

Hodnocení diplomové práce z oboru filosofie

Jméno studenta: Ondřej Krása

Název práce: *Sladká nevědomost. Sextus Empiricus o lidském štěstí*

Předložená práce má dva odlišné, avšak vysoce komplementární rozměry: na jedné straně nabízí podrobnou a historicky poučenou obhajobu etického čtení Sexta Empirika; na druhé straně vyvozuje z této obhajoby samostatné závěry, označené za „kritickou část“ práce. V této části se autor dále vyrovnává s motivem zřeknutí se rozumu jako cesty ke štěstí a rozvíjí též úvahy o možném společenském rozměru skeptického postoje ke štěstí. Náhled, jenž motivuje a prostupuje nejen tuto část práce, je pregnantně shrnut poslední větou Závěru (kurzíva je má): „Skepticismus teoreticky odůvodňuje ... *napětí mezi požadavky štěstí a rozumu* a představuje tak v tradici antického myšlení důležitý protipól klasických koncepcí, které pracují se souladem mezi těmito dvěma cíli lidského života.“ Jak tedy autor o zvláštnosti skeptického stanoviska konkrétně pojednává a jak bude znít jeho vlastní teze, týkající se hlavní linie Sextem doporučeného postupu?

Dle hesla „poznej své protivníky“ načrtává práce po stručném historicko-biografickém úvodu základní přístupy k výkladu Sextova díla, mezi nimiž od 20. století převažují snahy o celkový výklad Sextových argumentů jako součásti jednotného podniku. Tento výklad bývá epistemologické nebo etické povahy. Jistě častější epistemologická interpretace hledá klíč k Sextovi v kategorii poznání, interpretace etická pak v kategorii štěstí. Autorův příklon k této druhé interpretační linii neplyne z vyčerpávající analýzy všech Sextových argumentů: naopak, ze vzájemné rozpornosti mnoha Sextových vyjádření vyplývá *nemožnost* jasné a obecné volby mezi alternativními přístupy. Proč tedy volit výklad primárně etický? Proto, tvrdí autor, že nás dovede k netriviálním závěrům, vrhající mračnou světlo i na řadu pasáží, které si navzájem protiřečí z epistemologického hlediska. A nejen to: získáme tak „systematicky zajímavou a z hlediska tradičních antických myšlenkových konceptů značně neobvyklou myšlenkovou stavbu, která pyrrhónský skepticismus učiní radikálnější výzvou, než jakou je skepticismus interpretovaný epistemologicky“ (str. 5-6).

Na okraj tohoto příslibu, ještě než se podíváme na jeho postupné naplňování vrcholící ve třetím oddílu, za povšimnutí stojí za to zaznamenat autorův postřeh ze strany tři: Sextova polemika, vedená (přes svou všezahrnující povahu) především proti původnímu helénistickému stoicismu, zápolí s naukami, „které nejsou v době vzniku jeho děl již dlouhou dobu v centru myšlenkového vývoje.“ Snad lze říci, že v tomto smyslu patří Sextovy spisy ke zvláštním příkladům „nesoučasnosti“, jimiž se dějiny filosofie – stejně jako umění - doslova hemží (lehce entomologická metafora je snad pro tento pohyb bez jednoduchého vzorce výstižná). V tomto konkrétním případě pak není zcela vyloučeno, že i tento rys Sextova díla je vodou na mlýn předkládané interpretace: propagátora *etické* skepse by nezajímala filosoficko-historická aktuálnost, ale volba *exemplárního* protivníka jako vhodného terénu pro etický spíše než epistemologický, a tedy „současně-vědecký“ druh cvičení.

Spolu s autorem se přitom domnívám, že v případě etické interpretace vystává jasněji motivace a cíl Sextova podniku. Na druhou stranu, a z této strany zřejmě vyrůstá značná část předložené práce, mnohem méně jasný už je jeho rozsah, jinými slovy odpověď na standardní otázku po chápání a hodnocení tří *základních* možných stavů, do nichž dospěje ten, kdo se pustil do *sképsis* ve významu zkoumání. Podle Sexta může zkoumající (1) nabýt jistoty, že (již) našel, co hledal; (2) nabýt jistoty, že nikdy nenajde, co chtěl najít; (3) dále pokračovat v hledání. Někteří z interpretů, nedávno například Jonathan Barnes, upozorňují na hrubost této

typologie, která zachycuje pouze tři modelové situace.¹ Přesto jde o typologii užitečnou a pokud se nemýlím, originalita zde hájeného čtení spočívá mimo jiné v tom, že pyrrhónského skeptika vystihují *současně* možnosti (2) a (3), přičemž (3) se vztahuje již nejen k takřikajíc ryze soukromé činnosti skeptika, ale též k jeho působení na jiné lidské bytosti – tedy k onomu působení, jehož jádrem není sama logika argumentace (včetně tropů), ale svého druhu „předvádění“ skeptické činnosti. Což implikuje radikální oddělenost i praktickou slučitelnost vnějšího ohledu skepse, soustředěného do postoje (3), a vnitřního náhledu lidské situace, jenž se *blíží* postoji (2), aniž by s ním byl zcela totožný. Neznamená však identifikace postoje (3) s „vnějším“ ohledem skeptikovy činnosti (např. s pokračováním v diskusi), že po provedení opravdu úspěšné epoché už pyrrhónský skeptik ve skutečnosti („vnitřně“) dále nezkoumá? Že by se tedy jeho aktivita stala v jistém smyslu automatickou?

Předešlý odstavec jistě předbíhá, ale když už jsme u toho, je vhodné poznamenat, že slavný příklad s malířem Apellem a pěnou u úst malovaného koně neilustruje tuto, ale jinou situaci, v níž Apellés *rezignuje* na ekvivalent nalezení pravdy a rezignaci doprovází gestem, jehož povaha je afektivní; hození malířskou houbou pak vytvoří určitou *vnější* konstelaci věcí čili správnou barevnou skvrnu. Apellés tím ovšem nezískává přesný návod definovatelného a opakovatelného vytváření téže skvrny. Příklad má ilustrovat nezbytnost *epoché* pro dosažení duševního klidu, a tím štěstí. (Jenže co kdyby Apellés, jenž nemířil, hodil houbu na jiné místo obrazu? Ekvivalence barevné skvrny a klidu duše by pak jistě neplatila. Zdá se, že jakýkoli příklad, ilustrující klid duše pomocí stavu fyzikálních věcí, je nakonec nevhodný. – K tomuto příkladu viz i níže.)

Sám autor se otázkou *epoché* zabývá v souvislosti epistemologické interpretace Sexta. Přesněji řečeno: hájí tezi o „nedostatečnosti výkladu *epoché* z epistemologické perspektivy“, z níž nelze zdržení se soudu organicky začlenit do samého jádra skepticismu (str. 7). Tato teze je bezpochyby velmi silná a její obhájení je klíčové pro úspěch celé práce. Domnívám se, že výklad samotných tropů, jímž autor svou tezi dokládá (oddíl 2.2.1), je velmi přehledný a zcela správně upozorňuje na rozdíl mezi fungováním deseti Ainesidémových a pěti Agrippových tropů, které jsou na rozdíl od tropů Ainesidémových mnohem silněji vzájemně propojené (str. 10). Pokud jde o propojení výkladu tropů s výslednou *epoché*, autor napadá předpoklad epistemologického čtení, které „interpretuje souzení *pouze* skrze kategorii odůvodněnosti“ (str. 11, kurzíva je má), přičemž absence odůvodnění implikuje zdržení se *jakéhokoli* soudu. Tento předpoklad je ale příliš úzký a nezohledňuje dostatečně motiv *pravdivosti*, resp. možnost pravdivých, i když neodůvodněných soudů (příklad sezení u stolu *versus* snění v posteli – str. 12 nahoře – by autor mohl během ústní obhajoby přece jen blíže osvětlit a upřesnit, co myslí „pravdivostí“ ve své vlastní formulaci „*mohu* mít pravdu“ (kurzíva je má); nepoukazuje takto formulovaný závěr spíše k pravděpodobnosti v celkem moderním slova smyslu?).

Řečeno jasněji – a slovy práce samé –, proč bychom se vlivem isosthenie „měli uchýlit ke zdržení se soudu spíše, než k zaujetí mínění?“ (str. 12) Autor tvrdí jednoznačně, že „na tuto otázku „nelze z perspektivy epistemologické interpretace odpovědět“ (tamtéž). Jakkoli s tímto závěrem a jeho hlavní intencí sympatizuji, jsem si méně jistý tím, zda nutně platí pro všechny varianty epistemologického čtení – nelze snad k obdobnému závěru dospět skrze jisté varianty „urbánní“ interpretace? V jejich rámci lze asi tvrdit, že jsem nucen zdržet se neodůvodněných soudů na poli filosofie a vědy, dále však nejen mohu, ale během života musím zaujímat mínění o širokém spektru takřikajíc „nevědeckých“ věcí a situací.

¹ J. Barnes, „Sextan Scepticism“, in: D. Scott (ed.), *Maieusis. Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford UP, 2007, str. 324. Barnes chce především pokračovat v diskusi na téma „rurální“ *versus* „urbánní“ interpretace rozsahu tvrzení, která skeptik napadá. Předkládaná práce se drží hlediska „rurálního“, viz str. 7-8, pozn. 32.

Tato dílčí a do jisté míry terminologická otázka by neměla zastínit zásadnější problém, týkající se postoje praktikujícího skeptika a shrnutý pregnantní formulací otázky z oddílu 2.3 (str. 12): „Proč je nutné znovu a znovu ukazovat neřešitelnost konkrétních sporů, když již byly podány důkazy neřešitelnosti *každého* sporu?“ Tato otázka je kladena s přímým ohledem na strukturu Sextova díla: *PH* ukazují v méně než 150 paragrafech, že *žádné* tvrzení není odůvodněné, na což ovšem navazuje více než 500 paragrafů, věnovaných neřešitelnosti řady konkrétních sporů; zbytek Sextova díla pak věnuje těmto sporům přes 2500 paragrafů. Jaký má ale takové cvičení smysl?

Na tuto autorovu otázku by snad většina interpretů odpověděla, že Sextovo předvedení neodůvodněnosti každého tvrzení není obecným „důkazem“ v moderním slova smyslu a že podle samého rozvrhu skepse konec konců nemůžeme *předem* říci, že budoucnost – na rozdíl od všech *dosavadních* sporů – nepřinese nějaký jasně odůvodněný závěr, možná i díky novým a dosud neznámým tématům rozpravy (nebo díky objevu nových postupů argumentace).

Tato odpověď je – neanalyticky řečeno – poněkud povšechná a neuspokojivá, jakkoli je zřejmě legitimní. Je zde však ještě jedno, zcela odlišné vysvětlení struktury Sextova díla. Toto vysvětlení by souviselo s tím, k čemu se vzápětí obrátí i autor práce, tedy se srdcem *aktivity* skeptika, jímž je užití *epoché* jako léčby, jejíž součástí může být, podle potřeby a v souladu se skeptikovou „filantropií“, užívání slabších *ale v daném kontextu vhodných* argumentů. Tento motiv (cit. podle *PH II*, 26-27) jasně vyjadřuje podřízenost argumentační složky dosažení určitého *praktického* cíle. Nelze pak chápat stavbu Sextova díla právě z tohoto hlediska? Jeho texty by nabízely *záměrně široký inventář návodů*, jakousi argumentační kuchařku či lépe *Domácího lékaře*, jehož *jednotlivé* předpisy by byly použitelné vždy v odpovídající situaci, a to bez implikované nutnosti procházet *celým* spektrem vyvracení *všech* argumentů. Každý recept by byl prostě použitelný v daném čase a místě, přičemž Sextův inventář nahrazuje jak axiomatickou stavbu jednotně založeného systému tak nutnost opakovat pokaždé celou řadu úsudků, indukci, a tak dále. Otázkou samozřejmě zůstává, proč by tato příručka obsahovala návody na léčbu převážně stoických onemocnění: snad proto, že jsou přes svou starobylost aktuální z hlediska Sextova cíle? Nebo proto, což je asi uspokojivější byť obtížně doložitelná domněnka, že klidu duše lze snáze dosáhnout vnitřním bojem s *nepřítomnými* protivníky, tedy spíše na poli *dějin* filosofie? Ať už by tomu bylo jakkoli, Sextus by předváděl a nabízel sadu konkrétních aplikací již pochopeného skeptického východiska. V tomto bodě bychom snad mohli shledávat jistou obdobu s postupem epikurejským, založeným na memorizaci jakýchsi základních bloků nauky, které lze následně oživit a použít dle situace (v takovém – ovšem ryze spekulativním – případě bychom mohli také tropy pokládat nejen za logické postupy, ale také za jistý ekvivalent hypomnémát).

Na okraj: Sextus je ochoten řídit se míněním a nadřadit je argumentační struktuře; je vlastně ochoten řídit se *dojmem* vyvracejícím jiný (*zdánlivě* i silnější) *dojem*. Srov. *PH II*, 250: nepravdivý soud rozpoznáme a nebudeme s ním souhlasit, i když nepoznáme, čím a jak je nepravdivý; tak jako nevěříme trikům kouzelníka jen proto, že nevíme, jakým přesně způsobem klamou, nebudeme věřit ani klamným, i když *zdánlivě hodnověrným* soudům. Je potom otázkou, zda lze některé z argumentů například proti stoikům ne podepřít, ale doplnit takovýmto postojem.

Počínaje motivem *epoché* jako léčby míří práce stále úžeji k cíli skeptické aktivity, tedy k otázce dosahování klidu duše a štěstí. Je přitom jasné, že pro pochopení cesty k tomuto cíli má značný význam též Sextovo ztotožnění skeptikovy motivace s jeho filantropií: právě tento krok vysvětluje (či spíše popisuje), proč stoupenec pyrrhónismu neprovozuje skepsi pouze ve skrytu svého ryze individuálního rozumu, ale hodlá zbavit neklidu též ostatní lidské bytosti. Tak jako Epikúra, i Pyrrhóna lze tedy chápat jako osvoboditele – jakkoli slučitelnost této hrdinské a soucitné mise s klidem *jeho* duše zůstává značně sporná. Autor práce má navíc

vážnější podezření: možná, že veřejně praktikující skeptik neohrožuje jen svůj vlastní klid, ale též štěstí jiných lidských bytostí, jimž vyvrací jejich případné jistoty jako domnělé, a to bez ohledu na to, že i jako domnělé mohou vyvolávat skutečný klid (teoreticky zbloudilé) duše.

Taková formulace předjímá jedním skokem motivy, k nimž se práce dobírá krok za krokem a pomocí řady argumentů. S ohledem na přijatelnou délku posudku vynechávám dílčí momenty, k nimž lze přihlédnout během ústní obhajoby (i sama práce nutně upřednostňuje některé ohledy celé problematiky). Soustředil bych se pouze na implikace autorova zásadního argumentu, jenž se týká Sextova kladného *hodnocení* samého aktu zdržení se úsudku, a to za současného *zakrývání* faktu, že tento ke štěstí vedoucí akt *není* odvoditelný z doporučených (skeptických) argumentačních postupů. Strany 21-23, které rozvíjejí kritickou úvahu na toto téma, jsou bezpochyby samostatným výkonem a filosofickým ohniskem celé práce.

Samému argumentu o vnitřní rozpornosti skeptického postoje předesílá autor tvrzení o výjimečnosti skeptického projektu v rámci antické filosofie, jejíž „tradiční“ systémy prý váží štěstí „na lidskou přirozenost a její vývoj“ a chtějí k němu směřovat kultivací rozumu. Aniž bych se chtěl pouštět do podrobností, snad neškodí dodat, že ve vyjmenovaných případech (Platón, Aristotelés, stoa) se tato kultivace opírá výrazněji, než autor naznačuje, o možnost *převést* intelektuální složku lidské přirozenosti pomocí postupné filosofické výchovy *na něco jiného* (božský intelekt, předmět kontempace, univerzální logos). Od takového postoje se pak ostře neodlišují jen skeptikové: co epikurejci? A co kýnikové nebo megarikové? Tato otázka nemá sloužit k prozkoušení z dějin filosofie; jde o skromný poukaz k tomu, že moderní *školní* nadvláda platonismu a hlavně aristotelismu nad jinými starými školami může skeptiky stavět do podivnějšího světla než jaké na ně svítilo v jejich době a na jejich místě (Descartes, ať už byly jeho vlastní úmysly jakékoli, vrátil do hry epistemologickou skepsi bez změny rámce, v němž byla nadále probírána –výjimkou je zřejmě Hume, ale to je opravdu jiná kapitola).

Zpět k meritu (či spíše demeritu) věci. Podle autora implikuje Sextův postup „přesvědčení o neblahém vlivu veškerého souzení na lidské štěstí“, a to bez ohledu na to, co je pokládáno za dobré a zlé: „neštěstí vzniká kvůli samotnému užití kategorií dobra a zla“ (str. 21). Odtud problém, vznikající aplikací Sextových standardů na jeho vlastní postup, jenž předpokládá, že je správné čili *dobré* vyhnout se veškerému souzení z hlediska dobra a zla. K čemuž bychom ovšem měli dodat, že Sextus říká, že je dobré vyhnout se domněnce, že věci jsou *přirozeně* dobré nebo špatné (PH III, 238, zde cit. na str. 21). Postoj vyjádřený těmito slovy však sám *není* – a není označován za – přirozený. Jsem si proto ve srovnání s autorem méně jistý tím, zda problém vyvstává tak zásadně a ostře: zdržet se soudu může být dobré, aniž by to bylo nutně *přirozeně* dobré v tom smyslu, v němž přirozeně a naprosto spontánně posuzujeme nejrůznější věci. Takovéto posuzování je lidsky přirozené; naopak rozhodnutí napříště se souzení tohoto typu vyhýbat už lidsky přirozené není a vyžaduje zcela specifické a cílené úsilí.

Podle autora přitom právě takové čtení vyvrací sebe sama, neboť předpokládá vědomé rozhodnutí k jistému dobru čili právě to, co podle Sexta implikuje nejistotu, a tím neštěstí. Na str. 22 klade velký důraz na to, že skeptik, vyhýbající se definovaným zlům včetně aplikace této kategorie samé, by právě tím o něco usiloval, a tedy nemohl dosáhnout kýženého klidu. Odtud radikální závěr: „být skeptikem je možno pouze bez znalosti příčin štěstí a neštěstí, a proto skeptik nesmí rozumět pravé povaze života, který sám vede.“ Svůj neobyčejný závěr podporuje autor uvedením tří důvodů: (1) rozborem příkladu malíře Apella; (2) prohloubením kontrastu mezi skepticismem a jinými myšlenkovými proudy antiky; (3) novým poukazem na to, že navzdory Sextovu tvrzení vzdání se soudu *není* aktem, jenž vyplývá z argumentačních postupů. Soustředil bych se krátce na příklad Apella – snad z něj lze vyvodit závěry, které jsou relevantní i vzhledem ke dvěma dalším důvodům, jejichž rozbor lze také ponechat na ústní obhajobu.

Autor zdůrazňuje paralelu Apella a skeptiků: spíše než ilustraci zde nachází přesnou analogii. S takovým čtením souhlasím, jen si nejsem úplně jistý, *čeho přesně* je to analogie. Řečeno co nejjasněji, obdoba s Apellovou příhodou má možná vylíčit *genealogii* skepticismu, jenž takto vznikl, a teprve následně a jinými prostředky systematizoval to, co se *kdysi poprvé* stalo „jakoby náhodou“, tedy tak, jako v případě Apellově. Pokud se nemýlím, autor v zásadě popírá, že by taková systematizace mohla být koherentní a věrná svému východisku. *Epoché* je přísně vzato proveditelná jen ve spontánním afektu obdobném mrštění malířovou houbou. Je ale tento závěr oprávněný? Pokud by chtěl sám Apellés svou situaci zobecnit, jistě by nezačal malovat pouze tak, že by házel houbou. Pro vytvoření určitých částí celkového obrazu by se ale metoda obdobná takovému hodu jistě hodila: tam, kde by jiný postup vedl pouze k opakované frustraci. Podobně postupuje skeptik: nemusí se přece zdržet jakéhokoli soudu, zvláště pokud se přikloníme k „urbánní“ interpretaci rozsahu jeho skepse. A tím, že se soudu zdrží *vědomě*, nemusí zároveň soudit, že *epoché* je jako taková dobrá: může ji chápat jako neutrální nástroj k dosažení štěstí, které ovšem, pravda, za dobré pokládá. Neměla by tedy autorova radikální interpretace dojít spíše k tomu, že by skeptik neměl pokládat za dobré ani štěstí, takže by se o ně nemusel strachovat – ovšem neměl by ani zvláštní důvod o ně usilovat. Tedy snad kromě toho, že takové usilování je pro člověka přirozené a spontánní, podobně jako snaha napít se v případě žízně (v tomto bodě jsme blízko dvěma ohledům, které autor zdůrazňuje na str. 25: skeptik se řídí tím, co se přihází bez jeho přičinění, a řídí se přitom podle zvyků své doby a místa – stejně „zvyková“ až mechanická pak bude i jeho filosoficko-argumentační činnost²). Celkem vzato bychom získali obraz skeptika, který chápe štěstí jako sice kýžený *stav*, jenž občas prostě nastane, ale nemůže být *cílem* jakéhokoli úsilí. Úsilí a reflexe by ho totiž automaticky zničily (což se také dnes a denně děje). V důsledku by to také znamenalo, že možná vůbec nelze *vědět*, že jsem (nyní) šťastný. Mohu se pouze a ne zcela jasně *domnívat*, že jsem (před nějakou dobou) šťastný byl.

Taková úvaha vede dosti přímočaře k tématu, k němuž dospěje i předkládaná práce. Jedná se o téma závažné, ovšem logicky nezávislé na případné vnitřní rozpornosti skeptického projektu: jde o klíčový a již ryze etický problém „šťastného dogmatika“. Proč by totiž nemohl být například přesvědčený stoupenec stoicismu šťastný, byť na základě mylné nauky? A hlavně: proč by ho měl skeptický filantrop z jeho přítomného již dosaženého štěstí vytrhávat; proč rušit dogmatický spánek, přináší-li krásné sny? Skeptik by tak mohl činit jen na základě naprosto nedokázaného předpokladu nekoherence každého dogmatického snu, jenž by nutně obsahoval zárodek bolestného probuzení.

Tato poznámka se blíží otázce společenských implikací skepse, jimž se autor stručně věnuje ve čtvrté, kritické části své práce. V jejím závěru se projevuje zájem o současné etické diskuse, v nichž otázka vztahu k druhým obvykle převažuje nad tématem osobního štěstí (které se uchýlilo na pochybnější knihkupecké regály). Jde především o prohloubení kritiky celkové skeptické strategie. Autor opět poukazuje na její neschopnost provázat motiv štěstí s širším rozvrhem lidského života jakou součástí kosmického dění, jinak řečeno neschopnost vypracovat „koncepti úkolu člověka v univerzu“ (str. 31). Lze jistě namítnout, že nemusí jít o pouhou neschopnost, nýbrž rozhodnutí odmítnout samu koncepci života jako úkolu, což by opět poukazovalo na některé podobnosti (byť jen negativně určené) s etikou epikurejskou. Tato námitka však nepostihuje autorovu pozici, z níž je skepticismus možnou oporou řady manipulativních praktik, které jsou v dnešní společnosti odmítány. Tento rozměr celé práce je shrnut jen velmi stručně a nezbyvá než doufat, že také zde bude ústní obhajoba příležitostí k další diskusi, mimo jiné na téma zřetelného napětí mezi skeptickou strategií a důrazem na

² Právě taková, tvrdí autor, by mohla být sama geneze Sextových spisů: „Sextovy spisy se jeví jako výraz zvyku, který vznikl v době, kdy se Sextus skeptikem stával“ (str. 25). Má tedy Sextus implicitní skeptický (přesněji „skepticko-editorický“) vzor, který následuje, nebo se přijímá určitý druh eklektismu, nezávislý na obsahu? Nebo je – zdánlivě paradoxně – původním vykonavatelem nového typu neoriginality?

individuální lidskou důstojnost. Autor, pokud rozumím, naznačuje nemožnost spojit skeptické přijetí zvyku s postupným zvyšováním lidské důstojnosti, nebo alespoň udržení současné situace na tomto poli: rozšíření skeptického postoje by vedlo k netečnosti, úpadku, nakonec rozkladu. Sám za sebe bych měl o něco větší důvěru ve skeptickou filantropii (nemluvě znovu o tom, že chápu skepsi v původním smyslu jako náročný, nepřírozený postoj), atraktivnost autorova stanoviska tím však není zásadně zpochybněna. Jeho východiskem zůstává v i Závěru práce ztotožnění skeptické strategie s odmítnutím používat rozum a následný poukaz k sebepopírající povaze takového podniku.

Přes všechny dílčí výhrady – jde spíše o podněty k další diskusi – hodnotím práci, v níž je historický ohled úzce propojen s vlastním filosofickým postojem, jako výbornou.

Praha, 17. 9. 2008



Karel Thein