

# Obsah

---

- 2 Úvodník
- 3 Jacques Joseph: More
- 9 Jakub Drbohlav: Na distanc!
- 16 Jan Vašíček: Úvod do tematiky pravdy v archeologii Michela Foucaulta
- 26 Roman Figura: Darwin jako novověký šaman
- 30 SNOF: Jsme opice?
- 33 Hans Robin Solberg: Valid induction and natural kinds
- 40 Tváře ÚFaRu - doc. James Hill, PhD.
- 50 Okénko do zahraničí
- 53 Bylo, nebylo...
- 58 Maidan reminiscence I.
- 62 Maidan reminiscence II.
- 68 Filip Karfík: Právem vypískán
- 72 Klasici sekundární literatury
- 81 Kuřácké okénko
- 83 Přírůstky
- 86 Co se děje v senátu?

# Úvodník

---

omluvit je třeba se předem.

2 Co je věda? Poznámky pod čarou k poznámkám pod čarou, dovětek zákoníku k Boží smlouvě. Věda – tak jako zákon – je o obecném. Věda – tak jako zákon – svazuje vůli, protože vůle přebírá hybnost z jednotlivého (z jednotlivého *momentu*) a mezi jednotlivým a obecným není žádná souvislost. Žádná souvislost mezi vůlí a rozumem, mezi skokem jednání a pokrokem poznání. *Věda je klec, ve které strnulá vůle jako cvičené zvíře dokola tančí v taktu váhání.* Jitřenka rovná se Večernice? Večerka rovná se Jitřnice? Pohyb pokroku rovná se Víření závratě! Zánik vědy rovná se Triumf vůle!

Úkolem úvodníku je oslovit čtenáře a zpřítomnit téma. Oslovit neznamená pozdravit paní domácí cestou na snídani, ale zastavit na moment váženého cizince – stát se cizím, a tedy závažným. Oslovit je možné jedině zezadu,

## More

3

První setkání studenta filosofie s Henrym Morem (1614–1687) bývá často značným překvapením. Tento filosof a teolog byl ve své době uznávaným, byť poněkud kontroverzním myslitelem – *de facto* přivedl karteziánství do Anglie, udržoval korespondenci s řadou svých slavnějších současníků a jeho teorie prostoru jako jednoho aspektu Boha prokazatelně ovlivnila Newtonovo smýšlení o prostoru, přesto bývá ve „standardních“ školských dějinách filosofie opomíjen. Ve svém textu bych se chtěl zaměřit na jeho korespondenci s Descartem a zejména na jeden aspekt jeho kritiky karteziánského mechanicismu.

Henry More byl myslitelem, jehož myšlenkový vývoj prošel řadou navzájem protichůdných postojů. I jeho vztah k Descartovi bývá často vykládán v tomto smyslu – od prvotního nadšení až k úplnému zavrnutí. Ve skutečnosti jsou však Morovy námitky proti Descartovi od samého počátku tytéž a jeho myšlenkový vývoj spočíval spíše v tom, že si postupně uvědomil, jak radikálním způsobem podřívají základy, na kterých karteziánská fyzika stojí.

Pro Mora je na Descartovi obzvlášť přitažlivý jeho dualismus. Byť má jisté výhrady k jeho definici tělesné a duševní substance (o tom viz níže), oceňuje, že Descartes zároveň dokazuje existenci ducha a zároveň jej jasně odlišuje od těla.<sup>1</sup> To je pro Mora klíčové v rámci jeho celoživotního boje proti rozmáhajícímu se ateismu, zejména hobbesovského typu. Odmítnutí existence duše či její redukce na něco tělesného je totiž prvním krůčkem spějícím k popření existence čehokoli netělesného, tedy i Boha. Vedle toho byl More též okouzlen mechanicismem, onou novou filosofií, systémem, který popisuje veškerou bohatost světa tak jasně a elegantně, vycházeje přitom

<sup>1</sup> Korespondenci Mora a Descarta nalezneme in: Ch. Adam – P. Tannery (vyd.), *Oeuvres de Descartes. T. V, Correspondance*, Paris 1903 (dále jen AT). Jedná se o dopisy č. 531, 544, 564 a 574, Descartovy odpovědi jsou v dopisech č. 537, 554 a 566.

z nanejvýš jednoduchých východisek. V Descartově myšlení se podle Mora ukazuje, jakým způsobem může dualismus vyvažovat mechanicismus, abychom neupadli do bezbožnosti – k tomu je ovšem třeba jasně poukázat na meze mechanicismu a vyhybat se tvrzením, jaké činí Descartes např. v *Principiích filosofie*, když prohlašuje, že vysvětlil řadu překvapivých jevů, „aniž bych je vyvozoval z žádných jiných principů, než jsou ty, jež jsou všeobecně přijímané a známé všem, totiž velikost, tvar, umístění a pohyb různých částí hmoty, zdá se mi, že je na místě se ujistit, že není žádné kvality natolik okultní, žádného účinku sympatie či antipatie tak úžasného a tak zvláštního [...], že by jej nebylo možné vyložit prostřednictvím těchto principů. Což mě vede k závěru, že všechny ostatní principy, které kdy byly k těmto připojeny, [...] jsou zcela nadbytečné.“<sup>2</sup>

V korespondenci Descarta a Mora nalezneme řadu dalších výtek, týkajících se jiných otázek, např. neomezenosti prostoru, možnosti existence vakua apod., těmi se zde však nebudu zabývat.<sup>3</sup> I přímo proti mechanicismu vznáší More vícero námitek různých stupňů relevance. Některé byly zcela zavrhnuty již v jeho době – když se např. odvolává na Boylovy experimenty s vakuovou pumpou jakožto mechanicisticky nevysvětlitelné, ukazuje tím metafyzik More pouze svou neznalost kontextu rodící se experimentální filosofie. Ostatně jeho přítel Robert Boyle se proti tomuto zneužití svých pokusů sám veřejně kriticky ohradil.<sup>4</sup> Vedle toho pak nalézáme kritiku, jež je z pohledu současné fyziky sice scestná, zachovává si však jistou filosofickou zajímavost – sem bychom mohli zařadit notoricky známý problém zemské přitažlivosti. Klasický

<sup>2</sup> R. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, Paris 1647, str. 526n (IV, 187).

<sup>3</sup> Více detailů k této otázce nabízí např. A. Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004, obzvláště 5. kap.; nebo též A. Gabbey, *Philosophia Cartesiana Triumphata*, in: *Problems in Cartesianism*, Kingston – Montreal 1982, str. 171–249.

<sup>4</sup> K tomuto sporu viz S. Shapin – S. Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton 1985, str. 207–224.

argument, totiž že kdyby se Země skutečně otáčela kolem své osy, odstředivá síla by vymrštila všechno z jejího povrchu do volného prostoru, obrací totiž More nikoli proti heliocentrismu (jak bývalo zvykem), ale bere jej jako doklad nedostatečnosti mechanicismu, který není schopen vysvětlit, proč tomu tak není (tj. kde se bere přitažlivá síla Země).

Středem mého zájmu bude ale jiný argument, který jde ještě hlouběji k jádru samotné představy mechanicistické fyziky. More totiž vznáší otázku, co přesně se děje v rámci základního paradigmatického případu srážky dvou těles – jakým způsobem si tělesa předávají pohyb? Descartes sice důkladně popsal matematické zákony změn směrů a rychlostí, ale nevěnoval příliš pozornosti kauzální analýze této interakce.<sup>5</sup> Morova kritika začíná jako drobná technikálie (jak přesně funguje „vzájemný přesun“? Jak může pohyb, tj. modus [a tedy něco bytostně nesamostatného], přejít z jedné substance do jiné?), avšak nakonec přerůstá meze fyziky a stává se klíčovou otázkou po metafyzickém založení této nové přírodní filosofie.

Tato otázka má v jistém ohledu téměř humovský charakter. Vzali jsme úplně nejzákladnější model mechanicistického explanačního schématu a pokoušíme se jít ještě dál, přitom si však uvědomujeme, že dost dobře není kam. Je takové tázání vůbec oprávněné? Každé vysvětlení přece musí někde skončit a to, že nám jazyk vždy umožňuje se ptát dál, neznamená, že bude taková otázka smysluplná. Jak by vůbec takové vysvětlení mělo vypadat? Narážíme zde na klasický problém teorie vědy – každá věda stojí na axiomech, které není možné v jejím rámci zpochybnit či dokázat a jejichž založení musí být předmětem jiné vědy. Právě to se děje zde, když se ptáme po *metafyzickém* založení základní formy *fyzikální* interakce. A právě zde mechanicismus naráží, protože pro něj představuje přechod

<sup>5</sup> Srov. J. Cottingham, *Force, Motion and Causality. More's Critique of Descartes*, in: G. A. J. Rogers & al. (vyd.), *The Cambridge Platonists in Context. Politics, Metaphysics and Religion*, Dordrecht 1997, str. 159–171.

na jinou rovinu vysvětlení pouze změnu měřítka. Zatímco stará metafyzika pro taková vysvětlení přecházela z roviny jevů na rovinu substancí, akcidentů, aktů a potenci (a právě za to byla kritizována), nová přírodní filosofie zakládá svá vysvětlení na interakci částic, přesouvá se tak sice na menší měřítko, z metafyzického hlediska se ale drží v zásadě na téže rovině. To je ostatně nutné, neboť jejím základním explanačním modelem je představitelný obraz stroje složeného z interagujících součástí, jen převedený do menšího.<sup>6</sup>

6

Descartes tuto Morovu kritiku velice tvrdě zavrhnul, neboť v ní cítil závan oné tmářské metafyziky, jež nás pouze vzdaluje od pravdy, avšak More se jí ve své odpovědi (sepsané po Descartově smrti) drží a staví zesnulého oponenta před dilema:

„[k]dyž se dvě tělesa setkají, podle něj [tj. Descarta] dokážou nějak sladit své pohyby tak, že si jakoby podají zprávy o svém zrychlení a zpomalení a společně se dohodnou na jedné souhlasné změně pohybu... Když dále dodává, že existuje nějaká vnější síla, ať už od Boha, nebo od nějaké Bohem stvořené netělesné substance, která probouzí tělesa k pohybu, souhlasím: to je nepochybně pravda. Avšak pokud tím myslí, že tato božská síla bezprostředně uvádí každé těleso do pohybu, vzniká tím velká obtíž, totiž že vzájemné srážky mezi tělesy se stávají nadbytečnými.“<sup>7</sup>

More tak pojmenovává dilema, před kterým stojí mechanismus dodnes: buď přiznáme hmotě jistou aktivitu a staneme se vitalisty, nebo ji skutečně budeme považovat za zcela inertní, v tu chvíli ale ztrácí jakoukoli možnost kauzálně působit a my potřebujeme zavést jiný hybný princip, který bude *ipso facto* muset být nehmotný. Toto dilema se dobře odráží také přímo

<sup>6</sup> Tuto problematiku detailněji probírá S. Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity, 1210–1685*, Oxford – New York 2006, kap. 8 a 9.

<sup>7</sup> H. More, *Responsio ad fragmentum cartesiani*, cit. in: J. Cottingham, *Force, Motion and Causality*, str. 166.

v myšlení Henryho Mora. V období své korespondence s Descartem se přikláněl k vitalistickému řešení a píše, že „těleso se při srážce s jiným tělesem jakýmsi způsobem probouzí k pohybu, jako bývá duše při té či oné příležitosti pobíduta k myšlení. Těleso ani tak nepřijímá pohyb, jako se do něj spíše samo uvádí [...] A dále, to, co nazýváme „tělesem“, je na každý pád živé [...], je to] na nejnižším a nejvzdálenějším stupni stín a obraz oné božské podstaty, kterou považuji za život v jeho nejdokonalejší podobě.“<sup>8</sup> V pozdějším období se pak přiklonil na druhou stranu dilematu a zavedl svůj slavný *Spirit of Nature*, Bohem stvořeného, všudypřítomného a vlastní vědomí postrádajícího ducha, který prostupuje veškerou hmotu a který nejprve způsoboval všechny mechanicky nevysvětlitelné jevy (jako např. výše zmíněnou přitažlivost), později se však stává zodpovědným za veškeré interakce mezi tělesy (neboť, jak ukázala Morova kritika, mechanicismus není samostatně schopen vysvětlit ani nejjednodušší srážku dvou těles). Důležitost tohoto napětí mezi aktivitou a pasivitou se projevuje též v Morově vymezení duše. Descartovu definici duše a těla prostřednictvím myšlení a extenze More odmítá, neboť extenzi považuje za nutnou vlastnost všeho jsoucího (a tedy i duší či Boha!). Jakkoli nabízí několik jiných kritérií (nedělitelnost, prostupnost), při kritičtějším prozkoumání se jako jediné neproblematické vposled jeví vymezení ducha jako aktivního a hmoty jako pasivní. Ostatně More sám má ve svém pozdějším myšlení tendenci klást na toto kritérium největší důraz, což je v naprostém souladu s jeho tvrzením, že i nezákladnější mechanické interakce musejí být způsobeny nějakým duchovním principem. I z tohoto stručného náhledu vidíme, že je More myslitelem, v jehož filosofii nalezneme řadu zajímavých konceptů, které by si zasloužily více pozornosti, v tomto článku jsem však byl nucen se omezit na tento stručný výklad, vedený zejména hlavní myšlenkou kritiky mechanicismu.

---

<sup>8</sup> AT V, str. 383.

Závěrem si ještě dovolím stručnou poznámku. Henry More je silně myšlenkově zakořeněn v tradici renesančního novo-platonismu, včetně jeho vazeb na hermetické myšlení. V 17. století tak jeho filosofie působila poněkud zpátečnický a dodnes nám řada jeho konceptů, v čele s jeho *Spirit of Nature*, může připadat spíše jako poněkud úsměvné extravagance. Uvědomme si však, že Morem kritizovaný (karteziánský) mechanicismus je založen na hydrostatickém modelu interakce částic a postrádá jakýkoli dynamický koncept síly – ten naplno prosadí teprve Newton. Tento koncept sice na jednu stranu řeší řadu obtíží, na něž upozornil mj. právě Henry More, na druhou stranu se nabízí otázka, v čem je tato síla z hlediska metafyziky lepší než Morovo řešení? Obohacuje mechanicismus o nový, nehmotný (!) princip, který byl též mnohými kritizován jako návrat k obskurní metafyzice okultních kvalit a který se vlastní „metafyzikalizaci“ vyhnul jen díky Newtonovu slavnému *hypotheses non fingo*, tj. díky tomu, že Newton rezignoval na jakékoli úvahy o jeho založení<sup>9</sup> a omezil se na popsání jeho matematických zákonitostí.

Jacques Joseph

---

<sup>9</sup> Na některých místech (např. ve svém slavném *Scholium generale*, připojeném k 2. vydání *Principií*, nebo také ve svém nepublikovaném rukopise označovaném *De gravitatione*) se Newton přeci jen pouští do opatrných spekulací o povaze síly, v těchto pasážích však opět vyplouvá na povrch nedostatečnost ryzího mechanicismu (ať už je síla důsledkem Božího působení, nebo inherentní vlastností – nikoli zcela inertní – hmoty) a jasně se ukazuje, proč se řada badatelů domnívá, že byl Newton Morem ovlivněn.



## Na distanc!

„Na distanc!“ Jakkoli se to může v době her jako Monopoly a Dostihy a sázky zdát neuvěřitelné, bývaly doby, kdy takové zvolání nevyvolávalo trnutí zubů a tuhnutí těla tušícího, že soupeř na Napoli s hlavním dostihem sezóny zcela jistě šlápne zrovna teď, ale kdy naopak patřilo k dobrému tónu každé sešlosti usilující o přízvisko „intelektuální“. Startovním výstřelem této epochy bylo zveřejnění třetí knihy Newtonových *Principií*, dokazující existenci gravitačního působení. Sám Newton se přiznání existence univerzální síly okamžitě působící mezi jednotlivými tělesy bránil jako čert kříží, v dopise Bentleymu píše:

„That gravity should be innate, inherent and essential to matter, so that one body may act upon another at a distance through a vacuum, without the mediation of anything else, by and through which their action and force may be conveyed from one to another, is to me so great an absurdity that I believe no man who has in philosophical matters a competent faculty of can ever fall into it.“<sup>1</sup>

Vskutku: jak absurdní křísit z mrtvých břemeno epikuromu („Na co sáhne, to zkazí!“, jak trefně poznamenal Cicero o Epikúrovi) a Empedokleovu Lásku v době zasvěcené mechanizmu, v době, jejíž představy o tělesné interakci formovaly zkušenosti získané nad partičkou biliáru v zaplivaných skotských putykách. Nás, znalé sakristií vědy a pokroku, však Newton nijak nepřekvapil a jeho oficiálnímu odmítnutí ani za mák nevěříme: co jiného čekat od starého mystika, lišáka uvyklého přetvářce, návštěvníka všech možných i nemožných spiritistických a novoplatónských seancí, jasnovidce předvídajícího konec světa a huróna volně přecházejícího mezi fyzikou a metafyzikou, jako by se nechumelilo, když ku příkladu ve své

<sup>1</sup> A. Janiak (vyd.), *Newton. Philosophical Writings*, Cambridge 2004, str. 102–103.

*Optice* prohlašuje absolutní prostor za *sensorium* samotného Boha. Jaké to tmářství opouštět pokrokovou, moderní mechanistickou koncepci vírů (neplést s výry, kteří na Tebe čekají v kuřáckém okénku!) vysvětlující v souladu se všemi apriorními požadavky kruhový/eliptický (př. K. / po Keplerovi) pohyb planet kol slunce ve prospěch mystických přitažlivých sil. Ostatně jen si to zkuste představit: vrhněte si po vzoru Galileově pár kamenů z nějaké blízké věže a myslíte si, že nejen kameny „padají“ k Zemi, ale i Země ke kamenům. *Quelle drôle idée!* muselo znít všude od sorbonnské observatoře na rohu rue Saint Jacques po temné pařížské katakomby. Jak vůbec mohlo něco takového někoho napadnout?

Podhoubí Newtonovi připravil jednak Galileo stanovením principu setrvačnosti, který Newton převzal, upravil a vtělil do prvního ze svých zákonů: „Každé těleso setrvává ve stavu klidu, nebo rovnoměrně přímočarého pohybu, pokud není nuceno tento stav změnit působením vnější síly (*vis impressa*).“<sup>2</sup> Planety pohybující se kol Slunce tak v jejich drahách musí udržovat stálé působení nějaké síly působící kolmo ke směru pohybu: bez působení této síly by se nepohybovaly *kolem* Slunce, ale po přímce. Druhým hejlem, kterého Newton využil, byl Kepler, který z monomaniakálních záznamů postavení planet Tychona de Brahe stanovil zákony planetárního pohybu. Z těchto a svých vlastních zákonů pohybu Newton odvodil definitivní znění svého gravitačního zákona, dle něž je přitažlivá síla, již na sebe vzájemně působí dvě tělesa, přímo úměrná součinu jejich hmotností a nepřímo úměrná mocnině jejich vzdálenosti. Newton se na jeho základě pokoušel učinit různé predikce o pohybu Měsíce – neúspěšně. Po šesti letech se však doboví astronomové přiznali k tomu, že dosud měřili vzdálenost Země a Měsíce špatně. Newton použil nově („správně“) změřenou vzdálenost a predikce odpovídaly pozorováním.<sup>3</sup> V prostředí

<sup>2</sup> Isaac Newton, *Newton's Principia. The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, přel. A. Motte, New York 1846.

<sup>3</sup> Viz *The Feynman Lectures on Physics*, vol. I, ch. 7. Californian Institute of Technology, 2013.

posedlém experimentem nebylo třeba ničeho více.

Po staletí se tak teorie „univerzální přitažlivosti“ (jak mondénně to zní! Jak z obálky ženského časopisu) vyhřívala na slunci všeobecného uznání prostě proto, že fungovala. Díky Bohu však jen do příchodu Velkého Alberta, který zrušil Newtonovy „metafyzické absolutní pojmy“, tedy absolutní pohyb, prostor a čas, a navrátil se tak k pravému relativistickému dědictví Praotce Galilea, k němuž se sice Newton veřejně hlásil, ale – překvapuje nás to vůbec, když už známe jeho obojakou povahu? – ve skutečnosti jej postulováním absolutního prostoru (smyslového orgánu Boha!), času a pohybu zradil.<sup>4</sup> V novém světě, který Einstein stvořil, pak není místo pro, jeho vlastními slovy, žádnou „spooky action at a distance“, protože ta odporuje základnímu předpokladu teorie relativity: konstantní rychlosti světla. Už speciální teorie relativity („speciální“ proto, že se zabývá pouze inerciálními vztažnými soustavami, tj. soustavami, které jsou vůči sobě v klidu, nebo v rovnoměrném přímočarém pohybu) postulováním tohoto předpokladu ohlašovala zrušení telekinetické síly okamžitě působící na libovolnou vzdálenost a nutně tak překračující rychlost světla. Sílu odvrhnout ji a nahradit (vždyť přece funguje!) načerpal Einstein u kořenů, v lůně Praotce: základem mu je Galileoovo pozorování, dle kterého je velikost zrychlení indukovaného gravitační silou působící na daný předmět nezávislá na jeho hmotnosti a velikosti. To mu umožnilo uchopit gravitaci nikoli jako silové

<sup>4</sup> Jde o princip tzv. „Galieovské relativity“, z něž Newton udělal svůj první zákon: těleso, na něž nepůsobí žádné síly, je buď v klidu, nebo v rovnoměrném přímočarém pohybu. Jakákoli změna pohybu je zapříčiněna působením nějaké síly, viz druhý zákon: „Změna pohybu je přímo úměrná působící síle a je vykonána ve směru, v němž tato síla působí.“ To však znamená, že z fenoménů můžeme usuzovat pouze na velikost a směr působící síly, nikoli na to, je-li dané těleso v absolutním pohybu/klidu – mezi klidem a rovnoměrně přímočarým pohybem nelze v rámci dané vztažné soustavy fenomenálně rozlišit. Empiricky tak nelze určit ani vztažnou soustavu v absolutním klidu, která by odpovídala absolutnímu prostoru.

pole, ale, v termínech speciální relativity, jako zrychlení dané vztažné soustavy. Rovnost před gravitačním působením se pak netýká jenom hmotných těles složených z částic, ale i vln – zkrátka čehokoli, co se může v rámci dané soustavy nacházet. A stejně jako dochází k dilataci času a kontrakci délek v případě relativního pohybu dvou inerciálních soustav ve speciální teorii relativity, bude k ní docházet i vlivem gravitačního působení. To se pak v obecné relativitě stane vlastností samotné struktury našeho časoprostoru. Gravitace už není chápána prostřednictvím vyčpělého silového pole, ale jako zakřivení časoprostoru. Empedokleova Láska, poražena na hlavu svou sestrou *Eris*, je mrtvá.

Dialektický pohyb se však nezastaví jen tak (Hegel by mohl povídat!) a magie má tužší kořen, než by se mohlo zdát. Její mstivost se v plné síle projevila, když to byl právě Einstein, který ji po tom, co ji pohřbil, pomohl vzkřísit. Řeč je o jeho pokusu dokázat neúplnost kvantové mechaniky. Ta popisuje stavy systému mezi měřeními vlnovou funkcí, která, zjednodušeně řečeno, specifikuje stavy, v nichž se daný systém může nacházet – je tak ve „směsi“ všech těchto stavů (mrtvá kočka – živá kočka – *donne ta langue au chat!*); v okamžiku měření však vlnová funkce „zkolabuje“ do jednoho určitého stavu, který je změřen. Spor se pak vede o to, je-li popis vlnovou funkcí úplný, nebo neúplný, popisuje-li vlnová funkce adekvátně skutečný stav systému (a kočka je živá i mrtvá zároveň a v okamžiku měření „zkolabuje“ do jednoho z těchto stavů), nebo, jak si myslí Einstein, jde naopak o pouhé vyjádření naší nevědomosti (kočka je ve skutečnosti buď živá, nebo mrtvá, chybí nám jen nástroje, jejichž prostřednictvím bychom mohli určit její stav mezi měřeními přesně – zbývá nám objevit tzv. „skryté parametry“ determinující stav systému nad rámec dosavadních zákonů kvantové mechaniky). Na paškál si tak Einstein bere slavný Heisenbergův princip neurčitosti, dle něž je míra určitosti jedné ze dvou „komplementárních“ vlastností systému (ku příkladu hybnost – poloha) nepřímo úměrná míře určitosti druhé. Představme si potom následující myšlenkový experiment: mějme

dvě části jednoho kvantového systému a nechme je následně rozdělit se tak, aby byly dostatečně daleko v prostoru a blízko v čase, aby mezi nimi nemohla probíhat žádná interakce, a předpokládejme zároveň, že jejich stav v mezičase neovlivnilo nic dalšího. Přiznejme dále Einsteinovi jeho „kritérium reality“, dle něž je postačující podmínkou toho, aby nějaká část skutečnosti odpovídala dané fyzikální kvantitě, že jsme schopni s jistotou určit přesnou hodnotu této kvantity, a „kritérium úplnosti“ fyzikální teorie, dle něž je úplná taková teorie, která reprezentuje všechny prvky fyzikální skutečnosti. Máme přitom za to, že platí jisté základní principy, dle nichž stav jedné části systému závisí na stavu druhé části – ku příkladu že jejich celková lineární hybnost je rovna nule, což znamená, že naměříme-li hybnost jedné části rovnu  $p$ , víme, že hybnost druhé části je rovna  $-p$ . Obdobně však můžeme prostřednictvím zákona zachování relativní polohy změřit polohu jedné části, a z ní pak odvodit polohu druhé části. Je tak možné přesně určit polohu i hybnost druhé části pouze prostřednictvím měření provedeného na první části, což by v souladu s kritériem reality mělo znamenat, že hybnosti i poloze druhé části systému odpovídá v jednom čase  $t$  nějaká fyzikální skutečnost. Z *možnosti* určit hybnost, nebo polohu druhé části prostřednictvím měření provedeného na první části usuzujeme na *existenci* obou vlastností v čase  $t$ . To však podle principu neurčitosti není možné a taková možnost by tedy byla výrazem neúplnosti kvantové mechaniky. Mohli bychom namítnout, že v čase  $t$  nelze provést zároveň měření hybnosti i měření polohy první části a že tak nejsme oprávněni vyvodit existenci určité hybnosti  $i$  určité polohy druhé části v jednom čase. Existenci v daném čase bychom tak mohli přiznat pouze jedné z těchto vlastností, což je plně v souladu s principem neurčitosti. V takovém případě však předpokládáme, že skutečnost obou vlastností druhé části systému závisí na měření první části. Toto měření ale nemohlo druhou část nijak ovlivnit – obě části jsou od sebe tak daleko v prostoru a tak blízko v čase, že spolu nemohou interagovat. Tato podmínka vejde do dějin vedle *šrapnelu* inspektora Trachty

jako *Trennungsprinzip* Alberta Einsteina. Museli bychom předpokládat, že měření jedné části okamžitě – po způsobu telepata (nebo Newtonovy gravitace) – ovlivní stav druhé části, což Einstein pokládal za nemožné.<sup>5</sup>

Jako by však spíše zvolal „vstaň a choď, Lazare!“ Ukázalo se, že pravděpodobně právě tohle se děje. Jistý John Bell v souladu s Einsteinovým závěrem předpokládá, že jednak existují již zmiňované „skryté parametry“, které jsou nám neznámé a které zcela determinují kvantové stavy systému mezi měřeními, jednak že volba měření jedné části systému nijak neovlivňuje rozložení pravděpodobností výsledků měření druhé části systému. Místo pohybu a hybnosti však používá spin, vlastnost, která na makroskopické úrovni neexistuje. Daná částice je buď spin-up, nebo spin-down v nějakém směru, přičemž „up“ v jednom směru je v opačném směru „down“. Bell nechává rozdělit systém sestávající z jedné částice bez spinu na dvě částice, které dle obecně uznávaného zákona o zachování celkového spinu musí mít spiny opačné, na první změří spin v určitém směru a zároveň změří na druhé spin ve směru odlišném, lišícím se řekněme o úhel  $\alpha$ .<sup>6</sup> Pokud pak předpokládáme, že měření na jedné částici nijak neovlivní výsledek měření na částici druhé, musí statistika výsledků obou měření vykazovat určitou závislost na onom úhlu  $\alpha$ .<sup>7</sup> Vzhledem k tomu, že četná měření, jakkoli

<sup>5</sup> Viz A. Einstein – B. Podolsky – N. Rosen, *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?* In: *Physical Review*, vol. 47, 1935.

<sup>6</sup> Měření spinu v různých směrech má obdobné vlastnosti jako měření polohy a hybnosti, tedy platí pro ně princip neurčitosti: Jistota o hodnotě spinu v jednom směru znamená naprostou nejistotu o hodnotě spinu v kterémkoli z kolmých směrů.

<sup>7</sup> Tato závislost se nazývá Bellovou nerovností. Ta v principu spočívá v následující úvaze: pokud bych měl jedno měření nastaveno právě ve směru spinu, vždy mi vyjde stejný výsledek – spin-up. Pokud zároveň druhé měření provádím vůči prvnímu otočené o nějaký malý úhel  $\alpha$ , nevyjde mi vždy spin-down, ale občas se prostě spletu a naměřím také spin-up. Řekněme, že míra tohoto spletení se je X. A teď onen první směr natočme o stejný úhel  $\alpha$  na druhou stranu.

nejsou přijímána jako definitivně konkluzivní, tuto závislost nevykazují, ale naopak potvrzují predikce kvantové mechaniky, které jsou odlišné, musí být špatně buď Bellův postup (který ale nikdo nezpochybnuje), nebo předpoklady, ze kterých vyšel. A to byla právě existence proměnných ukrývajících se ve stínu rovnic kvantové mechaniky. Zdá se tak, že pravděpodobnost toho, jaký spin bude naměřen na druhé částici, není zcela determinována až do okamžiku měření, a že ji ovlivňuje měření první částice, se kterou však nemohla interagovat.

Tajemné působení překonávající principy mechanismu a rychlost světla jako temná strana síly tak dál svádí na scestí největší mozky „přírodní filosofie“ a neznajíc vzdáleností tepe skrz na skrz temnotou vesmíru – když ne jako mocná gravitační síla poutající k sobě všechno hmotné, tak jako telepatie kvantových částic. „Sláva Galileovi, smrt Newtonovi a důtku za malověrnost Albertovi!“

Jakub Drbohlav

---

I zde se spletu o  $X$  vůči měření nenatočenému. Ale pokud se spletu o  $X$  na jednu stranu a o  $X$  na druhou stranu, tak pokud bych měřil rovnou na první částici ve směru natočeném o  $-\alpha$  a na druhé ve směru natočeném o  $\alpha$ , tedy ve směrech vůči sobě natočených o  $2\alpha$ , můžu dostat stejné (spin-up a spin-up nebo spin-down a spin-down) výsledky maximálně v míře  $2X$ , spíše menší, neboť občas se spletu tam i tam. Uděláno matematicky pořádně vychází, že v případě, že spin obou částí je vždy přesně definován a vzájemně opačný, míra spletení je přímo úměrná úhlu mezi zvolenými směry.

# Úvod do tematiky pravdy v archeologii

## Michela Foucaulta

---

16

Úvod do tematiky pravdy v archeologii Michela Foucaulta

Jak se mohl tak velký myslitel jako Aristotelés mýlit v takové míře o fyzice, ptá se Thomas Kuhn ve své *Struktuře vědeckých revolucí*. Jak jsme se mohli tolik mýlit? A dá se říci, že to byly omyly? To je střípek obecnější otázky o proměnách vědy a vědění. Často podléháme dojmu, že vědy, jako jsou fyzika či biologie, tvoří pevné celky s jasným polem zkoumání a metodou. Ale co například ekonomie nebo psychopatologie? Nebo alchymie? Či dokonce čarodějnictví? Namítnete možná, že se nejedná o vědy – ale na základě jakého kritéria? Mnohé svazky o podobách démonů jistě ne zcela vzdáleně připomínají tehdejší učebnice biologie a vědecké společnosti mohly být stejně uzavřené jako tajemné laboratoře alchymistů. Jedním ze způsobů, jak nahlédnout do zákulisí těchto problémů, je diskursivní analýza. Podívat se na skutečně napsané věty a slova, pokusit se je usouvztažnit pomocí nějaké metody a najít celky, které je spojují. Naším tématem bude archeologie Michela Foucaulta, která navazuje na tradici francouzské epistemologie ve zkoumání předělů a zlomů v dějinách věd, ale zároveň přináší nový pohled na historický materiál a odhaluje poněkud odlišné pole analýzy. Půjde o to, popsat – pomocí základních Foucaultových pojmů a tvrzení – jakým způsobem se archeologie staví k problému pravdivosti; především kde se lze po pravdě tázat, zdali je nějakým způsobem podmíněná a jaké to přináší důsledky například právě pro epistemologii. V druhé části se na stejný problém podíváme obecněji, a to na pozadí kritiky, které byla Foucaultova archeologie vystavena.

Vyděme ze základního rozlišení dvou rovin pohledu, z rozlišení mezi vnitřkem a vnějškem diskursu. Zde se nejprve podíváme na jednodušší případ pravdy uvnitř nějaké, více či méně přesně ohraničené, *diskursivní formace*.<sup>1</sup> Foucault totiž tvrdí, že

---

<sup>1</sup> Výpovědi, které sdílejí stejný systém rozptýlení, podléhají stejným



na této rovině není dělení na pravdu a nepravdu „ani arbitrární, ani pozměnitelné, ani institucionální, ani násilné“.<sup>2</sup> Při analýze velkých, zdánlivě kontinuálních a ustavených disciplín, jakými jsou například biologie či ekonomie, podle vlastních slov narazil na množství zlomů a prahů, které homogenitu daných disciplín zpochybňují. Pokus zachránit soudržnost těchto celků či ustavit nové, lépe fundované, vedl Foucaulta k formulování čtyř hypotéz jednoty, které by mohly tvořit princip identity jednotlivých disciplín: jednota předmětu (např. šílenství), jednota stylu vypořádání, jednota pojmů, jednota témat (např. evoluce pro biologii). Avšak každá z těchto hypotéz, chápána jako jednoduchý vztah diskursu a např. předmětu-šílenství, zásadním způsobem selhává. V případě předmětů se ukazuje, že jednotlivé diskursy své předměty utváří a mění a že šílenství není tentýž předmět pro lékařské vědy, právní rozsudky či policejní rozhodnutí. To Foucaulta vedlo k hledání nových, transverzálních vztahů, které by se neomezovaly na hledání jednoty v řádu slov (označujících) nebo řádu věcí (označovaných), ale které probíhají doposud přehlíženým prostorem mezi nimi – řádem diskursu. Jejich nalezení pak vyžaduje chápat události vypořádání jako určitý druh praktik.<sup>3</sup>

Ponechme tento problém prozatím stranou a vraťme se k pravdě uvnitř nějaké disciplíny. Výpověď je v ní, samotným faktem náležením k této disciplíně, podřízena jejím pravidlům formace. Sdílí její předměty, styl, pojmy a témata, dokonce i určitý korpus pravdivých vět. Je zjevné, že na pozadí takto určité praktiky je možné poměrně jednoznačně rozhodovat, co je pravdivé a co je omyl. Disciplína je však jednotka příliš úzká – nepřisvojuje si

---

pravidlům formování; M. Foucault, *Archeologie vědění* (= AV), Praha 2002, str. 62.

<sup>2</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. (=OD), Paris 1971, str. 16.

<sup>3</sup> Chápeme-li analýzu řádu označujícího jako syntaktiku a řádu označovaného jako sémantiku, je snadno vidět, proč Deleuze tvrdí, že Foucault klade základy nové pragmatiky; G. Deleuze, *Foucault*, přel. Č. Pelikan, Praha 1996, str. 22.

všechny pravdy, které je možno říci o jejím objektu v rámci principu koherence či systematickosti, naopak klade mnohem striktnější a restriktivnější podmínky: jako příklad uvádí Foucault mimo jiné téma hledání původního jazyka, které od druhé poloviny 19. století nechalo jím se zabývajícím diskurs upadnout ne snad do omylu, ale do říše chimér a přeludů.<sup>4</sup> Je tedy třeba hledat širší určení, jednotku, která by kladla co nejméně omezení jiného než epistemologického charakteru. Tu by snad mohl poskytnout Foucaultův popis prahů, které může diskursivní formace ve svém vývoji překročit. Prvním z nich je *práh positivity*, který značí individualizaci diskursivní praxe, moment, kdy se systém formování stává účinným. Pro nás je však nejdůležitější druhý práh, o kterém Foucault říká: „Když se v průběhu fungování diskursivní formace oddělí soubor výpovědí, jenž usiluje (i když neúspěšně) o prosazení norem verifikace a koherence a vykonává vzhledem k vědě dominantní funkci (modelu, kritiky či verifikace), říkáme, že diskursivní formace překročila *práh epistemologizace*.“<sup>5</sup> Je to snad v momentě překročení tohoto prahu, kdy nalezneme kritéria pravdivosti diskursivního celku v jejich nejčistší podobě (byť zde podle všeho existují omezení daná původním prahem positivity). Vyšší prahy vědeckosti a formalizace pak zavádějí další omezení a formalizují systém jako celek. Foucault tvrdí, že „jednotka diskursu nám zajisté neumožňuje rozhodnout, kdo říká pravdu [...]“,<sup>6</sup> ale je to zřejmě tento hutný prostor mezi hlubokým mlčením věcí a nekonečným bzukotem potenciálních zřetězení slov, tento hmatatelný prostor pozitivit, prostor diskursu, kde pro něj obecná otázka po pravdivosti vyvstává.

Z tohoto místa je možné udělat krok ne-li snad vně diskursu, pak alespoň na jeho hranice. Jsou mimo přísná pravidla disciplíny pravdy jen jako parazitující na předmětech, pojmech a ostatních koreláttech aktuálních diskursivních praktik? Foucault poněkud záhadně tvrdí, že „je vždy možné říci pravdu v prostoru

<sup>4</sup> M. Foucault, *OD*, str. 35.

<sup>5</sup> M. Foucault, *AV*, str. 278.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 193.

divoké exteriority“<sup>7</sup> a že za hranicemi disciplín je „celá teratologie vědění“. Vně vědy je „bezprostřední zkušenost, imaginární témata, která neustále nesou a obnovují od nepaměti množství věr; ale možná tam není omylu v přísném slova smyslu, neboť omyl se nemůže objevit a být určen jinde než uvnitř určité praktiky; zato zde obcházejí nestvůry, jejichž forma se mění s dějinami vědění“. K tomu důležitý dodatek: „předtím, než může být [propozice] označena jako pravdivá či nepravdivá, musí být ‚v pravdě‘, jak by řekl Canguilhem.“<sup>8</sup> Jaká je tedy pravda v prostoru divoké exteriority, když musí být nejprve „v pravdě“, aby mohla být jako pravdivá označena? Je to jiná pravda, která jako svůj protiklad nemá omyl?

Foucault užívá slova teratologie. Slova, které poukazuje na *vývojové vady*, ne na něco z jiného, nezávislého řádu poznání. Stejně tak tvrdí, že se jejich forma mění s dějinami vědění. Tedy se zdá, že tyto „vnější“ výpovědi mají jistý specifický vztah k existujícím diskursivním formacím. Jako příklad uvádí Foucault Mendela, jehož teoriím trvalo půl století, než se dostaly „do pravdy“. Důvodem bylo to, že se Mendel nepohyboval ve stejném teoretickém horizontu, byl mimo pravidla formování předmětů a pojmů, mimo pravidla diskursu biologie.<sup>9</sup> Jestliže ho Foucault – bez zamýšlené urážky – označuje jako *monstre vrai*, pravdivou nestvůru, je namístě ptát se, co z něj dělá nestvůru *pravdivou* a k jakým jiným nestvůrám vědění je to v protikladu. Obávám se však, že takové otázky leží mimo možnosti archeologického popisu. Ten totiž dovoluje určit, do jaké míry hovořili různí autoři o tomtéž, do jaké míry se pohybovali na stejné rovině či používali stejných pojmů. Může tím zároveň negativně

<sup>7</sup> M. Foucault, *OD*, str. 37.

<sup>8</sup> M. Foucault, *OD*, str. 35–36.

<sup>9</sup> Bezpochyby se nabízí srovnání s Kuhnovým pojmem paradigmatu. Existují zde nicméně významné odlišnosti. Archeologický pohled nevidí praktiku vědeckého diskursu jako odpověď na určité teoretické problémy; naopak se záměrně staví mimo rovinu epistemologické analýzy. Schopnost archeologie vysvětlit proměnu diskursivních pravidel bude probírána níže.

poukázat na tvrzení, která se vymykají daným systémům formace, a vysvětlit, proč byla vyloučena ze seriózního diskursu. Ale zároveň se vyhýbá epistemologické rovině analýzy – rovině, která zkoumá systematickosti a koherenci souboru tvrzení – a plní vůči ní kritickou úlohu. Mohli bychom říci, že systémy pravidel formování, verifikace a koherence, které se objevují za soubory výpovědí, nestaví archeologie zpětně vůči výpovědím a lokálním pravdám té které formace proto, aby je ověřila, ale že se omezuje právě na jejich lokalizaci.

V tomto smyslu může archeolog pozorovat proměny a založení různých disciplín. Např. Marx podle Foucaulta postupoval podobně jako mnoho zakladatelů věd a diskursivních celků – užitím pojmů z již konstituovaného diskursu, které přemístil a vsadil do diskursu zcela odlišného. Podobně Darwin, který, jak Foucault tvrdí, vytáhl klíčové koncepty evoluční teorie z dnes již opuštěných vědeckých teorií, vytvořil nové a odlišné diskursivní pole, které je zřejmě potřeba v jeho epistemologických nárocích posuzovat samostatně.<sup>10</sup> Stejně tak podle něj „prohlášení, že země je kulatá nebo že se druhy vyvíjejí, nekonstituuje stejnou výpověď před Koperníkem a po něm, před Darwinem a po něm“.<sup>11</sup> Ne proto, že by se změnil smysl slov, ale protože je prostor, ve kterém jsou tato slova pronesena, radikálně odlišný – ať už prostor ostatních výpovědí, prostor korelativní (předměty, pojmy) či prostor nediskursivních praktik.<sup>12</sup> Kritériem identity výpovědi je nejen totožný obsah informace, ale také stejné možnosti jeho využití. Archeologie tak počítá zároveň s obsahem výpovědi i s její funkcí mimo textové pole.

Dreyfus a Rabinow ve své monografii *Michel Foucault*<sup>13</sup> vyčítají archeologii jistý druh nihilismu, mluví o iluzi autonom-

<sup>10</sup> M. Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, in: *Dits et écrits I, 1954–1975*, Paris 2001, str. 1035.

<sup>11</sup> M. Foucault, *AV*, str. 158.

<sup>12</sup> Analýzu pomocí tří prostorů, průřezů, souřadnic, ve kterých je výpověď situovaná, přebírá z: G. Deleuze, *Foucault*, str. 16–23.

<sup>13</sup> H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha 2002, str. 135–165.

ního diskursu a metodologickém selhání archeologie. Ta se podle nich staví do „ortogonální“ pozice vůči běžnému diskursu tím, že uzávorkovává pravdu a význam, a dělá si zároveň nárok na jistou formu ryzího popisu. Tvrdí, že archeolog nemluví zevnitř nějakého horizontu srozumitelnosti, neboť se ve Foucaultově vyjádření prostor, ze kterého mluví, teprve formuje v doposud křehkém a velice nejistém diskursu. Archeologie, která se staví mimo pravdu a význam, nemůže ani sestavit seznam výpovědí, neboť jim neporozumí – nepochopí jejich obsah. Není důvod, proč jí naslouchat a proč vůbec psát, pokud ji chápeme jen jako další permutaci diskursu, řízeného zevnitř pravidly, která činí pravdu a význam povrchovým jevem. Obrací nakonec Foucaultovu argumentaci ze *Slov a věcí* o rozporu v moderních společenských vědách proti němu samému tvrzením, že archeologie, podobně jako ony, upadá do pokusu vyjádřit nemyšlené, redukovat transcendentální na empirické snahou objektivizovat podmínky, které umožňují samotnou objektivizaci, tj. – ve Foucaultově podání – snahou najít pravidla řídicí diskursivní formace. Zajímavou skutečností je, že právě tímto způsobem Foucault kritizuje především pozitivismus, ke kterému se v určitém ohledu hlásí – už jen označováním souboru výpovědí jako pozitivit.<sup>14</sup>

Domnívám se, že minimálně jistá část této kritiky spočívá v mylné interpretaci nároků archeologického zkoumání. Obvinění z redukce transcendentálního na empirické by si samo zasloužilo důkladnou analýzu, zde snad postačí připomenout dvě věci, které poukazují na možnou neoprávněnost takové kritiky: archeologie za prvé nehledá formální podmínky možnosti výpovědí, nehledá strukturu vytvářející prostor pro všechny možné permutace diskursu, ale pravidla a vztahy mezi nalezenými výpověďmi. Za druhé, její rozbor nepracuje s pojmy individuálního či kolektivního subjektu, skrytého smyslu či zakládajícího počátku – výpovědi jsou čteny jako „němé monumenty“, za povrchem se neskrývá utajená hloubka. Dále Foucaultovo

<sup>14</sup> Přesný postoj viz M. Foucault, *AV*, str. 192.

přiznání, že diskurs, ze kterého mluví, se teprve formuje, zjevně ukazuje, že archeologie nemá stát mimo pravidla formování a osvěceně zjevovat absolutní pravdu. Jestliže Foucault tvrdí, že jazyk se mohl pro filosofii stát tématem pouze po změně diskursivních praktik a jejich vztahů (tj. po změně *epistémé*), není důvod věřit, že by se archeologie měla těmto podmínkám vymykat.

Pro naše téma je ovšem nejdůležitější kritika týkající se pravdy a významu. Archeolog je možná skutečně k pravdám minulých diskursů poněkud přezíravý, ale o úplné uzávorkování nejde – stále ho zajímají pravidla formování, která u formací po překročení epistemologického prahu stanovují principy verifikace. Považovat takovou analýzu za omezující jako by předpokládalo některou z transcendentálních teleologií, jejichž vlákno chce Foucault dle svých slov zpřetrhat. Jako bychom mohli do minulosti sledovat pohyb dějin, stopovat úzkou stezku pravdy a oddělovat ji od ideologických diskursů. Jenže archeologie nemá ambice být normativní kritikou. Pojem ideologie, stojící v protikladu vůči „pravému“ diskursu, pro ni postrádá smysl – v jejím obzoru je pouze pluralita diskursivních formací a zlomů mezi nimi. Pravdivost tak pro ni pořád může fungovat jako lokální charakteristika některých výpovědí.

Je zde ještě jedno podstatné spojení, související s otázkou, jak sestavit a uspořádat seznam výpovědí. Podle Foucaulta není žádoucí být ve výběru pramenů selektivní – je zkrátka potřeba číst vše. Výpověď se ovšem nekryje s větou; vyhledat výpovědi je zřejmě jeden z obtížnějších úkolů archeologa. Jistě nepůjde o vylouštění skrytého a dějinami plujícího významu ve zdánlivě mlčenlivých větách, podle kterého by je bylo možné seřadit a uvést do vztahu. Podíváme-li se na samotné Foucaultovy práce, dojdeme ke stejnému závěru jako Deleuze: „[Foucault] nevybírám slova, věty, tvrzení na základě struktury či autora, od něhož pocházejí, ale na základě jednoduché funkce, kterou vykonávají v určitém souboru: například pravidla internace v útulku či ve vězení, disciplinární řády ve škole, v armádě. Budeme-li se ptát

na kritéria, která Foucault při výběru užívá, jasné odpovědi nalezneme až v knihách vydaných po *L'archéologie du savoir*: slova, věty, tvrzení zkoumaná v textu musí kroužit kolem různých ohnisek moci (a odporu), jak je daný problém rozehrává.“<sup>15</sup> Tato ohniska moci jsou pohyblivými centry, kolem nichž se vytváří prostor vypovídání a samotné diskursivní formace, které jsou „místem distribuce a rozptýlení výpovědí“. Výše avizované spojení bude zjevné ve chvíli, kdy vezmeme v potaz, co Foucault později říká o vztahu pravdy, vědění<sup>16</sup> a moci: „moc a vědění implikují přímo jedno druhé; neboť neexistuje vztah moci, aniž se v korelaci k němu nekonstituuje pole vědění, ani neexistuje vědění, které současně nepředpokládá a nekonstituuje vztahy moci.“<sup>17</sup> Výpovědi jsou výrazně částečně proto, že tvoří uzly v silovém poli mocenských vztahů, že se v nich projevují určitá rozhodnutí a praktiky.<sup>18</sup> A na těchto rozhodnutích a praktikách

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Foucault*, str. 32.

<sup>16</sup> Vědění je podle Foucaulta „soubor prvků, jež jsou regulérním způsobem zformovány diskursivní praxí a jsou nepostradatelné pro konstituování vědy“, tj. pojmy, předměty, místa, která může zaujmout subjekt, etc. (korelativní prostor vypovídání). Zároveň „jsou základem, na němž se budují koherentní (či nekoherentní) tvrzení, vyvíjejí více či méně přesné popisy, provádějí se verifikace, rozvíjejí se teorie. Tvoří předpoklad toho, co se ukazuje a funguje jako poznání či iluze, jako přijatá pravda či odhalený omyl, jako definitivně nabytá znalost či zdolaná překážka.“ Není vědy bez vědění a není vědění bez diskursivní praxe. Jde o konstatování vztahů a závislostí, ne o kritiku vědeckosti. Viz M. Foucault, *AV*, str. 270–274.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*, přel. Č. Pelikán, Praha 2000, str. 62.

<sup>18</sup> Dreyfus a Rabinow nakonec v kritizovaných momentech Foucaultova díla identifikují jako základní problém přílišný důraz na *teoretické* vysvětlení diskursivních jevů, přičemž chválí pozdější knihy za obrát k prioritě *praxe*. Takové tvrzení může najít opodstatnění v možná až příliš strukturalisticky laděných *Slovec a věcech*. V *Archeologii vědění* to však zjevně neplatí. Kromě toho Foucault popírá autonomii a suverenitu diskursu a za jeden z jejích úkolů stanovuje odhalení vztahů mezi diskursivními formacemi a nediskursivními oblastmi (např. instituce, politické události,

zároveň závisí jejich pravdivost. Foucault později jasně říká, že ho zajímají pravidla, která oddělují pravdivé a nepravdivé, a specifické účinky moci, které se k pravdivému vážou.<sup>19</sup>

Tím se vracíme zpět k počáteční analýze pravdy uvnitř a vně diskursu. Lokální pravdy nějaké diskursivní formace nejsou nahodilé, protože jsou formulované na pozadí jejích pravidel. Jsou-li tedy normy verifikace a koherence tím, co umožňuje rozhodovat o pravdivosti propozic uvnitř diskursivní formace, nabízí se samozřejmě otázka, jakým právem právě tyto normy? Jsou na této úrovni arbitrární, pozměnitelné, institucionální, násilné? Tato otázka nás dostává za hranice archeologického popisu a uvádí Foucaultův genealogický projekt, který může číst archeologií objevené zlomy jako různé podoby vůle k věděni a pravdě, jako výslednici politických rozhodnutí a strategií. Je zde však namístě mluvit o metodologickém selhání archeologie?

Viděli jsme, že archeologické zkoumání přistupuje ke korpusu textů určitého období bez interpretačních intencí a hledá specifické diskursivní vztahy. Vztahy mezi výpověďmi, které lze objevit v publikacích, soudních rozsudcích a nařízeních, manuálech, rádech a různých dalších zápisech. Vztahy, které na této specificky nové rovině dávají ukázat pravidelnosti ve formování výpovědí a vylučující různé jiné realizace vypovídání. Tato vzájemná souhra identity a difference, diskursivní formace a jejího vnějšku, seriózního řečového aktu a možného bláznovství dovoluje vykreslit – na způsob reverzního inženýrství – plán archeologického naleziště, kterým je text čtený se zřetelem na jeho celkové umístění (diskursivní i nediskursivní) v daném historickém řezu. Plán chce být popisem. Určení jednotlivých diskursivních formací nedává odpověď na otázku, proč jsou zrovna takové, jaké jsou, ani proč by se mohly nebo měly změnit. Je zde ovšem zjevná kritická úloha: ukázat pluralitu diskursů, odhalit masku jednoty, iluzi počátku, zabránit zdání nepřetr-

---

ekonomické praktiky a procesy). Viz M. Foucault, *AV*, str. 244–249.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Truth and Power*, in: P. Rabinow (vyd.), *The Foucault Reader*, New York 1984.



žitého vývoje směřujícího k pravdě a osvobození, zkrátka popsat diskursy v jejich historicitě a materialitě.

Smyslem tohoto projektu není nějaká divoká relativizace všech věd, Foucault nechce „umlčet ostatní tvrzením, že to, co říkají, je bezpředmětné“. To, že jsou pravdy lokální vůči jednotlivým diskursivním formacím, z nich nedělá pouhé nesmyslné zřetězení slov. Naopak získávají přidanou hodnotu jako něco, co je využíváno, co plní funkci v souboru praktik. Odtud je pak přechod ke genealogii zcela logickým krokem, ne proto, že by nahrazovala nějaké selhání archeologie, ale protože je schopná s takto získaným materiálem pracovat odlišným způsobem – přesunutím ohniska zkoumání na nediskursivní praktiky. Avšak stejně jako bylo diskursivní zkoumáno s ohledem na nediskursivní, tak je nediskursivní zkoumáno s ohledem na diskursivní. Tyto dva projekty se tak musí nutně doplňovat. Archeologie četla jednotlivé pravdy jako podmíněné celkem diskursivní formace. Pravidla formování pak byla vrcholem analýzy. Ale prozradit, že pravda lže, že schovává vůli, která za ní stojí, číst přerody vědeckosti jako proměny této vůle k pravdě, vidět, že se o pravdu a okolo ní vede boj, že je spojena se systémy moci a že je předmětem politiky, to jsou témata, která leží za jejím horizontem.

Jan Vašíček

# Darwin jako novověký šaman a úděl biologa

„Vždyť jsem byl kdysi již chlapcem i dívkou, keřem i ptákem,  
též němou rybou, z moře se vymršťující.“

*Empedoklés<sup>1</sup>*

26

Charles Darwin, železná pěst vědy, racionalismu a myšlení moderního člověka. Kladivo na tmáře, kleriky a palič náboženské veteše. Jeho úctyhodná tvář, podobná starcům na ikonách, shlíží z obalu každé knihy či filmu, jenž se honosí titulem evoluční (biologie, psychologie, ...). Něco jako ochranná známka, „Velký Charles doporučuje“. V jeho jméně se vedou všeliké debaty, z větší části prapodivné, na témata „Darwin nebo víra?“, „Darwin nebo emoce?“... Zažil jsem i rozhovor na téma „Darwin nebo morálka?“ „Rád bych se choval k lidem přátelsky a pomáhal jim, ale Darwin to zakazuje,“ řekl mi kdysi spolužák z gymnázia. Darwin jako lidový garant a symbol ryzího pokroku, někdy obviňovaný dokonce z šíření nemilosrdnosti. Jeho hlavním odkazem by mělo být motto: „Nejsilnější přežije“.

Nahlédneme-li však zvědavě do jeho spisů, dostane se nám nečekaného čtenářského zážitku. Z jistého úhlu pohledu se může jednat spíše o dílo emfatického přírodního teologa, ovšem evolučního a trochu kryptického (pomysleme ostatně, co Darwin vlastně vystudoval...), plné nadšených estetických prožitků, strhujících cestovatelských pojednání, a především hlubokého porozumění přírodním dějům a empatie k živým bytostem obecně. Je také vlastně prvním moderním ekologem.

V čem překvapivě spočívá možná největší přínos jeho díla? V pokusu o překonání staleté propasti, zející – přinejmenším v kultuře západní Evropy – mezi člověkem a mimolidskými živými bytostmi. Mírně poeticky řečeno, člověk se zásluhou evolučního příběhu znovu stal přirozenou součástí

<sup>1</sup> Z. Kratochvíl, *Filosofie mezi mýtem a vědou*, Praha 2009.

řádu živých bytostí. V Darwinově pohledu již nejsme na světě žádnými podivnými osamělými cizinci, ale máme kolem sebe spoustu sourozenců, kteří jen nedosahují v některých vlastnostech lidských kvalit. Tímto se poněkud blíží starobylému pojetí chápat zvířata jako „malé lidi“, evoluční stromy můžeme číst jako veliké rodokmeny jedné rodiny, ve které různí sourozenci rozvíjí rozličné schopnosti.

V příběhu evoluce lidského druhu můžeme dokonce zaslechnout i určitou ozvěnu nauk o reinkarnaci. Příznivci Empedoklea a Charlese Darwina si najednou mohou s humorem podat ruce a říci: „Ano, kdysi jsme byli rybou!“

Darwin by však zároveň jistě netvrdil, že člověk je pouhá „nahá opice“, naopak často vysoce hodnotí význam lidské kultury a kultivovaných emocí, zvláště zdůrazňuje u člověka schopnost nezištné lásky ke všemu živému.

K jakému obrazu světa výše zmíněné pojetí ale vlastně odkazuje? Zkusme to přiblížit příběhem z povodí Amuru.

## Medvědí soud

Jakmile se oteplilo, sníh roztál. Divoké kachny poletovaly nad řekou sem a tam a hledaly něco k snědku.

Lovci vyšli na břeh Choru. „Dnes budeme soudit medvěda.“ Čingisa mávl rukou: „Pozvete sem muže z rodu Kjalundzjugů, ať nám pomohou soudit.“

Nedaleko staré jedle hořela hranice. Šaman si již oblékl svůj chalát, ověšený kostmi a plíšky. Nahřáli mu bubínek. Vancali – syn zabitého lovce – přinesl hlavu medvěda. Pomstil se za otce.

Od ohně stoupá kouř kadidla. Šaman se chopil bubínku. Zazvonily rolničky. Šaman poskočil, zatančil okolo hranice a přitom pobrukoval: „Sok, sok, sok...“ Tančí v dřepu, hodně ho to namáhá. Koná právě cestu k nejvyššímu medvědu. Ten bydlí na vrcholku vysoké hory. Šaman přerývaně dýchá.

„Právě stoupám na vrchol hory.“ Dívá se do dálky a všecek se chvěje. „Blížím se k medvědímu doupěti. Sok-sok-sok! ...“ Pohlédl

na Čingisu. Čingisa chtěl mluvit s nejvyšším medvědem, šaman je jen prostředníkem. Čingisa vystoupil z davu a řekl:

„Proč porušujete staré zákony? Váš medvěd zabil mého bratra. Proč děláte takové věci? Když vycházíme na lov, máme na paměti naši úmluvu a doufáme, že se nás medvědi nedotknou. Teď odpovězte.“

Šaman polohlasně předává Čingisovu řeč medvědovi. Buší do bubínku a krouží kolem ohně, konečně usedne a povídá: ...

„Medvěd řekl, že tvůj bratr opravdu špatně mluvil, možná někdy i nadával. Proto se tak stalo.“

„Teď už se nedá nic dělat, jenom se ještě musíme domluvit, jak budeme dále žít. Nikdy vám už nebudeme nadávat a budeme žít v přátelství. Ale zákony musí být zachovávány. Máme hodně mladých lovců. Když půjdou do tajgy na lov, ať si jich medvědi ani nevšimnou.“

Šaman přistoupil ke kmeni jedle, zvedl medvědí hlavu a nesl ji před sebou proti lovcům. Na znamení smíru ji Čingisa objal, soud byl u konce.

(D. Kimonko, *Tam, kde teče Sukpaj*, Praha 1951)

Nyní se můžeme zamyslet nad údělem biologa a smyslem jeho počínání. Obvykle bývá řečeno, že vědec, výzkumník, badatel... by měl zkoumat nepoznané, cestovat do dalekých zemí (dnes hlavně kvůli konferencím), shromažďovat vzácné a poučné předměty a informace, podávat zprávy o setkání s neznámými tvory, známými osobnostmi či nově objevenými molekulárními pochody. A to vše samozřejmě efektivně využít k osobnímu růstu. Celý svět je tu vlastně pro nás, otevřený našemu objevitelskému elánu, ale jinak nečinný, v základních parametrech neproměnný, bezrozporný... a vlastně pasivní a bez naší činnosti nesmyslný, pouhý substrát pro naše rejdy. Podobně práce starých šamanů by mohla spočívat ve sběru lebek a magických předmětů, veselého tančení, občasného vyvolání placebo efektu a mírného odírání chudých soukmenovců.

Dílo Charlese Darwina otevírá dosti jinou, závratně hlubinnou perspektivu. Svět, alespoň co se živých tvorů týká, je najednou nadán svébytnými dějinami a příběhy a vlastními zájmy. Vše kolem nás není „hotové“ a připravené pro naše využití, ale závratně nehotové, tvořící se a hledající vlastní naplnění. Dramata života kolem nás, dědictví i nejmenšího tvora odkazují přímo k neznámému počátku. A celou tu nepředstavitelnou spleť příběhů lidstvo nikdy úplně nenahlédne. Jak je obrazů světa najednou téměř nekonečné množství, i žížaly nějaký mají!

A kdo jsou tedy přírodovědci tváří v tvář světu, který je vlastně živý, zabydlený nespočtem bytostí příbuzných člověku a zároveň díky své složitosti nepopsatelný a neovládnutelný? V něčem se najednou podobá „animistickému“ obrazu všehomíra. Nejsou znalci přírody něco víc než předvoj technické civilizace? Není jejich úloha spíše podobná práci šamanů jakožto zprostředkovatelů porozumění mezi různými svébytnými světy? Neukazují ostatním bližním často překvapivě jiné dimenze světa, jejich poznávání, komunikaci, zabraňování a urovnávání sporů? Jistě ne všichni, ale mnozí přírodovědci a biologové zvučných jmen neprosluli jen objevem „něčeho“, ale spíše zprostředkováním porozumění vzdálenému a neznámému, snad také trochu porozumění místu člověka v řádu bytí. Charles Darwin mezi ně nepochybně patří. Není hlavním odkazem jeho díla namísto „Silnější přežije“ spíše „Sounáležitost mnoha světů“?

*Neházej zbytky jídla do ohně, polož je na zem. My zítra odejdeme a jiní lidé přijdou a snědí je. Jací lidé? Rosomák přijde, jezevec přijde, vrána přijde, myš přijde, a když myš nepřijde, mravenec přijde. V tajze chodí mnoho lidí. Jsou stejní jako my, jen kabát mají jiný.*

(V. K. Arseněv, *Horký dech tajgy*, Praha 1941)

Roman Figura  
ornitolog a doktorand na Katedře filosofie a dějin přírodních věd UK

## Jsme opice?

30

Když se mluví o speciaci, tedy o vytváření nových druhů, obvykle se mluví o nějaké změně podmínek. Podmínky se změnily, a teď jsou dvě možnosti, kterými se druh může vydat, aby, viděno z dnešního času, nevymřel. Pokud se vydá jinudy, dnes ho neuvídíme, bo vymřel. Pokud se vydá těmito možnostmi, rozdělí se. Červenočepičáři se vydají jednou cestou, zelenočepičáři druhou. Z jedněch jsou dnes savci, z druhých třeba hmyz.

Nicméně celkem běžná je situace, že se podmínky změní natolik, že současná rovnováha – s kterou je spojen určitý výraz živočicha v jeho tvaru a schopnostech – se změní, ale nikoli tak, že by se dalo vydat dvěma nebo více směry, ale prostě existuje směr pouze jeden (aby druh nevymřel; kdo se vydal jinam, vymřel a již ho více není). Živočichové, které nyní pozorujeme, se vydali správnou cestou a nyní stále jsou.

Ovšem, jsou tímž druhem?

Když se bavíme o druzích, stojíme před problémem, jak vlastně takový druh definovat. Postoje variují od pozice, že jde o čistě uzuální věc (ostatně, Linné byl ten, co rozdělil psa a vlka prostě proto, že mu to tak přišlo), k pozici, že je to věc naprosto objektivní (což napadají zejména botanici, protože kytky jsou v tomto překvapivě promiskuitní).

Obvykle se druh definuje jako soubor jedinců, kteří se mohou vzájemně plodně křížit (tedy, že dítě takového svazku je samo plodné). Už se tak nějak počítá s pohlavími, takže i dva jedinci stejného pohlaví mohou být stejného druhu, pokud existuje jedinec pohlaví opačného, který je plodný s oběma.

A aby se to nějak smysluplně rozšířilo, aby třeba čivava nebyla jiný druh než doga, chápe se za stejný druh taková množina jedinců, že existuje plodná cesta od jednoho k druhému, tedy dítě jedněch se může plodně křížit s druhými, byť přes nějaké mezičlánky. Např. čivava s jezevčíkem, jejich dítě s foxteriérem, jejich s vlčákem, jejich s chrtem a tak dále až k doze.

V principu by v tomto řetězci mohl být i vlk, ale těm se prostě nechce, pokud je někdo nedonutí, a nutit vlka...

Pokud se bavíme o vytváření nových druhů, znamená to, že od nějaké chvíle se spolu jedinci daných dvou větví jednoho společného předka nemohou (nebo nechtějí, nebo to prostě nepřipadá v úvahu, protože jedni jsou od druhých odděleni horami či mořem) plodně křížit. A tím vytvářejí dva nové druhy.

Ale vraťme se k situaci, kdy je možný (tedy ze současného pohledu úspěšný) směr pouze jeden. Pak pochopitelně žádný jiný druh nevznikne, pouze se populace přizpůsobí novým podmínkám (nebo ne a vymře). Ovšem toto přizpůsobení se znamená, že populace vypadá nepochybně jinak než dříve, ostatně přizpůsobila se nové rovnováze.

Je ovšem, opakujme otázku, tímtež druhem? Sama v sobě se nepochybně může plodně křížit. Ale je tím samým druhem, co ještě před chvílí?

Abychom to mohli rozhodnout, musíme ještě trochu rozšířit definici druhu. Mým sou-druhem buď i to individuum, u kterého můžu najít cestu ze stále starších a starších sou-druhů, kde s prvním se můžu plodně křížit já a s posledním ono dávné individuum.

Je jasné, že tím pádem je mým sou-druhem i ta první buňka, případně nějaký ten trilobit či co. Tož to stále není ideální definice. Ale mohli bychom to omezit: mým sou-druhem je pouze to individuum, které není sou-druhem žádného jiného druhu, ať už v současnosti existujícího, nebo vymřelého (představujme si, že vymřelý druh oživíme a zkusíme se s ním plodně křížit: a nepůjde to). Celkově, mí sou-druzi jsou ta individua, s kterými se můžu plodně křížit (v zastoupení starších) pouze já, a ne nějaký jiný druh.

Takoví ptáci. Konkrétní pták má za své sou-druhy jen individua stejného druhu, a pak společného předka všech ptáků. Ale tento společný předek, zdá se, už je sou-druhem dinosaurů. Ptáci nevznikli speciací z dinosaurů, ptáci jako celek, zdá se, jsou prostě dinosaurři.

A co lidé? Každý zná onen emblematický obrázek, kde na začátku je opice a na konci člověk (sedící u počítače). Člověk se vyvinul z opice, to ví každý (nebo to alespoň zná jako tu „nepodloženou kacírskou teorii“). Ovšem, ona to nebyla nějaká současná opice. Ona to byla opice, u které je otázka, zda z ní vůbec specioval ještě nějaký jiný druh krom člověka. Těžko říct, jak je to s neandrtálci (a nakolik jsou jiným druhem, pokud se s nimi podle všeho mohli „moudří lidé“ plodně křížit), nicméně je dost pravděpodobné, že prostě člověk má za svého sou-druha tuto opici.

Pokud bychom tedy brali definici druhu tak, jak bylo výše uvedeno, je dost možné, že onen emblematický obrázek neukazuje vývoj druhů, ale prostě vývoj tvarů druhu jednoho: my jsme ona opice, jak se postupně přizpůsobila (životu ve městech, s internetem a tak, že jo). I Hájek.

SNOP



# Valid induction and Natural Kinds

---

This text is tripartite: In part 1 I'll explain Goodman's new riddle of induction and his initial characterization of law-like inductions as opposed to accidental ones. Part 2 will expand the discussion relying on Quine's proposed solution by employing the notion of natural kinds. Part 3 will discuss further limits of science and pragmatism.

33

## 1 The new riddle of induction

Induction is inference from restricted instances of evidence to a generalized statement, e. g. from the fact that 'all emeralds observed so far have been green' we can infer by induction that 'All emeralds are green'. This inferred statement, which I will call the hypothesis, carries predictive force, i.e. it predicts that all further emerald-observance will conform to the hypothesis. Now, what evidence confirms a hypothesis? A widely accepted answer is the criterion known as Nicod's Criterion: a statement like 'all Fs are G' is confirmed by instances of 'x is F and x is G'.<sup>1</sup> To give an example: We have two predicates 'Emerald' and 'Green'. Suppose that all instances of emeralds observed so far, before time *t*, also have been green, so we have evidence statements like '*a* is Emerald and Green', '*b* is Emerald and Green', etc. These instances confirm the hypothesis 'All emeralds are green'. This seems like a straightforward and valid induction, right? Well, Goodman uses this as a starting point for a new riddle of induction;<sup>2</sup> how do we distinguish between valid and invalid inductions?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> NC has some problems not discussed in this text (see: Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", 34-61.), especially the raven paradox. I will accept that most cases of induction rely on inferring statements like 'All Fs are G' from instances of 'x is F and x is G'.

<sup>2</sup> Goodman, "The New Riddle of Induction", 83-84.

<sup>3</sup> The old problem of induction is according to Goodman the justification of induction, i.e. how can we be justified in

In addition to our two predicates and set of evidence-statements Goodman asks us to consider the following: we add a third predicate ‘Grue’ that applies to all objects observed before time  $t$  only if they are green and to other things only if they are blue. Now, all our evidence-statements can both be put in the form ‘ $x$  is Emerald and Green’ and ‘ $x$  is Emerald and Grue’. This means that our observations confirm two hypotheses: (1) ‘All emeralds are green’ and (2) ‘All emeralds are grue’.<sup>4</sup> These hypotheses make incompatible predictions about the color of emeralds observed after time  $t$ . So there is something wrong with our confirmation criterion. Intuitively, (1) is a valid induction confirmed by the evidence and (2) an invalid one *not* confirmed by the evidence.

What we lack according to Goodman is a criterion of distinguishing between law-like and accidental hypotheses. The statement ‘Robin is swimming and is wet’ confirms the hypotheses ‘All swimmers are wet’, this is a law-like hypothesis according to Goodman. But the statement ‘Robin is swimming and is a philosophy student’ does not confirm the hypotheses that ‘All swimmers are philosophy students’, and is accidental. Again, what the riddle makes clear is that we have no formal criterion of distinguishing between the two. Just like Hume, Goodman is not attacking induction as an insecure method in science and daily life, to use an inductive argument for induction, experiences in daily life and science has shown us that induction works. The problem is to give a formal theory of induction and Goodman’s riddle points out a difficulty encountered when giving such a theory.

Why is (1) ‘All emeralds are green’ a valid induction and (2) ‘All emeralds are grue’ not? Goodman’s own answer is that there is something wrong with the predicates employed in the

---

generalizing from our finite experience at all?

<sup>4</sup> In fact, we can define several other predicates like ‘Grelow’ which applies to all objects observed before time  $t$  only if they are green and to other things only if they are yellow. The amount of hypotheses that a set of observations potentially confirm is huge.

accidental hypothesis (2). He calls predicates used in law-like inductions *projectible* because they have a tendency to predict, while accidental inductions use *non-projectible* predicates lacking predictive power. This is, as Quine wrote,<sup>5</sup> putting a name to the problem; we still have to figure out why certain predicates are projectible and others non-projectible.<sup>6</sup> In the next part we will expand the discussion to Quine's proposed solution.

## 2 Quine on natural kinds

35

Quine's suggestion is that projectible predicates are those that denote 'natural kinds'. But: What are those? Well, the concept of natural kinds is loaded with issues hotly debated in philosophy today;<sup>7</sup> therefore I will focus only on giving an initial characterization of Quine's view on natural kinds in relation to Goodman's riddle.

The idea simply stated is that certain objects belong to a kind if they share the right properties, i.e. if they are similar in the right respects. Human beings have an innate capacity to detect similarities in nature and this sense of similarity is what allows us to sort objects into kinds. The notions of similarity and kind are according to Quine variants of the one and same notion which is basic to thinking and language.

Goodman's riddle is resolved by appealing to similarity. Green emeralds are of a kind, while grue emeralds are not. A set of

---

<sup>5</sup> Quine, "Natural Kinds". 41. The views of Quine discussed in part 2 stem from this article.

<sup>6</sup> Goodman seems to have argued that we cannot formally distinguish between them and that projectible predicates are those who have a history of use in predictions, i.e. experience shows us which predicates that are effective in predicting and therefore projectible. [Stanford Encyclopedia of Philosophy, "The Problem of Induction", last modified July 25, 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/induction-problem/>]

<sup>7</sup> For a sample of and introduction to such issues see: Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Natural Kinds", last modified December 19, 2012. <http://plato.stanford.edu/entries/natural-kinds/>

green emeralds have more resemblance to each other than a set of grue emeralds where some are blue.<sup>8</sup> Since grue acts as a color predicate it is not natural to lump blue and green things together because, in terms of color, they are just too dissimilar. When all emeralds observed before time  $t$  also are green we would expect the next emerald observed to be similar to the rest, i.e. green and not blue. Accepting that human beings sort the world into kinds based on innate perceptions of similarities do not lead us directly to *natural* kinds. Natural kinds mean something along the lines that reality itself is sorted into kinds independently of us and this is supposed to, among other things, justify scientific theories predictive force. How do we know that our innate perceptions of similarities correspond to natural similarities?

Quine's answer is his naturalized epistemology. Since our epistemological vantage point is contained and evolved within nature we have reasons to expect that those individuals whose perceptions of similarities were more in line with natural similarities had a higher chance of survival.<sup>9</sup> Of course, as Quine recognizes,<sup>10</sup> our primitive inductions are suited to a specific level of reality. As our methods of inductions, those of natural science, are refined deeper similarities will be revealed and some will contradict our primitive inductions. To sort into colors for example is highly effective when living as a hunter-gatherer but science has shown that there are no deep similarities between objects of the same color. As science develops it makes our quite subjective notion of similarity more and more objective. When a part of science reaches maturity the *general* notion of similarity will have been defined away, or rather into *specific* scientific terms, an example being the periodic table in chemistry where each element have been strictly defined.

---

<sup>8</sup> Quine, "Natural Kinds", 42.

<sup>9</sup> Quine, "Natural Kinds", 48.

<sup>10</sup> Quine, "Natural Kinds", 49.

Ultimately, Quine is not giving us a formal criterion enabling us to recognize natural kinds used in valid inductions, but argues that they are revealed by their evolutionary and historical success and their fit with reality as it is. BUT: If natural science is grounded in and is an extension of our innate naturalized inductive powers and these powers are limited by the specific functions they serve in survival, might there not also be limits to what extent *science* can refine induction when tackling novel and alien domains of reality?

### 3 The problem of extending induction and alien domains of reality

Let's say we are Quineans, if you're not the following discussion will be on the wrong track, and someone asks us the question at the end of part 2. What do we say? We will now go out on a limb and try to answer that question. Unfortunately, to my knowledge, Quine does not discuss the problem directly yet I do think there exists a broadly Quinean answer. Hear me out.

Let us restate the question as an argument against Quine:

- (1) Natural science is grounded in and is an extension of our innate naturalized inductive powers.
- (2) If these powers are limited by the specific functions they serve in survival, then there are limits to how far science can extend the method of induction when handling novel and alien domains of reality.
- (3) These powers are limited by the specific functions they serve in survival.
- (4) There are limits to how far science can extend the method of induction when handling novel and alien domains of reality.
- (5) So, a new problem of induction arises.

As Quineans we cannot deny premise (1) nor (3). As far as I can see, there are two main strategies to take, we either deny (2)

or we accept the argument but mitigate the harm it does. My strategy will be the latter.

First things first: Why should we accept premise (2)? I think it's one of those costs one has to accept as a naturalist. If our whole epistemological apparatus developed within a specific environment or part of reality and there exists something in reality which is sufficiently dissimilar, wholly alien, from anything in our environment how on earth are we to get epistemic access to such a thing? Instead of overthinking an answer I'll just say: We can't! So the naturalist working hypothesis may have to be something along the following line:

**(Opt)** Everything in reality is sufficiently similar to those things appearing in our specific natural environment.<sup>11</sup>

Another way to go is to accede to (2) and couple naturalism with quietism, formulating the following working hypothesis:

**(Pes)** Everything in reality is sufficiently similar to those things appearing in our natural environment, EXCEPT for those things that are too dissimilar and which we, by necessity, have to be quiet about.

The first one is optimistic about science achieving a total description of reality and the second is pessimistic.

Now, I'm not sure which working hypothesis Quine would go for (I suspect the first one) but my Quinean answer is not really about taking a stance. I will recourse to another big gun in the Quinean arsenal; pragmatism. The answer is simple and maybe a bit boring but still, I think, the most reasonable one: Yes, there *might* be limits to what extent science can refine induction when tackling novel and alien domains of reality *but science is the best we got*. We're back in Neurath's boat fixing it while at sea. We might doubt ever finding *terra firma* but does that mean we should stop fix the boat or just jump into the ocean? No, certainly our best bet is to keep sailing, keep fixing! Further, I do

<sup>11</sup> A familiar line of thought is coupled with physicalism, i.e. everything is fundamentally describable by physics.

think that the uncertainty related to novel/alien domains of reality forces us (if we are Quinean naturalists) to answer in such a pragmatic way, and that we can't judge from our current vantage point that the whole of reality is sufficiently similar to the part of reality our innate naturalized epistemic powers, and by extension science, is based on. I am neither optimist nor pessimist but surely pragmatist.

Hans Robin Solberg 39

## Tváře ÚFaRu: doc. James Hill, PhD.

40

**Vzpomenete si, kdy a jak došlo k tomu, že jste se začal zajímat o filosofii? Vzbudila Váš zájem například nějaká konkrétní událost, kniha či osoba?**

Jako teenager jsem četl různé autory, včetně Russella, Nietzscheho a Berkeleyho, které mě velmi bavilo číst, protože si kladli základní otázky, s nimiž jsem se nikdy předtím nesetkal.

**Magisterský titul jste získal na Trinity College na Oxfordské univerzitě, a tak**

**bych se rád zeptal, jaké to tehdy, v polovině osmdesátých let, bylo, tam studovat?**

Oxford je podivné místo pro studium, protože tam funguje systém tutorialů. To znamená, že se účastníte intenzivních diskuzí, často jen ve dvojici, s profesionálními akademiky, a jeden či dva lidé pak mají neúměrný vliv na váš filosofický vývoj. Mými tutori na Trinity byli Bede Rundle a Michael Inwood a bylo to, myslím, štěstí, mít zrovna tyto dva tutori. Bede Rundle byl wittgensteinián a naučil jsem se od něho mnoho o anti-teoretickém přístupu pozdního Wittgensteina, a Michael Inwood byl odborník na německý idealismus a naše diskuse o Kantovi a první *Kritice* pro mě byly obzvlášť inspirující. Ale Bede Rundle a Michael Inwood nebyli typičtí pro oxfordskou filosofii v osmdesátých letech, která se vyznačovala výraznějším zaměřením na logiku a formální teorii jazyka než tito dva myslitelé.

Tváře ÚFaRu: doc. James Hill, PhD.





**To, co říkáte, mě vede k domněnce, že filosofické vzdělání, jehož se Vám tehdy na Trinity College dostalo, šlo ve srovnání např. s ÚFaRem mnohem více do hloubky na úkor šíře.**

To je, myslím, částečně pravda, ale výuka na Oxfordu má dvě roviny. Jedna je rovina konkrétní college, kde student žije a kde chodí třeba přes dvůr na tutorialy. Toto prostředí je velmi intenzivní a zaměření tam může být dost úzké. Druhá rovina je univerzitní, což je úroveň přednášek, a tam jsou živá skoro všechna hlavní historická období a většina přístupů k filosofii. Člověku se tak dostane jak šíře, tak i hloubky. Ale college a tutoři mají neúměrný vliv.

**Kdy jste si uvědomil, že by se Vám filosofie mohla stát profesí?**

Myslím, že se to stalo v Praze, což je jeden z důvodů, proč se považuji za českého filosofa. V určitém smyslu jsem totiž po svých studiích v Oxfordu dospěl k pocitu deziluze. I když jsem měl ony dva inspirativní tutorý, celkové klima pro mě bylo méně in-

spirativní a trochu mě odrazoval důraz na formální logiku a filosofii jazyka v hlavním proudu angloamerické filosofie. Jednou jsem jako student šel na přednášku o rozlišení mezi slovy „a“ a „ale“. Přednáška byla svým způsobem fascinující (nikdy jsem netušil, že tato slova mají tak bohaté smysly), ale nerozuměl jsem moc dobře, kde byl skrytý filosofický význam této přednášky. Zájmy filosofů v Praze mi připadaly příbuznější těm mým a připadal jsem si tu filosoficky více doma než v Oxfordu. Myslím si, že filosofie tady zůstává bližší k etymologickému významu slova „filosofie“.

**To mě přivádí k další otázce, totiž co vás vůbec do Prahy přivedlo?**

Do Prahy jsem přišel na počátku devadesátých let, protože mě zajímala sametová revoluce a četl jsem různé spisy z oblasti disentu včetně Havlových esejů, které probudily mou zvědavost. Myslel jsem, že se tu zdržím jen několik měsíců, ale, jak vidíte, pobyt se protáhl.

**Studenti ÚFaRu Vás nejspíš znají převážně z přednášek a seminářů raně novověké filosofie. Vaše filosofické zájmy a publikace ale spadají i do oblastí současné filosofie myslí a jazyka, etiky a filosofie Ludwiga Wittgensteina. To svědčí o poměrně značné šíři Vašeho zájmu. Znamená to, že je pro Vás důležité vyhnout se tomu, aby si Vás kolegové a studenti zaškatulkovali jako descartovského učence či berkeleyovského učence či jako filosofa myslí, nebo Vám takovéto nálepky nevadí?**

Především nemám rád to označení „učenec“, protože se domnívám, že často naznačuje filosofickou slepotu a vysoce pedantickou pozornost k textu, a tak nechci být považován za učence. Vyučuji ale raně novověkou filosofii a filosofii myslí a myslím, že ty dvě oblasti se k sobě velmi dobře hodí, protože raně novověká filosofie je obdobím, kdy filosofie a experimentální věda spolupracovaly. Locke či Descartes nebo i Kant přispěli vědě a reagovali na empirické poznatky v ní. To považuji za velmi zajímavé a myslím, že se to děje i dnes

v kognitivní vědě – filosofie tu není nijak rigidně uzavřena vůči empirickému výzkumu. Je pro mě každopádně důležité pracovat vždy s ohledem na současné myšlení a pohybovat se tam a zpět mezi těmi dvěma kontexty filosofického myšlení. Navzájem se totiž obohacují.

**Všiml jsem si, že Vaše historické zájmy jsou často velmi relevantní z hlediska systematických debat v současné filosofii, jednoduše řečeno téměř nikdy nejde o historii pro historii. Považujete relevanci pro současnost za princip, který by historici filosofie měli mít na paměti?**

Jistě. Důvod, proč se zabýváme dějinami filosofie, je ten, že perspektivy, které nalezneme v minulosti, vrhají světlo na současné problémy. Samozřejmě se nemůže každý zabývat vším a dnes je tolik filosofů, že je nutné se specializovat. Je tu ale i nebezpečí přehnané specializace a úzkou specializaci je důležité nějak vyrovnávat. Myslím, že současné diskusi o myslí a místě myslí v přírodě někdy hrozí,

že zapomene na ponaučení, kterých se nám dostalo v období raného novověku. Někteří mají například sklon přehlížet ústřední význam vědomí, které bylo významným tématem raně novověké debaty. Rovněž se tu setkávám se tendencí přehlížet naše kognitivní omezení, kterých si raně novověcí myslitelé, například Locke a Kant, byli velmi vědomi. Myslím tedy, že pro současné myslitele je rozhodně prospěšné znát myslitele z období raného novověku a samozřejmě i z dalších období.

**V roce 2012 jste publikoval monografii *Descartes and the Doubting Mind*, v níž se mimo jiné snažíte ukázat, že některé ústřední motivy Descartova myšlení, včetně Descartovy skepse či Descartových pojmů myšlení a vědomí, jsou v hlavním proudu descartovského bádání mylně chápány. Můžete prosím shrnout, v čem podle Vás tyto omyly spočívají?**

Myslím, že existuje tendence, kterou zřejmě občas podporuje i sám Descartes, nahlížet na jeho pochybnost

jako na universální, jinými slovy dívat se na ni jako na pokus zpochybnit všechna přesvědčení a mohutnosti. Ve skutečnosti jde Descartovi o to, zpochybnit ta přesvědčení a ty mohutnosti, které jsou založeny v tom, co nám poskytují smysly a představitelství. V *Meditacích* se pokouší ukázat, že máme tzv. společné pojmy, což jsou primitivní, vrozené, intelektuální principy, které formují naše myšlení a umožňují proces pochybování. A bylo by samozřejmě bláznivé pochybovat o všem, protože bychom neměli žádnou mohutnost, pomocí níž bychom mohli pochybovat. Něco takového nikdy nebylo jeho skutečným projektem.

Ohledně Descartova pojetí vědomí je velmi důležité nepřinášet si ze současného myšlení pojetí vědomí, které by Descartovi bylo cizí. Descartes je inovátor – lze tvrdit, že je první člověk, který mluví o vědomí jako takovém. Termín *conscientia* používá zcela novým způsobem. Zatímco dříve se tento termín používal pro označení morální schopnosti, on ho používá,

zhruba řečeno, k označení vědomí obecně. Má ale pojetí vědomí, které dnes není široce rozšířené, neboť si myslí, že vědomí je nemožné bez intelektuálních pojmů. Má intelektualistické pojetí toho, co znamená být si něčeho vědom. A myslí si, že vědomí je vždy informováno vrozenými pojmy intelektu.

**Co se týče prvního bodu, připadá mi, že ve své knize naznačujete, že Descartes si byl dobře vědom ponaučení, které si mnozí vzali z Wittgensteinova spisu *O jistotě*, tedy že všeobecná pochybnost nedává smysl.**

Ano, myslím, že Descartes nikdy neměl v úmyslu zpochybnit intelektuální mohutnost samu. Je samozřejmě rozdíl mezi meditujícím a Descartem – autorem. Meditující je naivní a na počátku *Meditací* si není plně vědom svého vlastního intelektu, a právě pochybováním dospěje k uvědomění si své vlastní intelektuální povahy. Wittgenstein reagoval na karikaturu Descarta, když tvrdil, že karteziánská pochybnost nedává smysl.

**Zmínil jste dále, že pro Descarta jsou významné tzv. společné pojmy (lat. *notiones*). Mám za to, že zastáváte zajímavý názor, že ty mají, navzdory běžným představám, značný význam rovněž pro George Berkeleyho.**

Ano, když Berkeley používá anglický termín *notion*, má na mysli karteziánskou tradici, která je asi částečně inspirována Augustinem, a ti všichni používají latinský termín *notio* (pl. *notiones*) pro speciální druh vnitřního pojmového vědomí, které nezískáváme skrze smyslovou zkušenost. Nerozumím, proč všichni říkají, že Berkeley je empirik. Pro mě je očividné, že není.

**Descartes, jak ho představujete ve své knize, a Berkeley, jak o něm mluvíte v některých článcích, jsou osobnosti upozorňující na omezenost empirického poznání. Je pro vás téma mezi empirismu významné?**

Myslím, že ano. Empirismus je důležitý jako přístup k vnějšímu světu, ale myslím, že naráží na významné překážky, snaží-li se o porozumění mysli samé. Pokušení, kterému

empirici často podlehnou, je chápat mysl jako analogickou světu, který poznáváme skrze smyslovou zkušenost. V této souvislosti často mluví o „vnitřním smyslu“, Locke ho nazýval i „reflexe“. Myslím, že je omyl takto přemýšlet o mysli a o subjektu zkušenosti, což je důležité omezení empirismu.

**Myslíte, že by současným filosofům mysli prospělo, kdyby tyto Descartovy a Berkleyho postřehy brali vážně?**

Jistě. Když například Patricia Churchland píše o vědomí, pojímá poznání sebe sama a poznání vnitřní sféry jako získávané vnitřním smyslem. Myslí si tedy, že tak, jako máme smyslovou zkušenost stromů, mraků či koní, máme jistý druh smyslové zkušenosti svého nitra – nálad, přání či myšlenek. Myslím, že tento přístup znemožňuje adekvátně pochopit nitro, protože odvádí subjekt od sebe sama a znamená odštěpení vnímajícího od vnímaného a toto odštěpení je pro sebezpoznání smrtící.

**Přístupujeme-li k mysli takto, v jistém smyslu tedy podle Vás zapomínáme na subjekt...**

Přesně tak, a toto zapomenutí na subjekt je, myslím, prvotní hřích materialismu, a mám za to, že materialističtí myslitelé, vědomě či nevědomě, přijímají přístup k mysli založený na smyslovosti, podle něhož můžeme sami sebe pozorovat či vidět. To je pohled třetí osoby a to je vede k tomu, že, jak říkáte, zapomenou na myslící subjekt. Naprosto souhlasím, když Schopenhauer říká, že „materialismus je filosofie subjektu, který zapomněl sám na sebe“.

**Podařilo se Vám prostřednictvím své knihy vyvolat diskusi o některých z těchto významných témat?**

Doufám, že ano. Myslím, že i další už říkají podobné věci. Třeba Samuel Rickless a (v Čechách) Petr Glombíček se mnou v zásadních otázkách souhlasí, a když s nimi diskutuji, zjišťuji, že existuje sdílená nespokojenost s dřívějšími čteními Descarta.

**Brzy vám vyjde v *Teorii vědy* článek o pojetí mysli u Noama Chomského, v němž jste trochu skeptický ohledně toho, co bychom mohli nazvat standardní přístup k vědomí a mysli v současné kognitivní vědě, který by se dal charakterizovat jako funkcionalistický či materialistický. Myslíte, že vyhlídky nereduktivních přístupů k vědomí v současné filosofii mysli jsou lepší?**

Jistě. Otázka redukce je ale vždy složitá. Vždy totiž vyvstává otázka, co vůbec znamená redukovat a na co nějaký fenomén redukuje. Abychom mohli provést úspěšnou redukci, musíme dobře vědět, co se děje na základní úrovni. A souhlasím s Chomským, že o hmotě a jejích základních vlastnostech nevíme dost na to, abychom mohli třeba jen začít s projektem redukce vědomí na nějaký druh fyzického stavu mozku.

**Nemohlo by nám ale v tomto pomoci, že se od fyziků dozvídáme leccos důležitého o vlastnostech hmoty?**

To je jistě důležité a má to obrovskou hodnotu. Je ale třeba mít na paměti, že my, coby výtvoři evolučního procesu, máme nevyhnutelně omezené poznávací schopnosti. Naše poznávací schopnosti se vyvinuly pro jistý druh úkolů, které se často týkají přežití, spolupráce s bližními, pohlavního výběru apod. Naše schopnosti jsou málo uzpůsobeny tomu, aby nám pomohly porozumět základním rysům fyzického světa, třeba pokud jde o subatomární částice. A z toho důvodu je podle mě přinejmenším předčasné, a možná dokonce beznadějně optimistické myslet si, že bychom kdy mohli pochopit, jak v přírodním fyzickém organismu vzniká vědomí.

**Dalo by se tedy říci, že ve svém přístupu k mysli a vědomí jste naturalista, ale nikoli fyzikalista?**

Ano, nemyslím si totiž, že nálepka „fyzikalismus“ má nějaký přesný obsah. Vlastně jde o zcela prázdný termín. Jako „fyzické“ označujeme cokoli, co hraje základní roli v současné vědě. A tohle je jedna z oblastí, v níž je

historická perspektiva velmi užitečná. Když se totiž podíváme na pojetí fyzického v raném novověku, zjistíme, že se velmi lišilo od našeho dnešního pojetí fyzického, a myslím, že je realistické očekávat, že se naše chápání fyzického bude v budoucnosti dále vyvíjet. Samotný pojem hmoty či fyzického mi proto připadá jako neužitečný. Vidím ho jako pouhý čestný titul, který udělujeme postulatům ve vědeckých teoriích.

**Rád bych se nyní přesunul od Vaší čistě filosofické práce k Vaší výuce filosofie. Na ÚFaRu působíte už téměř dvacet let – jak se za tu dobu proměnili studenti?**

Je velmi obtížné říci o tom něco obecného. Mám ale dojem, že se filosofie stala více kosmopolitní a otevřenou. Dnešní studenti často studují i v jiných částech Evropy, jsou kultivovanější a mají širší znalosti o filosofii v různých dobách a na různých místech.

**Máte nějakou radu pro studenty, kteří s filosofií právě začínají?**

Ani ne. Myslím, že už takto jsou nejspíš velmi dobří. Naj-

dou svou cestu. Jediný komentář, který mám i pro sebe, ale zní, že bychom neměli posuzovat autora předtím, než si přečteme jeho základní primární texty. Je velmi snadné – a často jsem se toho dopustil – posuzovat autora na základě znalostí z druhé ruky. Byl jsem pokaždé překvapen, když jsem se dostal k samotným pracím autora, jak velmi se jeho skutečné myšlení liší od toho, jak se o něm referuje. Lidé rádi věci škatulkují, kategorizují, neutralizují a často je rádi vyvracejí či zavrhují na základě toho, že je kategorizují nepřátelským způsobem. Na to je třeba si dát velký pozor.

**Rád bych se nyní zeptal na Vaši současnost a budoucnost: vím, že pracujete na knize o Berkeleym. Mohl byste tento projekt představit? Bude ta kniha v češtině, či v angličtině?**

Píšu ji v angličtině a zaměřuji se na Berkeleyho pojetí ducha. To bývá opomíjeno, protože když lidé čtou Berkeleyho, zcela pochopitelně je zaujme popření existence hmoty a méně si

všímají toho, co Berkeley říká pozitivně o povaze ducha a o sebepoznání. Právě na tyto otázky se v knize zaměřuji, protože mám za to, že Berkeley má velmi originální přístup, který se během jeho filosofického působení vyvíjí, a to i v jeho poslední knize *Siris*, která rovněž bývá často opomíjena. Ten běžný pohled na Berkeleyho, podle nějž má jednu vedoucí tezi (imaterialismus), je ve skutečnosti málo užitečný.

**Bylo by tedy možné říci, že se pokoušíte oživit zájem o Berkeleyho práce po roce 1721, kdy vznikl spis *O pohybu*?**

Ano. Myslím, že tak jako každý myslitel se Berkeley vyvíjí, ale ten vývoj spočívá v rozvíjení myšlenek, které se v zárodečné podobě vyskytovaly již v rané fázi, takže je kontinuální, a je to růst a rozšiřování spíše než změny názorů.

**Poukazujete teď mimo jiné na Berkeleyho racionalismus v oblastech pojetí mentálna a pojetí sebe sama? Řekl byste, že je v tomto ohledu**

**otevřenější v pozdní fázi svého myšlení?**

Nevím, jestli tu jde o racionalismus v přísném smyslu, protože pro Berkeleyho je pojem něčím, co konáme, je to způsob, kterým jsme aktivní, zatímco racionalismus měl tendenci chápat pojmy jako reprezentace vnímané intelektuálním okem, a Berkeley s tímto druhem racionalismu zásadně nesouhlasí.

**Máte, vedle dokončení této knihy, nějaké další plány do budoucna?**

Velmi mě těší to, čím se momentálně zabývám. Pracuji na problémech, o nichž si nemyslím, že budou vyřešeny v dohledné budoucnosti, a rozhodně nemám v plánu se jimi přestat zabývat.

**Můžete se se čtenáři podělit o něco ze svého života mimo filosofii? Máte například nějaké koníčky?**

Rád se dívám na fotbal (jsem celoživotní fanoušek Manchester City) a věnuji se zahradě – obávám se, že je to takhle nudné... Jo, a rád piju černé plzeňské pivo.



**Rodným jazykem Vaší manželky je ruština, Vaším angličtina, v každodenním životě ale oba používáte češtinu a vaše děti vyrůstají v České republice. Má tato jazyková různorodost vliv na Vaši filosofickou práci?**

Každopádně to komplikuje život, protože doma znějí tři

jazyky. Moje děti ale opravují moji češtinu, a to je velká pomoc. Celkově mě ta různorodost baví a jak člověk stárne, stane se ve svém myšlení asi o něco méně zkosnatěným, než by se mohl stát jinak. Alespoň doufám.

49

Rozhovor připravil Jakub Mihálik

# Okénko do zahraničí

---

## KRISTIANIA

### OBECNÉ

1. Co je nejoblíbenější zábavou všech Norů:

- a) trolling
- b) kvízy, zejména v hospodách

### FILOSOFIE

2. Vypravěče Hamsunova románu *Hlad* (1890) napadne sepsat třídílné pojednání o filosofickém poznání, v jehož rámci chce ušedřit smrtící úder Kantově nauce o prostoru a času. Po chvíli se ale tomuto útoku rozhodne vyhnout pomocí „nepostřehnutelné okliky“. V čem tato oklika spočívá?

- a) implicitně je obsažena v samotné formě Hamsunova románu, ve kterém je časoprostor rozpuštěn v radikální subjektivitě vyprávění
- b) implicitně je obsažena v asubjektivní formě tohoto pojednání

### JAZYK

3. Psaná norština se dělí na tzv. bokmål (doslova „knižní jazyk“, směs norštiny a dánštiny) a nynorsk („nová norština“, puristické odstranění dánských prvků ve prospěch „původní“ lidové norštiny). Používat jeden z nich znamená zastávat určitý světonázor: bokmål píše snob, nynorskem zase proletář. Jakým jazykem psal Hans Jæger, ideový vůdce tzv. kristianské bohémy (Kristiania = název Osla v období 1624–1924) a mentor Edvarda Muncha?

- a) nynorskem
- b) odmítal přiklonit se na některou stranu, takže psal foneticky; Munch začal psát stejně, což se odrazilo i na nové bezprostřednosti jeho výtvarného výrazu

## NÁBOŽENSTVÍ

4. Hans Jaeger, inspirován dvaatřiceti sklenkami whisky se sodou, zaznamenal v roce 1885 v Grandhotel Café na ubrousek tzv. 9 přikázání kristianské bohémy. Obsah těchto přikázání byl tehdy dokonale pobuřující, ale dnes se jimi běžně řídí řada Norů. Jaké přikázání mezi ta Jaegerova nepatří?
- Spácháš sebevraždu.
  - Se svou rodinou, a zejména jejími staršími členy, budeš zacházet co možná nejhůře.
  - Nebudeš si půjčovat méně než 50 norských korun.  
*(za 1 korunu tehdy bylo možné koupit až deset krásných, velkých chlebů)*
  - Nebudeš nosit škrobené manžety.

## POČASÍ

5. Většina obyvatel Norska trpí kvůli nedostatku slunce a nestálému počasí poruchami nálad, které zažehnávají zejména poslechem satanistického black metalu. Co je vyobrazeno na slavné obálce alba „Dawn of the Black Hearts“ norské kapely *Mayhem*?
- nahý frontman Per Yngve Ohlin (aka „Dead“) bojující s hordou démonických batolat
  - zkrvavené tělo Per Yngve Ohlina (aka „Dead“), který si podříznul zápěstí a hrdlo, a potom si ustřelil hlavu brokovnicí

## ALKOHOL

6. Proč se Roald Amundsen na poslední chvíli (ještě po vyplutí udržoval posádku i krále v mylném domnění) rozhodl jet nikoli na Severní, ale na Jižní pól?
- protože Severního pólu údajně právě dosáhli Cook i Peary a Amundsen toužil po slávě

- b) protože pravá norská kmínka, tzv. akvavit („živá voda“), musí několikrát přejet přes rovník (zraje totiž pohybem v sudu a změnami teplot)

#### *EKONOMIKA*

7. Existuje nějaká země, která má v celosvětovém srovnání zároveň nejvyšší průměrný plat a nejkratší pracovní týden (například muzea mají otevřeno od 12 do 16)?

52

- a) ano  
b) ne

#### *DUŠE*

8. Jaký obraz se nachází v jádru norské imaginace?

- a) žena v objetí rybího monstra  
b) hora vytvořená z nahých, po sobě se plazících lidských těl

#### *BONUS*

9. Odborník prochází reprezentativním výřezem Munchových maleb a každou doprovází zasvěceným komentářem. Komentář je vždy stejný a sestává z jediného slova: *rørefikke*. Co to znamená?

QUIZMASTER: KING MOB

Správné odpovědi:

9. nãpovãda se skrývá v Google Translatoru  
1.b, 2.a, 3.b, 4.c, 5.b, 6.a, 7.a, 8.b,

# Bylo, nebylo...

---

## Jak se Honzík vypravil do Delf ( Hloupý Honza zatouží opustit plytkou, ) povrchní interesovanost věcmi )

*Osoby a obsazení:*

**Hloupý Honza** – poutník

**Táta**

**Máma**

**Sóla, Thalda, Chíla, Bilda a Pífas** – pět mudrců  
(Solón, Thálés, Chilón, Biás a Pittakos) v přestrojení

**Lojza** – delfský kněz

**Vypravěč**

53

Začátek hry je situován do prostředí naší pravlasti někdy v šestém století před Kristem.

Rodina sedí u večeře, která (jako každý večer) sestává z toho, co táta ulovil a máma ukuchtila... Není toho mnoho, otec už stárne a nezastane to, co dřív byla hračka, syn odmítá spolupráci, celé dny tráví touláním po okolí a zahálkou. Je tedy spíše na obtíž než co jiného a rodiče budou jeho nápadem celkem potěšeni...

**H:** Táto, mámo, chtěl bych se vypravit do světa na zkušenou. Už mne omrzelo přítmí našich obydlí a jednotvárnost zdejšího života. Chci poznat, co jsem ještě nepoznal.

**T:** Myslíš-li, že je tak snadné opustit rodnou ko(lé)bkou, jdi a dobře poříd'

**M:** Naber si buchet, kolik uneseš, a něco se v tom světě nauč, Honzíku, beztak nám tady rosteš jako dříví v lese.

**H:** *(líbá rodiče)* Na shledanou maminko, sbohy tatínku.

**V:** *Cesta věru nebyla lehká. Honza byl ale vychován drsným životem pralesa přímo v srdci Evropy, a tak pro něj téměř nic neznamenal větší překážku... Uplynul rok a náš hrdina se ocitl v samotném pupku světa, v Delfách. Během putování už uvykl ledasčemu, ale tohle bylo i na jeho silnou národu příliš. Nevěří svým očím, ještě se ani nestihl rozkoukat, a tu ho kdosi vytrhl ze sna.*

**L:** Γνωθι σεαυτον poutníče.

**H:** E... co bych povídal... kéž bych ti rozuměl... mít tak všech pět pohromadě, ale já jsem snad... kam se poděla má přirozenost?! ... jsi... jestli jsem se náhodou nepomátl... to by tak ještě chybělo, kdybych se domu vrátil bez rozumu... těšil jsem se, že se kolem mě budou všechny holky točit... já budu pomýšlet na svatbu... to je jedno...

**L:** Vítej ve zlatých Delfách.

**V:** *Honza je právě úplně v háji (vavřínovém???). Vzpomněl si na mámu, na Vltavu, pocítil skličující úzkost a jsoucno se mu stalo vratkým. Nemá nižádné opory, tají se mu dech, koktá nesmysly a vyznává svou hloupost a nicotnost. Setkání s veleknězem Lojzou zasáhlo jeho nejniternější zákoutí vědomí.*

*Rozhodl se, že vyhledá nejbližší krčmu, a nezbývá mu než doufat, že to tam ze sebe spláchne. Jak uvidíte, události se vyvinuly poněkud jinak. Hospodu na předměstí totiž vyhledalo i pět proslulých mudrců. Jdou v plášti odřeném, doma pěkný nechavše, by v přestrojení mohli obyčejně řeckého lidu nejen pozorovat, nýbrž i praktikovat. Sedli si ke stolu v rohu místnosti a objednali džbán vína.*

**H:** Brýho dne přeju, můžu přisednout? Jak to ten chlap jenom říkal... jo... Γνωθι σε αυτον! !?

**Ch:** Γνωθι σεαυτον. Výborně pánové, tento mladý muž vskutku nevypadal na to, že patří mezi naše přívržence. Je vidět, že už jsme dál, než jsme si mysleli. Přisedni, příteli.

**H:** Já jsem Honza, to jsem z toho jelen...

**S:** Dej si s námi víno, ale pamatuj, ničeho příliš.

**H:** *(nalije si plný pohár, vyndává z kapsy poslední peníze, co mu zbyly, a dává je na stůl)* Abyste si nemysleli...

**Ch:** Na zlatě mužů, jak dobrých, tak špatných, vždy pozná se rozum.

**P:** Je ale vskutku obtížné stát se mužem moudrým.

**B:** Vždyť jen stát se tělesně silným je dílem přírody, avšak moci mluvit, to už duše je věcí a moudré úvahy.

**V:** *Zatímco pánové filosofovali, Honza z žalu pil a pil... a Thálés si z něj začal utahovat.*

**T:** Ještě že jsem se narodil jako Řek, a ne jako barbar. Podívejte se na něj!

**B:** Thaldo, nesmíš zapomínat, že většina lidí je špatná. My máme to štěstí, že mezi ně nepatříme.

**P:** Lidé jako tenhle zapomínají pečovat o celek a myslí jen na pomíjivou rozkoš.

**H:** Kde to jsem, já jsem asi usnul?! Co po mně chcete?

**T:** Zachovávej míru, příteli.

**B:** A příště více myslí na to, co děláš.

**H:** Já fakt nevím, co mi chcete. Myslim, že s řečtinou to bude vo dost horší, latina byla v pohodě.

**T:** Obtížné je býti nevzdělaným...

**H:** Už mi de z toho hlava kolem.

**S:** Vyhýbej se rozkoši, která plodí zármutek!

**T:** Pánové, měl bych už jít. Chci ještě pozorovat hvězdy. Ale měli bychom něco udělat s naším novým žákem, nemůžeme ho tu přece takhle nechat. Vezmem ho s sebou na vzduch.

**T:** (*nadšeně*) Pojd'te se podívat, to je nádhera, to bude Malý vůz!... pomoooooc... někam jsem zapadl.

**P:** Země je spolehlivá, Thalete, teď už se ti nic nestane.

56

**S:** (*vypuká v hurónský smích, ale v tu chvíli mu to dochází a chytá se za pusy*)

Ty ses vznášel v nebesích a skončil jsi v pangejtu...

**B:** Já se musím Thaleta zastat, on pouze myslel na to, co dělal.

**T:** (*zprívá*) Usiluj o jedno moudré, vol si jedno dobré, tak spoutáš lidi žvanivých jen bez konce tlachavou řeč...

**H:** (*zkouší si pobrukovat*) udus v sobě všechno moudré, volům patří jedno dobré...

**T:** Slyšíte to? To je výborné... (*Bere si Honzíka stranou a učí ho svému popěvku správně*)

**V:** Mudrci Honzu doprovodili do postele a sami se ještě sešli před věštírnou. Napadlo je totiž, že by své učení a rady, které toho dne vyslovili, mohli sepsat, aby se už žádnému dalšímu poutníkovi nepříhodilo to, co Honzovi.

Od té doby na Delfské věštírně stojí Γνωθι σεαυτον na památku pozoruhodného seznámení s poutníkem, díky kterému je napadlo, že svoje moudra odevzdají bohům, μηδεν αγαν jako varování před obžerstvím a následným opojením. Velké E, které tam učenci vytesali v pozdních nočních hodinách, je obestřeno tajemstvím, ale proslýchá se, že to ti moudří pánové tenkrát chytře narafičili tak, aby si příští generace lámaly hlavu nad tím, co může tento nápis znamenat. Nejspíš je ale řešení prosté – „Bylo nás pět“...

Jistě Vás také zajímá, co se stalo s Honzou. Divil se a divil, až z něho byl filosof... Pak se šťastně vrátil domů a od rána do



večera jim vysvětloval, jak krásné je všechno jsoucí, bytí veškerenstva... Upozorňoval je, aby nežili v područí mělkých a podružných zájmů a nastolili eminentní zájem o moudrost... Tentokrát ale žádný kýbl s vodou nepomohl a fantas ho už nikdy nepřešla.

A zazvonil zvonec a pohádky je konec.

Problematická místa práce:

57

1. Apollónův pozdrav „Gnóthi seauton“ (předávaný poutníkovi knězem) je u Plútarcha citován vždy v hovorovém tvaru „Gnóthi sauton“, alfabetycky tedy Γνωθι σαυτόν.

2. Háj, ve kterém se Honza ocitá, jest nejspíše jedlový (ovšem mediteránní druh horské jedle), s vavřínovým podrostem. Takový byl v Delfách před slovanským poplenním. Vavřín sám jest rostlina spíše keřovitá – ač posvátná.

3. Nápis „E“ nebyl na stěně chrámu vyryt, nýbrž vyhotoven z přidaného materiálu, podle Apollónova kněze Plútarcha dokonce hned třikrát, totiž ze dřeva, z bronzu a ze zlata.

Předpokládám, že podaná interpretace odhaluje původ dřevité dimenze E (je „vytesáno“), zatímco pro zlatou si dovoluji podržet Plútarchův výklad.

Hana Buddeus

onoho času studentka jistého nejmenovaného gymnázia

## Maidan reminiscence I.

---

November 21<sup>st</sup>, 2013: I am eagerly waiting for my new tablet to be delivered. The moment it comes, I overhear a newsreader talking about the official deviation of Ukraine from the European integration policy. What I do next is childish, but still symbolic – I go and buy red case for the black tablet.

58

I'm hanging out with friends in my favourite café “Cupid”. S. joins us and tells me, listen, tonight we are going to gather at the Maidan: we'll struggle, you know. Disillusioned with the Orange revolution, I wave the idea aside: come on, this time it just won't work this way. In a couple of hours I curse my lulled conscience.

I think it was November 24<sup>th</sup> when I sort of “woke up” and decided to get my friends together and go to the Maidan. I get there first, earlier than anyone I'd called to come. M.O. comes after me. The guys are late, I feel awkward for dragging the girl out to a dangerous place.

Nevertheless, we walk out of the subway station and we go to the Maidan. I've got a sizeable Ukrainian flag, but we'd still like to buy an EU flag, they sell them down in the tunnel (that's what we are told). We're not seeing them anywhere, though, and the saleswoman confirms they've run out of those flags, shaking her head sadly and saying that sacral sentence: “There's no more EU...”

We're standing there near the barrels, warming up. People treat us with tea, broth and cookies all around. “Save it for the guys staying here overnight”, I say. We're making up slogans to write them over my Ukrainian flag. I am not really good at being brief and to the point, thus we keep writing it and clearing it all over again. In the end we leave the flag clean. I keep coming there and going back home for several days. My friends Pole, Plum, Lab, Pepper, M. with his wife are there with me. As time goes by, I meet all the rest of my friends there too. And when

I say “all the rest of my friends”, I do mean “ALL of them”: it seemed everybody was there.

Sometime then I write a poem that later happens to become a kind of prophecy of the future events in Ukraine. November 28<sup>th</sup>, I read the poem aloud from the Maidan's stage before roughly 10 to 20 thousand listeners. It seems that all of them are listening attentively.

November 29<sup>th</sup>, I get back home long before the mop-up operation. In the evening I call M., he is not far from the Maidan at that moment. “It looks like Berkut is gathering, they're getting ready for something” – I say. “I'll go check, will keep you informed” – he says. What I meant, though, was different: “you better keep away from them.”

4 a.m., several calls wake me up. That's M. “I promised to keep you informed. They shut the connection down, so I couldn't reach you earlier. We are now at Mykhailivsky Cathedral hiding from the Berkuts. My head is broken, some 200 people who were spending the night at the Maidan, are hiding here with me. All of them beaten up. A mop-up took place.”

December, 1<sup>st</sup>. The whole street where I live is preparing for “The Million March”, I am preparing for flying away to Krakow for my “Villa Decius” literary grant. The last news I saw before boarding was – the protesters entering the building of the Kyiv State Administration.

I was supposed to finish my second poetry collection in Krakow. When I got an invitation to “Villa Decius”, before the Maidan even started, a lot of ideas, a lot of plots were swarming in my head for the new poems. But a few days after I arrived I tell the management: please understand me correctly, I will write nothing during my stay here. I cannot write when my nightmares repeat in real life. They understand me, for the whole month of my stay there I am literally forcing myself at least to finish my dissertation.

The New Year at the Maidan: a very strange holiday; we are standing there with this suspense and obscurity of the future before us.

Then come the episodes of fear.

January 22<sup>nd</sup>, my biggest fear: an intense psychological attack on the protesters at the Maidan, an intimidating imitation of the forced mop-up of the square. They evacuate all the enterprises in the neighborhood. My head is simply falling apart, I enjoy my dinner at a café as if it were the last meal of my life. For you don't know exactly how they are going to carry out the mop-up, what they are going to use against us. At that point I didn't know you can set an APC on fire with Molotov cocktails in six seconds. Nothing actually happened that night, but it was then that a kind of psychological armor grew all over me: later on I took all the awful events way easier than I took the “nothing” of that night.

February 18<sup>th</sup>, my second fear. As I've already said, somewhat smaller than the previous one. What scared me was the fact that the cozy patio of the building where Y. previously lived became a gathering point of the Berkuts. I call her about it, having forgotten that I myself had helped her to transfer her belongings when she was moving to another apartment. Her phone won't answer. A row of one or two hundred soldiers from internal troops is passing me. Their commanders hurry them up by shouting: “Mind your step! Don't fall!” For some reason I'm laughing at them.

Several next days there will be the delivery of medicine-clothes-cellphones-meals to the Maidan, non-involvement into the fight at Hrushevskoho street because when we had pre-draft training at school, I threw a fake grenade so close before me that at Hrushevskoho street I could burn both myself and a couple of “our guys” as well. And understanding the force of propaganda, when the key bridges of Kyiv by which you can get to the Maidan are shown as blocked on the Yandex maps, though in fact they aren't.

For the first time I find out about the shooting of the Heavenly Hundred from Twitter. My head is spinning when I see a just-written tweet of a young Maidan nurse, telling “I’m dying...”  
A mute awe through tears when listening to the fantastically, opulently performed “Duck is swimming” song at the funerals.

The last moment of my Maidan – a four-hour guard of a makeshift surgery department located inside the Kyiv State Administration building. Facing hard dilemmas there.

Going back home. Keeping silence.

Taras Malkovych  
poet, translator

## Maidan reminiscence II.

---

I didn't write and didn't paint anything. And have almost no photos from the winter 2013-2014. Because the things that are said may sound untrue, things that are shown can't hand the message over. At least that was the feeling i had.

62 The events in Maidan thrilled everybody. A reflection of what there was to hear, see, experience wouldn't allow anybody to stay apart.

When my sister later in March was asked a simple question “How do you do?”, she answered “As everybody...” I was very proud of her. That was the only adequate answer that time.

Maidan got a special meaning for the whole city. It meant a personal awakening for each of us. “We went out, we're not afraid”. Each hour was on count in the days of fear and fire. “We are through one more day...”

Artists, architects, writers were among the first to join Maidan. And they stayed active all the time. It was not a political meeting. The politicians never had any decisive influence over Maidan. A political stage was constructed on Yevropeiska Ploshcha not far from Maidan. It disappeared few hours before the first attack on Maidan by Berkut on 1<sup>st</sup> December. It was Maidan, not this political meeting, that became a splinter in eye of the politicians.

Maidan didn't have one party, people stayed there despite different political preferences. There was no centralized power. When a teapot was needed, it was posted in Facebook and till the end of the day there were 60 teapots in Maidan. There was no central internet site though.

People in Maidan had different motifs to come. There were different people, different stories to be told. Thousands. At some moment it became a necessity to do something in Maidan. It could be something insignificant, to come and help in the

kitchen, to stand at the barricades, to sweep, to collect medicaments...

It was awakening of Ukraine. Ukrainian rebellion songs got new sounding, slogans, flags and symbols got new meaning. Ukrainians started to consider themselves as unique multi-national state. Jews, Tatars, Armenians, Belarussians... – each gathered in a sotnia. Despite the origin, nationality or mother tongue, we are all Ukrainians. Near barrels with fire we could warm ourselves, but also have fascinating conversations. People could be seen there so different, with various experiences, backgrounds, outlooks, from different parts of the country, or even of the world. It became a place where Ukrainians were getting to know Ukrainians. “In search for Europe we found Ukraine.”

One of my friends in Facebook posted that days, that despite he was Jewish and never considered himself to be Ukrainian before, now he understands, that when he shouts “Glory to the Nation!” on Maidan, it means not glory to one certain group of people, or certain territory, it is glory to all Ukrainians as they are, to the whole modern Ukraine as it can be.

A lot of things were taking place in Maidan. There was a football playground, several cinemas, many kitchens, many medical points and some hospitals, Internet tents with free devices brought by volunteers, own University stage, where we had lectures on modern political studies, culture, art. Maidan occupied big space, in different parts of it different events were happening at one moment. Maidan stayed active all day long, and at night. The main square of Ukraine had finally begun to reflect the actual life of the country, instead of being just a place for cheesy mass marketing.

In the evening, when the Kyiv City Administration was taken, the mood was triumphantly high, as after a football match. Walking the street i felt confused – it was so easy to take ambiguous photos and produce controversial television news that evening. After that a Dry Law was introduced in Maidan.

Then, in the Administration building a hospital was installed, in a big hall there were sleeping places, a television with news channel and some chairs and a piano. From time to time somebody played. Once i saw there a very young man, wearing military clothes, a mask and a shield, playing Debussy...

People from the East were gathered and brought by buses to Kyiv to applaud president at pro-Yanukovych Antimaidan meetings, the other choice was to lose their jobs. One day, unfortunately, i got out of my bus in the middle of that crowd and happened to be captured there with no possibility to escape. The crowd was well controlled and it was practically impossible to get out of it! Me, and hundreds of other people were led down the street to the Ukrainian House. All streets and park squares on the right and left were barred by big police cars guarded by two or three policemen each. I tried to talk to them, to ask kindly to let me go away, to explain that i'm not a part of the meeting, that it's all just an accident... But they said I must follow up to the Ukrainian House, where I might get to Maidan. But there was no way out. I felt tremendously frustrated by the fact that i was led with many other people as a flock of sheep. Finally i found three other guys lost in the crowd as me, and we somehow managed to deal with one policeman to let us through to a parallel street.

Some of those people from Antimaidan managed to escape to Maidan and asked for food.

Girls at Maidan prepared amazing tea that looked and tasted more as compote with honey, with pieces of ginger, lemon and even fruits and berries. Citizens of Kyiv brought to Maidan what they could to help. Walking through there one could see huge mountains of warm clothes (sometimes higher than you), storages of food were full of bread, conserves – there was more than enough. When a post appeared asking for syringes for one of the medical points, in few hours there was too much of them, so that they had to post again and ask people NOT to bring any more syringes. Sometimes some medical points were in need of



something that was present at other ones in excess. That is why it was so important to follow the social networks.

We were online 24/7 mostly watching live stream of Hromadske TV. Also we used Twitter, Facebook, Zello, many other networks and apps – we armed ourselves as much as possible with the information. In the morning after sleep the first thing to do was to see if there was a new attack on Maidan in those few hours, to check all statuses, if everybody's ok, who's captured, who's in a court and in which. Social networks played a huge role. People organized themselves and informed one another. When there was an attack – all devices sounded at once. Friends: “Where are you?” “What's there?”, news, parents worrying. I call my Mom: “Mom! It started! Where are you?” “At home, already have seen photos on Facebook”. And I have nothing to say then, I've seen the photos, too...

It became even easier and less scary to stay despite the danger with many others in Maidan than to stay alone at home and watch news.

After the massacres there was a strong smell on Maidan. Sometimes it was hard to stand it. From time to time somebody lost consciousness. Doctors worked in a very good coordination. And not only them, everybody cooperated: in a minute corridor was made and doctors carried the one afflicted to the hospital point or just to a less crowded place with some more fresh air. There were many such incidents. Each hour three or four persons needed medical help. Was there a poison on Maidan? Anything could happen. We were expecting everything – bombs underground or from the air. There were snipers already...

At this point Maidan was different, each evening there were funerals for the Heavenly Hundred. Each day there were liturgies with priests of different churches.

Persecution and kidnapping started at the very beginning. A friend of mine got a phone call in which she was told under which law they may and they will convict her of taking the Ukrainian House. She hadn't even been there that day. Deadly

injured people were being kidnapped straight from the hospitals. It was safer to stay at Maidan hospitals, people organized cars, guarded state hospitals and were taking the injured to safe places. Lot of people are still missing, many are mutilated.

Samooborona, as already told, was not a political party, it was a necessity. It was a great relief when, passing the state buildings, i started to see not the police special forces dressed all in black with shields stained by blood, but simple friendly guys standing there and protecting the public property. It was similar with the traffic police. Automaidan had regular special routes to control the streets of Kyiv. At some point there was no police in the city, but only self-organized units to prevent chaos. The system they created in a couple of days functioned somehow better than the regular state police in the years before.

With the help of Zello App we could hear what is going on in the streets of different districts of Kyiv. In my district the situation was controlled not only by Automaidan, but also by dog-keepers, bicycle-riders, fixed-gear riders – people were organized in groups to control particular streets and districts. They had their routes and duties. And they had to stay together in groups, because everywhere and at any time one could meet a group of titushki, formed into gangs of 10–20 persons, hungry, frozen, ready to fight with anybody.

Once we heard on Zello that one group detected a gang of titushki, ready to fight with bits. They gave coordinates and went to check. Other groups heard that, too. After few minutes there was new information – it was actually two Maidan groups that met each other, both expecting enemy on the other side.

My way home from the Academy lead through Maidan, literally. But of course the everyday way through Maidan was taken by lots of people who would normally not cross the place.

The day when the leaders of the opposition were meeting Yanukovych lots of things were going on at many places in the city. Fights started near Verhovna Rada. I was in the Academy and checked Twitter every 5 minutes. Everything was changing

rapidly. Points of clashes were moving, photos of injured people were scary, as always. I didn't know how to get home that day. The subway was closed. There were even some rumours about the mines being laid down there. Public transport barely moved due to a huge traffic jam. The students decided to stay in the Academy, but the security guard didn't allow it, so we went out in the evening into the sharp frost and cacophony of people, cars and ambulances stuck in the streets. Some of my friends spent 5 or 6 hours walking home on foot.

It was hard to imagine peace with Yanukovych. There was no law, people were beaten with impunity right on the streets. To accept Yanukovych's government at that moment meant in some sense to legalize and approve the unjust suffering of so many people, and also to risk lives of lots of Maidaners, whose families were already being persecuted. Some of them didn't have any other safe place to stay except Maidan. The too-late and half-hearted attempt of Yanukovych to make deal with people turned into an explosion of anger. People couldn't let him get out of it so easily after so much suffering and death. An ultimatum was proclaimed in Maidan: Yanukovych goes to prison or Maidan would occupy the Verhovna Rada. That sounded really insane: as if they decided to go straight to die. Yanukovych could use still stronger weapons...

In several hours he disappeared.

Some weeks later during my visit of Mezhyhirya residence I noticed numerous traces of nails, deep, bearing evidence of a high degree of nervousness or rage, on furniture in the suite of Yanukovych's lover.

Tereza-Tetiana Yakovyna  
former student of  
National Academy of Fine Arts and Architecture in Kyiv

## Právem vypískán

---

Prezident Miloš Zeman byl 17. listopadu při oslavách 25. výročí demonstrace z roku 1989 v Praze na Albertově právem vypískán.

68

Byl právem vypískán nejenom proto, že nedlouho před tím v televizní debatě tuto událost veřejně znevážil a vykreslil způsobem, který neodpovídá skutečnosti, ale také proto, že v úřadu prezidenta České republiky dlouhodobě a stále otevřeněji působí v duchu zcela protikladném tomu, který vedl většinu účastníků tehdejší demonstrace i většinu těch, kdo se v následujících dnech, týdnech a měsících zapojili do úsilí o odstranění diktatury komunistické strany, obnovu parlamentní demokracie a odsun okupačních vojsk.

Patřím mezi účastníky průvodu ze 17. listopadu 1989. Byl jsem tehdy dosti stár na to, abych dokázal rozlišit, co se kolem mne děje, a zároveň dosti mlád na to, abych si to i po pětadvaceti letech pamatoval. Tvrzení prezidenta Zemana, pronesené před televizními kamerami, že šlo jen o jednu z mnoha demonstrací, které tehdy probíhaly, a že zásah proti ní byl jakýmsi během milicionářů, kteří si přikládali pendreky na prsa, je v obou bodech nepravdivé. Průvod, který vyšel 17. listopadu 1989 z pražského Albertova a ubíral se posléze po pravém břehu Vltavy k Národnímu divadlu, se od demonstrací, které mu předcházely (Palachův týden, 21. srpen 1989), lišil především počtem svých účastníků, který byl řádově vyšší: nikoli desítky, nikoli stovky, nikoli tisíce, ale desetitisíce. Dav, který posléze zaplavil nábřeží, nebylo snadné rozehnat. Bylo zřejmé, že dojde-li ke střetu mezi tak velikou masou lidí a ozbrojenými silami, nepůjde o procházku růžovým sadem. Ozbrojené jednotky, které sevřely část demonstrantů na Národní třídě, nebyly tvořeny neohrabanými milicionáři, ale mladými a cvičenými těžkooděnci. Přítomni byli i cvičení psi a po stěnách okolních domů se spouštěli mrštní muži v přiléhavém oděvu. Když se ozbrojenci na Národní třídě vrhli na de-

monstranty, padaly rány obušky a lidé byli smýkáni po zemi. Nebylo nic nepravděpodobného na tom, že by při tak surovém zacházení mohl někdo z demonstřujících přijít o život.

Jak je možné, že Miloš Zeman, který tolik zdůrazňuje, že se na rozdíl od svých dnešních oponentů této demonstrace osobně zúčastnil, nepostřehl rozdíl mezi ní a demonstracemi předchozími? Jak je možné, že se mu v paměti místo zdatných těžkooděnců mlátících bezbranné monstranty dlouhými obušky vybavují nemotorní tatíci z Lidových milicí, kteří si v běhu kladou pendreky na prsa? Snad se účastnil nějaké jiné demonstrace, snad se nacházel na nějakém jiném, méně nebezpečném místě. V každém případě jeho televizní vystoupení muselo vyvolat rozhořčení všech, kdo si tuto událost pamatují lépe než on, kdo byli zraněni, zmláceni či zadrženi, i těch, kdo to znají z dobových dokumentů, svědectví a rekonstrukcí. Ti všichni měli proč na Albertově pískat.

Ale existuje závažnější důvod toho, proč byl prezident Zeman při oslavách 17. listopadu právem vypískán. Projevil se totiž v nedávné době jako nepřítel demonstrantů na kyjevském Majdanu a projevuje se dlouhodobě jako přítel režimu Vladimíra Putina. Pro ukrajinské občany, kteří vytrvale demonstřovali za to, aby jejich prezident dodržel, co slíbil, nenašel prezident České republiky pochopení. Ukrajinskou krizi včetně ruské okupace a protiprávní anexe Krymu bagatelizoval jako pouhou chřipku. Ruskou „skrytou“ vojenskou intervenci na východní Ukrajině označuje opakovaně za ukrajinskou občanskou válku (přirovnal ji dokonce ke španělské občanské válce, ve které „přirozeně“ intervenovaly zahraniční mocnosti na obou stranách). Svými výroky a svými činy se staví proti politice Evropské unie vůči Rusku, a vyjadřuje naopak svou podporu stanoviskům představitelů ruské vlády. Hájí zájmy Ruska proti Ukrajině, proti Evropské unii, proti členským státům NATO.

Lidé, kteří se identifikují s odkazem československého listopadu 1989, s těmito postoji, projevy a činy hlavy České republiky nemohou souhlasit. Právem v nich vidí opak toho,

oč Češi a Slováci v listopadu 1989 usilovali. Nezapomněli také, že pokus o liberalizaci komunistického režimu v Československu v roce 1968 skončil vpádem okupačních vojsk Varšavské smlouvy v síle 34 divizí, z nichž 30 bylo sovětských, a že sovětská vojska v síle 6 divizí zůstávala trvale přítomna na československém území jako opora československého komunistického režimu. Tito lidé zcela pochopitelně vidí v současné ruské snaze zabránit samostatnému ukrajinskému státu, aby o svém politickém uspořádání a své zahraničněpolitické orientaci rozhodoval sám, počínání nikoli nepodobné tomu, jež někdejší Sovětský svaz projevoval vůči Československu. Postoj prezidenta Zemana v ukrajinské krizi je v křiklavém rozporu s odkazem demonstrujících studentů z let 1989 i 1939. Proto vyvolává oprávněný odpor.

Existuje jistě i řada jiných důvodů, které mohly prezidenta Zemana učinit účastníkem oslav 25. výročí 17. listopadu 1989 nesympatickým, např. jeho neúcta k českým korunovačním klenotům či jeho mimořádně vulgární výroky. Podobné poklesky by však samy o sobě asi nezavdaly příčinu k tak hlasitému projevu nevole při tak vážné příležitosti v přítomnosti tak vzácných hostí. Existují nicméně alespoň ještě dva další závažné důvody, proč lidé právě při této příležitosti prezidenta Zemana oprávněně vypískali.

Hnací silou listopadových a prosincových událostí roku 1989 byly především dvě skupiny československého obyvatelstva: vysokoškoláci a disidenti. Československé disidentské hnutí, které se zformovalo v polovině sedmdesátých let, se ve své kritice komunistického režimu opíralo o Závěrečný akt Konference o bezpečnosti a spolupráci v Evropě z roku 1975, jehož součástí byla myšlenka univerzálního významu lidských práv a svobod, k jejichž respektování se signatářské země zavázaly. Tato myšlenka tvořila étos disidentského hnutí, byla na ní založena Charta 77 i další disidentské iniciativy a spojil s ní své působení v disentu i v prezidentském úřadu Václav Havel. Je zakotvena ve Smlouvě o Evropské unii a do nedávné doby spoluurčovala také zahranič-

ní politiku České republiky. Prezident Zeman není jediný z českých politiků, kdo se od tohoto dědictví distancuje. Činí tak nicméně způsobem mimořádně výrazným.

Prozatímním vrcholem jeho působení v tomto směru jsou jeho nedávná veřejná prohlášení při návštěvě Čínské lidové republiky, v nichž se zřekl agendy lidských práv a uvedl, že se do Číny přijel učit, jak se konsoliduje společnost. Lze se účastníkům oslav 17. listopadu 1989 divit, že prezidenta Zemana vypískali? Žije mezi námi stále ještě dost lidí, kteří nezapomněli na masakr čínských studentů na Náměstí nebeského klidu v létě téhož roku 1989, dosti těch, jimž není lhostejný osud Tibetu, Hongkongu a Thaj-wanu. Ti všichni mají oprávněný dojem, že prezident Zeman záměrně hanobí odkaz Václava Havla, československého disidentského hnutí i hodnot, o které se opíralo a které donedávna vyznávala i Česká republika.

17. listopad je ale především připomínkou protestních průvodů českých vysokoškoláků: těch, kteří vyšli do ulic v roce 1939, a těch, kteří je následovali v roce 1989. Je to jejich den: patří studentům a akademické obci. Prezident Zeman se však s akademickou obcí již před časem dostal do vážného konfliktu, když se pokusil přisvojit si právo nejmenovat profesory, kteří se mu nelíbí. Vyjádřil navíc pohrdání vysokými školami i ústavou, když po tomto nezdařeném pokusu odmítal svou ústavní povinnost vykonávat a chtěl se jí zbavit. A znovu se dotkl cti vysokých škol, když nedlouho před letošním 17. listopadem pozval jen některé z rektorů na oslavu státního svátku 28. října, a jiné nikoli. I za to byl na Albertově, ve svátek českých vysokoškoláků, právem vypískán.

Rektor Univerzity Karlovy Tomáš Zima nemá pravdu, když říká, že ti, kdo na Albertově pískali, pošlapali památku studentů z roku 1939 a 1989. Naopak, uctili ji. Pošlapal ji svými předchozími kroky český prezident.

Filip Karfík

Přetištěno se svolením autora. Článek byl publikován na <http://blog.aktualne.cz/blogy/filip-karfik.php>

# Klasici sekundární literatury

---

## Vášně, rozum a politika

A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*

(Paris: Éditions de Minuit, 1969)

72

Spinozovská sekundární literatura, jež v posledních letech vzniká, je natolik rozsáhlá a rozmanitá, že v ní lze jen s obtížemi vystopovat nějaké obecnější tendence a trendy. Přesto však snad můžeme říci alespoň tolik, že se současné spinozovské bádání vyznačuje mj. zvýšenou pozorností věnovanou Spinozově teorii společnosti a státu. Nemalou měrou se přitom o obnovení zájmu o tuto stránku Spinozova díla zasloužil francouzský badatel Alexandre Matheron, a to zvláště svou průkopnickou prací *Individu et communauté chez Spinoza* (1969), která dodnes platí za základní publikaci ke Spinozově politické filosofii.<sup>1</sup>

Význam této knihy přitom netkví pouze v tom, že se v ní Matheron neobyčejně podrobně zabývá Spinozovými (v dřívější době mnohdy opomíjenými) politickými texty a předkládá jejich inspirativní interpretace; spočívá především v tom, že Spinozovy koncepce státu a společnosti Matheron zkoumá v jejich vztahu ke Spinozově filosofii jako celku.<sup>2</sup> Byly-li tak Spinozovy explicit-

---

<sup>1</sup> Kromě zmíněného díla je A. Matheron rovněž autorem knihy *Le Christ et le salut des ignorants* (Paris: Éditions Aubeir-Montaigne, 1971), která se zabývá Spinozovými názory na postavu Krista a na křesťanství, stejně jako celě řady článků věnovaných nejrůznějším spinozovským tématům (vě. témat z oblasti metafyziky či epistemologie); tyto jeho články jsou shromážděny v publikaci *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique* (Lyon: ENS Éditions, 2011). – Z autorů, kteří ve svých interpretacích Spinozovy politické filosofie na Matherona tak či onak navazují, zmiňme alespoň É. Balibara, L. Bova a A. Negriho.

<sup>2</sup> Pro stručně zhodnocení Matheronova významu v dějinách recepce Spinozy (ve francouzském kontextu) viz Moreau, P.-F., *Préface*, in:



ně politické spisy – jeho *Teologicko-politický* a *Politický traktát* – často považovány za spíše příležitostné texty, které s jeho „skutečnou“ filosofií nemají mnoho společného, pro Matherona naopak představují integrální součást Spinozova filosofického systému: kniha *Individu et communauté* ukazuje, že koncepce obou politických *Traktátů* na filosofii vyložené v *Etice* jednak závisejí, jednak představují její nutný doplněk. Právě díky tomu, že ji vykládá s pomocí *Etiky*, pak Matheron dovede odhalit svébytnost Spinozovy politické nauky; a protože tak vlastně na *Etiku* nahlíží optikou Spinozovy politiky, dokáže zároveň ukázat v novém světle i řadu motivů ze Spinozova hlavního díla.

\*

Byť je tedy ústředním tématem knihy *Individu et communauté* Spinozova teorie společnosti a státu, nevěnuje se v ní Matheron pouze oběma Spinozovým politickým *Traktátům*, nýbrž rovněž *Etice*; a nadto si z *Etiky* nevybírání pouze ty pasáže, které se politiky týkají bezprostředně, nýbrž se o ni zajímá v jejím celku. Ve skutečnosti má Matheronova kniha z velké části takřka podobu komentáře k *Etice*. Matheron popořadě (ovšem s různou mírou podrobnosti) vykládá všechny knihy *Etiky* a tento postup přerušuje pouze tam, kde Spinozův filosofický systém podle jeho soudu doplňují prvky obsažené v politických spisech.

Napříč intepretacemi různých Spinozových textů přitom Matheronova kniha sleduje jednu základní výkladovou linii. Matheron na základě Spinozových děl rekonstruuje jakýsi příběh popisující vznik mezilidských konfliktů a jejich překonání: na začátku tohoto příběhu jsou lidé (žijící v „přirozeném stavu“) ovládáni svými afekty, které je vhánějí do vzájemných sporů (III. kniha *Etiky*); k mírumilovnému soužití jsou posléze zvnějšku nuceni od chvíle, kdy vytvoří stát (politické *Traktáty*); a protože existence státu rovněž podporuje rozvoj rozumu, umožňuje lidem osvobodit se od vlády afektů a otevírá tak cestu ke vzniku harmonického společenství spinozovských

mudrců (IV. a V. kniha *Etiky*).<sup>3</sup>

Pro převyprávění tohoto příběhu si ovšem Matheron v *první části* své knihy nejprve připravuje půdu (relativně) stručnou interpretací I. a II. knihy *Etiky* – tj. především představením Spinozovy teorie tělesných „individuů“ a základů jeho ontologie a epistemologie. Co se Spinozovy ontologie týče, zdůrazňuje Matheron její „dynamický“ charakter: spinozovské Bytí, dočteme se v první kapitole, je „sebeproduktivní Totalitou, zároveň *tvořící i stvořenou*“ (21). „Substancí“ tak Spinoza rozumí „čistou produktivitu“ uvažovanou v abstrakci od svých výtvorů; a jako „mody“ označuje tyto výtvořené v abstrakci od aktivity, která jim dává být (13, 21). Podle Spinozovy koncepce individuality lze dále jako jednotliviny (v atributu rozlehlosti) chápat všechny „systémy pohybů“, jež mají tendenci reprodukovat sebe samy: mezi spinozovská individua lze tudíž zařadit všechno možné, od biologických organismů přes cyklóny až po sluneční soustavu (42). Ona aktivita, kterou individua reprodukují sebe sama (a která je vlastně „částí“ Boží moci), je přitom tím, co Spinoza označuje svým pojmem *conatu* (22–3, 43). Pokud jde konečně o Spinozovu epistemologii, zajímá se Matheron mj. o vnější podmínky rozvoje lidského rozumového poznání. Coby tyto podmínky přitom identifikuje rovnovážný stav našeho těla a bohatství našeho „perceptivního pole“ (74).

*Druhá část* knihy *Individu et communauté* se zaobírá především III. knihou *Etiky*, která obsahuje Spinozovu teorii afektů. Matheronův přístup k této teorii je výjimečný přinejmenším ve dvou ohledech. *Zprv*é se Matheron soustředí zejména na politický význam Spinozou popisovaných zákonitostí lidského afektivního života. Zatímco běžný čtenář si pravděpodobně při četbě (zcela obecně formulovaných) tvrzení III. knihy bude představovat, že se z většiny týkají osobních mezilidských vztahů, Matheron tyto propozice vykládá s pomocí příkladů

<sup>3</sup> Jak je vzhledem k značnému rozsahu Matheronovy knihy nevyhnutelné, bude následující shrnutí jejího obsahu notně selektivní a zjednodušující.

z oblasti vztahů ekonomických a mocenských. Díky tomu pak je schopen pro řadu tvrzení III. knihy *Etiky* najít bohaté využití, když v dalších částech své knihy interpretuje Spinozovy politické *Traktáty*. – A zadruhé celý tento text Matheron chápe jako portrét „přirozeného stavu“ lidstva. Propozice III. knihy v jeho očích nepopisují jenom mechanismy vzniku jednotlivých lidských vášní, nýbrž také různé aspekty života necivilizované společnosti. Ve svém celku proto tento text poskytuje ucelený obraz o tom, jak (by) život lidstva vypadal bez existence státu (viz zvl. 221–2).<sup>4</sup> Stejně jako u Hobbese je přitom i u Spinozy přirozený stav charakterizován neustálými konflikty; u zdroje těchto sporů stojí dle Spinozy zejména afekty „závisti“ (*invidia*) a „touhy po nadvládě“ (167–179).<sup>5</sup>

Jsou-li však lidé žijící v přirozeném stavu ovládáni vášněmi, nejsou nicméně zcela zbaveni rozumu; ani oni nejsou úplně hluší k „požadavkům rozumu“. Proto se ve druhé části své knihy Matheron věnuje i základním principům rozumného života, o nichž Spinoza píše v první polovině IV. knihy *Etiky* (viz kap. 7). V přirozeném stavu je nicméně – tak soudí Matheronův Spinoza – rozum bezmocný. Lidé znají jeho příkazy, nedokážou však podle nich žít (viz kap. 6). Náš rozum může vášně přemoci jedině tehdy, žijeme-li v politickém společenství. Proto je tedy dle Matherona Spinozova politika nedílně spjata s filosofií jeho *Etiky*: ježto se rozum může rozvíjet jedině ve státu, prostředkují ve Spinozově filosofickém systému politické *Traktáty* mezi výkladem základních příkazů rozumu (začátek IV. knihy *Etiky*)

<sup>4</sup> Matheron přitom naznačuje, že svými popisy „přirozeného stavu“ mýnil Spinoza vlastně vytvořit portrét *feudální* společnosti. Tento obraz samozřejmě nepostihuje středověkou společnost „takovou, jaká byla“; popisuje ovšem ty její aspekty, které „mohly být nejnápadnější pro člověka 17. století“ – tj. její „nejvíce anarchické“ aspekty (172).

<sup>5</sup> Pro „touhu po nadvládě“ vlastně Spinoza sám nemá žádné zvláštní označení; Matheron takto nazývá onu modalitu „ctižádosti“ (*ambitio*), kterou popisuje scholium k 31. tvrzení III. knihy *Etiky* (viz 168).

a podrobným popisem života spinozovského mudrce (konec IV. knihy, V. kniha; srov. zvl. 242–3). Hlavním úkolem politické filosofie (úkolem, jehož se Spinoza ujímá zvláště ve svém *Politickém traktátu*) pak je navrhnout takové státní zřízení, jež by rozumu bylo co největší oporou – tedy takové, které by nás jednak nutilo jednat tak, „jako bychom byli vedeni rozumem“, a jednak by zajišťovalo podmínky pro rozvoj rozumu samotného (281). V ideálním státu tak spolu lidé kupř. budou – jak jim to přikazuje rozum – žít v míru; zároveň však takový stát musí dbát třeba také na to, aby jeho občané zakoušeli dostatečně rozmanité podněty (430–1).

Jak to odpovídá jejich místu ve Spinozově filosofickém systému, věnuje se tedy Matheron oběma politickým *Traktátům* ve *třetí části* své knihy. Nejprve přitom vykládá Spinozovy názory na původ státu. Jelikož je rozum v přirozeném stavu bezmocný, nemůže u zrodu státu být racionální kalkul; Spinoza tedy – alespoň ve svém zralém *Politickém traktátu* – odmítá teorii „společenské smlouvy“ a namísto toho chápe stát jako výsledek „spontánní a slepé hry“ lidských vášní (287). Díky tomu jeho výklad geneze státu nepředpokládá, že někdy v dějinách skutečně existoval „přirozený stav“: Spinoza vlastně nepopisuje nějakou historickou událost, nýbrž mechanismy, „které jsou ve státu při díle v každém okamžiku a dávají mu existovat jako takovému“ (329). Tento proces, jímž je stát neustále reprodukován, lze přitom chápat jako jeho *conatus*: i stát tedy plně vyhovuje spinozovské definici individua coby systému pohybů, který má tendenci k „sebezáchově“ (346).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Otázka, zda lze Spinozův stát považovat za individuum *sui generis*, patří v současné spinozovské literatuře k těm nejhojněji diskutovaným; ať už přitom interpreti na Matherona navazují, anebo se vůči němu stavějí kriticky, představuje pro většinu z nich právě jeho výklad základní referenční bod. Pro shrnutí pozic nejvýznamnějších účastníků této debaty viz Balibar, É., *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur. Spinoza on the Body Politic*, in: Daniel, S. H. (vyd.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Evanston 2005, str. 70–99.

Po výkladu geneze a struktury státu (kap. 8) rekonstruuje dále Matheron spinozovskou „filosofii dějin“ (kap. 9). Ta má za svůj předmět vznik, úpadek a zánik různých politických režimů (357); popisuje příčiny, které činí jednotlivé režimy nestabilními a které nakonec způsobují jejich zkázu a nahrazení zřízeními jinými. Těmito příčinami pak jsou vždy buď vnitřní rozpory v institucionálním systému státu, anebo neslučitelnost jeho institucí s obyčejí populace (354). Na tento výklad „filosofie dějin“ těsně navazuje Matheronovo podrobné zkoumání ideálních ústav, které Spinoza vypracoval ve svém *Politickém traktátu* (kap. 11): Matheron ukazuje, jak Spinozou navrhovaná institucionální opatření eliminují právě ty zdroje nestability, které se stávají osudovými fakticky existujícím státům. Nejenže jsou ovšem Spinozova ideální zřízení dokonale stabilní: kromě toho také zajišťují podmínky pro vítězství rozumu nad vášněmi (505–14). I občané, kteří dosud podléhají vášním, v nich tedy budou žít v souladu s požadavky rozumu; a zároveň jim bude poskytnuta příležitost k tomu, aby se stali skutečně rozumnými. Všechny Spinozovy ideální režimy tak kupř. podporují bohatství našeho „perceptivního pole“ mj. tím, že posilují afekt „lakoty“ (*avaritia*): představa peněz, kterou máme asociovanou se vším, co si lze koupit, nás totiž podněcuje k tomu, abychom „si představovali velké množství předmětů najednou“ (512).

*Čtvrtá část* Matheronova textu (která se vztahuje ke konci IV. a k celé V. knize *Etiky*) konečně líčí život spinozovských mudrců: nejprve těch z nich, u kterých je rozvinut pouze „druhý druh poznání“, a posléze také těch, kteří věci poznávají i „třetím druhem poznání“. Už soužití členů první ze zmíněných skupin má přitom zcela harmonický charakter: všichni lidé vedení rozumem především touží ostatním pomáhat v hledání pravdy; a proto rovněž vždy usilují o společenský smír, jenž předávání poznatků usnadňuje (531). K dokonalému sjednocení mudrců však dochází až na úrovni třetího druhu poznání: prostřednictvím „rozumové lásky k Bohu“ (*amor Dei intellectualis*) totiž podle Matherona může dojít k opravdovému „vzájemnému prostoupení“ individuálních duší (599).

Výše jsme tvrdili, že jeho interpretační přístup (charakterizovaný zejména snahou sledovat vzájemné vztahy Spinozových politických spisů a *Etiky*) Matheronovi umožňuje odhalit originalitu Spinozova politického myšlení. Tuto skutečnost snad do jisté míry ilustruje už naše shrnutí. Viděli jsme tak například, jak ve svých výkladech o genezi státu (výkladech, v nichž hojně využívá teorie vášní z III. knihy *Etiky*) Matheron Spinozovu koncepci vymezuje vůči teoriím „společenské smlouvy“. A podobným způsobem odkrývá Spinozovu svébytnost mj. také v pasážích věnovaných povaze politického společenství: protože strukturu spinozovského státu interpretuje s pomocí Spinozovy obecné teorie individuality, dokáže dát specificky spinozovský obsah představě o státu jako o „individu“ svého druhu.

Řekli jsme dále, že spis *Individu et communauté* rovněž v mnoha ohledech vrhá nové světlo na filosofii Spinozovy *Etiky*. V našem shrnutí jsme pak mohli např. sledovat, jak v Matheronově knize získává neobvyklý politický význam teorie afektů z III. knihy *Etiky*. Především však Matheron vlastně Spinozův filosofický projekt reinterpretuje v jeho celku. V perspektivě jeho knihy není Spinozovým cílem pouze ukázat vybraným (potenciálním) mudrcům cestu ke štěstí: protože rozumným se člověk může stát jenom v dobře uspořádaném státu, spadá u Spinozy úloha učitele moudrosti vjedno s úlohou politického reformátora.

Jak by mělo být z výše předloženého shrnutí patrné, vyznačuje se Matheronova kniha velkým zájmem o samotnou strukturu Spinozovy filosofické soustavy. Matheron se v ní skutečně pokouší především rekonstruovat vnitřní architekturu Spinozova systému: popisuje jeho vnitřní členění a vztahy závislosti a korespondence mezi jeho částmi, zkoumá to, jakou roli v něm jeho jednotlivé složky hrají, apod. Byť se přitom jeho výklad soustředí na *Etiku* a oba politické *Traktáty*, pracuje při této rekonstrukci Matheron se všemi Spinozovými texty; a jeho pozornosti (a „vůli k syntéze“) neuniknou ani ta jejich nejméně

nápadná místa – ba ani zdvořilostní fráze ze Spinozových dopisů. Jeho schopnost vzájemně propojovat různé Spinozovy texty je bezesporu impozantní; leckdy díky ní Matheron dokáže velmi užitečným způsobem zaplnit mezery, jež na různých místech svých spisů Spinoza zanechal, s pomocí pasáží z jiných textů. Přesto se ovšem čtenář jeho knihy bude těžko zbavovat dojmu, že je Matheron ve své snaze spojit všechny poznatky v jediný systém někdy spinozovštější než sám Spinoza.

S tímto Matheronovým zájmem o vnitřní stavbu Spinozova systému souvisí druhý význačný rys jeho interpretační metody: pro Matherona je charakteristický také jeho „sympatetický“ přístup ke Spinozovi. Matheron ve své knize vůči Spinozovým textům nezaujímá výraznější odstup; nikdy Spinozovy myšlenky nekritizuje a jen vzácně je srovnává s koncepcemi jiných autorů anebo překládá do nespinozovského jazyka. Někdy dokonce jako by ani tak nepsal o Spinozovi, jako spíše filosofoval společně se Spinozou. Matheron místy domýšlí to, co je ve Spinozových textech přítomno pouze implicitně, anebo dále rozpracovává teze, které Spinoza pouze naznačuje. Počíná si přitom jako ten nejvěrnější spinozovec: snaží se tedy pracovat pouze se Spinozou zastávanými zásadami a postupovat tak, jak by postupoval sám Spinoza.<sup>7</sup> – Právě popsaná interpretační metoda má jistě svá úskalí. Zvláště některým obtížnějším Spinozovým koncepcím by kupř. méně doslovný výklad asi slušel lépe; a někdy nadto Matheron Spinozovy koncepce rozvíjí snad až do přílišných detailů. Zároveň však je tato jeho spřízněnost se Spinozovým dílem bezpochyby jedním z důvodů výjimečnosti spisu *Individu et communauté*: čtenáři ochotnému

<sup>7</sup> Tento přístup Matheron nejvýrazněji uplatňuje ve výše stručně referované kap. 9 své knihy: v té nejprve ukazuje, že oblast dějin by Spinoza musel považovat za vhodnou oblast pro aplikaci „hypoteticko-deduktivní“ metody, kterou se (po vzoru samotného Descarta) řídí ve své expozici Descartových *Principů* (360); a následně rekonstruuje spinozovskou „filosofii dějin“ s pomocí této metody, Spinozovy teorie vášní a několika letmých náznaků, které lze najít ve Spinozových politických textech.

jeho „sympatetické“ výklady sledovat nabízí Matheron pozoruhodnou příležitost, aby si společně s ním spinozovský způsob myšlení vyzkoušel takříkajíc na vlastní kůži.

Jan Petříček



## Kuřácké okénko

---

### Výr absolutní, lat. *Bubo bubo absolutus*

Velký, mohutný pták a jedna z největších a nejtragičtějších sov. Rozpětí křídel o velikosti průměrného lidského jedince.

Silueta sedícího výra absolutního je jen těžko zaměnitelná, oči má doširoka rozevřené, ústa dokořán a rozepjatá křídla. Svou tvář obrací k západu.

S oblibou osidluje kamenité stráně a zříceniny. Někdy obývá i oblasti beze skal, v takovém případě ovšem vyžaduje místo s výhledem na hromadu trosek.

Živí se převážně plazy a středně velkými ptáky. Nejvýznamněji je v jeho potravě zastoupen racek chechtavý.

Lovecká aktivita výra absolutního začíná podle povětrnostních podmínek v pozdně odpoledních, většinou však až časně večerních hodinách a trvá až do časně ranních hodin. Kořist vyhlíží při rychlém letu vysoko nad terénem nebo vsedě z hromady trosek. Když letí, vidí jen, jak se silnice vine krajinou, silnice se mu odvíjí podle týchž zákonů jako terén, který leží kolem. Tam, kde by chodec viděl dálky, belvedery, mýtiny, prospekty, tam výr absolutní vidí pouze rozvinutou planinu. O obrazech samotných toho kvůli ohromné rychlosti, s níž, ostatně v dosti malém měřítku, vznikaly a znovu zanikaly, není schopen příliš usoudit, a orientuje se proto především podle barev a zvuku. Při lovu za vichřice se řídí hlavně sluchem, kořistí se tak většinou stávají zvířata, která se chovají hlučněji (racek chechtavý). Menší kořist často polyká celou, u větší zpravidla nejprve oddělí hlavu, posléze horní a dolní končetiny. Části před pozřením skládá do ornamentů mozaikového charakteru. Mnohé z toho je mu vrozeno, ale mnohé je věcí tréninku.

Výr absolutní vytváří stabilní páry s velkou věrností k hnízdišti. Hnízdo je umístěno ve vysokých polohách na troskách

nebo na zříceninách, k čemuž je vede naděje, že čím vzdušnější je úkryt, tím duchaplnější. Čím volněji je pak vydán ze všech stran pohledu, tím lépe. Je paradoxní, že ačkoli je výr absolutní největší sova, vybrat jeho hnízdo je velmi snadné. Matka se sice staví výhružně a upřeně zírání, ale pokud to člověka neodvrátí, vzdaluje se a pouze zpovzdálí smutně houká.

82

Traduje se, že když byl Gerhard Scholem jednou svědkem vybírání hnízda výra absolutního, dojal ho tento výjev natolik, že se stal předobrazem pro následující verše:

„Křídla mám přichystána k letu,  
však rád bych se vrátil zpět.  
I kdybych totiž zůstal živoucí čas,  
jen pramálo měl bych štěstí.“<sup>1</sup>

Anděla Nová

---

<sup>1</sup> Benjamin W., Ritter M. *Výbor z díla*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH; 2011, str. 311

## Přirůstky

---

Výběr z akvizic Knihovny ÚFaR za rok 2014 obsahuje jen jejich nepatrný zlomek. Za cíl si klade pouze upozornit na některé tituly, které by i přes svoji nespornou kvalitu zůstaly pravděpodobně bez povšimnutí. Tomuto kritériu byl podřízen i jinak jistě subjektivní zájem přispěvatelů. Rubrika je do budoucna otevřena všem ochotným, kteří mají chuť upozornit na obzvláště vydařené „pecky“ z nových přírůstků.

83

**Adolf Loos, *Spoken into the Void*,  
Cambridge, Mass. – New York 1982, 146 str.  
&  
Adolf Loos, *Why a man should be well-dressed*,  
Vienna 2011, 123 str.**

Ve dvou nových přírůstcích najdeme výběr z psaného díla architekta a teoretika Adolfa Loose. Vedle toho, že byl nejvýznamnějším jménem počátků funkcionalismu, věnoval se i teorii umění a nevybíravé kritice vkusu a životního stylu Vídně *fin-de-siècle*. Kniha *Spoken into the Void* nám nabízí soubor jeho esejů z let 1897–1900, ve kterých se kriticky věnuje rozličným tématům, od interiérového vybavení přes specifika německé kultury až po tradiční řemeslnictví a módu. Právě módě je věnován druhý svazek Loosových textů, *Why a man should be well-dressed*. Ten je oproti prvním tematicky uceleným výběrem esejů z let 1898–1924 zabývajících se módou a stylem v oblékání. Z obou společně tak můžeme získat nejen přehled o teoretických základech funkcionalismu a původu požadavků jednoduchosti, funkčnosti a zbavení se ornamentu, které jsou na designové produkty podléhající obecnému vkusu kladeny dodnes, ale i slušné povědomí o intelektuální atmosféře Vídně *fin-de-siècle*.

pj

Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*,  
Berlin 2010, 285 str.

84

Hofmannova monografie věnovaná politické a právní filosofii Carla Schmitta, jež vyšla poprvé v roce 1964, se před čtyřmi lety dočkala již pátého vydání a dosud platí za jeden z hlavních referenčních bodů schmittovského bádání. Bez nadsázky ji tak můžeme označit jako klasické sekundární dílo. Na úvodní část knihy navazují čtyři hlavní kapitoly, které odpovídají čtyřem Hofmannem identifikovaným fázím, do nichž lze Schmittovo myšlení jako celek rozdělit. První z nich se zaměřuje na Schmittovy rané práce zaobírající se pojmem abstraktního práva a jeho uskutečnění, avšak zahrnuje také spis o diktatuře a *Politickou theologii* (právě zde Hofmann věnuje prostor slavnému Schmittovu uchopení suverenity). Druhá kapitola podrobuje kritickému zkoumání Schmittův koncept politična, protiklad identity a reprezentace coby politických strukturních principů (podle přesvědčivého Hofmannova výkladu tyto formující principy nakonec ve svých praktických důsledcích spadají vjedno) a konečně také pojem ústavodárné moci. Třetí část, nazvaná příznačně „rasistická legitimita“, zkoumá Schmittovy texty napsané v době jeho příklonu k nacionálnímu socialismu (především v letech 1934 až 1936). V poslední kapitole se Hofmann věnuje Schmittovu myšlení po roce 1937, které je do značné míry charakterizováno tím, že se v něm Schmitt obrací k otázkám a problémům mezinárodního práva. Nové vydání Hofmannovy monografie obsahuje kromě původního textu také rozsáhlou předmluvu z roku 1992 a také kratší úvody z let 1994 a 2001.

lk

## Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 2010, 404 str.

Schmittova *Verfassungslehre* (*Ústavověda* či *Ústavní teorie*, v anglickém překladu z roku 2008 nazvaná *Constitutional Theory*), jež byla vydána poprvé roku 1928, je nejobsáhlejším Schmittovým příspěvkem k ústavní teorii a představuje jeho nejsystematičtěji koncipované dílo z období Výmarské republiky. Schmitt zde systematicky zkoumá klíčové elementy říšské ústavy z roku 1919, dává je do souvislosti s prvky řady dalších ústav (Francie, Belgie, USA atd.), ať již historických, či tehdy platných, a na tomto pozadí se snaží o vykreslení základních rysů ústav moderních států, které charakterizuje jako „státoprávní“ (obsahující nástroje regulace veřejné moci ve prospěch ochrany práv jednotlivce, např. dělbu moci). Právě rozdělení mezi „státoprávní“ a politickou složkou ústavy přitom tvoří jednu z hlavních os celé práce. Schmitt v textu dále zavádí řadu důležitých a vlivných distinkcí, např. mezi ústavou a ústavním zákonem, což mu umožňuje vypracovat komplexní nauku o ústavních změnách a o „substanci“ ústavy, která nemá být ustavenou mocí nikdy modifikována, a věnuje se dále tématům, jako jsou ústavodárná moc (lidu) coby protiklad moci ustavené, politická reprezentace a identita, role lidu a jeho homogenita, demokratický stát atd. Jednou z charakteristik Schmittovy pozice je to, že ústavu a její jednotu chápe decisionisticky jako výsledek volního rozhodnutí subjektu ústavodárné, resp. konstituující moci, a ne pouze např. jako soubor norem vyšší právní síly. Vliv této knihy na německou ústavní teorii i praxi lze jen těžko přecenit. Současně je však třeba upozornit i na růst vlivu tohoto díla mimo německou jazykovou oblast, který byl dále podpořen výše zmíněným překladem této knihy do anglického jazyka (2008).

## Co se děje v senátu?

86

Schvalujeme podmínky přijímacího řízení. Aby bylo jasno, ty je potřeba schválit každý rok, a to už v září. Skutečně, celé kolečko je tak zdlouhavé, že aby bylo možno obory otevřít a vše udělat v řádném termínu, září je optimální termín schvalování. Samozřejmě, v případě nenadálých situací, jako je třeba to, že Akreditační komise dodatečně schválí žádost o akreditaci, je možno ještě i později obor otevřít jaksi „mimořádně“. Nicméně jinak září.

Až na to, že tento podzim kromě září i listopad a prosinec. Ačkoli nový proděkan pro přijímací řízení (a vnější vztahy) dr. Bičovský samotné přijímací řízení zvládl ukočírovat celkem bez problémů, předložit podmínky přijímacího řízení z jedné vody načisto nedokázal. Administrativní chyby, formálně zmatečné materiály, chybějící či přebývajících obory, to vše posílané na několikrát a po termínu. Kdyby nešlo o budoucí studenty, bylo by to až úsměvné.

Celým podzimem se také nese obava o to, jestli fakulta finančně zvládne další rok. Univerzita před rokem z celkem pochopitelných důvodů změnila svůj Vnitřní mzdový předpis a všem pracovníkům zvýšila minimální platy (například odbornému asistentovi z 19 000,- na 22 500,-). To je čin nepochybně chvályhodný, protože platy pedagogů na fakultě byly a jsou hanebně nízké. A byl by ještě chvályhodnější, kdyby univerzita také řekla, kde na to fakulta vezme, případně jí dokonce rozdílovou částku dokryla (mimochodem, je zajímavé podotknout, že jedním z motivů změny mzdového předpisu bylo i zvýšení maximální mzdy, protože některé fakulty si stěžovaly, že jsou tímto stropem omezovány a nemůžou dát svým pracovníkům to, co by chtěly).

Bohužel, to se nestalo, čímž takřikajíc jedním škrtnutím pera vznikl fakultě strukturální deficit cca 14 milionů korun. Ono by se zdálo, že 14 milionů korun v 680 milionovém rozpočtu není

nic moc, nicméně ne všechny peníze jsou použitelné na všechno a i v minulých letech měla fakulta co dělat, aby neskončila ve ztrátě. A k tomu právě v tomto roce skončil i státní program podpory „malých oborů“ (ve skutečnosti oborů pro ČR strategických z hlediska jaksi zpravodajského) ve výši dalších 7 milionů korun. Takže peníze prostě nejsou a chybí.

Což samozřejmě vyvolává nervozitu, protože se očekává propouštění, snižování úvazků, restrukturalizace a vůbec mela. Už resignovali dva vedoucí kateder, další to zvažují či je o nich zvažováno. Vyjednává se s vedením univerzity, obchází se ministerstva.

Profesor Bárta předpovídá kolaps civilizace.

Uvidíme.

Samuel Zajíček

# Tiráž

---

NOMÁDVA

Číslo vydání: 18

Datum vydání: 1. 2. 2015

Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

88

Šéfredaktorka: Markéta Haiklová

Redakce: Mikuláš Brázda, Jakub Drbohlav,

Jan Petříček, Robert Roreitner

Korektura: Klára Choulíková

Editorka: Daniela Vejvodová

Sazba: Janek Krotký

Obálka: Martina Trávníčková

Náklad: 150 výtisků

Periodicita: dvakrát ročně

Cena: 75,- Kč

Adresa: Dolní 307, 43546 Hora Svaté Kateřiny

E-mail: [nomadva@email.cz](mailto:nomadva@email.cz)

Web: <http://nomadva.ff.cuni.cz/>

IČO: 22671099

Evidenční číslo:

MK ČR E 16708

ISSN 1802-9132

Číslo účtu: Malé i menší finanční příspěvky můžete zasílat  
na účet Nomády – 2500052447/2010.