

**UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Studium humanitní vzdělanosti

Pavel Lněnička

**„Myslím, tedy jsem“, tedy nejsem šilencem – cogito
a šílenství**

Bakalářská práce

Praha 2024

Vedoucí práce: Mgr. Taťána Petříčková, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité
prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k
získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28.6. 2024.....Pavel Lněnička

Poděkování

Děkuji paní doktorce Taťaně Petříčkové za vedení práce a zajímavé, a především přínosné kurzy. Děkuji své přítelkyni Veronice za mentální i filosofickou podporu.

Obsah

Úvod	6
Část první: Zrození tragédie z ducha šílenství	8
1.1 Velké uvěznění, velká diskontinuita	8
1.2 Strukturní forma internace	9
1.3 Lod' bláznů	11
1.4 Archeologie mlčení	13
1.5 Tragická zkušenost šílenství	17
1.6 Kritická zkušenost šílenství	20
1.7 Dialektika rozumu a ne-rozumu	22
Část druhá: Myslím, tedy jsem	26
2.1 Cogito	26
2.2 Foucaultova interpretace Descarta	28
2.3 Cogito a Dějiny šílenství	31
2.4 Foucaultovy možné námitky	35
2.5 Vztah šílence a myšlení	40
2.6 Foucault vrací úder	42
2.7 Další případy šílenců u Descarta	45
2.8 Disjunkce snu a myšlení	49
2.9 Jedině Bůh nás zachrání	51
2.10 Sním, či bdím?	54
Závěr: Myslím, tedy jsem, tedy nejsem šilencem	58

Abstrakt: Ve své bakalářské práci se zabývám problémem vztahu šílenství a Descartova cogita. Tento problém byl otevřen polemikou mezi Foucaultem a Derridou. Podle Foucaulta Descartovo cogito vylučuje šílenství skrze násilný akt internace: vyloučení šílenství mimo myšlení. Descartovo cogito symbolizuje podle Foucaulta diskontinuitu v dějinách šílenství. Ještě v renesanci bylo šílenství neseno dvojí zkušeností, tragickou a kritickou. V obou těchto zkušenostech byl přítomný dialog rozumu s šílenstvím. To se od Descarta mění oním aktem internace šílenství. Derrida s tímto nesouhlasí a ukazuje, že cogito šílenství neumlčuje, ale naopak otevírá možnost totálního šílenství, to znamená, že je cogito platné i pro šílence. Další Descartova díla ukazují, že Derridova interpretace je nosnější. Descartova diskontinuita pak náleží ve změně vztahu šílenství a Boha. Skrze poznání Boha Descartes vylučuje šílenství. V renesanci se jevil člověk s jeho věděním tváří tvář Bohu šíleným a nicotným. Pro Descarta je Bůh naopak garancí toho, že není šílený, pakliže chápe rozlišení, a že jeho poznání, založené na pevné metodě, je pravdivé, nikoli nicotné. Garantuje mu racionalitu, která dokáže odhalit a prolomit klam šílenství. Na základě Boha by pak mohl prohlásit, „myslím, tedy jsem, tedy nejsem šilencem“.

Klíčová slova: Descartes, Cogito, Šílenství, Rozum, Nerozum, Foucault, Derrida

Abstract: In my bachelor thesis, I address the problem of the relation between madness and Descartes's cogito. This issue was opened by a polemic between Foucault and Derrida. In Foucault's view, Descartes's cogito excludes madness through a violent act of internation: excluding madness from thinking. According to Foucault, Descartes's cogito symbolizes a discontinuity in the history of madness. In the Renaissance, madness was carried by experiences of both tragedy and critique. In both of these experiences, a dialogue between reason and madness was present. But Descartes's cogito changes this through the act of internation of madness. Derrida disagrees and argues that the cogito does not silence madness but opens up the possibility of total madness, meaning that the cogito is valid even for madmen. Other works by Descartes show that Derrida's interpretation is more accurate. Descartes's discontinuity lies in the change of the relation between madness and God. Descartes excludes madness by the recognition of God. In the Renaissance, when faced with God, mankind and its knowledge were perceived as meaningless and connoted with nothingness. In contrast, for Descartes, God is the guarantor of him not being mad because of his rational method. God guarantees rationality, which can dissolve the deception of madness. On the basis of God, Descartes could then say, "I think, therefore I am; therefore, I am not a madman."

Key words: Descartes, Cogito, Madness, Reason, Unreason, Foucault, Derrida

Úvod

Úvodem se hodí říci pár slov k předkládané práci, hlavní náplni jejího obsahu, postupu a zejména její hlavní intenci. Hlavní náplní této práce má být pokus o interpretaci Descartova cogita v kontextu debaty – nebo spíše „intelektuální války“¹ – mezi slavnými francouzskými intelektuály Michelelem Foucaultem a Jacquesem Derridou, jež vzplála roku 1963 Derridovou přednáškou *Cogito a dějiny šílenství*.² Ta byla jakousi reakcí zejména na druhou kapitolu Foucaultovy knihy *Šílenství a nerozum: Historie šílenství v době klasicismu* vydané dva roky před tím. V oné kapitole nesoucí podtitul *Compelle intrare* (přinut' je ať přijdou) a příhodně nazvané *Velké uvěznění* Foucault analyzuje právě Descartovo cogito v rámci dějin šílenství. Právě s onou analýzou cogita Derrida nesouhlasí a říká, že se v této části odráží celá Foucaultova kniha. Foucault přímo reagoval až roku 1972 dodatkem k *Dějinám šílenství* s názvem "My body, this paper, this fire".³ Ten nejprve vyšel v Japonsku v časopise Paideia. Foucault a Derrida spolu údajně kvůli tomuto sporu na deset let přerušili kontakt, zlom přišel až se zadržením Derridy v Československu roku 1981.

Dalším zajímavým faktorem v této debatě je i to, jaký ohlas vyvolala. Po vydání díla *Slova a věci*⁴ roku 1966 se Foucault stal nejen vlivným, ale i obecně známým a slavným intelektuálem, což dokládá například věhlasnost debaty s Noamem Chomskym. Foucault se velmi rychle stal vlivným v humanitních vědách, ve kterých je dodnes jedním z nejcitovanějších autorů. Zejména jeho pojetí diskursu a analýzy mocenských vztahů otevřelo metodologické brány mnoha autorům, například Edwardu Saidovi, jehož *Orientalismus*⁵ je dnes klasikou antropologie a post-koloniálních studií.

Není tedy divu, že tato debata odstartovala řetězovou reakci komentářů dalších intelektuálů a myslitelů mezi nimiž byl například právě již zmíněný Edward Said. Další slavná jména jsou například: Gayatri Spivak, Geoffrey Bennington, Slavoj Žižek, Rémi Brague či Christopher Norris.

¹ Foucaultův životopisec Didier Eribon napsal o Foucaultově závěru této debaty, že je jakýmsi vyhlášením války. Viz: Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Paříž: Flammarion, 1989, s. 146.

² DERRIDA, Jacques. *Cogito a dějiny šílenství*, in. Derrida, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002.

³ FOUCAULT, Michel. *My Body, This Paper, This Fire*. Oxford: Literary Review, 1979.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007.

⁵ SAID, Edward. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka, 2008.

Výše zmíněným reakcím a ani polemice jako takové zde nebude věnována náležitá pozornost, kterou by si však jistě zasloužily, avšak problému, jenž tato polemika otevřela, ano. A to proto, že primárním cílem této práce je otázka, zdali vůbec a případně jak Descartovo cogito vylučuje, slovy Foucaulta spíše internuje, šílenství. Primární náplní tedy nebude ani tak onen spor mezi Foucaultem a Derridou, nýbrž samotné Descartovo cogito a jeho vztah k šílenství, jenž byl právě oním sporem otevřen, ale – předběžně alespoň tuším – nebyl vyčerpán a vlastně ani zcela vyřešen. Avšak celistvé vyřešení vztahu Descartova cogita (či dokonce Descartova díla) k šílenství zdaleka přesahuje možnosti mé bakalářské práce, nicméně si pokládám za cíl tuto problematiku vyjasnit a pro-artikulovat a následně se pokusit, byť jen nepatrně, o řešení problému vztahu šílenství a cogita. Od toho se také odvíjí to, jakým způsobem bude má práce provedena. V první části se pokusím projasnit, čeho se týká ona velká diskontinuita v dějinách šílenství, jenž je reprezentovaná právě Descartem. Tedy v centru bude stát otázka, co vlastně *Velké uvěznění* a Descartes umlčují?

Pro to je ale třeba řádně vypracovat dva dílčí problémy. Prvním je, že musíme pracovat s významem šílenství, který se objevoval před Descartem, poněvadž právě na tomto významu se Descartes dopouští diskontinuity. Značnou část mé práce se tedy budu snažit řádně artikulovat a projasnit první kapitola *Historie šílenství v době klasicismu*.¹ S tím souvisí i druhý dílčí problém, a sice, co je to Foucaultova archeologie mlčení? Pokusím se ukázat, jak spolu šílenství před Descartem a archeologie mlčení souvisí a proč je pro pochopení Foucaultova díla první kapitola klíčová. Hlavní náplní první části bude tedy vykázat význam šílenství, na kterém se Descartes dopouští diskontinuity.

Druhá část se bude týkat vztahu šílenství a cogita, zejména, jak jej pojímá Foucault a Derrida. Pokusím se upozornit na to, kde se mezi oběma autory nachází shoda. Následně se podívám podrobněji do Descartova díla a pokusím se rozřešit skrze něj, alespoň v klíčovém momentě, jejich spor.

A zde se dostávám do posledního bodu mého úvodu, co je vlastně hlubší intencí mé práce. Tou je otázka, zda a jak by mohl Descartes ke svému „myslím, tedy jsem“ dodat „tedy nejsem šilencem“, čili otázka po smyslu a podmínkách tohoto dodatku.

¹ FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*. Praha: Herrmann, 2019.

Část první: Zrození tragédie z ducha šílenství

1.1 Velké uvěznění, velká diskontinuita

Foucault druhou kapitolu nazvanou *Velké uvěznění* díla *Historie šílenství* uvádí větou: „Šílenství, jehož hlas renesance právě osvobodila, ale jehož nespoutanost již dokázala ovládnout, doba klasicismu podivným zásahem moci umlčí“.¹ Jak již bylo předestřeno v úvodu, v této části se pokusím ukázat, co přesně je onen „hlas šílenství“, jenž byl osvobozen, následně zkrocen ve vrcholné renesanci a poté klasicismem umlčen. Abychom uchopili ono „velké uvěznění“, musíme nejprve alespoň v obrysech uchopit to, co šílenství znamenalo před klasicismem, tedy musíme jít a detailně číst první kapitolu Foucaultovy práce nazvanou *Stultifera navis*.

Tato první kapitola Foucaultovy knihy obsahuje minimálně dvě velká témata, která jsou pro knihu jakožto celek klíčová. Foucault se v kapitole „o šílených námořnících“ zabývá jednak šílenstvím a nerozumem ve středověku a renesanci, jednak – v jakémsi úvodu i předznamenáním klíčového momentu dalších kapitol – vztahem malomocných a společnosti, konkrétně strukturou tohoto vztahu.

¹ FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 53.

1.2 Strukturní forma internace

Pro lepší uchopení Descartem reprezentované internace šílenství je vhodné stručně projít úvod k první kapitole, ač na první dojem se samotným šílenstvím ve středověku úplně nesouvisí. Foucault si v něm všímá toho, jak na konci středověku mizí lepra, toto téma je explicitně přítomné již v prvních větách kapitoly:

„Na konci středověku zmizela ze západního světa lepra. Na okrajích společenství a za branami měst jako by se otevřela velká území, která již tato nemoc opustila. . . Po staletí budou tyto prostory patřit nelidskosti. Od 14. do 17. století budou v podivných inkantacích očekávat nové vtělení zla, jiný škleb strachu a opakovanou magii očišťování.“¹

Foucault samozřejmě naráží na vyprázdnění leprosárií, které dokládá výčtem ze záznamů těchto institucí na několika dalších stranách. To, co je důležité, je ono zmizení lepry, protože znamená vyprázdnění jisté struktury, avšak struktury jako takové se zachovávají. „Lepra zmizela, malomocní se téměř úplně vytratil z paměti, ale struktury se zachovávají“.² Ale jaká je tato struktura povahy, lépe řečeno, kdo to vůbec byl středověký malomocný?

Z četby Foucaulta se dozvíme, že to rozhodně nebyl jen člověk postižený leprou, ale hrál významnou roli ve středověké společnosti. Byl to člověk na okraji společnosti, byl marginalizovaný, ale nikoli tak, jako byl například ve středověku marginalizovaný poutník, námezdní dělník, „lapka“, jejichž marginalizace spočívala zejména ve ztrátě práv, které jinak běžný člověk užíval, například se takovému člověku dostalo trestu smrti za přečiny/zločiny, které by normálně končily jen lehkým trestem.³ Foucault si všímá právě toho, že marginalizace malomocného byla jiného řádu než výše zmíněných, což vysvětluje na povrch už jen z formy sociálního a prostorového vyloučení malomocného: „Malomocní v nich (leprosáriích na okrajích měst, pozn. PL) byli odděleni od obyvatel města, ale zároveň byli s dostatek blízko, aby mohli být pozorováni“.⁴

¹ Tamtéž, s. 11

² Tamtéž, s. 14

³ Poutníkem, dělníkem, „lapkou“ a dalšími se zabývá například: GEREMEK, Bronislaw. *Člověk na okraji ve středověku*. In: LE GOFF, Jacques. *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2003.

⁴ DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann, 2002, s. 29.

Proč tato forma vyloučení? Protože malomocný byl reprezentantem strukturální formy, jenž „znamená sociální vyloučení, ale i spirituální reintegraci“.¹ Malomocný byl někdo, kdo byl slovy Foucaulta „vyobcován ze světa i společnosti viditelné církve, jehož existence přesto vždy dosvědčovala Boha, protože vyjevovala současně jeho hněv i dobrotu.“² Malomocný byl hříšník, kterému se ale dostalo možnosti skrze ono prokletí (a v jistém smyslu i daru) spasit svou duši skrze přijetí svého osudu.

Malomocný byl tedy někdo, kdo byl vyloučen ze společnosti, ale zároveň skrze onen akt vyloučení afirmoval či potvrzoval hodnoty dané společností a kultury. Proto musel být vyloučen, avšak tak, aby byl stále pod dohledem, aby neustále nastavoval ono zpětně afirmující zrcadlo odrážející dobrotu i hněv Boha. Nebylo to tedy jen obyčejné vyloučení, ale internace. Právě toto slovo je pro porozumění Descartova vyloučení šílenství zcela klíčové.

Malomocný sice na konci středověku mizí, ale struktura oné internace se zachovává. Na pozici lepry nastoupí nejprve pohlavní nemoci, ale ty nemají dostatečnou reflexivní moc. Dlouho bude tato strukturální forma internace nezaplňena, respektive zcela nezaplňena. Ke zlomu dojde právě v období klasicismu. Lepra sice zmizela, ale „o dvě nebo tři století později se hry vyloučení vynořují znovu, často na týchž místech a v podivně analogických podobách. Úlohu, která kdysi náležela malomocným, převezmou chudí, tuláci, trestanci a **pomatené hlavy** (zvýrazněno PL).“³

¹ FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 14.

² Tamtéž, s. 13-14.

³ Tamtéž, s. 14.

1.3 Lod' bláznů

Foucault následně přechází do druhého a hlavního tématu první kapitoly, a to jest šílenec ve středověku a renesanci, jenž je reprezentován *Lodí bláznů*. První kapitola je tedy nesena dvěma signifikantními událostmi, jež Foucault sleduje paralelně v synchronní perspektivě, jednak internace malomocného a vymizení lepry, jednak vyvstání šílenství ve středověké/renesanční kultuře. Kulturní význam šílenství je tedy reprezentován lodí bláznů, co ale tato loď bláznů byla?

Lod' bláznů byla v první řadě Brantovo slavné básnické dílo a Boschův slavný obraz. Tato díla měla nejspíše reálný základ v praxi renesanční společnosti: „V období renesance posílala společnost blázny na lodích pryč, aby během plavby po evropských řekách hledali své duševní zdraví.“¹ To, že se tomu tak dělo, že tato praktika existovala, je faktem, který Foucault dokládá, avšak, zdali to byla záležitost pár měst či se tato praktika týkala jen „cizích“ bláznů (Foucault například zmiňuje, že praktiky měst s blázny se značně lišily, někde byli například i přijímáni do špitálu namísto „vyhnání na loď bláznů“)², je víceméně otevřenou otázkou, která nakonec ani není tak důležitá, jelikož se nejedná primárně o historické dílo a historický problém. To vskutku důležité je naopak to, že tato praktika nesla velmi starou symboliku, a sice spojení šílenství a vody, specifickou symboliku vyloučení blázna na loď:

„. . .svěřit blázna námořníkům znamenalo spolehlivě zabránit tomu, aby se donekonečna potloukal ulicemi města, dosáhnout toho, že odejde někam daleko, a stane se tak vězněm vlastního odchodu. Voda k tomu ještě připojuje temnou masku vlastních symbolických hodnot; odnáší, ale také očišťuje. . . Je stále udržován v situaci přechodu. Je umístěn uvnitř vnějšku a naopak. . .Alespoň jedna věc je jistá: voda a šílenství byly v představách evropského člověka nadlouho spojeny.“³

Foucault tedy poukazuje na spojení praktičnosti a symboliky *Lodi bláznů*, nicméně ani jedno neodpovídá na otázku, proč došlo k tak výsadnímu postavení *Lodi bláznů* v kultuře 15. století. Loď bláznů či alespoň její figura byla prostoupena uměním i diskursem, šílenství bylo v kultuře pozdního středověku/renesanci téměř všudypřítomné.

¹ DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, s. 29-30.

² FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 17.

³ Tamtéž, s. 20.

Manifestovalo se v různých podobách, od eschatologických a apokalyptických vizí až po grylly, blázniviny a karnevaly. Proč však došlo k tomuto zásadnímu postavení právě v této době? Foucaultova odpověď zní: „Lod' bláznů symbolizuje všechn ten neklid, který koncem středověku náhle vyvstal na horizontu evropské kultury. Šílenství a blázen se díky své dvojznačnosti stávají hlavními postavami: jako hrozba i výsměch, závrtný nerozum světa i směšná nicotnost lidí.“¹

Zde je dle mého mínění namístě odlišit dva odlišné prvky zkušenosti šílenství, které se zpočátku velmi úzce prolínají, ale později se začnou oddělovat, až nakonec jeden převládne nad tím druhým a de facto jej pohltí.

Tyto dva prvky zkušenosti šílenství jsou: 1) tragická zkušenost šílenství; 2) kritická zkušenost šílenství. Ty představují odlišené kulturní uchopení lodi bláznů, ač zpočátku se velmi prolínaly, avšak:

„Vzdor tolika viditelným inferencím je rozdělení již dokonáno; vzdálenost mezi oběma formami zkušenosti šílenství se již bude jen zvětšovat. Figury kosmické vize a proces morální reflexe, prvek tragický a prvek kritický, se budou od této chvíle stále více rozcházet a v původní jednotě šílenství se rozevře mezera, jež nebude nikdy znovu scelena. Na jedné straně zde bude Lod' bláznů plná šílených typů, která se postupně noří do temnoty světa a proplová krajiny, z nichž promlouvá podivná alchymie vědění, temné hrozby bestiality a konce světa. Na straně druhé zde bude Lod' bláznů, která pro moudré představuje exemplární a poučnou odyseu lidských nedostatků.“²

V následující části se pokusím vysvětlit témata této citace, jelikož v sobě obsahuje právě to stěžejní, v čem pak náleží velká diskontinuita Velkého uvěznění v druhé kapitole, reprezentovaná Descartem. Tato témata jsou: 1) tragická zkušenost šílenství a podstata rozmachu lodi bláznů; 2) kritická zkušenost šílenství a podstata vzdělaneckého diskurzu ve vztahu šílenství a Boha; 3) Bod oddělení šílenství a následná dialektika rozumu a nerozumu. Předem chci také podotknout, že zejména druhá část bude v poslední části této práce, jež se bude týkat Descarta samotného, zcela klíčová.

¹ Tamtéž, s. 22.

² Tamtéž, s. 36.

1.4 Archeologie mlčení

V následujících kapitolách se pokusím, jak již bylo zmíněno, pro-artikulovat, co Foucault míní tragickou formou zkušenosti šílenství, jenž souvisí s nástupem kulturní figury *Lodi bláznů*, zejména jejího rozsáhlého vlivu v renesanci. Kromě toho se pokusím poukázat na zajímavou interpretační možnost celého díla, které vychází právě z tragické zkušenosti šílenství.

Nejprve je však třeba projednat zajímavou souvislost s archeologií mlčení. Tragická zkušenost šílenství je pro *Historii šílenství* stěžejní a souvisí s celým Foucaultovým projektem, který byl uveden v původní předmluvě jako archeologie mlčení. To se stalo rovněž objektem Derridovi ostré kritiky. Takové čtení *Historie šílenství*, které propojuje tragickou zkušenost šílenství a archeologii mlčení, je velmi nosné a umožňuje překonat fundamentální problémy teoretického pozadí celého díla. Toto čtení navrhuje Miloš Křiššák, ale nejprve se pojd'me podívat, co to vůbec archeologie mlčení je.

Archeologie mlčení je de facto ona kniha sama, v jejíž intenci je psát historii šílenství samého. „To znamená tak, že se mu přenechá slovo. Foucault chtěl, aby šílenství bylo subjektem jeho knihy; nejen tématem jeho knihy, ale i promlouvajícím subjektem, autorem jeho knihy, v níž bude šílenství mluvit samo o sobě.“¹ Derrida je vůči tomuto projektu oprávněně skeptický, protože psát historii/archeologii určitého nerozumu znamená onen nerozum opět převádět do rozumu, historie je nutně na straně logu, na straně rozumu, čili akt, jenž Foucault vyčítá psychiatrům a potažmo i Descartovi, že rozumem umlčují hlas šílenství, že brání dialogu mezi nerozumem a rozumem, je v posledku platný i na tento Foucaultův projekt. Jestliže cílem projektu archeologie mlčení je tedy vymanit se z objektivizujícího jazyka klasického rozumu (jenž umlčuje šílenství tím, že z něj činí objekt), pak napsání historie tohoto umlčení šílenství musí být podle Derridy odsouzeno k neúspěchu. Onen projekt nelze naplnit napsáním historie šílenství, jelikož historie je také určitým rozumem, ale je možné jej částečně naplnit tím, že se onen hlas šílenství vyjeví v patosu díla: „Chci říci, že mlčení šílenství není vysloveno, nemůže být vysloveno v logu této knihy, nýbrž je zpřítomněno nepřímou, metaforicky, mohu-li tak říci, v patosu – používám toto slovo v jeho nejlepším smyslu – této knihy.“²

Podle Derridy si to ale Foucault minimálně částečně uvědomoval, proto v jádru knihy tkví ještě jiný projekt, který Derrida nazývá odhalení prvotního oddělení logu, kdy

¹ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*, s. 190.

² Tamtéž, s. 195.

se odděluje rozum a nerozum. O tomto projektu pak říká: „Jde o to, odhalit bod, v němž dialog (rozumu a nerozumu, pozn. PL) byl přerušen, kde se rozdělil ve dvě samomluvy: to zkrátka, co Foucault označuje velice silným slovem rozhodnutí“.¹ Ono rozhodnutí je pak podle Derridy to, co rozděluje rozum a nerozum, z čeho pramení jejich roztržka, nejlépe jej tedy vysvětluje slovo rozdělení v rámci hegelovského Entzweiung – „Vnějšek (je) vnitřek“.²

Derrida si ovšem rovněž všímá toho, že rozum a šílenství muselo mít na začátku klasického věku společný kořen, to znamená, že muselo dojít k nějaké události tohoto oddělujícího rozhodnutí. Tímto společným kořenem je samozřejmě logos. Foucault se podle Derridy v tomto před-rozděleném logu, který ještě neprošel determinující revolucí na sobě samém, pohybuje, jazyk jeho knihy je jazykem tohoto logu. Ale rovněž připomíná: „. . . bylo by tedy bývalo třeba začít zvažovat tento původní logos, v němž se odehrálo násilí klasického věku“.³ Každopádně je archeologie mlčení podle Derridy předem odsouzena k neúspěchu.

My nicméně můžeme položit následující otázky: jsou tyto dva projekty, archeologie mlčení a odhalení roztržky logu, vskutku dvěma odlišnými projekty? A je Derridova interpretace správná?

Na obě otázky nabízí odpověď právě již zmíněný Kriššák. Podle něj nejsou tyto dva projekty něčím jiným, ale jsou vnitřně provázány. Derrida nejspíše nepochopil ani smysl této rané „archeologie“, ani smysl oné archeologie mlčení. Nejprve se pojďme ale podívat, jak Kriššák interpretuje archeologii.

Je namístě připomenout, že Foucault tento syžet, artikulovaný zejména v původní předmluvě z roku 1961, v pozdějších vydáních – rovněž tak i titul celé knihy *Folie et Déraison* (šílenství a nerozum) – vypustil, předmluvu nahradil novou z roku 1972. Na první pohled by se mohlo zdát, že tomu tak bylo kvůli Derridově kritice, kterou jsem shrnul výše, nicméně by pak nedávalo smysl, upozorňuje Kriššák, že k tomuto vydání připojil appendix, jenž měl jeho pozici obhájit a ubránit před Derridovou kritikou:

„Pokud tedy Foucault ubránil svou pozici, proč by odstraňoval text, který byl, alespoň zčásti, předmětem sporu? Musel k tomu přispět i jiný důvod: Foucault si uvědomil, že uvedení jeho práce jako „archeologie mlčení“ nevyznívá šťastně,

¹ Tamtéž, s. 197.

² Tamtéž.

³ Tamtéž, s. 198.

avšak nikoli z důvodů, které kritizoval Derrida, ale spíš pro myšlenku archeologie, jak se postupně vyvinula v jeho následujících pracích. Archeologie vědění z roku 1969 fixovala archeologii jako analýzu „skutečných výpovědí (ať už vyslovených nebo napsaných)“, tj. jako „projekt popisu diskursivních událostí“.¹

Skutečným důvodem onoho vypuštění formulace archeologie mlčení by tak spíše mohl být podle Kriššáka jakýsi vnitřní konflikt mezi tím, co zde nazývá archeologií, a tím, co nazývá archeologií v pozdějších dílech, zejména tedy pak v *Archeologii vědění*.² Čím pak ale tato archeologie je?

Kriššák nabízí odpověď: „„Archeologii“ tedy musíme porozumět taktéž jako tomu, co zbavuje diskurs morální vázanosti; pozicí archeologie je pozice „mimo dobro a zlo“.“³ Foucaultova archeologie mlčení je navázání na Nietzscheho přehodnocení všech hodnot. To je totiž implikováno tím, jaký je právě vztah mezi nulovým bodem a tím, co je ono mlčení, které pak určitě není tím mlčením, za které jej Derrida pokládá.

„Cílem plánu historie, která si chce říkat archeologická, je znovu vydobýt to, co bylo vypuzeno z paměti – vytěsněná pudenda origo (nečistý původ). Freudovská metafora tady dostává jasně nietzscheovský nádech. To je genealogický plán „archeologie šílenství“.“⁴ V archeologii mlčení jde o odhalení jistého mlčení, a sice skrze Nietzscheho genealogickou metodu, spočívající v hledání kořene, právě onoho nulového bodu a počátku, který byl vytěsněn. Ale ve skutečnosti toto jisté mlčení není mlčení šilence, jak tvrdí Derrida, ale mlčení rozumu o svém vlastním původu:

„Smyslem „archeologie mlčení“ není tedy přivést k řeči mlčlivého šilence; „mlčení“ tu neoznačuje šílenství. „Mlčení“ se vztahuje k rozumu. To rozum mlčí o svém vlastním původu. To rozum překrývá a zamlžuje a nechce vyslovit, že to, co odvrhuje jako svůj naprostý opak (šílenství), je fenomén, s nímž jakožto s nerozumem vedl kdysi dialog a v jednotě s nímž byl kdysi zrozen.“⁵

¹ KRIŠŠÁK, Miloš. *Rekonstituce tragické zkušenosti ve Foucaultových Dějinách šílenství*. Praha: Reflexe, 2018, s. 140.

² FOUCAULT t, Michel. *Archeologie vědění*. Praha: Hermann 2002.

³ KRIŠŠÁK, Miloš. *Rekonstituce tragické zkušenosti ve Foucaultových Dějinách šílenství*, s. 143.

⁴ Tamtéž, s. 142.

⁵ Tamtéž, s. 143.

Kriššák si následně všímá symetričnosti či analogie s Nietzscheho *Zrozením tragédie*.¹ Ač to není úplně tématem této práce, je vhodné zdůraznit, že se tím mění celý smysl, esence Foucaultova díla: „Je nepochopením, pokud se dílu vnucuje otázka, jestli je, nebo není možné navázat ztracený dialog s šílenstvím. Otázka, kterou si dílo vynucuje, se ptá, zda je dnes ještě možné být tragickým, aniž by byl takový člověk označen za blázna. Je dnes tragická zkušenost vůbec možná? Je dnes možné přivést k řeči nerozum?“²

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie čili Hellénství a pesimismus*. Praha: Vyšehrad, 2014.

² Tamtéž, s. 148.

1.5 Tragická zkušenost šílenství

Tím se zostrňuje význam tragické zkušenosti šílenství. Proto mu musíme věnovat náležitou pozornost. Tragická zkušenost šílenství je navíc, jak se alespoň domnívám, těsně spjata s nástupem *Lodi bláznů* – a vlastně figury šílenství a šílence zejména – do kultury vrcholného středověku/renesance. To Foucault vyjadřuje následovně:

„Až do druhé poloviny 15. století nebo možná ještě déle svrchovaně vládne téma smrti. Konec člověka a konec časů na sebe bere podobu válek a morových ran. . . V samotném nitru světa dlí hrozivá, na kost holá realita. . . V posledních letech století dochází v onom všeobecném zneklidnění k obratu; namísto smrti a její vážnosti přichází šílenství se svým výsměchem. Od odhalení nutnosti, jež člověka osudově činí ničím, se přechází k pohrdavému rozjímání nad nicotou, jíž je sama existence. . . Šílenství znamená, že smrt je již zde (a směje se) . . . Ale ve smíchu blázna zní něco, co se směje ještě před smíchem smrti; pomatenec je předzvěstí kostlivce, a tím jej odzbrojuje.“¹

Lod' bláznů vyvstává jakožto reakce na každodennost, která se točí okolo smrti. Evropa je zmítána morem a válkou, dobová literatura a kultura zrovna tak. Ale pak přichází zlom, téma smrti začne být nahrazováno tématem šílenství. V této podobě je tragická zkušenost šílenství nejsilnější. Šílenství znamená určitou možnost „vykoupení zdáním“, odzbrojení každodenní zkušenosti smrti a nicoty skrze výsměch pomatence, jenž z děsivé zkušenosti nicoty činí opojnou či fascinující zkušenost. U Nietzscheho se tragédie rodí z ducha hudby, což je vlastně i název Nietzscheho díla – *Zrození tragédie z ducha hudby* –, zde však dochází rovněž ke zrodu tragédie, ale nikoli z ducha hudby, tak jako v helénském Řecku, nýbrž se udává zrození tragédie z ducha šílenství.

V onom nahrazení tématu smrti šílenstvím je naprosto zásadní zkušenost nicoty jako takové, která se následně přenáší na nicotnost lidské existence: „Nahrazení tématu smrti tématem šílenství nepředstavuje zlom, ale spíše posun uvnitř téhož zneklidnění. Jde stále o nicotnost existence. . .“² V onom „smíchu kostlivce“ je obsažena fascinace, jisté opojení, které vychází právě z nicotnosti existence a zároveň zbavuje pout individuace.

¹ FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 24.

² Tamtéž, s. 25.

Fascinace ve smíchu kostlivce, jež odzbrojuje smrt, afirmuje nicotnost existence, mění její zakoušení na „souvislou a trvalou formu existence“.¹ S tím samozřejmě souvisejí i karnevaly a různé pozdně středověké slavnosti, které rovněž v jistém smyslu zbavují individuality a jsou spojeny, rovněž jako u Řeků, s tancem: „Stejně téma Narrentanz se opakovaně objevuje na lidových slavnostech, v divadelních představeních a i na rytinách a celá závěrečná část Chvály bláznivosti je vystavěna na modelu dávného tance bláznů, kde vedle sebe defiluje každé povolání a každý stav, aby nakonec utvořily velké kolo nerozumu“.² Zásadní je zde ale nicota, ta se spojí se šílenstvím tak „těsným poutem, že toto spojení přetrvá velice dlouho a najdeme je v centru zkušenosti šílenství ještě v době klasicismu“.³

Šílenství rovněž kromě této fascinace nicotou znamená i určité zjevení: „Šílenství vyjeví svou moc právě v prostoru ryziho vidění. Preludy a hrozby, čistě snové výjevy a tajné osudové určení světa – zde šílenství nabývá prvotní sílu zjevení: zjevení, že snový svět je skutečný, že se tenký povrch iluze otevírá do nepopíratelné hloubky. . .“⁴ Foucault upozorňuje, že příchod tématu šílenství do umění renesance znamenal rozvrat gotického symbolismu, začínají se objevovat zcela nové figury, jež jsou obdařené jistou vrstvou esoterického vědění. „Obraz je zbaven moudrosti a poučenosti, které by jej uspořádávaly, a začíná gravitovat kolem svého vlastního šílenství“.⁵ Obraz je takto zbaven přímého významu a otevírá se snu. „Svět obrazů prodělal zásadní proměnu: požadavek zmnoženého významu jej osvobozuje z řádu forem. . . Jeho síla pak nespočívá v poučování, nýbrž v uhrančivosti“.⁶ To Foucault ukazuje na vývoji postavy grylla, který ve středověku symbolizoval úpadek duše hříšného člověka do zvířecí formy. Od 15. století se gryll stává zobrazením lidské pomatenosti. „Gryll již nepřipomíná člověku satirickou formou jeho duchovní poslání, zapomenuté v šílenství jeho touhy. Je šílenstvím, jež se stalo pokušením. . . Pro člověka 15. století byla svoboda jeho snů, byť někdy děsivá, a fantasmata jeho šílenství přitažlivější než svůdná skutečnost těla.“⁷

Připomeňme, že Podle Kriššáka bylo tedy toto hlavním tématem Foucaultovy knihy: „Cílem studie je ukázat, že smyslem „archeologie nerozumu“ je rekonstruovat tragickou zkušenost a aktualizovat ji jako otázku, zdali je dnes vůbec možné být

¹ Tamtéž.

² Tamtéž.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž, s. 36.

⁵ Tamtéž, s. 26.

⁶ Tamtéž, s. 37-28.

⁷ Tamtéž, s. 28.

tragickým, aniž by taková exprese byla nutně označena za šílenství.“¹ Rekonstituce tragické zkušenosti je tedy hlavním Foucaultovým záměrem. Jak se to má ale s tragickou zkušeností nadále?

Z tragické zkušenosti „zrozené z ducha šílenství“ se začne rodit nové specifické vědění. Z kombinace šílenčova opojného výsměchu kostlivci a smrti a snového zjevení vyvstane tragické vědění. Vědění, které je ohlášeno Lodi bláznů, je vědění „zakázané, předpovídá bezpochyby vládu Satana a zároveň konec světa, krajní potěšení i nejvyšší trest, pozemskou všemohoucnost i pád do pekel.“² Apokalypsy, zjevení konce světa, samozřejmě nejsou v křesťanství nic vzácného a netypického, o tom svědčí i Janova kniha Zjevení v Bibli, nicméně apokalypsy vyvstávající z tragické zkušenosti šílenství mají jiný charakter. Na rozdíl od středověku, ve kterém vládou příběhy s draky a vláda nového Božího řádu, zde je tato stará moudrost zatlačena do pozadí: „Je to jeden velký sabat přírody. . . Konec nemá hodnotu přechodu či příslibu (tak jako ve středověké apokalypse, pozn. PL); je to nástup temnoty, v níž se definitivně ztrácí rozum starého světa.“³ Šílenství je všude, symbolizuje nicotnost vědění, které je jen iluzí a slepou pošetilostí. Předpovídá konec, který není jen přechodem k novému řádu, tak jako v Janově apokalypse, není nástupem nového Ráje na zemi, nýbrž je šíleným a skutečným koncem světa. Je to vědění, ale esoterické, jehož držitelem není nikdo jiný než blázen, který je obdarován nevinou pošetilostí, jež mu dovoluje vnímat tuto hrozivou a nedostupnou skutečnost v celku, zatímco „moudrý“ jedinec ji vnímá vždy jen fragmentárně.⁴

¹ KRIŠŠÁK, Miloš. *Rekonstituce tragické zkušenosti ve Foucaultových Dějinách šílenství*, s. 1.

² FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 30.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž, s. 29.

1.6 Kritická zkušenost šílenství

Vedle toho se však rodí a žije i jiná zkušenost šílenství, a sice kritická, která na rozdíl od tragické nežije primárně ve výtvarném a básnickém umění, nýbrž v teoretických a morálních traktátech z per vzdělců a humanistů. Už od středověku je šílenství pojímáno na škále neřestí, je opakem moudrosti, avšak je vnímáno jako ta ze slabších neřestí. Od renesance se dostává do popředí: „Zatímco u Hugona ze svatého Viktora kořenil genealogický strom Neřestí, strom praotce Adama, v pýše, nyní řídí veselý sbor všech lidských slabostí šílenství. . . Šílenství má absolutní výsadu: vládne nad vším, co je v člověku špatné.“¹ Na rozdíl od tragické zkušenosti šílenství totiž nefascinuje, nemá onu opojnou moc esoterického vědění. Zaslouhuje kritiky proto, že: „Vládne všemu, co je na světě snadné, veselé, lehké. Právě šílenství vede lidi k tomu, že „skotačí a radují se. . .“²

Ale tato kritika je zcela jiného rázu než kritika šílenství a hříchu ve středověku, Foucault dodává: „Nevládne ale nepřímou i nad vším, co se člověk snaží vykonat dobrého: nad ctižádostivostí, jež plodí moudré politiky, nad lakotou, která rozohňuje bohatství, nad neomalenou zvědavostí, která pobízí filosofy a vědce?“³ Šílenství i zde vede dialog s rozumem, minimálně s ním vede dialog, to dokazuje například obraz z Erasmovy *Chvály bláznivosti*,⁴ kde je učenec vyličen po boku bláznů. Šílenství v kritické zkušenosti není spojené s nějakým esoterickým věděním o konci světa, nýbrž je trestem za pokaženou a neužitečnou vědu: „Je-li šílenství pravdou poznání, pak proto, že poznání je směšné, a místo aby se obracelo k velké Knize zkušenosti, utápí se v prachu kodexů a planých disputací; věda se zvrhává v šílenství právě kvůli přebytku věd falešných.“⁵

Šílenství se tak stává nástrojem kritiky humanistické vzdělanosti, která odporuje „zdravému rozumu“ obsaženém v „knize zkušenosti“. Celá tato figura je napojena na komično a satyru. V tragické zkušenosti bylo šílenství zprostředkovatelem vědění o světě, zde je šílenství nástrojem kritiky člověka a jeho domýšlivosti a slabosti. Proti Boshovi stojí podle Foucaulta Erasmus: „Šílenství nemá co do činění s pravdou a světem, nýbrž s člověkem a jeho vnímáním pravdy o sobě. Šílenství tedy přechází do veskrze morálního universa. Nemoc již není trestem ani nepředstavuje konec světa, je to pouhá chyba či nedostatek.“⁶

¹ Tamtéž, s. 31.

² Tamtéž, s. 32.

³ Tamtéž, s. 31-32.

⁴ ERASMUS ROTTERDAMUS. *Chvála bláznivosti*. Praha: Aurora, 1995.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 32.

⁶ Tamtéž, s. 33.

Zrodila se nová morální reflexe šílenství. Posádka *Lodi bláznů* už nepředstavuje prostředek k tragickému vědění o světě, ale výčet mravních neřestí: „Takové by tedy mohlo být v krátkosti rekonstruované schéma opozice mezi kosmickým přístupem k šílenství (neseným tragickou zkušeností, pozn. PL), vnímanému skrze blízkost jeho fascinujících forem, a jeho kritickým nahlížením z nepřekročitelného odstupu ironie“.¹

Nicméně jak zde bylo implicitně naznačeno, tyto dvě formy zkušenosti šílenství se ještě v 15. století prolínají. Humanismus a renesance ale připisovaly jednomu stále větší význam, a sice tomu, kde šílenství sloužilo v rámci humanistického diskurzu, například u Erasma, kritice člověka. V následující kapitole se podíváme na to, jak je možné, že nakonec kritická zkušenost v rámci jisté dialektiky rozumu a ne-rozumu pohltila onu tragickou. Zvláštní pozornost pak bude věnována „diskurzivní funkci“ vztahu Boha a šílenství.

¹ Tamtéž, s. 35.

1.7 Dialektika rozumu a ne-rozumu

Vidíme tedy, čím Foucault míní ony dvě Lodě bláznů, jednu tragickou a jednu kritickou. Ještě, než přejdeme k další otázce, a to té, jak se stalo, že kritická zkušenost pohltila tragickou, je vhodné ještě jednou a stručně srovnat to, jakou roli hraje šílenství v těchto dvou rozličných, ač stále se ještě prolínacích diskurzech.

V diskursu tragické zkušenosti šílenství hraje šílenství roli zprostředkovatele esoterického a pro člověka se zdravým rozumem neúnosného vědění. Pomatenec, blázen, šílenec zprostředkovává vědění o skutečném konci světa, je jeho předzvěstí. Zároveň je zde funkce, která vyvěrá z tragické každodenní zkušenosti vrcholného středověku, je reakcí na všudypřítomnou smrt v podobě válek a morových epidemií. Šílenec nabízí vykoupení před smrtí, směje se jí, protože zná tragický osud světa, nicotnost bytí a veškerého vědění. Šílenství zde čerpá ze zjevení, z figury, že sen může být skutečností, hlavní roli hraje opojný prvek fascinace nad nicotnou existencí.

Naproti tomu je role šílenství v jeho kriticko-reflexivní zkušenosti jiná. Má poukázat spíše než na nicotnost bytí na nicotnost domýšlivé lidské existence. Nicota proto zde také hraje roli, ale je nástrojem kritiky a reflexe a nikoli prostředkem vědění. Šílenec je zde prostředkem k výsměchu. Neuznává šílenství o sobě, ale jen jednotlivé formy pomýlenosti. To krásně shrnuje analýzou Erasma, pro kterého je šílenství „božskou podívanou“, která namísto toho, aby byla figurou kosmu jako u tragické zkušenosti, je ironií sloužící k výsměchu nad lidstvem.¹

Jak jsem již předeštel, tyto dvě formy se zatím prolínají, na jedné straně stojí obrazy a umění, na druhé straně humanistický diskurz moralizující kritiky. Oním prolínáním je ale otevřena jistá dialektika, jedno totiž obsahuje to druhé. Předem je ale třeba zdůraznit, že tragická zkušenost, ač pohlcena kritickou, stále přežívá za kritickým, ale i pozdějším medicínským pojetím šílenství a podle Foucaulta se vyjevuje u Nietzscheho, Artauda, Van Gogha a pozdního Freuda a jeho pudu smrti.² Právě v tomto bodě Kriššák mluví o „rekonstrukci tragické zkušenosti šílenství“, která má být hlavním syžetem *Historie šílenství*. Foucault sám pokládá otázku, jak došlo k tomu, že kritická zkušenost převládla nad tragickou: „Jak ale v 16. století získala kritická reflexe své výsadní postavení? Jak se

¹ Tamtéž, s. 34-35.

² Tamtéž, s. 37.

stalo, že jí byla zkušenost šílenství nakonec pohlcena, proč se na prahu klasicismu všechny tragické představy vyvolané předcházející epochou ponoří do stínu?“¹

Jedno je jisté, od 16. století dochází k jisté diskontinuitě, která promění zkušenost šílenství, a tím pádem definici šílenství samého. Tato diskontinuita nebyla tak zásadní jako ta reprezentovaná Descartem, a to z toho důvodu, že zde nejde o zpřetrhání dialogu rozumu a nerozumu, nejde zde o násilné vyloučení šílenství, internaci, jen se mění vztah mezi rozumem a nerozumem, jehož zásadní reprezentací je šílenství. Jak jsme ale mohli vidět, tak šílenství dosud nebylo jen nerozumem a nástrojem kritiky, ale i prostředkem k esoterickému či dokonce vyššímu vědění a rozumu.

Nyní se pojďme podívat na vývoj této dialektiky rozumu a nerozumu, jejíž zásadním „motorem“ je právě šílenství. Foucault tento vývoj rámcuje do dvou etap. První definuje následovně:

„1. šílenství se stává formou, vztahující se k rozumu, či přesněji šílenství a rozum vstupují do vztahu, který je vždy reverzibilní a způsobuje, že každé šílenství má svůj rozum, který je posuzuje a ovládá, a každý rozum má své šílenství, v němž nalézá nicotnost své pravé podstaty. Jedno je vždy měřítkem druhého, a v tomto procesu vzájemného odkazování se navzájem odmítají, přičemž se však jedno na druhém zakládá.“²

Dialektické prolínání rozumu a nerozumu, které je neseno šílenstvím je tedy zároveň prolínáním tragické a kritické zkušenosti šílenství. Podle Foucaulta je tato první fáze příznačná pro renesanční mysticismus platonismu a kalvinismu. Z tragické zkušenosti šílenství je zde ale zachována pouze opojná nicotnost lidského rozumu, jenž je vůči skutečné moudrosti Boží ničím, jen pouhým domýšlivým zdáním. Zde vidíme, jak postupně začíná kritická zkušenost převládat nad tragickou.

Tato první fáze dialektiky ústí do dvou figur, první akcentuje kritickou zkušenost a lze ji shrnout výrokem „v očích Boha je svět šílený“. U Erasma je tato figura reprezentovaná Silémem, který odkrývá, že vše je vlastně svým opakem, smrt je životem, učenost je nevzdělaností. Lidský rozum je šílený a v jeho domýšlivém zdání reality „. . . neprosvítá odraz reality, nýbrž její krutý protiklad.“³ V jádru jde o kritiku myšlení, ve

¹ Tamtéž, s. 38.

² Tamtéž.

³ Tamtéž, s. 39.

kterém je člověk měřítkem všech věcí. Druhá ústí do opojného odevzdání se Bohu, ve kterém do značné míry převládá právě opojná zkušenost esoterického vědění spojeného s tragickou zkušeností. Ta je reprezentována například Mikulášem Kusánem. Jde o naprosté odevzdání se skutečné moudrosti. „Šílenství jako naprostá odevzdanost do tajemné vůle Boží, šílenství jako hledání bez konce.“¹ Lidský rozum a veškerá kontempace se u Kusána ztrácí v „šílenství moudrosti Boží“.² První fáze dialektiky se tímto uzavírá: „Veliký kruh se nyní uzavřel. Ve vztahu k Moudrosti je lidský rozum pouhým šílenstvím; ve vztahu k nepatrnému rozumu lidí je Boží Rozum součástí esenciálního mechanismu Šílenství. Ve velkém měřítku je vše šílenstvím; v malém měřítku je šílenstvím samo Vše.“³

Foucault upozorňuje, že díky křesťanskému myšlení se nebezpečí esoterického vědění šílenství zažehnává, a to právě skrze „syntézu“ rozumu a šílenství. Šílenství zde nepředstavuje ultimátní nerozum, nýbrž spíše „. . . existuje jen skrze vztah k rozumu, přičemž jedno vyvolává zánik druhého a současně jedno uchovává“.⁴ Šílenství představuje způsob, jak se přiblížit Bohu, buď skrze kritiku nicotného vědění vůči Moudrosti Boží anebo opojnou odevzdanost, tragická zkušenost je živá v opojení z transcendence. Dialektika se ale završuje, pohyb nutně plyne dál a rozvíjí se:

„2. Šílenství se stává formou rozumu. Integruje se do něj a představuje buď jednu z jeho skrytých sil, nebo jeden z momentů jeho manifestace, anebo jeho paradoxní formu, v níž si může uvědomit samo sebe. V každém případě má šílenství smysl a hodnotu pouze na poli rozumu. . . . Neboť jestliže existuje rozum, spočívá právě v přijetí tohoto uzavřeného kruhu moudrosti a šílenství.“⁵

Řečeno spolu s (nejspíše pseudo) Aristotelem: „Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit (Nikdy nebylo velkého génia bez příměsi šílenství)“.⁶ Šílenství je napříště zbaveno svého nerozumu skrze afirmaci šíleného rozumu. Rozum se stává šíleným a šílenství rozumem. Právě v tomto okamžiku je šílenství při díle rozumu, jeho nebezpečné vědění je zkroceno. Tragická forma je sice potlačena, hrůzné a esoterické vědění o konci

¹ Tamtéž, s. 40.

² Tamtéž, s. 41.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž.

⁵ Tamtéž, s. 41-42.

⁶ Tento citát připsal Aristotelovi Seneca ml. v textu *De Tranquillitate Animi*: SENECA. *O životě v ústraní = (De otio); O duševním klidu = (De tranquillitate animi)*. Praha: JKF, 2023.

světa či opojná zkušenost transcendence jsou sice pohlceny, avšak v jádru bují dále. Šílenství nyní není nic jiného než forma rozumu, jedna z jeho podob, jenž je navíc nabyta specifickou silou, přitakání šílenství je vlastně posunem rozumu na vyšší úroveň, odzbrojuje onu domýšlivost, právě tak, že přitakává tomu velkému šílenství, které v očích Boha představuje člověk a jeho světský život.

Takto je šílenství osvobozeno, jeho síla pramení zevnitř rozumu, avšak jeho původní moc tragické zkušenosti je pohlcena, zkrocena. Tato Foucaultova značně abstraktní analýza je pak doplněna několika stranami analýzy konkrétních textů, kde je tato dialektika, zejména pak její druhá část, vykázána, přivedena do zjevnosti. Na závěr první části zde ještě jednou nechám promluvit Foucaulta, konkrétně část, ve které podtrhne následnou diskontinuitu klasicismu reprezentovanou Descartem: „Pravda šílenství je takto nyní zcela totožná s vítězstvím rozumu a jeho definitivní nadvládou; neboť pravda šílenství se nachází uvnitř rozumu, je jednou z jeho podob, jednou z jeho sil a jakousi okamžitou potřebou lépe se ujistit o sobě samém.“¹ Šílenství je sice zkroceno, ale ne vyloučeno, má svou pozitivní roli, ze které čerpá rozum sám.

¹ Foucault, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 44.

Část druhá: Myslím, tedy jsem

2.1 Cogito

V následující části se hodlám explicitně zabývat hlavním problémem této práce, a sice, jak Descartes vylučuje šílenství. Jak už jsem upozorňoval v úvodu, šílenství musíme chápat v tom smyslu a s těmi hodnotami, které jim byly přisuzovány v Descartově době. Proto nemůžeme šílenství chápat čistě jako duševní nemoc či poruchu, jelikož šílenství v tomto významu se objevuje až později. Když pojmáme šílenství v tomto diskursu, zejména tedy v diskursu umění a filosofie, je třeba pracovat s významy, které jsem se snažil v první části vykázat: 1) šílenství jako tragická zkušenost; 2) šílenství jako kriticko-reflexivní zkušenost. Tyto dvě formy vstupovaly do dialektiky, do vzájemného prolínání a popírání, přičemž byla nakonec tragická zkušenost pohlcena, nikoli však zničena, tou kritickou. Tato dialektika nakonec vyústila do toho, že se z šílenství (původně formy nerozumu) stala forma rozumu. Šílenství je přisouzen atribut rozumu nebo spíše rozumu atribut šílenství.¹ Hlavní je zkrátka to, že šílenství má své pevné místo v oblasti vědění, kritiky, skepticismu. Podle Foucaulta je Descartes jedním z aktérů události, ve které dojde k vyloučení šílenství z těchto oblastí, zejména tedy z oblasti vědění a skepticismu.

Dříve než přejdu k Foucaultovu výkladu Descarta, je vhodné připomenout smysl a postup Descartova cogita. Descartovo cogito určitě nebylo prvním cogitem, nicméně pro Descartovo dílo je něčím specifickým. V následujícím odstavci se proto pokusím stručně zrekonstruovat Descartovo cogito a jeho důležitost.

V jádru cogita se jedná o první princip Descartovy filosofie. Descartes se v *Meditacích*² vydává na cestu pochybování, aby našel první princip pro svou – a oproti filosofii v jeho době zásadně jinou – filosofii, a tím má být něco, co je absolutně jisté. Tam, kde se najde alespoň jedna zpochybnitelná věc, tato jistota být nemůže. Nejprve tuto jistotu hledá v oblasti smyslových vjemů, tam ji ale nenajde, jelikož nás smysly občas klamou. Navíc celý svět, který pojmáme jakožto reálný, lze zpochybnit sněním. Když sním, nejsem si obvykle vědom, jestli sním anebo bdím. Vše se mi může jen zdát. Nicméně vše tím zpochybněno není, inteligibilní pravdy zůstávají pravdami. I když sním, tak

¹ Je důležité brát ohled na to, že toto vymezení šílenství se týká oblasti umění a filosofie/vzděláneckého diskursu. Praxe a nakládání s šílenství nebylo jednotné a lišilo se místo od místa, nicméně tyto zkušenosti šílenství reprezentují to, jak se o šílenství myslelo, či spíše, jak šílenství vstupovalo do dialogu s rozumem. Právě tento dialog má podle Foucaulta Descartes symbolicky ukončit.

² DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenth, 2015.

trojúhelník má stále tři vrcholy a součet jeho úhlů je roven 180 stupňům, dva a dva budou stále čtyři a v pravoúhlém trojúhelníku bude součet obsahů čtverců nad odvěsnami roven čtverci nad přeponou. Tyto pravdy zůstávají. Avšak ty lze také zpochybnit. Co když existuje nesmírně zlá bytost, která vynakládá veškerou svou energii na to, aby mne klamala? Pak ani matematické a inteligibilní soudy nemohou být absolutně jisté. Jestliže takto vše, co znám, popřu, zbude mi jen jediná jistota: myslím (pochybuji, jsem klamán), tedy jsem (existuji). Jestliže vše mohu zpochybnit, nic pak není jisté, avšak až na jednu věc, a sice, že pochybuji, tudíž myslím, a tudíž existuji. I jestliže existuje onen zlomyslný démon, který mne ve všem klame, pak já také existuji, protože myslím. A pakliže onen démon neexistuje a je jen výplodem mého zpochybňování, je jen hypotézou, která slouží k nalezení pochybnosti u inteligibilních soudů, pak rovněž myslím a tedy existuji. „Cogito ergo sum“, „myslím tedy jsem“, je tedy absolutní jistota.

2.2 Foucaultova interpretace Descarta

Nyní se pojdme podívat, jak Descartovo cogito interpretuje Foucault a jakou hraje roli v jeho Historii šílenství. Foucaultův výklad vztahu šílenství a Descarta je založen na následující části *První meditace*:

„Ale jakkoliv nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byť je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně. A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šilencům, jejichž mozečky natolik trvale zachvátil výpar z černé žluči, že neustále prohlašují, že jsou králové, i když jsou naprostí nuzáci, že jsou oděni v purpuru, i když jsou nazí, že mají hliněné hlavy nebo že jsou celí z dýně či ze skla, jak by se dalo popřít, že právě tyto ruce a celé toto tělo jsou mé? Oni jsou choromyslní a já bych se zdál neméně nepřičetný, kdybych si z nich vzal příklad.“¹

Právě tohle je symbolické místo, kde šílenství přebírá štafetu internace od lepry. Šílenství bylo do této doby stavěno po boku snu, skrývalo nebezpečné vědění či alespoň paradoxní formu rozumu. Tady ale není šílenství podle Foucaulta vyloučeno jen z vědění, ale dokonce i z myšlení vůbec, šílenství se nachází mimo něj. Primární nebezpečí pro Descarta nepředstavuje podle Foucaulta šílenství, ale pomýlenost smyslů a sen, které jsou od nynějška odloučeny od šílenství, avšak jejich nebezpečí lze zažehnat pravdou *res extensa*.

Šílenství je podle Foucaulta kategoricky vyloučeno, a to samotným aktem myšlení a pochybování: „Myšlení není proti šílenství jištěno stálostí pravdy, jako by mu umožnilo vymanit se z pomýlenosti nebo vstoupit ze snu; spíše jde o nemožnost být šílený, která je podstatná nikoli pro objekt myšlení, nýbrž pro myslící subjekt.“²

Foucaultova interpretace stojí na tom, že se Descartovo pochybování vypořádává s možností pomýlenosti smyslů a se snem, avšak šílenství a jeho nebezpečí zavrhne. Descartes „násilně“ šílenství vyloučí a nadále se ho již nemůže týkat. Descartes totiž připouští, že se smysly mýlí, že může dokonce snít, ale něco z pravdy zbyde. Avšak to, že by mohl být šílený, nepřipouští, naopak se vůči šilencům vymezuje. Zde náleží místo právě oné velké diskontinuitě, zatímco u Montaigna, Foucault připomíná, je možnost šílenství

¹ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, s. 31.

² FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*, s. 54.

stavěna po boku snu, jak tomu ostatně bylo dosud, u Descarta je tato možnost vyloučena. Descartes podle Foucaulta šílenství od snu odděluje, nebezpečí snu není u něj spjaté s nebezpečím šílenství. Šílenství se ho netýká, protože ví, že sedí u krbu a má své tělo. Myslí, tedy je, tedy není šilencem. Co se ale událo, že přišlo toto oddělení snu, pomýlenosti a šílenství? Diskontinuita je podle Foucaulta způsobena nástupem Ratic:

„Ne-Rozum 16. století představoval určitý druh otevřeného nebezpečí, jehož projevy mohly vždy přinejmenším de iure ohrozit vztahy mezi subjektivitou a pravdou. Cesta karteziánského pochybování zdánlivě svědčí o tom, že v 17. století je toto nebezpečí zažehnáno a že šílenství se ocitá mimo oblast, v níž je subjekt držitelem práva na pravdu: touto oblastí je pro klasicistní myšlení rozum sám. Šílenství je napříště vyhoštěno. Zatímco člověk může být vždy šílený, myšlení jako výkon svrchovanosti subjektu, jehož úkolem je rozeznat pravdu, nikdy nemůže být zbaveno rozumu.“¹

Nebezpečí tragické zkušenosti, ale i satirická možnost kritiky společnosti, je zde vyloučena. Šílenství je vyloučeno z dialogu s rozumem, nemůže jej ohrozit, protože samotné pochybování toto šílenství vylučuje. Kdyby Descartes pochyboval o tom, jestli není šílený, pak by byl – podle Foucaultova výkladu – šílený: „Předpokládat svou nepřičetnost by bylo projevem nepřičetnosti“.² Šílenství implikuje jen další šílenství, pakliže myslím, nemohu být šílený.

Descartes by tedy podle Foucaultova výkladu mohl prohlásit „myslím, tedy jsem, tedy nejsem šilencem“, a to jen na základě onoho myšlení, v jehož jádru tkví násilné vyloučení šílenství z dialogu. Mohu snít, ale přesto něco z pravdy zbude. Avšak šílený být podle této interpretace Descartes nemohl, protože by nemohl pochybovat, a tudíž by nevěděl, jestli není šílený. Rovněž by Descartes nedovedl nalézt jistotu své existence z myšlení. Právě skrze ono vyloučení šílenství je ustavena karteziánská racionalita. Descartova diskontinuita tkví v násilném umlčení šílenství, zejména nebezpečí jeho tragické zkušenosti, šílenství je vyhoštěno z dialogu a týká se jen šilenců samých, zatímco myslícího Descarta ohrozit nemůže, šílenství by totiž znamenalo nemožnost myslet. Šílenství pro Descarta nepředstavuje, tak jako pro umění renesance, možnost fascinujícího esoterického vědění, ani není jako u Erasma nástrojem kritiky a reflexe lidské

¹ Tamtéž, s. 55.

² Tamtéž.

domýšlivosti, je zde odloučeno na okraj, vyloučeno z řeči (dialogu s rozumem) a myšlení vůbec. Descarta šílenství nemůže ohrozit, protože ví, že sedí u krbu a má ruce a nohy, ale zejména proto, že myslí a pochybuje, což by jako šílenec nemohl. Pro Foucaulta Descartes „myslí, tedy je, tedy není šílencem“.

2.3 Cogito a Dějiny šílenství

Cogito a Dějiny šílenství je název přednášky, kterou Jacques Derrida přednesl roku 1963 na Collège philosophique. Derrida se v této přednášce věnuje velmi široce Foucaultovu dílu *Šílenství a nerozum: Historie šílenství v době klasicismu*. Derridova kritika se dotýká mnohých otázek tohoto díla – například: otázka šílenství a protikladu rozumu v antice, možnost archeologie mlčení, šílenství jako absence díla, projekt nalezení nulového bodu rozchodu rozumu a nerozumu, šílenství jako možnost historie vůbec, vztah rozumu a nerozumu, akt vylučování nerozumu rozumem (například i u Husserla a jeho cogita). Avšak nejdůležitější je problém Descartova cogita. Ze všech těchto problémů nás bude zajímat především to, co bylo vlastně i pro Derridu to hlavní, a to právě Descartovo cogito. Sám Derrida totiž tvrdí, „. . . že smysl celého Foucaultova projektu se může soustředit v těchto několika aluzivních a poněkud záhadných stránkách, když tvrdím, že ona interpretace Descarta a karteziánského Cogita, která je nám zde předkládána, je rozhodující pro problematiku těchto Dějin šílenství v jejich úhrnu, z hlediska jejich záměru a podmínek jejich možnosti. . .“¹

Derrida naprosto oprávněně kritizuje Foucaultovu nepoctivost, pro kterou se dopustil extrémního zjednodušení Descarta. Na první pohled zcela míjí jádro cogita, a sice zlomyslného démona, což však není ani zdaleka podle Derridy jediná Foucaultova chyba. Z Derridovy kritiky je zřejmé, že Foucaultova největší chyba byla, že nedovedl Descarta číst mezi řádky. Pokusím se proto zrekonstruovat Derridovy argumenty, abych poukázal na rovinu, kterou Foucault u Descarta zcela přehlíží.

Derrida svou kritiku Foucaultova čtení Descarta zahajuje analýzou této četby, podrobně zkoumá Foucaultův postoj. První signifikantní bod se týká toho, že „Foucault je první, pokud je mi známo, kdo takto oddělil v této meditaci delirium a šílenství od smyslovosti a snů“.² V tom tkví podle Derridy originalnost i novost Foucaultovy interpretace *Meditací*.

Dá se říci, že Derrida rovněž vychází z oné citované pasáže *Meditací*, ale na rozdíl od Foucaulta, čte Descarta důsledněji. V první řadě opravuje Foucaulta, který tvrdí, že Descartes „obchází eventualitu snu a pomýlenosti“. Ve skutečnosti Descartes nic neobchází, nýbrž naopak, připouští, že vše může být jen sen a že může být pomýlený, avšak stále tu zbydou inteligibilní pravdy, které se týkají zejména matematiky a geometrie,

¹ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*, s. 187.

² Tamtéž, s. 209.

jejich pravda je nutná. Následně ale i tuto pravdu zpochybní zlomyslným démonem, z čehož vyloučí jen jediná možná a jistá pravda, že Descartes myslí, tedy existuje. Derrida vlastně nejprve čte a poté opravuje Foucaultovo pojetí Descarta. To znamená, že nejprve musíme důkladně přečíst a analyzovat tyto věty:

„Ale jakkoliv nás smysly občas klamou v něčem, co je malé a příliš vzdálené, přesto je snad mnoho jiného, o čem nelze vůbec pochybovat, byť je to načerpáno z nich: například že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu, rukama sahám na tento papír a podobně. A nemám-li se snad přirovnat k jakýmsi šílenčům. . .“¹

Foucault zcela přehlíží to, že zpochybnění smyslových jistot jako například, „že jsem zde, sedím u krbu, jsem oděn v teplém županu. . .“, které tady Descartes označuje za šílenost – kvůli nim právě Foucault tvrdí, že šílenství implikuje další šílenství, že kdyby toto zpochybnění učinil, uzavřel by se ve implikačním vězení šílenství – nakonec Descartes ale učiní, a sice v hypotéze snu. Derrida upozorňuje, že pomatenost není nějak speciálně vyloučena, je vyloučena stejným způsobem jako vše ostatní zdání a klamání smyslů. Vyloučení šílenství v podobě teze, že by se připodobnil bláznům, je jen jakási metafora mířená na čtenáře, či spíše „na nováčka ve filosofii či ne-filosofa“, je to takový slovní obrat, hyperbola. Descartovo „připodobnění se šílenčům“ není mířeno na jeho analýzu či na něho samého. Naopak, funkcí této hyperboly je poukázat, jak radikální jeho odmítnutí smyslů je. Descartes jen o kus dál uznává, že takto pomatený vlastně je, musí být, když hledá absolutní jistotu.

„A tu Descartes přebírá údiv tohoto čtenáře nebo naivního partnera rozhovoru, předstírá, že ho bere na svůj účet, když píše: „A jak bych mohl popírat, že tyto ruce a toto tělo jsou mé? Ledaže bych se připodobnil k těm pomatencům. . .““²

Když budeme číst Descarta pečlivě, povšimneme si, že toto dělá ale opakovaně, například ve *Třetí meditaci* ohledně nekonečného rozpínání poznání, kde řekne, že naše poznání se může do nekonečna rozpínat, jen aby to v následujícím odstavci vyvrátil. Derrida svůj výklad navíc opírá o zvláštní sousloví, které nese přesně tento rétorický smysl, a sice *sed*

¹ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, s. 31.

² DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*, s. 213-214.

forte. Toto sousloví nese význam předstírané námitky. Nabízí se pak otázka, proč Descartes pak ve své cestě pochybování neadresuje šílenství samo, proč má šílenství jen tuto rétoricko-hyperbolickou funkci v jeho meditacích? Tato otázka je zcela jistě namístě, jelikož jsme v první části mé práce viděli, že sen a nebezpečí šílenství byly těsně spjaty.

Derrida nabízí velmi silnou a přesvědčivou odpověď. Protože spánek a sen jsou pro čtenáře mnohem bližší zkušeností, ale zejména proto, že sen je mnohem silnější argument v ekonomii pochybování, než je šílenství. Jako hlavní nástroj destrukce zdánlivé jistoty Descartes volí sen proto, že „. . . se jedná o zkušenost běžnější a také obecnější, než je zkušenost šílenství: jež zničí všechny smyslové základy poznání a obnaží jedině intelektuální základy jistoty. Tato hypotéza především nebude unikát možnostem bizarností – epistemologických bizarností – mnohem vážnějších, než jsou bizarnosti šílenství.“¹

Zatímco šílenství představuje jen parciální klam, šílenec je šílený obvykle jen ohledně něčeho, například ohledně toho, že je oblečen v purpuru, ač je nahý, sen tak otrásá s jakoukoli smyslovou jistotou. V Descartově metodě pochybování představuje vyšší úroveň klamu, jestliže je vše jen sen, pak jediné pravdy jsou matematické a geometrické, které vychází z pravdy *res extensa*, z její formy samé, protože látka a jednotliviny mohou býti chybné a doslova vysněné. Snící je pak šílenější než šílenec. Descartes tedy šílenství nevyklučuje, protože to, co označil za šílené, nakonec udělá a nejen to, dokonce to stupňuje dále.

My se můžeme sami přesvědčit a podívat se přímo do *Meditací*, a to jen o odstavec dále než se pohybuje Foucaultova interpretace. Descartes přímo po pasáži, kde podle Foucaulta dojde k vyloučení šílenství, pokračuje těmito slovy: „Vskutku skvělé: jako kdybych nebyl člověk, jenž v noci obvykle spí a ve snech pociťuje všechno to, co oni (šílenci, pozn. PL), když bdí – občas dokonce něco ještě méně pravděpodobného“.²

Tato Descartova slova potvrzují Derridovu interpretaci. Podle Derridy je šílenství spíše neadresováno, než vyloučeno. My nejen, že můžeme vidět, že šílenství nevyklučuje, ale dokonce jej ani nepřehlídí. Spíše šílence označí za jakési „denní snílky“, ono vyloučení je jen rétorická hyperbola, po které následuje jakési ztotožnění snícího a šílence. Navíc zde píše, že sen dokáže vytvořit ještě více nepravděpodobné okolnosti, než vytváří šílenství, což se dá opět brát jako důkaz o správnosti Derridovy interpretace, která praví: „snící je šílenější než šílenec“.³

¹ Tamtéž, s. 214.

² DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, s. 31.

³ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*, s. 215.

Derrida na rozdíl od Foucaulta nekončí svou interpretaci Descarta na této pasáži a hypotéze snu. To je totiž jen jedna vrstva *Meditací*. Derrida se po vsuvce týkající se Foucaultových možných námitek přesune do druhé roviny, která je ještě radikálnější než hypotéza snu, a sice hypotéza zlomyslného démona. Nyní je však nutné pro Derridovo vlastní pojetí cogita – dosud jen opravoval Foucaultovo pojetí – pochopit, co Derrida myslí možnými námitkami Foucaulta, a nakonec šílenstvím vůbec. Proto se pojďme podívat, co by mohl Foucault namítnout.

2.4 Foucaultovy možné námitky

Derrida se ujímá pozice, kterou by mohl na jeho „opravu“ Foucault zaujmout. Tato pozice vychází z přijetí Derridovi dosavadní kritiky. Foucaultova možná námitka by mohla vyplývat ze skutečnosti, že z takto pojatého šílenství – které je v něčem podobno snu, ale jeho síla není tak silná na škále otřesení vědění v rámci ekonomie pochybování – se stává vlastně jen další chyba smyslů a těla. Pak zde ale vyvstává nový význam šílenství, který je značně odlišný od těch v renesanci. Je to šílenství jako chyba smyslů a těla, což má velmi blízko k nemoci. Foucaultova námitka by pak možná zněla:

„Neexistuje pak, řekl by nepochybně Foucault, v této redukci šílenství na určitý příklad, na případ smyslového omylu, jisté vyloučení, jistá internace šílenství a hlavně uchránění Cogita a všeho toho, co se týká intelektu a rozumu? Jestli je šílenství jenom perverzí smyslů – nebo představivosti –, je věcí těla, je na straně těla. . . (šílenství, pozn. PL) Je tím, co je vůči Cogitu jiným. Nemohu být šílený, když myslím a když mám jasně odlišené ideje.“¹

Šílenství by souviselo s Descartovým oddělením substancí. To by pak ale znamenalo, že zde skutečně jistá internace je, není už založená na násilném aktu, avšak vyplývá z odlišení substancí. Tato internace je výsledkem Descartova vymezení sebe samého jakožto věci myslící. Šílenství připadá na stranu těla, je vůči věci myslící vnější, a tím pádem i logicky vyloučeno.

Derrida ale pokračuje dále a vyvozuje další argument, který by Foucault mohl mít. Šílenství není jen věcí těla, nýbrž je primárně omylem těla. Od tohoto momentu se pohybujeme směrem k tomu, že bude šílenství nahlíženo z mravního hlediska, protože chyba je závislá na vůli, a tak šílenství není jen epistemologická chyba, ale i mravní: „Odtud by byl jen krok k tomu, aby se ze šílenství udělal hřích, krok, který byl čile učiněn, jak to Foucault ukazuje v dalších kapitolách“.²

Ve výsledku by se tak tato změna interpretace Descartovy diskontinuity a internace šílenství – která se týká prvních třech stran druhé kapitoly *Historie šílenství* – do celého díla vůbec nepromítla, ba naopak by možná hrála Foucaultovi do karet jenom výhodněji.

¹ Tamtéž, s. 216.

² Tamtéž.

Již zde by se otevřel význam šilenství jakožto hříchu, který hraje hlavní roli na dalších stranách knihy.

Avšak Derrida nekončí. Právě naopak, tady to podstatné z jeho interpretace teprve začíná. Dosud jen opravoval Foucaultovu chybu a kdyby zůstal zde a nepokračoval dále, dopustil by se chyby obdobné. Po těchto dvou možných námitkách Derrida sám dosti útočně píše: „Foucault by byl naprosto v právu, kdyby nám připomněl obě tyto pravdy, pokud bychom zůstali v naivní, přirozené a předmetafyzické etapě Descartovy cesty. . .“¹ Derrida totiž připomíná, jak jsem již výše ukazoval, že hyperbola se dále stupňuje.

My můžeme pozorovat, že o odstavec dále, kde dochází k údajnému vyloučení šilenství, Descartes označí šilence za ony „denní snílky“ a staví se do nikoli stejné, avšak ještě vyhocenější pozice, protože snění vyprodukovává ještě více nereálné okolnosti než samo šilenství. Descartes však tento hyperbolický moment vyhroťte ještě více, a sice do hypotézy zlomyslného démona, kterého, ještě jednou musím podotknout, Foucault úplně vypouští. Descartes sice uznává, že v hypotéze snu není vše vymyšlené, avšak vzápětí přejde k tomu, že skutečně pravdivé zůstávají jen záležitosti, kterými se zabývá matematika a geometrie čili inteligibilní soudy vycházející čistě z formy rozlehlosti. Poté, co zachrání inteligibilní pravdu, která je pravdivá i ve snu, přichází se zpochybněním i této pravdy, přichází s hypotézou zlotřilého démona.

„Nebudu tedy předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, zdroj pravdy, ale jakýsi zlotřilý démon, nesmírně mocný a lstivý, který vynaložil všechnu svou píli, aby mne mýlil, a budu mít za to, že nebesa, vzduch, země, barvy, tvary a vůbec vše vnější není ničím než mámením snících, jehož pomocí nastražil léčky mé důvěřivosti; budu o sobě uvažovat jako bych neměl ruce, oči maso, krev a ani žádný smysl jako bych se přesto nepravdivě domníval, že to vše mám. . .“²

Zde počíná hypotéza zlotřilého démona, ve které opět vidíme, že Descartes explicitně dělá to, co by nemohl dělat, aby se nepřirovnal k oněm šilencům. Zde vidíme důkaz o správnosti Derridova čtení té části, ve které mělo podle Foucaulta dojít k internaci šilenství. Proč by internoval šilenství, když by pak sám do této internace také padl? Je zde zřejmé, že s Descartovým vyloučením šilenství se to má skutečně jinak.

¹ Tamtéž.

² DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, s. 35-37.

Démon rozkládá vše, může totiž vynakládat veškerou svou moc, aby byl Descartes neustále pod prokletím klamu. Proč by měl předpokládat, že existuje nejlepší Bůh, který jej klamat nemůže, nebo alespoň ne ve všem? Hypotéza démona je pro Descarta „myšlenkový experiment“, který má za cíl jediné, a to se vším otrást, je naprostou negací všeho, co Descartes ví, či si myslí, že ví, a to proto, aby z této negace vyplynula jediná naprosto neotřesitelná věc, první princip nové metafysiky: absolutní metafysická jistota. Hypotéza démona je tak silná, že dokáže rozložit i takovou jistotu, jako je například ta, že dva a dva jsou čtyři, poněvadž kvůli možnosti neustále klamoucího démona to vůbec čtyři být nemusí. Démon Descarta totiž jen klame, že to čtyři jsou. Hypotéza démona je tak silná, že zcela otřese matematickým géniem, jakým Descartes bezpochyby byl.

Druhého dne Descartes pokračuje, je zděšen z hypotézy zlotřilého démona a neví jak ven, přesto sbírá všechnu svou intelektuální odvahu a vrhá se vstříc nebezpečí tohoto démona, aby našel absolutní jistotu. Tou absolutní metafysickou jistotou je, že myslí, a tedy existuje. I kdyby vše okolo něj nebylo pravdivé, kdyby vše, co vnímá smysly i chápajícím rozumem byl jen výplod jeho mysli či klam seslaný od zlotřilého démona, pak jedno zůstává jisté, a sice, že myslí, pochybuje, má ono – ač falešné, tedy neodrážející skutečnost – smyslové pociťování ve své mysli, a proto existuje. Descartes svým cogitem nachází absolutní jistotu. Vše může být jen sen, nějaký démon může činit, že když sčítám dva a dva, tak se pletu, když mi vyjde čtyři. Avšak jisté je to, že myslím, že sčítám, ač třeba chybně, dva a dva. Myslím, tedy jsem, tedy existuji.

Derrida pak tuto část analyzuje z hlediska šílenství. Toto je ta metafyzická část, kterou Foucault přehlídí a jejíž vynechání by znamenalo oprávněnost Foucaultových „potenciálních námitek“. Co pro Derridu znamená zlomyslný démon? Jak Derrida interpretuje možnost, že není nejlepší Bůh, nýbrž zlotřilý démon? Ale hlavně: jak se má tento démon k Foucaultovým potenciálním námitkám týkajícím se šílenství jakožto chybě těla? A Derrida odpovídá:

„Nuže, použití hypotézy zlomyslného démona zpřítomní, vyvolá možnost totálního šílenství, naprostého zešílení, které bych nebyl s to zvládat, protože jsem jím – podle předpokladu – postižen zvenčí a protože za ně už nejsem zodpovědný; naprostého zešílení, to znamená šílenství, které nebude už jen vadným řádem těla,

objektu, těla-objektu mimo hranice *res cogitans*, mimo hranice spořádané a zajištěné myslící subjektivity. . .“¹

Zlomyslný démon je tedy hypotéza, která šílenství, jež je na první pohled chybou těla, vtáhne do aktu čistého myšlení. Šílenství zde není chybou těla, ale je hrozbou, která je ve vnitřku myslící substance, myslící subjektivity. Dokonce se může zdát, že je zde větší hrozbou než v tragické zkušenosti šílenství.

Derrida pokračuje svým pohledem na vztah rozumu a šílenství. Dosud ještě nspecifikoval, co vlastně myslí šílenstvím. Ukazuje, že se na šílenství musí pohlížet ze dvou hledisek, a sice z faktického a *de iure*. To znamená, že musíme brát v potaz rozdíl, kdy se o šílenství jen mluví a kdy skutečně působí. Problém je v tom, že každý rozum, vlastně řeč sama, si odstup od šílenství musí zachovávat fakticky i *de iure*. *Cogito* totiž v jistém smyslu šílenství uniká, je to přeci jen inteligibilní řeč, avšak Derrida upozorňuje, že to je dáno diskursem jako takovým. Každá řeč, manifestace smyslu smyslu, „. . . musí šílenství unikat fakticky i *de iure*. Musí v sobě nést normálnost. A toto není nějaké Descartovo selhání. . . Je to esenciální nutnost, které nemůže uniknout žádný diskurs, ani takový ne, který denuncuje nějakou mystifikaci nebo nějaký násilný zákrok“.²

Paradoxně, jak se liší Foucaultův a Derridův pohled na Descarta, tak se střetává jejich definice šílenství. Tou je pro oba primárně absence díla, proto je pro Derridu faktické šílenství vždy mlčením, a to v jakékoli historické struktuře. Proto také tak ostrá kritika archeologie mlčení. Jestli se totiž má jednat o mlčení šílenství, pak to je vždy dáno samotnou povahou šílenství řeči a Foucault opakuje ten samý akt, který učinil Descartes.

Derrida dále tvrdí: „A tak abychom se vrátili k Descartovi, každý filosof nebo každý mluvící subjekt (a filosof je mluvícím subjektem povýtce), který má evokovat šílenství uvnitř myšlení. . ., může tak učinit jen v distanci možnosti a v jazyce fikce nebo ve fikci jazyka.“³ Derrida pak dodává, že toto slouží jako ochrana před šílenstvím faktickým.

Nicméně, když bychom to vztáhli na umění či na vzdělánecký diskurs středověku a renesance, pak bychom viděli, že rozdíl mezi šílenstvím faktickým a *de iure* bude přítomný i zde. Šílenství sice Descarta úplně nefascinuje, avšak povstává z něj vyšší rozum absolutní jistoty. Descartova diskontinuita nemůže být v tomto, nemůže být oním umlčením

¹ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*, s. 217-218.

² Tamtéž, s. 219.

³ Tamtéž, s. 220.

„podivným zásahem moci“. Descartova hyperbola démona se vlastně až tak neliší od tragického pojetí šílenství, dokonce je možná, co do síly otřesení, ještě silnější. Tragická zkušenost byla založena na fascinaci a esoterickém vědění nicotnosti existence, které otřásá „zdravým rozumem“, jenž ji není schopný pojmout. Co jiného vlastně dělá šílená hyperbola démona? Zcela jistě zde nenajdeme kritickou zkušenost šílenství, avšak od té tragické nejsme zase tak vzdáleni. Šílenství ve formě snu a poté démona má skutečně blízko k tragické zkušenosti šílenství, není-li dokonce ještě radikálnější. Démon s sebou přináší poznání, že nic není pravda, že vše může být jen klam. Descartes samozřejmě objeví jedinou jistou věc, pravdu sebe a své existence jakožto myslící substance. Cogito vede k přehodnocení toho, co je člověk i svět, avšak onen destruuující a negující prvek nelze přehlížet. Démon v jistém smyslu dokonce fascinuje, ale především znamená jisté nebezpečné vědění, které otřásá i takovou pravdou, jako že dva a dva jsou čtyři. Zde Descartova diskontinuita tedy neleží, protože vyloučení šílenství, o kterém se zde dá mluvit, není vyloučení násilné, ale vyplývá z povahy šílenství a řeči vůbec. Jelikož je toto vyloučení součástí bytnosti šílenství, tj. absence díla, pak toto vyloučení bylo zcela určitě i v renesanci. De facto se tedy ani o vyloučení nejedná, jedná o součást struktury vztahu rozumu a nerozumu. Avšak předběžně upozorňuji, že u Descarta najdeme diskontinuitu a specifické vyloučení šílenství, které by bylo v předchozích etapách dějin šílenství nemyslitelné. Nejprve ale musíme uzavřít jeden problém, který je v polemice mezi Foucaultem a Derridou ohledně Descartova cogita nejpálčivější: Jak se to má se vztahem *cogita*, a tedy i myšlením vůbec, a šílenec? Podle Foucaulta je šílenec Descartem z *cogita* a myšlení vyloučen, šílenství pro Descarta tak znamená nemožnost myslet. Ale jak se to má s Derridou?

2.5 Vztah šílence a myšlení

Derrida otevírá problémem vztahu šílence a cogita zajímavou otázkou: je cogito platné i pro šílence? Podle Foucaulta zajisté ne, protože šílenec je již z tohoto pochybování a priori vyloučen, avšak Derrida to vidí zcela jinak, jelikož je v samotném aktu cogita, v samotném myšlení, přítomná šílená hyperbola snu, a pak ještě ve vyhrocenější verzi v podobě démona. Akt cogita jistě v určitém smyslu šílenství uniká, protože je artikulován smyslem smyslu, řečí. Avšak jak? Podle Derridy je akt cogita těsně spjat se šílenstvím, avšak ne tak, jak říká Foucault – že myslím, a tedy nemohu být šílený – nýbrž tak, že: „ve svém momentu, ve své vlastní instanci, akt Cogita platí, i jestliže jsem šílený, i jestliže moje myšlení je šílené zcela a veskrze.“¹ Když je démonem šílenství vpuštěno do aktu myšlení, je vyvolána možnost absolutního šílenství, kdy nic není pravda, avšak až právě na tu jednu pravdu, na onu absolutní jistotu, že myslím, tedy jsem. I jestliže jsem šílený, pak myslím, stále myslím, a tedy jsem. Cogito tedy nejen, že platí pro šílence a šílenec z něj není vyloučen, ale platí i pro toho nejšílenějšího z bláznů posádky *Lodě bláznů*.

Descartovo cogito nejen tedy, že šílenství nevylučuje, ale naopak „. . . je tento projekt šílený a rozpoznává šílenství jako svoji svobodu a svoji vlastní možnost.“² Descartovo cogito je vnitřně spjaté s šílenstvím, nakonec sdílí stejné, ne-li ještě větší nebezpečí než šílenství v renesanci. Vždyť v jádru cogita je možnost, že neplatí ani matematické pravdy, a tato možnost je Descartem vskutku připuštěna. Jediná jistota je pak ta, že myslím, a tedy jsem. „I když jsem šílený, pak myslím, tedy jsem“. Cogito je pak stejně platné, jak pro filosofa a zakladatele analytické geometrie Descarta, tak pro nejšílenějšího z šilenců z posádky *Lodě bláznů*, a to proto, že Descartův projekt hledání jistoty založené ve vyhroceném skepticizmu, šílenství rozpoznává jakožto svobodu a možnost bytí.

Derrida však dodává, že rozdíl mezi filosofem Descartem a faktickým šilencem je ten, že šílenec není schopný své cogito sdělit, protože jeho šílenství mu brání ve zformování díla. Avšak i pro šílence je cogito platné, jen jej není schopný reflektovat.

Zde ještě jednou shrnu to podstatné z Derridova pojetí cogita. 1) Není Descartova diskontinuita postavena na internaci a násilném aktu vůči šílenství, naopak je na něm Descartovo pochybování založené, ba dokonce možná ještě ve vyhrocenější formě, než tomu bylo v tragické zkušenosti šílenství, protože otevírá možnost totálního šílenství, 2)

¹ Tamtéž, s. 222.

² Tamtéž, s. 223.

Descartovo cogito je platné i pro šílence, respektive: „i když jsem šílený, pak myslím a tedy jsem“. Derrida nicméně naznačuje, že Descartes poté šílenství vylučuje, tedy mohl by prohlásit: „myslím, tedy jsem, tedy nejsem šilencem“. Tato poslední věta bude předmětem mého zkoumání v poslední části této práce. Samotné cogito není vyloučením šílenství, naopak je spíše jeho rozpoutáním, onen dodatek „tedy nejsem šilencem“ je de facto nulovým bodem, který teprve umožňuje rozpoznání šílenství jako šílenství a rozumu jako rozumu.

Zde jsem shrnul a zrekonstruoval to podstatné z Derridova chápání vztahu cogita a šílenství a rovněž přidal něco navíc, co lze z Derridovy přednášky a zejména Descarta odvodit (obzvláště šílence jakožto „denní snílky“), záměrně jsem vynechal části, které se týkají kritiky Foucaultova projektu jako takového – například vztahu historicity a cogita, Foucaultovy totality atd. –, protože ty jsou pro problém, jenž zde řeším, okrajové a zdaleka přesahují intenci této práce, která rozhodně nemá být Derridova kritika Foucaulta. V následující kapitole se v krátkosti podíváme na Foucaultovu odpověď.

2.6 Foucault vrací úder

Jak Derrida, tak Foucault tvrdí vlastně velmi podobnou věc, že cogito je vnitřně spojené se šílenstvím. Avšak v čem se vlastně liší? „Podle Foucaulta je cogito založeno na vyloučení šílenství, zatímco pro Derridu cogito samo může vyvstat jen skrze „šílenou“ hyperbolu (univerzální pochybování) . . . Předtím, než se samo ustaví jako res cogitans, sebe-transparentní myslící substance, je cogito šíleným excesem.“¹

Předem je třeba zdůraznit, že Foucaultova odpověď, kterou uveřejnil o 7 let po Derridově přednášce, a to nejprve v Japonsku a poté jako dodatek k *Historii šílenství*, není pro problém této práce zas tak podstatná a nezbytná, Foucault tam koneckonců opět jen obhajuje svou vlastní pozici čtení Descarta, která je tatáž, jako byla v *Historii šílenství*. Abych ji ale zcela nevynechal, pokusím se ji jen ve stručnosti shrnout.

Foucault pokračuje v oddělení hypotézy šílenství a hypotézy snu, říká, že sen má mnoho výhod v rámci meditace jako takové. Výrazný argument, kterým míří proti Derridovi, je ten, že Derrida si mění text ke svému významu a nečte jej dost pozorně, zejména v originále. Hlavním Foucaultovým argumentem je však zcela něco jiného, a sice, že šílenství předem diskvalifikuje subjekt meditace z této meditace, zatímco sen, u kterého je vždy důležitý vztah k paměti, tento subjekt z meditace nediskvalifikuje. Pochybující subjekt, jenž vyvstává ze svého pochybování, nemůže být šílený, protože pak by byl diskvalifikován z pochybování. Proto Descartes nemůže zpochybňovat to, jestli má ruce a sahá na papír a sedí u krbu skrze šílenství, ale jen skrze snění, na které si pamatuje. Zároveň Foucault zdůrazňuje rovinu, že vše v meditaci je vlastně jen jako, je to předstírané. Descartes tedy nemůže pochybovat o tom, jestli je šílený, nemůže zpochybňovat, jestli má ruce a sahá na tento papír, protože by pak nebyl o nic přičetnější než tamti šílenci.

Na druhou stranu, Foucault opět čte prakticky jen jeden odstavec z celých *Meditací*. Jeho oddělení snu od šílenství je také diskutabilní, poněvadž další věta po onom odstavci pokračuje takto: „Vskutku skvělé: jako kdybych nebyl člověk, jenž v noci obvykle spí a ve snech pociťuje všechno to, co oni, když bdí – občas dokonce něco ještě méně pravděpodobného“.² Zároveň Descartes na konci První meditace zpochybňuje, a to zcela zpochybňuje, ne jen „jako“, že nemá ruce, oči, maso, krev a ani žádný smysl. Proč by to dělal, kdyby si neměl brát příklad z oněch šilenců? Foucault opět téměř přehlíží jádro

¹ ŽIŽEK, Slavoj. *Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan*. Dostupné online.

² DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, s. 31.

cogita, zlotřilého démona. Samotné části s démonem věnuje pouze zhruba jednu stranu. Obecně nejlépe lze Foucaultovu odpověď Derridovi shrnout následovně: „Tomuto čítaniu uniklo, že šílenstvo nebolo vylúčené ako nedostatočný príklad, ale ako prehnaná a nemožná skúška. Uniklo mu predovšetkým to, že „meditácia predpokladá subjekt, ktorý je pohyblivý a modifikovateľný diskurzívnymi udalosťami, čo sa vytvárajú“.“¹

Je tedy těžké rozsoudit, který z myslitelů má pravdu. Jisté je však jedno, Descartes skutečně znamená jistou diskontinuitu v myšlení šílenství, skutečně jeho projekt jaksi vylučuje šílenství. Zbývá konečně zodpovězení otázky, mohl by Descartes na základě své filosofie vyslovit „myslím, tedy jsem, tedy nejsem šílenec“? To, z čeho by kořenil tento závěr, není tak jednoduché. Podle Foucaulta tedy tento závěr vyplývá již z aktu samotného prvního principu Descartovy filosofie, a sice z cogita samého, který vylučuje šílenství násilným aktem (protože jej není schopný překonat v rámci meditujícího racionálního subjektu). Derrida naproti tomu říká opak, že cogito platí i pro nejšílenějšího šílenec, je v jádru těsně spjaté, ne-li přímo založené na šílenství. Kde je však pravda?

Na obranu Foucaulta se dá ještě uvést jeden velmi silný argument. Descartes v jádru cogita skutečně nepřipouští možnost, že by byl šílený explicitně, nýbrž připouští transcendentní bytost, která vynakládá veškerou svou energii na to, aby jej klamala. Tato transcendentní bytost, která je Descartem připouštěna a kterou nazve zlomyslným démonem, nabízí cestu, kudy se dát k vyřešení mého problému. Foucault hypotéze démona, jak jsem již psal výše, věnuje jen velmi málo pozornosti, nicméně celá tato pozornost míří k následujícímu závěru, že démon je vlastně protikladem šílenství:

„As to the extent of the trap, it is true that the evil genius is not outdone by madness; but in the position of the subject with respect to the trap, there is a rigorous opposition between evil genius and madness. If the evil genius takes on the powers of madness, this is only after the exercise of meditation has excluded the risk of being mad.“²

Jak se to tedy má se vztahem cogita a šílenství? Podle Foucaulta Descartes vyloučil šílenství oním násilným aktem mimo myšlení, šílenství se jej už nemůže týkat a tím pádem

¹ MARCELLI, Miroslav. *Derrida a Foucault: jedna marginálna polemika*. In: *L'influence de l'oeuvre de Jacques Derrida sur la pensée contemporaine: actes du colloque franco-tchéco-slovaque organisé à Prague les 17 et 18 mars 2005 en hommage à Jacques Derrida = Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení: sborník příspěvků přednesených na francouzsko-česko-slovenském kolokviu uspořádaném v Praze ve dnech 17.-18. března 2005 na počest Jacquesa Derridy*. Praha: Filosofia, 2007, s. 97.

² Foucault, Michel. *My Body, This Paper, This Fire*, s. 26.

je šílenství vyloučeno, respektive šílenec je vyloučen z aktu myšlení, a tím pádem i cogita. Cogito je u Descarta podle Foucaulta pro šílence neplatné, protože tento šílenec ani není schopen jeho aktu. Podle Derridy Descartes šílenství vůbec z myšlení nevyloučil, jen jej neadresuje explicitně, je bráno stejně jako sen. Šílenství není pak vyloučeno z aktu cogita, ale naopak samotné jádro cogita – hypotéza démona – otevírá možnost totálního šílenství. Šílenství pak nejen, že není z cogita vyloučeno, nýbrž: i když jsem šílený, pak myslím a tedy jsem.

V obou případech se však nabízí otázka, kdo je šílenec u Descarta? Právě v položení této otázky najdeme odpověď na to, jak se to má se vztahem cogita a šílenství, zda jej vylučuje samotný akt cogita, nebo je naopak s ním těsně spjaté a jistota sebe platí i pro šílence. Problém, který je tedy nutné vyřešit, se týká vztahu šílence a myšlení u Descarta, tento problém zároveň do značné míry rozsoudí, který z myslitelů má pravdu. Pro jeho vyřešení je však nutné opustit *Meditace* a podívat se jinač.

2.7 Další případy šílenců u Descarta

Doteď jsem pracoval jen s velmi úzkým výsekem z Descartova rozsáhlého díla. Nyní se pojdme podívat, kde ještě se u Descarta vyskytuje šílenství či šílení. Netvrdím, že toto jsou všechny případy šílenců v Descartově díle, nicméně zrovna tyto jsou něčím zajímavé, proto se pokusím ukázat, čím. Zároveň věřím, že tyto výskyty otevřou cestu rozřešení konfliktu mezi Derridou a Foucaultem, protože ukážou, jak se má šílenství ke snu a myšlení vůbec.

První zajímavý výskyt šílenství máme v *Pravidlech pro vedení rozumu*.¹ Ten se nachází ve *IV. pravidle* na místě, kde Descartes vyjadřuje důležitost matematického vědění pro filosofii. Připouští, že matematika dávných objevitelů filosofie byla značně odlišná od matematiky jeho doby, avšak ani tu svou dost dobře neznali. „Přitom si nemyslím, že by ji dokonale znali, vždyť jejich bláznivý jásot a oběti na oslavu málo významných objevů jasně ukazují, jak byli ještě zaostalí.“²

Povšimněme si dvou věcí na tomto příkladu. První je samozřejmě ta, že toto pojetí šílenství je v rámci *kritické zkušenosti šílenství*. Šílenství zde slouží ke kritice „domýšlivosti“ dávných matematiků a filosofů. Na tomto místě není internace, není diskontinuita, ale je zde návaznost na renesanci. To není nic proti Foucaultovi, tato zkušenost nezankla, jen byla do značné míry upozaděna v diskursu onou internací, kde se šílenství nebere jako nástroj či atribut vědění či jeho kritiky. Druhá, daleko důležitější věc k povšimnutí, je ta, jaké je zde slovo pro šílenství: *insanæ*. Je zajímavé, že Foucault ve své odpovědi Derridovi staví svou argumentaci právě na tom, že Descartes toto slovo používá v medicinském kontextu, zatímco pro „potupu a odvržení“ používá výrazu *dementes*. Avšak zde jeho projev míří právě k „odsouzení“ domýšlivosti pradávných matematiků, pakliže podle Foucaulta je ale význam *dementes* právě významem sloužícím k odsouzení, proč zde Descartes používá *insanæ*? Nalézt odpověď lze samozřejmě jen stěží, tedy spíše vůbec, avšak poukazuje to na fakt, že Foucaultova argumentace založená na rozdílu těchto dvou slov, není možná až tak oprávněná, jak se Foucault domnívá.

Tento příklad jsem zvolil zejména proto, abych ilustroval, že u Descarta zároveň nalezneme i kritickou zkušenost šílenství a rovněž proto, abych upozornil, že Foucaultova argumentace není vůbec pevná a je založená na pouze jednom příklad výskytu slova *insanæ*, přičemž přehlídá ty ostatní.

¹ DESCARTES, René. *Pravidla pro vedení rozumu*, Praha: Oikoyemnh, 2000.

² Tamtéž, s. 35.

Druhý příklad je však pro nás naléhavější, zodpoví nám totiž otázku, zda je šílenec rovněž bytostí myslící, to znamená, zda je bytostí, pro kterou platí cogito. Tento příklad je z *Rozpravy o metodě*.¹ V páté části, poté, co Descartes představí člověka z hlediska jeho rozlehlosti, to znamená, že představí fyziologii člověka (i zvířete), pokračuje zajímavým myšlenkovým experimentem: kdybychom vytvořili stroj, který bude přesně jedna ku jedné kopírovat člověka z hlediska jeho fyziologie, bude tento stroj také člověkem? V jádru této otázky tkví antropologická diference neboli to, co člověka činí člověkem, v čem se člověk liší od zvířat a od strojů. Odpověď na myšlenkový experiment je samozřejmě negativní. Tento stroj by neměl vědomí, jednal by jen tak, jak je „naprogramovaný“. V této odpovědi je však jen zdůrazněna odpověď na to, jak se člověk liší od stroje, ale jak se liší od zvířete? Jedna věc je jistá, kdyby byl tento stroj opicí, nepoznali bychom žádný rozdíl od skutečné opice a od opice-stroje. Na rozdíl od zvířete i stroje člověk disponuje myslí a řečí, která slouží k vyjádření těchto myšlenek. Navíc člověk disponuje rozumem, který je všestranným nástrojem, tím pádem i kdyby stroj či zvíře (například papoušek) uměl „mluvit“ a plnit různé úkoly, nakonec nalezne svůj limit, protože mu chybí onen všestranný a universální nástroj: rozum. O to zajímavější je věta, která následuje po části, kterou jsem nyní shrnul.

„Těmito dvěma způsoby lze také poznat rozdíl mezi lidmi a zvířaty. Neboť je pozoruhodné, že není tak tupých a hloupých lidí, nevyjímajíc ani šílenec, aby nebyli schopni sestavit dohromady různá slova a složit z nich řeč, kterou by vyjádřili své myšlenky; a že naopak není vůbec zvířete, necht' by bylo sebedokonalejší a za sebešťastnějších okolností zrozené, jež by činilo podobně.“²

Zde je naprosto jasně Descartem sděleno, že šílenec je člověk, který je definován jako bytost myslící. Není zde žádná internace, žádné vyloučení šílence. Dokonce i šílenec, jakožto nejradikálnější představitel „pomýlenosti“, myslí, mluví a má rozum. Jestliže je šílenec bytostí myslící, rovněž pro něj platí cogito. Derridova interpretace cogita je tudíž správná, šílenec není Descartem vyloučen, protože by se šílenství rovnalo nemožnosti myslet. Právě i šílenec myslí a mluví, tedy vyjadřuje své myšlenky. Má šílenec rozum? Ano má, protože je člověkem neboli: „Zdravý smysl je věc ze všeho na světě nejlépe rozdělena. . . dokazuje to však ještě spíš, že schopnost správně uvažovat a rozeznávat

¹ DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Oikoymenth, 2016.

² Tamtéž, s. 44.

pravdivé od klamného, což je vlastně ona schopnost, kterou nazýváme zdravým smyslem neboli rozumem, je od přirozenosti u všech lidí rovná.“¹ I šílenec má rozum a je bytostí myslící.

Určité vyloučení šílenství zde ale být může, ač to není ta Foucaultova internace. Foucault to příliš zjednodušuje, což vyplývá už jen z toho, že není dost poctivý, aby se podíval jinam než do onoho jednoho odstavce z *Meditací*.

Nyní, když jsme velmi postoupili v našem problému, je tedy již alespoň jedna věc jasná, a sice, že šílenec je pro Descarta také myslící substancí, tedy Descartes nemůže vylučovat šílenství pouhým aktem myšlení, nutně proto platí: „I když jsem šílený, myslím, tedy jsem“.

Třetí a poslední příklad nám již konečně ukáže, že Descartes šílenství ze svého pochybování vůbec nevylučuje a že jej nelze myslet odděleně od snu. Tento případ najdeme v jedné z fyziologických esejí, jež byly součástí *Rozpravy o metodě* čili se jedná vlastně o doplnění druhého příkladu, a sice v *Dioptrice*.² Zajímavé je to, že tato část *Dioptriky*, ač se nejedná o metafyzické dílo, vlastně předznamenává jádro *cogita z Meditací*:

„Abyste však nemohli vůbec pochybovat, že vidění se děje tak, jak jsem vysvětlil, předložím vám ke zvážení důvody, proč dochází k tomu, že nás někdy klame. Za prvé: protože je to duše, kdo vidí, a nikoli oko, a protože nevidí bezprostředně, nýbrž prostřednictvím mozku, vyplývá odtud, že blázni a ti, kdo spí, vídají často, nebo se domnívají, že vidí, rozmanité předměty, které vůbec nejsou před jejich očima: když totiž nějaké výpary, ovlivňující jejich mozek, zapůsobí na ty části, které obvykle slouží vidění, a to tímž způsobem, jako by to dělali předměty, kdyby byly přítomny.“³

Zde Descartes míří k tomu, že je rozdíl mezi smyslovou ideou a bezprostředním vnímáním oka. Není to oko, co vidí, nýbrž duše, která navíc nepřijímá informaci z oka přímo, ale ještě navíc z oka skrze nervy přes mozek. Ovšem na první pohled zde praští do oka dvojí podobnost s onou pasáží z *Meditací*. Máme zde blázny, tentokrát označené ještě jiným výrazem, a sice *frenetiques*, kteří mají mozek pod vlivem výparů. Ale máme zde ještě

¹ Tamtéž, s. 9.

² DESCARTES, René. *Dioptrika*. Praha: Oikoyomenh, 2010.

³ Tamtéž, s. 115.

něco, sen. Sen je zde explicitně v konjunkci s šílenstvím. Ať už je sen pro Descarta lepší hypotézou k pochybování z důvodů, že vytváří ještě méně pravděpodobné věci, nebo proto, že šílenství je jen partikulární pomýleností, zatímco sen je celková pomýlenost smyslů jako takových, ale v žádném případě zde, na tomto příkladu, nelze myslet sen odděleně od šílenství. Já tvrdím, že tomu nelze ani v *Meditacích* a že jsou pro Descarta šílenci jakýmsi „denními snílky“. Nelze sen a šílenství oddělit. Derrida má pravdu, že Descartes šílenství neadresuje, spíše jej opomíjí, ale je to z toho důvodu, že šílenství chápe na stejné úrovni pomýlenosti (nebo nižší) než sen. Není zde a možná ani v *Meditacích* disjunkce mezi snem a šílenstvím. V *Dioptrice* je navíc šílenství využito jako nástroj „pochybování“, ač samozřejmě nejde o pochybování, nýbrž o demonstraci toho, že to není oko, kdo vidí, nýbrž duše, která vidí vidění svého oka.

Měli jsme zde tři další příklady užití šílenství v Descartově díle, ty nám odhalily následující. 1) Descartes rovněž používá šílenství jakožto kritiku domýšlivosti, 2) pojímá šílence rovněž jako myslící bytosti, které mají také účast na rozumu a myšlení, 3) v *Dioptrice* chápe šílenství a sen na stejné či podobné úrovni a používá jej pro demonstraci toho, jak nás „klamou smysly“. Šílenství je zřejmě Descartem stavěno po boku snu, v *Meditacích* nepřímou, zde přímo, takže Foucaultova námitka z *Historie šílenství*, která praví, že Descartova diskontinuita se projevuje i v disjunkci snu a šílenství, je v kontextu *Dioptriky* (a pokusím se ukázat, že se to tak má i s *Meditacemi*) neplatná.

Descartes se tedy k šilencům přirovnává, což jsme již viděli, když o sobě myslí, že nemá tělo. Jak ale je pak možné vyloučit, že není šílený? Jak se to má s šílenstvím a snem a jak se to týká totálního šílenství, jenž bylo vpuštěno do myslící substance zlotřilým démonem? Jak by se mohl tedy Descartes vypořádat s tím, že „i když je šílený, pak myslí, tedy je“? Jisté je jedno, samotná jistota své existence získaná cogitem nestačí.

2.8 Disjunkce snu a myšlení

Nyní je jedna věc jasná, a sice, že šílenec je u Descarta bytostí myslící s účastí na rozumu, z čehož plyne, že cogito je pro něj rovněž platné. Zároveň jsme viděli, že šílenství lze u Descarta myslet po boku snu, avšak dosud jsme neviděli důkaz, že se s nebezpečím šílenství vypořádává stejně jako s nebezpečím snu. Abychom prověřili všechny implikace, je třeba se podívat i na možnost, která vyplývá z Foucaultova čtení *Meditací*. Je třeba se podívat na to, co by znamenal pro foucaultovské čtení Descarta tento pozměněný předpoklad, jehož změna spočívá v pojetí šílenců, kteří původně byli v internaci – trpěli nemožností myšlení – do pojetí šílenců jako rovněž myslících substancí. Přitom však zachováme Foucaultovu disjunkci snu a šílenství.¹ Sice jsme viděli, že v *Dioptrice* je šílenství stavěno po boku snu explicitně, nicméně pravda je taková, že v *Meditacích* je to zatím otevřený problém. Pro jeho řešení bude třeba pokročit v *Meditacích* dále za cogito. Tam se dozvíme odpovědi na otázku, jak Descartes vylučuje šílenství neboli v čem spočívá Descartova diskontinuita. Avšak nepředbíhejme a pojďme se podívat na to, jak se to má s první variantou implikace.

Předpokládejme tedy navzdory *Dioptrice* a ostatním částem *Meditací* disjunkci snu a šílenství, pak celá následující část *Meditací* po cogitu není s to si se šílenstvím poradit. Descartova metoda je platná pouze pro sen a smyslový omyl, avšak nikoli pro šílenství. Šílenství ale není vyloučeno, nýbrž naopak, cogito je mu plně otevřeno.

Pakliže celá Descartova metoda je pro šílenství neplatná, znamená to, že je zde neustálé ohrožení, že mohu být šílený ať už vnímám smyslovou skutečnost sebejasněji a seberozišněji. Nikdy by potom Descartes nemohl s jistotou prohlásit: „myslím, tedy jsem, tedy nejsem šílenec“. Descartes by se v tomto případě nikdy nedostal z nebezpečí totálního šílenství. Vše by pak bylo marné. Avšak Descartes toto nebezpečí neobchází, nevylučuje jej, jen jej neadresuje explicitně. To by však znamenalo, že Descartes neznámá vlastně žádnou velkou diskontinuitu, protože „ač myslí, může být šílený“ a není zde žádný způsob, jak najít jistotu, že šílený není. Neustále zde tkví nebezpečí šílenství, jež činí veškeré vědění nicotnou záležitostí. Zároveň zde tkví i něco jako byla tragická zkušenost šílenství v renesanci, jež byla pohlcena tou kritickou, byl by to její poslední výkřik do tmy. Descartes by se tak i ve svém systému přiblížil k nicotě, ze které

¹ V následující části se pokusím ukázat, že celá tato disjunkce je u Descarta nemyslitelná, a to zejména kvůli závěru *Meditací*, avšak tam jsem zatím nedošel a zároveň je třeba prověřit obě implikace, konjunkci i disjunkci snu a šílenství.

pochází omyl, byl by jen nicotnou existencí, která nemůže nalézt jinou jistotu, než je ta, že je, a tedy existuje.

2.9 Jedině Bůh nás zachrání

Tato implikace, jež vychází z disjunkce snu a šílenství, nutně vede k tomuto tragickému závěru. Teď je nutné projít druhou implikací počítající s konjunkcí snu a šílenství. Ta nejen, že ukáže, kde je diskontinuita u Descarta ohledně vztahu šílenství a rozumu, ale dokonce ukáže i to, že ona první implikace je založena na chybném předpokladu, a sice na oddělení šílenství a snu.

Vycházíme tedy z cogita, které platí i pro šílence, Descartes by zde, na tomto místě v *Meditacích* (začátek *Druhé meditace*), mohl prohlásit: „I když jsem šílený, myslím, tedy jsem“. Sen není možná odloučen od šílenství, ale je s ním spíše těsně spojen, šílenec kvůli fyziologickému „onemocnění“ (výparu z černé žluči na mozku) trpí tím, že sní i přes den. Transcendentní bytost zlotřilého démona však vpouští šílenství do vnitřku myslící substance, takže nemohu mít jistotu, že dva a tři jsou dohromady pět. Jediná jistota je tedy pak ta, že myslím, tedy jsem. Máme zde nikoli jednu vrstvu šílenství, ale rovnou dvě. První je hrozba totálního šílenství v podobě démona, druhá je v podobě snu či fyziologického problému v podobě výparů na mozku. Pojďme se podívat, jak se Descartes vypořádává s oběma těmito nebezpečími.

Pro Derridu je rozdíl mezi šilencem a Descartem ten, že šílenec není schopný vyslovit a reflektovat své cogito. Proto to zajímavé u Descarta pro dějiny šílenství se začne dít až v okamžiku, kdy je cogito dokonáno a začíná být reflektováno. Právě v onom aktu reflexe dojde k vyloučení šílenství, ať už je to vyloučení jakéhokoli řádu. Co tedy Descartes po cogitu dělá? Začne budovat svůj filosofický systém založený na jistotě, která není jistota sebe, nýbrž jistota existence Boha. Toho si právě všímá i Derrida.

„Neboť jedině Bůh dovolující mi vyjít z Cogita, jež ve svém vlastním okamžiku vždy může být mlčenlivým šílenstvím, jedině Bůh nakonec mé představy a mé kognitivní determinace – to znamená můj diskurs – garantuje proti šílenství. Neboť není vůbec pochyb o tom, že pro Descarta jedině Bůh mě chrání proti šílenství, kterému by se Cogito ve své vlastní instanci mohlo pouze nejpohostinnějším způsobem otevírat.“¹

Jestliže existuji, musí zde být něco, na čem závisí má existence. Pro Descarta je cogito klíčové nikoli proto, že by dokazovalo jeho existenci jakožto myslící substance, nýbrž

¹ DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*, s. 226-227.

proto, že z něj lze vyvodit existenci Boha. Proto není důležité ono „myslím“, nýbrž to „jsem“, protože tím je implikována i existence Boha. Descartes předpokládá transcendentní bytost, teď je však otázka, zdali je tato bytost nanejvýš dobrá, anebo je to zlotřilý démon, který mne neustále klame a já si nemohu být jistý vůbec ničím. Ale pokračujme tedy v Descartově meditaci.

Ustanovili jsme tedy absolutní jistotu v podobě cogita, pro kterou platí možnost šílenství. Descartes dále pokračuje odlišením těla od mysli, přichází vynoření myslící substance jako takové, ke které patří smyslové vnímání. To, co smysly vnímají, může být jen klam, avšak samotné smyslové vnímání jako takové nikoli, to je jistě pravdivé a je to součástí myslící substance. Následuje rozlišení smyslového představování a vnímání myslí (idejí) na příkladu vosku. Zlom přichází ve *Třetí meditaci*. Přichází otázka, jestli je jisté i něco jiného, než má existence jakožto myslící substance. Jako pravdivé a jisté je určeno to, co je vnímáno rozlišeně a jasně, což je určeno přirozeným světlem. Pravdivost jako taková se týká soudů, protože chtění či ideje jako takové nemohou být pravdivé či nepravdivé ve vlastním smyslu pravdivosti. Zde, na tomto místě, se rozhodne, jak je to se zlotřilým démonem, jak se to má s inteligibilními soudy a se mnou. Z rozlišení idejí podle původu jasně totiž vyplyne, že mám jednu ideu, která má nekonečně reality, je to idea Boha a nemůže být ode mne, ale musí být do mě vložena. Bůh je dokonalost sama, jehož ideu jsem si nemohl vybájit, jelikož jsem méně dokonalý, a proto musela být do mě vložena. Axiom „myslím, tedy jsem“, je tedy pak i axiomem existence Boha, protože má veškerá existence je závislá na existenci tohoto Boha. Když se mýlím, tak toto zmýlení nepochází od Boha, ale ode mě, protože jsem méně dokonalá bytost, která má účast na nicotě.

Zde jsem velmi zjednodušil Descartův první argument existence Boha, který je samozřejmě mnohem složitější a má více vrstev (zejména, co se týče argumentu s předmětnou realitou), avšak pro pochopení důležitosti Boha to snad postačí. Pro náš problém není až tak důležité, jak Descartes obhájí existenci Boha, nýbrž to, jakou roli tento Bůh hraje. Poté totiž přichází ujištění, že transcendentní bytost, jež není zlotřilý démon, nýbrž nejlepší Bůh, mne neklame a mé chybování (takže klam) pochází z ukvapené vůle. Bůh, nejlepší bytost, která nutně je, protože její existenci nelze oddělit od esence, a na které závisí i má vlastní existence, mě neklame, protože: „. . . v každém klamu či podvodu se totiž nachází nějaká nedokonalost . . . vůlí klamat se osvědčuje špatnost či slabost, a tudíž k Bohu nepatří.“¹

¹ DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii*, s. 77.

Avšak to samo o sobě by nestačilo k vědomí, že dva a dva jsou čtyři. Bůh nám dal schopnost chybovat, která je ale i nástrojem, který vede k vyššímu poznání. Ale jak si mohu být jistý, že se nedopouštím omylu, jak zabránit tomu, aby vůle překračovala svou „pravomoc“ a vedla mne k omylům a klamům? To, o co Descartes opírá jistotu vědění, není cogito, nýbrž samotný Bůh:

„Ta rozhodně nemůže být jiná (příčina chyby a nepravdivosti, pozn. PL), než jsem vysvětlil: neboť dosáhnu-li toho, aby se vůle ve vynášení soudů držela jen toho, co ji chápavost ukazuje jasně a rozlišeně, nemohu vůbec chybovat, protože veškeré jasné a rozlišené vnímání je bezpochyby něčím, a tudíž nemůže být od ničeho, nýbrž má nutně za původce Boha, totiž Boha nanejvýš dokonalého, jemuž odporuje, aby klamal, takže je toto vnímání nepochybně pravdivé.“¹

Jasně a rozlišeně chápání se zde týká především soudů ohledně takové tělesné přirozenosti, kterými se zabývá matematika. Tím je nebezpečí zlotřilého démona zažehnáno. Toto nebezpečí je zažehnáno tak, že úplně nejzákladnější věc, kterou lze rozlišeně chápat, není matematický soud, například, že součet úhlů trojúhelníka je roven dvěma pravým úhlům. Nejzákladnější věcí, kterou takto chápu, jak Descartes demonstruje v *Páté meditaci*, je jeho varianta ontologického důkazu Boží existence, tedy, že u Boha nelze oddělit existenci od jeho esence. „Pak jsem začal vnímat, že Bůh je, protože jsem také zároveň vnímal, že na něm vše ostatní závisí a že neklame; odtud jsem dovodil, že vše, co vnímám jasně a rozlišeně, je nutně pravdivé“.² Inteligibilní pravdy vycházející ze samotné formy rozlehlosti, které tak silně ohrožoval zlotřilý démon, jsou nyní zachráněny světlem Boha, který do mé přirozenosti vložil přirozené světlo, které umožňuje jasné a rozlišené chápání. To, co chápu jasně a rozlišeně, je nutně pravdivé a je to podloženo existencí nejlepšího Boha, tím je nebezpečí totálního šílenství zažehnáno, dva a dva jsou opět čtyři a pochybovat o tom by bylo pro Descarta rovno pochybovat o neexistenci Boha, jehož existence byla zrovna dokázána. Žádný zlotřilý démon již Descarta ohrožovat nemůže a tím je i zažehnáno nebezpečí totálního šílenství. Způsob onoho zažehnání však není skrze násilný akt vyloučení či umlčení šílenství, nýbrž skrze jistotu existence Boha, který neklame a ani klamat nemůže.

¹ Tamtéž, s. 89.

² Tamtéž, s. 99.

2.10 Sním, či bdím?

Co ale se šílenstvím v podobě snu? Nyní musíme přejít na fyziologickou úroveň, na úroveň, která se dotýká šílenství jakožto tělesné poruchy. Jak se Descartes vypořádává s nebezpečím, že vše může být jen sen? Jak Descartes zachrání své mínění, že má tělo?

Descartes na konci *Páté meditace* dokázal, že matematické objekty, a tím pádem i tělesa a rozlehlost jako taková, skutečně existují a rovněž disponuje schopností je pravdivě chápat, protože existuje Bůh, který neklame. V *Šesté meditaci* jde o důkaz, že existují i jiná tělesa, zejména pak lidské tělo. Descartes svůj argument začíná odlišením chápání od představování na příkladu mnohoúhelníků. Představování je pak přiřazeno k tělu, je umožněno tělem. Avšak to samotné nestačí, neplyne z toho nutnost těla, které je jiné od myslí (což právě umožňuje představování). Musí vyšetřit modus myšlení, který nazval „smyslové vnímání“. Právě to bylo užito i na příkladu vidění oka v *Dioptrice*. Descartes rekapituluje svou dřívější pozici ohledně smyslů a tělesnosti, pro kterou je důležité, že krom „měřitelnosti“ vnímám na rozlehlých věcech i barvy, chutě, vůni či teplotu, což mi v posledku způsobuje bolest či rozkoš apod., v tělese, které se liší od ostatních, protože je mé a cítím ho jako své. Tělesnost je pak tedy otázkou přirozenosti. Avšak přiznává, že toto vědění nabyt ještě před tím, než jej mohl úsudky dokázat. Jeho důvěra byla zvyklána zejména fantomovými končetinami a celou důvěru ve smysly pohřbil hypotézou snu. Navíc neznal ještě Boha a nevěděl o tom, že se může mýlit i o tom, co se mu zdá jako nejvíce pravdivé. Ale Boha již poznal, takže i to, že co vnímá jasně a rozlišeně je pravdivé, ale rovněž poznal i to, že je pouze věcí myslící a tělo, ač jeho, je od něho skutečně jiné a může existovat bez něj.

Smyslové vnímání a představování mají fundament v rozlehlosti, protože ideje jich se týkající jsou rozlehlé. To, co smysly vnímám, nemusí být shodné s tím, jak se to s tím, co vnímám, ve skutečnosti má, avšak mohu na tělesných předmětech vnímat něco rozlišeně, a sice to, co se uchopuje matematicky. To, co je ze smyslů, musí být pravdivé alespoň v potenci, protože mohu využít na uchopení těchto věcí chápavost a Bůh mě stvořil tak, abych mohl své chybné pojetí napravit. Tam, kde něco vnímám omylně, mohu omyl napravit. To je dáno přirozeností, kterou Descartes míní přirozené uspořádání věcí od Boha. Proto: „A je naprosto nepochybné, že na všem, co jsem se naučil od přirozenosti je něco pravdy“.¹ Z této přirozenosti plyne, že mám tělo a pocity, které se týkají jeho pocíťování. Nejen že tělo mám, nýbrž jsem s ním pevně svázán, protože nepocíťuji bolest a

¹ Tamtéž, s. 113.

rozkoš pomocí čistého chápání, ale pomocí smyslového vnímání, jsou to „ . . . jakési smyslové mody myšlení vyrůstající z jednoty a jakoby propletení mysli s tělem.“¹ Toto propletení je mou přirozeností, jež však neslouží k určování pravdivosti a souzení obecně, to je čistě doménou mysli, avšak slouží k tomu, aby mě vedlo k tomu, co je příjemné (a prospívá mi) a naopak. Avšak tato přirozenost se mýlí, to Descartes ukazuje na příkladu s jedem. Omyl však vyplývá z této přirozenosti samé, jelikož není dokonalá.

Ale co u nemocných – zde můžeme dosadit i šilence, jejichž patologie spočívá v poškození mozku v podobě výparů z černé žluči –, jak se to s jejich přirozeností má, je nějak poškozena? Zcela jistě nemají omylnou přirozenost od Boha, to by odporovalo Boží dobrotě. Descartes na příkladu správně a špatně sestaveného orloje a patologického stavu vodnatelnosti ukáže, jaký je rozdíl v pojmenování vnitřním a vnějším. To však samo o sobě pro nás důležité není, avšak to, co z toho vyplývá, pro nás důležité je. Tak jako tak, ať se jedná o pojmenování vnější či vnitřní, říci, že je přirozenost člověka trpícího žízni při patologickém stavu vodnatelnosti porušena, je naprosto správné. Descartes pak hledá odpověď na otázku, proč to neodporuje Boží dobrotě.

Tento příklad můžeme vztáhnout i na šilence, kteří podle Descarta trpí velmi podobnou patologií, výpary jim zahalují mozek, který je centrem „vidění duše“, zejména jeho část, kterou nazývá „společným smyslem“, a to způsobuje, že „sní“ při bdění. Argument, kterým obhájí dobrotu Boha, vychází z faktu, že tělo je vždy dělitelné a jeho části se na sebe pojí, zatímco mysl je nedělitelná a vždy v celku. O každém smyslu tvrdí, že vždy jeho informace končí v mozku a přináší vždy jeden vjem, který „nejčastěji vede k uchování zdraví“.² Přirozenost tak spíše a většinou neklame. Navíc máme od Boha nástroje, zejména paměť a chápání, které obsahuje naše mysl, jež porušena být nemůže, protože pak by Bůh klamal, a to je nemožné. Tyto nástroje pak slouží k odstranění omylů, ať už je jejich příčina ve vůli nebo v tělesné patologii.

Nyní se pojďme podívat, jak Descartes řeší ohrožení snu a jak to souvisí s šílenstvím. „ . . . (smysly, pozn. PL) naznačují daleko častěji pravdu než nepravdu, a téměř vždy mohu užívat většinu z nich k vyšetření jedné a téže věci a mohu také užívat paměť, která spojuje přítomné s předešlým, a chápavost, která prohlédla všechny příčiny chybování.“³ Proto Descartes může zavrhnout pochybnosti předešlých dnů (*Meditací*).

¹ Tamtéž, s. 115.

² Tamtéž, s. 123.

³ Tamtéž, s. 125.

„Zvláště onu nejvyšší pochybnost o snu, který jsem neodlišoval od bdění. Nyní totiž pozoruji mezi obojím velký rozdíl v tom, že sny paměť nikdy nespojuje se všemi ostatními životními činnostmi, jako u toho, co se naskýtá bdícímu. Kdyby se přede mnou během bdění někdo zničehonic objevil a hned zase zmizel, jak se stává ve snech, totiž tak, že bych neviděl, ani odkud přišel, ani kam odešel, oprávněně bych soudil, že je to spíše vidina nebo fantasma (v latině fantóm, pozn. PL), vybájené v mém mozku, než pravý člověk. Naskýtají-li se však věci, u nichž rozlišeně pozoruji, odkud, kde a kdy ke mně přicházejí . . . jsem si zcela jist, že se naskýtají během bdění, nikoli ve snech.“¹

Zde se vyskytuje problém, který nelze tak jednoduše vyřešit: zda se tato pasáž z nejzazšího konce *Meditací* týká čistě jen snu nebo i šílenství. Na první dojem se totiž zdá, že je jen o snu, avšak já tvrdím, že se týká i šílenství a pokusím se předvést, proč. Poté i uvidíme, proč je předpoklad disjunkce snu a šílenství chybný.

Bdění lze rozlišit od snu pomocí paměti, na což dává důraz Foucault ve své odpovědi Derridovi, ve které Foucault tvrdí, že šílenství takto nelze překonat. Foucault však přehlíží právě to, že ta samá schopnost umožňující odlišení snu od bdění mi umožňuje poznat vidinu nebo fantasma. Rovněž přehlíží, že toto překonání není jen za pomoci paměti, ale i smyslů a zejména chápání. Schopnost smyslů, paměti a chápání slouží nejen k rozlišení bdění, ale zároveň k rozpoznání skutečnosti od vidin. Pakliže rozlišeně vnímám pomocí paměti a chápavosti, že bdím, ale i tak mám určité „snové vidiny“, pak trpím nějakými fantasmaty, které může – jak jsme viděli v *Dioptrice* – způsobovat výpar na mozku. Avšak to hlavní: schopnost chápání, mi dovoluje poznat, že je to jen vidina. „A pokud mi poté, co k jejich vyšetření povolám ostatní smysly, paměť a chápavost, ani jedno z toho neohlásí nic, co by odporovalo ostatním, nemohu o jejich pravdivosti pochybovat.“² Nejen, že tedy mohu rozlišit bdění od snu, ale mohu pomocí těchto tří schopností odlišit skutečnost od šílených vidin a fantasmat. Ale kde se tato schopnost bere, kde je fundována garance, že to, co takto rozlišeně chápu, se tak skutečně má?

Descartes odpovídá naprosto jasně: „Z toho, že Bůh neklame, totiž vyplývá, že se v tom vůbec nemýlím. Ježto ale nutnost jednat ne vždy umožňuje zdržovat se pečlivým

¹ Tamtéž, s. 125.

² Tamtéž.

vyšetřením, je třeba přiznat, že lidský život je v jednotlivých věcech často vystaven chybám, a uznat nepevnost naší přirozenosti.“¹

Poslední větu týkající se nepevnosti naší přirozenosti lze číst tak, že Descartes uznává neustálé ohrožení toho, že smysly klamou, ač většinu času třeba nikoli. Toto ohrožení se týká i toho, že se nás může týkat nějaký patologický stav klamoucí naší přirozenost, ať už je to vodnatelnost nebo šílenství, avšak rovněž nás Bůh obdařil takovou přirozeností, která umožňuje tento patologický stav odhalit a nenechat se jím zmást. To znamená tento stav prohlédnout a snažit se jej napravit. Vše je ale založené na předpokladu Boha, nikoli na násilném vyloučení šílenství z dialogu. Jak tedy Descartes vylučuje šílenství a kde spočívá jeho diskontinuita oproti renesanci?

¹ Tamtéž.

Závěr: Myslím, tedy jsem, tedy nejsem šílenec

Na základě polemiky Derridy a Foucaulta a Descartových děl jsme došli k závěru, ve kterém je cogito neustále otevřeno šílenství, platí totiž: „I když jsem šílený, myslím, tedy jsem“. Tato pozměněná varianta cogita implikuje dva závěry, které se liší na základě předpokladů, zda je šílenství v konjunkci či disjunkci se snem. V předchozí kapitole jsem se snažil ukázat, že čtení s disjunkcí je založené na chybném předpokladu, šílenec je pro Descarta totiž „denním snílkem“, jehož snění při bdění je vyvolané patologickým stavem mozku. Nakonec ta samá schopnost, která slouží k rozlišení bdění od snu, umožňuje i rozlišení skutečnosti od vidin a fantasmat. Tato schopnost je však fundována v Bohu a jeho nemožnosti klamat.

Chybnost předpokladu disjunkce snu a šílenství lze rovněž ukázat na závěru, který z něho plyne. Descartes, který by pak nebyl s to uniknout nebezpečí šílenství, je otevřen nicotnosti svého vědění a poznání, ani matematické pravdy pak nejsou jisté. V posledku je i on jakožto myslící substance nicotným, protože jedinou skutečností je pro něj to, že „myslí, tedy je“. Descartes by pak byl zcela otevřen nicotě. Avšak u Descarta je člověk mezi Bohem a nicotou, a to vždy. Tento předpoklad pracuje s takovým čtením Descarta, které vynechává podstatné části *Meditací*. Opomíjí zejména Boha a jeho funkci v Descartově metafysickém systému.

Proto je mnohem nosnější implikace druhá, jež počítá s konjunkcí snu a šílenství. Descartes pak může prohlásit „myslím, tedy jsem, tedy nejsem šílenec“, avšak nikoli na základě cogita (myslím, tedy jsem), nýbrž na základě toho, že mám schopnost vnímat a chápat jasně a rozlišeně. Tato schopnost je garantována Bohem, a sice tím, že je a neklame, poněvadž ani klamat nemůže, poněvadž by si to jinak odporovalo s Boží dokonalostí. Kde je pak Descartova diskontinuita v dějinách šílenství?

Ta rozhodně není marginální, naopak. Descartova diskontinuita náleží v novém racionálním Bohu, který je garantem oné racionality. Tento nový Bůh pak udělá velkou kariéru v celém *racionalismu*, zejména pak u Spinozy v *Etice*.¹ Tuto diskontinuitu pozorujeme i ve vztahu Boha a šílenství. Zatímco pro renesanci a její obě zkušenosti šílenství, tragickou i kritickou, bylo centrem vztahu Boha a šílenství to, že právě vůči tomuto Bohu je člověk a celý svět šílený, tak zde u Descarta je tomu naopak. Pro tragickou zkušenost představovalo šílenství zdroj a prostředek esoterického vědění, které

¹ SPINOZA, Benedictus de. *Etika: vyložena způsobem užívaným v geometrii*. Praha: Dybbuk, 2023.

předznamenávalo konec světa. Člověk se v něm jevil absolutně nicotným. V kritické zkušenosti hraje šílenství roli prostředku kritiky šílené domýšlivosti člověka a jeho vědění, které je vůči Bohu nicotné. Diskursivní funkce Boha ve vztahu k šílenství byla ta, že člověka činil vůči sobě šíleným a nicotným.

U Descarta je tomu přesně naopak. Derrida správně upozorňuje, že právě zde leží pro Foucaultovu *Historii šílenství* klíčový moment, který však on sám přehlíží, respektive jej není schopný přes své pojetí cogita spatřit. Descartes může prohlásit, že nesní, že není šílený, ale jen díky tomu, že je Bůh, který ho neklame a dal mu schopnost paměti, ale zejména jasného a rozlišeného chápání. Jasně a rozlišené chápání je dokonce hlavní, protože řadí za sebou události a dovoluje chápat kauzální řadu, zatímco paměť je spíše jen nástrojem projekce této kauzální řady. Jasně a rozlišené chápání je ale garantováno Bohem. Člověk je pro Descarta mezi nicotou a Bohem, a právě díky Bohu se odděluje od nicoty a nachází světlo, své přirozené světlo. Je to konec konců Bůh, kdo Descartovi zajišťuje celý jeho filosofický systém jistoty. Zde musíme hledat Descartovu diskontinuitu, v tom, kdo je Bůh.

Bůh, namísto toho, aby se vůči němu viděl Descartes jako šílenec, naopak dodává Descartovi jistotu, že když vnímá a chápe věci jasně a rozlišeně, pak je vnímá a chápe pravdivě, a tím pádem nemůže snít či být šílený, alespoň dokud se drží své metody, dokud nastavuje rozumu a vůli pravidla, která vyplývají z mezi lidské přirozenosti určené Bohem. To může učinit jen potud, dokud existuje onen nejlepší Bůh, který jej neklame. Jestliže tento Bůh není, pak je Descartes v pasti totálního šílenství v podobě zlotřilého démona, jemuž není úniku a člověk se tak stává nicotným, nicotnou myslící substancí, která je odsouzena navždy bloudit a navždy pochybovat, zda to, co vnímá jako skutečné, skutečně vskutku jest. Takže je nakonec jedno, jestli je sen spjat s šílenstvím, hlavní chybou Foucaultovy interpretace je to, že přehlíží Descartova Boha. Descartův Bůh je tím, co znamená diskontinuitu a otevírá cestu čistému racionalismu, čistému osvícenství, jehož nejkrásnější ukázkou je právě Descartes a Spinoza. Pro oba filosofy poznání Boha znamená zažehnání nebezpečí, že mohou být šílení. Tady se udává zrod onoho *Ratia*, který skutečně, jak Foucault tvrdí, znamená zlom v dějinách šílenství. Zde se rodí racionální filosofický Bůh, jehož poznání znamená zažehnání tragického nebezpečí, že mohu být šílený a nicotný, ale i kritické zkušenosti, že mé vědění je domýšlivé a nicotné. Právě skrze Boha – a nikoli myšlení a cogito jako takové – Descartes vylučuje šílenství. Šílenství se ho může týkat, ale jakmile bude vnímat jasně a rozlišeně, nemůže se klamnými vidinami, jež toto šílenství produkuje, nechat zmást, a to proto, že Bůh je nanejvýš dobrý a neklame. Do

té míry, do jaké existuje nejlepší Bůh, který dal Descartovi schopnost poznávat pomocí rozumu jasně a rozlišeně, by mohl Descartes prohlásit: „myslím, tedy jsem, tedy nejsem šílcem“.

Literatura

ERASMUS ROTTERDAMUS, Desiderius et al. *Chvála bláznivosti*. Praha: Aurora, 1995. ISBN 978-80-85974-00-3.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault: 1926-1984*. Paris: Flammarion, 1989. ISBN 978-2-08-064991-1.

DERRIDA, Jacques. *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002. ISBN 978-80-7007-166-3.

DESCARTES, René. *La dioptrique = Dioptrika*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-385-8.

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-202-8.

DESCARTES, René. *Pravidla pro vedení rozumu = Regulæ ad directionem ingenii*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 978-80-7298-000-0.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě: jak vést správně rozum a hledat pravdu ve vědách*. Praha: OIKOYMENH, 2016. ISBN 978-80-7298-212-7.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul; FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, 2002. ISBN 978-80-87054-20-8.

FOUCAULT, Michel. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové, 2016. ISBN 978-80-87054-43-7.

FOUCAULT, Michel. *Historie šílenství v době klasicismu*. Praha: Herrmann & synové, 2019. ISBN 978-80-87054-60-4.

FOUCAULT, Michel. *My Body, This Paper, This Fire*. Oxford Literary Review [JSTOR]. Edinburgh University Press, 1979, roč. 4, č. 1, s. 9–28. ISSN 03051498, 17571634.

FOUCAULT, Michel. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007. ISBN 978-80-251-1713-2.

GEREMEK, Bronislaw. *Člověk na okraji ve středověku*. In: LE GOFF, Jacques. *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 978-80-7021-682-8.

GLOMBÍČEK, Petr; KUNEŠ, Jan. *Cogito, ergo sum*. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 978-80-7007-232-5.

KRIŠŠÁK, Miloš. *Rekonstituce tragické zkušenosti ve Foucaultových Dějinách šílenství*. Praha: Reflexe [online]. Karolinum Press and Oikoymenh Press, 2018, 2017(52), 137-151 [cit. 2024-06-19]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: doi:10.14712/25337637.2017.20

MARCELLI, Miroslav. *Derrida a Foucault: jedna marginální polemika*. In: *L'influence de l'oeuvre de Jacques Derrida sur la pensée contemporaine: actes du colloque franco-tchéco-slovaque organisé à Prague les 17 et 18 mars 2005 en hommage à Jacques Derrida = Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení : sborník příspěvků přednesených na francouzsko-česko-slovenském kolokviu uspořádaném v Praze ve dnech 17.-18. března 2005 na počest Jacquesa Derridy*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-258-5.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie čili Hellénství a pesimismus*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-434-1.

SCRIBANO, Emanuela. *Descartes on Error and Madness*. Rivista di Storia della Filosofia (1984-) [JSTOR]. FrancoAngeli srl, 2016, roč. 71, č. 4, s. 599–614. ISSN 03932516, 19725558.

SAID, Edward Wadie. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka, 2008. ISBN 978-80-7185-921-5

SENECA. *O životě v ústraní = (De otio); O duševním klidu = (De tranquillitate animi)*. Praha: JKF, 2023. ISBN 978-80-904945-9-6.

SOBOTKOVÁ, Alena (ed.). *Filosofické dílo René Descartesa*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 978-80-7007-114-4.

SPINOZA, Benedictus de. *Etika: vyložena způsobem užívaným v geometrii*. Praha: Dybbuk, 2023. ISBN 978-80-7690-046-2.

ŽIŽEK, Slavoj. *Cogito, Madness and Religion: Derrida, Foucault and then Lacan*. Dostupné online: <https://www.lacan.com/zizforest.html> [cit. 20.06.2024].