Obsah

2 Úvodník
3 Anketa „Mýtus dnes“ na ÚFaRu
5 Radek Chlup: Claude Lévi-Strauss, Evropa a neutralizace mýtu
14 Tereza Matějíčková: Mýtus jako odpověď na rozporuplnost bytí
23 Jakub Jirsa: Mýty humanitních věd
29 Tváře ÚFaRu: prof. Erazim Kohák, PhD.
43 Výběr ze studentských prací
49 Mirka Dřínková: Zapomětliví herci
53 Bylo, nebylo...
56 Okénko do zahraničí
59 Diotimin koutek: Rozhovor s Martinou Travníčkovou
65 Lezec: obojživelná ryba, tradičně lnoucí k filosofům
68 Klasici sekundární literatury
79 Přírůstky
83 Medailonky účinkujících z večírku
86 Co se děje v senátu?

Úvodník

Milý čtenáři,

volbou tématu „mýtus dnes“ jsme jako redakce měli pocit šlápnutí do velké nejistoty... podaří se obstarat tematické články? Podaří se (v ideálním případě) výrazněji oslovit i naše kolegy a přátele religionisty? Bude ostatním (ať už přispěvatelům, nebo čtenářům) připadat téma zajímavé, atraktivní, relevantní, jako tomu bylo v našem případě?

Zdá se, že ano. Má-li naše anketa nějakou výpovědní hodnotu, je podle Tebe i dnešní doba spojena s různými mýty. Takového názoru je koneckonců i Jakub Jirsa hledící tváří v tvář vysokoškolským reformám. Zajímavé propojení mýtu a současnosti (opět prostřednictvím politiky) nabízí i habilitační přednáška Radka Chlupa. A do současnosti jsou koneckonců (poněkud paradoxně) zahleděni i klasici sekundární literatury. V kontrastu k tomu všemu pak stojí spíše historická studie o podivuhodném tvoru zvaném lezec... snad se, příteli moudrosti, dozvíš něco o svém utajeném dvojenci, jenž nás všechny provází dějinami. A snad i Ty uděláš něco pro zachování tohoto blíženectví.

Vydatné počtení pak snad doplní obvyklá sestava stálých rubrik, od výběru ze studentských prací přes pohádku po dva rozhovory, z nichž v jednom jsme se rozhodli přiblížit Ti naši novou obálkokreslířku... alespoň se dozvíš, jaký mozek skutečný se skrývá za tím obálkovým!

Tvá Nomádva

Anketa „Mýtus dnes“ na ÚFaRu

Otázky:

1. *Myslíte si, že je dnešní doba spojena s nějakým mýtem?*
2. *Myslíte si, že je mýtus racionálně interpretovatelný?*
3. *Jaký je Váš nejoblíbenější filosofický mýtus?*

Ondřej Doležal

1. Asi ano. Myslím, že největší mýtus naší doby je to, že by se naše jednání mělo řídit ekonomicky. Je to vidět od vlády až po rodinu.
2. Jestli bych se na to mohl podívat zvenku, tak si myslím, že ano.
3. Tato otázka je na delší uvažování. Mě se nelíbí.

Michal Šesták

1. Já si myslím, že každá doba je spojena s nějakým mýtem, ať už mluvíš o čemkoliv. Myslím si, že dnešní doba má víc problémů, a tím pádem vzniká větší prostor pro to, aby si lidé vytvořili mýty o věcech, do kterých až tak daleko nevidí.
2. Myslím si, že nemusí být a že to je na tom právě to krásné – pokud mluvíme o starých mýtech jako o odkazu našich předků. Přál bych si, abychom je vnímali spíše pocitově.
3. Zrovna řeším Platónovu kosmologii,

kterou jsem si oblíbil. Spousta lidí by řekla, že je to nesmyslný mýtus, ale já si myslím, že i když se může zdát těžko uchopitelný, tak může být krásný.

Ester Fischerová

1. Nejsou to mýty v pravém slova smyslu, ale kdybych měla něco srovnat s mýtem, tak je to reklama.
2. Já si myslím, že tím vždy o něco přijde. Síla mýtu je v tom, že není racionálně interpretovatelný. To je jeho hlavní smysl.
3. Takový ten kosmologický mýtus s těmi dírami, jak je na konci dialogu *Faidón*.

Mirka Dřínková

1. Jo, s hodně mýty.
2. Do jisté míry. Každá racionální interpretace předpokládá zúžení. Mýtus je také zužující, ale něco může vystihovat daleko komplexněji.
3. Mám ráda hodně mýtů. Napadá mě třeba vyprávění z dialogu *Faidros*. Taky mám hodně ráda pohádky. Třeba o Modrovousovi, v něčem mi to přijde hodně výstižné.

Připravily Markéta Haiklová a Justina Trlifajová

Claude Lévi-Strauss, Evropa a neutralizace mýtu

Habilitační přednáška přednesená před vědeckou radou FF UK v lednu 2010

Tématem mé přednášky je Claude Lévi-Strauss, kterého jsme si nedávno připomněli hned dvakrát: nejprve když oslavil sté narozeniny, a když ani ne rok poté ve svých sto letech zemřel. Nepůjde mi nicméně pouze o analýzu Lévi-Straussova myšlení, nýbrž bych se chtěl zároveň pokusit toto myšlení vidět v širších kulturně-historických souvislostech.

Má přednáška vychází z předpokladu, že filosofie není izolovaným počínáním odříznutým od širšího společenského kontextu své doby. Filosofie se sice odehrává ve svobodných výšinách ducha, tento duch je však vždy jedním svým koncem zakotven v těle – nejen v těle biologickém, ale též společenském – a musí s ním proto vést dialog. Z této perspektivy bych se chtěl podívat na Lévi-Strausse. Ten řeší na jednu stranu velmi specifické antropologicko-filosofické otázky, které sám prezentuje jako nadčasové a veskrze vymaněné z proudu dějin. Navzdory tomu se však budu snažit ukázat, že z odstupu se Lévi-Straussovo myšlení ukazuje jako úzce spjaté s obecnějším vývojem Evropské společnosti ve 20. století.

Přiznám se, že hlavní důvod, proč jsem si zvolil právě takovéto téma, bylo mé přesvědčení, že před takto mezioborovým grémiem bude vhodnější se neschovávat do čistě filosofických abstraktních výšin, ale naopak filosofické myšlení otevřít dialogu s jinými disciplínami a ukázat, že ve filosofii se často probírají podobná témata, jaká se paralelně řeší např. v umění či politice. Z mé strany půjde pochopitelně o poněkud riskantní postup, neboť budu mnohem zranitelnější vůči případným námitkám, než kdybych tu přednášel např. o novoplatónské metafyzice. Pevně však věřím, že této mé slabiny nebudete zneužívat.

Základní cíl Lévi-Straussova strukturalismu

Když Lévi-Strauss v roce 1977 v přednáškách pro rozhlasovou stanici CBC shrnoval, o co mu v jeho veškerém bádání jde, konstatoval: „Od nejranějšího věku mě trápilo cosi, co bychom mohli nazvat 'iracionálnem', a snažil jsem se nalézt řád za tím, co se nám prezentuje jako nespořádané."[1] Lévi-Strausse fascinovaly právě ty oblasti lidského ducha, které působily nejméně racionálně. Studoval podivné zvyklosti primitivních národů a obzvláštní pozornost věnoval jejich symbolům a mýtům, které na první pohled působily jako divoký vír asociací bez jakékoli logické soudržnosti.

O totéž usilovala řada badatelů již od 19. století. Velmi zjednodušeně lze jejich přístupy rozdělit do dvou ideálních typů. (1) První měl kořeny v osvícenském racionalismu a snažil se nelogické primitivní představy pochopit jako v jádru racionální. Činil tak ovšem za cenu redukce, díky níž se tyto představy jevily jako dětinský předstupeň pravé racionality (tak např. E. B. Tylor a J. G. Frazer). (2) Badatelé z opačného tábora namítali, že primitivní náboženské představy nelze s vědeckými teoriemi srovnávat, neboť jde o jevy zásadně odlišné. Kořeny tohoto přístupu nalezneme již v romantismu, který proti osvícenskému rozumu stavěl autonomní svět emocí, intuice a zkušenosti. Typickou ukázkou může být F. Schleiermacher. Jako francouzský příklad můžeme uvést např. Lévi-Straussova vrstevníka Rogera Cailloise a jeho knihu *Le Mythe et l'homme* (1938); v širším smyslu by sem náležel třeba i Henri Bergson (kterého Lévi-Strauss upřímně nesnášel).

Lévi-Strausse ani jedno z těchto řešení neuspokojovalo. Sám stál jednoznačně v tradici evropského racionalismu a tvrdě odmítal všechny výklady pracující s emocemi nebo s čímkoli mimoracionálním. Nicméně starší racionalistické výklady primitivních představ mu připadaly jako hrubě zjednodušující. Starší badatelé dělali podle Lévi-Strausse tu základní chybu, že racionalitu chápa-

[1] Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, London – New York: Routledge, 2002 (1978[1]), s. 8.

li příliš úzce a identifikovali ji s tím typem myšlení, jaký známe z filosofie a vědy. Cokoli z tohoto druhu racionality vybočovalo, bylo viděno jako neracionální nebo jako chybně racionální. Lévi-Strauss navrhuje opačné řešení: chce důsledně vycházet z racionality, ale výrazně rozšířit její hranice a zahrnout do ní i operace, které nám racionální nepřipadají. Ve *Smutných tropech* tento svůj přístup označil jako „super-racionalismus“, tj. jako přístup, který předpokládá, že existuje jakási hlubinnější podoba racionality, která obsáhne i smyslovou zkušenost, emoce a obrazotvornost.[2]

Zdánlivě chaotické primitivní představy jsou tak podle Lévi-Strausse také naprosto racionální, ovšem jakýmsi základnějším a odlišně fungujícím způsobem. Lévi-Strauss jej označoval jako „divoké myšlení”, tj. jako způsob uvažování, který obecně platné racionální koncepce neformuluje pomocí pojmů, nýbrž pomocí věcí a smyslových kvalit, jež jsou uváděny do přesně daných a pravidelných vztahů. Nositelem významu pak nejsou věci samotné, nýbrž právě vztahy mezi nimi, totiž různé strukturální kontrasty a permutace. Nejčistším výrazem divokého myšlení jsou mýty, za jejichž gejzírem obrazů a příběhů spatřoval Lévi-Strauss naprosto precizní a téměř matematicky vyjádřitelnou logiku. Týž závěr však platí i pro veškerý náboženský symbolismus obecně.

Neutralizace mýtu

Tolik nejzákladnější jádro Lévi-Straussovy koncepce. Otázkou je, proč si Lévi-Strauss zvolil právě takovéto jistě ne právě samozřejmé pojetí. Úplnou odpověď na podobné otázky lze asi sotva podat, ale alespoň částečnou odpověď můžeme získat, pokud budeme Lévi-Straussovo pojetí sledovat v jeho dobových historicko-ideologických souvislostech a budeme si všímat, s jakými konkurenčními přístupy Lévi-Strauss polemizuje.[3] Možná nejzají-

[2] C. Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, přel. J. Pechar, Praha: Odeon, 1966, s. 39.

[3] Hlavní inspirací mi zde bude Ivan Strenski, *Four Theories of Myth*

mavější je v tomto ohledu „Finále“ *Mythologik* – jeden z mála textů, v němž Lévi-Strauss systematicky reaguje na různé kritiky vůči němu vznesené. Mimo jiné říká:

> *Za lživou výtkou, že jsem ochudil mýty, se skrývá zakuklený mysticismus živící se marnou nadějí, že se za smyslem objeví nějaký skrytý smysl, [jenž] ospravedlní … nejrůznější … nostalgické tužby, které se neodvažují vyjádřit.*[4]

Lévi-Strauss zde implicitně polemizuje se všemi přístupy, které by v náboženství chtěly spatřovat cokoli romanticky mimo-racionálního, objevit v něm nějaké skryté hlubiny a zdroje vyšší moci. Lévi-Strauss svůj strukturalismus záměrně koncipuje tak, aby všechny takovéto hlubiny popřel. Nebo přesněji řečeno, aby ukázal, že mýtus sice jakési hlubiny má, ale že v nich není ukryt žádný tajuplný zdroj vyššího smyslu, nýbrž že mají samy ryze racionální povahu. Lévi-Strauss dobře věděl, že mýtus má schopnost probouzet emoce, snažil se však tuto jeho schopnost neutralizovat, a proto mytické hlubiny záměrně vykládal naprosto neemocionálně: jako chladné matematické struktury, které opravdu v nikom emoce vzbudit nemohou.

O jeho motivaci k tomuto počínání vypovídá pokračování předešlé pasáže:

> *Je třeba se s tím smířit: mýty neříkají nic o tom, co by nás poučilo o řádu světa, o podstatě reality, o původu člověka nebo jeho osudu. Nemůžeme od nich očekávat žádnou metafyzickou laskavost; nepřijdou na pomoc vyčerpaným ideologiím.*[5]

Poslední věta je klíčová: Lévi-Strauss v ní své pojetí staví do protikladu k přístupům, které hlubinnou sílu mýtů a symbolů chtěly zapřáhnout do služeb politických ideologií. O to se ve 30. letech vskutku řada evropských totalitních režimů snažila, byť většinou

---

in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski, London: Macmillan, 1987, kap. 7.

4 C. Lévi-Strauss, *Mythologica IV: Nahý člověk*, přel. H. Beguivinová, Praha: Argo, 2008, s. 596.

5 Tamtéž, s. 596.

pracovaly spíše se symboly paranáboženskými nežli přímočaře náboženskými. Lévi-Strauss důsledky této snahy zažil na vlastní kůži, když musel za války prchat z Francie do USA. Svůj odpor k dobovým totalitním ideologiím přenáší i na teoretickou rovinu, a proto se staví právě proti všem romantizujícím přístupům, které v mýtech odhalovaly rezervoár hlubinné moci, a tím otevíraly cestu k jejímu zneužití. Lévi-Straussovo vlastní pojetí mýtu pak můžeme číst jako velkolepý pokus o neutralizaci této síly.

Dobře to lze ukázat na kontrastu s jiným slavným pojetím mýtu, jež předložil Mircea Eliade. Eliade a Lévi-Strauss byli stejně staří, oba po válce působili v Paříži, a dokonce se oba shodovali na jednom důležitém ryse mýtu: oba se domnívali, že mýtus dokáže člověka přenést mimo běžný čas, do oblasti bezčasové synchronie situované do mytického prvopočátku světa. Eliade ovšem toto mytické bezčasí chápal jako plnost bytí a smyslu, k níž se člověk uchyluje proto, aby na ní mohl mít účast. Lévi-Straussovo bezčasí je naprosto odlišné: je dáno chladnými a hodnotově neutrálními univerzálními strukturami myšlení, jež mají čistě formální povahu. Na první pohled je podobný typ bezčasí podstatně méně atraktivní než ten eliadovský, má však výhodu v tom, že je zaručeně bezpečný. Eliadovské mytické bezčasí je samozřejmě ve srovnání s některými předválečnými pojetími mýtu velmi nevinné, nicméně stále v sobě má přesně onu hlubinnou dimenzi, která se ve 30. letech v tolika zemích vymkla z rukou. Je ostatně příznačné, že Eliade měl podle všeho v předválečném Rumunsku některé styčné body s fašistickou Legií Archanděla Michaela.[6] Toto vše nahání Lévi-Straussovi hrůzu, a proto dělá vše proto, aby nedal nejmenší možnost v mýtu nacházet onu plnost bytí, kterou v něm nachází Eliade. Je ostatně pravděpodobné, že právě Eliade byl jedním z oněch nejmenovaných kritiků ve výše citované pasáži z „Finále“.

[6] K Eliadově vztahu k meziválečné politické scéně v Rumunsku viz Strenski, *Four Theories of Myth*, s. 70–103.

Problémy s neutralizací

Lévi-Straussova identifikace hlubinných struktur v mýtu je geniálním intelektuálním počinem. Je nicméně otázkou, zda je dlouhodobě realisticky udržitelná.

Má odpověď musí být záporná. Ne snad, že by Lévi-Straussova snaha o nalezení hlubinných racionálních struktur v mýtu musela být chybná. Připadá mi nicméně zjevné, že sama o sobě je neúplná a fenomén mýtu v jeho celistvosti adekvátně postihnout nedokáže. Na čistě empirické rovině hovoří proti Lévi-Straussovi už jen prostý fakt, že mýtus prokazatelně často funguje právě jako rezervoár hlubinné síly zaštiťující sociální realitu. Většina říší a států byla v dějinách silně myticky podepřena a svou moc opírala o složitý komplex symbolů, mýtů a rituálů. Mytickou moc lze jistě dobře zneužít, jako se tomu stalo ve 30. letech. Ale to nám ještě nedává možnost ji popřít. Když Lévi-Strauss trvá na tom, že v mýtu prostě žádné hlubiny bytí nejsou, pak jde o jeho toužebné přání.

K podobnému závěru lze ale dospět i zevnitř strukturalismu samotného. Pro Lévi-Strausse bylo totiž příznačné, že byl sice pro řadu myslitelů velmi inspirativní, ale nenalezl takřka žádné věrné pokračovatele. Většina jeho obdivovatelů od něho převzala část jeho metod, ale pak už si s nimi pracovala po svém a posouvala je někam jinam. Zajímavý byl vývoj mezi některými anglosaskými strukturalisty, kteří se s Lévi-Straussem brzy začali rozcházet mj. v jednom důležitém bodě: totiž v tom, že mýty hlubinné struktury pouze neartikulují, ale také tematizují jejich hranice. Příkladem může být antropolog Edmund Leach, který byl svého času v Británii hlavním propagátorem Lévi-Strausse. Ten si v návaznosti na Victora Turnera všímá toho, že vedle struktury je třeba v mytických symbolech hledat též antistrukturu, že klíčovým tématem mýtu je konfrontace řádu s chaosem, v němž se běžný řád rozpouští, ale z něhož zároveň čerpá svou sílu. Leach to nechápe nijak mysticky. V jeho pojetí odpovídá chaos prostě stavu nerozlišené plnosti všech možností, z nichž dosud žádné nebyly privilegovány na úkor jiných. Řád vzniká tím, že se z této plnosti všech

možných uspořádání vybere jedno privilegované a ostatní se vyloučí. Díky tomu chaos sice každý řád ohrožuje (neboť jej upozorňuje na jeho omezenost a připomíná mu jiné alternativy), ale zároveň musí každý řád z chaosu vyrůstat a potřebuje se s ním coby s neuchopitelnou silou, na níž je závislý, pravidelně konfrontovat.[7]

V čem to konkrétně spočívá, si můžeme ilustrovat na jednom konkrétním příkladu, a sice na mýtu o Oidipovi, jímž se opakovaně zabýval i Lévi-Strauss. Když se tomuto mýtu v roce 1969 věnoval americký strukturalista Terence Turner,[8] upozornil na jeden rys, který je na postavě Oidipa klíčový: Oidipús je dospělým mužem, ale díky svazku s matkou stojí zároveň na rovině svého otce a díky dětem, jež s ní má, je zároveň sourozencem svých dětí. Spojuje v sobě to, co se zdá být nespojitelné. Je liminálním monstrem stojícím mimo hranice lidské společnosti. Právě v tom spočívá nepochybně fascinace a síla jeho příběhu. Pro nás je ovšem zároveň zajímavé, že mýtus tuto Oidipovu liminální povahu tematizuje ze dvou hledisek: (1) V závěru Sofokleova *Oidipa krále* předvádí Oidipa jako poskvrněného vyhnance vyčleněného ze sociálního řádu. (2) V Sofokleově *Oidipovi na Kolónu* naopak ukazuje, že sociální řád tohoto vyvrhele potřebuje: obec, na jejímž území bude Oidipús pohřben, bude pod jeho ochranou. Jinými slovy, ukazuje se, že antistruktura, již Oidipús reprezentuje, sice běžný řád neguje a ohrožuje, ale zároveň je zdrojem jeho síly.

Jelikož mýtus tematizuje vztah struktury k antistruktuře, není překvapivé, že se může vymknout z ruky, jako k tomu došlo v předválečné Evropě. Tato jeho neslavná role však nebyla než pokřiveným výrazem obecnější schopnosti mýtu, dodávat řádu život a sílu pomocí konfrontace s chaosem. Má-li jakýkoli kolek-

---

[7] Viz blíže R. Chlup, „Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache“, *Religio* 19/1 (2011): 51–83, a „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I–II“, *Religio* 13/1–2 (2005): 3–28, 179–197.

[8] Terence Turner, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68.

tivní řád dlouhodobě přežít, musí být založen v něčem, co jej překračuje. Musí být schopen své chladné struktury prodchnout emocemi a učinit je žádoucími. Mýtus a náboženství obecně je nejzavedenější civilizační institucí, která je schopna tento typ podpory řádu poskytnout. Lévi-Straussova snaha mýtus zkrotit jeho převedením na čistě racionální strukturu je z tohoto hlediska naivní: činí mýtus bezpečným, ale zároveň „impotentním“ a neschopným dodávat kulturnímu řádu život a sílu.

Evropa

Lévi-Straussův pokus o neutralizaci mýtu lze chápat jako jeden z četných intelektuálních projevů obecnější snahy poválečné Evropy vyrovnat se s traumatem davového šílenství, jež se v Evropě ve 30.–40. letech rozpoutalo a jež bylo typicky zakotveno právě v hlubinně pojímaném mytickém symbolismu. Lévi-Strauss se pokusil mytický symbolismus zbavit jeho nebezpečné síly tím, že jeho hlubinný základ identifikoval s chladně formálními strukturami. Osobně mi na tomto pokusu připadá fascinující, že jakkoli bylo Lévi-Straussovo řešení v konkrétních detailech unikátní, v některých svých obecnějších rysech je podle mě v souladu s obecnějšími evropskými názorovými trendy. Nelze se totiž zbavit dojmu, že i současná Evropa se svůj symbolismus snaží konstruovat velmi podobným „neškodným“ způsobem.

Dobrou ukázkou jsou evropské bankovky (na nich společnosti tradičně zobrazují své nejdůležitější symboly). Na první pohled je na nich nápadné, že obsahují jen neutrální geometrické a architektonické symboly, u nichž nehrozí, že by mohly vyvolávat vášně či kontroverze. Již v tom mají blízko k Lévi-Straussovu neutralizačnímu přístupu. Ústředními výjevy na bankovkách jsou na čelní straně okna a brány, na zadní pak mosty, což podle vyjádření Evropské centrální banky mají být „symboly otevřenosti a komunikace“. I to plně odpovídá povaze symbolismu, jak ji chápal Lévi-Strauss: ten dobře věděl, že mýty a symboly v sobě jednak mají jakýsi poukaz k nekonečnu, jednak mají vždy přechodový ráz, prostředkují kontakt s jiným světem. Lévi-Strauss si ovšem

dával pozor, aby tento jiný svět a tuto nekonečnost nesituoval do hlubin symbolů; namísto toho ji rozložil do šířky: v jeho pojetí tvoří symboly nekonečnou síť transformací překračujících hranice kultur a společností. Když proto máme pochopit smysl jakéhokoli jednoho mýtu, musíme ho dát do kontrastu s jinými mýty, které jsou jeho transformací, a ty zase do kontrastu s dalšími mýty, které jsou jejich transformací. Tímto způsobem Lévi-Strauss v *Mythologikách* vyjde od jednoho mýtu brazilského kmene Bororů a poté sleduje nekonečnou řadu jeho transformací napříč společnostmi, až nakonec ve 4. díle skončí na Aljašce... Vertikální nekonečnost symbolů tak Lévi-Strauss nahradil nekonečností horizontální; mytické *hlubiny* proměnil v mytické *dálavy*. Nelze se zbavit dojmu, že Evropská unie zvolila u svých symbolů podobný postup (zvláště u oněch mostů je „horizontalita" dobře patrná).

V určitém ohledu je takovýto typ symbolismu pro současnou Evropu naprosto adekvátní. Jestli dnes něco Evropu spojuje, pak je to v první řadě právě ochota ke komunikaci, která překonává národní bariéry – to vystihla Evropská centrální banka dobře. Přiznám se, že jakožto Evropanovi je mi vlastně takovýto přístup velmi blízký. Ale jakožto religionista si musím klást otázku, zda jenom na takovéto bázi lze opravdu vybudovat nějaký dlouhodobě stabilní politický útvar. Evropa je díky svému neškodnému „horizontálnímu" symbolismu mírumilovnou tolerantní oblastí, která se odmítnutím silnějších „vertikálních" symbolů vyhnula rizikům jejich zneužití. Zároveň s tím se ale také odřízla od tradičních rezervoárů moci a připravila se o možnost opřít své hodnoty o hlubší základ. Lze se obávat, že by se jí tato jednostrannost mohla jednou vymstít.

Radek Chlup

Mýtus jako odpověď na rozporuplnost bytí

Antinomie přírody a kultury

Dle Lévi-Strausse lze za vznik etnologie ze dvou důvodů považovat vydání Rousseauovy *Rozpravy o původu nerovnosti*.[1] Zaprvé učinil Rousseau předmětem svého tázání vznik kultury, čímž si položil otázku po vzájemném vztahu kultury a přírody. Za druhé si Rousseau položil (alespoň v interpretaci Lévi-Strausse) i otázku bezprostředně navazující, tedy otázku po možnosti překročení jednou ustaveného rozlišení na kulturu a přírodu. Jinými slovy se ptal po tom, jak člověk může najít blízkost s mimolidským světem i poté, co se z něho vydělil. Základním nástrojem pro překonání jednou ustaveného rozlišení byla pro Rousseaua jakási spontánní dobrosrdečnost člověka, díky které nevnímal vnější svět jako jemu cizí a naopak se chápal být – navzdory učiněnému rozlišení – součástí jediné skutečnosti.

Lévi-Strauss na dobrosrdečnost člověka ve svém díle nespoléhá a spíše si všímá alternativních způsobů, jak se vypořádat s tím, co v návaznosti na Kanta nazývá „antinomií" přírody a kultury. Domnívá se, že tuto alternativu našel v tak zvaném divokém myšlení, s kterým se setkal na svých cestách za domorodými kulturami. Zatímco se totiž zdá, že západní kultura na překročení ustaveného rozlišení přírody a kultury rezignovala, umí divoké myšlení udržet prostupnost obou pólů. Schopnost zprostředkování tohoto pro každou kulturu bytostného rozlišení má divokému myšlení náležet proto, že operuje na úrovni asociativních vztahů, které uskutečňují – vyjdeme-li z Lévi-Straussova vlastního srovnávání své epistemologie s Kantovou –[2] analogický krok ke schematismu

[1] Claude Lévi-Strauss, „Jean-Jacques Rousseau, zakladatel vědy o člověku", *Strukturální antropologie II*, Praha: Argo, 2007, s. 40–49.

[2] Claude Lévi-Strauss, „Předehra", *Mythologica – Syrové a vařené*, Praha: Argo, 2006, s. 23–24.

mezi smyslovou úrovní a pojmem.

Proč je ale přirozené myšlení ve svém zprostředkování úspěšnější než myšlení „domestikované“, které postulovanou antinomii kultury a přírody označí za nepřekonatelnou? Dle Lévi-Strausse je nejprve třeba vyloučit, že by tomu bylo proto, že by tzv. „divoch“ disponoval jakkoliv deficientními způsoby myšlení, na základě kterých by byl do bezduchého přírodního světa lépe včleněn. Divoký člověk je, jak zdůrazňuje Lévi-Strauss, stejně duchovní bytostí jako západní člověk a vyznačuje se naprosto identickou touhou rozvíjet své vlastní myšlení pro samotné myšlení, avšak jeho duchovnost se projevuje – z hlediska „domestikovaného“ myšlení – zprvu krajně neprůhlednou logikou.

Aby Lévi-Strauss přiblížil dva zmíněné mody myšlení, využívá příměru k postavě kutila a inženýra. Ztělesněním divokého přístupu je pro Lévi-Strausse právě kutil, který svět opracovává prostřednictvím toho, co má bezprostředně „po ruce“. Na dosah ruky má smyslové předměty, které vstupují do struktur divokého myšlení, aby zde hrály roli prvků v rozbíhavém předivu asociativních vztahů, do kterých divoké myšlení zaplétá své prostředí. V procesu usouvztažňování organismů s jinými organismy, ale i s neživými přírodninami, s jednotlivými skupinami přírodních národů i částmi lidského těla tak vzniká komplexní systém podobností a diferencí, který Lévi-Strauss označuje jako logiku smyslových kvalit či jako vyjádření nadsmyslového pomocí smyslového.[3]

Diametrálně odlišně zachází se svým prostředím inženýr, tedy reprezentant domestikovaného nebo západního myšlení, který nepracuje s přírodninami, které má po ruce, a namísto toho se z přírody stáhne, aby si v samotě vykonstruoval své vlastní předměty myšlení. Zatímco tedy divoké myšlení na epistemologické úrovni „kutí“ vztahy analogie symbolizované např. konkrétním tvorem zvířecí říše, konstruuje inženýr abstraktní pojmy,

[3] Claude Lévi-Strauss, „Předehra“, *Mythologica – Syrové a vařené*, s. 26.

prostřednictvím kterých usiluje o podvolení hmotného světa.[4]

Neznamená to však, že by se inženýrskému myšlení kdy podařilo sepětí přírody a ducha rozetnout. Příroda je totiž životem, z kterého duch povstal a který v sobě samém musí v jemu vlastní podobě uchovat. Proto lze tvrdit, že duch není nejvíce sám sebou tam, kde se nejvíce od přírody oprostí (tedy v inženýrském konstruktu), a stejně tak by příroda nebyla přírodou tam, kde by zůstala nedotčena duchem. Vztah ducha a přírody si Lévi-Strauss představuje jako jakési vzájemné dotváření, v rámci kterého nemůže nikdy dojít ke splynutí.[5]

Vyjdeme-li nyní z Lévi-Straussovy teze o kontinuitě přírody a jejího duchovního zpracování, není na místě tvrdit, že by mýty coby nejvlastnější produkty divokého myšlení představovaly výplody lidské fantazie či jakousi zbloudilost myšlení v sobě samém. Je sice pravda, že duch je v mytickém vyprávění zabrán do dialogu se sebou samým,[6] avšak tím, že setrvává v sobě, neodděluje se od přírodního bytí, ale namísto toho bytostněji nahlíží své vlastní struktury, které ze samotné přírody vycházejí.[7]

Rozpory a zdánlivá nesmyslnost mýtů potom nejsou výsledkem planého „fantazírování“, ale jedná se o odraz skutečnosti v její vlastní rozporuplnosti. Mýtus nás tudíž od přírody neodvádí a neuvádí nás do vymyšlených světů, ale ustavuje mezi duchem a přírodním bytím pouto jakési „kutilské“ spolupráce tím, že explikuje společný základ ducha a přírody. Příroda následně není pouhým lexikonem, v kterém divoké myšlení listuje, aby užilo jednotlivých přírodnin jako symbolů svých duchovních operací, ale představuje i jakousi gramatiku základních dichotomií, rozdílů či rozporů, jež si osvojuje a následně uplatňuje ve svých mytických vyprávěních.

---

4 Claude Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, Praha: Rybka Publishers, 2011, s. 134.

5 Claude Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, s. 99.

6 Claude Lévi-Strauss, „Předehra“, *Mythologica – Syrové a vařené*, s. 23.

7 viz např. Claude Lévi-Strauss, „Finále“, *Mythologica – Nahý člověk*, Praha: Argo, 2009, s. 646.

Tento fenomén rozporů, jehož klíčovým reprezentantem je pro Lévi-Strausse právě antinomie přírody a ducha, představuje důležitý moment jak v rámci mytického, tak v rámci filosofického myšlení. Již bylo výše zmíněno, že právě vycházeje z rozlišení přírody a kultury dospěl Rousseau k založení etnologie. Nyní lze dodat, že o další zexplicitnění problému přírody a ducha se zasloužil filosof na Rousseaua navazující, totiž Kant, který učinil z dialektiky rozumu a přírody klíčovou otázku filosofického myšlení a který rozpor svobodného jednání a determinovanosti přírodního řádu pojal jako jednu ze čtyř antinomií vypracovaných v *Kritice čistého rozumu*.

Lévi-Strauss na Kantově díle vyzdvihne právě jeho pojednání o antinomiích a rozporuplnosti rozumu. Přitom je nicméně třeba poznamenat, že pod pojem rozporu řadí Lévi-Strauss jak kantovské antinomie, tak cosi, co bychom spíše nazvali aporiemi, tedy těžko zodpověditelnými otázkami či obtížně řešitelnými situacemi. Rozpory, antinomie či typické lévi-straussovké binární opozice pak lze chápat jako bytostný rys myšlení vůbec. Duch nemůže operovat jinak než na základě ustavování diferencí a jejich následného nesmírně pracného a mnohdy nemožného zpětného skládání a zprostředkovávání. Z nedokonalého zprostředkování diferencí následně vznikají rozpory. Rozpor je ale dle Lévi-Strausse zároveň nejvlastnějším „pohonem“ myšlení vůbec, což se v nejryzejší formě odráží v mýtu, jehož úkol spočívá v poskytnutí logického modelu k vyřešení nepřekročitelné diference či rozporu.[8]

Dle Lévi-Strausse by nicméně bylo chybou připsat veškerý původ rozporů rozumu, který se dle Kanta tehdy stává sám rozporuplným, jakmile je přenechán sám sobě. Sama empirická zkušenost je namísto toho dle Lévi-Strausse nesena určitou formou nevědomé rozporuplnosti, a mýtus se tudíž nerodí z rozporuplnosti myšlení, ale vzniká tehdy, když „do myšlení vniká první

[8] Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtu“, *Strukturální antropologie I*, Praha: Argo, 2006, s. 203.

rozpor“.[9] Rozporuplnost proto nelze primárně chápat jako produkt rozumu odpoutaného od smyslovosti, ale spíše jako život samotné přírody, který je v duchu zvědoměn.

Již Hegel, jehož kritiku Kantových antinomií Lévi-Strauss nejprve sdílí, tvrdí, že připsání rozporuplnosti samotnému rozumu nesvědčí o bezrozpornosti smyslového bytí, ale o „přílišné útlocitnosti“, s kterou s tímto bytím nakládáme.[10] Stejně jako později Lévi-Strauss nesouhlasí ani Hegel s tím, že by mělo být možné omezit antinomie na číslo čtyři: antinomií je nekonečně mnoho – každý pojem, každá idea, ale především každý jev spočívá na protikladnosti.[11]

Jako neuspokojivé se oběma myslitelům jeví i Kantovo řešení antinomií: antinomie jsou připsány rozumu, kde jsou ponechány nezprostředkované. Hegel i Lévi-Strauss jdou nejprve společnou cestou v tom smyslu, že určité řešení či zprostředkování nabízejí. Zatímco však má Hegel na mysli jakési smíření v diferencované jednotě, popírá Lévi-Strauss, že by k jednotě protikladných určení kdy mohlo dojít. Tato nemožnost smíření přesto neústí v naprostou nezprostředkovatelnost.

Mýtus jako práce s rozpory

Možnost zprostředkování, kterou má na mysli Lévi-Strauss, je třeba hledat v mýtu a využit má být právě totalitní sklon rozumu, který antinomie vyprodukoval. Mýtus pro Lévi-Strausse představuje v první řadě určité zexplicitnění rozporů smyslového i rozumového světa: bytosti se zde umí převtělovat do zvířecích i lidských postav, cestují mezi světy pozemskými i nebeskými, vzcházejí ze země i se rodí z lidí. Tyto antinomie nejsou neřešitelné proto, že se jedná o výplody rozumu, ale proto, že člověk

---

9 Claude Lévi-Strauss, „Jediný mýtus“, *Mythologica – Nahý člověk*, s. 560.

10 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Erstes Buch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, s. 295.

11 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, § 48, s. 55–56.

bytostí dvou nezprostředkovaných tváří – tedy bytostí přírody i bytostí kultury, bytostí světskou i bytostí, která se vztahuje k božským sférám – skutečně je. Paradox lze proto označit za neřešitelný proto, že jsou z určitého hlediska pravdivé obě strany.

Rozum u vypracované antinomie nezůstává stát, zároveň ale nenabízí žádné řešení, namísto toho v souladu se svou kutilskou strategií usouvztažňuje výchozí problém se strukturálně podobnými situacemi či jevy. Tento postup lze ilustrovat na tradiční mytické a aporetické otázce po vzniku prvního člověka nebo na ještě ošemetnější otázce, jak první muž získal první ženu a jakým způsobem získávali potomci prvního páru své manželky. Například v biblickém vyprávění se na tuto otázku odpovídá hned několikrát, přičemž je pokaždé nalezeno „řešení“ jiné.

Připomeňme si tři z těchto „řešení“. Stvoření Evy z Adamova žebra je každému dobře známé; z hlediska Lévi-Straussova přístupu je nicméně zřejmé, že vznik Evy z Adama není bez obtíží, neboť je zde implikován incestní vztah první dvojice. V případě Kaina se řeší otázka, kde se berou další ženy biblických příběhů. Kainův problém se však vyřeší sám od sebe: poté, co zabil svého bratra, táhne do zemí východně od zahrady Eden, kde znenadání narazí na ženu. Je však zřejmé, že tato žena nemohla pocházet z prvního páru, a tudíž se klade otázka, odkud se vzala. Třetí modus zacházení s rozrůstáním prvního rodu nabízí pasáže věnované Adamově a Evině synu Sethovi – ten se sice stává otcem nespočtu dětí, nikdy však nepadne jakákoliv zmínka o ženě, která by byla jeho družkou.

Mýtus spočívá v Lévi-Straussově pojetí právě na takovéto „strategii přesunu“, tedy na schopnosti budit dojem, že bylo cosi nezodpověditelného zodpovězeno. Určitá teodicea tkví potom v tom, že výchozí nesnadný protiklad, který je v mýtu převeden na strukturálně podobně aporetickou situaci, ztratí status výjimečnosti. To ale dle Lévi-Strausse představuje i určitý lék na zmírnění tíživé lidské situace: člověk má nahlédnout, že protiklady a rozpory nejsou ani čímsi individuálním, ani pouze všelidským, ale představují určení samotného bytí.

Byl-li výše zmíněn Hegel, lze doplnit, že se v Lévi-Straussově díle rány ducha rozhodně nezhojí tak, jak Hegel ujišťuje ve *Fenomenologii ducha*:[12] jak vidíme, je každé zprostředkování ze své podstaty vždy nedokonalé. Kdyby totiž mělo k jakémukoliv zahojení dojít, pominul by sám duch, jehož život spočívá na protikladnosti v rámci sebe samotného a který je zároveň duchem pouze ve svém odlišení od přírody, a tudíž nemůže ani antinomie přírody a ducha kdy dojít k dokonalému smíření.

„Fyzická účinnost" mýtů

Ve svém pozdním díle si Lévi-Strauss všímá, že dogmatické přesvědčení o bezrozpornosti přírodního bytí není dávno vyvracováno jen v mýtech, kterým domestikované myšlení nerado naslouchá. Nově se i v moderní západní vědě, která původně vznikla jako duchovní protipól k mytickému vyprávění, ukazuje, že bytí tak, jak je objevováno ve fyzice dvacátého století, má do bezrozpornosti daleko, přičemž obzvláště myticky na Lévi-Strausse působí popisy pohybů částic v kvantové fyzice.[13] Odvážný důvod pro analogie mezi řečí kvantové fyziky a řečí mýtů nachází Lévi-Strauss ve strukturální totožnosti mytické formy a formy fyzického světa, ale i v bytostné jednotnosti ducha, jehož dva krajní póly, kterými je na straně jedné divoké a na straně druhé domestikované myšlení, se co do struktury promluv překrývají.

Tyto struktury, kolem kterých jsou vystavovány mýty, jsou tedy týmiž, které strukturují tělesný svět a které následně objevují vědci, a to třeba i v podobě struktury lidské DNA. Tuto nadmíru spekulativní a poněkud kutilskou tezi (pro kterou byl Lévi-Strauss svými „domestikovanějšími" kritiky posměšně označován jako „Hegel v mytickém hávu"), chce Lévi-Strauss podepřít schopností šamanů přimět nemocné tělo, aby jeho procesy „odpovídaly" ša-

[12] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, s. 620.

[13] Claude Lévi-Strauss, „Pensée mythique et pensée scientifique", in Michel Izard (ed.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris: Cahier de l'Herne, 2004, s. 40–44.

manské promluvě. Toto „divoké“ léčení totiž dokládá, jakým způsobem lze rozbíhavost mytického myšlení využít ve prospěch usouvztažnění toho, co je člověku cizí, nepochopitelné a nezpracovatelné, a to i na úrovni čistě tělesné.

Houževnatost, která je v Lévi-Straussově pojetí připisována mytickému myšlení, tak představuje jakýsi klíč k překročení ducha směrem k tělu. V momentě, kdy je totiž tělo zápasící s bolestí kladeno jako určité analogon k mytologické situaci, v rámci které se vede zápas s podobně ohrožující cizostí, jakou je pacientu nepochopitelná či nezařaditelná bolest, může se pacient „utkat“ se svou tělesnou skutečností, která je nyní vřazena do mytologického média, na kvalitativně nové úrovni.

Je příznačné, že mytologická uzdravující práce spočívá i v těchto případech na zdůraznění rozporu, který je přítomen v podobě bolesti i na smyslové úrovni. Lévi-Straussův příklad obtížného porodu se v mytologickém pojetí proměňuje v boj dvou znepřátelených sil, jejichž mytologické bojiště představuje samotné rodící tělo.[14] „Neřád“ neschopnosti porodit a bolesti těla je vřazen do mytologického zápasu, v rámci kterého se tělesné pochody dostávají „ke slovu“, čímž jsou postupně zahrnovány do běžného známého světa.

V této souvislosti reorganizace porodu či nemoci zmiňuje Lévi-Strauss Rimbaudův výrok, dle kterého může i metafora napomoci přeměně světa.[15] Právě metafora je přitom klíčovým elementem mýtu, resp. je určitou „miniaturou“ mýtu, která je stejně jako mýtus produktem divokého myšlení. Coby ústřední motiv divokého myšlení nepředstavuje projev vysoce vyvinutého a domestikovaného jazyka, ale projev „divoce rostoucího“ myšlení, a tudíž i původnějšího způsobu vyjadřování, než je mluva nemetaforicky přímočará. Dokonce lze dle Lévi-Strausse tvrdit, že se

[14] Claude Lévi-Strauss, „Struktura a forma“, *Strukturální antropologie II*, s. 174–178.

[15] Claude Lévi-Strauss, „Účinnost symbolů“, *Strukturální antropologie I*, s. 178.

v případě metafory jedná o první formu rozumového myšlení.[16]

Jestliže jsme výše tvrdili, že teodicea divokého myšlení spočívá právě v tom, že jsou bolest či zlo včleněny do mytologického vyprávění, které je vztaženo k jinému mytologickému vyprávění, ve kterém hraje bolest a zlo také ústřední roli, je nasnadě, že stejným způsobem by Lévi-Strauss řešil rozpor přírody a ducha. Ani tento rozpor nelze řešit jinak než převáděním rozporuplnosti přírody na rozporuplnost ducha a naopak: mytické vyprávění, které se promění v tělo, dává pacientovi k ruce prostředky, jak se k nemoci nově vztáhnout, a naopak je nemoci, která je ve specifické podobě začleněna do mytického vyprávění, dána řeč, které může být odpovězeno.

Tím, že člověk pojme přírodu do jazyka, je mu umožněno, aby nalézal a zaváděl v přírodě a především spolu s přírodou řád. Avšak myšlení se stává skrze první krok z přírody, kterou je dle Lévi-Strausse metafora, opětovným spojením s přírodou, neboť vyjádření její podstaty s touto podstatou sbližuje. Metafora zároveň uvádí člověka v blízkost s nejkonkrétnější skutečností právě proto, že má „tendenci k události".[17] Toto sblížení je patrné právě na úrovni mytické metafory, která umožňuje nejen podle řádu bytí jednat a žít, ale také řád následovat – jak jsme viděli v případě člověka, který byl léčen šamanem – relativně samovolně. Metafora coby určitá mytická miniatura tak představuje prostor mezi bytím přírodním a bytím jazykovým či kulturním, v němž dlí i člověk, který existuje jako přechod od přírody k jazyku a zpět.

Tereza Matějíčková

[16] Claude Lévi-Strauss, *Totemismus dnes*, Praha: Dauphin, 2001, s. 111.

[17] Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, s. 400.

Mýty humanitních věd

Následujících několik črt nemám ze své hlavy. Většinu toho, o čem tu píši, najdete v knize Stefana Colliniho *What Are Universities For?* (Penguin 2012), kterou pro Přítomnost (www.pritomnost.cz) recenzovala Tereza Matějčková. Další z inspirací je pak debata „Valuing the Humanities“, kterou uspořádala British Philosophical Association a Forum for European Philosophy 17. prosince 2010 na London School of Economics.[1]

Jsou postřehy z Británie, resp. Spojených států, nějak relevantní pro situaci humanitních věd v České republice? Domnívám se, že ano, jinak bych následující text ani nepsal. Humanitní vědy jsou jak v Británii, tak u nás v nelehké a nejednoznačné pozici. Snad ještě nikdy nečelily tak silnému zpochybnění vlastního smyslu a důležitosti pro společnost.

Před několika lety materiály k reformě českého vysokého školství (např. Bílá kniha) o humanitních vědách vůbec nehovořily; metodika hodnocení vědy a výzkumu ve svých prvních podobách nezohledňovala jejich specifika a rozdíly vůči přírodním vědám. Pro ekonomisticky uvažující politickou reprezentaci a komentátory jsou humanitní vědy zbytečnou přítěží, kterou netřeba podporovat, jelikož negeneruje ani zisk ani rychlý „social impact“.

Situace za Lamanšským průlivem není snad tolik poznamenána ignorancí politické reprezentace, nicméně i tam ekonomistické reformy vysokého školství přivádí zejména humanitní vědy do kritické situace ohrožující nejen jejich rozkvět, ale i přežití.[2]

---

[1] Hlavními účastníky byli James Ladyman, Martha Nussbaum, Lord Rees of Ludlow a Richard Smith. Audio záznam z debaty je ke stažení na http://www2.lse.ac.uk/newsAndMedia/videoAndAudio/channels/publicLecturesAndEvents/player.aspx?id=840.

[2] K současnému stavu v Británii doporučuji druhou polovinu výše uvedené knihy Stefana Colliniho *What Are Universities For?*, zejm. článek „Browne’s Gamble“, přetištěný z *London Review of Books*. Dále stojí za poslech přednáška Sira Leszeka Borysiewicze *Putting*

Na straně druhé dnes humanitní obory (jak u nás, tak v Británii) studuje historicky nejvyšší počet studentů. Existuje nepřeberné množství kateder a fakult, které mají provozovat humanitní vědy a pěstovat humanitní vzdělanost (byť mnohé tak činí jen podle svého jména). Vychází tolik odborné literatury, že není v lidských silách sledovat produkci v celé šíři oblasti, ve které badatel působí.

Níže uvedené mýty se týkají právě diskuse o budoucnosti humanitních věd. Jde o mýty, ve kterých humanitní vědy často žijí. Všechny z nich byly k zaznamenání i v projevech během Týdne neklidu na začátku letního semestru 2012.

…o společnosti kolem nich

Jak jsem již uvedl, neporozumění a nedůvěra politické reprezentace a mnohých tzv. reformátorů vysokého školství k humanitním vědám je dnes nebývale vysoká. Pokud však někdy posloucháte obhájce humanitních věd, snadno nabudete dojmu, že nežijí ve věži ze slonoviny, ale v pěchotním bunkru obklopeném nehostinnou a nebezpečnou pustinou. Tuto nehostinnou pustinu obývá „ostatní společnost“. Zatímco společnost humanitních věd je společností lidí, kteří dělají mnoho rozmanitých věcí, užívají světa kolem sebe, milují, přátelí se, nachází potěšení ve své práci, v umění, literatuře a občas dokonce přemýšlí o smyslu toho všeho, „ostatní společnost“ obývají roboti, jejichž jediným cílem je vydělávání peněz. Tito roboti pracují, pracují, zvyšují si kvalifikaci, opět pracují a pak umírají.

Roboti nerozumí společnosti humanitních věd a chtějí ji zničit. „Ostatní společnost“ totiž nepřijme žádné jiné vysvětlení úlohy a smyslu humanitních věd, než to, které bude vyjádřeno v jejím robotím jazyce peněz a kvalifikace. Proto jsou humanitní vědci

---

Research Back at the Heart of the System, která je dostupná na http://www.crassh.cam.ac.uk/events/1806/; ve stejné sérii přednášek lze nalézt i Colliniho shrnutí hlavních tezí jeho knihy v přednášce *The Very Idea of the University* (http://www.crassh.cam.ac.uk/events/1804/).

raději v pěchotním bunkru, kde se u své příruční knihovny skrývají před „ostatní společností“, občas na ni nadávají a doufají, že brzy půjde k čertu.

Ano, někteří politici a reformátoři vysokých škol působí jako takoví roboti. Ale „ostatní společnost“ je mýtem. Společnost dokáže ocenit humanitní vědy a bádání v oblasti humanitních věd více, než si mnozí jejich obhájci ve svém defensivním přístupu připouští.[3] Historie a literatura figurují mezi zájmy podstatné části společnosti, která (už) nemá s univerzitami mnoho společného. Překvapivě se najde dost lidí, kteří si koupí nový překlad Shakespeara, kteří si rádi čtou o vážné hudbě, divadle či filmu. Dokumentární pořady, na kterých se podílí literární vědci, muzikologové či filosofové – tedy alespoň ti, kteří se odváží z bunkru – jsou sledovány jak v televizi, tak i v rádiu.

Než zabarikádovat se v bunkru u příruční knihovny je třeba zvládnout vysvětlit smysl humanitních věd v jazyce, kterému společnost stále ještě rozumí, a nepřistoupit na jazyk robotů.

…o daňovém poplatníkovi

Mytické stvoření zvané „daňový poplatník“ popsal Stefan Collini ve své knize *What Are Universities For?* na straně devadesát šest, v následujícím oddíle parafrázuji jeho popis, který občas upravuji podle českých reálií a mýtů. Podoba mytických zvířat a nestvůr odráží tužby a strachy kultury, která tyto stvůry vytvořila. Daňový poplatník je nevrlé a popudlivé stvoření, které všechny podezřívá ze snahy připravit jej o nahromaděné plody jeho tvrdé a seriózní práce. Není však zcela zřejmé, kdy daňový poplatník vlastně pracuje, protože podle popisu těch, kteří prohlašují, že s ním mají nějakou zkušenost, tráví většinu času bedlivým pozorováním nepřátel. Nepřátelé se jej totiž snaží připravit o plody jeho tvrdé a seriózní práce. Navrhují, aby se o ně někdy dělil s ostatními.

[3] Jedním z indikátorů může být zájem o humanitní předměty v rámci Univerzit třetího věku.

Když například český politik či ekonomistický reformátor hovoří o daňovém poplatníkovi, líčí jej jako stvůru, která jej zahubí, pokud by jen naznačil, že by mohl patřit k jeho nepřátelům. Na druhé straně se ukazuje, že zkrotit daňového poplatníka není zas až tak složité. Stačí, když se řekne, že část plodů jeho tvrdé a seriózní práce bude využita k vylepšení podmínek pro jeho další hromadění těchto plodů. To se pak stane krotkým a přítulným. Humanitní vědy prý mají zvládnout toto mytické zvíře zkrotit podobně, jako sofisté v Platónově *Ústavě* „ovládají" ono velké a silné domácí zvíře (493a-c).

Kdyby tato mytická stvůra skutečně existovala a hromadění plodů její tvrdé a seriózní práce by bylo jejím jediným životním cílem, zákonitě by brzy vyhynula. Pro ty, kteří píší o humanitních vědách, z toho plyne, že modloslužebnictví spočívající v podkuřování mytickým nestvůrám nevede k ničemu dobrému. Možná by bylo lepší zamyslet se nad tím, jak smysluplně oslovit ty skutečné daňové poplatníky, z nichž mnozí vysoké školy humanitního směru absolvovali, případně se o některou oblast humanitních věd zajímají, anebo jim prostě není jedno, v jaké společnosti žijí.

… o vlastní neužitečnosti

Skutečnost, že humanitní vědy musí dokazovat svoji roli ve společnosti a užitečnost, je už sama o sobě dost smutná. V Británii byly zpochybněny zejména zprávou komise o reformě vysokých škol (Browne's report[4]), v Čechách se o humanitních vědách při přípravě reforem pro jistotu nemluví vůbec. Ještě smutnější je však vidět, jak mnozí humanitní vědci přijímají nálepku, kterou jim reformátoři a jiní roboti přiřazují: neužitečnost. Je podivné sledovat diskusi zástupců akademiků během Týdne neklidu, kde se čtyři z pěti účastníků hlásí k neužitečnosti své vědy a pátého o jeho neužitečnosti přesvědčují.

Chápu, že tato situace může být ovlivněna ekonomistickým

[4] Lord Browne et al., *Securing a Sustainable Future for Higher Education: An Independent Review of Higher Funding and Student Finance*, www.independent.gov.uk/browne-report.

zúžením pojmu užitek v dnešní společenské diskusi. Ano, humanitní vědy negenerují rychlý zisk a výsledky jejich bádání nemají na společnost okamžitý dopad.[5] Mnozí by zřejmě chtěli argumentovat, že hodnota humanitních věd není instrumentální, ale finální – a v tomto slova smyslu pak hovoří o jejich neužitečnosti. Finální a instrumentální hodnota se však vzájemně nevylučují, jedna a ta samá entita může být hodnotná jak sama o sobě, tak i proto, že je nástrojem pro dosažení nějakého od ní odlišného cíle.[6] Pokud by se tedy ukázalo, že humanitní vědy nejsou neužitečné, neznamená to ještě, že jsou hodnotné *pouze* instrumentálně, například jako podpora hrubého hospodářského produktu země.

Humanitní vědy jsou nezbytné pro ekonomii, konkrétně v tom, čemu se říká „new economy". Nová ekonomie se ve svých úvahách snaží zohlednit i jiné parametry než jen ekonomický růst, což nedokáže bez porozumění takovým věcem, jako je lidské blaho, spokojenost apod. Humanitní vědy jsou podmínkou hledání nových způsobů života v dnešní společnosti.

Dalším příkladem, který během debaty „Valuing the Humanities" zmínil Richard Smith, je role humanitních věd v lékařství. Dnešní lékařství je stále ještě prostředím, ve kterém technické až příliš nahrazuje lidské. Jsou to paradoxně ústřední témata, jako je smrt či zdraví, se kterými si dnešní lékařství neví příliš rady. Lékařské studie nám neřeknou, jak uvažovat o smrti (navíc třeba o smrti naší). Mnohem víc než skripta mediků či odborné lékařské časopisy o smrti vypovídá třeba Montaignův esej *O tom, že filosofovat znamená učit se umírat*, Camusův *Mor* či dopisy Seneky nebo Cicera. Podobná bezradnost pak čiší z chápání zdraví jako nepřítomnosti nemoci; jediným výsledkem je sku-

[5] Ovšem, jak v první kapitole *Zotročeného ducha* připomíná Czesław Miłosz (*Zotročený duch*, česky Torst 1992), řada filosofických či sociologických studií měla dopad na dějiny moderní Evropy; stačí připomenout Rousseaua, Hegela, Marxe, či Benthama a Milla.

[6] Srov. Christine M. Korsgaard, „Two Distinctions in Goodness", *The Philosophical Review* 92/2, 1983, str. 169–195.

tečnost, že zdravý není podle dnešní medicíny vlastně nikdo.[7]

Neužitečnost je nebezpečným mýtem, který bohužel mnohdy šíří sami humanitně orientovaní badatelé. Pokud společnost tomuto mýtu uvěří, budou mít reformátoři-roboti snadnou cestu ke zrušení této neužitečné překážky pro ekonomistické uvažování.

Závěrem

Na místo traktování pesimistických a poraženeckých mýtů by v diskusi mělo zaznít, v čem jsou humanitní vědy specifické a nezastupitelné, v čem spočívá jejich hodnota a o co by byla společnost ochuzena, kdyby se k nim chovala jako roboti-reformátoři. Humanitní vědy jsou totiž problémem nejen pro roboty-reformátory, ale i pro populistické vlády. Populistické rovnostářství, které je v mnohých demokraciích jako doma, těžko snáší posuzování schopností jednotlivců nebo hodnocení smyslu jednotlivých činností, které je vlastní univerzitám a humanitním oborům. Všichni jsme si přece rovni a o hodnotě rozhoduje jen zákon nabídky a poptávky, zákazník má vždy pravdu. Cokoli zavání elitářstvím či paternalismem.

Pro humanitní vědy je tedy úkolem zbavit se defétistických mýtů. Jedním z prostředků, který by mohl být i zábavný, může být literární interpretace textů robotů-reformátorů o univerzitách a humanitních oborech zvláště. Co z nich zbude, když zkusíme vyškrtat všechny obraty o hospodářském růstu, zvyšování kvalifikace, konkurenceschopnosti či pracovním uplatnění (ve kterém si ostatně humanitní obory vedou více než úspěšně)? Zkusil to někdo?

Jakub Jirsa

[7] Klasickým polem, na kterém se medicína a humanitní vědy střetávají, je aplikovaná etika.

Tváře ÚFaRu: prof. Erazim Kohák, PhD.

Jedno z Vašich stěžejních témat je stálé hledání místa pro život. Po nuceném útěku Vaší rodiny v roce 1948 jste žil následujících 40 let na různých místech ve Spojených státech. Dnes jste již téměř dovršil stejně dlouhou dobu čtyř dekád prožitých v naší zemi. Přesto obvykle uvádíte, že jste se nikdy nestal Američanem, dokonce ani „pomlčkovým Čecho-Američanem“, byl jste vždy Čechoslovákem uprchlíkem. Naznačujete tím, že příslušnost k nějakému národu je věcí volby, vlastně sdílený mentální stav jedinců?

O tom jsem už mnoho napsal, od své exilové prvotiny, *Národ v nás* (Toronto, ’68 Publishers, 1978), až po knihu svým způsobem bilanční, *Domov a dálava: Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení* (Praha, Filosofia, 2010). Velmi stručně, slovo *národ* užívám jako označení pro společenství propojené vědomím sounáležitosti. To vědomí vyrůstá ze sdílených dějinných vzpomínek, společných současných reálií jako země a jazyk, a cíleného výhledu do budoucnosti, avšak vrcholí rozhodnutím přijmout je za své – či řečeno poněkud obrozenecky, podílet se na dějinném údělu a úkolu tohoto společenství. Ovšemže lidé mohou projít životem s bezmyšlenkovitou samozřejmostí rození, péče o zachování genofondu a mření. Jenže život se stává

plně lidským, teprve když jej *bereme na vědomí* – vědomým rozhodnutím pro určitou úlohu a zapojením se v dramatu žití.

V knižním rozhovoru (ptají se Roman Šantora a Jiří Zajíc) vysvětlujete, proč jste se během oněch čtyřiceti let v exilu nepokusil o návrat do Československa, po kterém jste celý život toužil. Vaše vysvětlení zní jako jakási apologie: „Prospěl by Komenský víc, kdyby zůstal ‚věren vlasti' a nechal si useknout hlavu – což by s ním nejspíš udělali – a nenapsal nic ze svého díla? Věrnost vlasti by neměla znamenat blbost." Proč se vlastně exulanti mají zodpovídat z toho, že žili v exilu? Pociťoval jste po návratu nějaký despekt Vašeho okolí vůči emigrantům?

Pozor! Nepleťte hodinky a holínky, i když obojí se natahuje. *Emigrant* nežije *v exilu, per definitionem* emigrant je člověk, který se z jakéhokoliv důvodu rozhodne hledat nový domov v jiné zemi. Exulant nový domov nehledá: svůj domov má a jen nedobrovolně a dočasně pobývá v zahraničí, i když se ta dočasnost protáhne na celý život, jako u Komenského či u mého tatínka. Právo na emigraci považuji za zásadní a základní právo svobodného občana. Jinak se i ta největší země stane vězením. Něco jiného je, když se ono společenství poutníků dějinami, jemuž říkáme „národ", ocitne v ohrožení. Tu právo na emigraci převyšuje morální povinnost vůči vlastním bližním. I to mě naučil tatínek. Ne slovy, nýbrž tím, že když Československo vyhlásilo 21. května 1938 mobilizaci, bez váhání se vrátil, ačkoliv byl zrovna v Anglii a mohl tam převézt ženu a děti. Nikdy toho nelitoval, i když to nakonec znamenalo koncentrák pro něj i pro jeho ženu. Po válce ho republika vyznamenala Řádem bílého lva – a za tři roky vyhnala do exilu, nedobrovolného a vždy dočasného, i když v jeho případě celoživotního.

Ve stejné knize vzpomínáte na to, jak jste v devadesátém roce na samém vrcholu kariéry v USA opustil své místo na univerzitě a začal vyučovat na FF UK v Praze úplně od nuly. Vyprávíte, že jste měl obavy z toho, jak naplnit očekávání

studentů i kolegů, kteří měli o americkém profesorovi někdy až přemrštěné představy. Své vzpomínky končíte větou: „Pro své kolegy jsem musel být zklamáním.“ Z čeho usuzujete, že to tak bylo?

Sem musím vložit úsměv. Tedy řečeno s úsměvem, třeba z toho, že to o mně veřejně prohlásil pan profesor Hejdánek v rozhovoru pro Českou televizi. Očekával, že přijedu jako Masaryk na pomyslném bílém koni a dám věci do pořádku. Jenže Masaryk měl za sebou čtyřicet akademických let ve Vídni a v Praze. Já jsem se musel zaučovat od nuly. A také jsem žádné takové ambice neměl. Nepřijel jsem vést, chtěl jsem se konečně stát samozřejmým Čechem, žít v Československu, sloužit jako filosof a učitel a podílet se na údělu a úkolu toho společenství poutníků dějinami, které jsem volil za své.

Na FF UK jste přijel z USA, kde byl patrně dáván důraz především na analytickou filosofii, zatímco české prostředí povětšinou navazovalo na fenomenologickou tradici. Všimla jsem si, že ačkoli si velice vážíte Husserla, nikdy naopak nezmiňujete jméno Heidegger s úctou. Proč tomu tak je? Jak jste si vysvětloval jeho velkou popularitu mezi zdejšími filosofy v disentu?

Amerika je země mnoha tváří. Mimo silnou analytickou školu tam žije – či za mých časů žila – také silná pluralitní tradice v klasickém smyslu. Ta vycházela jak z předválečného britského idealismu, tak z německé a rakouské filosofie, mimo jiné z fenomenologie a také z domácích kořenů, z Jamese, Royce, Deweyho, Whiteheada. Boston University byla výrazně pluralitní. Analytické filosofii se tam tehdy věnoval jeden z patnácti kolegů. A ano, celý můj filosofický život byl v jádře dialogem s Masarykem a Husserlem. I od Heideggera jsem se mnoho naučil, jenže to nemění skutečnost, že to byl přesvědčený nacista, člen NSDAP, který se odvrátil od strany, až když strana odmítla přijmout jeho filosofii jako svoji ideologii. Nikdy v sobě nacismus nepřekonal, nikdy proti němu nevystoupil a nikdy se ani neomluvil. Každý můžeme udělat chybu, ale k tomu patří i povinnost chybu

uznat a za ni se omluvit. Ne, Heideggera opravdu nemusím, i když chápu, že v disentu mohl být přitažlivý svou směsí fenomenologie, mystiky a silácké rétoriky o *Entschlossenheit* – ono to v němčině zní jaksi rozhodněji než česká rozhodnost.

*

Svou odbornou činnost se nesnažíte popisovat ani tak jako zájem o určité autory, nýbrž vždy uvádíte spíše témata, kterými se zabýváte. Jaké otázky jsou pro Vás tedy nejpodstatnější?

Teď to přeženu, ale řeknu, že studium filosofických autorů považuji v podstatě za pomocnou vědu filosofickou, ne za filosofii – i když jsem přesvědčen, že filosofovat je třeba v dialogu. Vlastní filosofie pro mě vychází z problémů, které nastoluje život, a filosofové je jen komentují. – Moje vlastní filosofická činnost vychází jednoznačně z problémů. Tím základním je pochopitelně otázka pro lidi vykořeněné stěžejní, totiž *hledání domova*, ovšem v široce filosofickém smyslu otázky o místu lidského žití v dramatu všehomíra – Scheler to označuje jako *die Stellung des Menschen im Kosmos*. To bych ani tak nepřekládal, jako spíš opsal: *úděl a úkol člověka v toku žití a bytí*. Lidské bytí se pro mě určuje vztažením – vztažením k bližním (etika, sociální filosofie), vztažením ke světu všeho života (čili „přírodě“ – tedy ekologie, ale nakonec metafyzika) a vztažením k tomu, co mě i celek života přesahuje, k transcendenci. Či tradiční, dnes mrtvou metaforou, postavení člověka ve vztahu k bližním, k přírodě a k Bohu. Ty tři náměty se ovšem propojují, avšak moje filosofování je ve všech třech úsilím o prolomení samozřejmostí a o vysledování *silokřivek smyslu* – či méně vhodnou, leč obvyklejší metaforou, *struktury smyslu* – v bytí a žití tak obnaženém. Tak jsem se zabýval hledáním sebe a hledáním domova v textech vycházejících z určitých problémů. Teď se konečně dostávám k pokusu o systematické zpracování celku svého myšlení, jenže to pověstné stokrát nic se mi plete pod nohy. Je na čase, abych šel do pense a věnoval se filosofii na plný úvazek. Ač k tomu vložte

další úsměv.

Zabýváte se českou filosofií. Dokázal byste pojmenovat některá z témat, která jsou pro naši tradici charakteristická? Máte nějakou představu o tom, kam se bude ubírat česká filosofie v budoucnu?

Velmi obecně vzato je to etické či spíš hluboce morální hledání smyslu dějin či věcí lidských obecně. Od toho se odvozuje jak námět určité kosmické *správnosti věcí* – to je ten námět hledání a ovšem přání Pravdy, od doby Husovy až po dobu Havlovu a dál. Pak je tu námět nejen popisný, nýbrž svou výzvou normativní – pojetí údělu a úkolu našeho národního společenství. Ovšem k tomu je třeba připojit charakteristické vzdělávací pojetí filosofie. Čeští filosofové se většinou snažili psát srozumitelně, psát *urbi et orbi*, aby vzdělávali obec, ne jen imponovali movitým a mocným svou odborností. Česká filosofie byla lidová, s nábojem odpovědnosti za národní vzdělanost – ač se obávám, že grantová politika posledních dvaceti let se snaží právě tento náboj změnit.

Ve své knize *Kacířské eseje o filosofii dějin* Patočka vypodobňuje 20. století jako „dobu noci, války a smrti". Nezkoumá tuto „noc" z perspektivy naděje na budoucí mír, změnu, či pokrok, které by době chaosu dodaly smysl („relativní smysl"). Hledí na dějiny 20. století optikou otřeseného člověka, který sám eseje píše v době po sovětské okupaci a snaží se najít aktuální smysl nastalé noci („absolutní smysl"). Nachází ho v tom, že zkušenost války otřesené osvobozuje od všech zájmů „míru, života a dne", a dává jim tak zároveň sílu k odporu. Dokážete i vy vidět v oné čtyřicetileté zkušenosti českého národa s komunismem absolutní smysl, nebo vždy spíše měříte hodnotu dějinných událostí z perspektivy „dne"?

Toto šablonovité vidění světa vnímám spíš jako patologii otřesených. Měl jsem léta před očima tisíce odhozených vysloužilců, poznamenaných válkou. Nebyli osvobození, jen zlomení. Z nich vznikala armáda bezdomovců, závislých na drogách a alkoholu, kteří zaplavili okraje americké společnosti. Neoznačoval je ab-

solutní smysl, spíš absolutní nesmysl, ztráta smyslu. Dělení společnosti na lidi opojené iluzí „míru, života a dne“ – či dnes iluzí „konzumu“ – a lidi osvobozené otřesem od iluzí mi připadá jako poněkud hrubý nástroj. Pro mě je alternativou k iluzi realita lásky a také odpovědnosti. Ostatně Patočka psal tu šestou esej, ale žil věrnou prací; psal, učil alespoň po bytech, přednášel v zahraničí. Ta realita lásky k životu a odpovědnosti za něj, která může vést i k oběti, mi připadá jako filosofická alternativa k iluzi, ať mírové nebo konzumní.

Leč abych nezamluvil vaši otázku: Na té šesté kapitole mi vadí především její nietzcheovsko-heideggerovská rétorika, v podstatě rétorika temné německé romantiky. Trauma sovětské okupace jsem i já prožíval hluboce, jako trauma osobní. Chápu, že takový prožitek přímo volá po radikálním obratu. Tak řada lidí – jeden příklad za všechny, plk. gen. št. Emanuel Moravec – se v hořkosti a bezmoci po mnichovské kapitulaci ztotožnila se slovy Jana Stránského, „Nemůžeme-li zpívat s anděly, budeme výti s vlky.“ [LN 4. XI. 1938]. Podobně po válce mnozí přeživší otřesení překonávali trauma karnevalu smrti v koncentračních táborech siláckou rétorikou a politikou komunistů. Ve vývoji našeho myšlení po pádu „sametu“ ve volbách roku 1992 vidím náznaky podobného myšlení a cítění. Lidé, které léta probouzel refrén „Kupředu levá!“, přestali myslet a cítit, jen impulsivně trvali na vykročení *Kupředu, pravá!* Výsledky se dostavily. Kdysi nás, národ Masarykův, zahraniční pozorovatelé přirovnávali k Americe osvícenských ideálů. Dnes si všímají zapšklosti našeho postoje a rétoriky – a podobnosti s Maďarskem.

Leč ještě k tomu absolutnímu smyslu: mně se to údajné osvobození otřesených jeví jako osvobození od lásky k životu a odpovědnosti k bližnímu. Představují mi je Heideggerovi mladí němečtí vojáci s Hölderlinem v tornistře, kteří pohrdají smrtí a jdou do útoku lhostejně připravení zabíjet i umírat. Mladí Čechoslováci, kteří v září 1938 nastupovali do betonových hrobek naší minimaringotky a po ústupu od-

cházeli do odboje, představují jinou motivaci. Přestavují lásku k životu osvobozenou ode všeho sobectví a připravenou zemřít při ochraně života. „Za život život dám, i když nerad umírám," zpívali ten podzim V+W, a nebyli sami. Tu lásku k životu, osvobozenou od sobectví, považuji za stěžejní námět českých dějin i českého myšlení. Svobodu otřesených spojuji spíš s Nietzschem a Heideggerem.

Všimla jsem si, že se své názory týkající se politiky či náboženství snažíte veřejně vysvětlovat, objevujete se v médiích, nebojíte se jít tzv. s kůží na trh. Máte pocit, že s těmito názory, které mohou někteří považovat za ryze soukromé, má filosof vystupovat veřejně?

Filosofie je pro mě osobní poslání, a tomu nemůže nikdo nastavovat pravidla, co má či nemá. Tedy jen za sebe: jsem učitel až do hloubi duše, a k tomu jsem prožil svá formativní léta v demokracii. Mám silný pocit až osobní odpovědnosti za věci veřejné – tedy s malým *v.* Jsem pochopitelně to, co Francouzi označují jako *philosophe engagé.* Ostatně to byl tradičně silný prvek v českém myšlení. Proto jsem se celý život snažil *mluvit nám do toho.* I ve Spojených státech jsem se angažoval v místní politice a vystupoval jsem publicisticky na celonárodní úrovni, a myslím, že ne zcela marně. Velmi si vážím filosofů odborných, jako je třeba pan prof. Sobotka, jen sám, za sebe a pro sebe, jsem volil úlohu filosofa ve veřejném prostoru, *a public philosopher.*

Politicky se profilujete jako sociální demokrat, tj. nikoli nutně jako zastánce stejnojmenné strany, ale spíše jakožto člověk smýšlející ve smyslu Masarykova ideálu humanity. Vždy pro Vás také byla na prvním místě občanská angažovanost. Znamenají však dnes parlamentní volby také zásadní ideovou volbu? Neboli může masarykovsky laděný sociální demokrat dnes zodpovědně volit?

Dovolte mi zas odpovědět odlehčeně, s velikým úsměvem: ano, může, pokud volí „socany". Nemusíte se za mě omlouvat. Jsem a celý život jsem byl členem sociální demokracie, byť často kritickým,

a účast na stranické činnosti považuji za občanskou povinnost v demokracii. Spojení *občan* a *nestraník* mi připadá tak trochu jako *contradictio in adiecto.* Jen se podívejte, jak to dopadá se stranami, když se jich občané straní! Dnes parlamentní volby představují naprosto zásadní ideovou volbu mezi společností založenou na soužití ve svobodě, spravedlnosti a soudržnosti a společností založenou na sobectví povýšeném na ctnost, s penězi až na prvním místě. Za veliký výdobytek Evropy považuji právě evropskou sociální demokracii, zde ve smyslu demokracie se sociálním svědomím. Příliš dlouho jsem žil v zemi, kde byl u doktora nápis *Zde se platí předem,* a tvrdě to platilo. Volit sociální demokracii dnes považuji za přihlášení se k tomu, co je na Evropě nejcennější. To neznamená, že bych považoval ČSSD za výjimku z pravidla, že jaká je společnost, takové budou i politické strany. Jenže volit ideál jen *in abstracto* mi připadá jako určitý intelektuální narcisismus. Proto svou zásadní ideovou volbu vyjádřím i volbou parlamentní, byť lidsky nedokonalou.

*

Co pro Vás vlastně znamená učitelství poté, co jste se mu celý život věnoval? Proměňoval se Váš pohled na toto povolání?

Vlastně se ani neměnil. Za úkol učitele jsem vždy považoval otevírání horizontů přehlížených problémů druhým a vybavování je znalostmi a zdatnostmi, aby mohli nacházet svá řešení. Jen mi připadá stále důležitější důraz na otázku, oč tu vlastně jde? Hledat smysl – rád a často užívám metaforu *silokřivek smyslu* – tedy vést své bližní k tázání a hledání odpovědí. To byl a dosud je můj učitelský úkol. Jsem natolik dědic osvícenství a obrození, že jej považuji za stěžejní.

Byla v curriculu studentů, které jste vyučoval v Americe, obsažena četba některých autorů, kteří jsou zde opomíjeni? Které knihy se naopak čtou spíše zde než za oceánem?

Mimo filosofickou klasiku od Sokrata po Hegela se po celém světě lidé kloní k autorům stejného pozadí, a proto jim

srozumitelnějším, a to platí zvlášť o soudobých autorech. Přesto časem vystoupí určité pensum společného filosofického dědictví. Tak i autoři mně známí z amerických studií – třeba Dewey, Whitehead či můj někdejší spolužák Richard Rorty – se dostávají na seznamy zdejší četby. Časem to bude pokračovat. Ve filosofii není naspěch – a už určitě nejde o módu, i když i filosofií probíhají módní vlny, jako kdysi existencialismus či dnes ... no, to si vyberte sama.

Je filosof, potažmo student filosofie, především badatel? Jaká je role bádání ve filosofii?

Filosofii chápu především jako tvůrčí činnost, činnost myšlení, která zpochybňuje naše bezmyšlenkovité chápání života a světa a snaží se v životě tak očištěném – či snad obnaženém – vycítit již zmíněné *silokřivky smyslu*, ať už si klade otázku *co je skutečné? co je pravdivé?* či *co je dobré?* Klade si zásadně otázku smyslu, ne faktu, a svým výkladem smysl nejen popisuje, nýbrž v určitém smyslu vytváří. Proto považuji filosofii spíš za činnost myslitelskou než badatelskou, ač Husserl se zjevně za badatele považoval. V jeho smyslu, nic proti tomu.

Moje námitka je proti pojetí „bádání“ jako shromažďování údajných „faktů“, jak se s ním setkáváme v empirických vědách, s představou, že skutečnost prostě *je,* badatel ji pozoruje, přesně ji popíše a podá zprávu o svých výsledcích v odborné monografii, případně si zažádá o patent. To mi ve filosofii připadá jako alibismus lidí, kteří nejsou ochotní jít se svou kůží na trh tvůrčím výkladem a tak jen podávají referáty o názorech předchozích filosofů. Vyznačují se obvykle až úzkostlivým důrazem, že opravdu neřekli nic původního a tudíž napadnutelného, že jen věrně referují.

Samozřejmě, k výbavě filosofa nutně náleží důkladná znalost dějin filosofie, to odlišuje filosofickou práci od bezbřehého pábení lidových mudrců, ale ta znalost mi připadá spíš jako ona pomocná věda filosofická. Živá filosofie potřebuje jít dál, za popis k výkladu – jako když Pavel Kouba vykládá Nietzscheho – a za otázky doxografie, jako když se

Patočka obrací k otázkám ze života ve svých esejích *O smysl dneška.*

Jak má filosofie reagovat na otázky, které vycházejí ze života? Jakou roli v tom odpovídání má znalost literatury, tradice, starších myslitelů?

Myslím, že filosofie potřebuje nejprve odkrývat otázky žití pod nánosem zdánlivé samozřejmosti. Za základní filosofický úkol považuji reflexi – ač sám bych dal přednost pojmu *zvědomění*, ne jen proto, že je český, nýbrž proto, že pojem *reflexe* už splynul s bezmyšlenkovitou samozřejmostí natolik, že se ani nepozastavujeme nad tím, co vlastně znamená. Tedy převádění života z bezmyšlenkovité samozřejmosti k zamyšlení, ke kritickému zkoumání a „ušlechtilému cítění“, k ochotě spolu-cítit s druhým.

Právě proto považuji filosofickou výbavu – obrazně, výstroj a výzbroj, znalost dějin filosofie, metafyziky, noetiky, etiky a ovšem také určité zapálení pro život ve vědomí – za tak důležitou. Zásadní rozdíl mezi filosofií a „lidovou tvořivostí“ samorostlých mudrců je v tom, že filosof přistupuje k úkolu zvědomování silokřivek smyslu žití a bytí v souvislosti myšlení druhých. Reflexe je možná jen v zrcadle – a tím je pro mě orientační znalost filosofie jako celku a odborná znalost jedné její části. Právě proto, že je tato znalost tak důležitá, je naléhavě třeba dbát, aby v ní odbornost nevyhasila plamen nadšení pro život ve vědomí.

Nedávno jste mi řekl, že "klasická filologie nejvíc poškodila středoevropskou filosofii". Mohl byste tento výrok blíže vyložit?

To byl spíš takový povzdech. Všichni máme sklon zabývat se tím, co je nám nejznámější. Když renesance otevřela Evropě nové obzory antickým dědictvím, stala se znalost řečtiny důležitým předpokladem filosofie. Základem akademického vzdělání se místo středověké latiny stala řečtina – a generace klasických filologů pochopitelně zaměřily filosofickou činnost k bádání v antických textech. Tak vzniká sklon ponořit se do podrobného rozboru textů, nejlépe co nejvzdálenějších prožívané skutečnosti,

a zcela se vzdát sokratické úlohy ováda na oři společnosti – či Rádlovy výzvy k proměně světa. Anglická a francouzská filosofie byla v tom směru odolnější. V německé kulturní oblasti – a k té jsme *de facto* patřili i my – bylo možné dál věřit, že všechna moudrost je uzavřená v předsokraticích. Proto se filosofie může zdát tak uzavřená do sebe, bez významu pro praktické žití – ač zvědomování žití, přechod od bezmyšlenkovitosti k myšlení, je základem růstu k lidskosti. Proto mi připadá závažná Masarykova otázka – jak můžeme pochopit (třeba) víru ve Védách, když ji přecházíme bez povšimnutí okolo sebe a v sobě? Platí to i o Pravdě a předsokraticích. Přítomnost, prožívaná skutečnost, ono *Sein als Bewußtsein*, považuji za klíč k minulosti, ne naopak.

Dále jste zmínil, že „pokud budou učitelé začínat se studenty u bádání, odvedou je od myšlení". V jakém smyslu bádání odvádí od myšlení?

To, myslím, platí jen potud, pokud „bádání" chápeme jako inventuru výskytů. Připadá mi důležité, abychom přistupovali k výuce filosofie nejen s otázkou, co je psáno, nýbrž také s otázkou, o čem to je – jaký to má smysl, jaký význam – a to nejen v rámci určitého doktrinálního systému, ať už je heideggerovský, tomistický, analytický či jaký, nýbrž v souvislosti žití. Filosofie, myslím, by nikdy neměla ztratit povědomí souvislosti v dění obce, přírody, transcendence. Co říká, potřebuje zasadit do života, ne do doktríny.

Přesvědčení, že k filosofování je bezpodmínečně nutná znalost řečtiny i tehdy, když se student filosofie zajímá o jiné období než antiku, považujete za fetišismus. Naznačil jste tím, že znalosti, které si student filosofie má osvojit, mají vycházet z konkrétní potřeby. Je vůbec tedy nějaký nutný základ vzdělání ve filosofii, bez kterého se student neobejde?

Ale jistě, vždyť opravdová filosofie celá vychází z prožívané potřeby! A samozřejmě, pokud filosof nemá být jen lidový mudrc, potřebuje důkladnou znalost dějin filosofického myšlení. V nejmenším nepodceňuji ani důležitost znalosti

jazyků. Jenže na první cyklus studia má adept filosofie tři roky. Za předpokladu, že už umí anglicky – a to je dnes předpoklad mezinárodních styků – to znamená, že má nanejvýš čas na to, aby si osvojil jeden další jazyk, a nanejvýš se seznámil s druhým. Pokud se bude zabývat antickou filosofií, pak to musí být řečtina a latina. Jenže pokud bude studovat scholastiku, pak latina musí být na prvním místě, hned za angličtinou. Pro novodobou filosofii je to především němčina, a na některých amerických školách může požadavek druhého jazyka splnit matematická logika. Důležité je, abychom promyslili, co student potřebuje získat – pro mě to je orientační znalost dějin filosofie, metafyziky, noetiky a etiky, k tomu odbornou znalost jednoho výseku – a stanovili další požadavky podle potřeby a časových možností; a pamatovali, že akademickou úroveň neurčuje jen množství předepsaného materiálu, nýbrž především důkladnost, se kterou jej učitel přednáší a student zvládá.

Dále jste uvedl, že „filosofové si nedají práci s otázkou, proč svůj obor vlastně dělají. Možná by žádnou odpověď totiž nenašli.“ Na jakém základě se domníváte, že mnozí filosofové se zabývají svým oborem bez jakékoli reflexe smyslu této činnosti?

Na to bych mohl odpovědět, *Circumspice!* Nezapomínejte, že naše „filda“ není representativní vzorek. Na mnoha školách, v mnoha zemích, se filosofie přednáší bez nadšení, bez zaujetí. Jednou takovou lakmusovou zkouškou jsou konference. Když filosofové odejdou k obědu, hovoří dál o filosofii – nebo přejdou na společenský *small talk*? V Anglii, zemi analytické filosofie, je to obvykle to druhé. Ve Francii se dál vášnivě debatuje. V Americe jsem se setkal s obojím. Budiž. Jenže když pracujeme jako pedagogové, potřebujeme se zamyslit, co vlastně učíme, abychom věděli, co potřebujeme požadovat, co jen nabízet. Když neznáme odpověď, musíme požadovat *všecko* – a, jak sami zjišťujeme, na šest semestrů prvního cyklu je *všecko* poněkud moc.

Měl by i student být schopen

odpovědět na otázku, „k čemu“ vlastně je jeho studium; k čemu takové či onaké téma diplomové práce atd.?

Jestli odpovědět, to nevím, ale měl by si ji určitě klást. Jinak bude těžko hledat zapálení pro svoji práci, a pokud ji bereme vážně, je to práce náročná. Hřeji se vzpomínkou ze svých začátků v Praze na jaře 1991. Tehdy jsme zasedali s Dušanem Machovcem a, pokud si pamatuji, s Láďou Majorem u přijímaček. Uchazeči jsme položili tehdy běžnou otázku, „Co si slibujete od studia filosofie?“ Kandidát vypjal prsa a přímo zvolal, „Od studia filosofie si slibuji moc a slávu, bohatství a krásné ženy!“ Srdečně jsme se zasmáli a uchazeč, veliký šprýmař před Pánem Bohem, nás uzemnil, „No přece jako má Havel.“ Sám jsem se k filosofii dostal otázkou, „Jaký to má všecko smysl?“ – a ta moje filosofování provází už šedesát let.

Nejbližší příbuznost s filosofií sledujete v oborech jako je historie či literatura, nikoli v matematice, logice nebo filologii. Mohl byste vysvětlit, co mají vlastně literatura, filosofie a historie společného?

Problematiku smyslu lidského žití. Všechny se zabývají zvědomováním smyslu, úlohou člověka v dramatu žití a bytí – tím Schelerovým *die Stellung des Menschen im Kosmos* – a všechny procházejí otázkou faktu a zaměřují se na otázku smyslu. Literatura předkládá žití ve fenomenologických závorkách, historie sleduje silokřivky života v proudu času. Filosofie, to je nejčistší a nejdokonalejší forma lidství, zvědomování smyslu žití. Je to nesmírně důležité a vzrušující, a proto mi to připadá jako věčná škoda, kdykoliv se z filosofie stane bezduchá dřina, bez smyslu pro radost a pro humor – anebo povrchní, lajdácká póza. Nevím, co je horší, jen že filosofie si nezaslouží ani to, ani ono.

Zmínil jste, že úlohou humanitních oborů je „zvědomování smyslu žití“. V jakém vztahu stojí reflexe smyslu žití k pravdě? Znamená zvědomování smyslu odkrývání pravdy, tj. poznávání?

Pokud slovo „pravda“ má znamenat něco filosoficky závažného a ne jen odpovídající

popis určitého výskytu, potřebuje to označovat určitou *správnost věcí,* něco jako správnost kosmického dramatu a lidské úlohy v něm. Zvědomováním smyslu žití mám na mysli právě odkrývání této správnosti (vašimi slovy pravdy). Cenný, často nevyslovený předpoklad je přesvědčení, že kosmické drama a lidská úloha v něm svoji správnost či pravdu mají, a že stojí za to usilovat o její zvědomění, i když víme, že nikdy nebude ani konečné, ani úplné. Či negativně, je to přesvědčení, že drama kosmu i lidského života není nesmyslné, chaotické.

Na závěr ještě jedna otázka k samému tématu čísla, kterým je „Mýtus dnes". Myslíte si, že je správné stavět mytický a logický pohled na svět do opozice?

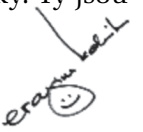
To mi spíš naznačuje velmi povrchní pojetí logiky a zcela naivní představu mýtu. Logiku přece jen odvozujeme od pojetí logos, řád, a to má širší smysl než formální. Podobně mýtus neznamená pábení. Pro mě je mýtus především metaforou, tedy prizmatem, které nám umožňuje zaznamenat smysl, a ne jen fakt zakoušeného. Čili zaznamenat, co s oblibou označuji jako *silokřivka smyslu.* Tím mám na mysli, co by žáci Parmenidovi označili jako „strukturu smyslu". Jenže já žiji v kosmu, jehož *bytí* je *dění,* konání, a tak potřebuji dynamickou, ne statickou metaforu. Proto dávám stranou vžitou metaforu struktury smyslu a razím novou, *silokřivky smyslu.*

Existují nějaké moderní mýty, o kterých se za sto let bude psát v učebnicích pro středoškoláky?

Možné to je, pokud máte na mysli učebnice pro kursy z civilizační patologie. Mýty, které stojí za zaznamenání, nejsou „moderní" (či „antické"). Prolínají celé drama, neomezují se na určitý časový úsek. Čili pokud jsou mýty „moderní", nestojí za zaznamenání.

Děkuji za rozhovor.

Já děkuji za otázky. Ty jsou důležitější!



Rozhovor připravila Daniela Rosolová

Knowledge and Autonomy "Please, don't tell me!" by Herring & Foster:

The notion of autonomy is not so easily definable, and many have struggled to determine its exact scope and meaning. However, most accounts would probably agree that autonomy *entails being able to make decisions about one's life, and that individual autonomy rights can be limited if and to the extent that the exercise of those right causes harm to others*[1]. We shall be concerned with the question whether a "right not to know" something about one's situation is one of these rights, or, more precisely, whether one's autonomy is increased with the amount of accurate knowledge of one's abilities, disabilities, possibilities, circumstances and all that constitutes one's present situation. For it has been a subject of dispute whether full knowledge of one's situation is a necessary precondition of being in charge of our lives, and a necessary constituent of individual autonomy.

This is especially pertinent to medical practice: a patient has to acquire all relevant information regarding her condition and the nature of available treatment before she can be asked to give an "informed consent" and exercise her right to make autonomous decisions about her life or health. Ignorance of her condition, or of the treatment proposed, would in this case clearly be an obstacle to autonomous decision-making and the patient has every reason to ask for the relevant information which will help her understand both her condition and the available solutions. In this case, knowledge and autonomy go hand in hand. The issue gets more complicated in cases where no immediate treatment is required or where the information concerns genetic precondi-

[1] Herring and Foster, p. 21.

tions that may not lead to the development of disease. The patient has a right to refuse the disclosure of information, even if she places herself at risk of harm. Her autonomy is to be respected. Her "right not to know" about her genetic state is thought to serve the interest of autonomy and is well established in legal framework.[2]

Some opponents of the "right not to know" argue that since ignorance is inimical to autonomy, a person cannot autonomously choose to remain ignorant about her state without being inconsistent (the Incoherence Objection). A person cannot seek to enhance her autonomy by renouncing her ability to control her life, which is a key constituent of autonomy.

In their article, Herring and Foster try to defend a different view. They argue that in some cases, ignorance does not impair autonomy but rather enhances it. (p.21) One such case comes in the example of a respected philosopher, Dr. Fearful. Dr. Fearful is very anxious to keep his hope up and asks his doctor not to reveal whether his routine blood test revealed a predisposition to dementia. He argues that, knowing this piece of information, he would certainly sink into a malaise (p. 22) and it would put him in a long-term discomfort. He chooses to remain ignorant about the possible findings.

According to Herring and Foster, Dr. Fearful's decision is a perfectly legitimate use of autonomy for choosing not to *know is an essential part and prerequisite of the freedom to choose how to develop our lives* (p. 22). There seems to be nothing objectionable about his decision, since (in the absence of an available cure) neither he nor the doctors can change anything about his condition.

The Incoherence Objection, according to which the agent can-

[2] Article 5(c) of the UNESCO Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights provides that "the right of every individual to decide whether or not to be informed of the results of genetic examination and the resulting consequences should be respected".

not autonomously limit their own autonomy by denying herself the ability to make informed decisions, is not at all unknown to Herring and Foster. An autonomous individual, insofar as she wants to remain autonomous, does *not always* have a moral or prudential duty to be informed. While they assert their sympathy towards the link between knowledge and autonomy, they insist that *in some cases*, the invasion of privacy (the unwanted revelation of information) might not be justifiable on autonomy-grounds – as in the Dr. Fearful example – and the individual's decision ought to be respected, unless it is overridden by other ethical considerations (such as potential harm to others, availability of effective treatment, accuracy of medical assessment, availability of preventive measures etc.).[3] According to Herring and Foster, *it should be possible to exercise one's autonomy to choose ignorance* (p. 26). They insist that ignorance is not necessarily an obstacle to autonomy, but may as well be a means leading to it.

Their approach has one undeniable advantage, for it rules out a considerable number of cases of "genetic paternalism", where the doctor reveals the genetic findings without he patient's consent and justifies the unauthorized revelation on the grounds that the doctor knows better than the patient what is good for the patient.

Whatever the advantages of that approach, I want to argue that the uncalled-for disclosure of test results at that moment may still be justified as being in the interest of the patient's autonomy. Imagine that Dr. Fearful might be upset at first, he may brood over his sad condition for a while but after giving his situation some more thought, he may conclude that the acquired information is useful after all. He may accomodate the discovered predisposition in his life plans, he can make necessary steps to prepare his relatives for the eventuality and he can use the knowledge to assume a fuller responsibility and control over his life. Or, with a 50% probability, he may learn that there is no indication of the feared predisposition, in which case he would be spared the uncertainty, the

[3] p. 27.

nagging „what if“ at the back of his mind, which would otherwise unavoidably affect his life negatively. And thus, the doctor might be justified in not respecting Dr. Fearful's wish at one moment, to open to him a possibility of fuller autonomy in the future. The question is, however, whether the doctor has any right to interfere with the patient's life in this way? Can the patient's own judgement be overridden on such grounds? [4] Or, in other words, can paternalism lead eventually to autonomy (especially in those cases where the results reveal a treatable disease)?

The problem might get even more interesting if we bring in the considerations on authentic values. When in doubt whether the maximum possible amount of knowledge implies the maximum autonomy, we should first consider the relationship between knowledge and authenticity. As Insoo Huyn suggests in his article *Authentic Values and Individual Autonomy*, an individual's authentic values are an important condition of autonomy, without which the individual cannot autonomously judge his desires and aims. If we autonomously pursue or endorse a certain value, it must be "our own".[5] A decision can be appropriately called self-determining only if it is guided by authentic values. Now, is knowledge always and necessarily an authentic value for everyone?

Most of us would agree that an autonomous individual must be allowed to freely pursue their own conception of good. Many people may uphold such a system of values and beliefs that does not include an interest in accurate knowledge – they may reasonably maintain the attitude that "ignorance is bliss", and in the light of this belief, choose a course of action that deprives them of whatever valuable knowledge may be attainable in their particular situation. Ignorance of particular information under

[4] Herring and Foster deny any such paternalism: "Autonomy insists that we should be in charge of our destinies and that others should not override our decisions or restrict our actions on the basis that they know better than us what would be good for us, or on the basis merely that they regard our decisions or actions as immoral." (p. 21)

[5] Huyn, p. 195.

particular circumstances simply fulfills their version of well-being and, believing ignorance to be the means to their desired end, they accept ignorance as an authentic value. Even if paternalism might be successfully defended on the grounds that knowledge is a necessary component of autonomy, it may not be compatible with the notion of authenticity. It is a widely accepted thesis that an autonomous person must be able to make important decisions about her life, but as Hyun suggests, these autonomous decisions must also be in accord with her own values and goals – if is to be *her* life. If particular knowledge is not recognized as a value by the person, then surely, she might be justified in choosing ignorance in the interest of autonomy. Revealing the information against her will would impair her autonomy and prevent her from pursuing her authentic values.

We might now conclude that knowledge might lead to a greater autonomy (as the objectors to "the right not to know" say), but only when knowledge of that particular piece of information is the value that the agent chooses to endorse under the particular circumstances. It remains unclear whether Dr. Fearful entreats his doctor to withhold the information because he recognizes ignorance as an authentic value, or simply because he is afraid of the consequences that might ensue from the confirmation about his genetic predisposition, but, whatever the case, he is honest and sincere in his request (and there seems to be no indication of "incoherence"). If the feared predisposition were a treatable one, or one potentially harmful to others, then the disrecpect for the patient's decision could be justified on these grounds, but if the predisposition affects no one but the patient, and does not promise any successful treatment, we may not be able to find justification for it. However, if we want to defend this view against the objection from incoherence, we do not have to restrict ourselves merely to the arguments of Herring and Foster's (i.e. that the unwanted knowledge would impair the patient's autonomy – for it is difficult to predict what the information will do), but we might also insist that the revelation of knowledge would in given cases be a restriction of authenticity, and therefore, of autonomy.

In this way, we will avoid the problem of incoherence, for the notion of "an authentic ignorant" contains no inherent contradiction. Dr. Fearful might be perfectly authentic in his request, regardless of whether he would benefit from the knowledge (for although he might eventually benefit from the information, it changes nothing about the fact that he did not autonomously chose to acquire it).

At least in Dr. Fearful's case, the choice to remain ignorant as well as the choice to be informed are, in my view, legitimate uses of autonomy. Not because Dr. Fearful will actually benefit from his ignorance (he would not "sink into a malaise" and despair), or because the revelation would impair his autonomy into the future, but because he autonomously chose to avoid the particular knowledge in pursuit of his own conception of the autonomous and authentic life. If ignorance can be an authentic value, not abandoned even after a thorough critical reflection, then Herring and Foster might have a new way of defending their view against the incoherence objection.

Anna Šolarová

Zapomětliví herci

Walter Benjamin, papírové lodičky a Franz Kafka

„Jestliže se poupě rozvíjí v květ, lodička složená z papíru, kterou učíme skládat děti, se rozvine v hladký papír.“[1]

Walter Benjamin se ve své práci *Franz Kafka* neptá, jak Kafku interpretovat. Vzhledem k tomu, že nenabízí přímý výklad Kafkova díla, ale místy až snovou plavbu motivy, jejíž cíl ani vnitřní konzistence leckomu vůbec nemusí být zřejmé, je otázkou, nakolik se jeho práce vůbec dá označit za interpretaci. To, jak se vyjadřuje ohledně Kafkova textu, pak často může být chápáno právě jako nápověda pro chápání jeho vlastního díla. Nebudu se ptát, nakolik oprávněně.

Kafka, podobně jako Benjamin ve vztahu k jeho dílu, nemá „nauku“, neobjasňuje to, co se odehrává, řadou úvah, tak jako kněz v díle *Proces* nebo některý interpret. Vysvětlování kněze se ale děje tak příhodně, „až bychom se mohli domnívat, že román je toliko pouze rozvitým podobenstvím“. Proč se takto smysl románu zachytit nedá, naznačuje Benjamin hned v další větě. „Slovo ‚rozvité‘ je však dvojznačné. Jestliže se poupě rozvíjí v květ, lodička složená z papíru, kterou učíme skládat děti, se rozvine v hladký papír.“

Skutečnost, že čtenář snad, jak je dále naznačeno, může raději chtít do hladka urovnat papír než vidět rozvitou růži, poukazuje daleko za hranice interpretace libovolného díla a je podstatná už když se ptáme po interpretaci samotné. Snaha o schematizaci nakonec nutně provází každý výklad. Pokud ale přestáváme být schopni přistupovat k poupěti jinak než s preparační jehlou v ruce, abychom si ho poté mohli nárokovat, alespoň v tom smyslu, že víme, co to je, růži nikdy nezahlédneme. Možná, že je to uhrančivostí moci, kterou schematizace propůjčují, možná stra-

[1] Walter Benjamin, *Franz Kafka*, *Literárněvědné studie*, přeložil Martin Ritter.

chem z uznání celosti přesahující racionalizační nástroje člověka, ale růži pak často ani zahlédnout nechceme. Pro teorii vždy znamená jenom další problémy, a právě těch se chceme zbavit. Nesetkáme se tak ani s věčně se rozvíjejícím květem naší vlastní teorie. Pro toho, kdo chce uzurpovat moc, nestojí porozumění, které si nepodmaňuje, ale které umí vnímat, za řeč. Nechápe hloubku ani význam takového poznání – pochopit by v jeho podání znamenalo opět zjednodušit –, a co se do mezí výkladů nevejde, neuzná. Nakonec si tak sám zavře cestu ke skutečnosti, aniž by si uvědomil, čím platí.

Kafka to podle Benjamina chápal. V tomto smyslu nejenže to podstatné v jeho románech nezaznívá, ale ani zaznít nemůže. Těžiště leží mimo vysvětlitelné, což na druhou stranu neznamená, že není co vysvětlovat a na co poukazovat. Dostalo se tak do popředí gesto. Gesto skutečnost nevysvětluje, ale vyjadřuje. To, že může zůstat nepochopeno, ho nijak nesnižuje. To podstatné se v něm odehrálo, podobně jako na divadle v Oklahomě, aniž by to aktéři byli schopni vnímat.

Ani my často nevidíme, co se děje. V *Procesu* se po tom často ptáme spolu s K. Možná jsme to skutečně jenom zapomněli. Benjamin poukazuje na nevyslovenou pobídku, kterou vedlejší postavy přidávají k promluvám k hrdinům, jako by to, s čím je náhle konfrontují, bylo celou dobu jasné. Nedozvíme se, jestli to skutečně jasné je. Josef K. vydává zvadlou růži za papírovou lodičku, aby ji nikdo, dokonce ani on sám, nemohl zahlédnout. Když se to stane, okamžitě se právě o to, abychom na ni zapomněli, snaží. Za chvíli nechápavě máváme uhlazeným papírem. Pobídky tak mohou vzbuzovat dojem, který se odrazil i v Benjaminově textu, totiž že některé vedlejší postavy si jsou vědomy, o co běží. Nejde o to, jestli takovou interpretaci vědomě uznáme, ale nakolik nevědomky zkreslí náš pohled na dílo. Můžeme si dovolit vysvětlovat situaci skrze tvrzení vedlejších postav? Benjamin si tohoto problému explicitně nevšímá. Mohl by to být jeden z okamžiků, kdy přehlíží, jak se věci mají, a bere zavděk vysvětlením, která skrze své postavy podstrkuje sám Kafka. Tvrzení i vědomé úvahy zane-

chávají z postav pouhé masky a hrdinové tak ve svém společenství ani neuvažují, že by mohli být sami sebou. „Kafkův svět je divadlo světa," píše Benjamin. Zdá se, že se jim podařilo nahrát to i na čtenáře a interpreta. Kdyby nějaká postava chápala, o co běží, musela by často raději mlčet. Jen tak by se vyhnula tomu, aby její snaha sdělit byla degradována na divadelní repliku. Když si někdo nevzpomíná, je totiž každé vysvětlení málo.

„Člověk stojí z podstaty na jevišti," pokračuje Benjamin o tom, co Kafka prezentuje. Jako by na okamžik míjel to, o čem jinde sám píše. Kdesi mimo obzory hrdinů se odehrávají skutečné věci. Hra je i není podstata: podstata není hrou, pokud zrovna hra není hrou. Pokud je hra pouhou hrou a nepředstírá, že je podstatou, podstatou právě je. Zde se nejedná o pouhou hříčku. Právě proto je na co poukazovat a za celým Kafkou může existovat tušení „nauky". Uznat neskutečnost toho, co je podstrkováno, často i spolu se skutečným, jako skutečné a naopak je pak jen prvním krůčkem „za meze porozumění", porozumění chápaného v mezích výkladu a schematizace. Právě těm se dle Benjamina chtěl Kafka vyhnout. Kdyby za jejich hranicemi nebylo nic tušeno ani nalezeno, mohli bychom použít slovo absurdní nebo mluvit o nesmyslnosti. Ale Benjamin se sám zmiňuje o nepostižitelném tajemství, podstatném tajemství, a tím se takové interpretaci vymyká. Divadlo Oklahoma je najednou nejen místo hledání spásy, ale vlastně i místo tichého doznání. Výzva, aby potenciální herci hráli sami sebe, dojem jen umocňuje. Skutečnost zmizela za hrou, ale v divadle je hraní znovu skutečností, stává se právě a jenom samo sebou, nikoliv náhražkou skutečnosti, a tedy se paradoxně znovu ukazuje jako skutečnost sama. Pokud ovšem herec zapomene, že je hercem, což se Kafkovým hrdinům děje, jakmile nestojí na jevišti, bude mu v cestě zpět stát právě jeho čelní kost.[2] Žádná úvaha ani výklad ho nemůže vyvést z kulis, dokud jsou kulisy a masky chápány jako skutečnost. A to, že skutečností nejsou, se do mezí úvah a výkladů nevejde, ačkoliv vnímat to lze.

[2] „Jeho vlastní čelní kost mu stojí v cestě, o vlastní čelo si do krve otlouká čelo.", Franz Kafka, *On. Zápisky z roku 1920.*

Hloubku poznání, které přináší vnímání, v sobě ale výklad nepostihuje, a tak vůči své neoddělitelné vlastnosti, že bez pozastavení nakládá se skutečností jako s kulisou či hereckým výkonem a s kulisou jako se skutečností, nutně zůstává slepý. Problematickým se může stát i gesto, všimne-li si ho náš zapomnětlivý herec. Nestalo-li se ještě gesto pouhou hrou, pokusí se ho vysvětlit a tak ho zařadí mezi kulisy, nebo se ho pokusí napodobit, aby, jako správný herec, vzbudil dojem skutečnosti. V obou případech je pro ni ale ztracené. Jediná skutečná gesta jsou pak, tak jako v *Procesu*, právě a jenom ta, která se dějí mimoděk: brada hluboko na hrudi, nakrčení, které strach vyjádří, ale nikoho nevyděsí. Ono „mimoděk“ se nakonec stává jediným vodítkem.

Pokusíme-li se svět pochopit pouze skrze výklady, zůstává pro nás divadlem, a spolu s ním i cokoliv, co je předkládáno. Divadlem se ale zdá být právě jenom do té míry, do jaké jsme ztratili ze zřetele fakt, že právě v kulisách a v řadách redukcí to podstatné neleží. Prosté povšimnutí si, že rekvizita je pouhou rekvizitou a vysvětlení pouhým vysvětlením, umí kouzelně proměňovat ve skutečnost, a to nejen divadlo, Kafkův román či teorii. Zbavuje totiž zdánlivého významu a přivádí k významu skutečnému. Pokud Kafka skutečně celou dobu brání výkladu toho, co vypadá jako podobenství, dělá to snad i proto, že si citlivě uvědomuje, jak bezbranné je vůči všem pokusům, které mají pouze uspokojit čtenářovu či badatelovu nenechavost a najít obstojnější výklad. Obrazy, které mají moc nás v hloubce změnit, mohou totiž promlouvat jenom do chvíle, než je papír uhlazený. Ty, které používá sám Benjamin, mají v tomto směru velice blízko k obrazům Kafkovým. A když dojde na snahu vysvětlovat nerozvitými podobenstvími, jsou podobenství rozvitá jako růže obdobně křehká.

Mirka Dřínková

Bylo, nebylo…

Romantická zkoumání

§ 143

Uvažujeme nyní případ soukromého rozumění cizí řeči zcela nepodobné té naší. Představme si tento *obraz*: král dostane kouzelného hada, jehož požití způsobí, že člověk porozumí řeči zvířat. Dejme tomu, že královský kuchař – řekněme *A* – sní hada sám a králi podstrčí obyčejného úhoře. *A* pak říká „*Cítím*, že *teď* rozumím řeči zvířat.“ Co tím myslí? Že má nějaký zcela určitý pocit v žaludku, který pojmenovává výrazem „rozumět řeči zvířat“?

Namítneš: cítí, že je schopen přeložit řeč zvířat do naší. Ale jak víme, že to, co překládá, je *opravdu* řeč zvířat? Pro mě za mě, může si vymýšlet. A to znamená jedině: žádné *opravdu* tu není.

§ 160

Pozměňme ale náš obraz takto: král také sní kus hada a rozumí nyní řeči zvířat; posléze uvidí *A*, jak reaguje v přítomnosti zvířat způsobem, jako by jim rozuměl stejně jako on. Král teď obviní *A* z toho, že nedovoleně požil kus královské krmě a hrozí mu stětím hlavy.

Chce se ti říct: ale jaké má král důkazy? Vždyť nemůže vědět, co se ve skutečnosti odehrává *A* v hlavě. To je ale chybná otázka; nezáleží na tom, jaké má král důkazy, nýbrž jakou má *moc.*

Lze se dále ptát: co by měl *A* na takovou obžalobu odpovědět? (Ještě ti to nedochází, ale to jsou dvě různé otázky!) – „Kdyby lev uměl mluvit, nerozuměli bychom mu.“

§ 172

Pomysleme na prožitek toho, kdo se snaží dospět k cíli, o kterém netuší, kde se nachází. Řekněme, že *A* dostal za trest najít nějakou bytost – říkejme jí třeba Zlatovláska – a nemá žádné počáteční indicie. Jak bude *A* postupovat? Řekli bychom: vydá se na

cestu a *nechá se vést*. Jak však ví, čím se nechat vést, neví-li nic o *směru*?

§ 201

Náš paradox byl takovýto: *A* bude všechny nahodilé události chápat jako znamení ukazující k cíli, který nezná. Banální setkání s mravenci, rybáři či krkavci budou součástí jeho *cesty*, protože *všechna* setkání lze uvést v soulad s cestou za neznámým cílem!

Že tu je určité nedorozumění, ukazuje se už v tom, že *A* přesto dorazí do království, kde sídlí Zlatovláska.

§293

Dejme tomu, že *A* projde všemi zkouškami a má si nyní konečně vybrat Zlatovlásku. Představí mu dvanáct zahalených postav, které od sebe nelze rozeznat, a tvrdí mu, že uvnitř pod závojem jedné z postav je Zlatovláska. Současně *A* ví, že se může podívat pod závoj jen jedné z nich. Uvažuje: každá z těchto postav může být Zlatovláskou, nevím, jak Zlatovláska vypadá a nemohu to ani s ničím porovnat. Co udělá? Vybere si namátkou jednu pannu a odvede si ji domů, aniž by se podíval pod závoj.

Jestliže řekneš, že může intuicí vycítit, která z nich je Zlatovláska, je to, jako bys říkal: kolem by mohla létat moucha a šeptat *A* do ucha: „Tohle to je ona, tu si vyber!“ Jak *A* ví, že mu moucha (intuice) radí správně? Tam, kde mouchy radí ve věcech soukromých, které nelze ověřit, jsou její rady k h*vnu. (Zamysli se nyní nad tím, zda jsi četl nebo domýšlel. Žádná ostrá hranice mezi tím není.) Tím chci říct: odvolávat se v takovém případě na intuici znamená přidat do stroje volné kolečko, které se bude točit na prázdno.

§304

„Tak ty chceš říct, že na tom, jaká je princezna uvnitř, vůbec nezáleží.“ – Ale vůbec ne, jen že když to nemáš s čím srovnat, tak je princezna stejně dobrá jako každá jiná, kterou nikdo nezná. Odmítli jsme pouze gramatiku, která se nám tu vnucuje.

§694

Vkrádá se otázka: co bude *A* se Zlatovláskou dělat, když jí nikdy nesejme závoj? Neměl by hledat to, co je soukromé? – Marná snaha: abychom našli nejvlastnější artyčok, odstraňovali jsme z něj jeho listy.

Martin Vraný

Pivo, Husserl a déšť ve Vlámském Brabantu

Vždy mě vábilo studium v malém univerzitním městečku, kde puls určuje akademický rozvrh, kde se dá studovat nerušeně od lákadel velkoměsta a v čistém prostředí. Belgická Lovaň mi sice potvrdila, že melancholické představy velkoměstského floutka ne vždy odpovídají realitě univerzitního provozu, zato mě příjemně překvapila vším, co nad má původní očekávání nabízí.

Kombinace nejstarší univerzity v Belgii (založena 1425) a ještě o padesát let staršího obrovského pivovaru (dnes Stella Artois) by se na devadesátitisícové městečko mohla zdát vyčerpávající, jenže tyto pro Lovaň emblematické instituce nejsou vše, co nabízí. Kromě toho, že je člověk neustále obklopen převážně germánskými jazyky (Vlámové mluví všichni kromě vlámštiny i plynně anglicky a skoro všichni i německy a také francouzsky), pitoreskní cihlovou architekturou (místní bekináž je na seznamu světového dědictví UNESCO, radnice směle konkuruje bruselské) a vlídnými lidmi, může se těšit na množství studentských barů (nejdelší bar v Evropě) a dobře zásobených knihoven. Ve městě operuje také velké množství studentských organizací, které se starají o chod studentského života organizováním různých akcí, od sportovních klání po tradiční cantus.[1]

Každá fakulta (Institut filosofie má už přes sto let status samostatné fakulty) také provozuje vlastní „fakbar“, kde se dá popíjet „levné“ pivo dokonce už od 1 eura za 25cl. Bohužel, na levné pivo jsem většinou musel s doktory, právníky, či psychology, jelikož filosofický fakbar je jako jediný otevřen jen v úterý, navíc v nevhodných prostorách muzejní kavárny. Že by studenti filosofie pili méně než ostatní? A nebo tolik, že musela být vyhlášena

[1] Jde o tradici udržovanou studentskými organizacemi ve Francii, Belgii, Holandsku a Pobaltí, která se řídí přísnými pravidly a spočívá v pití obrovského množství piva a zpěvu tradičních písní.

Okénko do zahraničí

částečná prohibice?

Pivní kultura se v Belgii vyvinula až do jakéhosi snobství, každé pivo má své vlastní sklenice, způsob točení a odpovídající pokrmy, které se s ním snoubí. Stella Artois překvapivě patří mezi místní konkurencí spíše k podprůměrné šedi,[2] ačkoliv všude ve světě staví na luxusním renomé (viz reklamní slogany ve Velké Británii: „reassuringly expensive“). Na své si tak přijdou především fanoušci jiných druhů piv než našeho pils.

Kromě maloměstské kultury, živené převážně studenty, se člověk za pouhých 20 minut jízdy vlakem (tedy v případě, že výjimečně není stávka) dostane do hlavního města Evropy, kde o kulturní akce skutečně nouze není. A kdyby přeci jenom byla, za skromných 5 euro se lze vlakem dostat do Gentu, Antwerp nebo třeba Brugg.

Potřebu kamkoliv se vypravovat začne člověk rychle ztrácet s blížícím se koncem semestru. Měl jsem možnost navštevovat i kurzy jiných fakult (využil jsem především kurzů zabývajících se uměním) a mohu potvrdit, že filosofie patří k těm těžším. Způsob atestací je podobný jako u nás, převažují ústní zkoušky a psané práce, ty se ovšem odevzdávají třeba i napětkrát během semestru. Také ústní přezkoušení má trochu jinou podobu. Jedna zkouška například připomínala pingpongový zápas o mnoha setech, kdy na formulaci odpovědi máte něco kolem jedné vteřiny, když nezačnete mluvit nebo se zkoušejícímu vaše odpověď po vyřčení půlky první věty nezdá, následuje okamžitě další a další otázka. Bohužel, timeout si vzít nemůžete.

Filosofie s teologií jsou jediné dva obory, které v Lovani nabízejí kromě

[2] Na naší scéně se nabízí přirovnání k pražským pivovarům Braník a Staropramen, kde se koneckonců Stella Artois dnes také vaří.

bakalářského programu ve vlámštině také kompletní studium v angličtině. Také díky tomu studuje filosofii 680 studentů. K dispozici mají rozlehlou knihovnu čítající 100 000 svazků a především fenomenologové mohou využít Husserlovy archivy, kde trávil čas například Merleau-Ponty. Kromě filosofů jako Ricoeur, Levinas, Searle nebo Derrida zde přednášel i Jan Patočka. Studijní plány víceméně odpovídají těm na ÚFaRu a mezi přednáškami převažují témata z fenomenologie a etiky, mnoho se jich také orientuje mezioborově. Ačkoliv přednášky byly skoro všechny výborné, semináře vyučované hlavně doktorandy se ne vždy vyvedly kvůli velkému množství studentů, z nichž někdy i polovina docházela z jiných oborů. Většina profesorů si také dle místních zvyklostí udržuje od studentů značný odstup, škoda.

Celkově hodnotím pobyt vysoko nad svá očekávání, a to i přes bídné počasí, stávkující dopravu a místní ceny. Přes všechny výhody velkého institutu nicméně není Hoger Instituut voor Wijsbegeerte nijak zvlášť lepším místem ke studiu než ÚFaR. Dobrou školu koneckonců dělají dobří učitelé, jak v Praze, tak v Lovani.

Martin Dražan

Rozhovor s Martinou Travníčkovou

Martina Travníčková vystudovala obor volné grafiky a kresby na Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie a na Ostravské univerzitě v Ostravě. Během posledních pěti let měla několik společných i samostatných výstav v Čechách, na Slovensku a v Polsku. V současné době je její tvorba spolu s tvorbou výtvarnice Martiny Walterové ke shlédnutí v galerii ARTATAK, kde probíhá výstava s názvem *(S)loučení v bodu C*.

Hlavní tematikou tvých děl je vnímání vědomí prostřednictvím kresby v absolutním průniku s objemem barvy a lineární formy a jejich funkce v prostoru. Mohla bys tato témata čtenářům trochu přiblížit?

Snažím sa funkčne pracovať s objemom samotných čiar a do plochy vstupovať štruktúrami farby. Kresba mi dovoľuje túto dynamiku línie úspešne prevádzať do hmoty, a línia sa tak pre mňa stáva tvorcom samotného deja. Umožňuje mi pracovať vo viacerých rovinách priestoru. Ich platnosť v priestore nakoniec sama vyplynie z formy, akou sa kresba transformovala do hmoty. Tvorba čiar býva rýchla, vďaka tomu môžem za-

chytiť motív aktuálne. Postavenie farby tu dodáva vizuálnu sviežosť, i ostrým obrysom kresby ponúka spoločný vzťah. A nielen to, farba samotná, jej vrstvenie, obohacuje čiaru o nový rozmer. Uvedomovanie si tohto dôsledku, mi ponúka neobmedzené možnosti formál-

neho spracovávania tém.

Není v jistém smyslu tvorba jakéhokoli díla pokusem o přeložení vlastních myšlenek? Jakým způsobem funguje takovýto překlad při tvorbě obrazu, dochází při něm ke ztrátám, anebo se naopak tímto překladem něco získává?

Je pokusom. Predpojatosť pôsobí tak výrazne, že nie je možné ponúknuť výklad verejne objektívne. Na druhú stranu sa vďaka času, ktorý je pri práci použitý a iným okolitým vnemom, vyvíja autorova kontemplovaná myšlienka. Dopredu, totiž nie je isté, čo sa na obraze nakoniec odohrá, preto býva tento sled myšlienok výslednou ideou diela.

Jsou tvé obrazy pohledem, který se obrací na diváka a očekává od něj odpověď (ať už je touto odpovědí myšlenka, nebo třeba jen pohled samotný), nebo je odpověď v nich samotných, tj. dialog mezi tebou a tvým dílem, nikoli mezi tebou a divákem skrze médium obrazu?

Každá práca by mala v divákovi niečo evokovať, niečo by sa malo od nej predpokladať, divák by mal ostať aspoň chvíľu v zaujatí. Nesnažím sa im však priamo vnucovať svoje postoje, skôr im nechávam priestor na vlastný preklad symbolov. Ten dialóg medzi mnou a mojimi prácami, je významný hlavne pre mňa. Preto sa nepokúšam priamo komunikovať s pozorovateľmi cez obraz, avšak snažím sa vyvolať spätnú reakciu. Chcem sa divákom odhaliť a ukázať im veci čo ma štvú, no nie úplne. Nakoniec prostredník, divák, dodáva práci svojou interpretáciou nový rozmer.

Nesou v sobě tvoje obrazy dialog s tvými uměleckými předchůdci?

Veľký majstri, veľké veci, vzhliadanie k nim je mojou inšpiráciou. Veľakrát som skúšala danú problematiku, pohľad alebo prienik spracovať podobne, avšak identická interpretácia nebola možná. Vďaka mojim odlišným predpokladom, či neznalosti reálneho riešenia. Proste to nešlo. No, odkaz na nich sa tam určite nejaký skrytý nájde.

Jak se ty, co by umělec, stavíš k dialektice oka a pohledu diváka, tj. toho, na co hledíme, a toho, co chceme vidět? Je to vztah, který již při tvorbě obrazu předpokládáš a na jehož základě se snažíš význam obrazu rozšířit pro určitý pohled diváka?

Umenie je rozpor už len svo-

jou povahou. Preto nie je možné prispôsobovať vývoj práce oku diváka, pritom mať vlastné oko a načúvať tretiemu oku. Priamo však tento vzťah nezavrhujem, len ho neponúkam otvorene.

Na tvé nové výstavě, která nese název *(S)loučení v bodu C*, byly prezentovány jak malby, tak i grafiky. Užíváš rozdílu mezi grafikou a malbou nejen coby rozdílu stylu výtvarného ztvárnění, ale také coby rozdílu výpovědní hodnoty obrazu?

Každé médium funguje inak. Pokiaľ pri maľbe sa jedná o voľnejšie a pre mňa i rýchlejšie poňatie veci, grafika je omnoho komplikovanejším procesom, pri ktorom vzniká väčší priestor pre premýšľanie a celková stavba býva teda čistejšia. Maľba mi dovoľuje uvoľniť sa a energickejšie vyjadriť, pokiaľ grafika je rozvážnejším a lineárnejším médiom. Ideálnym spôsobom práce je kombinácia týchto štýlov, kde do holých grafických plôch vstupuje vplyv expresie maľby. Tieto dve médiá nemôžu fungovať oddelene, teda výsledná výpovedná hodnota konečnej práce závisí jedine na ich prínosnom zlúčení.

Na výstavě *(S)loučení v bodu C* jsi prezentovala několik cyklů s vlastním tématem. Coby divákovi se mi zdálo, že se na obrazech v rámci jednoho cyk-

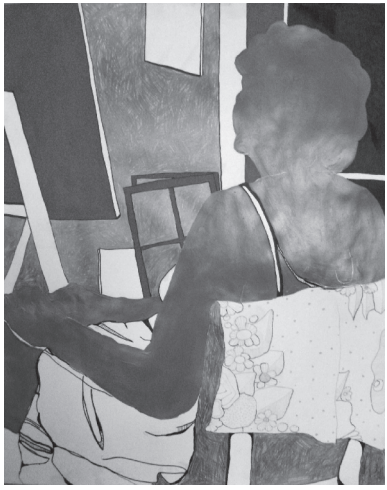
lu dal spatřit výpovědní rozdíl: zatímco na jedněch byl ztvárněný symbol, u druhých se zdálo, jako by v sobě zachycovaly „odehraný“ příběh, který by bylo možné převyprávět. Byl to záměr? Měly se tímto způsobem obrazy navzájem doplňovat a ovlivňovat, anebo se jednalo o způsob hledání formy pro obsah?

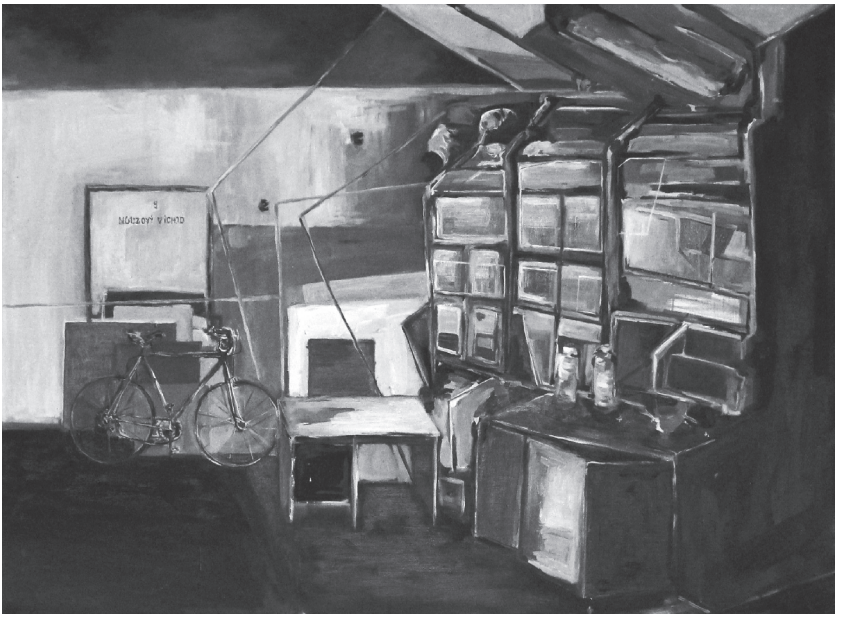
Väčšina vecí býva na tomto postavená, ale záleží i od toho, k akej téme je daný cyklus vytvorený. Ak je práca reakciou na nejaký dej/udalosť odohranú v spoločnosti, prípadne epizódou nejakej osoby, výklad býva heslovitý a príbeh nie je tak rozvitý. Lenže, potom tam vstupuje faktor mojich osobných zážitkov/názorov. Pri nich pracujem skôr pocitovo a podstatne dlhšie prepracovávam tému. Tým sa samotný dej komplikuje a stáva sa príbehom. Takéto príbehy sú v základe omnoho ťažšie. Tieto dva stupne spolu priamo súvisia. Nielen divákovi, ale i sebe chcem ponúknuť dve podoby reakcií na konkrétnu problematiku / situáciu. Teda, formou je letmé spracovanie hesiel a obsahom býva intimita.

Když už jsme se dotkly zachycování příběhů na obrazech, jakými prostředky se může umělec snažit vzdorovat tomu, aby byl jeho obraz „pouhým“ ustrnutím namísto děje?

Myslím si, že je dôležité postaviť obsah na viacerých časových a dejových líniách. Zachytiť viacero fáz. Ako náhle by dej viazol/je ľahko čitateľný, obraz stráca na obsahu, prestane sa hýbať a teda ustrnie.

Na posledních třech číslech Nomádvy měli čtenáři možnost shlédnout tvé ztvárnění témat pro obálku. V čem je tvorba na zadané téma specifická oproti vlastní tvorbě? A především, v čem je





jiná pro tvorbu na filosofické téma, které se skrývá pod klíčovými hesly?

Vzhľadom k tomu, že samotná filozofia nie je oblasťou mne úplne vžitou, snažím sa pri riešení týchto tém postupovať skôr asociačne a výrazovo. Dávam tu do popredia jednoduchosť prevedenia, keďže sa jedná o obálku, a jej výklad by mal byť úderný a jednoznačný. Mala by vyzývať k jasnej četbe symbolov a prioritne upútať. Zároveň sa snažím obsiahnuť, alebo sa aspoň priblížiť tej danej filozofickej téme prostredníctvom nejakej mojej interpretácie, nie však o, nedajbože, filozofický výklad. Len chcem, aby v sebe zároveň spojila ohľad na konzum s výtvarne ideovým prevedením a súčasne sa trochu priblížila téme. Rozdiel medzi mojou tvorbou a obálkou je v tom: pokiaľ pri vlastnej práci mám absolútne voľnú ruku, tu som zviazaná určenou témou a formátom. No, nie je to na škodu. Pri obálke, musím spojiť tieto obmedzenia s oblasťou mne neznámou, do pôsobivejšieho výtvarného celku, čo ma núti rozhodne viac premýšľať.

Rozhovor připravila Markéta Haiklová

Lezec: obojživelná ryba, tradičně lnoucí k filosofům

První zmínku o živočichu, jehož řecko-latinská druhová jména (*periophthalmus barbarus*, *periophthalmus modestus* ad.) prozrazují mnohé o jeho charakteru, nalézáme již v aristotelských *Problématech*: lezec, zdánlivě ze své vlastní vůle, doprovází myslitele na tichých procházkách podél řeky Ilisos.

Nomádva vyhlašuje veřejnou sbírku na adopci *Lezce obojživelného* v pražské ZOO (cena 2000 Kč). Sbírka bude otevřená od vydání tohoto čísla časopisu do začátku zimního semestru 2012/13, kdy se adopce uskuteční. Přispět na ni je možné v knihovně ÚFaR (během otevírací doby) nebo na jarním večírku Nomádvy.

Foto: Petr Podzemný

Několikrát se pak odkaz na „podivnou rybu“ vyskytuje u gnostiků. Ani jednou však není přesně jasné, co je jím míněno. Většina badatelů se domnívá, že tito autoři připisovali lezci negativní symbolický význam spojovaný s jeho "vyčkáváním" mezi "dvěma říšemi".

V následujících staletích se s obojživelníkem setkáváme nejčastěji v astrologické literatuře arabského světa: nikoli překvapivě byl spojován s lidmi narozenými v konjunkci Saturnu a Neptuna. Odtud lze pak také vysvětlit jeho význam pro luteránství (který nedokázaly oslabit ani slavné Melanchthonovy dopisy jednoznačně vyvracející Gauricovo ztotožnění lezce s „malým prorokem“ zobrazeným v podobě ďábla na ramenou reformátora a předpovídajícím potopu světa, čímž se přesné datum Lutherova

narození stalo vlastně irelevantním). A podobně i jeho, dnes čím dál tím vzácnější, vyobrazení za oltářem na vnější straně některých protestantských kostelů.

V počátcích této spletité historie ale samozřejmě stojí také Ficino a jeho spis *O životě*, v němž autor pravidelná setkání s lezcem doporučuje jako lék proti trudnomyslnosti: "Když jsi skončil s hrou na lyru a Foibos se již naklonil k odchodu, zajdi se projít k řece. Jestliže jsi předtím neuléval Dianě, mezi kameny tě již bude vyčkávat lezec, tento vnuk Jupiterův. Zahleď se do němé tváře a spatři svůj pohled v jejím. Tvá krev se tím ochladí a znovu získá správný poměr k flegmatu a černé žluči. Neprodlévej však v hájích nymf dlouho, aby se tvá duše nestala příliš vlhkou."

Do nemilosti náš živočich zřejmě upadl až poté, co ho jeden z Descartových žáků přirovnal ke "stáčecímu sudu, ve kterém místo ducha (*spiritus*) nalezneš pouhý vzduch (*aer*)".[1]

Ani Goethova snaha dokázat, že v lezci příroda lidské vědě vyjevila „pra-živočicha“ (Ur-thier), nemohla na nešťastném trendu moderní doby nic změnit. Jedním z posledních známých milovníků obojživelné ryby a výjimkou potvrzující pravidlo byl Schopenhauer, který prý ve stáří, když už nedokázal sejít k Alte

[1] Podle pozdějšího komentáře se zřejmě jedná o narážku na alimentační návyky "bahenní skákavé ryby": v okamžiku, kdy lezec vyčkávající na břehu na potravu uloví mouchu, vypouští vodu uzavřenou v "žaberních vacích".

Brücke, pod nějž mohanské lezce chodil pravidelně pozorovat od Hegelovy smrti, choval několik jedinců v akváriu svého frankfurtského bytu. Vypráví se, že v letních měsících roku 1860 jim často hrával na flétnu celou noc až do svítání.

Ve dvacátém století, v nemalé míře v souvislosti s výstavbou vodních nádrží a protipovodňových bariér, tento nenápadný němý tvor z velkých měst, ale i z vesnic prakticky vymizel a s ním i prastará symbióza s filosofy. V našem městě byl zřejmě posledním, kdo chodil lezce pozorovat k Sovovým mlýnům, Bolzano (jakkoli nelze vyloučit možnost, že zde již figurovaly vědecké zájmy). Jeho severoitalský původ tu nepochybně sehrál svou roli.

Nomádva se rozhodla svým nepatrným dílem tomuto dlouhodobému, oboustranně neblahému trendu alespoň symbolicky čelit. Vyhlašujeme proto veřejnou sbírku určenou k tomu, aby se lezec obojživelný (umístěný velmi příznačně v pavilónu „Indonéská džungle“ pražské ZOO) stal naším adoptivním zvířetem. A proto, milý čtenáři, neotálej a jak v tušení věcí příštích napsal Pindaros: „Odlož věnec! Sestup k Alfeiu!“

(zdroj: Encyclopaedia vitae, sv. VIII: Les animaux et nous, kol. Autorů, Paříž 1991)

Klasici sekundární literatury

Antikrist jako klíč k porozumění Nietzschově dílu

Andreas Urs Sommer (nar. 1972), v současnosti působící jako vědecký komentátor Nietzschova díla ve výzkumném centru *Nietzsche-Kommentar* heidelberské Akademie věd při Universitě ve Freiburgu, je – oproti autorům představeným v předchozích dílech této rubriky – „klasikem sekundární literatury" jaksi teprve *in statu nascendi*, přesto lze již dnes jeho pracím k Nietzschovi (zvláště pak jeho vyčerpávajícímu „filosoficko-historickému" komentáři k *Antikristovi*), jejichž množství bude nepochybně ještě narůstat, přiřknout postavení zásadní výkladové literatury s ambicí stát se v budoucnu klasikou svého žánru.

Sommer svou mimořádně bohatou publikační činností pokrývá široký záběr jak historických, tak systematických filosofických témat: vedle „populárně-filosofických" knih a článků určených široké veřejnosti, v nichž se věnuje zejména etickým otázkám (srov. jeho úvody do skeptického,[2] resp. stoického myšlení[3] či soubor *Vyplatí se být dobrým člověkem?*[4]), navazuje ve svých akademicky zaměřených pracích především na autory německé klasické a moderní filosofie (Isaaka Iselina, Kanta, Schopenhauera, Davida Friedricha Strausse, Hanse Jonase), teologie (Martina Luthera, Gottfrieda Arnolda, J. F. W. Jerusalema, Franze Overbecka, Alberta Schweitzera, Fritze Buriho) a literatury (Karla Maye, Thomase Manna, H. M. Enzensbergera). Těžiště jeho zájmu ovšem představuje Nietzschovo dílo, jemuž se věnoval již ve své (později knižně vydané) *licenciátské* (aneb diplomové) práci;[5] do-

---

[2] A. U. Sommer, *Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken*, München: C. H. Beck, 2005.

[3] Týž, *Die Kunst der Seelenruhe. Anleitung zum stoischen Denken*, München: C. H. Beck, 2009.

[4] Týž, *Lohnt es sich, ein guter Mensch zu sein? Und andere philosophische Anfragen*, Frankfurt am Main: Eichborn, 2004.

[5] Týž, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums.*

savadním vrcholem jeho činnosti v oboru nietzschovských bádání je však zmíněný rozsáhlý komentář k *Antikristovi*,[6] původně vytvořený jako disertace na universitě v Basileji.

Antikrist (Der Antichrist) vzniká v Nietzschově posledním tvůrčím roce (1888). Mohlo by se zdát, jak poněkud škodolibě uvádí Sommer, že všechny práce z tohoto období by mohly být považovány „za doklady jeho dezolátního fyzického i psychického stavu a sloužit pouze k bio- a pathografickým zkoumáním“,[7] sám Nietzsche však těmto pracím přikládá mimořádnou důležitost a světodějný dosah: v této době pracuje na projektu *Vůle k moci* (Der Wille zur Macht), jenž má podle původních plánů sestávat ze čtyř knih (začínajících textem nazvaným „*My Hyperborejci*“ – „Wir Hyperboreer“). Záhy však Nietzsche tento plán opouští a původní podtitul *Přehodnocení všech hodnot* (Umwerthung aller Werthe)[8] se stává hlavním názvem souboru, jehož první knihou má být právě *Antikrist*.[9] Po dopsání jeho rukopisu však Nietzsche seznal, že celé *Přehodnocení* tím lze považovat za dokončené: má tedy sestávat z jediné knihy – *Antikrista*, který je nyní připraven k tisku a, jak píše Nietzsche, má „energii a průzračnost, jíž dosud

Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, Berlin: Akademie Verlag, 1997.

6 Týž, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel: Schwabe, 2000.

7 Tamt., str. 41.

8 Spojení v podobě *Umwerthung der Werthe* se u Nietzscheho poprvé objevuje v roce 1884 jako podtitul nikdy nenapsaného spisu *Filosofie věčného návratu* (Philosophie der ewigen Wiederkunft). O dva roky později vzniká název plánované práce *Vůle k moci. Pokus o přehodnocení všech hodnot* (Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe). Podrobněji viz Sommerem zpracované heslo v *Příručce* k Nietzschemu: H. Ottmann (vyd.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar: Metzler, 2000, str. 345 n.

9 V této době pracuje Nietzsche zároveň na *Soumraku model* (Götzen-Dämmerung) – a materiál, který při jeho psaní používá, tvoří také základ *Antikrista*, proto lze obě díla považovat za svého druhu „blížence“ – viz A. U. Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, str. 43.

žádný filosof nedosáhl“ a „vše, co kdy bylo myšleno a řečeno ke kritice křesťanství, je proti tomu pouhá titěrnost“.[10]

Přehodnocení všech hodnot, jež mělo překonat veškeré morálně metafyzické tradice a přeměnit jeho dřívější poznatky o původu morálky ve skutečnost, považuje Nietzsche za svůj světodějný úkol; proto lze podle Sommera právem tvrdit, že *Antikrist* zaujímá rozhodující místo v celém Nietzschově díle, a proto jej lze užít jako jakéhosi klíče otevírajícího perspektivu na všechny jeho předchozí práce, jež jsou pro Nietzscheho ve srovnání s *Přehodnocením* pouhou předehrou.

Své zásadní dílo tedy Nietzsche dokončil, nyní již hodlá *Antikrista* pouze „nechat přeložit do 7 jazyků; *první* náklad v každém jazyce c. milion výtisků“[11] – a všechny tyto verze publikovat současně v roce 1890. Nietzsche přísahá, že „se za dva roky bude celá země otřásat v základech“.[12] Záhy však přichází jeho zhroucení (proto byl *Antikrist* – ve „zmrzačené“ podobě – poprvé publikován až v roce 1895, spolehlivou verzi textu podle Nietzschova rukopisu, jak ji sám zamýšlel, vydal teprve Karl Schlechta roku 1956).

Komu však byl *Antikrist* určen? Dozvídáme-li se v předmluvě spisu, že je určen *nemnohým* (snad těm, kteří se ještě nenarodili, tedy nikomu ze současníků), proč má podle Nietzschových plánů záhy vycházet v milionových nákladech? Nietzsche přitom podle Sommera „nedisponuje žádnou dialektikou pána a raba, s jejíž pomocí by mohl otroky pozvednout k uznání hodným subjektům, a tím k možným adresátům spisu. Kdo je otrokem, zůstane jím, též, kdo je pánem“.[13] Proto *Antikrist* nemůže aspirovat na žádné velké publikum, s nímž „koketoval“ ještě *Zarathustra*, „kniha pro všechny a pro nikoho“. Lze se nadto domnívat, že oni nemnozí jsou již dřívějšími Nietzschovými spisy dostatečně poučeni, otázkou proto zůstává, zda na ně může *Antikrist* působit tak, jak to

[10] Blíže viz tamt.
[11] Blíže viz tamt., str. 44.
[12] Blíže viz tamt.
[13] Tamt., str. 47.

Nietzsche zamýšlel: totiž tak, aby prohlédli křesťanství jako nečestné, zbabělé a nečisté. Právě oni nejvzácnější, jimž je spis podle předmluvy určen, to však zřejmě stejně již vědí. Otázka, komu je spis *skutečně* určen, tedy zůstává i podle Sommera s určitostí nezodpověditelná.

Zatímco Nietzsche sepsal *Antikrista* během několika týdnů, jeho „dešifrátoři ... potřebují staletí, aby jej učinili do jisté míry znovu čitelným“.[14] Komentář, v němž se o to Sommer pokouší, rozebírá útlý Nietzschův spis[15] na téměř 800 stranách.

Důvodem, proč se věnovat právě *Antikristovi*, je podle Sommera rovněž skutečnost, že není klasickým textem, k němuž by interpret chodil „jako věřící na mši“, neboť kvůli „osvícené lhostejnosti, zbabělosti a atavistickému, morálně zdůvodněnému studu mu byl odepřen vavřín klasičnosti“.[16] Proto je pro porozumění spisu zásadní otázka přístupu a vstřícnosti vůči textu: mezi klasiky nietzschovské sekundární literatury (Sommer uvádí např. výroky Eugena Finka či Arthura Drewse) bývá *Antikrist* někdy označován za „pusté spílání, v němž Nietzsche promlouvá ve vzteku jako smyslů zbavený, který nad sebou docela ztratil vládu“, za spis, v němž „bezuzdnost samu sebe připravuje o zamýšlený účinek; není přesvědčivý, kdo má pěnu u úst“.[17] V případě podobného přístupu by byl *Antikrist* způsobilý skutečně pouze k psychopatologické interpretaci.

V tomto smyslu lze rozumět Sommerově proklamované snaze

---

[14] Tamt., str. 33.

[15] F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, in: týž, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, sv. 6, vyd. G. Colli – M. Montinari, München: Der Deutsche Taschenbuchverlag, 2004, str. 165–254 (čes. překlad: týž, *Antikrist*, přel. J. Fischer, Olomouc: Votobia, 2001); k českému překladu – pocházejícímu z roku 1929 – je třeba podotknout, že ještě nemohl vycházet z uvedeného kritického vydání (příslušný svazek se objevuje teprve v roce 1969), nýbrž z oné „zmrzačené“ verze, proto není textově vždy zcela spolehlivý.

[16] A. U. Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, str. 20.

[17] Blíže viz tamt.

učinit Nietzschův „agresivní text“ „klidněji čitelným“; právě „klidná četba“ (v podobě filosoficko-historické analýzy) je pro něj základem toho, jak se zbavit oné „pěny u úst“ při čtení *Antikrista*. Tato „klidná četba“ však od čtenáře zároveň vyžaduje mimořádnou trpělivost, neboť Sommerův komentář je dosti vyčerpávající i po filologické a textově kritické stránce, přesto se mu snad daří přiblížit se svému ideálu pramenného bádání jako „kritické, nikoli antikvární disciplíny“, jež má dílo „revitalizovat“ a rozvíjet „sílu filosofické inspirace“.[18] Sommer metodu své práce trefně popisuje jako akribii spojenou s *plaisir du texte*, čímž se snaží vyhnout dvěma formám *niaiserie académique*: totiž filologické snaze vyložit dílo z jeho pramenů, a snaze filosofů tyto prameny vůbec nezohlednit, neboť „historická práce bez filosofického porozumění je slepá, filosofické přemýšlení bez historického obsahu prázdné“.[19]

Přes určitou těžkopádnost, jež z tohoto lehce „pedantského“ přístupu nutně vyplývá, však nechce být řečeno, že by Sommerův komentář nebyl filosoficky inspirativní – jeho těžiště spočívá právě ve filosofickém výkladu, který se snaží držet „Nietzschova myšlenkového postupu“; proto je všech 62 paragrafů spisu pojednáno „Stück für Stück“, čímž se chce Sommer vyvarovat, jak uvádí, „odstrašujícího příkladu“ „kompilátu“ Georga Pichta,[20] který vybírá pouze pasáže interpretačně vhodné pro doložení správnosti své teze (jádrem sporu Sommera s Pichtem je otázka syntézy Ježíše s Dionýsem a jejích případných teologických důsledků).[21]

[18] Viz týž, *Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches*, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, sv. 29, Berlin – New York: de Gruyter, 2000, str. 302-316. Vliv Nietzschových současníků na jeho dílo Sommer podrobněji rozebírá v příslušném heslu zmiňované *Příručky*: H. Ottmann (vyd.), *Nietzsche-Handbuch*, str. 412–422.

[19] A. U. Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, str. 33.

[20] G. Picht, *Nietzsche*, Stuttgart: Klett–Cotta, 1988.

[21] Blíže viz A. U. Sommer, *„Gott ist todt“ oder „Dionysos gegen den Gekreuzigten“? Über Friedrich Nietzsche*, in: *Atheismus. Ideologie,*

Sommer oprávněnost svého přístupu ospravedlňuje také tím, že sám Nietzsche *Antikrista* považoval za dokončené a vnitřně uzavřené dílo; zároveň zdůrazňuje, že není sbírkou aforismů (z definice „kontextem izolovaných prvků řady prozaických textů“),[22] není tedy vhodný pro „výkladový eklekticismus“. Sommerovým interpretačním mottem je, že „analytická práce musí být doprovázena syntetickou“,[23] a to na dvou rovinách: při výkladu jednotlivých pasáží je nutno mít na zřeteli celek spisu, při interpretaci *Antikrista* zároveň celek Nietzschova díla.

Ze všeho výše uvedeného je zjevné, že pro výklad zásadní je otázka stylu, jazykových prostředků – a manipulace čtenáře jejich prostřednictvím. Podle Sommera hovoří z *Antikrista* „zdánlivě nezlomná víra v moc slova provádět přehodnocování“, což je zřetelný rozdíl oproti zásadní kritice jazyka v Nietzschových ranějších pracích. Sommer nachází dvojí možné vysvětlení: jazyk může být v *Antikristovi* prostředkem „sugesce zbavené obsahu“, na druhou stranu však může být strategií textu poukazovat právě na věrohodnost jazyka, jíž se nechají svádět křesťané, přívrženci staré morálky (potom by bylo záměrem *Antikrista* tyto lidi obrátit, aby složili přísahu na jiný posvátný text).

Neméně zásadní, ale chybně položenou otázkou je, *kdo* je onen Antikrist. V textu se postava Antikrista neobjevuje (a Sommer pochybuje, že by se za něj vydával sám autor spisu). Antikrista tedy podle něj – v rozporu s křesťanskou tradicí – nepředstavuje určitá postava, nýbrž samotná kniha. Antikrist coby „eschatologický protivník Kristův“ pro Hyperborejce, jimž je spis určen, představuje pouhou „rekvizitu z kněžské dekorace nepřátelských postav“, tito nemnozí chápou výraz *Antikrist* v náležitě sekulárním významu: jako pouhou formuli v boji proti křesťanství.

„*Antikrist* není žádným vzorem literární vznešenosti“,[24] je

Philosophie oder Mentalität?, vyd. R. Faber – S. Lanwerd, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, str. 75–90.

[22] Blíže viz týž, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, str. 32.

[23] Tamt.

[24] Tamt., str. 55.

útočný, styl, jakým je psán, ono „pusté spílání“, považuje Sommer za „strategicky vykalkulované“. Proč však někdo píše podobně útočně formulovanou knihu, když jej křesťanství již nemůže ohrozit, neboť se uchýlil do hyperborejských krajů? Sommer argumentuje především tím, že *Antikrist* promlouvá *ad hominem christianum*, jako „kněz“ proti „kněžím“, předkládá „travestii a parodii křesťanských myšlenkových a argumentačních schémat“,[25] přitom ale může být tím, kdo vyrostl na půdě křesťanství (zdá se totiž, že Antikrist se Hyperborejcem teprve stal)[26] a zároveň je jeho nejzazší negací – jak říká sám Nietzsche: „Antikrist je sám nutnou logikou ve vývoji pravého křesťana, ve mně se překonává křesťanství samo“ (což ovšem neznamená, že by bylo lze identifikovat jej s Antikristem).[27]

Křesťanství takto destruuje samo sebe, aniž by tím byl ze světa odstraněn také nihilismus (tj. hodnoty nepřátelské životu), což uskuteční teprve Antikrist–přehodnotitel; z toho důvodu se snaží provést anatomii nihilismu (jež je zároveň anatomií křesťanství). *Antikrist* proto může představovat toto sebezničení křesťanství, může být právě oním textem, v němž křesťanství samo sebe sprovodí ze světa. „*Antikrist* je ještě právě tak spjat se starým, jako chce být již součástí nového, součástí přehodnocených hodnot“,[28] je spisem na přelomu epoch.

Když Nietzsche roku 1888 vzdal svůj zmíněný plán životního díla („hbitými kompilátory“ označovaného jako *Vůle k moci*), nabyly jeho poslední spisy na „filosofické závažnosti“, problémem je však jejich systematická hodnota: Sommerova otázka spočívá v tom, nakolik může být *Antikrist* coby *Přehodnocení všech hodnot* skutečným přehodnocením, pokud se zdá, „jako by se odstraněním křesťanské morálky pouze uvolnilo místo pro vytvoření nových hodnot“, jež však v *Antikristovi* nejsou ještě popsány. Na otázku, nakolik může být *Antikrist* přehodnocením *všech* hodnot,

[25] Tamt., str. 22.

[26] Viz F. Nietzsche, *Der Antichrist*, str. 208 (čes. překlad: týž, *Antikrist*, str. 54).

[27] Blíže viz A. U. Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, str. 57.

[28] Tamt., str. 58.

vymezuje-li se pouze vůči hodnotám křesťanským, však Nietzsche, jak se zdá, odpověď neposkytuje.[29]

Další sporný bod nachází Sommer ve způsobu, jakým Nietzsche přehodnocení provádí: „Antikrist by mohl být chápán jako zrcadlový obraz křesťanství – zrcadlový obraz, který usmrcuje originál“.[30] Pak by ovšem nešlo tolik o obsah, jako o účinek: totiž o „exstirpaci křesťansko-metafyzických způsobů hodnocení“, neboť pokud „křesťanství a optimistická metafyzika vytvořily dějiny spásy, pak *Antikrist* vytváří dějiny její absence“,[31] a přehodnocení v této logice odpovídá poslednímu soudu nad křesťanstvím.[32] Přehodnocení všech hodnot se tím ovšem dostává do protikladu se sebou samým, hlásá-li nové hodnoty po starém kněžském způsobu jako závazné. Ona nová morálka přitom vybízí právě k tomu, aby každý učinil rozhodnutí sám za sebe: jsou-li morálky odhaleny ve své historické podmíněnosti, nelze po nikom, kdo je prohlédl, vážně požadovat, aby je považoval za absolutně závazné. Jedinou cestou přehodnocení je proto zničení všeho dosud platného, aby bylo možné individuální, na cizí autoritě nezávislé vytvoření hodnot nových. Nová morálka není zobecnitelná ani naučitelná – lze pouze zničit starou autoritativní morálku, což Nietzsche činí tehdy, když používá Antikrista jako zrcadlo nastavené starým způsobům hodnocení.

Množství jednotlivých analýz, jež Sommer provádí ve svém objemném komentáři, nelze na malém (ani větším) prostoru smysluplně shrnout. Filosoficky nejzajímavější je Sommerův komentář

[29] Tamt., str. 34.

[30] Tamt., str. 35.

[31] Tamt., str. 688.

[32] Tuto paralelu nezmiňuje Sommer náhodně: právně konotované termíny (morální obvinění, advokát nicoty, *peccatum originale*, kazuistika aj.) jsou v *Antikristovi* nápadně hojné. Antikrist, který takto popisuje církevní kazatelský dogmatismus, však sám užívá týchž prostředků upomínajících na soudce či kazatele. Viz týž, *„Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden?“. Nietzsches antichristlicher Schauprozess*, in: *Nietzsche und das Recht*, vyd. K. Seelmann, Stuttgart: Steiner, 2001, str. 93–106.

tehdy, když sám provádí kritiku Nietzschovy kritiky. Že – vycítí-li slabost argumentace či pokrytecké přejímání metod od protivníků – není vůči Nietzschovi nijak shovívavý, je dobře vidět na jeho velmi případném srovnání Nietzscheho a „dys(ev)angelisty" Pavla.

Nietzsche označuje Pavla za „génia nenávisti" a „dysangelistu" (v původní rukopisné variantě za „dysevangelistu"), téměř za jakousi novou „inkarnaci" „kněžského instinktu Žida" prolínajícího dějinami, který škrtl „předvčerejšek křesťanství" a vymyslel si vlastní křesťanské dějiny.[33]

Nietzsche i Pavel jsou však podle Sommera svého druhu blíženci. Pavel irituje Nietzscheho právě tím, že používá stejných metod jako on – pouze s „opačným znaménkem": oba zacházejí s dějinami jako s nástrojem legitimujícím jejich vlastní interpretaci, oba hovoří o „dějinách spásy", jeden s křesťanským, druhý s protikřesťanským záměrem. Přitom zároveň oba popírají všechny ostatní možné verze událostí, než jsou právě ty jejich – antipaulinista tak v principu argumentuje na téže rovině jako jeho protivník, a nikoli – jak předstírá – na metarovině nepředpojatého vědění o objektivních historických situacích.

Nietzschův obraz Ježíše je stejně nevěrohodný a neprokázaný jako Ježíš Pavlův (jenž má podle Sommera výhodu pouze v tom, že je počátku křesťanství časově blíže). Nietzsche, který „s teatrálním gestem" odhaluje „paulinské padělání dějin", není tím, kdo by chtěl Ježíšovo „evangelium" uvést znovu do praxe a rehabilitovat je vůči Pavlovi; zato si *Antikrist* vyhrazuje výlučné právo ukázat jediného „pravého" Ježíše a kvůli tomu „zhanobit" Pavlovu verzi. Existují tedy pádné důvody pro domněnku, že onen Nietzschův Ježíš slouží pouze jako jakési negativní projekční plátno, na němž se má odrazit a být odhaleno Pavlovo pojetí jako falešné – v zásadě je tedy pouze využit k danému účelu: „Vývoj obrazu Ježíše v *Antikristovi* od anarchisty po dekadentního praktika klidu duše ukazuje, že text zkouší různé strategie, jak se vy-

[33] Viz F. Nietzsche, *Der Antichrist*, str. 215 n. (čes. překlad: týž, *Antikrist*, str. 62 n.).

pořádat s Ježíšem, projekční a referenční postavou křesťanství“.[34] Sommer – se svou obvyklou formulační jasností – uzavírá celou analýzu tím, že „Nietzschova rekonstrukce dějin je ... právě tak monokauzální, jako byla Pavlova konstrukce monofinální; historicky polykauzálně neargumentuje ani jeden z nich“.[35]

Soubor původních Sommerových názorů a poznatků k *Antikristovi* shrnuje 62 *domněnek* v závěru komentáře, jež slouží jako případné zkratky k celému výkladu. Ono klíčové *přehodnocení všech hodnot* tak Sommer nakonec vystihuje poměrně jednoduše: jeho principem je „skrze konfrontaci všedních ‚pravd‘ s jejich nejzazšími protiklady ukázat partikulární a efemérní podmíněnost všech hodnotících soudů (lhostejno, zda křesťanského či nekřesťanského přesvědčení)“, znamená „sotva více než osvobození od všech norem tradice. Každý si napříště může vytvořit vlastní hodnoty“.[36]

Z již uvedeného zjištění, že „zákon stanovený *Antikristem* sám sebe popírá, neboť po osvobozených duších již nelze požadovat žádnou poslušnost zákonu“, nakonec Sommer po mnoha stech stranách vyčerpávajících detailních analýz dovozuje neradostný závěr, že „tím se *Antikrist* stává přebytečným“.[37]

Úvodem zmíněná Forschungsstelle *Nietzsche-Kommentar*[38] je místem, kde právě vzniká první soubor vědeckých komentářů pokrývajících celé Nietzschovo dílo z filosofického, historického, literárního i dějinně recepčního hlediska (vedle Sommera, který zpracovává závěrečný svazek věnující se kromě *Antikrista* i dalším pracím z Nietzschova posledního tvůrčího roku, jej spoluvytvářejí Jochen Schmidt a Barbara Neymeyrová).

Šest obsáhlých komentářových svazků bude členěno podle příslušných dílů citovaného kritického vydání. První dva svazky

[34] A. U. Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*, str. 691.
[35] Tamt., str. 392.
[36] Tamt., str. 692.
[37] Tamt. Čtenáři Nietzscheho se však Sommerovým závěrem nemusejí nutně nechat od četby *Antikrista* odradit.
[38] Viz http://portal.uni-freiburg.de/ndl/forschung/nietzsche/index.html.

(každý o dvou částech) – mezi nimi i Sommerův – by měly být publikovány (u *de Gruytera*) v letošním roce, celek komentářů by měl být uzavřen v roce 2017. Tento soubor ucelených komentářů, jehož ambicí je stát se pevným základem a spolehlivým nástrojem pro veškeré příští bádání, se nepochybně stane klasikou sekundární literatury – Sommerův *Antikrist* byl k němu právě jen jakousi předehrou.

Jiří Soukup

Přírůstky

Výběr z akvizic knihovny ÚFaRu za rok 2011/2012 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 kriteriu 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.

Michael Morris, *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*, London and New York, Routledge 2008

Morrisova exegeze Wittgensteinova *Traktátu* je určena (obdobně jako ostatní tituly z edice „Routledge Philosophy Guidebook“) především pro britské „undergraduates“, což přeneseno do našich akademických podmínek znamená nejspíše to, že by tuto knihu měli číst studenti základního kursu analytické filosofie. V této souvislosti by však mnohem více doporučeníhodnou byla kniha jiného britského autora, Rogera Whitea (*Wittgenstein's Tractatus Logiko-Philosophicus*, London and New York, Continuum 2008), kterou považuji jakožto úvodovou knihu do *Traktátu* za mnohem vhodnější, neboť Morrisova kniha je poměrně komplikovaná, a navíc v mnoha částech zabíhá do větších podrobností, než by se od přehledného úvodu dalo (a mělo) očekávat.

Je sice třeba hájit Morrise v tom ohledu, že se stejně jako White snaží poskytnout poměrně nezaujatý pohled v nepřehledném poli nepřeberných interpretací *Traktátu*, nicméně Morrisova kniha má alespoň pro mne tu zásadní nevýhodu, že se vyznačuje podivnými sklony řešit otázky, které na *Traktátu* připadají zásadní zřejmě jen Morrisovi samotnému, který nakonec po mnoha argumentačních peripetiích dospěje k závěru, který byl zkušenějšímu

čtenáři zřejmý již od samého začátku. Tuto skutečnost velmi roztomilým způsobem ostatně ve své recenzi vyjádřil i další briský znalec raného Wittgensteina, Michael Potter: *when what worries him is what worries me too, the result is far more interesting and illuminating than a mere summary, however well crafted, could ever be; when he is worried by something that I do not feel the slightest temptation to think, I find my eye drifting to the point where – yes! – he succeeds in reconciling himself to the view that I thought was obvious all along.*

Pokračujíc v kritické linii, nemohu nepodotknout, že podobně rušivým dojmem na mne působí i Morrisův styl výkladu, v němž Morris Wittgensteinovy teze *Traktátu* reformuluje do tvrzení, jež značí písmeny, kterými následně na dané tvrzení odkazuje v celém zbytku knihy. To je samozřejmě problematické hned ze dvou důvodů: jednak to narušuje plynulost textu, jednak je třeba předpokládat, že mnoho čtenářů bude chtít číst jen určité partie knihy, přičemž budou muset hledat hluboko v předchozím výkladu, aby pochopili, o jaké tezi Morris mluví.

Jakkoli kriticky může má expozice zatím působit, nedomnívám se, že Morrisova kniha jako celek není kvalitní; naopak, pokud pominu ne zcela čtenářsky příjemný styl Morrisova psaní a občasné zbytečně dlouhé exposé parciálních otázek, je třeba zdůraznit, že Morris přichází s mnoha interpretačně zajímavými výklady. Za zcela zásadní tak například považuji Morrisův silný interpretační důraz na to, že centrální *traktátovský* pojem „obrazu“ je třeba chápat nikoli pouze jako anglický „picture“, nýbrž spíše jakožto „model“. Zatímco německý „Bild“ totiž zdůrazňuje právě to, co má býti obrazovou metaforou zdůrazněno, totiž skutečnost, že obraz je komposicí jednotlivých vzájemně propojených prvků, evokuje anglický „picture“ spíše pouhý namalovaný obraz, čímž je zcela zastřena pointa metafory obrazu jako faktu, že se k sobě jednotlivé komponenty obrazu vzájemně vztahují v rozličných relacích. Ostatně právě třetí kapitolu (z celkových sedmi), *The General Theory of Representation*, pokoušející se podrobně explikovat Wittgensteinovu obrazovou teorii, považuji za nejzají-

mavější kapitolu celé Morrisovy knihy.

Nicméně krom určité skicovitotosti (která je ale pro wittgensteinovské interprety naprosto typická!) výkladu o Wittgensteiných inspirátorech Russelovi a Fregovi v kapitole druhé nemohu nic namítat ani proti kapitolám zbývajícím, jakkoli v určitých jednotlivostech výkladu bychom se s Morrisem zřejmě úplně neshodli. S jistými výhradami bych Morissovu knihu tedy doporučila; čtenáři pokoušejícímu se poprvé nahlédnout do tajů *Traktátu* bych ji však radila kombinovat i s jinou sekundární literaturou, zvláště pak s výše zmíněným opravdu povedeným úvodem od Rogera Whitea, který je též přístupný v naší knihovně.

zf

Michel Foucault. *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France (1970–1971), suivi de Le savoir d'Oedipe*. Paris, Gallimard/Seuil 2011, 320 s.

Světlo světa spatřila minulý rok další ze série Foucaultových přednášek konaných na Collège de France. Tentokrát se jedná o úplně první kurz z let 1970/1971, jenž má nietzscheovsky laděný název *La volonté de savoir* (*Vůle k vědění*). Spíše než na stejnojmenný první díl *Dějin sexuality* zde Foucault navazuje na svou slavnou inaugurační přednášku „Řád diskursu“ na stejné instituci a rovněž na článek „Nietzsche, genealogie, historie“. Na rozdíl od dvou výše zmíněných statí, které se nesou na vlnách typické francouzské rétoriky, v níž bychom kloudného argumentu pohledali, mají tyto přednášky navýsost jasný styl, jenž je ovšem na hony vzdálen jakékoliv simplifikaci. Foucault se tu v rámci své nové genealogické strategie ponořil hluboko do dějin filosofie, aby zde hledal genezi oné vůle k vědění, která (přinejmenším podle Nietzscheho) strukturovala osu celého západního myšlení až do 19. století. Jejím charakteristickým rysem je pak podle Foucaulta předchůdnost poznání před aktem poznávání samotným. Sám

autor zde přitom (pro někoho možná překvapivě) nezačíná Platónem, jehož učení o anamnézi by šlo v tomto ohledu považovat za ideální startovní bod, ale velice podrobným komentářem k Aristotelovu výměru člověka jakožto přirozeně toužícího po poznání.
Linii tohoto způsobu myšlení sleduje až k Descartovi a především Spinozovi a jeho definici pravdivé ideje (v rámci jejího výkladu vytušíme i implicitní kritiku francouzského spinozismu 60. let).
Vedle toho ovšem Foucault ukazuje i odlišnou tradici (sofisté, stoikové), jež ovšem na místo primátu předchůdného smyslu-pravdy, manifestujícího se v pravdivé řeči, ukazuje řeč jako povrch – materialitu, na němž se smysl teprve tvoří. Foucault se ale zdaleka neomezuje jen na filosofický diskurs – rozsáhlé pasáže jsou věnovány řecké tragédii, poezii či obecněji religióznímu diskursu, ale také např. specifické funkci peněz v řecké představě o spravedlnosti. Vše je ovšem rámováno onou základní otázkou po vědění a pravdě. Ne náhodou pak uzavírá tento cyklus výklad Nietzscheho genealogie jako první velké kritiky této vůle k vědění. Jako třešničku na dortu obdržíme zcela na závěr komentář k Sofoklovu Oidipovi, v němž se Foucault vypořádává s Freudovou a Lacanovou interpretací.

jr

Medailonky účinkujících z večírku

Dne 15. 2. 2012 pro Vás Nomádva uspořádala Filosofický večírek v Krásných ztrátách. K poslechu i k tanci Vám zahrály kapely O.G. and the Odd Gifts a Unitra Diora.

O.G. and the Odd Gifts

Dary přírody jsou zvláštní tím, že nemají jasného příjemce, dárce ani předmět. Krásný jarní den je takovým darem. Není za nějakým účelem. Prostě je. Talent je takovým darem, protože není nějaký omezený počet obecných talentů s daným předmětem (hudba, kreslení atd.). Je spíše nespočet talentů jako schopností nového uchopení vlastního těla, pohybu, zvuku, jednoho tónu (plivání na osmičku). Dar může vycházet i z určité ztráty. Ztrátu prvního mléčného zubu zdvojuje dar jedinečné události a paměti na tuto událost. Ztráta nevinnosti je darem zkušenosti. Píseň je darem. Není jasné, kým a komu ani co je vlastně darováno. Píseň není osobní a zároveň je něčím víc. Je zbytkem, odpadkem těla, rudimentem, relikvií, mléčným zubem schraňovaným v porce-

lánové krabičce. Je to bezcenný poklad, bolestný dar, posvátný fetiš.

(Ondřej Galuška ze skupiny eggnoise nyní vystupuje s basistou Tomášem Otevřelem a bubeníkem Františkem Poborským v rámci projektu the Odd Gifts.)

www.facebook.com/ondrejgaluska
www.bandzone.cz/ondrejgaluska

Unitra Diora

Poděbradská skupina Unitra Diora vznikla v roce 2010 (avšak většina jejích členů se potkala již v předchozí formaci Hawat). V samotné hudbě se snaží o přehlížení klasických hudebních postupů, absence zpěvu jako výrazového prostředku přispívá k interpretační volnosti. Jedním z poznávacích znaků je nejen elektrické violoncello, ale i různé šumy a hluky (název Unitra Diora je značkou polských radiopřijímačů). Tato kombinace vytváří propojení mezi klasickými post-rockovými šablonami (gradace, atmosféričnost) a noise/ambientem. Během zatím relativně krátké doby svého působení skupina hrála s mnoha českými

a zahraničními žánrově spřízněnými interprety. V prosinci minulého roku se spolu s pražskými Lightning Glove vydali na minitour po moravských krajských městech.

www.bandzone.cz/unitradiora

Co se děje v senátu?

Akademický senát FF UK je nejvyšší samosprávný orgán naší fakulty. Jako takový rozhoduje o změnách vnitřních předpisů, vyjadřuje se k akreditacím studijních oborů, které mají být na fakultě realizovány, a pochopitelně také vystupuje navenek a vyjadřuje se k celospolečenským tématům, která mu přijdou relevantní. Prochází obměnou ve volbách a sám naopak volí kandidáta na děkana fakulty (kterého rektor obvykle jmenuje).

V posledním období se podařilo naplnit pojem senátu až po okraj. Probírali jsme návrh nového Disciplinárního řádu Filozofické fakulty (který nám univerzitní Akademický senát vrátil k přepracování, takže další kolo se očekává v létě) a návrh nového Stipendijního řádu (který byl ale děkanem stažen, jelikož nebyla šance, že by s konkrétním navrženým zněním senát souhlasil, takže další kolo nás čeká v květnu). Dlouze se též diskutovalo o akreditaci andragogiky – „audit“ závěrečných prací, který pro podezření z toho, že obor nestojí za mnoho, provedlo vedení fakulty, dopadl dosti strašně, nicméně na katedře došlo ke změně vedení a byla nastartována práce na nové vizi katedry i oboru. Takže otázka zněla: budeme věřit novému vedení, že se mu změna povede? Nebo se přikloníme k názoru, že špatný audit obor už navždy diskvalifikuje? Senát se nakonec přiklonil k názoru, dát novému vedení šanci. Ovšem s podmínkou, že pokud se obor nezlepší, nepovolíme (neboť to je v moci senátu) na něj přijímat nové studenty.

Navenek jsme se v poslední době projevili hned dvakrát. Jednou v tzv. týdnu neklidu, kdy senát přímo zorganizoval, dle mého, pravda, poněkud zaujatého názoru, celkem povedenou debatu o reformě vysokých škol (přičemž jednotliví senátoři se pak aktivně podíleli i na organizaci celého týdne), podruhé nedávno v souvislosti s kauzou akreditace studijního programu Právo a právní věda v Plzni. Na mimořádném zasedání jsme přijali dvě usnesení, z nichž druhé, namířené proti celkem nešťastné roli

náměstka prof. Wilhelma v celé kauze, celkem ochotně přebrala i celostátní média.

A nakonec proběhly i volby, tentokrát důležitější než obvykle, protože nový senát bude volit děkana a děkanem už nemůže být Michal Stehlík. Z lidí spojených s ÚFaRem kandidovali tři pedagogové a šest studentů. Volby, kterých se tentokrát zúčastnilo extrémně velké množství voličů (v pedagogické kurii 54 %, mezi studenty 15 %, což je v obou případech nejvíce z posledních pěti voleb, u studentů dokonce skoro dvakrát více), dopadly pro ÚFaR velmi dobře – členy senátu se stali Mgr. Jirsa, Ph.D. a Ing. Mgr. Ondračka, ze studentů kolegové Janota, Pavlorek, Vlček a já.

Pokud mohu mluvit i za ostatní kolegy, pokud jste se voleb zúčastnili, díky za projev své přináležitosti k akademické obci. Pokud jste dokonce volili i někoho z nás, díky za důvěru, pokusíme se ji nezklamat.

Například určitě můžete počítat s rubrikou „Co se děje v senátu?“ i na další dva roky ☺.

Samuel Zajíček

Tiráž

NOMÁDVA

Číslo vydání: 13
Datum vydání: 1.6.2012

Vydavatel: občanské sdružení Nomáda
Šéfredaktorka: Markéta Haiklová
Redakce: Jacques Joseph, Robert Roreitner, Justina Trlifajová
Korektura: Klára Choulíková
Editorka: Daniela Rosolová
Sazba: Janek Krotký
Obálka: Martina Trávničková

Náklad: 150 výtisků
Periodicita: dvakrát ročně
Cena: 20,- Kč

Adresa: Zdíkovská 36, Praha 5, 150 00
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.