

# Obsah

---

- 2 Úvodník
- 3 Tomáš Koblížek: Tři texty o smrti a umírání
- 8 Ondřej Váša: Poslové kosmické smrti
- 14 Josef Fulka: You may all go to hell and I will go to Texas
- 19 Tváře ÚFaRu: prof. PhDr. Tomáš Halík, ThD.
- 36 Výběr ze studentských prací
- 44 Okénko do zahraničí
- 49 Bylo, nebylo...
- 56 Klasici sekundární literatury
- 66 Kuřácké okénko
- 68 Přírůstky
- 72 Strip
- 73 Informace pro přispěvatele časopisu Nomádva
- 76 Co se děje v senátu?

# Úvodník

---

Milý čtenáři,

2 přestože Nomádva, která se před Tebou právě otevírá, měla svoji uzávěrku v máji, lásky se Ti v člancích příliš nedostane. S jistotou však můžeš hledat smrt. Pokud se Ti to snad jeví jako odchylka od běžného řádu věcí, věř, že v tom nejsi sám. Stačí si nalistovat článek Tomáše Koblížka a zjistíš, že i otec Jakob na smrt reaguje slovy „Vyplivuji to, neboť to není nic pro mne“. Ty se však nenech slovy Jakoba svést a pokojně polkni, konec konců, jak zjistíš v podobnosti mezi vezírem Kererkáukáuem a Karkulkou, jídlo a pití v košíčku je potřeba k transformaci v bytost světla. A když už je řeč o světle, tušil jsi, milý čtenáři, že komety byly považovány za zvěstovatele smrti? Pokud ne, nech se unést na chvostu článku Ondřeje Váši.

Mohlo by se jevit jako svár, že Ti téma čísla nabízelo mimo smrti také, a snad především, lásku. Nevyčítej však své Nomádvě jistý jalový ostych, aby si Tě usmířila, oslovila za Tebe na toto téma Tvář ÚFaRu.

*Verweile doch!*

Tvá Nomádva

## Tři texty o smrti a umírání

3

Ve svém nedávno publikovaném eseji *Ontologie náhody* (2009) C. Malabouová upozorňuje na určitý paradox, který charakterizuje fenomén umírání. Tvrdí, že ačkoli smrt obecně chápeme jako něco přirozeného, jednotlivé způsoby, jakými člověk skonává, jsou vnímány spíše jako odchylka od běžného řádu věcí. Podle Malabouové konkrétní podobu smrti – především náhlé i dlouhotrvající nemoci – pokaždé pojmáme jako cosi cizího, co do života spíše vtrhává, než vstupuje.<sup>1</sup>

Právě tímto „odcizeným“ aspektem smrti se pak autorka zabývá podrobněji. Pokouší se o jakousi fenomenologii umírání, které chápe jako setkání s nezrušitelnou jinakostí, jež si život postupně podmaňuje. Jinak řečeno, tématem je konec života jako cosi, co je vzhledem k životu samému vnější.

Východiskem autorčina výkladu je zkušenost s druhými, které vidíme umírat. Podle Malabouové nám umírající doslova „mizí před očima“, nebo přesněji, postupně se mění v někoho jiného, než koho jsme znali: „Ve skutečnosti také u těch, kteří žijí bez vážnějších problémů, ať už jde o problémy existenciální či zdravotní, jsou poslední okamžiky určitou metamorfózou. Neumíráme takoví, jací jsme, umíráme jako ti, jimiž jsme se náhle stali.“<sup>2</sup>

Smrti tedy předchází určitá proměna, která převrací dosavadní životní běh. Smrt se sice může „utvářet potajmu, v různých stupních a v různých formách“, podle Malabouové je však důležité, že to, co se tímto způsobem „uskutečňuje“, je pokaždé cosi vnějšího či cizího, co se člověka zmocňuje a co ho takřka vyhání z vlastního těla. Proto autorka může tvrdit, že „umírá někdo jiný, než kdo žil“: subjektivita umírajícího je smrtí potlačována, smrt – cosi neredukovatelně jiného – se v nás formuje, aby nás nakonec zbavila všeho, čím jsme byli.

<sup>1</sup> C. Malabou, *Ontologie de l'accident*, Paris 2009, str. 63 n.

<sup>2</sup> C. Malabou, *Ontologie de l'accident*, Paris 2009, str. 67.

Analogicky – ač z odlišné perspektivy a v podstatně odlišném tónu – uvažuje o smrti Jean Améry ve svém proslulém eseji *O stárnutí* (1968). Podobně jako francouzská autorka popisuje umírání jako zásadní spor či rozpor mezi tím, kdo umírá, a smrtí, k níž umírající neochvějně spěje. Tento vztah je však nyní líčen existenciálně, jako hluboce prožívané odmítnutí:

„Vyplivuji to, neboť to není nic pro mne,“ říká ve čtyřdílném románu Thomase Manna o Josefovi otec Jakob, když mu přinesou falešnou zprávu o jeho smrti. Tak každý vyplivuje neslýchaný požadavek, aby se laskavě vyrovnal se svou smrtí a svým nebytím, protože umřít přece musíme nakonec každý. Vyplivuje to s největším odporem, ne, tohle není nic pro něj, každý je každý a on je on, a umírají-li ostatní, je to smutné, že by však neměl být on, je skandál a holá nemožnost.“<sup>3</sup>

Toto odmítnutí je přitom podle Améryho nutné, neboť „smrt netvoří žádnou část našich možností“: nemohu ji přijmout jako svou smrt, neboť právě mě, individuum s nezaměnitelnou minulostí a neustále obnovovaným vztahem k budoucnosti, popírá.<sup>4</sup>

V dějinách literatury bychom našli řadu textů, v nichž je toto odcizení ve vztahu k vlastní smrti rozmanitým způsobem zobrazováno. V moderní literatuře – vedle románů Hermanna Brocha či zmíněného Thomase Manna, kteří v daném případě představují paradigmatické autory – může být příkladem Bernanosův *Deník venkovského faráře* (1936). Mladý kněz – hlavní hrdina a vypravěč románu – zde v závěrečných pasážích líčí okamžik, kdy je mu diagnostikována nevléčitelná nemoc. Smrt, kterou si je nyní jistý, pak vnímá jako cosi přicházejícího zvnějšku, co se v něm náhle usadilo:

„Zůstal jsem sám s... Položím-li jenom přes sutanu ruku na místo, kde se tak dlouho omeškávaly prsty doktorovy, zdá se mi, že cítím... Nejspíš si to jenom představuji? Na tom nezáleží!

<sup>3</sup> J. Améry, *O stárnutí. Revolta a rezignace*, přel. D. Petříčková, Praha 2008, str. 145.

<sup>4</sup> J. Améry, *O stárnutí. Revolta a rezignace*, přel. D. Petříčková, Praha 2008, str. 144–145.

Marně si opakuji, že se ve mně už málem kolik neděl nic nezměnilo; pomyslím-li, že se mám vrátit domů s... zkrátka s tou věcí, zachvacuje mě hanba, ošklivost! Byl jsem už příliš pokoušen ošklivostí k své vlastní osobě a vím, jaké je nebezpečí v takovém pocitu, který by mi nakonec odňal všecku odvalu. Na počátku zkoušek, které mě očekávají, by mělo být jistě mou první povinností, abych se smířil sám se sebou...“<sup>5</sup>

Podobně jako ve výše uvedených textech je tedy líčena zkušenost se smrtí jako setkání s něčím vnějším. Smrt, které jsou v monologu vyhrazeny pouze pomlky, se mladému knězi náhle vnucuje jako „cizí věc“. Nicméně položme důraz také na poslední citovanou větu. Pokud hlavní hrdina románu hovoří o tom, že se nyní musí smířit sám se sebou, míní tím, že se musí smířit se sebou *jako umírajícím*. Poslední stránky románu tak nejsou pouze líčením nezvratného postupu nemoci, ale také popisem okamžiků, kdy pro mladého kněze smrt přestává být pouze něčím, co člověka překvapuje či přepadá, ale také tím, čím v jistém ohledu sám „může být“. Jinak řečeno, smíření se smrtí tu není líčeno jako smířování se s faktem, který je třeba chladně akceptovat či odhodlaně vzít na vědomí, ale jako rozvíjející se porozumění sobě samému jako „vydanému na smrt“.

Na tomto místě se můžeme znovu vrátit k Jeanovi Amérymu, který se na některých stránkách svého eseje ubírá podobným směrem, jaký je naznačen v poslední větě citovaného monologu. Améry tu zprvu nehovoří přímo o umírání, ale o analogické zkušenosti, kdy osoba označená jako A v zrcadle rozpoznává zestárlou tvář jako svou vlastní:

„Avšak A ví, že si svou tvář *nejen* protiví, že se jí *nejen* odcizila. Neboť onen čas, kdy tato tvář, na niž mohla pohlédnout bez znechucení, jí byla samozřejmostí, kdy bylo možné ji ‚zapomenout‘ – jestlipak pro ni vůbec existoval? Byla částí světa, jemuž náležela a jenž náležel jí, částí já, které bylo bez rozporů

<sup>5</sup> G. Bernanos, *Deník venkovského faráře*, přel. J. a V. Čepovi, Praha 1969, str. 212.

a dvojnáčetností světem i já současně, které sebe samo nezpochybněovalo, protože si ještě nebylo odcizeno. Teprve nyní, v proměně, jež někdy vede, jak se jí zdá, až k nepoznatelnosti, je tato tvář – která je cizí, a nikoli už odvrácená ke světu, protože z něj vykázána – jen a jen její.“<sup>6</sup>

Tato pasáž ve skutečnosti tvoří jakési preludium k úvahám o umírání, nakolik je podle Améryho stáří údobím, v němž se poprvé autenticky setkáváme s myšlenkou na smrt. Zestárlá tvář je tu první symptomem určité proměny, která vede ke konci. Všimněme si však určité dvojnáčetnosti, na kterou je zde poukazováno. To nové či jiné, co se do každodenního běhu věcí vpravuje, zároveň může být rozpoznáno jako to, co je pozorovateli vlastní: stárnoucí tělo, které bude čím dál méně odolné vůči nemocem, je sice něčím jiným, než co A doprovázelo dosud. Nicméně tímto jiným A není jednoduše pohlcen, neboť v tomto jiném se může poznat a poznává. Améry tedy poukazuje na odlišnou zkušenost, než jakou popisovala C. Malabouová a než jakou sám popsal v návaznosti na citát z Thomase Manna. Já se stává jiným, aniž by přestávalo být já, a jiné získává určitou subjektivitu, aniž by byla redukována jeho jinakostí. Améry tak hovoří o náhlém „sebeodcizení a vědomí vlastního jáství“, která se nyní specifickým způsobem prolínají.

Klíčovou otázkou, která se s touto figurou pojí, zajisté je, jak popsat a pouze netvrdit prolnutí obojího. Řečeno přesněji, otázkou zůstává, co na rovině zkušenosti odpovídá této dvojakosti, kdy se to, co je původně cizí, stává konkrétním já, a kdy konkrétní já přechází na stranu cizího. Zdá se, že toto spojení, zdůrazněné v Améryho textu, poukazuje následujícím směrem: umírání přestává být pouhým objektem, jehož jsme si vědomi, nýbrž stává se z něho způsob, jakým se vztahujeme ke světu i k sobě samým. „Nezvratný osud umírajícího“ přestává být figurou, o níž pouze uvažujeme, jíž se bráníme nebo kterou explicitně přijímáme, je spíše místem, z něhož je nově rozvrhováno každé

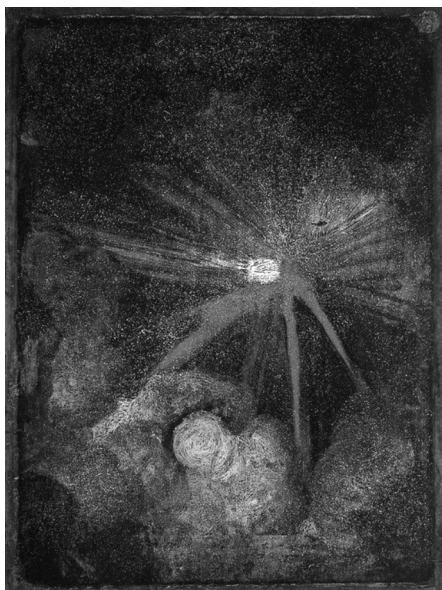
<sup>6</sup> J. Améry, *O stárnutí. Revolta a rezignace*, přel. D. Petříčková, Praha 2008, str. 52–53.

přijetí a odmítnutí. A konečně: umírání nyní přestává být vnímáno jako privace, jako pouhý úbytek sil či nedostatek života, ale stává se takřka jiným životem, který vykazuje vlastní zkušenostní dráhy, vlastní ohniska pociťování i myšlení.

Tomáš Koblížek

## Poslové kosmické smrti

8



Albrecht Dürer, zadní strana obrazu  
Sv. Jeronýma, 1496  
([www.pinterest.com](http://www.pinterest.com))

7. listopadu léta Páně 1492, tedy ani ne měsíc poté, co Kryštof Kolumbus objevil nový kontinent, se alsaská obloha roztrhla spektakulární explozí meteoru, jehož chladný pohrobek následně dopadl kousek od městečka Ensisheim, ani ne padesát kilometrů od Basileje. Následné nadšené drolení více než stokilogramového kamene se vesničany zastavili až magistrátní úředníci, kteří meteorit neprodleně nechali dopravit do města a na příkaz nedaleko se nacházejícího Maxmiliána I.

Habsburského, toho času na tažení proti Francii, svolali ke kameni odborné plénum. To po několika dnech vyhodnotilo meteorit jako příznivé znamení a skutečně, Francouzi se dočkali porážky a meteorit našel dlouhodobé útočiště v místním kostele.

O rok později však umírá Maxmiliánův otec Friedrich III. a slavný „Donnerstein“ bez problémů přijímá roli ukazatele jeho smrti, tradiční to práci komet (Nero v tomto ohledu vycházel kometám vstříc a lidi iniciativně popravoval). Jen o pár desítek let později už meteor i meteorit vystupuje v sienské kronice Sigismunda Tizia jako dar z pekla, který s sebou v očích kronikáře kromě jiného přinesl i neblahý rozmach syfilidy. I v díle Albrechta Dürera, který byl dopadu s největší pravděpodobností očitým svědkem, vystupuje meteor v melancholickém či



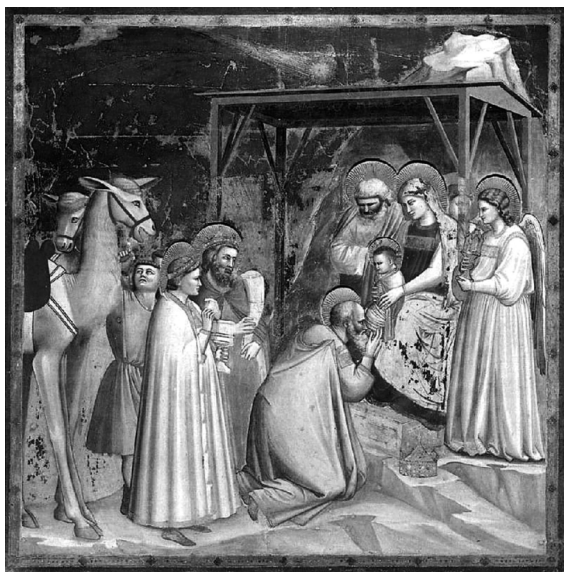
apokalyptickém kontextu. A přestože ani na poli výtvarného umění nelze tento kontext zcela bez výjimky zobecnit (viz Rafaelovu *Madonnu z Foligna* či Giottovo *Klanění tří králů*), meteory se jako příbuzní komet objevovaly v dějinách především jako neblahá znamení, zvěstovatelé zkázy, poslové smrti.

Jenže meteory jsou přinejmenším problematickými bratřenci, už jen proto, že i v renesančním vesmíru komety na rozdíl od meteorů *trvají* v řádu dnů i týdnů,

přičemž v Newtonově mechanickém stejně jako *prozřetelném* univerzu se rovnou *vracejí*. Jakkoli komety ještě v 19. století vyvolávají planetární úzkost, a to právě kvůli svému eliptickému a *lhostejnému* putování zpoza samotných hranic představivosti *napříč* vesmírem (jak v prvním díle *Kosmu* velice přesně vystihuje Humboldt), svou pravidelností se zařadily do soukolí univerza a setřásly ze sebe cejch nevypočitatelnosti. Ba co víc, Newton je dokonce ve své korespondenci několikrát označí za nástroje Boží vůle, přičemž v závěru svých *Principií* jim svěří v rámci nádherné kosmologické představy klíčovou roli jakýchsi restaurátorů upadajícího vesmíru. Stejný Newton ovšem meteory vnímal ryze aristotelskýma očima, tedy jako především atmosférické jevy, rozhodně ne jako něco, co by mohlo spadnout na zem. A nebyl sám; zvláště v 18. století se myšlenka, že by kámen či hrouda železa spadla na Zem z vesmíru, stala takřka nesnesitelnou, nepřípustnou, popřípadě rovnou nepředsta-



Raffael, *Madonna z Foligna*, 1511, detail, zejména si všimněte meteoru napravo (www.3pipe.net)



Giotto, Klanění tří králů, 1320  
(artandscienceintherenaissance.wordpress.com)

vitelnou, ostatně i Ensisheimský meteor mnohem spíše *propadl* oblohou, než že by se se Zemí střetli na stejném hřišti. Ve chvíli, kdy meteor i meteorit přestal být božím znamením, stal se navýsost nepohodlným vetřelcem.

Fyzikální nutnost vakua, nutného k zachování gravitační rovnováhy, byla sice pádným,

nikoli však nejvážnějším hlediskem; meteor je totiž sám o sobě navýsost rozklíženým úkazem, který jako by do světa jednoduše *nepatřil*; je nepředvídatelný, prchavý, a to do té míry, že přes své často velkolepé entrées mnohdy působil jako mámení... Mezi meteorem a meteoritem navíc zeje doslova bytostný interval. Zatímco po výjimečné nebeské události na první pohled nic nezbude, nalezené kameny byly často až příliš obvyčné, než aby jim byl přisouzen kosmický původ. A hlavně, k nalezeným kamenům vedly kroky odborníků až ex post, a kdo by věřil nevzdělaným vesničanům, kteří se k meteoritům dostali většinou jako první, i tak ovšem až příliš pozdě? Vysvětlení klíčové spojitosti mezi meteorem a meteoritem, které dodala až pozdější chemická analýza, chybělo i v Chladniho půvabné knížce z roku 1794 a není náhoda, že první systematickou obhajobu kosmického původu meteoritů vedl prostřednictvím shromážděných zpráv jako *právník*. Ostatně hned několik svědectví o pádu meteoritů bylo v 18. století řádně notářsky zaopatrěno, neboť *prolnutí* vesmírné šíře a až vulgárně všedního

kamene se jevílo jednoduše absurdním; právě Chladni cituje záměrně nejmenovaného vědce, který by dopadu meteoritu nevěřil ani ve chvíli, kdy by padl k jeho nohám. A tento výrok nebyl v 18. století zcela ojedinělý.

Ty tam jsou časy antických meteoritických božstev; vlastně je až s podivem, kolik energie věnovali nejružnější vědci 18. století krkolomným snahám prokázat, že kameny na zem jednoduše nepadají – od vysvětlení prostřednictvím tolik populární elektřiny a blesků (odtud „Donnerstein“, hromový kámen) přes kvaziaristotelské výpary až po spojitost s výbuchy sopek, i když žádná nebyla široko daleko. Je náhodou, že zhruba ve stejné době, kdy byly meteority vzaty na milost, se vznesl první balón, jehož neuvěřitelnost byla skeptiky frázována stejným slovníkem jako absurdita meteorů? Není příznačné, že ve stejné době James Hutton nahlédl Zemi jako procesuální planetu, kde kameny vznikají i zanikají, a právě na pozadí jeho monumentální teorie mohou kameny vznikat a zanikat i ve zbytku vesmíru, jak se ostatně později konkrétně projeví v rámci geologické přehledy o původ arizonského kráteru? A je náhodou, že aviatický slovník, od Fonviella až po Richthofena, který *tolik* miloval padající hořící nepřátele (kterým osmdesátkrát osobně pomohl), má pro meteory vyloženou slabost? Spor o meteory a meteority



Albrecht Dürer, Melencolia I (1514)  
(všimněte si podobnosti s vyobrazením meteoru, svědčící o tom, že na tomto obrázku se nejedná o kometu)  
(wikimedia.org)

je v tomto ohledu fascinujícím... kamenem úrazu prožívání gravitace, skoro až okultní síly, která sice mohla držet pohromadě celý vesmír, ale jejíž neúprosný deformační charakter a *lhostejnost* bylo z dobrých důvodů obtížné připustit.

Podívejte se z tohoto úhlu na fascinující obrázek padajícího kamene z titulu vtipné ironické německé zprávy o pádu meteoritu poblíž Mauerkirchen v roce 1768; ponechme stranou, že text si dělá šoufky z peripatetiků i scholastiků a ve jménu osvícenství *zamítá* možnost meteoritických dopadů. Přehnaná tíže svise padající oblačné strusky, která má jednoznačně atmosférický, tedy pozemský původ, cele odpovídá představě Země jako uzavřeného systému, který má svůj strop. Z mračen tak klidně mohou padat *dolů* žulové bloky, ale ke stejným oblakům se nelze vznést. Vznesení totiž vůbec není obyčejným vertikálním opakem pádu.



Nachricht und Abhandlung von einem  
in Bayern unweit Maurkirchen den  
20. November 1768 aus der Luft herab  
gefallenen Stein (1769)

Vznesení, jak ukazují už představy raných aviatiků a umělců, je pouze iniciací beztíže, která už v žádném případě není ani bytostně vertikální, ani dostředivá. A právě meteority, které ze vzduchoprázdna libovolně prolétávají oblohou a dopadají na zem (a patří tedy do světa beztíže i tíhy), až nepříjemně naznačovaly *lehkovážný* kosmos, ve kterém gravitace zdaleka není garantem jasně čitelných drah. V takovém kosmu nejenže volně poletuje smetí, ale je také nesnesitelně průchozí a nestabilní. Ostatně není spor o stacionární či inflační povahu vesmíru jakýmsi doznívá-



# You may all go to hell and I will go to Texas

---

14

*„Tí Amerikáni... My ich už iba tak voláme, tých čo do tej Ameriky idú – Amerikáni... Že vraj už i Srnec pôjde. Šla by celá dedina, keby mohla. Myslia si, že tam budú ako páni, iba peniaze do vačkov odkladať.“*

Timrava, *Tá zem vábna*

1. **Lótofágové.** Austin je stred sveta, a to vám řekne každý, kdo tu byl. Austin je zajímavý tím, že se odsud nikomu nechce. Jeden sem jel na stipendium a zůstal tu jako aťák. Konzultant Jürgen mi řikal, že kdybych měl nějaké počítačové znalosti, mohl bych tu možná taky zůstat. Jenže já, dokelu, žádné počítačové znalosti nemám. Kamarádka Outi z Finska (disponující manželem jménem Tatu) nechce Finsko ani vidět. Kamarádka Elena se nechce – vcelku z pochopitelných důvodů – vrátit do Ruska. Nikdo nechce nikam. Je to tu jako u těch jedlíků lotosu, třebaže převládající kuchyně je tzv. *tex-mex*. V první řadě ovšem Austin není tak úplně Texas. Našinec, zblblý přípravnými akcemi Fulbrightovy nadace a přáteli levicové orientace, se před příjezdem klepal hrůzou, čekal velmi tvrdé policisty, vražedné prohlídky na letišti, moře kovbojských klobouků a nesrozumitelnou angličtinu. Nič z toho. Klobouky nikdo nenosí a mluví se tu úplně normální pěknou američtinou; s policisty, zaplaťpánbu, zkušenost nemám. Kousek dál, v Houstonu, to ovšem, pravda, vypadá strašidelněji. Sousední San Antonio (domovské město Shawna Michaelse aka Heart Break Kid, legendy wrestlingu<sup>1</sup>) naproti tomu velmi věrně připomíná

---

<sup>1</sup> V Austinu mimochodem bydlí Mark Calaway aka The Undertaker, další legenda wrestlingu, nedávno se proslavivší fatální porážkou v New Orleans, která šokovala celý svět. Toužil jsem se s ním setkat,

Kvítečkov, jak ho známe z ilustrací k *Neznámkovi*. Všechno je tam takové maličké. Ne tak ovšem margerita. Margerita se tu pije hodně a dělají to tu do kýblů, ne do těch blbejch náprstků jako u nás.

2. **Jdou po nás.** Co se týče přírodních podmínek, za zmínku stojí nepochopitelné výkyvy v počasí, kolísajícím během několika málo dnů mezi bodem mrazu a pětatřicítkou. Jinak je to ale samozřejmě sranda, pod nulou je zřídka kdy, a ledva teplota klesne někam k plus pěti (jinak nic prosím, žádná vichřice, žádná živelná pohroma, prostě trochu zima), chodí výstražné maily s návody, jak přežít, pobídky ke koupi trvanlivých potravin, kdyby bylo třeba zavřít se doma, a zavírá se celá univerzita. Zejména výše zmiňovaná Outi se tomu chechtá jako blázen. Dále je zde texánská žoužel (výraz přejímám z románu Františky Pecháčkové *Vůně chleba*, popisující zážitky českých přistěhovalců v této oblasti). Veverek je tu tolik, že kdyby se rozhodly obsadit město, je to věc několika hodin. Třepají ocásky a dovedou chodit i po drátech elektrického vedení. Rakúni jsou potvory, co chodí v noci. V řece – mimochodem dost odporné – se vyskytují želvy. V ranějších fázích pobytu, když se člověk ještě nerozkoukal, navíc přišel varovný e-mail ohledně netopýřů, které neradno pouštět do bytu, a když už, tak potom chytat odborným způsobem nebo ihned volat speciální netopýří linku. Příkládám jej zde pro zajímavost:

„Environmental Health and Safety and the Office of the Vice President for University Operations want to remind you that Austin has a significant bat population. Bats are considered a high-rabies risk species and like all wildlife, should never be touched. If you find a live or dead bat in a building or a live bat outside that cannot fly, please call Environmental Health & Safety's Animal Make Safe program at 471-BATS(2287). Please remember to shut all windows and doors especially in the

---

ale bydlí asi někde jinde než já. Wrestling jsem tu ostatně pochopitelně viděl naživo. Je to, dlužno říct, menší legrace než v televizi.

evening to help keep bats and other animals from getting into buildings.“

3. **Downtown.** Šestá ulice dole ve městě, když se projde kolem Kapitolu, je austinská verze ostravské Stodolní. S tím rozdílem, že bary obývají zpívající kovbojové. Večer to tu nesmírně ožívá. Můj oblíbený bar je *Dizzy Rooster*. Kdo by v budoucnu do Austinu zabloudil, ať se ptá po barmanu Trevisovi a pozdravuje ho ode mě. Trevis mě má rád (anebo se tak jen tváří, ale mně to stačí). Pije se tu místní pivo *Lone Star*, taková vodička, ale dá se to, když k tomu hrajou kovbojové. Taky se tu v jednom baru dá jezdit na umělých bejcích. Nikdy jsem to nezkusil. Ale viděl jsem dívku v sexy plavečkách, co na to nasedla, bejk se jednou pohnul, a než se kdo nadál, dívka byla na zemi.

4. **Diference.** Je tu jedna čistá diference, na první pohled pozorovatelná, která mě fascinuje. Lidi tu prostě *nejsou nasraný*. Teprve v tomto kontrastu vynikne nekonečná, nelidská nasranost Čechů, čitelná ve ksichtech, ve způsobu vyjadřování, ve všem (přesně to vyjadřuje nápis v jednom pohostinství v New Orleans: *When the bartender's not happy, then nobody's happy*. U nás to bylo povýšeno na univerzální princip interakce se světem). Texánci – nebo alespoň Austinité – jsou milí, a tím pádem i vy jste milí. Zcela bez lítosti tu postrádám ještě jednu českou vlastnost, kterou želbohu nemohu nenazvat jejím pravým jménem: vychcanost.

5. **Kekekekekeke.** Když už jsem zmínil New Orleans a byl tam, tak jedna pro změnu louisianská kuriozita, na kterou lze narazit v místním voodoo muzeu. Existuje tam voodoo panenka Maria, druhdy spjatá s tamější polskou komunitou. Když máte potíž, kupříkladu chcete, aby se do vás někdo zamiloval (nebo naopak aby se někdo odmiloval), uděláte toto: obětujete zdejší panence Marii rum, cigarety a doutníky (obětina, kterou zdejší duchovní mocnosti zhusta vyžadují, infantilnější z nich též rády cukrátky) a opakujete rituální formuli, sestávající ze stále opakované slabiky „kekekekekeke“. Zkuste to. Já tomu skálopevně věřím od chvíle, kdy jsem jedné místní modle podstrčil cigáro, protože



jsem dost potřeboval, aby mi přijali jeden článek, a ten byl vzápětí skutečně přijat. Jinak tam můžete vidět Mississippi, matku řek, dát si aligátoří klobásu, která je kupodivu moc dobrá, vidět ulici, kde jezdila tramvaj do stanice Touha, a spoustu spoustu dalších věcí. První den bylo město mimochodem zavřené, *protože byla zima*.

6. **Zmrzlina.** Zmrzlinu si do kbelíčku načepujete sami, nakydáte si na to z takového lavorku jahůdky, borůvky, čekuládu, všechna myslitelná patlátka. Zaplatíte podle váhy, jdete si to sníst do vedra na terasu a veverka třepají ocásky. Máloco je lepší.

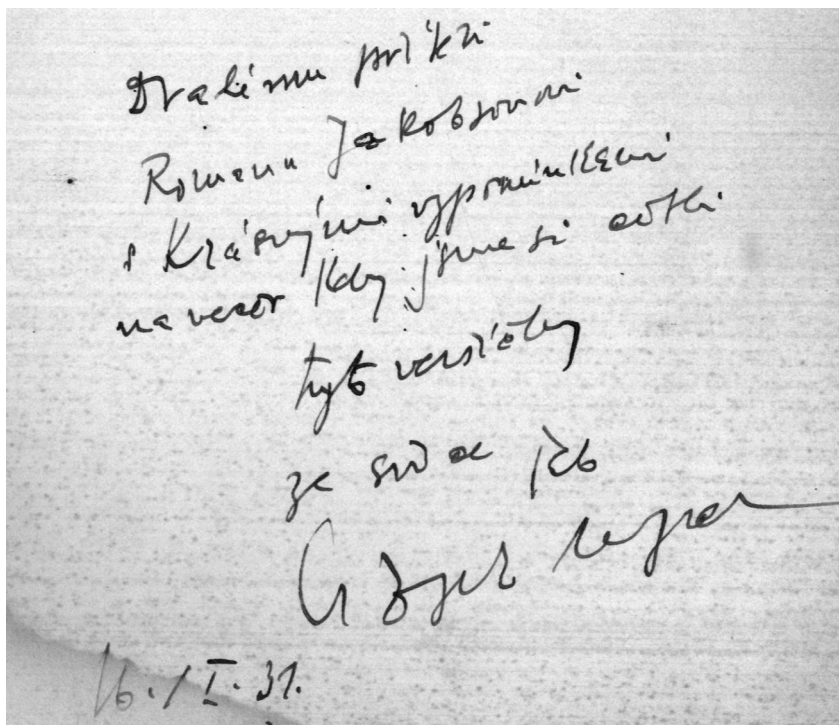
7. **Descartes.** Jmenný znak pro Descarta, jak mne poučila zdejší kolegyně, je v americkém znakovém jazyce stejný jako znak pro SPÁT, protože Descartes pozdě vstával. Žádné cogito.

8. **Longhorn.** Místním symbolem je longhorn, kráva s olbřímími rohy. Viděl jsem i živou. Přivedli to bůhví odkud na kampus, kráva žvýkala a lidé fotografovali. Je na tričkách, na hrnečkách, na všem.

9. **Knihovna.** Perry-Castañeda Library je šestipatrová budova, kam vstoupíte a zaberete místo. Hlídá ji dole zvláštní paní, která je objektivně vzato ošklivá, ale přece zvláštním způsobem šmrncovní. Dělalí to její vlasy, které si navíc nedávno obarvila čímsi nepopsatelným. Zdejší systém zabírání míst funguje podle pravidla „kdo dřív přijde, ten dřív mele“ – demokratický systém, tolik odlišný od aristokratické pařížské Národní, kde se všechno musí rezervovat. Na toto místo si sednete a, bože můj, čtete. Pokud máte uděláno, dá se dokonce říct, že *si čtete*. Knihovna je v jistých obdobích otevřena nonstop, takže pokud vás ve tři ráno popadne chuť nahlédnout, vím já, do sebraných spisů Martina Kukučína, není moc, která by vám v tom zabránila. V noci studentstvo odchází, je zde smrtonosné ticho, jenom venku se ozývají zvířecí zvuky a můžete bloudit v tajných koutech mezi regály. V jiných obdobích typu Vánoc je knihovna zavřená, a tu se zůstává doma u kompu a smaží se vajíčka se slaninou. Jak vidno svrchu, dobře se tu žije. A tak tu sedím, v šestém patře, je ke čtvrté ráno, venku je velice vlaho, veverka třepetají ocásky,

zmocňuje se mě těžko postižitelná sentimentalita.

Odtud zajímavost. S příchodem jara se mě zmocnila touha přečíst si něco poezie. Jdu do poličky s českou literaturou, vezmu do ruky Nezvala a tento Nezval je podepsaný. „Romanovi a Svatě“. I druhý i třetí Nezval byl podepsaný. Dlouhá léta tu působila Svatava Jakobson, a takto se sem tedy ti Nezvalové dostali. Jedno věnování je zvlášť pěkné. Tady je:



Josef Fulka

# Tváře ÚFaRu:

## prof. PhDr. Tomáš Halík, ThD.

---

### Studium a život před ÚFaRem

**Když se v myšlenkách vrátíte zpět do období Vašeho studia, do období tápání, kdy člověk ještě nemá úplně seřazené životní, natož badatelské priority, co zpětně hodnotíte jako zásadní přelomové okamžiky, které Vás dovedly tam, kde jste dnes?**

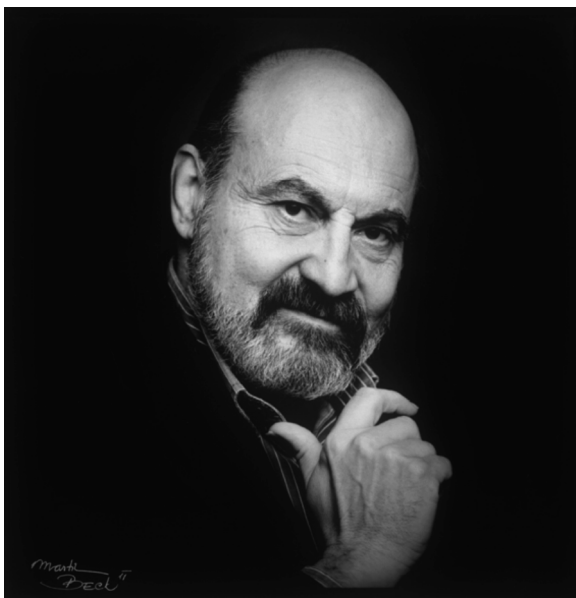
Já jsem měl velké štěstí na dobu, v které jsem studoval. Začínal jsem studovat v roce 1966 a tehdy byla fakulta laboratoří pro vše, co se potom rozeznělo během pražského jara. Z hlediska odborného jsem se setkal s celou řadou vynikajících učitelů, třeba s Milanem Machovcem a Karlem Kosíkem. V osmašedesátém jsem zažil příchod velkých profesorů: především Jana Patočky a Václava Černého. Atmosféra zejména pražského jara byla neskutečně inspirativní a intenzivní. V Machovcově semináři

přednášeli jako hosté významní filosofové a teologové ze Západu, například Karl Rahner, u něhož jsem objevil spojení heideggerovského světa a ignaciánské spirituality, spojení moderní filosofie a teologie.

V této době jsme také mohli sledovat proces intelektuální konverze našich učitelů, kteří na univerzitu přišli v padesátých letech. Někteří byli přesvědčení komunisté, někteří se pravděpodobně spíše oportunisticky hlásili k marxistické ideologii. A postupně to z nich vyprchávalo a začali se pod rouškou „kritiky západních směrů“ věnovat frankfurtské škole, existencialismu, psychoanalýze, fenomenologii.

Nejvíce formující postavou byl samozřejmě Jan Patočka. V něm jsme poznali zcela jiný typ profesora. Člověka, který při přednášce zároveň i tvoří. A celý přednes, dikce, způsob

kladení otázek, komunikace se studenty – to všechno mělo v sobě něco naprosto jedinečného. Pamatuji si ten až teatrální návrat profesora Václava Černého na fakultu, při němž svolal besedu do Velké auly, kde nám vyprávěl o okolnostech, za kterých musel odejít v padesátých letech z fakulty. Sarkasticky se zde vyrovnával se svými oponenty. Když asi týden nato nastupoval Patočka, čekali jsme od něj něco podobného – ale on zahájil svou přednášku zcela věcně. Také například s naprostou samozřejmostí předpokládal, že všichni umíme řecky a latincky, což byla, pravda, nenaplněná intence. Ale jeho přednášky – na kterých seděli nejprve profesori, pak docenti a teprve potom my studenti – měly naprosto výjimečnou atmosféru. Pamatuji si, jak jsem jednou odcházel



autor fotografie Martin Beck

z přednášky, naprosto oslněn fenomenologií, a měl jsem pocit: teď mi přeskočila jiskra, teď jsem pochopil, oč tam jde. Chodil jsem rozkvetlými sady na Petříně a vdechoval pražské jaro, fenomenologii a jarní vzduch. Tento citový zážitek z té doby ve mně zůstal.

### **Původně jste studoval vedle filosofie sociologii...**

Vlastně jsem dlouhá léta předpokládal, že se budu věnovat historii, o níž jsem měl živý zájem od nejmladších let až téměř do maturity. Vyba-vuje se mi takové komicky tajemné setkání

prvního května s neznámým stařečkem, který se se mnou dal do řeči a začal mluvit o sociologii a řekl mi: „A měl byste studovat Maxe Schelera.“ To jméno mi bylo neznámé a dědeček tajemně zmizel. Připadal mi opravdu jako kouzelný dědeček z pohádky. Ale také jsem si řekl: „Má vlastně pravdu.“ Uvědomil jsem si, že sociologie v sobě spojuje všechno, o co jsem se zajímal: náboženství, politiku, historii. A od kombinace sociologie s filosofií jsem očekával porozumění široké škále kultury. Přiznám se, že mi dlouho nic neříkaly přírodní vědy, vždy mě zajímalo to, co se týká člověka, lidské duše a společnosti.

Pak jsem se ale jedno léto začel do Teilharda de Chardin. Prožil jsem si takové „teilhardovské léto“. Vždy jsem to měl tak, že mě nějaký myslitel zcela uchvátil a prošel jsem si takovou zamilovaností. Pamatuji si, jak jsem kdysi takto přečetl *Devět bran* od Jiřího Langera a na několik měsíců jsem se ztratil v chasidském světě. Teilhard mi tehdy otevřel určité porozumění vesmíru, hmotě, evoluci,

spirituálnímu pohledu na evoluci.

**Na Lateránské univerzitě v Římě jste na začátku devadesátých let studoval teologii a religionistiku. Teologií jste se ale zabýval již dříve.**

Po osmašedesátém roce jsem už hodně uvažoval o kněžství i o studiu teologie. Jenže v té době tady existovala jediná teologická fakulta v Litoměřicích a ta byla zcela kontrolována StB. Ostatně tehdy nebylo možné, aby tam nastoupil někdo, kdo už měl dokončené vysokoškolské vzdělání. To se připouštělo pouze v krátké době Pražského jara a já jsem končil svá studia v roce sedmdesát dva. Takže tato šance tu nebyla. Proto jsem se vydal cestou podzemního studia. Profiluujícími osobnostmi byli Josef Zvěřina a Oto Mádr. Studiu teologie jsem se intenzivně věnoval pět let v době, kdy už jsem měl civilní zaměstnání sociologa v jednom pražském chemickém podniku, a završeno bylo tajným vysvěcením v Erfurtu v roce 1978.

**Zájem o teologii je v případě kněze srozumitelný, ale**

## proč jste si zvolil právě religionistiku?

Teologická studia jsem mohl dokončit až po pádu komunismu na Lateránské univerzitě v Římě. Přitom jsem si vždy uvědomoval, že je potřeba vidět to, o čem se hovoří v teologii, také v širším kontextu: jak v pohledu společenských věd, tak i z pohledu jiných náboženství. Velký vliv na mě měla také protestantská teologie, prostřednictvím Ladislava Hejdánka a časopisu *Tvář* jsem se dostal k Bonhoefferovi. Také jsem chodil na přednášky na ETF. Takže moje křesťanství mělo ekumenický charakter a čím dál více jsem si uvědomoval, že je třeba ještě širší ekumena – nechat se inspirovat mnohými spirituálními poklady i ostatních náboženství. To, že jsem se takto profiloval v postgraduálním studiu, bylo dáno ještě jednou okolností: na Lateránské univerzitě v Římě působil český teolog Karel Skalický, který tehdy vedl katedru religionistiky. V určitém smyslu jsme spolupracovali už dříve: v exilovém časopise *Svědectví* uveřejnil pod pseudonymem některé

moje texty. Ale tehdy na Lateránské univerzitě se mě ujal a byl mi takovým tutorem, takže i tohle byl důvod, proč jsem si vybral religionistická studia.

## Budování oboru religionistika

**Podílel jste se na zakládání religionistiky jakožto oboru, který je dnes na Filozofické fakultě. Můžete nám něco říct o jeho porevolučním vzniku a vývoji?**

Po revoluci jsem začal působit na Katolické teologické fakultě, ovšem tamní atmosféra byla tehdy hodně nedýchatelná a uzavřená. Tehdejší děkan Wolf odmítal jak ekumenické kontakty, tak kontakty s ostatními fakultami, tak kontakty se zahraničím. Bylo to takové velmi izolované ghetto. Také za mé doby žádná žena nemohla nejen studovat, ale prakticky ani překročit práh té budovy. A toto všechno způsobilo, že jsem se tam necítil dobře a s tehdejším vedením jsem se rozešel ve zlém. Poté mi nejprve nabídl profesor Petrušek možnost

přednášet na Fakultě společenských věd – tam jsem se také habilitoval ze sociologie. O něco později mi kolega Lyčka nabídl, abych se započal do formace nového oboru religionistika. Pamatuji si, že jsme strávili řadu hodin jak s Janem Sokolem, tak s Milanem Lyčkou a také s profesorem Balabánem, který tady tenkrát působil, a vymýšleli jsme profil studia. Snažili jsme se vyhnout jak tomu, aby religionistika jenom kopírovala teologický model studia náboženství, tak na druhé straně tomu, aby upadla do jakýchsi etnologických studií. Chtěli jsme, aby jádrem studia tady na Filozofické fakultě byla filosofie náboženství, a zejména fenomenologie náboženství – v duchu patočkovské tradice, která k duchovní identitě této fakulty patří.

Ještě před svým odjezdem do Říma jsem zažil, jak se někdejší pracoviště vědeckého ateismu v Brně dosti mechanickým způsobem změnilo na katedru religionistiky. To byl tenkrát obecný trend, že docenti vědeckého ateismu a marxismu-leninismu pře-

vlékli kabáty a stali se pedagogy pro religionistiku. Takové pojetí religionistiky se nám samozřejmě příliš nelíbilo. Chtěli jsme, aby zdejší studium mělo jiný charakter, a především aby profilující byl akcent na filosofii. Samozřejmě to nebylo jednoduché, protože religionistika u nás byla na desítky let naprosto vypuzena z akademického prostředí. Proto také zpočátku nebyla možná habilitace – nebyl, kdo by ji uskutečnil, protože ten obor tady opravdu neexistoval. Takže se někteří museli habilitovat třeba pro sociologii, jako já, a jiní pro literaturu, jako profesor Pokorný, anebo pro jiné příbuzné obory. Tehdy jsme si řekli, že skutečnými religionisty budou naši žáci: oni ten obor skutečně vystudují, zatímco my jsme vystudovali příbuzné obory a k religionistice jsme se dostali až ve zralém věku. Já jsem měl tu výhodu, že jsem religionistiku poznal v určité podobě na Lateránské univerzitě. Ale tam to zase bylo v kontextu teologické fakulty, čili hlavní důraz byl na teologickou

interpretaci fenoménu náboženství.

### **Co přesně jste studoval v Římě: religionistiku, nebo teologii?**

Bylo to postgraduální studium teologie se zaměřením na religionistiku. V Římě je v rámci teologické fakulty také katedra náboženských studií neboli religionistika, která má dost podobnou strukturu – jsou tam experti na jednotlivá náboženství, na buddhismus, judaismus a tak dále, je tam filosofie náboženství, sociologie náboženství a všechny tyto obory, ale přece jenom tím sjednocujícím je tam teologie náboženství čili určitá teologická interpretace fenoménu náboženství. Pozornost je věnována také například církevním dokumentům o mezináboženském dialogu a podobně.

### **Jak se díváte na vývoj religionistiky a její dnešní podobu? Co by bylo dobré ještě zlepšit (například ve srovnání s podobnými pracovišti v zahraničí)?**

Myslím, že tady je poměrně náročné studium, ve kterém klademe důraz na původní

jazyky a širší kulturní kontext. Ohromnou výhodou Filozofické fakulty je zázemí ostatních kateder, které se zabývají studiem jednotlivých kultur. Studuje-li někdo např. islám, může se obrátit na odborníky z Ústavu Dálného východu (jako je třeba profesor Kropáček), podobně tu existují buddhistická studia, japanologie, indologie apod. Samozřejmě jsou tu ještě určitá bílá místa. Byl bych třeba velmi rád, kdyby tady byl obor, který se zabývá vztahem umění a náboženství, nebo kdyby se ještě více rozvíjel pohled na současnou náboženskou scénu. Já se tomu mohu do jisté míry věnovat v rámci sociologie náboženství, ale mohlo by se to studovat a přednášet podrobněji. Také považuji za dobré, že jsme součástí filosofického pracoviště a hlavním východiskem a půdou religionistiky je filosofie náboženství. Jinak totiž hrozí, že v religionistice převáží spíš etnologický pohled, a to nepovažuji za příliš šťastné.

Ve světě existují různé důrazy, různé pohledy na tento



obor a různé styly, jak se pěstuje. Někde se zdůrazňuje pozitivistický přístup: religionista je ten, kdo přímo deklaruje osobní odstup od náboženství. Já si ale myslím, že ideální učitel náboženství je člověk, který má sám nějakou formu náboženské zkušenosti: není jenom „outsider“, je také „insider“, ví i zevnitř, o čem mluví, ale zároveň je to člověk, který nemá jenom úzký, konfesionálně ohraničený pohled na fenomén náboženství. Člověk, který se snaží spojovat reflexi tradice, s níž má vnitřní zkušenost a k níž má nějakou vnitřní vazbu, s tím, že se i na tuto tradici dívá v širším kontextu, a to v dvojím smyslu: religionistika umožňuje podívat se na vlastní tradici v kontextu ostatních náboženství a studium takových disciplín, jako je psychologie náboženství a sociologie náboženství, zase umožňuje fenomén náboženství uchopit v širším kulturním kontextu. Díky tomu je možné vidět náboženství i z jiné než přímo teologické perspektivy a uvědomit si, že je to také kulturní, společenský, psychologický fenomén.

**A jak je to s absolventy religionistiky a s jejich uplatněním? Humanitní obory jsou často kritizovány kvůli „neupotřebitelnosti“. My se samozřejmě neptáme na ekonomickou rentabilitu nebo uplatnění v tomto smyslu, ale spíš na společenské využití absolventů religionistiky.**

To je samozřejmě otevřená otázka a my jsme si ji od samého počátku kladli. Domnívám se, že religionisté před sebou přece jenom určité profesní perspektivy mají. Kromě akademické dráhy – což je samozřejmě cesta jen pro velmi omezený počet absolventů – se někteří mohou uplatnit například v diplomatické oblasti, kde dnes náboženství hraje a bude hrát velkou roli. Takže například pro diplomata v arabských zemích, v Izraeli, ale také v tradičních křesťanských zemích by bylo velice dobrou průpravou, kdyby měl za sebou studium náboženských tradic.

Samozřejmě potom je tu široká oblast médií, tam vidím veliký deficit. O české společ-

nosti se často říká, že je ateistická. Já spíš říkám, že tady převládá takový náboženský analfabetismus, že mnoho lidí má na náboženství razantní názory, které ale nejsou kryty ani osobní zkušeností, ani nějakým studiem a poznáním. A bohužel ani média, která jsou konfrontována s mnohými jevy, jež souvisí s náboženstvím, nemají patřičné specialisty. V zahraničí je obvyklé, že přinejmenším velká média (rozhlas, televize, významné deníky) mají své experty na náboženskou oblast. Tady je někdy až tragikomické, když se člověk setkává s pracovníky médií a zjišťuje, jaké představy oni o náboženství mají.

Dále je religionistická kvalifikace určitě dobrá pro učitele společenských věd nebo pro mnohé lidi z neziskového sektoru, například ty, kteří přicházejí do styku s migranty.

A je třeba také říci, že dnes je hodně obvyklé, že lidé vystudují nějaký obor a věnují se potom něčemu zcela jinému. Vzhledem k měnící se společenské a intelektuální

scéně nelze předpokládat, že člověk vystuduje nějaký obor a ten ho bude kvalifikovat pro konkrétní zaměstnání. Obor má učit myslet, má dát určitý kulturní rozhled, nějakou intelektuální zkušenost a pak se ten člověk může uplatnit v různých oblastech. Mnohokrát jsem slyšel, že absolventi teologie bývají velmi dobrými byznysmeny.

## Badatelská činnost: dialog a láska

**Ve Vašich knihách často zaznívá, že víra je schopnost žít život v dialogu. Dialog předpokládá, že člověk musí tak trochu poodstoupit od svého stanoviska, aby přistoupil na hledisko druhého. Jenže právě ve věcech víry, tam kde je člověk osobně zaangažován, je to nesmírně těžké. Právě zde narážíme na to, že otevřenost má své meze, nemá-li se člověk své víře zpronevěřit. Co jsou v tomto ohledu předpoklady a specifika mezináboženského dialogu?**

Když mluvím o dialogu v souvislosti s vírou, nejprve to myslím ještě obecněji ve

smyslu náboženského vztahu ke světu nebo ke skutečnosti. Náboženský vztah ke světu je bytostně dialogický: člověk nechápe skutečnost jako něco němého. Proud života, do kterého je vržen, chápe jako něco, co ho oslovuje, a z druhé strany jako něco, co také on může oslovit. Oproti tomu monologický vztah k životu spočívá v tom, že usilujeme primárně o sebeprosazení. Dialogický vztah je spjatý se ztišením: ztišením všech hlasů, které doléhají do našeho vědomí i podvědomí, hlasů všech ideologií a klamů kolem nás, ztišením předsudků, které si neseme s sebou. Tento dialogický vztah ke světu chápou jako základ náboženského postoje.

Co se týče mezináboženského dialogu, vypracoval jsem teorii tak zvané negativní eschatologie. Negativní eschatologii chápou v analogii k negativní teologii, dle které můžeme o Bohu říkat jen to, co není, nikoliv to, co je. Podobně říkám, že o *eschaton*, o nejzazším, o konci dějin a vrcholu lidského života také nemůžeme říct, co je. Krize eschatologických představ je

z velké části krizí našich příliš naivních a příliš lidských představ o cíli, o konci, o vrcholu. Tragické dějinné zkušenosti dvacátého století zesměšnily tradiční představy pekla a naopak pestrost života kolem nás učinila tradiční představy nebe nudnými a nevěrohodnými. Vedlo to k tomu, že mnozí kritici těchto naivních představ eschatologickou dimenzi úplně vyškrtli.

Ale já si myslím, že eschatologie je sice něco, co chápeme jako radikální tajemství, ale že má právě proto svůj smysl. Představuje totiž kritický osten vůči všem našim uzavřeným modelům. Jestliže očekáváme konečný smysl až za horizontem dějinného dramatu, odoláváme pokušení říci nějakému stavu společnosti, stavu církve nebo i stavu svého přesvědčení, a to včetně náboženského přesvědčení „Verweile doch, du bist so schön!“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Citát z Goethova *Fausta*. Český překlad zní: „Jsi tolik krásný! Prodlí jen.“ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, 1. díl tragédie, Mladá Fronta, 1973, s. 77.

Musíme si uvědomit, že jsme všichni na cestě. Společnost je na cestě, církev je na cestě, naše náboženské přesvědčení je na cestě. Nejsme majiteli pravdy. Jsme *communio viatorum*. Pravda je něco, co nás přesahuje. Je to kniha, kterou nikdo z nás ještě nedočel do konce. A proto nás vyzývá ke stále hlubšímu pochopení a z toho vyplývá, že bychom měli dopřát druhým lidem svobodu jejich interpretace.

**Jenže křesťanství vznáší univerzalistický nárok, který je vztažen na konkrétní historickou osobu a konkrétní historickou událost. Jak s tím naložit?**

To není lehká otázka. Ale velmi mi pomohl americký filosof John Caputo, který si klade otázku, co je to „Kristovo já“, když Kristus říká: „Nikdo nevchází k Otci než skrze mne.“ V tomto kontextu připomíná podobenství o posledním soudu, které nacházíme v Matoušově evangeliu<sup>2</sup> a v němž se Kristus ztotožňuje se všemi malými, nemocnými, hladovými. I ti

jsou součástí „Kristova já“. Do „Kristova já“ patří všichni ti, s kterými se on solidarizuje: jeho „já“ je tedy širší než jenom čistě historicky chápaný Ježíš Nazaretský. A u patristických autorů se setkáváme s promyšlením věty z Janova prologu, podle které Boží Slovo je světlo osvětlující každého člověka přicházejícího na tento svět.<sup>3</sup> Církevní otcové mluvili o semenech tohoto Slova: Kristus je Logos, světlo, ale seménka tohoto Logu, paprsky světla jsou obsaženy ve všech cestách, které usilují o pravdu. Jinde Kristus říká: „Každý, kdo je z pravdy, slyší můj hlas....“<sup>4</sup>

**Jako určitou podobu dialogu, který si žádá distanci od sebe samého, chápete ve své knize *Chci, abys byl* nejen víru, ale i lásku. V samotné knize se svěřujete, že jste k tématu přistupoval s určitým ostychem.**

Je to tak. Jeden student se mě při jedné diskusi zeptal: „Když jste napsal tolik knih o víře a naději, kdy napíšete

<sup>3</sup> Jedno z možných čtení verše J 1,9.

<sup>4</sup> J 18,37.

<sup>2</sup> Mt 25,31–46.

ještě knihu o lásce?“ Já jsem odpověděl, že k tomu ještě nejsem dost zralý. Že to je ten vrchol. Také jsem měl obavu z toho, že se slovo láska v křesťanském prostředí nadužívá a že je upatlané nejrůznějšími sentimentálními představami. Takže jsem cítil strašlivé rozpaky při pomýšlení, že by v titulu nebo podtitulu mé knihy zaznělo slovo láska. Křesťanských knih o lásce je nadbytek a to slovo tím zesládlo. A sladké křesťanství já nemám moc rád. Vždycky zdůrazňuji, že Kristus říkal: máte být solí – nikoliv sladidlem. To byl hlavní důvod mých rozpaků. Ale ten student mi stejně nasadil brouka do hlavy a uznal jsem, že se tomu tématu nemohu věčně vyhýbat. Tak jsem se do toho pustil. Hodně mně pomohl citát připisovaný Augustinovi, leč v rámci jeho díla nedohledatelný: *amo – volo, ut sis.*

Začal jsem s tou provokativní tezí, že Boha možná tak moc nezajímá, jestli v něho věříme. Zajímá ho, jestli ho milujeme. Právě tady je třeba rozlišit víru ve smyslu přesvědčení o existenci – to je trochu slabé pojetí víry – a víru

milující. Víra, která působí spásu, je totiž vždy spojena s láskou, a to není jen věc emocionality, to je věc transcendence. Miluji, když něčemu (někomu) dávám přednost před sebou samým, když sebe překračuji, transcenduji. Není dost dobře možné mluvit o lásce k Bohu v tom smyslu, že by Bůh byl předmětem lásky, protože Bůh *ex definitione* není předmět. Bůh se ukazuje tam, kde sami sebe vydáváme v lásce, ať je to láska k čemukoliv, avšak pouze tehdy, není-li to láska posesivní, vlastnická. Láska přivádějící k Bohu je láska obětující se, sebevydávající. Je to láska, v které to, co milujeme, považujeme za důležitější než sami sebe: v této lásce se přesahujeme a v tomto přesahu se zjevuje cosi nepodmíněného, posvátná hlubina. A to je Bůh.

**Tuto „milující víru“ chápete jako decentralizaci, jako protipohyb vůči uzavřenému, centralizovanému, zbytnělému Já, které ve své knize *Chci, aby byl* pojímáte jako Já charakteristické pro současnost. Toto zbytnělé Já je rozvolňováno i vírou. V tomto**

**kontextu často opakujete, že víra nespočívá v hledání jistot. Víra je ve Vašem pojetí naopak mocí, která vše světské relativizuje. Znamená to, že víra neposkytuje žádné jistoty?**

Víru pojmám jako schopnost vstoupit do nezajištěného prostoru, jako umění žít s tajemstvím. A to je skutečně cesta, která příliš statických jistot nenabízí. Víra je síla, která umožňuje akceptovat skutečnost, avšak nikoliv fatalisticky, se skřípějícími zuby. Je to schopnost přijmout skutečnost nikoliv jen potud, pokud odpovídá našim přáním a představám. Je to důvěra, že skutečnost není jenom absurditou, je to důvěra ve smysl, a to navzdory traumatům a chvílím, kdy se nám tento smysl zdá být skrytý – a třeba skrytý opravdu je. V této podobě důvěry je víra jistým druhem jistoty a spolehnutí se, i když se nám zrovna nedaří. Je to takové to „navzdory“, „a přece“. Archetypem víry je pro mě scéna z evangelií, když Ježíš přichází k učedníkům, kteří mají prázdné ruce a sítě. Ježíš jim pokyne: „Vrhněte sítě.“ A oni říkají: „Na

tvé slovo to zkusíme. Nic jsme nechytli. Ale na tvé slovo to zkusíme ještě jednou.“ Víra dává sílu k tomuto „ještě jednou“. Každý známe chvíle, kdy máme prázdné ruce, prázdné sítě, jsme unavení a chceme to vzdát. A ve víře nacházíme povzbuzení: zkus to ještě jednou.

## Farář a veřejný intelektuál

**Jako farář doprovázíte mnoho lidí na cestě víry a zároveň působíte v akademické oblasti. Daří se Vám oddělovat tyto dvě role? A na druhou stranu: daří se to těm, kteří za Vámi přicházejí? Neočekávají někdy přednášku místo kázání nebo naopak duchovní rozhovor místo konzultace?**

Je pochopitelné, že člověk, má-li více rolí, je nemůže tak nějak schizofrenně úplně oddělit. Stejně tak jsem často dotazován, jestli je možné roli psychoterapeuta, kterou jsem léta profesionálně zastával, zcela oddělit od role zpovědníka, duchovně doprovázejícího. Samozřejmě, že se ty věci nějakým způsobem

prolínají a napájejí jedna z druhé. Myslím si, že člověk i jako kazatel musí čerpat ze své studijní a pedagogické i vědecké zkušenosti a samozřejmě pedagogická odpovědnost v sobě zahrnuje i určitý zřetel k osobnosti studenta nejenom jako „objektu výuky“. Studenti často přicházejí i se svými osobními problémy a je dobře, když pedagog může i tady být nějakým pomocníkem, rádcem a konzultantem. A pokud k tomu čerpá ze své pastorační praxe, je to spíš obohacení. Na druhou stranu jsou to přece jen jiné role, a proto je třeba používat trochu jiného jazyka a samozřejmě je vždycky nutné respektovat daného člověka a jeho očekávání. Za dobré vyjádření považuji slova Chalcedonského koncilu o lidství a božství Kristově: nesmíšeně a neodděleně. Myslím si, že to platí o mnoha věcech, také o našich profesních a životních rolích: je třeba je uchovávat jaksi nesmíšeně a neodděleně.

**Kromě toho, že jste akademik, působíte také jakožto veřejný intelektuál, což není v českých podmín-**

**kách tak úplně běžné: spousta akademiků nad popularizačními pracemi spíše zvedá podezíravě obočí, než aby je vítalo. Jak tuto roli hodnotíte?**

Možná takový archetyp této společenské role pro mě byl Karel Čapek. Můj otec byl editorem díla bratří Čapků, takže jsem vyrostl v čapkovské atmosféře, Čapka jsem nejen četl, ale setkával jsem se s mnoha dokumenty z jeho života. Byl mi vzorem intelektuála, který se zajímal o veřejné dění a komentoval je, který se dal do služeb demokracie první republiky, který byl takovým interpretem myšlení Tomáše Garrigua Masaryka. V něm jsem tedy viděl jakýsi inspirující vzor. Když se mi po roce osmdesát devět, po letech působení v ilegalitě, najednou otevřely ohromné možnosti a já stál na jakési křižovatce, bylo pro mě hodně inspirující, jak výrazně se na listopadových událostech podílela studentská generace. Byla to generace studentů, od které už jsem to vlastně moc neočekával. Říkal jsem si, že děti disidentů většinou na školách nejsou, že toto už jsou vysokoškolští studenti, kteří prošli

normalizačním sítem a celý život strávili na normalizačních školách. Proto jsem očekával, že mezi nimi už asi nebude moc lidí, kteří jsou skutečně schopni nějakého morálně politického a spirituálního odporu vůči režimu. A najednou tito studenti vystoupili jako skutečná síla. To byl jeden z momentů, kdy jsem řekl: takoví lidé si zaslouží, abych jim věnoval svůj život, abych jim věnoval nejvíc energie, jak v pastorační, tak ve vědecko-pedagogické práci. Tam vidím těžiště svého působení. Nicméně právě proto, že studenti si kladou otázky, jak se orientovat ve společnosti a jak se dívat na některé společenské a politické jevy, mi to prostě nedá. Právě z diskusí se studenti mi vyplývá, že někdy si člověk svůj názor nesmí nechat pro sebe. A je-li potom třeba tázán médii a dostává-li na různých veřejných přednáškách dotazy týkající se vývoje společnosti, je povinen předat to, co o společnosti v mým původním studijním oboru je přece jenom sociologie. Takže cítím jako morální povinnost vstupovat

do veřejné debaty a přinášet tam nějaké podněty a myšlenky.

**Nedávno jste dostal Templetonovu cenu. Předpokládám, že Vám teprve postupně dochází, jak moc se tím Váš život změní. Nás samozřejmě zajímá především Vaše působení tady na ÚFaRu: budete mít ještě čas tady učit?**

Byť mě to samotného překvapuje, jsem v penzijním věku, ale samozřejmě se ještě necítím na to, že bych měl sedět v parku a krmit ptáčky. Rád bych ještě pedagogicky působil. Samozřejmě se množí pozvání do zahraničí. Nedávno jsem si spočítal, že jsem za poslední tři roky pouze v Německu měl třiasedmdesát přednášek na různých fórech. Přitom to většinou bylo tak, že jsem tam přijel během toho jednoho volného dne, který v týdnu mám, a ještě v noci jsem se vracel zpátky, což je pochopitelně velmi vyčerpávající. A teď těch pozvání přichází opravdu mnoho. Samozřejmě se snažím rozlišovat – jsou některá pozvání, která se skutečně



neodmítají. Ale musím zápasit, musím se učit víc říkat ne. Nicméně v nadcházejícím semestru je toho tolik, že jsem požádal o tvůrčí volno, o které jsem vlastně nikdy nepožádal – za celých těch de facto pětadvacet let, co už na univerzitě učím. Takže bych v podzimním semestru chtěl vyhovět některým z těch pozvání, aniž bych se tady musel stále omlouvat nebo nechávat zastupovat. Ale v jarním semestru bych tu chtěl opět působit. Možná, že podobný model bude ještě v jednom nebo dvou dalších letech. Pravděpodobně na zimní semestr 2015/16 přijmu pozvání na Notre Dame University ve Spojených státech. Ale zase ne na rok, na který mě tam zvou, ale na jeden semestr, abych ten druhý semestr mohl být tady v Praze. To mě také nutí – kdybych se na dva nebo možná více let omezil jenom na jeden semestr –, abych nějakým způsobem rekonstruoval svoje přednáškové cykly a učinil je intenzivnějšími. A doufám, že třeba na Notre Dame bych měl čas zase hodně nových věcí studovat.

A samozřejmě, že se vším, s čím se seznámím, se seznamuji především proto, abych to mohl předat zdejším studentům.

**Naše poslední otázka: vydal jste několik monografií a Vaše poslední dvě knihy *Žít s tajemstvím* a *Žít v dialogu* představují jakési shrnutí – tematicky uspořádané citáty z předchozích knih. Máme to chápat tak, že jste uzavřel jednu etapu své tvorby? A máte nějaké konkrétní téma, které byste chtěl ještě promyslet a zpracovat?**

Trošičku ano. Mně se už v předchozích knížkách vynořilo téma, na které jsem tak okrajově narazil, ale myslím si, že by stálo za to ho rozpracovat do jedné monografie. Mám pro to pracovní název „odpoledne křesťanství“. Je to metafora, kterou si vypůjčuji z Junga, který říká, že lidský život se podobá dni: dopoledne je tu od toho, abychom vystavěli vnější struktury našeho života, svoji sociální roli atd. Pak přichází taková polední krize a po ní odpoledne, které je příležitostí sestoupit do

hloubky a vydat se na cestu duchovního života. A já vidím určitou analogii v dějinách křesťanství. Zdá se mi, že situace křesťanství ve velké části západních zemí je takový polední útlum a že možná ty dva tisíce let křesťanství byly jakýmsi dopolednem křesťanských dějin, v nichž křesťanství mělo vybudovat své instituční a doktrinální struktury, ale že tento úkol je do značné míry dovršen, že zákonitě přichází jakási krize a otřesení a že křesťanství dneska stojí před takovým dilematem, jestli se bude nadále věnovat vnějším strukturám, anebo jestli se vydá skutečně do hloubky. Mně se zdá, že obě názorová křídla, která jsou v dnešním křesťanství – zjednodušeně řečeno tradicionalistické a reformistické nebo progresivistické –, vlastně sdílejí stejný omyl: příliš přeceňují vnější struktury. Někteří vidí spásu v zachování struktur, jaké jsou, druzí vidí záchranu křesťanství v reformě těchto struktur. Ale já si myslím, že o vnější struktury zase tolik nejde, že je možné od nich trošičku poodstoupit, aniž by

se člověk vysiloval nějakou jejich kritikou a reformou nebo zase konzervací. A že je třeba se vydat na cestu do hloubky: prohloubit spirituální rozměr křesťanství, hledat nový jazyk vyjádření víry a hledat také určitou novou roli křesťanství v soudobé společnosti. V těchto dnech si připravuji řeč k převzetí Templetonovy ceny. Mám úzkost z toho, jak málo času na to mám. A byl jsem teď vyzván, abych nějak reagoval na velmi živou debatu, která se v Anglii poté, co David Cameron řekl, že Británie je křesťanská země a měla by být rozhodněji křesťanskou. Vyvolalo to velice negativní odezvu jak od muslimů, tak od vyznavačů sekularismu. A tak jsem od řady britských přátel dostal impuls, abych do této debaty vstoupil a abych o tom mluvil i ve své řeči. A tak bych chtěl tu otázku trošku změnit: nejde o to, jestli Británie nebo Evropa je nebo není křesťanskou zemí. Spíše si kladu otázku, jaký typ křesťanství může splnit tu strašně důležitou úlohu v dnešní době, totiž proměnit proces globalizace v kulturu

komunikace. Myslím si, že v křesťanství jsou jakési předpoklady, jak napomoci rozvoji kultury komunikace, ale předpokládá to určitý tvar, určitou podobu křesťanství.

A tak možná nad tím se při té nebo jiné příležitosti chci zamyslet.

**Moc Vám děkujeme za rozhovor!**

Rozhovor připravily Markéta Bendová a Tereza Matějčková

# Výběr ze studentských prací

---

(tentokrát ze zahraničí)

36

*Předkládaná esej je prací studenta prvního ročníku z University of Stirling a váže se ke kurzu „Mind, Value and Reality“. Cílem tohoto úvodového kurzu pro studenty prvního ročníku je soustředit se v každé jednotlivé přednášce a semináři na konkrétní filosoficky „atraktivní“ téma, jež nějak souvisí s otázkou etiky, odpovědnosti či osobní identity. Studenti mají na sepsání práce většinou jeden intenzivní týden uprostřed semestru, v němž se nekonají přednášky ani semináře (přičemž se ale samozřejmě také předpokládá nějaká předchozí příprava, jakkoli zde přání může být otcem myšlenky). Požadavky na psaní esejí jsou zde soustředěny především na přesné shrnutí a diskusi argumentů, což reflektuje povahu textů, které se na seminářích čtou (v našem prostředí bychom je všechny zařadili do kolonky „analytická tradice“; čtenými autory jsou například Nagel, Searle či Mackie). Studentské eseje mají mít přibližně 2000 slov a každá z nich se má soustředit na zodpovědění jedné ze čtyř zadaných otázek, které se tematicky vážou k probíraným textům. Konkrétně tato esej se pokouší zodpovědět předloženou otázku týkající se osobní identity, jež zní: „Does your persistence require the persistence of your psychology?“*

## Does your persistence require the persistence of your psychology?

My position is that persistence does not require the persistence of your psychology. This essay will aim to show the reasons for this by explaining the connection between identity and persistence. This is done by synthesizing two common approaches to consider what a person is: the psychological continuity approach and the animal viewpoint.

The question is asking whether the existence of my personal identity is determined by my connection of mental states as a stream of events of a period of time.

Very important for this question is to clearly define all the different terms within this topic as best as can be done. However, some terms will not yet be defined but rather explored throughout this essay. For example what it means to be a person will be a focus of this essay because the question asks about “*your persistence*” and “*your psychology*”; our starting point will be that a person is a rational, self-conscious being. Identity is closely related and will be defined as ‘the totality of what it constitutes to be *you*’. Persistence is the connection of identity between two points in time.

‘Psychological Continuity’ is the view that my identity at this instantaneous moment is dependent upon the stream of mental states leading to said moment. According to this theory, my personhood is not a “single persisting thing”<sup>1</sup> but rather “the person is just the connected events and states”<sup>2</sup>. To illustrate: I am me right now because of a stream of mental states going back to when I was me in the past.

On the other hand the ‘Animal View’ quite differently maintains that we are an animal, more specifically we are *homo sapiens*. According to this approach my persistence is directly associated with the human organism that I am. As such that entails that when my body perishes so do I. Also this view does not necessitate that I am a person.

The animal viewpoint basically comes down to that we are our body. This however poses several problems in a number of imaginable scenarios. First of all we shall consider a scenario of a brain transplant.

- Person A’s brain is transplanted into person B’s body
- Person A’s animal (his body) is dead.

---

<sup>1</sup> Colin Johnston, “Persons 1”, Class lecture, PHI912, University of Stirling, Stirling, Scotland 12 March 2014.

<sup>2</sup> Ibid.

- B's body with A's brain behaves as person A would.
- Person A is not identical to his body.

This scenario seems to intuitively go contrary to the animal viewpoint.

Another scenario that seems to undermine the stance of the animal viewpoint is that of a certain type of teleportation. Situation is: Step into a booth to teleport. Booth destroys body at source. Rebuilds exact copy of body at destination. In this scenario the animal view would consider the following way:

- Person C steps into booth
- Booth destroys person C
- Person D (not C) is at destination

Whereas the psychological continuant would consider person C to be the person arriving at the destination.

The teleportation scenario can also be used to show some issues concerning the psychological continuity viewpoint. Given the same situation (with person C) as before but accidentally two people are rebuilt in two different locations. According to psychological continuity, both are person Cs at their respective destinations. But if their mental continuances are the same then there are two person Cs and that is impossible.

There are, however, more considerable problems with the psychological continuity theory. The foetus problem shows a major issue within psychological continuance.

- A foetus has no psychological states
- If there is no psychology then there can be nothing psychologically continuous from it.
- Nothing can be psychologically continuous from a foetus<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Colin Johnston, "Persons 2", Class lecture, PHI912, University of Stirling, Stirling, Scotland 13 March 2014.

This indicates problems with psychological continuity such as that whilst you were clearly a foetus at some point you could not be continuous from it according to this theory. No good responses can be given from psychological continuance for this. This is because either that means your psychologically continuance replaced what was once the existence of the foetus by destroying it. Yet your body is still here so that could not be the case. Therefore that would entail that your psychological continuance is with the continuance of the foetus. This leads to the next major problem with psychological continuance.

The 'Problem of Too Many Thinkers' can be seen as:

- I have the same physical (and therefore mental) capabilities as the animal that constitutes me.
- Therefore whatever I think so does my animal.
- We are different things.
- There are (at least) two things thinking (the same thing).

This is a very serious problem for psychological continuity because it becomes superfluous to the animal.

I consider there to be a misunderstanding between the psychologically continuance theory and the animal theory. This stems from that whilst the psychological-continuance side consider the brain to be what creates their psychological continuance, the animal side considers the body to be what a person is. Both have created too narrow and sequestered a concept of what causes a persistence of a person. Since both (to some degree) wittingly or not consider the body a focal point to their approach (the brain is part of the body) they are not as different as it may appear.

The body according to the animal theory is not necessarily a person. However since a person is considered to be a self-conscious being and being self-conscious requires a psychology we are necessarily experiencing mental states. Whilst any animal is not necessarily a person, a *homo sapiens* is necessarily a person because it experiences mental states.

From the body as a starting point, the two theories can be synthesized. Firstly, consider the current counterarguments against the two sides. The problem of too many thinkers and the foetus argument are not effective if psychological continuance arises from the body itself. In regards to what occurs when such a body is transplanted or teleported we need to explore the actual concept to discover what identity is.

Since the two positions may be reasonably compatible, this entails that to be a person would be some sort of combination of the two. It could be said that a person is a body that is continually psychologically connected. This is because according to the psychological continuity a person is a stream of mental states but in no way is this completely incompatible with the idea that we are also persistently a body. Especially because when I introspectively judge *why* I am *who* I am I consider my past, am affected by my current mental state and my born predispositions. To analyse what this means is that I look over time, I am affected by mental states and that I am prone to certain bodily inclinations that affect those mental states.

Psychological continuity is in a constant state of flux because it is a stream of mental states. Every single mental state is different and is affected by antecedent mental states. A number of arguments can be raised for this, I will attempt to illustrate it thusly:

- Take the word “pirates”
- It has a certain meaning for you based on previous uses of the word
- Take the word “pirates” *again*.
- It now has a (slightly) different connotation

The reason there is a change in the connotation is that your thought process was in a slightly different place for one. Another reason along those lines is that it occurred at a different time. This can be taken for anything associated with experience.



If you pick up a book now it will be ever so slightly different to when you pick up that same book a second or minute later. As Heraclitus said: “You cannot step twice into the same river for fresh waters are ever flowing in upon you”.<sup>4</sup>

The persistence of the body is something that is static because either a body is alive or dead, if alive then it persists, if dead it no longer does.

Identity by definition is heterogeneous; it may not be homogeneous. Imagine we consider that only bodies provide identity of personhood. Now consider that all bodies were exactly the same. If this were so, that would mean that we *should* not be able to differentiate between the different persons. However we *would* still be able to differentiate between persons because those persons would act, choose and respond differently. Since this shows that we can differentiate persons even if their bodies are identical it means that identity is more than just our body. So identity consists of the body and psychological continuity.

Notable points:

- The body is the starting point, it persists from the moment of conception
- The body’s persistence is static
- Psychological continuance develops from the body
- Psychological continuance is in a constant state of flux
- Identity consists of the body and psychological continuity

At this point, the objection may be raised that psychological continuity is not the only cause of development in identity. One might consider that when a foetus is growing, this can be considered developing identity. But this is not the case; the body would be growing and changing but not in manner of persistence or identity, only in physical terms. The change in

<sup>4</sup> Bertrand Russel, “A History of Western Philosophy” p 52.

identity only comes from the psychological continuance which can reflect on such changes of the body. If the body would cause change in identity then psychological continuity which arises from a self-conscious being would once again be considered superfluous.

Let's now consider what occurs in some of the scenarios raised to question the animal view. In the case of a brain transplant, what occurs is that when Person A's brain is transplanted to person B's body, this would create a new person C, rather than destroying A's body or B's person according to the synthesis. Person C: brain of a person A and body of person B. Person A would enter a vegetative state and persist as person A. Person B would no longer be person B and would now be person C. This also makes intuitive sense because Person C, even with the memories and the feelings of person A, would retain all kinds of heritages from person B such as muscle memory, and predispositions that will affect mental states (to some degree) such as body type, handicaps and so forth.

In the scenario of teleportation when the original body is destroyed, this would destroy the original body and even though they would reconstruct them, this does not constitute the same person because the original body's persistence has ended.

So persistence ends at death, teleportation and transplantation. Persistence however occurs from the moment of conception till death and persists even if in a permanent vegetative state. This is because the theory that I have argued for as a synthesis of the two presented theories is more heavily dependent on the animal viewpoint. The role of psychological continuity is in the development of a person, not in the persistence. As such, this is how we can understand the personhood or identity of a person. Identity consists of the body and is constantly changing through the psychology except in those instance where no psychology is present (foetus, vegetative state and imaginable scenarios).

All in all, it can be seen that whilst the proposed animal viewpoint and psychological continuance are on their own very flawed, they can be combined to create a comprehensive and useful understanding of what it means to be a person and also clearly indicate that a persons' *persistence* does not require the persistence of their psychology.

Jack Kleinjan

43

# Okénko do zahraničí

## Filosofie ve Schwarzwaldu

(další díl z cyklu „Filosofování / filosof tu či onde“)

44

Vzhledem k tomu, kolik let se již z ÚFaRu na *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg* studovat jezdí, je s podivem, že úkol o zdejšímu studiu filosofie referovat zbyl na mě. O to víc, jedná-li se zrovna o Freiburg, který je bez sebemenšího přehánění celosvětově proslulý – ano, i ekologii se tu dost věnují – právě kvůli filosofii. Není třeba se rozepisovat o tom, že téměř všichni největší kontinentální filosofové minulého století jsou jako bývalí studenti, přednášející či obojí více či méně s freiburskou univerzitou spjati. Dokonce už Albert Veliký, asi první skutečně významný německý filosof, tu přibližně dvě století před založením univerzity po nějakou dobu působil. Freiburg je také tím nanejvýš ojedinělým místem, kde člověk, který se filosofií výslovně zabývá, nepatří k drtivé menšině jakýchsi šilenců.

Jen v rámci zahraničních programů jsou zde studenti filosofie čtvrtou nejpočetnější skupinou vůbec v předstihu před řadou všemožných oborů co do počtu studujících obecně nepoměrně větších. Fundamentálně-ontologické otázky můžete tudíž rozebírat prakticky na jakémkoliv libovolném večírku se studenty filosofie pocházejícími od Paraguaye po Čínu. Ostatně tak jsem se také hned první večer po příjezdu, v den svých narozenin, přímo ve svém bytě ocitl ve středu



diskuse o bytostných aspektech smrti v *Sein und Zeit*. Co víc si k narozeninám přát?

Filosofickému semináři (= totéž co ústav či katedra na FF) samotnému, i téměř čtyřicet let od Heideggerova úmrtí, stále Heideggerův duch částečně vládne. To se projevuje zejména v důrazu, který se klade na důkladné studium dějin filosofie ve všech jejích etapách, v podstatě obdobně jako na ÚFaRu, ale také v tom, že se studentovi může občas na přednášce přihodit, že si k dané epoše či autorovi vyslechne spíše silně heideggeriánsky laděnou interpretaci namísto toho, aby byl svědkem skutečného myšlenkového zápasu, který by přednášející s předmětem svého výkladu vedl. Snaha vymanit se z Heideggerova vlivu je zde nicméně více než patrná, a to především v určitém návratu k Husserlovi, pobočka jehož archivu ve Freiburgu sídlí a kterému je momentálně oproti Heideggerovi věnováno nápadně více kurzů. Heideggerovu a Husserlovu stoli

také v posledních několika letech zastává prof. Günter Figal, který rozvíjí již vlastní, byť značně eklektickou, hermeneutickou filosofii. Jeho přednášky a jím vedené semináře lze jen doporučit, už jen pro eleganci a nenucenost, se kterou se napříč systematickými a dějinnými otázkami pohybuje. Také rozhodně stojí za to neminout něco z nabídky prof. Lore Hühn, která podrobuje svému nesmlouvavému





výkladu primárně autory kontinentální filosofie 19. století, a to jak německé idealisty, zvláště Schellinga a Fichta, tak vždy populární trojici Schopenhauer – Kierkegaard – Nietzsche. Jistou „specialitou“ freiburské univerzity je

pak úzká spolupráce s nedalekými univerzitami ve Štrasburku a Basileji, kde je jednak možné navštěvovat libovolné kurzy tamních filosofických kateder, čímž se možnosti výběru stávají vskutku úctyhodnými, či se přímo zúčastnit mezinárodního tematického blokového semináře, který se střídavě koná v obou participujících městech. V zimním semestru jsme takto s francouzskými kolegy rozplétali problém individuace.

Přestože podíl zahraničních studentů byl na všech kurzech, které jsem navštěvoval, s příznačnou výjimkou četby Hegelovy *Logiky* dost značný, studovat filosofii ve Freiburgu znamená nějak se vypořádat se studiem v němčině, protože filosofický seminář kurzy v angličtině ani v žádném jiném světovém jazyce – z principu – nevypisuje. Němečtí studenti, ale i většina těch ostatních, jsou v porovnání s těmi úfarskými již od prvních ročníků výrazně vyhraněnější, zase jim ale často chybí komplexnější historicko-systematické znalosti svědomitého absolventa komisionálních zkoušek. Občas proto nabývá převahy jisté „badatelství“ před vlastním filosofickým tázáním. V tomto ohledu je letos zvlášť pozoruhodná skupinka čínských fenomenologů, kteří sice prakticky nemluví německy, zato ale s příslovečnou vytrvalostí píšou v němčině své všeobsáhlé husserlovské a heideggerovské disertace.

Kouzlo zdejšího studia tkví nicméně v první řadě ve městě samém a jeho okolí. Freiburg je velikostí srovnatelný s Brnem, přesto je ale maloměstem v tom nejlepší slova smyslu. Veškerý jeho život se točí, pokud se samozřejmě zrovna nehraje Bundesliga, okolo univerzity samé, jejíž historická budova stojí – jak již to s historickými budovami bývá – v centru starého města s krásnou pozdně gotickou katedrálou. Schwarzwald, lesnaté pohoří výškově odpovídající Šumavě, začíná v podstatě na hlavním náměstí a vytváří městu až skoro pohádkovou kulisu. Dokonce i „nejvyšší strom Německa“ se tyčí jen pár set metrů od Husserlova hrobu.

K „evergreenu“ referátů ze zahraničních pobytů, místnímu pivu, můžu říct asi tolik: ano, i v Bádensku se nabízí široká paleta lokálních značek, od naprosto otřesných po poměrně zajímavé, a protože je Breisgau díky svému teplému klimatu oblíbenou vinařskou oblastí, zároveň také slušná řada místních vín.

Největší úskalí studia ve Freiburgu nemá však s filosofií vůbec co dělat a je jím ubytování, protože počet studujících na univerzitě neskonale převyšuje počet dostupných míst na kolejích. Proto je nutné si podat žádost o pokoj tak brzo, jak je to jen možné, optimálně již v květnu. Pokud budete mít štěstí, čeká vás ve většině případů příjemné bydlení mnohonásobně převyšující



standard českých kolejí v jedné z tzv. Wohngemeinschaft, společné domácnosti několika studentů, kde každý disponuje svým vlastním pokojem, neboť česká tradice společných pokojů, která efektivně zabíjí jakoukoliv

možnost soustředěnějšího studia mimo knihovnu, se zde nepěstuje. Pokud nikoliv, je třeba nenechat se odradit a opakovaně se obracet na místní *Studentenwerk*, který místa na kolejích prostředkuje a zároveň jaksi drží nad studenty ochrannou ruku, pročez intenzivně s městem v otázce alternativních možností bydlení spolupracuje a jeho zástupci jsou často v zájmu studentů ochotni zavřít oči i nad zpočátku zdánlivě zcela neprůstřednými nařízeními a normami. Sehnat finančně únosné ubytování v soukromém sektoru je, zvláště na dálku z Prahy, prakticky nemožné, protože v situaci potenciálních „bezdomovců“ se mezi semestry ocitá několik tisíc studentů, což poptávku po jakémkoliv ubytování radikálně navyšuje. Díky tomu také Freiburg letos vystřídal Mnichov na prvním místě žebříčku německých měst s nejdražším bydlením.

Každopádně pokud se chystáte psát hermeneuticky orientovanou závěrečnou práci, je *Albert-Ludwigs-Universität* kvůli vysokému počtu ke konzultaci vždy ochotných vyučujících a doktorandů spojených s heideggerovskou společností a Husserlovým archivem, knihovnou překypující nepřeborným množstvím tematické literatury a studovnamí, kde se dá opravdu nerušeně studovat a psát, tím ideálním místem. Pokud tíhnete spíše k analytické filosofii, do Freiburgu raději studovat nejezděte.

Když jsem byl naposledy v Praze, bylo mi v souvislosti s tímto článkem doporučeno, ať je hlavně „vtipný“. Žádné vtipy nebudou. Pod tíhou hromady referátů a protokolů, které jsou v Německu tak populární, nemá člověk vždy moc náladu „vtipkovat“. Přesto – a to je na Freiburgu to nejlepší – se může vždy ztratit v lesích a kopcích Schwarzwaldu a trochu stranou od všeho univerzitního provozu promýšlet skutečné filosofické otázky; je pak vlastně zcela samozřejmé, že zrovna odtud dostala moderní filosofie některé ze svých nejsilnějších podnětů.

Ondřej Kvapil



### Geneze jedné pohádky – vezír Kererkáukáu a strašlivý had Apop jako vzor „naší“ Karkulky?

Folkloristika a v určitém smyslu i religionistika bývají fascinovány mechanismy přenosu nejrůznějších příběhů a mytologických motivů nejen v rámci jedné kultury, ale i mezi kulturami odlišnými, často na velké vzdálenosti. Počátek snah o systematizaci těchto motivů spadá do druhé poloviny devatenáctého století. Jedním z důležitých milníků tohoto bádání byl rok 1910, kdy vyšlo slavné dílo *Verzeichnis der Märchentypen* z pera finského badatele Antti Aarneho. V této publikaci dostal každý motiv své číslo a byl zařazen do určité kategorie. Americký folklorista Stith Thompson následně dílo přeložil do angličtiny, systém upravil a rozšířil a vydal v roce 1928 pod názvem *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Zásadního přepracování se dílo dočkalo ještě v roce 1961 a naposledy v roce 2004 folkloristou Hansem-Jörgem Utherem (*The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*). V tomto krátkém textu nás bude zajímat motiv ATU [Aarne-Thompson-Uther] 333 (Červená Karkulka) a ATU 123 (O vlku a sedmi kůzlátkách).

Pohádku O červené Karkulce vůbec poprvé zaznamenal v 17. století Charles Perrault. V roce 1812 pak látku zpracovali němečtí bratři Jacob a Wilhelm Grimmové. Mnozí literární odborníci se domnívají, že původ pohádky je nutné hledat v Číně. Do Evropy se měla dostat společně s obchodníky po Hedvábné stezce. V roce 2013 ovšem vydal Jamshid J. Tehrani z britské Univerzity v Durhamu studii s názvem *The Phylogeny of Little Red Ridding Hood*, ve které za pomoci metod vyvinutých evoluční biologii ukazuje, že pohyb byl pravděpodobně úplně opačný. Podle Tehraniho měla nejprve vzniknout pohádka O vlku a sedmi kůzlátkách (ATU 123), a to v prvním století

po Kristu. Červená Karkulka (ATU 333) se měla vyvinout zhruba o tisíc let později v Evropě. Do Asie se měl příběh dostat ve stejné době, jako byl zaznamenán v Evropě, tedy v 17. století. Namísto vlka ovšem sourozence ohrožuje zlý tygr převlečený za babičku (kombinace ATU 123 a ATU 333).

Nedávné nálezy z Egypta ovšem ukazují, že by vše mohlo být ještě výrazně jinak. Zdá se velice pravděpodobné, že nedávno objevená hrobka vezíra Kererkáukáua obsahuje nejstarší texty, které by mohly představovat přímé vzory tohoto příběhu. K dispozici jsou zatím pouze předběžné zprávy publikované egyptskou Nejvyšší radou pro památky (SCA) na jejich stránkách ([www.sca-egypt.org/eng/MR\\_PR.htm](http://www.sca-egypt.org/eng/MR_PR.htm)), nicméně i to málo je velice zajímavé. Hrobka byla nalezena na thébské nekropoli na západním břehu Nilu v kopci. Pochází pravděpodobně z konce Nové říše, pravděpodobně z doby vlády panovníka Ramsese XI. (cca 1100 př. Kr.). Jméno vezíra, které čteme Kererkáukáua, je možné transliterovat jako qr(j)kA.w-qA.w a přeložit jako „(On) přichází k vysokým ka“ (ka značilo životní sílu lidí i bohů, byl to základní princip jejich existence). Hrobka vezíra Kererkáukáua byla vykradena pravděpodobně v následujících desetiletích po jeho pohřbu. Z výbavy zbyly skutečně pouze zbytky. Pro nás jsou ze všeho nejzajímavější fragmenty sarkofágu, na kterých se dochovala pozoruhodná kombinace textů. Část z nich jsou pasáže z tzv. Textů pyramid (jak název napovídá, původně se nacházely v podzemních prostorách pyramid panovníků Staré říše od 5. dynastie dále, cca 2500–2180 př. Kr., v pozdějších dobách byly občas přejímány i pro nekrálovské pohřby). Doplněné jsou pak výňatky z tzv. Knih podsvětí. Tyto skladby (zaznamenávány byly většinou na stěny hrobek anebo na jakési skříň obklopující sarkofág) se objevily v Nové říši (cca 1540–1075 př. Kr.) a byly výsadou pouze královských hrobek (jednu ze skladeb, tzv. Knihu o nebeské krávi, můžeme nalézt zobrazenou i na výbavě známého panovníka Tutanchamona). Skutečnost, že se části těchto skladeb vyskytují i v hrobce – byť takto vysokého – úředníka, je poměrně neobvyklá a svědčí o velké důležitosti vezíra Kererkáukáua.

Následující přehled představuje rekonstrukci celku na základě dochovaných fragmentů. V levém sloupci jsou hlavní body pohádky O červené Karkulce a ve sloupci pravém stručná charakteristika staroegyptských textů. Ke každé skupině a)–f) jsou následně pod tabulkou uvedeny překlady vybraných pasáží těchto textů. Tabulka snad nejlépe přiblíží onu pozoruhodnou podobnost mezi oběma celky:

	Karkulka	Kererkáukáu
a	Dostává od maminky košíček s jídlem pro babičku (láhev vína, piva, bábovku atd.). Ta je nemocná, slabá a potřebuje pomoci.	Potraviny, které jsou obětovány, mají sloužit k zajištění zesnulého. Ten je po své smrti líčen jako „ne-mocný“, mající něčeho nedostatek. Smyslem pohřebních rituálů je tento nedostatek odstranit (proto seznamy obětín) a zesnulého transformovat v bytost světla.
b	Cesta Karkulky temným lesem.	Cesta Kererkáukáua podsvětím. Vezír doprovází slunečního boha Rea v jeho bárce.
c	Karkulka se setkává se zlým vlkem.	Sluneční bůh / zesnulý Kererkáukáu se poprvé setkává s arcinepřítelem řádu hadem Apopem.
d	Vlk žere babičku.	Nedochováno. Podle paralel ovšem v této části pravděpodobně došlo ke spojení slunečního boha Rea s bohem podsvětí Usirem. Byl to okamžik, kdy došlo k paralelní „smrti“ a zároveň znovuzrození slunce.
e	Vlk žere Karkulku.	

	Karkulka	Kererkáukáu
f	Myslivec vlkovi rozřeže břicho, ze kterého vyskočí babička s Karkulkou. Břicho vlkovi vycpou kamením, hodí ho do studny a vlk se utopí.	Apop je přemožen, svázán a rozřezán. Sluneční bůh / zesnulý může pokračovat ve své cestě, která se zakončuje úsvitem a zrozením nového slunce.

Příklady textů:

Skupina a)

...

*Usire Kererkáukáue, vezmi si Horovy zuby, které patří do tvých úst (5 svazků bílých jarních cibulek).*

*Usire Kererkáukáue, vezmi si Horovo oko, které uniklo Sutechovi a které přijímáš do svých úst (1 láhev vína).*

*Usire Kererkáukáue, vezmi si pěnu, která z tebe vychází (1 láhev piva).*

*Usire Kererkáukáue, vezmi si Horovo oko, sněž ho (1 sladký koláč).*

*Usire Kererkáukáue, vezmi si Horovo oko, obejmí ho (1 ledvinka).*

...



Komentář:

Tyto texty popisují obětiny, které jsou zesnulému přinášeny v rámci pohřebních rituálů předtím, než se vydá na svou dlouhou cestu podsvětím (konkrétní obětiny následují vždy v závorkách po samotném textu). Většina z obětí je přirovnána k Horovu oku, popř. jiným částem jeho těla. Je to odkaz na mýtický předobraz boha Hora, který vykonává pro svého zesnulého otce Usira pohřební obřady. Jejich výsledkem je vzájemné předání vitální síly mezi oběma stranami, obnovení Usirových sil a následně i legitimizace Horovy pozice coby Usirova nástupce. Podobně jako vezír Kererkáukáu i Karkulka dostává na cestu kromě jiného sladkosti a na posílněnou víno a pivo.

Skupina b) a c)

Na vezírově sarkofágu můžeme nalézt i následující zobrazení:

Vezeír Kererkáukáu se nachází na přídi sluneční bárky boha Rea plujícího temnotou v zászvěti (Duat). Slunečního boha se slunečním kotoučem nad beraní hlavou obklopuje had Mehen, který ho chrání. Na své cestě se sluneční bůh a potažmo i Kererkáukáu, jehož osud je s osudem slunečního boha úzce propojen, setkávají s nejrůznějším bytostmi, které podsvětí obývají. Vše vrcholí setkáním a bojem s nejstrašlivějším nepřítelem – hadem Apopem. Ten je na Kerekáukáuově sarkofágu popisován následujícím způsobem:

*Ten bez očí je oním hadem,  
bez nosu a bez uší:  
dýchá svým řevem (tj. řve bez ustání),  
je živ skrze svůj křik.*

Komentář:

Podobně jako se Kererkáukáu vydává na cestu temným podsvětím v doprovodu slunečního boha i Karkulka vyráží do temného lesa na svou pouť. Les je temný a hluboký a v jeho hlubinách se ukrývá strašlivý vlk. Všimněme si, že předešlá pasáž popisující hada Apopa dává důraz na absenci jeho senzorických tělesných orgánů. To je v přímém protikladu k jejich

přítomnosti u zesnulého, u něhož byly obnoveny v rámci úvodních pasáží popisujících nejrůznější obětiny. V pohádce o Karkulce je naopak zdůrazněna jejich hypertrofovaná velikost, na kterou Karkulka ve známé pasáži poukazuje („A babičko, proč máte tak velké oči? ...“).

Skupina d) a e)

Nedochováno.

Skupina f)

...

Zaříkání umožňující rozdrtit Apopa levou nohou (recitace):

*Pozvedni se, Re, a rozdrť své nepřátele, kteří před tebou padli. Re má nad tebou moc, Apope. Reův plamen tě spálí.*

Zaříkání pro získání nože k rozřezání Apopa (recitace):

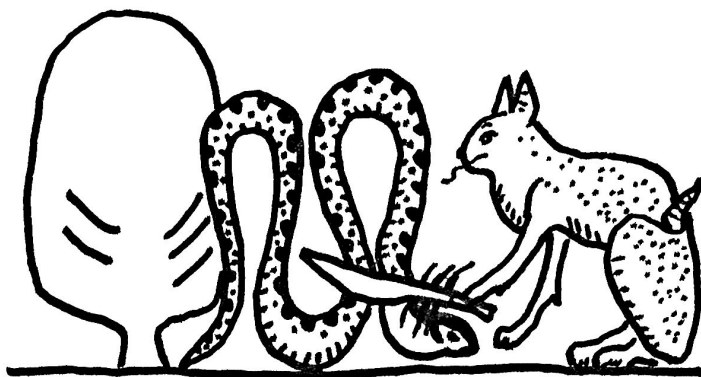
*Chyť ho, chyť ho, řezníku, rozřezej nepřitele Reova svým nožem. Hlavy vzpurných patří tobě, toto je tvoje hlava, Apope. Budeš rozřezán na kousíčky kvůli zlu, které jsi způsobil. Bude s tebou naloženo podle toho, jak ses zachoval.*

...

Komentář:

Poslední část textů se týká zaříkání proti Apopovi. Sestává z pasáží popisujících nejrůznější způsoby, kterými bude had Apop zničen. Kromě jiného měl být podle textu Apop také rozřezán jako trest za svou vzpouru proti Reovi/zesnulému. Opět je zde velká podobnost mezi způsobem, kterým skončí Apop, a osudem, který postihne přežraného vlka. Na zobrazeních často bývá ortel nad Apopem vykonáván přímo slunečním bohem Reem v podobě zajíce anebo divokého kocoura. Myslivec se v pohádce o Karkulce pravděpodobně nevyskytuje náhodou. Divoké kočky a zajíci žili volně v lese, o který se staral právě myslivec. Toto jeho propojení s divokou přírodou pravděpodobně vedlo i k jeho asociaci s podsvětím. Lstiví čerti a ďáblové na sebe často a rádi brávali podobu myslivců. Ačkoliv v kontextu pohádky o Karkulce je myslivec

postavou kladnou, jeho určité pekelné a podsvětní aspekty zajímavě korelují s egyptským materiálem.



55

Závěr:

Předešlý text rozhodně není vyčerpávající analýzou motivačních souvislostí mezi zádušními texty ze sarkofágu vezíra Kererkáukáua a pohádkou O červené Karkulce. Z tohoto zběžného přehledu ovšem jasně vyplývá, že paralely jsou skutečně zarážející. Před folkloristy a egyptology proto nyní stojí úkol objasnit, jakým způsobem a kdy přesně došlo k přenosu textů, které nacházíme v hrobce vezíra Kererkáukáua, mimo Egypt. Je zjevné, že v průběhu tohoto procesu doznal materiál několika zásadních změn. Z vezíra Kererkáukáua, vlivného muže s důležitým postavením, se stala křehká Karkulka s červenou kapucí. Z hada Apopa se z pochopitelných důvodů stal vlk, literární arcinepřítel obyvatel Evropy. Z konfrontace mezi kosmickými principy řádu (Re/zesnulý) a neřádu (had Apop) byl konflikt v pohádce o Karkulce sublimován na mnohem bazálnější a pochopitelnější sexuální úroveň (Karkulka, na kterou vlk čeká v posteli, nejprve obdivuje velikost jeho tělesných orgánů) a tak dále. Nezbývá nám proto než doufat, že bude kompletní materiál z hrobky vezíra Kererkáukáua k dispozici vědecké obci co nejdříve.

Martin Pehal

# Klasici sekundární literatury

## Walter Burkert, Pythagoras a mýtus

### Burkert a mýtus (část II.)

56

Studium pramenů o pythagorejství zahrnovalo metodický výklad legend, které balancují na hranici mezi náboženstvím a filosofií. Nepřekvapí nás, že Walter Burkert navázal ve své další práci interpretacemi řeckého mýtu a rituálu, v nichž opět hledá souvislosti s kulturami, jež byly Řekům geograficky blízké. Za vrchol Burkertovy tvorby lze považovat rozsáhlý popis řeckého antického náboženství, kde se od homérských bohů a od výkladu rituálů a náboženské symboliky vrací zpět k interpretaci filosofického náboženství před Sokratiků, Platóna a jeho následovníků.<sup>1</sup>

V předchozí části jsme upřednostnili popis vzniku mýtů o Pythagorovi a stranou jsme ponechali zmínky a interpretace pythagorejských rituálních a dietetických praktik. Podobně se nyní zaměříme na Burkertův výklad mýtu, přestože v diskusi o provázanosti mýtu a rituálu říká: „Mýty jsou směřovány k rituálům a ty podle badatelů závisí na primitivnějších myšlenkách než vyjádření mýtů, ale ve skutečnosti jsou i tyto myšlenky předávány mýtem.“<sup>2</sup> K postupnému vymezení významu mýtu se Burkert propracovává od definice, již nalézá u Geoffreyho Kirka: „Mýtus náleží do obecnější skupiny vyprávění neseného tradicí.“<sup>3</sup> Mýtus je vyprávění a má původně pouze orální – nikoli psanou složku, proto k jeho interpretaci nelze přistupovat

<sup>1</sup> Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977; V překladu: týž, *Greek Religion*, Cambridge 1985 (dále W. B. *Greek Religion*).

<sup>2</sup> Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979, str. 38 (dále W. B. *Structure*).

<sup>3</sup> W. B. *Structure*, str. 3. Viz Kirk, G. S. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970.



pomocí metod interpretace textu. Tradice rovněž neuchovává každé vyprávění, ale pouze takové, které je znovu vyprávěno nezávisle na tom, zda na jeho počátku stojí nějaký konkrétní autor. Naopak mytologické motivy mohou sahat hluboko do minulosti a nemusí být vázány pouze na prostředí jediné konkrétní kultury. Uchopení vyprávění tradicí se vyznačuje tím, že je zachován a znovu předáván podobný význam, ale k jeho přejímání může docházet za pomoci vzájemně odlišných jazykových prostředků (např. slov, vět či veršů). Tradice přenáší právě význam, i když do vyprávění zahrnuje další úpravy a zkreslení, jež prezentují v kratších nebo delších verzích stále totéž. Navíc dobrý příběh si posluchač zapamatuje již po prvním poslechu, bez toho, aby se učil konkrétní slova, věty nebo motivy. Zapamatování vyprávění je umocněno tím, že je v něm předáváno něco vážného, důležitého a posvátného. Tyto vlastnosti mýtu (zdánlivá absence reference ke konkrétním událostem, orální charakter předávání, snadné zapamatování) jsou stupňovány v metodické tezi: totožnost tradičního vyprávění včetně mýtu je nezávislá na jakémkoli jednotlivém textu či přímé referenci k realitě a musí být hledána přímo ve struktuře smyslu vyprávění samého.<sup>4</sup> Metodou, která pomáhá popsat nosné prvky vyprávění, má být strukturalismus. Burkert podrobuje kritice strukturální metodu výkladu mýtu v návrhu C. Lévi-Strausse a za problematický považuje především Straussův důraz na binární rozlišení rolí a činností postav přejatý z psychologie. Daný metodický postup, byť přináší pozitivní výsledky v popisu strukturálních vztahů uvnitř mýtů, hodnotí jako nedostačující k úplnému pochopení významu vyprávění.<sup>5</sup>

Není-li možné založit analýzu mýtu na jeho svázanosti s konkrétními historickými, kontextuálními nebo psychologickými motivy, musí být nalezen jiný znak, který by měl vycházet ze samého jádra lidské řeči. Tímto znakem je linearita vyprávění. Jednotlivá témata příběhu jsou poskládána za sebou a vytvářejí

<sup>4</sup> W. B. *Structure*, str. 5.

<sup>5</sup> Viz např.: Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtů“, in: týž, *Strukturální antropologie*, Praha 2006, str. 182–204.

určitý provázaný pohyb – nesený ve větné skladbě především slovesem. Dynamiku příběhu jakéhokoli vyprávění lze postihnout podobně, jak to popsal na příkladu interpretace ruských pohádek Vladimir Propp, představitel ruského jazykového formalismu a strukturalismu. Propp si všiml, že nosné motivy vyprávění je možné převést na jediné opakující se schéma založené na sériích úkolů. Hrdina pohádky má např. odejít z domova do světa, získat kouzelný předmět, který mu dává moc, s její pomocí někoho zachránit a vrátit se zpět domů. Konstantními jednotkami dějové linie pohádek jsou tyto úkoly, které se v mnoha verzích vyprávění opakují, přestože popisované osoby a reálie mohou být libovolné. Počet úkolů je vždy omezený a jejich následnost je téměř neměnná.<sup>6</sup> Nejhlubší rovinu vyprávění, odvozenou od základní kostry úkolů, tvoří řetězec sloves, která jsou z morfologického hlediska zredukována až na slovní kořen. V určitém tvaru slovesa se nejvíce této redukci blíží rozkazovací způsob, např. sloveso *přines* je dále rozvinuto slovesy *jdi ven, zeptej se, najdi, bojuj za to, vezmi a uteč*.<sup>7</sup> Z metodické redukce mytického příběhu na strukturní vztahy jednotlivých úkolů vyplývá, že vyprávění neobsahuje mnoho témat k pamatování, protože daná struktura je známa již předem. Jedná se o série hybných prvků příběhu, tzv. *motifémů*, jež jsou přímo spjaty se základními kulturními a – podle Burkerta – také biologicky danými programy lidského jednání. Jednotlivé události a úkoly nemusí být v každém vyprávění postaveny vždy ve shodném a přesném pořádku za sebou, ale musí být vždy uzavřeny v určitém celku. Nutnost udržovat celek příběhu zdůrazňoval nezávisle na právě popsané strukturální analýze vyprávění např. Platón pomocí přirovnání vyprávění k celku živého těla. Začínání a končení příběhu vystihoval výrazy „nohy“ a „hlava“, čímž naznačoval, že samo vyprávění je

<sup>6</sup> W. B. *Structure*, str. 5–6; viz také: Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge 1996, str. 56–62. Vladimir Propp, *Morfologija skazki*, Leningrad 1928; týž, *Morphology of the Folktale*, Austin 1968<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> W. B. *Structure*, str. 16.

provázaným, dynamickým a funkčním systémem. Pokud by něco chybělo, mohlo by zde okolo pobíhat vyprávění bez hlavy.<sup>8</sup>

Sestup na nejzákladnější roviny mýtu odpovídá sestupu k nejzákladnějšímu vystižení lidství – k jakýmsi biologickým a kulturním programům jednání.<sup>9</sup> Nejjednodušší vyprávění mohlo být na této rovině předpokladů či vzorců myšlení zprávou o něčem životně důležitém, např. o úspěšném lovu a přežití nebo uchránění životního prostoru před napadením. Příběh byl přijat a předáván dál tradicí proto, že sami posluchači by se potenciálně mohli popisované události účastnit. Připomeneme-li také náboženský význam mýtu, ukazuje se toto zapojení jednotlivého posluchače do děje mýtu v účasti na rituálu. Přímá účast na ději určitého životně důležitého úkonu se může projevat například i jako katarze etického prožitku při zhlédnutí divadelního představení nebo při vyslechnutí eticky zaměřeného vyprávění nebo dialogu. Vzorec popisovaného jednání ustavuje v řeči princip daných spojení, která jsou vůči samému vyprávění apriorní. Předem dané spojení dějotvorných motivů a úkolů zároveň vysvětluje, proč se sám posluchač může spontánně stát také mluvčím a předávat vyprávění dál. Základní struktura příběhu je totiž i posluchači známa z dřívější zkušenosti s vlastním jednáním.

Nosné motivy mýtu na sebe obvykle nabalují doplňkové struktury a jsou vyjádřeny za pomoci estetických nebo formálních možností jazyka, mezi něž patří metrum, asonance či chiasmus. Mýtus je podle Burkerta tradičním vyprávěním, jež má sekundární referenci k něčemu určitému, čemu náleží kolektivní důležitost. Vážnost sdělovaného se odvozuje od jednotlivého vyprávění a fenomény kolektivní důležitosti jsou dány především společenským životem, např. rodiny, klanu nebo

<sup>8</sup> W. B. *Structure*, str. 17; viz Platón, *Gorg.* 505d: „Ale říká se, že ani vyprávění (*mythos*) se nesmí nechávat uprostřed, nýbrž až se mu nasadí hlava, aby nechodilo bez hlavy. Nuže odpověz i na zbylé otázky, aby nám naše řeč (*logos*) dostala hlavu.“ Podobě: *Leg.* 752a; *Tim.* 69d; *Philb.* 66d; *Phaedr.* 264c.

<sup>9</sup> W. B. *Structure*, str. 18.

města. Mýtem jsou vysvětleny a ospravedlněny základní motivy poznání náboženského života, rituálu i vzniku společného světa (kosmogonické motivy).<sup>10</sup> Na základě vyjmenovaných znaků a pravidel mohou vznikat neustále nové mýty a mohou být neustále znovu zakládána témata speciálního – mytologického účelu, jako to činí např. Platónovy dialogy i alegoréze homérovských či hésiodovských motivů božství u předsokratiků a Akademiků.

Předávání mytologických sekvencí dějů s kolektivní důležitostí mezi kulturami lze přiblížit na příkladu přenosu strukturních prvků ve vyprávění o smrti božské postavy Adonise. Jedna z verzí vyprávění popisuje Adonise jako nadpozemsky krásného chlapce, který se vypraví na lov a je zabit divokým kancem.<sup>11</sup> Pro tento motiv téměř neexistují paralely v kulturním kontextu starověkého Řecka a ani řecká mytologie nespojuje motiv chlapce zabitého divokým zvířetem s krásným Adonidem.<sup>12</sup> Vysvětlení příběhu převypravuje tento jednoduchý motiv mýtem, v němž chlapcova краса mocně zapůsobila na bohyni lásky Afrodité, která se do něho zamilovala. Ukryla krasavce v truhlici či rakvi (*Iarnace*), již svěřila do opatrování Persefoně – manželce boha podsvětí Háda. Persefoně chlapce vychovala a také ji uchvátil svou krásou. Když se o tom Afrodité dověděla, vypravila se do podsvětí a chtěla chlapce vrátit, ale Persefoně se nechtěla Adonise vzdát. Spor musel rozhodnout Diův soud, který stanovil, že třetinu roku bude Adonis náležet Afrodité, třetinu roku bude náležet Persefoně a třetinu roku bude náležet sám sobě.<sup>13</sup>

Mohlo by se zdát, že motiv umírajícího a znovu oživeného boha má v mýtech dostatek paralel, jež původně vycházejí z po-

<sup>10</sup> W. B. *Structure*, str. 23.

<sup>11</sup> Jeden z prvních písemných záznamů lze nalézt v Euripidově *Hippolytovi* (Euripidés, *Hipp.* 1420–1422).

<sup>12</sup> W. B. *Structure*, str. 108.

<sup>13</sup> W. B. *Structure*, str. 110: Ps. Apollodóros, 3,183,1–185,6, (Atallah, 1966); Matthews, V. J., *Panyassis of Halikarnassos*, Leiden 1974, str. 120–125.

třeby znázornit obnovu přírody a opakované střídání období plodení a neplodnosti. Význam cyklického zániku a obnovy má své zprostředkování v obrazu umírajícího a rodícího se boha, který je doplněn o magický rituál a předáván ospravedlňujícím mýtem.<sup>14</sup> Nicméně Burkert nachází patřičnější vysvětlení přímo v provádění rituálu i ve vyprávění, když porovnává jeho nosné motivy se starším vyprávěním o sumerském bohu Dumuzim. Na první pohled spolu motivy dochovaných vyprávění o Dumuzim a o Adonisovi nesouvisejí. Dumuzi je pasákem, který se pohybuje mimo město, stará se o dobytek a o ovce a je milencem bohyně Inanny. Sumerští králové uctívající Inannu si osobují roli Dumuziho jako nositele plodnosti a oslavují jeho snoubení s Inannou. Dumuzi je podle vyprávění zabit a oplakáván. Vysvětlení Dumuziho smrti je podáno v mýtu o Inannině sestupu do podsvětí (*gallu*). Základ všech dochovaných verzí hovoří o tom, že Inanna šla do podsvětí, aby získala převahu nad svou sestrou Ereškigal, ale v podsvětí uvízla a nemohla se vrátit, dokud nenajde za sebe náhradu. Nakonec nechá odejít do podsvětí Dumuziho, protože jí byl nevěrný. Dumuzi utíká změněný v gazelu od města k městu, ale je uloven. Dumuziho sestra Geštinanna jej hledá a po jeho nalezení se nabídne, že se bude s ním po půl roce v podsvětí střídat. Vyprávění končí chvalořečí na Ereškigal – královnu podsvětí.<sup>15</sup>

Ve verzích řeckého i sumerského vyprávění je patrný motiv konfliktu mezi láskou a smrtí, znázorněný paralelními činy postav: Ereškigal – Persefoné, Dumuzi – Adonis, zatímco role Inanny a Geštinanny se v řeckém vyprávění spojují v roli bohyně Afrodité.<sup>16</sup> Mýtus v základní struktuře – sekvence činností – ukazuje, že vyprávění hovoří o velké bohyni lásky, která si vybere mladého partnera, ale pak jej podivuhodným obratem odevzdá bohyni spojené se smrtí – „na místo, odkud není návratu“. Následuje soud mezi láskou a smrtí (ona pomyslná hlava vyprávění), jehož rozhodnutí znovu nastoluje duální

<sup>14</sup> W. B. *Structure*, str. 100.

<sup>15</sup> W. B. *Structure*, str. 109.

<sup>16</sup> W. B. *Structure*, str. 109.

rovnováhu: půl roku a půl roku, přičemž řecká verze přidává v přetrvávajícím konfliktu sféru osobního. Podle Burkerta je právě popsaná sekvence významovou strukturou vyprávění předávanou ze Sumeru skrze semitské národy do Řecka. Tato struktura je otevřená různým verzím převyprávění, ale zároveň se nevyčerpává ani jedním z nich.<sup>17</sup> Motivy příběhu neustrnuly ani po jeho zaznamenání, nýbrž byly využity v dramatických zpracováních postav Hippolyta a Faidry, např. v Senekově tragédii *Faidra*.

Burkertova metodická interpretace mýtu přivádí náboženské hledisko zpět mezi svědectví o nejranější řecké filosofii předsokratiků i mezi dochované referáty myšlenek Platónovy Akademie. Zohlednění náboženských motivů při interpretaci filosofických textů se zaměřuje na schematizující myšlenku souboje mezi filosofií a mýtem, podle které právě vyprávění (*mýtus*) nakonec podlehne rozumné řeči (*logu*) a archaické ustoupí modernímu. Avšak z úhlu pohledu dějin náboženství se tato bitva jeví podivně, neboť se spíše podobá novému založení náboženství.<sup>18</sup> Řeč je (již na základě dochovaných zlomků předsokratiků) smysluplná natolik, nakolik se obrací k něčemu určitému. Tímto určitým předmětem má být podle klasické filosofie *jsoucí*, resp. mnoho jsoucích věcí (*ta onta*). Významným nástrojem chápání jsoucího se v řeči filosofie stávají úkazy na nebi (*meteora*) i děje pod zemí, jež odkazují k počátku (*arché*), skrze nějž se stává vše jsoucí právě tím, čím je. Svět je možné pochopit v terminologii popisu tohoto počátku v dynamickém procesu vznikání (*fysis*), které není ovlivněno lidským zásahem, a zároveň jej lze uchopit v podobě pravidelného řádu (*kosmos*). Tyto předpoklady jsou přebírány z mytologické tradice, ale jsou zpřesňovány pomocí nového pochopení.<sup>19</sup> Například přívlastky dávané bohům v homérských mýtech jsou zachovány a přeneseny na první nejvyšší předmět a počátek filosofie. Na místě

<sup>17</sup> W. B. *Structure*, str. 110.

<sup>18</sup> W. B. *Greek Religion*, str. 305.

<sup>19</sup> W. B. *Greek Religion*, str. 306.

jména mytické božské bytosti se poté, např. podle Anaximandra z Mílétu, objevuje termín vystihující cosi *neomezeného* (*apeiron*), co je božské (*theion*), jehož božskost se vyjadřuje věčným trváním (*aidion*), nesmrtelností (*athanaton*) a neomezenou mocí.<sup>20</sup> Podobná proměna konkrétního božství v abstraktní termín se netýká pouze důmyslné tvorby filosofického mýtu a rituálu, jak bylo ukázáno na příkladu božského Pythagory, ale provází i počátky tradice platónské a aristotelské filosofie v jejich vzájemných střetech i prolnutích.

Burkertovi slouží jako vzorový příklad prolínání náboženského mýtu s filosofií spor o uchopení světa mezi Xenokratem z Chalkedónu – třetím scholarchou Akademie – a Aristotelem ze Stageiry. Pro Xenokrata se určujícím textem interpretace i systematizace stalo kosmologické vyprávění Platónova dialogu *Tímaios*, zatímco Aristotelés ve sporu s platónskou tradicí zaujal kritický postoj, odmítl hypotézu existence idejí a jako východisko vlastní filosofie zavedl logickou argumentaci sylogistiky důkazů. Podle *Tímaia* spadají nebeská tělesa do sféry božského, přestože jsou hmotná a sama podléhají řídicímu pohybu duše. Nejvyšší božstvo je však podle Platónových následovníků *mimo* veškerý nebeský řád a bytí. Xenokratés považoval toto božstvo za Jednotku (*monas*) a nazýval jej jménem boha Dia. V nebeském řádu až za Diem následují *Tímaiovská* nebeská tělesa nesoucí jména ostatních olympských bohů.<sup>21</sup> Navzdory kritice Xenokrata lze nalézt styčné body s platónským filosofickým náboženstvím i u Aristotela. Ve spise *O nebi* zkoumá nutnou spojitost mezi dvěma oddělenými oblastmi jsoucího – proměnlivé přírody a nebeských těles, neboť přírodu od nebeského a božského vzájemně odděluje sféra oběhu Měsíce. Avšak vně nebe, kde není prostor a čas, nýbrž pouze to, co je *nehmotné*,

<sup>20</sup> W. B. *Greek Religion*, str. 307. Viz také: Anaximandros z Mílétu, DK 12 A 10; A 11; A 15; viz Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1960<sup>10</sup>.

<sup>21</sup> W. B. *Greek Religion*, str. 330; Xenokratés u Áetia, *Plac.* I,7,30, Fr. 15 (Heinze) = Fr. 213 (Parente). Interpretace Xenokratova zkomku: Thiel, D., *Die Philosophie des Xenokrates*, Leipzig 2006, str. 265.

*neměnné, nehybné a nepodléhající působení*, je podle *Metafyziky* předpokládáno božstvo, které neustálou *aktivitou* drží celé nebe, bytí i přírodu v pohybu a řádu.<sup>22</sup> Takže na rozdíl od předsokratovských názorů (např. zmíněného Anaximandra) již pro Xenokrata ani pro Aristotela nebylo božstvo neomezené, nýbrž se stalo mezi a úběžníkem světa.

Dosahování meze uspořádaného světa v lidském uvažování je podle aristotelské etiky cílem mravního jednání. Nejzazší úběžník existence veškerenstva je podle platoniků také předmětem lásky. Monoteistické náboženství inspirované motivy zkoumání lidského myšlení a jeho vztahu k celku světa dosahuje ve filosofické spekulaci završení, neboť se jedná o sebe-projekci člověka – myslí filosofa – do božského řádu dění ve světě.<sup>23</sup> Avšak metafyzickou *theologii* nelze jednoduše spojovat s praktickou zbožností. Nelze ji odvodit ani z aristotelské nauky o principech, ani na jejím základě nelze tvrdit, že se bůh či bohové bezprostředně starají o lidské záležitosti. Spojení lidské zbožnosti s bohy obstarávají nižší božstva, jež podle Platónova *Symposia* ztělesňuje *daimón Erós* – personifikované vyjádření lásky k božskému. *Daimóni* jsou uprostřed mezi bohy a lidmi a náleží jim úloha tlumočnicků a převozníků, protože přenášejí zprávy a dary od lidí k bohům a od bohů k lidem. Z jedné strany se tento přenos nazývá „oběť“, z druhé strany se nazývá „věštba, příkaz či doporučení“. Xenokratés hovoří o *daimónech* pod měsícem, tedy pod aristotelsky míněnou sférou oddělující božské od lidského. Tito *daimóni* se vztahují k lidské duši a ovlivňují její potěšení a strážení. Rovněž Aristotelés zná *daimóny* s jejich rolí prostředníků, přestože jsou v projevech redukováni na řeč či hlas a *daimónské* jsou např. sny. Pomocí výkladu naznačených filosofických názorů v kontextu tradičních náboženských motivů odhaluje Burkert prostor platónské a aristotelské *theologie*, v níž filosofie zůstává nerozlučně spjata s mytologickými

<sup>22</sup> W. B. *Greek Religion*, str. 330–331; Aristotelés, *Met.* XII,7,1072a19–73a14.

<sup>23</sup> W. B. *Greek Religion*, str. 331.



počátky řecké kultury.<sup>24</sup>

V úvodu letmého představení díla Waltra Burkerta jsme použili prvky, jež určují dynamiku vyprávění. Za předsokratiky se muselo po fakultě a Praze „chodit“, cestou bylo třeba „překonávat nesnáze a nástrahy“, popřípadě „navštívit“ určité historické instituce. Snažili jsme se ukázat, že studium antické filosofie i náboženství má výrazné styčné body v textech, jež uchovaly výdobytky filosofie i základní motivy náboženství. Podobností mezi vyprávěním (*mýtem*) a logicky svázanou řečí (*logem*) lze v antické tradici nalézt nespočet, snad až natolik, že není možné vést jednoznačné dělicí kritérium, kde jedno končí a druhé začíná. Podobně Walter Burkert ve svém díle nevedl jednoznačné dělicí kritérium mezi antickou filosofií, filologií a teorií náboženství a věnoval se především systematickému výkladu svědectví dochovaných tradic. Pokud bychom tedy jeho dílo, případně jej samého, chtěli na fakultě či v Praze někam umístit, bylo by zřejmě vhodné neposadit jej do žádné konkrétní filosofické, religionistické či filologické kanceláře, ale ponechat jej procházet se po chodbách či podél našich cest za moudrostí, abychom jej směřující do antiky neminuli.

Antonín Šíma

---

<sup>24</sup> W. B. *Greek Religion*, str. 331–332; Platón, *Symp.* 202e–203a; *Leg.* 738d; 799a, 906a; Aristotelés, *EN.* I,10,1099b11; X,9,1179a24.

## Kuřácké okénko

---

Neusínej. Ještě jeden úder. Jak pěstí do stolu, jak sklenice na zdraví, plácnutí pro stvrzení slibu. Ještě jeden úder a mohu-li prosit, pak ještě další.

Ve vyhřáté místnosti, za velkým stolem, lampičkou posvíceno do očí. Oči se klíží, usínají nad knihou a začíná se počítat.

66

Úder, úder, úder.

Chvíli nic.

Úder, úder, úder.

Ticho.

Úder, úder, úder!

Vynechání.

Nepravidelnost nutící mysl zjednat si počítáním pořádek. Ale co když mysl usne a přestane počítat? Přestane-li počítat mysl, začne počítat srdce?

Úder, úder, úder.

Kdyby přeci jen srdce začalo počítat, nejednalo by se o činnost protichůdnou té, jež je jemu vlastní? Kde se počítá, něco se ztrácí, něco se přeskočí, něco se zapomene, něco vynechá. Každého úderu je potřeba, neboť společně tvoří nekonečnou řadu přítomnosti. Echo veškerého času v jediném úderu.

Úder, úder, úder.

Mysl usíná. Vědoma si zodpovědnosti nad kontrolou prováděnou počítáním, nedokáže se ubránit klidné, téměř snové představě odpočinku. Podobno únorovému nočnímu bloudění městem, hledání si cesty domů, nebo alespoň místa, kde tělo může spočinout a ulehčit mysli, která mrazem téměř zemdlela.

Úder, úder, úder.

Úder, úder, úder.

Ale nyní už skutečně sní. Na chvíli se zintenzivní počítání, jehož se mysl zachytí jako nejposlednějšího kontaktu s realitou. Stále si vědoma odpovědnosti, která na ní prostřednictvím počítání leží, nedokáže odolat spánku. Myšlenky se začínají rozbíhat. Ještě stále míří do středu těla, dalo by se říci, že nyní se dokonce mnohem více koncentrují ke svému početnému úkonu, ale pociťují, že toto napětí, toto poslední napřažení vydané s největším úsilím, již dlouho nevydrží.

Úder.

Ticho.

Úder.

Přestane-li mysl počítat, kdo se zhostí kontroly nad činností srdce? Mysl se pouští svého úkonu. Jako dítě, které si z poutě odnáší v ruce provázek, za nějž drží balónek, ale nyní jako by jej toto nesení, které si nevyžaduje žádné námahy, neboť se balónek nese sám, zmáhalo a ono s touhou zbavit se této přítěže balónek pouští. Úlevný pocit lehkosti balónku, s nímž se nechává vynášet výš a výš, až se ztratí v záři slunce, které zanechá v očích černé skvrny, jež si jako památku na ztrátu, kterou jsme si vlastně přáli, neseme ještě pár minut v pohledu, než i ony vymizí a vše zůstane pouhou vzpomínkou.

Ve vyhráté místnosti, za velkým stolem, lampičkou posvíceno do očí. Hlava se sklání, s výdechem se pustil provázek a úlevný pocit, plný pokojné radosti, sleduje dráhu balónku. Když v tom hlas.

Rychlé zvednutí ruky, povyskočení, chycení provázku a přitažení balónku. Záchvěv z přistižení.

Úder, úder, úder!

Úder, úder, úder!

Úder, úder, úder.

Minao Percutite

## Přirůstky

---

68

Výběr z akvizic Knihovny ÚFaR za rok 2013/2014 obsahuje jen jejich nepatrný zlomek. Za cíl si klade pouze upozornit na některé tituly, které by i přes svoji nespornou kvalitu zůstaly pravděpodobně bez povšimnutí. Tomuto kritériu byl podřízen i jinak jistě subjektivní zájem přispěvatelů. Rubrika je do budoucna otevřena všem ochotným, kteří mají chuť upozornit na obzvláště vydařené „pecky“ z nových přírůstků.

### Massimo Scolari, *Oblique drawing. A history of anti-perspective,* Cambridge – London 2012, 389 str.

Od Panofského *Perspektivy jako symbolické formy* se lineární perspektiva stala středem, okolo něhož se točí drtivá většina historických analýz vizuálního zobrazování, které jí (min. od 16. století) připisují výsadní postavení v dějinách reprezentace věcí a světa kolem nás. Massimo Scolari, architekt, historik a teoretik architektury, nám ovšem ukazuje podstatně odlišnou historii, která se bez lineární perspektivy nejen obejde, ale dokonce ukazuje nelineární metody jako v mnoha ohledech adekvátnější a užitečnější. I proto dějiny těchto metod s příchodem lineární perspektivy nekončí, ale paralelně ji doprovázejí a prolínají se. Tak je např. paralelní projekce chápána jako nesrovnatelně vhodnější pro vojenské účely (fortifikace) než projekce centrální, protože lépe zobrazuje prostor kolem věci. Scolari ale zdaleka nezůstává jen u militárií a sleduje používání různých forem nelineární perspektivy v jiných, nevojenských odvětvích – především v civilní architektuře (koncepce modelu), geometrii (ortogonální projekce) či mechanice. Stranou ovšem nezůstává ani kulturní aspekt, který ukazuje, do jaké míry je nelineární perspektiva spojena s určitým způsobem myšlení a životním stylem.

## Domenico Losurdo, *Hegel and the freedom of moderns*, Durham – London 2004, 378 str.

Losurdo ve své interpretaci Hegelova myšlení dává důraz především na moderní, progresivní charakter, který jej v mnoha ohledech ostře odlišuje nejen od konzervatismu, ale rovněž od liberalismu. Za své východisko si pak zvolil slavný Hegelův výrok o „racionálním, které je / má se stát aktuálním“, jenž chápe jako hnací motor Hegelovy politické filosofie ve smyslu požadavku po progresivní změně ve vnějším světě. Odtud pochází i Hegelův setrvalý důraz na uskutečnění „reálné“ svobody každého lidského jednotlivce, kterou Losurdo kontrastuje s pouze formální a v posledku selektivní svobodou pro některé, propagovanou anglosaským liberalismem. Právě tento rys pak z Hegela činí opravdového zakladatele vskutku moderního pojmu svobody. Losurdo se ovšem zdaleka neomezuje jen na Hegelovo myšlení a provádí nás podstatnou částí světa politického myšlení (nejen) 19. století, aby zdůraznil novost a sílu Hegelových myšlenek, a rovněž poukázal na mnoho dezinterpretací, jichž se jim v následujících zhruba sto padesáti let dostalo. Poučné jsou pak především pasáže zkoumající vliv anglosaských konzervativních i mnohých liberálních myslitelů na fašistické ideology století dvacátého. Často kladená opozice mezi tzv. civilizovanou anglosaskou a „německou autoritářskou“ myšlenkovou kulturou je pak podle Losurda nejen naprosto zavádějící, ale přímo směšnou ideologickou konstrukcí.

69

jr

## David J. Chalmers, *Constructing the World*, Oxford 2012, 520 str.

Nová kniha australského filosofa Davida Chalmerse, který proslul především svou nereduktivní teorií vědomí a promyšlenou kritikou materialismu, překračuje hranice filosofie myslí směrem k obecnějším epistemologicko-ontologickým otázkám.

Chalmers se tu inspiruje ranou Carnapovou prací *Der Logische Aufbau der Welt* (1928) a pokouší se nalézt přijatelnou verzi teze odvoditelnosti (*scrutability thesis*), tedy tvrzení, že existuje kompaktní třída pravd (tzv. základna odvoditelnosti), o nichž platí, že kdyby je ideálně racionální bytost znala, pak by takováto bytost byla s to poznat všechny pravdy; jednou z verzí teze odvoditelnosti je například proslulá Laplacova myšlenka, že dostatečně schopný intelekt by mohl poznat veškeré pravdy, pokud by znal pravdy o fundamentálních zákonech fyziky a pozicích fundamentálních fyzikálních entit v určitém čase. Podle Chalmerse je Carnapův projekt, slavně kritizovaný mj. Quinem či Goodmanem a obvykle chápaný jako čestné selhání, v oslabené podobě (tj. vymezíme-li základnu odvoditelnosti dostatečně široce a pracujeme-li s adekvátním pojmem odvoditelnosti) hajitelný a životaschopný. Chalmersova slabší teze apriorní odvoditelnosti, která, na rozdíl od Carnapovy teze, nevyžaduje explicitní definice pojmů v odvozovaných pravdách, i pojmový rámec, který při její obhajobě Chalmers rozvíjí, jsou navíc plodně aplikovatelné na řadu problémů z oblastí epistemologie, analytické metafyziky, filosofie vědy, jazyka a mysli. Za zmínku stojí mimo jiné Chalmersovo využití tohoto teoretického rámce při obhajobě Quinem kritizované distinkce mezi analytickými a syntetickými pravdami, při pokusu o vyvrácení skepse ohledně existence vnějšího světa či při rozvíjení originálního pojetí jazykového významu a obsahu mentálních stavů.

jm

### Jonathan Sperber, *Karl Marx. A nineteenth-century life*, New York – London 2013, 648 str.

Nová biografie uznávaného odborníka na dějiny 19. století Jonathana Sperbera ukazuje Marxe hned z několika perspektiv – jako studenta, žurnalistu, revolucionáře a teoretika, přičemž nevynechává ani jiné, osobnější stránky jeho života. To, co však Sperberovu biografii výrazně odlišuje od jiných děl zabývajících

se Marxovým životem a dílem, je interpretace jeho způsobu myšlení. Pro Sperbera není Marx přísně vzato ani dítětem své doby, ani vizionářem budoucnosti, ale člověkem, jehož mysl byla zaměřena spíše do minulosti. A to se týká jak jeho chápání politické praxe, tak i jeho teorie. Marx se podle Sperbera nikdy nevzdal hegelíánského rámce svého myšlení, které posléze obohacoval prvky pozitivismu, a v ekonomii jednoznačně preferoval východiska klasické politické ekonomie a nebral (či spíše ani nemohl brát) na vědomí rodící se neoklasické („marginalistické“) paradigma. Druhým výrazným prvkem této biografie je pozornost, kterou Sperber věnuje Marxově angažované žurnalistice, kterou vnímá jako integrální součást Marxovy politické a myšlenkové aktivity a nejen jako její přívěšek.

71

jr

RITEHAND & LOVEARM  
 PRESENT:  
 POP-metaphysics  
 for ILL - literates  
 LESSON 1:  
 Know thy selfie



Ahem ...

THE WHEEL OF EVOLUTION CAME FULL CIRCLE VIA HIGHER MAMMALS' BRAND NEW SEMI - INTELLIGENT REPRODUCTIVE ORGANS. AS THESE SELF - WILLED, INSENSIBLE CREATURES MASTERED AT ONCE THE CHILDREN OF MEN, UNMANNED NATURE BACKFIRED WITH AN UNLIKELY MEANS OF ASEQUAL REPRODUCTION, ESSENTIALLY REDUCING EVERYTHING WITHIN ITS REACH TO A VEGETATIVE STAGE. IN OTHER WORDS - MASSIVE FUCK OFF, SIR!



**NEXT LESSON:**  
 Dortmund's  
 Rebel Alliance  
 vs.  
 Bayern's Death  
 Star



# Informace pro přispěvatele časopisu Nomádva

---

## Rubriky

Do časopisu je možné přispívat několika různými způsoby:

### a) *Tematický článek*

V každém čísle vychází 3–5 delších textů na dané téma. Téma je zveřejňováno pokaždé na zadní straně obálky předchozího čísla, tj. s předstihem minimálně 5 měsíců.

### b) Výběr ze studentských prací

Občasná rubrika, závislá na doporučení vyučujících. Pokud je nám doporučena zdařilá studentská práce, otiskneme ji v časopise, a to bez tematického omezení.

### c) Okénko do zahraničí

V této rubrice mají studenti a doktorandi možnost podělit se zpola formální, zpola neformální cestou o své zkušenosti ze zahraničních studijních pobytů, organizovaných ať už v rámci programu ERASMUS, nebo jiným způsobem.

### d) Klasici sekundární literatury

V rámci této rubriky otiskneme v každém čísle jeden příspěvek, který seznamuje čtenáře s některou z významných postav novodobé sekundární filosofické literatury (srov. úvodní příspěvek H. Janouška v Nomádvě č. 2)

### e) Kuřácké okénko

Jediná honorovaná rubrika časopisu! Otiskujeme kratší příspěvky na libovolná (objevná) témata. K bližšímu zadání viz Nomádvu č. 14, str. 94–95.

### f) Přírůstky

V této rubrice je možné upozornit na zajímavé publikace, o které se v poslední době rozrostl katalog Knihovny ÚFaR.

## g) Netematický článek

Zdařilé a čtenářsky atraktivní texty mohou být otištěny v sekci netematických článků.

Kromě zmíněných rubrik obsahuje každá Nomádva ještě anketu, rozhovor s některým členem pedagogického sboru ÚFaRu („Tvář ÚFaRu“), zprávu o fakultní politice od S. Zajíčka („Co se děje v senátu“) a filosofickou pohádku („Bylo, nebylo...“) vyprávěnou některým z pedagogů.

## Rozsah

Maximální rozsah tematického příspěvku, jakož i článků do rubriky „Klasici sekundární literatury“ je 12 NS.

Rozsah příspěvků do rubriky „Výběr ze studentských prací“ a netematických článků je 10 NS.

V rubrikách „Okénko do zahraničí“ a „Kuřácké okénko“ otiskujeme texty o nejvýše 3 NS.

Ideálním rozsahem anotací v rubrice „Přírůstky“ je 1–2 NS.

## Formální požadavky

- h) Omezit počet a rozsah poznámek pod čarou (z grafických ohledů je možné ponechat nejvýše 3–4 poznámky na jednu tiskovou stranu).
- i) Bibliografické odkazy mají standardizovanou formu, zavedenou mj. v nakl. OIKOYMENH (srov. [http://nakladatelstvi.oikoymenh.cz/pokyny\\_pro\\_autory.pdf](http://nakladatelstvi.oikoymenh.cz/pokyny_pro_autory.pdf), str. 4), tj. např.:
- O. Prcín, Z hypnagógických kuloárů III, in: Nomáda, 3, 1999, str. 10.*

## Průběh redakčního řízení

Datum uzávěrky je zveřejněno spolu s tématem na zadní straně obálky předchozího čísla. Příspěvky je možné zasílat na

redakční email **nomadva@email.cz**. Po jeho obdržení čtou text všichni členové redakce, je-li vybrán k otištění, dostává ho jazykový korektor. Příspěvatel může na požádání dostat text se všemi vyznačenými úpravami zpět ke kontrole, ale pouze za podmínky, že ho doručí redakci nejméně **14 dní před uzávěrkou**. V opačném případě nelze s ohledem na fixní datum vydání možnost autorské kontroly garantovat.

*Pište! Nomádva je Váš časopis!* **75**

## Co se děje v senátu?

---

76

No tak zejména do funkce nastoupila nová děkanka, paní docentka Friedová. Tu sice senát zvolil už v říjnu, ale její funkční období začalo až na začátku února, tedy teprve nyní poznáváme, komu jsme dali svou důvěru. Paní docentka má zkušenosti ze zahraničí, má zkušenosti i s vedením ústavu, moloch typu Filozofické fakulty ale ještě nevedla, a tak prvních pár měsíců bylo spíše než o koncepci o prvním střetu s realitou. A realita je taková, že nic než totální nasazení není dost, fakulta bohužel samospádem nefunguje, sotva je možné stíhat řešit nové a další průšvihy.

K tomu by mělo děkance pomáhat její kolegium. I proto je nový proděkanský tým v zásadě kombinací starých ostrílených proděkanů (Gregor rozvoj, Souček informační zdroje) a nových proděkanů-lingvistů (Bičovský přijímačky, Lehečková studium, Voldřichová – Beránková zahraničí), které děkanka-lingvistka zná z předchozího působení a věří jim (dle mých zkušeností s dvěma z výše uvedených i celkem oprávněně). Dlouho se hledal proděkan pro vědu, nástupce prof. Šedivého, nikdo to nechtěl dělat. První paní děkankou navržený kandidát, doc. Petr Bob, nebyl senátem doporučen, neboť přes svůj nesporný vědecký kredit nepřesvědčil plénum o tom, že ví, jak své zajímavě idealistické programové teze přetavit do konkrétních, realistických opatření, která by řešila to, co fakultu v oblasti doktorského studia citelně tlačí.

Další volbou paní děkanky je doc. Kolman od nás z ÚFaRu. V době psaní tohoto článku ještě není jasné, zda jej senát doporučil, ale je to téměř jisté. Tím bude mít ÚFaR dvojí zastoupení v exekutivních pozicích – krom doc. Kolmana na pozici proděkana pro vědu do exekutivy mluví ještě doc. Chlup jako zástupce proděkanky Lehečkové pro oblast akreditací (pod „zástupcem“ si ovšem nepředstavujeme někoho, kdo zastupuje

zastupovaného, je-li tento nepřítomen; spíše si představme něco jako pozici náměstka).

Oblast akreditací se vůbec celkem rozrůstá, zřejmě v reakci na problémy, které byly s akreditacemi v minulém roce (možná vzpomenete na indology a japanology z minulé Nomádvý). Kromě ustanovení tematického náměstka paní děkanka navíc oslovila několik lidí z různých oblastí studia a ustanovila si tzv. koncepční grémium, od kterého si ve sporných případech nechává radit, jak se rozhodnout vzhledem k doporučením Studijní komise, dalšího svého poradního orgánu. Složitě? Ano. Uvidíme, jak to bude fungovat.

A byly volby. Všecko, všecko kvetlo, a ty včely tolik bzučely, a ta tráva byla taková veliká, a ta rosa jako granáty, a ti ptáčci tolik zpívali, a ti cvrčci – ale ti se něco nacvrčeli! Velké to bylo. Díky všem, co přišli volit. Z ÚFaRu nebyli sice zvoleni všichni, co zvoleni být mohli (5 ze 7), ale stále jsme celkem úspěšní: dr. Jirsa za pedagogy (Ing. Mgr. Ondračka 2. náhradník), kolegové Drbohlav, Pavlorek, Preininger a Zajíček za studenty (kol. Těmín 4. náhradník). Dosud jsme měli v senátu zástupců 6 (teď ke konci funkčního období 8, ale takto se to nedá počítat), takže si udržujeme víceméně stále stejnou sílu. V celkovém pohledu pak ten názorový proud, který po 8 let podporoval děkana Stehlíka a na podzim zvolil paní děkanku, získal 19 mandátů (12 studentů, 7 pedagogů), takže v zásadě pohodlnou většinu. Uvidíme, co s touto většinou provedeme a jak moc je vlastně pohodlná.

Samuel Zajíček

# Tiráž

---

NOMÁDVA

Číslo vydání: 17

Datum vydání: 10. 6. 2014

Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

78

Šéfredaktorka: Markéta Haiklová

Redakce: Zuzana Daňková, Jakub Drbohlav,

Jan Petříček, Robert Roreitner

Korektura českých textů: Klára Choulíková

Editorka: Daniela Vejvodová

Sazba: Janek Krotký

Obálka: Martina Trávničková

Strip: píše Mikuláš Brázda, kreslí Eva Maceková

Náklad: 150 výtisků

Periodicita: dvakrát ročně

Cena: 75,- Kč

Adresa: Dolní 307, 43546 Hora Svaté Kateřiny

E-mail: nomadva@email.cz

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

IČO: 22671099

Evidenční číslo:

MK ČR E 16708

ISSN 1802-9132

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