be also refuted (by the same reference).

But the conclusion (refutability of rules) is invalid *since* in being able to describe a reality which contradicts rules, we have to use these rules already and *therefore* the reality does not refute these rules.

⁵ Medina, Chosé, *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility, and Normativity*, State University of New York Press, Albany, 2002; thereafter *Medina*.

The consequence (refutability of rules) is not valid and, thus, the presupposition (the possibility of justifying grammar) is not valid either. The argument is called *reductio ad absurdum*, because in order to describe reality which is different from what our rules suggested, I would already have to use these rules to express this fact of non-accordance.

(2) *Argument from Circularity*

Knowing the *reductio argument*, the argument from circularity is easy to follow. In this case, Medina cites this place from the *Philosophical Remarks*: "Grammatical conventions cannot be justified by describing what is represented. Any such description already presupposes the grammatical rules" (*PR*, §7). Rules cannot be justified by what they describe (reality), because every description already presupposes the rules. As such, this argumentation can be conceived also as a *reductio argument*, because it again emphasizes the fact that in order to describe reality, I already have to employ grammatical rules. Circularity lies then in the fact that while I can describe reality by the aid of rules, I cannot, reversely, describe rules by reference to reality, "on pain of circularity" (*Medina*, 52). Thus, even though Medina speaks about this argument as about an argument from circularity, we can as well understand this argument as a *reductio ad absurdum*, because it shows the same thing as the first argumentation while being only enriched by the addition that we cannot take as valid the reverse case (rules as presupposing reality in their justification).

15

(3) *A Regress Argument*

In this kind of argumentation, Wittgenstein employs his well-known reluctance towards meta-constructs⁶. We could suppose that we would be able to justify one grammar and its rules by reference to another, meta-grammar in which we could explain the rules of the first-level grammar. But, irrespective of the fact that Wittgenstein simply denies the existence of meta-grammars, this presupposition leads to a *regress ad infinitum*, since we can suppose that this meta-grammar is again justified by another, i.e. meta-meta-grammar. But, as Wittgenstein puts it in his *Lectures*, "grammar is not something higher, with another

⁶ In WVC this reluctance is expressed especially in the case of meta-mathematics: p. 121, 133, 136.

grammar beyond it" (*Lectures*, p. 87), i.e. "there is no such thing as a hierarchy of grammars" (*Medina*, p. 52).

To summarize Medina's interpretation, rules can be neither justified nor refuted by reference to reality, because we have to use rules to describe reality (and not conversely reality to describe rules - *argument from circularity*) and, therefore, reality cannot – if it is to be expressed – refute these rules (*reductio ad absurdum*). Plus, we can neither justify nor refute rules by some meta-grammar (*regress argument*). Even though I believe Medina is right in his summarizing of Wittgenstein's arguments, I also believe we can charge him with avoiding the difficulty of interpreting one essential argument from the *Philosophical Remarks*. We should focus on it because it shows new features of grammar, i.e. that grammar is *necessary* and *non-superfluous*. Let us now investigate this argument beginning with its full-length citation and continuing with its analysis:

16

[1] *If I could describe the point of grammatical conventions by saying they are made necessary by certain properties of the colours (say), then that would make the conventions superfluous, since in that case I would be able to say precisely that which the conventions exclude my saying.*

[2] *Conversely, if the conventions were necessary, i.e. if certain combinations of words had to be excluded as nonsensical, then for that very reason I cannot cite a property of colours that makes the conventions necessary, since it would then be conceivable that the colours should not have this property, and I could only express that by violating the conventions. (PR, 53)*

Strictly speaking, the proof consists of two proofs, the first of them showing that rules are not superfluous, the other that rules are necessary. In the citation, I marked these two parts by numbers in square brackets (not to be found in the original text).

(1) Proof by contradiction manifesting that rules are not superfluous:

*If I could describe rules with reference to reality then rules would be superfluous **because** I would be able to say precisely that which the rules exclude my saying.*

But I cannot say this, **therefore**

(1) rules cannot be described with reference to reality and (therefore) (2) rules are not superfluous.

(2) Proof manifesting that rules are necessary:

If rules were necessary *then* I cannot refer to reality as a basis which makes the rules necessary **because** in that case reality could also be otherwise which I could express only by violating rules.

In this second proof, even though Wittgenstein also speaks in an unreal conditional (*if* rules were necessary...) and thus we anticipate again a proof by contradiction, both premises are correct (i.e. rules are really necessary and I cannot refer to reality as a basis which makes them necessary), because the explanation (*since it would then be conceivable...*) is also correct, i.e. I cannot cite reality as a basis for my rules, because in that case I would have an immediate access toward reality which I could see also otherwise than it is in my description. But in that case, I would have to describe this reality only by violating my rules to which it would contradict. But then rules would be superfluous (because we would have unmediated access to reality) which is the opposite of the result of the first argument. For being in accordance with the first argument, we thus have to admit that we cannot violate (contradict) rules, because (from the first argument) they represent the only access to reality and in that sense are *necessary* (in transmitting this access).

17

To summarize, while the arguments Medina follows were designed to show that rules are *not externally justifiable*, in this complex argument Wittgenstein also tries to prove rules are (not only unjustifiable, but also) *non-superfluous* (argument 1) and *necessary* (argument 2). Thus, not only can't I *justify* grammar with its rules; but neither can I refer to reality as to something which *explains/describes* these rules.

2. Arbitrariness of Grammar (Calculus and Its Application)

From the arguments we have been focusing on, we have seen that according to Wittgenstein rules of grammar are (1) *unjustificatory*, (2) *ne-*

cessary and (3) *non-superfluous*. These three characteristics are just other words for the *arbitrariness* of grammatical rules, since the arbitrariness of rules lies primarily in the fact that they *cannot be* either *justified* or *explained* or *described* from without the language; and in case we cannot justify grammar by reference to a non-linguistic reality, than we have to use this grammar in the attempt to elucidate it on its own and in that sense, grammar is *necessary* and irreducible. The question I shall deal with in this section is how explicitly Wittgenstein further develops the thesis of the arbitrariness of grammar, employing an important distinction between *calculus* and *its application*.

18 While interpreting Wittgenstein's conception of the arbitrariness of grammar in the Vienna-Circle period, Coffa⁷ is confused by the fact that we can find theses concerning this arbitrariness that (at least seemingly) contradict each other. **On the one side**, "Wittgenstein often talked of rules of grammar *in a conventionalist tone of voice, as if to change them were no more difficult than to stop playing chess and start playing checkers or to replace a meterstick by a yardstick* (Coffa, p. 270-271, my emphasis). There, it seems that there are no reasons whatsoever on the basis of which we should choose one set of rules and not another (except for our taste or personal preference). **On the other side**, Wittgenstein emphasizes exactly the opposite, saying that it is almost unimaginable that (and how) we could change the rules we actually employ. He even compares the difficulty of this vision of different sets of rules with the vision that we cease to fear fire or to believe in inductive reasoning.⁸ Therefore, on the one hand, it seems that for Wittgenstein rules are easily changeable, because there is no reason why to prefer one set of rules, while on the other hand he

⁷ Coffa, J. Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap – to the Vienna Station*, Cambridge University Press, New York, 1993; thereafter *Coffa*.

⁸ "At other times Wittgenstein talked as if it were difficult to imagine circumstances under which one might be inclined to adopt a grammatical system different from the one we actually use (e.g., *Lectures, 1930-32*, p. 49; *Philosophical Grammar*, p. 110). The preference for a grammatical system, he appears to say on these occasions, is no less justified than the fear of fire or our belief in inductive reasoning," Coffa, 271.

also emphasizes the fact that rules cannot be so easily changed.⁹

Coffa not only points at this inconsistency, but also offers a solution explaining why this inconsistency is only illusive, his solution lying in the fact that in speaking about changeability and unchangeability of rules and grammar, Wittgenstein is employing a different concept of grammar. Specifically stated, there is a **difference between “grammar regarded as a calculus” and between “an applied grammar”** (Coffa, p. 271). While in the case of calculus, we can, Coffa asserts, quite easily imagine the changeability, in the case of applied calculus, the changeability is not so easily attainable since we are deeply accustomed to the usage of one calculus (in our case – one grammar with its rules). In order to understand this, we have to elucidate Wittgenstein's essential notion of *calculus* and *its application* whereas our main attention will be devoted to the notes from the debates with the Vienna Circle.

“*Calculus*” is for Wittgenstein in this period a general notion for all types of structures which are governed by some rules, i.e. the notion of “calculus” can be applied to mathematical or geometrical systems (WVC, 149), the game of chess (WVC, 133) or to our language (in which case another word for “calculus” is “grammar”) (WVC, 168). In his discussion of mathematical formalism, Wittgenstein stresses exactly the fact that that in which formalism is right is that “every syntax can be conceived of as a system of rules of a game”¹⁰, i.e. both game (e.g. chess) and language have something in common which is, as Wittgenstein adds at the same place, that they are both *calculi*. And right thereafter, Wittgenstein further adds that these *calculi* are arbitrary (WVC, 103)¹¹. Wittgenstein then sees as an essential question “what it is

⁹ Although he does not offer us an explanation of why the change of rules should be so difficult, we can respond that this explanation is as unnecessary as in the case of fear of fire, i.e. we simply do not need grounds for this fear as well as for the usage of our rules. The grounds and explanation of this difficulty of change began to be interesting for Wittgenstein in his later philosophy when he became to be concerned with customs, institutions etc.

¹⁰ WVC, p. 103.

¹¹ “I have been thinking about what Weil may mean when he says that

that distinguishes the syntax of a language from the game of chess", while the answer is that "it is its [i.e. of syntax] application and nothing else" (WVC, p. 104). Thus, for Wittgenstein, there *is* an essential difference between *calculi* – some are here for fun (chess), some are presumably not only for fun, but can be quite easily changed if necessary, e.g. if some contradictions within them occur (mathematics, geometry) and some are used in everyday life (language) and cannot be so easily changed. The essential point is that from the calculus itself, i.e. somehow *a priori* (without taking into account its usage), I cannot say whether it is only a game or whether it is "serious", "the calculus itself implies no relation either to seriousness or to fun"¹²: "Detached from its application and considered by itself it [language] is a game just like chess". On the other hand, if we used chess for predicting the moves in wars (WVC, p. 104, 163), it would not be an innocent game anymore.

Conclusion

20

To summarize, Coffa is right in distinguishing two notions of grammar, i.e. "*grammar regarded as a calculus*" and "*applied grammar*". In the last section I tried to show that this distinction is grounded in Wittgenstein's notions of *calculi* and their applications, applications being that which distinguishes *calculi* which would be all the same if taken *a priori*, i.e. *calculi* from which themselves I cannot decide whether they serve for fun or are a serious matter. But still, it is import-

a formalist conceives of the axioms of mathematics as like chess rules. I want to say that not only the axioms of mathematics but all syntax is arbitrary.," WVC, p. 103.

¹² "For we call things serious if we apply the results of the calculus to everyday life. I apply e.g. the calculation $8 \times 7 = 56$ thousands of times, and But, at bottom, this multiplication is not the least bit different from one I merely do for fun. *The difference does not lie in the calculation itself, and that is why you cannot tell by looking at the calculus whether it is a serious business or merely serves to entertain us.*[my emphasis] Hence, I cannot say: If a calculus amuses me, it is a game, but only: If I *can take a calculus to be something* that amuses me, then it is a game. The calculus itself implies no relation either to seriousness or to fun.," WVC, 170.

ant to bear in mind that the arguments for arbitrariness focused on in the first section hold *both* for grammar as a calculus and for applied grammar, because according to Wittgenstein, even applied grammar is unjustifiable, necessary and non-superfluous. The only thing that the distinction “*calculus-application*” tells us about the grammar of language is that it is not a mere game, i.e. it is serious. But still the question remains of why we cannot change grammar of our language easily, i.e. why exactly language is not only a game, why it is “serious”. To find the answer to this question, I believe we have to wait for the later Wittgenstein who will tell us that there are at least some “general facts of nature”¹³ which are expressed by our language.

Zuzana Fořtová

¹³ “Wittgenstein appears to suggest that what ‘corresponds to’ our concept of colour is not (as we might have wished to say) a distinct feature of things, but rather the ‘very general fact of nature’ that colour and shape are independent”, in: Anscombe, G. E. M., *From Parmenides to Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1981, p. 113. In a similar sense Hacker also interprets these “general facts of nature”: “But we apply our grammars, use our languages against a context of normality conditions consisting of very general regularities of nature. Like a legal system (Z, §§129, 350) our concepts can be said to rest upon such normality conditions, not in the sense of being made true or correct by them, but in the sense of having a point only in such contexts.”, Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion, Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Revised edition, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 190.

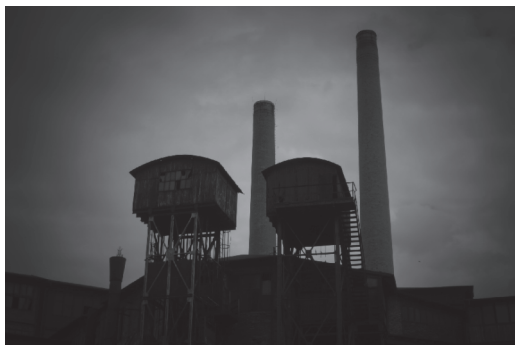
Jeden rozhovor: Od rozumění světu k rozumění jazyku

22



Němý údiv

Je pro něj možné se vědomě ocitnout ve stavu rozumějícího údivu? Němě být, chápat svět kolem, být jím a chápat se v něm? Bez dalšího prostě existovat?



Mlčí jasnost

Nikdy není sám, bez dalšího, bez dalších. Vždy je nucen se vydělit oproti zbytku, vědět, že vedle někdo je a že tam vždycky bude. Pro toto

vědomí se nemusí ohlížet a může ho přesto cítit, vyčkávajícího, mlčky se připravujícího k útoku. Vystaven zaměřujícímu mlčení ho vidí, tiše číhajícího na ten správný okamžik, na nejlepší příležitost pro zasazení fatální rány prvního kontaktu.

Řada zacílených střel ho, staticky stojí, minula a vypařila se, jako kdyby snad ani nebyla. Tato dávka k nim ale nepatřila. Pohnul se. Sice neznatelně, ale přesto. Přesně cítí všechny rány, v nichž má zasekána slova, a pozoruje, jak mu z nich stoupá mlhavý dým. Pomalu sleduje jejich dráhu a zrakem ulpí na vysokém automatu, viditelně nabitém a připraveném vychrlit další palbu každou chvílí.



Tango na hranici rozumění



Ztraceni v řečech

Otřásá se pod nápořem dalších a dalších slov hladově se do něj zakousávajících a svým harpunovitým tvarem ho přitahujících k dýmem obestřenému střelci. Neustále se přibližuje. Snaží se mu pohlédnout do tváře rýsující se za změtí pomalu se tvořící významové sítě drah jednotlivých slov. Umírá touhou byť jen na okamžik zahlédnout toho, ke komu je stále pevněji připoutáván a koho by tolik chtěl také obejmout a přimknout ho k sobě. Ale nemůže. Kdoví kde zvládl ztratit

všechna slova a nyní se mu na rameni houpe jen smutný, prázdnou zející pás. Neví, jak se ukázat, a tak pouze doufá v odhalení objektu své touhy. Zdá se mu, že se rýsuje stále výrazněji. Dostává smysluplné obrysy a detailů stále více přibývá. Více a rychleji. V pestrobarevné změti vystávají nové a nové struktury a vtahují ho do svých útrob. Nyní už jich má kolem sebe bezpočet a tvář, kterou toužil alespoň na okamžik zahlédnout, v nich beznadějně ztrácí. Snaží se vzpomenout si na okamžik, v němž ji viděl nejjasněji, ale nedaří se mu to.

Veškeré struktury kolem dostávají stále stabilnější podobu a napovídají mu, že vidí, a že vidí tím lépe, čím více se o ně opírá. On ví, že vidí.

Ví, že logicky musel existovat okamžik, kdy viděl nejjasněji.

Ale přesto si ho nemůže vybavit. Místo toho vnímá jen další a další oslepující dávky slov a pomalu zjišťuje, že významové struktury, o něž se opírá, ho opravdu vedou směrem k tomu, co chce vidět. Odhalují mu to vyčerpávajícím popisem a dopřávají mu pohled na dokonale určenou tvář. Zvedají jeho ruce a dovolují mu se dotknout toho, po čem tolik toužil.

Snaží se třít si hrudí bolestivě poraněnou ostrými hranami ledové konstrukce, ale ta ho stále pálí nevy-



Dominance slova

slovitelnou záští. Bezmocně zjišťuje, že jazyková struktura, o niž se opíral, mu nedovolí udělat byt' jen jediný samostatný pohyb. Určuje, kdy se smí nadechnout a kdy ne. Určuje, čeho se dotýká a co se dotýká jeho. Bojuje, ale bojuje marně. Nehybně uvězněn pod její hřmotnou základnou, vřasován do schematických, světu cizích konstrukcí, krvácí a ztrácí vědomí.

Pavλίna Josisová

Ruka a slovo aneb několik nahodilých poznámek ke třísetletému výročí narození abbého de l'Epée

26

Abbé de l'Epée, od jehož narození uplyne v listopadu roku 2012 rovných tři sta let, zakládá první veřejnou školu pro výuku hluchoněmých v Paříži roku 1760 (tato instituce ostatně existuje dodnes a najdete ji v ulici Saint-Jacques). Aureola „otce hluchoněmých“, která tuto takřka mytickou postavu obestírá, se jistě zakládá na jistých nevyvratných faktech: byl bezpochyby první, kdo propagoval veřejnou výuku neslyšících a kdo opustil orální metodu (jejímž nejznámějším představitelem byl v dotyčné době jeho velký rival Jacob Rodriguez Pereira) ve prospěch postupu založeného na tom, co sám nazýval „metodické znaky“. Rovněž tak ale platí, že se k této postavě váže několik sice mylných, zato ale setrvalých – a to i v poměrně informovaných kruzích – tradovaných domněnek: buď představa abbého jako jakéhosi demiurgovského *vynálezce* znakového jazyka (což by z něho činilo jazyk umělý, a nikoli přirozený), anebo – v lepším případě – jasnozřivce, který si jako první uvědomil *jazykovou* povahu tohoto vizuálně-motorického systému komunikace. Obě tyto představy jsou klamné: abbé de l'Epée žádný znakový jazyk nevynalezl, nýbrž pouze podrobil již existující znakový systém svým „metodickým“ úpravám a pravidlům, a jeho motivace nebyla lingvistická, nýbrž v první řadě teologická: zprostředkovat neslyšícím slovo boží (a důvodem pro to, že svá metodická pravidla zavedl, byla právě skutečnost, že mávání rukama, které u svých hluchoněmých pozoroval, mu připadalo sice půvabné, ale rozhodně podle něho nepředstavovalo plnohodnotnou jazykovou komunikaci).

Historici znakových jazyků se tak ocitli před pozoruhodnou otázkou, která – jak uvidíme – mimochodem vůbec není prosta filosofických implikací: z jakého komunikačního systému abbé vlastně vyšel? Co víme o dobovém znakovém jazyce předtím, než se objevil l'Epéeho systém?

Informace, které máme k dispozici, jsou mimořádně kusé docela prostě proto, že nikoho nenapadlo se o takové otázky vůbec starat, natož potom dobový znakový jazyk systematicky pozorovat. Jistou výjimku tvoří fascinující Diderotův *Dopis u hluchoněmých určený těm, kdo mluví a slyší* z roku 1751, jehož autor se o komunikaci neslyšících zajímá proto, že „řeč gest“ mu podle jeho názoru může pomoci zodpovědět některé otázky týkající se přirozeného pořadí idejí v lidské mysli (tento problém byl nastolen v souvislosti s tehdy široce diskutovaným „sporem o inverze“), nicméně při podrobné četbě tohoto textu – které se tu samozřejmě věnovat nemůžeme – zjistíme, že Diderotovy zmínky o této formě komunikace jsou až strašidelně nespolehlivé a nejednoznačné. V první řadě vůbec není jisté, zda Diderot (který se stejně jako Rousseau či Buffon zajímal o Pereirovu orální metodu a pilně navštěvoval Pereirovy veřejné prezentace jeho výchovných úspěchů) rozlišoval mezi „běžnými“ gesty a „jazykovými“ znaky, a za druhé ve čtenáři vzniká pochybnost, zda to, s čím Diderot přišel do styku, není spíše jakási zjednodušená forma „pantomimické“ gestové komunikace, kterou tehdejší neslyšící pravděpodobně používali ve styku se slyšícími: skutečnost, že Diderot se svou charakteristickou lehkostí mluví o své „duchaplné konverzaci s hluchoněmým od narození“, vzbudí – pokud předpokládáme, že se nejedná jen o rétorický obrat – oprávněně podezření u kohokoli, kdo se znakovým jazykem přišel byť i jen do sebepovrchnějšího styku – kdyby si o tom laskavý čtenář chtěl dělat jakékoli iluze, ať si sám s „hluchoněmým“ zkusí duchaplně pokonverzovat.

27

Jeden pozoruhodný dokument, z něhož lze přeci jen něco málo vyvodit, však existuje: roku 1779 vychází drobná brožurka s titulem *Postřehy hluchoněmého o základním kursu vyučování hluchoněmých* (*Observations d'un sourd et muets sur un cours élémentaire d'éducation des sourds et muets*). Autorem je Pierre Desloges, vazač knih a žák abbého de l'Epée. Podle všeho se jedná o vůbec první knihu, kterou napsal a vydal neslyšící, a celý spisek¹ je koncipován jako obrana l'Epée-ho systému proti orálním metodám (autor ovšem výslovně podotýká, že abbé de l'Epée žádný znakový jazyk nevynalezl, nýbrž naučil se jej

¹ Dostupný na adrese
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k749465.r=pierre+desloges.langEN>.

od hluchoněmých a jen v některých případech jej zpřesnil a poopravil: o těchto opravách bude řeč za chvíli). Kromě toho, že v závěru brožurky je nám krátce popsáno několik málo konkrétních znaků, je Deslogesovo dílko pozoruhodné ještě v jednom ohledu: celá jedna část je věnována popisu výhod, které znakový jazyk skýtá oproti jazyku mluvenému – nejedná se tedy jen o obranu tohoto jazyka, ale o ospravedlnění toho, proč je v mnoha ohledech šikovnější než jazyk mluvený.

28 V autobiograficky laděném úvodu nám autor vypráví, že přestal slyšet jako malé dítě (v sedmi letech) poté, co prodělal neštovice, a kromě jiného podává z vlastní zkušenosti i odpověď na otázku, která ve své době zajímala tolik filosofů, totiž jak vnímá zvuky – je například schopen rozlišit zvuk flétny od zvuku houslí, položí-li na dotyčný nástroj ruku. Tato pasáž má svůj filosofický dosah: vzpomeneme si, že Rousseau v *Emilovi* píše o tom, že s trochou cviku by se tímto způsobem, tedy prostřednictvím hmatu, který by suploval sluch, daly slyšet celé melodie.² Znakový jazyk se Desloges naučil až o dost později, v sedmadvaceti letech, od jistého hluchoněmého Itala – jestliže předtím používal jakési jednoduché a izolované znaky (zřejmě to, čemu se dnes říká *home signs*, tedy idiosynkratické systémy znaků bez gramatických struktur, používané izolovanými neslyšícími jednotlivci), neovládal, jak sám říká, umění je spojovat, tedy moderně řečeno gramatiku.

V Paříži, říká nám Desloges, existuje velká skupina lidí, kteří se dorozumívají rukama. Nejsou to žádné automaty, za které jsou obvykle pokládáni – právě naopak: podle Deslogese jsou dokonce více disponováni k přemýšlení a soustředěnosti, neboť nejsou rozptylováni sluchovými vjemy (jsou to *people of the eye*, jak je později nazve lingvista Harlan Lane). A především: jazyk, který používají, má oproti jazyku mluvenému tu výhodu, že je založen na přímém zobrazování předmětů, které nejsou – jako je tomu u mluveného jazyka – zprostředkovány abstraktními a arbitrárními zvuky. Deslogesův argument ve prospěch znakového jazyka je pozoruhodný: jeho ikonicitu, která

² Viz J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion 2009, str. 196.

byla ještě dlouhá staletí poté pokládána za symptom jeho méněcennosti, je ve skutečnosti jeho pozitivním rysem. Tento vizuální jazyk nám poskytuje přímý a ničím nezprostředkovaný vztah mezi znakem a ideou – jako takový více podněcuje představivost a je, jak explicitně říká Desloges, jakousi „přímou malbou citů“.³ Bylo třeba čekat velice dlouho, nežli lingvistika přijala tento Deslogesův argument za svůj: ikonita byla i v lingvistice znakových jazyků (u „průkopnických“ autorů jako W. Stokoe, E. Klima a U. Bellugi aj.) dlouho odsouvána stranou ve prospěch strukturální analýzy⁴ a teprve nedávno se začíná uvažovat o ikonicitě jako o pozitivním a svébytném rysu vizuálně-motorického komunikačního systému.⁵

Dalším rysem znakového jazyka, který Desloges uvádí jako jeho výhodu, je jeho úspornost: řadu výrazů, které francouzština vyjadřuje s pomocí přebujelého systému složitých gramatických konstrukcí, lze vyjádřit s pomocí několika málo znaků. S tím mimochodem souvisí jedna z mála indicií, které nám Deslogesův spisek poskytuje ohledně gramatiky tehdejšího znakového jazyka: lze se dohadovat, že starý francouzský znakový jazyk – nikoli překvapivě, neboť právě tento rys je pro znakové jazyky jedním z nejcharakterističtějších – využíval

³ Z tohoto důvodu je podle poněkud nedůvěryhodného tvrzení našeho autora daleko snazší se tento jazyk naučit: podle něho stačí pouhých šest týdnů k tomu, aby se jím člověk obstojně dorozuměl. Poznamenejme ještě, že výtvarná metaforika je u Deslogese všudypřítomná: znakovat znamená něco jako malovat v prostoru.

⁴ Dělo se tak bezpochyby z emancipačních důvodů, neboť bylo třeba v první řadě prokázat, že znakový jazyk je plnohodnotný a přirozený komunikační prostředek a jako takový disponuje jednotkami analogickými jednotkám jazyků mluvených. Výjimkou z tohoto pravidla jsou práce francouzského – a v anglosaském kontextu z důvodu jazykové bariéry a poněkud svébytné terminologie málo známého – lingvisty Christiana Cuxaca, který již mnoho let zkoumá úlohu ikonicity především v souvislosti s tzv. „přenosy“, tedy se střídáním rolí v narativním znakování. Srv. Chr. Cuxac, *La Langue des Signes Française; les Voies de l'Iconicité*, *Faits de Langues* n°15–16, Paris, Ophrys 2000.

⁵ Vynikající prací je v tomto ohledu Sarah F. Taub, *Language From the Body: Iconicity and Metaphor in American Sign Language*, Cambridge University Press 2010, která v závěru rovněž zmiňuje „výhledy“ a možné směry, jimiž se lingvistika může v tomto ohledu ubírat.

prostorové konstrukce: Desloges nám totiž na jednom místě sděluje, že je schopen s pomocí několika znaků sdělit jinému neslyšícímu jakoukoli adresu v Paříži, a to mnohem rychleji, než kdyby tuto adresu napsal. Těžko se domnívat, že toto „sdělování“ probíhalo jinak než s funkčním využitím „topologie“ znakovacího prostoru.⁶

O tom, že Deslogesův přístup není prost pozoruhodných teoretických aspektů, svědčí i to, že se pouští i do něčeho, o co se žádný jeho současník nepokusil, totiž do klasifikace znaků, a to podle stupně jejich motivovanosti. Znaků rozlišuje do tří tříd: 1) Běžné či primitivní znaky, tedy znaky, jejichž význam je bezprostředně čitelný a které používají při běžném vyjadřování i slyšící (třebaže tak často činí neuvědoměle) – sem patří například gesta sloužící k ukazování předmětů, osob apod.; 2) Znaků reflektované, tedy znaky, které jsou přirozené a motivované, ale vyžadují reflexi či vysvětlení, aby byl člověk schopen jejich motivovanost pochopit; 3) Znaků analytické, tedy takové, které reprezentují ideje, k nimž nelze přiřadit přirozený znak (tedy abstrakta apod.) a pro něž byl nalezen ve znakovém jazyce znak prostřednictvím analýzy (analýza je zjevně termín condillacovské provenience). Jde o klasifikaci, která rozhodně není primitivní a která by bezpochyby měla co říci i moderním lingvistům – pokud jde o druhou kategorii, nelze si nevzpomenout na to, čemu později Klima a Bellugi budou říkat „průsvitná“ (*translucent*) ikonicitu, tedy takový typ ikonicity, který není bezprostředně patrný a který nelze uhodnout ze samotné formy znaku,

30

⁶ Právě díky této schopnosti, kterou mluvený jazyk nedisponuje, totiž mluvit o prostoru s použitím prostoru, je znakový jazyk v řadě ohledů úspornější a efektivnější než jazyk mluvený. Existuje dobře známý experiment, který provedl Harlan Lane: koupil domeček pro panenky a uložil dvěma skupinám subjektů – tvořeným vždy dvěma slyšícími a dvěma neslyšícími – úkol rozmístit v domečku nábytek podle obrázku, přičemž jeden subjekt, který má onen obrázek před očima, dává instrukce druhému subjektu, který obrázek nevidí a rozmísťuje nábytek podle instrukcí. Tyto instrukce jsou pochopitelně v jednom případě předávány ve znakovém jazyce a ve druhém případě v jazyce mluveném. Skupina, která byla tvořena neslyšícími a používala znakový jazyk, se úkolu vždy zhostila výrazně rychleji než skupina, která používala jazyk mluvený, a to pochopitelně právě proto, že instrukce určující rozmístění nábytku v prostoru v případě znakového jazyka využívaly tento prostor samotný.

pokud člověk není se znakovým jazykem obeznámen nebo pokud se mu nedostane metajazykového vysvětlení. A mluví-li Desloges o tom, že k vytváření jistého typu znaku je třeba reflexe a analýzy, potom nelze nezmínit, že o mnoho let později bylo skutečně přesvědčivě ukázáno, že utváření znaků – byť ikonických – je řízeno složitým mentálním procesem a že se v žádném případě nejedná o mechanickou nápodobu vizuální podoby referentu.⁷

Abbé de l'Épée podrobí své slavné systematizaci především znaky druhé a třetí z těchto kategorií. Vzhledem k tomu, že jeho metoda je obstojně zdokumentovaná, máme celkem přesnou představu, jak tato systematizace vypadala: v podstatě se jednalo o kalk francouzské gramatiky uměle naroubovaný na starý systém, z něhož autor této metody vyšel. Představa „metodických znaků“ byla založena na myšlence, že je třeba vymyslet zvláštní znaky pro všechny gramatické jevy, které jsou typické pro mluvenou a psanou francouzštinu – členy, koncovky, jmenné rody atd. Právě takto, domníval se de l'Épée, bude možné z toho, co pokládal za neuspořádané mávání rukama, vytvořit skutečný jazyk. Abbé, filosoficky vzato inspirován Condillacem, od kterého se mu mimochodem dostalo značné podpory, v důsledku toho v jistém momentu propadl jakési analytické mánii a výsledkem jeho snahy – založené, jak bylo několikrát poznamenáno, na linearizaci tohoto jazyka, z něhož jsou takto vymýceny všechny specifické prostředky, které jej činily úspěšnějším, tedy právě využití prostoru, mimiky apod. – byl znakový systém, ve kterém sice všechno mělo znak, ale který byl právě kvůli tomu prakticky nepoužitelný. Vezměme si jako příklad složitější francouzské slovo, např. „nesrozumitelnost“, „*unintelligibilité*“. K jeho vyjádření bylo třeba hned pěti znaků: 1. Znak pro vnitřní činnost, 2. Znak pro někoho, kdo vnitřně rozumí, 3. Znak pro to, že je něco možné (odpovídající koncovce – *ible*), 4. Znak, který přemění adjektivum na abstraktní kvalitu, 5. znak negace.

S pomocí takového systému se samozřejmě nikdo s nikým rozumně

⁷ Sarah F. Taub mezi těmito mentálními procesy zmiňuje *selekcí* určitého obrazu, který je třeba reprezentovat, jeho *schematizací* za účelem jeho reprezentovatelnosti jazykovými prostředky, a *zakódování* tohoto schematizovaného obrazu do přípustných jazykových forem (tvaru a pozice ruky atd.). Viz Sarah F. Taub, *Language From the Body*, str. 44.

nedomluví: na jeden verš z Racina bylo údajně zapotřebí čtyřicet osm znaků, zatímco ve starém znakovém jazyce se tentýž verš dal vyjádřit pěti nebo šesti znaky.⁸ Není divu, že podle svědectví Laurenta Clerca, jednoho z neslyšících studentů v dotyčném ústavu, tento systém nikdy nebyl využíván mimo učebny.⁹

Může to vypadat žertovně, ale jedno je jisté: právě s de l'Epéeho systémem, který není prost nechtěné komiky a který se svému „vynálezci“ poměrně záhy vymknul z ruky, přestává být tento způsob vyjadřování kuriozitou, nad kterou se podivují toliko někteří zvědaví filosofové. Abbé si svou slávu zaslouží bezpochyby už jen proto, že právě u něho se započíná velmi spletitá, ale také velmi fascinující historie jednoho jazyka, historie jeho postupného šíření, jeho následné dlouhotrvající devalorizace a nakonec i toho, že se v posledních desetiletích stal předmětem celé jedné dynamicky se rozvíjející větve lingvistického výzkumu.

Josef Fulka

⁸ Věta „Zkuste mi porozumět“ se kupříkladu vyjadřovala následovně: „Zkus“ + 2. osoba + plurál + imperativ + „porozumět“ + infinitiv + „já“ + akuzativ. Specifickým problémem byl samozřejmě hypertrofovaný systém francouzských slovesných časů. Abbé de l'Epée si ve svém spise o metodických znacích stěžuje, že jeho neslyšící vyjadřují minulost prostě tak, že „ledabyle“ (výraz pochází přímo od abbého) mávnou rukou za rameno. I toto mávání tedy podrobil přísným pravidlům: jednou se mávlo pro prostý minulý čas, dvakrát pro imperfektum, třikrát pro plusquamperfektum atd.

⁹ Z mnoha prací věnovaných abbého systému viz alespoň Chr. Cuxac, *Le langage des sourds*, Paris, Payot 1983, a H. Lane, *When the Mind Hears. A History of the Deaf*, New York, Vintage 1989.

V rohu stály ukroucené cigarety a byla tam tma – pár slov o Jindřichu Heislerovi

Také v jistých filosofických kruzích je dobře známo Saussurovo rozlišení mezi tím, co tvoří předmět obecné lingvistiky – totiž systémem jazyka – a tím, co stojí mimo její sféru – jednotlivými akty výpovědi. Vzhledem k tomu, že jazyku náleží jistá stabilita či setrvalost napříč rozmanitým mluvením, může se stát „předmětem analýzy“, představuje „dobře vymezený objekt v různorodém souboru faktů řeči“. Taková stabilita je však jednotlivé výpovědi upřena, prchavou promluvu lze jen obtížně zachytit či zaznamenat. Aby tento rozdíl Saussure zdůraznil, poznamenává, že „akty promluvy by bylo ve všech detailech nemožné fotografovat“ - ve skutečnosti jsou „podružné a více či méně náhodné“. Pravda je ovšem taková, že fotografie jednotlivých výpovědí existují a pro jisté autory mají zcela specifický význam. Jak známo, vedle řady jiných, se „fotografování slov“ věnoval Jindřich Heisler – surrealistický básník, jenž pořídil několik takových snímků, když se za nacistické okupace skrýval v bytě malířky Toyen. Fotografované básně – obsažené v souboru *Z kasetat spánku* (1940) – vždy představují součást scény, kterou tvoří předměty bez zřejmé vzájemné souvislosti. Například nad básní nadepsanou *Hluboko v noci* směřuje ke strážní budce zástup žen v prostěradlech (nalepené fotografie), z nichž první v ruce třímá sekáček na maso. Okolo zástupu jsou nedbale rozprostřeny čokoládové koláčky, část papírového povrchu je pokryta pískem (ale mohly by to být i hrudky cukru). Fotografovaný text praví: „Prázdný podnos na dort/ prorostlý jediným listem smuteční vrby/ třicetkrát zvětšeným/ a vyrůstajícím z těla paní/ která leží v posteli/ a čte došlou poštu/ Tento sloužící podnos/ ji každé ráno tiše navštěvuje/ a odchází pak sám/ na své místo v zrcadlové skříni/ aniž by se přetrhl list/ který jím prorůstá/ a vychází z těla paní/ ležící v posteli.“ Pod textem se rozprostírá bílá plocha, bez cukru a bez koláčků.

Ocitujme ještě z fotografie nesoucí název *Já jsem tam nikdy nebyl*. Zde snímek zachycuje – krom básnického textu – plastikovou hračku „zvírátko“ (zřejmě se jedná o psa), palmu a stolek, na němž stojí

otevřená skříňka obsahující těžko identifikovatelné předměty (zřejmě lahvičky s léky). Z textu se dozvídáme, že: „V rohu stály ukroucené cigarety/ a byla tam tma/ protože okénka sucharu jsou malá/ oslové tam žvýkali turecký med/ a žrali ho celé balíky/ i s bambitkami/ které se skrývaly uvnitř/ Byla tam kokosová žena/ která tančila a polykala šroubky/ a když se napila/ kukátko ve dveřích se otevřelo/ a spánek tamtudy unikal/ jako zelený kouř.“ Jaký to má všechno smysl, nevíme. Na závěr pouze můžeme dodat, že Heisler strávil v bytě Toyen pět let. Po konci války spolu odjeli do Francie, kde se zařadili do úzkého okruhu okolo André Bretona. Byl to dokonce sám Breton, který v lednu 1953 dopravil Heislera po srdečním záchvatu do nemocnice, kde náš fotograf textů zemřel. Bylo mu 38 let.

Tomáš Koblížek

Tváře ÚFaRu: doc. PhDr. Vojtěch Kolman, Ph.D.

Na úvod rozhovoru k začátkům Tvých studií. Co Tě přimělo pustit se do studia logiky? Jaké byly motivace orientovat se na filosofické problémy?

Já jsem neměl na gymnáziu o filosofii žádné představy, tedy kromě těch, co nám začátkem devadesátých let prezentovali skrze Anzenbachera a Störiga. Dodnes nevím, koho napadlo zrovna tohle distribuovat, protože to spolehlivě působilo jako repelent. Na logice se mi přitom, když to zpětně rekonstruuji, líbil ten aspekt finálního zdůvodnění, tedy to, co ji vlastně dělá součástí první filosofie, takže v tomhle ohledu jsem asi filosofické zájmy měl. Pro tenhle finální aspekt se mi líbila i matematika. Při studiu logiky mi pak celkem vyhovovalo, že bylo převážně technické, ne že bych se v něm zase tak vyžíval, ale nechalo mě to řešit si ty filosofické věci tak jaksi mimoděk, ve svém volném čase a ne oficiálně, což v případě filosofie vždycky tak trochu ko-

rumpuje. Obecný studijní model to ale asi není. První filosof, u něhož jsem měl dojem, že se od něho můžu něco opravdu naučit a že se mi vyplatí ho přečíst celého, byl Frege, asi zase pro tu svoji obecně zdůvodňující, zakládající tendenci, ale samozřejmě



taky pro ten skvělý styl, jímž píše. Skrze Poppera a jeho *Dva základní problémy epistemologie* jsem pak zase získal nějaký vztah ke Kantovi a tradiční filosofii. Ta jeho kantovská exegeze asi nebyla úplně ideální a dnes bych se k ní asi nehlásil, ale líbilo se mi, že dost konkrétně spojuje filosofické s mimo-filosofickými problémy, tj. nepohybuje se jen na abstraktní rovině, díky čemuž

jsem od něho dokázal přečíst takřka všechno od počátku do konce. Jediné, co jsem nebyl schopen strávit, byla myslím *Bída historicismu*. No a poslední takový autor mých studií byl Paul Lorenzen, u něhož se mi zase líbila myšlenka vysvětlit teoretická tvrzení vědy jako to, čemu říkal „Hochstilisierung“ každodenních tvrzení a jednání, tedy jakási programová verze vědeckého pragmatismu. Tam mě zaujalo, že měl dost velké ambice, které se nesoustředily jen na logiku a matematiku, ale i fyziku, sociologii, technické vědy či etiku, a že je byl schopen v dosti velkých detailech realizovat. Měl na to celou tzv. erlangenskou školu, která ale o moc nepřežila jeho vlastní smrt. Zpětně, zvláště když je člověk až příliš ovlivněn Wittgensteinem, si jsem samozřejmě vědom mezi těchhle olbřímých projektů a nijak mě neláká na nich participovat, stále mi na tom ale imponuje určitý druh intelektuálního optimismu a otevřené mysli. Ten je společný všem zmíněným, tj. Fregovi, Popperovi i Lorenzenovi.

Co ses naučil od svých učitelů? Co Ti dali, nebo naopak vzali?

To je nějaká dvojznačná otázka. Nevzali mi asi nic, leda snad mlá-

dí, v dobrém smyslu samozřejmě. Jarda Peregrin byl za dob mého studia jedním z mála lidí ve filosofii, kteří se zajímali o obecně formulované problémy, bez filologické a historické příměsi. To bylo samozřejmě tím, že v těch dobách tu analytická filosofie prakticky neexistovala, a já neměl nic ani proti jiným přístupům, jen jsem nenašel nikoho, u koho bych byl schopen něco uspokojivého dělat, i když jsem zkoušel leccos. Zvláště si tedy pamatuji na traumatizující studium Bolzana a Husserlovy *Filosofie aritmetiky*, z nichž obou mám dodnes tak trochu husí kůži. Přitom jsem ani tehdy nepochyboval, že je tam mnoho hodnotných věcí, ale já z nich žádný požitek neměl a už asi ani mít nebudu. Frege v tomhle kontextu, už tedy svou schopností psát oduševněle a kompaktně, s každou větou vybroušenou do detailu a ne tak nějak furt pryč, působil jako zjevení a já jsem u něho pak zůstal mnoho let.

Na Jardovi bylo taky dobré, že se stále snažil udržovat čilý kontakt a krok se zahraničím a měl neobyčejný talent vyhmátnout vždy to zajímavé a perspektivní z toho zmatku, který se aktuálně děje. Takhle ho zaujal,

ba ohromil Brandom v době, kdy ho ještě nikdo v podstatě neznal, a i s Pirminem Stekelerem, který patřil do trochu jiného, byť spřízněného myšlenkového okruhu, jsem se seznámil skrze něho. On na Stekeleru přitom natrefil ještě za komunismu skrze jeho skvělou knihu *Grundprobleme der Logik*, která ho podle jeho vlastních slov probudila z dogmatického spánku. Zažádal si tehdy o Humboldtovo stipendium do Kostnice, kde Stekeler v té době působil a která pretendovala na to, být jakýmsi Harvardem am Bodensee, s tím, že ho tam stejně nepustí, protože z neochoty vstoupit do strany neměl žádnou oficiální pozici a působil jako programátor v hradeckém *Orgatexu*. Mezitím ale padl režim. Já jsem pak od něho dostal tu Stekelerovu knihu někdy ve druhém ročníku studia a po několika dalších letech jsem se z ní vlastně pořád učil a konfrontoval skrze ni to, co patřilo ke standardnímu curriculum. Dodnes z toho vlastně tak trochu žiji, hlavně tedy z představy, že neexistuje nic jako logika přirozeného jazyka, ale jen jisté modely jazyka, které na ten přirozený projikujeme. Tato projekce je přitom na celé věci to nejtěžší a vyžaduje jakousi

obecnou soudnost, která už na žádnou logiku, pravidla či schémata redukovatelná není. Nejvíc se mi pak ale líbila jako druhá kniha *Sinn-Kriterien*, v níž provádí to, co jsem na něm oceňoval nejvíc, totiž hledání souvislostí napříč tradiční a současnou filozofií od Platóna přes Kanta po Wittgensteina. Já jsem pak u něj byl v Lipsku na Humboldtovi v době, kdy byl už několik let posedlý Hegelem, k čemuž jsem se tehdy nedokázal nijak rozumně připojit, vypsál ale společně se mnou seminář z filosofie matematiky, na jehož základě jsem pak napsal *Filosofii čísla*. Na tom jsem se myslím naučil taky dost. Stekeler sám se myslím díky tomu k tomuto žánru dočasně vrátil a doplnil svou starou habilitaci o geometrii do komplexní filosofie matematiky kantovského stříhu. Ta pak vyšla nedávno pod výmluvným názvem *Formen der Anschauung* u Gruytera.

37

Momentálně jsi v USA v „inferencialistické Mekce“, v Pittsburghu. Mohl bys přiblížit, s jakými očekáváními jsi tam odjížděl? Dá se čekat, že tato pouť bude mít zásadní vliv na Tvoje další myšlení?

Myslím, že nebude, alespoň ne

bezprostředně. Což není míněno nijak pohrdavě či nevděčně, protože mít samozřejmě pravidelný osobní kontakt s lidmi, jako je Brandom, je velká příležitost. Já jsem ale myšlenkově dost toporný, takže nefunguji na týdny a měsíce, ale spíš na roky. Jinak mě samozřejmě ovlivnila Brandomova kniha *Making It Explicit*, kterou jsem ale četl před více než třinácti lety. Od té doby se v inferencialismu mnohé změnilo, ale spíše směrem k jakési reflexi filosofie tradiční, zejména německého idealismu a raného amerického pragmatismu, což je kombinace, která mi dost vyhovuje, takže v tomhle ohledu asi nějaké nové podněty načerpám. Ona skrze Jamese a Peirce existuje celkem přirozená vazba filosofie i na vědy typu psychologie či biologie, které se v tradičních transcendentálních projektech, od pozitivismu přes novokantovství po ranou fenomenologii s jejich zálibou v logice, matematice a fyzice, často opomíjejí, čímž dostává na frak i ten vývojově-empirický aspekt celé záležitosti. Obecně se má očekávání omezují spíš na to, že budu mít snad alespoň chvíli klidu řešit věci, které dlouhodobě odkládám, a že snad budu dělat

aspoň chvíli něco nového. Jinak, Pittsburgh disponuje hned dvěma významnými univerzitami a jsou tam lidé, kteří nemají s inferencialismem zas tak moc společného, jako třeba John McDowell, Nicholas Rescher či Mark Wilson.

Vraťme se zpoza Oceánu zpět do Čech. Čeho se podle Tebe nedostává české filosofii?

Jsi obecně spokojen se „stavem“ české filosofie?

Tak to je takové ožehavé téma, ale když už ses zeptal, řekl bych, že jsme jako stále ještě dost viditelně pronásledováni stíny minulosti. Ty nejstarší se nedávno mimořádně hezky vyjevily na brněnské aféře, která se postupně proměnila v jakési kriminální drama, v němž všechny role bez výhrady zaujali bývalí vědečtí ateisté. To s těmi stíny ale vlastně neplatí jen o filosofii, ale o všem kolem nás, s těmi už přes sto let probíhajícími pokusy o budování mostů mezi Východem a Západem namísto přímého přiklonění se k druhému z nich. Přitom, troufám si tvrdit, že většina významných českých filosofů je významná proto, že nějak zapadá do mezinárodního kontextu, tj. jejich originalita je založená na vztažení se vůči jasnému standardu. Jeho

povědomí tu ale, řekl bych, stále ještě chybí, což má za následek, že se originalita zaměňuje s jurodivostí. Na tom měla lví podíl doba po pádu komunismu, kdy lakunu vytvořenou po demontování bolševického žvástu zaplnilo leccos jen proto, že to bolševické nebylo, a profesionalita šla stranou, protože o ní nebylo žádné povědomí. Výsledkem je dosti značné pokřivení perspektivy, které se snad postupně narovnáva zejména tím, že všichni, a hlavně studenti, jezdí pravidelně a na dlouho do zahraničí. Díky tomu pak snadno po návratu zjistí, že místní filosofický gigant je vlastně jen podomní prodavač horké vody a někdo, o kom jste vůbec neslyšeli, mimořádně originální.

Ale abych uvedl ne zas tak dávný příklad. Ladislav Kvasz vydal už před více než deseti lety na Slovensku knihu o filosofii matematiky, na niž musel podle mě každý mírně soudný člověk vidět, že je po všech stránkách výjimečná a převyšuje hloubkou a profesionálními parametry většinu domácí produkce. Jeho originalita spočívala v tom, že viděl vývoj jazyka matematiky, obecně ale jakékoli vědy, jako jakousi dialektickou hru dvou mo-

mentů, symbolického a ikonického, tedy jazykového a fenomenálního, což dokázal velmi důvtipně doložit zajímavými příklady z dějin matematiky a fyziky. Ohlas nebyl veškerý žádný. Kvasz měl kromě okamžiků, kdy byl na stážích v zahraničí, potíže najít místo, přestože příležitostně publikoval v časopisech, o nichž si většina místních akademiků mohla nechat vyprávět. Před třemi lety vyšla upravená verze této knihy v zahraničí a hned dostala statisíce eury ohodnocenou cenu v konkurenci autorů jako je Hintikka, Field, Fraassen či Leitgeb. Poté zde nastala jakási menší sláva, jako kdyby sem Kvasz najednou z neznáma spadl, a s ní tedy i jisté profesionální zadostiučinění, o Kvaszovi mi ale stejně nedávno jeden člen místního interdisciplinárního sdružení řekl, že je to historik vědy, tedy vlastně ne filosof. A pak zde něco podnikejte. Celkově je to ovšem vlastně příběh s dobrým koncem. Ukazuje, že běh na dlouhé tratě a jakási neokázalá a trpělivá snaha sledovat to, co považujete za důležité, se mohou nakonec vyplatit a že na tom, co si o vás myslí regionální filosofická honorace, zas tak moc nesejde. Problém je,

že v tom zase podstatnou roli hrálo to zahraničí a my si to zjevně ještě nejsme s to aktivně regulovat sami, což je po dvaceti letech prostě průšvih. Existence pracovišť jako je ÚFaR, o jejichž profesionalitě a otevřenosti nemůže být pochyb, je samozřejmě dobré znamení, ale jedna nebo dvě vlaštovky jaro bohužel nedělají.

Řekl bys, že v Čechách je úrodná půda pro pěstování logiky, resp. analyticky zaměřené filosofie? Daří se ji podle Tvého soudu pěstovat?

40

Co se týče logiky a analytické filosofie, tam je to dost podobné jako s tou filosofií. Logika první byla za komunismu pěstovaná zejména v matematické formě a byly tu i jisté vazby lingvistické, které u nás reprezentuje především Pavel Materna. Ve filosofii se v jakési asi ne zcela snadné rozpravě s marxistickou dialektikou oprášila v padesátých letech hlavně formální podoba logiky, která se dala v té době obhájit souvislostmi s tehdy se rozvíjející kybernetikou. Lidé, kteří ji tu pak po celá léta pěstovali často jen proto, že se jim vládnoucí akademická filosofie v podstatě hnusila, pak také pro nedostatky kontaktů se svě-

tem často ustrnuli na jakési formě naivního pozitivismu, který byl ve světě mrtvý už v době, kdy se ho tady pokusili zavést. Zůstal v nich jen obdiv k formálním metodám a k matematice, které se zdály být ideologicky neutrální. Tenhle zprvu možná srozumitelný, ale v jádru zcela pokřivený étos vedl po revoluci nejen u nás, ale i v jiných zemích východního bloku v rámci filosofických fakult k jakémusi slavnostnímu oddělení logiky od filosofie a vůbec k vybudování mraku pidikateder po sovětském vzoru, bez ohledu na to, zda je lze zaplnit lidmi, kteří svými výsledky takovou dosti úzkou a na téhle úrovni nezvyklou specializaci nějak ospravedlňují. Výsledkem pak bylo zase jakési nezamýšlené amatérství, a to všechno v situaci, kdy už toho nebylo vůbec zapotřebí a kdy by v případě logiky byla mnohem přirozenější postupná vazba na metody moderní analytické filosofie. Ačkoli se v tomhle věci dost zlepšily, jsme pořád v dost polovičatém stavu a já už po jistých ne zcela dobrých zkušenostech z minulosti trochu začínám pochybovat o tom, že se z něj kdy dostaneme. Na druhou stranu jsem už ve věku, kdy bych si neměl stěžovat na ostatní, ale jen

sám na sebe, takže tak.

Od vydání *Filosofie čísla* již uběhly 3 roky. Rád bych Tě tímto požádal o zpětné ohlédnutí se za touto knihou, která byla napsána cíleně na pomezí různých oborů. Jak zpětně hodnotíš dopad této knihy? Vzbudila očekávanou diskusi?

Že bych očekával nějakou diskusi, to se plně říci nedá. Já upřímně řečeno nejsem moc diskusní typ. Ne že bych se diskusím vyhýbal, když už nastanou, to by bylo proti duchu věci, jen je nijak úmyslně nevyhledávám, protože to vyčerpává, aniž by z toho většinou něco pozitivního bylo. Vše ale samozřejmě záleží na tom, s kým diskutujete. Co se týče ohlasu, kniha ho zprvu měla až moc, vyhrála hned dvě nakladatelské ceny, byla nominovaná na Magnesii literu, skrze niž měla i reklamu v televizi, kde o ní zasvěceně hovořila Aňa Geislerová, bylo na to téma uspořádáno reprezentativní kolokvium atd. atd. Na to se, asi jako jakýsi protipól k Aně, ozvalo pár místních hejkalů, kteří se tak nějak z profesionální cti musí vyjádřit ke všemu, aby je ostatní náhodou nepřehlédli, a pak následovalo ticho. Skutečná recenze se vším všudy,

tj. erudovaná a zároveň patřičně kritická, vyšla konečně až teď v létě v *Reflexi*.

Řekl bych ale, že to ticho, na rozdíl od toho úvodního povyku, bylo vlastně něco přirozeného, protože ta monografie prostě není čtení na víkend, ani nemá žádné osvětové či esoterické tendence. Jsou tam polemické věci, ale dost speciální, publikované už předtím venku, které mohou oslovit jen málo lidí, ale které zároveň nedávají bez standardu, jak je ve větší části knihy prezentován, smysl. Základní cíl byl přitom právě zaměřen na tento standard, totiž prezentovat filozofii matematiky v těch intencích, v nichž je pěstována na Západě, ovšem včetně jistých opomíjených lokalit, k nimž patří zejména oblast německého konstruktivismu. Ta je překvapivě košatá a filozoficky plodná, s kořeny v Diltheyovi a Dinglerovi, což kontrastuje zejména s angloamerickým standardem, jenž z nějakých důvodů ustrnul na traktování jistých meta-matematických výsledků souvisejících s Fregovým logicismem v podobě, která má s filozofií v důsledku společného dost málo. Ani o jednom z toho se zde zase tak moc neví, přestože z hlediska sou-

časného stavu bádání jsou to víceméně základy, bez kterých se lze v oblasti sotva nějak úspěšně pohybovat. Druhým, filosoficky relevantním cílem bylo dospět skrze matematiku a její jazyk k obecným problémům filosofie, speciálně filosofie jazyka. To je způsob, který k filosofování zvolil Frege, i když tomu šlo přesto, že jeho myšlení bylo ryze filosofické, především o tu matematiku, a po něm Wittgenstein, kterému byla zas v nějakém ohledu matematika úplně lhostejná a matematiky, stejně jako Platón, dosti okatě pohrdá.

42

Kdo potřebuje pomoc od koho? Matematika od filosofie, anebo filosofie od matematiky?

Když už se takhle ptáš, tak bych řekl, že filosofie od matematiky, a to ne ve scientistickém smyslu, ale přesně v tom, který popisuje Platón v *Ústavě* nebo Wittgenstein v *Tractatu*. Je to něco, po čem pouze vystoupíte jako po schodech či žebříku nahoru, k nějaké obecně definované soudnosti či schopnosti reflexe, a co pak, když už je zvládnete, můžete odkopnout pryč. Matematika se k tomu dobře hodí pro svůj komplikovaný vztah ke světu, ale ve výsledku je skutečně jen repre-

zentantem něčeho, co není a ani nemůže být samo o sobě cílem, protože tak nějak z povahy věci, jíž je jakýsi každodenní vědecký provoz, přejímá jistá schémata a klišé, zavedené definice, metody práce apod., a tedy nemyslí, jak říká Heidegger. To samé říkají de facto Platón i Wittgenstein, když první nazývá matematiky snícímí a druhý říká, že si zpravidla pleťou záležitost pojmotvorby, tedy něčeho, co je plně v jejich rukou, s přírodními jevy, které na nich nezávisí. Způsob, jak lze matematiku využít pro filosofické účely, je přitom u obou popsán jasně. Je třeba zřejmé, že věty jako „kruh je kulatý“, abych uvedl Platónův vlastní příklad, nemají přímý empirický význam, neboť nakreslený kruh je vždy šišatý, to se ale přenáší i na zdánlivě nekondfliktní tvrzení jako „mistr se nikdy nemýlí“ nebo „moucha létá“, která nelze číst čistě deskriptivně, neboť pak by byla vyvrácena případy utnuvšího se mistra či mouchy s utrženými křídly. Každému dospívajícímu dítěti je přitom jasné, že to tak není míněno, jak to ale míněno je, právě nelze převést na jedno, třeba korespondenční schéma, které Vám řekne, že skutečně létá jen moucha o sobě a ty pozemské to jen

občas aproximují. To, co potřebujeme, je právě schopnost soudné projekce, která nepracuje se schématy, ale s příklady.

Wittgenstein později tutéž pointu celkem drasticky dokumentuje na větách typu „Petr má bolesti“, které vypadají jako přípisy vlastnosti, ale ve skutečnosti jsou podle něj jen postojem soucitu k člověku, jenž má jisté fyziologické projevy s cílem odstranit rozdíl vnitřního a vnějšího světa jako falešný. Každá věta, či lépe rodina vět takto vlastně vyžaduje specifický přístup.

Souhlasíš s Wittgensteinovým názorem, že „s plným batohem filozofie se hora matematiky zlézá těžko?“

Asi ano. Ona matematika a taky psychologie, kterou se Wittgenstein hodně zabývá v pozdním věku, jsou u něho vůbec obě služby filosofie proto, že systematicky upadají v nezdravé extrémy, když za pouhými obrazci postulují ještě jinovětové, ideální entity na straně jedné a za vnějšími projevy zase vnitřní svět bolesti a vjemů, nebo zase tvrdí, že se matematika zabývá jen znaky na papíře a psychologie jen chováním. V tomto smyslu se může filosofie v mnohém poučit

z matematiky, ale je to spíš smysl negativní, protože právě v důsledku těch lákavých extrémů mají matematici tendenci filosofii a vědy nivelizovat, respektive zpravidla netuší vůbec, v čem spočívají. Když pak třeba Cantor prohlašuje Kanta za sofistického filistína, který vůbec nerozuměl matematice, je to jen výraz tohoto obecného nepochopení, jak může být někdo, u něhož se z matematických výsledků objeví nejvýše věty typu $7 + 5 = 12$, dodnes považován za největšího filosofa matematiky. Jako by právě na technické komplikovanosti oněch výsledků a vůbec na nějakých výsledcích ve filosofii záleželo. Filosofie matematiky či vědy obecně je přitom zrovna tak málo vědou, jako je filosofie umění uměním, v čemž, řekl bych, panuje tak nějak setrvalé dost velký zmatek. Za filosofii vědy se pak často považují vědecké teorie, které jsou nějak alternativní k těm stávajícím. V logice např. existuje celá oblast systémů, kterým se říká filosofické logiky jenom proto, že nejsou standardní, nebo mají atraktivní jména jako logika časová, dynamická či fuzzy apod. Ze spousty technokratů se takto přes noc stali filosofové, odborníci na pravdu a význam, i když

v životě nepochopili žádný text, který by se dal podle tradičních kritérií nazývat filosofickým. To je samozřejmě jedna ze stinných stránek vědecky orientované filosofie, za niž se analytická filosofie někdy považuje.

Začínáš práci na sborníku o tzv. „špatném nekonečnu“. Jednou z pracovních hypotéz je, že Hegel, od něž pochází toto označení, nepoužíval obrat „schlechte Unendlichkeit“, leč „schlichte Unendlichkeit“. Mohl bys říct čtenářům *Nomádvy* něco více o této interpretační hypotéze?

Jsi podivuhodně dobře informován, což bude asi tím, že jsi spolueditor. Hypotéza je to Stekelerova, který to v kontextu onoho Hegelova pojmu a Hegelovy diskuse Newtonova založení infinitesimálního kalkulu celkem podrobně zdůvodnil, ale založené je to na celkem známé etymologické věci, o níž hovoří třeba i Nietzsche v *Genealogii morálky*, totiž na příbuznosti slov „schlecht“ a „schlicht“, jak je vidět stále ještě u slov jako „schlechthin“ či „schlechtweg“. V kontextu toho nekonečna vzniká špatné nekonečno pouhou negací konečnosti, jak ji vidíme, použijí-li mírně ahis-

torický příklad, třeba v obvyklém rozpisu rozvoje čísla 3,14149 a tak dále, aniž bychom věděli, jak dále. To, jak dále, nám přitom říká opět konečný předpis, skrze nějž je celá nekonečná řada, a tím i příslušné reálné číslo nebo zlomek, určena ve své identitě. Primárně tedy ta špatnost nekonečna nesouvisí s jeho potencialitou, jak se občas tvrdí, ale spíš s jeho nedourčeností.

Zmiňoval ses o svém plánu ilustrovat filosofické problémy „nefilosoficky“, zvláště pak s odkazem na scénky, ve kterých vystupuje Felix Holzmann, a snad časem připravit na toto téma samostatnou přednášku. Pokročil nějakým způsobem Tvůj projekt?

Nefilosofická filosofie, to zní skoro jako ta nechvalně známá nepolitická politika. Já jsem si jen před jistou dobou uvědomil, že humor, na němž jsem vyrůstal, byl vlastně humor jazykový, to platí jak pro Holzmannu, tak i třeba Skupova Spejbla a Hurvínka, abych zmínil úplný základ. Na Holzmannovi je přitom zvláštní, že na rozdíl od většiny místní komiky, jako je třeba Cimrmanovo divadlo, vůbec neintelektualizuje a jeho vtipy jsou de facto

vtipy gramatické, týkající se toho nejobecnějšího, každodenního užití jazyka. Wittgenstein v téhle souvislosti trochu záhadně říká, že hloubka gramatického vtipu je hloubka filosofická, což otevírá jisté možnosti pro výzkum jdoucí zhruba následujícím směrem. Podle Wittgensteina nelze pravidla jazykové praxe zpřítomnit zase jazykem, protože ten už jejich celek ve své funkci předpokládá. Jediné, jak k tomuto celku odkázat, je tím, čemu říká přehledné znázornění. K tomu můžeme dospět různě, přičemž vhodným způsobem, jak ukázat, že něco, nějaký mechanismus, funguje, je dobře zaranžované selhání, v němž se onen mechanismus právě ukazuje jako celek. Lze říci, že v případě jazyka je tato dysfunkce „přehledně znázorňující“ právě tehdy, když je vtipná. Holzmannovy dialogy jsou přítomně obratů a úvah, na nichž lze ukázat základní filosofické problémy v obecně srozumitelné podobě. Zmínil bych třeba otázku toho, zda lze pořádat zaječí hony na kance a zda si takový hon může každý dělat, jak chce; nebo zda si může být někdo sám sobě, třeba z dřívějšíka, podobný. To jsou klasické problémy identity významu, intencionality apod.

Učíš, podílíš se na grantech, loňský rok jsi pracoval rovněž jako zástupce ředitele ústavu pro filosofii. Zbývá Ti čas na volnočasové aktivity?

Tak ono je v případě takového zaměstnání těžko říct, co je volnočasová aktivita. Filosofie se jako zaměstnání, tak nějak na povel, vlastně dělat úplně nedá, takže v tomhle smyslu mám volný čas de facto pořád. Jiná věc je, že mnoho času člověku skutečně zaberou různé administrativní záležitosti, a že to s přibývajícimi lety má neustálé tendence přibývat. Ono když na některých závisí alespoň něco podstatného, peníze na knihy, stipendia pro doktorandy a podobně, tak se to dá dělat s celkem čistou myslí, nejhorší jsou ty činnosti, které se dělají vlastně pro sebe sama. To není v univerzitním prostředí jen česká, ale taková celoevropská specialita. Nebezpečně se teď blížím stavu, kdy v první části roku plánuji, co budu dělat příštích pět, někdy už i sedm let, a v druhé části roku o tom píšu zprávu, což se dlouhodobě dělat prostě nedá. Utěšuje mě ale, že existují lidé, kteří jsou na tom hůře než já. Navíc mám celý tento akademický rok volno, že.

Jsi znám jako meloman; velký milovník opery. Mohl bys stručně přiblížit operu člověku, který ji nikdy neposlouchal?

Myslíš, jako že je to taková divadelní hra, kde se nemluví, ale zpívá, a to někdy i v několika lidech současně? I když tohle je možná skutečně docela zajímavé, totiž ta možnost současného vnímání různých melodií, temp, nálad v rámci jednoho celku, jak se to hojně a zvláště rafinovaně vyskytuje třeba ve Verdiho ansámblech. To je ale samozřejmě něco typického pro západní polyfonii. Opera má pro posluchače tu výhodu, že pracuje s dost tlustým výrazovým štětcem, protože je soustředění třeba rozložit kromě hudby ještě na divadlo. U komorní hudby je čistě akustické stránce třeba věnovat sto procent pozornosti a je to tedy práce na plný úvazek. Existuje ostatně teorie, že problém v recepci klasické hudby spočívá v tom, že už se hudba přestává provozovat aktivně, ale právě jen posluchačsky či, jak se rádo říká, konzumně, a je pravda, že skladbu, kterou člověk hraje nebo hrál sám, vnímá jinak, než když ji jen slyší. To samozřejmě není nic proti hudbě pro zábavu, protože i ta se dá dělat invenčně, tedy jsou tam ob-

rovské rozdíly co do kvality.

Ale to samozřejmě nesouvisí moc s filosofií, i když zrovna to poslední je vlastně wittgensteinovské téma, totiž zda lze od sebe oddělit slovo a výraz, s nímž ho vyslovujeme, řekněme, zda dává sémantický smysl v triumfálním pochodu oddělit triumf od té chůze, a obecně, zda lze třeba porozumět nějakému jazyku, jazykové hře, aniž bychom na ní participovali. Z Wittgensteinova hlediska je mj. hudba ve všech různých projevech také jazykovou hrou, a to dost prominentní, jednak samozřejmě z kulturních důvodů, ale i z věcných, proto, že stejně jako řeč je alespoň v jistých formách vázána na hlas a tvář a jejich výraz. Mám takovou představu, že by nějak stálo za to rozpracovat to, co Wittgenstein načrtl pro barvy, totiž jakousi gramatiku tonální hudby. Je zvláštní, že se toho neujal sám, když právě hudbě přisuzoval ryzí filosofický význam. Nejlepší studie k tomu je myslím dosud Scrutonova *Aesthetics of Music*, kterou jsem vzal trochu s nedůvěrou do ruky až teprve nedávno a docela mě ohromila. Je to bez nadsázky jakási akustická verze Goethovy *Farbenlehre* v tom nejlepší smyslu,

včetně zdravé spekulativnosti a současné záliby v experimentech a příkladech. Nevím ale, jestli mám na něco takového síly, momentálně se mi přinejmenším nedostává čas.

Přidáš nakonec nějakou veselou historku z přednášek?

Na nic legračního si nepamatuji, ani že by někdo alespoň při přednášce upadl. Z mé zkušenosti se v akademickém prostředí veselé příhody stávají jen mému kamarádovi Martinu Palečkovi, a to hlavně proto, že si je vymýšlí. Poslední myslím byla tak nějak blízká tématu pádu, z frankfurtské

konference, kde se při snaze o nenápadný vstup do sálu, tak to alespoň líčil, otřel o spínač promítacího plátna, které pak při sjíždění srazilo níže přistavenou prozátímní tabuli a připláclo skrze ni přednášejícího profesora Sosu ke stolu, u něhož četl svůj příspěvek. Já konference takřka fyzicky nesnáším a vždycky, když na nějaké musím být, toužím, aby se něco podobného stalo, ale neměl jsem zatím to štěstí. On ho tedy podle mě neměl ani Paleček, ale byl si to alespoň schopen vymyslet. Já bohužel nedisponuji ani tímhle typem fantazie.

Performing Philosophy: Interview with Professor Lydia Goehr

Profesorka Lydia Goehr vyučuje historii estetické teorie, současnou filosofii umění a filosofii dějin na Columbia University v New Yorku. Kromě řady článků věnovaných filosofii hudby, dílu T. W. Adorna, M. Merlaeu-Pontyho a A. Danta je autorkou knih *The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay in the Philosophy of Music* (1992), *The Quest for Voice: Music, Politics, and the Limits of Philosophy* (1998) a *Elective Affinities: Musical Essays on the History of Aesthetic Theory* (2008) a spolueditorkou sborníku *The Don Giovanni Moment. Essays on the legacy of an Opera* (2006).

48

Before entering your field, philosophy of music, I would like to ask you one introductory question. You come from a family of musicians and, if I am not wrong, you also first studied music. What brought you then to philosophy?

I began as a violinist. I was very serious about violin playing and wanted to play the violin. But I wasn't good enough to pursue it as a career and, more, I was completely unable to perform in front of anyone. I had stage fright all of the time. It's incredible to think of it, because when I turned to philosophy, this was rarely my problem. When lecturing you always have the power to correct mistakes; when performing, you do not. I actually

ended up writing about this theme: what it means to perform correctly when you perform musical works. In improvisations, there are different standards of correctness; when performing musical works, you have to do what the score says. Anyway, I came to philosophy because I was always very serious about my scholarship. After one class in philosophy, I knew what I would do in my life. Someone told me once to read an article in the philosophy of music. I laughed so much reading it, with all its abstractions from anything I knew then about music that I decided to enter that field.

You are among a few philosophers who wrote about the

problem of examples in philosophical theories. You argued that there is something wrong with the very idea of giving examples and counter-examples. Can you explain this?

In my first project, which resulted in *The Imaginary Museum*, one of my arguments was against the way that examples are used to confirm and refute theories. If you take something, as I did, like the concept of musical work and you try according to an Anglo-American methodology or an essentialist approach to describe the essential characteristics of musical works, or their necessary and sufficient conditions, then you will choose examples that best fit the definition. Other theorists will then come along and choose examples that don't fit. But I argued that much is at stake in choosing our examples. I tried to give a different kind of account to show that the examples we choose already say a lot about how the concept is used in a given practice. I was more interested in how concepts emerge historically and how items come to be subsumed by them. When counterexamples are produced, they do not as much refute the definition of

a concept as rather expand or potentially change its use. I wanted to show that the counter-example method is an unrevealing method if what we want to understand is how some items and not others come to fit our concepts.



49

How many sneezes are allowed during a classical concert for the performance to remain a performance of the work?

Well. You can have any number of sneezes *if* the performance is a strictly circumscribed event which excludes the sounds in the auditorium. You could say that as long as everybody's playing every note of the score in perfect compliance with a score, then, according to Nelson Goodman's cri-

teria, there is a performance of the work. But if all these extra sounds, for example if I play on my E string and accidentally twang my A string, are included in the identity of the performance, then we might say that a performance had taken place but not of the work that was meant to be performed. Or maybe simply intending to perform the work is enough to secure the identity of the performance. There are different notions of performance. One is strict; others are more lax and allow for “extra” disturbing, accidental, or unintended features. There was once a case in Berlin where they played a very modern piece of very strange noises, but there was a Bach piece being rehearsed in the next room, so that, along the strange sounds, you could hear the strains of Bach. The audience thought that the Bach was part of the performance. At the end of the performance, the performers apologized and said that they would have to repeat it – since the Bach had ruined it; the audience thought the opposite!

So the extra sounds may disturb the performance, but they also “expose” the concept of

work. Is that right?

I am not quite sure what you mean by it exposes something... What you might mean is that the question about sneezes exposes what is at stake in a musical practice regulated by the work-concept. At the beginning of my *Imaginary Museum*, I list all the instructions: do not chew gum, do not tap your feet, do not fall asleep and so on: these are institutional instructions that tell you what the work concept demands of you. The work-concept demands more than that ontological conditions be met; it determines a whole range of behaviors and expectations, economic conditions, and so on. You are right: the sneeze does expose something.

According to your book, rather than asking whether this or that are examples or counter-examples, we’d better talk about *original* and *derivative* uses of concepts. Could you explain what is gained by this change of perspective?

I can give you a very good example. Somebody in the *Journal of Aesthetics and Art Criticism* has just produced an article that says that there is no work-concept

– he doesn't quite put it in these terms, but effectively in these terms – no work-concept in the field of jazz – that what we expect in jazz, say, improvisation precludes the necessity that there be a work. My argument in *The Imaginary Museum* is very similar. I say that jazz emerged as a practice and, like many other musical practices in the world, doesn't need a work-concept. You can do perfectly well in music without a work-concept; you could do perfectly well in the eighteenth century without a work-concept; you can do perfectly well now without a work concept – more or less. But what I also argued in my book was that once the work-concept emerged in a high practice and started to regulate the practice of classical music, there was a motivation and a desire on the part of other kinds of musicians, jazz musicians and so on, to make it look as if what they were doing was more or less the same as what classical musicians were doing. So they borrowed the work-concept and took it into their own practice, even though there wasn't always a natural fit with their other conditions. So I say that though there might not be a natural or original work-

concept in the field of jazz, there might be a concept that nevertheless is made to suit what they want to achieve; and in some cases, the adoption of the concept might actually change their practice and perhaps produce interesting tensions within it. In my book, I said that a case like this would be a case of borrowing a concept that at first seems not to fit the practice. But there are all kinds of conditions why you might want to borrow the concept: more status for the "composer", more money, copyright protection, ownership of your products etc. I called the borrowed concept a derivative concept. I said that it might actually then turn round to bring changes to the original or original uses of the concept. This produces interesting tensions between different musical practices using the "same" concept. On the other hand, nowadays the work concept is used pretty much everywhere so that we think that its particularized substance has been lost. It's become generic or neutralized of its specific meaning. Certainly its use nowadays is deflated and no longer quite as honorific. And some might think that's an improvement of its use.

In terms of “regulative” and “open” concepts you formulated a thesis, which has since been much discussed, that the concept of the musical work emerged around 1800. One of the implications was that Bach created works but wasn’t creating them as works. Could you clarify this?

You’ve put it very nicely: that Bach created works but didn’t create them as works. I put the point in terms of intention, that Bach did not intend to create works because the concept wasn’t yet fully available to him. It was nearly fully available, but not quite. It would need another 50 years or so. This means that Bach could do what he did with different concepts and ideals regulating the practice. But once the work concept fully crystallized around 1800, it was possible to look back and repackage his music as works – in terms of opus numbers and the like. Some would say that, before 1800, there were implicit works that had not yet been made explicit, but that claim only makes sense from a retroactive historical standpoint.

So this is one, but there is yet another, kind of derivative use

and that is when the work-concept is applied self-referentially by an artist who at the same time aspires to oppose it. You talk about this figure for example when analyzing the claims, practice and reception of the Darmstadt school. Could you explain the conceptual trap which is in play here?

I focused in my first book on the figure of John Cage. In the period of the 1940’s, 50’s and 60’s there was a very strong reaction to the dominant work-concept and how it was over-dominating classical practice. People treated the concept as coming from Europe – and at worst from Germany – to America and America wanted to free itself from Old Europe and that meant from the authority of its concepts. Europe wanted to free itself, too, of course – especially in Darmstadt! Cage wanted to produce anti-works and to open up performances to allow more radical experimentalism, to allow for improvisation. Everyone spoke then about being “anti” art. But the only way you could be anti-art was to be already accepted as an artist in the artworld. Duchamp had to prove himself an artist before his anti-art could

be taken seriously. Cage too. But this led to a certain sort of paradox. Cage wanted to change all the conditions associated with work production, but claim nevertheless to own his works, thereby getting the protection of copyright. How can you own 4' 33"? In my book, I distinguished between material, formal, and institutional challenges to the work-concept. But whatever the challenge, the question is: does the concept remain in place? I thought about concepts as very thick, as being bound up with all kinds of conditions. I see them now as involving constellations or configurations of conditions, as Walter Benjamin would put it. This means that you might give up one condition, but this won't always or ever be enough to undermine the authority of the concept. It's hard to get rid of concepts that have so strongly or authoritatively structured our practices.

I guess you heard *about* 4' 33" before actually "hearing" it?

Yes.

Do you remember ever encountering a "conceptual" work without having any prior know-

ledge of it?

I once went down to Times Square with Arthur Danto. We were standing in the middle of the street and he said "Can you hear it?" I said "What? I can hear everything but what am I meant to be hearing?" And he told me that there was a piece of installation art by Max Neuhaus called *Times Square* and that it was a deep hum under the ground. We stood in the middle of Times square, but he had to give me description – this is very important – he had to describe to me what was going on in order for me to be able to select it out as a sound from all the other sounds of the square. I suppose the point of Neuhaus' work was that people would somehow come across the sound without the description, but I doubt anyone ever has. That might be part of the paradox of this sound installation. You only hear it if you are told to listen for it. In 4' 33" similarly, if you did not know what was going to happen, you might think that there had been an accident and that the piano wasn't working or something. How long would you wait before you got the point? That you were meant to be listening to the "silence" around

you, everything else going on in the concert hall? You have to come to conceptual art with an educated ear. The innocent ear won't help you.

Your analyses are in many points influenced by Adorno's dialectic. But there is one important "and yet" in your writings. You write that you have found a "challenge" to Adorno's pessimism about contemporary art in what Danto calls "post-historical pluralism". Can you clarify what this phrase means for you?

When I worked on *The Imaginary Museum* I knew almost nothing of Adorno's work. In my later work, *Elective Affinities*, I compared Adorno with Danto to try to show how both of them had theses about the end or death of art that nevertheless obliged them to seek the terms of what came after the end or death. If you don't seek the terms of continuation, what then is the point of continuing to do philosophy? Adorno was much more skeptical than Danto about what came next but that was because Danto was responding to new movements in democratic America and wanted to celebrate the pluralism he saw in these movements and

Adorno was responding to the catastrophe of the Second World War. And yet, Adorno also saw what Danto saw, and Danto saw what Adorno saw which made their pessimisms and optimisms more complicated. In fact, I juxtaposed these two philosophers to produce a dialectical manner mirroring the dialectic of enlightenment. It suited my nature but strained my intellect since I have every optimistic and pessimistic bone in my body. I guess that is why I am always moving between countries and staying on the road – my name "Goehr" means stranger – a stranger always in her home.

Anyway, for Danto, the end of art coincides with the beginning of a period of democracy for art, and it happens in America. Art is now free to look anyway it wants to look, to assume any kind of appearance because it is no longer burdened or disenfranchised by a European teleology of styles that were developed in the bid to find the essence of art. Danto marks art's end when philosophers – especially himself – came to know art's essence. His knowledge was based on the idea that art did not have to appear in any specific way to *be* art, because art

was art even when it did not look like art but only like ordinary or commonplace objects. Looking-like did not, Warhol's art made him realize, constitute art's essential character. After the end of art, art could now look or embody its meaning any way it wanted to and that is what Danto means by post-historical pluralism. I think the phrase post-historicist pluralism better suits his argument.

In the Preface to your *Elective Affinities* you wrote that Danto told you one day that your “gaze is too directed toward Europe” and that he challenged you “to think about America”. I find it interesting that he defines the difference by the *object* of thinking. Have you really changed your gaze since he challenged you to do so?

I really do not know. I think I look in both directions. In *Elective Affinities* I tried to trace the *deutsche-amerikanische Wahlverwandschaften*, the German-American affinities, from the early nineteenth century to the present, from Hegel through Tocqueville to the present. I used two different ideas as to what America meant. First there was

the European ideal of Amerika with a K – after Kafka; the America of the ever present and new. Then there was the empirical construction of America called the United States. The two ideas have always been in conflict. How can a country that has been around for 250 years, or longer if we take it back to Columbus, be regarded as the future, the new, even as the not-yet existing? I explored the conflict through the work of Adorno and Danto – and through all kinds of pessimisms, optimisms, ideals and humors.

One of the implications of your 1800 thesis is that the concept of extemporization in music was developed in compliance with the work-concept. It is based on the acceptance of precisely defined borders in which “free” interpretation is temporarily allowed. It led you recently to distinguish, in more general terms, between two different kinds of improvisation, which you called improvisation *ex tempore* and improvisation *impromptu*. Could you explain the difference between the two?

I will, but only if I can correct your question.

Of course.

I actually argued in my *Imaginary Museum* that the concept of improvisation had once been coincident and continuous with musical composition, so that when Mozart composed, he also improvised. When the work-concept emerged and demanded a certain kind of compositional activity, then the concept of improvisation emerged as an antagonistic counter-concept. In this way, improvisation is part of the institution that includes the work concept but I would not say exactly that it complies with it.

56

In much more recent work, however, I have thought more carefully about improvisation. I have just finished an article on the subject. I distinguish two concepts; one from the musical literature that I call improvisation *ex tempore*, playing from this moment forth; and another from a more general literature of oratory and wit, that I call improvisation *impromptu*. This is the idea of doing something on the spot, especially when one is confronted with an obstacle. We say that when suddenly confronted, one has to improvise a solution and that one has to do it quickly, without thought. One

has to have a lot of talent to improvise solutions. Normally we screw up. This distinction of concepts is connected to my current work, which is exploring the idea of agon or contest. My article on improvisation is about what one needs to do to be a winner in competitive situations. I am involved in a Nietzschean project: on why artists have always competed with each other over their arts and why they have always competed with philosophers of the arts. In improvisational circumstances, there can be a lot of violence; in jazz we call them cutting contests.

I said at the beginning that your field is the philosophy of music. But you are not very content with that name, which seems to imply a kind of one-sided relation between the two terms. You suggest, rather, that between philosophy and music there has long been an "elective affinity," but what do you mean when you refer to doing philosophy as "performing"?

That's what French philosophers say nowadays! But I would say that I do not perform as such. I rather speak about philosophical thought as a performance or

an event in which concepts are unfolded. I'm involved in an Hegelian project to show how concepts unfold abstractly and concretely through socially-mediated conditions. I really do conceptual analysis but as history, genealogy, or archeology. I always said that what Foucault did to sex, I wanted to do to music. But then I became more interested in Adorno, and in his critical approach to dismantling concepts by exposing the authority they have over us. The movement of concepts is for Adorno, as for me, a musical movement dialectically intertwined with the philosophical movement of concepts. Music and philosophy come together in his work, and in mine in this dynamic and critical way.

But Adorno didn't "perform"...?

Yes, he did and so do I. He also tried to compose music that was in accord with his philosophy but it sounded like a second hand Alban Berg. It's better than I could do, but it wasn't first rate. On the other hand, it wasn't that bad. I wish I could have been such a good musician. But, as I said, I could not play the violin in front of anyone. As a classical violinist, you don't have the ability to correct as you play. When you speak, you do.

Fortunately for us, no violin is necessary for performing the work-concept. Thank you very much that you found time for this interview.

Jazyk, epistemologie a teorie vnímání v Epikureismu

I.

Vzhledem ke skutečnosti, že jednou z hlavních otázek epistemologie je otázka po původu našeho vědění, je souvislost mezi ní a teorií vnímání nasnadě. Především v empiristicky laděných systémech nabývá na důležitosti tázání se po mechanismech, kterými získáváme smyslová data, a stejně tak po možnostech jejich ověřování. Epikúrova teorie vnímání může na první pohled působit těžkopádně a bizarně, je však třeba mít na paměti, že základem mu byla atomistická fyzika, a že duše pro něho byla čistě materiální substance, taktéž složená z atomů. S přijetím těchto předpokladů vyvstává potřeba vysvětlit vnímání jako jistou formu fyzikálního doteku, který má, v případě zraku, působit na dálku a přitom zachovat určitou strukturaci vnímaného předmětu. Tedy jestliže nahmatám ve tmě dva čtvercové objekty, měla by odpovídající teorie poznání podat vysvětlení skutečnosti, že tuto jejich tvarovou podobnost vidím i zrakem, a tedy na dálku.

58

Epikúros má za to, že vnímání je zprostředkováno „výrony“ či „obrázky“. To jsou vrstvy atomů malé tloušťky, které své jemnosti a dutosti vděčí za to, že procházejí normálním prostředím s velmi malým poškozením. Tyto „výrony“ se odlupují z těles bez ustání, jejich úbytek však není, díky doplňování atomů, na tělese znát. Naše vnímání je samozřejmě souvislé, protože rychlost odlupování vrstev z předmětů předčí rychlost našeho vnímání. Ve skutečnosti tedy vidíme předmět samotný nebo alespoň jeho vlastnosti.

Kontroverznější část této nauky však přichází ve chvíli, kdy ji Epikúros aplikuje na naši představivost, paměť a rozum. Epikurejci chtějí tvrdit, že veškerá naše ryzí smyslová zkušenost je pravdivá. V tu chvíli se však musí potýkat s námitkami, jako jsou halucinace, šílenství, sny a rozdílné vjemy stejných předmětů, jako když se hranatá věž, viděna zdálky, jeví býti kulatou. K jejich vysvětlení je zapotřebí tří konceptů – vnímání „obrazů“, jasnosti představy, a potvrzování představ

spojené s naším souhlasem.

Vnímání obrazů má vysvětlovat představivost a paměť. Obrazem se zde rozumí něco podobného výronu, avšak s podstatně jemnější strukturou, díky které prochází téměř vším a je přijímán přímo myslí. Oproti smyslovému vnímání je tedy představivost v určitém smyslu rozdílem kvantitativním, a ne kvalitativním. Tato teorie vyžaduje obrovskou zásobu obrázků na každém místě, což je možné, neboť obrázky jsou tak jemné, že jim nehrozí takřka žádná kolize. Nabízí se zde srovnání s rádiovými vlnami, kdy na každém pokrytém místě můžeme naladit velké množství různých frekvencí.

Paměť jako taková zřejmě funguje tak, že hrubší výrony, které jsme přijali samotným smyslovým vnímáním, udělají jakési průchody či vtisky, díky kterým jsme schopni tím snadněji a rychleji vnímat obrázky z okolního informačního šumu, čím je jemu odpovídající průchod etablovanější, tedy lépe zapamatovaný. Je taktéž důležité zmínit, že se tyto jemné obrázky mohou jen tak vytvořit z různých atomů nebo se spojovat a tvořit chiméry. Tato teorie vysvětluje sny, halucinace a vjemy šilenců (alespoň to, odkud se berou). Na mysl může zapůsobit byť jen jediný obrázek a ta tak může podlehnout chvilkové vidině. Ve snech zase jsou paměť a ostražitost vypnuty, a proto přijímáme velmi zvláštní, surreálné obrazy nebo i vidění o mrtvých. Není bez zajímavosti, že v krajní podobě by tato teorie mohla poskytnout originální vysvětlení jevů jako je třeba pozapomenutí, kdy by se Augustinova otázka, kde jsem znovu našel to, co jsem zapomněl, redukovala na chvilkovou ztrátu kontaktu s proudem toho kterého specifického obrazu. Je podivuhodné, že Epikúros nevolil pro vysvětlení paměti, představivosti, snů a halucinací nějakou psychickou schopnost, která by pracovala s již nabytými obrazy, ale namísto toho zvolil do jisté míry obskurní vysvětlení, které je ontologicky neúsporné a muselo znít velmi těžkopádně.

Měřítkem relevantnosti představy pro popis reality je její jasnost (*enargeia*). Z pohledu přísné logiky se o žádné měřítko nejedná. Jak podotýká Long: „*Patrně tento krok pokládal za cosi, co by ve svých důsledcích vedlo k nekonečnému regresi*“.¹ Nejlepší způsob jak získat

¹ Long, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha, Oikoymenh 2003, str. 39.

jasnou představu je zřejmě prohlédnout si předmět zblízka, neboť výrony, které se z něj odlupují, podléhají při malé vzdálenosti minimálnímu rozkladu. Důvod, proč se nám hranatá věž jeví zdálky jako kulatá je ten, že především okraje atomických vrstev výronů podléhají distorsi při průchodu vzduchem. Samotná naše představa je pravdivá, to co vidíme, odpovídá věži viděné z několika set metrů s tím, že mezi námi a jí je vzduch. Přijdu-li k věži na malou vzdálenost, vidím ji skutečně v celé její kráse, kdy výrony přesně kopírují její tvar a barvu, neboť si zachovávají strukturu, kterou měly při odloupenutí z předmětu (s ohledem na původní předpoklad „naivního realismu“).

S posledním konceptem „potvrzování představ“ přichází rozřešení zásadnějších námitek ke smyslovému vnímání. Máme si uvědomit, že samotné vnímání je čistě iracionální, mechanické a obejde se bez paměti. Tu když se k nám dostane vjem kulaté věže, o které jsme z předchozí zkušenosti pevně přesvědčeni, že je hranatá, obviňujeme smyslové vnímání z jeho nespolehlivosti. Dle Epikúra je však na vině naše ukvapené ztotožňování vjemu s předmětem – pojem *prosmenon* označuje mínění, které teprve čeká na evidenci jasnou představou. Samotné jasné představy, ačkoli je již jasné, že budou tvořit základní kámen našeho poznání, jsou však samy o sobě diskrétní jsoucna, a pro opravdové poznání toho, co věc je, potřebujeme nyní nějaký syntetizující prvek.

60

II.

Epikúros vytvořil velmi inovativní, ale vcelku střízlivé pojetí jazyka. Bránil se názorům, podle kterých byl jazyk jaksi arbitrárně vynalezen (ať už božskou mocí nebo člověkem), vděčen za to nějaké vzájemné transcendentální jednoznačnosti pojmů a vzorů věcí. Jeho teorie jazyka je evoluční a koresponduje s uvedenou teorií vnímání. Výchozím bodem je přirozené či instinktivní spojení mezi zvuky a pocity – všímáme si, že zvířata reagují odlišnými zvuky na pocity strachu, bolesti nebo radosti, není tedy od věci předpokládat, že primitivní člověk „v tom čase“ disponoval stejnou schopností. Není jednoznačné, do jaké míry pokládali epikurejci vývoj jazyka za dílo vyšších kognitivních schopností člověka, ani jestli tento vztah pojímali jako reciproční,

či zda přisuzovali dominantní roli socializaci člověka. Po tom, co člověk uzavřel sociální vztahy, vznikla základní forma komunikace a objevila se potřeba objektivizace vnímání vnějšího světa, ze které vznikly základní podstatná a přídavná jména a snad slovesa. Poté přišla ke slovu dohoda, významy se zpřesňovaly a začaly se zavádět pojmy pro nevnímané věci.

Dosadíme-li v předchozím odstavci za slovo vnímání samotnou epikurejskou teorii vnímání, vykrytalizuje pojem *prolépsis*. Jedná se o „přirozeně nabytý pojem“ v tom smyslu, že jsme opakovaně vnímali jasné (a tedy sebe-dokazující) představy, které byly druhově podobné – to se může týkat i introspekce, mám velmi jasnou představu toho, co je třeba bolet. Je definován přísnou extenzí, označuje čistě soubor představ s ním spojených, je nástrojem, kterým třídíme realitu. Chybějícím mezičlánkem zde stále zůstává měřítko jasnosti představ – to, že představa, kterou o předmětu získám při pohledu zblízka a při doteku, bude v drtivé většině případů jasná, je esenciální předpoklad pojmotvorby. Hodnota každého slova spočívá v možnosti jeho verifikace smyslovými fakty, v tom, do jaké míry si můžeme být jisti, co „je pod slovem x“ [míněno]. Ospravedlnění vlastní metafyziky epikurejské spočívá v tom, co si poté můžeme s těmito základními pojmy dovolit. Prozatím však ještě chvíli zůstaneme u jazyka.

Toto pojetí se vyrovnává s několika problémy, řešenými v antické filosofii. Epikúros bystře prohlédl problémy stojící za tehdejšími názorem na použití jazyka k filosofickým potřebám. Long píše: „Podle tradice založené Platónem a převzaté stoiky, měl by být každý termín, který filozof použije, explikován dialektickým procesem, který vyústí v definici“.² Epikúros měl pocit, že se zde na věc jde ze špatného konce, a takovouto dialektiku odmítal. S přihlédnutím k jeho teorii původu jazyka, dialektika dělá vlastně něco docela nepřirozeného. Místo, aby se pomocí funkcionálního použití slov jako znaků pro určitou věc zjišťovalo, „jak se to s věcmi má“ zkoumáním zkušeností, pokouší se dialektika vtělovat naše poznání do jazyka, diferencovat ho a obrušovat významy slov, ale bez toho, aby nám dokázala ono původní poznání

² A.A.Long & D.N.Sedley: „*The Hellenistic Philosophers I,II*“, Cambridge University Press, 1987, str. 101.

získat (což úzce souvisí s induktivní povahou skutečných věd). Vzdaluje-li se dialektika věcem a tedy původnímu významu slov, potýká se se zásadními problémy, jakým je například regrese při pokusu definovat slovo, nebo neinformativnost samotných definic. „*Epikúros tvrdí, že jména jsou jasnější než definice, a že by bylo vskutku absurdní, kdybychom místo 'Bud' zdráv Sókrate' říkali 'Bud' zdráv racionální smrtelný živočichu'*“.³ Přirozeně proběhnuvší semióza nám poskytuje ten stupeň předporozumění, díky kterému jsme schopni bavit se běžně o věcech. Nepotřebujeme znát definici krávy nebo koně, abychom se mohli ptát, zda to, co vidíme v dálce, je kráva, nebo kůň. Nabyli jsme přirozeně a empiricky jejich pojem a jsme schopni pomocí těchto pojmů dále třídit komplexnější zkušenosti.

62 Fakt, že původní fonetické vyjádření vnitřních pocitů je nearbitrárního, přirozeného charakteru, ukazuje na určitou smíšenost emocionální a kognitivní přirozenosti jazyka. Ve vzájemném vlivu těchto prvků je vidět možnost různé práce s jazykem. Rozdělení na filosofii, poetiku a rétoriku z něj čerpá. Filosofie se, pokud chce být sama sobě věrná, musí soustředit čistě na kognitivní část jazyka, významy slov brát nesmíšeně a s přísným empirickým ověřováním každého termínu. Poezie naopak využívá této dvojakosti, směšuje kognitivní a emocionální, její půvab leží v efektivní a přirozené syntéze symboliky a přímé reference. Je legitimizována tím, že nesahá mimo sebe, svůj cíl má sama v sobě a ve své estetické hodnotě – je chyba hodnotit její moralitu, pravdivost, přisuzovat jí protreptickou funkci či instruktivitu. Naproti tomu rétorika takové vlastnosti má, jejím cílem je přesvědčit, není sama pro sebe a zde, ačkoli se snaží působit dojmem hledání pravdy, zrazuje své posluchače a přiměšuje emocionální apel do svých výroků. V tomto smyslu totiž pravda musí být čistě kognitivní záležitostí, chceme-li ji konstituovat jako objektivní veličinu. Pro filosofii je tedy chybou, pokud se metafyzikové pokoušejí stavět svůj systém na metaforických vyjádřeních, působících emocionálním obsahem a estetickou hodnotou.

III.

Zdá se, že se mezi tím, co bylo řečeno, a samotnou epikurejskou

³ Anonymní komentář k Platónovu Theaetétu, 22.39-47.

metafyzikou otvírá stěží překlenutelná propast. Jak je tedy Epikúros schopen činit soudy o atomech, vnímání pomocí odlupujících se vrstev výronů a vůbec čehokoliv, co nepatří mezi věci zjevné a tedy smyslově rozhodnutelné? Epikurejci dávají čtyři kritéria, podle kterých máme hodnotit soud – vjemy, pojmy a pocity, vedlejší je zaměření myslí na představy (*epibolé*). Vjemem se rozumí smyslová zkušenost nediferencovaná do pojmů, která může například potvrdit existenci hmoty, ale ne bezprostředně to, že přibližující se věc je člověk (to mohou pojmy). Z pocitů Epikúros rozlišuje dva, a to slast a bolest. Ty nabývají zásadní důležitosti v etice, kdy nás přirozeně vedou k tomu, co je pro nás náležitě a co ne (celkové vypočítávání věcí pro co největší konečný součet slasti už zřejmě náleží do oblasti etického poznání).

Verifikace jednotlivých soudů je zřejmá – máme-li dojem, že je věž kulatá, přijdeme tak blízko, abychom s velkou mírou určitosti věděli, že získáváme jasnou představu o předmětu před námi, tu porovnáme s pojmem kulaté věže a získáme svoji odpověď. Problematická otázka obecných empirických vět, jako „všichni lidé jsou smrtelní“ už však spadá pod nezjevné věci. Zde epikurejci přicházejí se zajímavou a inovativní teorií, podle které se v těchto věcech má naše poznání řídit principem konzistence a plurality. Každé „stejně dobré“ vysvětlení určitého jevu je pravdivé, pokud není v rozporu se zkušeností smyslového vnímání. „Stejně dobré“ v sobě skrývá určité náznaky podmínek – předně by daná teorie měla mít vědeckou hodnotu v tom smyslu, že určitým rozumným způsobem vysvětluje daný fenomén, a také by měla být odvozena pomocí analogie z věcí zjevných (zda je tato podmínka skrytá přímo v požadavku konzistence se smyslovými jevy, není jasné).

Tato metodologie je v rozporu s učením ostatních škol antické filosofie. Epikurejci rozpoznali induktivní založení empirické vědy a hlavně pozdější zastupitelé se zabývali – v konfrontaci se stoickou teorií – analýzou vztahu vyplývání něčeho nezjevného z empirických dat a nedostatečností samotné dedukce. Především je třeba brát v potaz to, že hlavním cílem epikurejské vědy bylo odstranit neklid plynoucí z nevědění a strachu, a proto vícečetné vysvětlení určitých jevů nebylo na škodu. Přijmout jen jedno vysvětlení by znamenalo upadnout

do mýtu, bylo by to opuštěním jistoty a případné pozdější vyvrácení takového arbitrárního vysvětlení by snad otřáslo jistotou někoho natolik, že by se uchýlil ke skepsi.

IV.

V předchozích řádcích byla stručně popsána teorie vnímání, jazyka a základní principy vědecké metodologie a epistemologie v epikureismu. Spojujícím článkem je pojem prolepsis a mechanismus jeho získávání popisuje teorie vnímání, která zároveň zaručuje jeho pravdivost. Samotná důležitost prolepseis je vrcholná, je to prakticky materiál, ze kterého se skládá poznání, a lidská schopnost tento pojem nabýt, používat, reflektovat, explikovat nebo z něj usuzovat, je podmínkou možností vědění. Jeho další tvář se ukazuje v jazyce, kde slouží ke komunikaci a zároveň je pevně spleten s jeho vývojem. Viděli jsme, že od jeho historie je neodlučitelný citový element, prapůvodce vyjadřování se, který dodává slovům další, temnější rozměr, který se manifestuje v poetice, a který se občas nešťastně mísí s kognitivním aspektem. To má za následek mnohé metafyzické omyly, které by se nestaly, kdybychom přikládali váhu především významu slov.

Bylo, nebylo...

Velmi chytrá Běta

Žili kdysi sedlák se selkou a ti měli dceru. Říkali jí chytrá Běta. Když Běta dospěla a už bylo načase, aby se konečně vdala, začali jí rodiče hledat ženicha. A se jich i pár našlo, zvláště pak jeden, který se jmenoval Honza a přišel prý zdaleka. Honza ale nevěřil, že Běta je opravdu tak chytrá, jak se o ní povídá.

Jednou tak všichni seděli u stolu, když došlo pivo. „Běž, Běto, do sklepa a přines velký džbán,“ vyzvala ji matka. Běta vstala a po schodech spěchala dolů do sklepa. A když už byla skoro dole, všimla si na stěně zatnuté sekery, kterou tu kdosi zapomněl a která tu visela Bětě přímo nad hlavou. „Bože, božíčku,“ začala lamentovat, až se s Honzou vezmeme, budeme mít dítě, to dítě jednou vyroste, půjde do sklepa pro pivo a tahle sekera mu spadne na hlavu a zabije ho.“ Běta se posadila na schody, plakala a byla k neutišení. Rodičům to bylo divné, tak poslali do sklepa děvečku. Děvečka ji našla a Běta ji všechno vypověděla. „Takové neštěstí,“ zvolala děvečka, sedla k ní a plakala. A stejně tak se stalo, když do sklepa sešla i matka. „Takové neštěstí,“ lamentovala s nimi, „na to by nikdo jiný než naše chytrá Běta nepřišel.“ A tak to pokračovalo i s pacholkem a otcem. Konečně sešel dolů i ženich a pravil: „Vidím Běto, žes chytrá dost, chytřejší bych ani doma nesnesl, tebe si vezmu za ženu.“ A za pár týdnů už byla svatba.

65

Milé děti, je to pěkně podlá pohádka a ženich je podrazák, protože nechce, aby měl doma někoho chytřejšího. Jenže špatně pochodil. Běta je nadmíru inteligentní. Běta totiž nežije v kalendářovém čase, jako většina vesničanů včetně jejího vychytralého manžela, kteří vidí jen účinky na sebe narážejících těles. Běta totiž chápe, že vše, co se na světě přihází, je aktualizace virtualit navěky shrnutých v jediném čase, kterému stoikové říkali Aión. Tedy i padání sekery a zabíjení malých dětí. Jak, milé děti, velmi správně říká strýček Deleuze: Událost je to, že nikdo nikdy neumírá, nýbrž vždy právě zemřel anebo je na umření v prázdné přítomnosti věčnosti.

Bylo, nebylo...

Když se Běta vdala a usnula na poli, protože chtěla přemýšlet a ne konat zbytečné polní práce, přinesl Honza síť na ptáky s rolničkami a omotal ji kolem spící Běty. Když se potom Běta vzbudila, nemálo se vyděsila, běhala od dveří ke dveřím, protože ale všichni slyšeli jen cinkání rolniček, nikdo jí neotevřel a Běta utekla pryč.

Vzpomeňte si, milé děti, na tuto pohádku, až budete číst Foucaultovy Dějiny šílenství!

Miroslav Petříček

Okénko do zahraničí

Filosof na McGillu



67

Univerzita McGill leží přesně na tektonické čáře dělící fran-
kofonní Montréal od toho anglicky mluvícího. Ještě před patnácti
lety bych okolo té linie údajně mohl občas očekávat i nějaké ze-
mětřesení, ale ta doba již, jak se zdá, pominula. À la mode zřejmě
už není ani legendární „jazyková policie“ dohlížející na to, aby v oby-
chodě, kde jsou všechny francouzské nápisy dvakrát tak velké než
ty anglické, prodavač při
pozdravu před „Hi“ nejprve pro-
nesl „Bonjour“. Celé město
naopak připomíná OSN v civilní
podobě; snad všechny státy tu
mají svou restauraci, okolo kte-
rých se shlukují místní komunity.
Na tu českou mi bohužel nezbyl
čas, ale i tak jsem zde zažil pár
chvil, které mne vrátily do mé
rodné kotliny. Ve vyhlášené re-



stauraci Bily Kun nabízejí vedle slivovice i česká piva, z nichž nejbliže tomu našemu je Czechvar a nejdále Quebecvar – pokus o české pivo po quebecku. Stejně jako s pivem se to zde má ostatně i s francouzštinou; sama o sobě (v rozhovoru dvou místních) je pro mne hlavolamem do teď. A v její mezinárodní verzi – když se místní snaží mluvit po evropsku – většinou nevydržíte více jak dvě věty, protože jakmile mluví vytuší, že nejste Francouz, nahodí legendární „switch“ – a přejde přes marné protesty do angličtiny.

Na McGillu potom ani k žádnému přechodu nedochází; drtivá většina kurzů je pouze v angličtině a tři ze čtyř předmětů, které jsem navštěvoval, byly vyučovány americkými profesory. Co se pak kvality vyučování týče, asi největší rozdíl mezi alma mater mou a tou Leonarda Cohena jsem cítil v přístupu studentů. Přestože zátěž na čtení i hodnocení byla vysoká, z věcnosti diskusí jsem měl vždy dojem, že i ostatní mají všechny podstatné texty načtené. Ze strany profesora středověké filosofie jsem zase oceňoval, jak dokázal teologické diskuse převádět na konkrétní příklady z dnešního světa. Koneckonců za mou fascinací může stát jen fakt, že jsem se, odstřižen od domova a navyklých kratochvil, mohl soustředit na školu mnohem větší mírou. Na druhou stranu ale moji spolužáci od možnosti svých kratochvil většinou odstřižení nebyli a velký rozdíl v intenzitě studia jsem nepozoroval. Každopádně srovnávání a analýzy nechaje stranou, semestr na McGillu popsál bílou desku v mé hlavě doposavad zdaleka nejextenzivnější měrou.

68



Tomáš Kopečný

Klasici sekundární literatury

D. M. Balme: Aristoteles biologicus (pokračování)

(V minulém čísle jsme se na pozadí diskuse o tzv. „jednotlivých formách“ pokusili představit Balmeho interpretační strategii. Snažili jsme se ukázat, že motivací k filosofické četbě biologických spisů a zároveň jejím vodítkem je podle Balmeho otázka po tom, *jak* je látkové jsoucno totožné se svojí formou. V závěru jsme dospěli k rozlišení formy jako „strukturálního“ a bytnosti jako „funkcionálního“ určení jsoucna a k Lloydově námitce, že Balme tímto způsobem nechává „erodovat“ základní aristotelskou distinkci mezi látkou (potencí) a formou (aktem).)

Podle Balmeho tedy forma a bytnost představují dvě navzájem neprevoditelná určení jsoucna. Toto rozlišení podle něho nevede k erozi pojmového vztahu mezi látkou a formou, nutí však promyslet, jakým způsobem je jedno odkázáno na druhé.¹ Látka je možností toho, čeho je forma uskutečněním, a proto je v živé bytnosti jako v těle uváděném v činnost látka a forma v každém okamžiku *tímtéž*. To ale neznamená, že by se ztrácel pojmový rozdíl mezi nimi. Ten zůstává v Balmeho interpretaci stejně ústřední jako ve výkladech tradičnějších. Jestliže je totiž látka *qua* uskutečněná v daném okamžiku totožná s formou, zůstává i nadále *qua* dynamis možností *jiné* formální skutečnosti. Klíčovými texty pro rozvinutí Aristotelova pojmu látky jsou pro Balmeho čtvrtá kniha *De generatione animalium* a desátá kniha *Historia animalium*. Aristotelés se domnívá, že jeho hylemorfický model dokáže vyřešit aporie, do kterých se zaplétají hippokratovští lékaři, když se pokoušejí objasnit, jaké role připadají jednotlivým pohlavím při biologické reprodukci. Překvapivým závěrem, ke kterému ho toto zkoumání dovádí, je, že *látka může za určitých okolností nabýt převahy nad formou*: „... avšak pokud jsou tyto pohyby [tj. pohyby obsažené v nositeli formy, jímž přispívá muž] slabé, mohou být *překonány* ženskými pohyby, které předem poten-

¹ Srov. např. *Human is Generated by Human*, str. 28.

ciálně existují v látce.² To je závěr, který se z hlediska představy o vztahu látky a formy opřené o příklad řemeslného opracovávání sochy zdá být téměř paradoxní. Aristotelés však odmítá možnost, že by se jednalo o kuriozitu, která má smysl pouze v souvislosti s důležitými otázkami embryologie: sám v této souvislosti odkazuje na obecnou analýzu činnosti a trpnosti provedenou v sedmé kapitole spisu O vzniku a zániku, která sice nezachází tak daleko, zato však formuluje obecný princip zvrtnosti vztahu mezi činným a trpným.³

Právě na základě těchto analýz je podle Balmeho možné od formy odlišit bytnost, která nejenže nezahrnuje *všechny* formální charakteristiky: v protikladu k formě, jež je momentem *uskutečnění* možností obsažených v látce, sdílí bytnost překvapivě právě s látkou možnostní povahu a přinejmenším *nemusí* být ve svém plném rozsahu uskutečněna.⁴ To však samozřejmě neznamená, že by bytnost byla pro živé bytosti možností ve stejném smyslu jako látka. Platí spíše, že to, co jako její „podstatnou“ možnost staví před živou bytnost jí náležející bytnost, může být *určitých mezích* uskutečněno v její látce. Takové tvrzení dává smysl pouze za podmínky, že látka není chápána jako „první látka“ (tedy látka vůbec), nýbrž jako látka pokaždé již nějak strukturovaná. Z Metafyziky víme,⁵ že tato struktura musí být uspořádána určitým způsobem, aby se mohla stát látkou k uskutečnění té nebo oné bytnosti. Z biologických spisů však navíc vyplývají dva závěry. (1) Rozdíl mezi „formujícím“ a „formovaným“ nelze fixovat stejným způsobem jako rozdíl mezi (vždy již zformovanou) látkou a bytností. První vztah je v nemetaforickém smyslu zvrtný⁶ a to, co vystupuje jako „formované“ (látka), *v sobě* může

² Tamt., str. 22.

³ Srov. De gen. et corr. 324 b4-6: „Mezi působícími činiteli všechno to, co nemá tvar v látce, nepodléhá působení, *co však tvar v látce má, působení podléhá.*“ Je zřejmé, že nositel formy v De gen. an. patří ke druhé skupině činitelů.

⁴ Srov. *Human is Generated by Human*, str. 30: „Lidským telos je nús, který však ještě dlouho po narození nebude plně aktualizován...“

⁵ Srov. Met. 1036 b4-5: „Například lidská forma se objevuje vždy v mase, kostech a podobných částech.“

⁶ Ve zmiňované čtvrté knize De gen. an. (srv. 768a1-5) používá Aristotelés pojmu „vystupování v protiklad“ (ἐξίσταται εἰς τὸ ἀντικείμενον),

nést formující princip, který se později uplatní *proti formě*, aniž by to vedlo k zániku jedné a vzniku jiné substance: výklad čtvrté kapitoly De gen. an. poukazuje spíše k tomu, že *možnost* takového „převracení“ vztahu látka – forma neodmyslitelně patří k pojmu substance, alespoň nakolik se jedná o substance živé. (2) Formovaná látka neklade pouze meze toho, kde se ta nebo ona bytnost může a kde se nemůže uskutečnit: díky ní se bytnost, byť tatáž, uskutečňuje pokaždé *jiným způsobem*.

Už jsme se dotkli toho, že podle Balmeho se Aristotelovo pojednání o podstatě vyvíjí od „logických“ pojmů (bytnost, definice) směrem k plnému kauzálnímu popisu.⁷ Také na Balmeho výkladu vztahu látky a bytnosti mohlo být nápadné, že oba pojmy jsou postaveny proti sobě jako dva různé způsoby „podmíněnosti“ (a nikoli například jako dvě „složky“) živé substance. Téma kauzality a jejích (čtyř, resp. dvou) odlišných podob je v Balmeho textech velmi často přítomné, a pokud existuje nějaký svorník jeho díla, nebo s malou nadsázkou řečeno „jeho“ aristotelismu, pak je to právě aitiologie, kterou Balme jednak jako specificky řeckou staví do protikladu k novověkému pojetí příčiny a následku, jednak její rozvedení v Aristotelově filosofii přírody považuje (zde zcela v souladu s jejím autorem) za komplexní završení úvah na toto téma, které mu v dějinách myšlení předcházely.

Balmeho otázka, se kterou se na konci třicátých let poprvé zapojil do aristotelských diskusí, zněla: co se stane, když hodíme kámen do vody? Jádrem odpovědi, kterou se na ni ve dvoudílné studii pokusil podat, pak spočívalo v tom, že vztah mezi příčinou a následky každé takové události si lze představovat dvojím od základu odlišným způsobem. První stojí podle něho v centru moderní přírodovědy a je založen na Newtonových pohybových axiomech a laplaceovském atomismu. Podle této představy se po dopadu kamene rozvlní voda v jeho nejbližším okolí, a když vlny dorazí ke břehu, i ten se určitým (byť neviditelným) způsobem promění, a takto se původní impuls

kde protikladem míní právě „látku“ stojící v tomto smyslu *proti* „formě“.

⁷ Podobná tendence bývá i jinými interprety spojována se 17. kapitolou knihy Z.

přenáší stále dál, takže událost dopadu kamene do vody v jistém smyslu nikdy nemůže skončit, protože jako článek kauzálního řetězce bude už navždy určovat některý z pohybů v přítomnosti. Jinými slovy: to, co je jednou uvedeno do pohybu, už se nezastaví, leda tak, že svůj (jedinečný) pohyb předá dál...

Představa starších myslitelů, kteří „neznali“ zákon zachování pohybu, a jak se Balme snaží ukázat především v první části studie, také představa řeckých atomistů, byla však odlišná. Jako doklad cituje kromě Lukretia například Seneku: „Když někdo hodí do rybníku kámen, vidíme, jak voda v kruzích ustupuje: jak vzniká nejprve docela malý kruh, pak kruh o něco širší, a dále větší a větší kruhy, až se nakonec pohyb vyčerpá (*evanescat impetus*) a rozpustí se v nehybnosti vodní hladiny.“⁸ Proto se také podle Balmeho od moderního determinismu značně odlišoval ten, na který si mohl postěžovat již Aristotelés⁹ a podle nějž, jak se Balme snaží ukázat, věci nejsou determinovány jednou provždy na základě neporušené kauzální sítě, ale „z okamžiku na okamžik“ v závislosti na náhodných pohybech atomů.¹⁰ Aristotelés podle Balmeho není pouze kritikem atomistického pozadí této představy. Zajímavější je, že ji zároveň prohlubuje a domýšlí do důsledků, když předpokládá, že každému pohybu vyvolanému vnějším podnětem (např. nárazem atomu) musí předcházet nějaký *přirozený* pohyb, který je jím vychýlen ze své dráhy. „Když se ptá po příčině pohybu, nechce znát [na rozdíl od atomistů] pouze příčinu, která ho vyvolala, ale také tu, která ho udržuje.“¹¹ Čtenář snadno dojde k závěru, že Aristotelova Fyzika mohla být napsána jen proto, že ještě nebyly objeveny zákony pohybu. Symetricky však

⁸ Seneca, *Naturales Questiones* I, 2, 2: cum in piscinam lapis missus est, videmus in multos orbis aquam discedere et fieri primum angustissimum orbem, deinde laxiorem ac deinde alios maiores, donec evascat impetus et in planitiem immotarum aquarum solvatur.

⁹ Srov. Fys. 200 a1-2: „Objevuje se totiž v dnešní době názor, že vznik je ovládan nutností, asi jako kdybychom měli za to, že zeď vznikla z nutnosti, protože těžká látka je přirozeně pohybována dolů a lehká vzhůru...“

¹⁰ *Greek Science and Mechanism* II, in: *The Classical Quarterly* 1941, str. 27.

¹¹ Tamt., str. 26.

také platí, že tyto zákony ve většině případů nenabízejí žádnou pomoc při řešení problémů, které si tento spis klade. Aristotelés se (spolu s ostatními mysliteli své doby) na rozdíl od Newtona nespokojuje s konstatováním faktu, že se věci pohybují, ale ptá se po *principech* jejich pohybu. To, že nezná setrvačnost, není založeno na horším pozorování, ale spíše na tom, že mu „nejde do hlavy“ samotný fakt pohybu a že se proto nedokáže ubránit otázce, *proč* se všechno jednou provždy nezastaví.

Vztah nutnosti a účelu, zkoumaný ve druhé knize Fyziky, patří v rámci aristotelského bádání k evergreenům. Balmeho první článek je přesto pozoruhodný dvojnásob: jednak bohatstvím příkladů a popisů čerpaných z *De partibus animalium* a *De generatione animalium*, jejichž formulace jsou někdy srozumitelnější než ty z Fyziky, a jednak snahou vyhnout se oběma krajním výkladovým možnostem, tedy jak té, která v účelnosti a nutnosti vidí pouze dvě stránky jednotného a pevného řádu *fysis*, ve kterém všem peripatetikům drahá „nerozhodnutelnost budoucích událostí“ padá na vrub pouze naší epistemické deficienci, tak i té, která postuluje ostrý dualismus mezi *fysis*, produkující stále stejný uniformní rámec rodového a druhového uspořádání, a zcela nevypočitatelným prostředím, ve kterém z neznámého důvodu musí chtě nechtě působit, ačkoli úspěch každého jejího díla je tak vystaven nejistotě.¹² Zatímco první možnost odmítá Balme bez dalšího jako nezajímavou, bude se otázka, jak správně popsat vztah mezi účelným přírodním působením a nutností, která mu klade odpor, vracet v celé studii, a jak jsme již částečně viděli, také v jeho pozdějším díle, jež první studie v mnohém předjímá: „Ananké je obecným jménem pro působení materiálu, nakolik je odlišeno od účelných pohybů vycházejících z *fysis*.“¹³

Jednou z intencí Balmeho prvního textu bylo ukázat, že nutnost: všechno, co se „přihází“, a dokonce i to, co se děje „proti přirozenosti“, podstatným způsobem patří k řádu *fysis*, aniž by to v něm

¹² K podobné intepretaci srov. např. A. Rivaud, *Le problème du devenir*, Paris 1906.

¹³ *Greek Science and Mechanism I*, str. 130.

však ztrácelo svůj „rušivý“ charakter. *Fysis* v původní aristotelské dvojznačnosti „přirozenosti“ té nebo oné věci a „přírody“ jako rámce, do kterého se věc „rodí“, nemůže stát v napětí s nějakou vnější silou odporu především proto, že sama žádnou jednotnou silou není. „Příroda“ je všechno, co se děje „podle přirozenosti“,¹⁴ ale „přirozenost“ je pokaždé přirozeností toho nebo onoho jsoucna, a příroda je tak v důsledku rámcem situací, v nichž to, co je „přirozené“ pro jednu věc, je „proti přirozenosti“ jiné, na které tím vzniká „násilí“, a naopak „přirozenost“ jednoho jsoucna si bez ustání „vynucuje“, aby něco jiného bylo své „přirozenosti“ zbavováno. Na příkladu skládání země a ohně¹⁵ staví Balme toto vnitřní sepětí přirozeného s protipřirozeným do souvislosti se vztahem formy a látky: „To, co je $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ pro oheň, je zároveň $\kappa\alpha\rho\acute{\alpha}$ $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ pro složeninu: tyto pojmy jsou korelativní stejně jako pojem látky a formy. K tomu, aby se mohly rozvíjet komplexní substance, jsou 'hypoteticky nutné' jak přirozené $\acute{o}\rho\mu\alpha\iota$ živlů, tak $\beta\iota\alpha\alpha$, kterou [tyto živly] trpí.“¹⁶

74

Ovšem zdaleka ne všechno, co se děje „proti přirozenosti“ jedné věci, přispívá k přirozenosti něčeho jiného. Jistý druh chobotnic, jak poznamenává Aristotelés, má pouze jednu řadu přísavek, a to nikoli za nějakým účelem, ale jednoduše proto, že kvůli svému tvaru mají tato zvířata příliš tenká chapadla na to, aby se na ně vešlo tolik přísavek jako u zástupců příbuzných druhů.¹⁷ Ani barva očí neodpovídá ničím přirozenostem, a přesto je to trvalá vlastnost každého živočicha obdařeného zrakem, která může, ale také nemusí být dědičná. Nahodilé vlastnosti nejsou bez příčiny, jejich příčina však souvisí s látkou a je „neurčitá“,¹⁸ to znamená taková, která už sama další příčinu nemá.¹⁹ Podobně také účinky se sice mohou dále kauzálně projevit,

¹⁴ Fys. 193a33.

¹⁵ Jedná se o exemplární případ substanciálního vzniku (masa) ze spisu *O vzniku a zániku* II, 7.

¹⁶ *Greek Science and Mechanism* I, str. 136.

¹⁷ Tamt.

¹⁸ Srov. např. Fys. 196b28.

¹⁹ Srov. Met. 1027b11-14: „Je tedy zřejmé, že se [při zkoumání nahodilostí] postupuje až k určitému počátku, který už k ničemu dalšímu nevede: bude proto počátkem toho, co se nahodilo, jeho vznik však žádnou

ale také nemusejí, a proto je jisté, že dříve nebo později po nich *nezbude* ani stopa. V závěru studie Balme shrnuje výsledky: „Aristotelovo vysvětlení nepravidelností v přírodě je snad nyní úplné: (1) protože ὄλη je ὁρίστων, není nikdy předem dáno, jaké působení si ji nakonec ve skutečnosti podmaní; (2) [díky *fysis*] začínají stále nové pohyby a vlny [důsledků], které z nich vycházejí, mohou, ale také nemusejí interferovat.“²⁰

To, že Balme končí svou první práci odkazem na „nevymezenost“ látky, ještě neznamená, že by tím přistupoval na tradiční koncepci πρώτη ὄλη, tedy látky, kterou by bylo možné uchopit v obecnosti mimo její vždy konkrétní korelaci s formou.²¹ Ukazuje se spíše, jak úzce otázka po charakteru této provázanosti souvisí s pojmy účelu a nutnosti.

Jak již bylo zmiňováno, soustředí se řada Balmeho pozdějších prací okolo problematiky aristoteléské teleologie. Jeho na první pohled podivná otázka, „jak teleologie funguje“,²² se vysvětluje snahou dostat Aristotelovu nároku, podle nějž účelnost přírody nespočívá v ohledu na „dobro“ celku, nýbrž v zaměřenosti každé živé bytosti k dobru, které je jí vlastní. Jak výstižně poznamenává: delfíni nemají nešikovnou tlamu, která je nutí obracet se při jídle na záda, *proto*, *aby* před nimi snáze utekly menší ryby, nýbrž jako účinnou prevenci trávicích potíží.²³ Účelnou zaměřeností je dána bytnost živočicha. To znamená: mezi jeho (aktuálními a potenciálními) formálními charakteristikami jsou vedle řady lhostejných některé, které jsou pro něho dobré a které se proto snaží zachovat, příp. získat. Takto vymezená bytnost se nekryje s „druhovou formou“, už z toho důvodu, že ta obsahuje vždy také „nepodstatné“, ale všeobecně sdílené vlastnosti, jako je třeba *určitá* barva očí.²⁴ Toto napětí mezi bytností a

příčinu mít nebude.“

²⁰ *Greek Science and Mechanism* I, str. 138.

²¹ Prvním známým zastáncem této pozice je Filoponos, srov. *Comentaria in libros De generatione et corruptione*, 48.

²² *Philosophical Issues*, str. 10.

²³ De part. an. 696b26.

²⁴ „Ve smyslu Metafyziky Z 17 je bytnost tím, co z PQR udělalo X. Oči přispívají k tomu, aby vznikl člověk, ale jejich barva součástí bytnosti

formou však nestačí k tomu, aby určilo jsoucno jako živé: jakékoli směřování k „lepšímu“ je možné jen díky tomu, že živočich je zároveň zformovanou *látkou*, a teprve proto také něčím, co se nepřestává formovat (a, to je jen druhá stránka téže věci, také deformovat). Jsoucno je entelechií jako nikoli statická, nýbrž stále se utvářející jednota bytnosti a látky,²⁵ která prostřednictvím svých přetrvávajících vztahů k jiným, základnějším rovinám *fysis* (tedy nakonec i k živlům) do této jednoty v podobě možnosti neustále vnáší prvek heterogenního. Jen v tomto smyslu je látka jako potenciální nevymezenost příčinou aktuální odlišnosti, která má však již vždy formální povahu: věci se neliší v látce, ale *kvůli* látce.²⁶

Jedním z důsledků, k nimž Balmeho výklad dospívá, pak je, že forma jako jednotlivá není něčím, co by se mohlo bezprostředně obtiskovat do vnímající mysli, a *odlišení* odlišného je tak otázkou pohledu: „Vzhledem k tomu tedy, že [jeho] bytí zahrnuje všechny charakteristiky, které aktuálně náležejí Sókratově duši a tělu, jeho forma může být uchopena v menší či větší míře jedinečnosti.“²⁷

76

Balmeho interpretace hylemorfické jednoty a vztahu účelnosti a nutnosti v biologických spisech může být filosoficky relevantní proto, že odmítá ostrou hranici mezi obecným zkoumáním Metafyziky a dílčími Aristotelovými výzkumy na poli toho, co bychom dnes měli sklon nazývat nejspíše „srovnávací anatomii“ a „embryologií“. V těchto spisech tradicí dlouho přehlížených je podle Balmeho naopak možné nalézt plynulé rozvedení a výklad několika „slepých skvrn“ pojednání o podstatě. Nejen, že tento krok umožňuje uchopit pojem substance v jeho přirozené konkréci, kterou je živá bytost. Jednota látky a formy ze závěru knihy H se v perspektivě biologických spisů ukazuje jako *jednota života* zasazeného do celku *fysis*

není. Druhá forma naopak vzhledem k tomu, že je získána na základě generalizace z jednotlivin, musí zahrnovat také ne-bytostné rysy, ačkoli v zobecněné podobě: lidské oči mají určitou barvu (aniž by bylo řečeno jakou).“ *Philosophical Issues*, str. 297–298.

²⁵ Srov. Met. 1044a9-10.

²⁶ Tak Balme vykládá obtížné místo z Metafyziky (1034 a7), na které se často odvolávají teorie „individuace látkou“.

²⁷ *Philosophical Issues*, str. 311.

(ke kterému neodmyslitelně, byť ne ve své úplnosti, patří také její minulost) a vždy směřujícího k „nejlepšímu“ dané situace. Druhý krok je méně samozřejmý než první a nakonec se zřejmě neubrání námitkám, že se jedná o určitou redukci pojmu substance, která v dostatečné míře nezohledňuje nejen svébytnost metafyzického zkoumání, ale ani Aristotelův důraz na přetrvávající rozestup mezi formou a látkou, přítomný dokonce i v explicitních popisech živého.²⁸ Aristoteles biologicus jistě není jediným Aristotelem, stejně jako otázka života není jedinou filosofickou otázkou. Balmemu se však podařilo ukázat, jak tázání po povaze živého prostupuje celým Aristotelovým dílem počínaje Metafyzikou, přes Fyziku a ostatní přírodovědná pojednání až po biologické spisy, aniž by na kterémkoli z těchto stupňů bylo možné nezávisle na ostatních formulovat definitivní odpovědi: zcela v souladu s peripatetickou zásadou, že ten, kdo chce zkoumat přírodní jsoučno „jako přírodní“, musí poznávat jak jeho formu, tak i jeho látku.²⁹

Robert Roreitner

77

²⁸ Srov. především řemeslné metafory přítomné ve všech biologických spisech, třeba pitoreskně rozvedený obraz pracujícího truhláře v De gen. an. 730 b13-20. Aristotelés dokonce trvá na „oddělení“ látky a formy výslovně jako na danosti *fysis*, srov. např. tamt. 716a14-17.

²⁹ Srov. Fys. 194 a12-15: „Protože je však přirozenost dvojí, jednak tvar a jednak látka, je třeba postupovat tak, jako kdybychom zkoumali, co je to ploskonosost, a proto není tyto [přírodní] věci možné [poznat] ani bez látky, ani z látky samotné.“

• O I K O Y M E N H •

Objednávejte na www.oikoymenh.cz

NOVINKY

E. FINK, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*

Fink rozvinul ve svém díle mj. alternativní podobu fenomenologie světa, jenž stejně jako hra nemá žádný poslední základ či účel (*Svět jako symbol světa*, česky 1993), a pod vlivem Nietzscheho se distancoval od platónské myšlenky stupňování bytí. Ne náhodou se mu proto v této knize podařilo podat jednu z nejcitlivějších interpretací Nietzscheho myšlení na německé půdě.

Brož., 224 stran, cena 298 Kč, ISBN 978-80-7298-266-0



ORTEGA Y GASSET, *Úvaha o technice*

Těžištěm svazku je přednáškový cyklus z roku 1933, ve kterém španělský filosof podnikl jeden z prvních pokusů o teoretické uchopení techniky a jejího vztahu k člověku. V dalších esejích se Ortega vyjadřuje k pozdnímu Heideggerovi, s nímž se setkal na kolokviu v Darmstadtu, k filosofickému stylu, k architektuře či k teoretickým problémům fyziky. Přeložil M. Špina.

Brož., 127 stran, cena 188 Kč, ISBN 978-80-7298-455-8



Reflexe 41

Další číslo filosofického časopisu přináší studie V. Kolmana, J. Kuneše a P. Sládka, dále text W. Wielanda *Počet, čas a duše*, a recenze filosofických publikací.
Brož., 160 stran, cena 98 Kč, ISSN 0862-6901

W. BENJAMIN, *Vybrané spisy II: Teoretické pasáže*

Titul druhého dílu vystihuje hlavní součásti svazku: na jedné straně teoretické texty k filosofii jazyka a k teorii poznání, na straně druhé výbor z desetiletí připravovaného opus magnum „Pasáže“. V knize se objeví například *Úkol překladatele*, *Program nadcházející filosofie*, překlad původní verze *Teoreticko-poznávací předmluvy k Původu barokní truchlohry* či stať *O pojmu dějin*. Přeložil M. Ritter.

Váz., 331 stran, ISBN 978-80-7298-456-5

Řecké matematické texty

Antologie vybraných textů představuje reprezentativní průřez tisíciletými dějinami řecké matematiky v jejich nejdůležitějších disciplínách. Obsahuje mj. podstatný výbor z Eukleidových *Základů* a ze spisů Archimédových, ukázky z Apollóniových *Kuželoseček*, z Ptolemaiova *Almagestu* či z Diofantovy *Aritmetiky*. Antologii uspořádal, úvodní studii napsal a poznámkami opatřil Z. Šír. Přeložili R. Mašek a A. Šmíd. Řecko-české vydání.

Váz., 565 stran, ISBN 978-80-7298-308-7

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

Přírůstky

Výběr z akvizic knihovny ÚFaRu za rok 2011 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.

Étienne Balibar, *Citoyen sujet*, Paris, PUF 2011

Étienne Balibar se ve své nejnovější knize, tvořené souborem starších textů, zabývá – ve velmi širokém smyslu – otázkami souvisejícími s filosofickou antropologií. Vzhledem k šíři záběru a diverzitě probíraných témat lze knihu číst jak souvisle, tak selektivně. Ke slovu se dostane „klasická“ filosofická tradice – je zde eseje věnované Descartovi, Lockovi, Rousseauovi (Balibar si k interpretaci překvapivě vybírá nikoli Rousseauovu politickou „klasiku“, nýbrž *Novou Heloisu*, kterou čte jako pojednání o vášních), Hegelovi i Marxovi –, ale také myslitelé novější, jako je třeba Derrida či Blanchot. Zaujmou neotřelá témata, jako třeba válka u Tolstého či zvláště pozoruhodná konfrontace Freuda a Kelsena ohledně otázky Nadjá. Kniha má všechny přednosti, na něž jsme u Balibara zvyklí: autor úspěšně odolává své dnes již nepopiratelné proslulosti a skutečně *přemýšlí* (ba někdy je dokonce ochoten s námi až dojemně sdílet své vlastní omyly či váhání, např. při interpretaci jedné krásné Browningovy básně na str. 135–141), tj. nevtlouká nám do hlavy své vlastní prefabrikované pojmy, jak tomu v případě jeho filosofických souputníků želbohu často je. Už jen za to mu budiž vzdán dík.

Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburg 2009.

Poněkud bizarně znějící spojení moderního mistra dialektiky a jedné z nejhudších zemí na světě může vyvolávat na první pohled jisté rozpaky, nicméně politická filosofka a uznávaná odbornice na Waltera Benjamina Susan Buck-Morss nás velice brzy přesvědčí o výjimečné pertinenci této volby. Klíčem k analýze se jí stalo (takřka v benjaminovských či foucaultovských intencích) důkladně promyšlené propojení filosofického uvažování s konkrétní historickou událostí – s (alespoň dočasně) úspěšným povstáním „černých jakobínů“ (inspirovaných ideály Francouzské revoluce) proti svým pánům-otrokářům na Haiti (či v té době ještě Saint-Domingue) v roce 1794 a především 1804. Buck-Morss vychází z poněkud překvapivého Hegelova mlčení o těchto událostech (o nichž ovšem musel vědět), aby se v druhém kroku pokusila ukázat, jakým způsobem bylo toto povstání kruciální „faktickou“ oporou pro jeho dialektiku pána a raba.

80

Na druhé straně ovšem autorce neuniká ani druhá, konzervativní stránka Hegelova myšlení, která začala pronikat na povrch v jeho pozdějších spisech a která umožnila používat pojem univerzálních dějin spíše jako prostředek útlaku „necivilizovaných“ (tj. neevropských) kultur než jako radikálně emancipační médium. Paradoxním odrazem tohoto myšlenkového přerodu je na historické rovině stanutí francouzských „pacifikátorů“ tváří v tvář haitským bojovníkům, kteří proti nim vytáhli do boje s Marseillaisou na rtech, což na francouzské straně vyvolalo nemalý údiv a pochybnosti ohledně správnosti vlastního počínání. Na základě filosofické analýzy těchto pozapomenutých historických událostí jde Buck-Morssové v posledku o to, znovu oživit onen radikálně emancipační význam univerzálních dějin a reformulovat jej do podoby, v níž se univerzalita lidství ukazuje v diskontinuitách dějin, tj. v momentech, které se vymykají předpokládanému průběhu dění a které nezapadají do mainstreamového narativu dějin vítězů.

Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Columbia UP 1986

Tato kniha rozhodně není nová, ale vzhledem k tomu, že tento dnes již klasický spis jedné z nejvýznamnějších politických a sociálních filosofek současnosti dorazil k nám do knihovny teprve teď, stojí za to na ni upozornit. Podtitul *A Study of the Foundations of Critical Theory* je třeba brát vážně: autorka se skutečně vrací ke kořenům – k Hegelovi a k Marxovi, aby na tomto základě podnikla „kritiku instrumentálního rozumu“ či habermasovské komunikativní etiky. Jeden z recenzentů knihu velice výstižně označil jako „filosofickou detektivku“ – i když nemusíme souhlasit s perspektivou, kterou autorka volí, faktem zůstává, že jde o povinnou četbu kohokoli, kdo se chce jen trochu vážně zabývat moderní politickou filosofií.

jf

Beyond the *Tractatus* Wars – The New Wittgenstein Debate, Rupert Read, Matthew A. Lavery (eds.), Routledge, 2011

81

Beyond the Tractatus Wars představuje výborně koncipovaný sborník zaměřující se na střet dvou interpretačních linií Wittgensteinova *Traktátu*, které se snaží vysvětlit Wittgensteinovo enigmatické poselství o tom, že věty *Traktátu* musíme pochopit jakožto nesmyslné, abychom nahlédli smysl toho, co nám Wittgenstein chce říci (*TLP*, 6.54). Proponenti tradičního čtení *Traktátu* (z nejznámějších jmenujme alespoň Petera Hackera a Davida Pearse) se domnívají, že věty *Traktátu* jsou sice nesmyslné, protože se nám snaží říci a vysvětlit něco, na co lze dle Wittgensteina jen poukázat (tj. především vztah jazyka a reality), nicméně i přes jejich nesmyslnost nám tyto věty mohou poskytnout důležité vhledy do fungování jazyka i do jeho vztahu k realitě. Na druhé straně zastánci tzv. „radikální interpretace *Traktátu*“, jejímiž nejznámějšími postavami jsou Cora Diamond a James Conant, se ostře vymezují proti tradiční interpretaci,

kteřou obviňují z toho, že se snaží pochopit nesmyslnost vět *Traktátu* jakožto „substanciální“ nesmysl (*substantive nonsense*), tj. nesmysl podstatný a filosoficky relevantní, který nám může poskytnout esenciální filosofické vhledy. Zastánci radikální interpretace se naopak snaží ukázat, že nesmysl je pouze „holý nesmysl“ (*pure nonsense*), který nám žádné filosoficky relevantní vhledy neposkytuje – naopak jeho funkce je čistě *therapeutická*, tj. nesmyslné věty *Traktátu* nám mají ukázat, že v nich proponovaná snaha o vysvětlení vztahu jazyka a světa je pouze pozůstatek metafysické ontologie, od sklonů k níž nás má *Tractatus vyléčit* poukazem na to, že snaha o metafysické formulace o vztahu světa a jazyka vždy nutně ústí do říkání zcela nesmyslných (a nikoli substanciálně nesmyslných) tvrzení.

Pokud jsou nám tato dvě stanoviska pouze neargumentativně předložena, těžko se mezi nimi budeme rozhodovat, protože se zdá, že alespoň částečnou oporu v *Traktátu* má jak jedno, tak druhé stanovisko. Přínos referovaného sborníku pak spočívá právě v tom, že nabízí argumenty obou „válčících“ interpretačních táborů.

82

Sborník je navíc velice šťastně uspořádán tak, že uvádí vždy stanovisko proponenta jedné interpretace doplněné o stanovisko z druhé interpretační linie, v němž se oponent snaží přímo reagovat na autora prvního příspěvku. Jedinou výjimkou z takto dialogicky koncipované struktury sborníku je úvodní, dnes již klasický příspěvek Warrena Goldfarba *Das Überwinden - Anti-Metaphysical Readings of the Tractatus*, který však zůstává bez oponenta pouze proto, že má sloužit jakožto uvedení do celé problematiky dvou interpretací. Další příspěvky jsou již dialogické, přičemž se soustředí jak na výše nastíněný „spor o Wittgensteinův nesmysl“ v jeho celistvosti a obecnosti (příspěvky **(1)** Rogera Whitea versus Jamese Conanta a Eda Daina a **(2)** Oskari Kuusely versus Ruperta Reada a Roba Deanse), tak na problémy a otázky, které z obou interpretačních přístupů plynou nebo s nimi interpretačně souvisí (otázka kontextualismu a komposicionalismu v *Traktátu* v příspěvku **(3)** Silvera Bronza a Matthew Laveryho). Poslední dvojice příspěvků (**(4)** Peter Sullivan versus A. W. Moore) se poté soustředí na otázku shod a diferencí mezi *Traktátem* a Wittgensteinovou pozdní filosofií.

Shrnuto, referovaný sborník na poměrně malém prostoru (cca 200 stran) představuje skvělé, argumenty naplněné, smysluplně propojené diskuze proponentů obou interpretačních táborů a tento velmi zdařilý, dialogicky koncipovaný sborník nelze než vřele doporučit.

zf

Co se děje v senátu?

Začněme od nejkonkrétnějšího. Vedení Katedry teorie kultury (Kulturologie, též KTK) bylo, jak už jsem psal, po senátní kritice a odmítnutí akreditace navazujícího magisterského studia vyměněno. Nový ředitel, dr. Václav Soukup, byl pověřen reformou jak ústavu, tak oboru. V říjnu tedy, po několika jednáních s vedením fakulty i senátu, předložil novou koncepci oboru i personálního vývoje ústavu. Senát byl z toho poněkud rozpačitý, jednak proto, že v tu chvíli souběžně probíhala na KTK „evaluace diplomek“ a výsledky nebyly známy, jednak proto, že načrtnutý personální vývoj nebyl příliš přesvědčivý (spíše bobtnání, než obměna, docentury v Nitře, příliš mnoho externistů). Ačkoli jsme se nakonec rozhodli, s vymíněním pečlivého sledování personálních změn, akreditaci postoupit dále, nakonec ji zastavil sám děkan – to když přišly výsledky oné „evaluace“. Kulturologie tedy příští rok nepřijme žádné studenty. Co bude dál, se uvidí.

84

Také jsme projednávali návrh Disciplinárního řádu pro studenty, tedy řádu, který se vypořádává s neřády. Po bouřlivém projednávání děkan nakonec návrh stáhl a ustavil komisi, která jej dopracuje – v předloženém znění by nejspíše nebyl schválen ani senátem naším, ani pak univerzitním (neboť každý náš předpis je nutné schválit oběma těmito senáty). V čem byl problém? Části senátorů (což zahrnuje i mou osobu) se zdálo, že předpis nepřipustným způsobem definuje přestupky studentů, jak po formální, tak po věcné stránce (přestupek „dehonestace v elektronických médiích“ apod.). Uvidíme, jak bude návrh dopracován a co pak na něj řekne velký senát – děkan si od svého návrhu minimálně slibuje rozvíření celouniverzitní diskuse.

Postoupíme-li k celouniverzitní úrovni, náplní našich jednání byl i tzv. PRVOUK, tedy rozdělování peněz na vědu (na celé UK asi 1.5 mld. korun) pomocí Programů rozvoje vědních oblastí na UK. Jeho magnificence pan rektor si od takového systému slibuje zkvalitnění vědy na UK, FF s ním nesouhlasila. Problém je složitější, nicméně základ nesouhlasu je v tom, že napasovat PRVOUK (který

vznikl transformací ideje ministerských Výzkumných záměrů) na tak rozmanitou fakultu, jakou je FF, je téměř nemožné a povede to ke stejnému byrokratickému obcházení, jak tomu bylo u zmíněných Výzkumných záměrů. Náš senát se tedy proti PRVOUKu ohradil, rektor, který PRVOUK zaníceně hájí, si vedení senátu a fakulty pozval „na kobereček“, výsledkem je trvání nesouhlasu. O PRVOUK se hlasovalo 1. 12., výsledek byl takový, že dvěma třetinami přítomných senátorů byl schválen. Výsledek nikoli špatný, ani pro nás, ani pro vedení Univerzity. Nyní bude tedy třeba postarat se o to, aby se nenaplnily naše obavy.

A nakonec úroveň celospolečenská. Stále žijeme pod hrozbou reformy vysokých škol. Nyní se blíží chvíle, kdy půjdou věcné záměry obou reformních zákonů (zákonu o vysokých školách, který definuje, co to vysoká škola je, jak je řízena a jak se měří její kvalita, a zákonu o finanční pomoci studentům, který definuje, jak budou studenti platit školné) do vlády, a pokud je vláda schválí, začne se pracovat na paragrafovaném znění. Bohužel, jak se dalo ale očekávat, návrhy jsou čím dál tím nepřijatelnější. Věcný záměr zákona o vysokých školách byl poměrně prodiskutován s reprezentací VŠ, nicméně poslanci jej změnili. Věcný záměr zákona o finanční pomoci studentům (tj. zákona, který reálně zavádí školné, člověk by se neměl nechat zmást názvem) nikdy diskutován nebyl, a podle toho vypadá –nejen že je věcně nepřijatelný, ale i formálně vypadá hůře, než ony posuzované diplomky kulturologů (viděl jsem obé). Bohužel, nejlepší ministr školství od revoluce oba návrhy nejspíš „protlačí“.

Budete ochotni si udělat čas a přijít protestovat, až na to dojde?

Samuel Zajíček

Tiráž

NOMÁDVA

Číslo vydání: 12

Datum vydání: 20.1.2012

Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

Šéfredaktorka: Markéta Haiklová

Redakce: Jacques Joseph, Robert Roreitner, Justina Trlifajová

Korektura: Klára Choulíková

Editorka: Barbora Řebíková

Sazba: Janek Krotký

Obálka: Martina Trávničková

Náklad: 150 výtisků

Periodicita: dvakrát ročně

Cena: 20,- Kč

86

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

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