
Filozofie a sen

Petr Horák

Filozofie a sen - nebo sen a filozofie v 19. století stejně jako v kterémkoli jiném představuje téma, jež může oprávněně vyvolat smíšené nebo dokonce rozpačité pocity. Patří obojí: filozofie na jedné, sen na druhé straně k sobě nebo stojí apriorně v protikladu? Náleží 19. století v řešení této otázky zvláštní místo anebo je to jen domněnka, posílená příležitostí? Co vůbec myslíme pod "snem", řekneme-li "filozofie a sen"?: sen spáče, veselý nebo úzkostný, sen, nad jehož výkladem se skláněl Artemidóros z Efesu i doktor Sigmund Freud z Vídně, nebo máme na mysli snění v bdělém stavu, popřípadě iluzi navoděnou drogami - vzpomeňme si, jak právě 19. století podlehlo kouzlu snů, navozených opiem, i když jistě zdaleka nebylo jejich objevitelem - máme snad na mysli utopii, ať sociální, politickou, ať technickou, či sen básníka, umělce a jeho trpělivé zaklínání do reality uměleckého díla?

Je nesporné, že všechny uvedené druhy snu - a snad některé další - by mohly být předmětem našeho příspěvku a jejich dějiny rovněž. Nicméně předmětem našeho příspěvku není a ani nemůže být žádná obsáhlá historická typologie snu, snění, iluze. Předmětem našeho příspěvku je jednoduchá teze (je to tedy to nejhorší, co může historika potkat: příspěvek à la thèse!), že právě 19. století představuje ve vývoji vzájemného vztahu filozofie a snu poslední století, které vykazovalo sen za hranice filozofie a současně první, které muselo otevřeně připustit, aby sen, vykázaný filozofickým racionalismem všeho ražení dveřmi, se vrátil do budovy filozofie tak říkajíc jejími okny. Devatenáctému století zde jistě náleží - alespoň v kontextu evropské kultury, o jiném kontextu než o tomto si vůbec netroufáme hovořit - zcela zvláštní místo.

Co ovšem rozumíme pod "snem", máme-li na mysli dvojici "filozofie a sen"? Lze jistě bez obav tvrdit, že z definice filozofie plyne, že je opakem snu, nicméně, že celé 19. století snilo stejně intenzívně jako staletí předchozí a jako sní snad i tento konec našeho století. Sen přepadal lidský spánek v 19. století stejně nečekaně a stejně hojně jako kdykoli jindy a své sny a své iluze si lidé v 19. století vytváře-

li rovněž stejně jako kdykoli v dějinách. Devatenácté století svým ekonomickým, společenským, politickým a technickým vývojem připravilo dokonce pro některé druhy snů mimořádně příznivou půdu: pro politickou a sociální utopii zejména - viz jiné příspěvky tohoto sympozia -, ale zvláště pro technickou utopii: jak nevzpomenout, pohybujeme-li se v 19. století, Julesa Verne! Všechny tyto utopie byly eminentně spjaty s určitou filozofií. Jestliže jsme již zmínili Julesa Verne, pak je přece zřejmé, že hrdiny tohoto právníka z přístavního Nantes,¹⁾ jejich činy a prostředky - lidské i technické -, které pro tyto činy mobilizují, inspiruje životní a světový názor měšťanské společnosti, která našla svou filozofii v Comtově pozitivismu. O filozofické inspiraci vážně založených a míněných sociálních, politických a národnostních projektů, byť s utopickým nádechem, není třeba mluvit. Šlo vždy o projekty, které extrapolovaly z toho, o čem soudily, že je bezpečně známo. V jejich případech - a neliší se v tom tolik od technických utopií Julesa Verne - šlo vždy o posouvání mezi známého, možného, představitelného, tedy o vytváření představ, jež byly od začátku zamýšleny jako budoucí skutečnosti. K tomu se ještě částečně vrátíme, jinak, jak již bylo poukázáno, představuje toto "snění" téma jiných příspěvků. Dodejme, že k tomuto druhu "snů" jako naplnitelných, i když třeba nesplněných představ, patřily v 19. století tak jako dříve, snad jen ve větší míře, sny - představy politiků, podnikatelů, konstruktérů, cestovatelů, objevitelů, kolonizátorů, vystěhovalců z Evropy, kteří si vytvářeli svůj specifický americký, eventuálně jiné sny - představy, úzce spojené s percepcí a extrapolací dané skutečnosti příslušné povahy.

A konečně se v 19. století znovu zjevuje a houževnatě udržuje představa o možnosti poznání - zvládnutí snu samého. To ovšem není nic nového, nové není ani to, že jde o takové poznání - zvládnutí snu, které je spojeno s jeho demystifikací, která je jeho diskvalifikací: nejprve klasickou klinickou, somatickou medicínou, která v něm nechce vidět nic jiného než specifický projev kauzálního vztahu tělo-představa. Sen-iluze představuje pro tento racionalistický výklad pouze důsledek nějakého, v některých případech dokonce chorobného podráždění či poškození určitých tělesných orgánů a jejich funkcí. Se stejnou diskvalifikací snu, jež má ovšem představovat jeho zvládnutí a vysvětlení a jež přichází z jiné polohy než to, co jsme nazvali klasickou medicínou, se dostavuje psychoanalýza. Sen-iluze pro ni představuje typický projev podvědomého posunu, zvláštní druh sublimace, zastření nepřiznaného zážitku.²⁾ Cílem našeho příspěvku však není kritika Freudovy psychoanalýzy, k níž nejsem vůbec povolán. Sigmund Freud, sám nepochybně důvěrně spjatý s převládajícím kulturním zázemím 19. století a dokonce pocházející z našeho území, pouze představuje v rámci našeho příspěvku pří-

klad jednoho pokusu o pochopení snu - o Freudově dobré vůli sen "vědecky" vyložit přitom nemůže být vůbec pochyb -, a to na základě právě toho filozofického racionalismu, pro který představovala samotná psychoanalýza zprvu jen nepřipustný skandál. Musíme zde pominout, že Freudova psychoanalýza představuje pokus o zvláštní hermeneutiku, která mj. označuje - proti explicitní vůli svého autora - přechod od vědy k určité filozofii a snad, přidržíme-li se P. Ricoeura, i k jisté mytologii.³⁾

Dospíváme k vlastní části našeho příspěvku, pro niž nám poskytne východisko zmíněné Freudovo hodnocení snu. Uvedli jsme, že Freudova psychoanalýza sen vlastně diskvalifikuje, a to na základě určitého filozofického racionalismu jako projev falešného vědomí. Diskvalifikuje ho tím, že ho chápe jako mystifikující iluzi skutečnosti, jejíž pravá podoba je skryta někde v hlubíně pacientova podvědomí. Nemusíme myslím zdůrazňovat, jak velkou zásluhu má Freudova psychoanalýza na tom, že rehabilitovala fakta lidského podvědomí a že je učinila předmětem racionální analýzy. V případě snu však právě tato Freudova zásluha přispěla k tomu, aby ho - paradoxně - zbavila toho nejpodstatnějšího, totiž toho, že je projevem schopnosti přetvářet realitu, že je sám novou realitou, a omezila ho na pouhou indikativní a dokonce mystifikující funkci. Hlavním smyslem tohoto omezení bylo přirozeně zbavit subjekt snu strachu a úzkosti, byla to z lékařského hlediska plně pochopitelná a ospravedlnitelná snaha o úspěšnou terapii. Cenu za to, že sen je zbaven tajuplna a magična, že je zbaven přízraku iracionality, ne-li šílenství, představuje ztráta toho, co bych nazval jeho iluzotvornou schopností. Sen ve Freudově pohledu vystřízliví - stane se pouhým znakem banálního kousíčku možná trochu stydlivé skutečnosti, nicméně skutečnosti jako takové. Všimněme si, že tento Freudův přístup ke snu je vlastně negativní,⁴⁾ navzdory tomu, že Freud sám nás ujišťuje o něčem jiném, že nám ve svých Přednáškách slibuje, že odhalí "smysl snu",⁵⁾ že se tedy k němu postaví pozitivně; jenže dr. Freud je - jako my všichni - dítětem své doby a v jeho případě to znamená, že je dědicem a v jistém slova smyslu dovrшитelem tradice pozitivisticky orientované vědy 19. století. Musí se tedy snažit pochopit sen střízlivě - a to znamená, jak jsme již uvedli, musí ho zbavit přízraku jeho šílenství, jeho zvláštnosti. Budiž zde na okraji k tomu řečeno, že Freud sám nepochybně cítil, že mu vědomou, cílevědomou deziluzí snového světa cosi v tomto světě či z tohoto světa uniká. Proč by byl jinde tvrdil, že "básník si tvoří imaginární svět, který bere velmi vážně ... který opatřuje velkým afektivním nábojem, který však jasně odlišuje od skutečnosti..."⁶⁾ ? Naznačil tím zcela jasně, že si byl vědom toho, že sen nemusí být jen znakem jakési skryté skutečnosti, ale že může být skutečností sui generis - ovšem jasně oddělenou od oné první skutečnosti, která je, abychom

tak řekli, "skutečná" či "opravdová".

Avšak co je tato údajná "skutečná" či "opravdová" skutečnost - a proč by ona druhá, ona snová, iluzivní skutečnost měla být vyhrazena pouze básníkům a ještě ke všemu za předpokladu, že si budou dobře uvědomovat rozdíl mezi oběma?

Freudova odpověď - ale nejen jeho - by zněla, že ona "skutečná" skutečnost je prostě skutečností vědy, jak nám ji zprostředkovává věda svým diskursem, zatímco ona druhá, snová, iluzivní skutečnost není žádnou skutečností, nýbrž jen iluzí, přeludem, snovým výtvořem, který může být projevem "pouhé" básnické či jiné umělecké imaginace, a tedy se vědeckému diskursu a priori vymyká; pokud mu přístupný je, pak se projeví jako příznak či znak čehosi jiného, jiné skryté reality.

Toto rozštěpení skutečna na dvě, z nichž jedno údajně představuje samo o sobě jediné přípustnou realitu, jediné přístupnou racionálnímu postupu, druhé naopak a priori nikoli, je ovšem staré, má své hluboké kořeny a Freud (a jiní) ho jen ve své oblasti a svým způsobem dokládá a završuje. Vzpomeňme si, že celá tradice evropského racionalismu se zakládá na rozlišení mezi rozumem a nerozumem, mezi racionálním a iracionálním. Mělo to své vážné důsledky nejen pro poznání samo: vždyť racionálně postupující, rozumně vedenou a překonávanou pochybností se poznávající subjekt konstituuje rovněž v subjekt, který je autonomní. René Descartes ve své Prvé meditaci odepřel statut rozumnosti výmyslům šílenců, rozum se nemůže řídit bláznovstvím a musí se mít na pozoru před mámením smyslů třeba i iluzí⁷⁾ - a tím nejen podrobil ne-rozum rozumu, nýbrž také podtrhl, zdůraznil autonomnost rozumného subjektu. Jenom takový subjekt je nositelem skutečného Já; lidé ne-rozumní, jsou svého Já zbaveni, jsou druhými, jinými, jsou vytlačeni na okraj společnosti rozumných lidí, pro které představují jen předmět vědeckého zájmu a charitativní péče.⁸⁾

Na světě snu a iluze lpí takto od epochy evropského klasicismu jakési podezření nelegitimity. Descartes sice výslovně sen nepřirazuje na stejnou rovinu k ne-rozumu, k šílenství, a vlastně ho bere v ochranu, když tvrdí, že je mnohdy těžko rozlišit stav bdění od spánku a že to, co se mi zdá, ač je mnohdy neobvyklé, přece jen nějak souvisí se skutečností.⁹⁾ To, co ve snu vidíme, se však skutečnosti jednoduše nepodobá a mnohdy je fantastičtější než to, co nám ve svém šílenství popisují blázni. Od Descarta se prostě v evropské filozofii a vědě sen a iluze definitivně nekryjí s tím, co filozofie a věda prohlašují za rozumné jako dva představitelé racionálního myšlení par excellence.

V 19. století tomu není v podstatě jinak. Smělé utopie, jejichž příklady jsme uvedli výše, mají své oprávnění jen jako extrapolace toho, co bylo uznáno za filozoficky nebo vědecky poznané. Pokud jsou

tyto utopie brány vážně, jsou brány, jak jsme uvedli, za projekty - nikoli za iluze. Nikoli za sen, iluzi, zdání: což jsou označení, která hned na první pohled odsunují to, co je jimi označeno do sféry ireálna, do sféry neskutečných, mnohdy chorobných představ. Z této sféry Freud sen sice vysvobozuje, ale jen proto, aby ho učinil znakem čehosi jiného, totiž znakem mystifikovaného vědomí. Freud vztahuje Descartovo pochybování i na vědomí samo.¹⁰⁾

Jedinou sférou pro legitimní zájem o sen a iluzi zůstalo v 19. století umění a ta filozofie, která opustila dědictví karteziánského racionalismu, ať už se toto dědictví ubíralo jakýmkoli cestami.

Uvedli jsme už, že pro Freuda vytváří básník svým snovým, iluzivním světem jakousi novou skutečnost, ovšem přísně oddělenou od vlastní skutečnosti. Je to opatrné až opatrnické vymezení, které snivé a iluzivní imaginaci hodně ostříhuje křídla. Jak jinak proti tomu zní slova Charlesa Baudelaira z jeho stati *Art Philosophique* a jež jsou míněna ve skutečnosti jako polemika proti historismu ve výtvarném umění. Baudelaire zde píše: "Co je to čisté umění podle moderní koncepce? Znamená to tvořit sugestivní magii, jež obsahuje jak objekt, tak subjekt, svět vně umělce a umělce samého."¹¹⁾ A v *Paradis artificiels*, v díle, které, jak je dobře známo, popisuje vliv hašiše a opia na lidský organismus a intelekt a které je i v tomto ohledu velkým vyznáním Baudelairovy úcty a obdivu k anglickému romantikovi Thomasi De Quinceymu, najdeme tato slova: "Nádherný sen nepředstavuje dar, který by byl dopřán všem lidem ... schopnost snít je schopnost božská a záhadná; člověk komunikuje jen prostřednictvím snu s temným světem, který ho obklopuje..."¹²⁾ Sen je tedy sugestivní magií, která obsahuje jak objekt, tak subjekt a schopnost snít je "božskou schopností", která člověka uvádí do styku se záhadami světa, v nichž je mu dáno žít.

Baudelairova "božská magie", která v sobě zahrnuje objekt a subjekt, stejně tak jako Baudelairova "božská schopnost snění", která umožňuje jí nadanému jedinci přímou komunikaci s realitou, jež ho obklopuje a jejíž součástí je on sám - to jsou přece přímé protiklady vůči karteziánskému rozdělení a oddělení poznávajícího - rozumí se: racionálně poznávajícího subjektu a pasivního objektu tohoto poznání. Ale jsou to rovněž protiklady rozdělení či dělení na rozumné a ne-rozumné lidi včetně onoho, ve svých možných historických a individuálních důsledcích hrozivého dělení lidí na ty, kteří jsou nositeli skutečného Já a těmi, kteří proto, že jsou v očích těch prvních blázny, jsou jen nesvéprávnými objekty. A konečně: co je ona "temná skutečnost", k níž poskytuje přístup "božská schopnost snění"? Nepochybně nejde jen o onen freudovsky asepticky uzavřený svět básnické imaginace, nabitý mimořádnou afektivitou, jak se o něm Freud roztomile vyjadřuje, nýbrž jde o

skutečnost samu v její totalitě. O totalitu, již ona "božská schopnost snění" zachycuje možná jen v záblescích, ale přece jen ji zachycuje. Baudelaire tuší, že tato totalita zprostředkovaná byť prchavě onou "božskou schopností snění" představuje "sugestivní magii", jež zahrnuje snícího a sněný svět, umělce a skutečný svět, že je to tedy mnohem úplnější skutečnost než ona "skutečná" skutečnost, o kterou usiluje od Descarta a vlastně už od sokratovského dialogu diskursivní věda. Přetěžovali bychom nepochybně neúměrně interpretaci několika míst z Baudelairových textů, kdybychom tvrdili, že si jejich autor byl skutečně vědom metafyzického dosahu své intuice o významu snu, snění, iluze. Baudelaire však jistě tušil možnosti, jaké jsou skryty v iluzivním odhalování jsoucna světa a snad lze i v tomto smyslu chápat jeho zájem o účinky opia a hašiše ve stupňování těchto možností. V každém případě musel vědět, že svět iluze nemusí znamenat jen přelud, nýbrž zvláštní ozřejmění skutečnosti, kterého diskursivně vědění, v podstatě logicko-vylučovací způsob schopen není a který proto celou řadu stránek skutečna nevidí a odsuzuje je takto k nicotě, k smrti.

V závěrečné části našeho příspěvku - ve vědomém rozporu s tím, co bylo uvedeno o logicko-diskursivním či vědecko-diskursivním způsobu poznávání, respektive v rozporu s výhradami proti tomuto způsobu - je třeba v zájmu jisté logické návaznosti položit a pokusit se zodpovědět otázku, zda 19. století, navedeno mj. zmíněným příkladem Baudelairovým, dokázalo filozoficky zpracovat to, co jsme nazvali Baudelairovou intuicí. Fragmentárně, leč vědomě a důsledně se o to pokusil Friedrich Nietzsche, mimoděk, leč systematicky a s paradoxním výsledkem Ernst Mach. Musíme se vrátit k snu, k iluzi, jež stojí na místě "skutečné" skutečnosti. Od dob klasického racionalismu se díváme na takovou iluzi jako na něco falešného. Ale proč? Tuto otázku si položil Nietzsche. Co nás nutí k tomu, táže se na jednom místě svých spisů, abychom předpokládali nějaký podstatný rozdíl mezi "pravým" a "falešným"?¹³⁾ Už toto výchozí stanovisko stojí v naprostém protikladu vůči karteziánskému postupu, podobně jako jsme viděli u Baudelaira. Rozhodnout, co je "pravé" a co je "falešné", není možné už proto, že žádná teorie nám nemůže zprostředkovat poznání skutečna o sobě.¹⁴⁾ Svět je chaotické jsoucno, do kterého vnáší uspořádanost v podobě představy kosmu právě jen lidská iluze o světě. Nietzsche se sice vysmívá Protagorově větě o tom, že "člověk je mírou všech věcí", ale vlastně tuto ideu přejímá s opačným znamením: je to člověk, který svou iluzí o světě pořádá a objevuje jsoucno.¹⁵⁾ K této iluzi je však třeba vůle - a to vůle ke zdání, k iluzi, ke klamu, k procesu, ke změně - a tato vůle je podle Nietzsche hlubší, jakoby metafyzičtější než vůle k poznání pouhé pravdy, pouhé skutečnosti.¹⁶⁾ - Dodejme, že se v tomto Nietzscheově postoji projevuje

"nostalgie po bytí", již začíná každá metafyzika, která postuluje za zjevnou skutečností totalitu jsoucna.¹⁷⁾ Je zřejmé, že Nietzsche, podobně jako Baudelaire, zahlédl, že iluze neskrývá jen nějakou dílčí skutečnost; po objevení této dílčí skutečnosti je třeba vědy a jejího logicko-diskursivního postupu. Iluze mu představuje něco víc, představuje pořádající princip jsoucna, není to jen klamná výpověď o části "skutečného" skutečna, ale je to (takřka) jsoucno samo.

Ernst Mach, kterým si dovolíme uzavřít náš zcela dílčí exkurs do problematiky vztahu filozofie a snu v 19. století, se pohyboval na zcela opačném pólu filozofického idealismu. Předmětem jeho filozofie, jež - a to je třeba zdůraznit - vznikala na okraji jeho přírodovědných zkoumání, byla teorie poznání. Ta ho dovedla ke známým závěrům, které lze shrnout pod společného jmenovatele subjektivně idealistického konvencionalismu, který paradoxně vzhledem k našemu tématu nepostuluje jsoucno jako odhalitelné nebo zahlédnutelné pomocí iluze, nýbrž postuluje existenci jsoucna vůbec jako iluzi. Je to překvapivé zjištění, nikoli proto, že Ernst Mach nepřipouští existenci substance a pojem substance považuje pouze za pomocný (pro fyziku, filozofii atd.), nýbrž proto, že filozofická, tedy teoreticko-poznávací analýza poznání jevů skutečnostního světa ho za uplatnění přísného logicko-diskursivního postupu dovádí k tomu, aby kauzální vztahy prohlásil za pouze funkční a substanci zcela vypustil. Substance se tedy Machovi vytrácí - ale proti všemu předchozímu, kdy, jak jsme se snažili ukázat, snový, iluzivní svět mohl být chápán jako zvláštní pozitivní přístup k pochopení totality jsoucna, končí Machova analýza zcela opačně: v iluzi nicoty.¹⁸⁾ Mach jako by potvrdil to, co se skrývá za Nietzscheovými fragmenty věnovanými snu, iluzi, zdání a co tuší Baudelaire: ničím nespoutaný logicko-diskursivní postup se zastavuje jen před nicotou, kterou sám způsobil...¹⁹⁾ Naopak proti Baudelairově a zejména Nietzscheově interpretaci snění a iluze lze namítnout, že iluzivní skutečnost, kterou nabízí místo údajné či pouhé reality, představuje jen hru. Že v ní jde jen o "hru světa", nikoli o skutečnou ontologii jsoucna. Avšak hra představuje aktivitu i místo, v nichž se daří fantazii, pro niž jsou dokonce podmínkou. Přiznaná a sebechápací vůle k fantazii uzavírá tedy některé pokusy 19. století vyřešit prastarý vztah filozofie a snu koncepcemi, které bychom mohli označit za "filozofický sen". Snad to není právě zanedbatelný výsledek logu tohoto údajně tak střízlivého století.

- 1) Není třeba zdůrazňovat, jak důležitou roli hraje moře a loď, a tedy i přístav ve Verneově tvorbě.
- 2) S. Freud, Vorlesungen zur Einleitung in die Psychoanalyse. Leipzig-Wien-Zürich 1922.
- 3) K tomu by mělo dojít tehdy, když Freud "reinterpretuje libido jako Eros proti smrti, když začne zkoumat problém kultury jako jednotný ...", když od fragmentárního, analogického pohledu na kulturu přejde k "systematické vizi kultury". Srov. P. Ricoeur, De l'interprétation. Paris 1965, s. 160.
- 4) Srov. P. Trotignon, Le jeu de l'illusion, v: Revue de Métaphysique et de Morale 81, 1976, s. 177.
- 5) Viz S. Freud, cit. d., V. Přednáška, s. 74.
- 6) S. Freud, Der Dichter und das Phantasieren, v: S. Freud, Psychoanalytische Studien an Werken der Dichtung und Kunst. Leipzig-Wien-Zürich 1924, s. 4.
- 7) R. Descartes, Úvahy o první filozofii. Praha 1970, s. 37. Srov. k tomu M. Blanchot, L'oubli, la déraison, v: La Nouvelle Revue Française 9, 1961, č. 106, s. 37. Jde o recenzi knihy M. Foucaulta, Folie et déraison. Histoire de la Folie à l'Age classique. Paris 1961. Srov. P. Horák, Michel Foucault a svět klasické evropské kultury 17. - 18. století, v: Studia Comeniana et Historica 16, 1986, č. 31, s. 80.
- 8) K tomu viz M. Foucault, cit. d. (v pozn. 6).
- 9) R. Descartes, cit. d., s. 38.
- 10) Viz P. Ricoeur, cit. d., s. 42.
- 11) Ch. Baudelaire, L'Art philosophique, v: L'Art romantique (1868). Genève 1945, s. 129.
- 12) Ch. Baudelaire, Les Paradis artificiels (1860). Genève 1946, s. 148.
- 13) F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, § 34. Nietzsches Werke, Bd. 7, Leipzig 1922-23, s. 54-56. Viz P. Trotignon, cit. d., s. 173.
- 14) F. Nietzsche, Der Philosoph, § 133. Sämtliche Werke X, s. 64. Cit. dle P. Trotignon, cit. d., s. 173.
- 15) F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, § 3, cit. vyd., s. 12. Viz P. Trotignon, cit. d., s. 175.
- 16) F. Nietzsche, Entwürfe zu Vorreden 1885-1888, S.W. X, § 1272, cit. dle P. Trotignon, cit. d., s. 175.
- 17) Srov. F. Alquié. La nostalgie de l'être. Paris 1950.
- 18) K Ernstu Machovi viz V.I. Lenin, Materialismus a empiriokriticismus, Sebrané spisy 18, Praha 1986; P. Horák, Ernst Mach, v: J.Cetl -P. Horák-R. Hošek-J. Kudrna, Průvodce dějinami evropského myšlení. Praha 1985; R. Musil, Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs, Berlin 1908. Disertace z pera autora románu Muže bez vlastností

zůstává jedním z nejspornějších a přitom nejpoučenějších shrnutí filozofických aspektů Machova díla.

19) Srov. P. Trotignon, cit. d.

20) Srov. K. Axelos, Le jeu du monde. Paris 1969.