Obsah

2 Úvodník

3 Josef Vojvodík: „*Vzpomeňme… oné křehké průsvitnosti barev některých halucinací*“*:* Svetozar Nevole, Henri Michaux a jejich experimenty

14 Martin Ritter: Všechnu moc obrazotvornosti

21 Zuzana Daňková: „*The Glamour Has Gone*“ aneb o tom, jak je důležité přicházet o iluze

30 Josef Fulka: Pobíhači aneb jihočeská idyla

36 Tváře ÚFaRu – Václav Němec, Ph.D.

57 Okénko do zahraničí

61 Výběr ze studentských prací

74 Ondřej Kvapil: Nevyhnutelnost střetu mezi Husserlem a Heideggerem

86 Matěj Veselský: O původu truhlářství

94 Klasici sekundární literatury

98 Co se děje v senátu?

Úvodník

Milý čtenáři,

nabyl-li jsi za ta léta dojmu, že Nomádva je se svojí šéfredaktorkou nerozlučně spojena, věř, že to byla pouze iluze. A protože se v nejlepším má přestat, oslovili jsme pro Tebe naše nejoblíbenější autory.

Ať už se oddáš s Josefem Fulkou snění, nebo se necháš unášet optickým dramatem v článku Josefa Vojvodíka, rozhovor s Václavem Němcem i článek Martina Rittera Tě nechají popatřit na rozumovou jednotu myšlení a života a připomenou, že je záhodno pokročit od představ k jednání. Které iluze si během toho ponecháš a které demaskuješ, je jen čistě na Tobě.

Toto číslo bych ráda věnovala všem autorům, čtenářům, kritikům i podporovatelům Nomádvy. Jmenovitě Kláře Choulíkové, Evě Krásové, Evě Mokrejšové, Vojtěchu Kolmanovi, Jankovi Krotkému, Karlu Theinovi a Ondřeji Vášovi.

Tvá Nomádva

„Vzpomeňme… oné křehké průsvitnosti barev některých halucinací“: Svetozar Nevole, Henri Michaux a jejich experimenty

Tímto proudem se nechám unášet, aniž by to svět věděl.

Henri Michaux (1944)

V roce 1941 publikoval v Praze psychiatr Svetozar Nevole (1910–1965), ve své době patrně nejkompetentnější znalec a modifikátor Rorschachova testu v české psychiatrii a stoupenec fenomenologicko-antropologické psychopatologie, zprávu o experimentálním pokusu s mezkalinem: *Poznámky k derealisaci. Příspěvek k pathologii vnímání a k psychopathologii otravy mezkalinové.* Pokusy s touto drogou a její výzkum probíhaly v Německu již od počátku dvacátých let 20. století, především na univerzitní klinice v Heidelbergu pod vedením psychiatra Kurta Beringera, který výsledky svých rozsáhlých zkoumání shrnul do svého proslulého chef-d'œuvre, habilitační práce *Der Meskalinrausch. Seine Geschichte und Erscheinungsweise* (1927).

Léta 1945 až 1950 byla pro Svetozara Nevoleho psychopatologicko-fenomenologická zkoumání, i přes tragédii února 1948, úspěšná, lépe a přesněji řečeno, byla úspěšná právě proto, že v tomto krátkém období se Nevolemu podařilo v rychlém sledu napsat nebo dokončit a především publikovat, ještě než také na lékařské vědy tvrdě dolehla kontrola a cenzura totalitní mašinerie a její marx-leninské ideologie, své hlavní studie (vzniklé většinou již v letech 1944–1948), představující vrchol jeho dosavadního, záhy však neblahými vnějšími okolnostmi přervaného a znemožněného bádání. V době, kdy se Svetozar Nevole směl po roce 1948 z politických a ideologických důvodů zabývat více méně už jen psychiatrickou statistikou a prevencí alkoholiků, popsal belgický básník Henri Michaux své zkušenosti s mezkalinem v knize *Misérable miracle* (1956).

Podobně jako Michauxovi šlo také Svetozaru Nevolemu o prozkoumání a poznání normálnosti a podobně jako básník ji také psychiatr Nevole – „vášnivý pozorovatel a autoexperimentátor in vivo“[1] – zkoumal a poznával z „odvrácené“ strany patologicky změněných stavů vnímání, prostřednictvím intoxikace mezkalinem. Odkaz k Michauxovým pokusům a zkušenostem s halucinogeny a drogami, především s mezkalinem, jehož chemický vzorec nechal bez komentáře otisknout na samostatnou stránku na začátek *Misérable miracle*, má ve vztahu k Nevoleho experimentům své opodstatnění: nejen proto, že jeho myšlení, jak napsal Zbyněk Havlíček, „se podobalo mnohem spíše básni anebo práci řezbáře než logice vědce“.[2] Michauxovy „mezkalinové“ texty a kresby by byly pro Nevoleho potvrzením i té jeho myšlenky, že člověk je za určitých okolností potenciálně schopen vnímat a prožívat jevy, které jsou běžně klasifikovány jako patologické. Jeho experimentů s mezkalinem se účastnili také výtvarní umělci (Zdeněk Sklenář, Václav Boštík a někteří další), jejichž kresby zachycují mezkalinové pareidolie, iluze, stavy delirantní hypognosie, rozpad celku (předmětů viděných pod vlivem intoxikace) a jeho zpětné složení a další jevy alterovaného vnímání.

Dalším společným bodem Nevoleho a Michauxových experimentů je proces poznání; u psychiatra a klinického psychologa je poznání patologických alterací vědomí předpokládatelnou intencí a cílem experimentů a také belgickému básníkovi jde nikoliv jen o překročení hranic vědomí a smyslů opojením, o vytržení, extázi nebo paranormální prožitky, jako tomu bylo u jeho básnických předchůdců – De Quinceyho, Poea nebo Baudelaira, s jehož „Umělými ráji“ Michaux polemizuje –, ale o pozorování, jež by se nevymknulo kontrole a naopak umožňovalo analytickou deskripci a zároveň poetickou reflexi stavů, jejichž základním příznakem a prožitkem je stav cizosti, který Nevole popsal patnáct let před Michauxovými pokusy jako zvláštní formu depersonalizačního prožívání neboli „derealizaci“,[3] kdy se „všechno jeví změněné oním zvláštním, překvapujícím,

---

1 Z. Havlíček, *Příspěvek k dynamice „lucidních“ snů*, in: *Československá psychiatrie*, 62, č. 5, 1966, str. 309.

2 Z. Havlíček, *Dopisy Evě*, Praha 2003, str. 470.

3 S. Nevole, *Poznámky k derealisaci. Příspěvek k pathologii vnímání*

hrozivým, nepochopitelným způsobem, jejž se pacienti marně snaží vystihnout".[4] Michaux zůstává i v těchto stavech intoxikace a změněného vědomí „fenomenologizujícím pozorovatelem", jenž svou zkušenost s mezkalinem nazývá hned na začátku své knihy „výzkumem": „Toto je zkoumání. Prostřednictvím slov, znaků, kreseb. Zkoumán je mezkalin." („Ceci est une exploration. Par les mots, les signes, les dessins. La Mescaline est l'explorée.")[5] Proto také Michaux v doslovu k *Misérable miracle* zdůrazňuje, že jeho mezkalinové texty nelze v žádném případě zaměňovat s výtvory člověka závislého na drogách: „Patřím spíše k pijákům vody. Alkohol nikdy. Nic stimulujícího, již celá léta žádná káva, tabák nebo čaj. Zcela výjimečně víno, ale málo. Odjakživa od všeho málo. Požívat a abstinovat. Především abstinovat. Mou drogou je únava, chcete-li to vědět. Co jsem zapomněl. Před pětadvaceti nebo více lety jsem musel zkusit sedmkrát nebo osmkrát éter, jednou laudanum a dvakrát příšerný alkohol."[6]

Také texty a kresby inspirované zkušeností s halucinogeny mají být výsledkem lucidních stavů vědomí a tvorby jako intencionálního aktu. Tím se Michauxův „výzkum" mezkalinem změněných stavů vědomí dostává do pozoruhodné blízkosti fenomenologických zkoumání. Tato souvislost byla v literatuře zmíněna již dříve.[7] Nikoliv surrealistické „vyloučení" vědomí, ale naopak jeho zesílení. Michaux a Nevole jako by se ve svém úsilí „odhalit ‚normálnost'" z její odvrácené, skryté perspektivy pozoruhodným způsobem doplňovali: básník jako fenomenolog, usilující vidět a poznat cestou fenomenologického zření a především jako „čistý divák" („reiner Zuschauer") i to, co Michaux charakterizuje jako „příšerné otřesy" a „abstraktní úděs", s odvahou říci a ukázat, co vidím, a nechat to jako takové platit, a psychiatr-fenomenolog, usilující o poznání „netušeného bohat-

---

a k psychopathologii otravy mezkalinové, in: *Neurologie a psychiatrie česká*, 4, 1941, str. 98–108.

4 Tamtéž, str. 105.

5 H. Michaux, *Misérable miracle. Œuvres complètes II*, Édition établie par Raymond Bellour, avec Ysé Tran, Paris 2001, str. 619.

6 Tamtéž, str. 767.

7 R. Bellour, *Henri Michaux*, Paris 1986, str. 218 n.

ství nových estetických hodnot“.[8]

Na rozdíl od Nevoleho zkušenosti píše Michaux v *Misérable miracle*, že mezkalin snižuje obrazotvornost a „kastruje obraz“. Vidí sice rovněž „oslnivé a blesky orámované obrazy“, úžas vzbuzující kombinace barev se „stovkami nuancí a odstínů, jaké znají podzimní lesy“, barevné kompozice vytvářející „optické drama“, ale zkušenost s mezkalinem je pro básníka „zkušeností šílenství“ a jejím výsledkem je „ubohý zázrak“, jak své mezkalinové „protokoly“ také pojmenoval. Patrně i proto, že při čtvrtém pokusu, po několikaměsíční přestávce, požil Michaux nedopatřením šestinásobně vyšší dávku mezkalinu, šest ampulí (0,6 gramů), a „zázrak“ se tak stal, jak píše, příšernou „zkušeností šílenství“ („expérience de la folie“).[9] Přesto jsou pro Michauxe jeho mezkalinové a další „explorace“ důležité, především proto, že umožňují jiný způsob vidění, a kromě toho jsou – ač riskantním – pokusem o zkoumání dosud neznámých a skrytých možností lidského ducha. Michauxovi umožnil novou zkušenost transcendence, která v jeho díle padesátých až osmdesátých let 20. století zaujímá zvláštní a podstatné místo.

Ve svých pozdních textech se Michaux vrací ke svým inspiracím z dvacátých let, k nimž patří také Ernest Hello, katolický spisovatel z Bretaně, autor knihy *Physiognomies des saints* (1875), jejíž český překlad Sigismunda Boušky vyšel v roce 1898 (znovu 1938).[10] Michaux, v letech 1914–1918 žák jezuitské koleje v Bruselu, četl již v této době nejen Hella, ale také texty vlámského mystika Jana van Ruysbroecka a italské mystičky Angely da Foligno. Jeho osobité pojetí spirituality a transcendence zůstává nepřehlédnutelným horizontem jeho básnického obrazu světa. K těmto zkušenostem se váží také Michauxovy experimenty jako v básni *Apparitions-Dispari tions* z knihy *Traversées du temps* (1973).[11] V souvislosti s mezkalinem a dalšími chemickými preparáty jde u Michauxe o zkušenost,

[8] S. Nevole, *O smyslových ilusích a o jejich formální genese*, Praha 1949, str. 63.

[9] H. Michaux, *Misérable miracle*, str. 723.

[10] E. Hello, *Podobizny svatých*, přel. S. Bouška, Praha 1898, druhé vydání Praha 1938.

[11] H. Michaux, *Traversées du temps*, Paris 1973.

o níž Émile Cioran píše, že tyto básníkovy práce „vycházejí z rozhovoru s mystikem, jímž původně byl, vytěsněným a sabotovaným mystikem, který čeká na odplatu“.[12]

V úvodu k *Poetice prostoru* cituje Gaston Bachelard větu holandského psychiatra a fenomenologa Jana Hendrika van den Berga: „Básníci a malíři jsou rozenými fenomenology.“[13] V kapitole o dialektice vnějšku a vnitřku se Bachelard zabývá několika verši Michauxovy básně v próze *Prostor stínů* (*L'espace aux ombres*, 1952). Citovaná pasáž začíná větou: „Prostor, ale opravdový prostor, to hrozné uvnitř-vně si nedokážete představit“.[14] Významové jádro Michauxových veršů spatřuje Bachelard v problematizaci zkušenosti s prostorem, který se stal hrozivě dvojznačným, v radikalizaci vztahu mezi vnitřkem a vnějškem; prostor, v němž duch ztratil svou „geometrickou vlast“. Klaustrofobie a agorafobie, strach z uzavřeného a otevřeného prostoru, se zde ocitají vedle sebe a toto „hrozné uvnitř-vně“ vnímá Bachelard jako „drama intimní geometrie“. [15] Toto drama prožije Michaux zanedlouho pod vlivem mezkalinu: „Prostor! Také prostor se změnil! Mezkalin se má spokojit s prostorem, jako to dělá éter, do kterého se ponoříme, ve kterém trůníme jako kníže, v dokonalém velkolepém osamocení!“[16]

Jako jeden z nejvýraznějších příznaků mezkalinové derealizace uvádí Nevole proměnu vnějšího světa, který jakoby „ztratil charakter reality“.[17] Průběh mezkalinové otravy popisuje následovně:

„27. 10. 1940 injekce 0,4 Mescalini hydrochl. ... Záhy po injekci začíná vše okolo nabývati jiného rázu, vše se jeví jiné, změněné, přičemž lze jen částečně postřehnouti, v čem změna fenomenologicky záleží. [...] Mohu jen říci: vše má charakter neskutečnosti, vše se jeví zcela jako ve snu. [...] Tělo pociťuji jako zdřevěnělé, podivným, hrozivým způsobem cizí. Orientace ke svislici je porušena. Chodím

[12] É. Cioran, *Michaux ou la passion de l'exhaustif*, in: É. Cioran, *Œuvres*, Paris 1995, str. 1596.
[13] G. Bachelard, *Poetika prostoru*, Praha 2009, str. 18.
[14] Tamtéž, str. 215.
[15] Tamtéž, str. 217.
[16] H. Michaux, *Misérable miracle*, Paris 1972, str. 72.
[17] S. Nevole, *Poznámky k derealisaci*, str. 99.

třeba a mám dojem, že ve skutečnosti ležím apod. Nepociťuji svých pohybů, ani polohy svého těla a jednotlivých údů. Procházím se po pokoji a mám prapodivný dojem, že to vše není pravda, že asi někde ležím a vše se mi jen zdá. [...] Do tohoto snu doléhají jako ‚zvenku', ‚ze skutečna' zvuky a dotyky. To, že zvuky a dotyky nejsou pojímány do ‚snu', lze pochopiti tím, že normálně se sen odehrává v oblasti zrakové, kdežto smyslově živé pocity sluchové a zvláště hmatové jsou ve snu výjimkou a proto nezvyklé, takže i zde v tomto zdánlivém snu byly pociťovány jako doléhající ‚zvenku', ‚ze skutečna'."[18]

Tímto způsobem experimentálně navozený stav derealizace dokumentuje jednak tezi Kurta Goldsteina, že mezi experimentálně vyvolanými a patologickými jevy existuje určitá rovnováha, pokud dochází k izolaci např. dráždění nebo reakcí z celkového rámce chování,[19] jednak že experimentálně vyvolaný stav derealizace znamená proces anomalizace, při kterém se mění pojetí skutečnosti. Brizantní časová koincidence Nevoleho zkoumání proměn skutečnosti „zevního světa" při derealizaci a podobných stavech a dramatických politických událostí let 1938–1939 není náhodná: experimentům s mezkalinem by se Nevole jistě věnoval i za méně dramatických událostí, jeho zájem o pokusy s omamnými látkami sahá patrně již do dob jeho studia lékařství, nicméně experimentálně vyvolaným prožitkem „ireality zevního světa", vyjádřil Nevole sugestivně také prožívání každodenní skutečnosti v protektorátu. Zdá se, že právě tento prožitek ne-skutečnosti byl základním příznakem téměř schizofrenně rozpolceného „pocitu světa" válečných let a okupační (para)reality. Každodenní realita protektorátu měla, přinejmenším do atentátu na Heydricha, navozovat iluzi, že válka se odehrává „tam venku", za hranicemi „světa", zatímco v jeho „kulisách" běží vše v zaběhnutém pořádku.

Nevole však od samého počátku svých zkoumání iluzivního vnímání a halucinací neztrácí ze zřetele složitou otázku diferencí a divergencí mezi tzv. „normálními" a patologicky změněnými stavy a explicitně zdůrazňuje, že jde o záležitost normy a procesu norma-

[18] Tamtéž, str. 99–100.

[19] K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934, str. 106.

lizace. V závěru své práce *O smyslových ilusích a o jejich formální genese* (1949) píše:

„I normální vnímání je vlastně ilusí. I při normálním vnímání, při obvyklém vidění, slyšení atd. jsou daleko více účastni subjektivní činitelé, než bychom byli na první ráz ochotni připustit. Avšak zvláště pathologie nám přesvědčivě ukazuje, že skutečnost prostě pasivně nevidíme, neslyšíme, nýbrž že si ji svými vjemy do jisté míry teprve sami tvoříme. Studium ilusí souvisí takto těsně s problémy noetickými. Mezi vjemem ‚normálním' a vjemem ‚šalebným', ‚pathologickým', ‚ilusí', není zásadního rozdílu. Zde nám šlo především o to, ukázat, že vjemy – základ to našeho poznávání zevního světa – nejsou nikterak pouhým nutným a pasivním produktem jeho objektivních podnětů, nýbrž, že jsou spoluvytvářeny tvůrčí aktivitou subjektu. [...] Možno se právem otázat, kterak se přesvědčíme, jaký vjem skutečně je nebo jaký být má. Nemáme pro to žádného absolutního kriteria, právě tak, jako ho nemáme pro pojem duševní normality. ‚Normální' vjem jednoho může být druhému ‚ilusí' a naopak. Jest vlastně jen konvencí, že za ‚normální' uznáváme právě takové a ne jiné vjemy. [...] A také náš normální způsob jak vidíme, slyšíme, jak vnímáme, je jen jediným realisovaným z celého množství jiných, které zůstaly potlačeny a ve skrytu. [...] Pathologie nám takto umožňuje nahlédnouti do tajného arsenálu duševních schopností lidských. Nemusí ovšem proto ještě nijak jít o duševní vlastnosti samy o sobě chorobné. [...] Jest nám ovšem překonati jisté navyklé způsoby myšlení, jež se nám staly přirozenými". [20]

Odlišení normality od anomálií se komplikuje v okamžiku, kdy do zkušenosti vnímajícího vnikne to, co Edmund Husserl nazývá „Unstimmigkeit",[21] nejednotnost, nesouhlas, jenž může být způsoben různými cizími médii (změněným osvětlením, zvukovou kulisou apod.). Již v *Idejích I* poznamenává Husserl, že skutečné je to, z čeho

[20] S. Nevole, *O smyslových ilusích a o jejich formální genese*, str. 62.

[21] E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana, Band IV, vyd. M. Biemel, Den Haag 1952, str. 67.

vycházíme, i když to v jednotlivostech zpochybňujeme.[22] Jako normální konstituci přirozeného světa chápe Husserl tu, jež „konstituuje první realitu světa a těla“.[23] Jestliže dojde např. k popálení prstu, dochází k reálně-kauzální změně fyzického těla („materiality“ prstu) a tím k anomálii s psychofyzickými důsledky (tělo je poraněnou rukou hmatáno a tím vnímáno a prožíváno „anomálně“). Husserl předpokládá, že existuje „normálně konstituovaný svět, jako pravý svět, jako ‚norma pravdy‘, a existují různorodá zdání, odchylky a způsoby jevení, nacházející svá ‚objasnění‘ zkušeností psychofyzické kondicionality.“[24] Víra ve smyslově vnímané počitky (*Wahrnehmungsglaube*) znamená víru ve svět (*Weltglaube*). Ke světu však patří nejen to, co zakoušíme aktuálně, nýbrž i to, co lze zakoušet potenciálně. Třeba tedy rozlišovat mezi reálnými a čistě logickými, myšlenými možnostmi.[25]

Spánek, lucidní sen, halucinace, barevné vidiny ve snu, emoční šok ad. jsou stavy, v nichž prožívající subjekt zakouší „nestabilitu“ světa, kdy se „ocitá svým prožíváním mimo čas – v onom podivuhodném světě, kde stejně přestává existovat i prostor a kde proto může dojít na př. k něčemu tak paradoxnímu, jako jsou vidiny extrakampinní – ve světě, kde není ani teď ani dříve nebo potom, kde vše je v jakési změti bez času“ (proloženě S. N.).[26] Různými způsoby změněné prožívání skutečnosti chápe Nevole jako možnost jejího diferencovanějšího, přesnějšího fenomenologického uchopení. Vychází z bezprostředních prožitků fenoménů, ze způsobů, jak se prožívajícímu subjektu „jeví“. Dalším krokem je postižení a deskripce struktury fenoménů a způsobů jejich „jevení“ a následné zkou-

[22] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana, Band III, vyd. W. Biemel, Den Haag 1950, § 103.

[23] E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen *zur* Konstitution, str. 68.

[24] Tamtéž, s. 74.

[25] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie* I, § 47.

[26] S. Nevole, O *náhlém znovuprožití života „jako ve filmu“ při nebezpečí smrti a jevech podobných*, in: *Časopis lékařů českých*, 45, 1943, str. 1310.

mání konstituce fenoménů v našem vědomí, tedy zkoumání procesu, v němž fenomény zaujímají v našem vědomí svoji subjektivně změněnou podobu. Diferencované poznání změněného prožívání světa z perspektivy subjektu, tak, jak se jeví v jeho vědomí a než vůbec bude položena otázka vědecké prokazatelnosti reality nebo ireality takového modelu světa, bylo smyslem Nevoleho bádání. Všechny jeho práce k problematice různými způsoby změněného vnímání krouží kolem základního problému, který by bylo možné vyjádřit otázkou: kde je hranice mezi iluzí, halucinací a skutečností? Tento problém je problémem obrazu (nebo obrazů) světa a zároveň tato otázka souvisí s vědomím nenapravitelné diskreditace substanciality a „nepravé" skutečnosti světa v epoše civilizační moderny 20. století.

Po druhé světové válce bylo možné znovu navázat na psychologické a psychiatrické experimenty s halucinačními látkami, které se v průběhu padesátých let 20. století prováděly např. na psychiatrické klinice univerzity v Göttingenu. Na podnět Klause Conrada je zkoumal jeho asistent Hanscarl Leuner, jenž se stal později známým jako psychoterapeut zdůrazňující důležitost rozvíjení imaginace uměleckým tvořením v terapeutickém procesu a na tomto základě rozvíjel od konce čtyřicátých let svoji teorii katatymně imaginativní terapie psychóz, vycházející z myšlenky, že obrazotvornost, tvorba fantazijních obrazů, má symbolický význam a odráží emoční stav pacienta.[27] V roce 1960 inicioval Leuner „První evropské symposium psychoterapie s LSD 25", jehož se zúčastnili také psychiatři z tehdejšího Československa, samozřejmě bez Nevoleho. Výsledky experimentální terapie s halucinogeny shrnul Leuner v roce 1962 do práce o experimentálních psychózách *Die experimentelle Psychose. Ihre Psychopharmakologie, Phänomenologie und Dynamik in Beziehung zur Person*. Hanscarl Leuner navázal na paradigma modelové psychózy, jak je rozvinul již zmíněný Kurt Beringer na heidelberské klinice ve dvacátých letech na základě svých experimentů s mezkalinem, a předložil tak svoji koncepci psychologické fenomenologie, vycházející ze srovnání schizofrenie a psychopatologických fenoménů

[27] H. Leuner, *Katatymně imaginativní psychoterapie*, Praha 2007.

experimentální psychózy. Nevoleho zajímal právě status *jiné* reality, nejasná hranice mezi realitou a iluzí, „rozpad“ vnější, objektivní skutečnosti do subjektivních obrazů, podobných konstrukcím vnitřního filmu a lucidním snům.

Svetozar Nevole prováděl své pokusy s mezkalinem v napjaté, dramatické a z mnoha důvodů více než složité atmosféře okupované Prahy válečných let, která ve zvláštním smyslu pozbyla charakter reality. V průběhu čtyřicátých let publikoval Nevole pojednání o vidinách očí, o halucinacích hudby, o pseudohalucinacích, o halucinacích ohně, o tzv. tapetovém jevu, o fenoménu náhlého znovuprožití života „jako ve filmu“ a další práce, zabývající se psychopatologií a fenomenologií vnímání, zejména zrakového.

Problematika *vidění* poutala Svetozara Nevoleho celoživotně jako fenomenologa, pro nějž přirozený svět existuje primárně k *nazírání:* nazíráním dělá člověk svoje zkušenosti se světem, nazíráním se mu svět stává známým. A jako takový je přirozený svět svou podstatou „subjektivně-relativní“, jak zdůrazňuje Husserl v *Krisis*.[28]

Josef Vojvodík

Vysvětlivka:

Svetozar Nevole zůstává solitérem fenomenologicko-antropologické psychopatologie v české psychiatrii 40.–60. let 20. století: příčinou jeho solitérství je jednak jeho odborná nezařaditelnost do kontextu české psychiatrie té doby, politicky a společensky krajně nepříznivé, jednak jeho v podstatě osamocené postavení jako badatele v oblasti psychopatologie vnímání, jeho politická nekonformnost, individualismus a určitá výlučnost a v neposlední řadě jeho předčasná tragická smrt sebevraždou v září 1965. Jeho badatelská výlučnost je dána i tím, že byl v české psychiatrii své doby snad jediným badatelem, který prosazoval fenomenologicky orientovanou psychiatrii, přičemž oblast jeho psychiatrického uvažování a jeho odborných zájmů přesahovala oblast psychiatrie samotné směrem k fenomenologii vnímání s reflexí estetických (nebo přesněji aisthetických) otázek a problémů. Svetozar Nevole (narodil se ve Vídni, jeho děd, Milan

[28] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Husserliana VI, vyd. W. Biemel, Den Haag 1976, str. 127.

Nevole, 1846–1907, byl doktorem filozofie vídeňské univerzity, v Paříži studoval chemii a 1878 se habilitoval na KU jako docent organické chemie; rodině patřil zámeček ve Svobodných Hamrech u Trhové Kamenice) dokončil v roce 1935 studium všeobecného lékařství na Karlově univerzitě, 1937–1938 pobýval studijně na psychiatrické klinice u prof. H. Claudea v Paříži (jako jeho asistent), který byl čelným stoupencem fenomenologicky orientované psychiatrie ve Francii, a na psychiatrických klinikách v Turíně a Milánu. Po návratu nastoupil na pražskou psychiatrickou kliniku. Roku 1948 se stačil ještě habilitovat z „psychopatologie a lékařské psychologie" a stal se tak prvním českým docentem lékařské psychologie. V březnu 1951 odešel z Prahy do Plzně jako tzv. pověřený přednosta tamní psychiatrické kliniky. Tuto funkci však zastával pouze do října téhož roku, kdy byl z politických důvodů zatčen. Podle svědectví Marie Kostohryzové (*Básník Josef Kostohryz*, in: *Rozhlasová univerzita II. Humanitní vědy*, vyd. A. Kratochvil, Brno 1994, str. 143) hospitalizoval Nevole v roce 1950 fingovaně půl roku na psychiatrické klinice básníka Josefa Kostohryze, svého spolužáka z reálného gymnázia, kterému hrozilo zatčení Státní bezpečností, k čemuž nakonec v květnu 1951 také došlo. V dubnu 1952 byl Kostohryz postaven do čela uměle vykonstruovaného procesu s katolickými spisovateli a intelektuály a odsouzen nejdříve k trestu smrti, poté na doživotí (amnestován až v prosinci 1963). Na základě udání (některého z kolegů) byl Nevole pro fingovanou hospitalizaci Kostohryze zatčen a odsouzen ke dvěma a půl letům vězení. Po propuštění mohl nejdříve pracovat pouze jako laborant, později se směl k psychiatrii vrátit, ale zabýval se více méně už jen psychiatrickou statistikou. Do roku 1961 působil v psychiatrické léčebně v Dobřanech a téhož roku přešel do tehdy nově vzniklého Výzkumného ústavu psychiatrického v Praze-Bohnicích, kde pracoval až do své sebevraždy 11. září 1965. V roce 1951 mohl ještě publikovat rozsáhlejší studii o lucidních snech, potom následovala téměř čtyřletá publikační odmlka. Krátké referáty o dynamice zrakového analyzátoru při Rorschachovu testu mohl Nevole uveřejnit až v letech začínající liberalizace (1964–1965).

Všechnu moc obrazotvornosti

„K opravdovému úplnému uznání smyslovosti dospěl jsem jednak novým hlubším studiem náboženství, jednak smyslovým studiem přírody, k čemuž jsem měl nejlepší příležitost, když jsem žil na venkově.“[1]

I Obrazotvornost

U Feuerbacha má obrazotvornost dvojznačné postavení. Nikoli náhodou se v této dvojznačnosti, a také podstatnosti, podobá náboženství. Náboženství na jedné straně odcizuje člověka jemu samému, nakolik je projekcí vnitřní podstaty člověka do vnější, na člověku nezávislé bytosti. Na druhou stranu náboženství jakožto zpředmětnění člověka umožňuje člověku rozpoznat sebe sama, svou vlastní podstatu v oné zdánlivě cizí náboženské podstatě.

Feuerbach nenabízí jasný výklad toho, co je důvodem či příčinou projekce člověka do jiné bytosti.[2] V rámci rozboru rozporu ve zjevení líčí alespoň „mechanismus“ této projekce, v němž má klíčovou roli právě obrazotvornost: „*Člověk bezděčně znázorňuje obrazotvorností svou vnitřní podstatu*; zpodobňuje tuto svou podstatu mimo sebe. Tato podstata rodu, člověka, *znázorněna, personifikována*, působící na něho *neodolatelnou mocí* obrazotvornosti, vzata jako *zákon* myšlení i jednání – toť bůh.“[3]

---

1 L. Feuerbach, *Přednášky o podstatě náboženství*, přel. Z. Sekal, Praha 1953, str. 41.

2 Na tuto slabinu upozorňuje Marx a nabízí vlastní řešení: „Skutečnost, že se světský základ odpoutává sám od sebe a ustavuje jako samostatná říše v oblacích, se dá ... vysvětlit právě jen tím, že tento světský základ je sám rozpolcen a že je sám se sebou v rozporu. Tento základ musí tedy být nejprve ve svém rozporu pochopen a potom odstraněním rozporu prakticky revolucionován.“ K. Marx, „Teze o Feuerbachovi“, dostupné na https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1845/teze-feuerbachovi.htm.

3 L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, přel. Z. Sekal, Praha 1954, str. 265.

Je třeba říci, že Feuerbach hovoří o obrazotvornosti převážně *negativně*. To, co je projevem či produktem obrazotvornosti, je *pouze* představované na rozdíl od skutečnosti, kterou si právě jen nepředstavujeme, nýbrž která na nás doléhá a naléhá. Realita prokazuje svou reálnost jinakostí vůči představovanému. Náboženská obrazotvornost však není ani tak svévolným vymýšlením si přízraků, nýbrž spíše, jak se pokusíme ukázat, projevem naléhavosti reality.[4] Je proto zapotřebí zdůraznit nejenom to, že náboženská obrazotvornost působí „bezděčně", nýbrž především to, že má nad člověkem „neodolatelnou moc". Není to ani tak člověk, kdo si představuje náboženské představy, nýbrž spíše je člověk tímto představováním *stržen*. Přinejmenším pro tuto obrazotvornost tak platí totéž, co Feuerbach formou rétorické otázky říká o lásce: „Má člověk lásku anebo má spíše láska člověka? Přiměje-li láska člověka, aby šel pro milovaného dokonce s radostí na smrt, je tato síla, přemáhající smrt, jeho vlastní individuální síla, anebo je to spíše síla lásky?"[5]

II Náboženství a filosofie

Máme-li konkrétněji porozumět působení náboženské obrazotvornosti, jejíž moc se v něčem podobá moci lásky, musíme se ve vší stručnosti věnovat některým principům Feuerbachovy filosofie.

Feuerbach polemizuje s tendencí filosofické tradice oddělovat člověka a specificky lidský vztah ke světu od tělesnosti a klást důraz na lidský rozum jako něco odlišného, ne-li odděleného od těla. Člověk je podstatně tělesnou, ano přírodní bytostí. Rovněž náboženství úzce souvisí s tím, že je člověk součást přírody. Feuerbach souhlasí se Schleiermacherem, že počátkem náboženství je pocit absolutní závislosti, a zdůrazňuje, že právě na přírodě je člověk závislý. Avšak není to pouze závislostní vztah mezi člověkem a přírodou, co stojí v podloží náboženství. Náboženství není jen zbožštěním přírody či přírodních jevů (není jen přirozeným náboženstvím), je rovněž

[4] Náboženskou obrazotvornost pak nemusíme interpretovat jako projev rozporu ve skutečnosti.

[5] L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, str. 63.

zbožštěním člověka. Jinak řečeno, v podloží náboženství stojí také vztah člověka k člověku. Člověk ovšem nezbožšťuje sám sebe ve své danosti: božská bytost je „*podstata člověka*“, ovšem „očištěná, osvobozená, oddělená od hranic individuálního, tj. skutečného, tělesného člověka“.[6]

Jak jsme již naznačili, dle Feuerbacha je náboženství „věcí citu a obrazotvornosti“.[7] Feuerbach však zdůrazňuje proti Hegelovi, že v náboženství nejde o „citové vidiny spekulativních myšlenek“; obsahem a médiem náboženství nejsou citem znetvořené *myšlenky*, nýbrž „smyslovost, neboť i cit a obrazotvornost pramení ... ze smyslovosti“.[8] Zatímco filosofie se pohybuje v médiu nesmyslového, abstraktního, „náboženství je smyslové, estetické“.[9] To však neznamená, že by v něm bylo méně reality než ve filosofii. Filosofie není pravdivější než náboženství díky tomu, že jejím médiem je pojem. Feuerbach píše: „Pro mne není smyslovost nic jiného než skutečná, ne myšlená a umělá, nýbrž existující jednota hmotného a duchovního, je pro mne tedy stejně tolik, co skutečnost.“[10] Jelikož médiem filosofie je pojem, a tedy abstrakce, je v ní „jednota hmotného a duchovního“ pouze „myšlená a umělá“; naopak v náboženství by mohla být, díky médiu smyslovosti, tato jednota „existující“.

Klade-li Feuerbach důraz na smyslovost a pozemskost, čímž mj. kritizuje (tradiční) filosofii opouštějící či překonávající smyslovost, pak tím ovšem nechce říci, že lidský život by měl být zcela nereflektovaný, bezprostřední, nýbrž hledá takový způsob *vědomého* lidského života, který by vzal vážně, že „smyslové je nejen břicho, ale i hlava“.[11] V náboženství, které je projevem smyslovosti nejen břicha, ale i hlavy, je pravda právě natolik, nakolik je náboženství *médiem* této smyslovosti. Náboženství je tedy *hodnotné* právě proto a právě natolik, nakolik je *specifickým* vědomím, „smyslovým“ vědomím.

---

6 L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, str. 72n.
7 L. Feuerbach, *Přednášky o podstatě náboženství*, str. 40.
8 Tamtéž
9 Tamtéž
10 Tamtéž
11 Tamtéž

III Smyslovost a tvorba lidskosti

Feuerbach bojuje „jak proti abstraktní nelidskosti filosofie, tak proti fantastické, ilusorní lidskosti náboženství“,[12] tzn. jak proti filosofickému nároku zaujmout pozici absolutna, s nímž jde ruku v ruce abstraktnost, tak proti fantastičnosti náboženství. Důležité je však to, že v náboženské fantastičnosti je přítomna, byť iluzorně, *lidskost*. Díky čemu?

„Své učení či názor shrnuji,“ píše Feuerbach, „do dvou slov: *příroda* a *člověk*. Bytostí, jež je ... předpokladem člověka, jeho *příčinou* či *základem*, jíž člověk vděčí za svůj vznik a existenci, není podle mne *bůh* – slovo mystické, neurčité, mnohoznačné – nýbrž: *příroda*, bytost a slovo jasné, smyslové, jednoznačné. Ale bytost, v níž se příroda stává osobní, vědomou, rozumovou bytostí, je a nazývá se podle mne člověk.“[13] Tato strukturní dualita přírody a člověka není nijak zvlášť zajímavá, pozoruhodné je však to, jak ji Feuerbach naplňuje konkrétním obsahem. Hovoří-li o tom, že příroda se v člověku stává vědomou bytostí, pak tím nemíní, že člověk je protějšek přírody, jenž ji má poznat jako svůj objekt. Jde o něco zcela jiného: v člověku se příroda stává vědomou bytostí, protože *v celém svém způsobu existence* (rozhodně ne primárně ve svém vědomí) je člověk *transformací* přírody.

Lze říci, že Feuerbacha zajímá náboženství právě jako médium této transformace, tzn. jako médium transformace přírody v lidskost. Vývoj náboženství, proměny toho, co člověk vnímá jako božské, přitom nesvědčí ani tak o tom, že člověk stále přesněji *rozpoznává*, v čem spočívá podstata přírody či člověka (přičemž ovšem vyjadřuje tuto podstatu odcizujícím jazykem). Tento vývoj svědčí spíše o vývoji samotné této podstaty. Není tomu tak, že vše podstatné je dáno na počátku a dynamika dějin je teleologickým směřováním k plnému odhalení, resp. uvědomění toho, co na začátku bylo již přítomno, ale skryto, nevědomo. Historie náboženství nesvědčí pouze o sebe-*uvědomování* přírody, nýbrž o sebe-*uskutečňování* lidského rodu, o *tvor-*

[12] Tamtéž, str. 41.
[13] Tamtéž, s. 47.

bě člověka. Historie náboženství je tak historickým svědectvím *tvorby*, a dokonce je samo tvorbou, *obraznou tvorbou* lidské přirozenosti.

IV Vnitřní rozpornost a překonání náboženství

Náboženství, nikoli filosofie, je místem pravdy, a to *právě proto*, že je médiem smyslovosti. Tváří v tvář tomuto náhledu však Feuerbach nehlásá obrat k náboženství, nýbrž *transformaci* filosofie takovým způsobem, aby byla práva náboženstvím odhalované a *rozporně* realizované smyslovosti. Náboženství totiž sice, dovolíme si tuto slovní hříčku, podstatně smyslově odhaluje smyslovost jako podstatu, avšak je, podle Feuerbachových vlastních slov, „v rozporu se smyslovostí".[14] Proč?

Feuerbach nezřídka označuje náboženství za dětinské, čímž evokuje osvícenskou představu nedospělosti, kterou je zapotřebí překonat. Podle Kanta si člověk tuto nedospělost sám *zavinil* tím, že nedostál své vlastní svobodě. Rovněž Feuerbach zmiňuje vinu. Tezi, podle níž „každý pokrok v náboženství je ... hlubším sebepoznáním",[15] dokládá tím, že každé nové náboženství vykládá starší náboženství jako modloslužebná: vytýká jim, že ve skutečnosti vzývala jen člověka, aniž by si samo uvědomovalo, že činí totéž, a tak „přesunuje jen *na jiná* náboženství to, co je přece vinou náboženství vůbec – je-li to vůbec vinou".[16]

Feuerbach z pochopitelných důvodů pochybuje, *zda* je to vůbec vinou; nechápe totiž náboženské vzývání člověka jako negativní fenomén. Toto vzývání je naopak z Feuerbachovy perspektivy *obraznou tvorbou* lidské podstaty. V tomto kontextu je smysluplné ono poněkud překvapivé tvrzení (citované jako motto tohoto textu), v němž Feuerbach říká, že dospěl „k opravdovému úplnému uznání smyslovosti" studiem přírody a „hlubším studiem náboženství". Náboženství vytváří smyslový obraz smyslovosti, resp. smyslové *lidskosti*, přičemž zřetelně ukazuje, že smyslovost není pouze, ba ani

[14] Tamtéž, s. 40.
[15] L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, s. 72.
[16] L. Feuerbach, *Přednášky o podstatě náboženství*, s. 40.

primárně smyslovostí „břicha“. V čem pak spočívá negativní stránka náboženství?

Jak již bylo řečeno, *rozpornost* náboženství spočívá v tom, že náboženství je „uznání, přitakání smyslovosti v rozporu se smyslovostí“.[17] Problém se zdá spočívat v tom, že podstata člověka vzývaná a obrazně tvořená v náboženství je skutečnost (čili smyslovost) člověka, avšak právě „očištěná, osvobozená, oddělená od hranic individuálního, tj. skutečného, tělesného člověka“.[18] Právě toto „očištění“ je v rozporu se smyslovostí. Máme-li učinit zadost smyslovosti, nesmíme abstrahovat od mezí konkrétního člověka, nýbrž vidět v těchto hranicích principy, příčiny lidskosti.

Může být práva smyslovosti Feuerbachova „filosofie budoucnosti“, pro niž je univerzální vědou antropologie a fyziologie?[19] A obejde se tato filosofie zcela bez náboženství coby dětského „snění“, jež sice bylo médiem pravdy, avšak jakmile odvedlo svou práci a bylo (dospěle) rozluštěno, není už pro ně místa?

Pokud jde o představy o člověku, Feuerbach předpokládá pravdivost náboženských sdělení a v souladu s tím jsou základní náhledy jeho „antropologie“ spíše „vyčteny“ z obrazotvornosti křesťanství, než aby vycházely z fyziologického zkoumání.[20] Ve Feuerbachově koncepci tak panuje napětí mezi představou autonomní antropologie a „antropologie“, jejímž médiem je interpretace náboženství. Zdá se přitom, že Feuerbach se nutně musí přiklonit spíše k pravdivostnímu obsahu náboženského sdělení než k fyziologii. Není-li totiž podstata člověka přítomna v žádném konkrétním člověku, nýbrž jedině, jak to (podle Feuerbacha) učí křesťanství, „ve společenství, v jednotě člověka s člověkem“,[21] jak by mohla fyziologie nebo jakákoli jiná věda uchopit společensky vznikajícího člověka?

---

[17] Tamtéž

[18] L. Feuerbach, *Podstata křesťanství*, str. 72n.

[19] Viz např. L. Feuerbach, *Zásady filosofie budoucnosti*, §54, přel. Z. Sekal, Praha 1959, str. 138.

[20] Tamtéž, §63, str. 140.

[21] Tamtéž, str. 139.

V podobném duchu můžeme číst i tvrzení, že nová filosofie „je ve skutečnosti *sama náboženstvím*“.[22] Je náboženstvím, protože inkorporuje náboženství, je jeho vtělením a *ztělesněním*, ale nejenom to. Jako *ve smyslovosti* založené myšlení je tato filosofie nutně *tvořivým*, praktickým myšlením. Ať už budeme tuto tvořivost myslet jakkoli, vtělení náboženství do filosofie nemůže znamenat zrušení obrazotvornosti – praxe bez obrazotvornosti totiž nikdy nebude skutečná.

Martin Ritter

[22] Tamtéž

„The Glamour Has Gone“ aneb o tom, jak je důležité přicházet o iluze

Úvod – štěpení a agresivita

Melanie Klein je – zcela oprávněně – slavná zejména díky své teorii *splitting*u neboli tzv. „štěpení“ objektu na jeho dobrý (*good*) a špatný či zlý (*bad*) aspekt, které jsou oba chápány jako samostatné objekty. Štěpení je pokusem o popis toho, co se odehrává v životě novorozence v prvním roce jeho života, kdy prochází tzv. „paranoidně-schizoidní“ fází, v níž ve svém fantazijním světě štěpí matku na dobrou a zlou, a následně depresivní fází, v níž si uvědomuje, že jde pouze o dva aspekty jedné a téže milované matky. Jak tuto teorii shrnul Donald Winnicott: *The baby puts one and one together and begins to see that the answer is one, and not two.*[1] Toto nazření vede k prožitku podobnému truchlení (*mourning*) – dítě cítí vinu za svůj negativní vztah k matce jako „zlému objektu“ a má strach, že matku svými agresivními obranami poškodilo, nebo dokonce zničilo. Je to pak pouze vnější realita, tj. přítomnost milující matky, která dokáže dítě přesvědčit, že jeho fantazijní představy nemají sílu ji jako reálnou matku poškodit.

V popisu těchto dvou základních pozic, jimiž musí každé dítě projít, aby bylo v dospělosti duševně zdravou bytostí, hrají významnou roli negativní emoce, s nimiž dítě přistupuje k nepřítomné „zlé“ matce, která neposkytuje dítěti žádané uspokojení (především v podobě

[1] D. Winnicott (1954–1955), *The Depressive Position in Normal Emotional Development*, in: *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, New York 1975, str. 262–277. Záměrně zde nechávám citaci v originálním znění, neboť překladem by se ztratila síla její dvojznačnosti – dítě si totiž skutečně dává dohromady jednou zlou a jednu hodnou matku a zjišťuje, že existuje jedna matka. Zároveň ale fráze *put one and one together* připomíná anglický idiom *put two and two together*, který znamená, že si něco uvědomíme, že nám něco dojde. Dítě tedy vidí jeden a druhý objekt, ale v určité chvíli mu dojde, že se jedná o objekt jediný.

kojení). Těmto emocím pak dominuje úzkost a odpověď na ni v podobě agresivity jakožto vzteku, zlosti, touhy po zničení matky a destruktivních přání a impulzů. A je to právě agresivita ve vztahu ke „zlému“ objektu, kterou Melanie Klein popisuje jako základní hrozbu pro úspěšné překonání depresivní pozice: pokud jsou totiž destruktivní impulzy dítěte příliš silné, může se dítě obávat, že matku zničí, a není tak schopno přijmout spojení dobré a zlé matky v jediný objekt. Úzkost a obavy pramenící z vědomí vlastní agresivity tak mohou zpomalit, nebo dokonce zcela přerušit dětský vývoj.

Cílem předkládané eseje je pokusit se ukázat, že agresivita ve vztahu ke sjednocení objektu v depresivní pozici může mít dvojí podobu. V té první, výše naznačené funguje agrese jakožto možné zbrzdění vývoje proto, že dítě se natolik bojí svých agresivních impulzů ve vztahu ke zlému objektu, že není schopné přiblížit tento aspekt k aspektu dobrému a dojít k závěru, že jde o dvě strany jednoho a téhož mateřského objektu. Je to právě tato role agrese, kterou Melanie Klein opakovaně popisuje ve svých textech. Pokusím se však ukázat, že dětská agresivita může představovat obranu proti spojení dobrého a zlého objektového aspektu ještě jiným, méně známým způsobem.

V tomto druhém případě, který je přesvědčivě popsán v posledním, posmrtně vydaném článku Melanie Klein, tj. v „O pocitu osamělosti“ (*On the Sense of Loneliness*),[2] je sloučení dobrého a zlého objektu ztěžováno nikoli primárně tím, že se dítě bojí agrese ve vztahu ke zlému objektu, nýbrž proto, že *se agresí brání tomu, aby se muselo vzdát své iluzorní představy dobrého, extrémně zidealizovaného objektu*. Agresivita tedy může být spojena jak s útokem na objekt zlý, tak se zoufalým lpěním na zachování představy objektu dobrého, který byl transformován do role ideálu. Zatímco první část práce slouží jako podrobnější úvod do teorie štěpení a do pojmů částečného dobrého a špatného objektu, druhá část shrnuje klasický výklad agresivity jakožto fantazijního útoku na zlý objekt. Závěrečná třetí část je poté věnována právě zamýšlení se nad funkcí agrese

[2] M. Klein (1963), *O pocitu osamělosti*, in: M. Klein, *Závist a vděčnost a další práce z let 1946–1963*, Praha 2005, str. 345–359.

jakožto obrany ideálního objektu.

1. Totalita částečných objektů

Štěpení (*splitting*) označuje, jak jsem naznačila v úvodu, rozdělení objektu na dobrý až ideální částečný objekt (*good* nebo *ideal part-object*) a na zlý nebo špatný objekt (*bad part-object*). Z našeho teoretického pohledu sice víme, že se jedná pouze o částečné objekty, které vznikly derivací z objektu jako celku, nicméně podstatné na částečných objektech je právě to, že jsou dítětem prožívány jakožto celky. Ačkoli situace štěpení může být pozorována i v dospělosti – kupříkladu u schizofrenie nebo u hraniční poruchy osobnosti –, jde o proces, který je typický pro rané dětství (první rok života dítěte) a který je v dospělosti pouze reaktivován.

První štěpený objekt, který je zároveň prvním zásadním vnímaným objektem dětského světa, je matka jakožto bytost, která dítěti poskytuje uspokojení jeho tužeb v podobě kojení a všeho, co poskytování potravy implikuje, tj. mateřského dobra (*maternal goodness)*, nevyčerpatelné trpělivosti (*inexhaustible patience*) a velkorysosti (*generosity*).[3] Ideální matka je matka přítomná, dávající, zatímco zlá matka je matka ve své nepřítomnosti nebo jinak realizované neschopnosti poskytnout dítěti naplnění jeho tužeb a potřeb.

To, co musí dítě vykonat, aby prošlo normálním vývojem a stalo se zdravým jedincem, je akceptování toho, že neexistuje žádný ideální objekt – matka, která poskytovala obživu, není dokonalá matka, stejně jako ale také není pouze absolutně zlá, odmítavá matka, kterou se jevila být ve své nepřítomnosti. Dítě musí postupně dojít k závěru, že jeho interní objekty totálně dobré a totálně zlé matky ve skutečnosti reprezentují jedinou reálnou matku.

---

[3] M. Klein (1957), *Závist a vděčnost*, in: *Závist a vděčnost a další práce z let 1946–1963*, Praha 2005, str. 210–275, str. 215. Pro dítě je tedy, jak Klein zdůrazňuje, matčin prs obdařen vlastnostmi významně přesahujícími fakt samotného tělesného uspokojení z přijetí potravy: „Všechna jeho [dítěte] instinktivní přání a nevědomé fantazie dodávají prsu vlastnosti dalece přesahující úlohu zdroje potravy, kterou poskytuje“, in: Klein, 1957, str. 214.

Toto uvědomění v tzv. „depresivní pozici“ vede k tomu, že se dítě postupně stává schopným milovat méně závislou a egoistickou láskou, v níž milovaný objekt pokládalo za něco dokonalého, co existuje pouze za účelem jeho dětského uspokojení. Láska, kterou dítě postupně začíná cítit, je láska, která začíná být schopna přijímat kompromisy a akceptovat nedokonalosti milované bytosti, aniž by takové přijetí vedlo k tomu, že se tato bytost stane při prvním zklamání automaticky zlou a odmítající.

2. Agrese a úzkost – kleinovské „pozice“ a jejich emoce

Zatím víme, že Klein popisuje dvě pozice, kterými dítě (v ideálním případě) projde; není však jasné, *proč* jsou právě tyto pozice základním kamenem lidského vývoje a jak přesně jejich průběh vypadá. V základě psychoanalytické koncepce Melanie Klein je uznání existence kontroverzního, Freudem postulovaného „pudu k smrti“. Dítě se rodí s vědomím pudu smrti a jeho destruktivního charakteru, což v něm probouzí základní úzkost, proti níž buduje primární, především agresivní obrany. Na druhé straně stojí naštěstí „pud k životu“, který vede dítě k přimknutí se k objektu, na němž doslova závisí jeho život, totiž k matce. Klein, v protikladu k Freudovi a k velkému nesouhlasu Anny Freud i dalších psychoanalytiků, pracuje s předpokladem, že již po narození je v dítěti přítomen základ ega, které se ihned začíná vyvíjet.[4] Toto ego popisuje Klein jako křehkou, zprvu nesjednocenou strukturu, která „tvaruje svoji mlhavou, archaickou strukturu okolo čehokoli, co jí dokáže poskytnout sjednocující jádro“.[5] Pokud tedy zpočátku dětského vývoje není přítomna, slovy Winnicotta, „dostatečně dobrá matka“ (*good*

[4] Podle Freuda a jeho věrných následovníků se ego krystalizuje až ve fázi oidipovského komplexu. Kromě klasické námitky, že Klein připisuje dítěti mentální schopnosti, které v raném dětství přítomny být nemohou (vědomí pudu smrti, aktivní štěpení objektů atd.), je postulování přítomnosti ega od narození dalším klasickým terčem námitek.

[5] M. Likierman, *Melanie Klein. Her Work in Context*, London, New York 2001, str. 168.

enough mother), nemá dítě nic, k čemu by svou potřebu po sjednoceném egu upřelo, a jeho vývoj tak bude přinejmenším výrazně znesnadněn.

Potřebu štěpení lze vysvětlit právě na základě primární nutnosti ega upínat se k nějakému objektu – tento objekt nesmí být ambivalentní, tj. trochu dobrý a trochu špatný, protože dítě potřebuje totální jistotu. S ohledem na to tedy dítě vytvoří z matky, k níž se přimyká, ve svém vnitřním světě ideální objekt. Zároveň však dítě poznává, že tato vnitřní reprezentace matky není ve shodě s vnější realitou – tato realita nutně vniká do dětského fantazijního světa a nutí dítě vidět, že matka není dokonalá, neboť dokonalé uspokojení neposkytuje. A právě v této situaci, v níž je matka nepřítomna a ve vnitřním světě se ukazuje jako „zlá matka“, projevuje vůči ní dítě hněv, vztek a agresi.

Melanie Klein líčí tuto dětskou agresivitu až neuvěřitelně barvitě – nelze se ani příliš divit, že jí bývá opakovaně vyčítáno, že popisuje dítě jako agresivní zlou bytost, která touží zničit vše kolem sebe, a to i – nebo dokonce především – matku, která je zdrojem jeho života. Dítě prožívá vůči nepřítomné matce „nekontrolovatelnou nenávist“,[6] „lačné a destruktivní představy a impulzy“,[7] provádí fantazijní „sadistické útoky na matčin prs“,[8] chce matku zničit pomocí násilných metod (*violent methods*).[9]

Tato agrese a její projevy však nezůstávají bez následků – dítě se svých vlastních agresivních pocitů bojí a uchyluje se k jejich tzv. *projekci*, tj. k tomu, že se těchto pocitů zbavuje tím, že je projikuje do externí reality. Tyto projikované pocity se však k dítěti obratem vrací, protože si jich dítě začíná být vědomo jakožto něčeho strašidelného, cizího, vnějšího, co ho chce potrestat a zničit za jeho agresivitu a nenávist vůči matce; z agresivních a nenávistných

[6] M. Klein (1935), *A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States*, in: M. Klein, *Love, Guilt and Reparation and Other Works. 1921–1945*, New York 1975, str. 262–289, str. 287.

[7] M. Klein (1940), *Mourning and its Relation to Manic-Depressive States*, in: ibid., str. 344–369, str. 345.

[8] M. Klein, 1957, str. 218.

[9] M. Klein, 1940, str. 349.

dětských pocitů se pro dítě stávají obávaní „pronásledovatelé“ (*persecutors*), proti nimž je znovu třeba se bránit. Dítě je vůči těmto pronásledovatelům, kteří jsou vlastně pouze jeho vlastními *odštěpenými* částmi, *paranoidní* – ocitá se uprostřed *paranoidně-schizoidní* pozice. Ve svých paranoidních obavách z „pronásledovatelů“ se je snaží všemi možnými prostředky zničit, a je tak v jakémsi ustavičném boji samo se sebou – z úzkosti a „persekučního strachu“ (*persecutory fear*) proti nim znovu nasazuje své vnitřní agresivní obrany.

Když si pak dítě v depresivní pozici uvědomí jednotu dvou aspektů matky, prožívá pocity viny (*guilt*), lítosti či smutku (*sorrow*) a prvního skutečného zájmu (*concern*) o reálnou matku. Ačkoli jde o depresivní pocity z vlastní neovladatelné destruktivity vůči milovanému objektu, představuje depresivní pozice zcela zásadní posun dítěte od egoismu k zájmu o druhé lidi – z tohoto důvodu navrhuje Winnicott nazývat kleinovskou „depresivní pozici“ mnohem optimističtěji jakožto „stádium zájmu (o druhé)“ (*stage of concern*) (Winnicott, 1954–55, 264).[10]

3. Před čím se dítě agresivitou vlastně chrání?

Dětská agresivita byla zatím popsána jako reakce na úzkost a strach, který pramení z uvědomění, že snaha po zničení zlého (aspektu) objektu může ve skutečnosti znamenat narušení milovaného mateřského objektu. Jak jsem ale naznačila v úvodu, můžeme agresivitu chápat i jako reakci pramenící z upnutí se k objektu dobrému, který je dítětem uchopen jako objekt zcela ideální. Agresivita je poté reakce na skutečnost, že spojení dobrého a zlého aspektu ničí dětskou víru v to, že nějaký absolutně dokonalý objekt existuje –

[10] Psychologové následující generace dovedli pozitivní vyznění depresivní pozice tak daleko, že ji považovali za něco, co nemá být překonáno a co naopak ukazuje člověka v nejlepším světle jako bytost skutečně se zajímající o druhé. Wilfred Bion tak například popisuje celý lidský život jako oscilaci mezi egoistickou paranoidně-schizoidní a k intersubjektivitě namířenou depresivní pozicí. Nicméně zde se již jedná o určitý posun od Klein, která trvala na tom, že depresivní pozice musí být v dětství prožita a *překonána*, neboť jinak vyústí v depresivní onemocnění v dospělosti.

reálný svět je totiž ve skutečnosti světem, v němž je vše trochu dobré i trochu špatné zároveň.

Tuto druhou motivaci agresivity popisuje Klein ve svém posledním článku „O pocitu osamělosti". Osamělost je zde pojata jako pocit, který je výsledkem uvědomění, že člověk již nikdy nedosáhne takové blízkosti a porozumění, které provázelo jeho nejranější přimknutí k ideálně vnímané matce. Osamělost tak Klein popisuje jako „všudypřítomnou touhu po nedosažitelném dokonalém vnitřním stavu" (*ubiquitous yearning for an unattainable perfect internal state*) (Klein, 1963, 345). Pocit osamění či samoty vzniká vposled díky tomu, že cítíme v každém přiblížení k jinému člověku určitý deficit vůči dokonalému stavu pochopení, splynutí a sjednocení, který dítě cítí jakožto probíhající mezi svým a matčiným nevědomím v nejranějších fázích svého života (ibid., 346). Toto dokonalé propojení probíhající v prvním roce života dítěte je stavem splynutí beze slov, jelikož se odehrává na pre-verbální rovině dětského vývoje.

Tento dokonalý kontakt můžeme chápat jako dar i jako předpověď určité tragičnosti lidského života – dar, neboť jde o prožitek kompletního porozumění, kterého se dítěti dostává od druhého člověka. Tragika tohoto daru však spočívá v tom, že ve srovnání s tímto dokonalým stavem splynutí už pro nás žádné porozumění, kterého se budeme v průběhu života snažit dosáhnout ve vztahu k jinému člověku, nebude zcela uspokojující – vždy nám bude k dokonalému porozumění něco chybět. Tudíž vždy budeme také více či méně pociťovat vlastní samotu a dětské splynutí s matkou v nás bude probouzet smutek z nevratné ztráty dokonalosti, která už se podruhé nebude v životě aktualizovat:

> *Jakkoli je v pozdějším životě uspokojující sdílet myšlenky a pocity s milým člověkem, přetrvává tu neuspokojená touha po porozumění beze slov – a nakonec nejranějším vztahu s matkou. Tato touha se podílí na pocitu osamělosti a vyplývá ze skličujícího pocitu nevratné ztráty. (Klein, 1963, 346)*

Každá komunikace pro nás tedy bude vždy do určité míry zklamáním, neboť naše touha po totálním porozumění a transparentnosti nebude nikdy naplněna zcela. Uvědomění této nedokona-

losti může být chápáno jako zklamání víry v opakování dokonalého primárního stavu sepětí s druhým člověkem. A analogicky k tomu můžeme také pochopit ztrátu víry v existenci ideálního objektu jako smutek nad tím, že nic dokonalého ve světě neexistuje. Toto uvědomění může – především pro velmi úzkostné a křehké děti – znamenat tak bolestnou zkušenost, že se odmítají víry v ideální objekt vzdát.

Nejde tedy jenom o to, že se při integraci objektu bojíme, že náš agresivní vztah k jeho zlému, obávanému aspektu zničí jeho aspekt dobrý a milovaný, jak je to vylíčeno v popisu depresivní pozice. Jak Klein naznačuje ve své poslední eseji, může jít též o to, že „integrace také znamená určitou ztrátu idealizace" (Klein, 1963, 350), která charakterizovala vztah k ideálnímu objektu. Melanie Klein v této souvislosti vzpomíná na slova pacienta, který si povzdechl, že společně s velkou úlevou, která se při analýze dostavila, také cítil, že „ten zvláštní půvab", který byl s představou ideálního objektu spojen, „se vytratil" – *the glamour has gone*.

> *Integrace také znamená určitou ztrátu idealizace, [...] která od počátku zabarvovala vztah k dobrému objektu. [...] Jak to vyjádřil jeden pacient, když přiznal [ZD: while admitting, spíše „přestože přiznal"], že mu některé kroky k integraci skýtají úlevu, „ten zvláštní půvab se vytratil". Analýza ukázala, že půvab, který se vytratil, byla idealizace já a objektu a její ztráta vedla k pocitům osamělosti. (Klein, 1963, 350)*

Závěr

Formy agrese, kterými se bráníme jak zasažení dobrého objektu tím zlým, tak devalvaci ideálního objektu, jsou nakonec pro Melanie Klein dvě strany jedné mince. Může se sice zdát, že k vysvětlení neschopnosti přijmout nereálný charakter ideálního objektu vůbec nemusíme postulovat nějaký pud smrti, primární úzkost nebo destruktivitu – mohli bychom totiž říci, že v případě ztráty ideálního objektu pramení strach a úzkost prostě z toho, že se nechceme vzdát vnitřního ideálu. Nicméně právě samotná potřeba dokonalého objektu je dle Klein založena znovu v dětské úzkosti.

Idealizovaný objekt mají tendenci vytvářet děti nejisté, takové, které nedokážou prožívat štěstí v interakci s vnější realitou. Zatímco dítě, které se dokáže postupně čím dál více spoléhat na vnější skutečnost, a především tedy nejprve na reálnou matku, prožívá potěšení (*enjoyment*) a vděčnost (*gratitude*), existují i děti, které kvůli vnějším (zanedbání péče) nebo vnitřním (příliš křehké ego) okolnostem nejsou schopny tyto pocity radosti a vděčnosti ve vztahu k realitě zakoušet. Tyto děti jsou v podstatě ochromeny úzkostí a následně strachem ze svých vlastních agresivních obran, které proti (zdánlivým) nepřátelům zvnitřku i zvnějšku staví. Kvůli tomu se pohybují primárně ve svém vlastním vnitřním světě, který není s to podléhat dostatečné korekci vnější skutečností.

A je to právě existence úzkostí, která dítě vede k vytvoření ideálního objektu. Pokud jsou totiž úzkosti – ať už ty primární z cítění pudu smrti, nebo ty odvozené, pramenící z vlastní agresivity – extrémně silné, potřebuje se dítě upřít k *extrémně ideálnímu* objektu, který mu *vždy a bezpodmínečně* zaručí ochranu. Nicméně adorace ideálního objektu je již v podstatě patologická, nebo alespoň představuje „královskou cestu“ dítěte do některé z pozdějších patologií. Ideální objekt není nikdy tak pevně zakořeněn ve vnitřním světě dítěte jako objekt „pouze“ dobrý,[11] neboť hnací silou vztahu k ideálnímu objektu není láska, nýbrž úzkosti, od nichž se dítě k ideálnímu objektu utíká.

Aby se dítě stalo psychicky zdravou bytostí, je potřeba, aby bylo schopno „ustát“ své úzkostné stavy, které ho vedou jak k agresivním obranám proti zlému objektu, tak k útěku k objektu dokonalému. A ve druhém kroku, v „depresivní pozici“, je pak nutné prorazit agresivní obrany, kterými se dítě brání sjednocení těchto dvou aspektů objektu. Ačkoli v sobě depresivní pozice nese něco pozitivního v podobě skutečného zájmu o druhé, je přesto třeba obě dětské pozice překonat, aby se dítě později mohlo stát psychicky zdravým člověkem.

Zuzana Daňková

[11] V *Závisti a vděčnosti* Klein „dobrý“ a „dokonalý objekt“ terminologicky rozlišuje (Klein, 1957, str. 192–3), přestože v jiných textech se většinou zdá, že se jedná o synonyma.

Pobíhači aneb jihočeská idyla

Věnováno varvažovské královně, pěstitelce dýní

Moje sny, toť katalog nechutností a perverzí. Katalog natolik bohatý, že jsem si na to onehdá pořídil zvláštní sešitek. Mohu nabídnout sen, ve kterém se ze všech sil snažím umřít (ohněm, vodou, ano i dekapitací), ale zaboha se mi to nedaří, i když to bolí jako čert. Mohu nabídnout sen, ve kterém se mi nedaří zachránit ženu topící se v kanále. A highlight dnešní noci: jakási blíže neurčená osoba má porodit antikrista. S několika přáteli transportujeme tuto osobu letadlem kamsi nad moře, aby bylo možno ihned po porodu antikrista utopit. To sice do puntíku splníme, avšak po návratu podle jistých zlověstných znamení poznáváme, že antikrist se pochopitelně neutopil, ale někde se skrývá a chystá se nám to pořádně vosolit (v tomto snu se objevuje také velký překladatel Jiří Pechar, ale jakou roli tam zastával, to už si nepamatuju). Z těchto hrůz se vymyká jeden nedávný sen, který zavdal podnět k následujícímu prostoduchému literárnímu cvičení: zdálo se mi, že v naší strakonické zahradě se objevují lidé, kteří se dovedou nesmírně rychle a elegantně pohybovat po korunách stromů. Nuže, snad jen fakt, že autor těchto řádek, ztahaný docent, se právě nachází v půli mimořádně náročného zimního semestru, ospravedlňuje, že čtenáři nabízí tento polomístopisný, polosentimentální žvast, a ne nějakou chytrou filosofickou úvahu, protože té už dávno není schopen. A pokud arci myslíte, že jsem se zbláznil, inu proč ne. A ta jihočeská lokace toho všeho? Odpovězme citátem z knihy, která je dozajista biblí každého Jihočecha: „Krajina rodná, přesněji řečeno krajina dětství, je pro člověka nejdůsažnější. Je nazřena zrakem schopným ještě úžasu, je přijímána lačnými smysly a přejemně citlivou vnímavostí i rosnou svěžestí, do jejíž čerstvé hlíny se vtisknou obrazy snu se všemi tóny, barvami a odstíny. Je to poznání nejdůležitější a formuje naši duši po celý život.“[1]

[1] L. Stehlík, *Země zamyšlená*, sv. 2, Praha 1986, str. 5.

S podivným nárůdkem *pobíhačů po korunách stromů* jsem se, jak jinak, setkal čistě náhodou. Letošní léto, jak čtenář chová v živé paměti, bylo mimořádně horké. Seděl jsem večer, už za tmy, na balkóně strakonické rezidence, koukal do zahrady a pozoroval žížnivou, dočista žlutou již trávu. Od Vimperka se blížila bouřka. Spřádal jsem v duchu nějaký literární příběh, neboť vězte, že jsem vždycky chtěl být spisovatel a vždycky jsem chtěl napsat něco jako horor. Vlevo, na Podsrpu, svítila vedle sebe dvě světélka, náležící nepochybně k jednomu a témuž stavení. Jedno z nich najednou začalo šíleně a nesmyslně blikat a pak zhaslo. Představoval jsem si, co asi tak hrozného by se mohlo tam v dálce dít a jak by se to dalo hodit na papír. Příběh lásky a zrady nebo tak. Jen ta pseudoliterátská roztěkanost způsobila, že jsem vlastně neviděl, co se stalo dole na zahradě. Od sousedky Novotné, bývalé pošťačky, cosi velmi rychle přelétlo přes plot a zmizelo to za tím velkým ořešákem. Nakolik jsem mohl posoudit, to něco mělo lidskou podobu a pohybovalo se to po stromech. Tím nechci říct po větvích, ale skutečně to *létalo z jedné koruny stromu na druhou*. Pociťuju takovou tu hrůzu a paniku, která se nás při setkání s podobnými ne zcela objasnitelnými výjevy zmocňuje (právě zcela surreálná povaha této scény snad také ospravedlňuje její možné zařazení do rubriky iluzí a představ). Utekla někomu opice? Co by sakra dělala ve Strakonicích opice? Tak že by přece halucinace? Tím ovšem vznikají ne zcela příjemné otázky: Jsem schizofrenik? Mám tumor na mozku? A tu mě přechází chuť na žertování, neřkuli vymýšlení nějakých příběhů a pozorování zlověstných světélek, zamykám se doma a teprve ráno, za šerého svítání, upadám do neklidného spánku.

V jižních Čechách se bezuzdně chlastá. Jen díky této vlastnosti obyvatel našeho kouzelného kraje na druhý den zjišťuju, že to tak úplně halucinace možná nebyla. Můj přítel a mentor Venca, soused zleva, je už notně pod parou (fernet), když se mu svěřuju, že jsem asi viděl *skákajícího člověka*. Venca se tváří nečekaně vážně. „No, hale," povídá s tím nezaměnitelným místním akcentem, jehož intonace se na papíře nedá napodobit, a nejsa Janáček, neumím to dát do not... „hale, voni tady sou, voni se šmejkaj po těch stromech a nikdo vo tom nemluví. Já jednoho viděl tále" – a ukáže na stromy u trati.

Dolévám ferneta a ptám se, co ví. Tito lidé zřejmě existují, sděluje váhavě Venca, zřejmě *nějak* dovedou lítat po stromech, a pakliže tato zvláštní skupina lidí uniká pozornosti, pak nepochybně proto, že všichni, kdo je viděli, si buď mysleli, že je to přelud, anebo že je to z chlastu, anebo byli podělaný strachy, ostatně stejně jako já včera. O pobíhačích není nejmenší zmínka ani u již citovaného Stehlíka, a ten vyštrachal skoro všechno. Písecký rodák Pavel Kouba o nich nikdy neslyšel.[2] A sám Venca, byť nakalen, je podivně skoupý na slovo. Celá flaška padla, než z něho vypadlo, že jeden z nich snad je ve Štěkni. Místní hrbáč prý. Ale nic se neví přesně. Mlčí se. Radši do toho nešťourat.

Do Štěkně, sídla Anglických panen a rodiště podivuhodného Alfonsa Šťastného,[3] dostanete se snadno. Stačí vzít bicykl a vyšlápnout si to na Podsrp, kde utrpení z vejšlapu bude zvláště v letních měsících odměněno úchvatným panoramatem.[4] Pak sjedete dolů přes Modlešovice (Modlešouce v místní mluvě), nedáte se k Sudoměři, ale doleva, a v podstatě jste tam. Hrbáčka jsem zastal v hospodě na náměstí nebo na návsi, podle toho, jestli Štěkeň považujete za město, nebo ne; na svých internetových stránkách se mazaně označují jako městys. Měl s sebou docela pohlednou dívku, celkem také již ožralou, a když zrovna nemluvil, tulili se k sobě a on jí bez ustání pokrýval témě mikropusinkami. Jak ve Štěkni opít druhého a sám se neopít nebo opít méně? Nemusíte dělat nic. Pivo *Otavský*

---

[2] Osobní sdělení, 2. 9. 2015.

[3] Podrobněji viz L. Stehlík, *Země zamyšlená*, sv. 1, str. 283–285.

[4] Na popsání tohoto výhledu, hm, ne snad že by slova nestačila, ale to víte, já nedovedu tak dobře psát. Poslyšme tedy alespoň básníka, který to vystihuje krásně: „V rozkvetlý žár červnového dne dýchala země otevřenými rty vlhce, jako žena, dosud nenasycená láskou. Za rozježděnou cestou dokvétala ohnice a hořely rudé máky. Mezi svěže a šťavnatě šumícími stébly obilí modraly se nesměle první chrpy, a kdesi v hloubi houště podrostu rochavě hryzala myš. Do tichého vzduchu, chvějícího se tetelivě horkem, šeptal les, z jehož kmenů se vypařovala a do vzduchu vpíjela vůně tající pryskyřice, a z korun, jako kouř podzimních ohníčků, padal k zemi silný pach jedlového jehličí.“ – J. Vrba, *Zlatý oheň*, in: *Nespokojená srdce. Povídka a románek*, Praha 1939, str. 71. Ach, kdybych já todle uměl...

zlatý ležák je totiž takovej hnus, že to do sebe prostě nedostanete, alespoň pokud jste parvenu jako já, a ne místní se zoceleným organismem. A že jsem přece nezůstal úplně střízliv, a nevzbudil tak jeho podezření, pak jen proto, že usměvavá paní vrchní s velikou vervou vyrábí *šavle meče* alias *čerta*, dokonce to umí lít tak, že to zůstává dvoubarevné (tento drink mimochodem zaujal při jeho štěkeňském pobytu již zmiňovaného doc. Pechara). Dívám se na štěkeňského pobíhače. Fascinovaně si představuji, jak tento *neduživec* po soumraku graciézně přelétává z jednoho stromu na druhý, jak koruna jenom lehounce zašustí pod dotykem jeho nohy. Dokázal by se snad odrazit od vodní hladiny, přeběhnout Otavu nad štěkeňským jezem? Zdravý rozum napovídá, že ano.

Slyšte tedy, co byl pod vlivem Otavského zlatého ochoten pustit. Pobíhači existují. Je jich málo. Snad prý někdo v Radomyšli. V Tálíně snad, tam u rybníka. Pobíhá se toliko v noci, protože ve dne by to přece jen bylo vidět a to nejde. Ve dne vypadají jako obyčejní lidé. A co víc, pobíhačů je několik druhů nebo snad tříd. Čtyři druhy jich jsou. To, co jsem viděl, byl podle všeho první, nejnižší druh. Skáčou jen pár metrů a *šustí*. Pobíhači třetího a čtvrtého druhu jsou naproti tomu schopni téměř všeho a nejsou slyšet vůbec. Těch je úplně nejmíň, s ostatními moc nemluví, skoro nikdo je neviděl, ani on ne. Jeden pobíhač třetího stupně je prý v Putimi a večer, když zapadne slunce, občas pobíhá u rybníka. A jsou ještě někde jinde? Ne, kdepak, jen tady v jižních Čechách. A pak se můj informátor odmlčel. Možná ještě něco chtěl říct, ale už moc nemohl. Otavský zlatý. Děvče ho odvedlo pryč.

Takže takhle. Co je to za lidi? Jak to vzniká, tahle schopnost? Nějaká meditační technika? K smíchu, představte si krevnaté Jihočechy, jak někde meditujou. Snad nějaká bylinka, lektvar jakýsi? Se mi nějak nechce zdát. Anebo vrozená predispozice? Že se někdo prostě tak narodí, jeden z tisíce? A pokud ano, pobíhají už jako malé děti, nebo se to projeví až později? Nevím. Nevím, kde se to bere. Hrbáček neřekl. A vědí o sobě navzájem? Scházejí se někde? A kde? V Hlupíně? V Kuřimanech? Ve Střelských Hošticích? V Kestřanech? Nebo až v dalekém Varvažově? Můžou se scházet kdekoli, protože

jsou bezpochyby schopni urazit za noc spoustu kilometrů. Představte si, jak se po stromech, za svitu vábící luny, tiše sbíhají z celého kraje na jedno místo. Sedí tam někde v noci ve stavení, třeba jednou za měsíc, a povídají si spolu? Chodí létat ve skupinách? Neptejte se, nic nevím.

Post scriptum

Kdo nebyl v Putimi, nic neviděl. I když tam teď postavili tu nevkusnou sochu Švejka. Stařičký putimský sedlák Cimbura patří na rodný kraj a vidí toto: „Na západě nad Štěkní stálo sluníčko a na rozloučenou líbalo se s krajem. Po slunci směrem k Písku dívá se Cimbura. Hradišťské lesy Vápenice vidí, skály na Baráku poznává. Smrkouce u Boubína bělají se v dáli, za nimi Klášterní rybníky se skrývají a Semice tam leží. Semické Pecky a přes ně oba Mehelníky – velký s malým – kývají na Cimburu. Kmet s násilím odtrhl od nich zraky, jak hlavu otáčí, zelené Hůrky pohledem pohlází a k Heřmani, Protivínu a Vodňanům teď hledí, s Panynkou Marií Skočickou, s drahonickým zámkem se loučí, vesničky Chvaletice, Křtětice, Stožice naposled si jmenuje – a už oči proti slunci rukou chrání a k západu je upírá. Temně modré hvozdy šumavské za Strakonicemi rýsují se na obzoru. ‚Rodný kraji můj,‘ rozplakal se Cimbura a na kolena do jeteliny padl, ‚slavný a pěkný – vidím tě dnes naposled. Loučím se s tvými vrchy a lesy – s tvými vodami a zemí, s lidmi i zvířaty, se vším všudy. Jako nás jsi živil, živ i naše děti, prodat se nedej a naším zůstávej až na věky věkův amen.‘ Domodlil se dědeček, odmlčel se, sluníčko zapadlo.“[5] Tolik spisovatel.

Pobíhače třetí třídy jsem tu zastihl až hluboko v září, po mnoha marných výpravách k Podkostelnímu rybníku a po mnoha hodinách čekání. Pohled na tuto bytost se nedá srovnat s ničím. Vynořil se z opačného směru, než je Putim, nepochybně kvůli opatrnosti. Slunce zapadlo. Na západě ještě zůstával namodralý kus oblohy, všude jinde už byla tma. Bez jakéhokoli úsilí vyskočil na topol a beze zvuku, bez zašustění přeletěl na druhý a pak na další. Vyvolávalo to dojem, že ten člověk skutečně dokáže létat, a musí-li se někdy

[5] J. Š. Baar, *Jan Cimbura*, Třebíč 2000, str. 380–381.

dotknout něčeho nohou, pak jen čistě formálně, tak jako ony velryby volně plovoucí v oceánu, jejichž občasné nadechnutí je už jen jakousi ironickou připomínkou toho, že jsou stále ještě savci. Na chviličku postál na vrcholku jednoho stromu, jeho postava se zarýsovala proti tomu zbytečku denního světla, a pak odletěl někam dozadu k Písku. Otočil jsem se a vydal se na jedno k putimskému mlýnu (mají tam Platan, ne Otavský zlatý). Pobíhače čtvrté třídy jsem neviděl nikdy. Kdoví jestli to není mýtus, výmysl. Protože něco takového si vlastně moc nedovedu představit. Nemluvte o nich. Nehledejte je. Ono se totiž tvrdí, že kdyby někdo něco prokec, oni se mu ošklivě pomstí. Říkal to Venca a nevypadal, že by žertoval.

Josef Fulka

Tváře ÚFaRu - Václav Němec Ph.D.

Začala bych filosofickým životopisem. Jak jste se dostal k filosofii a proč jste se pro ni rozhodl?

Pro studium filosofie jsem se rozhodl v době, kdy jsem byl na vojně, tedy někdy v roce 1990. Před tím mě nenapadlo, že by studium filosofie mohlo být zajímavé, už jenom kvůli tomu, jak zdejší katedra filosofie vypadala před rokem 1989. Ještě za minulého režimu jsem si pohrával s myšlenkou studovat teologii. Poprvé můj zájem o filosofické přednášky vzbudil můj kamarád a spolužák z gymnázia, dnes můj kolega na Filosofickém ústavu Jan Kuneš, který začal zrovna na podzim roku 1989 studovat na Filozofické fakultě a po sametové revoluci přestoupil na filosofii. V této době bylo možné dostat se na filosofii tak, že člověk zašel za panem profesorem Sobotkou, jenž byl tehdy nově ustaveným šéfem katedry, a řekl mu, že chtěl vždy studovat filosofii, ale že vzhledem k politické situaci nemohl, a byl přijat.

To byl i případ Jana Kuneše, který mě nakazil svým nadšením ze zdejších přednášek do té míry, že jsem začal utíkat z kasáren ve Slaném, kde jsem tehdy sloužil, abych mohl občas také na nějakou přednášku v Praze zajít. Hned na jaře roku 1990 jsem tak už slyšel třeba přednášky Hejdánka, Sousedíka nebo Koháka. Byla to tehdy ovšem z mé strany „ilegální činnost“: jednak jsem na fakultě ještě nebyl zapsán, jednak jsem opakovaně nedovoleně opustil vojenskou posádku, za což mi samozřejmě hrozilo vězení, kdyby se to provalilo.

Doba se změnila, dnes studenti spíš utíkají z přednášek do okolních hospod...

Ale už předtím, ještě za minulého režimu, jsem v různých kroužcích vedl rozhovory, které měly filosofický charakter. V roce 1988 jsem se například seznámil s jedním katolickým knězem, Vladimírem Müllerem, který místo toho, aby nás obracel na víru, s námi vedl vášnivé filosofické rozhovory a nutil nás číst Heideggera. Přitom obvykle zaujímal takový sókratovský postoj, když tvrdil, že je jenom vesnický farář a že těm otázkám nerozumí, ale pak nás zaplétal do obtížných rozhovorů a myšlenkových labyrintů, ze kterých jsme nevěděli, jak ven. To pro mě byl také takový iniciační zážitek. A samozřejmě se mi také už tehdy dostala občas do ruky nějaká více či méně seriózní filosofická literatura, o níž ovšem v té době byla veliká nouze, takže jsem byl odkázán na to, co zrovna kolovalo v okruhu mých známých.

Kdy jste se rozhodl, že se filosofii budete opravdu věnovat?

Vlastně to rozhodnutí ve mně zrálo již na té vojně, z níž jsem zbíhal na filosofické přednášky. Už když jsem odcházel do civilu (bylo to v létě 1990), jsem byl rozhodnutý, že se přihlásím na filosofii. Ale trvalo to ještě rok, během kterého jsem po nocích pracoval jako expedient tisku v PNS a přes den docházel na fakultu na přednášky (při nichž jsem ovšem pak občas usínal). Přijímačky jsem tedy absolvoval až v roce 1991 – tehdy už nestačilo zajít za profesorem Sobotkou a slušně poprosit.

Hlásil jste se jen na filosofii? Neuvažoval jste někdy o nějaké kombinaci?

Neuvažoval, hlásil jsem se na jednooborovou filosofii. Přišlo mi, že je to sám o sobě tak bezbřehý a náročný obor, že je třeba se mu věnovat opravdu důkladně. Pro mne to také znamenalo od začátku se učit hlavně jazyky: nejen živé, ale i mrtvé, protože ze střední školy jsem si žádné velké znalosti jazyků neodnesl.

Jaké to bylo, studovat filosofii na počátku devadesátých let? Co jste si z té doby odnesl?

Na katedře filosofie byla tehdy jedinečná atmosféra daná tím, že řada lidí sem přišla z disentu, často přímo z kotelen.

Byly to většinou velmi svérázné osobnosti, jejich přístup byl značně neformální. Zdejší prostředí bylo velmi entusiastické a zároveň trochu chaotické. Veškeré struktury se vytvářely nově, přičemž sklon našich učitelů k neformálnosti tomu moc nepomáhal. Entusiasmus se občas pojil s jistou mírou amatérismu, protože lidé z disentu se filosofii věnovali vedle jiného zaměstnání a většinu svého života nemohli působit na universitě, a už vůbec neměli příležitost studovat nebo působit v cizině.

Přesto na katedře přetrvávala i jakási kontinuita s předchozím obdobím, zůstávalo tu stále několik vyučujících, kteří zde působili již před rokem 1989. Ale ÚFaR se přece jen očistil mnohem více než jiné katedry, protože předtím tu učila celá řada ideologicky hodně vyhraněných marxistů, kteří v průběhu sametové revoluce museli odejít. Když jsem začal studovat, byla tu ještě trochu cítit tenze mezi dvěma skupinami vyučujících: bývalými disidenty a těmi, kteří tu sice působili již za minulého období, ale nebyli tak zkompromitovaní, aby museli katedru opustit. Po profesoru Sobotkovi se šéfkou katedry stala profesorka Pešková. Přiznám se, že jsem tehdy nad vyučujícími ze „starých struktur“ trochu ohrnoval nos, snad někdy i nespravedlivě, ale cítil jsem větší respekt k vyučujícím z prostředí bývalého disentu.

V letním semestru 1990 pak nastoupil na katedru Petr Rezek, který začal vést takřka jiráskovský boj „proti všem“. Jeho – někdy dost nevybíravá – kritika zdejších poměrů radikalizovala část studentů, kteří se začali bouřit proti vedení katedry i některým vyučujícím, takže tu tehdy bylo docela živo. Na Rezkově kritice bylo jistě mnoho oprávněného, ale zároveň byla vždy trochu přepjatá a dovedená do extrému, takže to nakonec od něj slíznul bez rozdílu každý. Zároveň ale nelze popřít, že díky němu zřejmě došlo k definitivnímu očištění katedry od „starých struktur“: tehdejší napjatá situace vyvrcholila studentskou vzpourou (zčásti podněcovanou Rezkem) a výměnou vedení katedry. Pešková odešla a po ní nastoupil Zdeněk Pinc. Tím se zdejší poměry hodně změnily. Ne že by to přestal být holubník – to se od Pince, známého

chovatele holubů, ani nedalo čekat. Pro nás studující to ovšem byla příjemná změna, protože jsme v nových poměrech získali značnou svobodu si zvolit, co nás zajímá. Bylo to ideální prostředí pro lidi, kteří byli hodně motivovaní a sami se snažili pracovat. Ale zřejmě to působilo trošku demoralizujícím dojmem na ty, kteří to takhle nastavené neměli, a kteří tedy potřebovali nějaký institucionální tlak a nějakou pevnější strukturu. Ti se v tom možná trochu plácali a pak třeba došli k závěrečným zkouškám a zjistilo se, že vlastně skoro nic nevědí. To byl rub tehdejší situace, ale jinak na tu dobu vzpomínám rád.

Jako iniciační zážitek pro mě byla důležitá nejen entusiastická filosofie disidentů, jako byli Hejdánek, Kratochvíl nebo Neubauer, ale i snahy o akurátní filosofii, předpokládající osvojení určitých dovedností, filosofii, která je nejenom entusiastická, ale chce také precizně interpretovat druhé autory. Z tohoto hlediska pro mě bylo důležité, že jsem studoval středověk u Sousedíka, a zejména, že jsem se později setkal s Karfíkovými, kteří se postupně vraceli ze svých zahraničních studií a stipendií. To byl pro mě první kontakt s německou školou, s její důkladností a s jejími odbornými nároky. Rezek se sice také snažil na nás klást nároky, ale sám jim ne vždy dostával a zároveň byl poněkud rozervaný, takže sice dokázal inspirovat, ale skutečnou odbornou formaci nám nedal. Té se mi dostalo až od Karfíků. A potom samozřejmě, když jsem sám odešel studovat do Německa.

Tak k tomu se můžeme pomalu dostat. Vy jste byl mnoho let v Berlíně a v Mnichově a studoval jste tam, jak jsem pochopila, leccos: filosofii, patrologii a všelijaké staré jazyky...

To bylo dáno tehdejší konstelací. Poprvé jsem odešel v roce 1996, těsně po bakaláři, na půl roku do Mnichova. Tam jsem ještě stihl poslední semestr Wernera Beierwaltese, který měl ostatně dříve velký vliv i na Karfíkovy. Beierwaltes byl velmi respektovaná persona, vynikající znalec antické a středověké filosofie, zejména novoplatónismu. Kromě toho mě tehdy zajímala témata z pat-

rologie, takže jsem chodil na institut pro patrologii k profesoru Hübnerovi, a dokonce jsem docházel i na seminář pravoslavné teologie, kde jsme s jedním řeckým profesorem četli Athanasia.

Po dokončení magisterského studia jsem šel na rok do Berlína. V Berlíně jsem pro změnu stihl poslední semestr u Michaela Theunissena, který se zabýval Hegelem, Kierkegaardem, filosofií dialogu a podobnými tématy. Také jsem docházel na klasickou filologii k profesorce Karin Alt, která už sice byla tou dobou emeritovaná, ale naštěstí stále vypisovala semináře. S ní jsme četli řecké a latinské církevní otce. Pak jsem se přesunul na tři roky do Mnichova, kde jsem chodil opět k Hübnerovi na institut pro patrologii. Tento čas jsem kromě práce na disertaci využil k tomu, abych se dovzdělal v klasických jazycích: řečtině, latině a koptštině.

Jaký byl tamní přístup k filosofii?

Německy důkladný. Tehdy byla ještě na německých universitách všude nastavena dost vysoká laťka, což už dnes tak docela neplatí. Měl jsem štěstí, že jsem ještě stihl poznat pár osobností ze staré školy, z doby největší slávy německých universit.

V disertaci jste se zabýval Mariem Victorinem. Tu jste ovšem psal v Praze, je to tak?

Chtěl jsem ji původně předložit v Německu, a také jsem ji zpočátku psal německy. Ale pak se vše zkomplikovalo: Plánoval jsem, že budu práci psát u profesora Halfwassena, který měl nastoupit na profesorské místo po Beierwaltesovi v Mnichově. Proto jsem se také přesunul z Berlína do Mnichova. Jenomže mezitím díky machinacím tehdejšího šéfa mnichovské katedry filosofie Vossenkuhla došlo k tomu, že tam Halfwassen nakonec nenastoupil, ačkoli původně vyhrál konkurz, a místo toho přijal profesuru v Heidelbergu. Kromě toho byl tehdy mým důležitým konzultantem profesor Matthias Baltes z Münsteru, který ale později zemřel na rakovinu. Proto jsem se nakonec rozhodl, že práci napíšu česky a předložím ji v Praze. Původně byl vedoucím mé práce profesor Sousedík, který se ale tím téma-

tem příliš nezabýval, takže mne nakonec svěřil do péče Filipu Karfíkovi, pod jehož vedením jsem práci dokončil.

Co Vás na tomto tématu tak zaujalo?

Obecně mě vždy zajímal fenomén recepce a reinterpretace antické, zejména platónské filosofie u křesťanských autorů, kteří ji integrovali do svých teologických systémů a zároveň ji přitom všelijak ohýbali a přetvářeli. Victorinus mi přišel zvlášť zajímavý, protože to je jednak první systematické pojednání o Trojici od křesťanského autora – navíc v latině – a zároveň je to velmi temný myslitel, alespoň na první pohled. Jeho texty jsou plné velmi rozvinutého spekulativního a novoplatónského jazyka, terminologie a konceptů, jejichž původ není dodnes jasný. Tehdy jsem si naivně myslel, že bych tuto záhadu snad nějak vyřešil, ale to byla zřejmě velká naivita. Disertace však nakonec byla spíš mým kritickým vyrovnáním se s Pierrem Hadotem, který se tímto tématem asi dvacet let zabýval a pomáhal mi do něj vstoupit, ale zároveň jsem si postupně uvědomoval, že ho nemohu následovat.

Proč ne?

Domnívám se, že Hadotovy hlavní hypotézy o Victorinových zdrojích, jakkoli jsou obdivuhodné, při bližším zkoumání neobstojí. Takže jsem se nakonec ve své disertaci kriticky vyrovnával právě s těmito jeho hypotézami.

Jaký byl dopad Victorinova myšlení později?

Téměř žádný, protože mu nikdo nerozuměl. Jeho knihy byly už tehdy považovány za velmi temné. Teprve v devatenáctém a dvacátém století začal být znovu zajímavý pro badatele zabývající se antickou filosofií, protože si uvědomili cenu Victorinových textů, které nám poskytují nečekané vhledy do myšlenkového světa jeho doby, o němž máme jinak velmi fragmentární znalosti.

Mluvil jste o vlivu novoplatónské filosofie na křesťanství. Domníváte se, že v křesťanství vzniklo něco nového? Chápu, že se tam objevila nová témata, ale zajímá mě spíš způsob myšlení: je tam něco, co u nekřesťanských autorů vůbec nebylo?

Křesťanští myslitelé prvních staletí přišli s čímsi epochálním a převratným. Jejich myšlení je vedeno snahou – obdivuhodnou, ale zároveň velmi riskantní a problematickou – transponovat na rovinu filosofické pojmovosti s její precizností a jednoznačností poselství, které je vyjádřené a zašifrované v biblických textech ve vysoce metaforickém, básnickém a symbolickém jazyce. Když křesťanští myslitelé učinili toto rozhodnutí, nebylo možné, aby si filosofické pojmy nově vytvořili, a především by je to zřejmě ani nikdy nenapadlo nebýt toho, že už se tu pár set let před nimi filosofická pojmovost tvořila. Proto vzdělaní křesťané přebírali své pojmy z řecké filosofie. Tím ale pochopitelně do křesťanství vnášeli mnoho prvků, které mu byly původně cizí. Je fascinující pozorovat v detailu, jak to dělali. Ale z odstupu si člověk zároveň uvědomuje, jak bylo problematické snažit se např. pomocí novoplatónských konceptů vyložit křesťanskou zvěst o vtělení. Věroučné spory o Trojici jsou toho dokladem. Dospěl jsem k tomu (právě i při svém zabývání se Victorinem), že většina tehdejších věroučných sporů spočívala v tom, že se křesťané snažili vymezit hranice, za které už není možno jít v přebírání řeckých filosofických konceptů a řeckého vidění světa. Hrozilo například, že ve snaze interpretovat vztah mezi Otcem a Synem se do křesťanství vnese jakýsi hierarchický polyteismus, který byl typický pro středoplatónské a novoplatónské nauky. V reakci na toto nebezpečí se právě ve čtvrtém století utvářelo trojiční dogma.

V patristické a středověké filosofii se člověk musí často věnovat křesťanským tématům. Některé studenty ale tato témata sama o sobě nezajímají. Jak byste vysvětlil, že i pro takové lidi má smysl se této filosofii věnovat?

Kdo v tom smysl nevidí, tomu se to těžko nějak vnucuje. Zvláště když je velice pracné se těmito tématy zabývat, protože to vyžaduje jazykovou výbavu a texty jsou často dost komplikované. Zároveň je ale třeba si uvědomit, že právě zde se rodil evropský způsob myšlení, protože ten je založený na zvláštní syntéze mezi řeckou filo-

sofickou pojmovostí a tím, s čím přišlo křesťanství, resp. židovství: s určitým pohledem na člověka, na svět a na Boha, který je obsažený nebo „zašifrovaný“ v biblických textech.

Myslím, že byla velká odvaha od tehdejších křesťanských vzdělanců pokusit se o takovou syntézu. Jak už bylo řečeno, byla to sice snaha velmi problematická, ale zároveň umožnila vytvořit nový typ racionality, která je dodnes typická pro západní civilizaci. Ačkoli dnes už zdaleka ne každý Evropan přijímá obsah biblických textů s tou závazností a důvěrou jako věřící křesťan, přece je z těchto textů v západním myšlení a hodnotovém nastavení stále velmi mnoho přítomno. Důležité také je, že se zde vytvořil onen velmi dobrý zvyk pokoušet se interpretovat náboženské texty za pomoci filosofické racionality. To totiž umožňuje zjednat si určitý kritický odstup od těchto textů, resp. od vlastních předsudků a před-pojetí, které si do nich člověk při jejich četbě často nevědomky projektuje, a tak se osvobodit od prokletí náboženského fundamentalismu. Jen díky tomuto kritickému čtení prizmatem filosofické pojmovosti je možno udržet křehkou rovnováhu mezi svobodou čtenáře a důvěrou v text. Toto je pro křesťanskou a vůbec západní tradici dost jedinečné. Ostatně to vidíme i dnes při srovnání muslimské a křesťanské civilizace. Po větší část středověku byla arabská filosofie na daleko vyšší úrovni než tehdejší evropská filosofie. Ale zároveň se mi zdá, že v islámské civilizaci nikdy nedošlo k oné syntéze mezi vírou a filosoficky kultivovaným rozumem jako na Západě, že filosofie tam šla vždy spíše paralelně s islámem jakožto náboženskou tradicí s jejími náboženskými autoritami. (I když to samozřejmě neplatí absolutně.) V Evropě se naproti tomu podařilo udržet jednotu rozumu a víry. Celý západní středověk – až na výjimky, které se staly předmětem odsouzení – trval na tom, že co je předmětem víry, nemůže být v zásadním rozporu s filosofickou racionalitou a naopak.

Zabýváte se také moderními autory, například existencialismem, který se občas proti starší filosofii dosti ostře vymezuje. Máte pocit, že mezi starou a moderní filosofií je opravdu tak velký rozdíl, ať

už co se týče otázek, nebo způsobu, jak se na ně odpovídá?

Samozřejmě to je úplně jiný kontext. Což souvisí se změnou paradigmatu, která nastala jednak v novověku, a poté i v devatenáctém a dvacátém století. Mluvíme-li o filosofii existence, jejím předpokladem byla změna paradigmatu, k níž došlo u Kierkegaarda.

V případě Kierkegaarda ovšem tato změna vzešla z nároku obnovit původní étos křesťanství. To možná není náhoda. Díváme-li se na dějiny křesťanství v jejich kontinuitě, pak lze říci, že Kierkegaard byl jedním z těch, kdo velmi citlivě a důrazně zareagovali právě na ony problematické důsledky syntézy mezi křesťanstvím a řeckou filosofií, o nichž jsem mluvil výše. Když křesťanství adoptovalo řeckou filosofickou pojmovost, tak svým způsobem převzalo také řecký způsob myšlení. A je otázkou, zda přitom něco velmi zásadního z toho, co křesťanství nebo židovství přináší, nezůstalo upozaděno nebo vytěsněno.

Jak říká Arendtová, filosofie existence začíná jako velká vzpoura proti filosofii. Ale je to vzpoura filosofů proti filosofii. U Kierkegaarda je to vzpoura vedená z náboženských pohnutek. Kierkegaard se sice obrací primárně vůči německému idealismu a vůči Hegelovi, ale skrze něj si vyřizuje účty s celou tradicí dosavadní filosofie (až na určité výjimky, jako je třeba Sókratés). Když se podíváme na důvody jeho kritiky, vidíme, že Kierkegaard vlastně vytýká tradici jakýsi objektivismus, v jehož důsledku myšlení ztrácí ze zřetele člověka jakožto jednotlivce. Tím ovšem podle Kierkegaarda filosofující subjekt zapomíná na to nejdůležitější, totiž sám na sebe. Kierkegaard klade důraz na to, že filosofie musí začít od filosofujícího, který ale vidí sám sebe v pravém světle: se vší rozervaností a bolestí existence, se všemi jejími rozpory a hlavně s její konečností. Jde tedy o vzpouru vůči dosavadní tradici filosofie podobně jako u Nietzscheho, byť nesenou trochu jinými pohnutkami. Právě tito dva myslitelé se rozhodli otřást základy evropské filosofie a myšlení, jak jsem o nich mluvil výše. Ale mohli to udělat jenom na těchto základech samotných. Protože i to, v čem

se při vší své kritice tradiční filosofie pohybují, je stále filosofická reflexe, byť reflexe, která chce radikálně vyjet z kolejí dosavadního myšlení.

Důvodů pro změnu paradigmatu i jejích protagonistů ovšem bylo mnohem víc. Myslím, že tato změna souvisí i s tím, že se člověk sám najednou přestal poznávat v tom obraze, jaký si o sobě činil ve filosofii v minulých staletích, v zrcadle svého sebepojetí, v němž se do té doby spatřoval a skrze něž sám sobě rozuměl. Najednou si uvědomil, že musí začít myslet jinak, vytvořit si nové zrcadlo, aby se v něm znovu poznal.

Filosofie dvacátého století je nesena pocitem, že celou filosofii je třeba promyslet od základů znova. V tom spočívá její velký rozdíl oproti předchozím obdobím. Ale zároveň platí, že moderní autory lze jen obtížně pochopit bez znalosti předcházející tradice. Když člověk čte takového Heideggera a nezná dějiny tradiční metafyziky, tak přesně nerozumí tomu, o co v Heideggerově vyrovnání s tradicí jde. Studenti při studiu středověké filosofie bývají často netrpěliví, středověk je nebaví, je to pro ně nuda. Já to svým způsobem chápu. Jenomže na starší filosofii se člověk nejenom nejlépe naučí „řemeslo“ historika filosofie, naučí se přesně myslet a interpretovat, ale především se naučí chápat kontinuitu problémů, což mu poskytne spolehlivý základ i pro četbu moderních autorů.

Navíc je ve filosofii důležité nezůstat zavrtaný jenom v jednom období nebo v jednom autorovi, ale je třeba navazovat souvislosti mezi různými obdobími a mezi různými autory. Zabývat se jak antickými a středověkými, tak moderními autory není nijak na škodu. Mě by asi nebavilo zabývat se jenom starou filosofií. Já jsem i starou filosofii vždycky dělal proto, abych lépe rozuměl té současné. Určitě bych nechtěl zůstat jenom historikem antické a středověké filosofie, připadalo by mi to vlastně málo. Ale nemít tento základ by pro mne na druhé straně znamenalo výrazné ochuzení.

Vydal jste český překlad anonymního komentáře k Platónovu *Parmenidovi*. Jde o knihu, u níž se dodnes

nepodařilo s jistotou určit dobu vzniku. V čem je tato kniha zajímavá? Je například relevantní pro toho, kdo dělá Plótína?

K tomu jsem se dostal samozřejmě skrze Maria Victorina. Již Pierre Hadot upozornil na určité podobnosti mezi anonymním komentářem a Victorinovými spisy a označil komentář za jeden z možných Victorinových zdrojů. Ale i nezávisle na této souvislosti je to velmi zajímavý text. Jde o jeden z mála dochovaných (byť fragmentárně) komentářů k Platónovu *Parmenidovi* z antiky, který navíc obsahuje pozoruhodný metafyzický koncept, jenž představuje alternativu vůči Plótínově metafyzickému systému, i když jinak mu stojí poměrně blízko.

Teď po letech jsem tento text znovu oprášil a čteme ho kromě jiných v semináři, kde se zabýváme ontologickou diferencí jsoucna a bytí, protože v anonymním komentáři je tato diference vůbec poprvé v dějinách filosofie formulovaná (konkrétně v pátém zlomku). Zajímavá a originální je také v něm obsažená dialektika negativní a afirmativní teologie. Zároveň je ten text stále poněkud záhadný, protože se s jistotou neví, kdo ho napsal. Netroufám si říci, že to byl Porfyrios, jak se domníval Hadot. Není to úplně vyloučené, ale jsou i důvody svědčící proti této hypotéze. Když jsem se komentářem zabýval, všiml jsem si velké blízkosti prvního zlomku k Plótínově Enneadě VI, 9. Zdálo se mi, že jeho autorem buď musel být někdo, kdo tento Plótínův text znal, nebo samozřejmě jiná možnost je, že naopak anonymní komentář znal Plótínos, a když psal Enneadu VI, 9, tak ho měl na mysli. Osobně si však spíš myslím, že tento text je poplótínovský, velmi těsně poplótínovský. Ale také pro to nemám nezvratné důkazy. Každopádně ten text určitě stojí za pozornost.

A na čem pracujete teď?

Asi tak na deseti věcech zároveň. Hlavně se snažím dopsat habilitaci. V ní zkoumám zdroje metafyziky Tomáše Akvinského, zejména metafyziky bytí. Snažím se především prozkoumat, odkud pocházejí ony zvláštní distinktivní rysy

Tomášovy metafyziky bytí, jako je rozlišení mezi esencí a bytím, specifické pojetí participace na bytí a zároveň pojem Boha jakožto čirého aktu bytí. Zajímá mě především původ těchto myšlenkových motivů. Zčásti je lze připsat na vrub vlivu arabské filosofie na Tomáše, hlavně Avicenny, zčásti pak vlivu Dionysia Areopagity a Prokla. Mám ale dojem, že jsou tam také další, obtížněji vystopovatelné vlivy z pozdní antiky, které byly zřejmě Tomášovi zprostředkovány přes arabskou filosofii. Všiml jsem si totiž určitých podobností či paralel v pojetí bytí u Tomáše a právě u Maria Victorina a v anonymním komentáři k *Parmenidovi*, které ale Tomáš nikdy nečetl. Zůstává tedy pořád trochu záhadou, odkud Tomáš tyto specifické motivy své metafyziky bytí vzal.

Kromě toho se ovšem zabývám i velmi současnými věcmi. Poslední texty, které jsem psal, se týkaly lidských práv. A pak také píšu články do novin a tak dále.

Mohu se ještě zeptat na výuku na ÚFaRu? Máte představu, proč lidé dneska studují filosofii, co v ní hledají, případně co v ní nacházejí?

To se asi musíte zeptat spíš jich. V zásadě se vždycky divím, že i v téhle době a společenské atmosféře, která filosofii příliš nepřeje, tato disciplína stále ještě někoho zajímá. Po revoluci, když jsme studovali my, měla filosofie velkou společenskou prestiž. To se velmi změnilo. Navíc se dnes filosofové zavřeli na svoje katedry a ústavy a už o nich není ve společnosti tolik slyšet. Ale určitý zájem tu přesto zjevně přetrvává. Pevně doufám, že se v tom ukazuje nevykořenitelná potřeba rozumět smyslu života, světu, skutečnosti atd., která je snad nějak přítomna v každém člověku, i když třeba pod dojmem společenské atmosféry může být zadupaná a zasutá hodně hluboko.

I u neoborových studentů, které učím, občas pozoruji základní pochopení pro to, že filosofické tázání smysl má, protože člověku pomáhá se vůbec nějak vyznat ve světě a tvořit si vlastní názor na věci. Řada studentů podle mne chápe, že filosofie jim poskytuje svobodu založenou na samo-

statném a kritickém myšlení, umožňuje mít kontrolu nad tím, co mi kdo říká a co se mi kdo snaží nakukat, tvořit si na věci vlastní názor a nebýt jenom ve vleku něčeho, co se v dané době a společnosti myslí a říká a co je zrovna in. To jsou snad obecné motivy, proč lidé chtějí studovat filosofii. Jinak je ale asi motivace ke studiu filosofie u každého velmi individuální, hodně záleží na tom, zda člověk narazil na střední škole na dobrého učitele atd.

Přitom zdaleka ne všechna očekávání, která mají lidé od studia filosofie, se podaří uspokojit. Studium filosofie vyžaduje hodně práce a disciplíny, člověk se musí zabývat i věcmi, které ho vlastně tolik nezajímají. Proto mnoho lidí od studia filosofie časem odpadne. Člověk musí být hodně přesvědčený, že to chce a že to má smysl, protože náklady jsou veliké a výnosy zdánlivě velmi malé, alespoň ze začátku. Podle mé zkušenosti je potřeba se důkladně zabývat studiem filosofie mnoho let, než to začne nést nějaké plody. Ale stojí to za to. Podle mne lze po několika letech usilovné práce dosáhnout stavu, kdy v podstatě rozumíte jakémukoli filosofickému textu, a to je pak krása.

Máte nějakou představu o tom, kam by měl ÚFaR dál směřovat? Co je pro něj specifické a mělo by být zachováno a případně co byste změnil nebo co máte pocit, že by se ještě mělo nějak zlepšit?

Já jsem asi moc malý pán na to, abych tu něco měnil.

Třeba máte alespoň nějaké vize.

Když jsem vzpomínal na čas svých studií, tak jsme skončili v době, kdy byl šéfem ÚFaRu Zdeněk Pinc, ale ono to pak pokračovalo ještě dál. Tomu holubníku a chaosu, který tady vždycky tak trochu vládnul, se časem začal vtiskávat určitý řád. Asi i pod dojmem těch zbloudilých duší, které se po letech náhle vynořily u nějaké zkoušky, aby se zjistilo, že vůbec nic nevědí, se například zavedly skeletové zkoušky. Jejich nevýhodou je, že studenty nutí dělat mnoho věcí, které je příliš nebaví. Ale u bakalářek se už tak často nestává, že by se tam zjevila nějaká taková zbloudilá a filosofií nedotčená duše,

protože kdo projde skeletovými zkouškami, musí už leccos znát.

Co vnímám jako docela neblahé, je ostré rozdělení na bakalářské a magisterské studium, které vzniklo implementací boloňského systému. Obě tyto části jsou poněkud nesouměrné: bakalářské studium je velmi náročné, naopak magisterské už tolik ne, vlastně se jím dá docela dobře proplout a závěrečná magisterská zkouška je relativně snadná. (I když ne každý má ten dojem a ne každý se na ni dokáže připravit.) Nevýhodou tohoto systému kromě jiného je, že studenti, kteří nastoupí až do navazujícího magisterského studia, aniž předtím prošli martyriem bakalářského studia na ÚFaRu (byť nechci tvrdit, že je to pravidlem), mohou podlehnout pocitu zdánlivé snadnosti tohoto oboru a mohou jím nějak prolézt, aby se až na konci jejich studia zjistilo, že třeba neumí napsat seminární práci, natož pak tu magisterskou. Model pětiletého studia mi připadal lepší.

Také vím, že studenti nejsou příliš spokojeni s tím, že se na ÚFaRu klade takový důraz na studium dějin filosofie. Byli by raději, kdyby se tu víc dělala systematická filosofie, více se šlo po problémech. Ale to je trochu dané historií a tradicí této instituce. Už jsem mluvil o tom, že znalost historie filosofie je nezbytným předpokladem toho, aby člověk mohl dobře dělat filosofii, včetně té moderní nebo systematické. Protože když se nenaučí myslet na četbě a studiu jiných filosofů, nejlépe dobrých a velkých filosofů, tak se nenaučí pořádně filosoficky myslet nikdy. Znalost tradice je nezbytná pro rozvíjení vlastního filosofického myšlení. Navíc se člověk musí naučit určité disciplíně v myšlení, bez toho to prostě nejde.

Ale chápu, že by se mohlo víc zdůrazňovat, že to není hlavní smysl studia, a více vyvažovat historická studia nějakou jinou nabídkou. Já i další kolegové se občas snažíme – byť asi ne - dostatečně – vypisovat i nějaké problémově zaměřené semináře, při nichž na sebe občas prozradíme, že nám jde i o něco jiného než jenom o to, jak dobře interpretovat Tomáše Akvinského nebo Platóna. Možná by ale větší důraz na systematickou filosofii neuškodil. To by ostatně

měl být úkol magisterského studia, kde by se studenti měli více profilovat a zároveň si prohlubovat znalosti, které získali v bakalářském studiu. Ale to jsou jen moje skromné názory, které možná nejsou až tak relevantní.

Mluvil jste o tom, že filosofie člověku pomáhá vyznat se v současném světě. Daří se Vám přesvědčit o tom studenty, zejména studenty jiných oborů? Vy jste dokonce učil předmět s názvem „Filosofický průvodce současným světem“.

To zkouším tento rok. K výuce neoborových studentů nepřistupuji s velkými očekáváními, spíš od začátku předpokládám skepsi vůči filosofii a s tím se nějak snažím pracovat. Nedokážu úplně odhadnout, do jaké míry se to daří, protože jediná příležitost, kdy mluvím tváří v tvář s těmito studenty, je zkouška, a to většinou není úplně symetrická situace. Něco se ale člověk samozřejmě dozví také z evaluací.

Chápu, že některé lidi nemáte vůbec šanci filosofií oslovit, a s tím je třeba se smířit. Ale vždycky mě nakonec docela příjemně překvapilo, že se v těchto kurzech najde pár lidí nebo možná i pár desítek lidí, u kterých filosofie vyvolá živý zájem. A někteří z nich podají u zkoušky vynikající výkon. Dokonce se stává, že se pak někteří z nich přihlásí ke studiu filosofie na ÚFaRu. Pár takových případů tady máme.

Čím je možné studenty zaujmout?

Člověk to zkouší všelijak, ale žádný recept není stoprocentní, protože také dost záleží na tom, jací lidé se na ten kurz přihlásí. Ale zatím jsem měl dojem, že je nejvíc zaujala filosofie existence. Jenomže se nechci dokola opakovat, a tak zkouším nové věci. Teď jsem zkusil ten experiment s průvodcem současným světem, ale ještě opravdu nevím, jak to dopadne. Možná se na mě v evaluacích sesype kritika, co to je za blbost, že to má být průvodce současným světem a mluvím tam občas třeba o nějakém Sókratovi...

Než jsem nastoupil na ÚFaR, tak jsem dlouhá léta učil lidi, jejichž oborem nebyla filosofie. I proto mě svým způsobem zajímá, jak lidé, kteří nechtějí filosofii studovat jako obor, jsou

otevřeni filosofickému myšlení, do jaké míry jsou schopni si ho osvojit. Filosofie samozřejmě nikdy nebude nějaká masově oblíbená záležitost, vždycky osloví jenom ty, kdo jsou na tento způsob myšlení předem naladěni. I když si myslím, že filosofické otázky si nakonec klade každý člověk. Proto se také snažím v kursech pro neoborové studenty zdůrazňovat, že ve filosofii mluvíme o tom, co všichni řešíme v každodenním životě, jenom to reflektujeme na rovině větší obecnosti. Člověk se musí naučit překládat obecný jazyk filosofie, její zdánlivě abstraktní pojmy do jazyka svého žitého světa a vztáhnout je ke své každodenní zkušenosti. To samozřejmě nejde s každou filosofií, protože některá filosofie je od té zkušenosti jaksi odtrženější. Proto se také snažím neoborové studenty zbytečně netrápit autory, kteří jim nemohou mnoho říci. Určitě tam nevykládám Tomáše Akvinského nebo Maria Victorina nebo Plótína.

Na závěr bych se ještě chtěla zeptat na Vaši činnost mimo filosofii, totiž ve společnosti a v politice. Zajímalo by mě, jakou vidíte roli filosofie v politice a případně jestli máte pocit, že jsou nějaké hranice, kam už by filosof jako filosof neměl zajít. Vy jste se přece zabýval Hanou Arendtovou a její představou, že filosof je zoon antipolitikon...

Vztah filosofie a politiky je velmi zajímavý a ptáte se správně takhle obezřetně, protože je zároveň velmi delikátní. Já jsem společenskou angažovanost vždycky vnímal jako určitý úkol filosofie. Nakonec nám to i vtloukali do hlavy někteří naši učitelé jako Hejdánek nebo Kohák. A patřilo to i k tradici filosofie za první republiky a pak vlastně i za disentu – lidé v disentu byli přece politicky velmi angažovaní.

Filosofie má s politikou hodně co do činění: politika usiluje o správu věcí lidských a veřejných v jejich celku a filosofie se myšlenkově vztahuje k celku skutečnosti. Filosofie by určitě neměla vystupovat jako nějaká mentorka politiky, ale je nezastupitelným nástrojem její reflexe a kritiky – to považuji za její primární roli ve vztahu k politice. Politika totiž reflexi a kritiku nezbytně potřebuje, protože bez ní má tendenci se

zvrhávat a sloužit ideologiím a pouhým vášním moci.

Ale samozřejmě to má svá úskalí. Jedna otázka, která se klade, je, jestli by tuto kritiku a reflexi vlastně neměl provádět někdo jiný – třeba politologie. To určitě ano, ale zároveň víme, že politická filosofie, filosofie práva a podobné subdisciplíny jsou součástí filosofie, takže už proto by se filosofie k politice mohla a měla vyjadřovat. Navíc si myslím, že filosofie je principiální tázání, a tak umožňuje ještě nějaký jiný, zásadnější pohled, než jaký skýtají odborné disciplíny. Filosofie umožňuje posuzovat věci z hlediska jejich principů a v jejich celkových souvislostech. A tento typ reflexe v odborných disciplínách chybí. Takže si myslím, že filosofie je nezastupitelná a že umožňuje – byť ne každý to umí – nasvěcovat politickou skutečnost v perspektivách, ve kterých to odborné disciplíny nebo běžná žurnalistika nedokáží.

Filosofie by navíc měla mít vědomí kontinuity tradice. Dokáže vidět věci v historických kontextech, protože zkoumá dějiny idejí, se kterými politické ideologie pracují a na které se odvolávají. A také se zabývá podstatou pojmů, které se v politice používají. Takže dokáže velmi dobře poznat, když ty pojmy někdo zneužívá nebo používá proti jejich původnímu smyslu.

Je otázkou, jestli filosof může dělat ještě něco víc, než je tato reflexe. Samozřejmě známe případy filosofů, kteří vstoupili do politiky, což je asi taky možné, ale je třeba si uvědomit, že člověk, který vstoupí aktivně do politiky, takže se stane třeba prezidentem, poslancem nebo ministrem nebo vůbec činovníkem nějaké politické strany, přestává být filosofem. Od té chvíle je vázaný určitým druhem loajality a musí zohledňovat určité skupinové zájmy, a tudíž nemůže provádět reflexi a kritiku politiky tak nekompromisně a nezávisle, jako ji může a má dělat nezávislý filosof a intelektuál. Člověk si tedy musí vybrat, jestli chce být politik, nebo filosof. Myslím, že obojí skloubit nejde, že ideál „filosofa na trůně“ v praxi příliš nefunguje. Čímž nechci říci, že by filosofové vůbec neměli vstupovat do politiky, pokud to cítí jako potřebu či povolání. Navíc

víme, že mohou nastat mimořádné historické okolnosti, které si to vyžádají. Filosofové nesmějí být populisté, a proto také většinou nebývají zvoleni, ale někdy se dostávají do politické funkce v přelomových dobách.

Ale filosofové mohou dělat ještě něco jiného: angažovat se politicky na občanské bázi, což umožňuje věci nejenom reflektovat, ale i do jisté míry ovlivňovat. Tuto cestu jsem si zvolil já. Když už máte pocit, že je tak zle, že je třeba skutečně něco dělat, tak se nabízí tato dvojí cesta: buď jít do politiky přímo, jak jsem říkal, anebo se angažovat v rámci občanských organizací. Protože když jste myslitel, reflektujete a kritizujete, tak je to bezvadné, má to spoustu výhod, ale má to tu nevýhodu, že si, jak říká Arendtová, vybíráte bezmoc. V politice totiž člověk sám nic nezmůže. Jako intelektuál samozřejmě můžete ovlivnit veřejné mínění tím, že dokážete některé věci přesně pojmenovat – to také není radno podceňovat. Ale obecně platí, že když chcete věci změnit nebo něčemu zabránit, tak vám nezbývá než se spojit s jinými lidmi. Politika se dá provozovat jenom v kooperaci a interakci s druhými lidmi, jinak neprosadíte nic. A to je možné i na občanské bázi.

Moje zkušenost z občanských iniciativ je, že si v nich člověk může udržet nezávislost, protože nemusíte dělat takové kompromisy jako třeba v politické straně. Právě proto si nejen filosofové, ale i mnozí jiní lidé vybírají tuto alternativní cestu, jak se politicky angažovat. Tento způsob politické angažovanosti je zcela legitimní, zvláště v dobách, které jsou kritičtější a kdy je opravdu třeba se občansky mobilizovat.

I pro filosofa přitom může být užitečné, když přijde do styku s každodenní mravenčí politickou prací, protože pak nemá takovou tendenci si vymýšlet a stavět vzdušné zámky, když filosoficky uvažuje o politice. Vlastní politická činnost poskytuje cenný materiál pro filosofickou reflexi. Ale zároveň se v ní skrývá nebezpečí, že člověka příliš vtáhne a pohltí. Což se možná stalo v určité fázi i mně.

Myslíte časově, nebo ještě nějak jinak?

Jednak časově, protože to není vaše zaměstnání a děláte to ve svém volném čase nebo na úkor práce. Druhá věc je, že vás to může pohltit i mentálně. Znám případy kolegů intelektuálů, kteří měli pocit, že jsou neužiteční, když jenom teoreticky myslí a něco píší, a tak se začali politicky angažovat. A někdy se jim pak stalo, že dost nedbali na svoji mentální hygienu a podlehli ideologickým stereotypům v rámci politických hnutí, s nimiž se identifikovali. Ostatně mezi intelektuály dvacátého století známe mnoho takových případů. Často je na začátku právě ten pocit neužitečnosti a na konci podlehnutí nějaké ideologii, nebo minimálně sdílení stereotypů, které ovládnou myšlení dotyčného.

Koho máte na mysli?

Nerad bych někoho urazil, nebo spíš vynechal. U nás i ve světě byla celá řada intelektuálů, kteří se namočili s marxismem, nebo dokonce i nacismem. Z nedávných případů bych mohl jmenovat třeba Foucaulta, který oslavoval íránskou revoluci. Úlohou intelektuálů je kritizovat ideologie, a ne jim podléhat či sloužit, to je selhání. V tom spočívá delikátnost filosofa v politice: protože jeho úkolem je především myslet, musí být velmi obezřetný a kritický vůči ideologiím, a tudíž si ve styku s politikou musí stále hlídat, aby se nestal služebníkem nějaké ideologie, a tak nepřestal být filosofem.

Vy jste v případě filosofie mluvil o tom, že má poskytovat kritickou reflexi, a ne moc víc. Jak byste v tomto smyslu vymezil roli občanské aktivity?

V případě občanské aktivity máte takovou podivnou moc bezmocných, jak to nazýval Havel. Řada našich politiků má tendenci občanskou společnost démonizovat a delegitimizovat. Místo aby se začali věcně bavit o problému, který v rámci občanské iniciativy nastolujete, vás začnou hned okřikovat, že nemáte vůbec právo mluvit, protože vás nikdo nezvolil a tak dále. Ale to jen ukazuje, že by tito politici potřebovali doučování z občanské nauky, protože nechápou, že občanská společnost a veřejný prostor

má nezastupitelnou roli v politice a především v demokratické společnosti.

A ta role je?

Občanská společnost tvoří neoddělitelnou součást veřejného prostoru, který je už od osmnáctého století zvláštní sférou, která si má uchovávat svoji nezávislost na politických a ekonomických tlacích, která má přinášet nezávislý hlas, v níž se provádí jakási reflexe a zároveň kritika politiky a odkud se, právě díky té nezávislosti, očekávají nějaké racionální hlasy a návrhy řešení atd. Takhle by měl veřejný prostor fungovat a myslím, že úloha filosofů a intelektuálů je zejména vstupovat a promlouvat do veřejného prostoru v tomto smyslu. A to zčásti děláte i tehdy, když se angažujete v občanských iniciativách. Tam vlastně nemáte téměř žádnou jinou moc.

Předtím jste říkal, že nějakou moc máte.

No ano, ale je to právě taková ta „moc bezmocných“. Samozřejmě máte moc měnit běh věcí, protože tuto moc máte vždycky, když se spojíte s druhými. Když mluvím o moci v této souvislosti, vycházím z pojetí moci u Arendtové. Podle ní vzniká moc všude tam, kde se spojí víc iniciativních jednotlivců, kteří společně jednají, a tím získávají možnost ovlivnit a změnit události a věci veřejné. Ale nemají moc v tom smyslu, jako ji mají ti, kdo zastávají funkce v mocenském nebo politickém aparátu. Pokud se politicky organizujete na občanské bázi, záleží především na tom, jestli se vám podaří ovlivnit veřejné mínění nebo přesvědčit nějakého politika, který pak něco odsouhlasí nebo naopak něčemu zabrání. To jsou vlastně jediné „mocenské“ prostředky, které máte k dispozici.

Chtěl bych upozornit ještě na jeden problém. Zdá se mi, že dnes intelektuálové, a hlavně filosofové, poměrně málo mluví do veřejného prostoru. Vlastně se nedivím, že to tak je, protože poměry jsou dnes nastavené tak, že v podstatě každý, kdo působí na universitě nebo ve vědeckém ústavu, se musí hodně ohánět, aby vůbec dostál všem povinnostem a závazkům, které se na něj z různých stran kladou. Tím se nějaké výraznější veřejné angažmá stává skoro nemožným.

Myslíte z časových důvodů? A kvůli přetíženosti?

Ano, myslím z časových důvodů. Tato přetíženost je daná tím, jak je nastavený vztah politiky a vzdělávacích a vědeckých institucí. Dneska, zvláště tady v Čechách, musí každý akademik pořád obhajovat svoji existenci, je v situaci permanentního ohrožení, že mu seberou nějaké peníze nebo že mu zruší jeho instituci atd. Navíc jsou akademici mizerně placení, takže stále musí žádat o nějaké granty, výzkumné záměry atd. K tomu ještě musí fungovat jako úředníci, kteří udržují v chodu příslušnou instituci. Nakonec tak mají stále méně času i na výuku a bádání. Pak se ještě někde veřejně angažujte! Vlastně to ten systém má docela chytře vymyšlené, že takto důmyslně vyřadí svoje potenciální kritiky... Nemyslím si, že je to něčí ďábelský plán, ale možná to spíše tkví v logice systému, který se cítí ohrožen tím, že by někdo příliš promlouval do veřejného prostoru, a tak stávající systém zpochybňoval.

Je pravda, že ještě v první polovině devadesátých let byl hlas filosofů na veřejnosti dost slyšet. Možná to byla ještě setrvačnost z doby disentu. Ani nevím, mají-li dnes akademici zájem promlouvat do veřejných věcí, možná že ani moc ne. Já bych to, upřímně řečeno, také raději nedělal, protože to stojí spoustu času a energie. Ale zároveň mě některé věci a celkové poměry u nás velmi znepokojují a štvou, a když proti tomu nic nedělám, tak si připadám úplně bezmocný a jenom mě to frustruje. Svoboda nespočívá pouze v tom, že máte možnost, potencialitu, ale svoboda v politickém smyslu znamená, že skutečně svobodně jednáte a můžete věci nějak ovlivňovat. Když je člověk neovlivňuje a jenom trpně snáší, tak vlastně není svobodný. Musím nakonec přiznat, že v době, kdy jsem se občanským aktivitám více věnoval, jsem se v tomto smyslu cítil mnohem svobodnějším.

Rozhovor připravila Markéta Bendová

Okénko do zahraničí

Filosofování v Dublinu

Ke studijnímu pobytu v zahraničí mě dovedla asi hlavně touha okusit neznámé a potřeba vytržení z přílišné rutiny, která mi začínala bránit v rozvoji. Po úspěšném boji s byrokratickými mlýny jsem nakonec vyrazil studovat na University College Dublin.

„Ale nyní si představ, že by ses měl ocitnout ve společnosti, kde, jak bychom chtěli říci, pocity mohou být s jistotou rozpoznány od jejich zdání (již nepoužíváme přirovnání vnitřního a vnějšího). Avšak nebylo by to podobné jako přijít ze země, kde lidé nosí spoustu masek, do jiné, kde nenosí žádné nebo méně masek? (Řekněme snad z Anglie do Irska.) Život je tam prostě jiný.“[1]

V Dublinu se student musí potýkat hlavně se dvěma nesnázemi – s ubytováním a dopravou. Z kapacitních důvodů ubytování v campusu v podstatě není možné získat a v Dublinu všeobecně panuje ubytovací krize, což v posledku znamená, že je člověk rád, když mu vystačí stipendium programu Erasmus alespoň na nájem. Avšak aby toho docílil, nemůže hledět na lokalitu a pravděpodobně skončí na předměstí, což souvisí s druhou nesnází – městská hromadná doprava je tu opravdu extrémně drahá a kvůli častým dopravním zácpám vcelku nespolehlivá. Tato prekérní situace dovedla mnoho lidí, včetně mě, k přepravě na bicyklu – Dublin a zvláště pak campus UCD je doslova posetý koly. Každodenní dojíždění na kole se nakonec ukázalo být vcelku příjemným – člověk se protáhne, probudí, cestou se dají poslouchat nahrané přednášky či audioknihy, no a když prší, tak mu to dokonce vynahradí i sprchu, kterou ráno ve spěchu nestihl.

UCD je největší universita v Irsku a její betonový campus by se dal nazvat městem ve městě. Nezaujme sice nijak zvláště po estetické stránce, zato je však velmi funkční a najdete tu v podstatě vše,

[1] L. Wittgenstein, *Last writings on the philosophy of psychology*. Vol. II, vyd. G. Wright, Oxford 1992, MS 169, str. 28. (vlastní překlad)

Betonové UCD

co vás napadne i co vás nenapadne – od rozsáhlé knihovny přes rozličné obchody, kavárny, hospody, sportoviště, parky, jezírka až po posilovnu, bazén, kino či banku. Dále tu nového studenta překvapí enormní množství aktivních studentských spolků, které se z počátku semestru prezentují potenciálním novým členům v hangáru postaveném za tímto účelem, kde si člověk připadá jako na nějakém bizarním hudebním festivalu. Spolky jsou velmi činné a každý týden organizují mnoho akcí od diskusí přes výlety, rozličné podivné hry až po všelijaké tematické večírky. Občas mi zkrátka UCD připadala příliš „americká“ – měl jsem pocit, jako by si ji většina studentů spletla se zábavním parkem.

Zdejší katedra filosofie je na úrovni a setkáte se tu s milým a vstřícným přístupem ze všech stran. Filosofové zde sídlí na strategickém místě, v nejvyšším patře centrální budovy campusu – to asi aby měli blíže k Idejím. Překvapí vás zejména množství akcí, co zde organizují: každý týden zvou odborníky z rozličných universit, aby se podělili o výstupy svých aktuálních projektů, k tomu stíhají pořádat značné množství konferencí a sem tam i nějaký ten výjezd (kupříkladu víkendový seminář v domě, kde pobýval Wittgenstein při svém pobytu v Irsku). Z vyučujících, jejichž přednášky jsem navštěvoval, mohu doporučit asi hlavně Marii Baghramian, jejíž specializace je filosofie jazyka a současná americká filosofie, a zde hostujícího Josepha Cohena z Francie, odborníka na Nietzscheho, fenomenologii a současnou francouzskou filosofii.

Samotné studium je oproti studiu na FF UK velmi odlišné. Semestr tu začíná již na začátku září, vyučuje se 12 týdnů a zkouškové obdo-

bí trvá pouze 2 týdny (ano, tady členové akademické obce mají Vánoce). Student si může zapsat maximálně 6 kurzů sestávajících ze dvou 50minutových přednášek týdně, k čemuž je na prostředních 8 týdnů semestru připojen ještě „tutorial“ (seminář v malém počtu studentů, který vedou doktorandi). Zapsal jsem si jen oborové undergraduate (Bc.) kurzy, tudíž nadcházející popis se týká pouze jisté výseče zdejší katedry filosofie. Většina přednášek je poněkud středoškolského ražení a často se opírá o powerpointové prezentace, což jsem někdy shledal nápomocným, mnohdy však příliš svazujícím a schematickým. Úroveň zdejších studentů je asi všeobecně nižší než na ÚFaRu, což, předpokládám, je dáno nejspíše absencí přijímacích zkoušek (v Irsku se na konci středoškolského studia skládá státní zkouška a studenti jsou pak přijímáni do jednotlivých oborů na základě množství získaných bodů, tato bodová hranice je však v důsledku nedostatku uchazečů o obor filosofie dosti nízká) a hlavně absencí velkých vyřazovacích souhrnných zkoušek na způsob našich skeletů, což v posledku vede k tomu, že v závěrečném ročníku undergraduate studia můžete s lehkou nadsázkou potkat někoho, kdo nikdy nečetl kupříkladu Platóna – zkrátka si vybral jiné kurzy. Atesty tu povětšinou sestávají z docházky, plnění úkolů, závěrečné eseje a závěrečného testu.

Historie pohlcená ruchem dopravy

Všeobecně by se dalo říci, že studijní požadavky jsou tu vysoké, avšak na druhou stranu k tomu, aby student prošel, stačí pouze 40 % bodů – to tedy znamená, že je poměrně snadné projít, avšak dosti náročné získat A.

Irsko je hezká země a Irové jsou všeobecně velmi milí a přátelští. Nemilé však bývá zdejší počasí – studený vítr fouká téměř stále, často prší a počasí se během dne několikrát úplně promění, takže

ať se oblečete jakkoli, vždy se vám to vymstí. Dublin je kulturní město se spoustou galerií, divadel a hlavně muziky – hraje se na ulicích, v hospodách, v klubech, ale i v koncertních síních. Dominantou Dublinu jsou však putyky – alkohol hraje v životě Irů významnou roli a Dublin je doslova posetý hospodami všeho druhu. Joyce to vystihl trefně: *„Panuje zde generální žízeň. Byl by dobrý hlavolam projít skrz Dublin a přitom nenarazit na putyku.“*[2] Guinness je dobré pivo, avšak zdejší ceny a studijní vytížení dovedou hravě převrátit pravdivostní hodnotu nejrozšířenější české lži – tady vskutku chodím „na jedno“.

Maják v Howthu

Celkově považuji zahraniční výjezd za velmi obohacující zkušenost v mnoha směrech – je zajímavé nahlédnout svět z jiného úhlu a pocítit, jak se věci dělají jinak.

„Často by člověk řekl: Já těm lidem [Irům] prostě nerozumím. Také by řekl: Nerozumím radosti a smutku této osoby. A co to znamená? Neznamená to, že pokud rozumím těm slovům, ona osoba ve skutečnosti není smutná ani veselá? A co by nyní znamenalo říci: Možná se uvnitř mě a této osoby dějí naprosto stejné věci, jenom jsou vyjádřeny jinak?“[3]

David Rozen

[2] J. Joyce, *Ulysses*, 2003, str. 42. Dostupné z: http://www.gutenberg.org/ebooks/4300. (vlastní překlad)

[3] L. Wittgenstein, *Last writings on the philosophy of psychology*. Vol. II, vyd. G. Wright, Oxford 1992, MS 169, str. 28. (vlastní překlad)

Výběr ze studentských prací

Teorie spiknutí a hermetická sémióza

Úvod

Teorie spiknutí jsou dodnes velice populární interpretací historických i současných událostí. Ať už je nacházíme v beletrii, nebo okrajových médiích, přinášejí nám interpretaci tragických skutečností, jako jsou války, epidemie, ekonomické krize nebo teroristické události. Často se nadneseně říká, že to, že je někdo paranoik ještě neznamená, že ho nikdo nesleduje, a stejně tak to platí o zastáncích teorií spiknutí – spiknutí a tajné dohody byly a jsou součástí politiky.

Cílem naší práce je představit tyto teorie jako příklad něčeho, čemu Umberto Eco říká hermetický drift či hermetická sémióza. Pokusíme se ukázat, že cílem těchto teorií není odhalení konečné Pravdy, nýbrž naopak účast ve hře nekončících interpretací. Nejprve je však představíme jako jednu z možných interpretačních strategií, jimiž se moderní člověk vyrovnává s tragickou událostí.

Lisabon, 1755. Leibniz, Voltaire, Kant

V den slavnosti Všech svatých roku 1755 došlo u portugalského pobřeží k zemětřesení. Zničilo podstatnou část města Lisabon. Následkem škod způsobených požáry a záplavami zahynulo až 70 tisíc obyvatel. Pohroma otřásla nejen portugalským královstvím, ale významným způsobem ovlivnila myslitele druhé poloviny 18. století i novější doby.

Čtyřicet pět let před touto událostí vydal Gottfried W. Leibniz svůj spis *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. V něm autor na základě rozumově zdůvodněných závěrů obhajuje své přesvědčení, že žijeme v nejlepším z možných světů a že Bůh dovoluje zlo pouze proto, abychom se my, nedokonalé bytosti,

mohly zdokonalit. V celku našeho světa je zlo zdůvodnitelné, vede totiž k většímu celkovému dobru.

Lidé takové povahy, že si na přírodu a na svůj osud nestěžují, nýbrž jsou s nimi spokojeni, přestože nemají právě nejlepší úděl, zaslouží podle mého názoru přednost před ostatními. Neboť pro tyto nářky nejen není důvod, ale jsou vlastně reptáním proti ustanovením Přirozenosti.[1]

Leibnizova práce byla od svého vydání kritizována několika autory, našla i své zastánce. Obzvláště po roce 1755 však byla jeho tvrzení celkem těžko stravitelná. Jak může být utrpení tolika lidí, včetně nevinných dětí a věřících, obhajitelné? Proč došlo ke katastrofě právě během křesťanského svátku, spousta lidí zahynula pod sutinami kostelů a nejhříšnější části města zůstaly ušetřeny? Proč právě Lisabon, a ne jiné město? Jak můžeme vůbec hovořit o nějaké spravedlnosti?

Podobně, i když mnohem vybranějšími a procítěnějšími slovy se k Leibnizovi obrací Voltaire ve své *Básni o pohromě lisabonské* (*Poème sur le désastre de Lisbonne)* hned rok po zemětřesení. Je očividně šokován tím, že by někdo mohl brát Leibnize v takové situaci vážně. Jak by bylo možné postavit vedle sebe nekonečně dobrotivého Tvůrce a nevysvětlitelně tragickou a nečekanou událost, jakou bylo lisabonské zemětřesení? Po přezkoumání několika možných vysvětlení Voltaire odmítá jakékoli zdůvodňování či omlouvání hrůzy oné události. Namísto toho klade důraz na naše strasti, nedostatky naší povahy a omezené schopnosti, ke kterým však přidává naději (na posmrtný život):

Kterýsi kalif prý v poslední ze svých chvil
k Bohu, jejž uctíval, takto se pomodlil:
„Nesu ti, jediná bytosti bezmezná,
vše, co tvá nesmírnost nepojme, ale zná:
omyly, chyby, jež smlčel – bych raději,
kdekteré lidské zlo.“
– Dodat měl: naději.[2]

---

[1] G. W. Leibniz, *Theodicea*, Praha 2004, str. 87.

[2] „Báseň o pohromě lisabonské v r. 1755“. In: *Voltaire. Myslitel a bojovník*

Událost měla vliv i na mladého Kanta. Napsal hned tři spisky, ve kterých se pokouší vysvětlit, jak může k zemětřesení dojít, popisuje konkrétně lisabonské zemětřesení a odmítá jakékoli nadpřirozené vlivy, například hvězdné konstelace, jako způsob vysvětlení. Zemětřesení jsou pouhé přírodní jevy a uvažovat je v souvislosti se spravedlností, trestem či osudem je pomýlené. Jedinou v úvahu přicházející odpovědí je lepší plánování výstavby měst. Navzdory dnes již vyvrácenému způsobu vysvětlení zemětřesení jsou tyto spisky prvními kroky k tomu, co dnes nazýváme seismologií.

Lisabonská tragédie tedy nebyla jen utrpením mnoha obyvatel, narušením ekonomického vývoje portugalského království nebo poničením kulturních památek, ale vedla též k ohromnému myšlenkovému úsilí evropských filosofů 18. století. Jejich přístupy se různily. Někteří ve stopách Leibnizových omlouvají událost Božím plánem. Jiní, jako například Voltaire, takový postup jednoznačně odmítají a událost spíše prožívají, chápou ji jako příležitost k pozastavení se nad lidskou situací, slabostí i nadějí. Kant představuje proud myslitelů, kteří odmýšlejí jak Boha, tak člověka: událost lze popsat čistě pomocí přírodních zákonů, bez antropomorfismů, bez pojmů spravedlnosti a trestu. To, že je zemětřesení pro část lidstva tragickou záležitostí, je pro ně vedlejší.

O třicet čtyři let později dochází v Evropě k jinému, zpočátku lokálnímu zemětřesení, i když pouze v metaforickém smyslu, které si taktéž bude žádat vysvětlení. A jelikož se jedná o událost vycházející pouze z lidských vlivů, nikoli z tření zemských desek, bude o to závažnější otázka po záměru. Proč k události došlo? Kdo je za ni odpovědný? Jaká je role nás, obyčejných lidí? Onou událostí je Velká francouzská revoluce.

Paříž, 1789. Barruel

V roce 1797 vydal francouzský katolický kněz v britském exilu Augustin Barruel dílo s názvem *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. Jedná se o interpretaci bouřlivých událostí revoluce, které vedly ke konci monarchie. Podle Barruela stálo za převratem

I. Filosofie – náboženství, přel. Dr. J. B. Kozák, Praha 1957, str. 312.

spiknutí francouzských myslitelů, například Voltaira a Rousseaua, kteří pomocí idejí svobody a rovnosti ošálili mínění francouzského lidu. Jejich záměrem bylo zdiskreditovat monarchii a katolickou víru. Jako důkaz pro spiknutí zmiňuje Barruel násilí, s jakým se revoluce Francií přehnala – jak jinak vysvětlit tak prudkou změnu poměrů než poukazem na dlouho připravovaný a uskutečňovaný plán?

Spiklenci měli podle Barruela dvojí tvář: na jednu stranu šlo o hojně čtené a známé autory osvícenecké literatury, na druhou stranu se pod jejich literaturou a oblíbenými hesly skrývala snaha o změnu poměrů, protináboženské postoje a touha manipulovat společností. V *Mémoires* se také dočítáme, že za tímto účelem se spojili i s ilumináty a zednáři, častými to aktéry teorií spiknutí až do dnešních dob.

Pokusme se srovnat Barruelův přístup s přístupem Leibnizovým. Oběma jde o vysvětlení událostí, které chápou jako tragické, negativní, jako projevy zla. Leibniz samozřejmě nemohl vědět o lisabonském zemětřesení, ale pokud bychom jeho theodiceu na tuto událost aplikovali, jako to činí Voltaire, došli bychom k následujícímu. Přírodní katastrofa poznamenala životy mnoha lidí, ti, kteří ji přežili, se tázali po jejím důvodu, smyslu v rámci Božího plánu. Bůh toto zlo připustil, protože v souhrnu dějin světa bylo nutné k celkově vzato nejlepšímu možnému výsledku.

Barruel vykládá dramatické události vycházející ze společnosti, nikoli z přírody. Otázka po záměru či smyslu událostí tedy nemusí být spojena s Bohem, ale vystačí s pouhými lidskými hybateli. Těmi jsou volnomyšlenkářští filosofové. Jejich tajným cílem je vytvoření nového řádu společnosti, ve kterém monarchie ani katolická církev nebudou hrát žádnou roli. Součástí plánu je manipulace s životy tisíců francouzských obyvatel prostřednictvím dezinformací.

V obou případech nacházíme podobné schéma. Dochází k nepředvídatelné a tragické události. Zpětně se ptáme po tom, jak k ní mohlo dojít. Zajímá nás smysl události, chceme jí rozumět, nikoli ji pouze vysvětlit pomocí materiálních a účinných příčin: jaký byl *záměr* či *účel* této události? Záměr lze přisoudit konkrétnímu činiteli, ať už

lidskému, či nadpřirozenému. Ten připravil plán, jehož je daná událost pouhou instancí. Jelikož je tato událost tak výjimečná, nutí nás k výkladu. Vlastně čím víc je událost šokující, tím více cítíme potřebu nalézt jí odpovídající smysl. Předpokládáme tedy, že událost je manifestací mnohem širší sítě vztahů a vazeb na jiné události a na jiné aktéry či skupiny aktérů. Podstatné je, že zpočátku nevysvětlitelná a řád narušující událost se nakonec stává součástí racionálního, a tedy smysluplného celku, který vychází z vposledku jediného zdroje. Tento zdroj je skrytý, ale projevuje se ve svých nejextrémnějších činech, v nichž je možné číst jeho stopy.

V čem se přístup theodiceje a teorie spiknutí liší, je celkové vyznění události. Zatímco Leibniz se snaží prokázat, že jednotlivá tragická událost pouze přispívá k celkovému dobru světa řízeného Bohem s dobrými úmysly, Barruelovi spiklenci hrají roli ne nepodobnou Descartovu zlotřilému démonu: manipulují s míněním obyvatel a současně je vedou k přesvědčení, že jednají svobodně a naplňují ideály, jako jsou rovnost a bratrství, zatímco ve skutečnosti nejsou pány svých životů.

Vedle toho je také třeba zdůraznit, že Barruel, přestože biskup, může dějinnou událost vykládat pomocí teorie spiknutí, jak chce. Nejde totiž o otázku teologickou, nýbrž politickou. Z toho důvodu mu nikdo nebrání interpretovat revoluci po svém. Naopak Leibniz (a svatý Augustin před ním) se snaží skloubit empirický fakt a doktrinální nauku církve: ve světě je, zdá se, zlo, ale Stvořitel je nekonečně dobrý. Zatímco Barruel a zastánci teorií spiknutí po něm tedy nemusejí své interpretace konzultovat s žádnou autoritou, Leibnizovým záměrem je naopak rozumově obhájit církevní dogma.

Meze interpretace. Peirce, Eco

Již v předchozích odstavcích se objevila slova jako záměr, interpretace či autor. Zastánci teorií spiknutí pracují s událostmi jako se znaky, které je třeba správně vyložit tím, že je zasadíme do širšího plánu, spiknutí. Často k výkladu užívají i textů zjevení počínaje biblí, pokračuje *Protokoly siónských mudrců* a filmy Stanleyho Kubricka konče. Cílem jejich výkladu je jednak odpovědět na otázku po smys-

lu události, zároveň však mají teorie pragmatický rozměr – jde jim například o apel na čtenáře, chtějí nějak ovlivnit jeho postoje a s nimi související jednání.

Vraťme se k interpretační rovině teorií. Jak jsme se již zmínili, představa spiknutí má za cíl vysvětlit údajný hlubší záměr, který se za událostmi skrývá. Tento záměr se rozprostírá na období, které událostem dlouho předchází a následuje. Každý plán má období příprav a zahrnuje několik kroků, které mají vést k vytouženému cíli spiklenců. Záměr vychází z jediného zdroje, většinou z nějaké úzké skupiny vlivných činitelů, kteří se snaží prosadit své zájmy a přesvědčení. Zastánci teorií spiknutí se pak z jednotlivých událostí snaží usuzovat na celkový plán, který stojí v jejich pozadí.

Jak poznamenávají někteří autoři,[3] jedním z problémů tohoto typu vysvětlování je snaha o vysvětlení všeho – každý detail musí zapadat do plánu, každé jednání je třeba odvodit ze záměru spiklenců, každá přehlédnutá informace nebo pokus o vyvrácení teorie spiknutí jen dokazuje skutečnost takového spiknutí. Hledají se podobnosti, skryté vlivy, vztahy k jiným spiknutím. Všechno souvisí se vším. Vše je znakem něčeho jiného. Teorie musí být totální, musí vysvětlit vše, co oficiální zdroje opomíjejí, a opravit to, co oficiální zdroje jako vysvětlení nabízejí.

Americký pragmatista Charles Sanders Peirce hovoří o něčem, co bývá označováno jako *nekonečná sémióza*. V jeho triadickém systému objekt – znak (reprezentace) – interpretant se může každý interpretant stát znakem žádajícím nový interpretant až do nekonečna.[4] V běžném životě, ve kterém přicházíme do kontaktu s objekty, s něčím, co nám klade odpor a co si žádá vysvětlení (například lisabonské zemětřesení), samozřejmě vždy u nějakého vysvětlení alespoň na čas spočineme, hlavně díky zvyku, výchově, vlivem kultury našeho společenství.

---

[3] B. L. Keeley, *Of Conspiracy Theory*, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No. 3, 1999, zvl. str. 120. M. Barkun, *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley – Los Angeles – London 2003, str. 4.

[4] Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 1.339.

Interpretace má, jak píše Umberto Eco, své meze a nakonec vždy u nějakého dočasného posledního interpretantu spočineme. Například když se blížíme ke křižovatce a naskočí červená, můžeme se sice zasnít a rozjímat nad tím, co všechno pro nás červené světlo může znamenat (vykřičený dům, HAL 3000 z *Vesmírné odyssey*), ale jsme naučeni především zastavit naši interpretaci a s ní i vozidlo. Je zde tedy potenciál nekonečné sémiózy, avšak v běžném životě, v kontaktu s tím, čemu říkáme realita, některé interpretanty získávají v daném společenství převahu a jsou alespoň dočasně uznány jako *správné*.

Při uvažování v rámci teorií spiknutí však nikdy spočinout nemůžeme. Každá chybějící či zatajovaná informace je důkazem správnosti teorie, každá událost odkazuje na předchozí, dříve nepodstatné události, všechny zprávy o ní jsou současně lží předkládanou spiklenci a současně důkazem o existenci takových spiklenců. Všechny protichůdné informace něco zakrývají. Z tohoto důvodu se jeví oficiální informace jako pouze částečné, jednostranné, vlastně až moc jednoduché – a tedy pochybné. Každý pokus o vyvrácení teorie spiknutí je chápán jako ukazatel zmanipulovanosti vyvracejícího. Myšlení teorií spiknutí se tak chová podobně jako řeka – pokud narazí na odpor, vytvoří nové rameno, nový proud, aby mohla téci dál. Nic ji nezastaví. Jedeme na červenou.

Eco se tématu nekonečné semiózy věnuje například ve třech přednáškách z roku 1990, jejichž tématem je interpretace a nadinterpretace.[5] V první z nich představuje dva všeobecné interpretační postoje, jejichž původ hledá v antickém Řecku. Pro první z nich platí, že porozumění něčemu znamená pochopení příčin. Vysvětlit nějaký jev znamená vyložit sled událostí, které k němu vedly. Jako když si klademe za cíl hledat poslední příčiny věcí. Tento přístup si klade jistá omezení a pravidla (například princip identity, vyloučeného třetího nebo *modus ponens*). Abychom se dobrali vysvětlení, je třeba dodržovat míru, hranice, pravidla. Tento model je dodnes užíván v matematice, logice a obecně ve vědeckém diskursu. Z výše uvedených reakcí na lisabonské zemětřesení sem jasně zapadá Kant:

[5] S. Collini (vyd.), *Interpretácia a nadinterpretácia*, Bratislava 1995.

omezuje možné interpretace vyloučením působení nadpřirozených sil a antropomorfismů, jako jsou pojmy spravedlivosti nebo trestu, a hledá pouze přírodní zákonitosti.

Vedle tohoto postoje však dodnes přicházíme do kontaktu s postojem, který Eco nazývá hermetickým driftem. Ten je charakteristický hledáním hloubky – vše, co se jeví jako pravda, je jen povrch, který zakrývá hloubky tajemství. Pravda není v tomto modelu výsledkem racionální a kritické činnosti. Pravdě totiž nedostačuje sám náš jazyk. K pravdě se přibližujeme pouze na základě metafor, paradoxů a nikdy nekončícího hledání podobností. Ani běžné chápání kauzality neplatí – pokud mystický soubor textů z 2. století *Corpus Hermeticum* připomíná Platóna, znamená to, že Platóna ovlivnil, a tedy že mu časově předchází.

Spolu s gnostickým přesvědčením o světě jako vězení našich od přirozenosti božských duší přinášejí hermetická vidění světa představu čtenáře, který nic neuznává jako konečnou pravdu a při životě ho udržuje nikdy nekončící hledání vztahů a vlivů všeho druhu. Eco jako výhodu tohoto postoje uvádí pocit vlastní důležitosti a nadřazenosti, který čtenář, jenž si je vědom toho, že pravda je vždy „tam venku“, pociťuje vzhledem k mase, která slepě přijímá to, co se jí jako pravda představuje.

Eco tuto *hermetickou sémiózu*, která se do západního myšlení vrací především v období renesance, identifikuje s tím, co nazývá nadinterpretací. Tou se podle něj proviňují hlavně dekonstruktivisté odmítající jakékoli čtení textu jako autoritativní či konečné nebo pragmatisté jako Rorty, kteří nerozlišují mezi interpretací a užitím textu. Zároveň ale ukazuje, jak se Peircova nekonečná sémióza od těchto přístupů liší tím, že bere v potaz úlohu zvyku, společenství a přibližování se k pravdě, tedy pracuje s jistými omezeními. Vzhledem k těmto faktorům pak vybíráme interpretace, které jsou lepší, před těmi, které jsou horší, méně úspěšné v daném úkolu.

Ve svých textech se italský sémiotik snaží zdůrazňovat, že ne všechny interpretace jsou stejně přijatelné. Existují jistá kritéria, například koherence textu, jež některé interpretace stavějí nad jiné. Nikoli čtenář ani empirický autor textu, nýbrž text sám má podle Eca

svůj záměr. Jakkoli může spojení *záměr textu* či *díla* (*intentio operis*) znít zvláštně, je jím míněno pouze to, že naši interpretaci je vždy třeba poměřovat s celkem textu a jeho mechanismů a nenechat se unést vlastní „genialitou“ při (vy)nalézání partikulárních skrytých významů textů. Eco tak zastává jistou střední pozici mezi dvěma extrémy: na jedné straně stojí Skylla jednoho konečného autorova záměru (*intentio auctoris*), na straně druhé Charybdis neukončitelné řady možných partikulárních a nesouměřitelných významů, které interpreti mohou v textu nalézt (*intentio lectoris*).

Na konci předchozí části jsme se zmínili o rozdílech mezi theodicejí a teorií spiknutí. Nyní je snad lépe vidět, že theodiceje nikdy do víru hermetické sémiózy nespadly právě díky autoritě církve a důrazu na rozumové zdůvodnění (Ecův první postoj). Naopak teorie spiknutí vznikají přibližně v období osvícenství, tedy v období osvobození od dogmat církve. Zároveň však hledí skepticky na osvícenecký ideál rozumu. Mají zcela volné pole působnosti při interpretaci historických událostí. Svět a dějiny se jim stávají naprosto otevřeným textem. Předpokládaný autor dějin (spiklenci) sice předkládá lidem pravdu o událostech, ale Barruel a další prohlédli pod povrch této údajné pravdy a zkoumají „skutečné“ vlivy, „skutečné“ záměry událostí.

Eco ve svých románech *Foucaultovo kyvadlo* a (z jiného pohledu) *Pražský hřbitov* tuto situaci popisuje. Jakožto sémiotik je fascinován světem všeprostupujících spiknutí, symbolů, tajných historií, nekončících alternativních výkladů historických událostí. Zároveň však neopomíjí zdůraznit manický a paranoidní charakter víry ve spiknutí. Jak je vůbec možné žít ve světě, kde se za každou událostí skrývá vyšší záměr, vše špatné, co se nám přihodí, je naprosto záměrné a jde přitom o naši újmu?

New York / Washington D.C., 2001. Butler

Jak si pak vysvětlit to, že spousta lidí takovým teoriím věří? Pokud nás uvádějí do víru pochybností, v čem spočívá jejich přitažlivost? Většina kritik teorií spiknutí se zaměřuje na otázky epistemologické – proč tyto teorie nejsou správnými teoriemi, proč se samy vlastními

argumenty podkopávají, proč jsou prakticky neudržitelné apod. Už samo slovo teorie nás vede k domněnce – a sami teoretici spiknutí nás v tom utvrzují –, že jejich hlavním záměrem je odhalení jediné a konečné interpretace určitých faktů. Avšak jak se ukázalo v předchozí části, teorie spiknutí patří k úplně jinému modelu interpretace, který jednoduše nerespektuje pravidla modelu vědeckého. Aplikací měřítek jedné skupiny na interpretace skupiny odlišné těžko vysvětlíme, jakou úlohu způsob interpretování pro druhou skupinu hraje.

Nelze si nevšimnout, že teorie spiknutí se pravidelně začínají objevovat po tragické události. Ať už se jedná o ekonomické krize, války, atentáty, letecké havárie nebo teroristické útoky, téměř vždy se vyrojí interpretace předpokládající za těmito událostmi jeden konkrétní a skrytý záměr. Namísto očekávání podrobnějších informací o mnoha různých faktorech, které k situaci vedly, nabízejí teorie spiknutí téměř okamžitou a zázračně důmyslnou odpověď. Namísto nepravděpodobné a silné emoce vzbuzující události před sebou následně vidíme smysluplně vyhlížející znak. To, co bychom jako reakci očekávali na prvním místě, tedy šok, zármutek, strach, nejistotu, je odsunuto na druhou kolej.

V roce 2004, tři roky po teroristických útocích na Světové obchodní centrum v New Yorku a na Pentagon v hlavním městě Spojených států, vydala Judith Butler sbírku pěti esejů, které se určitým způsobem vztahovaly k politické a společenské situaci, jež po událostech následovala.[6] V jednom z nich popisuje názorové spektrum těsně po útocích. Na jedné straně byl masově předkládán oficiální názor prezidenta a vlády, jasně dělící obyvatelstvo Spojených států a světa na „ty, kteří jdou s námi, a ty, kteří jdou proti nám“. Jakýkoli názor zpochybňující binární dělení byl automaticky přiřazován na stranu „proti nám“.

Vedle toho se objevily názory, podle kterých stojí za útoky samy Spojené státy, případně jejich spojenci. Podle tohoto pohledu stojí za vším jediný subjekt, jímž je sama oběť. Butler v tomto názoru spatřuje paranoidní představy o všemocnosti jediného činitele, který vše

[6] J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London – New York 2004.

ovládá a ohrožuje nás. Teorie spiknutí by pak nebyla ničím jiným než fantazií o všemocnosti, všudypřítomnosti a neomezené kontrole takového subjektu, v tomto případě samotných Spojených států.

Butler nabízí vlastní odpověď na tyto tragické události. Mimo jiné souvisí i s problémem uznání vlastní slabosti, vlastní nepatrnosti i odpovědnosti jako jediné naděje na o něco lepší budoucnost. V jednom z dalších esejů Butler například rozebírá to, jak reprezentace obětí obou stran konkrétního válečného konfliktu v médiích ovlivňuje naši soustrast s oběťmi. Ukazuje, že emoce jako soustrast a lítost nás rozhodně neuzavírají do světa našich osobních pocitů, ale naopak mohou být prostředkem, jak se s druhými lidmi spojit, pochopit je, porozumět. Úprava textu (popisek pod fotografií obětí, pojmenování oběti) tak může podle Butler svým způsobem zasadit tragické události do rámce konkrétních lidských životů.

Není třeba – a to chce Butler ukázat především – podřídit se jedné vševysvětlující teorii, jelikož proces vyrovnávání se s tragédií může být mnohotvárný a dlouhotrvající. Schopnost truchlení může představovat způsob, jak se události postavit kolektivně, a to nikoli pouhým vytvářením dichotomie my versus oni (nepřátelé, „ti druzí“, barbaři) – ať už toto dělení probíhá mezi kulturami (přístup vlády), nebo v rámci kultury jediné (přístup zastánců teorií spiknutí). Na rozdíl od Voltaira nevkládá naději do posmrtného života, kde každý dojde spravedlnosti, nýbrž pouze do možností životů jiných, do nových podob života ve společnosti, než je ta, ve které naprostá dominance jednoho výkladu vede k reaktivním výkladům fantastickým a ještě více nás oddalujícím od postavení se události společně.

Závěr

Naším záměrem nebylo nijak obhajovat teorie spiknutí ani je vyvracet. Šlo nám spíše o jejich uchopení jako relativně nového způsobu vyrovnávání se s tragédiemi či obecně událostmi, jež z nějakého důvodu nezapadají do každodenního řádu věcí. Útěcha, kterou tyto teorie přinášejí, spočívá podle nás na podobných základech jako útěcha pocházející z theodicejí. Za událostmi se skrývá záměr, nejsou dílem slepé náhody. To, jak se nám věci jeví, sice není pravda, nýbrž

je možné konečné pravdy našimi schopnostmi dosáhnout či se k ní alespoň přiblížit. Dějiny, jichž jsme součástí, nejsou výsledkem působení mnoha disparátních a nahodilých sil, nýbrž jsou udržovány v souvislosti díky plánu, který jednotlivé události spojuje, a který tak vytváří souvislý děj. Tento plán se nám vyjevuje díky souhře podobností, analogií, spojením malých událostí s velkým spiknutím. Aktivní participací na vykládání toho, co se *ve skutečnosti* stalo, se tak můžeme uzavřít do nekončícího víru hledání významu, aniž bychom událost přijímali jako Voltaire nebo Butler – emocionálně, morálně, společensky.

Zároveň jsme se pokusili ukázat, že tyto teorie spadají do určitého modelu uvažování o světě, který vždy hledá něco víc, žádná interpretace není samozřejmá a konečná. Namísto *přijetí* pravdy, jak ji představují uznávané autority, jde zastáncům teorií spiknutí o *vytváření* interpretace, která má odhalit hlubší záměry událostí.

Vše, co přichází náhle, bez varování a přináší s sebou bolest, hrůzu nebo paniku, nám připomíná, jak málo máme věci pod kontrolou. Proto může být mnohem slibnější představa, že alespoň někdo věci pod kontrolou má, že události se nedějí náhodně, nýbrž podle plánu, s jistým záměrem. Abychom mohli dějiny číst jako smysluplný a souvislý text (a o hledání souvislostí a vztahů jde v hermetické sémióze především), je třeba postulovat autora takového textu. Když jím nemůže být Bůh, může takovou úlohu sehrát alespoň velice mocná skupina lidí. Tato skupina může být prostředníkem další, výše postavené skupiny atd.

Vedle toho však stojí ještě jiná podoba moci: moc *tvořit* význam. Hledáním souvislostí, jejich spojováním v důmyslný celek, budováním složitých sítí vztahů sami vykonáváme jistou moc nad světem:

> *Jak byl odedávna pokořován svou neschopností tvořit (zmarněné touhy a nenapsané stránky ho provázely po celý život a taky je používal, ty první jako metaforu těch druhých a naopak a obojí pak jako znak své domnělé nehmatné zbabělosti), naráz si uvědomil, že při konstruování našeho Plánu se vlastně pustil do tvůrčí činnosti. Postupně se do toho svého Golema zamiloval a čerpal*

z něho útěchu. Jeho vlastní život i život veškerého lidstva se mu stal uměním, a kdyby o pravé umění nešlo, pak by to bylo alespoň umění lži. Le monde est fait pour aboutir à un livre (faux). A právě v tu falešnou knihu se teď snažil uvěřit, protože, jak to ostatně sám napsal, kdyby spiknutí existovalo, nebyl by už poražený člověk a netečný zbabělec.[7]

Vojtěch Čejka

[7] U. Eco, *Foucaultovo kyvadlo*, Praha 1991, str. 578.

Nevyhnutelnost střetu mezi Husserlem a Heideggerem

Davidu Bowiemu † 10. 01. 2016

Tento text nechce být ničím víc než letmým ohlédnutím za – na první pohled nenápadnou – polemikou, která se rozvinula mezi Husserlem a Heideggerem při společné práci na formulaci hesla ‚Fenomenologie' pro *Encyklopedii Britanniku* a která záhy přerostla v otevřený spor a ve svém důsledku vedla k definitivnímu rozchodu obou fenomenologických „otců zakladatelů".[1] Několik přesně cílených úderů, které Heidegger Husserlově původní formulaci adresuje, iniciuje rozhodující střet v otázce po vlastním úkolu a podobě fenomenologie jako takové – střet, který v myšlení obou fenomenologů krystalizoval po celá dvacátá léta[2] a který v posledku odkazuje na nesmiřitelnost obou fenomenologických pozic. Pokusíme se stručně načrtnout ústřední motivy této konfrontace a poukázat na jejich filosofickou motivaci, nakolik o ní právě pracovní črty k dané mu heslu podávají svědectví, a přitom demonstrovat, že spor mezi Husserlem a Heideggerem nespočívá ani na omylu,[3] ani na nedosta-

---

[1] Husserl byl k sepsání encyklopedického hesla osloven britskou stranou jako nejpovolanější možná osoba pro tento úkol. Heideggera poté v dobré víře přizval ke spolupráci na jeho druhé pracovní verzi. (Ta a jí provázející korespondence je také tím, co nás tu bude zajímat. Všechny tyto podklady jsou dnes k dispozici v 9. svazku *Husserliany*: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, *Hua* IX, Den Haag 1962.) Pro ztroskotání spolupráce je klíčová ta okolnost, že k ní došlo v říjnu 1927 – tedy pouze pár měsíců po prvním vydání *Sein und Zeit* – a že tudíž Heidegger byl již s to se svým učitelem vstoupit do otevřeného střetu. (Samozřejmě, tento „otevřený" střet následoval až po vlastní práci v podobě korespondence z Meßkirchu.)

[2] I když necháme stranou Heideggerovy přednášky z této doby, tak důkladnému čtenáři *Sein und Zeit* nemůže ujít, že téměř každá podstatná otázka je zde formulována v implicitní, ale o to ostřejší opozici právě vůči Husserlovi.

[3] K tomuto závěru míří S. G. Crowell ve své, u nás poměrně dobře známé,

tečné vzájemné interpretační vstřícnosti – byť o ni nebyla mezi oběma nouze –, ale že jejich střet byl principiálně nevyhnutelný.

Máme-li filosoficky srovnat Husserlovu a Heideggerovu formulaci inkriminovaného hesla, neznamená to nic jiného, než si klást otázku, co fenomenologie – pro jednoho i druhého – vůbec znamená. Chceme-li nicméně tuto otázku rozvinout primárně právě na základě jejich vzájemné konfrontace při práci na hesle pro *Encyklopedii Britanniku*, narážíme hned zkraje na specifickou obtíž, neboť před sebou nemáme dva samostatně koncipované texty, ale jeden společný, na dvě části rozdělený náčrt a k němu se pojící korespondenci. To má za následek svérázný charakter podkladů, ze kterých vycházíme: v první části, která mimo jiné obsahuje pro náš záměr nanejvýš důležitou ‚ideu fenomenologie', zaujímá Heidegger, jak je to jen možné, Husserlovu pozici a mluví jménem její problematiky i její terminologií, aby poté v dodatečném komentáři podrobil druhou, Husserlem sepsanou část mohutné kritice, ovšem již z pozice vlastní. Tuto kritiku si také bereme za své východisko a problémy, které vyzvedává, za své průběžné vodítko. Obzvláště „krátké shrnutí"[4] těchto kritických bodů, které Heidegger svému komentáři předesílá, poskytuje dobrý vhled do rozevírající se propasti mezi tázáním obou fenomenologů. Všechny v posledku vyrůstají z jediného problému základního (Heidegger zde podtrhává slovo ‚problém' a druhým dechem dodává, že se zároveň jedná – jak je na první pohled zřejmé – o centrální problém *Sein und Zeit*), a sice otázky po způsobu bytí „subjektu" transcendentální konstituce. Na základě konkrétních připomínek, které Heidegger Husserlovu textu adresuje, se poté dají vytknout čtyři její základní podoby: (1) V jakém smyslu se dá vůbec mluvit o transcendentálním já jako o něčem jsou-

stati *Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology*, in: *Husserl Studies*, 18, 2002 (česky: *Spočívá spor mezi Husserlem a Heideggerem na omylu? K psychologické a transcendentální fenomenologii*, přel. M. Pokorný, in: *Reflexe*, 37, 2009). V tomto ohledu představuje náš text svého druhu implicitní odpověď na ni.

[4] Srv. *Brief von Heidegger (22. Okt. 1927)* a *Sachliche Schwierigkeiten (Heideggers)*, *Hua* IX, str. 601 a 602.

cím? (2) Patří k bytnosti čistého já něco takového jako svět? (3) Jak se má redukcí očištěné já k tomu, co běžně nazýváme já lidským? (4) A nakonec jaký je vůbec vlastní status fenomenologické redukce? Všechny tyto otázky spolu – jako modality jedné otázky základní – úzce souvisí a stejně tak úzce souvisí s otázkou, co pro toho či onoho fenomenologa fenomenologie vlastně znamená. Proto je ještě předtím, než se na tuto naši vlastní otázku pokusíme odpovědět, krátce probereme, což nám umožní právě na sporných bodech jaksi mimochodem – „zevnitř" – nahlédnout specifičnost obou fenomenologických přístupů. Na druhou stranu se tím zříkáme obšírných počátečních úvah, které by nám měly nejprve oba autory řádně představit, a skočíme tak rovnou do vlastní problematiky.

1.

Husserl, podtrhuje svébytnost a rozhodující význam čistého já jako jediného východiska transcendentální fenomenologie, píše: „Zjevně je já ve své redukované zvláštnosti vskutku tím jediným (já), jež je možno klást se všemi jeho intencionálními koreláty, a nabízí mi tak nejfundamentálnější, první zkušenostní půdu pro transcendentální zkoumání."[5] Ano, je zjevné, že po uzávorkování veškeré pozitivity světa jakožto jsoucího nezávisle na subjektivních aktech prožívání a s ní související pozitivity lidského já jakožto součásti tohoto světa a jejím následným redukováním na čistý fenomén vystupuje transcendentální já, které toto uzávorkování vykonává, jako něco naprosto „zvláštního" vůči všemu pozitivně kladenému „světskému" jsoucnu. To ale nicméně ještě neznamená, že čisté já samo něčím jsoucím není. Naopak, když Husserl mluví o tomto já, „jež je možno klást" (jako jediné takovým způsobem, aby otevřelo transcendentální dimenzi), sám připouští, jak zdůrazňuje Heidegger,[6] že je něčím svého druhu kladeným, a tedy „pozitivním", zkrátka, že svým způsobem jest, byť na zcela jiný způsob než veškeré jsoucno „světské". Poté se ale nutně vnucuje otázka, jaký tento způsob bytí, jenž

[5] E. Husserl – M. Heidegger, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Versuch einer zweiten Bearbeitung*, *Hua* IX, str. 275.

[6] *Heideggers kritischen Noten*, *Hua* IX, str. 604.

teprve transcendentální konstituci jsoucího ve smyslu „světa“ umožňuje, vlastně je, a Heideggerův požadavek odpovědi na tuto otázku je zcela na místě.

Absence výslovné odpovědi z Husserlovy strany nicméně není zapříčiněna pouhým přehlédnutím daného problému, ale zcela odpovídá základní povaze jeho původního východiska. Transcendentální subjekt, který je vydobyt jako reziduum fenomenologické redukce, vykazuje z podstaty věci charakter vědomí (něčeho) a vzchází tak v posledku, jak podotýká Heidegger, „z epistemologických úvah“,[7] a nikoliv genuinně ontologických. Vlastní způsob bytí transcendentálního vědomí se tak do horizontu „transcendentálního zkoumání“ dostává jen nepřímo „oklikou“ přes deskriptivní analýzu jeho intencionálních korelátů, a sice v podobě noetických aktů, které těmto udílejí jejich smysl.

Heideggerova fenomenologie oproti tomu – právě nakolik vystupuje jako fundamentální ontologie – si bere zkoumání způsobu bytí jsoucna, se kterým je transcendentální konstituce spjata, za své výsadní téma. Proto jsou také její analýzy od základu neseny přísným rozlišením mezi bytím jsoucna, které konstituci vykonává, tedy existencí, a bytím jsoucna, které je konstituováno, výskytem v nejširším slova smyslu.[8] Aby toto rozlišení ale vůbec mohlo být ve své ostrosti zahlédnuto, musí Heidegger nejprve učinit krok od transcendentálního subjektu/já směrem k faktickému *Dasein* v plné konkrétnosti jeho bytí. Tím se již ostatně také dostáváme do blízkosti naší druhé otázky.

---

[7] *Hua* IX, str. 602.

[8] Srv. tamtéž: „Universal ist (...) das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen.“; dále pak *Sein und Zeit*, § 9, str. 60: „Seiendes ist ein Wer (Existenz) oder ein Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne).“ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *GA* 2, Frankfurt a. Main 1977.

2.

Heidegger se táže Husserla: „Nepatří snad svět vůbec k bytnosti čistého já?“[9] V jakém kontextu padne tato otázka? Přibližme si jej ve zkratce. Husserl tvrdí: „Co jakožto transcendentální fenomenolog mám, není moje já jakožto duše – neboť již vlastní smysl slova ‚duše‘ předpokládá jsoucí nebo možný svět.“[10] Samozřejmě, redukcí očištěné transcendentální já jsoucí svět nepředpokládá, neboť právě zrušením tohoto předpokladu – vyřazením generální teze – bylo samo očištěno. Nicméně proč ale i svět možný? Po provedení fenomenologické redukce přece svět sám nikam nemizí, pouze proměňuje svůj status a stává se fenoménem. Navíc, čisté já samo jakožto vědomí je bytostně určeno intencionalitou, která zakládá pro něj charakteristickou transcendenci v imanenci,[11] jež teprve umožňuje něco takového jako transcendentální konstituci. K čemu je tato transcendence poté primárně vztažena, ne-li ke světu pojatému jakožto fenomén?

Právě zde je ale potřeba se nejprve ptát, jaký je vůbec Husserlův fenomenologický pojem světa. Hledanou odpověď sice nenalezneme v náčrtu hesla pro *Encyklopedii Britanniku*, v *Idejích* ovšem Husserl ke konstituci fenoménu světa říká: „Existence nějakého světa je korelátem jistých rozmanitostí zkušenosti, které se vyznačují jistými podstatnými tvary.“[12] Příznačné je již, že mluví-li Husserl o ‚světě‘, mluví vždy již také o ‚existenci světa‘ (ať již toho, který je vnímán jako jsoucí, nebo toho, který je ve fantazii libovolně představován jako možný). Svět je konstituován až na základě jednotlivých aktuálních prožitků, jejichž intencionální koreláty ve své vzájemné souhlasnosti

[9] *Hua* IX, str. 274.

[10] *Hua* IX, str. 273.

[11] Srv. „Verbleibt uns als Residuum der phänomenologischen Ausschaltung der Welt und der ihr zugehörigen empirischen Subjektivität ein reines Ich (und dann für jeden Erlebnisstrom ein prinzipiell verschiedenes), dann bietet sich mit ihm eine eigenartige – nicht konstituierte – Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar.“ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Hua* III, Den Haag 1976, § 57, str. 124.

[12] *Hua* III, § 49, str. 103.

teprve vytváří celkovou souvislost smyslu, která jej jakožto svět charakterizuje. Přitom ale tato celková souhlasnost aktuální zkušenosti není podle Husserla jakkoliv *a priori* odvoditelná z podstaty prožívání jako takového, ba dokonce je dobře myslitelné, že by se zcela rozpadla v neartikulovatelný chaos, a přesto by tím vědomí samo bylo „sice nutně modifikováno, ale ve své vlastní existenci nedotčeno."[13] K transcendentálně očištěnému vědomí tedy sice nutně patří jeho noematický korelát jako takový, onen rys transcendence v imanenci, nicméně ten sám o sobě ještě nutně konstituci žádného světa nezaručuje. Jinými slovy, k bytnosti čistého já svět jako takový nepatří, neboť ono samo je podle Husserla původnější.

Je dobře známo, že Heideggerův postup je zde zcela opačný. ‚Svět' je bytostným strukturním momentem pobytu jakožto ‚bytí ve světě' a jako takový není ustavován teprve na základě souhlasné zkušenosti, ale veškerá možná zkušenost jej ve své souvislosti vždy již předpokládá.[14] Právě jen a pouze na základě předchůdné, důvěrné a netematické obeznámenosti se světem se pobyt vůbec může s něčím a nakonec i sebou samotným „ve světě" setkat.[15]

3.

Problém fenoménu světa, kterého jsme se velice letmo dotkli, pouze umocňuje problematičnost naší třetí otázky. Jaký panuje poměr mezi čistým já a já každodenně prožívaným? Husserl s radikalitou sobě vlastní deklamuje: „Vykonám-li pro sebe toto [tj. fenomenologickou redukci, pozn. OK], tak již nejsem lidským já, ačkoliv neztrácím nic z vlastního bytostného obsahu své čisté duše (tedy nic z čistě psychologického)."[16] Co myslí Husserl přesně pod oním predikátem ‚lidské', mluví-li o před-fenomenologickém já, a proč tak vehementně zdůrazňuje, že právě výkonem fenomenologické redukce

[13] Tamtéž, str. 104.

[14] Srv. zejm. *Sein und Zeit* §12 a §14–18.

[15] Ke struktuře tohoto „setkávání se" srv. především pojednání *Vom Wesen des Grundes*, zejm. str. 163–175 (in: M. Heidegger, *Wegmarken*, *GA* 9, Frankfurt a. M. 1976).

[16] *Hua* IX, str. 274.

je já odlidštěno? „Lidské já“ zde znamená jednoduše tolik co „já, tento člověk“[17], nedílná součást světa, který je bez dalšího kladen jakožto o sobě jsoucí, právě tolik co „moje duše ve světě“.[18] Proč však vyřazení generální teze subsistence světa charakterizovat zrovna jako ztrátu lidskosti toho já, které toto vyřazení uskutečňuje? Zvláště pokud Husserl sám dodává, že toto já „neztrácí nic z vlastního bytostného obsahu“ a je nadále prožíváno v celé konkrétnosti svého života, která jej činí tím, čím samo fakticky je, ba co víc, tato jeho vlastní konkrétnost je podle Husserla redukcí světa na rovinu čisté subjektivity teprve doopravdy dosažena a jako taková zakoušena.[19] Stejná otázka tane na mysli i Heideggerovi.[20]

Husserlovu motivaci zde nahlédneme, když poměr mezi tzv. lidským já a já fenomenologicky očištěným nebudeme chápat jako přechod od jednoho já k druhému, ale jako radikální změnu postoje. Postoj lidského já, konkrétního „člověka“, který Husserl nazývá postojem přirozeným, je neodlučně spjat se základní pozitivitou světa, „člověk“, aby vůbec mohl fakticky na každodenní bázi existovat, musí tuto pozitivitu předpokládat, neméně tak je tato pozitivita poté předpokladem všech tzv. pozitivních věd, které si člověka jakožto takto existujícího činí svým předmětem (např. jako „duše ve světě“ v případě psychologie). To je kontext, ve kterém je podle Husserla smysluplné mluvit o ‚člověku‘ a o ‚lidském‘. Zaujímáme-li nicméně postoj transcendentálně fenomenologický, ze kterého vzchází čisté transcendentální já a který je charakterizován právě uzávorkováním této pozitivity, dále již mluvit o ‚člověku‘ dobrý smysl nedává. Zaujímám-li transcendentálně fenomenologický postoj, nejsem již tímto konkrétním lidským já ve světě, tímto konkrétním člověkem jako

[17] *Hua* IX, str. 275.

[18] Tamtéž.

[19] Srv. „Das so reduzierte ego ist freilich mein Ich, in der ganzen Konkretion meines Lebens, aber direkt erschaut in der transzendental reduzierten inneren Erfahrung – und nun wirklich das konkrete ego, das absolute Voraussetzung ist für alle Transzendenz, die für mich ‚geltende‘ ist“. Tamtéž.

[20] Srv. „Ist dieses Tun nicht eine Möglichkeit des Menschen, aber eben weil dieser nie vorhanden ist, ein Verhalten (?)“ Tamtéž.

v postoji přirozeném, a přestože mé já nic z konkrétnosti svého života neztrácí, ta slouží výhradně jako pole čistě eidetických poznatků a odkrývání fundačních souvislostí (jak jsme viděli např. na konstituci fenoménu světa), tedy jako sféra sebepoznání v přísně transcendentálním slova smyslu. Transformace lidského já v já transcendentální, ke které dochází ve výkonu fenomenologické redukce, je význačnou zkušeností, „která zcela překračuje veškerou dosavadní životní zkušenost“,[21] v tom rozhodujícím ohledu, že zpřístupňuje ty základní struktury subjektivity, které veškerý život lidského já, té či oné lidské bytosti, vždy již od základu formují, ale zůstávají mu o sobě principiálně nepřístupné. Takto vzato a odhlédnuto od specifičnosti obou pozic představuje Husserlova transformace lidského já v já čisté vzdálenou předehru proměny jsoucna ‚člověk‘ v čisté ‚bytí-tu‘ v člověku, o které bude později mluvit Heidegger.[22] Na druhou stranu, jeden ze zásadních rozdílů, který Husserla bude od Heideggera vždy odlišovat, spočívá v tom, že tato „změna celé podoby života“[23] za pomoci fenomenologické redukce se zároveň a z podstaty věci odehrává právě v „odtržení od života“ samého, ve striktně teoretickém postoji. Tím jsme již také částečně odpověděli na naši poslední otázku, a sice otázku po samotné povaze fenomenologické redukce.

4.

V otázce po vlastním smyslu fenomenologické redukce a jejím významu pro fenomenologické zkoumání – v otázce po tom, jakým způsobem se před námi vůbec otevírá fenomenologické pole a jakým způsobem do něj sami vstupujeme, tedy jak vůbec začínáme s fenomenologií – všechny dosavadní otázky kulminují.

---

[21] Tamtéž.

[22] Srv. např.: „die Verwandlung des Menschen in sein Da-sein, die jede Angst mit uns geschehen last,“ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in: *GA* 9, str. 113; či „das Da-sein im Menschen richtet im Philosophieren den Angriff auf den Menschen,“ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, *GA* 29/30, Frankfurt a. M. 1983, § 7, str. 31.

[23] *Hua* IX, str. 276.

Protože v případě Husserla byla odpověď na tuto otázku, v daných mezích, vlastně již podána, omezíme se s ohledem na předcházející výklad pouze na tezovité shrnutí. Provádíme-li fenomenologickou redukci, jak je Husserlem koncipována, fenomenologické pole se před námi otevírá na základě radikální změny postoje, která je uskutečněna „naráz“ „jediným universálním teoretickým aktem vůle“[24] a ve které se naše v „transcendentální naivitě“[25] žijící lidské já zcela transformuje v čisté já transcendentální. Oproti této koncepci se nyní stručně pokusme nastínit opačný směr, kterým se vydává Heidegger. Ten Husserlovi namítá, že lidské já nemusí být nejprve odlidštěno, aby se odlišilo od „světského“ jsoucna a stalo se „subjektem“ transcendentální konstituce. Naopak, lidská bytost – pochopená jakožto pobyt – vůbec již jen tím, že sama ek-sistuje, jsoucno v celku transcenduje, a tak jej co do jeho smyslu „konstituuje“. To je na nejobecnější rovině dáno tím, že lidská bytost jakožto pobyt – jak je řečeno na notoricky známém místě hned zkraje *Sein und Zeit*[26] – se mezi ostatním jsoucím nikdy jen tak nevyskytuje, ale jakožto jsoucno, kterému v jeho bytí o toto bytí samo jde a v tomto bytí si tudíž rozumí, také rozumí bytí jsoucího jako takového a tím toto jsoucí teprve nechává – jakožto jsoucí – vystupovat. Problém transcendentální konstituce se tak pro Heideggera stává výhradně problémem bytí. Transcendentální horizont pak není otevřen až transformací lidské bytosti v transcendentální subjekt, ale je vždy již „odemčen“ s každým faktickým pobytem. Nakolik pobyt existuje, tak se vždy již tak či onak vztahuje ke jsoucímu a zároveň – a jen proto se vůbec tak či onak ke jsoucímu vztahovat může – rozumí jeho bytí. Nakolik pobyt existuje, vykonává, byť většinou netematicky, rozdíl mezi bytím a jsoucím. Vyvstávání tohoto rozdílu, které je samo základním děním pobytu jako takového,[27] je tak vždy již „latentně

[24] *Hua* IX, str. 274.

[25] Tamtéž.

[26] § 4, str. 16.

[27] Srv. „Wir (bewegen) uns immer schon in dem geschehenden Unterschied. Nicht wir vollziehen ihn, sondern er geschieht mit uns als Grundgeschehen unseres Daseins.“ *GA* 29/30, § 75, str. 519.

v existenci pobytu tu“.[28] Fenomenologická redukce jako specifický výkon fenomenologa je poté pouze zvýslovněním tohoto rozdílu: programovým obrácením pohledu od tak či onak uchopeného jsoucna k tematickému rozumění jeho bytí.[29] Na základě toho také vychází najevo, proč fenomenologická redukce jako samostatný problém hraje v Heideggerově rozvrhu fenomenologie nesrovnatelně menší roli než v tom Husserlově a proč Heidegger dokonce ani nemá potřebu se jí šířeji zabývat[30]: neboť zatímco pro Husserla je výkon fenomenologické redukce jakožto zpřístupnění transcendentální sféry v podobě čisté subjektivity neodlučitelně spjat vůbec s možností fenomenologie jako takové, pro Heideggera fenomenologická redukce představuje – v explicitní formulaci ontologické diference[31] – pouze radikalizaci bytostné tendence pobytu samotného.

*

Otázka ‚co vlastně znamená fenomenologie pro Husserla a co pro Heideggera?‘ byla v mezích vytyčených hlavními body sporu polemiky nad heslem pro *Encyklopedii Britanniku* již *de facto* zodpovězena. Abychom naše tázání dovedli k nějakému uspokojivému konci, ze kterého by jádro sporu bylo nahlédnutelné, pokud možno, jedním pohledem, vraťme se na samý počátek onoho druhého črtu hesla, ze kterého jsme po celou dobu vycházeli. V úvodu nazvaném ‚Idea fenomenologie‘ Heidegger dospívá k následujícímu uchopení „ideje fenomenologie“: „(Fenomenologie) stojí ve službě vůdčí filosofické problematiky, to znamená otázky po bytí jsoucího v rozčleněné roz-

[28] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *GA* 24, Frankfurt a. M. 1975, § 22, str. 454.

[29] Srv. „Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins dieses Seienden.“ *GA* 24, § 5, str. 29.

[30] Výše citované místo z *Die Grundprobleme der Phänomenologie* je právě tímto ojedinělé.

[31] Srv. „Wir (nennen) den ausdrücklich vollzogenen Unterschied von Sein und Seiendem die ontologische Differenz.“ *GA* 24, § 22, str. 454.

manitosti jeho způsobů a stupňů."[32] Přestože se v dané kapitole Heidegger snaží neopouštět Husserlovu pozici a být jejím mluvčím, vysvítá z této formulace více než jasně dvojí: (1) „služebné postavení", které je zde fenomenologii připsáno, z ní činí – zcela v souladu s § 7 *Sein und Zeit* – nic více a nic méně než pouhou metodu, a sice (2) metodu filosofického tázání po bytí jsoucího jako takového, tedy ontologie. O ontologii ovšem mluví v souvislosti s fenomenologií i Husserl, ba co víc, fenomenologie sama pro něj představuje ontologii universální, jak je opakovaně zdůrazňováno ve finální publikované verzi hesla,[33] „neboť fenomenologie jakožto věda o všech konkrétních fenoménech vlastní subjektivitě a intersubjektivitě je *eo ipso* apriorní vědou o veškeré možné existenci a existencích".[34] Jádro sporu nyní vyjde najevo, když nahlédneme dvojznačnost pojmu ‚ontologie', jímž se Husserl i Heidegger zaštiťují. V Husserlově „definici" ontologie, kterou jsme uvedli a která pro Husserla spadá v jedno s „definicí" transcendentální neboli eidetické fenomenologie, jsou akcentovány rysy ‚universality' a ‚apriority'. Transcendentální fenomenologie jakožto universální ontologie předchází všechny ontologie regionální, neboť je „vědou o veškeré možné existenci a existencích". Jako taková je vědou „apriorní", přičemž tato „veškerá možná existence" má být vyložena co do svých podstatných (eidetických) souvislostí fundovaných v čisté subjektivitě a jejích intencionálních aktech, tedy má být vyložena jakožto „konkrétní fenomény vlastní subjektivitě". Transcendentální fenomenologie jakožto universální ontologie objímá vše, co jest a býti může, aby vyzvedla z čisté subjektivity vzcházející *a priori* tohoto veškerenstva jsoucího. Nároku na ‚universalitu' a ‚aprioritu' se samozřejmě nevzdává ani ontologie Heideggerova, oproti té Husserlově však klade přednostní důraz na předchůdné projasnění smyslu onoho samotné-

[32] *Hua* IX, str. 256.

[33] Srv. „Thus, as phenomenology is developed, the Leibnitzian foreshadowing of a universal ontology (...) is improved, and realized upon the new and non-dogmatic basis of phenomenological method." E. Husserl, *Phenomenology*, in: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 17, 1947, str. 702.

[34] Tamtéž.

ho výrazu ‚jsoucí', který je v každém ontologickém zkoumání – jež si jsoucí jakožto jsoucí bere za své téma – vždy již tak či onak předpokládán. Proto také Heidegger opouští transcendentální subjektivitu jakožto sféru fenomenologických „poznatků", neboť i ta přes svou „čistotu" již představuje implicitní přihlášení se k určité ideji bytí, a z fenomenologie činí pouze metodologické zpřístupnění vlastního fundamentu vší ontologie – výslovné vykázání základních struktur bytí takového jsoucího, které samo již v tomto bytí něčemu takovému jako bytí rozumí. Nicméně spolu s transcendentální subjektivitou se Heidegger zříká i metodicky zajištěného východiska v čistém *ego* a sebe-evidenci jeho *cogitationes*, čímž ztrácí hlavní devízu Husserlovy fenomenologie – možnost kontrolovatelného vykazování v čisté intuici, a vydává se mnohem obšírnější cestou sledující a vykládající kruhovou strukturu rozumění jsoucího, kterému v jeho bytí o toto bytí samo jde, tedy cestou od fenomenologické deskripce k hermeneutice existence. V důsledku toho i universálnímu nároku ontologie může být učiněno zadost pouze „oklikou" přes odhalení smyslu strukturního celku bytí pobytu jakožto časovosti, jenž má teprve poskytnout horizont pro odhalení smyslu bytí vůbec jakožto temporality, která se takto až nakonec ukazuje jako ve vlastním smyslu *a priori* ontologické problematiky. Co to nyní znamená pro celkové pojetí fenomenologie a tedy pro samotný střet mezi Husserlem a Heideggerem? Nejen to, že obě směrodatné podoby fenomenologie jsou co do svých východisek vzájemně podstatně neslučitelné, ale dokonce, že jsou v jistém ohledu ve svých vůdčích intencích přímo protichůdné. To jsme se ostatně pokusili – byť jen velice stručně – *in concreto* ukázat na těch pár sporných bodech oné – zdánlivě nenápadné – polemiky nad heslem pro *Encyklopedii Britanniku*.

Ondřej Kvapil

O původu truhlářství

Výhradním předmětem truhlářova zájmu je truhla.

Škála funkčního využití truhly ve středověku symbolizuje všeobjímající uzavřeností svého zřetězení odvěký obsah „truhly“. Truhla tehdy byla vším:

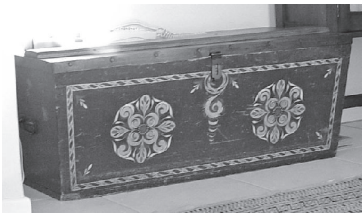
Pro vázané k půdě pevným úložištěm, pro půdou disponující cestovním zavazadlem. Lavicí, lehátkem, postelí. Židlí... pro vybrané. Jídelním stolem, odkládacím stolem, psacím stolem, pracovní deskou. Domácím oltářem.

Vším: *jediným a univerzálním*... kusem nábytku. *Kusem těla.*

(1)

(2)

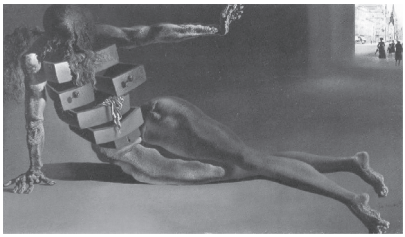
(3)



(4)

(1) Ořechová cassone ve formě starověkého sarkofágu, Řím, 16. století; zdroj: https://en.wikipedia.org/wiki/Cassone#/media/File:Italian_-_%22Cassone%22_-_Walters_6535.jpg
(2) Podkrkonošská malovaná truhla, 1820; zdroj: http://www.antikweb.cz/index.php?itemid=19
(3) Ořechová Bargueño , Španělsko,začátek 17. století., na původním podstavci; zdroj: https://www.pinterest.com/pin/541769030149567328/
(4) Malovaný wals ze žlučníkového dřeva; zdroj: https://en.wikipedia.org/wiki/Chest_(furniture)#/media/File:Wakis_(1).jpg

(5)



(8)

(6)

(9)

(10)

(7)

(5) Skříňka na Bibli či na psaní, 17. století;
zdroj: http://www.antiqueoakfurniture.co.uk/antiques/mule_chests_coffers_bible_boxes/181.asp
(6) čalouněná truhla či otoman, přelom 17. a 18. století; zdroj:
http://www.antiqueoakfurniture.co.uk/view_details.asp?prod_id=44
(7) zdroj: Restaurování a opravy nábytku, William Cook, 2005 Rebo Productions CZ, dle 2003 Annes Publishing
(8) Antropomorfní kabinet, 1936; zdroj:
http://www.prof2000.pt/users/secjeste/arkidigi/Filosofia/Dali001.jpg
(9) Milétská Venuše se zásuvkami, 1936;
zdroj: http://www.mlahanas.de/Greeks/Arts/Aphrodite2.htm
(10) zdroj: Restaurování a opravy nábytku, William Cook, 2005 Rebo Productions CZ, dle 2003 Annes Publishing

Truhla, na níž se zakládala domácnost: svatební truhla (1) (středověká a renesanční cassone v Itálii); tradice malovaných svatebních truhel (2) (u slovanských národů přetrvávající až do počátku dvacátého století). Truhla, do níž se ukládal zesnulý.

Různé derivace: stůl Bargueño (3) (truhla položená na záda s vnitřní stranou odklopeného víka sloužícího jako psací deska); wakis (4) (truhla s nejcennějším zbožím jako sedátko na kozlíku dostavníku); schránka na Bibli se zkosenou plochou na psaní (5); čalouněná truhla jako otoman (6); truhla s opěradlem jako židle (7) ...

Truhla se kvůli své ambivalentní extenzi někdy na počátku šestnáctého století roztrhla ve dví: na truhlu a rakev – přičemž se tak temnému rozporu ohlašovanému tím pojmem – v tom pojmu: jeho prostřednictvím a v jeho jménu – ani v nejmenším neuniklo, ale spíše ještě posloužilo v jeho neodvolatelnosti, když se rakví odkazuje na staroslověnské *рака* (hrob), odtud na praslovanské *orka* a odtud zpět na latinské *arca* (truhla, skříň, rakev). To slovo, v jehož jménu je zde cosi ohlašováno – zvěstováno – je právě toto *arca*. Latinské slovo odvozené ze slovesa arcein (uzavřít, odvrátit, ochránit) s původem vystopovatelným až ke společnému proto-indoevropskému kořenu *$h_2$erg- (zadržovat, obsahovat, střežit), který dal vzniknout také starořeckému slovu ἀρκέω (arkéō) podobného významu, staroarménskému արգել, argel (zádrhel), litevskému raktas (klíč), rakinti (zavřít, zamknout),... atd. Svého času běžné latinské slovo, které se však do dnešních dnů zachovalo snad ve všech evropských jazycích v téměř nezměněné podobě (archa, arca, ark), aby se zde napříště nechávalo spatřit již výhradně v kontextech veskrze neběžných: jako Noemova archa a Archa úmluvy; svého času běžné latinské slovo, kterým se však překládalo (Jeroným – s přihlédnutím k neméně běžnému řeckému κιβωτός v Septuagintě) slovo opět příznačně nediskursivní: תבה, tebah: slovo, které se v zachovaných písemných památkách vyskytuje všehovšudy na dvou specifických místech: jednou jako „Archa“ Noemova, podruhé jako „ošatka“, v níž byl tříměsíční Mojžíš uložen do rákosí na břehu řeky. Pro loď i košík jsou zde jiné hebrejské ekvivalenty a Archa úmluvy již v hebrejštině není archou, nýbrž jinou nádobou, „arown“. O tebah lze soudit tedy

toliko to, že dokáže spasit život před vodním živlem – uschovat v sobě – a nadto, arbitrárně či ze své definice, sestává ze spřažené konstrukce z rostlinných vláken utěsněných v obou případech asfaltem a smolou...

Je to zvláštní slovo: výjimečné, osamělé, osamocující, izolující, utěsňující všechny otvory asfaltem a smolou. Jeho původ je většinou odvozován z egyptského *Tbt* (truhla, rakev). Etymologické bádání je zde sice nutně zpětně ovlivněno latinským a řeckým překladem, nicméně pokud je vzájemný přenos v oblasti extenze vzhledem k nečetnosti výskytu minimálně těžko průkazný, *jisté shodné intenzivní rysy by nám neměly uniknout*. Týkají se na jednu stranu paradoxně věcí jakoby akcidentálních: kvalit povrchu, materiálu, *textury*, na druhou stranu intenze samotné: schopnosti obsahovat: její předmětné a symbolické reprezentace: – řešení problému imanence a transcendence na povrchu *těla*.

První egyptské „rakve“ byly proutěné. Taktéž i první plavidla – přičemž Egypťané byli záhy (5000–3000 př. n. l.) schopni stavět 20–40 metrů dlouhé lodi z dřevěných planěk spojených tkanými popruhy, dřevenými hřeby, kolíky či spoji na čep a dlab *(kteréžto spojovací techniky jsou dodnes základem truhlářských a tesařských konstrukcí...)*. Pak dochází ke stěhování obsahů. Plavidlo se stane rakví, když ve „sluneční bárce“ nesou zesnulého k hrobu; rakev se stane sluneční bárkou, aby v ní zesnulý mohl vyrazit na posmrtnou pouť. Sluneční bárka se stane sluncem, když s bohem Ra opakovaně vyráží na pouť po obloze... a do podsvětí. Jenže sluneční bárka – ta Chufuova/Cheopsova, která je dlouhá 43,6 metru, stála 4 500 let zakopaná ve svém vlastním hrobě ve skále u paty Velké pyramidy v Gíze, než jí v roce 1982 vystavěli poblíž samostatnou muzejní budovu, do níž ji rekonstruovanou umístili *pro potěchu turistů z celého světa*. Chceme zachránit obsah, ten ale může transcendovat jedině v nějaké arše, truhle: musíme sami sebe utěsnit v truhle před obsahem, musíme obsah utěsnit v truhle před námi,... ale stále to ještě není... vše.

Slovo truhla je už tak dost tísnivé. Německy tvrdé (die Truhe), těžké, temné: bezvýchodné. Slyším bouchnutí víka a dutou ozvěnu.

Myslím, že jsme truhlu mohli s klidem přenechat rakvi... a místo ní si osvojit spíše schránku – podržující si ten ochranářský pud archy.

Existuje pokušení – neméně směšné ve své romantičnosti než osudově závažné v... *téže!* neodolatelné romantičnosti – pokušení tvrdit, že tvořil-li kdy člověk, tedy zajisté vždy spíše pro smrt než pro život. Vše, co nám zde zůstalo po dávných civilizacích, jsou hroby. Co ale jiného mělo zbýt... než schránka... Zbytky od hostiny? Jaký je rozdíl, jestli se v popelnicích kultury popelnicových polí skladovaly potraviny, či ostatky... Ať k jídlu, či ritu – spasí snad obsah masové konzervy? Stopy prvních staveb jsou nezřetelné – protože nezbývají, nepřebývají jako hroby, netranscendují: je v nich přebýváno, jsou transcendovány. Jsou to přístřešky z větví, proutí, listí, trav a mechu. Jsou to živé větve, které jsou jen lehce ohýbány, přitahovány, vzájemně proplétány, stmelovány. Jsou to živé rostliny. Jsou to vzájemně provázaná živá těla. Je možné, že první tesař-truhlář netesal, nýbrž splétal?

Jako „první tesař" se etymologicky překládá architekt – ze starořeckého αρχιτέκτων: αρχή, arché (počátek, první, hlavní, vedoucí) a τέκτων, tekton (tesař). Ovšem τέκτων byl už tehdy také kameník a možná obecně řemeslník... Jaký je tedy skutečný αρχι-τέκτων: jaké arché má toto tekton? Bylo by to záhodno vědět, protože bezprostředně dalo pojem třem produktům naší kultury, na nichž nám vždycky tolik záleželo: technice (τεχνολογια), textu (latinsky *textus*) a umění (τέχνη). Jak jinak se totiž můžeme pokusit zachránit obsah než technikou, textem a uměním? A o co jiného bychom se také těmito třemi celou tu dobu pokoušeli... Latinské *texere* i řecké τέχνη, techné vycházejí z proto-indoevropského *teks-* (tkát, splétat, proplétat, skládat, zhotovovat), které o sobě prohlašuje, že dává vznik proutěným košům: spletitým, spleteným výrobkům, jejichž povrch mluví v určitých texturách – manýristických variacích.

Člověk se snaží spasit obsah, ale není to jednoduché: je to spletité, spletené z mnoha duší... a mnoha *živých* těl. Snovám zde tedy jistý text: splétám do sebe různé fráze, vplétám a proplétám disparátní informace. To, co zadržuje neodvratnou disociaci, je řád invariant textury povrchu: tento manýrismus je však zároveň tím, co má být

transcendováno, i to, v čem má být transcendováno... – a nakonec i to, co samo transcenduje... z jednoho povrchu na druhý *(vnitřní/vnější)*.

Zdá se nám, že tím výsostným truhlářským výrobkem by mohl ve skutečnosti být košík. Tomu by odpovídal v různých variacích mezi mnoha evropskými jazyky dosud přežívající proto-indoevropský kořen substantiva Kiste (ve starořečtině v podobě *κίστη*, kístē, v latině *cista*, ve staronorštině, staroněmčině a švédštině *kista*, ve staré fríštině *kiste*, v holandštině *kist*, v němčině *Kiste* a v angličtině *chest*) odvozeného ze zmíněného slovesa *teks* a znamenajícího původně nejspíš tkaný obal – něco radikálně měkkého, poddajného, porézního, spleteného, organicky srostlého, jehož extenze však počínaje košíkem v průběhu dějin probíhá mezi tímto a truhlou a vším, co se rozprostírá na jejich jednotlivých i společných hranicích a co se k nim pojí nějakým případem tropu. Takovým tropem je i anglické *chest* ve významu hrudník, tedy „hrudní koš", kde skutečný koš, *basket*, se již zvolna přesunul za hranice oblasti denotované tímto pojmem, když se ještě před tím stihnul stát podkladem pro metaforické přenesení významu na hrudní koš. Samotná metafora hrudního koše (vzniklá pravděpodobně nezávisle hned v několika jazycích najednou) stojí na podvojném přenosu z vnitřní i vnější podobnosti a lze se o ní beze všeho vyjádřit týmiž slovy, která jsme užili pro popis intenzivních rysů הבת, tebah: na jedné straně kvalita povrchu, materiálu, textury (pružnosti žeber oble se vynořujících z pevně, těsně a utěsněně obemykajícího povrchu a zase zpět do tohoto povrchu, který je jimi samými tvořen, ve vlnách se zanořujících) a na straně druhé specifikum intenze poukazující ve svém obsahu na sebe samu – na samotnou schopnost obsahovat... a spasit smysl – nahý život v tepoucím srdci.

Možnost anglickým jazykem naznačená: možnost naturalizovat *chest of drawers* byla uchopena v uměleckém ztvárnění (v návaznosti na jazykovou hříčku, či nikoli...) Španělem Salvadorem Dalím v jeho Antropomorfním kabinetu (8), Městu zásuvek a zejména pak v proslavené Venuši Milétské (9). Samotná *chest of drawers* pojí ruce k tělu zvláštně inverzním způsobem: nechává postavu zakleknout

čelem k vlastnímu tělu a ruce položit na prsní bradavky jakožto úchytky šuplíků (10). Tento potenciál taktility Dalí podvojně naznačil a vyloučil, když obalil úchytky hebkou norkovou kožešinou, ale zároveň si za model vyvolil mramorové torzo bez rukou. Dalí se chtěl vyrovnat s platónským tělem (a spolu s tím s tradicí vzývání obsahu) tím, že toto tělo nechal stát uvězněné ve svém vlastním mramoru bez možnosti se nás aktivně dotknout a jeho chybějící ruce zhmotnil v nekontrolovatelném potenciálu okolního prostoru. Když úchytky šuplíků ztvárnil jako bradavky a tyto pak obalil norkem, spojil po vzoru Freuda erotiku s vivisekcí.

Původní truhlářské výrobky jsou tedy již šťastně přebyty: naturalizovány: překročeny životem... Jenže je to jaksi neuspokojivé: zbývají tu nějaké zbytky – stále je tu to přebývání schránek, přebývání hrobů. Stále ještě tu bez dechu stojí dech beroucí pyramidy a šiky mrtvých těl leží v jejich základech.

A tento τέκτων je stále ještě tesařem – minimálně natolik, že musí ještě tnout do živého, podetnout tělo... živého stromu a jeho větve otesat. Torzo bez rukou je především tesařský recyklát: tělo připravené rukama o ruce: otesaný kmen. Bez možnosti dotknout se dotýkané, uchopované, manipulované. Každá symptomatologie rozkládá nakonec i sebe samu, a tak musí být i interpretace interpretována a z vivisekce zůstává jen sadistická erotika, aniž je ovšem cokoli „životem překročeno“.

Stále ještě musíme spáry v lodi či košíku utěsňovat temným a lepkavým asfaltem a smolou.

Snad je toho přebyto dost, jenže... je něco skutečně transcendováno? Dokonale impregnované dávné *Archy* vystupují z vody – dokonale utěsněné, temné, těžké...

Zakládáme-li stavbu ve vodě – a to děláme vždy, chceme-li zachránit obsah... před potopou – založíme ji na hluboko do masy slatiny či jezerního dna zaražených dubových kůlech spřažených dubovými trámy tak, aby se vůči sobě navzájem nemohly pohnout, za vzniku základového roštu udržovaného trvale celým svým objemem v inkriminované kapalině (vodě, bahnu, rašelině), čímž je zabráněno přístupu vzduchu a tělo takto dokonale zakonzervováno

postupem času zčerná, ztvrdne, ztěžkne,... zfosilní. Jednotlivé lesklé údy se přízračně vznášejí těsně pod hladinou bažinatého jezírka, *na němž byl založen klášter v Plasech (projekt J. B. Santiniho, 1710)*. Rošt je dílem košíkáře, masivní hmoty údů dílem tesaře, jejich ponoření a utěsnění dílem balzamovače.

Jestliže *hmoty údů* jsou dílem tesaře, je to tím, že tesař hmotu opracovává svou vlastní rukou – a nejen že všechno, čím tesař opracovává, je jeho vlastní ruka *(i když je to nakrásně třeba dláto, hoblík, cidlina, kladívko, palička, sekera, teslice, pila, nebozez, poříz...)*, nýbrž i všechno, co tesař opracovává, je jeho vlastní ruka – když splétá žíly a tepny a šlachy a svaly a celý ten cop masa nakládá do různých mořidel...

Před jakou kapalinou nás ještě mají tyto bitumeny ochránit, *když jimi utěsňujeme ošatku s dítětem*?

Povrch je černý, lesklý – pokrytý neprostupnou vrstvou laku. Impregnace, napouštění,... to věčné zaplňování pórů. *Nejstarším nalezeným lakovaným předmětem je dřevěná miska odhalená při vykopávkách v oblasti kultury Hemudu v Číně, jejíž stáří se odhaduje na 6 500–7 000 let.* Číňané a později další asijská etnika nařezávali kmeny stromů rodu Toxicodendron starých minimálně 10 let, aby z pryskyřice vytékající z těchto ran vyráběli lak používaný ve svém věhlasném umění.

To, do čeho se tělo ukládá, jsou temné podzemní vody: *rašeliniště a močály*: přírodní bitumeny neboli živice, kterými se balzamuje mumie – kterými se utěsňuje konstrukce lodi i zapečeťuje sarkofág –, kapaliny vysoce viskózní, černé a zcela rozpustné v sirouhlíku. Tělo zaživa sestupuje do podsvětí,... aby kdykoli znovu mohlo vytanout... na mysli.

Matěj Veselský

Gilles Deleuze – *Foucault*

Naznačovat dnes otázku, zda Deleuzovy filosofické portréty jsou, či nejsou skutečnými výklady daných filosofů, je zhola zbytečné. Odpověď je zkrátka nasnadě a je banální: jsou i nejsou. Nejinak je tomu i u menší práce z roku 1986, věnované jeho generačnímu souputníkovi, kterého netřeba nijak zvlášť představovat, Michelu Foucaultovi. I zde dochází k typickému prolínání Deleuzova filosofického postoje s Foucaultovými tezemi, jež jsou různě ohýbány a natahovány tak, jak to právě Deleuzovi vyhovuje. V jiných případech bychom to považovali nepochybně za navýsost nekorektní práci s texty, nicméně u Deleuze to jaksi funguje. Důvodem je, že záměrem zde není daného filosofa potopit, ale vyždímat vše, co v něm je (a mnohdy i to, co není). Výsledkem je originální produkt, u něhož prostě musíme počítat s tím, že s původními texty komentovaného autora má společné (s jistou nadsázkou) tak akorát některé citace, pokud vůbec.

Bylo by ovšem vůči Deleuzovi nespravedlivé tvrdit, že k pochopení Foucaultova díla nijak nepřispívá. Deleuze nám totiž poskytuje něco, co mnozí interpreti u Foucaulta postrádají – vlastní ontologii. I přes celkový charakter Foucaultových textů, které se nacházejí na křižovatce několika disciplín, to ovšem není úplně nepřípadná námitka. Foucault se především ve svém prvním a pak i posledním období pouštěl skutečně do širších filosofických úvah, v nichž slovo *bytí* bylo nejednou zmiňováno, ba dokonce v náznacích konceptualizováno. Komplexnějšího rozpracování se ale tomuto slavnému filosofickému pojmu z Foucaultova pera zkrátka nedostalo. Důvod tkví patrně i ve Foucaultovi samotném, který se za filosofa tvořícího nové a originální koncepce jednoduše nepovažoval. Nuže, jaké jsou tedy základní stavební jednotky foucaultovsko-deleuzovské skutečnosti? Deleuze odpovídá třemi pojmy – vědění, moc a já, resp. my.

Již v úvodním oddílu nacházíme nejen svéráznou interpretaci vědění coby kompozita dvou prvků – diskursivních a nediskursivních

Klasici sekundární literatury

(či Deleuzovými pojmy – audiovizuálních, optických nebo architektonických) formací –, ale rovněž vskutku výjimečné postřehy k patrně nejzáhadnějšímu Foucaultovu pojmu – výpovědi, resp. diskursu. Ty Deleuze kradmo vyvazuje z jejich pout k lingvistické doméně a vykládá je spíše (dle našeho soudu oprávněně) z pozice logických a matematických konceptů série (řady) a množiny. Značně tomu napomáhá i důraz na chápání diskursu (tj. zformované výpovědi) jako svého druhu neoznačující (ve stejném smyslu jako matematické symboly) entity, která je nadána vlastní, svébytnou materialitou a která nepotřebuje žádného původce, resp. subjekt, jenž by jej myslel a vyslovoval. V tomto ohledu však nelze snad ani dostatečně ocenit Deleuzův akcent na rozdíl mezi těmito diskursivitami a nediskursivním charakterem audiovizuálních či jinak vjemových, resp. perceptivních entit,[1] které naopak mnoho interpretů Foucaultovi vytýká a upisuje se tak pozici diskursivního universalismu typu „vše je řeč/jazyk/diskurs". Jistěže v každodenním životě se setkáváme právě vždy již s konkrétní směsí obou dimenzí (Deleuzův Foucault tato uspořádání nazývá dispozitivy), to však ještě neznamená, že obě fungují podle stejných pravidel. Slova (diskurs) zkrátka nereferují sama o sobě k věcem (perceptivity), nýbrž jsou jakoby násilím/mocí spojována. To nás ovšem přivádí k další oblasti deleuzovsko-foucaultovského ontologického plánu.

„Moc není vlastněna, ale praktikována, není represivní, ale produktivní, nemá centrum, nýbrž je decentrovaná." To jsou válečné pokřiky, které známe velice dobře již od samotného Foucaulta. Zatímco jemu dovolovaly v jeho historicko-společenských analýzách zaměřit pozornost na fenomény, které pro jiné typy analýz zůstaly neviditelné, Deleuze moci připisuje, jak jsme výše naznačili, spe-

[1] Čtenáři možná připadne otravné, proč se tak snadno popsatelné oblasti, jako je (naše) zkušenost/vnímání, opisují takovými monstrozitami typu audiovizuální/perceptivní dimenze atp. Důvod tkví v Deleuzově snaze vyvázat právě tuto vjemovou oblast z kontextu aktivity lidského/subjektivního vnímání. Vjemy (u Deleuze *percepty*) nejsou zkrátka vjemy někoho a něčeho, ale kvality (či kvalitativní entity) existující samy o sobě. Deleuzův antifenomenologický postup je zde evidentní.

cifickou „ontologickou“ funkci. Jistě nelze říci, že by mocenské vztahy byly pouze další kategorií bytí, jak tomu bylo výše u „slov“ a „věcí“. Nejde o entitu, která „existuje“, nýbrž vztah, který vytváří spojení mezi vypovídáním a viditelností. Jeho funkce, jak s oblibou říká Deleuze, je „čistě operační“. Prakticko-politické důsledky jsou pak z tohoto pohledu významné a výrazně tak doplňují a korigují marxistický pohled na povahu moci ve společnosti. Obrací totiž pozornost od konkrétních momentů represe a násilí k systému vztahů, který je umožňuje/vytváří. Tak tomu samozřejmě bylo již u Marxe, nicméně u něj otázka moci zůstala teoreticky nerozpracována, což mělo později v marxismu za následek překrytí této problematiky problematikou státu a vlastnictví (výrobních prostředků).

Poslední, třetí ontologická oblast je (či měla být) deleuzovsko-foucaultovskou odpovědí na otázku, která tolik trápila Foucaultovy interprety a dodávala munici jeho kritikům. Pokud je totiž subjekt vždy již pasivním výtvorem mocensko-vědeckých praxí a odpor součástí samotných mocenských vztahů, jak je možná radikální změna, tj. něco více než jen převrácení konkrétních situací? Existuje vůbec nějaká dimenze, která by na těch výše zmíněných nezávisela? Foucault našel odpověď v etice, kterou definoval skrze vztah nikoliv k druhému, ale jako vztah k sobě samému, jehož prostřednictvím chtěl poukázat na tu oblast, v níž individuum sebe samo tvoří jakožto subjekt svého jednání, a to v relativní nezávislosti na moci a vědění. Sám přitom musel vehementně odmítat jakákoliv nařčení z návratu k subjektivistické filosofii. Skutečnost, že nedokázal vysvětlit, jak je takový sebevztah možný, aniž by odkazoval k nějaké původní subjektivní/lidské schopnosti či potenci, těmto výtkám ovšem nahrávala. U některých jeho interpretů pak dokonce vyvolávala vskutku nešťastné pokusy o jakési jeho poheideggerizování a tím i údajné řešení vyvstalého problému. Deleuze se jej pokusil vyřešit prostřednictvím pojmu *záhyb*, což je obrat (abychom se vyhnuli Deleuzem nenáviděnému výrazu „metafora“), který vizuálně velice přesně označuje, čím tato dimenze v jeho ontologickém univerzu vskutku je a jakou v něm má funkci. Vypomáhá si přitom velice názornými, jakkoliv jednoduchými příklady – záložka při šití, ohnutí látky (či čehokoliv jiného) –, které představují *flexi* samotného bytí,

a nikoliv již *reflexi* bytí (světa) ve vědomí (subjektu). Všechny tyto velice obrazné a edukativní příklady ale stále ještě nevysvětlují, proč se tyto flexe dějí a jak jsou vůbec možné. Deleuze se uchýlil k onomu poměrně záhadnému a Foucaultem rovněž často používanému pojmu *Vnějšku*, který je v rámci tohoto procesu flexe v záhybu uzavřen. Čtenář by se ovšem velice rád dozvěděl, čím tento Vnějšek nakonec „je", případně odkud se bere (je-li ovšem tato otázka vůbec oprávněná). Jednoznačnou odpověď na náš problém nenajdeme bohužel ani zde, ani v jiných Deleuzových pracích, což nás může vést k domněnce, zda je vůbec v Deleuzově pohříchu kontinuistické koncepci ontologie nějaká radikální změna vůbec možná.[2]

Ať už je tomu ale jakkoliv, Deleuzův *Foucault* je nejen originální interpretací myšlenkového odkazu této významné osobnosti francouzského intelektuálního a politického pole, ale rovněž ukázkou, jakými různými způsoby lze pracovat s filosofickými (či jakýmikoliv jinými) texty a jak je lze vykládat. Někomu možná připadá protivná jistá míra jásavého patosu Deleuzovy slovní dikce, nikterak však podle našeho soudu neotupuje sílu převážné většiny jeho závěrů. Pisatele těchto řádků navíc tato kniha kdysi přiměla k vpravdě upřímnému zájmu o filosofii. Budiž i tato osobní poznámka, kterých by jinak měly být tyto typy textů radši ušetřeny, jakýmsi skrytým holdem mimořádně úspěšné kariéře jedné „zuřivé" (míněno v pozitivním, kischovském smyslu) šéfredaktorky.

Jiří Růžička

[2] Silné styčné body lze najít především ve dvou Deleuzových předchozích knihách o filmu, především v druhé z nich. Právě pasáže, které hovoří o ústupu obrazu-pohybu, v němž montáž odkazuje na nějakou koncepci celku, a nástupu obrazu-času, kde montáž naopak ukazuje neexistenci celku a vpádu onoho Vnějšku, jen dokazují, že tyto otázky byly pro Deleuze v tomto období vskutku zásadní.

statečně nebo způsobem, který v čtenářích vzbudil obavy. Na prosincové zasedání paní děkanka chystá informatorium o těchto připomínkách a pravděpodobně i o tom, jakým způsobem je zapracuje (tento text je psán před tímto zasedáním). Dlouhodobý záměr budeme tedy schvalovat nejspíše v lednu. Zda půjde již o konsensuální materiál, není jasné, je možné, že ani lednovým zasedáním celá věc neskončí.

Je docela podstatné poznamenat, že to, že to trvá tak dlouho, je dobře. Demokratická (samo)správa je vždy pomalá, rozhodně pomalejší, než kdyby se věci dávaly befelem shora. Umožňuje však věci prodiskutovat a ustavit konsensus, který bude mít širokou podporu, jakkoli dlouhá diskuse může být bolestivá a pro některé lidi, kteří nejsou politici, ale makají, téměř nesnesitelná.

Je dobré si uvědomit, že nakonec právě toto je úloha senátu. Zastupovat akademickou obec tak, aby pokud možno nic, co udělá exekutiva, nešlo proti zájmům této obce. A tedy se ptát, kritizovat, šťourat, nevěřit, nespokojit se s povšechnými vysvětleními. Kontrolovat, brzdit. Zvláště v situaci, kdy celou fakultou prostupuje nejistota ohledně financování a podivná směsice naděje a obav z plánovaných projektů Operačního programu VVV (které lákají poměrně velkými evropskými penězi, ale zároveň hrozí tím, že pokud se uchopí špatně, změní fakultu k nepoznání), je třeba, aby každý krok měl širokou podporu. Což zpět vede k vysvětlování, argumentaci, obecně diskusi. A třeba i ochotě navržený krok změnit či vůbec stáhnout, pokud se ukáže, že na něm není shoda, a zkusit to znovu a jinak.

Demokracie je holt pomalá a taková špinavá, nikdy se nic neudělá pořádně a pořád někdo do něčeho kecá. Ale buďme rádi, že ji máme, protože alternativou je vyleštěná čistota hierarchie. Což platí jak pro fakultu, tak pro celou společnost.

Samuel Zajíček

Co se děje v senátu?

Agenda akademického senátu je vlastně dosti repetitivní. Téměř každý měsíc projednáváme nějaké akreditační materiály, většinou zavedených oborů a solidně připravené, takže jde spíše o formalitu (většina opravdové práce se odehrává ve studijní komisi). Na podzim se navíc vždy schvalují podmínky přijímaček na další akademický rok, výše prospěchových stipendií, projednává se zpráva o tom, co z toho, co si fakulta naplánovala, se za minulý rok udělalo, či neudělalo (tzv. Hodnocení Aktualizace Dlouhodobého záměru), a bavíme se i o tom, co se plánuje dělat další rok (tzv. Aktualizace Dlouhodobého záměru).

Tento podzim byl trochu ozvláštněn tím, že v návaznosti na skutečnost, že univerzita si před prázdninami schválila nový Dlouhodobý záměr na léta 2016 až 2020, vedení fakulty nepředložilo pouze výše zmíněnou Aktualizaci, ale celý nový Dlouhodobý záměr. Krok to je ne zcela standardní, neboť na rozdíl od univerzity, které platnost jejího Dlouhodobého záměru končí právě tento rok, má fakulta platný Dlouhodobý záměr až do roku 2021, takže předložení záměru nového znamená zrušit ten starý. Tento krok po nás nicméně žádal pan rektor a senát proti postupu nevyslovil námitku (ačkoli diskuse nebyla jednoduchá), takže se v projednávání pokračuje.

Je to ale běh na dlouhou trať. Poprvé byl se záměrem vedení předložit nový Dlouhodobý záměr senát seznámen v září ve smyslu, že se něco takového chystá. Před říjnovým zasedáním jsme dostali verzi k připomínkování. Na říjnovém zasedání se ovšem Dlouhodobý záměr nepředkládal ke schválení, neboť nebyl, jak vyžaduje zákon, projednán Vědeckou radou FF UK: vedení naopak žádalo senát, aby si řekl, jakými plény má materiál projít k připomínkování. Senát se usnesl, že by bylo vhodné dát materiál k připomínkování jednotlivým komisím fakulty a také katedrám a ústavům. Během října materiál projednala jednak Vědecká rada, jednak se sešly připomínky od výše zmíněných, docela podstatný soubor poukazující na některá témata (například téma výuky), které předložený materiál řeší nedo-

Tiráž

NOMÁDVA
Číslo vydání: 20
Datum vydání: 12. 2. 2016
Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

Šéfredaktorka: Markéta Haiklová
Redakce: Mikuláš Brázda,
Jakub Drbohlav, Šimon Koukal,
Jan Petříček
Korektorka: Klára Choulíková
Editorka: Daniela Vejvodová
Sazba: Janek Krotký
Obálka: Martina Hudecová

Náklad: 150 výtisků
Periodicita: dvakrát ročně
Cena: 50 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 Nomádvy – 2500052447/2010