DIALOG

Pásmo z kolokvia Filosofického ústavu Akademie věd ČR s tématem:

Jak psát o starší filosofii?

V prvním čísle Aitheru jsme uveřejnili diskusní pásmo na téma *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?* Diskuse, kterou předkládáme čtenáři nyní na ně bezprostředně navazuje: Jejím tématem je *Jak psát o starší filosofii?* a její účastníci se v ní zamýšlí nad možnostmi a metodami analýzy a interpretace předmoderních filosofických textů. (Ve většině případů se jedná o písemné výstupy ze stejnojmenného pracovního kolokvia, pořádaného Filosofickým ústavem AV ČR 26. června 2008.) Diskusi otevírá příspěvek Viléma Herolda, který se zamýšlí zejména nad novými badatelskými možnostmi, které přinesl vznik elektronických databází textů starších filosofů. Následují texty-eseje Pavla Hobzy, Kryštofa Boháčka, Efréma Jindráčka se pokouší – se značně odlišným akcentem a vyůstěním – o celkovou reflexi „psaní“ o starší filosofií, jeho současných trendů, ideových východisek a přístupů. Daniel Špelda se přimlouvá za větší využití „externalismu“ ve filosoficko-historickém bádání. Podobným směrem se ubírá stať Vladimíra Urbánek, který se ptá po možném přínosu současných intelektuálních dějin (*Intellectual history*) pro „tradiční“ historiografii starší filosofie. Marek Otisk

zdůrazňuje důležitost hledání historického původu a kontextu staršími filosofy diskutovaných problémů. Další čtyří příspěvky jsou pak věnovány konkrétním metodologickým otázkám a možnostem analýzy a interpretace jednotlivých literárních žánrů: Helena Kurzová reflektuje přínos jazykovědy pro studium antických filosofických textů. Jaroslav Daneš se zabývá různými možnostmi čtení řeckých tragédií a jejich přínosem pro poznání řeckého politického myšlení a politické reality, Pavel Blažek se zamýšlí nad možnostmi zkoumání středověkých aristotelským komentářů, Ota Pavlíček rozebírá možné postupy při studiu pozdně-středověkých univerzitních disputací. Pásmo uzavírá – záměrně poněkud provokativně laděný – příspěvek Tomáše Vítka, který se o možnostech inovace v bádání o starší filosofii vyjadřuje s notnou dávkou skepse.

Vilém Herold: ***Několik úvodních poznámek***

Když jsem byl nedávno vyzván, abych několika slovy uvedl naše dnešní pracovní kolokvium „Jak psát o starší filosofii“, nemohl jsem si nevzpomenout na práci, která mne před zhruba čtyřiceti lety velmi pozitivně ovlivnila. Její název přitom na první pohled nezní nijak přitažlivě. V titulu knihy čteme: „*Directives pour la confection d´une monographie scientifique“* a v podnázvu se dodává „*Avec applications concrètes aux recherches sur la philosophie médiévale“*. V názvu mi tehdy vadila určitá „*direktivnost“* tedy „*směrnice, pokyn, příkaz*“, jak běžný francouzský slovník slovo *la directive* překládá, ale i francouzské slovo *confection,* které v češtině, když ztratíme ze zřetele latinský základ *conficere,* může znamenat „*konfekci*“ nebo dokonce evokovat jakési „*spíchnutí*“.

Autorem této práce, která se mi tehdy dostala do rukou ve svém třetim vydání z roku 1961 (první vyšlo již v roce 1940), však byl Fernand van Steenberghen, tehdy ještě žijící proslulý profesor lovaňské univerzity, přední odborník v oboru dějin středověké filosofie, autor mnoha významných prací, mj. o Sigerovi z Brabantu, o filosofii 13. století, o pařížském aristotelismu, o ontologii, o epistemologii a dalších, z nichž se mnohé dočkaly opakovaných vydání, i překladů do angličtiny, němčiny, italštiny a španělštiny. Myslím, že není nezbytné jej zde představovat, na konci 60. let byl ostatně jeho stručný přehled dějin středověké filosofie zásluhou Stanislava Sousedíka, Oty Vochoče a Vratislava Šmelhause přeložen i do češtiny a mohl tehdy vyjít alespoň jako skripta na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy (reedice pak byla vydána po roce 1989).

Nedalo mi to, a práci Fernarda van Steenberghena, o níž jsem kdysi napsal zprávu do Filosofického časopisu, jsem ve své knihovně vyhledal a znovu jsem se do zažloutlých stránek útlého svazečku (knížka má 80 stran) začetl. Přimělo mne to k malému zamyšlení nad tím, co se v metodice vědecké práce ve filosofické medievistice za posledních zhruba 50 let (nebo 70 let – vezmeme-li v úvahu 1. vydání Steenberghenovy knížky) změnilo, a co naopak zůstává beze změny, které postuláty a doporučení je při zpracovávání „vědecké monografie" při „výzkumu středověké filosofie" třeba stále dodržovat a respektovat. Nemyslím si, že přinesu jakékoli originální a hluboké postřehy – ostatně to si nemyslel ani profesor Steenbergen, když v první větě své práce skromně konstatoval že si nečiní *aucune prétention à l´originalité ni à la profondeur.* Přesto snad připomenutí a shrnutí i některých „samozřejmostí" může být užitečné.

To právě prokázal náš autor ve svých „direktivách" či „směrnici", jež jsou určeny především pro pokročilé studenty, doktorandy, kteří připravují svou doktorskou disertaci. Van Steenberghen rozlišuje sedm etap této práce, jimž věnuje sedm kapitol své příručky. Jsou to 1. výběr tématu; 2. pomocné práce; 3. heuristika; 4. dokumentace; 5. kritika; 6. konstrukce – řekli bychom snad vlastní zpracování; 7. redakce. Jak je patrné již z uvedeného členění, neklade si náš profesor, myslím že i záměrně, nějaké „vysoké" teoretické cíle, nechce zkoumat jen teoretická východiska a předpoklady a rozvíjet „duchaplné" ale bohužel někdy plané debaty o metodě vědecké práce, jde mu vyloženě o praktickou stránku věci, v níž uplatňuje svou dlouholetou pedagogickou zkušenost. To samozřejmě neznamená, že by teorii opomíjel, jak dokazuje v mnoha kapitolách. Ale cíl, který si vytýčil, je záměrně skromnější, příručka, kterou připravil má poskytnout určitý návod, jak postupovat co nejúčelněji a co

nejúsporněji a zároveň vysoce seriózně na cestě vědeckého poznání a při zpracování určité vymezené problematiky z oboru středověké filosofie.

Je samozřejmé, že uvedená práce v mnohém zastarala. To je dáno přinejmenším dvěma skutečnostmi, které s sebou ale navzájem souvisejí. Je to za prvé obrovský a široký rozvoj medievistických studií v posledních desetiletích prakticky na celém světě. Ten se netýká jen filosofické medievistiky, ale i disciplin, jež Steenberghen uvádí jako pomocné vůči ní, mj. obecné dějiny, dějiny vědy, literatury, církevní dějiny, dějiny školství a pedagogiky, dějiny umění, práva, civilizace atd. V tomto smyslu se Steenberghenovi jeví výslovně jako pomocná disciplina dějin filosofie i teologie se svými vlastními metodami a disciplinami. Všude zde, ale i ve filologii a pomocných vědách historických a samozřejmě ve vlastním výzkumu středověkého myšlení byl zaznamenán v posledních desetiletích prudký vědomostní rozvoj, rozšířila se neobyčejně i publikovaná pramenná základna a toto vše samozřejmě Fernand van Steenberghen ve své příručce nemohl zachytit ani reflektovat.

Uvedený pokrok vědeckého bádání a poznání byl - i v tak do historie obráceném oboru, jakým je výzkum středověké filosofie - do určité míry umožněn a usnadněn i tím, čemu jsme si dnes navykli říkat informační technologie, jejichž bouřlivý až překotný rozvoj spadá zejména do posledních desetiletí. Počítače v době vydání Steenberghenovy příručky prakticky neexistovaly, autor je nemohl ovšem vzít v potaz a proto kapitoly, věnované dokumentaci, vedení příslušných katalogizačních, kartotéčních a dokumentačních záznamů, jimž věnoval autor naší příručky tak důkladnou (a zdaleka ne zbytečnou) pozornost, zastaraly snad nejvíce. To se týká i kapitoly o

redakci textu (kde jsou uvedeny podrobné pokyny např. ke korekturám). Právě díky počítačům (které, jak vždy zdůrazňoval ve svém bonmotu náš přední odborník, dlouholetý ředitel Ústavu teorie informatiky a automatizace Akademie věd prof. Milan Mareš, slouží ke všemu jinému, než k počítání) se nyní příprava textu pro tisk uskutečňuje zcela odlišně a odpadly sloupcové, 1. a 2. stránkové korektury a náhledy.

Obrovské rozšíření možností výzkumu v našem oboru přineslo však zejména vytváření elektronických databází, ať již na komerční bázi, nebo jako promyšlená součást vědeckého výzkumu. Vím, jakým šokem na mne zapůsobilo, když více než 200 foliových hustě potištěných svazků Migneho souboru *Patrologiae cursus completus – series latina*, obsahujících bohatství latinského křesťanského písemnictví od pozdní antiky do 12. století, se najednou ocitlo na pěti kompaktních discích. Dříve bylo za nimi pokaždé, když bylo nezbytné ověřit nějaký citát, třeba vážit cestu do rukopisného oddělení Národní knihovny, kde v Praze byl tento knižní soubor jedině vcelku prezenčně přístupný a potom tam podstoupit pracné hledání ve velkých zaprášených svazcích, k nimž neexistovaly buď žádné, nebo jen nedokonalé rejstříky.

Tento CD soubor ovšem nebyl nijak levný. Za jeho získání bylo třeba zaplatit asi 1 milion korun. I to byl důvod, proč jsme tehdy s profesory F. Šmahelem, P. Spunarem a Janem Sokolem požádali v rámci grantů „na přístrojové vybavení“ o grant „Moderní metody medievalistiky“, v němž, i díky pochopení přírodovědců z Akademie a samozřejmě GA ČR, bylo možno získat finanční prostředky na

pořízení této a dalších významných databází, z nichž uvedu alespoň stále doplňovanou, tedy „up-datovanou“ Library of Latin Texts (dříve: Cetedoc Library of Christian Latin Texts), vydávanou v nakladatelství Brepols (Paul Tombeur), nebo významné soubory jako sloučené seznamy incipitů středověkých naučných spisů v databázi *In prinicipio*, či souborný slovník středověkých rukopisných zkratek *Abbreviationes* (O. Pluta) atd. Vydávání těchto databází stále pokračuje, z poslední doby je třeba připomenout alespoň soubor *Aristoteles Latinus,* zahrnující v rámci projektu UAI od 30. let 20. století pořizovaný soupis středověkých kodexů a zejména edice tam zapsaných středověkých latinských překladů Aristotelových spisů, vydávané postupně v mnoha knižních svazcích.

Není zde třeba zdůrazňovat, jak tyto prostředky usnadňují práci v našem oboru, zejména při kritickém vydávání textů středověké filosofie, které má nyní zcela nové možnosti. To platí v celosvětovém měřítku i u nás, kde je stále těchto textů pokud jde o naši myšlenkovou tradici, vydáno velmi málo (dobrým příkladem je reedice Husova *Quodlibetu*, vydaného před 60 lety vzorně B. Rybou, kterou mohl přeci jen díky novým možnostem v mnoha ohledech v novém vydání u Brepolse doplnit a vylepšit G. Silagi). Pokud jde přímo o přípravu kritických edicí, otevírají se rovněž významné možnosti. Snažili jsme se s kolegou Blažkem před časem inspirovat postupy, které užívají editoři v Albertus Magnus Institut v Bonnu při přípravě kritického vydání *Opera omnia*

tohoto myslitele a pozvali jsme jednoho z editorů, prof. Anzulewicze k výkladu do CMS v Praze.

Mnohé databáze jsou nyní k dispozici i na sítích. Vynikajícím příkladem je projekt MŠMT „Elektronické databáze ke studiu a výzkumu řeckých a latinských autorů starověku, středověku a raného novověku“, spravovaný Ústavem klasických studií Filosofické fakulty MU v Brně, který zahrnuje mnohé zmíněné i některé další databáze, ke kterým umožňuje vědeckým pracovníkům přímý přístup. Konečně pokračuje v rámci dalších projektů i digitalizace některých významných středověkých kodexů. Vím, jak jsem byl překvapen, když jsem se na obrazovce svého počítače dostal k velmi kvalitní reprodukci jedné dosud nevydané filosofické kvestie Jeronýma Pražského, zapsané v kodexu pražské Národní knihovny ze začátku 15. století. Kodex jsem kdysi měl v rukou s laskavým svolením kustodky a fotokopie z něj byly pracně zhotoveny na základě pořízeného mikrofilmu. Nyní je celý tento a mnohé další kodexy přístupný tímto jednoduchým způsobem.

Sám si myslím, a teď hovořím zejména za starší generaci, že ještě máme určité rezervy ve využívání těchto moderních prostředků, zvláště při přípravě edicí. Ne vždy máme úplný přehled po možnostech, které se nám takto nabízejí a stále se rozšiřují. Rád se nechávám poučit od příslušníků mladší generace a mám to štěstí, že „mám“ svého doktoranda, který se, nejen v rámci svého výzkumu, v počítačích velmi dobře vyzná.

Ale zpět k práci Steenberghenově. Zdálo by se, že po tolika inovacích moderní doby v ní nezbývá skoro nic, co by bylo hodné pozoru. Nemyslím si, že by tomu tak bylo. Vše zásadní pro poctivou vědeckou práci, založenou na zvládnutí řemesla, zůstává v platnosti.

Začíná to samozřejmě odpovědným výběrem tématu práce – z hlediska předpokladů k jeho zvládnutí, jak subjektivních, tak i objektivních, z hlediska možného přínosu, jeho přesného vymezení atd. Tak zvané pomocné práce, za které Steenberghen považuje přípravu filosofickou, filologickou, přípravu v pomocných vědách historických atd., jsou opravdu pomocné jen z hlediska cíle, jinak představují základní či dokonce hlavní předpoklady k tomu, aby práce vůbec mohla být podstoupena. Heuristika představuje opět základní předpoklad k tomu, aby nebylo objevováno již objevené a práce mohla na základě toho, co již bylo zpracováno, posouvat naše poznání dál. Oddíl věnovaný dokumentaci připomíná důrazně nezbytnost pečlivého a systematického zachycování a pořádání poznatků získaných v průběhu studia a připomíná, že až úzkostlivá svědomitost v tomto ohledu, která se napřed může jevit jako zbytečná ztráta času, je neopomenutelná. (Myslím, že mnozí z nás, alespoň někdy, na nedostatek soustavnosti a systematičnosti velmi doplatili, přinejmenším daleko větší ztrátou času.) Oddíl věnovaný kritické práci s prameny i sekundární literaturou, jejich hermeneutické interpretaci atd. zde není snad třeba reprodukovat, ani by to ve stručnosti nebylo možné. Jeho přečtení rozhodně není ztrátou času. Totéž platí o výstavbě konečného textu či podoby práce. Příliš často jsem už, nejen u studentů, byl svědkem toho, jak se v zápalu psaní práce její důrazy posouvají někam jinam, než jak bylo zamýšleno, nebo jak by měly směřovat. Konečně ani stále ještě někdy podceňované nebo nedoceňované práce redakční, třebaže mají dnes jinou podobu, neztrácejí na významu – dávají každé práci její definitivní podobu.

Stručně shrnuto: Steenberghenovy *Directives* jsou jakousi „kuchařkou“ základů vědecké práce v oboru filosofické

medievalistiky. Representují v tomto ohledu lovaňskou školu a její vysokou úroveň, školu, představovanou takovými jmény jako byl před Steenberghenem např. Maurice de Wulf, po něm Gerard Verbeke či Simone van Rietová, úroveň která se udržuje i po rozdělení lovaňské univerzity na vallonskou a vlámskou část. Obohaceni o moderní elektronické vymoženosti, bychom – tedy alespoň teoreticky – mohli dosahovat snáze výsledků ještě lepších.

Pavel Hobza: *Historická interpretace nebo filosofická rekonstrukce?*

Tématem minulého kolokvia byla otázka, zda má smysl zabývat se starší filosofií (tj. antickou, středověkou, novověkou). Jestliže tuto otázku odpovíme kladně, pak se vcelku logicky nabízí, abychom si položili další otázku: jak se máme zabývat starší filosofií? – jak o ní psát, pomocí jakých metod a přístupů o ní vůbec pojednávat? Na první pohled se takový postup zdá plausibilní – nejprve se ujistit, zda má vůbec smysl zabývat se starší filosofií, a poté zkoumat, jak se jí zabývat. Nicméně při bližším pohledu je zjevné, že z věcného hlediska je takový postup chybný. Abychom mohli zodpovědět otázku, *zda* má smysl zabývat se starší filosofií, musíme mít důsledně vzato nejprve jasno v otázce, *jak* se jí máme zabývat. Je totiž patrné, že existuje celá řada možností, jak se starší filosofií zabývat. A zrovna tak je patrné, že ne všechny možnosti, jak se zabývat starší filosofií, mají stejný smysl; u některých může být otázkou, zda mají vůbec smysl.

Jestliže se tedy pokoušíme odpovědět na otázku, jak se zabývat starší filosofií, měli bychom to činit se vší vážností a hlavně s vědomím, že na této odpovědi závisí i to, zda má smysl vůbec se jí zabývat.

Jak se ovšem zabývat starší filosofií? Zdá se, že jako nejvhodnější východisko pro zjištění, jak se zabývat starší filosofií, je přihlédnout ke zkušenosti toho, kdo se starší filosofií zabývá. Každý filosof či interpret, zabývající se starší filosofií, má na počátku určitou představu o tom, co to filosofie je. Tato představa o filosofii vede i jeho první kroky při zkoumání toho kterého staršího filosofa. Nějaká

intuitivní a předběžná představa je nutná již k tomu, abychom byli schopni vůbec filosofický text rozpoznat a odlišit ho od jiných typů textů – např. náboženských, literárních, historických, vědeckých atd. Po čase však každý zjistí, že onu původní či předběžnou představu o filosofii je třeba do určité míry modifikovat. Jak provádíme konkrétní historické zkoumání, resp. interpretaci myšlení toho kterého filosofa, musíme původní ideu filosofie neustále přizpůsobovat novým souvislostem a aspektům. Jedním ze základních zjištění při zkoumání starší filosofie je to, že je třeba zohlednit mnoho různých literárně-historických souvislostí, které již s filosofií jako takovou příliš nesouvisí. Při interpretaci je nutné brát v úvahu např. historickou situaci autora, která může ovlivnit volbu témat či okruh jeho zájmů. Dále je třeba zkoumat dobový kulturně-myšlenkový kontext – počínaje dobovými nábožensko kosmologickými představami až po konkrétní sociálně politickou situaci.

Na otázku, jak se zabývat starší filosofií, můžeme tedy odpovědět jednoduše tak, že při jejím zkoumání je nezbytné zohlednit i různé mimofilosofické faktory, které zase zpětně určují naši představu o filosofii jako takové. Jinými slovy, starší filosofii či její historii nelze zkoumat bez pomoci celé řady dalších disciplín – politické historie, historie náboženství, historie nejrůznějších vědních disciplín (matematiky, astronomie, lékařství), dějin literatury.[i]

---

[i] To jen abychom jmenovali ty základní a nejobecnější. V konkrétních zkoumáních je ovšem třeba uplatňovat mnohem sofistikovanější přístupy. Např. při zkoumání počátků filosofie v Řecku je třeba zkoumat vliv a roli písma na převládající orální komunikaci. Interakce orality a gramotnosti hrála klíčovou roli ještě v Platónových dialozích. Při zkoumání Platóna je navíc třeba věnovat mnoho pozornosti literárním aspektům jeho díla, jeho zpracovávání a přepracovávání tradičních literárních žánrů – to nám může pomoci např.

Nyní je ovšem třeba, abychom se vrátili k východisku našeho eseje, kdy jsme při analýze zkušenosti toho, kdo se starší filosofií zabývá, konstatovali, že nejprve má určitou obecnou či předběžnou představu o filosofii, kterou pak při konkrétním zkoumání nějak modifikuje. Jestliže tomu tak je, pak je na místě pokusit se podat aspoň rámcovou odpověď na otázku: Co je to filosofie? Konec konců předmětem zkoumání starší filosofie je právě filosofie, takže bychom měli mít aspoň rámcovou představu o tom, co se myslí filosofií při zkoumání starších filosofů či myslitelů? Na základě toho, co jsme řekli o způsobu zkoumání starší filosofie, bychom mohli filosofii jakožto předmět takového (historického) zkoumání pochopit nejlépe jako určitý *způsob myšlení*. Jestliže se totiž dobíráme role a pojetí filosofie v díle toho kterého filosofa za pomoci nejrůznějších pomocných historických prostředků, je patrné, že pojetí filosofie u každého jednotlivého filosofa bude poněkud odlišné – už jen proto, že pro každého filosofa znamenala filosofie vždy něco trochu odlišného s ohledem na jeho osobní dispozice a historicko kulturní souvislosti. (Bylo by asi poněkud naivní tvrdit, že filosofie se od svého založení v Řecku chápala vždy stejně, zvlášť pokud uvážíme, že chápání všech ostatních disciplín (jako historie, náboženství, literatury, atd.) se v různých dobách značně odlišovalo.)

Můžeme však chápat filosofii skutečně pouze jako určitý typ myšlení, který se proměňuje a modifikuje v závislosti na konkrétní historické situaci? Není filosofie přece jen něčím víc? Nejen jakýmsi systémem myšlenkových operací a figur, nýbrž něčím, co se dotýká samotného života – ať již jako určitý apel, jak žít, či jako nástroj

---

pochopit, jaký vliv měl na jeho myšlení myšlenkový svět řecké tragedie a rétoriky, atd.

odhalující jeho nejhlubší tajemství? Z jistého hlediska je přirozeně pojetí filosofie jakožto jakési myšlenkové typologie legitimní. A sice tehdy, když rozlišíme filosofii a historii filosofie. V tomto rozlišení by mělo být zjevné, že historik filosofie se zabývá pouze dějinami filosofie či myšlení bez ohledu na to, co (skutečná) filosofie je či má být; pouze zkoumá a registruje její konkrétní historické podoby. Jinými slovy, zatímco historik filosofie pouze popisuje, jak filosofie vypadala, skutečný (či systematický) filosof filosofii znovu zpřítomňuje, propůjčuje jí smysl, bojuje o něj. Snad bychom mohli popsat rozdíl mezi filosofií a historií filosofie jako rozdíl mezi přístupem preskriptivním (filosofie) a deskriptivním (historie filosofie).

Rozlišení na filosofii a historii filosofie je však zavádějící. A to v neposlední řadě proto, že samo o sobě je výsledkem *krize* filosofie samé. Jestliže se filosofie, její opodstatnění a úloha začínají příliš problematizovat a stávat se tak náchylnými k nahodilým a subjektivním interpretacím, pak se lze z bezradnosti ohledně filosofie zachránit právě únikem k jejím dějinám. Právě historie filosofie, která se opírá o jednou provždy zaznamenané texty, může (na rozdíl od problematického a neujasněného statutu filosofie) poskytnout zdání něčeho pevného, daného, ba objektivního. Nicméně jako ve všech humanitních a společenských disciplínách (a nejen v nich), tak i v případě historie filosofie je všechna objektivita pouze zdánlivá; nejen volba či akcentuace témat, nýbrž i přístupy a metody k nejrůznějším problémům a jevům, zkoumaným humanitními a společenskými disciplínami, souvisí vždy s momentální společenskou

a kulturní konstelací, s nejrůznějšími kulturními předpoklady a předsudky atd.[i]

Jestliže však historii filosofie oddělíme od filosofie jako takové a budeme ji redukovat pouze na (deskriptivní či objektivní) zkoumání způsobů myšlení, pak dokážeme určit způsob, jak zkoumat starší filosofii, pouze formálně či (řekněme) metodologisticky, tj. způsobem, který jsme naznačili výše (budeme tedy moci konstatovat, že pro zkoumání starší filosofie jsou nezbytné další humanitní a společenské disciplíny). Způsob zkoumání a volby témat tak budou ponechány rozmarům nahodilé společensko-kulturní konstelace. Hledisko, jak pojímat starší filosofii, pak bude nutně nahodilé – buď bude produktem určitých současných tendencí (např. domnělé usilování o co možná největší objektivitu), anebo bude pocházet z tradice, resp. z toho, jak současnost chápe tradici (různá tradiční pojetí filosofie).

Avšak vzhledem k tomu, že rozlišení na filosofii a historii filosofie je – jak jsme naznačili – samo o sobě produktem krize filosofie samé, můžeme ho odmítnout jako ne příliš legitimní. Tím se ovšem dostáváme před naléhavý úkol zjistit, co to filosofie je. Asi by bylo velmi smělé, kdybychom zde chtěli tuto otázku nějak autoritativně zodpovědět. Nicméně určitou odpověď nabízí právě letmé prozkoumání dějin filosofie. Zkoumání děl nejrůznějších filosofů totiž odhaluje, že každá jednotlivá filosofie je reakcí na

[i] Např. společnost, která se začíná emancipovat z nadvlády cizí kultury, bude v humanitně-společenských disciplínách akcentovat jiná témata než dominantní či „utlačovatelská“ kultura; společnost zakládající si na svém objektivně-vědeckém vztahu ke světu bude i v humanitně-společenských vědách prosazovat standardy vědecké objektivity, atd.

soudobou situaci – ať již společenskou, kulturní či duchovní. Filosofie se tedy zdá být určitou formou společensko-kulturní kritiky.

Pokud jsme v této charakteristice skutečně zachytili něco z podstaty filosofie, pak jsme se zároveň přiblížili i k odpovědi na otázku, jak se zabývat starší filosofií. Je třeba, abychom se starší *filosofií* zabývali vždy ve vztahu k současnosti. Otázkou pochopitelně je, co to znamená zabývat se dějinami filosofie ve vztahu k současnosti. Velmi obecně bychom na tuto otázku mohli odpovědět tak, že celkový přístup k dějinám filosofie (tj. volba či akcentuace témat, způsob zkoumání, atd.) by měl být filosofický, tj. kulturně-kritický, a nikoli jen historický – ve smyslu co možná největší vědecko historické objektivity. Jinými slovy, historicko-vědecký, popř. objektivní přístup k dějinám filosofie *je určován* danou společensko-kulturní situace (srv. volba témat, metody, atd.), naproti tomu filosofický přístup k dějinám filosofie by měl vycházet z *reflexe* dané společensko-kulturní situace.[i]

---

[i] Srv. M. Heidegger, *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi*, FČ 1 1996, s. 21: „*Hermeneutika uskutečňuje svůj úkol jedině cestou destrukce.* Filosofické bádání, pokud pochopilo, jakého druhu je předmět jeho tematického zaměření (fakticita života) a jaký je způsob bytí tohoto předmětu, je v radikálním smyslu poznáním „*historickým*“. Destruktivní vypořádávání se s dějinami filosofie není pouhý přívěšek filosofického bádání sloužící k ilustraci, jako tomu bylo dříve, žádná příležitostná obhlídka toho, co dříve „dělali“ jiní, ani příležitost k rozvrhování zábavných světodějných perspektiv. Destrukce je naopak tou vlastní cestou, na níž se přítomnost ve svých specifických základních pohnutostech musí setkat sama se sebou, a to tak, že jí přitom z dějin neustále vychází vstříc otázka, jak dalece se sama stará o osvojování radikálních možností základních zkušeností a jejich výkladů.“

Zabýváme-li se tedy starší filosofií (dějinami filosofie) neměli bychom se snažit primárně či výhradně o *historickou interpretaci*, nýbrž spíš o *filosofickou rekonstrukci*.

Kryštof Boháček: ***Psaní dějin filosofie jako (filosofický) po-čin***

Můj příspěvek do společné diskuse je motivován bytostným zájmem, který bez rozdílu specializace pojí badatele na poli evropských filosofických tradic. K diskusi jsme se sešli proto, abychom se jeden druhému svěřili se svými obavami a nejistotami, a všichni dohromady se k těmto obavám veřejně přihlásili. Všichni, pisatelé i jejich čtenáři, jsme v jistém smyslu stejně „postiženi“, neb se tím či oním způsobem zabýváme archaickou filosofií a evropskou myšlenkovou tradicí vůbec. A to, jak díky Derridovi všichni dobře víme, znamená především číst texty a texty také psát. Většina z nás ale povětšinou píše o svém čtení – nyní jsme se sešli, abychom vydali počet ze svého psaní, tedy pokusili jsme se napsat, jak píšeme. A v tomto ohledu si nemůže být nikdo z nás ničím jist – psaní je totiž neopakovatelný tvůrčí výkon, psaní je pravý čin ve sféře ducha, jenž musí být vždy v něčem originální, nový, přínosný, zkrátka: pamětihodný - proto ta neustálá bytostná nejistota. Je naše psaní paměti-hodné? Jinými slovy, je to něco, co stojí za to číst, čemu stojí za to naslouchat, ba i vyprávět dále?

A přece jen takové psaní může být pamětihodným, a tedy být součástí dějin; psaní o dějinách, které by zároveň samo nebylo součástí dějin a tyto dějiny nespoluvytvářelo, by riskovalo ztrátu jakéhokoli smyslu. Psáti o *hoi archaioi* totiž vždy znamená psáti o minulém, tedy o dějinách, jako o přítomném jiném nás samých. Obnáší to tedy jisté pojetí filosofie, dějin filosofie a vůbec tradice myšlení i kultury, pojetí možností a povahy poznání i sdělení, tedy jistou sebereflexi píšícího jakožto píšícího. Přinejmenším to platí

v případě píšícího filosofa nebo filosofujícího spisovatele.[i] Je, či snad alespoň může být naše psaní v tomto smyslu obohacujícím po-činem?

Vzhledem k tomu, že mému příspěvku připadla úloha jednoho z prvních diskusních míst v tak erudované a přitom badatelsky vyhraněné společnosti, domnívám se, že nebude nepřípadné pro začátek zopakovat několik všeobecně známých skutečností, které nicméně nebývají i v rámci vlivných badatelských počinů na poli nejstarší filosofie vždy zohledňovány.

V době institucionální stabilizace většiny základních vědních disciplín bylo zvykem chápat poznání jako odkrývání *reality* nezávislé na poznávajícím; takové poznání se pak může více či méně blížit *realitě*, přičemž v případě dvou a více konkurenčních poznatků/vysvětlení je vždy jeden ten nejsprávnější. Kritériem správnosti, tedy *adequatio*, byl prostě *Sachverhalt* (promiňte mi ten výraz, nenalézám v češtině ekvivalent). Problém se samozřejmě objevil ve chvíli, kdy scénu opustila dogmatická autorita typu papeže či *kosmického logu* a vyskytla se alespoň dvě alternativní pojetí, z nichž nebylo možné jednoznačně určit to pravé. To byl, zjednodušeně řečeno, počátek kolapsu představy o jediném, nejsprávnějším pojetí všeho poznání. Není pro nás nyní podstatné, kdo se o tento kolaps jakým dílem přičinil, důležité spíše je, že *fundamentalistický* moderní projekt,[ii] spočívající na předpokladu jediného světa zažívaného skrze

---

[i] Což je v mém pojetí vlastně každý badatel pohybující se na poli tzv. *humanities*.

[ii] Překládám tak anglický termín *foundationalism*, neboť se domnívám, že jádro této pozice jednak spočívá v předpokladu neměnného, *reálného* fundamentu, jednak se mi veškeré v češtině přistupující negativní konotace zdají případné vzhledem ke kulturně-civilisačnímu elitářství, které je s moderním projektem nedělitelně spjato.

všem společné *Sachverhalty*, který evropský způsob poznání – věda – postupně dobývá a odsuzuje tím méně adekvátní výklady k zániku, přestal být všeobecně akceptovanou bází evropského myšlenkového prostoru. Objevil se termín *postfoundationalism*.

Jeho společnou *epistemickou* charakteristikou je *holismus*, tedy přesvědčení, že relevanci poznatků nezajišťují atomární adekvace se *Sachverhaltem*, ale že veškeré poznání je kontextuální povahy. Jednotlivé poznatky tedy mají svůj smysl, opodstatnění a tedy i validitu pouze v rámci komplexní sítě poznatků. *Antifundamentalističtí perspektivisté* jsou přitom toho názoru, že tyto sítě vytvářejí určitá poměrně jasně definovaná a uzavřená *konceptuální schémata*, mezi nimiž sice nelze rozhodnout, ale která jsou v rámci určité *chronotopicky* definované skupiny více-méně závazná. Velmi zjednodušeně řečeno můžeme mluvit o kulturních vzorcích. *Postfundamentalističtí transversalisté* naproti tomu natolik zdůrazňují nepřevoditelnost *chronotopických* charakteristik, že posunují onen epistemický holismus na úroveň jediné osoby: každý subjekt je nositelem alternativní, s jinými neporovnatelné sítě poznatků, své *primární teorie*.

V prvém případě se svět rozpadá do rovnocenných, ale vzájemně obtížně převoditelných *perspektiv* - světů uzavřených komunit, ve druhém do světů každého jedince pro sebe. To se samozřejmě musí velmi výrazně promítnout i do pohledu na dějiny. Dějiny samy, či snad genealogie, jsou koneckonců jedním z nejsilnějších argumentů obou posic. V případě *perspektivismu* se jedná o svébytné dějiny té které komunity (často zcela neslučitelné s dějinami komunit jiných), u *transversalismu* je v popředí osobní

historie každého jedince, jeho nesdělitelné emocionální a intelektuální zkušenosti, rodinná tradice, etc.

Psát dějiny ovšem v každém případě znamená rozhodovat, co upadne v zapomnění a co se naopak stane součástí sítě našeho rozumění.[i] To ovšem na základě jiného dějepisného aktu, jenž tvoří naše *konceptuální schéma* nebo *primární teorii*, jenž ovšem naším aktem psaní bude opět posunut. Tento posun, či smazání stop které vlastně byly rovněž pouhými stopami minulých stop, přitom bude z nové posice nevystopovatelný,[ii] a to bez ohledu na to, zda byly stopami *konceptuálního schématu* nebo zcela konkrétního *idiolektu*;[iii] v každém případě nebude žádný popis minulosti její *rekonstrukcí* „v té podobě, jak doopravdy byla“, neboť nám může být srozumitelná a tedy námi vyložitelná pouze v našem *inteligibilním rámci*.[iv]

Podle Rortyho ale máme možnost se rozhodnout, zda máme v úmyslu vykládat minulého myslitele na základě rekonstrukce dobového *konceptuálního schématu* (případně dobových *idiolektů*), nebo zda s ním povedeme dialog ve snaze získat nějaký přínos pro nějakou dnes diskutovanou problematiku. V případě *historické rekonstrukce* se při psaní pokusíme na základě současného stavu

---

[i] Neboť kontingence dějin zahrnuje i naše přítomné psaní a spočívá především v přívalu nevratných změn, jak upozorňuje M. de Certeau ve svém *The Writing of History*.

[ii] Srovnej klasickou Derridovu metaforu stírání ražby mincí v *Bílé mytologii*.

[iii] Celou problematiku zejména ve vztahu k přesvědčivosti autora rozebírá W. H. Slob ve své knize *Dialogical Rhetoric*.

[iv] Jak zdůrazňuje B. McComiskey, *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, autonomní minulost, která by nebyla součástí naší přítomnosti, nám nemůže být nijak dostupná a dokonce i její koncept je věc velmi povážlivá.

poznání[i] vytvořit dobovou síť poznatků[ii] jakožto rekonstruovaný kontext, v jehož rámci prohlásíme daného autora za jedině srozumitelného. Vzhledem k nutnému zachování společného inteligibilního rámce ovšem vždy půjde o uměle *konstruovaný kontext,*[iii] tedy námi nově vytvořené *konceptuální schéma* odlišné od našeho (či jiné *primární teorie*). Výhodou této jinakosti je možnost oprostit se ve významné míře od našich vlastních „oborových a institucionálních brýlí“.[iv]

Při *racionální rekonstrukci* nám naproti tomu nepůjde o co největší věrnost rekonstruovatelnému kontextu, ale o maximální naplnění a uplatnění myšlenek, tak jak je u autora ze své aktuální posice a současného zájmu nacházíme. *Racionální rekonstruktivisté* se zejména pokoušejí najít momenty, které v současném *konceptuálním schématu* scházejí, ale díky společné minulosti do něj nějakým způsobem patří,[v] nebo prostě najít myšlenky, které aktuálně nikdo neprosazuje a přesto by obohatily a rozšířily sadu momentálně převládajících *idiolektů*. *Racionální rekonstrukce* tedy podle potřeby *konstruuje* nauku klasického autora tak, aby byla ještě celkově koherentní a přitom ji bylo možno zastávat i dnes. Výsledná interpretace je ovšem natolik významně ovlivněna postojem

---

[i] Ať již ve smyslu obecně panujícího *konceptuálního schématu*, či vzájemně souladných *idiolektů* význačných badatelů.
[ii] Jakožto *konceptuální schéma* nebo souhrn tehdy dostupných význačných.
[iii] Protože tento kontext samozřejmě nevznikl ničím jiným než stejným procesem naší interpretace.
[iv] Tedy například predisposice současné terminologie etc.; jak upozorňuje M.de Certeau, psaní dějin je vždy sociální akt.
[v] Jedním z problémů perspektivismu je obtížné připouštění nových prvků, které se v rámci dané perspektivy nevyskytují.

současného badatele, že se v úvodu takové studie očekává tzv. *teoretická konfese*.

Radikální variantu *racionální rekonstrukce* představuje *neosofistika* a její *sociální konstruktivismus*. Jedná se o metodu, při níž autor zcela účelově vybírá pouze vhodné aspekty z díla archaického myslitele a pokouší se jeho masivní reinterpretací cíleně změnit historiografii jakožto východisko stávajících tradic a nakonec celého *konceptuálního schématu*. Metoda zahrnuje zpochybnění stávajícího kánonu historiografie, záměnu marginálních autorů s centrálními, odmítnutí modelu kontinuity a progresu v rámci oboru, a upřednostňování pravděpodobnostní argumentace.[i] V pozadí je snaha využít souvislost mezi úlohou psaní v systému vzdělávání, centrální rolí historiografie jakožto hlavní „zásobárny" metafor, a utvářením sociální identity.

Pod vlivem Perellmannovy a Tyteccové *New Rhetoric* ovšem nejen *neosofisté*, ale každý autor musí brát v potaz své čtenáře jakožto své cílové publikum. Psaní je totiž sice velmi privilegovaným, přesto druhem komunikace, a žádný mluvčí nemůže jinak, než své sdělení přizpůsobovat auditoriu tak, aby obě strany (v našem případě autor a čtenář) dosáhly satisfakce. Autor chce samozřejmě prosadit svůj pohled, způsobující lokální přeskupení v rámci *perspektivy* (či *primární teorie*), každé publikum se ovšem dožaduje uznání svého postavení a uplatnění svých schopností i role.[ii] Čtenář tak přestává být

---

[i] Klasickým příkladem je S. Jarratová a její sociálně-konstruktivistický feminismus např. v článku *Toward a Sophistic Historiography* či její mnohem slavnější kniha *Rereading the Sophists:Classical Rhetoric Refigured*.

[ii] Ať již ve smyslu potvrzení *konceptuálního schématu* nebo individuálních *primárních teorií*.

být pasivním příjemcem a psaní se stává dialogem, v němž každá strana akceptuje tu druhou jakožto rovnocenného partnera. Objevuje se tak konstrukce *universálního publika*, které má mít myslitel neustále na zřeteli při *inventio,* fázi vytváření své koncepce.

Universální publikum osvobozuje autora od konkrétních požadavků *specifického publika*, na druhou stranu brání mysliteli v neadekvátním prosazování jeho pohledu omezením jeho hypotetické převahy nad budoucím čtenářem.[i] Při vlastním psaní by však autor měl podle Perellmanna a Tyteccové zohledňovat spíše *partikulární publikum*, které by mělo mít spíše *komplexní* (oborová i zkušenostní šíře, ale v zásadě jednotné), nikoli *kompositní* (složené z protikladných posic) povahu. Jedině s takovým publikem je totiž možno úspěšně realizovat vyvážený autorský po-čin.

Přiznáním autorského podílu *partikulárnímu publiku* se ovšem přihlašujeme k podstatné *chronotopické* či přinejmenším kulturně-perspektivní podmíněnosti svých textů a dáváme tak, minimálně do jisté míry, prostor sociálnímu konstruktivismu. I *universální publikum* totiž vždy představuje jistou perspektivistickou konstrukci, pokud bychom ovšem netrvali na *fundamentalistickém* konceptu *philosophia perennis*.

Na závěr se pokusme v různorodé nabídce současné metodologie nalézt odpověď na naši výchozí otázku: může naše psaní o antické či středověké filosofii a dějinách evropského myšlení být

[i] Tedy čelí nejčastější výtce vůči rétorice, že umožňuje svévolnou manipulaci.

oním smysluplným po-činem? A v čem nám k tomu prostředky dnešní teorie mohou býti nápomocny?

Zdá se, že rozhodně snáze nalezneme odpověď v rámci jednoho z oněch *postfundamentalistických konceptuálních schémat*, tedy s vědomím a metodickou pozorností zaměřenou k tomu, že dokonce i dějinná paměť, která představuje jediné *kritérion* oné paměti-hodnosti jakéhokoliv po-činu, je naší tvorbou aktivně konstruována. Nezáleží přitom ani tak na tom, zda tvorba vytváří svou vlastní pamětihodnost spíše skrze racionální konstruktivismus, nebo se opírá o vždy novou a novou historickou rekonstrukci. Oba metodické přístupy jsou totiž mnohem spíše extrémy na jedné a téže škále, jejíž základní podmínkou je přiznání povahy filosofické výpovědi i dějinně-filosofickému pojednání. Psaní o dějinách filosofie tak v sobě nikoli z nezbytí, ale programově a cíleně zahrnuje sebereflexi autora, předporozumění jeho *partikulárního publika* a skrze *publikum universální* počítá i s možnou budoucností.

Takovým psaním jistě nikdy neodhalíme skutečnou historii v té podobě, „jak to bylo doopravdy“, zejména proto ne, že takové psaní s ničím takovým nepočítá a každé „doopravdy“ měří počátkem a koncem nějakého textu, vyprávěného příběhu, pamětihodného po-činu. Takovým psaním se ale na druhou stranu dozvíme mnohé o nás samých, přesněji o svých limitech a svém předporozumění. Nenaučí nás to patrně chápat radikální odlišnost, ani tím nevykročíme z našeho vlastního světa. Můžeme však dosáhnout toho, aby tento „náš svět“ působil pro nás uspokojivějším dojmem. Můžeme se přinejmenším přesvědčit, že smysl má již to, když všichni zúčastnění mají z našeho psaní nějaký přínos. A můžeme, pokud se nám to opravdu podaří, vplést svůj text do prediva jiných, s nimiž dohromady vytváří síť

opakovaného a se zájmem poslouchaného vyprávění. Zdali se mi to povedlo nyní, v mém přítomném pokusu, si netroufám odhadovat.

Efrem Jindráček: ***Historická analýza a filosofická interpretace: Dva přístupy ke studiu starší filosofie***

Vzhledem k tomu, že jsem se „živého“ kolokvia přímo aktivně zúčastnit nemohl, budou možná moje postřehy jen opakováním řečeného. Přesto je považuji za natolik zásadní, že si je dovolím krátce shrnout a předložit k zamyšlení.

Je všeobecně známo, že současné studium starší filosofie se dnes rozvíjí přibližně dvěma proudy, které mohou, ale zdaleka nemusejí být mimoběžnými. Tím prvním je proud typický pro německou jazykovou oblast, který se převážně zaměřuje na perfektní odkrytí původního smyslu textů starších filosofů, kritickou edici jejich děl a podrobné dohledání pramenů jejich myšlení, stejně tak jako stopy jejich pozdějších vlivů. Tento směr také převládá v českém prostředí a nelze jinak, než docenit jeho pozitivní, historicko-kritický přínos. Tím druhým proudem je směr typický pro románskou jazykovou oblast a vyznačuje se spíše než přístupem analytickým anebo historicko-kritickým, pohledem interpretačním. Jeho smyslem a cílem není ani tak dohledat prameny a vlivy jednotlivých myslitelů, jako spíše kriticky zhodnotit udržitelnost jejich tvrzení, které pak je (v případě pozitivního souznění) i třeba nějak dále rozvíjeno vlastním způsobem, anebo je s ním nejednou i polemizováno.

Pro ilustraci bych zde uvedl jako příklad pro první směr A. de Liberu, R. Heinzmana, M. Tavuzziho, E. J. Ashworth anebo R. A. Gauthiera; většinou jde o historiky filosofie v přísném smyslu slova nebo dokonce o editory děl významných myslitelů. Na druhé straně pak vnímám jako typické představitele J. Maritaina, J. Gredta, C.

Fabra, J.-P. Torrella, H. Seidla anebo S.-Th. Bonina. Osobnosti starší generace jako např. J. Gilson a M. Grabmann, domnívám se, že stojí metodologicky kdesi uprostřed mezi oběma proudy. Jak z uvedených jmen vyplývá, jazykový původ se prolíná oběma směry a nemůže být vždy směrodatný, což ale není vůbec podstatné. Spíše než o hodnocení jedinců a jejich kulturního prostředí, jde mi o zamyšlení se nad samotnými principy a metody obou směrů.

Předpokládám, že nikdo nemůže smysluplně pochybovat o potřebnosti či přínosu obou přístupů: Každý filosof jako vědec potřebuje znát minulost svého oboru, každý profesionál pracuje s nejlepšími dostupnými edicemi textů. Stejně tak by ale filosof přestal být filosofem, kdyby se kriticky nezamýšlel nad smyslem, udržitelností, obhajitelností a především nad pravdivostí oněch „starších filosofických“ textů.

Klíčovou otázku spatřuji v momentě, kdy se začneme ptát, zda jsou oba přístupy skutečně přístupy metodologicky „esenciálně“ filosofickými. Jinými slovy, zda jsou oba směry přístupy filosofickými ve vlastním smyslu slova. Anebo co je vlastně přístupem specificky filosofickým? Odpověď se bude jistě lišit podle řady hlubších a obecnějších předpokladů. Naznačím jen dva zvláště významné: Je „pravda“ poznatelná a je její hledání počínáním smysluplným, esenciálním rysem filosofické práce? A dále: Má tato „pravda“ nadčasovou platnost, anebo můžeme zcela vážně hovořit např. o sylogismu platném a pravdivém v Oxfordu na konci XIII. století, který ale nyní není ani platný ani pravdivý?

Dovolím si tvrdit, že první přístup, přes svou nezpochybnitelnou nezbytnost, vědeckost a náročnost, patří svým

přístupem spíše do kategorie „pomocných věd historických“, jakého si typu „literární archeologie“ (a to bez sebemenších negativních konotací!), který je pro filosofickou práci, má-li zůstat vědeckou, vždycky nezbytná. Tento aspekt, třebaže nabral *de facto* v současném filosofickém přístupu někde až výlučné postavení, není nikterak novým. Byl dobře znám i „starším autorům“, třebaže nedisponovali kritickými edicemi a možná tento aspekt i nejednou podceňovali, což vedlo nejen k nepřesným citacím, k následným nepochopením, zjednodušením a mylným interpretacím svých předchůdců a současníků. Nicméně např. první tři knihy Aristotelovy *Metafyziky* se nesou přesně v tomto historicky bilancujícím duchu, stejně tak i řada děl středověkých a renesančních myslitelů... Přesto se domnívám, že filosofii (v tomto případě metafyziku) jako vědu začíná Aristoteles rozvíjet až od knihy čtvrté, což i sám hned v úvodu naznačuje.

Když Tomáš Akvinský komentoval Aristotelovu první knihu *O nebi*, tak v okamžiku kdy se probral řadou názorů těch nejvýznamnějších antických myslitelů, vyjádřil dosti provokativní názor: „Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum“ (*In De caelo*, I, 22, 8). Ano, domnívám se že přes svou provokativnost („non est nobis multum curandum“), je tento postoj velmi inspirující a důležitý. Ačkoliv je důkladná znalost minulosti oboru a důvěrná obeznámenost s obsahem textů velkých předchůdců pro filosofa neopominutelná, pokud by se měl ale spokojit jen s jejich faktickou znalostí a s kritickými edicemi, přestal by se metodologicky a principielně lišit od historika a filologa, řekněme „znalce staré literatury“; samostatnost oboru by byla buď zcela fiktivní anebo založená jen na šikovné kombinaci stejně už spolupracujících vědních oborů.

Proto se domnívám, že ačkoliv k vlastní, skutečně originální a zároveň hodnotné tvorbě dorůstají a přistupují jen málokteří filosofové, rezignovat na kritickou a interpretační dimenzi v metodologickém přístupu si nemůže dovolit žádný, protože ta tvoří spolu s faktografickou informovaností podstatu filosofie jako vědního oboru.

Daniel Špelda: ***Využití externalismu při zkoumání dějin předmoderní filosofie***

Tématem tohoto kolokvia je metodologie dějin premoderní filosofie. Já jsem se v posledních letech trochu zabýval metodologií historiografie vědy, a proto bych si dovolil přednést několik poznámek o tom, zdali si mohou dějiny filosofie nějakým způsobem vzít inspiraci nebo poučení z metodologických změn, ke kterým došlo v historiografii vědy. Vzhledem ke krátkosti vymezeného času chci jen v několika tezích poukázat na jednu metodologickou změnu, k níž došlo v historiografii vědy a která by mohla být inspirativní a možná i poučná pro historiky filosofie. Tato změna se týká chápání vztahu mezi sociálním prostředím a teoretickým věděním.

V dějinách evropského myšlení se totiž opakovaně objevují motivy zdůrazňující „asociální" charakter získávání pravdivého vědění. Velcí myslitelé podle doxografie a učebnicových výkladů žijí v ústraní, nestarají se o pomíjivé kolotání společenského života a poznání získávají kontemplativním přebýváním v nelokalizovatelném, duchovním světě abstrakce, idejí, čiré univerzality a božské inspirace. Proto je také vědění velkých myslitelů nepodmíněné, univerzální, absolutní a není určeno k řešení běžných každodenních problémů. Vzniklo v sociálně nekontaminové heterotopii osamělého ústraní, a jeho platnost se proto neváže na žádné konkrétní sociokulturní prostředí. Tato tradiční představa o asociálním charakteru získávání poznání získala v teorii a historii vědy kolem poloviny 20. století víceméně normativní charakter, protože se tehdy soudilo, že věda sama o sobě je motivována jen zájmem o pravdu a blaho lidstva a

jakékoli společenské působení vede k jejímu pokřivení. Dobově působivým příkladem byl především vědecký výzkum v totalitních systémech. Skutečná věda je podle tohoto normativního ideálu nezaujatým zkoumáním pravdy a přítomnost jakýchkoli sociálních vlivů představuje kontaminaci, která vede k takovým selháním jako byla eugenika nebo lysenkeismus.

Ve druhé polovině 20. století se historikové vědy začali velmi intenzivně zajímat o to, jakou úlohu při formulování, obhajování a uznávání vědeckých poznatků hraje kontext, diskurs, epistéma či paradigma. Přirozeně tyto snahy o realistické uchopení vědeckého bádání minulosti v rámci dobového paradigmatu vedly také k zájmu o pochopení úlohy sociálního kontextu při vytváření teoretického poznání. Tento zájem vedl k odlišení dvou metodických postojů, které se liší v hodnocení vlivu tzv. vnějších, externích neboli společenských faktorů na vědecké bádání. Pro tyto postoje se vžilo označení externalismus a internalismus: Podle externalistů do vědeckého bádání v různé podobě a v různé míře vstupovaly mimovědecké faktory, jako je třeba náboženství nebo různé sociální vlivy, vztahy, podněty. Podle internalistů je věda naopak abstraktní, intelektuální bádání izolované od sociálních, kulturních, politických a ekonomických poměrů. Diskuse mezi internalisty a externalisty byla patrně vůbec nejdůležitější metodologickou debatou v historiografii vědy 20. století: A internalisté svou vizi asociálního získávání čistého vědění nedokázali obhájit.

Rozrušování normativního ideálu vědy, podle nějž je skutečný vědecký výzkum zcela odloučen od partikulárních sociálních zájmů a vlivů, probíhalo postupně. Snad lze pro přehlednost hovořit o třech fázích: 1) Nejdříve se začaly sociologickými metodami analyzovat

instituce, ve kterých probíhalo vědecké poznání. 2) Později se především v biografiích začalo uvádět, že velcí vědci nebyli osamělými mysliteli, kteří v ústraní laboratoře obětovali celý život nezaujatému hledání pravdy. Naopak, ukázalo se, že mnozí se podíleli na sociálním a kulturním životě, sdíleli mnoho politických, sociálních a kulturních ideálů své doby a ty do jisté míry určovaly i povahu jejich bádání. 3) Klíčová a dodnes hojně diskutovaná je třetí fáze: Internalisté jsou ochotni připustit legitimitu prvních dvou kroků, ale vždy trvali a trvají na tom, že samotný obsah vědeckého bádání, samotné vědecké poznatky nejsou kontaminovány sociálním prostředním, v němž vznikly. A každý názor, který si troufá něco takového tvrdit, je podle nich zavrženíhodný marxismus.

Současná historiografie vědy víceméně opustila internalistické stanovisko, nicméně nelze ani jednoznačně říci, že je externalistická, protože jednotliví historikové vědy přiznávají společenským vlivům různý význam a důležitost. Zdaleka nejradikálnějším směrem posledních dvou desetiletí je sociální konstruktivismus, který vzešel zejména ze sociologie vědy a sociologie vědění. Podle konstruktivistů je věda lidská činnost, která produkuje vědecké poznání. Věda pro ně tedy není souhrn poznatků, ale lidská aktivita, kterou lze studovat stejně jako jiné lidské aktivity metodami sociologickými a antropologickými. Proto také vědecké poznání podle konstruktivistů není odhalením předem daného, na člověku nezávislého přírodního řádu, ale vzniká jako výsledek sociální interakce ve vědecké komunitě. Konstruktivisté své provokativní teze o přítomnosti soci-álních prvků ve vědeckém poznání dokládají detailními analýzami, které poukazují na to, že do vědeckého bádání vstupují nejrůznější sociální faktory: podřízenosti a závislosti v laboratořích, iluzorně objektivní fungování různých komisí a výborů, existence citačních mafií, zaměření

výzkumů na základě přístupnosti finančních zdrojů nebo přizpůsobování výzkumu publikační politice impaktovaných časopisů atp. Toto stopování nejrůznějších sociálních faktorů proniklo i do dnešní historiografie vědy, která například zkoumá, jak vědecký provoz minulosti ovlivňovali patroni a mecenáši, jak se na práci v laboratoři podepisoval šlechtický titul nebo jak do představ o cílech a metodách vědy vstoupily tradiční asketické ideály v podobě myšlenky objektivity, nezaujatosti, obětování atp.

K čemu to všechno je? Výsledkem externalistických výzkumů je značně odlišný obraz o dějinách vědy, než jaký podává pozitivistická, a z ní vycházející popularizační literatura. Učebnicové výklady nás seznamují s hrdinskými intelektuálními výkony osamělých obětavých vědců, kteří bojují proti intelektuální zatvrzelosti své doby. Proti tomu současná, externalistická historiografie vědy poskytuje mnohem realističtější obraz dějin vědy jako lidské činnosti, která bývá ovlivňována dobovými sociálními zvyklostmi, potřebami, preferencemi nebo zájmy. Možná ani to by ještě nebylo tak zásadní, ale skutečně podstatné je to, že externalistická historiografie vědy dokáže události z dějin vědy vysvětlovat: Podle učebnicových výkladů se vědecké objevy zničehonic líhnou v geniálních myslích jako přirozená součást kosmické evoluce lidského rodu. Proti tomu externalistická historiografie se snaží vysvětlit původ vědeckých poznatků tím, že jako *jednu z příčin* někdy uvede i nějaký sociální faktor. Občas takové interpretace, a to je třeba říci otevřeně, končí fiaskem, ale jindy skutečně vnáší do zkoumání vědy minulosti velmi inspirativní podněty ve formě poměrně plauzibilních vysvětlení pro události, které byly ve standardních výkladech jen uvedeny jako fakta. Například podle internalistické historiografie Galileo přirozeně bojoval za vědeckou pravdu proti jezuitům, kteří byli zapřisáhlí

nepřátelé vědeckého pokroku, protože takový boj představuje esenci dějin vědy. Externalistické výklady říkají, že Galileo byl placený dvořan toskánského velkovévody, který od něj očekával pobavení v podobě učených a současně vtipných a jedovatých debat s jezuity.

Pointa mého výkladu není myslím nijak zvlášť překvapující. Podle mého soudu by se historie filosofie mohla externalistickými výklady dějin teoretického vědění inspirovat, ba dokonce by se z nich mohla poučit.

Inspirace by se mohla týkat témat, jimiž se zabývá historie filosofie. Historie filosofie je tradičně internalistická, protože filosofové podle doxografie zpravidla pobývali asketicky v ústraní a vznášeli se na obláčcích transcendence, aniž by jejich nadčasové poselství kontaminovala doba a společnost, ve kterých žili. Před chvílí jsem hovořil o třech fázích, v nichž došlo k uznání vlivu sociálních faktorů na teoretické vědění. Podle mého soudu se v historii filosofii poměrně běžně objevují první dvě fáze: zohledňování institucionálního pozadí a také sociální vlivy na život filosofů. Nicméně přesvědčení o kauzálním vztahu mezi sociálním prostředím a filosofickým věděním je stále mnoha filosofy považováno za ostudné směšování věčných filosofických pravd s čímsi tak odpudivým, jako je politika nebo ekonomika. Anebo je kauzální vztah obrácen: Filosofie v tomto pojetí vystupuje normativně jako podnět, který by měl vést k nápravě zkažené společnosti. Přitom by stálo přinejmenším za pokus podívat se také na premoderní filosofické myšlení nikoli jen jako na sled nadčasových idejí a komplex argumentů, ale jako na lidskou *činnost*, která se odehrávala ve zcela konkrétním sociálním prostředí. Proč by se historik filosofie nemohl zajímat o to, zda sociální prostředí v Holandsku ovlivnilo Descartovu

metafyziku? Proč se nepodívat na to, zda dominikánské představy o přírodním řádu nesloužily také jako prostředek v boji proti katarům? Proč nezkoumat, zdali povahu Lockova empirismu neovlivnila experimentální praxe a politické zájmy Royal Society?

Poučení, které by si historik filosofie mohl z externalistické historie vědy vzít, spočívá v tom, že prostřednictvím odkazů na sociální prostředí lze někdy vysvětlit původ, obhajování a uznávání určitých filosofických koncepcí. Já mám poslední dobou možná trochu zkreslený dojem, že historikové filosofie velmi detailně seznamují s tím, *že* si někdo něco myslel, ale nevysvětlují, *proč* si to myslel. A právě vsazování filosofických ideálů a myšlenek do konkrétních sociální poměrů může leccos vysvětlit. Je to podle mně jeden ze způsobů, jak zabránit tomu, aby se historik filosofie nezměnil v reproduktor, který jen chrčivě opakuje, co řekl Platón, Ockham nebo Leibniz.

Na závěr bych chtěl zdůraznit, že si nemyslím, že externalistický přístup je jakousi jedinou, správnou metodou. Naopak, je to jen doplnění stávajících metod a přístupů, které otvírá nové možnosti. Jeho půvab pro mě spočívá v tom, že dokáže poměrně úspěšně rozbíjet zaběhnuté, mnohokrát přežvýkané a pro studenty předžvýkané, instantní a lehce rozpustné výklady dějin filosofie. Tento obrazoborecký, demaskující, chcete-li dekonstruující přístup k dějinám filosofie považuji za naprosto zásadní, protože bytostnou součástí filosofie je to, že se s každou generací nově vymezuje vůči dosavadním dějinám filosofie a vůči dosavadním výkladům dějin filosofie. Pokud se tento kritický rys zájmu o dějiny filosofie vytratí a nastoupí obdiv k nebetyčnému moudru filosofických klasiků a nedotknutelným interpretacím velkých vykladačů, mění se filosofie v

kult. Bez opakovaného přehodnocování vlastních dějin, bez ustavičné, kritické historické sebereflexe hrozí filosofii, že ustrne do dogmatismu, jalovosti, didaktických pouček, patetických frází, hlubokomyslných mouder a nezřízených ambicí.

Vladimír Urbánek: ***Intelektuální dějiny a dějiny filosofie: možnosti dialogu***

Dějiny idejí či jejich novější verze - intelektuální dějiny - bývají často nazývány mladší sestrou dějin filosofie. Nepochybně se jedná o obor eklektičtější, s nepříliš jasně vymezenými hranicemi, o to více však usilující o sebereflexi, sebevymezení a sebepotvrzení, mimo jiné i snahou najít a rozšířit své místo v prostoru mezi tradičními disciplínami dějin filosofie, literatury a obecné historiografie a snahou vytvořit historickou naraci o svých počátcích, etablování, krizích a znovuožívání. Přestože dějiny idejí vznikly odštěpením z dějin filosofie, intelektuální dějiny a dějiny filosofie se podstatně liší perspektivou, s níž k interpretaci minulosti přistupují.

Ve srovnání s dějinami filosofie měly dějiny idejí od počátku daleko širší vymezení a nebyly tak internalisticky orientovány. Jedním z otců zakladatelů, kteří přispěli podstatnou měrou k etablování dějin idejí jako oboru, byl Arthur Lovejoy, zakladatel časopisu *Journal of the History of Ideas*, který rozčlenil badatelské pole dějin idejí do dvanácti kategorií zahrnujících 1. dějiny filosofie, 2. dějiny vědy, 3. folklór a část etnografie, 4. určité části dějin jazyka, zejména sémantiku, 5. dějiny náboženských věr a theologických doktrin, 6. dějiny literatury, 7. literární komparatistiku, 8. dějiny umění, 9. hospodářské dějiny a dějiny ekonomických teorií, 10. dějiny výchovy (pedagogiky), 11. politické a sociální dějiny, 12. dějiny sociologie a sociologii vědění. Lovejoy vymezil dějinám idejí program ve studiu tzv. „unit-ideas“ napříč různými oborovými poli. Jeho žáci z řad filosofů i literárních historiků v takto vymezeném programu

pokračovali a na přelomu 60. a 70. let vydali kanonické dílo – *The Dictionary of the History of Ideas*. Tehdy však už vznikají nové školy intelektuálních dějin, které kladly zvýšený důraz jednak na studium dějin idejí v širokém společenském a kulturním kontextu a jednak na rétorický aspekt intelektuální produkce (především v pracích cambridgeské školy dějin politického myšlení). Od 80. let intelektuální dějiny ve zvýšené míře reagují na otázky kladené dekonstruktivisty, narativisty a teoretiky diskursu, včetně radikálního zpochybnění autorské intence (a tedy možnosti rekonstruovat jeden autorem daný význam textu), což je předpoklad všech klasicky pojatých dějin filosofie, a zpochybnění možnosti rekonstruovat „kontext" mimo texty (což je kritika směřující zejména proti klíčovým postavám cambridgeské školy – Quentinu Skinnerovi a J. G. A. Pocockovi).

Obě disciplíny dnes mají rozdílné institucionální zakotvení. Intelektuální dějiny se vyučují a pěstují, alespoň v angloamerickém světě, většinou na departmentech historie (případně literární teorie), zatímco dějiny filosofie mají své místo přirozeně na katedrách filosofie. Zatímco intelektuální dějiny prodělaly spolu s historiografií v posledních šedesáti letech vlny sociologizace, antropologizace a příklonu k paradigmatu kulturních studií a spolu s tradičními disciplinami dějin vědy a dějin literatury přechod od internalismu k externalismu, dějiny filosofie se takovým posunům brání. Alespoň tak se to jeví vnějšímu pozorovateli z historické obce.

Příčin větší oborové resistence dějin filosofie může být víc. Jednak zde určitě stále působí (byť třeba nepřiznaně) stará hegelovská představa o tom, že se jedná o královnu historických oborů, jednak filosofové nepatří zrovna k milovníkům metodologického ekleticismu

(příznačného naopak pro novější historiografické proudy) a trvají na tom, že si vystačí se svými metodami, v obavách, že příliš externalistické pojetí dějin filosofie by mohlo vést ke ztrátě vlastního předmětu bádání a tím i vlastního raison d'etre (viz například Wolfgang Röd a jeho esej *Dějiny filosofie v duchu kriticismu*). Nicméně významné pokusy sblížit žánry dějin filosofie a intelektuálních dějin tu nepochybně jsou, a to jak v rovině oborové sebereflexe, tak v rovině badatelské. Jako příklad prvého mohu uvést alespoň sborník *Philosophy in History* (ed. Rorty, Skinner, Schneewind) a skvělou ukázkou druhého je rozsáhlá syntéza *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (ed. Schmitt, Skinner), která věnuje řadu kapitol intelektuálnímu kontextu filosofického myšlení.

Pokusím se nyní na příkladech z dějin české filosofie raného novověku ukázat, proč se domnívám, že spolupráce intelektuálních historiků a historiků filosofie by mohla být plodná. V posledních dvanácti letech plní úlohu základní práce syntetického charakteru pro toto období kniha Stanislava Sousedíka *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, která podstatně revidovala tradiční kánon českých dějin filosofie, a to hned několikerým způsobem. Oproti etnicko-národnímu hledisku zvolil autor perspektivu teritoriální, i když i tu jen podmínečně, neboť si byl vědom vnějškovosti takového hlediska pro jakékoli úvahy o jednotě raně novověké filosofie v českých zemích. Druhou inovací byl pokus rozšířit paletu filosofických osobností a témat, nesoustřeďovat se pouze na velké „systematické" myslitele, ale docenit i méně významné filosofické výkony. Zde Sousedíkovo úsilí souzní pozoruhodným způsobem například se snahou Richarda Popkina a jeho školy vnést do dějin filosofie nové texty a nová jména. Třetí inovace spočívá v kulturně

historickém mapování míst a sociálních prostředí, kde se filosofie pěstovala, mezi něž patřily podle Sousedíka zejména dvůr, universita a řádová učiliště. Sousedík programově vymezuje svůj přístup jako střední cestu mezi dějinami filosofie pojímanými spíše systematicky a kulturními dějinami, resp. dějinami idejí.

Zkusme uvažovat stejným směrem jako Sousedík a naznačit, kde by se dalo jít dále a za něj. 1) Začleníme-li se vší vážností severní země Koruny české do dějin kultury českých zemí, jak se o to na poli především politických, správních a náboženských dějin pokouší historiografie a neméně intenzivně dějiny umění zhruba v posledních patnácti letech, pak bychom měli přepsat dějiny filosofie (ale i literatury), protože bychom se měli pokusit v tomto korunním rámci interpretovat například filosofii Jakoba Böhma (nebo poezii Martina Opitze). 2) Vezmeme-li vážně menší autory a školskou filosofii, pak by měly dějiny filosofie raného novověku zohlednit význam výzkumu univerzitních peregrinací, v němž čeští historici dosáhli vynikajících výsledků. Tak by se nám nově otevřela i otázka působení ramismu či protestantské novoscholastiky v Čechách, nebo otázka působení idejí Giordana Bruna a možné sítě jeho příznivců během jeho půlročního pražského pobytu. Pomohla by nám v tom identifikace prací studentů prošlých ramistickým Herbornem, novoscholastickým Helmstedtem či těch, kteří naslouchali Brunovým přednáškám ve Wittenbergu. Do třetice, pokud navážeme na Sousedíkův impuls a pokusíme se dále rozvinout téma vytváření filosoficky plodného prostředí a fungování filosofických textů v určitých institucích a společenských prostředích typu univerzity, dvora či různých více či méně formálních intelektuálních sítí, kroužků a vědeckých společností, otevřou se nám možnosti interpretovat raně novověké filosofické texty jako polyfunkční a polyžánrové literární útvary.

Intelektuální dějiny mohou historikovi filosofie nabídnout pomoc při odpovědi na otázky, proč některé významné filosofické směry nenalezly v českých zemích takřka žádný pozitivní ohlas. Mám na mysli kartesianismus, k jehož kritické recepci Komenským a Caramuelem z Lobkovic máme vynikající studie, komplexní zpracování této problematiky však chybí. Součástí takového zpracování by nezbytně musel být i široce založený průzkum historických knihoven, starých tisků a rukopisů, na němž by v ideálním případě měli spolupracovat historikové filosofie s intelektuálními historiky, potažmo dalšími odborníky. Výsledky by mohly být podobně slibné jako výzkum Ficinian podniknutý nedávno Filipem Karfíkem ve spolupráci s knihovníkem a historikem knižní kultury Kamilem Boldanem. Takové zpracování recepce kartesian-ismu by se však nemuselo vyčerpat jen rozmnožením korpusu relevantních textů, explicitně či implicitně by asi řešilo i otázku, proč jsou některé myšlenkové či filosofické proudy, které z dnešního hlediska mohou filosofové považovat za inovativní, přelomové nebo naopak antikvované, v určitém prostředí neúspěšné (mám na mysli českou recepci kartezianismu) nebo úspěšné (zde je možné zmínit ramismus). Zdá se mi, že přesvědčivou odpověď na takovou otázku nelze získat čistě filosofickou analýzou a že metody užívané obvykle intelektuálními a kulturními historiky ke zkoumání např. čtenářských zájmů, četby, intelektuální komunikace, cirkulace knih a idejí, skupinové mentální výbavy (*outillage mental*) či vytváření, přetváření a udržování dominantního diskursu by tu mohly být nesmírně užitečné.

Proč o tom všem mluvím na tomto fóru? Rád bych se přimluvil za obnovení diskuse o možnostech přípravy většího projektu věnovaného dějinám starší, ale nejen starší české filosofie. Jsem si

vědom toho, že převážná většina historiků filosofie střední a mladší generace považuje dějiny české filosofie za něco nezajímavého, druhořadého a dávno vyšlého z módy. Nejde mi ale, jak doufám z mých poznámek vyplynulo, o oživování nějakých národoveckých dějin filosofie. Jde mi o to, abychom se alespoň pokusili přemýšlet o tom, jak se vypořádat s desiderátem, které minimálně ve středo-evropském prostoru brání smysluplné spolupráci s kolegy a kolegyněmi zabývajícími se dějinami filosofického myšlení tohoto regionu. Zároveň se mi zdá, že právě diskuse nad tímto tématem by pomohla udržet a snad i rozšířit dialog mezi historiky filosofie a intelektuálními historiky, a pevně věřím, že toto druhé setkání nad problematikou starší filosofie zakládá i v tomto směru určitou tradici, která bude pokračovat.

Marek Otisk: ***Hledání původu otázky***

První odpověď na otázku ‚*Jak psát o starší filosofii?*‘ se na státem placené akademické půdě nabízí sama od sebe – poněvadž nás při tomto tázání zajímá akcidentální (náhodné a nikoli podstatné) určení naší pisatelské odborné aktivity, lze poměrně snadno odpovědět v duchu toho, co slýcháme možná až nepříjemně často při souhrnném hodnocení nás či pracoviště: Co nejvíce! Pokud nebudeme vykazovat náležitý počet článků, studií, monografií, překladů atp. nebudeme patřičně ohodnoceni, což může mít fatální důsledky.

Ale tato odpověď asi není tím, co by zájemce o historicko-filosofický výzkum považoval za relevantní odpověď. Ovšem zaštítil-li jsem se hned na úvod autoritou Aristotela (akcident versus substance), tak nelze nevidět, že dotazem ‚*jak?*‘ se tázající primárně ptá na kvalitativní a nikoli na kvantitativní určení. Rovněž v tomto směru může být Aristotelův zájem o dějiny (potažmo dějiny filosofe) jistým vodítkem pro možnou odpověď.

Zvláště vyjdeme-li z jeho teoretického pojednání o literární činnost, tj. z díla *Poetika*, pak se nám nabízí docela zajímavý pokus o vymezení samotného dějepisectví, navíc v jasné spojitosti se specifickým způsobem psaní o ní: „*Báseň nesmí být podobna dějepisu, ve kterém nutno vykládat ne o jediném činu, nýbrž o určité době, co se v ní přihodilo jednotlivci nebo mnohým, přičemž každá věc má jen nahodilý vztah k druhé. Neboť jako se ve stejný čas sběhla námořní bitva u Salaminy i bitva s Karthagiňany na Sicilii, ačkoliv nesměřovaly ke stejnému cíli, tak i v dobách následujících děje se*

mnohdy jedna věc po druhé a přece z nich nevzniká žádný jediný cíl.“ (*Poetika* III, 23, přel. F. Groh, Praha: Gryf 1993, s. 38.)

Tuto citaci lze poměrně dobře „aktualizovat“ pro mé vlastní stanovisko k otázce ‚*Jak psát o starší filosofii?*‘ Vezmu to tedy postupně:

1. Pojednání o dějinách (samozřejmě pro naše potřeby to znamená především o dějinách filosofie) nelze vytrhávat z kontextu, v němž se pojednávaná problematika řešila, neboť (Aristotelovými slovy) nelze hovořit pouze o jednom činu (např. myšlence, řešení atp.) a následně se snažit tento čin vykládat nadčasově. Historie a historiografie filosofie by se, dle mého názoru, vždy měla primárně zaměřit na pramenně dostupnou charakteristiku epochy, jíž se historik filosofie napříč časem věnuje, a to především s ohledem na dobovou podmíněnost debaty o zkoumané tezi či problému.

2. Tento důraz na celkový kontext by však neměl vést k vytváření něčeho, co bychom mohli označit např. za ‚historické apriori‘, které je pak vlastní všem výkonům, které se v dané éře uskutečnily. Přestože může existovat (a já věřím, že alespoň do jisté míry existuje) historická podmíněnost způsobů kladení otázek i variant předkládaných odpovědí, které jsou k dané otázce vysloveny, neznamená to, že lze pomíjet jedinečnost a individuálnost každého konceptu, s nímž se v dějinách filosofické tradice seznamujeme. Do společného rámce může vstupovat řada individuálních preferencí, zájmů, vlastností apod., proto nelze říci, že by mezi sebou měly podstatný či určující vztah.

3. Tedy je žádoucí (chceme-li zůstat věrni dikci citátu z *Poetiky*), abychom nehledali to jediné, nepostulovali v historickém

zkoumání žádný společný cíl či účel, nehledali železná pravidla dějin a v tomto duchu se nepokoušeli o filosofii dějin, nýbrž o dějiny filosofie. Tzn. se všemi klady i zápory tohoto přístupu – být si dobře vědom, že bez pochopení kontextu, v němž se řeší problém, který historicko-filosoficky zkoumáme, nebude naše bádání historickým, zároveň však zkoumat každou jednotlivinu z jejího vlastního zázemí a z jejího jedinečného uchopení, jak se v rámci své doby objevila. Slovy Michela de Montaigne: „... *kolik činů, tolik je potřebí jednotlivých úsudků. Po mém mínění by bylo nejspolehlivější vysvětlovat je vztahem k daným okolnostem chvíle, dále dlouze nepátrat a další důsledky nevyvozovat.*“ (*Eseje* II, 1, přel. V. Černý, Praha: Odeon 1966, s. 209.)

Jinou otázkou zůstává, nakolik jsme schopni poznat historické paradigma, v němž se řeší otázka, kterou se odborně zabýváme, a nakolik jsme sto proniknout do individuality řešení této otázky. Vždyť naprosto nepochybuji, že to, co jsem právě udělal s oněmi pěti řádky z *Poetiky*, není nic jiného, než zcela ahistorický pokus vyložit si Aristotelova slova po svém, aniž bych jakkoli zohlednil kontext, v němž je samotný Aristotelés použil. Bylo to pro mne jen snadné vodítko, berlička, nikoli pokus o skutečně historickou práci.

Jak by tedy mohla vypadat práce historika filosofie podle mnou aktualizovaných tezí vytržených z naprosto odlišných Aristotelových úvah? Pokusím se to demonstrovat na jednom příkladu. Gerbert z Aurillacu, pozdější papež Silvestr II., v jednom svém poměrně krátkém pojednání řeší otázku, která je na první pohled jen velmi málo srozumitelná: Jelikož se vždy větší vypovídá o menším, jako rod o druhu, a přitom se zdá, že racionální má větší rozsah než užívání rozumu, jak je možné, že se užívání rozumu

vypovídá o racionálním a nikoli naopak? (*De rationali et ratione uti* 1.)

Takto položená otázka nenapadla Gerberta jen tak náhodou. V dějinách filosofie se zmíněná problematika řešila především na rozhraní antiky a středověku, kdy ji ve formě příkladu uvedl např. Porfýrios ve svém *Úvodu k Aristotelovým Kategoriím* (*Isagoge* 7). Ještě starší je z podobného kontextu vzešlý příspěvek Apuleia z Madaury v jeho díle *O vyjadřování* (*De interpretaione* 4). Již v podobě otázky, kterou je třeba zkoumat, hovoří o této věci ve svých komentářích k Porfýrovi a k Aristotelovu *O vyjadřování* Boethius (*In Isagoge, editio prima* 2, 11; *In Isagoge, editio secunda* 5, 3; *In De interpretatione, editio secunda* 3). A takto bychom mohli dojít např. až k samotnému Aristotelovu spisu *O vyjadřování*, byť v něm se tento příklad ani otázka neobjevují.

Z jiných zdrojů (životopisné črty historického pojednání Gerbertova spolupracovníka Richera z Remeše) máme doklady o textech, s nimiž Gerbert pracoval a důvěrně je znal – nechybí mezi nimi Boethiovy komentáře a překlad Porfýriova *Úvodu*. Navíc z vlastní Gerbertovy korespondence (spis *De rationali et ratione uti* byl dedikován císaři Otovi III.) lze vyčíst, že téma predikace užívání rozumu o racionálním bylo předmětem učené disputace, k níž Gerbert píše toto své dílko jako vysvětlení vlastního stanoviska – může být také zajímavé, že upozorňuje na možný pouze sofistický charakter celé otázky, což mu ovšem nebrání v podrobném rozboru problému i uvedení důsledků, které z jeho řešení plynou (zejména dialektických či logických).

Bohužel z dochovaných textů Gerbertovy éry se jen obtížně rekonstruuje, jaké byly odlišné názory při disputaci, která vedla Gerberta k sepsání jeho vlastního pojednání, ovšem (jak ukazují texty z 11. století) zůstala otázka stále otevřenou a nejrůznější myslitelé k ní cítili potřebu vyjadřovat se.

Právě takto, domnívám se, by mohl být koncipován historicko-filosofický výzkum: Pokusit se nalézt důvody (zdroje, motivy, inspirace atp.) položení si dané otázky, kterou se zabýváme v intencích určitého autora, a pokusíme se pochopit jeho individuální přístup k dané otázce. Pouze tehdy, když pochopíme důvody, které vedly autora k tázání se, můžeme snad alespoň částečně proniknout k odpovědi i roli, jakou tato odpověď hrála. Klíčovým je dotaz po otázce, která je řešena, možnostem její formulace i závěrů, které z ní plynou.

Helena Kurzová: ***Ke spolupráci jazykovědy a dějin filosofie***

Interpretace antických filosofických textů je založena na spolupráci filologů a filosofů, respektive historiků filosofie. Jde o mezioborovou spolupráci měřenou ne již staletími, nýbrž tisíciletími, její počátky jsou již v antice a její perspektivy bez konce. V tomto stále pokračujícím interpretačním procesu si obě zúčastněné strany, v ideálním případě alespoň do jisté míry propojené v jedné osobě, vzájemně poskytují podněty a korektivy. Možnosti, které dává leckdy nejednoznačný text a jazyk, se posuzují z hlediska filosofické relevance a koherence, možnosti, které dává zvolený interpretační horizont filosofický, se posuzují z hlediska jazykové a textové přijatelnosti. Může přitom dojít k odhalení nových dosud neuvážených interpretací, jímž se jazyk a text podvoluje.

Tuto nejdůležitější a nepochybně uznávanou spolupráci mezi jazykovědou a filosofií zde nechci podrobněji rozebírat a dokumentovat. Chci učinit několik poznámek ke spornějším aspektům vztahů mezi filosofií a jazykovědou:

V souvislosti s předpoklady a počátky řeckého filosofického myšlení se objevují tvrzení, jako by řečtina byla svým charakterem zvláště způsobilá být jazykem filosofie. Příznivé jazykové předpoklady pro rozvoj filosofického myšlení jsou ovšem nepopiratelně dány vypracovaností kulturního jazyka s bohatým rejstříkem stylů, který, i když zčásti ještě na úrovni ústního podání,

předcházel vzniku filosofie[i]. Stará rétorická tradice a s ní spojená argumentační výstavba textu zde hrála jistě závažnou roli.[ii] Vztah mezi charakterem filosofování a charakterem jazyka je však složitý a nelze jednoduše prokázat, že by určitým typem jazyka nebo určitými rysy jazyka byl typ filosofie determinován, že by způsob myšlení vykazoval určité rysy z jazykových rysů přímo vyvoditelné. Extrémní tvrzení ve prospěch této determinace pak vyvolávají opačný extrém, totiž snahu inspirativní roli jazyka popírat, jak pro to níže uvedeme doklady.

Souvztažnost mezi charakterem jazyka a typem filosofie lze postihnout jen v omezené míře a s omezenou přesvědčivostí. Autonomní rozvoj myšlení a univerzálnost každého jazyka, tj. jeho schopnost vyjádřit každou myšlenku, dále pak vzájemné ovlivňování jazyků i kultur jsou faktory, které tuto předpokládanou souvztažnost modifikují a narušují. Nelze však na druhé straně popírat inspirativní roli jazyka ani to, že některé rysy jazyka rozvoj myšlení příznivě ovlivňují nebo zaměřují. Tak lze pravděpodobně uznat jako příznivé pro rozvoj diskursivního myšlení to, že indoevropské jazyky založily svou větu na gramatikalizaci tzv. kategoriálních výpovědí, to jest výpovědí, které jsou zaměřeny k subjektu, jednomu privilegovanému aktantu, vyjádřenému nominativem. To je pro organizaci diskursu

---

[i] Jedno z prvních systematických pojednání o žánrech zakládajících řeckou filosofii napsal filolog a historik estetiky Karel Svoboda, „Literární forma řecké filosofie“, *Listy filologické* 60 (1933), s. 249-263, 401, 421.

[ii] Je nepochybné, že řečnictví nebylo v Řecku vázáno na demokratické zřízení, ale předcházelo mu. Problematické je však tvrzení M. Horowitze (M. G. Horowitz, „The Scientific Dialectic of Ancient Greece and the Cultural Tradition of Indo-European Speakers“, *Journal of Indo-European Studies* 24 (1996), s. 409-419), že je řečnická tradice něčím typickým pro Indoevropany vůbec.

příznivé, podržení i změny thematu jsou tak soustavně a přehledně vyznačeny. Thetická funkce jazyka, tj. předkládání daností i celých situací ve výrocích obsahově jednočlenných, je tím však na druhé straně překryta a upozaděna. Thetické výpovědi jsou svým částečným formálním splynutím s výpověďmi kategoriálními (tj. u vět formálně dvojčlenných, s nominativním subjektem, ale obsahově jednočlenných) málo postižitelné. To působí obtíže, se kterými se setkáváme např. při interpretaci Parmenidových tzv. „předpredikativních" výroků.[i]

Pokud jde o řecký člen, jehož význam pro rozvoj filosofického myšlení tak zdůrazňoval Bruno Snell i jiní, zvláště s ohledem na jeho funkci substantivizovat adjektiva, participia a infinitivy, není preference řeckého způsobu vyjadřování proti jiným možnostem jednoznačná. Pokud jde o adjektiva, předchází jejich substantivizace vzniku členu. Substantivní platnost - substantivizace adjektiv, nebyla vůbec vázána na přítomnost členu, byl to proces, který je doložen ve všech starých indoevropských jazycích bez členu. A to se týká i participií. Staroindické *sat*, neutrum participia ke slovesu býti (3. sg. *asti*, je) je užíváno substantivně jako „jsoucno". Člen formálně substantivnost lépe signalizuje, ale patří k pozdějšímu vývoji, kdežto substantivnost neuter adjektiv je záležitost stará, zděděná. Jsou i jiné formální signalizace adjektivní a substantivní platnosti, např. ve slovanských jazycích adjektivní člen nefunguje v tomto směru o nic hůře než řecký substantivní člen, také odlišuje formálně *dobro* od *dobro-je*. Tím se zároveň potvrzuje substantivní platnost před užitím členu (v homérské a archaické řečtině) i

[i] „Předprediktivních" z hlediska užšího pojetí predikace, vázané na přítomnost subjektu v kategoriální výpovědi.

substantivně užitých adjektiv bez členu v pozdější době (poměrně často u Platóna). Nechci snižovat výhodu řeckého plurálu adjektiva typu (τὰ) ἀγαθά, (τὰ) καλά a obtíže dané nutností volit často skreslující substantivum „dobré, krásné jevy, věci“ atd. I zde však není vázána substantizace na člen. Pokud jde o substantivizaci infinitivu, zastávají ji v mnohých jazycích produktivní dějová substantiva stejně dobře. Možnost uvádět pomocí členu do jmenných vztahů celé infinitivní a participiální klauze participia působí na úrovni překladatelsko interpretační potíže. Hromadění infinitivů a participií bývá při neexplicitnosti jejich syntaktických vztahů, vážnou překážkou pro porozumění textu. Příkladem zvláště instruktivním je první věta Parmenidova zlomku 6 o 8 slovech včetně členů, z toho 2 infinitivy se členem, 1 participium a 1 infinitiv bez členu, kterou lze interpretovat 7 různými způsoby, jež ještě mají subvarianty.

Zmínila jsem se již výše o opačném extrému, spočívajícím ve snaze inspirativní roli jazyka popírat. Tak je tomu ve vystoupení Touratiera[i], který popírá Benvenistův[ii] názor, že Aristotelés se nechá ve svém vymezení 10 kategorií myšlení inspirovat řeckým jazykem. Uznává jen opačnou souvislost, totiž že se při vymezení kategorií tradiční gramatiky vycházelo z Aristotelovy logické kategorizace. Benvenistův názor, že Aristotelův systém kategorií myšlení je inspirován řeckým jazykem, lze však těžko popřít. I pořadí kategorií v desetičlenném systému, jak je doložen v Cat. 1b25-2a4 reflektuje

---

[i] Touratier, Ch., 1992, „Catégories de langue et catégories de pensée (Benveniste lecteur d‘ Aristote)“, *LALIES. Actes des Sessions de Linguistique et de Littérature* 10, s. 367-376.

[ii] Benveniste, E., 1958 „Catégories de pensée et catégories de langue“, *Les Etudes philosophiques* 4, s. 419-429 (*Problemes de linguistique générale*, Paris 1966, s. 63-74).

jazykovou klasifikaci od nominálních k verbálním kategoriím, při čemž mezi základním tvarem jména reprezentujícím οὐσία a verbálními kategoriemi jsou umístěny adjektivní a adverbiální determinace. U kategorií reprezentovaných slovesy je inspirace řečtinou výrazná, sémantika perfekta a média jako stavových a procesuálních (neagentních) kategorií zde poskytla základ. Na druhé straně je však zřejmé, že se Aristotelés nenechává vést morfologií (Benveniste ve své interpretaci roli morfologie poněkud přeceňuje), ale respektuje různou sémantikou hodnotu týchž formálně morfologických kategorií.

V návaznosti na toto Touratierovo vystoupení podniká Thivel[i] srovnání, jímž chce doložit, že základní řecké, indické a čínské kategorie filosofické nejsou v žádné souvztažnosti ke gramatickým kategoriím těchto jazyků. Jako příklad uvádí bezrodovost čínštiny a důležitost protikladu *yang* vs. *yin*, která nemá obdoby v řečtině nebo indičtině, v jazycích s rodovým protikladem. Rod je však v indo-evropských jazycích kategorií po výtce odsemantizovanou, příklad tedy nemá velkou výpovědní hodnotu. Pozorování, že čínština, která nemá adjektiva, ale vyjadřuje kvality slovesy, přesto umožňuje čínským filosofům rozlišovat kvality a nekontaminovat je s akcemi, by mohlo překvapit jen toho, kdo zastává extrémní názor, že se z mezí jazyka nelze vymanit, není však argumentem proti inspirativní úloze jazyka. Má-li se tato inspirativní role ukázat, je třeba se upnout k opravdu relevantním kategorizacím. Příkladem může být

[i] Thivel, A., 1992, „Comment se forme un vocabulaire philosophique? Essai de comparaison entre le grec, l‘ indien et le chinois“, *LALIES. Actes des Sessions de Linguistique et de Littérature* 10, s. 376-387.

systematický rozbor, který podnikl Wen-lin Peng[i] 1993 v dodatku své disertace o Platónově dialogu Kratylos a který se zdá poskytovat přece jen určitou oporu pro jazykově podmíněnou odlišnou zaměřenost čínské filosofie ve srovnání s řeckou. Wen-lin Peng ukazuje na rozboru gramatických kategorií a filosofických pojmů a tezí, že pro čínskou gramatiku i filosofii platí indiferentnost co do protikladu pohyblivost a nepohyblivost, jednotlivost a mnohost. Na druhé straně má charakteristika, kterou Peng na tomto základě podává pro čínskou filosofii před evropskými vlivy, v tomto i jiných ohledech určitou afinitu k tomu, co objevujeme v archaické filosofii před klasickou metafyzikou, na níž je založen další vývoj evropské filosofie. To však nevylučuje, že v čínské filosofii jsou tyto rysy výraznější právě pro inspirativní působnost jazyka.

Po předchozích poznámkách, které poněkud zabíhaly do filosofie jazyka, se chci ještě krátce vyjádřit ke vztahu hermeneutické a tzv. vědecké etymologie. Je totiž dosti rozšířeným zvykem posuzovat předkládané hermeneutické etymologie na základě etymologie vědecké a vyžadovat, aby s ní byly v souladu. To je však založeno na nepochopení zcela rozdílného založení a cílů obou etymologií. Etymologie „vědecká“ má za cíl rekonstruovat původní formu slova nebo kořene, který je v indoevropských jazycích doložen. Postupuje na základě systematických hláskových korespondencí mezi jazyky, zjištěných historicko-srovnávací metodou. Tyto korespondence nemusejí implikovat zvukovou korespondenci postižitelnou běžnými mluvčími srovnávaných jazyků. Není ze současného stavu zřejmé, že arménské *hayr* a staroirské *athair*

[i] Peng, Wen-lin, 1993, *Interpretation des platonischen Dialogs Kratylos mit einem Exkurs ins Organon des Aristoteles und einem Anhang über die chinesische Philosophie,* Tübingen, Univ., Diss.

odpovídají latinskému *pater*, a přesto je tomu na základě zjištěných hláskoslovných korespondencí tak. Ostatně nemusí být nefilologům zřejmé, že si odpovídají latinské *fero* a české *beru*, zvláště při rozdílnosti významu, ke kterému oba jazyky dospěly. Hermeneutická etymologie má za cíl hledat hlubší sémantickou motivaci vykládaného výrazu a zůstává převážně uvnitř daného jazyka, když pomineme některé antické a středověké etymologie založené na hebrejštině a řečtině (pro latinu).[i] Je to etymologická tradice mnohem starší než etymologie vědecká, spojená s historicko-srovnávacím bádáním, a má své oprávnění. Její platnost i pro běžné mluvčí jazyka dokládají tzv. lidové etymologie, založené na propojování slov na základě asociací. Hodnota předložené hermeneutické etymologie se neprověřuje vztahem k etymologii vědecké, ale hermeneutickým přínosem a eventuelně průkaznou platností pro mluvčí v širším rozsahu, nejen pro navrhovatele. Tak jsou pro Heideggerův[ii] návrh spojovat, v souvislosti souvislosti s Hérakleitovým (τὸ) σοφόν, σοφός se σαφής potvrzením, že pro Řeky toto spojení platilo, doložené slovní hříčky (E.Or. 397, Ar. Ran. 1434). Taková potvrzení se však vyskytnou jen ojediněle. Zbývá tedy jako jediné kritérium pro posouzení hodnoty předložené etymologie její zajímavost a hermeneutická hodnota. Rozhodně však vůbec nezáleží na tom, zda jsou řecká slova σοφός a σαφής etymologicky příbuzná v rámci historicko-srovnávací etymologie.

---

[i] Srov. Amsler, M., 1989, *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam/Philadelphia.

[ii] Heidegger, M., 1987, *Heraklit.* Gesamtausgabe sv.. 55. 2. vyd. Frankfurt a. M.

Jaroslav Daneš: ***Řecká tragická poezie a politické myšlení: různé způsoby čtení***[i]

Řecká tragická poezie je čtena, komentována a vykládána takřka 2500 let. V celkovém objemu prací o řecké tragédii jsou literatura a komentáře, které pojednávají o politických aspektech tragédií, jednoznačně v menšině, což platí i pro poslední dvě století. Je to zvláštní situace jak s ohledem na způsob organizace divadelních představení, tak vzhledem k obsahu tragédií samých. Systematické bádání však přineslo své plody i na tomto poli, a to především ve 20.století. Bádání o politických aspektech tragédie ale není izolovanou kapitolou historiografie antiky, a proto lze očekávat, že nové metody a přístupy působily i zde. V následujícím textu se pokusím stručně shrnout různé způsoby čtení řecké tragické poezie s ohledem na politickou rovinu. Jejich pořadí v následujícím souhrnu je v podstatě chronologické.

Historické čtení: Látkou absolutní většiny dochovaných (a pravděpodobně i nedochovaných) tragédií byl mýtus.[ii] Dialogy

---

[i] Následující text je upravenou verzí příspěvku, který zazněl na kolokviu s názvem *Jak psát o antické a středověké filosofii*, jež pořádalo *Oddělení pro starší evropskou a českou filosofii AV ČR*. Příspěvek i text vznikly v rámci projektu GAČR 401/09/P032 Řecká tragická poezie a politické myšlení.
Srov. Goldhill, S. *Greek Drama and Political Theory*, in: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000. str. 67-69; Reading Greek Tragedy. Cambridge: Cambridge University Press 1986.

[ii] Pochopitelně známe i tragédie s historickou látkou, např. Aischylovi *Peršané* nebo Frýnichovo *Dobytí Mílétu*.

jednotlivých her jsou však plné narážek na tehdejší politické události. Proto mnoho interpretů považovalo za podstatný historický kontext, v němž hry vznikaly a byly uvedeny. Snažili se ukázat, jak diskuse o vnitřní a vnější politice Athén pokračovala na půdě divadla a jak mohli být diváci prostřednictvím her ovlivňováni či přesvědčování o správnosti či nesprávnosti politický cílů nebo počinů. Tato interpretační strategie je dále podpořena doxografickými zprávami o blízkých osobních vztazích mezi politiky a autory her a rovněž zprávami o financování her ze strany jednotlivých politiků, např. víme, že Thémistoklés financoval Frýnichovu hru Dobytí Mílétu[i] nebo nebo že Periklés (politik Thémistokleovské linie) byl chorégem Aischylových Peršanů[ii] apod.

Vezměme jako příklad Aischylovy Peršany a Sofokleova Alkibiada. Peršané byli uvedeni r. 472 př.n.l., což bylo jen několik let po slavné bitvě u Salamíny, která byla nejen vítězství Řeků nad Peršany, ale i osobním vítězstvím Thémistokleovým, neboť právě on se rozhodující měrou zasloužil o výstavbu athénského válečného loďstva. V době, kdy se tato hra objevila na scéně hýbal athénskou politikou spor o orientaci zahraniční politiky. Otázka zněla, zda i nadále pokračovat ve válce s Peršany za podpory Sparty a dalších spojenců po boku, nebo se připravovat na možný budoucí střet se Spartou. Thémistoklés a po něm Periklés prosazovali druhou možnost, zatímco konzervativní a prospartsky orientovaný Kimón první linii. V době uvedení Peršanů byli Thémistokleovi protivníci již velmi silní a Thémistokleovi hrozilo ostrakizování. V této atmosféře byla uvedena hra Peršané. V Aischylových Peršanech je neustále

[i] Plútarchos, *Život Thémistokleův*, 5.
[ii] Csapo, E. – Slater, J. W. *Context of Ancient Drama*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1995, str. 40-41.

oslavováno vítězství u Salamíny, které je možné označit jako Thémistokleovo vítězství. Významná a slavná pozemní bitva u Marathónu je zmíněna jen jednou (v. 474-5), o dalších závažných střetnutích, jakými byli bitvy u Thermopyl, Platají či Artemisia, kde byli hrdiny jiní lidé než Thémistoklés, se nemluví vůbec. Opakovaně se připomíná, že místem, kde byla zlomena perská moc, byla Salamína a Athény se zde ukázaly být spásou celého Řecka. V tomto kontextu je hra Peršané interpretována jako podpora Thémistokleovi v jeho střetu s Kimónem.[i]

Sofokleova tragédie Filoktétés byla uvedena na scénu o Velkých Dionýsiích r. 409; tedy na sklonku peloponnéské války, po obnovení demokratického zřízení v Athénách a pouhý rok po triumfálních athénských vítězstvích v námořních bitvách u Séstu, Abýdu a Kyziku. Po vítězství u Kyziku, jehož strůjcem byl Alkibiadés, se dokonce zdálo, že Athény vyhrají celou válku. Bezprostředně po obnovení demokracie bylo hlasováno o Alkibiadově návratu. Alkibiadés byl totiž od r. 415, kdy byl obviněn z bezbožného činu zhanobení hermovek a následně odsouzen v nepřítomnosti, ve vyhnanství. Alkibiadés však váhal a podmiňoval svůj návrat obnovou procesu, v němž by se mohl očistit a prokázat svou nevinu.[ii] Proti Alkibiadově návratu vystupovali především dva mocné athénské rody, jejichž příslušníci zastávali vysoké kněžské funkce: Kérykové a Eumolpovci. Právě v této atmosféře – spor o Alkibiadův návrat - je

---

[i] Viz Podlecki, A. J. *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press 1966, str.8-26. Přesněji řečeno, Podlecki uzavírá svou studii konstatováním, že ve "světle všech výše uvedených skutečností by ani nejsebejistější kritik nemohl zastávat názor, že politické faktory nehrály žádnou roli v Aischylově motivaci napsat tuto hru."

[ii] Xenofón, Řecké dějiny I.4 13-20.

napsána a uvedena Sofokleova hra Filoktétés. Filoktétés byl jedním z hrdinů, kteří se vypravili k Tróji. Po cestě jej však uštkl had, rána mu zhnisala a strašlivé zapáchala. Proto byl zanechán na ostrově Lémnu. Na konci trójské války se Řekům dostalo z úst Heléna (Priamova syna) věštby, že Tróje nelze dobýt bez zázračného Filoktétova luku, jež byl dědictvím po Hérakleovi, a tak bylo třeba Filoktéta přimět, aby doplul k Tróji nebo aby vydal luk. Luciano Canfora poukázal při výkladu této tragédie, že postavení Filoktéta je analogické postavení Alkibiada[i]. Dle Canfory jsou oba hrdinové, kteří kteří jsou klíčovými postavami ve vývoji událostí, přemlouváni k návratu, oba dva ale návrat odmítají. Analogické jsou jak jejich zázračné schopnosti – Filoktétův všemocný luk a Alkibiadovy mimořádné strategické schopnosti – tak důvod jejich vyhnanství – Filoktétova nesnesitelně zapáchající rána a údajný Alkibiadův společensky nesnesitelně zapáchající dávný skutek. Canfora se domnívá, že analogie mezi Alkibiadem a Filoktétem jsou nepřehlédnutelné a nezpochybnitelné, což jej vede ke tvrzení, že Sofoklés se tragédií *Filoktétés* vyslovil k ožehavému aktuálnímu tématu, a to o Velkých Dionýsií 409, kdy se oslavovalo obnovení demokracie.

Strukturalistické čtení: Označení tohoto způsobu čtení tragedie není úplně přesné, neboť autoři, které jsem pod tuto nálepku zařadil jsou inspirování mnoha disciplínami s rozdílným souborem metod, např. historickou a kulturní antropologií, sociologií vědění a literatury

[i] Canfora, L. Dějiny řecké literatuy. Praha: Konyáš Press 2001, str. 174-177.

apod.[i] Inspirátorem tohoto přístupu byl francouzský historik a filolog Louis Gernet, kterého následovali jeho žáci Vernant and Vidal-Naquet. Vernant a Vidal-Naquet označují své studie jako příklad strukturalistické analýzy, avšak upozorňují, že se nejedná o dekódování mýtické látky způsobem, jaký je spojován s Levi-Straussem; mj. proto, že narozdíl od mýtů byly vytvořeny určitými lidmi, v určitý čas pro konkrétní účel. Vernanta s Vidalem Naquetem zajímají struktura a vnitřní organizace tragédie a její dimenze sociální, psychologické a estetické. „Soutěže v tragickém básnictví je možné vnímat jako sociální jev. Jako nový literární žánr jsou estetickým výtvorem. Tím, že přichází s pojmem tragického člověka a vědomí, spadají do oblasti psychologické.“ Mnohem významnější je ale to, že tragédie jako „kterákoli literární práce je prodchnuta předpoklady a koncepty, které jsou základem vnímání každodenního života.“[ii] Tragédie jsou plné dvouznačností a kontrastů mezi civilizací a divočinou, mezi občanským společenstvím a hérojským individualismem, mezi demokratickými procedurami a samovládou. Vernant s Vidal-Naquetem nechtějí analýzou odhalit, zda Sofokleův Filoktétés je hra vyslovující se k Alkibiadovu návratu, nebo co měl Sofoklés na mysli, když psal tuto hru, zajímají je struktury myšlení, které básník sdílí s publikem a které tak činí hru pochopitelnou. Vidal-

---

[i] V nejčistší formě se s tímto typem čtení setkáme u Charlese Segala. Viz Segal, Ch. *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*. University of Oklahoma Press 1999; *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*. Harvard University Press 1998; *Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*. Oxford University Press 2000.

[ii] Vernant, J.P. – Vidal-Naquet, J.P. *Myths and Tragedy*. New York: Zone Books 1990, Preface.

Naquet[i] při interpretaci tragédie Filoktétés poukazuje na neznámé aspekty, které upomínají na způsob, jakým se z mladého Athéňana stal plnoprávný občan - voják, čili na přechod ze stavu efébů mezi hoplíty. Tyto dva stavy se liší jednak způsobem boje, jednak místem, kde se boj odehrává. Efébové se pohybují sami, často v noci, jsou vyzvědači, lovci a bojují jeden proti jednomu. Naproti tomu hoplíté bojují hromadně v sevřených šicích a ve dne. Zatímco efébové jsou doma v divoké krajině nebo přesněji v hraničním pásmu mezi civilizací a divočinou, hoplíté uplatňují své schopnosti v kultivované krajině. Postava Filoktéta v opuštěné krajině na ostrově Lémnu upomíná na efébii. Jeho návrat k vojsku před Tróju a jeho znovuzačlenění do vojska evokují svět hoplítů. Ve hře Filoktétés je také vložena postavě Héraklea do úst přísaha, kterou skládali efébové, když přecházeli do šiku hoplítů. Postava Hérakla tuto přísahu pronáší jako pobídku Filoktétovi a Neoptolemovi, aby vždy dávali pozor jeden na druhého jako dva lvi, kteří sdílejí stejný osud. Čili jedním z významných aspektů hry je to, jak byl muž divočiny začleněn do občanského společenství neboli, jak se z eféba stal hoplít.

Expresivnější, pokud jde o politikou rovinu tragédie, je Simon Goldhill, když hovoří o výchovné funkci tragédie, která spočívá „v převyprávění mýtické minulosti pro demokratickou obec. Oresteia se svým rozsáhlým příběhem o vzniku práva, sociální kontrole násilí a jeho konci v Athénách samých je obzvláště dobrým příkladem toho modelu tragédie, jež vychovává občany k občanství.“[ii] Tragédii je tedy

---

[i] Vidal-Naquet, J.P. *Sophocles' Philoctetes and the Ephebia*, in: Vernant, J.P. – Vidal-Naquet, J.P. *Myths and Tragedy*. New York: Zone Books 1990, str.161-179.

[ii] Goldhill, S. *Greek Drama and Political Theory*, in: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press

tedy možné číst jako způsob občanské výchovy. Právě strukturalistické čtení je vhodné, neboť tragédie zobrazuje polaritu a konflikt mezi světem mýtické a hérojské minulosti na jedné straně a mezi světem polis, tj. světem spravedlnosti, práva a institucí civilizace na straně druhé. Klíčovými a stále se vracejícími tématy jsou osobní odpovědnost, úloha jedince a občanského společenství, kontrast demokracie a tyrannidy apod. „V tragickém konfliktu se zdají být král či hrdina skutečnými hrdiny, avšak řešení konfliktu přesahuje jejich možnosti. Nikdy jej sami nejsou schopni vyřešit. Řešení tragického konfliktu odráží vítězství kolektivních hodnot, které jsou zastávány občany demokratických Athén.“ [i] Rovněž dle Michaela Zelenaka odrážejí tragédie tehdejší politický diskurz. „Vyhrocenost konfliktu se může zdát být subverzivní pro občanské instituce, vše ale skončí oslavou athénských občanů a jejich státu. Tragédie neodrážely disidentské názory, ale dominantní ideologii athénské polis.“[ii]

Genderové čtení: Posledním způsobem čtení, o němž chci hovořit, je čtení z hlediska gender, které se nabízí na první pohled, neboť hrdinkami mnohých tragédií jsou ženy: Antigóna, Medea, Alkéstis atd. Tragická představení a soutěže však není možné oddělit od aparátu demokratických Athén a jejich politiky, a tak ani na jevišti, ani v hledišti ženy neměly žádné místo, pokud nebereme v úvahu ženské role hrané muži. Jak tedy v tomto mužském světě figurovaly

---

2000, str. 6; Meier Ch., *The Political Art of Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press 1993.

[i] Vernant, J.P. – Vidal-Naquet, J.P. *Myths and Tragedy*. Brighton 1981, Preface.

[ii] Zelenak, M.X. *Gender and Politics in Greek Tragedy*. New York: Peter Lang Publishing 2005, str. 10-13.

ženské role, když athénská tragická poezie a politika měly totožnou ideologickou strukturu a omezení? Byly ženské postavy v jednotlivých hrách pouhými katalyzátory, nástroji, ničiteli či zachránci mužských rolí? Plnily funkci něčeho radikálně odlišného od muže? Nebo byly, ať už jako individua nebo jako sbor, cílem samy o sobě?[i] Fromma Zeitlinová odpovídá na první dvě otázky kladně a na třetí záporně.[ii] „Státní ideologie byla současně gender ideologií a tato ideologie byla na jevišti šířena a posilována jednak tím, že bylo ukazováno, jaké je správné a ctnostné chování muže a ženy, jednak tím, že se ukazovalo chování nesprávné, až extrémní.“[iii] Dvěma běžnými typy ženských rolí jsou a) pasivní trpící žena (někdy oběť - Alkéstis, Isméné, což je žádoucí podoba ženy, b) aktivní destruktivní „mužná“ žena (Medea, Klytaimnéstra), jež je nežádoucím typem ženy.

---

[i] Tyto otázky se přímo nabízejí, neboť i v hrách, jež nesou jméno ženské hrdinky, mizí ústřední postava na konci první třetiny hry, načež její místo přebírá mužský hrdina, jehož pádu jsme většinou svědky. Připomeňme Sofokleovy hry Antigona a Alkéstis, kde ústřední ženská hrdinka opouští scénu velmi záhy a po zbytek hry jsem svědky rostoucí zpupnosti mužského hrdiny.

[ii] Zeitlin, F. I. *Playing the Other: Theater, Theatricality and the Feminine in Greek Drama*, in: Winkler, J. J. – Zeitlin, F.I. *Nothing to do with Dionysos?: Athenian Drama in its Social Context*. Princeton: Princeton University Press 1992. Jak říká Simon Goldhill (*Reading Greek Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press 1986, str. 68): není náhoda, že stát, v němž ženy byly zbaveny moci, vlastnictví a dokonce i občanství, vypráví příběhy, v nichž dokonce zbavuje žen jejich funkce rodiček dětí, nebo...vytváří rasu žen, jejíž kontrola či svržení jsou nezbytné z hlediska civilizační pokroku.“ Nicole Loraux, (*The Children of Athena*, Princeton: Princeton University Press 1993, str. 17), která se zabývala autochthoním mýtem, což byl ideologický pilíř Athéňanů, dospěla k takřka shodnému stanovisku jako Goldhill: „příběhem o autochthoních počátcích (Athéňanů) se muži zbavují opačného pohlaví a vylučují všechny odkazy k ženství z jejich diskurzu.

[iii] Zelenak, M.X. *Gender and Politics in Greek Tragedy*. New York: Peter Lang Publishing 2005, str. 22

Mnoho ženských postav je však pouhou inverzí mužských vlastností. Muži jsou stateční, nebojácní, dobře snášejí bolest, jsou ctnostní, ženy zbabělé, bojácné, špatně snášejí bolest a jsou proradné. Hrdinové, kteří špatně snášejí bolest, nebo jsou proradní jsou často označováni za zženštilé muže.[i] Tato polarita se týká i způsobu umírání v tragédiích. Zatímco muži většinou nebo výhradně odcházejí nabodnutím na meč, ženy se „zbaběle“ věší.[ii] Dle Zelenaka žily Athény 5.století historickou tragédii. „Ústředním zápasem tragédie byl genderový protiklad a jeho *hybris* byl zvětšující se athénský patologický militaristický androcentrismus. Athéňané prováděli zločiny a ve fantazii zakoušeli ukrutnosti metaforicky znázorněné v tragédiích. Groteskní krutost Aiantova, slepý androcentrismus Kreóntův, zvrácená logika a amoralita Odysseova, systematické kruté zacházení s Trojánkami, všechny tyto fantastické mýtické úchylky mohou být rozumně přirovnány ke skutkům, které Athéňané páchali v běžném životě. Tragédie patrně nějak poskytovala Athéňanům očistu za jejich genderovou a sociální vinu, kterou popírali v reálném životě.“[iii] Z hlediska (nejen) genderového čtení se např. Euripidovy tragédie jeví jako politicky podvratné. Vezměme jako příklad tragédii *Ión*, kde je dán autochthonímu mýtu zcela nový, oficiální athénské ideologii protikladný obsah a královna Kreúsa je ukázána jako pramáti všech Helénů. Namísto občanů bojovníků zrozených z athénské půdy

[i] Viz Héraklés v Sofokleových Trachíňankách (v.650-653, 1075) nebo Aigisthos v Aischylově Orestei.
[ii] Srv. Loraux, N. *Tragic Ways of Killing a Woman*. Cambridge: Harvard University Press 1991.
[iii] C.d., str. 29.

bez přičinění ženy, žena královna jež počala své dítě s Diem a k níž sahá původ všech Řeků.[i]

Genderové čtení, ačkoli je specificky zaměřeno, má velmi blízko ke strukturalistickému čtení, neboť i v tomto případě se zkoumají konceptuální rámce a „vzorce“ myšlení, sdílené předsudky, východiska, stereotypy a vnitřní struktura tragédie.

[i] Srov. Loraux, N. *Children of Athena. Athenian Ideas about Citizenship and the Division between Sexes*. Princeton: Princeton University Press 1993. Táž, *Kreousa the Autochthon: A study of Euripides's Ion*, in: Winkler, J.J. – Zeitlin, F.I. *Nothing to do with Dionysus Athenian Drama in its Social Context*. Princeton: Princeton University Press 1992, str 168-206.

Pavel Blažek: ***Jak interpretovat středověké aristotelské komentáře?***

Jak psát o starší filosofii? Tak zní otázka dnešní diskuze, ve které hovoříme o možnostech analýzy, interpretace a historiografické prezentace starších filosofických textů. Ve svém příspěvku se pokusím tuto širokou otázku zodpovědět na příkladu jednoho vybraného typu textů, a tím jsou filosofické komentáře k Aristotelovým spisům. Byť jsem si samozřejmě vědom, že žánr aristotelského komentáře má svůj původ v pozdní antice a byl pěstován hluboko do novověku (*mutatis mutandis* existuje dodnes), omezím se na období, které je mi badatelsky nejbližší, tedy na pozdní středověk.

Podotýkám, že tato volba není pouze pragmatická: Zatímco v rámci (pozdně)antické a novověké filosofie představuje komentář k Aristotelovi spíše okrajový filosofický žánr, či jen jeden mezi mnohými, jedná se ve středověké filosofické literatuře o žánr centrální a kvantitativně nejrozšířenější. Souvisí to jednak s vážností, které se Aristoteles ve středověku těšil – jeho středověké metonymum „Philosophus“ hovoří za vše –, a jednak s ústředním místem, které studium aristotelských textů zaujímalo v kurikulu středověkých univerzit („středověkem“ zde myslím dobu od 12. a především od 13. století – v raném středověku Aristotelovy spisy komentovány nebyly.) V jaké míře byl tento žánr v pozdějším středověku rozšířen a pěstován, ostatně nejlépe dokládá rozsáhlé repertorium středověkých aristotelských komentářů, které kdysi vydal na pokračování Charles Lohr v časopise *Traditio* (1967-1974).

Abychom mohli zhodnotit možnosti analýzy a interpretace těchto komentářů, je třeba si říci nejprve několik slov o jejich literární a filosofické povaze. Řekne-li se komentář, představí si většina lidí dílo ryze výkladové, interpretační. U středověkých aristotelských komentářů toto platí jen částečně. Obecně lze říci, že se jedná o druh filosofických pramenů, které stojí *na pomezí* mezi díly interpretačními (tedy tím, co my dnes rozumíme slovem „komentář“) a spisy dnes bychom řekli „systematickými“, přičemž u různých komentářů převažuje ta či ona složka. Většina středověkých komentářů Aristotela tedy nemá jen charakter interpretací, výkladů Aristotelova díla, ale jsou zároveň místy, kde se – na základě Aristotela – svébytně pěstuje filosofie.

Tento dvojí rozměr středověkých aristotelských komentářů se zrcadlí také v jejich struktuře. Ve středověku se setkáváme s dvěma základními typy aristotelských komentářů, přičemž se oba nezřídka objevují společně, jako dvě části jednoho a téhož díla: Jsou to zaprvé komentáře *modo scripti* – zde je aristotelský text vykládán průběžně, odstavec po odstavci, větu po větě (tuto strukturu mají například aristotelské komentáře Tomáše Akvinského.) Zadruhé to jsou komentáře *modo quaestionum* – ty se skládají ze série scholastických kvestií k jednotlivým místům Aristotelova textu (zde lze uvést jako příklad komentáře Jana Buridana). Zatímco u prvního typu komentářů, tedy u komentářů *modo scripti*, převažuje rozměr intepretační, převládá v komentářích *modo quaestionum* dimenze systematická. Úloha komentářů *modo scripti* totiž spočívá především v tom, učinit jazykově neobratné, místy až nesrozumitelné latinské překlady Aristotela – vzniklé povětšině těžkopádnou překladatelskou metodou „verbum de verbo“, tedy co řecké slovo, to latinský ekvivalent – srozumitelnými a vysvětlit jejich náročný myšlenkový

obsah. Toto primárně interpretační zaměření komentářů *modo scripti* samozřejmě neznamená – a zde se dostává do hry jejich systematická dimenze –, že se zde neobjevují snahy komentovaný aristotelský text systematicky domýšlet, respektive „reinterpretovat“ tak, aby odpovídal vlastnímu filosofickému (a teologickému) přesvědčení. Hlavní *raison d'être* komentářů *modo quaestionum* se naopak zdá být jiný: Ačkoliv i ony mají v nemalé míře funkci interpretační (dokonce se zde nezřídka setkáváme s mnohem důkladnějšími rozbory Aristotelova textu než v komentářích *modo scripti*), převládá zde zřetelně funkce systematická. To znamená, že jejich autoři využívají tento typ komentáře v prvé řadě jako prostor k samostatným filosofickým úvahám, které většinou nějakým způsobem dále rozvíjejí, někdy však i sofistikovaně popírají (*pia interpretatio*) a každopádně značně přesahují literu aristotelského textu. Jejich pravým diskusním partnerem zde často nebývá ani tak sám Aristoteles jako spíše některý středověký současník či předchůdce. Jako příklad lze uvést Buridanův komentář *modo quaestionum* k *Nikomachově Etice*, který polemizuje s morálně-filosofickými pozicemi, jež ve starším komentáři k témuž aristotelskému spisu zaujal Gerald Odonis.

Také je nutno připomenout, že jen u menší části středověkých aristotelských komentářů se jedná o skutečně původní nebo převážně původní díla. Většina z nich, zejména ty pozdní, z druhé poloviny 14. a z 15. století, jsou více či méně umnými kompilacemi z komentářů předchůdců.

Tolik tedy k povaze a struktuře středověkých aristotelských komentářů. Obraťme nyní pozornost k tomu, co nás zajímá především, k otázce možností jejich analýzy a interpretace: Při studiu těchto komentářů vidím prostor pro uplatnění celkem čtyř historiografických

přístupů. Pracovně jsem je nazval přístup filosofický, exegetický, filologicko-literární a kulturně-historický. Ačkoliv žádný z nich není zcela originální a všechny již mají v tomto bádání delší či kratší tradici, chtěl bych se pokusit navrhnout několik možných inovací a upozornit na některá úskalí.

Jako filosofický označuji takový přístup, který využívá aristotelských komentářů především jako pramene pro rekonstrukci nějaké konkrétní filosofické pozice jejich středověkých autorů. V dosavadním bádání se jedná o přístup nejrozšířenější a nejstarší. Příkladem zde mohou být četné studie k pojetí času a pohybu u různých středověkých filosofů, vycházející zpravidla z komentářů k Aristotelově *Fyzice*. Je to přístup, který je samozřejmě zcela legitimní a pro poznání obsahů středověké filosofie nezbytný, při nedostatečném respektování výše popsaných specifik středověkých aristotelských komentářů však může být zavádějící. Výborně jej lze uplatnit u filosoficky původních komentářů ve formě kvestií, tedy u onoho typu komentářů, které mají silnou „systematickou“ složku. Jako příklad lze opět uvést zmíněné komentáře *modo quaestionum* Jana Buridana. Naopak pro komentáře *modo scripti*, tedy například pro aristotelské parafráze Alberta Velikého nebo rovněž již zmíněné výklady Tomášovy, je vzhledem k jejich primárně interpretačnímu charakteru méně vhodný . Tím nechci tvrdit, že by u těchto komentářů měl být pokus o filosofickou analýzu určen *a priori* k nezdaru; je však třeba pečlivě rozlišovat (což může být někdy téměř nemožné), kdy autor takového komentáře pouze vykládá Aristotelova slova a kdy do svého výkladu vnáší svůj vlastní filosofický názor či dokonce Aristotela myšlenkově překračuje. Ještě mnohem problematičtější jsou pro účely obsahové filosofické analýzy komentáře výrazně kompilační. Patří sem – jak nedávno ukázal Christoph Flüeler na

příkladu vídeňských komentářů k *Etice* – velká část komentářové produkce pozdně středověkých středoevropských univerzit. Jistě, i u těchto značně kompilačních komentářů může výběr komentářových předloh nebo způsob jejich excerptace a modifikace ledacos napovědět o filosofické orientaci jejich autorů, pro rekonstrukci jejich filosofických pozic to však zpravidla nestačí.

Druhý možný přístup k aristotelským komentářům lze označit jako exegetický. I ten má v bádání o komentářích k Aristotelovi již poměrně dlouhou tradici. Mám zde na mysli studie, které se snaží ukázat, jak ten či onen středověký komentátor interpretuje to či ono místo, tu či onu Aristotelovu nauku, tu či onu Aristotelovu knihu. Zde bych chtěl poukázat na tři možné postupy, které, jak se zdá, dosud nebyly při zkoumání středověké exegeze Aristotela dostatečně zohledněny, byť se v bádání tu a tam objevují. Zaprvé je to studium prologů k aristotelským komentářům. Tyto jsou z hlediska studia středověké aristotelské exegeze zajímavé proto, že zde středověcí komentátoři často sdělují, jak chápou filosofickou hodnotu komentované knihy a jaké jí přisuzují místo a funkci mezi ostatními aristotelskými knihami. Jinými slovy, dovídáme se zde, jak posuzují komentovanou aristotelskou knihu *jako celek*. Další aspekt středověké exegeze Aristotela, kterému dosud nebyla věnována dostatečná pozornost, je *divisio textus* v těchto komentářích. Metoda *divisio textus* představuje základní středověkou exegetickou techniku, pří níž komentátor rozčlení aristotelský text na jeho nejmenší textové jednotky. Moderní badatelé, zajímající se v prvé řadě o středověké interpretace různých aristotelských konceptů a nauk, tuto metodu většinou opomíjejí jako exegeticky nezajímavou. Neprávem: Při *divisio textus* se totiž nejedná o pouhé rozčlenění aristotelského textu, ale o značně kreativní exegetický postup, při němž komentátor nejen

nalézá strukturu komentovaného textu, ale do značné míry ji teprve sám do textu *vkládá*. Často poněkud disparátní texty, z nichž sestávají jednotlivé aristotelské knihy, jsou tímto způsobem uspořádány v jeden obsahově koherentní, logicky uspořádaný celek. Třetí aspekt, který v dosavadním zkoumání středověkých výkladů Aristotela nebyl dostatečně reflektován, je otázka *interpretačních východisek*, na nichž se středověká exegeze aristotelských textů zakládá. Těmito interpretačními východisky myslím (často nereflektované) sdílené představy středověkých komentátorů o struktuře Aristotelova díla, které se promítají do jejich interpretace Aristotela. Mezi takové představy patří kupříkladu přesvědčení, že Aristotelovo dílo tvoří organický a vnitřně naprosto konzistentní myšlenkový celek – odtud například snaha středověkých komentátorů stůj co stůj harmonizovat pasáže z různých aristotelských děl, které se zdají být v nesouladu. Na tomto předpokladu je ostatně založena také již zmíněná metoda *divisio textus*. Další takovou nereflektovanou sdílenou představou je přesvědčení, že Aristoteles postupuje ve svých spisech důsledně sylogisticky – odtud tendence hledat všude sylogismy, také tam, kde je moderní interpret nenalézá. Když si uvědomíme tato interpretační východiska, z nichž středověcí komentátoři vycházejí, dokážeme lépe pochopit, proč se středověká interpretace Aristotela často liší od interpretace současné, a docenit ji v její svébytnosti. Reflexe těchto interpretačních východisek může být navíc užitečná při analýze konkrétních středověkých interpretací jednotlivých aristotelských konceptů a nauk. Umožňuje totiž nezůstat při pouhé deskripci toho, *jak* středověcí komentátoři tu či onu Aristotelovu myšlenku vykládají, ale pomáhá pochopit, *proč* tak činí.

Třetí možný přístup lze označit jako filologicko-literární. Je to způsob analýzy Aristotelských komentářů, který se v bádání objevil

teprve relativně nedávno a který se zabývá komentáři po stránce literárně-formální, tj. zaměřuje se na studium jejich typologie a názvosloví, zkoumá v nich používané exegetické metody a sleduje formální vývoj obsažených kvestií. Nejvíce se o tento přístup zasloužila nizozemská filoložka Olga Weijers, která se – především na základě studia autorů z okruhu pařížské univerzity – dlouhodobě zaměřuje právě na středověké aristotelské komentáře jako specifický literární žánr. Zde se pro další bádání nabízí v prvé řadě možnost rozšíření záběru také o dosud málo probádané komentáře středoevropských univerzit a o komentáře raně humanistické. Další možnost inovace tu spatřuji v propojení studia formálních aspektů středověkých komentářů se zkoumáním jejich filosofického a exegetického obsahu. Formální struktura středověkých komentářů má totiž nepřímo také dopad na jejich filosofický a exegetický obsah: tvoří rámcové podmínky pro filosofické úvahy a exegezi, které se v nich odehrávají. Jako příklad takového (nepřímého) dopadu formy komentáře na jeho obsah lze uvést zmíněnou exegetickou metodu *divisio textus* v komentářích *modo scripti*. Ta se v průběhu 13. století vyvíjí od vyjmenovávání (zpočátku nepříliš detailního) jednotlivých částí komentovaného textu k velmi diferencované technice, která má za cíl systematicky a do detailu rozčlenit komentovaný aristotelský text od jeho největších významových jednotek až po nejmenší (je to vývoj, který je výrazem i důsledkem výše zmíněné představy o naprosté strukturovanosti a koherenci aristotelských textů). S jistou nadsázkou lze říct, že se takto diferencovaná *divisio textus* ve 13. století dokonce stává jakousi normou a vizitkou kvalitního komentáře. Tím však – a zde se dostáváme ke vztahu formy a obsahu – je kladen na komentátora nárok, aby této normě „dostál“ a v komentovaném textu onu strukturovanost a koherenci v aristotelském textu „nalezl“.

Další příklad souvislosti formy a obsahu lze nalézt u kvestií v komentářích *modo quaestionum*. Ty se od konce 13. století mění z původně spíše stručných a jednoduchých literárních útvarů v poměrně rozsáhlá a ve své struktuře značně komplexní pojednání. Teprve tato formální proměna kvestií umožní, aby se z komentářů *modo quaestionum* stala – v mnohem větší míře než předtím – místa zevrubné filosofické analýzy a reflexe.

Poslední možný přístup ke studiu středověkých aristotelských komentářů bych nazval kulturně-historický. Tím myslím takový přístup, který studuje aristotelské komentáře jako pramen pro poznání různých aspektů středověké vzdělanosti a obecněji středověké společnosti, kultury a mentalit. V dosavadním bádání byl tento přístup uplatňován spíše zřídka. Možností se zde nabízí celá řada: Tak lze pomocí těchto komentářů, z nichž velkou část tvoří přepracované univerzitní přednášky (*lectiones*), dobře zkoumat praxi středověké univerzitní výuky (pod tímto zorným úhlem se středověkými komentáři zabývala například Olga Weijers). Stejně tak je lze studovat jako doklad pronikání a šíření aristotelismu a filosofického vědění obecně ve středověké Evropě, nebo se na základě studia provenience a vlastníků rukopisů těchto komentářů ptát po tom, kdo byli a z jakých společenských skupin pocházeli jejich čtenáři. Další kulturně-historickou otázkou, pro jejíž zkoumání mohou být aristotelské komentáře vhodným pramenem, je otázka sebepojetí středověkých filosofů jako zvláštní profesní a sociální skupiny. Jako výmluvné se v tomto ohledu jeví především prology k těmto komentářům, kde se nezřídka setkáváme s úvahami o společenském poslání filosofů a filosofie. Obzvláště široké pole pro uplatnění kulturně-historických otázek nabízí samozřejmě komentáře – zejména komentáře *modo quaestionum* – k *Nikomachově Etice*, k pseudo-aristotelské

Ekonomice, k *Rétorice* a především k *Politice,* tedy k těm aristotelským spisům, které se zabývají otázkami lidského chování, jednání a uspořádání společnosti. Zde může být například zajímavé se ptát, které sociálně-historické důvody a motivace stojí v pozadí volby témat kvestií v těchto komentářích a na jaký konkrétní sociálně-historický problém chtějí jejich autoři těmito kvestiemi reagovat. Neméně přínosné může být zkoumat zde obsažené etické a politické teorie v jejich vztahu k sociální a politické realitě středověku, tj. ptát se, zda a jak se do těchto teorií bezděčně promítá sociální a politická skutečnost středověku či naopak jak tyto teorie usilují tuto skutečnost vědomě reflektovat a normovat.

Jak psát o starší filosofii? Jak jsem se pokusil nastínit na příkladu středověkých aristotelských komentářů, je dosud nevyužitých či jen málo využitých možností několik. Samozřejmě zůstává předpokladem jakékoliv interpretace těchto komentářů (v mnoha případech dosud nevydaných) jejich dostupnost – nejlépe v solidních kritických edicích. Zde možná spočívá největší výzva.

Ota Pavlíček: ***Jak je dnes možné zabývat se pražskými kvestiemi a jak si pomoci při přemýšlení nad jejich filosofickým obsahem?***[i]

Otázka, kterou bych si na tomto místě chtěl položit, se dotýká středověkých kvestií české provenience z doby, kterou můžeme – byť velmi zhruba – ohraničit devadesátými lety čtrnáctého století a druhým desetiletím století patnáctého. Přibližně ve stejné době totiž máme zejména díky Jiřímu Kejřovi popsány pravidelné výroční kvodlibetní disputace na Pražské univerzitě, ze kterých se nám do dnešní doby dochovala řada kvodlibetních kvestií. Všechny, které se týkají pražského sporu o *universalia realia*, stejně jako kvestie připravené pro řádné mistrovské disputace a také další kvestie včetně těch připravených pro jiné příležitosti spolu se stovkami dalších textů ke sporu o universálie na Pražské univerzitě mezi lety 1348 až 1500 mimořádným způsobem identifikoval, setřídil, a jejich soupis vydal František Šmahel. Jak se tedy dnes zabývat zmíněnými kvestiemi a jak si pomoci při přemýšlení nad jejich filosofickým obsahem?

Jako důležitý aspekt nahlížení na tyto texty se mi jeví respekt před jejich formální strukturou a jednotlivými textovými jednotkami, který značně usnadňuje orientaci v textu. Jak víme, odvisela struktura vypracování mnoha dochovaných kvestií – zejména kvestií kvodlibetních – již od položené otázky, podle které mistr rozdělil danou kvestii na jednotlivé články (artikuly) a to podle toho, co otázka

[i] Příspěvek vznikl za podpory grantového projektu GA AV ČR KJB 900090903.

předpokládá (*quid supponit*) a k čemu směřuje její tázání (*quid quaerit*). Zatímco mistr mohl občas některý z předpokladů ze svého řešení kvestie z nejrůznějších důvodů vyjmout (například prohlásit, že některý z předpokladů není hlavním záměrem jeho determinace), samotnému zodpovězení otázky se těžko mohl vyhnout. Mnohdy počet artikulů odpovídal počtu předpokladů a otázek, i když toto pravidlo nemá obecnou platnost. Samotný artikul je pak textová jednotka podřízená pouze kvestii jako takové. Obsahuje některé další textové prvky, zejména tzv. notanda, závěry (konkluze), doplňky závěrů (korelaria), části, jež je možné nazvat důkazní a s nimi spojené auctoritates.

Podívejme se nyní na jednotlivé zmíněné části a pokusme se říci, co nám mohou říci o názorech autora a jakým způsobem je možné uvedené prvky využít. Pokud jde o notanda, bývá jimi v podrobněji vypracovaném řešení dané kvestie uveden každý articulus. Jsou naznačena různými slovy jako notandum, considerandum či sciendum a jsou číslována. Většinou se jedná o vysvětlující poznámky k pojmům, které se autor chystá používat. Jak však vidíme kupříkladu v textech Jeronýma Pražského, bylo možné jako notanda uvádět rozsáhlé citace z autorit bez jejich explicitního uvedení a tak se s nimi víceméně ztotožnit. Tak zjišťujeme, že například v kvestii *Utrum a parte rei universalia sit necessarium ponere pro mundi sensibilis amonia* z Knínova kvodlibetu (1409), která se zabývá důležitostí realistického pojetí univerzálií pro harmonii smysly vnímatelného světa a která svým dochovaným obsahem připomíná zdařilou kompilaci (jde však zřejmě jen o přípravu kvestie, nikoli o její podrobné vypracování), Jeroným v rámci notanda cituje z Augustinova spisu *De doctrina christiana* pasáž o odlišnosti věcí a znaků. O pár řádků níže pak máme cennou

příležitost v jiném notandu vidět mnohem zajímavější poukaz na to, že Jeroným nevycházel pouze z často zmiňovaného Johna Wyclifa a již uvedeného Augustina, ale že byly jeho myšlenky ovlivněny i Walterem Burleym či snad Robertem Alyngtonem.

Tímto odkazem se pak například můžeme dostat ke sledování linie, která vede až k modistům, a to pokud přijmeme, že byl Jeroným Pražský ovlivněný Burleym nebo Alyngtonem a Burley ve svém traktátu *Super librum predicamentorum* v kapitole o počtu a dostatečnosti kategorií skutečně následujícím textem odkazuje na modisty: *Aliqui tamen volunt assignare causam quare sunt tot predicamenta et non plura, et dicunt quod predicamentum sumitur a modo predicandi et modus predicandi a modo essendi.* Notanda na počátcích artikulů nám tedy mohou poskytnout nejen vyjasnění používaných pojmů a porozumění dalšímu sledu textu, ale též poukázat na myšlenkové základy a autority, z nichž daný mistr vycházel.

Po uvedené přípravě v rámci notand přešel řešitel otázky obvykle k náležitě očíslovaným závěrům aktuálního artikulu a to tak, že nejprve předložil konkluzi, která se vztahovala k danému předpokladu či otázce kvestie, a tuto konkluzi následně dokazoval jak pomocí logické argumentace, tak pomocí autorit. Často je ale obtížné odlišit, kdy jde o odvolávku na autoritu a kdy o logickou argumentaci. Po předložení „důkazu“, který je pro sledování názorů mistra mnohdy zajímavější nežli samotný závěr, obvykle následují korelaria („doplňující závěry“), která mají též důkazní část, jsou náležitě očíslována, vztažena k předložené konkluzi a tuto též podporují.

Korelarium pak může mít i nepříliš časté subkorelarium, čímž je završena co do obecnosti sestupná stavba každého artikulu. Nezbývá než doplnit, že každý artikul mohl obsahovat několik konkluzí a ty zas několik korelárií se subkorelárii. Například v dosud nevydané kvestii *Utrum omne dependens habeat esse eternum in prima causa* Štěpána z Pálče (na jejíž edici se v současné době pracuje) tak nacházíme celkem tři články rozdělené podle dvou předpokladů a jedné otázky, které dohromady čítají šest konkluzí a ty mají pod sebou podřazeno celkem čtrnáct korelarií. Připočteme-li k nim po třech notandech druhého a třetího artikulu, získáme 26 souvisejících textových jednotek, kterými je pak možno se zabývat samostatně nejen po doktrinální linii.

Držíme-li se při sledování textu kvestie výše uvedeného formálního rozčlenění, které naneštěstí někteří editoři textů právě zmíněného Pálče opouštěli, máme před sebou v optimálním případě přehledné a srovnatelné části textu. Otevírají se nám tak přinejmenším tři možnosti jak této situace využít. První spočívá v ověřování vnitřní konzistence celého textu (1), druhá v ověřování konzistence všech textů daného autora (2) a třetí v porovnávání jednotlivých částí s texty anonymních kvestií ale i dalších textů (3). Není těžké určit, v čem je obsažena užitečnost jednotlivých naznačených cest při práci s kvestiemi, a budeme se jim postupně stručně věnovat v následujících odstavcích. Pokusíme se na konkrétních případech popsat užitečné možnosti, které se díky nim otevírají.

Pokud jde o první jmenované (1), dalo by se předpokládat, že bude každé vypracování kvestie obsahově konzistentní. Vezmeme-li veškeré jeho naznačené části a porovnáme je, neměl by se objevit žádný protimluv, leda by jej mistr náležitě zdůvodnil či odmítnul. Co

si však myslet, je-li v jedné konkluzi řečeno „A“ a v druhé téměř „ – A“? Tedy například říká-li Jeroným Pražský podle rukopisného zachování kvestie *Utrum veritas generalis sit significanda pro quacunque proposicione vera denominanda* (dále jen UVGS) v jednom korelariu *„veritates, idee cognominate, sunt essentialiter non eadem prima <causa>“*, aby o něco dále uvedl, že *„quelibet veritas huismodi est essentialiter Deus“*? Ačkoli můžeme připustit, že je nesoulad způsoben tím, že před sebou máme jen stručnou přípravou do disputace, která může představovat pouze nástin argumentů, nezdá se to příliš pravděpodobné.

Můžeme se však pokusit srovnat pasáže dalších textů daného mistra, čímž se budeme zabývat i otázkou konzistence mezi jednotlivými texty stejného autora (2). Využijeme toho, že si někteří mistři svou akademickou práci rádi zjednodušovali a často opakovali již v jiném textu řečené závěry a argumenty a to i doslovně. Na druhou stranu se v dochovaných vypracováních čas od času najde vsunutá poznámka navíc, která mnohdy usnadňuje pochopení celé pasáže v jiném mistrově textu. Zmíněným způsobem srovnávání jednotlivých částí různých textů je též možné dojít k poznání toho, zda a jak se vyvíjela zastávaná pozice daného autora, stejně jako rekonstruovat texty, které se do dnešní doby dochovaly v porušené podobě, což je zvláště zajímavá – byť zatím teoretická – možnost právě pro některé texty již uvedeného Pálče, které se dochovaly pouze v jednom z rukopisů Rakouské národní knihovny, který je dosti poškozený vodou (Wien ONB 4673).

Vraťme se však k Jeronýmovi z Prahy. Opravdu u něj totiž díky srovnání jeho textů nacházíme vyjádření (v kvestii *Utrum sint forme universales, que neque formate sunt nec eciam formabiles* –

dále jen USFU, 1. correlarium 3. konkluze a vyplývá to i ze stejné konkluze a též z první a druhé konkluze prvního artikulu kvestie *Utrum mundus archetypus, qui est multitudo idearum in mente divina eternaliter relucencium, rerum huius mundi sensibilis sit concausa potissima racio et exemplar* – dále jen UMAQ), která nás vedou k opatrnému úsudku, že se v prvním vyjádření mohl mýlit kopista. Podezřelým text kvestie UVGS ostatně činí i závažný rozpor s myšlením založeným na Johnu Wyclifovi, toho času rozšířeným v Oxfordu i v Praze, které mj. zastává, že věčné ideje jsou s Bohem esenciálně totožné a odlišné pouze formálně. S vhodnou opravou textu jako první přišel Zénon Kaluza: *„…veritates, idee cognominate, sunt essentialiter <ipsa causa prima, sed formaliter> non <sunt> eadem prima <causa>“*. Na tomto příkladu vidíme, že nám srovnání formálních úseků textů přináší lepší porozumění doktríně daného autora.

Na znalosti dalších textů Jeronýma Pražského a filosofického systému Johna Wyclifa je pak založeno i naše pochopení hned prvního závěru stejné Jeronýmovy kvestie, ve kterém tento mistr překvapivě a zdánlivě zcela nekonzistentně tvrdí, že „*ponere ideales veritates est directe fidei christiane contradicere*“. Domnívám se, že i bez nutnosti oprav v textu je toto tvrzení třeba chápat na základě naší i Jeronýmovy znalosti wyclifského rozlišení bytí – o němž rozsáhle píše například Vilém Herold – respektive na rozlišení Wyclifových následovníků v Oxfordu i jinde: Na *esse inteligibile*, *esse posse* a *esse existere*, přičemž podle všeho svým tvrzením Jeroným zdůrazňuje, že není možné zastávat „existenci“ idejí, tj. to, že by spadaly do třetí zmíněné úrovně bytí. I sám autor to podobným způsobem později vysvětluje: *„sed ea que eterna sunt ponere per creationem incipere est directe fidei christiane contradicere … et quia ponere ideas*

existere est ponere eas per creationem incipere, cum incipere sit ad extra in universitate creata sistere, quod veritatibus idealibus nequit competere“.

Přejděme však již ke třetímu naznačenému způsobu využití respektu před formální strukturou dochovaných textů (3). S mírnou nadsázkou se dá říci, že při letmém prolistování již zmíněného Šmahelova soupisu zjistíme, že se ve vypracovávání zapsaných kvestií nejvíce činil jistý Anonymus Pragensis. Jedná se o více než 70 příprav a vypracování, jež stále čekají na autorskou atribuci. K té může dojít právě na základě opatrného (a obezřetného) srovnání jejich jednotlivých notand, konkluzí, korelárií a použitých autorit se stejnými částmi jiných textů, ať už u nich autora známe či neznáme. Dá se přitom využít naznačené snahy některých univerzitních mistrů usnadnit si svou práci opakováním v jiných svých textech užitých partií, důkazů ale i výrazů (např. označování Platona jako krále filosofů nebo opakované zakládání důkazů na tvrzení, že *„asinus – secundum suum esse eternum – est Deus“*). Jako podpůrný prostředek pak může sloužit i celková formální struktura jednotlivých textů, například jejich dělení na určitý počet artikulů.

Pokud je mi známo, v rámci pražských kvestií podstoupil tuto nesmírně náročnou práci a její výsledky podal zatím pouze František Šmahel, který se zaměřil na srovnání textů Jeronýma Pražského a jiných i anonymních kvestií. Na tomto základě pak v některých z nich našel rozsáhlé shody, jež přinesly poznání dalších tří relativně rozsáhlých Jeronýmových textů a též poukázaly na způsob, jakým mistr Jeroným pracoval.

Ve stejné studii však Šmahel také ukázal některé shody v textech Štěpána z Pálče, konkrétně mezi kvestiemi *Utrum deus super mundum archetypum seu multitudinem idearum, que sunt raciones et concause rerum mundi sensibilis, eternaliter dominetur* (dále jen UDSM) a *Utrum deus potuit mundum sine eius creatione producere* a již předtím mezi kvestiemi *Utrum universale sit aliquid extra animam preter operacionem intellectus* a *Utrum universalia habeant solum nude pure esse in intellectu divino vel preter operacionem intellectus creati subsistant realiter in propria forma*. Upozornil též na skutečnost, že Pálčova kvestie UDSM je textově částečně spjata s „anonymní" kvestií UMAQ, která však má na druhou stranu blíže k Jeronýmově kvestii USFU a byla Jeronýmovi později právem přičtena. Z uvedeného popisu mj. vyplývá, jak obtížný je vyznačený způsob práce s kvestiemi, kdy se může stát, že jsou některé části textů dvou autorů téměř totožné. Problematičnost vztahu nejen mezi texty Štěpána z Pálče a Jeronýma Pražského je pak ještě mírně zesílena, když zjišťujeme, že jiná kvestie Štěpána z Pálče, *Utrum omne dependens habeat esse eternum in prima causa*, je tematicky velmi blízko Jeronýmově nedochované kvestii *Utrum omne dependens sit ens per participacionem prime cause* z Husova kvodlibetu.

Závěrem je nutno dodat, že naznačenému způsobu práce (3.) musí nutně předcházet rozsáhlá a, byť usnadněná Šmahelovým soupisem, náročná práce se středověkými rukopisy. Je při ní dbát opatrnosti, neboť několik shod ještě nemusí značit shodného autora, ale například využívání stejného florilegia či shodné myšlenkové základny. Dobře to vidíme právě na nejasném vztahu textů mistrů Štěpána z Pálče a Jeronýma Pražského.

Tomáš Vítek: ***Nové přístupy v bádání o starší filosofii?***

Jak vyplývá z otazníku v názvu příspěvku, můj postoj k novým přístupům a jejich přínosnosti v bádání o starší filosofii je poněkud zdrženlivý. Avšak dříve, než se pokusím stručně nastínit důvody, které mě k tomuto názoru přivedly, se sluší říci: a) že můj příspěvek postihuje jen část odborného bádání; b) že dávám v poněkud nadsazené míře průchod skepsi; c) že mé závěry jsou omezeny oblastmi mého dlouholetého odborného zájmu (tj. starořecké filosofie a náboženství). Ač si tedy nijak nenárokuji generální odpověď na danou problematiku, přesto se domnívám, že určitá zjištění mají obecnější platnost, takže by mohla být k užitku i badatelům, kteří se zaměřují na oblasti jiné.

Je velmi lákavé - a v určité perspektivě i velmi žádoucí - objevit nebo aplikovat nový přístup, a to zejména k tématům, která jsou v současné době tak interpretačně exploatována a přetížena (např. Parmenidés, Hérakleitos, Platón), že je pro jednoho badatele bezmála nemožné, aby se se všemi odbornými výklady v rozumné době (tj. cca. v rozsahu 5 až 10 let intenzivního studia) seznámil a rychle a výrazně se u odborné veřejnosti prosadil. To na jedné straně vede k četbě výběrové, tj. k apriornímu vyřazování autorů, o nichž se z různých důvodů předpokládá (lhostejno, zda právem, či nikoli), že jejich příspěvky nemají příliš dobrou úroveň a k tématu nepřispívají ničím novým nebo zásadním. A na straně druhé k tomu, že se autoři - často i ti zavedení a renomovaní - snaží přitáhnout pozornost ke svým studiím tím, že v nich zvýrazňují prvek novosti a originality.

Takový postup je velmi přirozený a logický, poněvadž výzkumní pracovníci nemají příliš důvodů číst práce, které jen různými způsoby opakují to, co už vědí, nýbrž právem očekávají, že se dozvědí něco, co dosud nevěděli a co jim může pomoci v jejich vlastní práci. Co je však otázkou, jsou míra a způsob, jakými je tato novost uplatňována. Dovolil bych si v této souvislosti rozlišit mezi novostí přirozenou, která je plodem dlouholetých pečlivých studií tématu, a novostí jaksi vynucenou, které je docilováno spíše aplikací určitých myšlenkových mechanismů. Mezi ně patří například:

1) Vyhledávání cizích vlivů, které téma či vykládaného autora zapojí do nového kontextu nebo kultury (např. vliv Orientu na řecké myšlení a náboženství nebo Platón jako pýthagorejec).

2) Aplikace nové či dosud neuplatňované metodologie, jejíž pojmová a relační síť neočekávaně propojí některé prvky v zkoumaném tématu či autorovi (srv. např. Mouravievovy strukturalistické výklady Hérakleita nebo rozepisování Parmenidovy básně do analytických rovnic).

3) Aplikace nové ideologie, která nahlédne problém svým prizmatem a artikuluje ho podle svých propozic a závěrů (viz např. Thompsonovy marxistické výklady nejstarší filosofie nebo feministické reinterpretace role žen ve starořecké filosofii a náboženství).

4) Přenos moderního tématu, pocitu nebo problému do staré kultury, v jejichž vnitřních strukturách a zákonitostech jsou takto odhalovány ty naše, což umožňuje řešení problémů pomocí různých úvah domýšlet (takto jsou např. starověká „mystická“ hnutí typu orfiků a pýthagorejců často čtena očima moderní mystiky).

5) Propojení kontextu (oboru), v němž se téma či zkoumaný autor nacházejí, s nějakým novým nebo dosud nevyužívaným, což vytváří perspektivu, která zvýrazňuje dosud marginální či marginalizované prvky, propojuje dosud nepropojené, buduje nové interpretační struktury a mezníky a „odhaluje“ nečekané předchůdce a předobrazy (např. někteří evolucionisté uvádějí Empedoklea jako předchůdce Darwina, historici lékařství se zaměřují na Platóna jako lékaře apod.).

6) Snaha přijít s jedinečným nápadem, který by dokázal vyřešit letité interpretační problémy a nejasnosti, a tím se přes ně jedním odvážným skokem jaksi přenést (viz např. identifikaci empedokleovské Lásky s magnetickým polem od A.-L. Therme nebo Doddsovo tvrzení, že tetování, které se prý objevilo na Epimenidově mrtvole, je dokladem existence řeckého šamanismu).

Žádný z těchto postupů není sám o sobě vědecky nelegitimní a existují doklady, že jejich uplatňování přineslo nebo přináší dobré výsledky. Přesto je třeba říci, že z dlouhodobého hlediska jsou tyto přínosy překvapivě skrovné, poněvadž velká část odborné veřejnosti je nakonec odmítne, zdá-li se jim podíl výše zmiňovaných mechanismů na dosažených závěrech příliš rozsáhlý nebo jejich uplatnění příliš násilné.

Problematická je i sama novost těchto intelektuálních operací, poněvadž většina z nich se neobjevila až v poslední době, nýbrž v různých obdobách provázejí vědu minimálně poslední dvě staletí. Ne ovšem stále ve stejném postavení, poněvadž intenzita, s jakou v různých dobách vystupují, se v různých dobách mění stejně jako míra významu, který je jim připisován (to lze dobře pozorovat např.

na tezi o zásadní zavázanosti Řeků Orientu, např. Egyptu, Chaldejcům, Indům apod.). Tento proces se dosti podobá pohybu vlny, která se periodicky zdvihá, dosahuje svého vrcholu, klesá a ztrácí se z viditelnosti, dokud se opět znovu po nějakém čase nevzedme.

Periodické návraty „nových“ východisek a metodik jim jistě nijak neubírají na cti a hodnotě, vždyť všechny zásadní věci na světě se periodicky opakují. Poněkud znepokojující ovšem je, že jen málokterý stoupenec nového využití starých postupů si dá tu práci, aby se poctivě vyrovnal se všemi námitkami, které byly proti jím hájené metodice poprávu vzneseny a které také svého času přispěly k jejímu ústupu ze slávy. Takto se periodicky objevují nejen obdobné interpretační matrice, ale i obdobné chyby, což dosti znesnadňuje víru, že věda kráčí stále a neohroženě dopředu, stále lépe a pronikavěji odhaluje neznámo a přichází s čím dál větším počtem jednoznačně pozitivních novinek.

V současnosti se výše zmíněné pomocné mechanismy na „výrobu“ novosti uplatňují více než kdy jindy, poněvadž změna kvalitativního hodnocení vědců na kvantitativní si od 70. let minulého století vynutila nepředstavitelnou záplavu publikací, jimiž jsou badatelé nuceni legitimovat svou existenci. Využívání těchto mechanismů totiž vždy poskytuje nějaké výsledky, podobně jako když se počítačovým programem proženou nějaká data. Na nabízející se otázku, k čemu takové závěry většinou jsou, existuje až příliš snadná odpověď, i když se zdá, že to zatím téměř nikomu nevadí. Špatný článek s jedním provokativním nápadem má podle současných vědeckých kritérií stejnou cenu jako solidní studie postavená na

dlouhodobém studiu, často dokonce mnohem větší, poněvadž je lépe uchopitelný a působící na emoce, a tudíž i více citovaný.

Přesto lze zůstat optimisty, neboť s velkou pravděpodobností opadne i tato vlna - aby byla vystřídána nějakou jinou. Nelze proto snad ani nalézt vhodnější zakončení než výrok z knihy Kóhelet: *nil novi sub sole*.

Uspořádal Pavel Blažek