

Michel Foucault

DĚJINY ŠÍLENSTVÍ

Hledání historických kořenů
pojmu duševní choroby

<http://atheneum.zde.cz>

Toto dílo, vydané v rámci projektu F. X. Šalda, se těší podpoře Francouzského ministerstva zahraničí a Francouzského velvyslanectví v České republice.

Z francouzského originálu *L'histoire de la folie à l'âge classique* přeložila
Věra Dvořáková

© Gallimard, 1993

PŘEDMLUVA

Pascal řekl: „Lidé jsou tak nevyhnutelně blázniví, že nebýt blázen, by znamenalo bláznit jiným způsobem.“ A Dostojevský v *Deníku spisovatele*: „Tím, že druhého strčíš do blázince, svůj rozum nedokážeš.“ (čes. překlad Ladislava Zadražila - pozn. překl.).

Právě dějiny tohoto jiného způsobu bláznovství - kdy lidé gestem svrchovaného rozumu strkají toho druhého do blázince a poznávají se a komunikují spolu v nemilosrdné řeči ne-bláznovství - je třeba napsat; to jest nalézt zpětně moment, kdy toto přísahání nebylo ještě definitivně usazeno v království pravdy, kdy je ještě neožíval lyrismus protestu. Neboli vrátit se dějinami šílenství pokud možno k nulovému bodu, kdy je šílenství ještě nediferencovanou zkušeností, ještě nerozdělenou zkušeností rozdělení. Popsat onen „jiný způsob“, křivku onoho gesta, které odvrhuje na jednu stranu Rozum a na druhou Šílenství jako věci nadále vnější, hluché k jakékoli směně a jakoby mrtvé jedna vůči druhé, od samého počátku.

Bude to nepochybně oblast nesebná. Máme-li jí projít, bude třeba vzdát se konečných pravd a nikdy se nenechat vést tím, co snad o šílenství víme. Nebude tu smět hrát určující roli - dokonce a hlavně ani v implicitní hře retrospekce - žádný z pojmů psychopatologie. Konstitutivní je gesto oddělení šílenství, a ne věda, ustavující se v opět nastoleném klidu po oddělení. Základní je cézura, stanovující odstup mezi rozumem a ne-rozumem; teprve a jedině z ní se odvíjí pohyb, jímž se rozum chápe ne-rozumu, aby mu vyrval jeho pravdu, ať už pravdu šílenství, viny nebo nemoci. Musíme proto hovořit o této prvotní diskusi, a to bez předpokladu vítězství či jakéhokoli práva na ně; hovořit o těchto gestech, jež se v dějinách stále znovu vrací, a ponechávat s otazníkem všechno, co může vypadat jako konečné, jako spočinutí v pravdě; hovořit o onom aktu řezu, o onom zaujetí odstupem, o onom prázdnu nastoleném mezi rozumem a tím, co jím není, a nikdy se přitom plně neopírat o to, zač se rozum vydává.

Tehdy, a právě jen tehdy, může vyvstat oblast, v níž se člověk šílený a člověk rozumu, ještě nerozdělení, začínají oddělovat, a jakousi velice prvotní, velice neohrabanou řečí, řečí ranější než řeč vědy, spolu zahajují dialog své roztržky, prchavě dosvědčující, že spolu ještě hovoří. Šílenství a ne-šílenství,

rozum a ne-rozum jsou v tu chvíli ještě neurčitě propojené: neoddělitelné, neboť dosud neexistují, existující však navzájem vůči sobě, ve svém vzájemném vztahu, v rozhovoru, jímž se začínají oddělovat.

Moderní člověk v pokojném a jasném světě mentální choroby s šílenecem už nekomunikuje; na jedné straně je člověk rozumu, který k šílenství posílá lékaře a připouští jen vztah skrze abstraktní univerzálnost nemoci; a na druhé člověk šílený, komunikující s druhým pouze prostřednictvím stejně abstraktního rozumu, který znamená řád, fyzický a mravní útisk, anonymní tlak skupiny, požadavek konformity. Společná řeč neexistuje; nebo spíš už neexistuje; dialog skončil s 18. stoletím, na jehož sklonku se šílenství ustavilo jako duševní nemoc. Od té chvíle je oddělení považováno jakoby za dokonané a všechna ta nedokonalá, lehce koktavá slova bez pevné syntaxe, jimiž spolu rozmlouvaly šílenství a rozum, jsou zapomenuta. Řeč psychiatrie - což je monolog rozumu o šílenství - se nemohla ustavit jinak, než právě na tomto mlčení.

Tím, oč mi jde, není historický vývoj této řeči, ale spíš archeologie onoho mlčení.

Řekové měli vztah k čemusi, co nazývali *hybris*. Nebyl to vztah výhradně odsuzující; důkazem je existence Thrasymacha nebo Kallikleia, i když k nám jejich řeč přichází už v ukliďující formě sókratovské dialektiky. Svůj protiklad však řecký Logos neměl.

Evropský člověk má od hlubokého středověku vztah k čemusi, co neurčitě nazývá Šílenstvím, Slabomyslností, Pomateností. Právě této temné přítomnosti vděčí možná západní rozum za něco ze své hloubky, tak jako sókratovští diskutéři vděčili za svou *sófrasyné* hrozbě *hybris*. Vztah Rozum - Ne-rozum představuje v každém případě jednu z originálních dimenzí západní kultury; patřil k ní už dávno před Hieronymem Boschem a bude ji provázet dál dlouho po Nietzscheovi a Artaudovi.

Co toto střetání pod rovinou řeči rozumu tedy vlastně je? K čemu nás asi dovede tázání, které nepůjde po horizontální lince rozumu, ale bude se snažit vystopovat v čase onu konstantní vertikálu, která konfrontuje evropskou kulturu v celém jejím průběhu s něčím, co touto kulturou není, která ji poměřuje s její vlastní nemírou? Do jaké oblasti - jež nebude ani oblastí dějin poznání, ani prostě dějin, a nebude podřízena ani teologii pravdy, ani racio-

nální kauzalitě, neboť to obojí má cenu a smysl jen mimo dělicí čáru - asi dospějeme? Patrně to bude oblast, kde nepůjde ani tak o hranice určité kultury, jako spíš o její identitu.

Právě éra osvícenství - od Willise po Pinela, od šílenství Racinova Oresta po Goyův *Dům hluchého* a Sadovu *Juliettu* představuje období, v němž se rozhovor mezi šílenstvím a rozumem radikálně mění. Podivuhodně jasně vyznačují tuto proměnu v dějinách šílenství dvě události: v r. 1657 vznik Všeobecného špitálu a „velké uvěznění“ chudiny; a v r. 1794 osvobození z pout v Bicetre. V době mezi těmito dvěma ojedinělými a symetrickými událostmi se odehrává cosi dvojznačného, nad čím se historici medicíny nedokážou shodnout: podle jedněch jde o slepou represi absolutistického režimu, podle druhých právě tehdy věda a filantropie postupně odhalují šílenství v jeho pozitivní pravdě. Ve skutečnosti se pod těmito reverzibilními významy formuje struktura, jež onu dvojznačnost neřeší, ale naopak určuje. Právě ona rozhodne o tom, že středověká a humanistická zkušenost šílenství přejde ve zkušenost naši, ve zkušenost, jež vykáže šílenství do oblasti mentální choroby. Ve středověku a ještě v renesanci vedl člověk se slabomyslností dramatický rozhovor, v němž se střetával s temnými silami světa; a zkušenost šílenství obestíraly tehdy obrazy, které hovořily o Pádu a Posledním soudu, o Šelmě, Metamorfóze a veškerých nádherných tajemstvích Poznání. Dnes zkušenost šílenství mlčí v klidu vědění, které toho o ní ví tolik, až na ni zapomíná. Cesta od jedné zkušenosti ke druhé vedla však světem bez obrazů a čehokoli pozitivního, v jakési tiché průzračnosti, pod níž se, jako nějaké mlčenlivé ustanovení, gesto bez komentáře, okamžité poznání, rýsuje veliká nehybná struktura; není to struktura dramatu ani struktura vědění; je to prostě bod znehybnění dějin v tragičnu, které je zakládá a současně zpochybňuje.

I. „STULTIFERA NAVIS“

Koncem středověku mizí ze západního světa lepra. Na krajích obcí, před branami měst zejí jakési velké planiny, které sice přízrak zla už opustil, ale zanechal je pusté a nadlouho neobyvatelné. Zůstanou nelidské po celá stáletí. Od 14. do 17. století budou čekat a dožadovat se podivnými zařikáváním nového vtělení zla, nového šklebu strachu, nové magie očisty a vypuzení.

V období od vrcholného středověku až do konce křížáckých tažení se prokletá sídla lepry rozprostřela po celé Evropě. Podle Mathieua Parise jich bylo v celém křesťanském světě na devatenáct tisíc. Francie jich kolem r. 1266, kdy Ludvík VIII. vydal nařízení o leproseriích, měla přes dva tisíce. Čtyřicet tři jen v samotné pařížské diecézi: patřily mezi ně Bourg-la-Reine, Corbeil, Saint-Valère, ponuré Champ-Pourri; také Charenton. Dvě největší ležely těsně u Paříže: Saint-Germain a Saint-Lazare¹. S oběma jmény se znovu setkáme v dějinách jiného zla. Počínaje 15. stoletím se totiž všechno vyprazdňuje; Saint-Germain se od dalšího století mění v polepšovnu pro mládež; v Saint-Lazare zbývá před příchodem sv. Vincence jediný nemocný leprou, „le sieur Langlois, advokát u soudního dvora“. Leproserie v Nancy, jež byla jednou z největších v Evropě, má za vlády Marie Medicejské všehovšudy čtyři nemocné. V Toulouse podle Catelových *Pamětí* bylo koncem středověku dvacet devět špitálů, z toho sedm leproserií; ale na počátku 17. století už jsou zmiňovány pouze tři: Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard a Saint-Michel. Odchod lepry se oslavuje: v r. 1635 obyvatelé Remeše konají slavnostní procesí na poděkování Bohu, že jejich město této metly zbavil.

Obrovské bohatství, spočívající v nemovitostech leproserií, má v té době královská moc už celé století pod kontrolou a nově je pořádá. František I. výnosem ze dne 19. prosince 1543 přikazuje revizi a inventuru, „aby byl napraven veliký nepořádek, panující v zařízeních pro malomocné“, a Jindřich IV. vydává v r. 1606 edikt, jímž rovněž nařizuje revizi účtů a „peníze, jež by z tohoto šetření vplynuly, použít k podpoře chudých šlechticů a válečných invalidů“. Další požadavek kontroly přichází 24. října 1612, ale finanční přebytek se má tentokrát věnovat na výživu chudých.

Otázku leproserií řešila Francie ve skutečnosti až do konce 17. století;

a problém svým ekonomickým významem vedl k nejednomu konfliktu. Vždyť ještě v r. 1677 je jen v kraji Dauphiné čtyřiačtyřicet leproserií! Ludvík XIV. 20. února 1672 přiděluje majetek všech špitálních a vojenských řádů lazaristům a karmelitánům; správa všech leproserií v království přechází na ně. Dvacet let nato je však edikt z r. 1672 odvolán a od března 1693 do července 1695 vychází řada výnosů, které přidělují majetek útulků pro malomocné postupně jiným špitálům a dobročinným zařízením. Několik malomocných, rozptýlených ještě sem tam v některých z dvanácti set dosud existujících domů, je soustředěno do Saint-Mesmin u Orléansu. Jako první realizuje nová nařízení pařížský parlament, který příjmy z leproserií převede na Všeobecný špitál; krajské úřady následují jeho příkladu. Toulouse přidělí majetek leproserií špitálu pro nevyлéčitelně nemocné (1696); majetek z normanského Beaulieu přechází na nemocnici v Caen; majetek z Voley na špitál v Saint-Foy. Posledními svědky zůstávají už jen Saint-Mesmin a útulek v Ganets u Bordeaux.

Ve dvanáctém století otevřely jenom Anglie a Skotsko pro svého půl druhého milionu obyvatel dvě stě dvacet leproserií. I ty se však od 14. století začínají vyprazdňovat; když Richard III. v r. 1342 nařídí revizi ve špitále v Riponu, žádní malomocní už tam nejsou a majetek fundace připadne z jeho rozhodnutí chudým. Špitál, založený koncem 12. století arcibiskupem Puiselem, počítá v r. 1434 už jen se dvěma místy pro malomocné, pokud se ještě vyskytnou. Velká leproserie v Saint-Albans má v r. 1348 všehovšudy tři nemocné; čtyřiadvacet let nato zůstává prázdný a opuštěný romenalský špitál v Kentu; v jedné z největších anglických leproserií, útulku sv. Bartoloměje v Chathamu, založeném r. 1078, jsou za vlády královny Alžběty už jen dva chovanci a v r. 1627 je nakonec zrušen.

Podobně, možná jen o něco pomaleji, ustupuje lepra v Německu; a stejně jako v Anglii, i tady přeměnu leproserií uspišuje reformace, která všechnu dobročinnou péči a špitální zařízení převádí na městské úřady; tak to probíhá v Lipsku, v Mnichově, Hamburku. Špitálům je v r. 1542 předán majetek leproserií Šlesvicko-Holštýnska. Ve Stuttgartu podle zprávy jednoho radního z r. 1589 nemá tamější budova pro malomocné už padesát let ani jediného pacienta. Leproserii v Lipplingen brzo zaplní nevyлéčitelně nemocní a blázni.

O toto podivné vymizení lepry se patrně nepřičinily různé obskurní lékařské praktiky, byt o to už dávno usilovaly; je to přirozený důsledek

segregace a také toho, že se s koncem křížových výprav přerušilo spojení s východními ohnisky nákazy. Lepra ustoupila a všechna ta místa zla a všechny obřady, jež po sobě zanechala - obřady, které ji neměly potlačit, ale udržet v posvátném odstupu, přikovat na jakéhosi negativním piedestalu, nejsou náhle k ničemu. Jedno však lepru daleko přežije a udrží se až do doby, kdy budou leproserie už řadu let prázdné, a sice hodnoty a obrazy spojené s osobou malomocného, smysl onoho vypuzení, význam, jaký tato naléhavá a děsivá postava měla v sociální skupině, jež ji vyobcovávala a zároveň kolem ní opisovala posvátný kruh.

I když byl malomocný vyobcován ze světa a společenství viditelné církve, svou existenci přesto svědčil o Bohu, protože byl důkazem jak jeho hněvu, tak jeho dobroty: „Příteli,“ praví se v obřadní knize jednoho vídeňského kostela, „zlíbilo se našemu Pánu, abys byl nakažen touto nemocí, a je to od našeho Pána velká milost, když tě chce potrestat za špatnosti, kterých ses dopustil na tomto světě.“ A zatímco ho kněz a jeho pomocníci *gressu retrogrado* vyvádějí z kostela, zároveň ho ujišťují, že zůstává dál svědkem Božím: „A nechť jsi jakkoli odtržen od Církve a společenství čistých, nejsi odtržen od milosti Boží.“ Brueghelovi malomocní zůstávají zpovzdálí věčnými účastníky cesty na Kalvárii, kam všechen lid vyprovází Krista. A jako majestátní svědci zla spějí ke spáse právě ve svém vypuzení a skrze ně: cestou zvláštní reverzibility, opačné reverzibilitě zásluh a modliteb, je zachraňuje ruka, jež se nevztáhne. Hříšník, který před malomocným zavře dveře, mu otevírá cestu ke spáse. „Nes proto svou nemoc trpělivě; neboť náš Pán tebou pro tvou nemoc nepohrdá, nezapuzuje tě od sebe; a zachováš-li trpělivost, budeš spasen, tak jako byl spasen malomocný, který zemřel před palácem Zbohatlíka a byl donesen rovnou do ráje.“ Opuštěnost je pro malomocného spása; vyobcování je pro něj jen jiná možnost přijetí svátosti.

Lepra zanikla, malomocný vymizel, či skoro vymizel z paměti, ale struktury zůstávají. K vyobcování dochází znovu po dvou nebo třech stoletích, a to podivně podobným způsobem a často i na týchž místech. Roli malomocného převezmou chudí, tuláci, provinilci a „pomatené hlavy“, a uvidíme dál, jakou spásu má toto vyobcování přinést jak jim, tak těm, kdo je vyobcovávají. Formy - ve změněné kultuře a se zcela novým smyslem - přetrvávají dál, a především ta hlavní, totiž ona strohá dělicí čára, jež společensky vyobcovává,

ale duchovně neintegruje.

Ve fantazijní krajině renesance se objevuje nový předmět a rychle tu zaujme přednostní místo: *Lod' bláznů*, podivný opilý koráb, brázdící klidné vody Porýní a vlámských kanálů.

Narrenschiff je samozřejmě literární skladba, převzatá nejspíš ze staré báje o Argonautech, ale ožívá v ní k novému mládí jedno z velkých mýtických témat a na půdě Burgundska nabývá institucionalizované podoby. Šíří se móda vyprávění o Lodích vyplouvajících na daleké symbolické cesty, které jejich posádce, složené z imaginárních hrdinů, etických modelů či sociálních typů, vynesou bohatství, nebo jim alespoň vyjeví jejich osud či pravdu. Vznikají skladby Symphoriena Champiera *Lod' knížat a šlechtických bitev* (1502) a *Lod' ctnostných paní* (1503); existuje také *Lod' zdraví* a vedle ní *Blauwe Schute* Jacoba van Oestvorena z r. 1413, Brandtova *Narrenschiff* (1497) a dílo Jossea Badeho *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498). K tomuto snovému proudu patří samozřejmě i obrazy Hieronyma Bosche.

Ale ze všech těch romaneskních či satirických plavidel jedině *Narrenschiff* má reálný podklad. Takové lodě naložené bláznů a plující od města k městu totiž skutečně existovaly. Z šilenců se tehdy snadno stávali tuláci. Městské úřady je vyháněly za hradby, nechávaly je pobíhat krajinou. Běžným zvykem to bylo především v Německu; v Norimberku je v první půlce 15. století zaznamenáno dvaasedesát bláznů; jednadvacet jich vyhnali; dalších jednadvacet nucených odchodů lze vystopovat v druhé polovině století, a to jde jen o bláznů zadržené městským úřadem. Často byli předáváni lodníkům: v r. 1399 dostali námořníci ve Frankfurtu za úkol zbavit město šilence, který se procházel ulicemi nahý. V prvních letech 15. století je jeden zločinný šilenc touž cestou vypuzen z Mohuče. Někdy námořníci vysadí nepohodlného pasažéra dřív, než slíbil; jako například jednoho frankfurtského kováře, který dvakrát odjel a dvakrát se vrátil, než ho nadobro odvezli do Kreuznachu. *Lod' bláznů* přistávající u břehu byla pro evropská města patrně častým obrázkem.

Dobrat se přesného smyslu tohoto zvyku není lehké. Zdálo by se, že jde prostě o všeobecnou metodu, jíž se městské úřady zbavují potulujících se šilenců; to však věc plně nevysvětluje, protože ještě před vznikem speciálních

zařízení jsou blázni občas přijímáni i do špitálů, kde se o ně jako o takové pečují: mají lůžka v ložnicích pařížské nemocnice Hôtel-Dieu; určité místo, kde jsou chováni pomatení, existuje vůbec po celý středověk i renesanci ve většině evropských měst; například Châtelet v Melunu nebo známá Věž bláznů v Caen. Nespočetné Narrtürmer v Německu, jako třeba městské brány v Lübecku nebo Jungfern v Hamburku. Šílenci tedy nejsou vždycky vyháněni. Je možné, že se každé město staralo jen o ty, kdo byli jeho občany, a vyhánělo pouze cizince: záznamy o podporách pro šílence či domcích ve prospěch pomatených v účtech některých středověkých měst skutečně existují. Problém je však složitější: na některých místech se totiž blázni soustřeďují ve větším počtu než jinde, a přitom nejde o domorodce. Jsou to hlavně místa poutní: Saint-Mathurin v Larchantu, Saint-Hildevert v Gournay, dalšími byly Besancon nebo Gheel; poutě byly organizované, subvencované městy nebo špitály. A možná že jakýmsi poutními plavidly byly i ony lodě bláznů, jež vzrušovaly fantazii rané renesance; vysoce symbolickými plavidly pomatených, putujících ze svým rozumem: jedni pluli řekami Porýní do Belgie a Gheelu, druzí proti proudu Rýna do Jury a Besançonu.

Ale velký počet šilenců - rozhodně větší, než aby mohli být jen místního původu - je i v některých městech, která poutním místem jistě nebyla, jako třeba Norimberk. Město jim přitom neposkytuje žádnou jinou péči krom přístřeší a jídla: zavírá je totiž prostě do vězení. Možná že v některých významných průchozích nebo tržištních městech se značný počet bláznů ocitl tak, že je tu „poztráceli“ kupci a námořníci, kteří od nich očistili jejich rodné obce. A taková „antipoutní“ místa se pak možná propojila s těmi, kam byli pomatení přiváděni jako poutníci. Snaha léčit a snaha vyobcovat se proluly v jedno: zavíralo se do posvátného prostoru zázraku. Takovým způsobem vznikla možná vesnice Gheel (Belgická obec u Antverp se špitálem ze 13. století, později vyhrazená jako zemědělská osada pro pomatené (pozn. překl.) - z poutního místa se stalo místo vyhrazené, posvátná země, kde se mělo šílenství dočkat svého vysvobození, ale kde zároveň člověk v duchu starých témat vykonával cosi jako obřad oddělení.

Při této cirkulaci šilenců, při tomto vyobcovávání, vyhánění a nalodování nešlo totiž jen o společenský zřetel nebo o bezpečnost občanů. Existovaly nepochybně ještě jiné významy, významy bližší rituálu; lze je dodnes vystopovat

vat. Blázni například nesměli do kostelů, ačkoli přijímat svátost jim církev nezakazovala. Netrestala nijak ani kněze, který ztratil rozum, ale - jako kdyby se posvátností osoby nečistota ještě násobila - v r. 1421 v Norimberku vyhnali pomateného kněze slavnostně z města a z rozpočtu mu přidělili peníze na cestu. Někdy byli pomatení veřejně bičováni a v jakési hře na pronásledování vyhnáni z města metlami. To všechno naznačuje, že se odchod šílenců řadil mezi exily rituální povahy.

Právě to je zřejmě vysvětlením onoho podivně hromadného a tak oblíbeného nalodování šílenců. Jednak to byla jistě praxe velmi účinná. Svěřit blázna námořníkům znamenalo jistotu, že už nebude donekonečna bloumat kolem městských hradeb, že zmizí někam daleko, odkud se nebude moci vrátit. Ale navíc tu byla temná masa vody, která k tomu přidávala své vlastní hodnoty: voda odnáší pryč, ale také očišťuje; krom toho znamená nejistou budoucnost; každý je na ní vydán svému osudu, každé nalodění může být tím posledním. Blázen na své šílené kocábce odplovává do jiného světa a z jiného světa také připlouvá. Nalodování šílenců znamená přísnou dělicí čáru a zároveň absolutní Cestu. V jistém smyslu tato plavba napůl skutečnou a napůl fantazijní krajinou vlastně jen rozvíjí *mezni* postavení, které šílenec zaujímá v horizontu středověkého člověka - postavení symbolické a zároveň realizované onou výsadou, že ho *zavírají u* bran města: je vypuzen, ale do ohrady; protože nemůže a nemá mít jiné *vězení* než *práh*, udržují ho v místě přechodu. Je vsazen dovnitř vnějšku a naopak. A toto vysoce symbolické postavení si uchová - pokud jsme ochotni připustit, že co bylo kdysi viditelnou baštou řádu, je dnes pevností našeho vědomí - až do současné doby.

Přesně tu roli sehrává voda a plavba. Z lodi není úniku. Šílenec je na ní vydán řece o tisíce pažích, moři o tisíce cestách, nesmírné, vůči všemu vnější nejistotě. Je věznem na té nejsvobodnější, nejotevřenější ze všech cest: přikován na nekonečném rozcestí, uvězněn svým putováním, je Poutníkem *par excellence*. A nikdo nezná zemi, u níž přistane, stejně jako nikdo neví, odkud přichází, když na ni vstoupí. Jeho pravdou a vlastí je jen pustá rozloha mezi dvěma soušemi, které mu nemohou patřit. Má tato imaginární spřízněnost, která se tak dlouze táhne dějinami západní kultury, svůj zdroj v hodnotách onoho rituálu? Nebo naopak obřad nalodování vyvolala z hloubi časů a pak ustálila právě ona? Jedno je jisté: voda a šílenství jsou v obraznosti evropského

člověka nadlouho spolu spjaty.

Už Tristan se kdysi v převleku za blázna nechal vysadit lodníky na cornwallský břeh. Když se objeví na zámku krále Marka, nikdo ho nepozná, nikdo neví, odkud přichází. Ale vede tak podivně, důvěrně známé a zase záhadné řeči, ví toho tolik o všem zdejších, že jistě pochází z nějakého jiného, velice však blízkého světa: ne z pevné země s jejími pevnými městy, ale z věčného neklidu moře, jehož neznámé cesty skrývají bohatství podivných vědění, z oné fantastické pláně, která je protějškem světa. Že je ten šílenec synem moře a že ho drží námořníci vyhodili na břeh jako předzvěst neštěstí, si první uvědomí Isolda: „Kěž jsou prokleti námořníci, kteří toho blázna přivezli! Proč ho nehodili do moře!“³ A téma se v běhu časů objevuje ještě několikrát: u mystiků 15. století v motivu duše-bárky, opuštěné na nekonečném moři touhy, na úhoru starostí a nevědomosti, mezi falešnými odlesky vědění, uprostřed pošetilosti světa - bárky vydané na pospas obrovskému šílenství moře, jestliže neumí zapustit pevnou kotvu víry nebo napnout své duchovní plachty, aby ji dech Boží zavedl do přístavu. De Lancre v 16. století vidí v moři zdroj d'ábelství celého jednoho národa: nejistota plavby, spoléhání pouze na hvězdy, předávaná tajemství, odloučení od žen a pohled na tu širou nepokojnou pláň způsobují, že člověk ztrácí víru v Boha a veškerá pouta k vlasti; propadá pak d'áblu a moři jeho lstí.³ V době osvícenství se účinky mořského klimatu často vysvětluje splín: chlad, vlhko, nestálé počasí a drobné vodní kapičky prosakující do pórů a vláken a zbavující tělo pevnosti, to všechno činí člověka náchylným k šílenství. A ponecháme-li stranou celou obrovskou literaturu sahající od Ofélie až k Lorelei, stačí připomenout Heinrotha, jeho velké antropologicko-kosmologické analýzy, podle nichž v šílenství promlouvá z člověka jakýsi temný akvatický prvek, ponurý zmatek, vířivý chaos, který je zárodkem a smrtí všeho a opakem jasné a zralé stability ducha.

Jestliže však nalodování bláznů souvisí v západní obraznosti s tolika pradávými motivy, proč ona náhlá formulace tématu v literatuře a malířství 15. století? Proč se uprostřed těch nejběžněji známých krajín z ničeho nic vynořuje ona silueta Lodi bláznů s její posádkou pomatených? Proč se ze starého spojenectví vody s šílenstvím pojednou - a právě tehdy - rodí tato bárka?

Zřejmě to je symbol velké nejistoty, jež náhle koncem středověku vyvstala na obzoru evropské kultury. Šílenství a šílenec se ve své dvojznačnosti stávají figurami prvního řádu: hrozba a výsměch, závrtná pošetilost světa a směšná ubohost lidí.

Vzniká množství povídek a moralit. Celá tato literatura koření jistě daleko v minulosti, ale koncem středověku se pozoruhodně rozrůstá: v dlouhé řadě „folies“ jsou stejně jako dříve odsuzovány neřesti a chyby, ale ne už ve spojení s pýchou, nedostatkem milosrdenství nebo s opomíjením křesťanských ctností, nýbrž s jakousi velikou pošetilostí, za niž vlastně nikdo přesně nemůže, která však je pro každého tajným svodem. Pranýřovat bláznovství se stává všeobecnou formou kritiky. Postava blázna, prost'áčka či hlupáka ve fraškách a sotizách nabývá stále většího významu. Už to není ona známá, směšná okrajová figura: ocitá se teď v samém středu scény jakožto nositel pravdy - hraje zde roli komplementární a opačnou k té, jakou hraje šílenství v povídkách a satirách. Zatímco šílenství člověka oslepuje, blázen naopak připomíná lidem jejich pravdu; v komedii, kde každý šálí každého i sebe sama, představuje blázen komedii na druhou, šalbu šalby; svým naivním, zdánlivě nerozumným jazykem vede řeč rozumu, která cestou komiky ruší komedii: milencům odhaluje lásku, mladým lidem pravdu života, chabou realitu věcí nadutců, opovážlivců a lhářům. Na scéně se ocitají a svůj původní obsah spontánní náboženské parodie mění ve společenskou a mravní kritiku i staré slavnosti bláznů, oblíbené především ve Flandrech a severní Evropě.

Šílenství se chápe slova i v literatuře učené, v samém lůně rozumu a pravdy. Naloďuje na své pomatené plavidlo a odsuzuje ke společné odyssei bez rozdílu všechny lidi (van Oestvorenova *Blauwe Schute*, Brandtova *Narrenschiff*; jeho zhoubnou vládu zažehnává Thomas Murner ve svém *Narrenbeschwörung*; někdy, jako třeba v Corrozově satirě *Proti šílené lásce*, je šílenství spojencem lásky, jindy, například v dialogu Louisy Labé *Spor šílenství s láskou*, se s ní pře o prvenství, o to, který z nich toho druhého podmiňuje a vede ho, kam se mu zlíbí. Ocitá se i v akademických přích: je předmětem disputací, disputuje samo o sobě; je pranýřováno, brání se, osobuje si, že má blíž ke štěstí a pravdě než rozum, blíž i k rozumu než rozum sám; Jakob Wimpfeling píše *Monopolium Philosophorum* a Judocus Gallus *Monopolium et societas, vulgo Lichtschiffs*. A v centru těchto vážných hříček

velké humanistické texty: *Moru rediviva* F. H. Flaydera a Erasmova *Chvála bláznovství*. A jako protějšek všech těch promluv, jejich neúnavné dialektiky, všech těch donekonečna se vracejících a převracených disputací dlouhá dynastie obrazů od *Léčby bláznovství a Lodi bláznů* Hieronyma Bosche po Brueghela a jeho *Bláznivou Grétu*; a co zpracovalo divadlo a literatura, přejímá i rytina: prolínají se témata Slavnosti a Tance bláznů. To všechno dosvědčuje, jak silně od konce 15. století strašila v obraznosti západního člověka tvář šílenství.

Stačí si srovnat určitá data: z prvních let 15. století pochází patrně *Tanec mrtvých* na hřbitově Neviňátek; *Tanec mrtvých* z Chaise-Dieu vznikl někdy kolem r. 1460; a v r. 1485 vydává Guyot Marchand svůj *Tanec kostlivců*. Celých těch šedesát let bylo nepochybně pod znamením takovýchto šklebů smrti. A v r. 1492 Brandt píše *Narrenschiff*, která je pět let nato přeložena do latiny. V posledních letech století pak vzniká *Lod' bláznů* Hieronyma Bosche. A v r. 1509 *Chvála bláznovství*. Pořadí je jasné.

Až do druhé poloviny 15. století, nebo ještě o něco déle, panuje pouze téma smrti. Konec člověka, konec časů, má podobu morů a válek. To jediné, co přesahuje lidskou existenci, je tento konec a tento řád, jemuž nikdo neunikne. Hrozbou skrytou přímo v lůně samotného světa je kostlivce. Ale v posledních letech století provede tato velká nejistota náhlý obrat: smrt a její vážnost vystřídává výsměšný škleb šílenství. Osudová nutnost, jež člověka mění v nicotu, přechází v pohrdavou kontemplaci nad nicotou, kterou je sám život. Děs před absolutní hranicí smrti se zvnitřňuje v nepřetržitou ironii; je předem odzbrojován; tím, že dostane všední a zvládnutou podobu, že se rozptýlen do lidských neřestí, vad a směšností stává každodenním divadlem života, je sám zesměšněn. Nicota smrti už nic neznamená, protože už předtím bylo všechno nicota, protože život byl stejně jen marnost, jalové řeči, cinkot rolničků a šaškovských žezel. Hlava, jež se změní v lebku, je už předem prázdná. Šílenství říká: smrt už je tady.⁴ Ale tím, že ji vykazuje do oněch každodenních znaků, jež sice ohlašují její vládu, ale naznačují přitom, jak ubohá bude její kořist, nad ní zároveň vítězí. To, co smrt demaskuje, byla pouze maska a nic jiného; aby se objevil škleb kostlivce, stačilo zvednout cosi, co nebylo pravdou ani krásou, ale jen tváří ze sádry a pozlátka. Od jalové masky k mrtvole setrval týž úsměv. Ale právě v tom je význam šílencova smíchu: je to už dopředu

smích smrti a blázen odzbrojuje kostlivce tím, že ho předpovídá. Nad *Triumfem smrti*, zpívaným koncem středověku na hradbách Campo Santo, triumfuje za vrcholné renesance křik *Bláznivé Gréty*.

Přechod od tématu smrti k tématu šílenství neznámá zlom, ale spíš určité pootočení v lůně téže nejistoty. Stále běží o nicotu života, ale není to už nicota pochovaná jako něco vnějšího a konečného, jako hrozba a současně závěr; nyní je vnímána zevnitř, jako nepřetržitá a konstantní forma života. A zatímco dřív spočívalo šílenství lidí v tom, že neviděli nadcházející konec, a muselo se jim ukazovat divadlo smrti, aby se umoudřili, nyní je moudrostí pranýřovat šílenství jako něco, co je všude, ukazovat lidem, že jsou už předem nebožtíky a konec že se blíží právě proto, že se šílenství stalo všeobecným a spojí se v jedno se smrtí. Tak to předpovídá Eustache Deschamps:

*„Jsme bídné a klevetné třtiny,
Staré a chtivé a mdlé.
Všade jen blázniviny,
Popravdě blíží se konec,
Všechno jde zle.“*

Prvky se převrátily. Už to není tak, že konec časů a světa lidem zpětně ukáže, jak byli šílení, když se o to nestarali; teď naopak stoupající vlna šílenství, jeho temný vpád, věští blízkost poslední katastrofy světa; právě lidské bláznovství ji přivolává a činí neodvratnou.

Tato zkušenost nesmyslného ve všech svých různých formách výtvarných i literárních - se zdá být velice koherentní. Malířství a text si navzájem neustále odpovídají - tady komentář, tam ilustrace. V lidových slavnostech, divadelních představeních, na rytinách, všude se vrací stále jedno a totéž téma, Narrentanz, a celá poslední část *Chvály bláznovství* je komponována jako dlouhý tanec bláznů, v němž postupně defilují jednotlivé profese a stavy, aby vytvořily velký rej pošetlosti. Tradiční masky patrně přejímá i fantastická fauna, jež zaplavuje plátno Boschova lisabonského *Pokušení*; některé z těch figur jako by byly převzaté z díla *Malleus maleficarum*. A není ostatně *Lod' bláznů* jakýmsi převodem Brandtovy *Narrenschiiff*, od níž má ostatně i jméno? V každém případě působí jako velice přesná ilustrace jejího XXVII. zpěvu, který rovněž

pranýřuje *potatores et edaces*, pijany a žrouty. Vyskytly se dokonce domněnky, že je Boschův obraz pouze jednou částí celé série maleb, které ilustrovaly hlavní zpěvy Brandtovy básně.

Striktní návaznost témat nás však nesmí oklamat a nebylo by také správné předpokládat víc, než co historie říká. Způsob, jakým Émile Mále analyzoval předchozí epochy, a zvláště téma smrti, se v tomto případě patrně užít nedá. Krásná jednota mezi slovem a obrazem, mezi tím, co vyjadřuje řeč, a tím, co říká projev výtvarný, se začíná rozpojovat, nemají už bezprostředně jeden a týž společný význam. I když má obraz dosud posláni vypovídat, předávat cosi soupodstatného s řečí, je zřejmé, že už neříká totéž; jakkoli se téma zdá stejné, malba se hrouží svými výtvarnými hodnotami do zkušenosti, jež se bude od řeči stále víc vzdalovat. Výtvarný projev a slovo ilustrují dosud jeden a týž příběh šílenství v jednom a témž mravním světě; už se však obracejí každý jiným směrem a rozestup mezi nimi, zatím sotva postřehnutelný, naznačuje už velkou dělicí čáru, jež se stane pro západní zkušenost šílenství charakteristickou.

Když na obzoru renesance vyvstalo šílenství, projevilo se to nejprve rozpadem gotického symbolismu; gotický svět, až dosud v předivu svých duchovních významů tak pevný, jako by se náhle drolil a dával vyvstávat tvarům, jejichž smysl spočívá už pouze v nesmyslném. Gotické formy ještě nějaký čas přežívají, pozvolna však utichají, umlkají, nejsou už připomínkou ničeho, ani poučením; už jen mimo jakoukoli řeč, ale očím ještě blízké a známé, manifestují svou fantastickou přítomnost. Obraz, vymaněný z řádu moudrosti a poučnosti, začíná gravitovat kolem svého šílenství.

Paradoxní je, že k tomuto osvobození dochází v důsledku rozbuzení významu, zmnožení se smyslu; mezi věcmi vznikají tak početné, spletité, bohaté vztahy, že je může rozšířovat už jen esoterické vědění, a věci samotné zaplavuje takové množství atributů, náznaků a narážek, až tím nakonec ztrácejí svou tvář. Smysl už se nedá bezprostředně vnímat, postava přestává hovořit sama sebou; mezi věděním, jímž je prodchnuta, a formou, kterou na sebe vzala, se rozvírá prázdno. Je svobodně otevřená snění. Svědectvím tohoto rozbuzení smyslu ve světě pozdní gotiky je kniha *Speculum humanae salvationis*, kde Starý a Nový zákon, krom všech vztahů nastolených tradicí církevních otců, propojuje bohatá symbolika, jejíž řád už není řádem Proroctví,

ale řádem imaginárních ekvivalencí. Kristovo Utrpení už nemá předobraz jen v oběti Abrahámově; soustřeďuje kolem sebe bezpočetné sny o mukách; u kříže se ocitají kovář Tubal a kolo Izajášovo, nevypovídají však už o oběti, ale vytvářejí fantastický obraz zuřivosti, trýzně a zmučených těl. Obraz je natolik přetížen významy, že je propouští jen v křeči. Právě v této přemíře smyslu se však snadno uhnízdí sen, nesmyslnost, iracionálnost. Symbolickým postavám nic nebrání, aby se změnilly v děsivé přízraky. Svědčí o tom jedno staré zobrazení moudrostí, které se tak často vyskytuje na německých rytinách: pták s dlouhým krkem, jehož myšlenky na své pomalé cestě od srdce k hlavě mají všechen čas být zváženy a zreflektovány; hodnoty symbolu přílišným zdůrazněním těžknou: dlouhá cesta reflexe se na obraze mění v destilátor subtilního vědění, v nástroj vylučující kvintesence. *Gutemenschův* nekonečný krk nechce znázornit jen moudrost, ale i všechny cesty, jimiž poznání skutečně postupuje; z člověka-symbolu se stává fantastický pták s nekonečným, tisíckrát na sebe poskládaným krkem - nesmyslná bytost na půl cestě mezi zvířetem a věcí, působivá spíš výtvarně než nějakým přesným smyslem. Symbolická moudrost, zajatá v šílenstvích snu.

Svět obrazů se od základů převrací: tlak zmnohonásobeného smyslu ho vyvazuje z řádu forem. Pod povrch obrazu se tlačí tolik významů, že mu dodávají enigmatickou tvář. A jeho síla už nespočívá v poučení, ale ve fascinaci. Charakteristický je vývoj „grylla“, proslulého grylla z anglických žaltářů a ze žaltáře chartreského a bourgeského, postavy známé už ve středověku. Tehdy zobrazoval duši žádostivého člověka, jež se stala vězeňkyní zvířete; jeho groteskní tvář spočívající na obludném břiše patřila do světa velké platónské metafory a hovořila o zkáze ducha propadlého šílenství hříchu. Ale v 15. století se z tohoto symbolu lidského šílenství stává náhle privilegovaná postava bezpočetných *Pokušení*. Poustevníka v jeho klidu neznepokojují předměty touhy, ale tyto šílené, tajemné tvary, tvary vyroněné snem a setrvávající nyní, mlčící a unikavé, na povrchu světa. Jedna z těch postav sedí na lisabonském *Pokušení* před svatým Antonínem; zrozená z šílenství, ze světcovy samoty, kající, odříkání, lehce se usmívající hlava bez těla, pod čilým šklebem čiré znepokojení. Objektem i subjektem pokušení je tento přízračný tvor. Asketa na něj fascinovaně hledí - jeden i druhý ustrnuli v jakémsi zrcadlovém tázání, jež zůstává navždy bez odpovědi, v tichu,

oživovaném jen okolním odporným mravenčením. Gryllos už není člověku satirickou připomínkou jeho duchovního poslání, na něž člověk v šílenství své touhy zapomněl. Šílenstvím je teď on sám, šílenstvím změněným v Pokušení: čerpá svou podivnou moc právě ze své nemožnosti, fantastičnosti, nelidskosti, z toho, co je v něm proti přírodě, co svědčí o jakési nesmyslné přítomnosti hemžící se u země. Svoboda snění, bytí i děsivého, fantasmata šílenství jsou pro člověka 15. století přitažlivější než svod reálného těla.

V čem ale fascinace, promlouvající z oněch obrazů šílenství, vlastně spočívá?

Člověk jednak v těch fantastických figurách odhaluje cosi z tajemství a sklonů své povahy: Ve středověkém myšlení legie zvířat, pojmenovaných jednou provždy Adamem, symbolizovaly lidské hodnoty. Ale na počátku renesance se vztahy mezi člověkem a zvířecím světem obracejí; zvíře se osvobozuje, uniká ze světa legendy a morality a nabývá sobě vlastní fantastičnosti. Následkem podivného zvratu zvíře teď číhá na člověka, zmocňuje se ho a odhaluje mu jeho pravdu. Neskutečná zvířata, zplozená zešílevší obrazností, se stala skrytou přirozeností člověka; když hříšník v poslední den odhalí svou hnusnou nahotu, vidíme obludnou figuru třetího zvířete: to jsou ti pušníci s ropušími těly, kteří se na obraze *Pekla* Dirka Boutse proplétají s nahotou zavržených, to je u Stefana Lochnera ten křídlatý hmyz s kočičími hlavami, to jsou ty sfingy pod chroustími krovkami, ptáci s křídly zneklidňujícími a chtivými jako ruce, to je obrovský dravec s kloubnatými prsty na *Pokušení* Matthiase Griinewalda. Zvířecí svět ze sebe svrhl jeho lidských symbolů a hodnot; fascinuje teď člověka svou nespoutaností, zuřivostí, bohatstvím svých nemožně obludných tvarů, zároveň však odhaluje temnou vášeň, neplodné šílenství skryté v lidském srdci.

Na druhé straně, z pólu opačného této temné přírodě, šílenství fascinuje, protože je poznáním. Každá z těch absurdních postav je totiž prvkem obtížného, uzavřeného, esoterického vědění. Všechny ty podivné tvary vyvstávají z prostor velikého tajemství, a když pokoušejí sv. Antonína, neprobouzení v něm divokou touhu, ale mnohem záluďnější osten zvědavosti; láká ho to tajemné a blízké vědění, jež se mu nabízí a jež mu uniká v gryllově úsměvu; jeho gesto zdráhavosti je gestem člověka, který se brání překročit zakázané hranice poznání; ví už totiž - a právě v tom spočívá jeho Pokušení

- to, co řekne později Gerolamo Cardano: „Stejně jako jiné vzácné hmoty, i Moudrost se musí vydobývat z hlubin Země.“ Držitelem onoho tak nedostupného a tak hrozivého poznání je ve své nevinné naivitě šílenec. Zatímco člověk rozumný a moudrý z něho zachycuje pouze útržkovité - a tím znepokojivější - tvary, blázen je v sobě nese celé jako nedotčenou kouli; křišťálovou kouli, pro všechny ostatní prázdnou, pro jeho oči však plnou, kutnou jakýmsi neviditelným věděním. Brueghel se vysmívá mrzákovi, který se do té křišťálové koule snaží proniknout. Bláznivá Gréta si tu duhovou bublinu vědění nese přes rameno na tyči jako směšnou, ale nekonečně vzácnou lucernu, jež se pohupuje, aniž se kdy rozbije. Také je ji vidět na rubu *Zahrady rozkoší*. A jiný symbol poznání, strom (zakázaný strom příslibené nesmrtnosti a hříchu), vyrvaný z lůna pozemského Ráje, tvoří teď stěžeň plavidla bláznů, jak to ukazuje rytina ilustrující *Stultiferae navicuLae* Josse Badeho; a týž stěžeň se nepochybně kývá i nad *Lodí bláznů* Hieronyma Bosche.

Co toto vědění šílenců hlásá? Protože je to vědění zakázané, předpovídá nejspíš vládu Satana a konec světa; poslední chvíli štěstí a svrchovaný rest; všemoc nad zemí a pád do pekel. Lod' bláznů pluje rozkošnou krajinou, kde všechno probouzí touhu; jakýmsi novým pozemským rájem, kde člověk necítí bolest ani žádnou potřebu, ale přesto se mu nenavrací nevinnost. Je to štěstí falešné, ďábelský triumf Antikrista, hrozba blízkého konce. Sny o Apokalypse nejsou v 15. století samozřejmě nic nového; svou povahou se nicméně liší od toho, čím byly dřív. Jemně fantastickou ikonografií 14. století s jejími hrady pokácenými jako kostky stavebnice a tradičním, v odstupu od Panny držným Drakem jako jediným zvířetem, tuto ikonografií, vždy jasně svědčící o Božím řádu a jeho brzkém vítězství, vystřídala vize světa, z něhož vymizela všechna moudrost. Je to velký sabat přírody: hory se hroučí a srovnávají v pláň, země vyvrhne mrtvé, kosti vyplouvají na povrch hrobů; padají hvězdy, země chytá požárem, všechen život vysychá a míří k smrti. Konec neznamená přechod a příslib; je to nástup noci, která pohlcuje starý rozum světa. Stačí se podívat na Dürerovy jezdce z *Apokalypsy*; ačkoli vyslání samým Bohem, nejsou to andělé vítězství a usmíření, ale divocí válečníci, šílení mstitelé. Svět propadá všeobecné zuřivosti. Nevítězí Bůh ani Ďábel, vítězí Šílenství.

Šílenství člověka fascinuje na všech stranách. Fantastické obrazy, jež se

z něho rodí, nejsou jen prchavým zdáním, rychle mizícím s povrchu věcí. Působí tu zvláštní paradox: plody toho nejprapodivnějšího blouznění byly už předem skryté jako tajemství, jako nedostupná pravda v nitru země. Člověk si v rozpoutané libovůli svého šílenství podává ruku s temnou nevyhnutelností světa; ono zvíře, jež ho straší v těžkých snech a osamělých nocích, je jeho vlastní přirozenost, přirozenost, kterou odhalí neúprosná pravda pekla; všechny ty obrazy marnosti, hlouposti, slepoty jsou jediným velkým poznáním o světě; v jejich šíleném, nespoutaném vesmíru už se rýsuje krutý obraz konce. Jestliže má toto bohatství obrazů takovou váhu a jejich fantazie je tak koherentní, je to právě tím, že v nich renesance vyjádřila své tušení hrozivosti a skrytých tajemství světa.

Literární, filosofické a etické pojetí témat šílenství je v té době zcela jiného rázu.

Středověk řadil šílenství do hierarchie neřestí. Od 13. století běžně figurovalo mezi zápornými postavami Psychomachie. V Paříži stejně jako v Amiensu se řadí do tlup zla a do oněch dvanácti dualit, jež vládou lidské duši: Víra a Modloslužebnictví, Naděje a Beznaděj, Milosrdenství a Lakota, Cudnost a Chlípnost, Moudrost a Šílenství, Trpělivost a Hněv, Něha a Tvrdost, Svornost a Nesvornost, Poslušnost a Vzpouza, Vytrvalost a Nestálost. V renesanci šílenství toto skromné postavení opouští a staví se do čela. Zatímco u Hugona od Svatého Viktora genealogický strom neřestí, strom Starého Adama, kořenil v pýše, nyní se nepochybným vůdcem bujarého sboru všech lidských slabostí stává šílenství. Vede je, zavléká a pojmenovává: „Pohleďte na ně, jsou zde, mezi mými družkami...Ta, co má tak pyšně zdvižené obočí, je Filautia (Sebeláska). Této zde, co má takové usměvavé oči a tleská rukama, říkají Kalakia (Lichotivost). Ta, co vypadá, jako když dřímá v polospánku, je Léthé, bohyně Zapomnění. Tamhleta, co je opřena o oba lokty a má ruce složené křížem, to je Misoponia (Lenost). A tahle s tím růžovým věncem, jež kolem sebe šíří omamnou vůni, je Hédoné (Rozkoš). Ta s těma těkavýma očima, co s nima bloudí kolem dokola, se jmenuje Anioia (Lehkomyslnost). Téhleté s tou lesklou pokožkou a pěkně vykrmeným tíllem říkají Tryfé (Požívačnost). Mezi dívkami vidíte také dva bohy: jeden se jmenuje Masopust a druhý Hluboký spánek.“⁴⁵ Ale šílenství má absolutní prvenství: kraluje nad vším, co je v člověku špatné. Ale nekraluje nepřímou i nad vším dobrým, čeho

je člověk schopen? Nad ctížadostí, plodící moudré politiky, nad lakotou, rozmnožující majetek, nad smělou zvědavostí, podněcující filosofy a učence? Po Erasmusovi to opakuje Louisa Labé, když nechává Merkura přimlouvat se za šílenství u bohů:

„Nedejte zahynout této krásné paní, která vám poskytla tolik radostí.“

Toto kralování je však něco jiného než ona temná vláda, jež spojovala šílenství s velkými tragickými silami světa.

I tady je šílenství svůdné, ale nefascinuje. Vládne ve světě tomu, co je snadné, veselé, lehké. Jeho zásluhou lidé „skotačí a radují se“ jako bozi; je zploditelem „Génia, Mládi, Bakcha, Siléna a toho rozmilého strážce zahrad“.⁶ Všechno je v něm lesklý povrch: neexistuje tu žádné tajemství.

I v tomto případě má šílenství nicméně cosi společného s tajemnými cestami vědění. První zpěv Brandtovy básně je zasvěcen knihám a učencům. Na rytině, která dotýcnou pasáž ilustruje v latinském vydání z r. 1497, trůní na katedře zavalené knihami Mistr v doktorském baretu a s šaškovskou kapucí pošitou rolničkami. Učencům vyhrazuje velké místo ve svém reji bláznů také Erasmus: po Gramaticích následují Básníci, Řečníci a Spisovatelé; za nimi Právníci; potom Filosofové, „učtyhodní svým vousem a pláštěm“; a nakonec dav Teologů. Důraz položený na vědění tu však neznamená, že snad šílenství v sobě nese jeho skrytá tajemství; naopak, šílenství je trestem za neřádnou a nanicovatou vědu. Představuje-li poznání, pak jen proto, že to je poznání směšné, poznání, které místo aby se obracelo k velké Knize zkušenosti, ztrácí se v prachu knih a jalových diskusích; věda vede k šílenství, protože vede k rozbuzení věd falešných.

*O vos doctores, qui grandu nomina fertis
Rescipite antiquos patris, jurisque peritos.
Non in candidulis pendebant dogmata libris,
Arte sed ingenua sitibundum pectus alebant.⁷*

*Ó vy doktoři, kteří se holedbáte velikými jmény,
vezměte na vědomí staré otce, kteří se vyznali v právu.
V bílých listech knih dogmata nevážili,
leč ušlechtilými uměny sytili hruď toužící po ukojení.*

Ve shodě s tématem dlouho užívaným v lidové satíře, šílenství se tu jeví jako komický trest, stíhající vědění a jeho ignorantskou nadutost.

Není totiž jako takové spojováno se světem a jeho skrytými formami, ale spíš s člověkem, jeho slabostmi, sny a iluzemi. Všechno temně kosmické, o čem svědčilo šílenství v pohledu Boschově, u Erasma mizí; šílenství už nečihá na člověka ze čtyř světových stran; vklouzává do jeho nitra, nebo spíš je to určitý subtilní vztah, který člověk udržuje sám k sobě. Mytologická personifikace šílenství je u Erasma pouhou literární umělostí. Existují jen šílenství v množném čísle - lidské formy šílenství: „... k mé úctě bylo postaveno tolik soch, kolik je smrtelníků“; pohleďme jen na města, i ta nejrozumnější a nejlépe spravovaná: „... prostý lid je tak bohatý na nejrůznější formy bláznivosti a den co den vymyslí tolik nových, že by ani tisíc Démokritů nestačilo se jim vysmát.“ Šílenství existuje pouze v jednotlivcích, neboť právě ze sebelásky a z iluzí člověka se rodí. První z postav, vedených Šílenstvím do tance, je „Filautia“; existuje mezi nimi totiž obzvlášť těsný vztah; sebeláska je první známkou šílenství, protože člověk jí propadlý snadno považuje omyl za pravdu, lež za skutečnost, násilí a šerednost za krásu a spravedlnost: „Tak například někdo šerednější než opičák připadá sám sobě krásný jako Nireus; jiný, jakmile se mu podaří s pomocí kružidla narýsovat tři čáry, už v sobě vidí téměř Euklida; opět jiný, ač zpívá jako ten příslovečný osel s lyrou, ba ještě hůře, a krákorá jako slepice, přece věří, že má hlas jako Hermogenés.“ Když člověk takto klamně přilne sám k sobě, rodí se přelud šílenství. Symbolem šílenství se napříště stane zrcadlo, které, aniž ukazuje něco skutečného, vskrytu zračí tomu, kdo se v něm zhlíží, sen jeho pyšného bludu. Ve hře tu není ani tak pravda a svět, jako spíš člověk a člověkem zahlédaná pravda o něm samém.

V šílenství se tu tedy otvírá vesmír čistě mravní. Zlo už není trestem ani neznamená konec časů, ale je to jen chyba a vada. Brandt ve sto šestnácti zpěvech své básně portrétuje pomatené osazenstvo Lodě: jsou to lakomci, udavači, opilci; prostopášníci a zhýralci; cizoložníci a špatní vykladači Písma. Brandtův překladatel Locher vysvětluje v latinské předmluvě plán a smysl díla: autor chce ukázat, *quae mala, quae bona sint; quid vida; quo virtus, quo ferrat error*; a pranýřovat podle míry jejich špatnosti *impios, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidos*,

veneficos, fidefrastos, zkratka veškeré špatnosti, jaké si člověk dokázal vymyslet.

V oblasti literatury a filosofie se zkušenost šílenství v 15. století vyjadřuje především formou satirické morality. Nic tu nepřipomíná ony hrozby, jimiž byla posedlá představivost malířů. Ty jsou naopak pečlivě zaplašovány, nehovoří se o nich. Erasmus od onoho šílenství, „které vysílají strašné mstitelky Lítice z podsvětí na tento svět, kdykoli vypustí své hady,“ odvrací pohled; nemínil chválit takovéto formy nesmyslného, ale „příjemného mámení myslí“, které osvobozuje duši „od úzkostných stavů a naplňuje ji slastmi všeho druhu“. Je to klidný svět, který se dá snadno ovládnout; rozvíjí své prosté přednosti před očima mudrce beze všeho tajemství a smích mudrci pomáhá uchovat si odstup. Na rozdíl od Bosche, Brueghela nebo Dürera, diváků strašlivě pozemských a přímo účastných onoho šílenství, jež viděli tryskat ze všeho kolem sebe, Erasmus se dívá z bezpečné dálky; pozoruje šílenství z výše svého Olympu a chválí je právě proto, že se mu odtud může smát nepřemožitelným smíchem bohů. Šílenství lidí je totiž božská podívaná: „Kdyby ses mohl podívat na tento lidský zmatek a na to hemžení odněkud z Měsíce (jako kdysi Menippos), myslil bys, že máš před očima roj much nebo komárů, kteří mezi sebou vedou hádky a války, strojí si úklady, loupi, baví se, laškují, rodí se, ochabují a umírají. Je takřka neuvěřitelné, jaké bouře a jaké tragedie dovede vyvolat ten červíček, jemuž je souzeno žítí tak krátce.“ Šílenství už není cosi cizího, co je vlastní světu, ale jenom dobře známá podívaná pro cizího diváka; už to není tvář *cosmi*, ale charakterový rys *aevi*.

Ona potlačená tragická zkušenost šílenství se nicméně určitým procesem ocitne znovu v kritickém vědomí. Prozatím však ten fenomén nechme stranou a povšimněme si některých podob šílenství, jež můžeme najít nerozdílně jak v *Donu Quijotovi*, tak v románech Madeleine de Scudéry, v *Králi Learovi* stejně jako v divadle Rotrouově nebo Tristana l'Hermita.

Začněme tou nejvýznamnější - a také nejvytrvalejší, protože zůstává čitelná ještě pro 18. století: *šílenství jako identifikace s románovou postavou*. Jeho rysy určil jednou provždy Cervantes. Téma se však neúnavně vrací ať už v přímých adaptacích (v r. 1639 se hraje *Don Quijote* Guérina de Bouscal a dva roky nato jeho *Vláda Sancha Panzy*), či reinterpretacích určité epizody (Pichouova *Bláznovství Cardeniova* jsou variací na téma „Otrhaného rytíře“

ze Sierry Moreny) anebo méně přímou cestou v satíře na fantastické romány (jako je Sublignyho *Falešná Clélie* a v rámci příběhu navíc epizoda *Julie d'Aruiane*). Chiméry se předávají od autora k čtenáři, ale co bylo na jedné straně fantazií, stává se na druhé fantazmatem; spisovatelova lest je přijímána se vší naivitou jako skutečnost. Zdánlivě běží jen o prostou kritiku fantastických románů; ale v podtextu je celé pole otázek po vztazích mezi skutečností a imaginárnem v uměleckém díle a možná i po neurčité komunikaci mezi fantazií a bludem. „Za vynález umění vděčíme vyšinuté obraznosti; Rozmar malířů, básníků a hudebníků je pouze civilně zjemněný název pro jejich Šílenství.“⁸ Šílenství, jež uvádí v potaz hodnoty jiné doby, jiného umění, jiné morálky, ale v němž se zároveň neurčitě prolínají a v jediné společné chiméře navzájem kompromitují všechny formy lidské obraznosti až po ty nejzazší.

Jeho přímým sousedem je *šílenství marnivosti*. V tomto případě se však šílenec neztotožňuje s žádným literárním vzorem, ale se sebou samým, a v tomto klamném přilnutí si pak přičítá všemožné přednosti, ctnosti a schopnosti, jež nemá. Je dědicem Erasmovy staré Filautie. Ač chudý, je boháč; ač ošklivý, zhlíží se v sobě; na nohou dosud okovy, má se za Boha. To je případ licenciáta z Osomy, který se považuje za Neptuna⁹; to je směšný osud sedmi postav *Blouznivců* z komedie Desmaretse de Saint-Sorlin, Chateauforta z *Podvedeného školometa* Cyrana de Bergerac, pana de Richesource z *Pana Politika*. Nespočetná šílenství o tolika tvářích, kolik je ve větě povah, ctižádostí, nevyhnutelných iluzí. Šílenství i ve svých nejextrémnějších formách ze všech šílenství nejméně extrémní: nosí je v srdci každý, je to klamný vztah, který člověk chová k sobě samému. Pramení z něho ty nejběžnější nectnosti. Jeho pranýřování je tím prvním a posledním každé kritiky mravů.

K mravnímu světu patří i *šílenství spravedlivého trestu*. Zmatením ducha trestá zmatky srdce. Ale tím jeho moc nekončí: trest se sám sebou násobí, protože zároveň s trestáním odhaluje pravdu. Spravedlnost tohoto šílenství je pravdomluvná. Pravdomluvná, protože viník v jalovém víru svých fantazmat zakouší už dopředu, co bude jeho věčným trestem. Erastes v Corneillově komedii *Mélite už* se vidí pronásledován Eumenidami a odsouzen Mínósem. A také proto, že z temna tohoto zvláštního trestu vyvstává na světlo skrytá

vina; šílenství skrze svou pomatenou, neovládnutou řeč vyjevuje svůj smysl, vyjadřuje ve svých chimérách svou utajenou pravdu; jeho křik je křikem svědomí. Šílená Lady Macbeth odhaluje „těm, kdo by neměli vědět“, slova dlouho šeptaná jen „hluchým polštářům“.

Posledním typem šílenství je *beznadějná vášeň*. Zklamaná vášnivá láska, láska oklamaná především osudovostí smrti, může vyústit jen v pomatenost. Dokud měla svůj předmět, šílená láska byla víc láskou než šílenstvím; ponechána sobě samé, pokračuje dál v prázdnotě bludu. Trest za příliš nezkcrocenou vášeň? Ano, ale trest, který zároveň přináší úlevu; nenapravitelnou nepřítomnost soucitně zastírá přítomnostmi imaginárními; v paradoxu nevinné radosti nebo v heroismu nesmyslných pronásledování umožňuje shledat se opět s tvarem, jenž se vytrácí. Byt i vedl k smrti, bude to smrt, v níž se ti, kdo se milovali, už nikdy nerozloučí. To je poslední píseň Oféliina; to je blouznění Aristova v *Šílenství mudrcově* Tristana l'Hermita. Ale hlavně to je hořkosladká pomatenost Shakespearova Krále Leara.

V Shakespearově díle se šílenství pojí se smrtí a vraždou; v díle Cervantesově jde o formy řádu marnivosti a nejrůznějších iluzí. To jsou ovšem výsostné modely, jež pak u napodobitelů ztrácejí svou ostrost a sílu. A jak u Shakespeara, tak u Cervantese nepochybně dosud jde spíš o tragickou zkušenost šílenství zrozenou v 15. století než o mravně-kritickou zkušenost Ne-rozumu jejich vlastní doby. Překlenutím času navazují oba na smysl, který se začíná vytrácet a napříště bude pokračovat už jen ve tmě. Ale právě z porovnání jejich díla a toho, co uchovává, s významy, jež se rodí u jejich současníků či napodobitelů, je možno vyčíst, jakým procesem to na onom počátku 17. století literární zkušenost šílenství vlastně prochází.

U Cervantese nebo Shakespeara zaujímá šílenství vždycky krajní postavení, je bez odvolání. Ústí pouze v rozervanost a pak ve smrt. Vede marnou řeč, ale samo marnost není; prázdno, jež ho naplňuje, je „nemoc, na níž je má věda krátká“, jak říká lékař o Lady Macbeth; je to plnost smrti: šílenství, jež nepotřebuje lékaře, ale jen boží slitování. Něžná radost, k níž nakonec dospěje Ofélie, není štěstím; Oféliin nesmyslný zpěv má stejně blízko k podstatnému jako „ženský křik“, který v chodbách Macbethova zámku zvěstuje, že „královna je mrtvá“. Don Quijote umírá sice v uklidněné krajině, do níž se v poslední chvíli navrátil rozum a pravda; jeho blouznění se v náhlém

sebeuvědomění hroubí a on sám vidí jeho směšnost. Ale co jiného je toto náhlé zmoudření, než jen „nějaký nový bláznivý nápad“? Nekonečně zvrtná dvojznačnost, kterou může nakonec rozetnout jen smrt. Konec šílenství nutně znamená i konec života; a dokonce „jedním pak ze znamení, podle nichž usoudili, že umírá, bylo, že se tak snadno z bláznovství vrátil k rozumu“. Mír však nepřináší ani smrt: šílenství - jako posměšně věčná pravda - vítězí i nad smrtí, ačkoli právě v ní se ho život zbavil. Rytíře jeho nesmyslný život pronásleduje dál a učiní ho nesmrtelným právě skrze jeho pomatenost: šílenství je nehybnoucí i ve smrti: „Zde Hidalgo mocný v Pánu sní, jenž přivedl k moci takové svou odvahu, že smrt všeho paní životní vůli rekově nebyla schopna vzít zbla ani.“

Šílenství však tyto poslední krajiny, kam je umístili Cervantes a Shakespeare, brzo opouští; v literatuře počátku 17. století zaujímá většinou postavení středu; představuje spíš uzel než rozuzlení, spíš peripetii než blízkost konce. Přesunuto v řádu románových a dramatických struktur do jiného místa, umožňuje odhalení pravdy a uklidněný návrat rozumu.

Není už totiž pojímáno ve své tragické realitě, absolutní rozervanosti ústící do jiného světa, ale jen v ironii svých iluzí. Není skutečným trestem, nýbrž jen obrazem trestu, falešným zdáním; může se vázat jen k zločinu domnělému nebo k smrti, která je jen iluzí. Aristes v *Šílenství mudrcově* se při zprávě o smrti své dcery sice zblázní, ale dcera ve skutečnosti mrtvá není; když se Erastes v *Mélitě* vidí pronásledován Eumenidami a vlečen před Mínóa, je to kvůli dvojímu zločinu, kterého se sice mohl a také chtěl dopustit, ale jímž ve skutečnosti ničí smrt nezpůsobil. Šílenství ztrácí svou dramatickou vážnost: je trestem či beznadějí jen v dimenzi omylu. Je dramatické pouze v rámci falešného dramatu; chimérická forma: viny jsou domnělé, vraždy iluzorní, odlučky předurčené k novým shledáním.

Přes tento nedostatek vážnosti jde nicméně o šílenství bytostné, ještě bytostnější než kdy předtím, protože vede sice iluzi až na vrchol, ale zároveň ji rozmetává. Postava propadlá šílenství následkem svého omylu začíná předivo bezděky rozplétat. V sebeobviňování říká pravdu. V *Mélitě* se například všechny hrdinovy lsti, jež nastražil na ty druhé, obrátí proti němu samotnému, takže se stane jejich první obětí. Myslí si, že zavinil smrt svého soka a své milenky, ale ve svém blouznění si přitom vyčítá, že si celou

milostnou korespondenci sám vymyslel; šílenství způsobené určitým iluzorním rozuzlením tak vlastně samo od sebe rozplétá tu pravou zápletku, jejímž je současně důsledkem i příčinou, a dává průchod pravdě. Je falešným trestem za falešné řešení, ale zároveň odhaluje problém, který skutečně existuje a který pak může být skutečně rozřešen. Zakrývá pláštěm omylu skryté dílo pravdy. S touto dvojznačnou a zároveň ústřední funkcí šílenství si pohrává autor *Špitálu bláznů*, když uvádí na scénu milenecký pár, který se snaží uniknout svým pronásledovatelům tím, že předstírá šílenství a ukryje se mezi blázny; děvče převlečené za chlapce simuluje záchvat šílenství, při němž se jakoby považuje za dívku - kterou ve skutečnosti je -, a skrze dvojí, navzájem se rušící přetvářku tak vlastně říká pravdu, jež také nakonec zvítězí.

Šílenství tu představuje *qui pro quo* v té nejčistší, nejtotálnější formě: považuje faleš za pravdu, smrt za život, muže za ženu, milenku za Erynii a obět za Mínóa. Ale v řádu dramatu také *qui pro quo* toho nejrigoróznějšího typu: nepotřebuje k pravdivému rozuzlení žádný vnější prvek. Stačí mu jít v iluzi tak daleko, až dospěje k pravdě. Situováno do samého nitra struktury, do jejího mechanického středu, funguje zde jako předstírané zakončení, nabité však vskrytu novým začátkem, a jako zasvěcení do toho, co se pak ukáže jako návrat k pravdě a rozumu. Představuje bod, k němuž se zdánlivě sbíhá tragický osud postav, z něhož však ve skutečnosti vybijají cesty ke znovunalezenému štěstí. Je místem rovnováhy, ale maskuje ji mlhou iluze a předstíraným zmatkem; přísnou architekturu zakrývá obratná sestava divokých chimér. Ona náhlá živost, ona náhodnost gest a slov, rozvířených *vanem šílenství*, který tříští linie, láme postoje a rozevlává drapérie - zatímco nitky jsou drženy tím pevněji - je přímo klasickým typem barokního *optického klamu*. Šílenství se v tragikomických strukturách předosvícenské literatury jeví jako veliký optický klam.

Dobře to věděl Georges de Scudéry, když ve své *Komedii herců* chtěl uvést divadlo na divadle, a celou hru proto zasadil do iluzivní hry šílenství. Část herců má představovat diváky, druhá část herce. Na jedné straně musejí předstírat, že považují kulisu za skutečnost a hru za život, ačkoli ve skutečnosti hrají a kulisa je kulisou; a na druhé, že hrají a napodobují herce, ačkoli ve skutečnosti jsou prostě herci, kteří doopravdy hrají. Každý prvek v této dvojí hře je navíc sám zdvojený, takže skutečnost a iluze se stále znovu zaměňují

přesně s onou dramatičností, jež je příznačná pro šílenství. „Já nevím,“ říká Mondory v prologu de Scudéryho hry, „co to dnes mé spolčníky popadlo, ale je to tak ztřeštěné, až mi připadá, že je nějaké čary připravily o rozum, a nejhorší na tom je, že se o něj snaží připravit i mě a vás ostatní taky. Chtějí mi namluvit, že tu nejsem na divadle, ale v městě Lyonu, tamhle že je hostinec a tady Míčovna, a nějakí herci, jimiž nejsme, a přesto jsme my, že tu předvádějí pastorálu.“ Divadlo v této ztřeštěnosti rozvíjí svou pravdu, jíž je iluze. Neboli přesně vzato šílenství.

Rodí se osvícenská zkušenost šílenství. Velká hrozba, jež vyvstala na obzoru 15. století, vybledá, znepokojivé síly, jež prostupovaly Boschovu malbu, ztratily svou účinnost. Formy ještě přežívají, ale jsou teď průzračné a poddajné a tvoří doprovod, nevyhnutelný doprovod rozumu. Šílenství už není eschatologickou figurou z posledních končin člověka, světa a smrti; noc, do níž hledělo a z níž se rodily tvary nemožného, se rozplynula. Svět, brázděný kdysi svobodným vězením Lodi, upadá v zapomnění; její zvláštní putování mezi zdejším a oním světem skončilo; Lod' už nikdy nebude onou unikavou a absolutní hranicí. Kotví teď pevně mezi věcmi a lidmi. Připoutaná a pod dohledem. Není to už bárka, ale špitál.

Bláznivé gondoly dopluly a necelé století po nich se objevuje literární téma „Špitálu bláznů“. Tady je každá prázdná hlava spoutaná a zařazená podle správného lidského rozumu a jako ironický a vnitřně protimluvný příklad hovoří zdvojenou řečí Moudrostí: „...Špitál nevyléčitelných bláznů, kde jsou bod za bodem vykreslena všechna šílenství a nemoci ducha jak mužů tak žen, dílo stejně užitečné jako ozdravující a nutné k získání té pravé moudrosti.“¹⁰ Každá forma šílenství tu má své vyhrazené místo, své znaky a svého ochranného boha: šílenství zuřivé a žvanivé, symbolizované blbcem rozvaleným na židli, se zmítá pod pohledem Minervy; bohem temných melancholiků, kteří pobíhají krajinou jako osamělí a hladoví vlci, je Jupiter, pán zvířecích proměn; jsou tu „bezuzdní opilci“, „šílenci bez paměti a chápavosti“, šílenci „spící a napůl mrtví“, „potrhlí blázni bez mozku“... Celý ten dokonale uspořádaný svět chaosu je nyní jakousi Chválou Rozumu. Šílenství se v tomto „Špitále“ stěhuje z *Lodě* do *internace*.

I takto ovládnuté si nicméně podržuje všechny známky své vlády. Jeho půdou je teď dílo rozumu a pravdy. Rozehrává na povrchu věcí a v jasu dne

všemožné hry zdání, dvojznačnost skutečnosti a iluze, celé ono neurčité, vždy znovu se zcelující a vždy znovu rozrušované předivo, v němž se sjednocují a současně rozdělují pravda a fikce. Skrývá a vyjevuje, říká pravdu i lež, je stínem i světlem. Zrcadlí: shovívavá a křehká figura, ústřední figura barokního věku.

Není nic divného, že ji tak často nacházíme v románových a divadelních fikcích. Že ji vidíme doopravdy bloumat ulicemi. Francois Colletet ji tam potkal tisíckrát:

*„Prostáček ulicí tu jde,
Provázen dětí tlupou.
...Ubožák, na něj pohled' jen,
Co si chce nebohý blázen ten
Počít s tou hadrů kupou?
Viděl jsem takové častokrát
Zpěvavě ulicemi lát...“*

Je to postava v sociální krajině dobře známá. Přicházejí znovu do obliby, a to velmi živé, stará bratrstva bláznů, jejich slavnosti, shromáždění a disputace. Své vášnivé přívržence i odpůrce má Nicolas Joubert, známější pod jménem d'Angoulevant, který se prohlásí za Knížete bláznů; o titul s ním soupeří Valenti le Comte a Jacques Resneau: vznikají pamflety, vedou se pře, obhajoby; Joubertův advokát o svém chráněnci prohlásí a písemně osvědčí, že je „dutá hlava, bláznivá kebule bez zdravého rozumu, třtina a pomatenec, který nemá v hlavě ani jedno péro, ani jedno celé kolečko“. Bluet d'Arbres, který si dává říkat Potrhlý hrabě a je chráněncem Créquiuů, Lesdiguiersů, Bouillonů a Nemoursů, vydává v r. 1602 - lépe řečeno vydají mu jiní - sbírku svých výtvorů, v níž čtenáře upozorňuje, že „neumí číst ani psát a nikdy se tomu neučil“, ale že je prodechnut „inspirací od Boha a Andělů“. Pierre Dupuis, o němž hovoří Régnier ve své šesté satíře, je podle slov Brascambillových „arciblázen v dlouhé sukničce“; on sám ve svém „Důkazu o probuzení mistra Guillaumea“ o sobě říká, že má „ducha povzneseného do měsíčního předpokojie třetího stupně“. A v Régnierově čtrnácté satíře jsou další takové postavy.

Svět na počátku 17. století je vůči šílenství podivně pohostinný.

Šílenství je všude, v nitru všech věcí, a lidé je nesou v sobě jako ironickou značku, jež má stopy mezi pravdou a chimérou a takřka ničím už nepřipomíná velké tragické hrozby - představuje život spíš jen zmatený než znepokojivý, směšné zmítání uvnitř společnosti, vrtkavost rozumu.

Ale rodí se už nové nároky:

„Stokrát a stokrát jsem chopil se lucerny,

Hledaje za bílého dne...“¹¹

1. Cf. J. Lebeuf, *Histoire de la vine et de tout le diocèse de Paris* (Paříž, 1754-1758).
2. *Tristan et Iseut*, ed. Bossuat, str. 219-222.
3. Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges* (Paříž, 1612).
4. V tom smyslu zkušenost šílenství přesně navazuje na lepru. Rituál exkomunikace malomocného byl znamením, že nemocný představuje živoucí přítomnost smrti.
5. Erasmus, *Chvála bláznovství* (čes. překlad J. Mertlíková, P. Mertlík, J. Hejnic - pozn. překl.).
6. Louise Labé, *Débat de la folie et de l'amour* (Lyon, 1566), str. 98.
7. Sebastian Brant, *Stultifera navis*, lat. překlad z r. 1497, sv. II.
8. Saint-Évremond, *Sir Politik would be*, jed. V., sc. II.
9. Cervantes, *Don Quijote*, díl II, kap. 1. (čes. překlad Václav Černý - pozn. překl.).
10. T. Gazoni, *L'Ospedale de passi incurabili* (Ferrara, 1586). Cf. Charles de Beys, *L'Hospital des fous* (1635).
11. Mathurin Régnier, *Satire XIV*, v. 7-10.

II. VELKÉ UVĚZNĚNÍ

Compelle intrare

Renesance dala průchod hlasu šílenství, zkrotila však jeho útočnost. Osvícenství je podivně násilným zásahem umlčí.

Že v 17. století vznikly velké internační budovy, je známo; méně už, že se v nich během několika měsíců ocitlo víc než jedno procento obyvatel Paříže. Je rovněž známo, že absolutistická moc užívala zvláštních zatykačů a že docházelo k svévolnému uvěznění; méně dobře už se ví, z jakého právního vědomí se tyto praktiky rodily. Od dob Finelových, Tukeových a Wagnitzových víme, že půldruhého století byli takto uvěznění i blázni a že jednoho dne v budoucnu budou nalezeni v sálech Všeobecného špitálu a v kobkách věznic; ukáže se, že se promísili s populací ve *workhouses a Zuchthäusern*. Nikdo nikdy však přesně neobjasnil, v jakém tu byli postavení, ani co toto sousedství, zahrnující do jedné společné vlasti chudinu, povaleče, trestance a blázny, vlastně znamenalo. Pinel a psychiatrie 19. století se s šílenci setkají na půdě internace; a tam - na to nezapomeňme - je také nechají, ačkoli se budou pyšnit, že je „osvobodili“. Šílenství a gesto vykazující je do internace jako na jeho přirozenou půdu jsou spolu spjaté od poloviny 17. století.

Za opěrný bod může sloužit jedno datum: rok 1656, kdy vyšel dekret o založení pařížského Hôpital Général Všeobecného špitálu. Zdánlivě jde jen o určitou reformu - a ani to ne, spíš jen o jakousi administrativní změnu.

Různá už existující zařízení připadají pod společnou správu: Salpêtrière, přebudovaná za minulé správy na zbrojnici, Bicêtre, kterou chtěl Ludvík XIII. přidělit komendě sv. Ludvíka jako útulek válečných invalidů, „dům a špitál Grande Pitié a Petite Pitié, Útulek na předměstí SaintVictor, dům a špitál Scipion, budova Savonnerie, se všemi pozemky, místy, zahradami, domy a budovami, jež k nim přináležejí“.¹ To všechno je nyní přiděleno pařížským chudým „obojího pohlaví, ať jsou odkudkoli, jakéhokoli věku, postavení a původu a v jakémkoli stavu, zdraví či invalidní, nemocní či v rekonvalescenci, vyléčitelní či nevléčitelní“. Ať už se přihlásí sami, nebo je tam pošle královská či soudní moc, mají být přijati, ubytováni a živeni; má se rovněž pečovat o obživu, dobré chování a celkovou spořádanost těch,

kdo se tam nedostali, ale být by tam mohli či měli. To je úkolem doživotně jmenovaných správců, kteří tak mohou rozhodovat nejen v budovách Špitálu, ale i nad vši ostatní pařížskou populací spadající pod jejich pravomoc: „Mají veškerou řídicí, správní, obchodní, policejní, soudní, nápravnou a trestní moc nad všemi chudými v Paříži jak uvnitř Všeobecného špitálu, tak mimo něj.” Správcové mimo jiné jmenují lékaře, který dostává ročně 1000 livrů; sídlí v Pitié, ale dvakrát týdně musí navštívit všechny budovy Špitálu.

Jedno je jasné: Všeobecný špitál není léčebné zařízení. Spíš je to jakási polosoudní struktura, administrativní celek, který třebaže není tribunálem, kromě už zmíněných pravomocí rozhoduje o vině a vykonává trest. „Za tím účelem budou správcové v řečeném Všeobecném špitále a místech pod něj spadajících užívat kůlů, pranýřů, cel a podzemních žalářů podle svého uvážení a příkazy jimi vydané uvnitř Špitálu budou bez odvolání; pokud jde o příkazy pro venek, budou vykonány v plné formě i obsahu bez ohledu na případný odpor nebo námitky a aniž tomu smí kdo bránit nebo požadovat odškodnění.”²² Tedy absolutní svrchovanost, soud bez odvolání, výkonné právo, nad nímž neexistuje nic vyššího. Špitál je podivná moc, postavená králem mezi policií a soudnictvím, moc na hranici zákona: třetí kategorie represe. Do tohoto světa byli zařazeni šílenci, tak jak je Pinel později najde v Bicêtre a Salpêtriére.

Funkce ani cíle Všeobecného špitálu nemají nic společného s myšlenkou léčby. Je to instance pořádková, instance monarchistického a měšťanského řádu, který se v té době ve Francii ustavuje. Pojí se přímo na královskou moc a spadá výhradně pod civilní správu; původní státní charitativní instituce, tzv. Grande Aumónerie du Royaume, někdejší církevní a duchovní vykonavatel péče o chudé, je rázně vyřazena z oběhu. Král vyhlašuje: „Hodláme udržovat a ochraňovat řečený Všeobecný špitál jako naši královskou fundaci, aniž však bude jakkoli podléhat naší Grande Aumónerie ani komukoli z našich vysokých hodnostářů, nýbrž bude z jejich pravomoci a svrchovanosti zcela vyňata a ani žádní jiní představitelé Všeobecné nápravy či Grande Aumónerie tam nemají mít přístup, ani se s čímkoli seznamovat a uplatňovat tam pravomoc jakéhokoli způsobu a druhu.” Plán vznikl původně v parlamentu a prvními dvěma správci byli tehdy jmenováni předseda parlamentu a státní prokurátor. Ale brzo se k nim připojují pařížský arcibiskup, předseda dvora nepřímých daní, předseda dvora účtů, policejní ředitel a starší cechů kupců.

Potom už hraje „nejvyšší kancelář“ jen poradní roli. Skutečná správa i odpovědnost připadá správcům dosazovaným kooptací. Skutečnými vládci jsou oni. Velká revoluce pak o těchto vyslancích královské moci a měšťanského majetku do světa bídy podává takovéto svědectví: „Vybrání z toho nejlepšího měšťanstva, ...vnesli do správy nezaujatost a čisté úmysly.”³³

Sít' této struktury, zplozené monarchickým a měšťanským řádem v době, kdy se přetvářely v absolutismus, se brzo rozprostře po celé Francii. Královský edikt z 16. června 1676 přikazuje zřídit „všeobecný špitál v každém městě království”. V některých případech místní úřady příkaz předběhly; dobročinné zařízení takového typu založilo lyonské měšťanstvo už v r. 1612. A tourský arcibiskup může 10. července 1676 hrdě prohlásit, že jeho „metropolitní město královny zbožné úmysly šťastně předjalo, neboť jeho všeobecný špitál zvaný Charitě vznikl ještě před špitálem pařížským a jeho uspořádání posloužilo za vzor všem ostatním, jež byly od té doby zřízeny jak v království, tak mimo ně”. Tourská Charitě byla skutečně založena už v r. 1656 a král jí přiřkl 4000 livrů důchodu. Všeobecné špitály vznikají po celé Francii: v předvečer Velké revoluce existují ve dvaatřiceti venkovských městech.

I když byla církev při vzniku všeobecných špitálů dosti záměrně - nepochybně v tiché dohodě královské moci s měšťanstvem - držena stranou, přesto se do hnutí také zapojila. Reformuje své vlastní špitály, přerozděluje majetky svých fundací; zakládá dokonce kongregace, jež se svými cíli nijak příliš neliší od Všeobecného špitálu. Vincenc de Paul reorganizuje Saint-Lazare, nejvýznamnější z bývalých pařížských leproserií; 7. ledna 1632 sepisuje jménem Kongregace Misionářů se svatolazarským „Převorstvím” smlouvu, podle níž se sem napříště mají přijímat „osoby zajištěné z rozkazu Jeho Veličenstva”. Podobné špitály otvírá na severu Francie řád Dobrých synů. Milosrdní bratři, povolání do Francie v r. 1602, zakládají nejprve Charitě na pařížském předměstí Saint-Germain, potom v Charentonu, kde se usazují 10. května 1645. Jejich zařízením je také Charitě v Senlis nedaleko Paříže, otevřená 27. října 1670. Vévodkyně de Bouillon jim několik let předtím darovala budovy a prebendy nemocnice pro malomocné, založené ve 14. století Thibautem de Champagne v Château-Thierry. Spravují rovněž nemocnice Charitě v Saint-Yon, v Pontorsonu, Cadillacu a v Romans. R. 1699 zakládají lazarisť v Marseille ústav, z něhož se stane špitál sv. Petra. V 18.

století následují Armentires (1712), Maréville (1714), Bon Sauveur v Caen (1735); a krátce před Velkou revolucí (1780) Saint-Meins v Rennes.

Je to jev evropských rozměrů. Ve Francii má vlivem ustavení absolutistické monarchie a obrody katolictví za protireformace tu zvláštní povahu, že si v něm konkurují a zároveň jdou ruku v ruce královská moc a církev. Jinde má formy značně odlišné, ale časové zařazení je přesně totéž. Velké špitály, internační budovy, církevní i veřejné podpůrné a trestní instituce, charity a vládní dobročinná zařízení jsou dílem osvícenství: mají stejně univerzální povahu jako ono a rodí se takřka současně s ním. V německy mluvících zemích vznikají nápravná zařízení zvaná *Zuchthäusern*; první z nich je staršího data než internační domy francouzské (s výjimkou lyonské Charitě); je otevřen v Hamburku kolem r. 1620. Další vznikají v druhé půlce století: V Basileji (1667), Vratislavi (1668), Frankfurtu (1684), Špandavě (1684), Královci (1691). V 18. století přibývají další: r. 1701 v Lipsku, r. 1717 a 1720 v Halle a Kasselu; později v Briegu [dnes polském Brzegu - pozn. překl.] a Osnabriicku (1756) a v r. 1771 v Torgau.

V Anglii má systém internace kořeny starší. Budovat *houses of correction*, alespoň jeden v každém hrabství, ukládá už výnos z r. 1575, hovořící o „postihu tuláků a ulehčení chudým“. Jejich výživu má zajišťovat daň, ale veřejnost je vyzývána k dobrovolným darům. Tento záměr se však patrně neuskutečnil, protože několik let nato dochází k rozhodnutí umožnit ústavy soukromé: k založení špitálu nebo nápravné instituce není už potřeba úřední povolení, může si je otevřít, kdo chce. Počátkem 17. století se všechno reorganizuje: smírčí soudce, který ve svém rajonu takovou instituci nezřídí, je pokutován pěti librami; povinně se zavádějí řemesla, zřizují se dílny, manufaktury (mlýn, přádelna, tkalcovna), aby přispívaly na údržbu a zajistily chovancům práci; o tom, kdo má být internován, rozhoduje soudce. Tyto *bridewells* se však příliš nerozvinuly; často postupně splynuly s vězením, k němuž byly přifařeny; ve Skotsku se nerozšířily vůbec. Většího úspěchu se zato dočkaly *workhouses*. Vznikají ve druhé polovině 17. století. Jejich statut je určen výnosem z r. 1670, který staví příjmy z daní a hospodaření s penězi určenými na chod domů pod kontrolu soudních úředníků a správu pod vrchní dohled smírčího soudce. První anglický *workhouse* zakládá v r. 1697 společně několik bristolských farností a ustavují sdružení, které ho má

spravovat. Další vzniká r. 1703 ve Worcesteru, třetí téhož roku v Dublinu; potom v Plymouthu, Norwichu, Hullu, Exeteru. Koncem 18. století je jich celkem 126. *Gilbert Act* z r. 1792 farnostem všemožně usnadňuje zakládání dalších; současně je posílena pravomoc smírčího soudce a také kontrola. Aby se *workhouses* neproměnily v nemocnice, doporučuje se přísně vyloučit všechny nakažlivě nemocné.

Během několika let tato zařízení doslova opředou celou Evropu. Howard se koncem 18. století vydá na jejich obhlídku; navštíví na své pouti Anglii, Holandskem, Německem, Francií, Itálií a Španělskem všechna významná internační zařízení „špitály, věznice a káznice“ - a ve své filantropii se pohorší, že nalezl v jedněch a týchž zdech zločince, nezvedené nebo marnotratné syny rodin, tuláky a blázny. Je to důkaz, že v té době není už samozřejmé právě to, co onu instituci osvícenství, již je internace, vyvolalo po celé Evropě tak rychle a spontánně v život. Během sto padesáti let se internace změnila v bezprávní směs různorodých prvků. Původně měla zahrnovat určitou jednotu, jež i zdůvodňovala její naléhavost. Mezi všemi těmi různými formami a obdobími osvícenství, v němž se zrodily, musel existovat nějaký spojující princip. Jistě se to nedá vysvětlit jen pohoršeným předrevolučním citěním. Na jakou skutečnost tedy vlastně mířilo ono gesto, které takřka ze dne na den celou jednu část populace odsoudilo k uvěznění a k vyhnání ještě přísnějším, než v jakém byli kdysi malomocní? Je totiž fakt, že jen v samotném pařížském Všeobecném špitálu, jak už jsme se zmínili, bylo pár let po jeho založení na 6000 chovanců, což představuje asi jedno procento tehdejší pařížské populace. Vskrytu, a patrně v průběhu dlouhých let, se zřejmě formovalo určité sociální citění, společné celé evropské kultuře, které se pak v druhé půli 17. století náhle projeвило; právě ono vydělilo naráz onu kategorii lidí, kteří měli zabydlet místa internace. Dnes nám tato populace, vykázaná tehdy na pozemky dávno opuštěné leprou, připadá jako podivná a nejasná směsice. Ale co se nám dnes jeví prostě jako necitlivost k rozdílům, bylo jistě u člověka osvícenské éry jasně artikulovaným vjemem. Právě na tento modus vnímání se musíme ptát, chceme-li zjistit, jakým způsobem bylo pocitováno šílenství v době, nazývané obvykle érou Rozumu. Jakkoli koherentní a sladěné je ono gesto, které vytýčilo segregující prostor internace a přidělilo šílenství novou vlast, není to rozhodně gesto prosté. Udává řád určitému složitému

celku, který zahrnuje novou citlivost vůči bídě a povinností podpůrné péče, nové formy reagování na ekonomické problémy nezaměstnanosti a povalečství, novou etiku práce, a také sen o autoritářské obci, jež cestami nátlaku propojí mravní povinnost s občanským zákonem. Za jevem budování internačních míst a ve způsobu jejich organizace se neurčitě rýsují všechna tato témata. Právě ona vtiskují tomuto rituálu smysl a částečně vysvětlují, jakým způsobem bylo šílenství vnímáno a žito v 17. a 18. století.

Masivní fakt internace, jehož známky nacházíme po celé Evropě 17. století, je záležitost „policie“. Policie ve velice přesném smyslu, jaký jí propůjčuje doba osvícenství, to jest celku opatření, která vedou a nutí k práci všechny, kdo by se bez ní neobživil; už současníci Colbertovi si kladli otázku, kterou později zformuluje Voltaire: „Jakže? Za celou tu dobu, co jste usazeni v těle lidu, jste ještě neobjevili tajemství, jak přimět všechny boháče, aby donutili k práci všechny chudé? To jste tedy teprve policie v zárodku.“

Dřív než internace nabyla léčebného smyslu, jaký má nebo jaký jí alespoň rádi přičítáme dnes, sledovala něco zcela jiného než léčbu. Vynutil si ji imperativ práce. To, v čem by naše filantropie ráda viděla péči o nemoc, bylo jen projevem odsouzení zahálky.

Vraťme se k prvním momentům „uvěznění“, totiž k onomu královskému ediktu z 27. dubna 1656 o zřízení Všeobecného špitálu. Instrukce si od samého začátku kladla za úkol „bránit žebrotě a zahálce jakožto pramenům veškerého neřádu“. Bylo to vlastně poslední z velkých opatření, jimiž se snažila skoncovat s povalečstvím nebo alespoň s žebrotou už renesance.⁴ V r. 1532 vydal pařížský parlament rozhodnutí, podle něhož měli být všichni žebráci pozatýkáni a spoutáni po dvou v řetězech donuceni pracovat v městských stokách. Krize rychle zesílila, výnos ze dne 23. března 1534 přikazuje „chudým žákům a nuzákům“ opustit město a zakazuje jim „dožebřávat se napříště pomoci v ulicích“. Za náboženských válek tento dav pochybných existencí ještě narůstá, přidávají se k němu venkované vyhnáni ze svých pozemků, propuštění nebo zběhlí vojáci, dělníci, kteří ztratili práci, chudí studenti, nemocní. V době, kdy Jindřich IV. obléhá Paříž, má toto sotva stotisícové město přes třicet tisíc žebráků. Počátkem 17. století se ekonomická situace začíná obracet k lepšímu; nezaměstnaných, kteří zůstávají stranou společnosti, je třeba se zbavit násilím. Podle usnesení parlamentu z r. 1606 má být každý

pařížský žebřák zbičován a s vypálenou značkou na rameni a oholenou hlavou vyhnán z města. Od r. 1607 stojí v městských branách skupiny biřiců, jejichž úkolem je zamezit přístup všem nuzákům. Když třicetiletá válka končuje s ekonomickou obrodou, problém žebroty a povalečství vyvstává znovu; až do poloviny století soustavně stoupají ceny, továrny se ocitají v tísní a nezaměstnanost narůstá. V Paříži (1621), v Lyonu (1652) a v Rouenu (1639) dochází k bouřím. Svět pracujících je současně rozvrácen vpádem nových ekonomických struktur: s rozvojem velkých manufaktur ztrácí svou moc a práva cechy, vycházejí „Všeobecná nařízení“, zakazující veškeré spolky, veškeré svazy pracujících, jakékoli „spolčování“. V mnoha profesích se nicméně cechy znovu ustavují. Stíhá je pronásledování; ale parlamenty se zřejmě chovají dost vlažně; parlament Normandie v případě rouenských buřičů naprosto odmítne hrát roli soudce. To je patrně i důvod, proč se do věci začne vkládat církev a přisuzovat tajným sdružením dělníků čarodějnické praktiky. Dekretem Sorbonny z r. 1655 jsou všichni příslušníci zlovolného tovaryšstva prohlášeni za „rouhače a provinilé smrtelným hříchem“.

V tomto skrytém střetu církevní přisnosti se shovívavostí parlamentu představuje vznik Špitálu nepochybně, alespoň v první chvíli, vítězství parlamentu. V každém případě je to nové řešení: čirá negace vyobcování je poprvé nahrazena něčím jiným, totiž internací; obec už nepracujícího nevyhání ani netrestá; podjímá se ho na účet národa, ale na úkor jeho individuální svobody. Mezi ním a společností vzniká implicitní systém povinností: má právo být živen, musí však přijmout fyzický a mravní útlak internace.

Na celou tuto poněkud nezřetelnou masu, populaci bez prostředků, sociálních vazeb, třídu ponechanou sobě samé či jen na čas uvedenou v pohyb novým ekonomickým rozvojem, míří edikt z r. 1656. Necelých čtrnáct dní po podepsání je čten a vyhlašován v ulicích. Paragraf 9: „Výslovně zapovídáme a zakazujeme všem osobám obojího pohlaví, všeho stáří, jakékoli povahy, původu a rodu a v jakémkoli stavu, zdravým či invalidům, nemocným či v rekonvalescenci, vyléčitelným či nevléčitelným, žebrat uvnitř města a na předměstích Paříže, a právě tak v kostelech a před nimi, u domů, v ulicích či kdekoli jinde na veřejnosti i vskrytu, ve dne i v noci...pod trestem bičování pro toho, kdo bude přistižen poprvé, podruhé pod trestem galejí pro muže a chlapce, vyhnanství pro ženy a dívky.“ Následující neděle - 13. května 1657

- se koná v kostele Saint-Louis de la Pitié slavnostní zpívaná svatodušní mše; a v pondělí ráno biřící, z nichž se pak v mytologii postrachů lidu stanou „špitální drábové“, začínají honit žebráky a posílat je do různých budov Špitálu. Čtyři roky nato je v Salpêtriére 1460 žen a malých dětí; v Pitié 98 chlapců, 897 dívek od sedmi do sedmnácti let a 95 žen; v Bicêtre 1615 dospělých mužů; v Savonnerie 305 chlapců od osmi do třinácti let; pro ženy těhotné, kojící a pro nejmenší děti je vyhrazen Scipion: je jich tam 530. Manžele, byť i byli bez prostředků, Špitál zpočátku nepřijímal; správa měla za úkol živit je doma; díky Mazarinově donaci se však pro ně brzo našlo přístřeší v Salpêtriére. Vcelku jde tedy o 5000 až 6000 osob.

Smysl internace, alespoň zpočátku, je po celé Evropě týž. Je to jedna z odpovědí, jimiž 17. století reaguje na ekonomickou krizi, zasahující v té době celou Západní Evropu: klesají mzdy, šíří se nezaměstnanost, ubývá peněz, což všechno je patrně důsledek hospodářské krize ve Španělsku. Ale stejné problémy musí řešit i Anglie, ačkoli je ze všech západoevropských zemí nejnezávislejší. Přes všechna opatření, jež mají zabránit nezaměstnanosti a poklesu platů, i tam chudoba neustále stoupá. V r. 1622 vychází Thomasu Dekkerovi připisovaný pamflet *Grevious groan for the Poor*, který na toto nebezpečí upozorňuje a pranýřuje všeobecný šlendrián: „Počet chudých sice dennodenně stoupá, ale útěchou jim může být, že k horšímu jde všechno...: mnohé farnosti nutí svou chudinu i zdravé dělníky, jimž se nechce pracovat... k žebratě, podvodům a krádežím, a tak se tento bědný mor šíří celou zemí.“ Aby ji úplně nezaplavili, a protože nemohou přejít do jiné země jako na kontinentě, rodí se myšlenka „vypovídat je a odesílat do nově objevených zemí ve Východní a Západní Indii“ (tj. v Indii a v Karibské oblasti (pozn. ed.).

V r. 1630 král ustavuje komisi, jež má dohlížet, aby se zákony o chudině přísně dodržovaly. Ta vydává ještě týž rok řadu „příkazů a pokynů“; doporučuje stíhat jak žebráky a tuláky, tak i „všechny, kdo žijí v zahálce a nechtějí pracovat za rozumnou mzdu nebo utrácení své prostředky v krčmách“. Mají být trestáni podle zákonů a vsazováni do káznic; mají-li ženy a děti, je třeba zjistit, jsou-li sezdaní a jejich děti pokřtěné, „neboť tito lidé žijí jako divoši, neznají, co je sňatek, pohřeb, křest; právě tato nevázaná svoboda zaviňuje, že si tolik lidí libuje v tuláctví“. I když se v polovině století situace v Anglii lepší, problém

není rozřešen ještě ani v Cromwellově době: londýnský starosta si stěžuje na „tu verbež, která se shlukuje ve městě, ruší veřejný pořádek, přepadá povozy, s křikem se domáhá almužny u dveří kostelů a soukromých domů”.

Káznice a budovy Všeobecného špitálu zůstanou příštími zahalečů, nezaměstnaných a tuláků ještě dlouho. Svou prvotní ekonomickou funkci přebírají internační zařízení, alespoň na čas, pokaždé, kdykoli vypukne krize a počet chudých bleskově vzroste. Další hluboká krize propuká v polovině 18. století: v Rouenu je na žebrotě 12 000 dělníků, stejně tolik v Tours; manufaktury v Lyonu se zavírají. Hrabě d'Argenson, „hlava pařížského departementu a jízdního četnictva”, přikazuje „pozatýkat všechny žebráky v království; na venkově se o to postará jízdní četnictvo, taktéž se stane v Paříži, kterou už zajisté znovu nezaplaví, jsouce na všech stranách sbírání”.

Ale v dobách nekrizových dostává internace smysl jiný. Její represivní funkce se uplatňuje ještě dalším způsobem. Už nejde o to, zavírat nepracující, ale donutit zavřené k práci, aby sloužili všeobecnému prospěchu. Systém střídání je jasný: v dobách plné zaměstnanosti a vysokých mezd laciná pracovní síla; a v období nezaměstnanosti vstřebání zahalečů a ochrana společnosti před neklidem a bouřemi. Nezapomeňme, že první anglické internační domy vznikají v těch nejprůmyslovějších místech: ve Worcesteru, Norwichi, Bristolu; že první „Všeobecný špitál” je - čtyřicet let před pařížským - otevřen v Lyonu; že jako první z německých měst má už od r. 1620 svůj *Zuchthaus* Hamburk. Jeho v r. 1622 vydaný řád hovoří naprosto jasně. Všichni chovanci musí pracovat. O jejich výdělcích se vedou přesné účty a čtvrtina z toho jim připadá. Práce nemá totiž pouze zaměstnat; musí být produktivní. Celkový plán sestavuje osm vedoucích ústavu. Úkoly rozdělují jednotlivcům *Werkmeister* a na konci týdne se má přesvědčit, že je správně splnili. Pravidlo práce platí až do konce 18. století, protože ještě Howard konstatuje, že se tam „přede, zhotovují se punčochy, tká se vlna, hedvábí, len, strouhá se tam dřevo na barvení, rohovina. Denní úkol statného muže, který strouhá dřevo, je čtyřicet pět liber. Několik mužů a koní dělá u valchovadla. Neustále tam pracuje kovář”. V Německu má každý internační dům svůj obor: v Brémách, Brunšviku, Mnichově, Vratislavi a Berlíně se hlavně přede; v Hannoveru se tká; v Brémách a Hamburku muži strouhají dřevo. V Norimberku se brousí optická skla; v Mohuči hlavně melou mouku.

První anglické nápravné domy vznikly v době hospodářské recese. Když se výnosem z r. 1610 doporučuje zřídit při káznících mlýny, tkalcovny, mykací dílny, je to jen proto, aby chovanci nezaháleli. Jakmile se však vydáním zákona o námořním obchodu a snížením eskontní sazby v r. 1651 hospodářství vzpamatuje a obchod a průmysl se začnou rozvíjet, morální požadavek se změní v ekonomickou taktiku. Jde o to, využít co nejlépe, to jest co nejlevněji, každé zdravé paže. John Carey v návrhu na bristolský *workhouse* staví hledisko práce na první místo: „Chudí obojího pohlaví a všeho věku mohou mēdlovat konopí, vochlovat a spřádat len, mykat a příst vlnu.“ Ve Worcesteru se vyrábějí oděvy a látky; zřizuje se dílna pro děti. To všechno ale nejde vždycky hladce. Snaha napojit *workhouses* na místní průmysl a trhy, vedená možná myšlenkou, že laciná výroba bude regulovat prodejní ceny, naráží na odpor manufaktur. Daniel Defoe upozorňuje, že *workhouses* touto svou příliš snadnou konkurencí v jednom kraji sice chudobu vymýtí, ale ve druhém ji vytvářejí; „znamená to dát jednomu, co se vzalo druhému, postavit vandráka na místo poctivce a tohoto nutit, aby si pro obživu své rodiny hledal jinou práci“. Vzhledem k nebezpečím této konkurence se od požadavku práce zvolna upustí. Chovanci si nakonec nemohou vydělat už ani tolik, aby přispívali na svoji výživu; někdy nezbyvá než je vsadit do vězení, kde dostanou alespoň zadarmo chléb. Pokud jde o *bridewells*, jen v málokterých „se něco vyrábí, nebo vůbec může vyrábět. Chovanci k tomu nemají materiál ani žádné nářadí; tráví tam čas v zahálce a prostopášnosti“.

Když byl založen pařížský Všeobecný špitál, nemyslelo se ani tak na to, internované zaměstnat, jako hlavně potlačit žebrotu. Colbert a jeho současníci nicméně, jak se zdá, považovali práci v rámci dobročinné péče za lék proti nezaměstnanosti a stimulační prvek v rozvoji manufaktur. Fakt je, že krajsí intendantí měli za úkol dohlížet, aby se charitativní ústavy uplatňovaly do určité míry také ekonomicky. „Všichni práce schopní chudí mají v pracovních dnech dělat, neboť jednak je zahálka matkou všeho zla, jednak tím přivyknou práci a také si částečně vydělají na svou stravu.“ Někdy se v útulcích dokonce pracuje i pro soukromé podnikatele. Podle jedné smlouvy z r. 1708 má například jistý podnikatel dodávat Charitě v Tulle vlnu, mýdlo a uhlí a na oplátku od ní dostávat vlnu zmykanou a spředenou. Zisk se dělí mezi něj a špitál. Bylo dokonce několik pokusů změnit velké budovy pařížského

Všeobecného špitálu přímo v manufaktury. Říká-li pravdu autor jedné anonymní zprávy z r. 1790, pokoušeli se v Pitié o „všechny druhy manufaktur, jaké může hlavní město nabídnout“; „beznadějné snahy posléze skončily výrobou tkalounů jako nejméně nákladnou“. O nic lépe se to nedařilo ani jinde. Mnohokrát to zkoušeli v Bicêtre: výroba nití a provazů, leštění zrcadel, a hlavně proslulá „velká studna“.⁵ V r. 1781 se dokonce zrodil nápad nasadit při čerpání vody místo koní party vězňů, kteří se střídali od pěti hodin ráno do osmi večer: „Jaký zřetel mohl vést k takovéto podivné činnosti? Hospodárnost nebo jen nutnost nějak vězně zaměstnat? Jestliže jen nutnost zaměstnat, nebylo by lépe zaměstnat je prací užitečnější jak pro ně, tak pro dům? Pokud hospodárnost, neshledáváme, že by z toho byl nějaký zisk.“⁶ Ekonomický význam Všeobecného špitálu, jak mu ho chtěl vtisknout Colbert, se v průběhu 18. století stále víc ztrácí; ze střediska nucené práce se stává výsadní místo zahálky. „Co je zdrojem neřádu v Bicêtre?“ budou se ptát lidé ještě za Velké revoluce. A budou odpovídat stejně, jak odpovídali v 17. století: „Zahálka. A jak ji léčit? Prací.“

Éra osvícenství užívá internace dvojakým způsobem a přiděluje jí dvojí roli: vstřebávat nezaměstnanost, nebo alespoň zastírat její nejviditelnější sociální důsledky, a regulovat sazby, když hrozí příliš vystoupit. Působit jednou na trh s pracovní silou a podruhé na ceny výrobků. Ve skutečnosti však zřejmě internační domy sotva mohly tento úkol úspěšně plnit. Vstřebávaly sice nezaměstnané, ale hlavně proto, aby maskovaly jejich bídu a bránily sociálně a politicky nepřijemnému vření; přitom jakmile je umístily do dílen nucené práce, stoupala nezaměstnanost v sousedních oblastech nebo podobných oborech. A tlak na ceny mohl být leda umělý, protože vezmou-li se v úvahu náklady na internaci, byla prodejní cena takto zhotovených výrobků ke skutečné pořizovací ceně v naprostém nepoměru.

Požadavek internace - požadavek, v němž se nerozlučně pojily zřetel ekonomický s mravním - se zrodil z určitého pojetí práce. Velké vyobcování lepry vystřídala ve světě osvícenství dělicí čára vytyčovaná prací a zahálkou. Útulek zaujal jak geograficky - místy svého výskytu: tak ve vesmíru mravním přesně postavení lepry. Svět výroby a obchodu navázal na staré rituály exkomunikace. A právě v oněch místech proklaté a odsuzované zahálky, v onom prostoru vytyčeném společností, jež v zákonu práce zahlédá

transcendentno etiky, se objevuje šílenství a brzo se ho zcela zmocní. Až se jednoho dne v budoucnu na oněch jalových planinách zahálky nadobro usadí; stane se tak určitým prastarým a velice temným právem dědice. Devatenácté století nejen připustí, ale bude dokonce požadovat, aby tyto pozemky, určené před sto padesáti lety chudině, povalečům a nezaměstnaným, případly výhradně bláznům.

Že velké odsouzení zahálky zahrnulo i blázny, není náhoda. Své místo po boku poctivé i nepoctivé chudiny, dobrovolných i nedobrovolných zahalečů měli od začátku. Pravidlo nucené práce bude teď platit i pro ně a leckdy právě tento uniformní nátlak ukáže teprve jejich jinakost. V dílnách se odlišují od ostatních svou neschopností pracovat a podřídit se rytmu kolektivního života. Nutnost zvláštního režimu pro pomatené, jak ji objevilo 18. století, stejně jako velká krize, v níž se internace ocitla těsně před revolucí 1789, jsou v přímé souvislosti se zkušeností šílenství, vzniklou právě v rámci této všeobecné pracovní povinnosti. Šílenci byli „zavírání“ už dřív, ale teprve až 17. století je začíná „internovat“ a mísit je přitom s celou jednou částí populace jako její příbuzné. Až do renesance zkušenost šílenství vyvolávala představu transcendentních sil. Počínaje osvícenstvím je šílenství - a to poprvé - pojímáno z hlediska mravního odsouzení zahálky a z aspektu společenství, jemuž je práce bytostnou podstatou. Společenství, jež nabývá mravního práva vést dělicí čáru a odvrhnout jakoby do jiného světa všechny formy společenské neužitečnosti. Právě v tomto *jiném* světě, vymezeném posvátnými silami práce, získá pak šílenství onen statut, jaký mu dnes přiznáváme. I za osvícenství hovoří tedy šílenství *odjinud a o něčem jiném*, ale nyní to už neznamená, že přichází z jiného vesmíru, z vesmíru nesmyslna, a že nese jeho znaky; znamená to, že šílenec sám od sebe překročil meze buržoazního řádu a vymkl se z posvátných hranic jeho morálky.

Vztah mezi praxí internace a požadavkem práce není totiž ani zdaleka podmíněn jen ekonomikou. Podpírá ho a podněcuje také určité pojetí mravnosti. Zpráva anglického ministerstva obchodu o stavu chudiny, v níž se navrhuje, jakými prostředky „učinit chudinu prospěšnou veřejnosti“, říká jasně, že prvním zdrojem chudoby není nedostatek potravin ani nezaměstnanost, ale „pokles kázně a uvolnění mravů“. Podivné hrozby obsahuje i nemravy pranýřující výnos z r. 1657: „Nevázanost žebráků dosáhla

tak neblahého stupně, že se dopouštějí všemožných zločinů, které, nejsou-li trestány, přivolávají na státy Boží prokletí.” „Nevázanost” tu není míněna jako určitý vztah ke svrchovanému zákonu práce, ale skutečně jako nevázanost mravní: „Osoby činné v charitativní péči se vlastní zkušeností přesvědčily, že mnozí z dotyčných jednoho i druhého pohlaví žijí spolu bez manželství, jejich děti často nejsou pokřtěné, a že většina z nich neví, co je náboženství, pohrdají svátostmi a oddávají se nepřetržitě všemožným neřestem.” Špitál proto také nemá povahu pouhého útulku pro ty, kdo kvůli stáří, invaliditě nebo nemoci nemohou pracovat, ani prostě jen dílnou nucených prací. Je to také mravní instituce, jejímž úkolem je trestat, postihovat mravní „nedostatky”, které nepatří přímo před soud, ale mohou se napravit jen přísným pokáním. Jeho statut je etický. Správcové jsou pověřeni mravním úkolem a dostávají k tomu i veškeré hmotné represivní prostředky: „Mají veškerou moc rozhodovací, řídicí, správní, policejní, soudní, nápravnou i trestní”; a ke splnění toho úkolu mohou použít „kůly a pranýře, vězení a podzemní žaláře”.⁷

Teprve v tomto kontextu dostává pracovní povinnost svůj pravý smysl: lekce etiky a záruka mravnosti v jednom. Má význam jako odříkání, jako trest a jako projev určitého vnitřního postoje. Vězeň, který může a chce pracovat, je propuštěn na svobodu; ani ne tak proto, aby byl společnosti opět k užítku, jako spíš proto, že opět přistoupil na velkou mravní smlouvu lidské existence. V dubnu 1684 je vydán příkaz zřídit ve špitále oddělení pro chlapce a dívky mladší pětadvaceti let; největší část dne má zabrat práce provázená „četbou zbožných knih”; z příkazu je zároveň zřejmé, že jde čistě o represii, a ne o to, něco vyrábět: „Pracovat budou co nejdéle a budou vykonávat tu nejhrubší činnost, jakou jim jen dovolí jejich síly a místo, kde budou.” Teprve a jedině potom, až svou horlivostí při této první práci prokáží, „že se chtějí napravit”, mohou se učit řemeslu „vhodnému pro jejich pohlaví a sklon”. A každý prohřešek „bude trestán odebráním potravy, přídatkem práce, vězením a jinými postihy, užívanými v řečených špitálech podle uvážení správců”. Stačí si přečíst „všeobecný denní řád špitálu Saint-Louis de la Salpêtrière”; už z něho je zřejmé, že ne-li jediným smyslem, tedy alespoň tím hlavním motivem internace, nadřazeným dokonce i požadavku práce, je náprava a mravní nátlak.

Tento vynález nátlakového místa, kde se administrativním příkazem vyrábí

morálka, je významný jev. Poprvé v dějinách jsou tak totiž nastoleny mravnostní instituce, jež podivným způsobem propojují občanský zákon s mravní povinností. Řád států už nepřipouští rozháranost srdcí. V dějinách evropské kultury to samozřejmě není poprvé, kdy je mravní prohřešek, byť toho nejsoukromějšího rázu, chápán jako útok na psané či nepsané zákony obce. Na velkém uvěznění v době osvícenství je však podstatné a nové, že se uvěžňuje do sídel čiré morálky, jež onen zákon, který by měl vládnout srdcím, prosazují tvrdou a nekompromisní formou strohého fyzického nátlaku. Mravnost se ocitá pod úřední správou stejně jako obchod nebo ekonomika.

Do institucí absolutistické monarchie - právě do týchž, jež tak dlouho symbolizovaly její svévůli - se otiskuje velká buržoazní - a brzo republikánská - myšlenka, že i ctnost je záležitost státu, že ji lze nadekretovat, že lze nastolit autoritu, jež zajistí její respektování. To, co uzavírají zdi internace, je jakási negativní forma obce mravnosti, o níž v 17. století začíná snít buržoazní vědomí: obec mravnosti, určená pro ty, kdo by se z ní rádi vymkli, a kde právo vládne silou bez odvolání - jakési svrchované dobro, v němž triumfuje hrozba a v němž ctnost má sama o sobě takovou cenu, že jedinou její odměnou je absence trestu. Ve stínu buržoazní obce se rodí podivná republika dobra, vnucovaného násilím všem, kdo jsou podezřelí z příslušnosti ke zlu. Je to rub velkého snu a velkého tématu buržoazie v období osvícenství: ztotožnit konečně zákony státu se zákony srdce. „Naši politici nechť se uráčí odložit na chvíli své výpočty...a konečně si uvědomí, že za peníze se dá získat všechno kromě mravnosti a občanů.”⁸

Není to totéž, o čem snili i zakladatelé internačního domu v Hamburku? Jeden ze správců měl dohlížet, aby „všichni chovanci domu plnili své náboženské povinnosti a byli o nich poučeni...Učitel má děti vzdělávat v náboženství a nabádat je, povzbuzovat, aby si ve chvílích volna četly z Písma svatého. Učit je čtení, psaní, počtům, ctnosti a slušnosti vůči návštěvníkům domu. Pečovat, aby se účastnily bohoslužeb a chovaly se tam skromně”.⁹ Mravní a náboženskou výchovu zdůrazňuje i řád anglických *workhouses*. „Schoolmaster” pro dům v Plymouthu má splňovat tři podmínky: „zbožnost, skromnost a zdrženlivost”; každodenně ráno a večer v určenou dobu vést modlitby; každou sobotu odpoledne a o každém svátku s chovanci hovořit, povzbuzovat je a učit „základním prvkům protestantské víry v duchu učení

anglikánské církve”. Hamburk nebo Plymouth - po celé protestantské Evropě vznikají *Zuchthäusern* a *workhouses* jako pevnosti morálky, v nichž se vyučuje článkům víry nutným pro klid obcí.

Na území katolickém je cíl stejný, ale religiozita je o něco výraznější. Svědčí o tom dílo sv. Vincence de Paul. „Hlavním cílem, jenž nám dovolil odloučit některé osoby od shonu světa a umístit je v této samotě jako chovance, byla snaha vymanit je z otročení hříchu, aby nebyli na věky zatraceni, a umožnit jim, aby se v tomto i onom životě těšili plně spokojenosti, za což oni k chvále Boží prozřetelnosti napnou všechny síly...Zkušenost nás bohužel až příliš učí, že zdrojem nepravostí, které dnes panují mezi mládeží, je vysoký nedostatek vzdělání a smyslu pro duchovní věci, neboť se drží raději svých špatných sklonů než svatých vnuknutí Božích a dobrotivých názorů svých rodičů.”¹⁰ Čili jde o to, osvobodit chovance od světa, který je v jejich slabosti svádí k hříchu, a odsoudit je k samotě, kde jim budou společníky jen „andělé strážní”, ztělesňovaní jejich věčně přítomnými dohlížiteli. Ti jim totiž „prokazují tytéž dobré služby, jaké jim neviditelně prokazují jejich strážní andělé: učí je, utěšují, vedou je k poznání a spáse”. Tato snaha charitativních zařízení navracet život a lidská vědomí k pořádku se v průběhu 18. století bude jevit stále jasněji jako *raison d'être* internace. Charitě v Château-Thierry zavádí v r. 1765 nový řád, podle něhož má „převor alespoň jednou týdně navštívit všechny vězně, jednoho po druhém a odděleně, aby je utěšil, povzbudil k lepšímu chování a na vlastní oči se přesvědčil, že se s nimi zachází patřičným způsobem; podpřevor to učiní každý den”.

Všechna tato mravnostní vězení by mohla nést nápis, který četl na vězení v Mohuči ještě Howard: „Jestliže lze zkrotit divou zvěř, není třeba zoufat ani nad nápravou pobloudilého člověka.” Pro katolickou církev stejně jako pro země protestantské internace ve své formě autoritářského modelu představuje mýtus společenského štěstí: policie, jejíž příkazy jsou cele prodchnuty náboženskými zásadami, a náboženství, jehož požadavky jsou plně uspokojovány v rámci policejních pravidel a policejních nátlakových prostředků. Internační domy jako by se pokoušely dokázat, že se pořádek může krýt s ctností. V tom smyslu v sobě „uvěznění” spojuje cosi jako metafyziku obce a politiku náboženství. Zaujímá - jako pokus o tyranskou syntézu - postavení v prostoru, který leží mezi Boží zahradou a městy zbudovanými rukama lidí

z ráje vyhnaných. Internační dům osvícenské doby je tím nejzhuštěnějším symbolem „policie“, jež považovala samu sebe za jakýsi laický ekvivalent náboženství, schopný vybudovat dokonalou obec.

Internace je instituční vynález 17. století. Šíře, jaké okamžitě nabyla, se vůbec nedá srovnávat s vězněním, jak je praktikoval středověk. Jako ekonomické opatření a sociální pojistka má hodnotu objevu. V dějinách nerozumí je to však událost zcela rozhodujícího významu: moment, kdy je šílenství poprvé nahlédnuto sociálně, z perspektivy chudoby, neschopnosti pracovat, nemožnosti zapojit se do společenství; kdy se propojuje s problémy obce. Zkušenost šílenství nyní široce ovlivňují - a mění její smysl - nové významy propůjčované chudobě, důležitost přičítaná pracovní povinnosti a všechny další mravní hodnoty spojované s prací.

Zrodilo se vnímání, jež narýsovalo čáru, vytýčilo práh a rozhoduje, koho vyobcovat. V konkrétním prostoru osvícenské společnosti vznikla oblast neutrality, bílá stránka, na níž se pozastavuje reálný život obce: řád a rozháranost už se svobodně nestřetají, rozum už se nesnaží razit si sám od sebe cestu mezi vším tím, co mu uniká nebo co ho odmítá. Panuje čirý a předem vítězný nad rozpoutanou iracionalitou. Šílenství ztratilo svou imaginární svobodu, v níž se rozvíjelo ještě pod nebem renesance. Ještě před nedávnem se zmítalo na plném světle: to je *Král Lear*; to *byl Don Quijote*. Neuplynulo ani půl století, a je náhle zavřené, svázané v pevnosti internace s Rozumem, s pravidly morálky a jejich ponurou jednotvárností.

1. Edikt z r. 1656, čl. IV. Později byl připojen ještě Sv. Duch a Nalezinec a odpadla Savonnerie.
2. *Ibid*, čl. XII.
3. La Rochefoucauld-Liancourt, zpráva Chudinského výboru ústavodárného shromáždění (*Procès verbaux de l'Assemblée nationale*, sv. XXL).
4. Z duchovního hlediska byla bída koncem 16. a počátkem 17. století pochována jako hrozba apokalypsy. „Jedním z nejzřejmějších znamení brzkého příchodu Syna Božího a konce časů je nesmírná duchovní i časná bída, v níž se svět nalézá. Dnes to je, kdy nastaly zlé dny..., kdy množství hříchů znásobilo bídu, při níž bolesti jsou stínem neoddělitelným od vin” (Jean-Pierre Camus, *De la mendicité légitime des pauvres*

[Douai, 1634], str. 3-4).

5. V r. 1733 architekt Germain Boffrand navrhl plán obrovské studny, jež se sice vzápětí ukázala zbytečnou, ale v práci se pokračovalo, aby se vězni nějak zaměstnali.
6. Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline* (Paříž, 1790), str. 22.
7. Řád Všeobecného špitálu, čl. 12 a 13.
8. Jean-Jacques Rousseau, *Discours svr les sciences et les arts*.
9. John Howard, *The State of the Prisons in England and Wales* (Londýn, 1784), str. 73.
10. Kázání cit. in Pierre Colet, *Vie de saint Vincent de Paul* (Paříž, 1818).

III. BLÁZNI

„Věk rozumu“ uvěžňuje. Od vzniku Všeobecného špitálu, otevření prvních nápravných domů v Německu a v Anglii, až do konce 18. století. Věžní zhyřalce, marnotratné otce, rozmařilé syny, rouhače, osoby, „jež se rády odhalují“, libertiny. A skrze všechna tato zpřibuzňování a podivná spojenectví kreslí tvář své vlastní zkušenosti s iracionalitou.

V každém internačním středisku se však vyskytuje také mnoho pomatených. Asi desetinu chovanců pařížského Všeobecného špitálu tvoří „blázni“, „blbci“, „slabomyslní“, „osoby úplně propadlé šílenství“. Nezdá se, že by byli nějak odlišováni od ostatních. Podle záznamů to vypadá, jako by je puncovalo jedno a totéž cítění, jako by je vykazovalo ze společnosti jedno a totéž gesto. Otázku, zdali ten, kdo se ocitl ve špitále pro „mravní narušení“, nebo protože „týral svou ženu“ a opakovaně se pokoušel odhalit, byl nemocný či ne, zda šlo o choromyslného nebo o zločince, ponechme archeologii medicíny.

Nelze však pominout skutečnost, že „blázni“ jako takoví mají ve světě internace přece jen určité zvláštní postavení. Jejich statut nespočívá pouze v tom, že se s nimi nakládá jako s trestanci. Obecný postoj vůči ne-rozumu má v případech šílenství, těch, kdo jsou bez přesného sémantického rozlišení nazýváni pomatení, choromyslní, blázni, potrhlí či dementní, jakousi speciální formu.

Tato forma vtiskuje šílenství ve světě ne-rozumu jeho vlastní tvář. Především je tu otázka skandálnosti. Vysvětlením nebo alespoň ospravedlněním internace v její nejobecnější formě je snaha vyhnout se skandálu. To zároveň znamená významnou proměnu v pojetí zla. Za renesance se všechny formy ne-rozumu směly svobodně vyjevovat na plném světle; zveřejněné zlo mělo sílu příkladu a vykoupení. Když je Gilles de Rais v 15. století obžalován, že byl a je „heretik, bludař, čarodějník, sodomita, vyvolavač zlého ducha, hadač, vrah nevíňátek, odpadlík od víry, modloslužebník, zlovolný překrucovač víry“, nakonec své zločiny, „dostatečné, aby přivedly na smrt deset tisíc osob“, ve zpovědi přiznává; před tribunálem doznání opakuje v latině, pak ale sám žádá, aby „tato zpověď byla pro všechny a pro

každého z přítomných, latiny většinou neznalých, publikována a vyložena v řeči lidu a dotyčné jím spáchané zločiny k jeho hanbě zveřejněny a vyznány, aby mu hříchy, jichž se dopustil, byly snáze odpuštěny a z milosti Boží smazány”. Zpověď je vyžadována i před shromážděným lidem při civilním procesu: bylo „mu řečeno Monsignorem předsedajícím soudcem, aby celý svůj případ plně vyložil, a hanba, jež na něj padne, mu částečně uleví v trestu, který ho má za to stihnout”. Až do 17. století je k nápravě a potrestání i toho nejkrutějšího a nejnelidštějšího zla nutné jeho zveřejnění. Tmu, z níž vzešlo, může vyvážit jen světlo, v němž proběhne přiznání a trest. Je to jakýsi cyklus: aby bylo zlo nakonec smazáno, musí nejprve projít doznáním a vyjevit se.

Internace naopak svědčí o vědomí, pro něž je nelidské jen předmětem pohoršení. Zlo má pro ně aspekty tak skandální a nakažlivé, že by se zveřejněním jen donekonečna množily. Může je potřit jedině zapomnění. Pontchartrain jistý případ travičství místo před veřejný tribunál posílá do útulku: „Ježto zveřejněné informace vzbudily zájem jisté části Paříže, král usoudil, že by nebylo dobré vést proces s tolika osobami, z nichž mnohé se dopustily zločinů dokonce nevědomky a jiné jen proto, že to bylo snadné; Jeho Veličenstvo takto rozhodlo také z přesvědčení, že s určitými zločiny je bezvýhradně nutno naložit tak, aby se na ně zapomnělo.”¹ Ale nejde jen o nebezpečný příklad. K tomu, aby byl někdo doporučen k internaci, stačí, když ohrožuje čest rodiny nebo náboženství. Do Saint-Lazare je například odeslán jeden kněz: „Nemá-li čest náboženství a kněžského stavu dojít úhony, nemůže být pro takového duchovního žádný úkryt příliš pečlivý.”² Právo rodin bránit se internací před zneuctěním obhazuje ještě Malesherbes hluboko v 18. století. „To, co se nazývá nízkost, patří mezi činy, jaké veřejný řád nemůže trpět... Jestliže někdo svými špatnými a odpornými mravy dělá svým rodičům hanbu, čest rodiny patrně vyžaduje odstranit ho ze společnosti.” A naopak: propouští se tehdy, když už žádný skandál nehrozí a čest rodiny ani církve nemůže už nijak utrpět. Dlouhá léta byl například internován abbé Bargedé, a přestože o to žádal, nikdy ho nepropustili; pak ale přišlo stáří a tělesná zchátralost, takže ke skandálu nemohlo už dojít. „Jeho ochrnutí ostatně pokračuje,” píše d’Argenson. „Nemůže už psát, ani se podepsat; myslím, že by bylo spravedlivé a milosrdné propustit ho na svobodu.” Všechny tyto formy zla hraničící s iracionalitou je třeba držet v tajnosti. Nelidské

probouzí v osvětlení stud, jaký nikdy necítila renesance.

Utajování však není naprosté. Výjimku v něm tvoří blázni.³ Ukazovat pomatené byl středověký zvyk patrně velice starého data. Některé německé *Narrtürmer* měly schválně k tomu zřízená zamřížovaná okna, jimiž bylo možné pozorovat zvenku šílence tam připoutané. Poskytovali podívanou u městských bran. V okamžiku, kdy se uzavřela vrata internačních zařízení, tento zvyk však kupodivu nezmizel, ale naopak se ještě rozšířil. V Paříži a Londýně nabyl takřka až institucionální povahy. Lze-li věřit zprávě pro Dolní sněmovnu z r. 1815, byli ještě tehdy ve špitálu Bethlehem ukazováni zuřiví šílenci za poplatek jedné pence každou neděli. Roční příjem z těchto návštěv dosahoval přitom až 400 liber, což znamená překvapivě vysoký počet 96 000 návštěvníků za rok.⁴ Ve Francii patří procházka k Bicetre a podívaná na blázny až do Velké revoluce k rodinným zábavám měšťanstva z levého břehu. Mirabeau ve svých *Postřezích anglického cestovatele* píše, že v Bicetre ukazovali blázny „jako nějaká zvláštní zvířata každému prvnímu chrapounovi, který byl ochotný zaplatit pár mincí“. Strážci předvádějí blázny jako kejklíři na saintgermainském tržišti cvičené opice.⁵ Někteří žaláři byli proslulí obratností, s níž je dokázali pár ranami biče přimět k divokému tanci a akrobatickým kouskům. Jediná změna k lepšímu koncem 18. století spočívá v tom, že je předvádění bláznů - jako kdyby šilenství mělo samo svědčit o tom, čím je - přenecháno jim samotným. „Neočerňujme lidskou povahu. Anglický cestovatel má pravdu, když vidí v předvádění šilenců činnost přesahující ty nejzuřivější lidské války. Ale jak jsme řekli. Lék se najde na všechno. Blázny předvádějí ve svých jasných chvílích sami pomatení a jejich druzi jim tu službu zase oplácejí. Strážci oněch nešťastníků se tak mohou těšit zisku z této podívané, aniž jsou nuceni k necitelnosti takového stupně, jakého by patrně nebyli nikdy schopni.“⁶ Šilenství se stává zveřejněným skandálem a tyčí se nad tichem útulků jako podívaná k všeobecnému pobavení. Ne-rozum se ukryl do ústraní internace, ale šilenství dál vystupuje na divadle světa. A s leskem větším než kdy jindy. Císařství v tom dokonce ještě předčí středověk i renesanci; podivné bratrstvo Modré lodě ve svých představeních kdysi šilenství jen předstíralo; nyní je na scéně skutečné šilenství z masa a kostí. Správce Charentonu Coulmier pořádá v prvních letech 19. století proslulá představení, při nichž hrají šílenci jak role herců, tak diváků vystavených

pohledům. „Blázni, kteří se těch představení účastnili, byli předmětem pozornosti, zvědavosti lehkovážného, neuvážlivého a někdy i zlovolného publika. Bizarní chování oněch nešťastníků vyvolávalo u přítomných posměšný smích, urážlivý soucit.”⁷⁷ Šílenství se ve světě, nad nímž rozprostřel svou svrchovanost markýz de Sade, mění v čirou podívanou, nabízenou k pobavení čistému svědomí sebejistého rozumu. Až do začátku 19. století a rozhořčené reakce Royera-Collarda blázni platí za nestvůry - neboli za bytosti či věci vhodné k ukazování.

Internace skrývá ne-rozum a naznačuje tím jeho ostudnost; šílenství však vystavuje, ukazuje na ně prstem. Zatímco v prvním případě jde hlavně o to, skandálu se vyhnout, ve druhém se skandál inscenuje. Je to zvláštní kontradikce: na jedné straně osvícenství zahrnuje šílenství do jediné globální zkušenosti ne-rozumu, do jediné všeobecné obavy, která vstřebává všechny jeho různé, středověkem a renesancí rozlišované formy, a řadí je nerozlišně mezi ně. Ale na druhé straně mu zároveň vtiskuje zvláštní znamení: ne znamená nemoci, ale výsostného skandálu. Divadlo šílenství, jak je inscenuje 18. století, nemá ovšem nic společného se svobodou, kterou dopřávala šílenství renesance. Tehdy bylo přítomné všude a jeho obrazy a hrozby prolínaly do každé zkušenosti. V době osvícenství je ukazováno, ale za mřížemi; projevuje se pouze v odstupu, vystaveno očím rozumu, který s ním nemá už nic společného a nemusí se už cítit kompromitován nějakou přílišnou podobností. Šílenství se stalo věcí pro pohled: už to není obluda v lidském nitru, ale zvíře podivného ustrojení, bestialita, z níž dávno vymizel člověk. „Umím si představit člověka bez rukou, nohou, hlavy (neboť že je hlava důležitější než nohy nás učí pouze zkušenost); ale neumím si představit člověka bez myšlenky; to by pak byl kámen nebo zvíře.”⁷⁸

Desportes ve své *Zprávě o péči o pomatené* popisuje cely v Bicetre, tak jak existovaly koncem 18. století: „Nešťastník, přitisknutý hlavou, nohama, celým tělem ke zdi na svém slaměném pelechu, který byl jediným jeho vybavením, neokusil ani chvíle spánku, aby ho nezmáčela voda, jež se po té mase kamene řinula.” V celách Salpêtričre byl „pobyt ještě zhoubnější a často smrtelný, protože když se v zimě rozvodnila Seina, stávaly se tyto cely, ležící v úrovni kanálů, nejen ještě nezdravějšími, ale navíc se do nich utíkal celý

dav velikých kryš, které se v noci vrhaly na nešťastníky tam zavřené a hryzaly je všude, kam se jenom dostaly; našli se tam šílenci pokousaní na nohách, rukách i ve tváři tak nebezpečně, že na to leckdy zemřeli”. V té době jsou ovšem takovéto kobky a cely už dlouho vyhrazeny jen pro nejnebezpečnější a nejzuřivější šílence. Klidní blázní, kteří nikoho neohrožují, se tísni v celách o něco prostornějších. Godfrey Higgins, jeden z neaktivnějších Tukeyových žáků, získal za dvacet liber právo dobrovolné inspekce v útulku v Yorku. Při jedné návštěvě objevil pečlivě zamaskované dveře a za nimi místnost o necelých osmi stopách (asi 6 čtverečních metrů), kam se ukládalo na noc třináct žen; ve dne musely žít v místnosti jen o málo větší.

Systém násilí, praktikovaný v případech obzvlášť nebezpečných bláznů, nicméně patrně nechce přímo trestat, ale jen zuřící šílenství co nejvíc fyzicky omezit v pohybu. Běžné je připoutávání ke zdi nebo k posteli. V Bethlehemu připoutávali neklidné šílence za kotníky ke zdi v dlouhé chodbě; jediným jejich oblečením byla kutna z hrubé látky. Ve špitále Bethnal Green propadala divokým záchvatům zuřivosti jedna žena: v takových chvílích ji spoutanou na nohách i rukách dávali do prasečího chléva; po záchvatu ji, přikrytou jen dekou, přivazovali na postel; pár kroků směla udělat jen se železnou tyčí mezi nohama, připevněnou kruhy k oběma kotníkům a spojenou krátkým řetězem s pouty na rukách. Samuel Tuke ve *Zprávě o situaci chudých pomatených* detailně popisuje složitý systém, který zřídili v Bethlehemu k ukročení jednoho šílence, o němž se vědělo, že zuřívá: připoutali ho k dlouhému řetězu, který procházel zdí, takže ho strážce mohl držet zvenčí jakoby na obojku a odtud ho ovládat; na krk mu dali železný kruh, spojený krátkým řetězem s druhým, klouzajícím po tlusté železné tyči, zabudované kolmo mezi podlahu a strop cely. Když se systém v Bethlehemu začal měnit, našli tam člověka, který takto spoutaný prožil v oné cele dvanáct let.

Metody dosahující takového paroxysmu násilí očividně už nemají za cíl trestat nebo napravovat. Myšlenka nějakého „pokání” je tomuto režimu naprosto cizí. Jde o něco jiného. Špitály obchází přízrak animality. Šílenství si pro svou tvář vypůjčuje masku zvířete. Ke stěnám cel nejsou připoutávání lidé pomateného rozumu, ale spíš zvířata zachvácená přirozenou zuřivostí: šílenství jako by na svém vrcholu přestávalo být mravní pobloudilostí, již je ve svých nejmírnějších formách, a náhlým skokem se ocitalo v rozpoutané

zvířeckosti. Právě tento model animality, který se v útulcích ujímá, jim dodává onu známou podobu klece či zvěřince. Takto popisuje Coguel Salpêtričre z konce 18. století: „Zuřící pomatené ženy jsou připoutány ke dveřím svých cel jako psi a od stráží a návštěvníků je dělí dlouhá chodba chráněná železnou mříží; skrze mříž se jim podává jídlo a sláma, na níž spí; nečistota kolem nich se částečně odstraňuje hráběmi.” Ve špitále v Nantes má zvěřinec podobu jednotlivých oddělených klecí pro divokou zvěř. J.-E. Dominique Esquirol nikdy neviděl „dveře kobek zajištěné takovým množstvím zámků, závor, železných tyčí...Vedle dveří je malé okénko, opatřené železnou mříží a okenicemi. Těsně u něho je do zdi zapuštěný řetěz, na jehož konci visí litinová nádoba podobná dost dřeváku, do níž se klade potrava a mřížemi okénka se podá dovnitř”. Když Francois-Emmanuel Fodéré v r. 1814 navštíví špitál ve Štrasburku, objeví tam jakousi velice pečlivě a šikovně zařízenou lidskou stáj:

„Pro blázny, kteří obtěžují a dělají pod sebe, tam zřídili na konci velkých sálů jakési prkenné klece či skříně, které pojmu nanejvýš jednoho člověka průměrného vzrůstu.” Podlaha z dřevěných mříží nespočívá přímo na zemi, ale ve výšce asi patnácti centimetrů. Na lačkách je trocha slámy, „na té pomatený, nahý nebo polonahý, leží, na té jí a na té se vyměšuje...”.

Proti divokým šíleněcům a jejich zuřivosti existuje samozřejmě celý systém pojistek. Rozpoutaná zuřivost představuje v první řadě společenské nebezpečí. Důležitý je však hlavně onen aspekt, v němž se jeví jako animální svoboda. Negativní fakt, že „se šílenec se nezachází jako s lidskou bytostí”, má určitý velmi pozitivní obsah; všechna ta nelidská lhostejnost má ve skutečnosti hodnotu obsese: vyrůstá z dávných děsů, které už od starověku a hlavně od středověku dodávaly zvířecímu světu jeho tak známou zvláštnost, nádhernou hrozivost, temně znepokojivou závažnost. Strach ze zvířete, který nyní s celou svou imaginární krajinou provází zkušenost šílenství, nemá však už zcela stejný smysl jako přede dvěma nebo třemi stoletími: proměna ve zvíře není už znamením pekelných sil ani výsledkem ďábelské alchymie ne-rozumu. Zvíře v člověku už neodkazuje k jinému světu; stalo se prostě šílenstvím člověka a k ničemu jinému se nevztahuje: jeho šílenstvím v přírodním stavu. Šílenec ve své rozrušené animalitě ztrácí všechno svou lidskost; neocitá se však v moci jiných sil, nýbrž jen zpátky v nulovém bodě své přirozenosti.

Šílenství ve svých nejzazších formách znamená pro osvícenství přímé spojení člověka s jeho animalitou bez jakéhokoli dalšího odkazu jinam a bez odvolání.

Evolucionismu se tato animalita šílenství jednoho dne bude jevit jako znamení, dokonce jako sama podstata nemoci. Osvícenství v ní naopak vidí obzvlášť jasný důkaz toho, že *šílenec nemocný není*. Právě animalita ho totiž chrání před vším, co je v něm křehké, nejisté, chorobné. Šílenec ve své animální odolnosti, v oné „temnotě“, kterou přejímá od slepého světa zvířat, je obrněn proti hladu, horku, zimě, bolesti. Náзор, že blázen vydrží všechno, jakékoli útrapy, panuje běžně až do konce 18. století. Nepotřebuje žádnou ochranu, žádnou příkrývku, nic, čím by se zahřál. Když Samuel Tuke v r. 1811 navštívil jeden *workhouse* v jižních hrabstvích, našel tam cely, do nichž padalo světlo jen zamřížovaným okénkem ve dveřích. Všechny ženy tam byly nahé. A přitom „panovala obzvlášť tuhá zima a teploměr ukazoval od rána do večera osmnáct stupňů mrazu. Jedna z těch nešťastnic ležela nepříkrytá na troše slámy“. Že pomatení snesou to nejhorší počasí stejně jako zvířata, platí za lékařské dogma ještě pro Pinela; nepřestává žasnout nad tím, „jak neochvějně a lehce někteří pomatení jednoho i druhého pohlaví snášejí tu nejostřejší a nejdelsí zimu. V měsíci nivósu III. roku Republiky, ve dnech, kdy teploměr ukazoval jedenáct, dvanáct, dokonce až šestnáct stupňů pod nulou, jeden pomatený v Bicetre na sobě nesl vlněnou příkrývku a zůstával sedět na ledové podlaze cely. Jen mu ráno otevřeli dveře, už pobíhal v košili po dvorech, nabíral do dlaní led a sníh, přikládal si je na prsa a s jakousi rozkoší je nechával tát“. Zvířecí dravost šílenství chrání člověka před nemocemi; dodává mu stejnou nezranitelnost, jakou prozíravá příroda obdařila zvířata. Pomatený rozum má ten zvláštní účinek, že šílenec skrze návrat k animalitě zároveň navrácí dobrou přírodu.

Šílenství v této krajní podobě má proto ještě méně společného s medicínou než kdy jindy; a právě tak nemůže spadat ani do oblasti nápravy. Rozpoutanou animalitu lze zvládnout jen *drezúrou a oblbením*. Osmnácté století ve svých občasných pedagogických pokusech na šílencích vskutku téma blázen-zvíře takto realizovalo. Pinel uvádí případ jistého „velice proslulého klášterního zařízení v jedné z jižních částí Francie“, kde třešticimu bláznů udělovali „rozhodný příkaz se změnit“; když si nechtěl lehnout nebo jíst, „pohrozili mu, že setrvá-li v této pobloudilosti, bude druhý den potrestán deseti ranami

býkovcem”. Když se choval pokorně a poslušně, směl zato „jíst v refektáři po boku učitele”, ale při sebemenším prohrěšku ho okamžitě varovali „tvrdou ranou hůlky přes prsty”. Všechny tyto nelidské praktiky internace vysvětluje zvláštní dialektika: svobodná animalita šilenství je zvládána drezúrou, jejímž smyslem přitom ale není pozvednout zvíře k lidskosti, nýbrž srazit člověka zpátky do čiré animality. Šilenství odhaluje tajemství animality jako svoji pravdu, a zároveň se v něm vstřebává. Kolem poloviny 18. století se proslavil jistý farmář ze severního Skotska, o němž se věřilo, že umí léčit posedlost. Jmenoval se Gregory a byl to, jak Pinel poznamenává, člověk herkulovské postavy; „jeho metoda spočívala v tom, že nechal pomatené vykonávat ty nejtěžší polní práce, některé zaměstnal jako soumary, jiné jako čeledíny, a bitím, jímž trestal každou sebemenší vzpurnost, je nakonec přivedl k poslušnosti”. Animalita se stala pravdou šilenství i jeho lékem: když je z blázna zvíře, neexistuje už ono zvíře v člověku, jež činilo šilenství tak skandálním. Zvíře sice neumlklo, ale není tu už člověk. Lidská bytost změněná v soumara bez rozumu se snadno podřídí moudrosti a jejímu řádu. Šilenství je tedy vyléčeno, neboť přešlo v cosi, co je prostě jeho pravdou.

Jednou v budoucnu odvodí mechanistická psychologie z této animality šilenství svou myšlenku, že formy šilenství lze vztahovat k velkým strukturám zvířecího života. Ale animalita, jež propůjčuje svou tvář šilenství v 17. a 18. století, nepředepisuje jeho fenoménům žádnou determinovanou podobu. Zuřivost šilenství se naopak rozpoutává v *prostoru nepředvídatelné svobody*; může je determinovat jedině nátlak, trest a drezúra. Šilenství se v animalitě neslučuje s velkými zákony přírody a života, ale spíše s tisíci formami Bestiáře. Na rozdíl od Bestiáře středověkého, který skrze bohatství svých symbolických tváří vyprávěl o metamorfózách zla, jde však tentokrát o Bestiář abstraktní; zlo tu nenabývá fantastických tvarů, ale děsí jen svou nejkrajnější formou, bezobsažnou pravdou zvířete.

Zbavené všeho, co tvořilo jeho nespočetnou imaginární faunu, uchovává si jen obecnou moc hrozby, temné číhající animality, jejíž náhlý útok rozběšňuje rozum, a pravdy, v šilencově zuřivosti obsažené. Přes všechny soudobé snahy ustavit pozitivní zoologii zůstává tato animalita, považovaná za přirozený prostor šilenství, stále dál děsivým příznakem osvícenství. Právě ona je imaginárním prvkem, z něhož se rodí všechny praktiky internace a její tak

prapodivně kruté stránky.

Chápat šílenství ve spojitosti s imaginárními formami vztahu člověka k zvířeti bylo zřejmě pro západní kulturu cosi bytostného. Že se zvíře podílí na plnosti, moudrostí a řádu přírody, nebylo pro ni původně samozřejmé; ta myšlenka přišla až později a dlouho zůstávala jenom na povrchu kultury, dostatečně hluboko do podzemních prostor obraznosti patrně zprvu nepronikla. Když do nich totiž dobře nahlédneme, nemůžeme nevidět, že zvíře patří spíš k anti-přírodě, k negativitě, jež svou zuřivostí ohrožuje řád a pozitivní moudrost přírody. Svědčí o tom dílo Lautréamontovo. Dva tisíce let se západní člověk definoval jako zvíře nadané rozumem; proč by to však mělo nutně znamenat, že tím uznal možnost společného řádu rozumu a animality? Že tím definoval způsob svého zapojení do positivity přírody? Ať už to Aristoteles ve skutečnosti myslel jakkoli, není tomu spíš tak, že „zvíře nadané rozumem“ pro západní svět dlouho znamenalo pohyb, jímž se svobodný rozum odpoutával od běsnícího ne-rozumu, až se z něho vymkl natolik, že se stal jeho opakem? Když pak filosofie přešla v antropologii a člověk uznal sebe sama za součást plnosti přírody, zvíře ztratilo svou negativní moc a stalo se pozitivní vývojovou formou na cestě mezi determinismem přírody a rozumem člověka. Smysl výrazu „zvíře nadané rozumem“ se totálně změnil: nerozum, označovaný jím za prvopočátek jakékoli možnosti rozumu, zcela zmizel. Šílenství se od té chvíle muselo podřídít determinismu člověka uznaného právě v jeho animalitě za přírodní bytost. V době osvícenství však - byť se vědecká a lékařská analýza snaží, jak uvidíme dál, zapojit šílenství do tohoto přírodního mechanismu - reálné praktiky v zacházení s pomatenými jasně dosvědčují, že je šílenství tehdy ještě chápáno jako divoká, anti-přírodní animalita.

Fakt, že internace vyznává *animalitu šílenství a zároveň hledí umlčet skandální amorálnost ne-rozumného*, v každém případě ukazuje, že mezi šílenstvím a ostatními formami ne-rozumu - přestože z jistého hlediska jsou všechny smíšené či navzájem asimilované - vznikl v době osvícenství určitý odstup. Jestliže však je celá jedna rovina ne-rozumu umlčena a skandální řeč šílenství dostává přitom plnou svobodu, jaké zvláštní poučení asi přináší, že je nemůže tlumočit ne-rozum ve svém obecném smyslu? Co asi v sobě obsahuje

třeštění a zuřivost pomateného, že by se to nedalo nalézt v patrně smysluplnější řeči jiných chovanců? Čím je vlastně šílenství tak signifikantní?

Ne-rozum v nejširším slova smyslu od začátku 17. století už žádné poučení neobsahuje. Na onu nebezpečnou a renesanci ještě tak blízkou reverzibilitu rozumu je teď třeba zapomenout a její skandálnost sprovodit ze světa. Šílenství Ukřižování, toto velké a s renesančním křesťanstvím tak těsně spjaté téma, se v 17. století vzdor jansenismu a Pascalovi začíná vytrácet. Nebo se spíš jeho smysl změnil a jakoby převrátil. Na lidském rozumu už se nepožaduje, aby se vzdal své pýchy a svých jistot a rozplynul se ve velkém ne-rozumu oběti. Pokud osvícenské křesťanství hovoří o šílenství Kříže, pak jen proto, aby pokořilo falešný rozum a ukázalo v plném lesku věčné světlo toho pravého; šílenství Boha, který se stal člověkem, je ve skutečnosti moudrost, kterou pobloudilí lidé, žijící na tomto světě, pouze nedovedou rozpoznat: „Ukřižovaný Ježíš...to byla hanba světa, ale nevědomost a šílenství v očích století.” Pokřesťanštění světa a Boží řád, rýsující se pod peripetemií dějin a lidským šílenstvím, jsou však nyní dostatečným svědectvím, že „Kristus se stal vrcholem naší moudrosti”.⁹ Skandál víry a ponížení křesťanů, jemuž Pascal uchovává ještě všechnu sílu, brzo ztratí pro křesťanské myšlení svou výpovědní hodnotu a smysl krom snad toho jediného, že bude ukazovat zaslepenost všech pohoršených vědomí: „Netrapte se, že váš kříž, který vám podrobil vesmír, je pro pyšné duchy stále ještě šílenstvím a pohoršením.” Křesťané sami vypuzují křesťanský ne-rozum z oblasti rozumu, totožného teď s moudrostí vtěleného Boha. Po Port-Royalu bude třeba čekat dvě století - na Dostojevského a Nietzscheho -, než se Kristu vrátí sláva jeho šílenství, než skandál získá novou výpovědní sílu a než ne-rozum přestane být jen veřejnou hanbou rozumu.

Ale ve chvíli, kdy křesťanský rozum odvrhne šílenství, s nímž byl tak dlouho srostlý vjedno, šílenství ve svém rozpadlém rozumu, ve své zuřící animalitě zároveň získává jedinečnou demonstrační moc: skandál vypuzený z oblasti nad člověkem, kde se vztahuje k Bohu a kde se projevuje Inkarnace, jako by v plné své síle a obtížen novým poučením přešel do oblasti, kde je člověk ve vztahu k přírodě a její animalitě. Lekce se přesunula do nejnižších poloh šílenství. Ukřižování ztratilo svou skandálnost; ale je třeba mít na paměti, že Kristus po celý svůj lidský život prokazoval šílenství jakousi úctu;

posvětil je, tak jako vyléčením posvětil nemoc, odpuštěním hřích, příslibem věčného bohatství chudobu. Sv. Vincenc de Paul připomíná dohlížitelům nad pomatenými v internačních domech, že jim má být „příkladem náš Pán, který se rád obklopoval podivíny, zblázenci, blázny, pokoušenými, posedlými“. Lidé vydaní nelidským silám vytvářejí kolem těch, kdo představují věčnou Moudrost, kdo ji přímo ztělesňují, jakousi neustálou příležitostí k chvalo zpěvu: seskupení kolem rozumu, který jim byl odepřen, vzdávají mu hold a současně mu poskytují možnost, aby se pokořil, aby uznal, že je udělován jen z Boží milosti. Ale ještě něco: Kristus se nejen rád obklopoval podivíny, ale aby ve svém vtělení prošel vši bídou lidského úpadku, chtěl i sám platit pro všechny za pomateného: šílenství se tak stává nejzazší formou, posledním stupněm vtěleného Boha před dovršením a osvobozením na Kříži: „Ó, můj Spasiteli, chtěl ses stát hanbou Židů a šílenstvím pohanů; chtěl, aby se zdálo, žeš pozbyl rozumu; ano, náš Pán chtěl platit za pomateného, jak stojí ve Svatém evangeliu, a za propadlého zuřivosti. *Dicebant quoniam in furorem versus est*. Jeho apoštolové na něj někdy pohlíželi jako na člověka strženého hněvem, a on se jim tak jevil, jednak aby mohli svědčit, že soucítit s každou naší vadou a posvětil všechny naše bolesti, a jednak aby je - a nás s nimi - naučil soucítit s každým, kdo je takto postižen.“¹⁰ Kristus na sebe vzal v našem světě všechny znaky lidského postavení, dokonce i stigmata úpadku; cesta Utrpení, kterou prošel od bídy až po smrt, byla také cestou vášni, zapomenuté moudrosti a šílenství. A protože šílenství bylo jednou z forem Utrpení - v jistém smyslu tou poslední, před smrtí -, má být v těch, kteří jím trpí, předmětem úcty a soucitu.

Ctít šílenství neznamená vidět v něm mimovolnou a nevyhnutelnou nahodilost nemoci, ale pochopit je jako dolní mez lidské pravdy, mez, jež není nahodilá, ale bytostná. Tak jako je smrt konec života v čase, šílenství je jeho konec v animalitě; a tak jako Kristus svou smrtí posvětil smrt, posvětil i šílenství se vši jeho zvířecostí. Devětatřicátého března 1654 oznamuje sv. Vincenc de Paul Jeanu Barreauovi, také členu řádu, že jeho bratra právě internovali v Saint-Lazare jako pomateného: „Ctíme v tom stavu, v jakém se nalézal, když ho chtěli spoutat, Našeho Pána, jenž pravil *quoniam in phrenesim versus est*, aby tento stav posvětil ve všech, které jeho prozřetelnost takto postižne.“¹¹ Šílenství je nejnižší bod lidství, k němuž se vtělený Bůh

uvolil, aby ukázal, že neexistuje v člověku nic nelidského, co by nemohlo být vykoupeno a spaseno: oslavil svým božským vtělením ten nejhlubší bod pádu. Toto poučení v sobě ještě nese šilenství pro 17. století.

Proč se skandál šilenství ocitá na piedestalu, zatímco ostatní formy nerozumu jsou tak pečlivě skrývány, je z toho jasné. Ne-rozum představuje pouze nakažlivý příklad prohřešku a imorálnosti; šilenství lidem ukazuje, k jaké až zvířecosti je může strhnout jejich pád, a zároveň, jak hluboko se Bůh ve své laskavosti sklonil, když se uvolil spasit člověka. Renesanční křesťanství nacházelo v ne-rozumu a jeho skandálnosti poučení, jehož všechna váha spočívala v šilenství Boží inkarnace; pro osvícenství inkarnace už není šilenstvím; šilenstvím je teď inkarnace člověka do zvířete, inkarnace, která jako nejnižší bod pádu je tím nejzřejmějším znamením jeho provinilosti; a jako ten nejposlednější předmět Boží dobroty symbolem všeobecného odpuštění a znovunalezené nevinnosti. Význam šilenství a všechnu váhu jeho poučení bude napříště nutno hledat v těchto temnotách nejnižší roviny lidství, kde člověk hovoří jedním hlasem s přírodou a kde ztělesňuje ten nejhlubší úpadek a současně absolutní nevinnost. Péče církve o blázny v době osvícenství, jak ji symbolizují sv. Vincenc de Paul a jeho kongregace nebo bratři Charity, všechny ty církevní řády schýlené nad šilenstvím a předvádějící je světu - není to znamení, že církvev nacházela v šilenství právě takovéto, sice obtížné, ale bytostně důležité poučení? Provinilou nevinnost zvířete v člověku? Takovou lekcí měla zřejmě být ona podívaná, jež vystavovala v šilenci na odív zuřivost lidské animality. A právě toto křesťanské pojetí animality - paradoxně - připravuje chvíli, kdy bude šilenství pojato jako přírodní fakt; rychle se pak zapomene, co tato „příroda“ znamenala pro osvícenské myšlení: že to nebyla provždy otevřená doména objektivní analýzy, ale půda vřdycky schopná zplodit skandál šilenství, znamenající poslední pravdu a zároveň konec člověka.

Všetchna tato fakta, tyto podivné praktiky, tyto zvyklosti, jež staví šilenství na odív a zároveň na ně berou bič, redukuji je na animalitu a současně je činí nositelem lekce Vykoupení, staví šilenství ve vztahu k ne-rozumu jako takovému do zvláštní situace. V internačních domech sousedí šilenství se všemi ostatními jeho formami, je zahrnuto mezi ně a ony definují jeho nejobecnější pravdu; a přitom je izolováno, zachází se s ním jinak, demonstruje se jeho jedinečnost. Spadá do oblasti ne-rozumu, ale zároveň jako by se od ní

jakýmsi sobě vlastním pohybem neustále odpoutávalo a samočinně se vzpínalo ke svému nejparadoxnějšímu extrému.

Dnes jsme zvyklí chápat šílenství jako pád do determinismu, při němž postupně zanikají všechny formy svobody; vidíme v něm jenom přirozenou zákonitost determinismu s jeho kauzalitou a diskurzivní pohyb jeho forem; pro moderního člověka znamená šílenství jen hrozbu návratu do ponurého světa zvířat a věcí, do jejich omezené svobody. Sedmnáctému a osmnáctému století se však šílenství nejevilo na takovémto horizontu *přírody*, ale spíš na pozadí *ne-rozumu*; neodhalovalo ve svých obludně animálních formách mechanismus, ale spíš zuřící svobodu. Pro nás dnes ne-rozum znamená pouze *nerozumnost* ve smyslu vlastnosti, kterou vztahujeme k chování či řeči a v níž běžný pohled vidí známku mentálního narušení s celým jeho patologickým doprovodem; nerozumnost je pro nás jen jedním ze způsobů, jimiž se projevuje šílenství. Pro osvícenství má ne-rozum plně samostatnou nominální hodnotu; představuje jakousi substanciální funkci. Šílenství lze tak pochopit právě a jen ve vztahu k nerozumu. Ne-rozum je jeho báze; nebo spíš vymezuje prostor jeho možnosti. Pro člověka osvícenské éry není šílenství přirozenou podmínkou, lidským, psychologickým pramenem iracionality, ale pouze její empirickou formou; a šílenec, procházející křivkou lidského úpadku až k zuřivosti animality, odhaluje právě toto pozadí iracionality, jež člověka ohrožuje a široce rámuje všechny formy jeho přirozené existence. Šílenec neupadá do determinismu, ale otvírá se noci. Toto skryté nebezpečí iracionality, tento hrozivý prostor absolutní svobody dokázal osvícenský racionalismus postřehnout a mít se před ním na pozoru spíš než kterákoli jiná doba, a rozhodně lépe než náš dnešní pozitivismus.

1. François Ravaissou, *Les Archives de la Bastille* (Paříž, 1866-1904), sv. XIII, str. 161-162.
2. Bibliothèque nationale, Fonds Clairambault, 986.
3. Později, zřejmě pod vlivem praktik uplatňovaných v případech bláznů, byli někdy dokonce ukazováni i venerici. Otec Richard ve svých *Pamětech* vypráví, jak je navštívil kníže de Condé s vévodou d'Enghien, aby mu „vnukl hrůzu před neřestí“ (*Mémoires du Père Richard*, rkp., Knihovna města Paříže, fol. 25).

4. Ned Ward in *The London Spy* (Londýn, 1700) uvádí cifru dvě pence.
5. „Bicetre mohl dřív navštívit každý a v krásných dnech přicházelo denně až dva tisíce lidí. Za peníze na dlaň vás průvodce dovedl do oddělení pomatených.” (*Mémoires du Père Richard, loc. cit.*, fol. 61). Návštěvník viděl irského kněze, „který spal na slámě”, lodního kapitána, kterého rozzuřoval pohled na lidi, protože „k šílenství ho přivedla lidská ne-spravedlnost”, mladíka, „který úchvatně zpíval” (*ibid.*).
6. Mirabeau (H.), *Mémoires d'un voyageur anglais* (Paříž, 1788), str. 213, pozn. 1.
7. Jean-Étienne-Dominique Esquirol, „Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton”; in *Des maladies mentales* (Paříž, 1838), sv. II, str. 222.
8. Pascal, *Pensées* (ed. Brunschvicg), č. 339.
9. Bossuet, *Panegyrique de saint Bernard*, předmluva.
10. Sv. Vincenc tu naráží na text sv. Pavla (I Kor., 1, 23): *Judaeis quidem scandalvm, gentibus autem stultitiam.*
11. *Correspondance de saint Vincent de Pavl* (ed. Coste, Paříž, 1920-1924), sv. V., str. 146.

IV. PODOBY ŠÍLENSTVÍ

Cílem této kapitoly není zachytit vývoj různých psychiatrických pojmů v 17. a 18. století, ale ukázat, v jakých konkrétních podobách se šílenství jevilo osvícenskému myšlení. Jsou to podoby poznamenané ještě mytickými představami, ale pro uspořádání našeho praktického vědění často svým způsobem konstitutivní.

I. Mánie a melancholie

Pojem melancholie se v 16. století pohybuje mezi určitou definicí skrze symptomy a určitým principem explikace, obsaženým v termínu, jímž je označována. Na straně symptomů najdeme všemožné delirantní představy, jež si může jedinec sám o sobě utvořit: „Někteří se považují za zvířata a přejímají od nich hlas i pohyby. Někteří se považují za skleněné nádoby, a couvají proto před chodci ze strachu, aby se nerozbili; jiní mají strach ze smrti, ačkoli si ji nejčastěji právě sami způsobují. Další si představují, že se dopustili nějakého zločinu, a jakmile se k nim někdo blíží, bojí se a třesou, že je vezme za límec a odvede do vězení, kde je spravedlnost ztrestá smrtí.”¹ Jsou to delirantní témata izolovaná, nezasahující celý rozum. Ještě Thomas Sydenham vidí v melancholicích „lidi, kteří jsou jinak velice moudří a rozumní, nadaní neobyčejnou bystrotou a důvtipem. Aristoteles právem uznal, že melancholici mají víc ducha než jiní”.

Tento jasný a koherentní celek symptomů je zároveň označován slovem „melancholie”, které implikuje celý kauzální systém: „Pohledte jen, prosím, blíže na myšlenky melancholiků, na jejich slova, představy a činy, a zjistíte, že melancholický mok rozlité v jejich mozku pokrývá všechny jejich smysly.”² Parciální blud a působení černé žluče leží v pojmu melancholie prozatím jen vedle sebe, spojeny pouze vztahem konfrontace mezi celkem znaků a signifikantním pojmenováním. V 18. století však dojde ke sjednocení, nebo spíše k jakémusi dialogu - studený a černý mok se stane hlavním zabarvením, základním stmelujícím principem a hodnotou, která melancholický blud odlišuje od mánie, demence a zuřivého šílenství. Zatímco ještě Hermann Boerhaave definuje melancholii jako „dlouhodobou, úpornou

a nehorečnatou pomatenost, při níž se nemocný zaměstnává stále jednou a touž myšlenkou”, Dufour o několik let později ve své definici parciálního bludu klade všechnu váhu na úzkost a smutek: „Proto melancholici milují samotu a prchají před společností; tím víc pak ulpívají na své bludné představě či dominantní vášni, ať už jakékoli, a jeví se lhostejní ke všemu ostatnímu.” Pojem se neustálil díky nějakému novému přesnějšímu pozorování, ani na základě nějakého odhalení v oblasti příčin, ale kvalitativním přesunem od příčiny implikované pojmenováním k určitému signifikantnímu postřehu v oblasti účinků.

Diskuse o melancholii dlouho - až do začátku 17. století - setrvávala v zajetí tradice čtyř št'av a jejich základních vlastností; vlastností, z nichž každá patřila trvale k určité substanci, v níž jedině bylo možno hledat příčinu. Jean Fernel spojuje melancholický mok se Zemí a Podzimem a charakterizuje ho jako št'ávu „hutné konsistence a studené a suché povahy”. Ale během první poloviny století se o původu melancholie začíná široce diskutovat: musí být člověk postižený melancholií nutně melancholické povahy? Je melancholický mok vždycky studený a suchý, nemůže být někdy teplý nebo vlhký? Působí spíš substance, nebo se spíš předávají vlastnosti? Výtěžek z oné dlouhé diskuse lze shrnout následovně:

1. Kauzalitu substance stále častěji nahrazuje pohyb vlastností, které předcházejí bez jakéhokoli dalšího prostředníka rovnou z těla na duši, z moku do myšlení, z orgánů do chování. Pro Duncanova Apologeta nejlepším důkazem toho, že melancholii způsobuje melancholický mok, je fakt, že má stejné vlastnosti jako sama nemoc: „Melancholický mok má mnohem spíše podmínky vyvolávat melancholii než vaše rozpálené hněvy; tím, že je studený, zmenšuje množství fluid; tím, že je suchý, činí je schopnými uchovávat dlouho určitou silnou a neodbytnou představu; a tím, že je černý, zbavuje je jasu a přirozené jemnosti.”³

2. Kromě této mechaniky vlastností působí dynamika, která uvolňuje sílu ve vlastnostech uzavřenou. Když se například chlad a suchost střetnou s určitou opačnou povahou, dojde k boji a melancholie se projeví tím prudčeji: síla, která zvítězila, s sebou strhne všechny ostatní, které se jí bránily. Proto je melancholie těžší právě u žen málo k ní náchylných: „Melancholie se jich zmocňuje krutěji a cloumá jimi divočeji právě proto, že je jejich povaze

vzdálenější a víc je proto vzdaluje od jejich přirozeného ustrojení.”⁴

3. Ale ke střetu může někdy dojít i uvnitř vlastnosti samotné. Jak se vlastnost rozvíjí, může se změnit a zvrátit ve svůj opak. Například když „se vnitřnosti rozežřejí, když se v těle všechno peče . . . když všechny šťávy žhnou”, může se takový požár zvrhnout v chladnou melancholii - způsobit „něco podobného, jako když se vylije vosk na převržený svícen... k takovému zchlazení těla dochází běžně po každém přílišném zahřátí, když se jeho síla vyčerpá”.⁵ Vlastnost má jakousi svou dialektiku, prochází, nespoutaná žádnou substancí, žádným předurčením, cestou zvrátů a kontradikcí.

4. A konečně se vlastnosti mohou měnit také vlivem událostí, okolností, životních podmínek; například bytost suchou a studenou může určitý způsob života změnit v bytost teplou a vlhkou; stává se to hlavně ženám: protože „setrvávají v nečinnosti, jejich tělo je méně potivé (než mužské) a teplo, fluida a šťávy zůstávají uvnitř”.⁶

Vlastnosti osvobozené od substancí, v nichž dříve setrvávaly, sehrají v pojmu melancholie pořadatelskou a integrující roli. Na jedné straně stmelí symptomy a projevy v určitý obraz smutku, černě, pomalosti, nehybnosti. A na druhé vykreslí příčinnou bázi, kterou už nebude fyziologie moku, ale patologie myšlenky, určité úzkosti, děsu. Jednota choroby tu není *definována* na základě pozorovaných příznaků či předpokládaných příčin; je však na půl cesty k tomu, a nad jedněmi i druhými, *zahlédána* jako určitá kvalitativní koherence, která se vyvíjí, předává a mění podle určitých zákonů. Pojem melancholie neutváří lékařská teorie, ale skrytá logika této koherence. Počínaje texty Thomase Willise je to zřejmé.

Na první pohled se zdá, že analýzu zajišťuje spekulativní reflexe. Willisův výklad vychází cele z životního fluida a jeho mechaniky. Melancholie je „nehorečnaté a nezuřivé šílenství provázené úzkostí a smutkem”. Jeho původem jakožto bludu - to jest zásadního rozchodu s pravdou - je chaotický pohyb fluida a defektní stav mozku; dá se však onen strach, onen neklid melancholiků, který je činí „smutnými a úzkostlivými”, vysvětlit prostě jen pohyby? Existuje opravdu jakási mechanika úzkosti a jakási cirkulace fluida, jež jsou charakteristické pro smutek? Pro Descarta je to samozřejmé, pro Willise už ne. Melancholii nelze pojednávat stejným způsobem jako paralýzu, mrtvici, mdlobu nebo křeče. Ani jako prostou dementi, i když předpokladem

melancholického bludu je rovněž chaotický pohyb fluid; porušenou mechanikou se však dá vysvětlit právě jen blud - onen omyl vlastní každému šílenství, dementi i melancholii -, ale ne už jeho speciální povaha, smutek a úzkost, jež mu dodávají zvláštní zabarvení. To už bude tajemstvím náchylnosti k chorobám. Prozatím je paradoxní pohyb fluid v každém případě dán základními vlastnostmi, skrytými přímo v tkanivu jejich subtilní hmoty.

Při melancholii se fluida ocitají ve zmitavém pohybu, ale je to pohyb slabý a malátný; jakási bezmocná strkanice, která se nedrží vyznačených tras ani otevřených cest (*aperta opercula*), ale prochází hmotou mozku tak, že vytváří stále nové póry; rází si vlastní cesty, po nichž se však fluida nepouštějí příliš daleko; zmitání brzo polevuje, síla se vyčerpá a pohyb ustane: „non longue perveniunt”.⁷ Proto se také tento zmatek - vlastní každému bludu - nemůže navenek projevat divokou gestikulací ani křikem, jak je tomu u mánie a frenezie; melancholie nikdy nedospívá k zuřivosti; je to šílenství omezené vlastní bezmocí. Příčinou toho paradoxu jsou skryté deformace fluid. Normálně mají fluida tak říkajíc okamžitou rychlost a absolutní transparentnost světelných paprsků; při melancholii černají, stávají se „kaldnými, neprůhlednými, temnými”; a obrazy věcí, které přenášejí do mozku a myslí, jsou zastřené „stínem a temnotami”. Takto ztěžklá fluida se podobají spíš jakémusi kaldnému chemickému výparu než čirému světlu. Výparu povahy spíš kyselé než sirnaté nebo alkoholické, protože v kyselých výparech jsou částičky sice v neustálém pohybu, ale jen chabém a bez většího dosahu; po destilaci z nich v baňce zbude jen matná skvrna. Zdá se tedy, že kyselé výpary mají tytéž vlastnosti jako melancholie, kdežto výpary alkoholické, snadno vznětlivé, připomínají spíš frenezii, a výpary sirnaté, v nichž panuje pohyb divoký a nepřetržitý, máni. Čili pokud by se měly hledat „formální důvod a příčiny” melancholie, pak v těchto výparech, jež stoupají z krve do mozku v podobě zkažené, kyselé a leptavé páry. Zdánlivě se tedy Willisův výklad opírá čistě o teorii fluid a chemických vlastností moků; ve skutečnosti jsou ale tou hlavní řídicí nití přímé vlastnosti choroby: bezmocný zmatek a stín, který leží na duchu a leptá srdce a mysl jako žíravá kyselina. Chemii kyselin se tu nevysvětlují symptomy, ale určuje se povaha: zkušenost melancholie je vykládána fenomenologicky.

O nějakých sedmdesát let později teorie fluid ztrácí svou vědeckou prestiž.

Tajemství nemoci se hledá v tekutých a pevných látkách těla. Jamesův v Anglii publikovaný *Všeobecný lékařský slovník* podává pod heslem *Mánie* srovnávací etiologii této choroby a melancholie: „Je zřejmé, že všechny choroby tohoto druhu... mají sídlo v mozku... Do něho Stvořitel umístil, byť způsobem pro nás nepochopitelným, duši, ducha, nadání, představivost, paměť a všechny pocity... Všechny tyto vznešené funkce se změni, pokřiví, zeslábnou a totálně rozpadnou, jestliže krev a šťávy, pokažené v kvalitě i kvantitě, přestanou stoupat do mozku rovnoměrným a uměřeným způsobem a začnou tam divoce a dravě vířit, nebo se tam pohybují příliš pomalu, ztěžka či ochable.” Mdlý pohyb, zanesené cévy, těžká a zhoustlá krev, kterou srdce jen s námahou rozesílá do těla a která obtížně proniká do jemných cévek mozku - kde má být oběh rychlý, aby se myšlení udrželo v chodu -, všechny tyto obtíže vysvětlují melancholii. Analýza se i tady opírá o určité základní vlastnosti: pomalost, tíhu, zatarasenost. Jsou to vlastnosti odpozorované z jednání, chování a řeči nemocného, které však výklad přenáší na organismus. Předpokládá příčinu na základě vlastnosti. Pochopení vlastnosti je vždycky na prvním místě a vždycky převažuje nad teoretickou koherencí. U A.-Ch. Lorryho stojí obě hlavní formy lékařského výkladu - na základě pevných látek a na základě fluid - vedle sebe a v jejich konečném propojení lze rozeznat melancholii dvojího druhu; pevné látky způsobují melancholii nervovou: určitý obzvlášť silný pocit rozechvěje nejprve ta vlákna, do nichž vstoupí; odrazem se zvýší napětí vláken ostatních, která jednak ztuhnou a jednak se tím víc rozvíbují. Ale když pocit zesílí ještě víc, napětí ostatních vláken dosáhne takové míry, že už vibrovat nemohou; jsou tak ztuhlá, že už v nich nemůže obíhat krev a životní fluida znehybní. To je stav melancholie. Ve druhém případě, při „tekuté formě” nemoci, šťávy nasáknou černou žlučí; zhoustnou, krev jimi prostoupená ztěžkne, stagnuje v mozkových plenách a stlačuje hlavní orgány nervového systému. I tady dochází ke ztuhlosti vláken, ale je to jen důsledek fenoménu humorálního. Lorryho dvojí melancholie je ve skutečnosti jeden a týž celek vlastností, které Lomy pouze zařazuje jednou do toho a podruhé do onoho explikativního systému. Zdvojnásobila se jen teoretická stavba. Kvalitativní podstata zkušenosti zůstává táž.

Symbolická jednota, kterou tvoří malátnost tekutin, zkalení životních fluid a soumravné šero obestírající obrazy věcí, vazká, obtížně se cévami vlekoucí

krev, zhoustlé a zčernalé, zhoubně kyselé výpary a zpomalené, jakoby lepem zanesené fungování útroh - tato spíše cítěná než koncepční či teoretická jednota se stává charakteristickým znakem melancholie.

K novému uspořádání celku znaků a forem, v nichž se melancholie projevuje, dochází mnohem spíš touto cestou než na základě nějakého přesného pozorování. Téma parciálního bludu jako hlavního příznaku melancholie se stále víc vytrácí a na jeho místo nastupují kvalitativní veličiny jako smutek, hořkost, záliba v samotě, nehybnost. Jako melancholie je koncem 18. století běžně kvalifikováno každé neblouznivé šílenství, charakterizované nehybností, beznadějí a určitým ponurým otupením.⁸ O jakési apoplektické melancholii neprovázené bludem je řeč dokonce už v Jamesově *Slovníku*; takto postižení nemocní „odmítají vstát z postele...; vstoje se dají do chůze, jen když je donutí přátelé nebo jejich pečovatelé; lidem se nevyhýbají; ale když se na ně mluví, nevěnují tomu, zdá se, pozornost, vůbec neodpovídají”. Melancholie je tu definována především nehybností a mlčením, ale u jiných nemocných se projevuje hořkostí, skleslostí a sklonem k samotě; ani když se takoví lidé vzruší, nesmí to nikoho zmýlit, aby z toho zbrkle usoudil na mánie; jde skutečně o melancholii, neboť tito nemocní „se vyhýbají společnosti, vyhledávají osamělá místa a bloumají, nevědouce, kam jdou; pleť mají zažloutlou, jazyk suchý jako u člověka, který dlouho žíznil, oči suché, propadlé, nikdy neslzící; suché a sešlé je celé tělo a tvář chmurná a zastřená hrůzou a smutkem”.⁹

Týmž principem spojitosti se za osvícenství řídí i analýzy mánie a jejich průběžný vývoj.

Willis vidí mánie a melancholii jako dva protipóly. Mysl melancholika je cele zaujatá reflexí, takže představivost zůstává bez práce a v klidu; u maniaka naopak zaměštnává fantazii a imaginaci neustálý příboj divokých myšlenek. Zatímco mysl melancholika se soustřeďuje na jeden jediný předmět, který pro ni nabývá - ale právě jen on sám - nesmyslných rozměrů, mánie deformuje všechny poznatky a počítky; buď ztrácí přiměřenost, nebo to, co představují, je falešné; v každém případě je zasažen základní vztah k pravdě veškerého myšlení. Melancholii krom toho vždycky provází smutek a strach; mánie napak odvaha a zuřivost. Obojí nemoc, mánie i melancholii, způsobuje pohyb životního fluida. Ale u mánie je to pohyb zcela zvláštní: nepřetržitý, divoký,

prorážející v mozkové hmotě stále nové póry a představující tak cosi jako hmotnou bázi manických příznaků: nesouvislého myšlení, výbušných gest, nepřetržitého hovoru. Všechna tato zhoubná pohyblivost jako by byla totožná s pohyblivostí pekelné vody, sirnatého roztoku, oné *aquae stygiae, ex nitro, vitriolo, antimonio, arsenico et siynilibus exstillatae*, jejíž částičky jsou také v neustálém pohybu, také schopné otvírat v každé hmotě nové a nové póry a kanálky; a mají sílu šířit se do daleka, přesně tak jako manická fluida, jež dokáží rozezmítat každý kousek těla. Pekelná voda soustřeďuje v tajemství svých pohybů i všechny obrazy, jež dávají mánii její konkrétní formu. Představuje nerozlučně mýtus její chemie a cosi jako pravdu její dynamiky.

Představu životního fluida v nervových kanálcích včetně všech jejích mechanických a metafyzických implikací v průběhu 18. století většinou nahrazuje striktněji fyzikální, ale ještě symboličtější představa napětí, jemuž jsou vydány nervy, cévy a celý systém organických vláken. Mánie je vykládána jako vrcholné napětí vláken a maniak jako nástroj, jehož struny jsou tak přetažené, že je rozechvěje i ten nejvzdálenější a nejlehčí podnět. Manické šílenství spočívá v neustále vibrující citlivosti. Skrze tento obraz zároveň krystalizují odlišné rysy melancholie a pořadají se v přesný opak: melancholik ve styku s vnějším světem už není s to rezonovat, protože jeho vlákna jsou povolena nebo naopak přílišným napětím strnulá (takže mechanikou napětí se vysvětluje jak melancholická strnulost, tak manické vzrušení): při melancholii rezonuje jen několik vláken, právě těch, jež odpovídají umístění bludu. Maniak naopak vibruje na každý popud, jeho šílenství je univerzální; podněty se neztrácejí v temnotách jeho nehybnosti jako u melancholika; naopak se v jeho organismu ještě násobí, jako kdyby maniak v napětí svých vláken nahromadil jakousi energii navíc. To je mimo jiné také důvod, proč jsou i maniaci necitliví; není to však necitlivost ospalá jako u melancholiků, ale nabitá vnitřním vibrováním; nejspíš proto se „nebojí zimy ani horka, rvou ze sebe šaty a uléhají nazí v té nejtěžší zimě, aniž nastydnou“. A proto si také nahrazují reálný svět - ačkoli právě ten je neustále podněcuje - neskutečným a chimérickým světem svého šílenství: „Základní příznaky mánie pocházejí z toho, že se věci nejeví nemocným takové, jaké jsou.“¹⁰ Při manickém šílenství nejde o nějakou speciální poruchu soudnosti; chyba je v předávání smyslových vjemů, je to jakýsi informační zmatek. Psychologie

šilenství tu transponuje do metafory rezonance - jakéhosi hudebního souladu vláknů s pocity, které je rozechvěly - starou myšlenku pravdy jako „shody mezi myšlením a věcmi“.

Intuitivní poznatky, rozvíjející téma manického napětí mimo pole medicíny pevných látek, se opírají o vlastnosti ještě výrazněji. Manická ztuhlost vláken se pojí vždy s obrazem sucha; mánií pravidelně provází vyčerpání šťav a celková tělesná vyprahlost. Svou podstatou je mánie písečná poušť. Théophile Bonet ve svém *Sepulchretum anatomicum* tvrdí, že pokud měl možnost vidět mozky maniaků, vždycky byly suché, tvrdé a křehké. Tvrdý, suchý a lámavý se jeví mozek maniaka později i Albrechtu von Haller. A Menuret jako jasný důkaz toho, že manický stav může vzniknout, když přílišný úbytek šťav vysuší cévy a vlákna, připomíná jedno pozorování Forestierovo: jistý mladík „se oženil v letní době a stal se maniakem, protože se svou ženou příliš často obcoval“.

To, co jiní předpokládají, co si představují, čeho se dohadují na základě kvazi-poznatků, Dufour zjistil, změřil, spočítal. Při jedné pitvě odebral člověku, který zemřel v manickém stavu, část mozkové dřevě; vyřízl z ní kostku „o šesti čárkách v každém směru“; vážila 3 j. g. III, zatímco týž objem odebraný z mozku zdravého vážil 3 j. g. V (Patrně 3,3 a 3,5 váhových jednotek blízkých gramu. Jedna čárka = 0,225 cm; 1 gros = 3,824 g (pozn. překl.). „Ačkoli se tento váhový rozdíl zdá na první pohled bezvýznamný, není ve skutečnosti tak malý, když si uvědomíme, že celková hmota mozku šilence je asi o 7 grosů lehčí než u člověka, který šilený není, neboť celý mozek dospělého člověka váží obvykle tři libry.“ Manická vysušenost a lehkost se projevuje dokonce i na váze.

Není ostatně důkazem oné vnitřní suchosti a horka právě i to, že maniaci tak lehce snášejí sebekrutější zimu? Je přece známo, že se dokážou procházet nazí sněhem, že se o ně v útulku není třeba starat, aby jim bylo teplo, že je lze zimou dokonce léčit! Počínaje J.-B. van Helmontem s oblibou se praktikují koupele maniaků ve studené vodě, a Menuret tvrdí, že znal jednoho maniaka, který po útěku z vězení, kde ho drželi, „urazil bez klobouku a skoro bez šatů několik mil v prudkém dešti a dokonale se tím uzdravil“. Montchau, který vyléčil jednoho maniaka tím, že mu nechal „lít na hlavu z co největší výšky ledovou vodu“, se takovému zdárnému výsledku nediví; shrnuje k jeho vy-

světlení všechna témata tělesného rozehřátí, jak za sebou následovala a navzájem se prolínala od počátku 17. století: „Není divu, že když vařící se krev, rozběsněná žluč a rozbouření všech moků šířily všude zmatek a rozrušení, zapůsobila voda a led jako dokonalý lék“; pocit chladu způsobil, že „cévy se prudčeji stáhly a zbavily se moků, jimiž byly zanesené; rozdráždění pevných částí, zaviněné extrémním teplem šťav v nich obsažených, opadlo, nervy se uvolnily a fluida, jež se předtím chaoticky přelévala z jedné strany na druhou, se vrátila do svého přirozeného chodu“.

Svět melancholie je vlhký, těžký a studený; svět mánie suchý, žhavý, současně divoký i křehký; snadno se láme, je vyprahlý nehmatatelným, ale všude se projevujícím žářem, a vždy připravený poddat se účinkům studeného vlhka. Cestou těchto kvalitativních zjednodušení mánie postupně dostává svůj rozměr a zároveň jednotu. Stále je sice onou „nehorečnatou zuřivostí“, jakou byla na začátku 17. století, ale nad těmito dvěma původně jen *popisnými* rysy se rozvinulo téma *vjemové*, jež se stalo skutečným pořadatelem klinického obrazu. Explikativní mýty časem zmizí, šťávy, fluida, pevné a tekuté látky přestanou být v módě a zbude jen schéma koherence vlastností, které už nebudou dokonce ani jmenovány; a všechno to, co tato dynamika tepla a pohybu pozvolna seskupila v konstelaci charakteristickou pro mánie, se pak bude jevit jako přirozený celek, jako bezprostřední pravda psychologického pozorování. Co viděla fantazie jako teplo, co si představovala jako pohyb fluid, co si vysnila jako napětí vláken, to všechno bude dál k rozpoznání pod neutrální transparentí psychologických pojmů: přehnaná živost vnitřních dojmů, střemhlavé myšlenkové spoje, nepozornost vůči vnějšimu světu. Takovouto čirost má už popis de la Riveův: „Vnější předměty nepůsobí na mysl nemocných stejným dojmem jako na mysl zdravého člověka; jsou to dojmy slabé a dotyčný jim zřídka věnuje pozornost; jeho mysl takřka cele pohlcují živé myšlenky, jež plodí narušený stav jeho mozku. Jejich živost je tak silná, že je nemocný považuje za skutečné předměty a podle toho usuzuje.“ Nesmíme však zapomenout, že tato psychologická struktura mánie, jak se vynořuje a posléze ustaluje koncem 18. století, je jen povrchová kresba, pod níž je celá hluboká stavba, jež se rozvinula podle zpola poznaných a zpola imaginárních zákonů určitého kvalitativního světa; tato stavba se zhroutí.

Pro lékařské myšlení v předvečer jeho vykročení k pozitivismu je onen vesmír tepla a zimy, vlhkostí a sucha nepochybně připomínkou nebe, pod nímž se zrodil. Ale není to jen vzpomínka: celý ten náklad obrazů je také výsledkem určité práce. Aby vznikla pozitivní zkušenost mánie či melancholie, muselo na obzoru obrazů dojít ke gravitaci, která spojila jedny vlastnosti s druhými celým systémem hmatatelných a citových příbuzností. Jestliže mánie a melancholie nabyly oné tváře, jakou jim dnes přiznává naše vědění, nedošlo k tomu tak, že bychom se byli v průběhu staletí naučili vidět „otevřenýma očima“ jejich skutečné symptomy; že bychom byli pročistili své vnímání až k průzračnosti; ale tak, že se v průběhu zkušenosti šílenství tyto pojmy poskládaly kolem určitých kvalitativních témat, jež jim propůjčila jednotu, významovou koherenci, takže nakonec dostaly podobu, v níž bylo možno je pojmut. Od prostého popisu poznatku (nehorečnaté šílenství, bludná a utkvělá myšlenka) se přešlo na pole vlastností, pole zdánlivě méně uspořádané, volnější, ne tak přesně vymezené, na němž jediném se však mohly ustavit vnímatelné, rozpoznatelné, v globální zkušenosti šílenství *skutečně existující* celky. Prostor pozorování těchto nemocí vznikl vydělením z krajin, které jim vskrytu předaly svůj styl a strukturu. Na jedné straně jakýsi diluviální svět vody, v němž člověk zůstává hluchý, slepý a nevnímavý ke všemu jinému krom svého jediného děsu; svět na výsost zjednodušený a nezměrně zvětšený v jediném svém detailu. Na druhé svět žáru a pouštního sucha, svět, v němž je všechno panický útěk, chaos, okamžitý vír. Z těchto strohých témat v jejich kosmické formě a ne z přibližností nějakého opatrného pozorování - se zrodila zkušenost (takřka už naše) mánie a melancholie.

Zásluha na objevení střídavého pohybu mánie-melancholie se připisuje Willisovi, jeho pozorovací schopnosti a čistotě jeho lékařského vnímání. Willisův postup je skutečně velmi zajímavý. Hlavně však v jednom: přechod od jednoho chorobného stavu k druhému není u něho pojat jako odpozorovaný fakt, k němuž by se ex post hledal výklad, ale jako důsledek hluboké spřízněnosti spočívající v jejich skryté povaze. Willis neuvádí jediný případ střídání, který by měl příležitost pozorovat; dokázal však rozpoznat určitou vnitřní příbuznost, způsobující zvláštní metamorfózy: „Po melancholii je třeba pojednat mánii, jež s ní má tolik společného, že se oba stavy často mění jeden v druhý.“ Při sklonu k melancholii se skutečně stává, že když se zhorší, mění

se v zuřivost; a naopak, když zuřivost poleví, zvrhá se v žlučovitost. Přísně empirický pohled by v tom viděl dvě sdružené nemoci nebo jednu a touž nemoc o dvou střídavých symptomech. Willis však problém nepojímá z hlediska symptomů ani z hlediska nemoci; hledá pouze spojitost mezi dvojím stavem dynamiky životního fluida. U melancholiků, jak víme, byla fluida temná a kalná, vrhala svou čern na obrazy věcí a do jasu duše jako by padal stín; při mánii jsou fluida naopak v neustálém varu, v nepřetržitém, věčně se obnovujícím pohybu, který i bez horečky sálá žárem a rozežírání a spaluje. Pouto mezi mánii a melancholií je zřejmé: není to vyzorovaná příbuznost symptomů, ale něco mnohem silnějšího a v krajinách obraznosti daleko zřejmějšího, příbuznost, jež spojuje v jednom ohni kouř a plamen. „Můžeme-li říci, že melancholie zastírá mozek a životní fluidum kouřem a jakousi hustou mlhou, pak mánie jako by rozdmýchávala požár jimi ohlášený.“ Plamen svým živým pohybem rozhájí kouř; ale když kouř skleme zpátky, zadusí plamen a uhasí jeho jas. Společným jmenovatelem mánie a melancholie není pro Willise nemoc, ale skrytý oheň, v němž spolu zápasí plameny a kouř, živel, který je nositelem jak světla, tak stínu.

Blízký vztah mezi mánii a melancholií si v 18. století uvědomují všichni, nebo skoro všichni lékaři. Někteří však odmítají vidět v nich pouze dvojitý projev téže nemoci. Mnozí konstatují následnost, nenacházejí však jednotu příznaků. Sydenham dělí dokonce i oblast samotné mánie: na jedné straně mánie obyčejná - pocházející z „příliš rozbouřené a příliš živé krve“ -, na druhé mánie, která obvykle „upadá v stupiditu“. Tuto druhou „způsobuje slabost krve, která příliš dlouhým kvašením ztratila své na fluida nejbohatší součásti“. Víc je nicméně těch, kdo ve střídání mánie a melancholie vidí fenomén určité proměny nebo vzdálené kauzality. Pro Josepha Lieutauda melancholie, jež trvá příliš dlouho a příliš se ve svém bludu vybičuje, ztrácí své tradiční příznaky a nabývá zvláštní podobnosti s mánii: „Poslední stupeň melancholie má mnoho příbuzného s mánii.“ Ale statut této podobnosti vypracován není. U Dufoura je pouto ještě volnější, jde o jakousi kauzální spojitost: melancholie může vyvolat mánii podobně jako „červi v čelních dutinách nebo rozšířené či varikózní cévy“. Bez pomoci obrazu není žádné pozorování s to transformovat poznatek o následnosti v přesnou a bytostně symptomatickou strukturu.

Obraz plamene a kouře u Willisových následovníků sice mizí, ale pořadatelem zůstávají stále obrazy - obrazy čím dál tím funkčnější, čím dál lépe odpovídající velkým fyziologickým tématům oběhu a zahřívání, víc a víc vzdálené kosmickým vzorcům, z nichž je čerpal Willis. Boerhaave a jeho komentátor Gerard Van Swieten považují mánii zcela přirozeně za vyšší stupeň melancholie - nejen proto, že se v ní melancholie často mění, ale protože jejich dynamika má nutnou návaznost: mozkový mok, u melancholika stagnující, se po určité době dostává do pohybu, protože černá žluč, již jsou zaneseny útroby, se v nehybnosti stane „ještě ostřejší a zhoubnější“; vytvářejí se v ní proudy ještě kyselejší a jemnější, které pak, přeneseny krví do mozku, vyvolávají manickou divokou vzrušenost. Mánie se tedy liší od melancholie jen stupněm síly, je jejím přirozeným pokračováním, vzniká z týchž příčin a většinou se dá léčit týmiž prostředky. Friedrich Hoffmann chápe jednotu mánie a melancholie jako přirozený účinek zákonů pohybu a nárazu; co je však v rovině principů čirou mechanikou, stává se v procesu života a nemoci dialektikou. Pro melancholii je charakteristická nehybnost; zhoustlá krev se hromadí v mozku a tlačuje ho; je tak těžká, že místo aby v něm kolovala, má sklon se zastavit. Jestliže však tíha zpomaluje pohyb, na druhé straně zvyšuje sílu nárazu; mozek a cévy jím procházející pod silnějším nárazem kladou větší odpor, čili víc ztuhnou a vypudí ztěžklou krev prudčeji; její pohyb se zvýší a brzo ji zachvátí vír charakteristický pro mánii. Čili představa nehybného ucpání tu přechází zcela přirozeně k představě sucha, tvrdosti, živého pohybu, a to myšlenkovým sledem, který soustavně pozměňuje, přizpůsobuje a zkresluje zákony klasické mechaniky, aby odpovídaly imaginárním tématům, jež jsou těmi pravými organizátory dotyčné funkcionální jednoty.

Časem se připojí další obrazy; ty však už nebudou hrát konstitutivní roli, budou fungovat jen jako výkladové variace na téma jednoty už dobyté. Například výklad střídání mezi mánii a melancholii, jak ho nabízí Spengler: modelem je mu princip elektrického článku. Nervová síla a její fluidum se nejprve soustředí do té či oné oblasti systému; vzrušeno je pouze to jediné místo, všechno ostatní spí: to je fáze melancholická. Když však její intenzita dosáhne určitého stupně, místní útok se prudce rozšíří po celém systému a nějaký čas jím divoce otrásá, dokud nedojde k úplnému vybití; to je fáze

manická. Takto vypracovaný obraz je však příliš složitý a ucelený, vytvořený podle modelu příliš odlehlého, než aby mohl sehrát pořadatelskou roli v percepci patologického celku. Naopak z této percepcce vzešel, kdežto ona sama spočívá na sjednocujících obrazech mnohem elementárnějších.

Právě ony jsou skrytě přítomny v textu Jamesova *Slovníku*, jednoho z prvních, kde je manicko-depresivní cyklus popsán jako odpozorovaná pravda, pro percepci snadno čitelná jednota. „Mánii a melancholii je absolutně nutno redukovat na jediný druh choroby; a zkoumat proto jedním a týmž pohledem, neboť jak nás poučují naše každodenní poznatky a pozorování, jedna i druhá mají stejný původ a stejnou příčinu... Ta nejpřesnější pozorování i každodenní zkušenost potvrzují totéž, neboť vidíme, že melancholici, zvláště ti, u nichž je tento sklon zakořeněný, se snadno stávají maniaky, a když mánie pomine, vrací se znovu melancholie, takže přecházejí a zvrhají se jedna v druhou podle určitých období.”¹¹ Tím, co se v 17. a 18. století cestou obrazů ustavilo, není tedy systém pojmů či dokonce celek příznaků, ale určitá perceptivní struktura. Dokazuje to skutečnost, že přesně tak, jak to odpovídá percepci, může docházet ke kvalitativním přesunům, aniž se tím mění tvář celku. William Cullen například stejně jako u melancholie nachází i u mánie „pouze jeden předmět bludu” a příčinu melancholie naopak zase vidí „v sušší a pevnější tkáni dřeňové hmoty mozku”.

Podstatné je, že proces neproběhl od pozorování ke konstrukci explikativních obrazů, ale opačně: prvotní roli v syntéze sehrály obrazy, ony svou pořadatelskou silou umožnily, aby se strukturovala percepcce, v níž příznaky posléze nabudou své signifikantní hodnoty a uspořádají se ve viditelnou pravdu.

II. Hysterie a hypochondrie

Tady existují dva problémy:

1. Nakolik je správné považovat hysterii a hypochondrii za mentální choroby nebo vůbec za formy šílenství?

2. Je v pořádku pojednávat je společně, jako by tvořily podobnou virtuální dvojici, v jakou se velmi brzo ustavily mánie a melancholie?

Stačí se ale podívat, jak jsou klasifikovány; hypochondrie stojí vedle demence a mánie, ne však vždycky; hysterie vůbec jen zřídka. Felix Plater

nepočítá ke smyslovým poruchám jednu ani druhou a do kategorie choromyslnosti je neřadí na konci osvícenské éry ještě ani Cullen: hypochondrie podle něho patří mezi „adynamie neboli nemoci spočívající ve slabosti nebo ochabnutí vitálních či živočišných funkcí“; hysterie pak mezi „spasmatická postižení přirozených funkcí“.

Nosografické záznamy zřídka kdy situují obě nemoci do nějakého logického sousedství, byť to byl i jen vztah opozice. Sauvages řadí hypochondrii mezi halucinace - „halucinace, které se točí jen kolem zdraví“ - a hysterii mezi formy křeče. Stejně dělení užívá i Linné. Nejsou v tom jeden jako druhý věrni Willisovi, který podal studii hysterie v knize *De morbis convulsivis* a hypochondrie v *De anima brutorum*, v oddíle pojednávajícím o nemocích hlavy, kde ji nazývá *passio colica*? U něho jde skutečně o dvě různé nemoci: v prvním případě jsou fluida tak přehřátá, že se tlačí jedno na druhé, jako kdyby měla vybuchnout - a tím vyvolávají ony neuspořádané či nepřirozené, nesmyslné pohyby, které charakterizují hysterickou křeč. Při *passio colica* jsou fluida naopak rozdrážděna nějakou jim nepřátelskou a nepřiměřenou látkou (*infesta et improporcionata*) a způsobují pak zmatek a poruchy, *corruptiones*, ve smyslových vláknech. Willis proto radí nedat se zmást vzájemnou podobou některých symptomů: někdy se skutečně zdá, jako by hypochondrické potíže plynuly z divokých pohybů hysterie, protože při křečích se občas vskutku vyskytují bolesti. Ale tato podobnost je klamná. *Non eadem sed nonnihil diversa materies est* (látka není stejná, leč poněkud různá).

Pod těmito konstantními odlišnostmi, jak je vidí nosografové, se nicméně zvolna dovršuje proces, jímž se hysterie a hypochondrie navzájem stále víc připodobňují jako dvě formy jedné a téže nemoci. V r. 1725 Richard Blackmore vydává *Treatise of spleen and vapours, or hypochondrical and hysterical affections*, kde tyto nemoci definuje jako dvě variace jedné a téže poruchy - jednou jako „choroboplnné složení fluid“, podruhé jako jejich „sklon vylévat se ze svých jímek a stravovat se“. U Whytta v polovině 18. století je už asimilace úplná; systém příznaků je nyní totožný: „Obzvláštní pocit zimy a tepla, bolesti v různých částech těla; synkopy a hysterické křeče; strnulost a tetanus; nadýmání v žaludku a střevech; neukojitelná chuť jíst; zvracení černé hmoty; náhlý a mohutný tok bledé, průzračné moče; marasmus nebo nervová atrofie; nervové nebo spasmatické astma; nervový kašel; bušení srdce;

nepravidelný tep, periodické potíže a bolesti hlavy; závratě a omámenost, ubývání či oslabení zraku; bojácnost, skleslost, melancholie nebo i šílenství; noční můry nebo inkubové.”

Zároveň se hysterie a hypochondrie za osvícenské éry zvolna přesunují do oblasti chorob mentálních. Ještě Richard Mead mohl o hypochondrii napsat: *Morbus tonus corporis est*. A podívejme se lépe, co vlastně říká Willisův text o hysterii: „Hysterická vášeň se těší mezi nemocemi žen proslulosti tak neblahé, že je podobně jako *semidamnati* odsuzována brát na sebe viny mnoha chorob jiných; jakmile se u některé ženy projeví nějaká nemoc neznámé povahy a původu, jejíž příčina nám uniká a jejíž léčbou si nejsme jisti, okamžitě to přičteme škodlivému vlivu dělohy, která ve většině případů za nic nemůže, a nad každým neobvyklým příznakem prohlašujeme, že jde o jakýsi projev hysterie, a tuto nemoc, jež tak často posloužila za výmluvu tolikéř neznalosti, učiníme potom předmětem své péče a léčby.” Tento text, nevyhnutelně citovaný v každé studii o hysterii, neznamená - nechť mi to jeho tradiční komentátoři prominou -, že Willis vytušil neorganickou podstatu příznaků hysterie. Říká pouze a výslovně, že pojem hysterie je nádržkou pro všemožné fantazie - ne toho, kdo je, nebo si myslí, že je, nemocný, ale nevědomého lékaře předstírajícího znalost. A skutečnost, že Willis řadí hysterii mezi nemoci hlavy, právě tak neznamená, že ji považuje za poruchu mentální, ale pouze tolik, že její původ přičítá určité deformaci v povaze, východisku a prvopočáteční cestě životního fluida.

Koncem 18. století přejdou nicméně hypochondrie a hysterie celkem bez překážek pod vlajku mentální choroby. V r. 1755 Alberti vydává v Halle pojednání *De morbis imaginariis hypochondriacorum*; a když Lieutaud definuje hypochondrii jako křeč, shledává zároveň, že „mysl je zasažena stejně jako tělo, a možná ještě víc; termín hypochondrik je proto považován skoro za urážku, takže lékaři, kteří se chtějí zalíbit, se mu bedlivě vyhýbají”. Pokud jde o hysterii, té například Joseph Raulin, alespoň ve své výchozí definici, nepřiznává už vůbec žádnou organickou podstatu a řadí ji rovnou do oblasti patologické obraznosti: „Tato nemoc, při níž si ženy vymýšlejí, přehánějí a opakují nejrůznější nesmysly, jakých je jen schopna narušená představivost, se někdy stává epidemickou a nakažlivou.”

Vývoj hysterie a hypochondrie jde tedy ve věku rozumu po dvou liniích.

V jedné se obě nemoce sblíží a nakonec spojují v jeden společný pojem „choroby nervů“; druhá jejich význam a tradiční patologickou bázi - jasně naznačenou v jejich názvech - posunuje jinam a pozvolna je směřuje do oblasti duševních nemocí po bok mánie a melancholie. Integrace však neprobíhá stejným způsobem jako u mánie a melancholie, totiž v rovině základních vlastností, postřehovaných a sněných v jejich imaginárních hodnotách. Tentokrát jde také o integraci, avšak o integraci zcela jiného typu.

V případech hysterie a hypochondrie lékaři osvětské doby samozřejmě také hledali typické vlastnosti nemoci. Ale nikdy se jim nepovedlo nalézt onu koherenci, onu kvalitativní kohezi, jaká dodala jejich osobitou tvář mánií a melancholií. Uváděné vlastnosti si protřečily, navzájem se rušily a otázka, čím vlastně tyto dvě nemoci ve své podstatě jsou, zůstávala stále nezodpovězená.

Hysterie byla často chápána jako účinek vnitřního žáru, který šíří celým tělem jakýsi kvas, vření, jež se navenek projevuje neustálým svíjením a křečemi. Kladla se otázka: není tento žár příbuzný milostné vášni, hysterií přece tak často provázené, zvláště u dívek dychtivých manžela nebo mladých vdov, které ho ztratily? Hysterie je svou povahou vášně: její příznaky mají blízko spíš k obrazu než k chorobě; Jacques Ferrand na začátku 17. století ten obraz vykreslil se vši konkrétností. Ve své *Nemoci lásky aneb erotické melancholii* seznává, že ženy propadají milostnému šílenství častěji než muži; s jakým uměním to ale dovedou skrývat! „Podobají se v tom baňkám destilátoru, pěkně usazeným na kotoučku, takže není zvenčí žádný oheň vidět, ale nahlédnete-li pod baňku a sáhnete-li těm paním na srdce, najdete na obou těch místech mocný žár.“ Náboj počitků, obrazivá hra odkazů - obdivuhodně symbolický obraz! Téma vlhkosti a žáru se v charakteristice skrytých destilačních procesů hysterie a hypochondrie objevuje ještě dlouho po Ferrandovi, ale obraz ustupuje motivu abstraktnějšímu. Plamen ženského destilátoru je značně vybledlý už u Nicolase Chesneaua: „Tvrdím, že hysterická vášně není jeden prostý neduh, ale že se pod tímto jménem rozumí více nemocí, pocházejících od zhooubného výparu, který nějakým způsobem stoupá, který je zkažený a ve stavu neobyčejného varu.“ Žár hypochondrie je však někdy také suchý: hypochondrická melancholie je nemoc „horká a suchá“,

vyvolávaná „šťavami těže povahy“. Jindy se v případě hysterie a hypochondrie o žáru nehovoří vůbec: jejich vlastností je naopak malátnost, netečnost a studené vlhko stagnujících šťav: „Domnívám se, že pokud tyto choroby (hypochondrická a hysterická) mají delší trvání, pochází to od toho, že vlákna mozku a nervů jsou ochablá, slabá, bez účinnosti a pružnosti; že nervové fluidum je vychudlé a chabé.“¹² O této kvalitativní neustálenosti hysterie patrně nejlépe ze všech textů svědčí kniha Georgese Cheynea *The English Malady*: nemoc si tu podržuje jednotu pouze jakýmsi abstraktním způsobem, její příznaky jsou rozloženy do různých kvalitativních oblastí a přičítány mechanismům jedné každé z nich. Všechno, co je křeč, stah, smršťování, spadá do patologie žáru, symbolizovaného „slanými částčkami“ nebo „škodlivými, ostrými či žíravými výpary“. Všechny psychologické a organické známky slabosti „skleslost, sklon k mdlobám, nečinnost mysli, letargická strnulost, melancholie a smutek“ - jsou naopak projevem příliš vlhkého a ochablého stavu vláken, který způsobují studené, vazké a husté moky, jež ucpávají žlázy a cévy jak serósní, tak krevní. A ochrnutí je vždycky důsledek ochlazení a zároveň znehybnění vláken, „přerušeni vibrací“, jakoby zmražených celkovou inercí pevných látek.

Jak lehce se v rejstříku vlastností uspořádaly mánie a melancholie, tak obtížně si tam hledají místo hysterie a hypochondrie.

Stejně nerozhodná je nad nimi a stejně rozpačitě je analyzuje medicína pohybu. Mánie jasně souvisí - alespoň v každém pojetí ochotném přijmout, co vidí - s přehnanou mobilitou; melancholie naopak se zpomalením pohybu. V případě hysterie, ale i hypochondrie, panuje velké váhání. Georg Ernst Stahl se přiklání spíše k myšlence ztěžklé krve, které je náhle tolik a je tak hustá, že nemůže pravidelně cirkulovat vrátnicí; má sklon v ní stagnovat a městnat se; a jak „se snaží prorazit si cestu horními nebo dolními částmi“, vyvolává záchvat. Podle Boerhaavea a Van Swietena dochází k hysterickému pohybu naopak v důsledku přílišné mobility fluid, když jsou tak lehká a nesoudržná, že je rozruší sebemenší pohyb: „Lidé slabé konstituce,“ vysvětluje Van Swieten, „mají zřídlo krev; špatně se sráží; sérum je proto málo Kutné, nekvalitní; stejná jako sérum je i lymfa a všechny ostatní tekuté látky jimi produkované... Zdá se tedy, že vašeň hysterie a neduh hypochondrie, považované za nemoci nehmotného původu, závisí na dispozicích či určitém

stavu vláken.” Příčinou úzkostí, křečí, podivných bolestí, k nimž jsou tak náchylné „dívký bledého vzezření a lidé oddávající se příliš studiu a meditaci”, je tato citlivost, tato přílišná pohyblivost. Čili hysterii způsobuje jak pohyblivost, tak nehybnost, jak řídkost, tak tíha, jak nepravidelné vibrace, tak hutnost stagnujících šťav. Objevit styl vlastní těmto pohybům se nedaří.

Stejně to vypadá i s analogiemi chemickými; podle Langea hysterii vyvolává kvašení, a sice kvašení „solí, pronikajících do různých částí těla” cestou „šťav, jež se tam nalézají”. Jindy je hysterie původu alkalického. Ettmiiller naopak původ nemoci toho druhu připisuje procesu kyselých reakcí: „První příčinou je ostrá kyselost žaludku; následkem kyselé střevní mízy je pak špatná krev; nevytváří už fluida; lymfa je kyselá, žluč ochablá; nervová vlákna jsou rozrušená, trávicí látka zkažená, ztěžklá a příliš kyselá.” Viridet vytváří jakousi dialektiku zásad a kyselin: k projevům hysterie a hypochondrie vedou „výpary, které v nás vznikají”, a jejich pohyby a prudké střety v mozku a nervech. Některá obzvlášť jemná životní fluida jsou podle něho ve skutečnosti alkalické soli, které se velice rychle pohybují, a když dosáhnou přílišné subtilnosti, mění se ve výpary; ale ve výpary se mění i kyseliny; éter je pak žene do mozku a nervů, kde „se střetají se zásadami a tím vyvolávají nekonečné obtíže”.

Je zvláštní, jak se tyto dvě nemoci, hysterie a hypochondrie, nemohou kvalitativně ustálit, v jakém podivném zmatku se mísí jejich dynamika s tajemstvím jejich chemie. Cesta k jejich pochopení je stejně váhavá, jak snadný se v rovině vlastností jevil výklad mánie a melancholie. Imaginární krajina vlastností, jež v ustavení dvojice mánie-melancholie sehrála rozhodující roli, zůstala v příběhu hysterie a hypochondrie, zdá se, čímsi druhořadým, jen jakousi stále obnovovanou kulisou. Cesta hysterie nevedla jako u mánie přes vlastnosti světa, nejasně zahlédané a reflektované lékařskou obrazností. Prostor, v němž se strukturovala, je jiné povahy: je to prostor těla v koherenci jeho organických a mravních hodnot.

Zásluha za osvobození hysterie od starých mýtů stěhování dělohy se většinou přičítá Charlesu Le Poisovi a Willisovi. Když Jean Liébault překládal, nebo spíš adaptoval pro 17. století Marinella, myšlenku spontánního pohybu dělohy ještě přijímal, i když s výhradami; děloha se podle něho pohybuje, ale

„jen proto, aby se cítila lépe; nedělá to z příkazu či podnětu nějaké živočišné rozumnosti, ale z přirozeného instinktu, aby si uchovala zdraví a těšila se něčemu slastnému”. Děloze už se zřejmě nepřičítá schopnost putovat si po libostí tělem a divoce je tím rozezmítávat, neboť je „těsně připevňená” svým hrdlem, vazivem, cévami a konečně i blánou pobřišnice; ale měnit místo přesto může: „Ačkoli je tedy děloha tak pevně připoutaná k částem námi popsáním, že nemůže z místa, přesto se velmi často přesunuje a vykonává v ženském těle dosti prudké a zvláštní pohyby. Jsou to pohyby různé, jednou stoupá, jindy klesá, smršťuje se, bloudí, vyhrězává. Vystupuje k játrům, slezině, bránici, žaludku, do hrudi, k srdci, plicím, hrtanu, hlavě.” Lékaři osvícenské doby takovýto výklad takřka jednohlasně odmítnou.

Le Pois na začátku 17. století může už v textu o hysterických křečích napsat: „*Eorum omnium unum caput esse parentem, idque non per sympathiam, sed per idiopathiam.*” (Těmto všem přináležejí pouze jeden zdroj (jedna příčina), a to nikoli podle sympatie, leč podle idiopatie.). Přesněji řečeno příčinou je hromadění tekutin v zadní části lebky: „Tak jak vzniká řeka ze soutoku mnoha drobných pramínků, které se v ní spojují, podobně se při sklonu hlavy hromadí tekutina, protékající dutinami, jež jsou na povrchu mozku a končí v zadní části hlavy. Teplem v těch partiích se pak tekutina zahřeje a zasáhne ohnisko nervů.” Teorii dělohy podrobuje důkladné kritice i Willis: příčinou „všech poruch a nepravidelností v pohybu krve, k nimž při této nemoci dochází,” jsou hlavně postižení mozku a nervových vláken. Ale téma určitého bytostného spojení hysterie s dělohou všechny tyto analýzy přesto nepotlačily. Je pouze chápáno jinak: než už jako skutečné putování dělohy tělem, nýbrž jako jakési vyzářování, které užívá organických cest a funkčních příbuzností. Nedá se říci, že by se sídlem nemoci stal mozek, ani že by byl Willis otevřel cestu k psychologické analýze hysterie. Mozek však nyní hraje roli spouštěče a šířitele nemoci; ona sama má původ v útrobách, v děloze stejně jako ve všech ostatních. Děloha bude patologii hysterie provázet až do konce 18. století, až do Pinela, ne však ve smyslu nějaké své vlastní speciální povahy, ale ve smyslu rozptylu do šťav a nervů. Stahl opírá výklad paralelnosti hysterie a hypochondrie o podivné připodobnění menstruačního cyklu k hemoroidům. Ve své analýze spazmatických pohybů vysvětluje, že hysterie je dosti prudká bolest, „provázená napětím a tlakem, pociťovanými hlavně

pod hypochondriem". U mužů - „jejichž tělo se snaží zbavit přebytku krve zvracením a vznikem hemoroidů" - , se tato nemoc nazývá hypochondrií, u žen, „jejichž měsíčky nejsou, jak by měly být", se nazývá hysterií. „Mezi oběma poruchami nicméně není podstatný rozdíl." Přes mnohé teoretické odlišnosti je tomu blízký i názor Hoffmannův: *příčinou* hysterie je děloha - uvolnění a ochablost -, ale *sídlo* nemoci, stejně jako u hypochondrie, je třeba hledat v žaludku a střevech; krev a životní šťávy začnou stagnovat „v blanitých a nervových obalech střev"; z toho vznikají žaludeční potíže, jež se pak odtud šíří do celého těla. Choroby samy pocházejí z vnitřních a spodních tělesných dutin, ale žaludek, umístěný v samém středu organismu, slouží jako jejich spouštěč a rozesílatel: „Není pochyb, že sídlem spasmatických postižení hypochondriků a hysteriků jsou nervové části a hlavně blány žaludku a střev, odkud je mezižeberní nerv přenáší do hlavy, hrudi, ledvin, jater a všech hlavních tělesných orgánů."

Role přičítaná Hoffmannem střevům, žaludku a mezižebernímu nervu je pro způsob kladení problému v osvícenském období příznačná. Nejde ani tak o to zahrnout starou lokalizaci do dělohy, jako hlavně objevit princip pohybu a cesty, po nichž se různotvárná, polymorfni nemoc šíří do celého těla. Nemoc, jež může zasáhnout stejně dobře hlavu jako nohy, projevit se ochrnutím nebo divokými gesty, vyvolat stejně katalepsii jako nespavost, prostě nemoc, jež probíhá prostorem těla takovou rychlostí a tak lstivě, že je virtuálně přítomná v každé jeho části.

Nakolik se od Marinella do Hoffmanna změnil lékařský obzor, není třeba zdůrazňovat. Z proslulého putování dělohy, jež tvořilo neodlučnou součást hippokratovské tradice, nezbyvá už nic. Nic, až snad na jedno téma, které je nyní tím zřejmější, že už není vázáno na jedinou lékařskou teorii, ale přechází neměnně z jednoho spekulativního pojetí a z jednoho výkladového schématu do druhého, tak jak za sebou následují. Je to téma dynamického rozbouření tělesného prostoru, stoupání spodních sil, jež následkem dlouhodobého stlačení, kdy byly jakoby zatarasené, propukají v chaotický pohyb a vření, které se nakonec - prostřednictvím mozku nebo i bez něho - rozšíří do celého těla. Toto téma se takřka beze změny udrží až do začátku 18. století, ačkoli fyziologické představy se mezitím totálně zreorganizují. V průběhu 18. století, aniž přítom došlo v teorii či zkušenosti patologie k nějakému převratu, dostává

však kupodivu novou podobu. Jeho smysl se náhle mění: na místo dynamiky tělesného prostoru nastupuje etika senzibility. Právě a teprve tehdy se pojmy hysterie a hypochondrie *stočí* a vstoupí definitivně do světa šílenství.

Téma při svém vývoji prošlo tedy třemi etapami. Pokusme se je restituovat:

1. Dynamika organického a mravního pronikání.
2. Fyziologie tělesné kontinuity.
3. Etika nervové senzibility.

Jestliže se prostor těla jeví jako pevný a soudržný celek, pak musí být příčinou chaotického pohybu hysterie a hypochondrie nějaký prvek, který je tak jemný a tak nepřetržitě mobilní, že dokáže prostoupit i pevné látky. Jak říká Nathaniel Highmore, životní fluida „díků své subtilnosti mohou pronikat i do těch nejhutnějších, nejkompaktnějších částí... a díky své čilosti mohou v jediném okamžiku proniknout celý mikrokosmos“. Když se fluida příliš rozvíjí a začnou se bouřlivě a chaoticky šířit celým tělem do těch jeho částí, jež jim nepřísluší, vyvolávají tím spoustu nejrůznějších poruch. Pro Highmora stejně jako pro jeho oponenta Willise, a právě tak i pro Sydenhama, je hysterie nemoc těla, jež se stalo pro fluida tak cele prostupným, že jeho orgány ztratily svůj vnitřní řád a změnily se v nesoudržnou hmotu, pasívně vydanou jejich chaotickému pohybu. Fluida se pak „divoce a v příliš velkém množství přelévají do té nebo oné části, vyvolávají v ní křeče nebo bolesti... a narušují funkci jak orgánů, z kterých odcházejí, tak těch, do nichž přecházejí, neboť takovéto nepravidelné, všem zákonům živočišného řádu odporující šíření fluid nutně musí velmi poškozovat jak ty, tak ony“.¹³ Podstatou hysterie je tedy tato *spirituum ataxia*, tento útok fluid, které se mohou bez ohledu na zákony organismu a jakékoli funkční nutnosti postupně zmocňovat všech prostor těla.

Účinky se mění podle toho, která oblast je zasažena, a nemoc, v prameni svého pohybu nediferencovaná, nabývá různých podob podle toho, kudy prochází a kde se vynořuje: „Když se fluida nahromadí v břiše, vrhají se mocným útokem na svaly hrtanu a hltanu, po celé délce své dráhy vyvolávají křeče a v břiše způsobují otok podobný veliké kouli.“ Když hysterická porucha napadne o něco výš „tračnick a krajinu pod srdeční jamkou, projeví se to nesnesitelnou bolestí podobnou kolice“. Stoupne-li ještě výš, vrhne se na „vitální části a vyvolá tak prudké bušení srdce, až nemocnému připadá, že

jeho nárazy do žeber musí slyšet celé okolí". A postihne-li „vnější partii hlavy mezi lebkou a olebečnicí a na tom jednom místě setrvává, působí tam nesnesitelnou bolest provázenou prudkým zvracením...“¹⁴ Charakter příznaku určuje sama sebou a svou vlastní povahou každá část těla. Hysterie se tak jeví jako ta nejreálnější a zároveň nejklamnější z nemocí: je reálná, protože založená na pohybu fluid; a přitom iluzorní, protože vyvolává příznaky, jež zdánlivě svědčí o poruše toho či onoho orgánu, ačkoli jsou pouze formou, kterou se v rovině orgánů projevuje porucha ústřední nebo spíš celková; narušení vnitřní mobility dostává navenek podobu místního symptomu. Orgán, reálně zasažený bouřlivým pohybem fluid, simuluje svou vlastní nemoc; porucha pohybu ve vnitřním prostoru ho nutí předstírat, jako by byl porouchaný on sám; hysterie tak „napodobuje takřka všechny nemoci, jež mohou člověka postihnout, neboť ať se vyskytne v kterékoli části těla, okamžitě vyvolává příznaky vlastní právě oné části, a není-li lékař dost moudrý a zkušený, snadno se zmýlí a příznaky způsobené výhradně nemocí hysterie bude přičítat přímému onemocnění té či oné části“¹⁵; tak lstivá je tato nemoc: ačkoli probíhá tělem jako jednoduší pohyb, projevuje se v různých specifických podobách; ale je to specifikum bez podstaty, pouhý klam těla.

Čím je vnitřní prostor prostupnější, tím je hysterie častější a tím víc má tvář; je-li však tělo pevné a odolné, je-li vnitřní prostor hutný, uspořádaný a ve svých různých oblastech dostatečně heterogenní, projevuje se hysterie zřídka a jen v lehkých účincích. Nespočívá právě v tom rozdíl mezi hysterií ženskou a mužskou, nebo jinak řečeno mezi hysterií a hypochondrií? Princip odlišnosti obou nemocí nespočívá v příznacích, dokonce ani v příčinách, ale čistě jen v pevnosti těla a v čemsi jako Nutnosti vnitřní krajiny: „Kromě člověka, kterého lze nazvat vnějším a který se skládá z částí vnímatelných smysly, existuje člověk vnitřní, tvořený systémem životních fluid a viditelný jen očima ducha. Tento druhý člověk, spojený těsně a dá se říci v jedno s ustrojením tělesným, je ze svého stavu více nebo méně vyrušován podle toho, vtiskla-li příroda principům celého soustrojí větší nebo menší pevnost. Proto postihuje tato nemoc mnohem častěji ženy než muže, neboť jsou svým ustrojením křehčí, méně pevné, žijí změkčileji, v rozkoších a pohodlí, a nejsou zvyklé trpět." Prostorová pevnost, jak vysvítá z citovaných řádků, znamená tedy ještě něco jiného: je to také pevnost mravní; možná je ona odolnost

orgánů vůči chaotickému pronikání fluid vlastně totéž jako duševní síla, síla schopná uchovat v myšlenkách a touhách řád. A onen zpórovatělý a prostupný vnitřní prostor je vlastně duševní ochablost. Proto také tak zřídka kdy propadají hysterii ženy přivyklé práci a tvrdému životu, a mají k ní naopak tak silný sklon ty, které žijí změkčile, zahálčivě, v přepychu a lenošení; anebo ženy podlomené nějakým smutkem: „Když se se mnou ženy radí o nějaké nemoci, jejíž povahu nemohu poznat, zeptám se jich, zdali je ta bolest, na niž si stěžují, nezachvacuje ve chvílích smutku... ; jestliže přisvědčí, mám plnou jistotu, že jejich nemocí je hysterie.”¹⁶

Je tu nově formulováno staré mravní tušení, které už od Hippokrata a Platóna přisuzovalo děloze neustálou pohyblivost živého tvora a její pohyby určitým způsobem prostorově pořádko; tušení, jež v hysterii nejasně postřehovalo nepotlačitelné zmítání neukojitelných a neovládnutelných tuh; obraz ženského orgánu stoupajícího až do hrudi a hlavy byl mýtickým vyjádřením rozvratu velké platónské tripartity a hierarchie, která jí zaručovala nehybnost. Týmž mravním tušením jsou vedeni Sydenham a Descartovi žáci; změnila se však krajina, v níž se toto tušení vyjadřuje: místo Platónova vertikálního a hieratického řádu je tu nyní útvar, jímž probíhá neustálý a zmatený vnitřní pohyb, ale ne už jako bouře stoupající zdola nahoru, nýbrž jako chaotický vír v rozvráceném prostoru. Sydenhamův „vnitřní člověk” viditelný jen „očima ducha” není žádné objektivní tělo, které by se nabízelo neutrálně bezbarvému pozorování; je to místo, kde se určitá představa o těle, o jeho vnitřních pohybech, střetává s určitým způsobem jejich mravního hodnocení. Proces probíhá a dovršuje se v rovině tohoto *etického* pojetí. Ono si přizpůsobuje a hne podle svého lékařskou teorii a její vždycky poddajné - představy; a ono je také půdou, na níž se zformulují velká mravní témata a na níž pozvolna změní svou prvotní tvář.

Prostupné tělo musí být nicméně tělo nějakým způsobem souvislé. Rozptyl nemoci do orgánů v podstatě přece znamená určitý plynulý pohyb, který jí právě umožňuje přecházet z jednoho orgánu na druhý a postupně je všechny zasahovat. Tělo hypochondrika nebo hysterika je sice porézni, v sobě samém rozestouplé, vpádem nemoci rozvolněné, ale tomu vpádu musí přece něco zajišťovat prostorovou kontinuitu. Jestliže nemoc v těle koluje, pak jsou jeho

vlastnosti jiné, než jak se jevíly u těla, z něhož vyvstávaly pouze její rozptýlené příznaky.

To je problém, který pronásleduje medicínu osmnáctého století. A který ji přivede k tomu, že se hypochondrie a hysterie stanou nemocemi nervů; to jest *idiopatickými* nemocemi ústředního činitele všech *sympatií*.

Nervové vlákno má pozoruhodné vlastnosti; může totiž integrovat ty nejrůznorodější prvky. Zvláštní je přece už jen to, že předává dojmy nejrůznějšího druhu, a přitom má všude a ve všech orgánech stejnou povahu: „Nerv protažený do oka dokáže vnímat hmotu tak subtilní jako světlo; nerv v orgánu sluchovém je citlivý k chvění zvukových těles; a jeden ani druhý se v ničem svou povahou neliší od těch, jež slouží pocitům hrubším, jako je hmat, chuť, čich.” Tato povahová totožnost díky svým rozličným funkcím umožňuje komunikaci mezi místně nejvzdálenějšími a fyziologicky nejodlišnějšími orgány: „Tato homogenost živočišných nervů spolu s jejich schopností uchovávat mnohonásobná spojení . . . nastoluje mezi orgány harmonii, jež často způsobuje, že se na poruchách částí skutečně zasažených podílí i jedna nebo více částí jiných.”¹⁷ Ještě podivuhodnější však je, že nervové vlákno dokáže přenášet současně jak podnět k volnímu pohybu, tak vjem smyslového orgánu. Simon-André Tissot tuto dvojí funkci jednoho a téhož vlákna vidí jako kombinaci pohybu *vlnivého* při volním podnětu („je to pohyb fluida uzavřeného v poddajné jímce, jako kdybych například zmáčkl měchýř a trubičkou by vyšla tekutina”) - a pohybu *těliskového* při pocitu („pohyb kulečnickových koulí”). Pocit i pohyb tak mohou probíhat současně v jednom a témž nervu: každé napnutí nebo povolení vlákna se projevuje současně v pohybech i pocitech, tak jak je tomu u všech nervových nemocí.

Jakkoli však má nervový systém takovouto schopnost sjednocovat, je skutečně jisté, že koheze oněch tak různých poruch charakterizujících hysterii nebo hypochondrii spočívá v předivu jeho vláken? Co vlastně spojuje příznaky, jež od jednoho konce těla na druhý prozrazují nervové postižení? Jak si vysvětlit, jakou spojující čarou, že některé „jemné a silně citlivé ženy” pod dojmem nějaké opojné vůně nebo příliš živého líčení nějaké tragické události nebo při pohledu na boj „upadají do mdlob nebo křečí”? Hledalo by se marně: žádné přesné nervové spojení tu není; není tu žádná od začátku narýsovaná cesta; jen jakési dění na dálku, které má spíš povahu fyziologického souzvuku.

Různé části těla mají totiž jednu „velice přesně danou schopnost, která je buď všeobecná a rozprostřená na celý tělesný systém, nebo částečná, to znamená, že se projevuje hlavně na některých partiích“. Je to sympatie. Tato velmi se různící „schopnost jak citění, tak pohybu“ umožňuje orgánům navzájem komunikovat, společně trpět, reagovat i na vzdálený podnět. Whyttovi se ve skutečnosti nedaří sympatii z celku nervového systému izolovat ani ji ve vztahu k senzibilitě a pohybu přesně definovat. Sympatie pro něj existuje pouze jako něco, co orgány přejímají prostřednictvím nervů a co je tím výraznější, čím je mobilita nervů vyšší; zároveň je to jedna z forem senzibility: „Každá sympatie, každý souhlas je podmíněn pocitem, a proto může vznikat pouze prostřednictvím nervů, neboť jediným nástrojem pocitu jsou ony.“¹⁸ O nervovém systému se tu ovšem už nehovoří proto, aby se vysvětlila přesná cesta, kterou je předáván pohyb nebo pocit, nýbrž aby se zdůvodnila v celé její masivnosti citlivost těla vůči jeho vlastním fenoménům a ona ozvěna, již samo sobě odpovídá skrze rozlohy svého organického prostoru.

Nervové nemoci se jeví především jako poruchy sympatie; jejich předpokladem je nervový systém ve stavu celkového poplachu, kdy je každý orgán schopný sympatizovat s kterýmkoliv orgánem jiným: „Při takovémto stavu citlivosti nervového systému mohou duševní vášně, chybná životospráva, prudké změny počasí, tepla a zimy, dusna a vlhka, velice snadno vyvolat chorobné symptomy; lidé takového ustrojení se proto nebudou těšit pevnému či stálému zdraví; většinou budou trpět neustálými, jednou silnějšími, jindy slabšími bolestmi.“ Vybičovanou citlivost přitom zřejmě vyvažují zóny necitlivosti a jakoby spánku; nejvyšší vnitřní citlivost se všeobecně přičítá hysterikům, kdežto u hypochondriků je poměrně slabá. A do první kategorie patří samozřejmě ženy: právě děloha je přece orgán, který - stejně jako mozek - udržuje nejvíc sympatii s celým tělem! Stačí si připomenout „zvracení, provázející většinou zánět dělohy; záchvaty nevolnosti a podivné chutě v době po početí; stahy bránice a břišních svalů při porodu; bolení hlavy; horko, bolesti v zádech a střevní koliky před příchodem měsíčeků“. Celé ženské tělo je protkáno nejasnými, ale podivně přímými cestami sympatie; je samo se sebou v tak neustálém a bezprostředním srozumění, že v něm mají sympatie jakousi absolutně privilegovanou půdu; celý jeho prostor od jednoho konce na druhý v sobě skrývá neustálou možnost hysterie. Citlivost organismu,

prostupující sympatiemi celé tělo, vyvolává u žen nervové nemoci zvané „výpary“. „Protože nervový systém žen je většinou mobilnější než mužský, jsou u nich nervové nemoci častější a také závažnější.“¹⁹ Whytt tvrdí, že zažil případ, kdy „jistá mladá žena slabých nervů upadala při bolestech zubů do křečí a necitlivosti, jež trvaly po několik hodin a opakovaly se, když bolest zesílila“.

Z nervových nemocí se staly nemoci spočívající v kontinuitě těla. Tělo příliš blízké sobě samému, příliš se sebou důvěrné v každé své části, jakýsi podivně zúžený organický prostor - tak nyní vypadá téma hysterie a hypochondrie; myšlenka těla příliš se sebou samým sblíženého dostává někdy podobu přesného obrazu; někdy až příliš přesného, například slavné Pommeovo „zkomatění nervových vláken“. I když však podobné obrazy problém zkruslují, přece jen ho nepotřou; proces pokračuje dál.

Je tato sympatie ve své podstatě nějakou skrytou vlastností orgánů - „citem“, o němž hovořil Cheyne -, nebo ji šíří nějaký reálný prostředkující prvek? A spočívá patologická blízkost, jež charakterizuje nervové choroby, ve vydráždění onoho citu nebo ve větší mobilitě oné intersticiální „vymezené“ látky?

Je zvláštní, ale pro lékařské myšlení 18. století nejspíš charakteristické, že zatímco se fyziologové snaží přesně vymezit funkce a roli nervového systému (citlivost a vzrušivost, počitek a pohyb), lékaři ve svém pojetí nemoci tyto pojmy směřují v jedno a artikulují je podle zcela jiného schématu, než jaký nabízí fyziologie.

Citlivost a pohyb nejsou odlišovány. Tissot vysvětluje, že dítě je citlivější než kdokoli jiný, protože všechno je v něm lehčí a pohyblivější; vzrušivost, jak ji chápal Haller, to jest jako určitá vlastnost nervového vlákna, je směšována se vzrušením a pojímána jako patologický stav orgánu vyvolaný déletrvajícím drážděním. Nervové nemoci se jeví jako stavy vzrušení související s přílišnou mobilitou vlákna.

„Vidíme někdy osoby, u nichž sebemenší podnět vyvolá pohyb mnohem značnější, než jaký způsobuje u lidí zdravých; takové osoby nesnesou sebemenší dojem zvenčí. Sebenepatrnější zvuk, sebeslabší světlo u nich vede k mimořádným příznakům.“²⁰ Je pravda, že když se medicína sklonku 18.

století drží této dvojznačnosti pojmu vzrušení, ve skutečnosti tím zachycuje spojitost mezi dispozicí (vzrušivostí) a patologickou příhodou (vzrušením); ale také tím dál uchovává jak téma poruchy orgánu, který určitým sobě vlastním způsobem reaguje na celkové postižení (a svou vlastní citlivostí zajišťuje komunikaci, jež přitom zůstává diskontinuální), tak myšlenku poruchy, jež se šíří tělem a může zasáhnout kteroukoli jeho část (příčemž kontinuitu - jež zůstává kontinuitou, přestože nabývá v orgánech různých forem - zajišťuje mobilita vlákn).

Jakkoli však pojem „vzrušeného vlákna“ hraje tuto roli jakési sladěně změní, na druhé straně umožní patologii provést zásadní rozlišení. Lidé nemocných nervů jsou obzvlášť vzrušiví, čili silně citliví: mají tenké vlákno, křehký organismus, ale také duši snadno přístupnou dojmům, nepokojně srdce, příliš soucítí se vším, co se děje kolem nich. Tato univerzální rezonance - počitek a zároveň mobilita - je první determinantou nemoci. Ženy „křehkého vlákna“, jež se ve své nečinnosti dají snadno unést vlastní živou fantazií, podléhají nervovým nemocem častěji než muži, kteří jsou „robustnější, sušší, více spalovaní prací“. Přílišné vzrušení má však tu zvláštní vlastnost, že tlumí a nakonec umlčuje vjemy duše; jako kdyby senzibilita nervového orgánu přesahovala schopnost duše vnímat a veškeré bohatství vjemů, jež vyvolává svou extrémní mobilitou, spotřebovávala jen sama pro sebe; nervový systém „je v takovém stavu vzrušení a reakce, že není s to předávat své počítky duši; všechna písmena má zpřeházená; už je nedokáže číst“.²¹ Rýsuje se tu myšlenka citlivosti, jež není pocitem, a obráceného vztahu mezi křehkostí jak duše, tak těla a pocitem, který jakoby spí a brání tak nervovým ořesům dospět až k duši. Hysterikova nevnímavost je pouze rubem jeho citlivosti. Teprve pojem vzrušivosti - byť nedostatečně vypracovaný a v myšlení patologů ještě neujasněný - umožnil, aby vyvstal tento vztah, který se nedařilo definovat pojmem sympatie.

Tím ovšem „nervová nemoc“ hluboce mění svůj mravní význam. Dokud byla spojována (být i skrze četné a nejasné cesty sympatie) s pohyby orgánů dolní části těla, spadala do oblasti určité etiky touhy; mstila se skrze ni nezrocenost těla; k nemoci vedla příliš divoká vášeň. Nyní k ní vede přílišná citlivost, přehnané soucítění se všemi okolními bytostmi. Člověk už není puzen svou skrytou povahou; stává se obětí všemožných podnětů, jimiž hovoří

k tělu a duši vnější svět.

Proto je také nevinnější, a zároveň provinilejší. Nevinnější, protože rozrušení nervového systému mu zastírá vědomí, a to tím víc, čím je nemoc těžší. A přitom daleko provinilejší, protože jeho nervové vzrušení je přirozený důsledek života, jaký vedl, všeho toho, k čemu na světě lnul, jeho sklonů, vášní a fantazií, v nichž si liboval. Přirozený důsledek a mravní trest. Celý jeho život nad sebou tím stupněm rozrušení vynáší konečný soud: za svou nepřirozenost, sedavý městský život, četbu románů, zálibu v divadle, přemrštěné pěstování věd, za „příliš živou pohlavní vášň nebo onen zločinný návyk, který je právě tak mravně zavrženíhodný jako fyzicky škodlivý“.²² Nevinnost nervově nemocného, který už své nervové vzrušení ani nevnímá, je v podstatě jen spravedlivým trestem za hlouběji spočívající vinu: za to, že dal přednost světu před přírodou. „Strašlivý stav!... Je to peklo všech zženstilých duší, které z nečinnosti propadly nebezpečným rozkoším a místo práce, jak ji žádá příroda, se raději oddávaly všemožným chimérám... Tak jsou trestáni boháči za neblahý způsob, jakým užívají svého jmění.“²³

To už se ocitáme před prahem 19. století. Vzrušivost vlákna bude mít ve fyziologii a patologii svůj další osud. Stopa, kterou prozatím zanechává v oblasti nervových chorob, je nicméně velmi významná.

Na jedné straně se její zásluhou hysterie a hypochondrie plně zařadí mezi mentální choroby. Rozlišením zásadního významu mezi citlivostí a pocitem vstoupí do oblasti ne-rozumu, jehož podstatným rysem, jak jsme viděli, byl omyl a sen, neboli zaslepení. Dokud se „výpary“ vykládaly jako křeče nebo jakési podivné cesty sympatie uvnitř tělesného prostoru, neměly, byť i vedly k mdlobám nebo ztrátě vědomí, se šílenstvím nic společného. Jakmile se však duch stává slepým ke své vlastní krajní citlivosti - v tu chvíli se objevuje šílenství.

Ale na druhé straně tím šílenství dostává takovou náplň provinilosti, mravní sankce, spravedlivého trestu, jakou v osvícenství nikdy nemělo. Všechny tyto nové hodnoty tlačí pojem ne-rozumu k zemi: zaslepení už není podmínkou, za níž se dostává k řeči šílenství, ale *psychologickým důsledkem mravního prohřešku*. Je ohroženo to nejpodstatnější, co zkušenost šílenství obsahovala. Zaslepení se mění v nevědomí, omyl v prohřešek; a to všechno, čím se v šílenství paradoxně projevovalo nebytí, se nyní stává spravedlivým

trestem za mravní špatnost. Celá struktura šilenství, jak je pojímal „věk rozumu“, celá její vertikální hierarchie od cyklu hmotných příčin až po transcendenci deliria, se hrouť a rozloží se nyní po povrchu oblasti, kterou společně zaujmou, a o níž se spolu brzo začnou přít, psychologie a morálka.

„Vědecká psychiatrie“ 19. století může nastoupit. Právě tyto „nervové potíže“ a „hysterie“, na nichž brzo pocvičí svou ironii, budou jejím východiskem.

1. Johann Weyer, *De praestigiis daemonum* (1663). 2. *Ibid.*
3. Apologie pour Monsieur Duncan. 4. *Ibid.*
5. Hippolyte-Jules la Mesnardiere, *Traité de la rnélancolie* (La Flche, 1635), str. 10.
6. *Apologie pour Monsieur Duncan.*
7. Thomas Willis, *Opera omnia* (Lyons, 1681), sv. IL, str. 242.
8. „Jistý voják upadl v melancholii, protože ho odmítli rodiče dívky, kterou šíleně miloval. Stal se zasněným, stěžoval si na velké bolesti hlavy a pocit neustálého otupení v těch místech. Vůčihledně hubl; zbledl v tváři; byl tak slabý, že kálel, aniž si to uvědomoval... Přitom neblouznil, pouze na nic kladně neodpovídal a působil jako duchem nepřítomný. Nikdy si neřekl o jídlo ani pití.“ (*Gazette salutare*, 17. března 1763).
9. Robert James, *Dictionnaire universel de médecine* (franc. překlad, Paříž, 1746-1748), sv. IV., str. 1215.
10. *Encyclopédie*, heslo Mánie.
11. William Cullen, *Institutions de médecine pratique* (franc. překlad, Paříž, 1785), sv. IL, str. 315.
12. M. Flemyng, *Nevrophia sive de morbis hypochondriacis et hystericis* (Amsterdam, 1741), str. i-ii.
13. Thomas Sydenham, *Médecine pratique* (franc. překlad, Paříž, 1784), str. 400-404.
14. *Ibid.*, str. 395-396. 15. *Ibid.*, str. 394.
16. *Ibid.*, str. 394.
17. Jean-Baptiste Pressavin, *l~'ouveau traité des vapeurs* (Lyons, 1770), str.2-3.

18. Robert Whytt, *Traité des maladies nerueuses* (franc. překlad, Paříž, 1777), sv. I, str. 23-24, 50-51.
19. *Ibid.*, str. 47, 126-127, 166-167.
20. Simon-André Tissot, *Traité des nerfs et de leurs maladies* (Paříž, 1778-1780), sv. L, část 2., str. 302.
21. *Ibid.*, str. 278-279, 302-202. 22.
Pressavin, *op. cit.*, str. 65.
23. Louis-Sébastien Mercier, *TabLeau de Paris* (Amsterdam, 1783), sv. IIL, str. 199.

V. LÉKAŘI A NEMOCNÍ

Ve špitálech se šílenství neléčilo, jejich úkolem bylo hlavně držet stranou a „napravit“. Mimo špitály se však po celé období osvícenství terapeutika šílenství přesto rozvíjela: praktikovaly se dlouhodobé kúry, které neměly vyléčit ani tak duši jako spíš celého jedince, jeho nervové vlákno stejně jako jeho obraznost. Na tělo šílenice se hledělo jako na viditelné zhmotnění jeho nemoci: všechny tyto fyzické kúry vycházely z mravního pojetí těla a sledovaly jeho mravní léčbu.

1. Zpevňování. Podstatnou složkou šílenství, i v jeho nejvzrušenějších formách, je slabost. Fluida nepravidelně víří, protože nemají dost síly ani váhy, aby mohla gravitovat po svých přirozených cestách; důvod, proč jsou nervové poruchy tak často provázeny křečemi a svíjením, spočívá v tom, že je vlákno příliš mobilní nebo příliš vzrušivé či příliš citlivé na vibrace; v každém případě málo robustní. I když maniaci v divokém záchvatu někdy projevují značnou sílu, vždycky se pod tím skrývá určitá slabost, určitý bytostný nedostatek odolnosti; zuřivost šílenice je ve skutečnosti vždycky jen síla pasivní. Hledá se léčba, která by dodala fluidům nebo vláknům vervu, ale vervu klidnou, sílu, kterou žádný chaos nerozbourá, protože bude cele podřízena chodu přírody. Zdá se, že ještě spíš než o živost a vervu jde v této myšlence nové odolnosti, obrozené, ale zároveň už podřízené a zkrocené pružnosti, hlavně o robustnost. Je třeba najít v samotné přírodě sílu, jež přírodu posílí.

Lékaři sní o lécích, „jež by se tak říkajíc postavily na stranu“ fluida a „pomohly jim překonat příčinu jejich kvasu“. Postavit se na stranu fluida znamená bojovat proti jalovému hemžení, jemuž jsou proti své vůli vydána; a také pomoci jim vymanit se z chemických kvasů, kde se zahřívají a propadají chaosu; a konečně zpevnit je natolik, aby odolala výparům, které se snaží je zadusit, znetečnit a strhnout do svého víru. Posilujícím prostředkem proti výparům jsou „ty nejodpornější pachy“; fluida, podnícená nepříjemným pocitem, se vzbouří a vrhnou se do protiútoky; užívá se k tomu „smradlavé maso, ambrový olej, spálené kůže a peří, prostě všechno, co může v duši vyvolat živé a nepříjemné pocity“. Proti kvašení se má podávat dryák, „Charrasův výtažek proti epilepsii“ a hlavně slavná Voda uherské královny¹;

kyselost zmizí a fluida dostanou opět svou původní váhu. Aby se jim vrátila správná mobilita, Lange naopak doporučuje vystavit je pocitům a pohybům současně příjemným, uměřeným a pravidelným: „Když je životní fluidum zřídle a rozpadlé, je třeba léků, které zklidní jeho pohyb a vrátí je do přirozeného stavu, a takovými jsou věci, probouzející v duši pocit něžné a mírné radosti, jako příjemné vůně, procházka půvabnými místy, pohled na milé lidi, hudba.” Pokojná něha, přiměřená tíže, živost, ale jen taková, aby tělo chránila, to všechno zpevňuje křehké prvky, jež prostředkují komunikaci mezi tělem a duší.

Jedna látka je však k posílení vůbec nejlepší, protože je sama ze všech nejpevnější a zároveň nejpoddajnější, nejodolnější i nejtvárnější v rukách toho, kdo ji umí ukout: železo. Železo, látka výsadní povahy, spojující v sobě všechny vlastnosti, jež si, jsou-li izolovány, rychle protřečí. Neexistuje nic odolnějšího, nic poslušnějšího než železo; je to dar přírody, a přitom ho užívá i všechna lidská technika. Má-li se pomoci přírodě a podpořit její sílu, který prostředek může být spolehlivější - to jest bližší přírodě a poddajnější člověku - než železo? Uvádí se starý příklad, jak Dioskúridés dodal netečné vodě schopnosti jí cizí, když do ní ponořil rozžhavenou železnou tyč. Spojením těch několika prvků - své vlastní klidné mobility s žárem ohně a tvrdostí kovu zpracovaného k poddajnosti - získala voda moc posilovat, oživovat a zpevňovat, kterou pak mohla přenést na organismus. Ale železo je účinné i bez jakékoli úpravy. Sydenham prostě doporučuje užívat přímo železné piliny. Whytt píše o člověku, který si léčil slabost žaludečních nervů, jež u něho působila trvalý stav hypochondrie, tím, že jich denně spolykal až 230 gránů (1 grán = 0,06 g). Kromě ostatních předností má totiž železo navíc tu pozoruhodnou vlastnost, že účinkuje rovnou, nezprostředkovaně a bez jakékoli transformace. Nepředává svou látku, ale svou sílu; ačkoli je tak odolné, v těle se kupodivu ihned rozpouští a zanechává v něm bez všeho odpadu či rezu jen své kladné hodnoty. Všechny tyto představy o blahodárnosti železa jsou tentokrát očividně teoretické a převažují dokonce i nad pozorováním. Pokusy nemají za cíl osvětlit nějakou pozitivní souvislost, ale doložit toto přímé předávání vlastností. Wright například podá psovi dávku Martovy soli; když po hodině smíchá chylus s duběnkovou tinkturou, zjistí, že se nezbarvil do tmavě červená, jak by tomu bylo v případě vstřebání železa. Znamená to tedy, že železo

nepodléhá trávicímu procesu, že nepřechází do krve, neproniká do organismu svou látkou, ale posiluje blány a vlákna přímou cestou. Spíš než jako výsledek pozorování jeví se tato myšlenka zpevnění fluid a nervů jako pracovní metafora, implikující přenos síly bez jakékoli diskursivní dynamiky. Síla přechází dotykem, nedochází tu k žádné látkové přeměně, k žádnému předávání pohybu.

2. *Pročištění*. Zanesené vnitřnosti, vření falešných představ, kvašení výparů a kvas divokostí, zkažené šťávy a zkažená fluida - to všechno vyžaduje léčebné postupy, za nimiž se rýsuje jeden a týž výkon očisty.

Sní se o jakémsi totálním očištění: ta nejprostší, ale také nejneuskutečnější léčba. Znamenalo by to nahradit ztěžklou, zhoustlou, kyselými moky zanesenou krev melancholika krví jasnou a lehkou, jež by se znovu rozběhla a rozehnala šílenství. Krevní transfúzi jako lék na melancholii navrhuje v r. 1662 Moritz Hoffmann. Po několika letech se myšlenka natolik prosadí, že se londýnská Filosofická společnost rozhodne vykonat sérii pokusů na chovancích Bethlehemu. Doktor Allen, kterého tím pověří, odmítne. Ale pokusí se o to na jednom svém milostnou melancholií postiženém pacientu Denis; odebere mu 10 uncí krve a nahradí je o něco menším množstvím, odsátým ze stehenní tepny telete; druhý den to opakuje, ale vymění už jen několik uncí. Nemocný se zklidní; následující den se jeho duch zjasní; a zakrátko se zcela uzdraví; „potvrdili to všichni profesori Chirurgické školy“. Později dojde sice ještě k několika pokusům, ale vcelku se od této metody brzo ustupuje.

Užívají se hlavně léky zabraňující kažení. Víme „z více než třítisícileté zkušenosti, že myrha a aloe uchovávají mrtvoly“.² A nejsou snad tyto změny těla stejné povahy jako změny provázající choroby šťav? Proti výparům nelze proto doporučit nic lepšího než léky jako myrhu nebo aloe, a hlavně slavný Paracelsův elixír. Ale zkaženinám nestačí jen předcházet; je třeba je potřit. Vznikají tak postupy zaměřené přímo na tuto změnu; jedny se snaží tok zkažených látek vychýlit, jiné rozpustit škodliviny: metody odváděcí a metody čistící.

K těm prvním patří postupy čistě fyzické, jako vytváření ranek na povrchu těla, aby se do nich nákaza soustřeďovala a zároveň tudy vycházela ven. Takovým mechanismem vysvětluje Fallowes léčebné účinky svého *Oleum*

cephalicum; při šílenství ‚jsou jemné žilky, jimiž by mělo proudit životní fluidum, ucpány černými výpary‘; krev nemůže kolovat; hromadí se v žilách mozku a tam stagnuje, nebo se zmítá v chaotickém pohybu, který ‚mate myšlenky‘. *Oleum cephalicum* způsobuje ‚na hlavě malé puchýřky‘; ty se znovu potírají olejem, aby nezaschly a aby tudý mohly vycházet ‚černé výpary usazené v mozku‘. Stejný účinek mají i spáleniny a řezné rány kdekoli na těle. Panuje dokonce domněnka, že šílenství mohou vypudit i kožní nemoce jako svrab, lišej nebo neštovice; zkažené látky vyjdou z útrobu a mozku, rozptýlí se po povrchu těla a vyprchají. Koncem století se ujímá zvyk léčit nejupornější případy mánie naočkováním svrabu. Doublet ve svém *Ponaučení* z r. 1785 doporučuje správcům špitálů, aby na případy mánie, kde nepomáhají projímadla ani pouštění žílou, vodní koupele ani sprchy, použili ‚pálení žehadlem, řezných ranek, povrchových boláků, očkování svrabu‘.

Léčba se však zaměřuje hlavně na rozpouštění fermentací, jejichž vznik v těle způsobil šílenství. Užívá se k tomu především hořkých léků. Hořkost má všechny drsné vlastnosti mořské vody; je leptavá, a tím očišťuje; rozežírá všechno zbytečné, škodlivé, nečisté, co do těla nebo duše uložila nemoc. Hořká a ostrá je káva, proto prospívá ‚osobám tučným, jejichž zhoustlé šťávy obtížně kolují‘; vysušuje, ale nespaluje - schopnost zbavovat přebytečné vlhkostí, ale bez nebezpečného žáru, mají vůbec všechny hořké látky; káva je něco jako oheň bez plamene, očišťuje, ale nesežehne; odstraňuje nečistoty: ‚Ti, kdo jí užívají, vědí z dlouhé zkušenosti, že upravuje žaludek, že vstřebává jeho nadbytečné šťávy, rozhání větry, rozpouští a jemně vymývá střevní šlem, a zvláště je významné, že brání výparům stoupat do hlavy a následkem toho zmírňuje bolesti a píchání, které tam obvykle bývá cítit; posiluje, rozproudí a čistí životní fluidum, aniž přitom vyvolává nějaký obzvláštní pocit horka, dokonce ani když jí užívají osoby toho nejteplejšího ustrojení.‘³ Těm, ‚jejichž nervové vlákno je obzvlášť slabé‘, Whytt s oblibou doporučuje chinin, který je hořký a zároveň povzbuzující; je dobrý na ‚slabost, bojácnost a skleslost‘; jedné nervově nemocné ženě stačily dva roky, po které ‚s občasnými přestávkami ne delšími měsíce‘ neužívala nic jiného než chininovou tinkturu, a uzdravila se. Citlivým osobám se musí chinin podávat ‚s nějakým jiným hořkým, ale chutným lékem‘; pokud ale organismus snese ostřejší nápor, není nad to, namíchat do chininu vitriol. Dvacet až třicet kapek elixíru

s vitriolem skvěle pomáhá.

Protože jde o očistu, zvláště dobré účinky má samozřejmě mýdlo a všechno, co je mýdelnaté. „Mýdlo rozpouští skoro každou hmotu.“⁴ Podle Tissota mýdlo pomáhá při mnoha nervových chorobách a dá se užívat přímou cestou; nejčastěji ale stačí sníst ráno na lačno, s chlebem nebo i bez něho, nějaké „mazlavé ovoce“; jsou to třešně, jahody, rybíz, fíky, pomeranče, hrozny, hrušky máslovky „a jiné plody toho druhu“. Ale někdy je potíže tak vážná, obstrukce tak úporná, že by na ni mýdlo nestačilo. V takových případech se užívá vinný kámen. S myšlenkou podávat při „šilenství a melancholii“ vinný kámen přišel jako první Muzzel a uveřejnil o tom řadu vítězných poznatků. Whytt je potvrzuje a zároveň vysvětluje, že vinný kámen skutečně působí jako rozpouštědlo, detergent, protože se osvědčuje hlavně při nemocech zaviněných obstrukcí; „Pokud jsem si všiml, vinný kámen je účinnější při těch mániích a melancholiích, jejichž příčinou jsou škodlivé moky nahromaděné v zažívacích cestách, než při těch, které způsobuje nějaká vada v mozku.“ Raulin řadí k rozpouštědlům také med, saze, asijský šafrán, svinky, prášek z humřích klepet a bezoár, jedový kámen.

Některé praktiky propojují vnitřní léčbu rozpouštěním se zevní metodou odvádění. Nejčastější z nich je léčba octem. Protože je kyselý, rozpouští obstrukce a ničí kvasící látky. Ale může sloužit také zevně jako revulsivum, odvádět z těla škodlivé šťávy a tekutiny. Zase je tu ta zvláštní, ale pro terapeutické myšlení doby charakteristická věc, že se tyto dva způsoby účinku nejeví protichůdné. Protože je ocet svou *přirozenou povahou* tím, čím je - detergent a revulsivum -, pak tímto dvojím směrem také působí, byť se i některý z těch dvou účinků nedal racionálně vysvětlit. Pak jde zkrátka o přímou, ničím nezprostředkovanou cestu prostým dotykem dvou prvků. Doporučuje se například třít octem hlavu a lebku, pokud možno oholenou. *Gazette de médecine* uvádí případ jednoho felčara, který dokázal vyléčit „spoustu bláznů velice rychlou a prostou metodou. Hle, v čem spočívá jeho tajemství. Když je nejprve horem i dolem pročistil, namočil jim nohy a ruce do octa a nechal je tak, dokud neusnuli, nebo spíše dokud se neprobudili, a většina z nich se probudila zdravá. Také nechává nemocným přikládat na oholenou hlavu rozdrcené listy bodláku nebo štetku soukenickou“.

3. *Máčení*. Tady se kříží dvě témata, myšlenka omývání se všemi svými

vazbami na rituál očisty a obrody, a mnohem fyziologičtější myšlenka vsakování, při němž se mění základní vlastnosti tekutých i pevných látek. Přestože původ obou myšlenek je různý a různá je i rovina jejich pojmového vypracování, uchovávají si až do konce 18. století jednotu natolik koherentní, že nejsou pochovány jako protichůdné. Jejich stmelujícím prvkem je Příroda, v níž je přece také mnoho nejasného. A tou nejčistší součástí Přírody je voda, prostá a prvotní tekutina; její blahodárnost nedokázal člověk změnit ani všemi svými pochybnými zásahy, jimiž narušil bytostnou dobrotivost Přírody; poté, co civilizace, život ve společnosti, imaginární touhy vydražďované četbou románů a divadlem zplodily duševní nemoce, návrat k čirostí vody dostává smysl jakéhosi očištného rituálu; její průzračná svěžest obrozuje a navrácí člověku nevinnost. Ale díky tomu, že ji příroda učinila složkou každého těla, vrací také rovnováhu tělu; funguje jako univerzální fyziologický regulátor. Všechna tato témata shrnul Rousseauův žák Tissot do jediné myšlenky, spojující etiku s medicínou: „Příroda určila všem národům za jediný nápoj vodu; dala jí sílu rozpouštět všechny druhy potravy; učinila ji příjemnou patru; vyhledávejte proto dobrou, sladkou a lehkou studenou vodu; posiluje a čistí útroby; Řekové a Římané ji považovali za univerzální lék.“

Metoda namáčení sahá v dějinách šílenství daleko do minulosti; svědčí o tom dostatečně koupele pěstované v Epidauru; a nejrůznější způsob užití studené vody se v průběhu starověku patrně stal běžnou mincí, protože podle Caelia Aureliana už Sóranos z Efesu varoval před jejím nadužíváním. Ve středověku bylo tradičním zvykem ponořovat maniaka do vody tolikrát za sebou, „až ztratí sílu a přejde ho zuřivost“. Franciscus Sylvius doporučuje vodu v případech melancholie a frenezie. Když Van Helmont v polovině 17. století odhalil léčebné účinky lázně, nebyl to tedy, jak soudí 18. století, náhlý objev, ale pouze reinterpretace. Podle Menureta k tomu došlo šťastnou náhodou: převáželi na káře jakéhosi blázna; ačkoli byl pevně připoutaný, dokázal se nějak zbavit řetězů, skočil do jezera, snažil se plavat, ale ztratil vědomí; když ho vytáhli, považovali ho všichni za mrtvého, on se však rychle vzpamatoval, a to tak, že měl náhle v hlavě všechno v pořádku a „žil pak dlouho, aniž se o něj kdy šílenství znovu pokoušelo“. Z této příhody prý Van Helmontovi vzešlo světlo, takže pak začal šílence namáčet do vody, mořské i sladké. „Při ponořování nemocných do vody je pouze třeba dbát na to, aby

se to dělo náhle a nečekaně a aby tam byli drženi dlouho. Není třeba se obávat, že by je to ohrozila na životě.”

At' už je ten příběh zcela pravdivý či ne, v každém případě potvrzuje jedno: že se koncem 17. století vodní kúra stala - nebo opět stala - jednou z hlavních metod léčby šílenství. Když Doublet krátce před Velkou revolucí píše své *Ponaučení*, doporučuje v něm pro všechny čtyři formy nemoci (dělí ji na frenezii, mánií, melancholii a imbecilitu) pravidelnou lázeň a pro dvě první navíc studené sprchy. To je ovšem už dávno poté, co Cheyne radil „všem, kdo potřebují posílit svou povahu”, aby si v domě zřídili lázeň a užívali jí každý druhý, třetí nebo čtvrtý den; nebo „pokud tu možnost nemají, aby se alespoň vykoukali v nějakém jezeře nebo tekoucí vodě, kdykoli k tomu jen budou mít příležitost”.

Jaké přednosti nachází ve vodě lékařská praxe, které jde především o rovnováhu mezi tekutými a pevnými látkami, je očividné. Svou schopností vsakovat zaujímá voda přední místo mezi zvlhčovači, ale protože dokáže přijímat i další vlastnosti jako chlad či teplo, může také stahovat, ochlazovat, zahřívat, a dokonce i zpevňovat, tak jak se to přičítá třeba železu. Voda při své fluiditě má vlastnosti velice proměnlivé: jak snadno proniká do přediava každé látky, tak lehce nasává všechny vlastnosti, pod jejichž vlivem se octne. Jestliže je její užití v 18. století tak rozšířené, důvod - paradoxně - není v tom, že by byly všeobecně rozpoznány její účinky a modus jejího působení; ale v tom, že se její účinnosti dají nesmírně snadno přičítat ty nejprotikladnější formy a modality. Je jakýmsi nevyčerpatelným rezervoárem pracovních metafor, v němž se setkávají všechna možná terapeutická témata. Fluidním prvkem, v němž probíhá univerzální směna vlastností.

Studená voda samozřejmě ochlazuje. Právě proto se užívá při frenezii a mánií - nemocech horkých, kdy jsou fluida ve varu, pevné látky se napínají, tekuté zahřívají a vypařují, takže mozek nemocného, jak to může denně konstatovat anatomie, zůstává pak „suchý a lámavý”. Jestliže Barthélemy-Camille Boissieu uvádí studenou vodu jako jeden z hlavních prostředků ochlazovacích kúr, je to logické; voda ve formě lázně je prvním „protizánětlivým” prostředkem, uvolňuje z těla žhavé částčky, jež se tam hromadí; ve formě nápoje působí jako „zmírňující ředidlo”, které činí fluida méně odolnými vůči působení pevných látek a nepřímo tak snižuje celkovou tělesnou teplo-

tu.

Ale dá se také říci, že studená voda zahřívá a horká že ochlazuje. Právě tuto myšlenku zastává Darut. Studená lázeň vyháni krev z periferních oblastí těla a „žene ji prudčeji k srdci“. Ale protože srdce je sídlem přirozeného tepla, krev se tam zahřívá, a to tím víc, že „srdce, jež bojuje samo proti všem ostatním částem, se tím větší silou snaží krev vypudit a překonat odpor vlasečnic. Tím velice stoupne intenzita oběhu, prokrvení, šťávy jsou tekutější, uvolní se zátaras, přirozené teplo zesílí, ožijí trávicí síly a celé tělo i duch“. Paradox horké lázně je symetrický: horká voda přitahuje krev a všechny šťávy, pot a veškeré prospěšné i škodlivé tekutiny z vitálních center do periferních oblastí. Srdce pak pracuje zpomaleně, takže celý organismus vychládá. Dokazují to přece „synkopy, mdloby... slabost, malátnost, únava, ochablost“, jež pravidelně provázejí příliš soustavné užívání horkých koupelí!

Ale ještě něco: voda je tak nesmírně polyvalentní, umí se natolik přizpůsobit vlastnostem, jež přenáší, že někdy dokonce přestává působit jako tekutina a účinkuje jako prostředek vysušující. Může zapuzovat vlhkost. Chová se podle starého principu *similia similibus*, jenže v jiném smyslu a prostřednictvím mechanismu, který je nabíledni. Podle některých názorů vysušuje voda studená, kdežto horká vlhkost uchovává. Horkem se totiž roztahují póry a zvláčňují membrány, což má ten druhotný účinek, že jsou přístupné vlhku. Teplo razí tekutině cestu. Teplé nápoje, jichž se užívá a nadužívá v 17. století, mohou být právě proto škodlivé: organismus těch, kdo jich pijí příliš mnoho, může ochabnout, celkově provlhnout, rozměkknout. A protože to všechno jsou rysy typické pro ženu, kdežto mužské tělo je suché a pevné, nadužívání horkých nápojů může vést k celkové zženštilosti lidského rodu: „Není bez důvodu, vyčítá-li se většině mužů, že upadli v změkčilost, že přejali od žen jejich návyky a sklony; chybí už jen, aby se jim podobali také tělem. Proměnu však stačí urychlit hojně pití tekutin, takže obě pohlaví by si byla nakonec takřka stejně podobná fyzicky jako mravně. Běda lidskému rodu, jestliže se tento návyk mezi lidem rozšíří: nebude rolníků, řemeslníků, vojáků, neboť ti všichni brzo ztratí sílu a vervu, jakou jejich povolání vyžaduje.“⁵ V případě vody studené nad vlhkostí vítězí chlad, protože stahuje tkáň, takže do nich vlhkost nemůže: „Vidíme přece, jak se naše tělesná tkáň, naše cévy stáhnou, když se myjeme ve studené vodě, nebo když

jsme prochladi.”⁶ Čili studená voda má tu paradoxní vlastnost, že tělo zpevňuje a chrání před změkčujícím vlhkem tím, že „dodává částem na důrazu”, jak říkal Hoffmann, „a posiluje systoliku srdce a cév.”

Ale podle jiných představ je vztah obrácený: schopnosti vody prosakovat brání naopak teplo, kdežto chlad ji uchovává a neustále obnovuje. Při nervových nemocech, jejichž příčinou je „zkornatění nervového vlákna” a „suchost membrán”, Pomme nedoporučuje horké koupele, protože by horkost těla ještě podpořily; radí koupele vlažné nebo studené, při nichž se tělesné tkáňe provlhní a opět zvláční. Neužívá se snad takové metody běžně v Americe? A její účinky, ba přímo její mechanismus lze přece vidět na vlastní oči v průběhu kúry, neboť pacienti na vrcholu záchvatu - kdy jsou všechny tekutiny i vzduch v jejich těle rozředěné vnitřním žářem - vyplouvají v lázni k hladině, ale když zůstanou ve vodě dlouho, „tři, čtyři, nebo i šest hodin denně”, nastává uvolnění, membrány a vlákna pozvolna nasáknou vodou, tělo ztěžkne a přirozenou cestou klesne ke dnu.

Koncem 18. století voda ztrácí účinnost, a to právě v důsledku svých příliš mnoha vlastností: studená může zahřívát; horká ochlazuje; místo aby zvlhčovala, může dokonce zpevňovat, chladem utužovat, nebo svým teplem zase udržovat žár. Kříží se v ní nerozdílně všechny možné blahodárné i škodlivé vlastnosti. Může se spolčovat s kdečím. Stává se z ní terapeutické téma, které lze po libostí přizpůsobovat a jehož účinky lze chápat v nejrůznějších fyziologických a patologických souvislostech. Má tolik vlastností a působí tak rozličně, že může cokoli stvrdit i cokoli vyvrátit. Patrně právě tato polyvalentnost a rozsáhlé diskuse, jež vyvolala, nakonec vodu opět zneutralizovaly. Užívá se jí dál i v Pinelově době, ale to už jen jako čiré kapaliny, bez oné nálože vlastností, prostě jako vody, jejíž působení může být už pouze mechanické.

Do oblíbenosti přichází sprcha, metoda až do té doby vzácnější než koupele a pití. Tehdy se vodě, po všech fyziologických variacích předchozího období, paradoxně vrací její prostá funkce očisty. Jedinou její hodnotou je nyní prudkost; má svým nezastavitelným přívalem odplavit všechny nečistoty, které vyvolávají šílenství; zredukovat jedince touto svou léčebnou silou na nejmenší možnou míru, na tu nejskrovnější a nejčistší formu existence, aby se z ní mohl znovuzrodit; jde o to, vysvětluje Pinel, „vymýtí výtřední myšlenky

pomateného až po jejich nejprvotnější stopy, což nelze jinak, než setřít je tak říkajíc ve stavu blízkém smrti”. Odtud ony proslulé metody, užívané koncem 18. a počátkem 19. století v útulcích, jako byl například Charenton: sprcha ve vlastním slova smyslu „šílence připoutaného k sedadlu umístili pod nádrž se studenou vodou, odkud se mu širokou trubkou lila přímo na hlavu”; a koupele metodou přepadení - „nemocný sešel chodbami do přízemí a vstoupil do sklenuté čtvercové místnosti, kde byla zařízena kád’; zvrhli ho nazad a shodili do vody”.⁷ Toto násilí slibovalo cosi jako obrodu křtem.

4. *Regulace pohybu.* Šílenství je chaotický rej fluid, vykolejený pohyb vláken a myšlenek - ale také zatarasenost těla a duše, stagnace šťav, ustrnulá nehybnost vláken, utkvělost myšlenek a pozornosti na jediném tématu, jež pozvolna převáží nad všemi ostatními. Jde tedy o to, vrátit duchu a fluidům, tělu a duši, onu mobilitu, kterou potřebují k životu. Musí však být uměřená, je třeba ji hlídat, aby nepřešla v jalové zmitání vláken, neposlušajících už výzvy zvenčí. Čili obnovit takový pohyb, který bude odpovídat moudré mobilitě vnějšího světa. Protože šílenství může být stejně dobře tupá nehybnost, úporná fixace, jako chaos a zmitání, léčba se snaží vyvolat u nemocného pohyb současně pravidelný a reálný, to jest takový, který by odpovídal pravidlům pohybů světa.

Připomínání jsou Řekové a Římané, jejich víra v prospěšnost různých forem chůze a běhu: prostá chůze zpružňuje a zpevňuje tělo; přímočarý běh se stoupající rychlostí lépe rozesílá po celém prostoru těla šťávy a moky a současně snižuje váhu orgánů; běh v plném oblečení zahřívá a zvláčňuje tkáň, uvolňuje ztuhlost vláken. Sydenham doporučuje v případech melancholie a hypochondrie hlavně projížďky na koni: „To nejlepší pro posílení a oživení krve a fluid, co jsem dosud poznal, je jízda koňmo, a konat takovéto delší projížďky na čerstvém vzduchu skoro každý den. Zvýšenými otřesy plic a vnitřností podbřišku, jež toto cvičení způsobuje, se krev zbavuje výměšků, které v ní stagnují, vlákna nabývají pružnosti, obnovuje se činnost orgánů, ožívá přirozené teplo, s potem nebo jinak odcházejí zkažené šťávy nebo se vracejí do svého původního stavu, uvolňují se obstrukce, otevírají se všechny chodby a rozprouděná krev se tak říkajíc obnovuje a nabývá neobyčejné verry.”⁸ Za výborný regulátor tělesné mobility považuje 16. století vlnění moře - týž pohyb, který byl kdysi podle de Lancrea takovým nebezpe-

čím pro lidské srdce, který mu nabízel tolik riskantních svodů, tolik nevypočitatelných a neukojitelných snů, který byl doslova obrazem hrozivého nekonečna, ale který se teď jeví jako ten nejpravidelnější, nejpřirozenější ze všech pohybů světa, pohyb nejlépe odpovídající kosmickému řádu. Z vlnění moře promlouvá sám rytmus přírody. Gilchrist píše na téma „*on the use of sea voyages in Medicine*” celé pojednání; podle Whytta je to však prostředek nevhodný pro melancholiky; je „těžké předepsat takovému nemocným dlouhou cestu po moři; patří se však zmínit případ jistého mladíka, u něhož náhle zmizely hypochondrické výpary, když byl nucen cestovat čtyři nebo pět týdnů lodí”.

Cestování má navíc přímý vliv na chod myšlenek, nebo alespoň vliv přímější, protože vedoucí přes city. Pestrost krajiny rozptyluje melancholickou utkvělou myšlenku: je to lék užívaný už od starověku, ale 18. století ho ordinuje s novou důrazností a v nejrůznějších formách od cestování skutečného až po imaginární, prostředkované literaturou a divadlem. Antoine le Camus na „uvolnění mozku” při všech poruchách způsobených výpary předpisuje „procházky, cestování, jízdu na koni, cvičení na čerstvém vzduchu, tanec, divadlo, zábavnou četbu, činnosti, jež mohou potlačit hýčkanou myšlenku”. Venkovská krajina svým poklidem a střídáním své scenérie odvádí melancholika od jeho jediné myšlenky a „vzdaluje ho místům, kde by se mu jeho bolest mohla připomínat”.

Ale pravidelný pohyb může mít dobrý vliv i na manické vzrušení. V tom případě nejde o to, pohyb obnovit, ale naopak zkrotit, na okamžik ho zastavit, upoutat pozornost. Prospěšný účinek nespočívá v neustálém přerušování kontinuity, ale v tom, že se nabízejí nové věci, že se probouzí zvědavost. Vnitřně rozvířovaného ducha, který se vymkl pravidlům i sobě samému, je třeba polapit zvenčí. „Pokud nějaké předměty nebo osoby mohou odvrátit pozornost maniaků od rozbourěného toku jejich myšlenek a upoutat ji trochu k myšlenkám jiným, je dobře často je nemocným ukazovat, a právě proto bývá leckdy prospěšné cestování, neboť přerušuje chod starých myšlenek a nabízí předměty upoutávající pozornost.”⁹

Ať už chce tato terapeutika pohybu probudit změny v melancholii nebo vnutit pravidelnost mánie, v obou případech je její podstatou myšlenka zaujmout šilencova ducha světem. Pohyb nutí „srovnat krok” a zároveň vede

k určitému zvratu, protože jednak vnucuje svůj rytmus, jednak je novostí či pestrostí, kterou přináší, současně neustálou výzvou duchu, aby vyšel ze sebe sama a vrátil se do světa. Jestliže metody namáčení byly určitou skrytou etickou, ne-li dokonce náboženskou vzpomínkou na omývání, jakési symetrické mravní téma se rýsuje i v kúrách pohybových, ale v obráceném smyslu: vrátit se do světa, svěřit se jeho moudrostí, zaujmout místo v celkovém řádu a zapomenout tak na šílenství, které představuje moment čiré subjektivity. Tady je vidět, jak velké pořadající struktury zkušenosti šílenství v době osvícenství ovlivňují dokonce i empirismus léčebných prostředků. Šílenství je omyl a prohřešek, čili nečistota a samota; je odloučeno od světa a pravdy; právě tím se ocitá ve vězení zla. Představuje jakousi dvojnásobnou nicotu, neboť jednak ztělesňuje ono nebytí, jímž je zlo, a jednak v prázdnu a zdánlivé barvitosti svého blouznění rozvíjí nebytí omylu. Je totálně *čisté*, neboť není ničím jiným než rozplývající se subjektivitou, kterou opustila veškerá pravda; a totálně *nečisté*, neboť ono nic, jímž je, je nebytím zla. Techniku léčby, až po fyzické symboly obdařené tou největší obrazivou silou - zpevňování a obnovení pohybu, očista a ponořování -, vskrytu pořadají tato dvě základní témata; je třeba navrátit subjektu jeho prvotní čistotu, a zároveň ho vytrhnout z čiré subjektivity a zapojit do světa; zničit nebytí, jež ho odcizuje jemu samému, a otevřít ho plnosti vnějšího světa, pevné a stále pravdě bytí.

Metody se uchovají déle než jejich smysl. Přetrvají i tehdy, až šílenství přestane být zkušeností ne-rozumu a dostane statut čistě psychologický a mravní, až se vztahy omylu a prohřešku, jimiž je definovalo osvícenství, sloučí v jeden jediný pojem provinilosti. Jejich význam se však značně zúží; budou sledovat už jen mechanický účinek nebo mravní trest. Výrazem takto pokleslých metod regulace pohybu se pak stane proslulý „rotační stroj”, jehož mechanismus a působení vysvětluje na začátku 19. století Mason Cox:¹⁰ mezi podlahu a strop je upevněn kolmý pilíř; nemocného připoutají k židli nebo posteli zavěšené na vodorovném rameni, jež se může otáčet kolem pilíře; pomocí „celkem prostého soukolí” se stroj uvede „do libovolné rychlosti”. Cox popisuje jedno ze svých pozorování: šlo o melancholika zachváceného chorobnou strnulostí; „plet’ měl temnou a popelavou, žluté oči, pohled stále upřený k zemi, údy jakoby nehybné, jazyk suchý a ostrý, pomalý tep”. Umístili ho na rotační stroj a stoupající rychlostí jím točili. Výsledek přesáhl očekávání:

šok byl příliš silný, melancholickou strnulost vystřídalo manické vzrušení. Ale když první účinek pominul, pacient znovu upadl do původního stavu. Změnili tedy rytmus; spustili stroj hodně rychle, ale v pravidelných přestávkách ho prudce zastavovali. Rotace zahнала melancholii, aniž stačila rozpoutat manické vzrušení. Pro nový způsob užití starých terapeutických témat je tato léčba melancholie „odstředováním” velice příznačná. Cílem pohybu už není navrátit nemocného pravdě vnějšího světa, ale vyvolat jen řadu vnitřních, čistě mechanických a čistě psychologických účinků. Léčba nesleduje hledisko pravdy, ale pouze určitou normu fungování. Zatímco ve své původní verzi se tato metoda snažila obnovit vztah organismu ke světu, jeho podstatné pouto k bytí a pravdě, nyní už ho staví jen do vztahu k němu samotnému a k jeho vlastní povaze; stačí si pak uvědomit, že rotačního stroje začalo být brzo užíváno jako hrozby a trestu, aby bylo zřejmé, jak velice se ztenčil náboj významů, jimiž byly neseny terapeutické metody po celé období osvícenství. Prostředky, jež dříve sloužily k tomu, aby zažehnaly prohřešek, rozptýlily omyl a navrátily šílenství zjevné pravdě světa, nyní už jen srovnávají do normy a trestají.

V r. 1771 Bienville napsal o *nymfománii*, že k jejímu vyléčení někdy „stačí léčit pouze představivost; ale neexistuje jediný, nebo skoro ani jeden případ, kdy by ji zcela vyléčily léky čistě fyzické”. A později Beauchesne: „Bylo by marné léčit člověka postiženého šílenstvím, kdyby se k tomu užily jen fyzické prostředky... Hmotné léky nikdy nedosáhnou plného úspěchu bez oné pomoci, kterou má jasný a zdravý duch poskytovat duchu slabému a nemocnému.”

Tyto texty neznamenají, že medicína objevila nutnost psychologické léčby; vyznačují jen konec určité epochy; konec období, kdy rozdíl mezi léky fyzickými a léčbou mravní nebyl ještě pro lékařské myšlení samozřejmý. Začíná se jen rozpadat jednota symbolů, metody ztrácejí svůj globální význam. Přičítá se jim už pouze omezená účinnost - na tělo nebo na duši. Léčba už se nezaměřuje na chorobu jako významový celek, sjednocený kolem hlavních vlastností nemoci; nyní se bude obracet úsek po úseku k různým prvkům, z nichž se nemoc skládá; změní se v řadu parciálních destrukcí, při nichž se útok psychologický a zásah fyzický budou střídat a doplňovat, aniž se kdy smísí.

To, co nám připadá jako náznak jakési psychologické léčby, pro lékaře v 18. století totiž ničím takovým nebylo. Už od renesance se například opět uznává léčivost hudby, tak jak jí to přičítal starověk. Obzvláště dobře účinkuje hudba na šílenství. Johann Schenck vyléčil jistého muže „postiženého hlubokou melancholií“ tím, že ho nechal poslouchat „instrumentální koncerty, které se mu obzvláště líbily“; také Wilhelm Albrecht vyléčil jednoho pomateného, u něhož selhaly všechny ostatní léky, tím způsobem, že mu při jednom záchvatu nechal zpívat „písničku, která nemocného probudila, potěšila, rozesmála a navždy zahнала třesnutí“. Jsou dokonce uváděny případy, kdy hudba vyléčila frenezii. Interpretace takových pozorování není však nikdy psychologická. Hudba léčí proto, že působí na celou lidskou bytost, že prostupuje tělo stejně bezprostředně, stejně účinně jako duši; podle Diemerbroecka hudba dokázala vyléčit dokonce i lidi nemocné morem! Už se samozřejmě nevěří, tak jak se to domníval ještě Giambattista della Porta, že by zvuk hudby přenášel do těla léčebné síly, skryté přímo ve hmotě nástrojů; že lymfatismus může vyléčit „živý nápěv zahráný na flétnu z cesmíny“, melancholikům že může ulevit „sladký nápěv zahráný na flétnu z čemeřice“, nebo že „u impotentů a lidí chladných je třeba použít flétny ze stračky či kosatce“. Hudba už nepřenáší síly ukryté v materiálech, ale účinkuje tím, že tělu vnutí určité vlastnosti. A je to dokonce ze všech mechanismů vlastnosti ten nejryzejší, protože z pouhého pohybu, jímž je na počátku, se v uchu rázem mění v účinek kvalitativní. Moc hudby spočívá pak v tom, že tělo tuto proměnu opět ruší, vlastnost se rozkládá zpátky v pohyby, příjemný vjem se stává opět tím, čím vždycky byl, pravidelnou vibrací a rovnováhou v napětích. Člověk jakožto jednota duše a těla projde cyklem harmonie jakoby v protisměru: od melodického k harmonickému. Hudba se při tom rozloží, ale nastolí se zdraví. Je však ještě jiná, ještě přímější a účinnější cesta, při níž člověk nehraje tuto negativní roli anti-nástroje, ale reaguje, jako *kdyby* sám byl nástrojem: „Pojmeme-li lidské tělo pouze jako seskupení více či méně napjatých vláken, bez ohledu na jejich senzibilitu, jejich život, pohyb, snadno pochopíme, že hudba musí účinkovat na vlákna tímž způsobem jako na struny sousedících nástrojů“¹¹; efekt rezonance, který nevyžaduje dlouhé a složité cesty sluchového vjemu: nervové vlákno se zachvívá spolu s hudbou, která naplňuje vzduch; vlákna jsou jako „hluché tanečnice“, které se pohybují v jednotě s hudbou,

aniž ji slyší. V tomto případě se cestou od nervového vlákna k duši hudba v těle opět skládá, harmonická struktura libozvuku navrácí harmonii vášním.

O psychologickou léčbu nejde dokonce ani v případech, kdy terapeutika šílenství používá jako léku vášně. Užít proti pomatenosti vášně neznamená nic jiného, než obrátit se k tomu nejtužšímu poutu mezi tělem a duší, využít určité události ve dvojitým systému jejich účinků, a faktu, že si svým významem bezprostředně odpovídají. Znamená to zaujmout postavení v recipročním symbolismu duše a těla. Jednou z vášní, kterou 18. století obzvlášť doporučuje v případě šílenství, je strach. Považuje ho za přirozený doplněk nátlaku, jemuž podřizuje maniaký a zuřivý šílence; sní se dokonce o jakési drezúře, při níž má být strach okamžitým doprovodem a kompenzací každého manického hněvivého výbuchu: „Na zuřivost maniaka platí síla; hněv lze zkrotit, postavíme-li proti němu strach. Jestliže se výbuchy hněvu v mysli spojí s hrůzou z trestu a veřejné hanby, neprojeví se už jedno bez druhého; jed a protijed budou neodlučitelné.”¹² Strach ale nepotlačuje jen chorobné projevy: může potřít i samotnou nemoc. Dokáže totiž zmrazit fungování nervového systému, j akoby petrifikovat jeho příliš vibrující vlákna, zbrzdí jejich chaotický pohyb; „ježto je strach vašeň, která tlumí roznícenost mozku, může zklidnit i její přemíru, a hlavně zlostné vzrušení maniaků”.¹³

Je-li antiteze strachu a hněvu účinná při manickém vzrušení, lze jí užít i obráceně, proti klamně motivovaným úzkostem melancholiků, hypochondriků a vůbec všech lymfatiků. Tissot přisuzuje hněvu - na základě tradiční myšlenky, že odplavuje žluč - schopnost rozpouštět flegmata nahromaděná v žaludku a krvi. Při hněvu se nervová vlákna víc napnou, nabudou tím síly, organismus se vzpruží a úzkost pomine. Léčba pomocí vášní se opírá o konstantní metaforu vlastností a pohybů; vychází vždy z předpokladu, že jsou ve své vlastní modalitě bezprostředně přenosné z těla na duši a obráceně. Má se jí užít v případech, jak říká v pojednání na toto téma Scheidenmantel, „když si vyléčení žádá právě takových změn v těle, jaké způsobují onu vašeň”. V tom smyslu může vlastně tento druh léčby nahradit jakoukoli fyzickou terapeutiku; je to jen jiný způsob, jak vyvolat tentýž řetěz účinků. Léčba pomocí vášně se od léčby farmaceutickými prostředky v podstatě nijak neliší; rozdíl je jen v přístupu k mechanismům, považovaným za společné pro tělo i duši. „Jestliže se nemocný nedá přimět

rozumnými důvody, aby dělal, co je k jeho uzdravení nutné, je třeba použít vášní.”

Nelze tedy říci, že by osvícenství nějak jasně - nebo aspoň tak, aby to mělo nějaký význam - odlišovalo léčbu fyzickou od léčby psychologické či duševní, i když nám je jejich rozdílnost okamžitě patrná. Výrazně se začnou odlišovat teprve až v den, kdy strach přestane být metodou zmrazující pohyb a stane se trestem; kdy radost přestane znamenat uvolnění organismu a stane se odměnou; kdy hněv už bude pouze odpovědí na záměrné pokoření; krátce tehdy, až 19. století vynálezem svých proslulých „mrvních metod” zapojí šílenství a jeho léčbu do hry provinilosti. Rozlišení na fyzické a mravní se stane praktickým pojmem medicíny ducha teprve tím okamžikem, kdy se problematika šílenství zaměří k otázce odpovědnosti subjektu. Čistě mravní prostor, který bude takto definován, pak přesně vymezí psychologickou interioritu, v níž moderní člověk hledá současně svou hloubku i pravdu. Fyzikální terapeutika směřuje v první polovině 19. století k tomu, stát se léčbou nevinné determinovanosti, a terapeutika duševní léčbou provinilé svobody. Psychologie jako léčebná metoda se napříště pořádá kolem myšlenky trestu. Snaze uklidnit předradí bolest jako strohou mravní nutnost. „Nepokoušejte se konejšit, je to marné; neutíkejte se k rozumovým důvodům, nejsou přesvědčivé. Nebud'te smutní s melancholiky, podporovali byste tím jejich vlastní smutek; netvařte se s nimi vesele, zraňovalo by je to. Hodně chladnokrevnosti, a je-li to nutné, přísnosti. Pravidlem chování necht je jim váš rozum. Zbývá v nich jediná citlivá struna, bolest; nebojte se na ni sáhnout.”¹⁴

K rozlišení na fyzické a mravní nepřivedla lékařské myšlení Descartova definice dvou substancí, rozprostraněné a myslící; aby si postkarteziánská medicína toto rozdělení promítla do roviny svých vlastních problémů a metod a aby rozlišení substancí pochopila jako opozici mezi organickým a psychologickým, k tomu jí nestačilo ani půldruhého století. Osvícenská medicína, ať karteziánská nebo ne, Descartův metafyzický dualismus nikdy nepřenesla na antropologii. A k oddělení posléze nedošlo nějakým návratem k *Meditacím*, ale přísouzením nového, výsadního významu vině. Dělicí čára mezi tělesnou a duševní léčbou šilence narýsovala metoda sankce. Čistě psychologická medicína mohla vzniknout teprve poté, když bylo šílenství

vykázáno do oblasti provinění.

Přesto se zdá, jako by to lékařská praxe 17. a 18. století jednou svou stránkou široce vyvracela. V metodách jako by se uplatňoval i prvek čistě psychologický. Proč by se jinak přikládal takový význam nabádání, přesvědčování, rozumovému nátlaku, celému tomu rozhovoru, který nezávisle na fyzické léčbě lékař osvětské doby vede se svým nemocným? Jak si vysvětlit, že Sauvage ve shodě se svými současníky může napsat: „K léčení nemocí duše je třeba být filosofem. Neboť příčinou těchto nemocí není nic jiného než divoká touha po něčem, co se nemocnému jeví jako dobré, a povinností lékaře proto je přesvědčit ho, že to, po čem tak vášnivě touží, je dobré jen zdánlivě, ale ve skutečnosti zlé, a vyvést ho tak z jeho omylu.”

Ve skutečnosti není tento přístup k šílenství o nic víc ani míň psychologický než všechny ostatní, o nichž jsme už hovořili. Řeč, vyslovení pravdy nebo mravního poučení, má přímý vliv na tělo; jak se může přijetím či odmítnutím určité etické zásady bezprostředně pozměnit chod organických procesů, vysvětluje Bienville ve svém pojednání o nymfománii. Mezi metodami, zaměřenými na změnu vlastností společných tělu i duši, a těmi, které šílenství obléhají řečí, je nicméně podstatný rozdíl. V jednom případě jde o techniku metafor, chápající nemoc jako deformaci přírody; ve druhém o techniku řeči, pojímající šílenství jako spor rozumu s ním samým. Umění tohoto druhého typu se rozvíjí v oblasti, kde je šílenství „pojednáváno” - ve všech smyslech toho slova - v termínech pravdy a omylu. V terapeutice šílenství po celé 17. a 18. století existují prostě vedle sebe dva metodické světy. Jeden se opírá o implicitní mechaniku vlastností a obrací se k šílenství jako k *vášni*, to jest jako k určité směsi (pohyb vlastnost) vlastní jak tělu, tak duši; druhý o diskurzivní pohyb rozumu, který vede rozhovor sám se sebou a obrací se k šílenství jako k omylu, jako k dvojí prázdnotě - řeči a obrazu -, to jest jako *k bludu*. Cyklická struktura vášně a bludu, charakterizující osvětskou zkušenost šílenství, se promítá i do světa metod - jenže v synkopické formě. Její jednota se rýsuje jen vzdáleně. Na první pohled se léčba naopak zřetelně jeví jako dualistická, ne-li až protikladná: na jedné straně metody, které nemoc potlačují, na druhé různé formy obléhání. Tyto formy obléhání ne-rozumu lze redukovat na tři základní vzorce.

1. *Probouzení*. Protože blud je sen bdících, je třeba takové osoby z jejich kvazi-spánku, z jejich snícího, obrazům vydaného bdění vytrhnout, probudit je k bdění skutečnému, jehož vjemy smažou sen. Takovéto absolutní probuzení, jež postupně zažene všechny formy iluze, sledoval Descartes na začátku svých *Meditací*, a nalézal je paradoxně právě ve vědomí snu, ve vědomí šáleného vědomí. Pomateného musí však z jeho snu probudit medicína, a to tak, že karteziánskou odvážnou samotou nahradí autoritativním zásahem bdícího, jistého si svým bděním, do iluze bdícího snivce: dogmatická zkratka napříč dlouhou cestou Descartovou. K čemu Descartes dospívá rozhodným úsilím a *zdvojením*, vědomí, jež se však nikdy neoddělí od sebe sama a *nerozdvojí*, to vnucuje medicína zvenčí, a to v rozštěpení na lékaře a nemocného. Lékařův vztah k pomatenému je Descartovo Cogito, reprodukované ve vztahu ke snu, iluzi a šílenství. Ale Cogito zcela vnější, jež nemá s cogitatio nic společného a může se vnutit pouze formou vpádu.

Tato struktura vpádu bdění je v terapeutice šílenství jednou z nejstálějších forem; někdy má ty nejprostší, a zároveň nejobrazivější podoby; právě těm se přisuzuje největší a nejrychlejší působivost. Věřil se například, že jistou dívku, kterou z prudkého smutku zachvátily křeče, vyléčili tím, že vedle ní vystřelili z pušky. Jiné metody probouzení nejdou v imaginární realizaci až tak daleko, ale stejný účinek se přičítá prostě i jen náhlým a živým emocím. Takovým způsobem dosáhl Boerhaave svého známého úspěchu v Haarlemu. V městském špitále se rozšířila jakási epidemie křečí. Vysoké dávky léků nepomáhaly. Boerhaave tedy nařídil „přinést několik pánví s řeřavým uhlím a rozžhavit v nich určitým způsobem tvarované železné háky; potom prohlásil, že když nepomohly všechny až dosud užívané prostředky, neví už jiné rady, než každé takové osobě, ať mužské či ženské, o kterou by se pokoušel záchvat křečí, vypálit jisté místo na paži rozžhaveným železem až na kost“.¹⁵

Pomalejší, ale spolehlivější cestou k pravdě je probuzení, k němuž pomateného přivede moudrost a její neodbytné, naléhavé putování krajinami šílenství. Od různých forem moudrosti požaduje vyléčení šílenství Willis. V případě imbecilů to má být moudrost pedagoga: „Pečlivý a oddaný učitel je dokáže cele vychovat“; má je postupně a velice zvolna naučit všemu, čemu se učí děti ve škole. Modelem moudrosti v případě melancholiků mají být ty nejstriktnější a nejviditelnější formy pravdy; světlo nezpochybnitelné pravdy

rozptýlí všechn imaginární obsah jejich bludu; obzvlášť dobré je proto „studium matematiky a chemie“. U jiných dokáže potlačit blouznění prostě jen moudrost spořádaného života; není třeba vnucovat jim jinou pravdu krom pravdy jejich každodenního života; mají zůstat doma, „řídít dál své záležitosti, vést svou rodinu, spravovat a pěstovat svůj majetek, své zahrady, sady, pole“. Mysl maniaků může naopak pozvolna přivést k pravdě přísný společenský řád, který se jim vnutí zvenčí, případně i násilím: „Za tím účelem bude pomatený umístěn ve speciálním domě, kde s ním budou lékař i rozumní ošetřovatelé zacházet tak, aby byl varováním, výtkami, okamžitými tresty neustále držen při své povinnosti, patřičném chování a mravech.“¹⁶

Toto autoritativní probouzení z šílenství ztrácí v průběhu 18. století postupně svůj původní smysl, takže z něho nakonec zbývá už jen návrat k mravnosti, k tomu, co je správné, poslušnost zákona. To, co ještě Willis pojímal jako znovuoťevnění se pravdě, Sauvages už plně takto nechápe a hovoří už jen o prozření ve smyslu rozpoznání dobrého: „Takto je možno přivést zpět k rozumu ty, kdo ho vinou falešných mravních zásad ztratili, pokud jen budou ochotni zkoumat spolu s námi, které věci jsou skutečně dobré, kterým je třeba dávat přednost před ostatními.“ Lékař už nemá probouzet, má jednat jako moralista. Podle Tissota „výtečnou ochranou“ před šílenstvím „je čistě a bezúhonné svědomí“. A pro Pinela brzo nato léčba už není vůbec žádným probouzením k pravdě, ale spočívá jen v poslušnosti a slepé podřízenosti: „Ve většině případů mánie základní princip léčby spočívá v tom, použít nejprve tvrdé represe a pokračovat pak cestami laskavosti.“

2. *Divadelní představení.* Tady jde, alespoň zdánlivě, o metodu přesně opačnou metodě probouzení. Při té se blud v celé své bezprostřední živosti střetl s trpělivou prací rozumu. Rozum, ať už formou pozvolné výchovy, nebo autoritativním vpádem, se prosazoval sám od sebe a jakoby vahou svého vlastního bytí. Ne-bytí šílenství, prázdno jeho omylu, musely nakonec ustoupit tlaku pravdy. Tentokrát celá léčba probíhá v prostoru obraznosti; jde o jakési spiknutí přímo se samotným neskutečnem; imaginárno má přijmout svoji hru, rozvinout další obrazy, pokračovat v bludu a touto paradoxní cestou, bez jakéhokoli odporu či střetu, dokonce bez jakékoli viditelné dialektiky, léčit. Zdraví má nemoc oblehnout a přemoci ji přímo v oné nicotě, kde je uvězněna. Obraznost „může vyléčit, jestliže je nemocná, jedině obraznost velice zdravá

a zkušená . . . Je zcela lhostejno, vyléčí-li obraznost nemocného strach, nějaký živý a bolestný počitek nebo iluze.”¹⁷ Iluzi může vyléčit zase iluze - kdežto ze zajetí nerozumu může vysvobodit jen rozum. V čem ona podivná moc imaginárního spočívá?

Stejně jako patří k podstatě obrazu, že se může jevit jako skutečnost, může obráceně zase skutečnost napodobit obraz, předstírat, že je z téže látky a znamená totéž co on. Percepce může bez nárazu, bez přerušení pokračovat ve snu, vyplňovat jeho mezery, utvrzovat to, v čem je chatrný, a vést ho k naplnění. Může-li se iluze zdát stejně pravdivá jako vjem, může se vjem zase stát očividnou, nevyvratitelnou pravdou iluze. To je první moment léčby cestou „divadelní realizace“: zapojit neskutečno obrazu do perceptivní pravdy, aniž by se zdálo, že mu tato pravda protiřečí nebo je třeba jen zpochybňuje. Zacatus Lusitanus popisuje vyléčení jednoho melancholika, který věřil, že je za své strašné hříchy stížen už na zemi prokletím. Když se nedal rozumnými důvody přesvědčit, že může být spasen, přistoupili na jeho blud a zjevili mu anděla v bílém rouchu a s mečem v ruce, který mu po přísném pokárání zvěstoval, že jsou mu hříchy odpuštěny.

Příklad už naznačuje, jak bude vypadat druhá fáze. *Realizace obrazu* nestačí; musí se *pokračovat v řeči* bludu. Z nesmyslných slov nemocného hovoří totiž určitý hlas; hlas, který má svoji vlastní gramatiku a vyjadřuje jakýsi smysl. Aby realizace fantazmatu nepůsobila jako přechod z jednoho rejstříku do jiného, jako transpozice do jiného jazyka a změna smyslu, je třeba onu gramatiku i onen smysl uchovat. Musí být slyšet stále táž řeč, obohacená pouze o nový, pouze z ní samotné odvozený prvek. Není však lhostejné, o jaký; nejde o to, pokračovat v bludu, ale pokračovat v něm tak, aby se dovršil. Vést ho k paroxysmu a krizi, v níž se bez přispění čehokoli sobě cizího střetne sám se sebou a octne se ve sporu s požadavky své pravdy. Skutečná perceptivní promluva musí pokračovat v delirantní řeči obrazů takovým způsobem, aby se nevymkla z jejích zákonů, aby jí zůstala podřízená a zároveň na ni měla pozitivní vliv; musí ji semknout kolem toho, co je v ní podstatné; realizaci to potvrdí, zároveň však zdramatizuje. Například jeden nemocný se považoval za mrtvého, a protože nejedl, skutečně umíral; „Do jeho pokoje vstoupí skupina lidí, bledě nalíčených a oblečených jako mrtví; prostřou stůl, přinesou jídla a jmou se u postele jíst a pít. Vyhladovělý nebožtík je pozoruje; oni se díví,

proč zůstává v posteli; přesvědčují ho, že mrtví jedí přinejmenším stejně tolik jako živí. Zcela hladce se tomu zvyku přizpůsobí.”¹⁸ Plynule pokračující promluvou se prvky bludu octnou v kontradikci a vyvolají krizi. Krizi zvláštním způsobem dvojznačnou, současně léčebnou a divadelní; západní medicína s celou svou hippokratovskou tradicí tu náhle a pouze na několik let přejímá jednu z hlavních forem divadelní zkušenosti. Rýsuje se tu velké téma krize jako konfrontace pomateného s jeho vlastní představou, rozumu s ne-rozumem, jasnozřivé lsti člověka se slepotou šilence, krize jako bodu, v němž se iluze, obrácená proti sobě samé, otvírá oslňující pravdě.

Toto otevření nastává v krizi okamžitě; tak okamžitě, že je dokonce její podstatou. Ale není dáno krizí jako takovou. Aby to byla krize léčivá a ne pouze dramatická, aby nezrušila člověka, ale potřela jen nemoc, tj. aby divadelní realizace bludu měla účinek katarze, musí v určitém okamžiku nastoupit lest. Lest nebo alespoň nějaký prvek, který autonomní hru bludu nenápadně pozmění v tom smyslu, že ho bude sice dále potvrzovat, ale přiznávat mu pravdu pouze jako něco, co je nutné potřit. Nejprostším příkladem této metody je lest užívaná v případech, kdy pomatený trpí představou, že v sobě nosí nějaký předmět nebo nějaké podivné zvíře: „Když si nemocný myslí, že vězni v těle nějaké živé zvíře, je třeba předstírat, že jsme je vyndali; je-li to v břiše, lze takový účinek vyvolat trochu silnějším projímadlem a vyvrhnout zvíře do kádě, aniž to nemocný zpozoruje.”¹⁹ Inscenace nemůže v tomto případě zrealizovat předmět bludu jinak než jeho exteriorizací a nemocnému se jeho iluze perceptivně potvrzuje jen za cenu násilného vyprázdnění. Umělá rekonstrukce bludu, která nemocného osvobodí, probíhá v určitém odstupu.

Někdy ale není odstup nutný. Perceptivní prvek se vloudí přímo do kvazi-percepce bludu: zprvu je nenápadný, ale postupně se prosazuje, až zpochybní celý systém. Nemocný objeví osvobozující skutečnost v sobě samém a v percepce, která mu potvrzuje jeho blud. Trallion popisuje, jak jeden lékař zbavil bludu melancholika, který trpěl představou, že nemá hlavu a že na jejím místě cítí prázdno; lékař blud přijal, uvolil se, že mu díru zacpe, a umístil mu na hlavu velkou olověnou kouli. Nepříjemný pocit a brzy i bolestivá tíha nemocného přesvědčily, že hlavu má. Nebo může roli lsti a její divadelní funkci redukce za tiché účasti lékaře, ale bez jeho přímého zásahu, sehrát spontánně organismus nemocného. Melancholika, který skutečně umírá,

protože představa, že je mrtvý, mu brání jíst, zinscenované hodování nebožtíků přiměje k jídlu; potrava ho posilní, „požíváním jídel se zklidní“, a když zmizí organická porucha, zmizí i šílenství, které je její příčinou a zároveň důsledkem. Skutečná smrt, kterou hrozila smrt imaginární, je zapuzena jen díky tomu, že se neskutečná smrt uskutečnila. Ne-bytí si v této obratné hře vyměňuje místo samo se sebou: ne-bytí bludu se přeneslo na bytí nemoci a potře ji prostě tím, že je divadelní realizace vypudila z bludu. Dověšením ne-bytí bludu v bytí je potřen i on sám jako ne-bytí, a to čistě jen mechanismem své vnitřní kontradikce - mechanismem, který je současně hrou slov a hrou iluze, hrou řeči a hrou obrazu. Blud jakožto ne-bytí je potřen, protože se stal předmětem percepce; ale protože bytí bludu spočívá cele v jeho ne-bytí, je potřen i jakožto blud. Skrze své potvrzení divadelním fantastičnem se navrácí k pravdě, jež ho přidrží v zajetí reálného, a právě tím ho z reality vypudí a dá mu zmizet v neblouznivé řeči rozumu.

3. *Návrat k bezprostřednímu.* Protože šílenství je iluze, je možné léčit je divadlem, ale zrovna tak dobře, a ještě přímější cestou, zrušením divadla. Svěřit šílenství a jeho marný svět rovnou plnosti přírody, přírody, jež neklame, protože ve své bezprostřednosti neví, co je ne-bytí, znamená vydat je jeho pravdě (neboť šílenství jakožto nemoc je koneckonců určité bytí přírody) a zároveň jejímu přímému protikladu (neboť blud jakožto bezobsažné zdání je pravým opakem přírody s jejím často skrytým a neviditelným bohatstvím). Příroda se pak jeví jako rozum ne-rozumu v tom dvojím smyslu, že v sobě chová jednak jeho příčiny a jednak princip jeho potření. Tato témata ale neprovázejí osvícenství po celou jeho dobu. I když vycházejí z téže zkušenosti nerozumu jako témata divadelní realizace, objevují se až po nich; jejich nástup znamená, že předmětem tázání přestávají být bytí a klam a vyklízejí pole problematice přírody. Hra divadelní iluze ztrácí svůj smysl a umělé metody imaginární realizace nahrazuje jednoduchá a sebejistá metoda repoze přírozenou cestou. Přírozenou ve dvojím smyslu, neboť bude jednak dílem přírody a jednak návratem k ní.

Návrat k bezprostřednímu, neboli odvržení veškeré terapeutiky, je terapeutika par excellence; léčí právě tím, že jakoukoli léčbu odmítá. Svou aktivitu rozvine pak příroda. Recipročně k člověku, který se vzdal svého umění a všech svých umělostí a stal se vůči sobě pasivním. Tato jeho pasivita je

totiž ve skutečnosti aktivitou; když se člověk svěří léku, vymkne se tím zákonu práce, který mu ukládá příroda; pohrouží se do umělého světa a do anti-přírody, jejímž projevem je mimo jiné jeho šílenství; vyléčit se může, jediné když přestane dbát o svou nemoc a ve zdánlivé pasivitě - která je však v podstatě jen snahou o věrnost - se opět zapojí do aktivity ostatních bytostí přírody. Právě tak vysvětluje Bernardin de Saint-Pierre své vyléčení z „podivné nemoci“, při níž „viděl, jako Oidipus, dvě slunce“. Medicína mu sice také pomohla, poučila ho totiž, že „ohniskem jeho nemoci jsou nervy“. Marně však zkoušel ty nejlepší doporučené léky; brzo si uvědomil, že svými léky se zabíjejí dokonce i sami lékaři. „Za své uzdravení vděčím Jeanu Jacquesu Rousseauovi. Přečetl jsem si v jeho nesmrtelných spisech mezi jinými přirozenými pravdami i tu, že člověk je stvořen k práci, a ne k meditování. Až do té doby jsem pěstoval svou duši a tělo nechal odpočívat; změnil jsem způsob života a začal jsem pěstovat tělo a nechal odpočívat duši. Vzdal jsem se většiny knih; pozoroval jsem výtvořiny přírody, jež ke všem mým smyslům hovořily řečí, jakou nezkomolí čas ani různost národů. Mými dějinami a mým denním tiskem byla tráva na polích a lukách; místo aby mé myšlenky namáhavě putovaly k nim, tak jak se to děje v lidském systému, jejich myšlenky v tisíci příjemných formách přicházely ke mně.“²⁰

Na rozdíl od toho, jak tento návrat k bezprostřednímu formulují někteří Rousseauovi žáci, to ve skutečnosti není návrat ani absolutní, ani prostý. I když je totiž šílenství vyvoláváno a podporováno tím, co je ve společnosti nejmělejší, ve svých bouřlivých formách se jeví jako divoký výraz těch nejprimitivnějších lidských tuh. V době osvícenství, jak jsme viděli, šílenství představuje hrozbu bestiality - bestiality cele ovládané dravostí a pudem k zabíjení. Přenechat šílenství přírodě by znamenalo, že se nezadržitelně zvrátí v tuto zuřící anti-přírodu. Návrat k bezprostřednímu, jímž se má šílenství uzdravit, se tedy nesmí týkat touhy, ale obraznosti, musí to být návrat, který vypudí ze života a radostí nemocného všechno umělé, neskutečné, imaginární. Skrytým předpokladem léčby záměrným pohroužením do bezprostředního je pojetí přírody, které v ní staví násilí na jednu stranu a pravdu na druhou. Tím se právě liší *Divoch* od *Pracujícího člověka*. „Divoši... vedou spíše život dravého zvířete než člověka obdařeného rozumem.“ Kdežto pracující člověk žije „ve skutečnosti šťastněji než zahaleč“. Na straně divocha je okamžitá,

nespoutaná touha, neznající řád ani morálku; na straně pracujícího člověka bezprostřední radost, to jest radost bez marného toužení, rozdražďujících fantazmat a imaginárního naplnění. Tím, co je v přírodě a jejích bezprostředních hodnotách pro šílenství léčivé, je radost ale taková, jež na jedné straně nenásilně umlčuje touhu, protože ji předem plně uspokojuje, a na druhé zesměšňuje všechnu fantazii, protože spontánně nabízí štěstí přítomné skutečnosti. „Radosti patří k věčnému řádu věcí; existují stále; vyžadují však určitých podmínek... ; nejsou to podmínky libovolné; narýsovala je příroda; obraznost je nevytvoří a ani ten největší milovník radostí nemůže k těm svým ničeho přidat, pokud se nevzdá všech těch, jež tento otisk přírody nenesou.”²¹ Bezprostřední svět pracujícího člověka je tedy svět moudrý a uměřený, léčivý pro šílenství jednak tím, že činí bezpředmětnými touhu a touhou vyvolávaná hnutí vášně, jednak že potlačením imaginárního bere všechny možnosti i bludu. Takovouto bezprostřední léčitelkou má být Tissotova „radost”: léčitelkou zbavenou vášně a řeči, to jest dvou velkých forem lidské zkušenosti, z nichž se rodí ne-rozum.

Ale možná že příroda jako konkrétní forma bezprostředního dokáže potlačit šílenství ještě podstatnějším způsobem. Může totiž člověka osvobodit od svobody. Příroda - alespoň ta, z níž bylo vypuzeno násilí touhy a neskutečno fantazmatu - zbavuje sice člověka společenských pout (která ho nutí „sčítat a bilancovat své imaginární radosti, jež se tak nazývají, aniž jimi jsou”) a nekontrolovatelného pohybu vášní, ale právě tím ho nenásilně a jakoby z nitra jeho vlastního života zapojuje do systému přirozených povinností. Tlak těch nejněmárnějších potřeb, rytmus dní a ročních dob, prostá nutnost žít si a mít střechu nad hlavou vedou rozháranost pomatených k určité pravidelnosti. Mizí všechny chimérické představy i všechna naléhavost touhy. Klidná, nenásilná radost svazuje člověka s moudrostí přírody a tato věrnost, jevící se jako svoboda, zaplašuje paradox ne-rozumu, v němž se krajní determinismus vášně pojí s krajní imaginárností obrazu. Začíná se - v těchto krajinách, mísících etiku s medicínou - snít o osvobození šílenství; osvobození, jež zpočátku rozhodně neznamená, že by byla filantropie objevila v blázních jejich lidství, ale je prostě projevem touhy otevřít šílenství nenásilným tlakům přírody.

Nové interpretace se tak koncem 18. století náhle dostává i staré vesnici

Gheel, jež od konce středověku setrvala jako svědectví o nyní už zapomenuté příbuznosti mezi internací bláznů a exkomunikací malomocných. Všechno, co v ní bylo znamením drsné, patetické separace světa bláznů od světa lidí, nabývá nyní idylických hodnot opětného sjednocení ne-rozumu s přírodou. Vesnice, jež byla kdysi výrazem skutečnosti, že blázni jsou v ohradě, takže člověk obdařený rozumem je chráněn, nyní manifestuje, že je šílenec volný a že se v této svobodě, jež ho sjednocuje se zákony přírody, stal opět rovným rozumnému člověku. V Gheelu, jak ho líčí Jouy, „čtyři pětiny obyvatel jsou blázni, ale blázni v plném slova smyslu, a těší se bez potíží stejné svobodě jako ostatní občané... Zdravá strava, čistý vzduch, naprostá svoboda, v tom spočívá celá jejich léčba, a většina z nich se do roka skutečně uzdraví“. Aniž zatím došlo k nějaké skutečné reformě v institucích, smysl exkomunikace a internace se začíná měnit: nabývá pozvolna pozitivních hodnot a v neutrálním, prázdném, temném prostoru, kde se šílenství kdysi jen vracelo do své nicoty, se usazuje příroda, již se má osvobozené šílenství podřídit. Rozum a ne-rozum zůstávají dále rozděleny, od internace se neoustoupilo: ale na její půdě, v prostoru, který zaujímá, působí teď síly přírody, které šílenství spoutávají a podřizují si samu jeho podstatu daleko lépe, než to dokázal starý systém pout a represí. Z onoho systému je třeba šílenství vymanit, ponechat mu volnost, aby se v prostoru internace a pod jeho nyní pozitivním vlivem samo zbavilo své divoké svobody a přijalo za svou pravdu a zákon požadavky přírody. Příroda jakožto zákon umlčuje prudkost touhy; a jakožto pravda potírá anti-přírodu a všechna fantazmata obraznosti.

Pinel popisuje tuto přírodu ve své zprávě o špitále v Zaragoze: zavedli tam „proti poblouzněním ducha jakousi protiváhu, spočívající v půvabu a kouzlu polních prací, v přirozeném instinktu, jenž člověka pudí obdělávat zemi a žít se plody své píce. Vidíme je... jak se ráno vesele rozbíhají do různých částí rozlehlé ohrady u špitálu, jak si s jakousi dychtivou řevnivostí rozdělují sezónní práce, pěstují pšenici, zeleninu, užitkové rostliny, sklízí je, staví trelážky, češou hrozny, trhají olivy a večer se vrací do samoty svého útulku, aby tu našli klid a pokojný spánek. Stálá zkušenost tohoto špitálu ukazuje, že to je ten nejjistější a nejučinnější prostředek k navrácení rozumu“.²² Není těžké objevit pod konvenčními obrazy jejich pravý smysl. Ne-

rozum lze léčit návratem k bezprostřednosti, jen pokud je to bezprostřednost předem upravená - a v sobě samé rozpolcená; bezprostřednost, v níž je násilí odděleno od pravdy, divokost od svobody, a v níž se už příroda nemůže poznávat ve fantastických tvářích antipřírody. Kde je zkratka příroda procezena morálkou. V takto upraveném prostoru nebude moci šílenství už nikdy hovořit řečí ne-rozumu se vším tím, co v ní přesahuje přirozené fenomény nemoci. Zařadí se cele do patologie. Pozdější epochy tuto transformaci přijmou jako něco pozitivního, jako nástup ne-li pravdy, tedy alespoň možnosti pravdu poznat; ale z historického pohledu je zřejmé, čím tato proměna ve skutečnosti je: redukcí osvícenské zkušenosti nerozumu na pojetí šílenství čistě mravní, pojetí, jež se stane skrytým pramenem všech takzvaně vědeckých, pozitivních a experimentálních koncepcí, tak jak se pak prosadí v 19. století.

Nejprve se tato proměna, k níž došlo v druhé půlce 18. století, vplížila do léčebných metod. Rychle se však vyjevuje v plném světle, zmocňuje se ducha reformátorů a vyúsťuje ve velkou reorganizaci zkušenosti šílenství v posledních letech století. Pinel může brzo napsat: „Jak je důležité, chceme-li předejít hypochondrii, melancholií či mánii, držet se neotřesitelných zákonů morálky!”

Snažit se rozlišit v období osvícenství léčbu fyzickou od psychologické je marné. Prostě z toho důvodu, že psychologie neexistuje. Když se například předpisují hořké látky, nejde o léčbu fyzickou, protože pročistit se má jak tělo, tak duše; a když se melancholikovi ordinuje prostý život v práci, nebo když se mu hraje divadlo jeho bludu, není to zásah psychologický, protože se myslí především na nervová fluida, na hustotu šťav. V prvním případě jde o umění *transformace vlastností*, metodu, jež podstatu šílenství chápe jako přírodu a jako nemoc; ve druhém případě o umění promluvy a o *znovunastolení pravdy*, při čemž šílenství je pojímáno jako ne-rozum.

Až se tato velká a za osvícenství jednotná zkušenost nerozumu později rozštěpí, až se šílenství octne se vším všudy v oblasti morálky a stane se už jen nemocí, pak ono shora vytýčené rozlišení dostane nový obsah: to, co bylo nemocí, se zařadí do oblasti organického; to, co se vztahovalo k nerozumu, k transcendenci jeho promluvy, poklesne na záležitost psychologickou. Zrodí se psychologie ne však jako pravda šílenství, ale jako znamení, že je šílenství

od své pravdy, již byl ne-rozum, odtrženo a je už pouze jakousi *bezvýznamnou* úchylkou na nekonečném povrchu přírody. Záhadou, jejíž jedinou pravdou je to, co ji může zrušit.

Patří se proto pravdivě přiznat Freudovi, v čem spočívá jeho zásluha. Mezi *Pěti chorobopisy* a Janetovým pečlivým průzkumem *Psychologických léčebných metod* neleží jen šíře určitého objevu, ale je tu něco víc: svrchované úsilí návratu. Janet vyjmenoval rozlišující prvky, provedl inventuru, tu a tam něco přidal, něčeho se možná dobral. Freud pojal šílenství v rovině řeči, rekonstruoval podstatné prvky zkušenosti, kterou pozitivismus umlčel; psychologické metody léčby šílenství příliš nerozšířil, ale obnovil pro lékařské myšlení možnost dialogu s ne-rozumem. Není divu, že se ta „nejpsychologičtější“ ze všech léčebných metod tak rychle ujala a tak rychle našla svá organická potvrzení. V psychoanalýze nejde totiž o psychologii, ale právě o onu zkušenost iracionality, kterou se psychologie snažila v moderním světě zastít.

1. Jako „dobrou proti smutkům“ ji často užívala Mme de Sévigné (cf. dopisy z 16. a 20. října 1675).
2. Lange, *Traité des vapeurs* (Paříž, 1689), str. 251.
3. Nahlédnutí do klauzury, knihovna Arsenal, rkp. č. 4528, fol. 119.
4. Joseph Raulin, *Traité des affections uaporevses du sexe* (Paříž, 1758), str. 339.
5. Jean-Baptiste Pressavin, *NouLeau traité des vapeurs* (Lyons, 1770), předmluva.
6. A. Rostaing, *Réflexions sur les affections vaporeuses* (Paříž, 1778), str. 75.
7. Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales* (Paříž, 1838), sv. II, str. 225.
8. Thomas Sydenham, „*Dissertation sur l'affection hystérique*“, Médecine pratique (franc. překlad, Paříž, 1784), str. 425.
9. William Cullen, *Institutions de médecine pratique* (franc. překlad, Paříž, 1785), sv. II, str. 317.
10. Vynález rotačního stroje je připisován buď Maupertuisovi, Darwinovi nebo Dánu Katzensteinovi.
11. *Encyclopédie*, heslo Hudba.

12. Alexander Crichton, *On Mental Diseases*, cit. Éliasem Regnaultem in *Du degré de compétence des médecins* (Paříž, 1828), str. 187-188.
13. Cullen, op. cit., str. 307.
14. Francois Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie* (Paříž, 1834), str. 308-321.
15. Cit. Robertem Whyttem in *Traité des maladies nerueuses* (franc. překlad, Paříž, 1777), sv.I, str. 296.
16. Thomas Willis, *Opera omnia* (Lyons, 1681), sv. II, str. 261.
17. M. Hulshorf, *Discours sur les penchants*, přednáška v berlínské Akademii. Cit. in *Gazette salulaire* ze 17. srpna 1769.
18. *Ibid.*, *loc. cit.*
19. *Encyclopédie*, heslo Melancholie.
20. Bernardin de Saint-Pierre, *Préambule de l'Arcadie*, *Oeuvres* (Paříž, 1818), sv. VII, str. 11-14.
21. Simon-André Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé* (Lausanne, 1767), str. 90-94.
22. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (Paříž, 1801), str. 238-239.

VI. VELKÝ STRACH

„Jednou jsem tam byl po poledni, mnoho jsem přihlížel, málo mluvil a poslouchal co nejméně, když tu se ke mně přidal jeden z nejroztodivnějších chlapíků této země, které Bůh jich nedal poskrovnu. Je to směsice ušlechtilosti a nízkosti, zdravého rozumu a nerozumnosti.“

Ve chvíli, kdy pochybnost dosahovala nejnebezpečnějších vrcholů, Descartes si uvědomoval, že šílený být nemůže - i když ohroženost svého myšlení veškerými silami ne-rozumu, včetně zlého ducha, rozpoznával ještě dlouho; ale jako filosofu je mu v jeho rozhodně vedené pochybě jasné, že není možné, aby byl „jedním z oněch pomatených“. Synovec Rameauův ano, ten ví - a je to ta nejpevnější z jeho unikavých jistot, že blázen je. „Než začne, zhluboka vydechne a přiloží obě ruce k čelu; pak si zas dodá klidného vzezření a říká mi: ‘Vy víte, že jsem nevzdělanec, hlupák, blázen, drzoun, lenoch...’“¹

Osmnácté století těžko mohlo pravý smysl *Synovce Rameauova* přesně chápat. Rozhodující změna byla však už na obzoru. Právě v době vzniku toho textu dochází totiž k čemusi zvláštnímu: ne-rozum odklizený do internace se náhle znovu objevuje s nábojem nových nebezpečí a jakoby obdařený zase jinou mocí zpochybňovat. 18. století v něm nicméně ony skryté otazníky zprvu nepostřehne, vidí jenom společenský odpad: rozedrané šaty, otrhanou vlezlost, drzost, na niž odpovídá a jejíž znepokojivou moc umlčuje pobavenou shovívavostí. V Synovci Rameauově se 18. století poznat nemohlo, zato však bylo se vším všudy přítomné v onom já, které mu je partnerem a které ho s poněkud zdráhavým pobavením a jakýmsi neurčitým zneklidněním dalo by se říci „předvádí“: od Velkého uvěznění je to totiž poprvé, kdy se blázen opět stává společenskou postavou; poprvé, kdy se s ním opět navazuje dialog a kladou se mu otázky. Ne-rozum se vrací sice jenom jako typ, což není mnoho, ale přece jen se vrací a pozvolna opět zaujímá místo v běžném společenském obraze. Když se s ním deset let před Velkou revolucí setká Mercier, nijak už nezasne: „Vejděte jinam, do jiné kavárny; jakýsi muž se vám tam jme klidným a rozvážným tónem svěřovat: nedovedete si, pane, představit, jak se ke mně vlada chová nevděčně a jak dokáže být slepá ke svým zájmům. Třicet let jsem nedbal o své vlastní záležitosti; zavřel jsem se do pracovny, přemýšlel,

snil, propočítával; vymyslel jsem plán, jak by se stát zbavil všech svých dluhů; potom další pro krále, jak by získal bohatství a důchod 400 milionů; a potom, jak navždy potřít Anglii, nad níž se mi vaří krev, jen když slyším její jméno... Všechna ta činnost, vyžadující plné soustředění ducha, mě tak pohlcovala, že jsem se příliš nevěnoval svým domácím starostem, a několik ostražitých věřitelů mě dostalo na tři roky do vězení... Tady, pane, vidíte, k čemu je vlastenectví, člověk umře neznámý a jako mučedník vlasti.”² Z odstupů se všechny takovéto postavy seskupují kolem Synovce Rameauova, aniž mají ovšem jeho rozměry; za jeho epigony mohou platit jen určitou pitoreskostí.

A přece jsou něčím víc než jen tváří ve společenském obraze, jakousi jen karikaturou. Mají v sobě něco, čím se dotýkají ne-rozumu 18. století. Jejich žvanění, neklid, onen neurčitý blud a pod ním skrytá úzkost, to všechno bylo dost obecně prožíváno ve skutečných životech, jejichž stopy jsou dodnes rozeznatelné. Stejně jako tomu bylo s libertiny, zhýralci či zuřivci z konce století sedmáctého, i tentokrát je těžké říci, jde-li o blázny, lidi nemocné nebo šejdíře. S jejich statutem si neví příliš rady ani Mercier: „V Paříži tedy existují určití naprosto počestní lidé vřelého, pro obecné dobro zapáleného srdce, ekonomisté a antieconomisté, kteří ale naneštěstí mají *o kolečko víc*, totiž krátký rozum, kteří si neuvědomují, v jakém žijí století, ani s kým mají co činit; lidé nesnesitelnější než hlupci, neboť se svými penězi a falešnou osvíceností vycházejí z nemožného principu, který pak nesmyslně rozvádějí.” Takoví „vynálezci”, kteří měli „o kolečko víc”, skutečně existovali; představovali jakýsi doprovod rozumu filosofů, dobových reformních projektů, ustanovení a plánů; temný doprovod ne-rozumu, jakési matoucí zrcadlo, neškodnou karikaturu racionality osvícenství. Neznamená však fakt, že zatímco je ne-rozum domněle ukryt hluboko v prostoru internace, pojednou mu pobaveně shovívavé gesto dovoluje vrátit se na plné světlo, cosi velmi podstatného? Osvícenský rozum jako kdyby náhle opět připustil, že mezi ním a figurami ne-rozumu existuje něco příbuzného, jakýsi vztah, jistá kvazi-podobnost. Ve chvíli svého triumfu jako kdyby kdesi na hranicích řádu probudil k životu a nechal se tam potáčet postavu, jejíž tvář sám uhnětl, aby se jí mohl smát - jakéhosi svého dvojníka, v němž poznává a zároveň sesazuje sama sebe.

Strach a úzkost přesto nejsou daleko; vyvolává je teď cosi jako zpětný náraz internace, a to v dvojnásobné síle. Internace se lidé kdysi báli a bojí se jí stále; posedlý strachem z „černohábitníků“, kteří na něj číhají, aby ho odklidili, je ještě markýz de Sade koncem 18. století. Nyní však půda internace působí svými vlastními silami: ohniskem zla se teď stala ona sama a od nynějška je ona sama bude také šířit a nastolí tak vládu zase jiné hrůzy.

Strach se objevil náhle, během několika let v polovině 18. století. Formulován je v lékařských termínech, ale v podstatě ho živí čistě mravní mýtus. Lidé se bojí jakéhosi tajemného zla, které se prý šíří z internačních domů a brzo má ohrozit celé město. Hovoří se o věžeňských horečkách; o kárách s odsouzení, lidmi v řetězech, které projíždějí městy a nechávají za sebou brázdou zla; věří se v imaginární nákazy přenášené kurdějemi, prorokuje se, že otrávený vzduch zamoří obytné čtvrti. A ke zvýšení paniky nastolují metafory hrůzy znovu onen velký obraz, který děsil středověk. Internační budova už není jen leproserií ležící stranou města; je to lepra sama, vztyčená mu tváří v tvář: „Strašlivý vřed na těle obce, obrovský, hluboký, hnisavý vřed, na který lze pomyslet jen s odvráceným pohledem. Všechno, až po ten vzduch, který odtud cítíte přes čtyři sta střech, vám zvěstuje, že se blížíte ke káznici, útočišti úpadku a neštěstí.“³³ Mnohá z internačních zařízení vznikla právě v místech, vyhrazených kdysi pro malomocné; a nákaza jako by se po staletích přenesla na nové chovance. Přejímají s místem i jeho někdejší značku a smysl: „Příliš velká lepra na takové místo v metropoli! Bicetre je jméno, které nikdo nedokáže vyslovit bez pocitu odporu, hrůzy a pohrdání... Stalo se sběrnou veškeré nejhorší špíny a špatnosti, jaká ve společnosti ©©existuje.“⁴⁴

Zlo, jež mělo být vypuzeno do internace, se k nesmírné hrůze veřejnosti objevuje znovu. Ve fantastické podobě: rodí se a větví do všech stran témata jakéhosi neurčitého, současně fyzického i mravního zla, které rozežírání a zároveň děsí. Panuje jakási nediferencovaná představa „hniloby“, jež se týká jak zkaženosti mravů, tak rozkladu těla. Zlo kvasí nejprve v uzavřených prostorách internace. Má všechny vlastnosti, jaké chemie 18. století přičítá kyselině: jeho jemné částičky, ostré jako jehly, pronikají do srdcí a těl stejně snadno jako do pasívních a křehkých částíček zásad. Směs je okamžitě ve varu a začne uvolňovat zhoubné výpary a leptavé moky: „Tyto sály nepředstavují nic jiného

než místo hrůzy, všechny shromážděné zločiny zde kvasí a kvašením šíří kolem sebe nakažlivé ovzduší, které, jak se zdá, se přenáší na ty, kdo tu žijí a kteří je vdechují...“⁴⁵ Žhavé výpary pak stoupají, linou se vzduchem, nakonec se snesou na okolí a prosakují do těl, zamořují duše. Takto obrazně se naplňuje myšlenka nákazy zlem-hnilobou. Epidemie se přenáší vzduchem, který je „zkažený“, čímž se matně rozumí, že jednak neodpovídá své přirozené čistotě, jednak že přenáší zkaženost. Stačí si uvědomit, jaké mravní a zároveň léčebné hodnoty připisovala přibližně táž doba vzduchu venkova (tělesné zdraví, duševní odolnost), a snadno vytušíme všechny opačné významy, jež v sobě nese nečistý vzduch špitálů, věznic, internačních domů. Jejich ovzduší, plné zhoubných výparů, je nebezpečím pro celá města, hnilobou a neřestí mohou zvolna nasáknout všichni obyvatelé.

Tato neurčitá úzkost se ovšem neprojevuje jen formou napůl mravních a napůl lékařských úvah. Má své široké literární ztvárnění, své mohutné emocionální, možná i politické využití. V některých městech se panika vyznačuje stejnou konkrétností a daty stejně přesnými jako velké vlny hrůzy, které otřásaly středověkem. V r. 1789 se v Paříži rozšířila jakási epidemie; její původ se přičítal Všeobecnému špitálu; hovořilo se dokonce o tom, že je třeba budovy Bicetre podpálit. Lidé byli tak vyděšení, že policejní ředitel vyslal do Špitálu komisi, složenou z děkana lékařské fakulty, několika profesorů a špitálního lékaře. Komise přiznala, že v Bicetre panuje „hnilobná horečka“, která souvisí se špatným vzduchem. Že by prvním zdrojem nemoci byli internovaní a nákaza jimi šířená, zpráva však popírá; jde prostě o chronickou chorobu způsobenou špatným počasím, protože je po celém městě; příznaky zjištěné ve Všeobecném špitálu „odpovídají ročnímu období a jsou v naprostém souladu s nemocemi pozorovanými během téže doby v celé Paříži“. Lid je třeba uklidnit a Bicetre zbavit viny: „Pověsti, které se začaly šířit, že v Bicetre panuje nakažlivá nemoc, která by se mohla roznést po městě, nemají opodstatnění.“ Poplašné zvěsti se tím zřejmě zcela neutišily, protože za nějaký čas lékař Všeobecného špitálu sepisuje další zprávu, v níž opakuje totéž: je vskutku nucen uznat, že zdravotní situace v Bicetre je špatná, ale „po pravdě řečeno věci nesahají až tak krutě daleko, že by se snad tento útulek nešťastníků byl zvrhl v nový pramen nevyhnutelných a ještě smutnějších běd, než jsou ty, jimž je třeba věnovat péči stejně okamžitou jako

účinnou”.

Kruh se uzavřel: všechny formy ne-rozumu, jež v geografii zla zaujaly místo lepry a byly zapuzeny co nejdál od společnosti, se teď samy staly leprou, leprou, která je teď viditelná a v jejichž hnisajících ranách mokvá lidská zkaženost. Ne-rozum se vrátil: nese však teď imaginární znamení nemoci a od ní také přejímá svou hrozivost.

Místem sblížení ne-rozumu s nemocí není tedy přísná lékařská úvaha, ale oblast imaginárního. Dlouho předtím, než byla formulována otázka, nakolik je pomatenost nemocí, vznikla v prostoru internace a cestou její vlastní alchymie směs, v níž se hrůza z ne-rozumu propojila se starými strachy. Z daleké minulosti se ještě jednou ozvala prastará znepokojivost lepry; a síla těchto fantazijních témat se stala prvním spojujícím prvkem mezi světem nerozumu a světem medicíny. Prolínajíce se v pekelné směsici „zkaženosti“ a „neřestí“, komunikovaly spolu zprvu skrze fantazmata strachu. Důležitý pro postavení, jež mělo šílenství později zaujmout v moderní kultuře, - možná zásadně důležitý - je tu fakt, že *homo medicus* nebyl do světa internace povolán jako *rozhodčí*, který má oddělit zločin od šílenství, zlo od nemoci, ale spíše jako *strážce*, který má chránit ostatní před neurčitým nebezpečím prosakujícím zdmi internace. Rádo se věří, že zájem o osud internovaných se zrodil z nezaujatého a ušlechtilého soucitu, a že tam, kde se nerozdílně trestaly prohřešky, rozpoznala nemoc prostě jen poctivější a poučenější medicína. Ve skutečnosti věci neproběhly v takovéto laskavé neutralitě. Důvodem, proč byl povolán a požádán o pozorování lékař, byl strach. Strach z podivných chemických procesů, které vřely ve zdech internace, strach ze sil, jež se tam formovaly a hrozily rozšířením. Lékař přišel, až když byl imaginární zvrat dokonán, kdy se zlo už vtělilo do dvojznačných představ Kvašení, Zkaženosti, zhoubných výparů, hnijících těl. Takzvaný „pokrok“, jímž šílenství získalo statut nemoci, byl ve skutečnosti jakýsi zvláštní návrat. Působením symboliky Nečistého, v 18. století tolik oblíbené, se na hladinu lidské paměti vynořily prastaré obrazy a splynuly ve směsici představ o mravní a fyzické naze. ⁶ Že se ne-rozum setkal s myšlením medicíny, nezpůsobilo nějaké dokonalejší poznání, ale toto ožítí obrazů. A je paradoxní, že právě návrat této fantastiky, která se mísí s dobovými představami o nemoci, umožní pozitivismu zmocnit se ne-rozumu - lépe řečeno poskytne mu důvod, proč se před ním bránit.

Na zrušení internačních domů není zatím ani pomyšlení, jde jen o to, zneškodnit je jako případné zdroje nového zla. Čili spojit reorganizaci s očištěním. Velké reformní hnutí, které se rozvine v druhé půli 18. století, začíná tady, v této snaze vymýt všichni nečistotu a výpary, utišit všechny ten kvas a zamezit tak nákaze, zabránit, aby nemoce a zlo kazily vzduch a šířily se do ovzduší měst. Špitál, káznice, všechna internační zařízení je třeba lépe izolovat, vzduch kolem nich vyčistit; o větrání ve špitálech vzniká v té době celá literatura; literatura, jež se z dálky točí kolem nákazy jako lékařského problému, ale především má na zřeteli infikaci mravní. V r. 1776 je výnosem státní rady jmenována komise pro otázku, „nakolik by se v různých špitálech Francie dala zavést zlepšení“. Viel brzo dostává za úkol přebudovat celý Salpétriére. Začíná se snít o útulku zařízeném tak, aby si uchoval všechny své základní funkce, ale dovolil zlu vegetovat, aniž by se šířilo; útulku, kde by byl ne-rozum dokonale spoután a vystaven pohledu, aniž by diváky ohrožoval, kde by měl všechnu sílu příkladu, ale bez rizika nákazy. Zkrátka o útulku navraceném jeho pravé podobě, kterou je klec. O takovéto, řečeno anachronicky, „sterilizované“ internaci sní ještě v r. 1789 abbé Desmonceaux v dílku *Státní dobročinnost*; internace má být podle něho pedagogický nástroj čirá demonstrace nevýhod, jež plynou z nemorálnosti. „Tyto nucené asyly... představují útulky stejně užitečné jako nutné... Pohled na tato temná místa a provinilce tam zavřené je jako stvořený, aby před týmiž právem zatracovanými činy uchránil výstřelky příliš neukázněného mládí; je proto věcí moudrosti otců a matek, aby je s těmito strašnými a odpudivými místy, kde se hanba pojí s mrzkostí a zločinem a kde člověk, zbavený své podstaty, často navždy ztrácí práva, jež ve společnosti získal, seznámili co nejdříve.“

Takové sny spřádá morálka ruku v ruce s medicínou na obranu před nebezpečími ukrytými, ale ne dost pevně zavřenými, v internaci. Zároveň však tato nebezpečí fascinují obraznost a podněcují touhy. Mravnost by je ráda zažehnala; ale v člověku je cosi, co ho pudí o nich snít, prožít je nebo se jim aspoň přiblížit a vyvolat si jejich fantazmata. Hrůza, která nyní obestírá hradby internace, má současně nepřekonatelnou přitažlivost. Panují představy o nedostupných radovánkách tamějších nocí; postavy poznamenané zkažeností a hnilobou se mění v tváře rozkoše; z temnot internace vyvstávají tvary bolesti a slasti, v nichž se opakují Hieronymus Bosch a jeho šílené zahrady. Už z nich

se linula táž tajemství, jaká vyzrazuje zámek *Sto dvaceti dnů Sodomy*: „Provádějí se tam přímo na osobě vězně ty nejohavnější výstřelky; dovídáme se o neřestech, jež se běžně, pravidelně a dokonce veřejně praktikují ve společném sále věznice, neřestech, jež nám slušnost moderní doby nedovoluje pojmenovat. Slyšíme, že mnozí vězni jsou *simillimi feminis mores stuprati et constupratores*; a vracejí se *ex hoc obscoeno sacrario cooperti stupri suis alienisque*, zbavení veškerého studu a hotovi páchat všemožné zločiny.“⁷⁷ A La Rochefaucauld-Liancourt hovoří o *Stařenách a Mladicích* v místnostech korekce v Salpêtriére, kde se z generace na generaci předávají táž tajemství a tytéž rozkoše: „V korekci, která je v domě místem nejtěžšího trestu, bylo při naší návštěvě čtyřicet sedm děvčat, spíše lehkomyšlných než provinilých... A zase ta změt různého stáří, to pohoršlivé smíšení lehkých děvčat se starými chovankami, které je nemohou naučit ničemu jinému než umění té nejbezuzdnější neřesti.“ Takové vize zůstanou v 18. století dlouho vtíravým příznakem pozdních večerů. Jednou je vykreslí, zasazené do strohé geometrie Touhy, neúprosně ostré světlo Sadovo. Jindy se budou rýsovat v kalném světle dne na *Dvoře bláznů* nebo v soumraku obestírajícím *Dům hluchého*. Jaká podoba s tvářemi *Los Disparates!* Celá imaginární krajina, zrozená z Velkého strachu, který nyní vyvolává internace.

Osvícenství neuvěznilo jen abstraktní ne-rozum, v němž se blázni mísili s libertiny, nemocní se zločinci, ale také úžasnou zásobu fantastiky, spící svět oblud, domněle dávno pohlcených onou Boschovou nocí, jež je kdysi zplodila. Internační pevnosti jako kdyby ke své sociální roli segregace a očisty připojily zcela opačnou funkci kulturní. Zatímco na hladině společnosti dělily rozum od ne-rozumu, v hlubinách uchovávaly obrazy, v nichž se jeden s druhým mísily a navzájem splývaly. Staly se jakousi velkou, na dlouho umlčenou pamětí; v jejich stínu zatím dřímala imaginární síla, o níž se myslelo, že byla vypuzena; zbudovány novým, osvícenským řádem, uchovály jemu navzdory a navzdory času určité zakázané figury, jež tak mohly nedotčeny přejít ze století šestnáctého do devatenáctého. Brocken se v tomto překlenutí času setkává na jedné půdě s *Bláznivou Grétou a Noirceuil* s legendárním Gilesem de Rais. Že tato fantastika přežila, je zásluha a důsledek internace.

Obrazy, jež vyvstávají koncem 18. století, nejsou však s těmi, jež se pokusilo smazat století sedmnácté, zcela totožné. Vskrytu proběhl určitý proces, který

je odpoutal od onoho skrytého světa, z něhož je čerpal středověk a po něm renesance; nyní zaujaly místo v srdci, v touze a obraznosti člověka; nemanifestují už přítomnost bezsmyslného, ale prýští z nich podivná rozpornost lidských choutek: touha si v nich podává ruku s vraždou, krutost s potřebou trpět, svrchovanost s otroctvím, urážka s pokořením. Velký kosmický konflikt, jehož peripetie odhaloval Blázen patnáctého a šestnáctého století, se přesunul, až se na samém konci 18. století stal přímou dialektikou srdce. Sadismus není název, jehož by se bylo konečně dostalo praktice staré jako sám Eros; je to masivní kulturní fakt, který se objevil právě až koncem 18. století a který představuje jeden z největších zvrátů, jaké kdy západní obraznost doznala: z ne-rozumu se stalo blouznění srdce, šílenství touhy, nesmyslný dialog lásky a smrti v bezhraničné osobivosti chtiče. Sadismus se objevuje ve chvíli, kdy se po víc než stoletém uvěznění opět vrací ne-rozum, ale ne už jako postava z našeho světa, ani jako obraz, nýbrž jako promluva a touha. Že se sadismus jako individuální jev, pojmenovaný po určitém člověku, zrodil z internace a v internaci, a že se celé Sadovo dílo pořádá kolem obrazů Pevnosti, Cely, Podzemí, Kláštera, Nedostupného ostrova, představujících tak cosi jako přirozené sídlo ne-rozumu, není vůbec náhoda. Stejně jako není náhoda, že fantastická literatura šílenství a děsu, současná Sadovu dílu, s oblibou volí za dějiště právě místa internace. Celý onen náhlý obrat, který udělala západní paměť koncem 18. století a který jí umožnil oživit - v pozmeněné podobě a s novým obsahem - figury dobře známé pozdnímu středověku, mohl zřejmě nastat jen díky tomu, že se tato místa umlčeného ne-rozumu stala uchovateli a strážci fantastického.

Šílenství a ne-rozum se za osvícenství nikdy navzájem neoddělily. Zkušenost ne-rozumu, jež určovala všechny praktiky internace, obestírala pojem šílenství do takové míry, až se pod ní ztratil, nebo skoro ztratil; v každém případě ho vedla cestou regrese, kde málem pozbyl všeho, co pro něj bylo charakteristické.

Ale v neklidu druhé půlky 18. století narůstá strach z šílenství současně s děsem z ne-rozumu: jedna hrůza podporuje druhou. Zároveň s tím, jak se osvobozují imaginární síly provázející ne-rozum, začínají se množit nářky na pustošivost šílenství. Víme už, jaké zneklidnění vyvolaly „nervové nemoci“ a vědomí, že čím víc se člověk zdokonaluje, tím je křehčí. Postupem doby se

tato obava vtírá stále víc, varování jsou čím dál tím hlasitější. Že „od zrození medicíny... těchto nemocí přibýlo a jsou nyní nebezpečnější, složitější, choulostivější a hůře léčitelné“, konstatoval už Raulin. V době Tissotově se obecný dojem mění v pevnou víru, v jakési lékařské dogma: nervové nemoci „nebyvaly zdaleka tak časté jako dnes; a to ze dvou důvodů: jednak byli lidé vcelku robustnější a méně stonali; méně bylo vůbec všech nemocí; a jednak příčin vyvolávajících nervové choroby od jisté doby přibýlo v mnohem větší míře než ostatních obecných příčin nemocí, z nichž některé, jak se zdá, dokonce spíš mizí... Nebojím se říci, že tak jak byly dříve nejvzácnější, dnes jsou nejčastější“.⁸ Nepotrvá dlouho a vrátí se opět to, co bylo tak živé v 16. století: vědomí křehkosti rozumu, který se může kdykoli, a nadobro, zvrátit v šílenství. Ženevský lékař Matthey, velice blízký Rousseauovu vlivu, předpovídá všem, kdo vládnou rozumem: „Nehonoste se, vy vzdělání a moudří; tu domnělou moudrost, již se chlubíte, může zakalit a smést jediný okamžik; stačí jedna nečekaná událost, jediné živé a náhlé duševní pohnutí, a z toho nejrozumnějšího a nejoduševnělejšího člověka se rázem stane zuřivec nebo idiot.“ Hrozba šílenství se opět zařadila mezi naléhavá témata století.

Toto vědomí šílenství má však velmi specifický ráz. Posedlá obava z nerozumu je silně afektivní a takřka cele určovaná pohybem ožívajících fantazmat. Strach z šílenství se na toto dědictví zdaleka tolik neváže; a zatímco návrat nerozumu má podobu velkého opakování, jež překlenutím času navazuje samo na sebe, zkušenost šílenství je naopak provázána jakousi analýzou nové doby, takže se od samého začátku zařazuje do určitého časového, historického a sociálního kontextu. Disparátnost zkušenosti ne-rozumu a zkušenosti šílenství se tak na konci 18. století stává východiskem rozhodujícího pohybu: pohybu, jímž se zkušenost ne-rozumu s Hólderlinem, Nervallem a Nietzschem bude vracet proti toku času stále dál k jeho kořenům - a ne-rozum se tak stane v plném slova smyslu kontrapunktem světa -, a poznání šílenství se bude naopak snažit situovat se čím dál tím přesněji ve směru rozvoje přírody a dějin. Čas ne-rozumu a čas šílenství se od tohoto data obracejí do opačných stran: jeden znamená absolutní návrat a absolutní pohroužení, druhý se naopak rozvíjí spolu s chodem dějin.⁹

1. Šílenství a svoboda. Určité formy melancholie dlouho platily za specificky anglické; byl to daný fakt pro medicínu, ale také konstanta literární.

Montesquieu stavěl sebevraždu římskou - akt mravní a politický, rozhodnutí dané určitou výchovou - proti sebevraždě anglické, o níž soudil, že je třeba považovat ji za nemoc, protože „Angličané se zabíjejí, aniž si lze představit jakýkoli důvod, který by je k tomu vedl; zabíjejí se v samém lůně štěstí”. Svou roli tu začíná hrát prostředí; jestliže je totiž štěstí téhož řádu jako příroda a rozum, pak to pro 18. století znamená, že neštěstí, nebo prostě to, co člověka bezdůvodně vytrhuje ze štěstí, musí být řádu jiného. Tento řád se hledá především v klimatických výstřelcích, úchylnkách, kdy příroda ztrácí svou rovnováhu a šťastnou míru (mírné podnebí je příroda; vysoké teplotní rozdíly jsou prostředí). To však k vysvětlení anglické nemoci nestačí; už Cheyne považuje za jednu z příčin těchto nervových poruch bohatství, příliš vybranou stravu, hojnost, jíž se těší všechno obyvatelstvo, a zahálku a lenost, v níž žijí ti nejbohatší. Bohatství, pokrok, správa věcí veřejných jako určující prvek šílenství - výklad se stáčí stále víc k ekonomice a politice. Spurzheim na počátku 19. století všechny tyto analýzy shrne v jednom z posledních jim věnovaných textů.¹⁰ Šílenství, v Anglii „častější než kdekoli jinde”, je daň za tamější svobodu a za bohatství, jež tam všude panuje. Svoboda myslí představuje větší nebezpečí než autoritativní moc a despotismus. „Náboženské pocity... se projevují bez všeho omezení; každý jedinec může kázat komukoli, kdo je ochotný ho poslouchat,” a když se ozývá tolik různých názorů, „myslí se trápí, hledající pravdu”. Nebezpečí nerozhodnosti, nejistoty, k čemu upnout pozornost, duševní kolísavosti. Ale také nebezpečí sporů, vášní, fanatického lpění na jedinou zaujatém postoji: „Odporovat se dá všemu, a odpor jitrí city; v náboženství, v politice, ve vědě, ve všem smí mít každý vlastní názor; musí se však připravit, že narazí na odpor.” Při takové svobodě se nedá zvládnout už ani čas: je vydán nejistotě a stát ponechává jedince na pospas jeho vlnám: „Angličané jsou národ obchodníků; mysl věčně zaujatá spekulacemi se neustále zmítá mezi strachem a nadějí. Sobectví, tento duch obchodu, snadno podlehne závisti, a volá pak na pomoc jiné síly.” Tato svoboda nemá ovšem se skutečnou, přirozenou svobodou nic společného: ze všech stran ji spoutávají a svírají požadavky odporující těm nejoprávnějším lidským touhám; je to svoboda zájmů, koalic, finančních kombinací, ne svoboda člověka, svoboda myslí a srdcí. Vinou peněz jsou rodiny v Anglii tyranštější než kdekoli jinde: provdat se dokážou jen bohaté dívky; „ty ostatní jsou odsouzeny uspokojovat se jinými

cestami, které ničí tělo a narušují duši. Z toho důvodu také kvete libertinství, a to připravuje půdu šilenství". Obchodní svoboda se tedy jeví jako živel, v němž nelze nikdy dosáhnout pravdy, v němž každá bezprostřednost má svou kontradikci, v němž se čas vymyká z rukou a z jistoty ročních dob, a v němž zákony zájmu obírají člověka o jeho touhy. Svoboda prostě člověku zdaleka nevrací vládu nad ním samotným, ale vzdaluje ho naopak víc a víc jeho podstatě a jeho světu; fascinuje ho, v nezvratné interioritě, niternosti vášně a neukojené touhy, absolutní exterioritou, vnějškovostí těch druhých a peněz. Svoboda obchodního státu je „prostředí“, ležící mezi člověkem a štěstím světa, v němž by se poznával, mezi člověkem a přírodou, v níž by nalézal svou pravdu: a právě v tom smyslu je to určující prvek šilenství. Spurzheim píše v době, která přímo vybízí - vládne

Svatá aliance, Restaurace autoritativních monarchií, je v plném rozkvětu - svádět všechny hříchy světa, všechno jeho šilenství na liberalismus: „Je to zvláštní, že ta největší lidská touha, touha po osobní svobodě, má, jak vidíme, také své nevýhody." Pro nás však v této analýze není podstatná kritika svobody, ale způsob, jakým je samotného toho pojmu užito, že jím totiž Spurzheim označuje nepřirozené prostředí, v němž se obzvlášť snadno množí a rozrůstají psychologické a fyziologické mechanismy šilenství.

2. *Šilenství, náboženství a čas.* Náboženská víra je prvním krokem do krajiny obrazů, iluzivního prostředí příhodného pro všemožné halucinace a bludy. Důsledků přílišné devótnosti či příliš vášnivě víry se lékaři obávali dávno. Soudí se, že do melancholie může člověk upadnout často jen z přehnané mravní přísnosti, přílišné starosti o spásu a budoucí život. Příklady toho uvádí *Encyklopedie*: „Příliš silné dojmy, jež vyvolávají někteří přemrštění kazatelé, hrůza z trestů, jimiž hrozí jménem naší církve těm, kdo překračují její zákon, dokáží slabou mysl překvapivě rozvrátit. Ve špitále v Montélimaru byla údajně řada žen, jež propadly mánií a melancholií následkem misie v jejich městě; neustále je pronásledovala představa děsivých obrazů, které jim byly neuváženě ukázány; hovořily jen o beznaděži, odvetě, trestu atd. a jedna z nich v představě, že je v pekle, kde ji požírají neuhasitelné plameny, naprosto odmítala vzít jakýkoli lék." Pinel v lince těchto osvěcovaných lékařů pokračuje: zakazuje dávat „melancholikům z devótnosti" nábožné knihy a „devótně věřící, kteří se považují za navštívené a neustále se snaží získávat nové stoupence,"

doporučuje dokonce dát pod zámek. To je však pořád spíš jen kritika než pozitivní analýza: předpokládá se, že religiózní předmět nebo téma vyvolává blud či halucinaci prostě svou vlastní delirickou nebo halucinační povahou. Pinel popisuje případ jedné ženy, právě vyléčené z pomatení, které „zbožná kniha... připomněla, že každý člověk má svého strážného anděla; od následující noci ji neopouštěla představa, že má kolem sebe sbor andělů, a tvrdila, že slyší nebeskou hudbu a má zjevení”. Náboženství se tu pouze přisuzuje, že přenáší omyl. Existují však také, dokonce už před Pinelem, některé přísněji historické analýzy, chápající náboženství jako prostředí, jež ukájí či utišuje vášně. V r. 1781 jeden německý autor hovoří o starých zlatých časech, kdy měli kněží absolutní moc: zahálka tehdy neexistovala, každému okamžiku udávaly rytmus „obřady, náboženské úkony, poutě, návštěvy chudých a nemocných, kalendářní svátky”.¹¹ Čas byl pod vládou organizovaného štěstí a na marné vášně, znechucení životem či nudu nebylo prostě kdy. Když se někdo cítil provinilý, byl zkrátka potrestán, a často hmotně, což zaměstnalo jeho ducha a dalo mu jistotu, že je chyba napravena. A když se zpovědník setkal s „takovými hypochondrickými kajícími, kteří jsou věčně u zpovědi”, uložil jim za pokání buď důkladný trest, který rozředit „jejich příliš hustou krví”, nebo dlouhou pout: „Změna vzduchu, délka cesty, odtržení od domova, odloučení od předmětů, které je jitiřily, společnost ostatních poutníků, pomalá a vytrvalá peší chůze, to všechno jim prospělo víc než pohodlné cestování... jež se dnes pěstuje místo poutí.” A posvátnost kněze dodávala jeho příkazům absolutní platnost, nikoho by bylo nenapadlo neuposlechnout; „to všechno rozmar nemocného lékaři většinou odmítne”. Podle Moehsena náboženství prostředkuje mezi člověkem a prohřeškem, člověkem a trestem: cestou svrchované syntézy potrestáním stírá vinu; když ale náboženství ochabne, když se udržuje pouze v pomyslné formě výčitek svědomí a duševních muk, stává se cestou k šílenství. Před šílenstvím z přehnaného sebeobviňování může člověka ochránit jen konsistentní náboženské prostředí. Svými obřady a požadavky znemožňuje zahálku, v níž bují vášně, a brání tak prohřešku, a když už k němu dojde, zabraňuje jalovému přemilání výčitek; pořádá celý lidský život kolem bezprostředně se dovršujícího okamžiku. Náboženství starých zlatých časů bylo nepřetržitou oslavou přítomnosti. Ale od chvíle, kdy se přizpůsobilo modernímu věku, uvolňuje kolem

přítomného okamžiku časovou auru, prostředí prázdná, nicnedělání a výčitek, v němž je lidské srdce vydáno svému neklidu, v němž vášně vydávají čas všanc lhostejnosti nebo opakování, v němž se zkrátka může svobodně rozvíjet šílenství.

3. *Šílenství, civilizace a citlivost.* Civilizace jako taková je pro šílenství příhodnou půdou. S pokrokem věd se sice rozptyluje omyl, ale šíří se také záliba ve studiu, dokonce až posedlost studiem; sedavý život, abstraktní úvahy, neustálý pohyb ducha bez cvičení těla, to všechno může mít velice neblahé účinky. Tissot vysvětluje, že v lidském těle sílí a tuhnou především ty části, jež jsou často namáhané prací; dělníkům například tuhnou svaly a vlákna paží, proto také mají takovou sílu a těší se dobrému zdraví až do pokročilého věku. „Vzdělancům tuhne mozek, často jsou nakonec neschopni spojit myšlenky,” pak je čeká demence. Čím je věda abstraktnější nebo složitější, tím větší je riziko, že povede k šílenství. Dokud je poznání ještě blízké tomu nejbezprostřednějšímu počátku, soudí Pressavin, dokud vyžaduje od našeho nitra a orgánů mozku jen malou námahu, pak neškodí, ale je fyzicky blahodárné: „Vědy, jejichž předměty jsou našim smyslům snadno přístupné, které svým harmonickým souladem nabízejí duši příjemné vztahy... , vnášejí do celého mechanismu lehké oživení, jež povzbudí všechny jeho funkce.” Kdežto poznání příliš oproštěné od těchto smyslových vztahů, příliš vzdálené bezprostřednímu vjemu, vyvolává napětí pouze v mozku a vyvádí tak celé tělo z rovnováhy: vědy „o věcech, jejichž vztahy lze těžko zachytit, protože se nedají dost dobře vnímat smysly, nebo je jich tolik, že vyžadují hledání velmi bedlivé, jsou pro duši cvičením, jež velice unavuje náš vnitřní smysl, neboť tento orgán vystavuje příliš dlouho nepřetržitému napětí”. Poznání tedy vytváří kolem smyslového světa jakési prostředí abstraktních vztahů, v němž člověk může ztratit ono fyzické štěstí, které zakládá jeho vztah k světu. Znalosti se sice množí, ale také se za ně čím dál tím víc platí. Je vůbec jisté, že učenců přibývá? V každém případě je jisté, že „přibývá lidí s poruchami”. Prostředí poznání narůstá rychleji než samotné znalosti.

Člověka však vzdaluje od smyslového světa nejen věda, ale právě i citlivost: citlivost neovládaná už pohyby přírody, ale zvyklostmi a požadavky společenského života. Moderní člověk, a žena ještě víc než muž, proměnil den v noc a noc v den: „Chvilé, kdy naše ženy v Paříži vstávají, odpovídá jen

velice vzdáleně době určené přírodou; ty nejkrásnější hodiny dne jsou pryč, pryč je ten nejčistší vzduch, nikdo z něho nic neměl; ovzduším už stoupají výpary, škodlivé exhalace přitahované slunečním teplem; tuto chvíli si krása volí k tomu, aby vstala."¹² A vykolejení smyslů pokračuje v divadle, kde se pěstují iluze, uměle se podněcují marné vášně a ta nejškodlivější duševní hnutí; nejvíc si v něm libují ženy, divadlo je „rozněcuje a uvádí ve vytržení“; jejich duše „je tak hluboce rozrušená, že vyvolá v nervech otřes, který je sice přechodný, ale obvykle má těžké následky; momentální ztráta vlády nad smysly, slzy, jež prolévají při našich moderních tragédiích, jsou tím nejmenším, co z toho může vzejít“.¹³ Ještě umělejším a pro vykolejenou citlivost ještě škodlivějším prostředím jsou romány; právě snaha moderních autorů o pravděpodobnost a všechno jejich umění, jež za tím účelem rozvíjejí, ještě tím víc podporuje prudké a nebezpečné pocity, které chtějí vyvolat u svých čtenářek: „V prvních stoletích francouzské zdvořilosti a dvornosti se méně vzdělaný duch žen spokojoval s fakty a příběhy stejně zázračnými jako nepravděpodobnými; nyní si žádají faktů pravděpodobných, ale citů tak zázračných, že jsou z toho jejich vlastní city celé zmatené a popletené; zázraky, jimiž se nadchly, hledají pak ve svém okolí; a všechno jim připadá bez citu a bez života, protože to, co chtějí nalézt, v přírodě neexistuje.“¹⁴ Pokud jde o schopnost rozvrátit citlivost, román je k tomu prostředím *par excellence*: odpoutává duši od všeho, co je ve světě smyslů bezprostřední a přirozené, a zavléká ji do imaginárního světa divokých a neskutečných citů, vymykajících se umírněným zákonům přírody: „Takové množství autorů plodí davy čtenářů, a neustálá četba vede ke všemožným nervovým chorobám; možná že hlavní z příčin, jež poškodily zdraví žen, je ono nesmírné rozmnožení románů v posledních sto letech... Z děvčete, které v deseti letech čte, místo aby běhalo, bude ve dvaceti žena trpící výpary, a ne dobrá kojící matka.“¹⁵

S novou zkušeností šílenství a vědomím jeho hrozivého narůstání se v 18. století zvolna, a zatím ještě velmi nesoustavně, utváří celý nový řád pojmů. Když bylo šílenství v 17. století situováno do krajiny ne-rozumu, chovalo v sobě jakýsi neurčitě mravní smysl a zdroj; jeho tajemství souviselo s prohřeškem a proviniostí je nezbavovala paradoxně - ani animalita v něm zhlédaná. Ve druhé polovině 18. století šílenství už není tím, co člověka přibližuje věčnému pádu nebo stále přítomné animalitě; nyní se ocitá

v prostoru, kde člověka vzdaluje jemu samotnému, jeho světu, všemu, co se mu nabízí v bezprostřednosti přírody; půdou šílenství je teď prostředí; prostředí, jež narušuje vztahy člověka k smyslovému světu, k času, k druhým lidem; prostě to všechno, co v lidském životě a vývoji znamená rozchod s bezprostředním. Šílenství dostává nový řád, který už není řádem přírody ani pádu, řád, v němž se začíná rýsovat tušení dějin a v němž se formuje dvojí zkušenost neurčitě příbuzného rodu: „šílenství“ lékařů a „odcizení“ filosofů - dva vzorce, z nichž každý představuje deformaci pravdy člověka, mezi nimiž se však v 19. století, po Hegelovi, brzo ztrácí jakákoli stopa podobnosti.

1. Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, Oeuvres (ed. Pléiade), str. 435. (Čes. překlad O. Novák - pozn. překl.)
2. Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris* (Amsterdam, 1783), sv. L, str. 233-234.
3. *Ibid.*, sv. VIII, str. 1.
4. *Ibid.*, str. 2.
5. Musquinet de la Pagne, *Bicetre réformé ou établissement d'une maison de discipline* (Paříž, 1790), str. 16.
6. „Věděl jsem jako každý, že je Bicetre špitál a zároveň vězení; nevěděl jsem však, že byl špitál zbudován, aby plodil nemoce, a vězení, aby plodilo zločiny.” (H.-G. Mirabeau, *Mémoires d'un voyageur anglais*, str. 6.)
7. Mirabeau, op. cit., str. 14.
8. Simon-André Tissot, *Traité des nerfs et de leurs maladies* (Paříž, 1778-1789), sv. L, str. iii-iv.
9. Pro evolucionismus devatenáctého století je šílenství sice návrat, ale po chronologické cestě; není to absolutní rozvrácení času. Jde o návrat zpátky časem, ne o opakování v přísném smyslu slova. Tváří v tvář tomuto problému času se ocitla psychoanalýza ve své snaze utkat se jak s šílenstvím, tak s ne-rozumem; fixace, pud k smrti, kolektivní nevědomí, archetyp, to všechno více nebo méně šťastně obkružuje právě tuto heterogenost dvou časových struktur: struktury vlastní zkušenosti nerozumu a vědění v ní obsaženému; a struktury vlastní poznání šílenství a vědě na tomto poznání založené.

10. Johann Christoph Spurzheim, *Observations sur la folie* (Paříž, 1818).
11. J. C. N. Moehsen, *Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg* (Berlín a Lipsko, 1781).
12. Edmé-Pierre Beauchesne, *De L'influence des affections de l'âme dans les maladies nerueuses des femmes* (Paříž, 1783), str. 31.
13. *Ibid.*, str. 33. 14. *Ibid.*, str. 37-38.
15. „Fyzické a mravní příčiny nervových nemocí”, *Gazette salulaire*, 6. října 1768 (autor neuveden).

VII. NOVÉ ROZDĚLENÍ

Na začátku 19. století není jediného psychiatra, jediného historika, který by se nedal strhnout všeobecnou vlnou pohoršení; ze všech stran se ozývá jedno a totéž ctnostně pobouřené odmítnutí: „Ta hanba, vsazovat pomatené do vězení.” A Esquirol to vypočítává: pevnost Hâ v Bordeaux, káznice v Toulouse a v Rennes, věznice á la „Bicetre”, jež jsou dosud v Poitiers, v Caen, v Amiensu, „Zámek” v Angers; „je vůbec málo vězení, kde bychom nenašli zuřivé šilence; tito nešťastníci jsou spoutaní a ve společných celách s trestanci. Jaké nestvůrné spojení! S šilenci klidnými se zachází hůř než se zločinci”.

Ozvěnou odpovídá celé století; v Anglii jsou to Tukeové, historici a obhájci díla předků; v Německu, po Wagnitzovi, sténá nad těmi nešťastníky Reil, že jsou „jako nějací podvraceči státu uvrženi do podzemí, do kobek, kam nikdy nepronikne oko lidskosti”. Tímto hlasitým nárokem být tím prvním, kdo vymaní blázna z politováníhodného společenství s odsouzcenci, kdo oddělí nevinnost ne-rozumu od provinilosti zločinců, zaznívá věk pozitivismu bez oddechu víc než půl století.

Že jde o křik pouze jalový, není těžké dokázat. Protesty se totiž ozývaly už celá léta, už před Reilem to byl Franck: „Každý, kdo v Německu navštívil útulky bláznů, vzpomíná s hrůzou na to, co viděl. Vstoupit do těchto truchlivých asylů neštěstí je děsivé; všude je slyšet křik beznaděje, a v tom žije člověk, vyznačující se svými dovednostmi a ctnostmi.” Před Esquirolelem a před Pinelem to byli La Rochefoucauld, Tenon; a ještě před nimi, po celé 18. století, se ozýval nepřetržitý šum protestů, a právě z úst těch, od nichž by se dala čekat ta největší lhostejnost, možná ten největší zájem na tom, aby věci zůstaly, jak jsou. Čtvrt století před apely Pinelovými navštěvuje Malesherbes „státní věznice s úmyslem rozrazit jejich brány... Vězni, u nichž zjistil pomatenost... byli posláni do domů, kde je vyléčí společnost, cvičení a péče, kterou jim,” jak říká, „bedlivě předepsal”. A v ještě ranějších dobách století se ozývají tlumenější hlasy různých ředitelů, správců, dozorců, kteří se z generace na generaci domáhají, někdy i s úspěchem, stále jednoho a téhož: oddělení bláznů od trestanců; převor Charité v Senlis žádá policejního ředitele, aby určité vězně vzal pryč a přesunul je raději někam do pevnosti; dohlizitel z káznice v Brunšviku požaduje - a to je teprve rok 1713 -, aby se blázni

nemísili mezi internovaně, kteří pracují v dílnách. To, co se všim leskem a patosem formuluje 19. století, tichým hlasem říkalo a neúnavně opakovalo už století osmnácté. Exquirol, Reil a Tukeové ve skutečnosti jen hlasitěji tlumočí jeden z letitých sloganů internační praxe. Pomalé vystěhovávání bláznů, jak probíhalo od r. 1720 do Velké revoluce, není patrně ničím jiným než jeho nejviditelnějším účinkem.

Ale poslechněme si, co se to vlastně tehdy v onom polotichu říkalo. Když senlisský převor žádal, aby byl jistý trestanec přemístěn od bláznů jinam, jaké důvody uváděl? „Zaslouží si soucit, stejně jako dva nebo tři jiní, jimž by bylo lépe v nějaké pevnosti, protože ostatních šest jejich společníků jsou blázni a trápí je dnem i nocí.” A policejní ředitel porozuměl té větě tak dokonale, že dotyčné vězně pustil na svobodu. Týž smysl mají i stížnosti dozorce z Brunšviku: pomatení svým křikem a neukázněností v dílně ruší; jejich zuřivost představuje neustálé nebezpečí, je lepší vrátit je do cel a připoutané je tam držet. Lze vytušit, že z jednoho století do druhého se smysl jedněch a týchž protestů podstatně změnil. Na začátku 19. století vzbouzí pohoršení, že se s bláznů nezachází o nic lépe než s odsouzení podle občanského práva nebo s podvraceči státu; kdežto po celé 18. století se zdůrazňovalo, že si věžňové zaslouží lepší osud, než aby byli směřováni s bláznů. Esquirol vidí skandál v tom, že odsouzení nejsou nic lepšího než odsouzení; senlisský převor, že blázni nejsou koneckonců nic lepšího než blázni.

Rozdíl možná není příliš závažný a dá se snadno uhadnout. Bylo však nutné ho zdůraznit, abychom pochopili, jakým způsobem se vlastně v průběhu 18. století zkušenost šílenství proměnila. Nezpůsobilo to nějaké hnutí humanitosti, jež by bylo rozpoznalo v bláznů jeho lidství, onu jeho tvář, v níž je našim bližním a zaslouží si soucit; a nezpůsobil to ani tlak vědecké potřeby, jež by byla poznání šílenství přiměla k větší pozornosti, větší věrnosti tomu, co šílenství o sobě vypovídá. Pojetí šílenství se zvolna proměnilo přímo na půdě onoho reálného a zároveň umělého prostoru, jímž byla internace; do podoby, jakou má v době revoluce 1789, je povolna zformovaly nepatrné posuny i občasně prudké krize v strukturách. O postupné izolování šílenců a rozřídění jednoduše nesmyslného na základní druhy se nezasloužil pokrok medicíny ani nějaký lidský přístup. Fenomén se zrodil v samém lůně internace; odpovědnost za nový způsob pojetí šílenství je třeba přičíst jí.

Je to pojetí mnohem spíš politické než filantropické. Byli to totiž sami vězni, kdo osmnácté století upozornili, že mezi internovanými, mezi libertiny, zhýralci, marnotratnými syny, jsou lidé, jejichž rozháranost je jiné povahy a nepokoj neutišitelný. Od nich vycházejí první, a také nejostřejší protesty. Ministři, policejní ředitelé, radní jsou bombardováni stále týmiž, neúnavně, donekonečna opakovanými nářky: jeden píše stížnost Maurepasovi, že ho „dali mezi blázny, a někteří jsou i zuřiví, takže mi od nich neustále hrozí nebezpečné napadení“; jiný - abbé de Moncriff - si podobně nařiká soudci Berryerovi: „Už devět měsíců jsem v té nejstrašlivější díře spolu s patnácti či dvaceti zuřivými šílenci, smíšenými v jedné kupě s epileptiky.“ Postupem století protesty vězňů sílí, šílenství je pro ně stále větším postrachem, přímo obrazem jejich pokoření, jejich poraženého a umlčeného rozumu. Blíží se den, kdy Mirabeau označí tuto hanebnou promiskuitu šílenství za rafinovaný nástroj k otupení těch, kdo mají být porobeni, a za sám obraz despotismu a triumfující bestiality. Šílenec není první a tou nejnevinnější obětí internace, ale ponurým a nejviditelnějším, nejtíravějším symbolem moci, jež internuje. Temná urputnost moci sídlí přímo mezi vězni, v oné křiklavé přítomnosti ne-rozumu. Boj proti zavedenému řádu, proti rodině, proti církvi se znovu rozhořívá přímo na půdě internace, v saturnáliích rozumu. A šílenství ztělesňuje trestající moc tak dokonale, že sehrává v uniformním trestu vězení roli trestu navíc, přídatných muk, která udržují pořádek. Podává o tom svědectví La Rochefoucauld-Liancourt ve své zprávě pro chudinský výbor: „Jedním z trestů pro epileptiky a jiné tělesně postižené na sálech a dokonce i pro poctivé chudé je skutečnost, že jsou umístováni mezi blázny.“ Čili pohoršující je čistě to, že blázni ztělesňují v internaci její drsnou pravdu, pasivní nástroj vši její krutosti. Či to snad nenaznačuje už jenom ten fakt, - v 18. století rovněž běžně platný pro veškerou literaturu o internaci -, že pobyt ve vězení nutně vede k šílenství? Jak se při životě v onom delirantním světě, uprostřed triumfujícího ne-rozumu, ubránit osudové síle míst a věcí a nestát se také jedním z těch, kdo jsou toho všeho živým symbolem? „Musím říci, že většinu bláznů chovaných v káznících a státních vězeních přivedlo do toho stavu surové zacházení nebo hrůza samoty, v níž se neustále setkávají s přeludy bolestí rozjitřené fantazie.“¹

Přítomnost bláznů mezi vězni není žádná skandální krajnost, ale sama

pravda internace; její podstata, ne omyl. Polemika, kterou vede 18. století proti internaci, se sice týká směřování bláznů s lidmi normálního rozumu, ne však základního vztahu mezi bláznem a internací, jak je všeobecně pojímán. Ať už jsou postoje jakékoli, tohle jediné nikdo nezpochybnuje. Mirabeau starší - autor spisu *Přítel lidí* vidí stejně přísným okem internaci jako samotné internované; žádný z chovanců „proslulých státních věznic“ není podle něho nevinný; jejich místo však není v těchto nákladných domech, kde se neúčelně povalují; proč zavírat „lehká děvčata, když by se z nich někde ve venkovských manufakturách mohla stát děvčata pracující“? Nebo „zločince, kteří čekají jen na to, jak sami strčit hlavu do oprátky. Proč tyto lidi, spoutané v přenosných řetězech, nezaměstnat pracemi, jež by mohly být pro dobrovolné dělníky nezdravé? Sloužili by za příklad... “ Kdyby tihle všichni zmizeli, kdo by v internačních domech zbyl? Ti, které jinde dát nelze a kteří tam plným právem patří: „Pár státních vězňů, jejichž zločiny je třeba utajit“, s nimi „starci, kteří v hýření a rozmařilosti promrhali všechny plody své práce a kteří odjakživa špeli k tomu, zemřít ve špitále, takže jim to nepřijde zatěžko“; a konečně blázni, kteří někde shnit musejí: „Ti mohou vegetovat všude.“²² H. G. Mirabeau argumentuje opačně: „Ať mi kdokoli na světě dokáže, že mezi obyvateli pevností, kázní a státních vězení představují vězni státu, zločinci, libertini, blázni, zruinovaní starci neříkám ani většinu, ale třetinu, čtvrtinu, desetinu.“ Nepobuřuje ho, že jsou blázni smíšeni se zločinci, ale že spolu s nimi tvoří tu hlavní náplň věznic; kdo si tedy může stěžovat, že je pohromadě se zločinci? Jistě ne ti, kdo navždy ztratili rozum, ale ti, které jejich mládí na okamžik strhlo k nerozvážnostem: „Mohl bych se ptát... proč se směšují zločinci s libertiny... Mohl bych se ptát, proč mají být mladí lidé nebezpečných sklonů pohromadě s muži, kteří je rychle přivedou k nejzazšímu stupni zkaženosti... A konečně, jestliže tato směs libertinů se zločinci existuje, jako že ano, proč takové hanebné, mrzké, kruté spojení trpíme, a bereme tak na sebe tu nejstrašnější ze všech vin, již je vést lidi k zločinu?“ Pokud jde o blázny, jaký jiný osud by bylo možné jim přát? Nejsou ani dost rozumní, aby mohli žít na svobodě, ani dost ukázněni, aby se s nimi nemuselo zacházet jako se zločinci. „Je až příliš pravda, že ty, kdo pozbyli rozumu, je nutno před společností ukrýt.“²³

V takovém duchu se tedy nesla politická kritika internace v 18. století.

Nesměřovala vůbec k osvobození bláznů; že by byla šílenství nějak víc otevřela filantropii nebo medicíně, se rozhodně nedá říci. Naopak, svázala je s internací pevněji, než tomu kdy bylo, a to dvojnásobným poutem: jednak udělala z šílenství symbol vězníci moci a jejího výsměšného a obsedantního představitele ve světě internace; jednak předmět - *par excellence* - všech internačních praktik. Subjekt a objekt, obraz i terč represe, symbol její slepé svévole a zároveň její ospravedlnění, důkaz, že je opodstatněná. Šílenství se tak jakýmsi paradoxním kruhovým pohybem nakonec jeví jako jediný smysl internace, jejíž hlubokou nesmyslnost symbolizuje. Podivuhodně přesně zformuluje toto myšlení osmnáctého století - jemuž je sám dosud blízký - Michelet; když hovoří o Mirabeauově pobytu ve Vincennes, kde byl Mirabeau současně se Sadem, mluví přesně v jeho duchu.

- Internace zaprvé vede k šílenství: „Vězení plodí bláznů. Věžňové nalezení v Bastille, v Bicetre, byli zblblí.“

- Zadruhé: půda internace soustřeďuje ty nejnerozumnější, nejhanebnější, nejnemravnější síly 18. století a jejich představitelem je šílenec: „Viděli jsme, jaká zuřivost panovala v Salpêtriére. Děsivý blázen existoval ve Vincennes, jeduplný Sade, pišící v naději, že svou zkaženost přenese na budoucí časy.“

- Zatřetí: do internace patřil právě jen tento šílenec, ale to se nestalo: „Brzo ho pustili a Mirabeaua tam nechali.“

Kolem šílenství se tak na půdě internace vytváří prázdno; prázdno, které je izoluje, které ukazuje, co je v něm neredukovatelné, pro rozum nesnesitelné; a také, co je odlišuje od všech ostatních vězňů. Přítomnost šílenců mezi nimi je ztělesněním nespravedlnosti, ale páchané na *těch druhých*. Velká jednota, pod níž byl neurčitě zahrnován všechno ne-rozum, končí. Šílenství se individualizuje, ale jeho podivné dvojnásobí se zločinem, či alespoň těsné sousedství s ním, prozatím nikdo nezpochybňuje. Jsou to nyní jediné dvě formy, které v částečně vyprázdňené internaci setrvávají; jediné, které symbolizují její nutnost: od nynějška budou do internace patřit už jen ony. Přestože se šílenství oddělilo a stalo se konečně v mlhavém světě ne-rozumu formou, kterou lze označit, svobodu tím nezískalo; je nyní spjata s internací jakousi hlubokou sounáležitostí, jakýmsi takřka bytostným poutem.

V téže době prochází však internace ještě jinou, hlubší krizí; krizí, jež

nezpochybňuje pouze její represivní roli, ale samu její existenci, krizi, jež nevzniká na její půdě ani se neváže na politické protesty, ale vyvstává zvolna z celého ekonomického a sociálního obzoru.

Chudoba se postupně vymaňuje ze starého změtení s morálkou. Krize vtiskly nezaměstnanosti podobu, kterou už nelze ztotožňovat s leností; bída a nucená zahálka se náhle začaly šířit po venkově, právě tam, kde domněle panovala mravnost v těch nejbezprostřednějších a nejčistších formách. To všechno ukázalo, že chudoba nemusí být vždycky téhož řádu jako prohřešek: „Žebrota je ovoce bídy, a ta sama je důsledek buď špatné úrody, nebo špatné produkce manufaktur, nebo zvýšení daní, nárůstu populace atd...“⁴⁴ Bída se mění v záležitost ekonomickou.

Ne však záležitost nahodilou ani takovou, která jednou v budoucnu zcela zmizí. Existuje určité množství bídy, které se odstranit nedá - prostě jakási osudová chudoba, jež bude provázet společnost ve všech jejích formách až do konce časů, i kdyby třeba pracovali všichni zahaleči: „Dobře spravovaný stát nemůže mít žádné chudé krom těch, kteří se v bídě narodili nebo do ní vinou něčeho upadli.“⁴⁵ Určitý podíl bídy, ať už vrozené, nebo něčím zaviněné, je prostě nevyhnutelný, dá se říci nezczizitelný. Stav nouze se zdá být tak vepsán do osudu člověka a struktury společnosti, že si stát bez chudiny dlouho nikdo nedokáže vůbec představit; vlastnictví, práce a chudoba spolu zůstávají v myšlení filosofů spjaté až do konce 19. století.

Chudoba je nutná nejen proto, že je neodstranitelná, ale také proto, že umožňuje bohatství. Díky tomu, že třída nuzných pracuje a málo spotřebovává, národ může bohatnout, zhodnocovat svá pole, osady, doly, vyrábět produkty, jež se pak prodávají po celém světě; zkrátka národ bez chudiny by byl národ chudý. Nouze je prvek pro stát nutně potřebný. V ní společnost žije svým nejskrytějším, ale také nejopravdovějším životem. Chudí jsou podstatou a slávou národů. A jejich neodstranitelnou bídu se patří velebit a ctít: „Jde mi pouze o to, obrátit část této bdělé pozornosti (pozornosti moci) k trpící vrstvě Lidu... ; pomoc, kterou jsme jí povinni, je v podstatě věcí cti a prosperity Říše, jež má v Chudých všude svou nejpevnější oporu, neboť žádný panovník nemůže své panství udržovat a rozšiřovat, aniž věnuje svou péči lidu, zemědělství, umění a obchodu; a nutným činitelem těchto velkých sil, jež činí Národ skutečně mocným, jsou Chudí.“⁴⁶ Chudobě se dostává plné mravní

rehabilitace, jež současně znamená ekonomickou a sociální reintegraci jejího představitele. Protože Chudý není výrobcem ani spotřebitelem, v merkantilistické ekonomice pro něj nebylo místo: byl to lenoch, pobuda a zahaleč, který patřil jedině do internace, zařízení, jež ho vyobcovávalo a jakoby vymazávalo ze společnosti. S rodícím se průmyslem, který potřebuje lidské paže, se opět stává součástí národa.

Ekonomické myšlení tak přebudovává pojem Chudoby na nových základech. Pro křesťanskou tradici byl Chudý tou nejživější a nejkonkrétnější realitou, přítomností z masa a krve: tvář bídy byla vždy tvář jedince, symbolem vtěleného Boha. Internace Chudého vyškrtla, odstranila, smísila s jinými tvářemi a společně s nimi ho zahrnula v jedno jediné nerozlišující mravní odsouzení. Osmnácté století zjišťuje, že „chudí“ jako konkrétní a poslední realita neexistují; že se v nich příliš dlouho mísila dvojí skutečnost různé povahy.

Existuje na jedné straně *Chudoba*: nedostatek potravin a peněz, ekonomická situace související se stavem obchodu, zemědělství, průmyslu. A na druhé *Lid*: ne pasivní prvek, vydaný přílivům a odlivům bohatství, ale síla, jež se přímo podílí na ekonomické situaci, na produkování bohatství, neboť tím, co je vytváří, nebo alespoň předává, přemísťuje a rozmnožuje, je lidská práce. Pojem „Chudý“ byl pojem zmatený, který směšoval ono bohatství, jímž je člověk, se stavem nouze, jenž patří k podstatě lidstva. Ve skutečnosti je mezi Chudobou a Lidem vztah přesně opačný.

Shodují se na tom fyziokraté i ekonomisté: lid jako takový je jedním z prvků bohatství, dokonce jeho zdrojem, spolehlivým a nevyčerpateľným. Pro Quesnaye a jeho žáky je člověk základním prostředníkem na cestě od půdy k bohatství: „*Člověk stojí tolik, kolik stojí země*, říká jedno moudré přísloví. Je-li člověk k ničemu, je k ničemu i půda. S lidmi se půda, kterou máme, zdvojnásobuje; lidé ji obdělávají; lidé ji dobývají. Jen Bůh dokázal vytvořit z hlíny člověka, ale člověk všude na světě dokázal pomoci lidem zemi získávat, nebo aspoň její plody, což je totéž. Tím prvním bohatstvím proto je mít lidi, a teprve druhým půda.”⁷

Stejně významným bohatstvím je lid i pro ekonomisty. Dokonce tím spíš, že tvůrcem bohatství podle nich není jen zemědělská práce, ale celý průmyslový transformační proces až po obchodní oběh. Bohatství závisí na

množství práce vykonané člověkem: „Stát, jehož jediným skutečným bohatstvím jsou každoroční plody jeho pozemků a přičinlivosti jeho obyvatel, může dosáhnout toho největšího bohatství, dokáže-li každé jitro půdy a každého jedince přimět k té nejvyšší výkonnosti.“⁸ Takže Lid má - paradoxně - tím větší cenu, čím je početnější, protože poskytuje průmyslu levnou pracovní sílu, což znamená snížení nákladů a možnost rozvoje výroby a obchodu. V neustále otevřeném trhu s pracovní silou se „základní cena“ - odpovídající podle Turgota existenční potřebě dělníka - a cena určovaná nabídkou a poptávkou nakonec vždy vyrovnávají. Neboli čím větší virtuální bohatství má země k dispozici v početné populaci, tím lépe může obstát v obchodní konkurenci.

Internace je proto hrubý omyl a ekonomická chyba. Protože vyřadila z oběhu a udržuje dobročinnost *chudý lid*, myslí se, že tím škrtla bídu. Ve skutečnosti jen zamaskovává *chudobu* a škrtá část *lidu*, lidu, který vždycky znamená bohatství. Že se tím chudým pomáhá dostat se z momentální nouze? Naopak se jim v tom brání: omezuje se trh pracovních sil, a právě v době krize, což je tím nebezpečnější. Drahotě výrobků je třeba čelit pomocí levné pracovní síly, jejich nedostatek vyrovnat novým rozvojem průmyslu a zemědělství. Jediný rozumný lék: zapojit všechnu tu populaci do koloběhu výroby, rozdělit ji do míst s největším nedostatkem pracovních sil. Využití chudých, bezdomovců, vyhnanců a emigrantů všeho druhu je jedním z tajemství, jak může bohatství obstát v mezinárodní konkurenci: „Chceme-li oslabit sousední státy, které nás zastiňují svou mocí a průmyslem, jaká cesta je lepší?“ uvažuje Josias Tucker nad otázkou emigrace protestantů: „Nutit jejich poddané - tím, že je odmítneme přijmout a začlenit mezi sebe -, aby zůstávali doma, nebo je dobrým zacházením a přiznáním všech výhod, jimž se těší ostatní občané, naopak k nám lákat?“

Internace však nejen že neblaze ovlivňuje trh pracovních sil, ale navíc, jako vůbec všechna charitativní činnost, nebezpečně pohlcuje finance. Osvícenství stejně jako středověk se vždycky snažilo zajišťovat péči o chudé systémem nadací. Tím se ovšem zmrazovala určitá část základního kapitálu nebo příjmů. A to definitivně, protože v návratu do oběhu jí bránila různá právní opatření, zavedená na ochranu charitativní činnosti před zkomercionalizováním. Jejich užitečnost však postupem let slábne; mění se ekonomická

situace, chudoba dostává jinou tvář: „Společnost neměla vždy stejné potřeby; povaha a rozdělení majetku, jeho rozložení mezi různé druhy obyvatel, stejně jako názory, mravy, hlavní zájmy národa nebo jeho různých vrstev, dokonce i podnebí, nemoce a jiné nahodilosti lidského života procházejí neustálou proměnou; rodí se nové potřeby; jiné pomíjejí.“⁹ Nadace svou definitivní povahou odporuje variabilitě a kolísavosti příležitostných potřeb, jimž má odpovídat. Když nelze vrátit do oběhu bohatství v ní vázané, nezbyvá než s růstem nových potřeb vytvářet nadace nové. Stále větší část fondů a příjmů se tak ocitá stranou a stále víc se zmenšuje část produktivní. Z toho nutně plyne ještě větší chudoba, čili ještě větší počet nadací. Takový proces by nemusel nikdy skončit. Mohl by nastat okamžik, kdy „neustále se množící nadace... by nakonec pohltily všechny fondy i veškeré jednotlivé majetky“. Osvícenské formy chudinské péče vedou tedy vlastně k ochuzení, postupnému zmrazení a vlastně pomalé smrti všeho produktivního bohatství: „Kdyby všichni lidé, kteří kdy zemřeli, měli každý svou hrobku, také by nezbylo, než ty neplodné monumenty zrušit a pohnout popelem mrtvých, aby byla půda k obdělání a měli co jíst živí.“¹⁰

Strohá nelidskost v zacházení s šilenci během 18. století nepominula, ale pominula samozřejmost internace, ona globální jednota, pod níž jaksi přirozeně spadali, a ony bezpočetné nitky, jež je vetkávaly do jednoditého přediava ne-rozumu. Z područí této temné moci, z podřízenosti, jež je znásilňovala mnohem víc a možná mnohem důsažněji než konkrétní pouta držící je v kobce, se šilenství osvobodilo ještě před Pinelem. Je svobodné dokonce už před Velkou revolucí: svobodné v tom smyslu, že může být individualizováno, rozpoznáno ve svých různých tvářích, a může se rozvinout proces, který mu dá nakonec statut objektu.

Šilenství vymaněné z někdejších příbuzností, osamocené ve zchátralých zdech internace, se stává problémem klade otázky, jaké dosud nikdy neformulovalo.

Rozpačitý je nad ním hlavně zákonodárce; má skoncovat s internací, ale neví přitom, jaký sociální prostor šilenství vyhradit - vězení, špitál, nebo péči v rodině? Důkazem této nerozhodnosti jsou opatření z doby těsně před revolucí 1789 a po jejím začátku.

Breteuil v oběžníku o zatykačích žádá správce různých internačních budov, aby mu sdělili, jaké povahy jsou příkazy k internaci a čím jsou zdůvodněny. „Ti, kdo se pouze oddávali přílišnému libertinství, zhýralství a rozmařilosti, ale nedopustili se ničeho, čím by si zasloužili přísné tresty podle zákona,“ mají být po ročním či nanejvýš dvouletém věznění propuštěni. V internaci mají naopak zůstat „vězňové pomateného ducha, kteří by při své imbecilitě nedokázali žít ve společnosti nebo by ji ohrožovali svou zuřivostí. U těch je třeba pouze se ujistit o jejich stavu, a dokud tento bude nasvědčovat, že by jejich svoboda byla nebezpečím pro společnost nebo planým dobrodiním pro ně samotné, je bohužel bezpodmínečně nutno držet je dál v internaci“. To je první etapa: co nejvíc internaci omezit, pokud jde o mravní prohřešky, rodinné konflikty a ty nejneškodnější aspekty libertinství, ale zachovat ji v jejím principu a jedné z jejích hlavních funkcí: jako vězení pro bláznů. Internace zbavená všech svých ostatních funkcí se tak stává skutečným panstvím šílenství.

Druhou etapou jsou velká šetření, příkázaná Národním a pak Ústavodárným shromážděním po vyhlášení Deklarace lidských práv: „Nikdo nemůže býti obžalován, zatčen ni vězněn, leč v případech, jež stanovil zákon, a řízením, jež předepsal. Zákon nemá ukládati, leč tresty přesně a zřejmě nutné; a nikdo nemůže býti trestán, leč pomocí zákona ustanoveného a vyhlášeného před proviněním a zákonně provedeného.“ Éra internace končí. Ve vězení jsou teď už jen odsouzení nebo obvinění zločinci a s nimi bláznů. Chudinský výbor Ústavodárného shromáždění vysílá do pařížských internačních domů pětičlennou komisi. Zprávu podává (v prosinci 1789) vévoda de la Rochefoucauld-Liancourt; konstatuje na jedné straně, že přítomnost bláznů ve věznicích je degradujícím prvkem a představuje nebezpečí, že se statut internovaných stane nedůstojným člověka; od vlády a soudů je velká lehkomyšlnost, že takové smíšení trpí: „Tato bezstarostnost je na hony vzdálená osvícenému soucitu a péči, jež ulehčují v neštěstí a poskytují nešťastným veškerou možnou útěchu... ; lze vůbec připustit, při vši snaze pomáhat v bídě, abychom se jevíli jako ti, kdo degradují lidství?“

Když tedy bláznů takovým neuváženým smíšením zneuctví ostatní vězňů, navrhuje pro ně na druhé straně speciální způsob internace: ne přímo lékařský, ale takový, aby péče byla co nejučinnější a zacházení co nejmírnější: „Ze

všech neštěstí, jež postihují lidstvo, je stav šílenství nicméně jedním z těch, které si žádají obzvláštního soucitu a úcty; péče o tento stav by proto měla být obzvláště obětavá; i když není naděje na vyléčení, zbývá ještě tolik jiných prostředků, jemnost, laskavost, dobré zacházení, jež mohou těm nešťastníkům učinit život alespoň snesitelným.” Text ukazuje statut šílenství v celé jeho dvojznačnosti: je třeba chránit ostatní internované před jeho nebezpečími, ale zároveň si zaslouží speciální péči.

Třetí etapu vyznačuje řada dekretů vydaných v době od 12. do 16. března 1790. Nachází v nich konkrétní uplatnění Deklarace lidských práv: „Do šesti týdnů od tohoto dekretu budou propuštěny na svobodu všechny osoby držené na základě zatykače nebo příkazu činitelů výkonné moci v pevnostech, církevních zařízeních, káznících, policejních budovách a jakýchkoli jiných vězeních, krom osob legálně odsouzených, vzatých do vazby, obžalovaných z nějakého těžkého zločinu nebo si odpýkávajících trest postihující osobu, případně vězněných z důvodu šílenství.” Internace je tedy definitivně vyhrazena určitým kategoriím soudně postižitelných provinilců a bláznům. Pro ty je zde ale také nové uspořádání: „Osoby vězněné z důvodu demence budou v průběhu tří měsíců ode dne vydání tohoto dekretu na popud našich zmocněnců vyslechnuty soudci způsobem, jak je obvyklý, a podle příkazu těchto je navštíví lékaři, kteří se pod dohledem správců okrsku vyjádří o skutečné situaci nemocných, aby pak dle výroku o jejich stavu mohli být propuštěni nebo svěřeni péči špitálů, jež k tomu budou určeny.” Zdá se, že je rozhodnuto. Dne 29. března 1790 se Bailly, Dupont-Dutertre a jeden policejní úředník vydávají do Salpêtriére, aby zjistili, jakým způsobem bude možné nařízení uplatnit; pak jdou ještě do Bicetre. Ukazuje se totiž řada potíží, a hlavně jedna: neexistují špitály zřízené nebo alespoň vyhrazené pouze pro šílence.

Hmotné potíže spolu s velkou teoretickou nejistotou nastolují dlouhou fázi váhání. Ze všech stran se volá, aby Shromáždění vydalo nějaký text, který by umožnil chránit se před pomatenými, než vzniknou slíbené špitály. A nastává regrese, jež bude mít pro budoucnost velký význam: pomatení se v rámci okamžitých a nekontrolovatelných opatření ocitají pod jednou hlavičkou dokonce ne ani s nebezpečnými zločinci, ale se škodlivými zvířaty. Zákon z 16.-24. srpna 1790 ukládá „bdělosti a autoritě městských úřadů... , aby

hleděly předejít či zabránit nepříjemnostem, jež by mohli způsobit blázní nebo zuřiví šílenci puštění na svobodu a zlá a divoká toulavá zvířata”. Pokyn je ještě posílen zákonem z 22. července 1791, který povinnost dohledu nad šílenci ukládá rodinám a městským úřadům ponechává volnou ruku zakročit, jak uznají za užitečné: „Rodiče pomatených jsou povinni je hlídat, dozírat, aby se netoulali a nedopouštěli se žádných nevázaností. Předcházet nepříjemnostem, jež by plynuly z toho, kdyby jednotlivci plnili tuto povinnost nedbale, je věcí městského úřadu: ‘ Osvobození tak vrací bláznům znovu statut zvířete, jaký měli kdysi v internaci; ale tentokrát ho potvrzuje zákon; stávají se divokou zvěří v téže době, kdy jim lékaři začínají přiznávat animální nevinost. Ani tímto vložením moci do rukou úřadů se však nic nevyřeší; špitály pro blázní stále neexistují.

Na ministerstvo vnitra se hrnou nespočetné petice. Delessart například na jednu z nich odpovídá: „Souhlasím s vámi, pane, že by bylo záhodno začít pokud možno okamžitě zřizovat domy, jež by sloužily za útluk nešťastné vrstvě pomatených... Pokud jde o ty, kteří z nedostatku podobných zařízení museli být umístěni v různých věznicích vašeho departementu, nevidím momentálně jinou cestu, jak je z těchto míst, tak málo odpovídajících jejich stavu, dostat, než přesunout je prozatím, bude-li to možné, do Bicetre. Bylo by proto dobře, kdyby se správa písemně domluvila s vedením v Paříži o případných podmínkách přijetí do tohoto domu, kde by výdaje na jejich údržbu, pokud by to nebylo v silách jejich rodiny, hradil buď váš departement, nebo domovské obce oněch nešťastníků.” Z Bicetre se stává - zvláště po zavření špitálu Saint-Lazare - velké středisko pro všechny pomatené muže. Pro ženy je podobným střediskem Salpêtriére: v r. 1792 je tam převedeno dvě stě pomatených žen ze starého kapucínského noviciátu v ulici Saint-Jacques, kam byly umístěny pět let předtím. V odlehlejších krajích však nepřichází v úvahu posílat blázní do bývalých všeobecných špitálů. Většinou zůstávají ve věznicích, jako například v už zmíněné pevnosti Hâ, v zámku Angers, v Bellevaux. Vládne tam nepopsatelný chaos a bude vládnout ještě dlouho - až do vzniku císařství. Malý obrázek Bellevaux podává Antoine Nodier: „Čtvrtí se každý večer rozléhá křik, zvěstující, že se věžňové perou a pobíjejí. Příběhne hlídka. V tom složení, jaké má, je zápasícím k smíchu; k nastolení pořádku jsou tedy povoláni městští radní, ty nikdo neposlouchá, zasypou je urážky

a nadávky; už to není dům spravedlnosti a žalářování... “

Podobný chaos, možná ještě větší, panuje v Bicetre; jsou tam političtí vězni, podezřelé osoby, jež je třeba skrýt; bída a nouze tam drží spoustu hladových. Správa neustále protestuje, žádá, aby byli zločinci od ostatních odděleni; a co je důležité, pořád se ještě ozývají stížnosti, že jsou věžňové pohromadě s blázny. Dne 9. brumairu III. roku Republiky píše hospodářský správce Bicetre občanům Grandpréovi a Osmondovi, členům Správní a soudní komise: „Ve chvíli, kdy je beze všech pochyb na pořadu dne lidství, musí se každý zachvět hrůzou, vidí-li zločin a chudobu pohromadě v jednom a též útulku.” Je třeba připomínat zářijové masakry, neustálé útoky a všechny ty nevinné, kteří musí hledět na vězně v poutech, na řetězy galejníků? Chudina a zbídačelí starci „nemají před očima nic jiného než řetězy, mříže, závory. A k tomu přidejme sténání věžňů, které někdy zaléhá až k nim... Z těchto důvodů znovu naléhavě žádám, aby byli z Bicetre buď přemístěni jinam vězni a zůstali tam jenom chudí, nebo aby byli přemístěni chudí a zůstali tam jenom vězni”. A důležité je - uvážíme-li, že je dopis psán uprostřed revoluce, už po zprávách Cabanisových a řadu měsíců po Pinelovi, o němž se traduje, že „osvobodil” Bicetreské blázny -, co přichází dál: „V tomto druhém případě by tam možná mohli zůstat také blázni, jiný druh nešťastníků, kteří jsou strašlivou bolestí lidstva... Neleňte proto, občane, jimž je drahá lidskost, uskutečnit tento krásný sen a buďte si předem jisti, že se tím o ni opravdu zasloužíte.” Z toho je vidět, jaká v těch letech panovala obrovská zmatenost a jak obtížně si šílenství hledalo své místo v onom „lidství”, jemuž se opět navracela hodnota; jak těžké bylo situovat je do nově se strukturujícího sociálního prostoru.

1. H.-G. Mirabeau, *Des lettres de cachet et des prisons d'état*, kap. 11., *Oeuvres* (ed. Merilhou), sv. L, str. 264.
2. V. Riqueti de Mirabeau, *L'ami des hommes* (Paříž, 1758), sv. II, str. 414 ff.
3. H.-G. Mirabeau, *Des lettres de cachet*, str. 264.
4. Jean-Pierre Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles* (Paříž, 1781), sv. L, str. 79.
5. *Encyclopédie*, heslo Špitál.

6. Abbé de Récalde, *Traité sur les abus qui subsistent dans les hôpitaux du royaume* (Paříž, 1788), str. ii, iii.
7. V. R. de Mirabeau, *L'Ami des hommes*, sv. L, str. 22.
8. Turgot, „Éloge de Gournay”, *Oeuvres* (ed. Schelle), sv. L, str. 807.
9. Turgot, heslo Fundace in *Encyclopédie*.
10. Turgot, „Lettre á Trudaine sur le Limousin”, *Oeuvres* (ed. Schelle), sv. II, str. 478-495.

VIII. ZROZENÍ ÚTULKU

Jsou to známé obrazy. Vyskytují se ve všech dějinách psychiatrie jako ilustrace šťastného věku, kdy bylo šílenství konečně rozpoznáno a začalo se s ním zacházet podle pravdy, k níž byli všichni tak dlouho slepí.

„Ctihodná Společnost kvakerů... se rozhodla zajistit těm svým členům, které postihlo neštěstí ztráty rozumu a z nedostatku prostředků se nemohou uchýlit do nákladných zařízení, veškerou možnou péči a veškeré příjemné stránky života, jaké jejich stav jen dovolí; na základě dobrovolných příspěvků ustavila fondy a přede dvěma lety zbudovala blízko města Yorku zařízení, které, jak se zdá, spojuje řadu výhod s nejvyšší možnou hospodárností. Jestliže je pohled na onu strašlivou nemoc, jakoby stvořenou k tomu, aby pokořila lidský rozum, v první chvíli skličující, vystřídává ho vzápětí dojaté vědomí, co všechno dokázala vynalézt důmyslná laskavost, aby ji léčila a ulehčila.

Budova stojí míli od Yorku, uprostřed úrodné a usměvavé krajiny; nepůsobí vůbec dojmem vězení, ale spíš veliké venkovské usedlosti; obklopuje ji rozlehlá zahrada obehnaná zdí. Žádné závory, žádné mříže v oknech.”²¹

Proslulý je příběh osvobození bláznů v Bicetre: vězňům v kobkách mají být sejmuta pouta; špitál navštěvuje Couthon, aby se přesvědčil, že se tam neskrývají nějaké podezřelé osoby; ačkoli se před tímto „mrzákem na nosítkách z mužských paží” každý chvěje, Pinel mu vykročí směle vstříc. Moudrý a neochvějný lidumil se střetá s paralytickým monstrem. „Pinel ho ihned zavedl do oddělení nepokojných; cely na něj zapůsobily otřesným dojmem. Snažil se nemocných vyptávat. Od většiny se mu dostalo pouze nadávek a hrubostí. Pokračovat v šetření nemělo smysl. Obrátil se k Pinelovi: ‘Nezbláznil ses ty sám, občane, že chceš pustit na svobodu takováhle zvířata?’ Pinel mu klidně odpověděl: ‘Jsem přesvědčen, občane, že jsou tak ne-zvládnutelní právě jen vinou toho, že jim chybí vzduch a svoboda.’ - ‘No budiž, dělej, jak myslíš, ale bojím se, abys na to přesvědčení nedoplátil.’ Nato odnesli Couthona zpátky do kočáru. Všem se ulehčilo; vydechli si; velký lidumil se dal ihned do díla.”²²

Jsou to obrazy; přinejmenším v tom smyslu, že se o sílu obrazu opírá hlavní působivost obou příběhů: v případě Tukeova domova patriarchální

poklid, který zvolna utiňuje vášně srdce a rozháranost ducha; v případě Pinelově jasnozřivá neochvějnost, která jediným slovem a gestem zvládne dvojí animální zuřivost, která na ni z jedné strany řve a z druhé číhá; a moudrost, schopná přesně rozpoznat, kde je pravé nebezpečí, jsou-li jím zuřiví šílenci nebo sangvinický člen konventu. Jsou to obrazy, jež se ve své legendárnosti uchovávají až do našich dnů.

Psychiatrie 19. století přijme mýtické hodnoty pinelovské a tukeovské legendy jako přirozenou samozřejmost. Tyto mýty v sobě ale tají zákrok, nebo spíš řadu kroků, jež v tichosti zformovaly jak svět útulku, tak léčebné metody i konkrétní zkušenost šílenství do určité podoby.

Nejprve gesto Tukeovo. Protože je současné gestu Pinelovu, protože se ví, že je vyvolala vlna „filantropie“, přičítá se mu význam „osvobození“ pomatených. Běží však o něco docela jiného: „Pro členy naší společnosti se ukázalo velmi škodlivým, když byli svěřeni lidem, jimž nejenže *byly* cizí naše zásady, ale kteří je navíc smísili s jinými nemocnými troufale hrubé řeči a zavřehodných způsobů. To všechno často zanechá na duchu nemocných, když se jim opět navrátí rozum, nesmazatelnou stopu, takže se odvracejí od náboženství, jež dříve vyznávali; někdy dokonce i propadnou neřestným návykům, jaké jim předtím byly cizí.”³ *Asyl* má mravně a nábožensky segregovat, vytvořit kolem šílenství prostředí pokud možno podobné komunitě kvakerů. Důvody jsou dva: jednak každá citlivá duše při pohledu na zlo trpí, je to pro ni zdroj hrůzy, nenávisti, pohrdání, samých neblahých a prudkých vášní, které vyvolávají nebo podporují šílenství: „Právem jsme usoudili, že smíšení osob různého citění a náboženského vyznání, zhýralců s lidmi počestnými, bezbožníků s řádnými, jak k tomu dochází ve velkých ústavech, brání postupnému návratu rozumu a ještě víc podporuje melancholii a misantropické myšlenky.”⁴ Hlavní důvod je však jiný: protože se náboženství věkovitým zvykem, výchovou i každodenním praktikováním stalo čímsi stejně hlubokým jako příroda a protože zároveň představuje určitý konstantní princip donucení, může plnit dvojí roli: roli přírody a roli řádu. Náboženství znamená spontánnost i nátlak, to jest právě ony jediné dvě síly, jež mohou při výpadku rozumu vyvážit rozpoutanou divokost šílenství; jeho příkazy, „pokud byly pevně vštípeny na začátku života... , stávají se takřka přírodními zákony;

a často se ukázalo, že dokážou zkrotit i to nejvzrušeněji blouznící šílenství. Podporovat vliv náboženských zásad na ducha nemocných je velice významný léčebný prostředek”.⁵ V dialektice šílenství, chápaného jako rozum, který se skrývá, ale nerozpadá, je náboženství jakousi konkretizací toho, co nemůže zešílet, co je v rozumu nepřemožitelné, co setrvává pod šílenstvím jako kvazi-příroda a kolem něho jako neustálá výzva prostředí: „Nemocný by ve svých jasných chvílích nebo během uzdravování mohl ke svému prospěchu užívat společnosti lidí stejných názorů a stejných návyků.” Náboženství plní funkci jakéhosi skrytého dohlizitele a nátlak na šílenství je teď ještě bezprostřednější, vládne mu z ještě větší blízkosti, než tomu bylo v osvícenské internaci. Za osvícenství se náboženské a mravní prostředí vnucovalo zvenčí, drželo šílenství na uzdě, aniž je léčilo. V *Asylu* je náboženství součástí pohybu, který naznačuje, že v šílenství je nicméně rozum stále přítomný, a směřuje od pomatenosti zpět ke zdraví. Přímým smyslem náboženské segregace ve skutečnosti není chránit nemocné před bezbožností těch, kdo nejsou kvakery, ale zasadit pomateného do mravního prostředí, kde se octne v dialogu se sebou samým a se svým okolím; vytvořit pro něj takové prostředí ne jako ochranu, ale proto, aby ho udržovalo v setrvalém znepokojení, pod neustálou hrozbou Zákona a Prohřešku.

„Princip strachu, v šílenství zřídka kdy zeslabený, je při léčbě šilenců považován za velice důležitý.”^e Strach je ztělesněním přímo samotné podstaty útulku. Jeho tvář je samozřejmě stará, stačí si vzpomenout na hrůzy internace. Ty však obkružovaly šílenství zvenčí, vyznačovaly hranici mezi rozumem a ne-rozumem a jejich moc se uplatňovala dvojím směrem: na jedné straně krotily zuřivost a na druhé nutily rozum, aby se držel stranou; byl to strach povrchový. Strach nastolený v *Asylu* je hlubinný: směřuje od rozumu k šílenství jako prostředník, jako připomínka, že mají dosud cosi společného, přes co by spolu mohly znovu navázat kontakt. Hrůza, jež provázela šílenství v osvícenském světě, byla tím nejviditelnějším znamením jeho odcizenosti; nynější strach má moc odcizení zrušit a nastolit mezi šilencem a člověkem rozumu jakési velice primitivní dorozumění. Učinit je opět solidárními. Šílenství už teď nemá nahánět strach, nebude už moci; strach bude mít ono samo, strach, v němž bude bez odvolání a nenávratně vydáno pedagogice zdravého rozumu, pravdy a morálky.

Samuel Tuke líčí, jak jednou přijali do *Asyly* jistého maniaka, mladíka neobyčejné síly, jehož záchvatů se báli všichni kolem něho, dokonce i strážci. Do *Asyly* přibyl v řetězech, s želízky na rukách, v šatech převázaných provazy. Hned po příchodu mu všechna ta pouta sejmuli a nechali ho jíst společně s dohlížiteli; okamžitě se zklidnil; „jeho pozornost zřejmě zcela zaujala nová situace“. Odvedli ho do jeho pokoje; tam mu správce udělil nabádavé kázání, při němž mu vysvětlil, že zásadou domu je co největší svoboda a co největší pohodlí pro všechny, a pokud se on nedopustí nějakého přestupku proti místnímu řádu nebo proti obecným zásadám lidské morálky, nebude vystaven žádnému nátlaku. On sám, správce, nijak netouží užívat donucovacích prostředků, které má k dispozici. „Jemné zacházení na maniaka zapůsobilo. *Slibil, že se bude přemáhat.*“ Přesto se pak ještě stávalo, že se zmítal, nadával a děsil své spolčníky. Správce mu připomněl hrozby a sliby z prvního dne; jestliže se neuklidní, nezbude, než se vrátit k tvrdým metodám. Maniakovo vzrušení nějaký čas stoupalo, pak začalo rychle polevovat. „Naslouchal pak pozorně nabádáním svého přátelského návštěvníka. Po takových rozhovorech se stav nemocného většinou na řadu dní zlepšil.“ Po čtyřech měsících odcházel z *Asyly* zcela uzdravený. Strach tu působí na nemocného přímou cestou, jediným jeho nástrojem je řeč; nejde o to, omezit zuřící svobodu, ale narýsovat a podtrhnout pole odpovědnosti, na němž bude jakýkoli projev šílenství vždycky spojen s trestem. Temná provinilost, jež kdysi svazovala nerozum s prohřeškem, se přesunula jinam: šílenec jakožto lidská bytost nadaná původně rozumem už není vinen tím, že je šílený; ale jakožto šílený má ve svém šílenství, jímž není vinen, cítit odpovědnost za všechno, čím jeho nemoc může narušovat morálku či společnost, a tresty, jež ho stihnou, přičítat za vinu jen sobě. Provinilost přestává být modem vztahu mezi šilencem a člověkem rozumu jako takovými; nyní je to forma konkrétní koexistence pomateného jedince s jeho strážcem a zároveň způsob, jímž si pomatený uvědomuje svou pomatenost.

Významy přičítané Tukeovu dílu je tedy třeba přehodnotit: osvobození bláznů, zrušení nátlakových metod, vytvoření lidského prostředí - tím vším se pouze ospravedlňují kroky, jejichž pravá povaha byla zcela jiná. Tuke ve skutečnosti vytvořil útulek, v němž nahradil svobodný teror šílenství bezvýhodnou úzkostí z odpovědnosti; strach už nevládne z druhé strany

mříže, ale přímo v hradbách vědomí. Děsy, v jejich zajetí žil šílenec po celá staletí, přenesl Tuke přímo do nitra šílenství. Je pravda, že útulek už šilencovu provinilost netrestá, ale dělá něco horšího: vytváří ji; vytváří ji pro pomateného jako formu jeho sebeuvědomění a jako nereciproční vztah k strážci; a pro člověka rozumu jako formu uvědomování si toho druhého a terapeutický zásah do šilencovy existence. Šílenec je v této své provinilosti neustále vydán jako předmět trestu sám sobě i druhému; tím, že tento svůj statut rozpozná, že si uvědomí svou provinilost, má se mu vrátit vědomí svobodného a odpovědného subjektu, a tím i rozum. Právě k takovému pohybu, jímž se pomatený pro druhého objektivizuje a dosahuje tak opět svobody, dochází při pozorování šílence, ale také při práci, kterou šílenec vykonává.

Nesmíme totiž zapomenout, že jsme ve světě kvakerů, kde se Boží požehnání lidem projevuje jejich prosperitou. V „mravní výchově“, jak ji praktikuje *Asyl*, stojí práce na prvním místě. Představuje sama o sobě donucovací prostředek silnější než všechny druhy fyzického nátlaku, protože vede k časové pravidelnosti, poutá pozornost, nutí dosáhnout určitého výsledku, a odvrací tak nemocného od svobodného a pro něj škodlivého blouznění a zapojuje ho do systému odpovědnosti: „Na první místo, jak z hlediska fyzického, tak mravního, je třeba postavit pravidelnou práci... , je to činnost pro nemocného nanejvýš příjemná a zcela opačná iluzím jeho nemoci.“⁷ Práce člověka navrácí řádu Božích přikázání; podřizuje jeho svobodu zákonům skutečnosti, jež jsou i zákony mravními. Prospěšná může být proto i práce duševní; je pouze třeba přísně vyloučit činnost obraznosti, jež jde vždycky ruku v ruce s vášněmi, touhami a všemožnými delirantními představami. Ale studium zaměřené k tomu, co je v přírodě věčné a co nejvíc odpovídá moudrosti a dobrotě Prozřetelnosti, naopak neomezenou svobodu pomateného velice účinně redukuje a odhaluje mu formy jeho odpovědnosti: „Velmi užitečnými tématy, jimiž se duch pomatených může zabývat, jsou různé obory matematiky a přírodních věd.“. Smyslem práce v *Asylu* není výroba, ale čirá mravní řehole; omezení svobody, podřízení řádu, probuzení odpovědnosti má jediný cíl: zrušit odcizenost ducha ztraceného v přemíře svobody, kterou nátlak fyzický omezuje jenom zdánlivě.

Ještě účinnější než práce je pohled těch druhých, takzvaná, řečeno s Tukem, „potřeba úcty“: „Tento princip lidského ducha ovlivňuje nepochybně, a v míře

velmi významné, veškeré naše chování, byt často skrytě, a projevuje se obzvlášt silně, když se ocitneme v novém okruhu vztahů.” V osvícenské internaci byl pomatený člověk také vystaven pohledu; jeho samotného však tento pohled v podstatě nezasahoval. Zasahoval jen nestvůrný povrch, šílencovu viditelnou animalitu, a byla v něm přece jen určitá reciprocita, protože zdravému člověku nastavoval jako v zrcadle obraz jeho pádu. Pohled, který nastoluje Tuke jako jednu z hlavních složek asylového života, je hlubší a zároveň méně reciproční. Má nemocného pronásledovat v těch nejméně zřetelných projevech jeho šílenství, tam, kde je ještě vskrytu propojené s rozumem a začíná se od něho jen nepatrně odpoutávat; šílenec nemůže tento pohled nijak vrátit, je pouze sám nahlížen; je jakýmsi nově příchozím, posledním příchozím do světa rozumu. Tuke kolem těchto metod pohledu vytváří celý obřad. Konají se večírky po anglickém způsobu, při nichž má každý napodobovat společenský život se všemi jeho formálními požadavky, aniž však koluje něco jiného krom pohledu, číhajícího na každou nepatřičnost, nenormálnost, neobratnost, jež by prozradila šílenství. Ředitelé a dozorcí *Asyly* pravidelně zvou nemocné na „čaje”; pozvaní „si obléknou své nejlepší šaty a předhánějí se navzájem ve zdvořilosti a slušnosti. Nabídne se jim to nejlepší pohoštění a zachází se s nimi stejně pozorně, jako by tu byli hosty. Večírek většinou proběhne v dokonalé harmonii a co největší spokojenosti. K nějaké nepřijemnosti dojde zřídka. Nemocní své různé sklony podivuhodně hlídají; je to scéna probouzející úžas a zároveň jímavé uspokojení”. Není to však nicméně obřad sblížení, dialogu, vzájemného poznání; kolem šilence se vytváří svět jemu podobný a blízký, v němž ale on sám zůstává cizincem, cizincem *par excellence*, posuzovaným nejen podle toho, jak se jeví, nýbrž i podle toho, co všechno tím na sebe bezděky prozrazuje, co o sobě odhaluje. Bezobsažná role neznámého příchozího, kterou musí stále znovu hrát a při níž je odmítáno všechno, co může být jakousi výpovědí o něm, ona společenská postava, jejíž formu a masku mu pohled mlčky vnucuje, vede pomateného k tomu, aby vystoupil na povrch sebe sama a zpředmětnil se pro oči rozumného rozumu jako dokonalý cizinec, to jest jako ten, jehož cizost je nepoznatelná. Společensví rozumných lidí ho přijímá jen za cenu toho, že se stane anonymním, a právě jen jako takového.

Částečné omezení fyzického nátlaku v *Asyly* je tedy očividně jen součástí

celku, jehož podstatou je nastolení jakéhosi „self restraint“, v němž nad svobodou nemocného, zapojenou do práce a vystavenou pohledu těch druhých, visí neustálá hrozba provinilosti. To, co se jeví jako prostý negativní krok, totiž rozvázání pout a osvobození té nejhlubší přirozenosti šílenství, je ve skutečnosti krok pozitivní, který šílenství uzavírá do systému odměn a trestů a zapojuje je do pohybu mravního uvědomění. Je to jen přechod ze světa Zavržení do světa Soudu. Zároveň se tu však otvírá možnost určité psychologie šílenství, protože pohled na ně upřený je neustále podněcuje, aby na onom povrchu sebe sama svou přetvářku popíralo. Souzeny jsou pouze jeho činy; proces o úmyslech se s ním nevede a jeho tajemství se nezkoumají. Je odpovědné jen za tu svou část, která je viditelná. Všechno ostatní je umlčeno. Šílenství existuje jen do té míry, nakolik je vidět. Reciprocitu tato blízkost bez mříží a řetězů, jak ji nastoluje *Asyl*, neumožňuje: je to jen sousedství pohledu, který dohlíží, číhá, přibližuje se, aby lépe viděl, a vzdaluje přitom stále víc, protože přijímá a uznává pouze hodnoty Cizince. Řádem vědy o mentálních chorobách, tak jak se rozvine v útulcích, bude vždycky jen řád pozorování a klasifikace. Dialog to nebude. K dialogu bude moci dojít teprve až v den, kdy psychoanalýza zruší onen fenomén pohledu, který je bytostným rysem útulku devatenáctého století, a nahradí jeho tichou magii silami řeči. Přesněji řečeno, až k absolutnímu pohledu dohlížitele připojí nekonečný monolog hlídaného - čímž starou strukturu nerecipročního pohledu zachová, ale vyváží ji nesymetrickou reciprocitou struktury nové, struktury řeči bez odpovědi.

Dohled a Soud: dva prvky, naznačující, jaká nová postava se stane charakteristickou pro útulek 19. století. Kreslí ji sám Tuke v příběhu jednoho maniaka, který propadal nezvladatelným záchvatům. Když se jednou procházel se správcem po zahradě, z ničeho nic ho popadla zuřivost, poodešel několik kroků, sebral velký kámen a chystal se ho mrštit po svém společníku. Správce se zastavil, upřel na nemocného oči; pak k němu kousek popošel a „rozhodným tónem mu přikázal, aby kámen položil“; jak se k němu blížil, nemocnému sklesla ruka a nakonec pustil zbraň na zem; „pak se nechal klidně odvést do svého pokoje“. Zrodilo se něco nového, co už není represí: autorita. Až do konce 18. století existovala ve světě šílenců pouze abstraktní moc bez tváře, která je držela pod zámkem; jinak to byl svět pustý, vyprázdněný od všeho,

co nebylo šílenstvím; dokonce i strážní službu často vykonávali sami nemocní. Tukey naopak mezi strážce a nemocné, mezi rozum a šílenství, postavil prostředníka. V prostoru vyhrazeném společností pro pomatené se nyní budou vyskytovat ti „z druhé strany“, představitelé autority, která vězní, a rozumu, který soudí. Dohlížitel zasahuje beze zbraně, bez jakýchkoli nástrojů nátlaku, čistě jen pohledem a slovem; nevybaven ničím, co by ho mohlo chránit nebo mu dodat hrozivosti, přistupuje k šílenství s rizikem, že se octne bez pomoci v okamžitém střetu. Ve skutečnosti se však se šílenstvím nestřetá jako konkrétní osoba, ale jako bytost obdařená rozumem, a proto schopná předejít boji autoritou, danou jí právě tím, že není šílená. Dřív vítězil rozum nad nerozumem jen hmotnou silou a svým způsobem s ním opravdu bojoval. Teď už je vždycky po boji, porážka ne-rozumu je do oné konkrétní situace střetu pomateného s ne-pomateným předem vepsána. Fakt, že v útulcích devatenáctého století neexistuje nátlak, neznamená, že byl osvobozen nerozum, ale že je dávno podmaněno šílenství.

Nový rozum, který nyní vládne v útulku, nevidí v šílenství svůj absolutní protiklad, ale spíš jakýsi raný věk, určitou tvář sebe sama, která nemá právo na samostatnost a může žít jen v naroubování na svět rozumu. Šílenství je dětství. Celá organizace *Asyly* má za cíl pomatené co nejvíc minorizovat. Pohlíží se na ně jako na „děti, které mají přebytek síly a užívají jí nebezpečným způsobem. Musí mít tresty a odměny před očima; co je trochu vzdálenější, to na ně neúčinkuje. Je třeba podřídit je novému systému výchovy, změnit chod jejich myšlenek; nejprve je podrobit, pak povzbudit, zapojit je do práce a lákavými prostředky jim tuto práci zpříjemnit“.⁸ Před zákonem platili pomatení za nedospělé už dávno; to šlo ale jen o právní situaci, abstraktně definovanou zákazem a kuratelou; netýkalo se to konkrétního vztahu člověka k druhému člověku. U Tukeya se stav nedospělosti stává pro pomatené životním stylem a pro dozorce určitou formou svrchovanosti. Příkladá se velký význam tomu, aby společenství pomatených s jejich dohlížiteli působilo jako „velká rodina“. Tato „rodina“ zdánlivě vytváří kolem nemocného normální a přirozené prostředí; ve skutečnosti ho však ještě víc odcizuje: úředně potvrzená nesvéprávnost znamenala ochranu pomateného jakožto právního subjektu; když se nyní tato starobylá struktura stala formou soužití, pomatený je cele a to jako subjekt psychologický - vydán autoritě a prestiži člověka,

kteřý vládne rozumem a je pro něj konkrétním ztělesněním dospělosti, to jest nadvlády a moci, která o něm rozhoduje.

Rodina hraje ve velké reorganizaci vztahů mezi šilenstvím a rozumem na konci 18. století rozhodující roli jako imaginární krajina a současně jako reálná sociální struktura; z ní vychází a k ní směřuje Tukeovo dílo. Rodina je pro něj nositelkou prvotních, sociálním tlakem ještě nezkompromitovaných hodnot, a proto může léčit odcizení; v této své mýtické podobě je protikladem „prostředí“, v němž 18. století vidělo zdroj všeho šilenství. Tuke ji však vnesl velice reálně i do světa útulku, kde se pak jeví jako pravda a zároveň norma všech potenciálních vztahů mezi šilencem a člověkem rozumu. Z nedospělosti postavené pod poručnictví rodiny, právního statutu, který pomateného zbavoval občanských práv, se stává psychologická situace, zbavující pomateného jeho konkrétní svobody. Svět, jaký se teď pro šilenství chystá, je s celou jeho existencí učiní zajatcem čehosi, co by se dalo anticipačně nazvat „rodičovský komplex“. V buržoazní rodině, do níž je teď situováno, ožívá patriarchát v celém svém lesku. Právě tento historický sediment odhalí později psychoanalýza a novým zmýtzováním mu propůjčí smysl osudu vlastního celé západní kultuře a možná celé civilizaci, ačkoli vlivem civilizace naopak pozvolna vznikl a zpevnil se teprve nedávno, na onom konci století, kdy rodina uvrhla šilenství v dvojnásobné odcizení - způsobené jednak mýtem o léčivosti patriarchální čistoty a jednak skutečně odcizující situací v útulku zbudovaném podle rodinného modelu. Od té chvíle zůstane veškerá řeč ne-rozumu - a těžko zatím říci, na jak dlouho - spjatá s poloreálnou a poloimaginární dialektikou Rodiny. A to, co se v její zuřivosti chápalo dřív jako profanace nebo rouhání, se bude napříště dešifrovat jako útok proti Otcí. Z někdejší nesmiřitelné konfrontace rozumu s ne-rozumem se stane slepý výpad pudů proti neochvějně instituci rodiny a jejím nejarchaičtějším symbolům.

Tento vývoj šilenství na půdě internace jeví zvláštní konvergenci s pohybem základních institucí. Liberální ekonomika, jak jsme viděli, svěřovala péči o chudé a nemocné spíše rodině než státu: společenskou odpovědnost přebírala rodina. Lze-li jí však svěřit nemocného, se šilencem je to jinak, ten je příliš cizí a nelidský. Tuke právě proto buduje kolem šilenství rodinu umělou - jakousi nápodobu, která instituci pouze paroduje, ale vytváří reálnou psychologickou situaci. Pomocí znaků a postojů nahrazuje chybějící

rodinu fiktivní rodinnou dekorací. Časem však dojde k velice zvláštnímu překřížení: své role pečovatelky o nemocného v obecném smyslu se rodina jednoho dne zbaví, ale pro šílenství si své fiktivní hodnoty naopak dál uchová; útulek bude pomateného držet pod imperativem fiktivní rodiny ještě dlouho potom, kdy péči o chudého nemocného převezme opět stát; šílenec zůstane dítětem a rozum si pro něj nadlouho uchová rysy Otce.

Chod dějin ani sociální vývoj tyto fiktivní hodnoty uzavřené v útulku, ani útulek samotný, nijak nezasáhne. Tuke chtěl vytvořit prostředí, jež by napodobovalo ty nejstarší, nejčistší, nejpřirozenější formy soužití: prostředí co nejlidštější, protože co nejméně socializované. Ve skutečnosti napodobil sociální strukturu buržoazní rodiny, v útulku ji symbolicky zrekonstruoval a nechal ji vegetovat na okraji dějin. Z útulku, který vždycky směřoval k anachronickým strukturám a symbolům, se stal doslova model neadaptovanosti a mimočasovosti. A tam, kde projevovala kdysi animalita svou neustálou přítomnost bez minulosti, začínají zvolna vyvstávat minulostí pohlcené stopy starých nenávistí, starých rodinných hanb, zapomenuté znaky incestu a trestu.

U Pinela náboženská segregace neexistuje. Nebo spíš existuje, ale v opačném smyslu než u Tukeya. Dobrodiní útulku jsou přístupna všem. Skoro všem, vyjma fanatiků, „kteří se považují za navštívené a neustále se snaží získávat nové stoupence”. Bicetre a Salpêtriére v Pinelově pojetí jsou útvar komplementární *k Asyly*.

Pro Pinela nemá být náboženství mravním substrátem asylového života, ale čistě jen věcí medicíny: „Náboženské názory je třeba ve špitále pomatených pojímat výhradně z lékařského hlediska, to znamená nechat stranou veškeré otázky vyznání a politiky a snažit se jen, pokud to úspěšná léčba některých pomatených vyžaduje, aby nedocházelo k exaltaci myšlenek a pocitů, jež z onoho pramene mohou vzejít.”⁹ Častým pramenem šílenství je katolictví, protože probouzí živé emoce a líčením hrůz onoho světa vyvolává děsivé obrazy; katolictví je zdrojem náboženského blouznění, podporuje halucinace, vede lidi k melancholii. Není divu, že „nahlédneme-li do seznamů špitálu šílenců v Bicetre, zjistíme, že tu je zaneseno mnoho kněží a mnichů, stejně jako venkovanů, pomatených z představy budoucích hrůz”. Tím méně může

překvapit, jak se počet náboženských šílenství v průběhu let proměňuje. Za starého režimu a během Velké revoluce, vlivem vybičovaného pobožnůstkářství nebo ostrých bojů mezi republikou a katolickou církví, počet melancholií náboženského původu vzrůstá. Po konkordátu, když boje utichnou a navrátí se mír, těchto forem pomatenosti ubývá; v X. roce Republiky bylo mezi melancholickými v Salpêtriére nábožensky pomatených ještě padesát procent, v roce následujícím třicet tři procent a v roce XII. už jen osmáct procent. Útulek je proto třeba od náboženství a všeho fantazijně mu blízkého osvobodit; „melancholikům z devótnosti” se nesmějí nechávat „jejich nábožné knihy“; ze zkušenosti „víme, že jsou tím nejjistějším prostředkem k tomu, aby šílenství pokračovalo nebo se dokonce stalo neléčitelným, a čím jsme v tomto povolnější, tím hůře se daří utišit neklid a úzkost”. Nic není vzdálenějšího Tukeyovi a jeho snům o náboženské komunitě jako té nejlepší půdě k léčbě ducha, než tato myšlenka útulku nábožensky zneutralizovaného, tak řečeno očištěného od obrazů a vášní, jejichž pramenem je křesťanství a jež vedou ducha k omylu, iluzi, a vzápětí k blouznění a halucinacím.

Pinelovi jde nicméně o to, zredukovat pouze fantazijní formy, a ne mravní obsah náboženství. Pročištěné náboženství má naopak léčivou sílu, rozhání obrazy, utišuje vášně a navrácí člověka tomu, co je v něm bezprostřední a podstatné: může ho přiblížit jeho mravní pravdě. A právě tím ho často vyléčí. Pinel líčí několik příběhů, tak trochu voltairovských. Vypráví například o jedné pětadvacetileté ženě „statné konstitute, ale provdané za slabého a křehkého muže”, která trpěla „velice prudkými záchvaty hysterie; připadalo jí, že je posedlá ďáblem, který se různě proměňuje a jednou zpívá jako ptáci, jindy sténá nebo někdy pronikavě křičí”. Místní farář byl naštěstí kovanější v přirozeném náboženství než ve vymítání ďábla; věřil v léčivou moc dobrotivé přírody; tento „osvícený muž jemné a přesvědčivé povahy nabyl vrchu nad myslí nemocné a dokázal, že vstala z postele, chopila se opět domácích prací, a přiměl ji dokonce i okopávat zahradu... Což mělo ty nejšťastnější účinky a přineslo jí uzdravení, které vydrželo po tři roky”. Takto oproštěné náboženství musí mít svým mravním obsahem nutně stejnou sílu jako filosofie, medicína, jako vůbec všechny formy moudrosti a vědy, schopné přivést pobloudilého ducha zpátky k rozumu. Někdy může náboženství dokonce posloužit jako předběžná léčba a příprava na to, co pak vykoná útulek: jistá

dívka „velice moudré a zbožné, avšak vášnivé povahy” byla rozpolcená mezi „sklony svého srdce a přísné zásady svého chování”; když jí zpovědník nejprve marně radil, aby se upnula k Bohu, jal se jí nakonec uvádět příklady pevné a mírné zbožnosti a ukázal jí, že „tím nejlepším lékem na velké vášně je trpělivost a čas”. Po příchodu do Salpêtriére se s ní z Pinelova rozhodnutí zacházelo „podle týchž mravních zásad” a její nemoc „neměla dlouhé trvání”. Útulek tedy nepřebírá od náboženství jeho sociální téma, jímž je bratrství lidí v jedné víře a v jednom společenství, ale mravní sílu útěchy, důvěry a pokorné věrnosti přírodě. Všechno jeho fantazijní text ponechává stranou a omezuje se - v rovině ctnosti, práce a sociálního života - na působení čistě mravní.

Pinelův útulek je náboženská oblast bez náboženství, oblast čiré morálky, etické uniformizace. Vytratila se i ta poslední stopa někdejších rozdílností. Uhasínají poslední vzpomínky na posvátné. Internační zařízení jako sociální prostor převzalo kdysi takřka absolutně dědictví leproserie: byla to cizí země. Nyní má být útulek výrazem kontinuity společenské morálky. Panují v něm hodnoty rodiny a práce, veškeré uznávané ctnosti. A vládou dokonce ze dvou stran. Jednak fakticky, přímo v samém srdci šílenství; pod jeho zuřivostí a chaosem zůstaly základní ctnosti nenarušené. Existuje určitá zcela prvotní mravnost, která většinou odolá i té nejtěžší demenci. Právě tato mravnost vyvstává a účinkuje v léčbě: „Že léčba často vyjeví čiré ctnosti a přísné zásady, to mohu vcelku jasně dosvědčit. Nikde jinde kromě románů jsem neviděl manžely hodnější milování, otce a matky něžnější, milence vášnivější, osoby v povinnostech svědomitější, než je většina pomatených, kteří šťastně dospěli do období uzdravování.”¹⁰ Tato nezczitelná počestnost je nejen pravdou šílenství, ale i jeho řešením. Proto jestliže vládne, navíc také vládnout *musí*. Útulek ruší rozdíly, potlačuje neřesti, smazává každou nepravdivost. Staví na pranýř všechno, co odporuje základním společenským ctnostem: celibát - „v roce XI. a XII. je počet dívek postižených idiotismem sedmkrát vyšší než počet vdaných žen; dementních je dvakrát až čtyřikrát víc; lze tedy předpokládat, že manželství před těmito dvěma nejúpornějšími a často nevyléčitelnými druhy pomatenosti ženu určitým způsobem chrání“; zhýralství, nezřízenost a „vrcholnou zvrhlost mravů” - „neřestné návyky jako opilství, neomezené a nevyběračné milkování, nezřízené chování nebo apatická bezstarostnost mohou přivést rozum postupně k úpadku a skončit

zjevným šílenstvím`; lenost - „podle té nejstálejší a všeobecné zkušenosti je ve veřejných útulcích, stejně jako ve vězeních a špitálech, tou nejjistější a možná jedinou zárukou zdraví, dobrých mravů a pořádku zákon pilné mechanické práce“. Útulek se snaží nastolit homogenní vládu morálky a podříditi jí bez milosti všechny, kdo by se z ní rádi vymkli.

Ale právě tím zároveň diferencuje; jestliže zákon nepanuje univerzálně, znamená to, že existují lidé, kteří ho neuznávají, společenská třída, která žije bez řádu, v nedbalosti, skoro v nezákonnosti: „Jestliže na jedné straně vidíme rodiny, žijící dlouhá léta ve vši šťastné spořádanosti a svornosti, kolik jiných, a hlavně v nižších společenských třídách, nabízí kormutlivý, odpuzující obraz zpustlosti, nesvárů a bídné hanby! Právě tady je podle mých každodenních záznamů ten nejplodnější zdroj pomatenosti, s níž máme co činit ve špitálech.”¹¹

V Pinelových rukách útulek jedním a týmž pohybem tvoří uniformitu a současně sociálně pranýřuje. Pod hlavičkou univerzálnosti má zavládnout morálka, jež se z nitra útulku vnutí těm, kdo se jí odcizili a mezi nimiž je šílenství dáno předem, ještě než se projevilo v jednotlivcích. V prvním případě má útulek probouzet a připomínat, přivolávat zapomenutou přirozenost; ve druhém má účinkovat společenským přemístěním, vytržením jednotlivce z jeho životních podmínek. Operace, kterou prováděl *Asyl*, byla ještě prostá: náboženská segregace za cílem mravní očisty. U Pinela je složitější: jde o to dosáhnout mravních syntéz, zajistit etickou kontinuitu mezi světem šílenství a světem rozumu, ale cestou segregace sociální, která dává buržoazní morálce punc univerzálnosti a umožňuje jí vnutit se všem formám šílenství jako zákon.

V době osvěcenství se šílenství mísilo s bídou, leností, neřestmi v jedné a téže provinilosti ne-rozumu; blázní byli vězněni spolu s chudobou a nezaměstnaností, ale v tomto sousedství s prohřeškem zároveň povýšeni na sám obraz pádu. Nyní se šílenství snoubí se společenským úpadkem, který se neurčitě jeví jako jeho příčina, model i vymezení. O půlstoletí později se mentální nemoc stane degenerací. To hlavní a opravdu hrozivé šílenství bude napříště stoupat ze dna společnosti.

Pinelův útulek při svém oddělení od světa není prostor přírody a bezprostřední pravdy jako u Tukeya, ale uniformní království zákona, místo

mravních syntéz, kde se zahlučuje pomatenost zrozená na nejzazším okraji společnosti. Život internovaných, chování dohlížitelů i lékařů vůči nim, všechno Pinel organizuje tak, aby docházelo k těmto mravním syntézám. Užívá k tomu hlavně tři prostředků.

1. *Mlčení*. Pátým pacientem, jemuž Pinel nechal sejmut pouta, byl bývalý kněz, vyobcovaný kvůli šílenství z církve. Jeho bludem je velikášství, považuje se za Krista; je to „blouznící trest vši lidské nadutosti“. Přišel do Bicetre v r. 1782 a strávil v okovech dvanáct let. Svým pyšným chováním a bombastickými řečmi poskytuje ve špitále jednu z nejoblíbenějších podívaných; protože ale ví, že prožívá Kristovo Utrpení, „snáší ta dlouhá muka a neustálé posměšky, které vyvolává jeho mánie, s trpělivostí“. Ačkoli je jeho blud pořád stejně úporný, Pinel ho zařadí mezi prvních dvanáct, kteří mají dostat volnost. Ale naloží s ním jinak než s ostatními: žádné kázání, žádné vymáhání slibů; bez jediného slova mu nechá sundat pouta a dá „výslovný příkaz, aby všichni jeho zdrženlivost napodobili a nepromluvili na onoho nešťastníka ani slovo. Přísně dodržený zákaz zaúčinkuje na toho nadutce mnohem víc než železa a kobka; cítí se pokořený, že je v té naprosté svobodě najednou tak nezvykle opuštěn a osamělý. Po dlouhém váhání se nakonec sám od sebe vmísí mezi ostatní nemocné; od toho dne se mu navrácí rozumnější a správnější myšlení“.¹²

Osvobození tu dostává paradoxní smysl. Kobka, řetězy, neustálé divadlo, posměšky byly pro nemocného v jeho blouznění jakoby živlem jeho svobody. To všechno ho potvrzovalo, a fascinován vším tím přitakáváním zvenčí, nebyl v nebezpečí, že ho z jeho bezprostřední pravdy něco vykolejí. Když ale řetězy spadnou a všichni kolem něho jsou lhostejní a němí, neví, co si se svojí prázdnou svobodou počít; je mlčky ponechán neuznávané pravdě, kterou bude marně projevovat, protože se na něj nikdo nedívá, a kterou už se nebude moci rozněcovat, protože už není dokonce ani pokořována. Pokořen je teď on sám jako člověk, a ne jeho bludná sebeprojekce: fyzický útlak vystřídala svoboda, obehnaná ze všech stran zdmi samoty; dialog bludu s urážkou vystřídala monolog, utichající v mlčení těch druhých; všechn lesk pýchy a potupy vystřídala lhostejnost. Vězení nemocného je teď mnohem skutečnější, než mohla být kobka nebo řetězy, je uvězněn v sobě, ve vztahu k sobě samému, jehož řádem je řád prohřešku, a v ne-vztahu k druhým, jehož řádem je hanba.

Druzí už nejsou pronásledovateli, jsou nevinní; provinilost se přenesla do nitra pomateného, kde mu ukazuje, že byl fascinován jen svou vlastní pýchou; tváře nepřátel se rozplývají; necítí už jejich přítomnost jako pohled, ale jako odmítnutí pozornosti, jako pohled, který se odvrací; druzí jsou pro něj už jen jakousi hranicí, která, jak se k ní blíží, stále před ním couvá. Zbavili ho řetězů, ale mlčením ho připoutali k prohřešku a hanbě. Předtím se cítil trestán a viděl v tom znamení své nevinosti; když fyzické tresty odpadly, nutně se cítil provinilý. Utrpení bylo jeho slávou; osvobození je jeho pokořením.

Osvícenská internace, ve srovnání s nepřetržitým dialogem rozumu a šílenství za renesance, byla umlčením. Ne však úplným: řeč ve skutečnosti neutichla, ale hovořily spíš věci. Internace, věznice, kobky, i samo mučení, to všechno navazovalo mezi rozumem a ne-rozumem jakýsi němý dialog; dialog, který měl charakter zápasu. Nyní se rozpadl dokonce i tento dialog; vládne absolutní ticho, žádná společná řeč mezi rozumem a šílenstvím už neexistuje; řeči šílenství může odpovídat jen absence řeči, protože šílenství není fragment rozhovoru s rozumem, není to vůbec řeč; odkazuje v konečně utichlém vědomí už jen k prohřešku. A jakási společná řeč se může rozvinout teprve až odtud, to jest v míře, v níž bude poznanou provinilostí. „Po dlouhém váhání se nakonec sám od sebe vmísil mezi ostatní nemocné...” Korelátém absence řeči jako základní struktury asylového života je doznání. Až Freud jednou v psychoanalýze opatrně naváže opět rozhovor, nebo spíš až začne oné řeči, rozdrolené na monolog, opět naslouchat, jaký div, že formulace, které uslyší, budou vždy vyjadřovat vinu? Vina v onom zatvrzelém mlčení prosákla až k samotným pramenům řeči.

2. *Poznání v zrcadle*. V Tukeově *Asyly* byl pomatený nahlížen a věděl to; ale krom toho přímého pohledu, v němž přitom zachycoval sama sebe jen úkosem, neměl žádnou možnost nezprostředkovaně sama sebe pojmout. U Pinela se pohled naopak uplatňuje výhradně v prostoru definovaném šílenstvím, povrch ani vnější hranice tu nemají žádnou funkci. Šílenství se vidí a je sebou viděno - čistě objekt podívané a současně absolutní subjekt.

„Tři pomatení, z nichž každý se považoval za panovníka a osoboval si titul Ludvíka XVI, se jednoho dne dostali do sporu o právech na království a prosazovali je trochu příliš energicky. Dohlážitelka k jednomu z nich přistoupila a vzala ho kousek stranou: Proč se s těmi lidmi hádáte, řekla mu,

je přece očividné, že to jsou blázni. Cožpak každý neví, že Ludvík XVI. jste vy? Dotyčný, polichocení tou poctou, se s pohrdavě svrchovaným pohledem na ty druhé dva okamžitě vzdálil. Stejný trik se povedl i s dalším z nich. Ve chvílce nebylo po hádce stopy.”¹³ To je první moment: povzbuzení. Šílenství je vyzváno, aby se spatřilo, ale v těch druhých: jeví se v nich jako bezdůvodná domýšlivost, čili jako směšné bláznovství; pohledem odsuzujícím ty druhé se pomatený zároveň utvrzuje v jistotě, že je svému bludu práv. Rozpor mezi pretencí a skutečností je zřetelný pouze v objektu. V subjektu, který se pro tu chvíli stává nositelem pravdy a absolutním soudcem, je naopak zcela zamaskován: povzbuzená svrchovanost rozpoznává, že svrchovanost těch druhých je falešná, a tím, že je z ní sesazuje, plně potvrzuje sobě samé svoji pretenci. Blázni jsou ti druzí; své vlastní šílenství si subjekt neuvědomuje.

V tom okamžiku se však zrcadlo mění z komplice v demystifikátora. Jeden z dalších nemocných v Bicetre se také považoval za krále a hovořil vždycky „velitelským a vysoce panovačným tónem”. Jednoho dne, kdy byl klidnější, dozorce k němu přistoupil a zeptal se ho, proč se svou internací neskončuje, když je králem, proč zůstává pořád mezi těmi blázný všeho druhu. Pokračoval tak i další dny, „pozvolna mu odhaloval, jak jsou jeho přehnané nároky směšné, a ukázal mu na jiného šílence, také už dlouho přesvědčeného, že je svrchovaným vládcem, a všemi vysmívaného. Maniaka to v první chvíli zviklalo, brzo začal o svém panovnickém titulu pochybovat, až nakonec své chiméry rozpoznal. Tento nečekaný mravní zvrat nastal během čtrnácti dnů a po několika zkušebních měsících byl tento ctihodný otec rodiny navrácen svým blízkým”.¹⁴ To je fáze ponížení: šílenec, pyšně se ztotožňující s předmětem svého bludu, pozná v onom šílenství, jehož směšnou domýšlivost odhalil, sama sebe jako v zrcadle; tím, že se přenesl do objektu, který demystifikoval, hroutí se jeho neochvějná svrchovanost subjektu. Od té chvíle je nemilosrdně nahlížen sám sebou. A v mlčení těch, kdo představují rozum a pouze mu nastavili nebezpečné zrcadlo, rozpoznává sama sebe objektivně jako šílence.

Viděli jsme, jakými prostředky - a mystifikacemi se terapeutika 18. století snažila šílenci jeho šílenství potvrdit, aby ho tím lépe z něho vymanila. Tentokrát je postup zcela jiný: nejde o to, vyvrátit omyl působivým předvedením určité, byt předstírané, pravdy; terčem je teď spíš pýcha šílenství

než jeho blud. Osvícenství odsuzovalo v šílenství slepost vůči pravdě; počínaje Pinelem se bude šílenství jevit spíš jako niterný vzmach, který ruší jedincovo právní vymezení, smetá mravní příkazy jemu stanovené a směřuje k apoteóze jeho vlastního já. Zatímco v předchozích stoletích bylo základním modelem šílenství odmítnutí Boha, v devatenáctém je jím víra nemocného, že je sám Bohem. Šílenství se proto může vyléčit jen podívanou na sebe sama jako na pokořený ne-rozum, to jest, když propadlé absolutní subjektivitě svého bludu, spatří jeho směšný obraz zpředmětněný v šílenci stejného druhu. Pravda se v oné reciproční hře pohledů, při níž pomatenost vidí vždy jen sebe samu, prosadí jakoby úkradkem (a ne násilím jako v 18. století). Zrcadla jsou ovšem v útulku rozestavena tak, že si pomatený nakonec svou pomatenost chtě nechtě musí přiznat vždycky. Vysvobozením z řetězů, které z něho dělaly čirý nahlížený objekt, šílenství paradoxně ztrácí podstatu své svobody, jíž je osamělá exaltace; ví teď cosi o své pravdě, a je za to odpovědné; je uvězněno v pohledu, který stále znovu vrhá samo na sebe; a spoutáno pokořením, že se stalo samo sobě předmětem. Uvědomění je teď pro šílence spojeno s hanbou, že je stejný jako ten druhý, že je v něm zkompromitován a že pohrdal sám sebou ještě dřív, než se mohl rozpoznat a poznat.

3. *Nepřetržitý soud.* Zrcadlová hra stejně jako mlčení je šílenci neustálou výzvou, aby sama sebe soudil. Navíc je neustále souzen i zvenčí; ne nějakým mravním či vědeckým vědomím, ale jakýmsi neviditelným a permanentně zasedajícím tribunálem. Útulek, jak o něm sní Pinel a jak ho zčásti uskutečnil v Bicetre a hlavně v Salpêtriére, je jakýsi soudní mikrokosmos. Aby byla justice účinná, musí působit hrozivě; v duchu pomateného musí být přítomni soudce i kat s veškerým imaginárním vybavením, aby dobře pochopil, jaký soudní vesmír ho má nyní v moci. Součástí léčby jsou proto scény, předvádějící všechnu hrozivost a neúprosnost spravedlnosti. Jeden z chovanců v Bicetre, náboženský šílenec, trpěl panickou hrůzou z pekla; měl představu, že ho od věčného ztracení může uchránit jen přísná odříkavost. Jeho strach z budoucí spravedlnosti bylo třeba kompenzovat nějakou spravedlností okamžitou a ještě hrozivější: „Čím jiným vyvážit nezadržitelný chod jeho ponurých myšlenek, než nějakým živým a hlubokým pocitem strachu?“ Jednou večer se u nemocného objevil správce „v děsivém vystrojení, plamenné oko, hromový hlas, kolem něho personál, řinčící tlustými řetězy. Správce postaví vedle šíleného

polévku a přikáže mu výslovně a jasně, aby ji v noci snědl, jinak že ho čekají krutá muka. Pak odejdou a zanechají šílence ve stavu úzkostného váhání mezi představou trestu, který mu hrozí, a vyhlídkou na muka na onom světě. Po mnoha hodinách vnitřního boje první představa zvítězí a nemocný se odhodlá potravu sníst”.¹⁵

Útulek je soudní instance, která vedle sebe neuznává žádnou jinou. Soudí okamžitě a bez odvolání. Má své vlastní nástroje trestu a po libosti jich užívá. Někdejší internace probíhala většinou mimo běžné právní normy, napodobovala však způsoby trestání odsouzcenců, užívala týchž věznic, týchž kobek, téhož fyzického týrání. Spravedlnost Pinelova útulku nepřebírá své metody represe od normální justice: vymýšlí si své vlastní. Nebo spíš užívá jako trestů toho, čím osmnácté století léčilo. Tento zvrát medicíny v justici, terapeutiky v represí, je jedním - a ne malým - z paradoxů Pinelova „lidumilného” a „osvoboditelského” díla. Užívání koupelí a sprch v medicíně osvícenské doby souviselo s představami lékařů o povaze nervového systému: šlo o to, ochladit organismus, zvláchnit rozpálená a vysušená vlákna; je pravda, že k šťastným účinkům studené sprchy se pojil také psychologický efekt nepřijemného překvapení, jež mělo narušit chod myšlenek a změnit povahu pocitů; to však bylo pořád ještě snění medicíny. S Pinelem se sprcha mění v nástroj soudu; nepřetržitě fungující policejní tribunál užívá sprchy jako běžného trestu: „(Sprcha) jako donucovací prostředek často úplně stačí, aby se pomatená žena podřídila všeobecnému zákonu rukodělné práce, pokud je jí schopná, nebo aby skončilo vytrvalé odmítání potravy či se zkontroloval šílenec, postižený mírnějším záchvatem zuřivosti.”

Všechno je uspořádáno tak, aby pomateného obklopoval svět soudu, v němž se bude poznávat; musí vědět, že je hlídán, souzen a odsuzován; vazba mezi prohřeškem a trestem musí mít jasnou podobu všemi poznávané provinilosti: „Užívá se koupele jako připomínky, že došlo k prohřešku nebo k zanedbání důležité povinnosti, a pomocí kohoutku se náhle pustí na hlavu proud studené vody, který nemocného zmate nebo svou silou a překvapivostí zapudí jeho utkvělou myšlenku; je-li vytrvalá, sprcha se opakuje, ale pečlivě se přitom vyhýbáme tvrdému tónu a jakýmkoli ostrým slovům, jež by mohla vyvolat odpor; vysvětlujeme pomatenému naopak, že se k takovým násilným opatřením utíkáme jenom s lítostí a k jeho dobru; někdy i zažertujeme, ale

bedlivě se chráníme zajít v žertu příliš daleko.”¹⁶ Účelem tohoto málem aritmetického ozřejmování trestu - opakovaného tolikrát, kolikrát je třeba -, tohoto zočividňování viny skrze její postih, je přenést soudní instanci do nitra pomateného a probudit v jeho mysli výčitku: teprve když je jisté, že se trest navždy uhníždil ve vědomí, uvolují se soudci v něm ustát. Jedna maniačka na sobě trhala šaty a rozbíjela všechno, co jí přišlo pod ruku; dali jí sprchu, svěřací kazajku; konečně se zdálo, že jí to „pokořilo a vylekalo”; z obavy, aby stud nebyl jen přechodný a výčitky svědomí nezůstaly příliš na povrchu, „aby se opravdu vyděsila, správce k ní pevně, bez hněvu, ale co neenergičtěji promluvil a oznámil jí, že se s ní od té chvíle bude zacházet nanejvýš přísně”. Výsledek na sebe nedal čekat: „Pokání se projevilo proudem slzí, které prolévala skoro dvě hodiny.” Proces dospěl k dvojímu dovršení: vina je potrestána a provinilá uznává svou provinilost.

Někteří pomatení se však tomuto postupu vymykají a k mravní syntéze nedochází. Ti se vrátí - na půdě útulku - zpátky do cel, kde vytvoří nový národ internovaných, odpadlých už i od justice. Když se mluví o Pinelovi a jeho osvoboditelském díle, často se na toto druhé uvěznění zapomíná. Viděli jsme už, že z dobrodiní asylových reforem vyřadil „devótně věřící, kteří se považují za navštívené, snaží se získávat stále nové stoupence a činí jim zlovolné potěšení podněcovat ostatní pomatené k neposlušnosti pod záminkou, že lépe je poslouchat Boha než lidi”. Cela a kobka jsou však určeny i pro ty, „které nelze podřídit všeobecnému zákonu práce a kteří neustále tropí nekalosti a s oblibou dorážejí na ostatní pomatené, provokují je a vyvolávají neustálé hádky”, a pro ženy, „které mají při svých záchvatech nepřekonatelný sklon sebrat všechno, co jim padne pod ruku”. Neposlušnost z náboženského fanatismu, odpor k práci a krádež, tři velké prohřešky proti buržoazní společnosti, tři nejhorší atentáty na její základní hodnoty, atentáty neomluvitelné ani šilenstvím; ty si prostě zasluhují celu v celé její tvrdosti, protože všechny tři jsou projevem jedné a téže vzpoury proti mravní a společenské uniformizaci, která představuje raison d'être útulku v Pinelově pojetí.

Kdysi stál ne-rozum mimo soud a byl vydán svévoli rozumu. Nyní je souzen: a ne pouze jednou, při vstupu do útulku, kdy by byl poznán, zařazen a jednou provždy zproštěn viny; soud nad ním je neustálý, pronásleduje ho,

trestá, vyhláší jeho prohřešky, nutí ho k veřejným pokáním a vylučuje ty, jejichž provinění by mohla nadlouho zkompromitovat zdravý společenský řád. Šílenství se vymanilo z moci svévole jen proto, aby se s ním vedl nekončící proces, k němuž útulek poskytuje policisty, vyšetřovatele, soudce i katy; proces, v němž se čistě z moci asylového života každá životní chyba stává společenským zločinem, hlídaným, odsuzovaným a trestaným; proces, který zvnitřněnou formou výčitky vyúsťuje vždycky jenom v nový začátek. Šílenec „osvobozený“ Pinelem a po něm šílenec v moderní internaci jsou lidé, s nimiž se vede proces; nikdo už je sice nemísí ani nezotožňuje s odsouzením, ale zato jsou odsouzení žít pod neustálou obžalobou, jejíž text přitom nikdy není dán, protože ji formuluje právě jejich asylový život. Útulek pozitivistického věku, za jehož vybudování je oslavován Pinel, není svobodná oblast pozorování, diagnostiky a léčby; je to soudní prostor, kde se obžalovává, soudí a odsuzuje, a z něhož může vysvobodit právě jen ona zvnitřněná verze procesu, jíž je pokání. Útulek šílenství trestá, i když venku je nevinné. Ocitlo se nadlouho - v každém případě až do našich dnů - ve vězení morálky.

Kromě mlčení, poznání v zrcadle a nepřetržitěho soudu je světu útulku, tak jak se ustavil koncem 18. století, vlastní ještě čtvrtá struktura: apoteóza postavy lékaře. Právě ta je nepochybně ze všech nejvýznamnější, protože umožní nejen nový způsob styku mezi lékařem a nemocným, ale také nový vztah mezi šílenstvím a lékařským myšlením, a nakonec určí povahu celé dnešní zkušenosti šílenství. Až dosud jsme v útulku nacházeli struktury internace, jenže posunuté a zkreslené. Nový statut postavy lékaře internaci v jejím nejhlubším smyslu ruší: může nastoupit mentální choroba s těmi významy, jaké jí dnes přičítáme.

Ačkoliv se dílo Tukeovo a dílo Pinelovo duchem a hodnotami navzájem tak liší, v této transformaci osoby lékaře se shodují. Na životě v internaci, jak jsme viděli, se lékař nepodílel. V útulku se stává hlavní postavou. Rozhoduje o přijetích. Jasně to říkají stanovy *Asylu*: „Pokud jde o přijímání nemocných, je pro výbor všeobecným pravidlem požadovat osvědčení podepsané lékařem... Musí být také stanoveno, trpí-li nemocný nějakou jinou chorobou než šílenstvím. A je rovněž žádoucí, aby byla připojena zpráva o tom, od kdy je dotyčný nemocen, a případně, jakých léků užíval.“¹⁷ Od konce 18. století je

při internování pomatených lékařské osvědčení víceméně povinností. Lékař však zaujímá rozhodující postavení i přímo na půdě útulku; mění ho v prostor medicíny. K jeho zásahu nicméně nedochází - a to je podstatné - z titulu nějakého vědění či moci, které má jako lékař díky určitému množství objektivních znalostí. *Homo medicus* nevládne v útulku autoritou vědce, ale moudrého člověka. Lékařská profese je povolána jako právní a mravní garant, ne kvůli vědě. Mohl by ji stejně dobře nahradit kdokoli jiný, kdo by měl s útlukem dlouhou zkušenost a byl výsostně svědomitý a mravně bezúhonný. Činnost lékaře je totiž jen součástí obrovského morálního díla, které je úkolem útulku a které jedině zajišťuje pomatenému uzdravení: „Není snad nezrušitelným zákonem každého veřejného i soukromého ústavu pro pomatené poskytovat maniakovi veškerou šíři svobody, jakou dovoluje jeho osobní bezpečnost nebo bezpečnost ostatních, odměřovat postih podle větší či menší závažnosti či nebezpečnosti jeho úchylek... , shromažďovat všechna fakta, jež mohou lékaři napomoci v léčbě, bedlivě studovat všechny jednotlivé rozličnosti mravů a povah a podle toho uplatňovat mírnost nebo rozhodnost, formy konejšivé nebo tón působivě svrchované a nezlomně přísný?“¹⁸ Podle Samuela Tukea předností prvního lékaře jmenovaného pro *Asyl* byla „neúnavná vytrvalost“; když přišel do *Asylu*, neměl sice žádné zvláštní znalosti o mentálních chorobách, ale byl to „citlivý duch, který dobře věděl, že na jeho obratnosti závisí ty nejdražší zájmy jeho bližních“. Vyzkoušel různé léky podle vlastního úsudku a zkušenosti svých předchůdců. Rychle se však zklamal. Ne špatnými výsledky nebo minimálním počtem vyléčených, „ale lékařské prostředky ladily s vývojem uzdravování tak nedokonale, že se nemohl ubránit podezření, že spíše než příčinami jsou pouhými průvodci“. Uvědomil si, že lékařskými metodami tehdy známými mnoho nedokáže. Zvítězil u něho zřetel lidskosti a rozhodl se neužívat žádného léku, který by byl pro nemocného příliš nepříjemný. Vidět však roli lékaře v *Asylu* jako nepřilíš významnou by nebylo na místě: pravidelným navštěvováním nemocných, autoritou, která ho v domě nadřazuje všem dozorcům, „lékař ovlivňuje ducha nemocných mnohem silněji než všichni ostatní, kdo mají nad nimi bdít“.

Panuje víra, že Tuke a Pinel otevřeli útupek medicíně. Ve skutečnosti do něj nezanesli vědu, ale osobnost, jejíž moc si od vědy vypůjčovala jen plášť či

nanejvýš své oprávnění. Svou povahou to je moc řádu mravního a společenského; půdou, v níž se uchycuje, je šilencova nedospělost, jeho odcizenost, a ne jeho mysl. Je-li postava lékaře s to uchopit šilenství, neznamená to, že je poznává, ale že je ovládá; to, co se bude pozitivismu jevit jako objektivita, je jen druhá strana mince, druhý aspekt téhož ovládnutí. „Je velice důležité získat si u těchto postižených důvěru, probouzet v nich pocity úcty a poslušnosti, a toho může dosáhnout jen svrchovaná soudnost, kultivovanost a důstojnost v tónu i způsobech. Hloupost, neznalost a nedostatek zásad spojené s tyranskou tvrdostí mohou vyvolat strach, ale vždycky probouzejí pohrdání. Když si vychovatel ve špitále získá nad chovanci vrch, po libosti je pak vede a řídí jejich chování; musí být nadán pevným charakterem a příležitostně uplatnit moc ve vší působivosti. Nesmí příliš hrozit, ale stát na svém a v případě neposlušnosti okamžitě treatat.“¹⁹ Lékař se mohl stát ve světě útulku absolutní autoritou jen díky tomu, že od samého počátku představoval Otce, Soudce, Rodinu a Zákon, zatímco jeho lékařská činnost byla dlouho pouhým dodatkem k prastarým rituálům Řádu, Autority a Trestu. Že lékař léčí, když stranou vší moderní terapeutiky zapojí do hry tyto pradávne vzorce, si Pinel dobře uvědomoval.

Uvádí případ jedné sedmnáctileté dívky, kterou rodiče vychovávali „nanejvýš shovívavě“; děvče upadlo v jakousi „veselou a rozvernou pomatenost, aniž se dala zjistit její příčina“; ve špitále s ní zacházeli co nejmírněji; projevovala však stále „povýšenost“, kterou v útulku nemohli trpět; hovořila „o rodičích jenom kysele“. Rozhodli se pro přísný režim; „aby vychovatel tu nepoddajnou povahu zkrotil, využil momentu lázně a vyjádřil rozhořčení nad jistými osobami, které se odvažují bouřit proti příkazům svých rodičů a neuznávat jejich autoritu. Varoval ji, že se s ní nadále bude zacházet s veškerou přísností, jakou si zaslouží, protože sama brání svému uzdravení a s nepřekonatelnou tvrdohlavostí tají prostý důvod své nemoci“. Tato hrozba a nezvyklá strohost nemocnou „hluboce pohnuly... ; nakonec uznala, že chybuje, a upřímně doznala, že se pomátla na rozumu následkem jistého zakázaného sklonu srdce a jmenovala předmět, jenž toho byl předmětem“. Po tomto prvním doznání bylo už vyléčení snadné: „Došlo k tomu nejpříznivějšímu obratu... zbavila se tíhy a nestačí děkovat vychovateli, že utišil její neustálý nepokoj a vnesl do jejího srdce mír a klid.“ Celý tento

příběh by se moment za momentem dal přetlumočit v termínech psychoanalýzy. To jen dokazuje, že lékař u Pinela neměl jednat na základě nějaké objektivní definice nemoci či určité klasifikující diagnózy, ale opírat se o čarovné kouzlo sil obsahujících tajemství Rodiny, Autority, Trestu a Lásky. Lékař rozehrávající pod maskou Otce a Soudce tyto síly získává náhlým zkratem, který ponechává stranou jeho lékařskou kompetenci, jakousi skoro magickou léčitelskou moc; stává se divotvorcem; stačí, aby se díval a hovořil, a vystávají skryté viny, rozplývají se nesmyslné pretence, šílenství se navrací řád rozumu. Pouhá přítomnost a slova lékaře jsou nadány mocí rázem odhalit vinu, nastolit opět mravní řád a zrušit tak odcizení.

Je podivně paradoxní, že lékařská praxe vstupuje do této nejisté oblasti kvazi-zázraku právě ve chvíli, kdy se znalost mentální choroby snaží nabýt pozitivního smyslu. Na jedné straně se šílenství ocitá v odtažitém poli objektivity, kde mizí hrozby ne-rozumu; a na druhé šílenec směřuje k tomu, vytvořit s lékařem jakousi nerozdílnou jednotu, dvojici spjatou spoluúčastenstvím založeným na velice starých vazbách. Vznik této jemné struktury, jež se stane bytostnou buňkou šílenství, umožnili Tuke a Pinel tím, jakým způsobem ustavili život útulku. Je to struktura jakéhosi mikrokosmu, symbolizujícího velké masivní struktury buržoazní společnosti a jejich hodnot: vztahy Rodina-Děti v tématu otcovské autority; vztahy Vina-Trest v tématu bezprostřední spravedlnosti; vztahy Šílenství-Chaos v tématu společenského a mravního řádu. Odtud čerpá lékař svou léčitelskou moc; může jakoby zázrakem vyléčit právě díky všem těmto starým vazbám, které v lůně dvojice lékař-nemocný převádějí nemocného už předem na jeho stranu.

V době Pinelově a Tukeově se tato moc nezdála nijak překvapivá; vysvětlovala se prostě účinky mravního chování; nebyla o nic tajemnější než moc lékaře v 18. století, když rozpouštěl fluida nebo uvolňoval vlákna. Smysl této mravní praxe se však rychle vytratil, jakmile lékař začal své vědění uzavírat do norem pozitivismu: psychiatru 19. století nebylo už příliš jasné, jakou moc to zdědil od velkých reformátorů a v čem vlastně spočívá její účinnost, zdánlivě tak cizí jeho vlastní představě o mentální chorobě i praxi všech ostatních lékařů.

Právě tato psychiatrická praxe, obestřená tajemstvím a nejasná samotným jejím uživatelům, se značně zaslouží o to, že šílenec zaujme ve světě medicíny

zvláštní postavení. Jednak v tom smyslu, že se medicína ducha poprvé v dějinách západní vědy takřka úplně osamostatní: až dosud, počínaje Řeky, byla vždy jen jednou kapitolou lékařství, a když Willis studoval formy šílenství, řadil je, jak víme, pod „nemoci hlavy“; po Pinelovi a Tukeovi se psychiatrie stává medicínou speciálního stylu; neuniknou mu ani ti nejfanatičtější vykladači šílenství z organických příčin nebo dědičných dispozic. Dokonce tím spíš, že se tento zvláštní styl - rozehrávající stále nejasnější mravní síly - stane pramenem jakéhosi pocitu špatného svědomí; budou se tím víc držet pozitivismu, čím víc budou cítit, že se z něho jejich praktická zkušenost vymyká.

Postupně s tím, jak se do medicíny a zvláště do psychiatrie tlačí pozitivismus, praxe psychiatra je stále nejasnější, jeho moc zázračnější, a dvojice lékař-nemocný se hrouží stále hlouběji do jakéhosi podivného světa. Lékař se v očích nemocného stává divotvorem čím dál tím víc; autoritu, kterou dřív čerpal z řádu, mravnosti, rodiny, jako by měl nyní sám od sebe; jeho moc je teď domněle mocí lékaře, a zatímco Pinel ve shodě s Tukem jasně zdůrazňoval, že jeho mravní působení nemusí být nutně spjato s kompetencí vědce, nyní se věří - a prvním věřícím je nemocný -, že jeho schopnost léčit šílenství spočívá v esoterismu jeho vědění, v jakémisi takřka démonickém tajemství poznání; nemocný se tak čím dál tím víc odevzdává do rukou lékaře, který je současně bohem i ďáblem, v každém případě čímsi mimo lidské měřítko; tím, jak nemocný přijímá už předem všechnu jeho prestiž, jak se od samého počátku poddává jeho vůli, kterou pocituje jako magickou, a jeho vědě, jíž přičítá božskou prozřetelnost, odcizuje se v něm stále víc sám sobě, až je z něho nakonec ideální a dokonalý korelát oněch jím samotným do lékaře promítaných sil, čirý bezvládný objekt, připravený stát se onou hysterkou, jež byla Charcotovi tak skvělým důkazem lékařovy zázračné moci. Kdybychom chtěli analyzovat hluboké struktury objektivity v poznání a praxi psychiatrie 19. století od Pinela po Freuda,²⁰ ukázalo by se, že je tato objektivita od samého počátku jakýmsi zvěcněním magického řádu, nutně vždy podmíněným spoluúčastí nemocného a založeným na původně průhledné a jasné praxi mravní nápravy, která však pod tlakem pozitivismu a jeho mýtů vědecké objektivity pozvolna upadla v zapomnění; která je zapomenuta ve svých zdrojích a smyslu, ale existuje dál a dál se jí užívá. To, co se nazývá

psychiatrickou praxí, je v podstatě mravní taktika z konce 18. století, jež se uchovala v rituálech asylového života a kterou znovuobjevily mýty pozitivismu.

Mění-li se však lékař snadno v divotvorce pro nemocného, ve svém vlastním pozitivistickém pohledu jím být nemůže. Musí své nejasné moci, jejíž prameny už nezná, v níž není s to rozpoznat spoluúčast nemocného a jejíž složení z prastarých sil by nebyl ochoten připustit, dát nějaký statut; a protože pozitivní poznání nemůže takový přenos vůle či podobné na dálku prováděné operace nijak vysvětlit, dopadne to brzo tak, že se odpovědnost za tyto anomálie přičkne šílenství. Ze všech těch ničím nepodložených uzdravení, jimž je přitom nutno přiznat, že nejsou falešná, se stanou skutečná uzdravení falešných nemocí. Šílenství nebylo tím, zač je považovali, ani zač se vydávalo: nebylo ani zdaleka šílenstvím, ale jen směsí složenou z přesvědčení a mystifikace. Už se tu začíná rýsovat budoucí Babinskiho pithiatismus (choroba vyvolaná a léčená sugescí - pozn. ed.). Myšlení se tak podivným zvratem ocitá málem o dvě století zpátky, v období, kdy mezi šílenstvím, nepravým šílenstvím a šílenstvím předstíraným neexistovala ještě přesná hranice - a kdy všechna nejasně patřila do jediné společné oblasti prohrěšku; a ještě něco víc: lékařské myšlení provede konečně operaci, před níž západní myšlení od časů řeckého lékařství až dosud váhalo: asimilaci šílenství a šílenství totiž lékařského pojmu šílenství a jeho pojmu kritického. Koncem 19. století a u Babinskiho současníků se objevuje ohromující postulát, jaký se medicína až dosud nikdy neodvážila formulovat: že totiž šílenství je koneckonců jenom šílenství.

Zatímco je tedy mentálně nemocný člověk plně odcizen v reálné osobě svého lékaře, pro lékaře se reálnost mentální choroby rozplývá v kritickém pojmu šílenství. Takže vně prázdných forem pozitivistického myšlení zbývá jediná konkrétní skutečnost: dvojice lékař-nemocný, v níž se shrnují, sprádají a rozprádají všechna odcizení. Veškerá psychiatrie 19. století tak ve skutečnosti směřuje k Freudovi, prvnímu, kdo existenci dvojice lékař-nemocný vezme vážně, kdo od ní neodvrátí oči, ale soustředí se právě na ni a nebude se snažit zamaskovat ji nějakou psychiatrickou teorií, jež by jakž takž ladila s ostatním lékařským poznáním; první, kdo půjde stroze do všech důsledků. Všechny ostatní struktury útulku Freud demystifikuje: zruší mlčení i pohled, zastře zrcadlo, v němž se šílenství poznávalo podívanou na sebe sama, umlčí

odsuzující instance. Využije zato struktury obestírající postavu lékaře; zesílí jeho divotvornost vytvořením situace, jež mu dodá statut kvazi-božské všemoci. Na tuto jedinou postavu, ztracenou za nemocným a schýlenou nad ním v jakési nepřítomnosti, která je zároveň totální přítomností, přenese všechnu moc, jež byla v kolektivním životě útulku různě rozdělená; učiní z ní absolutní Pohled, čiré a vždy se zdržující Mlčení, Soudce, který trestá a odměňuje, aniž svůj soud vysloví; učiní z ní zrcadlo, v němž šílenství takřka nehybným pohybem samo sebe uchvacuje a rozčarovává.

Freud přesunul na lékaře všechny struktury internace, jak ji ustavili Pinel a Tuke. Vymanil nemocného z asylové existence, v níž ho uvěznili jeho „osvoboditelé“; nevymanil ho však z toho, co bylo v oné existenci podstatné; přeskupil dílčí moci, sjednotil je v rukách lékaře a dodal jim tak maximální napětí; vytvořil psychoanalytickou situaci, v níž odcizenost geniálním zkratem ruší odcizení, protože se v lékaři stává subjektem.

Lékař jako odcizující postava zůstává dodnes klíčovou figurou psychoanalýzy. Možná právě proto, že psychoanalýza tuto poslední strukturu nezrušila a že na ni převedla všechny struktury ostatní, nemůže a nikdy nedokáže slyšet hlasy nerozumu ani rozšiřovat znaky bezsmyslného

v jejich vlastním významu. Může rozpříst některé formy šílenství; svrchovaná práce ne-rozumu jí však zůstává cizí. Nemůže z ní vydobýt ani přetlumočit, a tím méně vysvětlit, to, co je v ní podstatné.

Od konce 18. století se život ne-rozumu projevuje už jen v záblescích děl jako je Hólderlinovo, Nervalovo, Nietzscheovo nebo Artaudovo - děl absolutně neredukovatelných na ona odcizení, jež se dají léčit, vlastní silou vzdorujících obrovskému mravnímu uvěznění, jež *bývá*, nepochybně antifrází, nazýváno Pinelovým a Tukeovým osvobozením pomatených.

1. Charles-Gaspard de la Rive, dopis redaktorům *Bibliothque britannique* o novém léčebném zařízení pro pomatené. Text vyšel v *Bibliothque britannique* a poté v samostatné brožuře. De la Rive navštívil Asyl v r. 1798.
2. Scipion Pinel, *Traité cornplet du régime sanitaire des aliénés* (Paříž, 1836), str. 56.

3. Samuel Tuke, *Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons of the Society of Friends* (York, 1813), str. 50.
4. *Ibid.*, str. 23.
5. *Ibid.*, str. 121.
6. *Ibid.*, str. 141.
7. *Ibid.*, str. 156.
8. De la Rive, *loc. cit.*, str. 30.
9. Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (Paříž, 1801), str. 265.
10. *Ibid.*, str. 141. 11. *Ibid.*, str. 29-30.
12. Scipion Pinel, *op. cit.*, str. 63.
13. Cit. in René Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes* (Paříž, 1912), *Do-datek*, str. 502.
14. Philippe Pinel, *op. cit.*, str. 256.
15. *Ibid.*, str. 207-208.
16. *Ibid.*, str. 205.
17. Cit. in Tuke, *op. cit.*, str. 89-90.
18. Philippe Pinel, *op. cit.*, str. 292-293.
19. John Haslam, *Observations on Insanity with Practical Remarks on This Disease* (Londýn, 1798), cit. Philippem Pinelem, *op. cit.*, str. 253-254.
20. Tyto struktury stále přetrvávají nejen v psychoanalytické psychiatrii, ale po mnoha stránkách i v samé psychoanalýze.

ZÁVĚR

Když Goya maloval *Dvůr bláznů*, jeho pocit nad tím hemžením těl v prázdnu, nad tou nahotou na pozadí holých zdí nepochybně něčím odpovídal patosu doby: pod symbolickými cetkami na hlavách pomatených králů bylo vidět těla, úpěnlivá, řetězům a bičům vydaná těla, těla protirečící blouznivému vytržení tváří, ale ani ne tak svou ubohou obnažeností, jako spíš lidskou pravdou, jež ze vsí té tělesnosti nedotčena vybuchovala. Muž s třírohým kloboukem není blázen, protože si při své úplné nahotě narazil tu hučku; svalnaté tělo, divoké a nádherně urostlé mládí blázna v klobouku svědčí svou němou řečí především o přítomnosti lidství, které jako by už bylo bez řetězů a jakoby svobodné už od počátku časů, právem narození. *Dvůr bláznů* nehovoří ani tak o šílenství a podivných figurách, jak je nacházíme na jiných *Caprichos*, ale spíš o velké monotónnosti oněch mladých, v celé jejich síle obnažených těl, jež se gestikulací sice dovolávají svých snů, ale hlavně vyzpěvují svoji temnou svobodu; Goyova řeč je tu blízká Pinelovu světu.

Tématem Goyových *Disparates a Domu hluchého* je jiné šílenství. Ne šílenství bláznů uvržených do žaláře, ale šílenství člověka vrženého do své noci. Nenavazuje tu Goya podvědomě na staré světy čar, fantastických jízd, čarodějnic dřepících na větvích mrtvých stromů? Není obluda, tajemně šeptající *Mnichovi* do ucha, příbuznou gnóma, který fascinoval Boschova *Svatého Antonína*? V jistém smyslu Goya znovuodhaluje tyto velké zapomenuté obrazy šílenství. Ale jsou pro něj jiné a jejich síla v celém posledním období jeho díla pochází z něčeho jiného. U Bosche nebo Brueghela se tyto tvary rodily ze světa; obdařeny zvláštní poesií, vyvěraly z kamenů a rostlin; vyvstávaly z rozzívnuté živočišnosti; na jejich reji se podílela všechna příroda. Goyovy tvary se rodí z ničeho: jsou bezedné v tom dvojitým smyslu, že se jednak rýsují na pozadí té nejmonotónnější z nocí, a jednak že nelze nijak určit jejich zdroj, jejich meze ani povahu. *Los Disparates* nemají - a i v tom se liší od *Caprichos* - žádnou krajinu, žádné zdi ani kulisu; noc mohutných lidských netopýrů, které vidíme na *Létají*, je bez jediné hvězdy. Kde má ta větve s dřepícími čarodějnicemi jaký strom? Nebo snad letí? Na jaký sabat a na jakou paseku? Nic tu nehovoří o nějakém světě, ani tomto, ani onom. Je to

skutečně onen *Spánek rozumu*, jehož „univerzální idiom“ Goya poprvé ztvárnil už v r. 1797; noc totožná s nocí osvícenského Ne-rozumu, s trojnásobnou nocí Orestovou (patrně narážka na postavu Oresta z Racinovy *Andromachy* - pozn. překl.). Tentokrát v ní však člověk komunikuje s tou nejosamělejší hlubinou sebe sama. Poušť Boschova *Svatého Antonína* byla nesmírně zalidněná; lidskou řečí byla protkaná i krajina *Bláznivé Gréty*; byt to byla jen krajina její fantazie. Goyův *Mnich* s oním urputným zvířetem, které mu leží na zádech s tlapami na jeho ramenou a tlamou funicí mu do ucha, je sám; nesděljuje se tu žádné tajemství. Přítomna je pouze ta nejvnitřnější a zároveň nejdivočeji svobodná síla; síla, jež rozervává těla ve *Velkém nesmyslnu*, jež se rozpoutává a vyhledává oči v *Zuřivém šílenství*; rozpadají se dokonce i tváře: to už není šílenství *Caprichos*, jež sprádalo masky pravdivější než pravda postav; tohle šílenství řádí pod maskou, rozdírá tváře, rozežírá rysy; neexistují už oči ani ústa, jen pohledy, přicházející odnikud a utkvívající na ničem (*Shromáždění čarodějnic*); nebo řevy, vycházející z černých děr (*Pouť k sv. Isidoru*). Šílenství se v člověku stalo možností zrušit člověka i svět včetně oněch svět odmítajících a člověka deformujících obrazů. Je to to poslední, co zbývá pod snem i pod všemi přízraky bestiality: konec a začátek všeho. Ne však ve smyslu příslibu jako v německém lyrismu, ale ve dvojznačném smyslu chaosu a apokalypsy: znamená řvoucí a zkroucený *Idiot*, snažící se vymanit z vězení nicoty, zrod prvního člověka a jeho první pohyb ke svobodě, nebo poslední záškrub posledního umírajícího?

Nepředává toto šílenství, jež svazuje a rozděluje čas, jež stáčí svět do smyčky noci a je zcela cizí zkušenosti své doby, nepředává těm, kdo jsou mu otevření - Nietzsche a Artaud - onen šepot osvícenského ne-rozumu, v němž byla řeč o noci a nicotě? Jenže tak, že ho zesiluje v řev a zuřivost? Že mu - a to poprvé - dává jakýsi výraz, domovské právo a vládu nad evropskou kulturou, vládu, jež nastoluje možnost popření čehokoli, i popření totálního? Že mu vrací jeho původní nespoutanost?

Poslední slova ne-rozumu obsahuje i klidná, trpělivá řeč markýze de Sade, a také ona jim dodává smysl doléhající napříště z větší dálky. Rozervaná kresba Goyova a nepřetržitá linka slov, pokračující přímočaře od prvního svazku *Justiny* k desátému *Julietty* mají při vší nepochybné různosti jedno společné: určitý pohyb, který jde proti proudu současného lyrismu, vysouší jeho prameny

a znovuodhaluje tajemství nicoty ne-rozumu.

Zámek, kde se uzavírá Sadův hrdina, kláštery, lesy a sklepení, v nichž donekonečna skomírají jeho oběti, se zdánlivě jeví jako místa té nejsvobodnější přírody. Člověk tam nachází pravdu, kterou zapomněl, ačkoli je očividná: jak by mohla nějaká touha být proti přírodě, když ji sama příroda do člověka vložila a sama ho v ní utvrzuje svou velkou, životem stále znovu opakovanou lekcí života a smrti? Nesmyslné vraždy, ty nejnerozumnější vášně jsou moudrost sama a rozum sám, protože jsou v řádu přírody. Na zámku vražd ožívá všechno, co v člověku udusila morálka a náboženství, špatně zbudovaná společnost. Člověk je tu konečně v souladu se svou přirozeností; lépe řečeno etika této zvláštní internace mu káže zachovávat věnost přírodě a nikdy v ní nezakolísat; jeho přisným, nevyčerpateľným úkolem je totálnost: „Nepoznáš nic, nepoznáš-li všechno; a jsi-li tak bázlivý, že se v následování přírody zastavíš, tato ti unikne navždy.“¹ A pokud byla příroda naopak člověkem porušena či znetvořena, je na člověku, aby zlo napravil promyšleně svrchovanou pomstou: „Příroda nás zplodila navzájem si rovné; zlíbí-li se osudu tuto všeobecnou zákonitost narušit, je na nás, abychom jeho rozmáry napravili a vlastní obratností se domohli toho, co uchvátili ti silnější.“² Pozvolná odvěta stejně jako opovážlivá touha jsou věc přírody. Cokoli si vymyslí lidské šilenství, všechno je buď projev přírody nebo její náprava.

To však je v Sadově myšlení jen první moment: ironické poeticko-racionální potvrzení Rousseaua, gigantická pastiš. Po této zabsurdňující demonstraci jalovosti současné filosofie a jejího žvanění o člověku a přírodě přicházejí teprve ta pravá řešení: řešení, z nichž každé je roztržkou mezi člověkem a jeho přirozeným bytím.³ Zbavíme-li proslulou Společnost přátel zločinu či návrh Ústavy pro Švédsko zaslepujících referencí k *Společenské smlouvě* a ústavám navrhovaným pro Polsko a Korsiku, zbude svrchovaná subjektivita odvrhující veškerou svobodu a veškerou přirozenou rovnost: ničím nekontrolované disponování jednoho druhým, bezhraničné násilí, neomezené právo zabíjet - celá ta společnost, jejímž jediným vzájemným poutem je odmítnutí pouta, se jeví jako sbohemdání přírodě; to jediné, co má jedince ve skupině stmelovat, není ochrana přirozeného života, ale ochrana práva na svobodné uplatnění svrchovanosti nad přírodou a proti ní.⁴ Vztah nastolený Rousseauem je doslova postaven na hlavu; svrchovanost už netransponuje

přirozený život; ten je pro ni pouze objektem, na němž může změřit svou totální svobodu. Touha dovedená ve své logice až do konce znovuodhaluje přírodu jen zdánlivě.

U Sada ve skutečnosti neexistuje návrat do rodné země, neexistuje naděje, že by se prvotní odmítnutí sociální kradmo - dialektikou přírody, jež se sama sebe odříká a právě tím se potvrzuje - stalo opět řádem štěstí. Osamělé šílenství touhy, v němž se člověk ještě pro Hegela, stejně jako pro filosofy 18. století, nakonec hrouží do přirozeného světa, přecházejícího vzápětí ve svět sociální, u Sada vrhá člověka jen do prázdna strmícího vysoko nad přírodou, do totální absence proporcí a jakéhokoli společenství, do stále se opakujícího nebytí ukájení. Sadova noc šílenství je bez hranic; to, co by se mohlo jevit jako přirozená lidská násilnost, je jen nekonečnem nepřirody.

To je i důvod, proč je Sade tak jednotvárný: jak pokračuje, postupně mizí kulisy; ubývá episod, překvapivosti, ztrácí se patos i dramatická scén. Co bylo v *Justině* ještě zvratem - náhlou, novou událostí -, v *Juliettě* je už pouze svrchovaná, triumfální hra, která nenachází žádný odpor a je tak dokonalá, že novost v ní může být už jen nápodobou sebe samé. Stejně jako Goyovy, ani tyto Sadovy pedantské *Disparates* nemají žádné pozadí. Přesto však v onom prázdnu bez kulis - jež může být stejně dobře totální nocí jako absolutním dnem (stín u Sada neexistuje) - povolna spějeme k jakémusi konci: k Justině smrti. Její neviností se nakonec unavila i sama touha tupit ji. Nedá se totiž říci, že zločin nedokázal nad její ctností zvítězit; je to obráceně: její přirozená ctnost vyčerpala nakonec všechny možnosti, jak být zločinu objektem. A když zločin nemůže už nic jiného než vypudit ji ze svého panství (Julietta vyžene sestru ze zámku Noirceuil), nastoupí příroda, tak dlouho ovládaná, tupená, hanobená příroda⁵, a poddá se cele tomu, co jí protičečilo; i ona zešílá a v tom okamžiku, ale právě jen na ten jediný okamžik, znovunastolí svou všemoc. Bouře, jež propukne, blesk, který zabije Justinu, jsou příroda proměněná v zločineckou subjektivitu. Smrt, jež se zdánlivě vymkla z rukou šílené Julietty, je jejím dílem víc než kterákoli jiná; bouřlivá noc, hrom a blesk jasně znamenají, že se příroda trhá ve dvě, že dosáhla nejvyššího bodu sváru a vyjevuje v té zlaté čáře svrchovanost sebe samé i zároveň něčeho zcela jiného: svrchovanost šíleného srdce, jež ve své samotě dospělo až k mezím světa, který je drásá, a ve chvíli, kdy je ovládl natolik, že se mohou ztotožnit, obrací

je proti němu samotnému a hubí je. Blesk, v jediném okamžiku vystřelený přírodou na Justinu, není nic jiného než celý dlouhý život Julietty, jež sama také zmizí, aniž po ní zbude jakákoli stopa, mrtvé tělo nebo cokoli, nad čím by se příroda mohla opět ujmout svých práv. Z nicoty ne-rozumu, v níž navždy umlkla řeč přírody, se stalo běsnění přírody a proti přírodě, a to až po svrchovaný akt sebezkázy.⁶

Tak jako u Goyí, i u Sada jde o noc, v níž číhá ne-rozum; ale navazuje tu na nové síly. Z někdejšího ne-bytí se mění v moc ničít. Se Sadem a Goyou se západnímu světu otevřela možnost přesáhnout v rozběsnění vlastní rozum a nad všemi přísliby dialektiky znovuobjevit zkušenost tragického.

Po Sadovi a Goyovi a počínaje jimi je ne-rozum pro moderní svět rozhodujícím prvkem každého díla: totiž tím, co je v každém díle vražedné a zároveň nutkavé.

Šílenství Tassovo, melancholie Swiftova, blouznění Rousseauovo patřily k jejich tvorbě, tak jako tato tvorba patřila k nim samotným. Jedna a táž zuřivost či hořkost hovořila na jedné straně z textů, na druhé z životů lidí; vize se samozřejmě zaměňovaly; řeč a šílenství se prolínaly. Dílo a šílenství byly však v osvícenské zkušenosti spjaty ještě hlouběji a v jiné rovině: paradoxně tam, kde se navzájem vymezovaly. Existovala oblast, v níž šílenství dílo ironizovalo, zpochybňovalo, měnilo jeho imaginární krajinu v patologický svět fantazmat; byla to řeč blouznění, a ne už řeč díla. A naopak: blouznění potvrzené jako dílo přestávalo být ubohým šílenstvím. Přitom se však tímto zpochybňováním navzájem nepotíraly, ale odhalovaly spíš (vzpomeňme na Montaignea) ústřední nejistotu, z níž se dílo rodí, onen moment, kdy se rodit přestává a stává se skutečně dílem. V jejich střetání - jež se nedalo nijak rozlišit na jasné chvíle a krize a jehož svědectvím byli po Lucretiovi Tasso nebo Swift - se rýsoval rozestup, problematizující pravdu díla: je to dílo nebo šílenství? Inspirace nebo fantazma? Spontánní chrlení slov nebo čirý pramen řeči? Je jeho pravda, ještě dřív, než se zrodilo, dána bédnou pravdou lidí, nebo se patří hledat ji, bez ohledu na tento zdroj, v bytí, jež si dílo nárokuje? Spisovatelovo šílenství dávalo těm druhým možnost vidět, jak se v neustálém zápolení s nemocí vždycky znovu obrozuje pravda uměleckého díla.

V případě Nietzscheově, van Goghově nebo Artaudově patří šílenství

k jejich tvorbě možná stejně hluboce, ale zcela jiným způsobem. Skutečnost, že počet takovýchto děl, rozpadajících se v šílenství, v moderním světě narůstá, nepochybně ještě není nějakým důkazem o rozumu tohoto světa či smyslu oněch děl, ani o vztazích, jež vznikají a zanikají mezi reálným světem a dotyčnými umělci. Přesto je třeba brát ji vážně, jako naléhavou otázku; i když totiž spisovatelů, malířů, hudebníků, kteří „propadli“ šílenství, od dob Hölderlinových a Nervalových přibýlo, nesmí nás to klamat: mezi šílenstvím a dílem nedošlo k žádnému smíru, k žádnému trvalejšímu dialogu či dokonce dorozumění; střetají se nyní mnohem nebezpečněji než dřív; zpochybňují se teď nemilosrdně; hrají spolu na život a na smrt. Artaudovo šílenství neprolíná do díla; je to naopak *absence díla*, neustálé zažívání této absence a jejího ústředního prázdna ve všech jeho nekonečných dimenzích. Nietzscheův poslední výkřik, jímž se prohlásil současně za Krista a Dionýsa, vůbec neznamená, že se kdesi na svých hranicích, v úběžnici díla, setkaly rozum s ne-rozumem ve společném, na okamžik zachyceném a hned zmizelém snu o usmíření „arkadských pastýřů s tiberiadskými rybáři“; je to rozpad díla, rozpad, od něhož dílo přestává být možné a musí umlknout; kladivo vypadlo filosofovi z rukou. A když van Gogh odmítal „požádat doktory, aby směl malovat obrazy“, věděl dobře, že jeho dílo a jeho šílenství se navzájem vylučují.

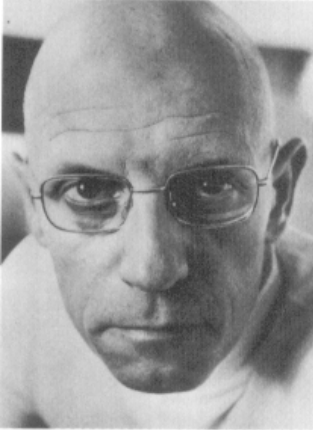
Šílenství je absolutní rozchod s dílem; je to konstitutivní moment zrušení, který rozpouští pravdu díla v čase; kreslí jeho vnější okraj, linku zhroucení, profil na pozadí prázdna. Artaudovo dílo zakouší v šílenství svou vlastní absenci, ale právě toto vždy znovu odvážně podstupované zakoušení, všechna ta slova vrhaná proti určité základní absenci řeči, celý ten prostor fyzického utrpení a děsu, klenoucí se kolem prázdna, nebo ještě spíš kryjící se s ním, to právě je dílo: sráz nad propastnou absencí díla. Šílenství už není nerozhodný prostor, z něhož mohla vyvstávat prvotní pravda díla, ale radikální řez, jímž dílo neodvolatelně končí a navždy vykročuje z dějin. Je lhostejné, v který přesný den na podzim r. 1888 Nietzsche definitivně zešílel a od kdy přesně jeho texty už nemají co činit s filosofií, ale s psychiatrií: všechny, včetně oné pohlednice poslané Strindbergovi, jsou Nietzscheovy a všechny patří do velké rodiny *Zrození tragedie*. Kontinuitu se tu však nepatří chápat v rovině určitého systému, určité tematiky, dokonce ani v rovině určitého života: kontinuita spočívá v tom, že právě Nietzscheovo šílenství, rozpad jeho myšlení je tím,

čím se toto myšlení obrací k modernímu světu. To, co je znemožnilo, je pro nás zpřítomňuje; co je vyrvalo Nietzscheovi, nabízí je nám. To neznamená, že by šílenství bylo jedinou společnou řečí díla a moderního světa (nebezpečí patosu černých prococtví, opačné a symetrické nebezpečí psychoanalýz); znamená to, že dílo, zdánlivě ve světě zanikající, jeví se v něm jako nesmyslné a jako něco čistě patologického, se skrže šílenství ve skutečnosti podjímá čas světa, ovládá ho a vede; dílo přerušené šílenstvím nastoluje prázdno, čas ticha, otázku bez odpovědi, nezahladitelnou trhlinu, která svět nutí tázat se po sobě samém. Prvek nutně dílo znevažující se obrací o sto osmdesát stupňů a svět tváří v tvář dílu zhroucenému v demenci zakouší svou vinu. Prostřednictvím šílenství se teď (a v západním světě je to poprvé) stává vůči dílu provinilým on; dílo na něj naléhá, vnucuje mu svoji řeč, klade před něj úkol poznání a nápravy; vyzývá ho, aby se snažil z *onoho* ne-rozumu a *onomu* ne-rozumu složit účty. Šílenství, v němž se propadlo dílo, je prostor naší práce, nekonečná cesta, jak se s ním vyrovnat, naše poslání apoštolů a vykladačů. Právě proto je lhostejné, kdy se do Nietzscheovy pýchy či do van Goghovy pokory vloudil poprvé hlas šílenství. Šílenství existuje jen jako poslední okamžik díla - neboť to samo je ze sebe donekonečna vykazuje: *kde je dílo, tam není šílenství*; přesto je však šílenství dílu současně, protože zakládá čas jeho pravdy. Okamžik, v němž se společně rodí a dovršují dílo a šílenství, je počátkem času, v němž se svět ocitá před dílem jako obžalovaný a odpovědný za to, jaký je.

Lest a nový triumf šílenství: svět, který si osobuje měřit je, zkoumat a posuzovat pomocí psychologie, je jím naopak nucen posuzovat sama sebe, protože se ve svém úsilí a zápasech musí poměřovat s bezmírou děl, jako je Nietzscheovo, Goghovo, Artaudovo. A tváří v tvář těmto dílům nenachází v sobě, a hlavně v tom, co je vůbec schopen poznat z šílenství, nic, co by ho ujišťovalo, že je bez viny.

1. *Sto dvacet dnů Sodomy*, cit. Mauricem Blanchotem in *Lautréamont et Sade* (Paříž, 1949), str. 235.
2. *Ibid.*, *loc. cit.*, str. 225.
3. V mrzkosti je třeba jít až k „rozložení přírody a rozbití vesmíru“ (*Sto dvacet dnů Sodomy*, Paříž, 1935), sv. II, str. 369.

4. *Socii* jsou povinni soudržností, která mezi nimi nepřipouští právo zabít; to mohou uplatňovat jen na druhých; dává jim však právo absolutně svobodného vzájemného disponování: každý může *pářit* tomu druhému.
5. Cf. epizodu sopky v závěru *Julietty* (ed. Pauvert, Paříž, 1954), sv. VL, str. 31-33.
6. „Bylo to, jako by příroda, znuděná svými vlastními výtvary, hodlala smísit všechny prvky a donutit je k novým tvarům.“ *Ibid.*, str. 270.



Michel Foucault (1926 -1984) profesor Collége de France, filosof a psycholog, byl jedním z předních reprezentantů francouzské intelektuální avantgardy sedmdesátých let. Jeho práce o krajních formách lidské zkušenosti (mentální chorobě, delikvenci, sexuálním chování) a jejich dějinném vývoji nabízejí nový pohled na některé civilizační jevy, zvláště na téma moci. Patří k nim kromě Dějin šílenství (1962) zejména: Duševní nemoc a psychologie (1954; česky Horizont, 1971); Zrození kliniky (1963); Slova a věci (1966); Archeologie poznání (1969); Dohlížet a trestat, Zrození vězení (1975) a nedokončené Dějiny sexuality.

OBSAH

Předmluva	3
I. STULTIFERA NAVIS	6
II. VELKÉ UVĚZNĚNÍ	31
III. BLÁZNI	48
IV. PODOBY ŠÍLENSTVÍ	62
V. LÉKAŘI A NEMOCNÍ	92
VI. VELKÝ STRACH	120
VII. NOVÉ ROZDĚLENÍ	136
VIII. ZROZENÍ ÚTULKU	150
Závěr	177



Z francouzského originálu
L'histoire de la folie á l'âge classique
přeložila Věra Dvořáková
V roce 1994 vydalo NLN, s.r.o.,
nakladatelství Lidové noviny,
Jana Masaryka 56, Praha 2,
jako 3. svazek edice 21

© Gallimard, 1993