Obsah

2 Úvodník
4 Anketa „Jednání a zákony“ na ÚFaRu
6 Tomáš Marvan: Jednání a dva zákony
14 Kamila Pacovská: Soumrak etiky činu
34 Hugo Žemla: Na okraj problematiky jednání podle zákonů
44 Anna Šolarová: Dialog víry a etiky – Kierkegaard a Lévinas
55 Adopce lezce
56 Tváře ÚFaRu: doc. Jakub Čapek, Ph.D.
71 Výběr ze studentských prací
81 Bylo, nebylo..
84 Okénko do zahraničí
88 Klasici sekundární literatury
94 Kuřácké okénko
98 Přírůstky
101 Q-Ram
110 Co se děje v senátu?

Úvodník

Milý čtenáři,

na venkově rolník svázal poslední otep a uložil traktor, půdu i sám sebe k zimnímu odpočinku. Ne tak na MŠMT: diseminační experti ministerstva – jak si tito zmocněnci „Národního kvalifikačního rámce“ říkají – rozsévají hlava nehlava, mráz nemráz. Jedno z jejich pozdních a pohříchu nedozrálých zrn dopadlo také na půdu Tvé Nomádvy. Neplela za Tebe, abys sám viděl, kam přirozené modifikace ducha dospěly ve vládních úřadech. Aby Tě však přece jen nenechala tak docela napospas zahrádkářské sekci moci výkonné, požádala dva z fakultních kolegů o to, na co už v implementačním materiálu ministerstva nezbyl prostor: o krátké zamyšlení nad smyslem vynalézaných norem.

Uvidíš tedy, milý čtenáři, jakými cestami se k životu derou budoucí zákony. Kolik prostoru, napadá Tě snad, pak ale zůstane pro jednání? Na stránkách Tvého časopisu naštěstí ještě dost. Také jeho redakce se poprvé odvážila porušit nepsaný zákon a převahu ženského elementu v ní vystřídal mužský prvek. Dospěla tak i k rozhodnutí, že je na čase zrušit Diotimin koutek (rozuměj: koutek pro ženy), opustit toto stereotypní vymezení přesně nalinkovaného prostoru pro ženy ve filosofii a vpustit je do arény celé plochy časopisu.

A jaké zápasy tu můžeš sledovat tentokrát? Zatímco se Kamila Pacovská a Pavlína Josisová pokusí za jednotlivými epizodami jednání a promluv poodkrýt zapomenutého hráče, o kterém je (prozatím) třeba mlčet, bude Hugo Žemla spolu s Kantem trvat na rozštěpu „morální“ a „faktické“ stránky jednání. Budeš-li tím zkroušen, věz, že to zdaleka není všechno. Potěš se naposledy ze své svobodné vůle a vyber si ke čtení v tramvaji článek Tomáše Marvana: zjistíš možná, že Ti něco ujíždí také v Tvé vlastní hlavě. Nechceš-li se nechat autorem doběhnout, určitě si pak nezapomeň otevřít práci Anny Šolarové, která Tě snad přesvědčí o tom, že žádný zákon (nejen ten Ohmův) nelze tak docela formulovat

jako zákon.

Kdybys už v tuhle chvíli pod vahou všech těch paragrafů usínal, přijde Ti jistě vhod tradiční filosofické Bylo, nebylo..., tentokrát v podobě pohlednice z carterovské Ameriky a jejích proslulých řepných kampaní.

Pokud by Ti, milý čtenáři, límce tohoto čísla připadaly poněkud naškrobenější a Nomádva tak nějak více podle Gutha-Jarkovského než jindy, vyhlédni utěsněným kuřáckým okénkem, za kterým Tě snad konečně čeká trocha nefalšovaného pražského smogu. Kdo ví? Třeba to budeš právě Ty, komu se ho v příštím čísle podaří otevřít.

Tvá Nomádva si zatím polkne pár vzduchových bublin a vydá se na návštěvu za znovunalezeným synem, lezcem obojživelným.

Tak na shledanou v Zoo!

Anketa „Jednání a zákony“ na ÚFaRu

Otázky:

1. *Může filosofie zjednat pořádek? Může být filosof pořádný?*
2. *Jaký zákon by měl podle Vás filosof rozhodně porušovat?*
3. *Je nějaký zákon, který by měl filosof rozhodně dodržovat?*

Michaela Plicková

1. V mém praktickém životě mi filosofie k zjednání pořádku nepomáhá, neboť mám čím dál tím víc věcí na stole a pod stolem.
2. Neměl by chodit přezutý.
3. Gravitační zákon.

Jan Hubík

1. Jelikož se filosof vždy zabývá určitým řádem, pořádkem ve světě, tak se domnívám, že filosof může být pořádný, že to k němu patří.
2. Zákon myšlenkové konformity. Zákon, kde je řád myšlenek nějakým způsobem už daný. Ve svém myšlení by se měl snažit nejen nějaký řád odrážet, ale usilovat i o nacházení nových cest, kterými by se jeho myšlení mohlo ubírat.
3. Myslím si, že je to zákon, aby ve svém myšlení byl vždy věrný sám sobě, čili zákon autonomie vlastního myšlení.

Lukáš Kollert

1. Filosof naopak musí být pořádný, jinak to pak není žádná pořádná filosofie! Musí se číst Němci, on je málokdo čte, mnoho lidí se zabývá těmi rozjívenými Francouzi, a pak v tom mají nepořádek. Němci (jako například Kant, Hegel) jsou klíčoví pro pochopení Francouzů.
2. Asi by měl porušovat zákon, že filosofové mají porušovat zákon. A dále: jelikož legalita se nepřekrývá s legitimitou, měl by se tázat po legitimitě zákonů (mám na mysli zákony ve společenství). Rozhodně by měl porušovat zákon vyloučeného třetího, jinak by byl ten třetí smutný, nebyl by součástí společenství a my bychom byli v ulitě.
3. „Jednej vždy tak, abys od maximy svého jednání mohl vždy požadovat, aby se stala obecným zákonem.“

Eva Šťastná

1. Filosofie nemůže pořádek zjednat, ona ho musí mít v sobě. Nebo ještě spíš, filosofie je pořádek, ten opravdový pořádek myšlení. Člověk, který se snaží toho pořádku dobrat, se nazývá filosof a z toho, že hledá, soudím, že pořádek nemá. Jestli je pořádný, to nevím.
2. Nechci nikoho nabádat k porušování zákonů, a tak se zdržím odpovědi.
3. Pravidlo pravdomluvnosti. Bez pravdomluvnosti není filosofie.

Připravily Markéta Haiklová a Lucie Šarkadyová

Jednání a dva zákony*

1.

Zkuste si na chvilku představit, že jste inteligentní robot. Vnímáte své okolí, dokážete komunikovat s druhými inteligentními roboty, dokážete se rozhodovat a jednat. Dokonce máte neodbytný pocit, že disponujete svobodnou vůlí a že si za normálních okolností můžete po libosti vybrat, jaký čin provedete a jakého se zdržíte. Vaše schopnost vnímat a vaše inteligence jsou reálné. Pocit svobody rozhodování je však zcela iluzorní. Jste robot, jehož veškeré činy jsou předem determinovány – některé o několik sekund před tím, než jsou vykonány, jiné jen o pár set milisekund. Předem determinovány jsou ale všechny, neexistuje jediná výjimka.

Šlo vám to cvičení dobře? Pokud ne, mám pro vás jednu překvapivou informaci. Podle nejnovějších poznatků neurovědy ve skutečnosti *jste* tímto inteligentním robotem, který nedisponuje svobodnou vůlí. Tato poněkud chmurná vize se začala rýsovat již v průkopnických pracích fyziologa Benjamina Libeta z počátku osmdesátých let minulého století. Libet experimentálně měřil časové vztahy mezi vědomým rozhodnutím vykonat nějaký čin a nevědomými fyziologickými koreláty tohoto aktu. Po porovnání naměřených dat dospěl k závěru, že vědomý prožitek chtění vykonat akt následuje až poté, co je vykonání aktu v mozku iniciováno na zcela nevědomé úrovni. Podle Libeta „zaostává“ vědomý prožitek rozhodnutí za nevědomou iniciací motorické činnosti o cca 350 milisekund.[1] Podle novějších výzkumů se může

---

* Za cenné debaty o tématech probíraných v tomto článku děkuji Jakubu Bartákovi, Filipu Tvrdému a Tomáši Sobkovi.

1 Viz LIBET, Benjamin *et al.* Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). *Brain* **106** (1983), s. 623–642. V češtině podává detailní popis Libetových experimentů Ondřej Havlíček ve své vynikající diplomové práci *Svoboda vůle a přístup k informacím o vlastních intencích* (obhájeno na VŠE v Praze v srpnu 2012).

mezera mezi nevědomým spuštěním akce a vědomým pocitem rozhodnutí rozevřít až na vzdálenost několika sekund.[2] Na přesném časovém rozpětí ale až tak nezáleží. Důležité je, že vědomé rozhodnutí ve světle uvedených experimentů nemůže být *příčinou* vykonání aktu; tou jsou mozkové procesy, které nemáme pod kontrolou a které jen mechanicky reagují na předchozí stimuly. Vědomý pocit svobodného rozhodnutí vykonat nějaký akt proto čím dál více neurovědců, psychologů atp. pokládá za druh neodbytné iluze.[3]

Ve filozofii samozřejmě není popírání svobody rozhodování žádnou žhavou novinkou. Půdu mu připravili již antičtí atomisté svým striktním determinismem, z novějších autorů pak např. Spinoza ve své *Etice* (kn. II, Tvrzení 35, Poznámka) přesně v duchu současných neurovědců poznamenává, že představa svobody jednání je jen důsledkem toho, že lidé si nejsou vědomi příčin, které je k jednání determinují.[4] S tím, jak celou věc v posledních dekádách začali vážně zkoumat vědci, se však z odvážné filozofické hypotézy stává empiricky dobře podložená teze. O mimořádně komplexní detaily kauzálních mechanismů rozhodování se sice v neurovědecké literatuře stále vedou spory,[5] konsenzus vědecké komunity ale začíná být zjevný. Dobře ho vystihl kognitivní neurovědec David Eagleman ve své pozoruhodné knize *Incognito*: svoboda vůle sice není novými experimenty zcela vyvrácena, je ale čím dál těžší najít pro ni jakýkoli smysluplný prostor, v němž by nekolidovala se získanými experimentálními daty.[6] Koneckonců, lidský mozek je součást fyzické reality, v níž

---

2 Viz např. Chun Siong Soon *et al.* Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience* 11 (2008), s. 543–545.

3 Viz např. WEGNER, Daniel M. *The Illusion of Conscious Will.* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002. ISBN 0-262-23222-7.

4 V českém vydání SPINOZA, Benedictus de. *Etika* (přel. Karel Hubka). Praha: Svoboda, 1977, s. 148.

5 Viz např. SCHURGER, Aaron *et al.* An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement. *Proceedings of the National Academy of Sciences* **109** (2012), October 16, s. E2904– E2913.

6 EAGLEMAN, David. *Incognito. The Secret Lives of the Brain.* Edinburgh: Canongate, 2011, s. 169. ISBN 978-1-84767-938-3.

se nevyskytují kauzální události, které by nebyly způsobené předchozími fyzickými podněty. Svobodná vůle chápaná jako něco, co se tomuto fyzikálnímu determinismu vymyká, prostě do vědeckého pojetí vesmíru příliš nepasuje.[7]

2.

Pokud mají determinističtí autoři pravdu, lidské jednání je neúprosně sevřeno pletivem přírodních zákonů. Je ale sevřeno také jiným typem zákonů, totiž souborem zákonů trestních, které reflektují mravní hodnoty našeho společenství. Na zajímavosti tomuto banálnímu konstatování dodává fakt, že tento druhý typ zákonů je explicitně založen na principu svobody rozhodování, který, jak jsme právě viděli, v zákonech přírody nenachází vhodné uplatnění.

Západní trestní systém vychází z předpokladu, že zdravý dospělý jedinec se dokáže ke svému jednání svobodně rozhodovat, a na základě tohoto předpokladu jej činí za toto jednání odpovědným. Tento předpoklad je ale v rozporu s tím, co nám o našem jednání říká současná věda. Pokud se nemohu podílet na řízení svých činů, ale jen ve svém vědomí pasivně registruji rozhodnutí o nich, která již dříve učinil můj mozek, v jakém smyslu mohu za tyto činy být odpovědný? Mnoho současných autorů nekompromisně prohlašuje, že za své jednání nejsem odpovědný v *žádném* ohledu. Toto jednání se prostě děje bez mé aktivní spoluúčasti. A pokud nejsem za své jednání odpovědný, stává se podezřelým i celý soubor pojmů, které jsou s pojmem svobodné vůle provázány: *obžaloba*, *vina*, *trest*, *úmyslné* poškození apod. Trestat někoho za jednání, které nemohl ovlivnit, je asi tak stejně rozumné jako trestat člověka za to, že se narodil s jednou nohou.

Napětí mezi zákony přírody a morálně-trestním systémem

[7] Jiné současné argumenty popírající svobodu rozhodování zdůrazňují zásadní vliv genetických dispozic a formujících tlaků sociálního okolí (*social conditionong*) na lidské jednání. Viz k tomu CASHMORE, Anthony. The Lucretian swerve: The biological basis of human behavior and the criminal justice system. *Proceedings of the National Academy of Sciences* **107** (2010), s. 4499–4504.

společnosti, který je podřízen zákonům sociálním, lze řešit různě. Nejkonzervativnější přístup spočívá v tom, že se věci nechají tak, jak jsou. Věda sice podlamuje lidskou rozhodovací autoritu, my však i nadále budeme posilovat své přesvědčení, že jsme svobodné bytosti, které mají své jednání pod kontrolou. Jako mnohem zajímavější a filozoficky vydatnější se ale jeví možnost pokusit se celý soubor volních pojmů, a s ním i celý morálně-trestní systém, ve světle nové evidence rekonceptualizovat. Taková rekonceptualizace by v první řadě měla odložit stranou pojem svobodné vůle jako nevhodný instrument a zaměřit se na to, jaký smysl může mít v novém rámci pojem odpovědnosti za vlastní jednání.[8] Tento problém je z pohledu neurodeterministů největším oříškem. Dosavadní pokusy naroubovat pojem odpovědnosti na deterministické pojetí jednání působí spíš rozpačitě.[9] Jako rozumnější (alespoň *prima facie*) se jeví nahradit pojem odpovědnosti nějakým jiným či jinými, např. kombinací pojmů kognitivní způsobilosti k jednání a morální korigovatelnosti přiměřeným „trestem“. Tyto pojmy se samozřejmě uplatňují již v současném trestním systému, avšak jsou zastíněny pojmy svobodného rozhodnutí a úmyslu tak a tak jednat. Jistou nevýhodou tohoto řešení je fakt, že zjevně diskriminuje kognitivně a emočně zdravé jedince nad těmi, kteří trpí kognitivními a emočními deficity. Ten, koho společnost vnímá jako zdravého, putuje za svůj přestupek do vězení; ten, kdo je vnímán jako nemocný („nesvéprávný“), je za tentýž čin „jen“ poslán na léčení. Taková klasifikace přitom odpovídá spíš tradičnímu (rozuměj:

[8] K rekonceptualizaci v oblasti morálního hodnocení jednání se vyjadřuje nedávno vydaná kniha WALLER, Bruce N. *Against Moral Responsibility*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2011. ISBN 978-0-262-01659-9.

[9] Viz např. HARRIS, Sam. *The Moral Landscape: how science can determine human values.* New York: Free Press, 2010, kap. 2. ISBN 978-1-439-17121-9. Zvláštní případ tvoří David Hume. Ten v protikladu k dnešním naturalistům tvrdí, že bez předpokladu kauzálního determinismu by nebylo možné hodnotit jednání z mravního hlediska. Popření svobody vůle, které přijímá, se tak pro něj neproblematicky slučuje s hodnocením morálního charakteru jednajících a trestáním jejich přestupků. To, že své motivy si nevolíme o nic více než to, jaké činy z nich plynou, Humovi zjevně vůbec nevadí. Viz jeho komplexní argumentaci v *A Treatise of Human Nature*, kn. II, čl. iii, odd. 1–2.

dnešnímu) trestnímu uspořádání, kdy je rozlišování na svéprávné a nesvéprávné často prováděno nesystematicky a podle velmi hrubých měřítek. Zastánci rekonceptualizace proto musí hledat nové přístupy a ptát se, jak by měl vypadat morálně-trestní systém, který je na jedné straně plně zakotvený v realitě, na druhé straně ale neporušuje principy férovosti.[10]

Je zajímavé, že rekonceptualizovaný systém by se po praktické stránce nemusel až tak dramaticky lišit od systému současného. Ať už rozvrhujeme společnost s předpokladem svobodné vůle, nebo bez něj, je pravděpodobné, že výsledek bude v obou případech velmi podobný. Společnost si nemůže dovolit nechat po světě pobíhat lidi se sklony k nebezpečnému či škodlivému jednání, musí je nějakým způsobem izolovat od zbytku společnosti.[11] Stejně tak platí, že zavírání do vězení představuje silný motivační faktor, protože lidi odrazuje od těch jednání, která společnost pokládá za nežádoucí (ovšem necháme-li stranou notorické recidivisty a jiné patologické případy). V obou systémech hraje klíčovou roli utilitaristický kalkul společnosti, která zvažuje, co je pro ni vhodné; skutečná motivace k jednání u jednotlivých lidí není až tak relevantní, přestože se nás tradiční systém snaží přesvědčit o opaku svými příběhy o svobodě, vině a trestu. Oba systémy se tak od sebe budou lišit spíš jen terminologicky a svými procedurálními detaily. Odpadnou tradiční označení jako „trest“ a budou nahrazena jinými. Mohlo by také dojít ke změně podoby trestního řízení, jak navrhuje Cashmore: např. znalecký psychiatrický posudek pachatele by nemusel hrát žádnou roli před stanovením jeho „provinění“, protože by se již nezkoumala míra úmyslnosti jeho jednání, ale jen při stanovení délky a podoby

---

[10] Zmiňovaný Eagleman je přesvědčen, že klíčovým zde bude rozvoj neurovědeckých instrumentů, především zobrazovacích technik mozku typu fMRI nebo PET. Předvídatelným důsledkem tohoto vývoje je to, že čím dál více pachatelů bude označeno nálepkou „nesvéprávný“, protože čím dál víc kriminálních činů bude možno korelovat s určitou mírou mozkové patologie. Jinými slovy, důraz se od trestání přesune k léčení.

[11] A to nejen v zájmu tohoto zbytku společnosti, ale také v zájmu zachování *jejich* bezpečí před retributivními instinkty poškozených.

odnětí svobody či jiného ochranného opatření.[12] Rovněž tak se v novém systému jeví jako rozumné ještě více se zaměřit na přesnou prognózu budoucího psychologického vývoje pachatele, na pravděpodobnost jeho recidivy a na možnost humánní korekce jeho nežádoucích dispozic, která by již nemusela mít podobu klasického „trestání“ nepříjemným pobytem ve věznici.

3.

Velmi pozitivním rysem rekonceptualizovaného morálně-trestního systému by mohlo být výrazné oslabení retributivních emocí, které se na tradiční systém pevně váží. Hluboko zakořeněná touha po odplatě a potrestání, které vůbec není lehké se zbavit, zjevně souvisí s představou, že pachatel se ke svému činu svobodně rozhodl. Eliminace prvku svobodného rozhodnutí by proto mohla přinést tolerantnější přístup k morálnímu i trestnímu posuzování jednání. Výše jsem hovořil také o záměně některých pojmenování v rekonceptualizovaném morálně-trestním systému. Samotný termín „záměna pojmenování“ by mohl sugerovat, že se jedná jen o nějakou ryze kosmetickou změnu. Není tomu tak. Pojmy jako „viník“, „pachatel“ atd. patří v označení Iana Hackinga do skupiny „interaktivních druhů“. Interaktivní druhy stojí v protikladu k druhům „indiferentním“, jejichž zástupcům je zcela lhostejné, jak jsou pojmenováni a klasifikováni.[13] Nemají schopnost vnímat se jako spadající pod určitá označení a tato označení nemají na jejich jednání (pokud vůbec nějak jednají) žádný vliv.[14] U zástupců interaktivních druhů však dochází k tomu, že nějak reagují na dané označení, zaujímají k němu určitý postoj. Člověk označený lékařem jako narkoman může toto označení vehementně zpochybňovat, může se začít hlasitě ozna-

[12] CASHMORE, op. cit. , s. 4502–4503. K dalším podrobnostem viz stránky iniciativy *Neuroscience and the Law*, která sdružuje neurovědce, teoretiky práva, filozofy, bioetiky a politiky (http://www.neulaw.org).

[13] HACKING, Ian. *The Social Construction of What?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, s. 103–105. ISBN 0-674-81200-X.

[14] Většina „přírodních druhů“ – voda, tygr, sova, dub, slída apod. – spadá pod indiferentní druhy.

čovat za narkomana, může propadnout těžké depresi atd. Uplatněná klasifikace zde překračuje čistý popis, protože ovlivňuje myšlenky, prožitky a činy dotyčné osoby. Je-li tedy někdo označen za „viníka“, může to velmi negativně ovlivňovat jeho postoje a sebe-pojetí. Náhrada takových interaktivních druhů nějakými neutrálními označeními může přinést pozitivní psychologické účinky.

Odmítnutí pojmu svobodné vůle ale pochopitelně přináší i určitá rizika v podobě negativních dopadů na společnost. Zmíním jen dva problémy. Za prvé je předvídatelné, že když člověku vtloukáte do hlavy, že nemá žádnou svobodnou vůli a není s to ovlivnit své jednání, hrozí nebezpečí, že propadne silné rezignaci. Rozhostí se v něm pocit: „Když nejsem za nic odpovědný, tak se prostě přestanu o cokoli starat a budu jen pasivně sledovat, co mé tělo dělá. Přestanu si plánovat svůj život a vůbec být aktivní, stejně to celé běží samo i beze mne.“ Jiným, experimentálně prokázaným účinkem zdůrazňování volního determinismu je snížení morálních standardů jednajících osob.[15] Za druhé je rovněž prokázáno, že pocity úzkosti jsou tím silnější, čím méně má člověk pocit subjektivní kontroly nad situací, s níž je konfrontován.[16] Efekt sdělení, že jejich míra kontroly nad situací je ve skutečnosti nulová, by zvlášť u psychicky citlivějších jedinců mohl být velmi drastický.

Přijetí deterministické pozice tedy nelze brát na lehkou váhu. Bylo by však chybou trvat na jejím popření jen s ohledem na možné negativní společenské dopady. Tyto dopady se mohou ukázat jako dobře zvladatelné, případně mající jen dočasný efekt. S přibývající evidencí v experimentální psychologii budeme v této věci moudřejší. Možná nakonec dospějeme k tomu, že bez svobodné vůle a souvisejících pojmů není možné udržet fungující

---

[15] Viz VOHS, Kathleen – SCHOOLER, Jonathan W. The value of believing in free will. Encouraging a belief in determinism increases cheating. *Psychological Science* **19** (2008), s. 49–54.

[16] Viz např. SHERMER, Michael. *The Believing Brain. From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies – How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*. New York: Times Books, 2011. ISBN 978-0-8050-9125-0.

společnost pohromadě, a přijmeme druh fikcionalismu, tj. budeme dál používat „libertariánské“ pojmy, které nepasují do světa přírody. Je však málo pravděpodobné, že by náš morálně-trestní systém v tomto procesu nedoznal žádných změn k lepšímu.

4.

Problém, jak sladit přírodní zákony, jimž lidské jednání podléhá, a lidská měřítka, jimiž je posuzováno, patří k vzrušujícím výzvám současné filozofie. My filozofové se této výzvy můžeme chopit tak, že začneme pracovat na zmíněném projektu rekonceptualizace morálně-trestního systému. Jinou lákavou možností je zapojit se do promýšlení samotného problému svobody vůle, který stále nelze pokládat za definitivně vyřešený.[17] Měli bychom se ale naučit žít s myšlenkou, že bez solidní znalosti současného vědeckého bádání v relevantních oblastech (v našem případě především v kognitivní neurovědě) bude náš příspěvek do diskuse značně limitovaný.[18]

Tomáš Marvan

[17] V tomto článku jsem se trochu provokativně tvářil, jako by byl volní determinismus prokázán nade vší pochybnost. Tak tomu ovšem není. Budoucí objevy mohou současným stavem našeho poznání mozku důkladně otřást.

[18] O tom, že se najdou současní filozofové, kteří se dobře orientují v kognitivní neurovědě a jsou schopni využívat jejích výsledků při řešení filozofických otázek o vůli a jednání, svědčí např. práce ROSKIES, Adina L. How does neuroscience affect our conception of volition? *Annual Review of Neuroscience* **33** (2010), s. 109–130, nebo MELE, Alfred. *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-538426-0.

Soumrak etiky činu

V roce 1958 vydala Wittgensteinova žačka Elisabeth Anscombová zásadní článek, který zčásti zaznamenal, zčásti podnítil podstatnou změnu, která v britském etickém myšlení v té době probíhala a proběhnout ještě měla. Anscombová pojmenovává a posléze zavrhuje určité paradigma společné pro celou novověkou etiku, čemuž mírně ironicky odpovídá název článku *Modern Moral Philosophy*, čili Novověká morální filosofie. Navrhuje nahradit dle jejího názoru vyčpělé novověké pojetí morální filosofie paradigmatem antickým, přesněji Aristotelovou etikou ctností. Masívní celoevropský zájem o Aristotelovo zkoumání dobrého života v posledních desetiletích ukázal, že Anscombová ve svém článku prokázala velkou jasnozřivost. Abychom upřesnili klíčové body onoho novověkého paradigmatu a mohli tak zároveň ukázat, k čemu výzva Anscombové směřuje, podíváme se na základní teze, které tato autorka vytyčuje na samém začátku článku.

„První tezí je, že zabývat se morální filosofií pro nás v současné době není k ničemu; měli bychom ji zatím odložit, dokud nebudeme mít adekvátní filosofii psychologie, jíž se nám očividně nedostává. Za druhé bychom měli, pokud je to psychologicky možné, zavrhnout pojmy povinnosti a závazku – totiž *morální* povinnosti a *morálního* závazku –, pojmy toho, co je morálně správné či nesprávné, a pojem „měla bych“ chápaný v morálním smyslu: jedná se totiž o přežitky či odvozeniny z přežitků staršího pojetí etiky, které už obecně nepřežívá, a jsou bez něj jen škodlivé. Mou třetí tezí je, že odlišnosti mezi známými anglickými autory morální filosofie od Sidgwicka po současnost jsou takřka zanedbatelné.“[1]

Třetí tezí Anscombová poukazuje na to, že etické tradice její současnosti, které vycházejí buď z kantianismu, nebo z utilitarismu, sdílejí určitá společná východiska. Tato východiska jsou cha-

[1] ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: G.E.M. Anscombe. *Human Life, Action and Ethics*. Exeter: Imprint Academic, 2005, s. 158. ISBN 978-1-8454-0013-2.

rakteristická pro to, co Anscombová nazývá „právním“ či „zákonným“ pojetím etiky („law conception of ethics“). Právě toto paradigma a nastavení jeho základních otázek podle ní určovalo podobu celé novověké etiky. Na rozdíl od antické etiky totiž etika novověká zcela odlišně pracuje s psychologií člověka. Buď ji z etické teorie zcela vylučuje (jako to činí např. Kant), nebo ji po vzoru fyziky redukuje na základní kauzální činitele – touhy (např. Hobbes). Aniž bychom se zde snažili jít ve stopách Anscombové a charakterizovali naráz 300 let dějin etiky, zaměříme se pouze na dva autory, Immanuela Kanta a Johna Stuarta Milla, na nichž lze dobře ilustrovat zbývající dvě teze.[2]

Kant v Předmluvě k *Základům metafyziky mravů* velice jasně vymezuje oblast morálky: etika má podle něj dvě složky, empirickou „praktickou antropologii“, jež se zabývá zákony, „podle kterých se vše děje“, a apriorní metafyziku mravů čili morálku, jež se zabývá zákony, „podle kterých se vše má dít“.[3] Kant opakovaně zdůrazňuje, že morálka má být „očištěna od všeho empirického“, aby se mohla zabývat jen tím, co apriorně poznává rozumem, tj. morálními zákony. Tím, od čeho Kant morálku očišťuje, je celá oblast lidské přirozenosti, a tudíž i oblast lidské psychologie, tj. očišťuje ji od všeho, co nás v jednání nějak podmiňuje. Vylučuje tak veškerou oblast toho, co je v morálním jednání nahodilé, všechny subjektivní, vnitřní, individuální ne-rozumové aspekty, a soustřeďuje se na nalezení nutného morálního principu, který určuje, co je správné, co bychom „měli“ dělat a co je tedy naší povinností. Právě tyto základní pojmy, které do velké míry určily charakter celé následující epochy, Anscombová zavrhuje ve své druhé tezi. V první naopak vybízí k rozpracování pojmů filosofické psychologie, které byly kvůli jednostrannému důrazu na pojmy principu a povinnosti dlouhodobě zanedbávány.

Charakter novověké etiky je velmi silně ovlivněn dvěma dis-

[2] Je totiž otázkou, nakolik se tato charakterizace vztahuje např. na britské sentimentalisty a Huma.

[3] KANT, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990, s. 51–52. ISBN 80-205-0152-5.

ciplínami, které se zrodily v 17. století: moderní vědou s jejím principem kauzality a novou sekulární politickou a právní filosofií. Moderní věda ovlivnila kromě metodologie především způsob, jakým se v novověku začala chápat motivace jednání, tj. počátku pohybu. Už Descartes a Hobbes veškerou lidskou afektivitu redukují na jednotný pojem touhy (a její opak: odpor či averzi), jež v etickém kontextu reprezentuje kauzální příčinu.[4] Hobbes se dokonce na základě pojmu touhy pokouší definovat veškeré city a emoce. Kantův pojem *Neigung* (náklonnost) můžeme považovat za ekvivalent tohoto pojmu. I u něj jsou všechny lidské city, emoce, zájmy a touhy redukovány na tohoto společného jmenovatele, náležejícího naší empirické přirozenosti. Podobnou strukturu lidské motivace – touhu po něčem jakožto příjemném, odpor vůči něčemu jakožto nepříjemnému – nacházíme u Milla. Kant na rozdíl od Milla ovšem přisuzuje schopnost motivace, a to právě motivace morální, navíc praktickému rozumu.

Právě u Kanta můžeme také vidět velmi silnou spojitost etiky s druhou zmíněnou disciplínou, a to s politickou filosofií a především s teorií práva. Kantovo pozdější etické dílo, *Metafyzika morálky*, dokonce nauku o právu a nauku o ctnosti v jedné knize spojuje. Tímto spojovacím článkem je pojem *zákona*. V obou těchto oblastech podle Kanta zákon předepisuje jednání jako objektivně nutné, a tedy jako povinnost.[5] Kant výslovně říká, že tyto dva druhy zákonů lze rozlišit až na rovině subjektivní pohnutky a jejího vztahu k příslušnému zákonodárství. „To [zákonodárství], které činí jednání povinností a také činí tuto povinnost pohnutkou, je *etické*. To však, které tuto do zákona nezahrnuje a tím umožňuje pohnutku jinou než Ideu povinnosti samou, je *právní*.“[6] Zatímco tedy u zákonného jednání záleží pouze na tom, aby jednání bylo v souladu se zákonem, přičemž pohnutkou může být

[4] Srov. BARABAS, M. The Agent's Erosion of Value. In: HAVLÍK, V., ed. *Mezi jazykem a vědomím*. Praha: Filosofia, 1999, s. 158. ISBN 80-7007-128-1.

[5] KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, s. 323. ISBN 3-518-07790-2.

[6] Tamtéž, s. 324.

např. strach z trestu, u jednání morálního je třeba, aby motivem byl zákon sám, který si jednající sám ukládá jako povinnost. Právě důraz na pojem povinnosti a s ním související pojem „měla bych“ („ought“) chápaný v morálním smyslu můžeme považovat za nejcharakterističtější prvek, jímž teorie práva ovlivnila novověkou etiku.

Jak uvidíme, formulace etické teorie v právních či „legalistických“ pojmech významně ovlivňuje její charakter. Především se do popředí dostává subjekt právní teorie, osoba vybavená vůlí, která se v dané situaci svobodně rozhoduje jednat, a „etika tak začíná být definována skrze osobní rozhodnutí – svobodnou a vědomou volbu určitého jednání.“[7] Etická teorie dostává za úkol vypracovat systém, který bude vodítkem pro tuto vůli, tj. určí, co je v dané situaci správné. Tato etická úvaha pak má strukturovat rozvažování a rozhodnutí jednajícího, který výsledný morální soud přijme jako svou povinnost. Těmto třem krokům se budeme postupně věnovat v prvních třech částech tohoto textu. V poslední části pak naznačíme kritiku výsledného obrazu morálního jednání z pozic etiky ctností, podle níž se morální zkušenost redukuje na pouhou epizodu abstrahovanou z celku života a charakteru člověka.

Řešení dilemat

Je třeba si povšimnout, že jak kantianismus, tak utilitarismus, tj. systémy, které udaly základní charakter etice první poloviny 20. let, vymezují svůj cíl velmi specifickým způsobem. Základní otázka, která motivuje jejich zkoumání, je „Co mám dělat?“, tj. otázka, kterou si člověk typicky klade v situaci, kdy neví, jak se rozhodnout. Oba systémy se tak soustřeďují na nalezení jednoznačného kritéria, které by pomohlo určit, co je v dané situaci (morálně) správné. Soustřeďují se tedy na poskytnutí jakéhosi rozvažovacího rámce, který jednajícího navede v rozhodování a v posuzování situace, jehož výsledkem je jednoznačný soud o tom, co je za daných okolností správné udělat. Toto pak jednající chápe

[7] BARABAS, M. The Agent's Erosion of Value, s. 158.

jako svou povinnost.

Jedna z typických situací, kdy člověk neví, co dělat, nastává, když je rozpolcen mezi dvěma nekompatibilními alternativami, které si jej nějak nárokují. Dotyčný se tak ocitá v určitém morálním dilematu. Přestože ani Kant, ani Mill o dilematech výslovně nemluví (a Kant jejich skutečnou existenci dokonce výslovně popírá), současná diskuse mezi kantiány a utilitaristy se často točí okolo několika klasických a do jisté míry už petrifikovaných příkladů takových dilemat. Asi nejznámějším je tzv. „trolley problem“ neboli problém tramvaje, v němž řidič tramvaje s rozbitými brzdami čelí následující situaci: buď neudělá nic a přejede pět dělníků pracujících na kolejích, nebo tramvaj odkloní na jinou kolej, kde zabije dělníka jen jednoho.[8] Na takovémto kritickém příkladu nás nebude zajímat, jaké má řidič pocity, zda je ctnostný člověk či jak vypadá jeho život. Bude nás zajímat, co má v takové situaci udělat.

Když ponecháme stranou klasickou diskusi, která se ke zmíněnému dilematu tramvaje pojí, a zaměříme se jen na základní nastavení otázky, vidíme, že etická teorie především bude usilovat o normativní vyřešení onoho problému a o vynesení soudu o tom, co dělat. Smyslem takové teorie je určitý typ vedení tam, kde si člověk neví rady, případně tam, kde je v pokušení z cesty sejít. Tak Kant mluví v *Základech* o „měřítku“, které prostý rozum potřebuje pro posuzování dobrého a zlého, o „kompasu“, který mu pomůže rozlišit, „co je dobré nebo zlé, co je shodné s povinností,

[8] Tento příklad pochází z článku Philippy Foot The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect (ROOT, F. *Virtues and Vices and other essays in moral philosophy.* Oxford: Oxford University Press, s. 24–33. ISBN 0-19-925285-8), později byl mnohokrát modifikován, například autorkou Judith Jarvis Thomson v článku Killing, Letting Die, and the Trolley Problem (*The Monist* 59, 1976, č. 2, s. 204–217). Dilemata podobného typu slavně uvádí na příkladech Jima a George také Bernard Williams ve své kritice utilitarismu v *Utilitarianism: For and Against* (with J.J.C. Smart, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 97).

či co je porušením povinnosti“.[9] Podobně Mill už na samém začátku svého pojednání o utilitarismu mluví o tom, že hledá „kritérium“ správného a nesprávného, což považuje za totéž jako nalezení základů morálky.[10]

Jde-li však v dané etické teorii o vyřešení situací, kde nevíme, co je správné, protože jsme rozpolceni v určitém dilematu mezi konkrétními morálními nároky, musí tato teorie hledat jakýsi svrchovaný princip, z něhož se toto řešení odvodí. A to nejen řešení daného konkrétního problému, ale řešení všech možných problémů. Tak Kant hned v Předmluvě *Základů* předesílá, že „předkládané založení není ničím jiným než vyhledáním a stanovením nejvyššího principu morality“,[11] a tento záměr důsledně dodržuje, když první část kulminuje nalezením tohoto principu, který je v části druhé identifikován s kategorickým imperativem. Mill hledání kritéria správnosti téměř bezprostředně ztotožňuje s otázkou po nejvyšším dobru, základu morálky či prvním principu, za nějž považuje utilitaristickou formuli „princip největšího štěstí“ („Greatest Happiness Principle“).[12] Celé Millovo pojednání o utilitarismu pak již jen tento nejvyšší princip vyšetřuje, objasňuje a obhajuje.

Etika tak, jak ji můžeme vidět u Kanta či Milla, se totiž právě díky nastavení své základní otázky velmi výrazně zaměřuje na objektivní, vnější stránku morálního jednání: na teoretický systém soudů a jejich odůvodnění. Zde můžeme vidět první paralelu se systémem trestního práva, který má za cíl vytvořit takový systém zákonů, který bude normativně vymezovat, co je a co není správné, resp. legální. Tento systém zákonů reguluje naše jednání z vnějšku, nezávisle na našem subjektivním prožívání jednotlivých norem. Vnitřní život člověka, jeho minulost, výchova, rodinné prostředí a ostatní okolnosti, tj. jeho individuální charakteristiky, jsou z hlediska legálnosti jeho jednání irelevantní, protože právní systém od nich musí abstrahovat. Uvidíme, že

[9] KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, s. 67.

[10] MILL, J. S. *Utilitarismus*, I, § 1. Praha: Vyšehrad, 2011, s. 31. ISBN 978-80-7429-140-1.

[11] KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, s. 55–56.

[12] MILL, J. S. *Utilitarismus*, I, § 1, s. 31.

podobné abstrakce se dopouštějí i etiky, které přebírají toto „právní“ paradigma zaměřující se na pouhý čin, a právě tato abstrakce jim mezi jinými bude vyčítána.

Rozvažování, rozhodnutí, důvod

Řekli jsme, že primárním cílem zmíněných teorií bylo nalezení určitého vodítka, které poskytuje v dané problematické situaci konečný soud o tom, co je správné. To však není vše, co od etické teorie člověk žádá – nějaké posouzení problematické situace může poskytnout kdokoli, proč by zrovna etická teorie měla být pro jednajícího směrodatná? Odpověď se skrývá v obecné charakteristice všech filosofických teorií – etická teorie kromě určitého řešení nabízí především zdůvodnění tohoto řešení. To, co jednajícímu poskytuje, není tedy jen soud o tom, co je v dané situaci správné, ale především určitý autoritativní návod, jak jednající ke správnému soudu může dospět. Je to tedy zároveň vzor praktické rozvahy.

Je-li však etická teorie zaměřena na poskytování vodítka pro praktické rozvažování, musí být „příjemce“ takového vedení člověk vybavený příslušnými schopnostmi. Morálním protagonistou těchto teorií se proto stává autonomní a racionální jednající, který tváří v tvář praktické situaci nejprve chladně rozvažuje, váží důvody pro a proti, a potom vykoná své rozhodnutí na základě vědomého a rozumného důvodu. Toto je aktivita pravého já tohoto morálního protagonisty. Jak píše Christine Korsgaard, „když rozvažujete, je to jako kdyby existovalo něco mimo a nad všemi vašimi touhami, něco, co jste vy, a co vybírá, podle jaké touhy jednat.“[13] Toto nestranné, nezaujaté rozumové já, které autonomně a svobodně volí své jednání podle určitého principu, je typickým obrázkem morální osoby, jakou vytváří pojetí etiky, jež

[13] KORSGAARD, Ch. *The Sources of Normativity*. New York: Cambridge University Press, 1996, s. 100, citováno v ARPALY, N. *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. New York: Oxford University Press, 2003, s. 4 nn. ISBN 0-19-505204-2.

jsme v předchozí části označili za „právní“ či „legalistické“.[14]

Takový jednající jedná vždy na základě nejlepšího důvodu, který zvolil po důkladném posouzení a rozvážení alternativ dané situace. Jedním z důvodů pro a proti v procesu rozvažování přitom může být právě morální princip či morální požadavek v dané situaci. Tento morální požadavek je svobodnému činiteli známý a ten si jej je vědom. Tím se ovšem dostáváme k dvěma charakteristikám důležitým pro toto pojetí etiky: jednak je zde důraz na to, že člověk je zodpovědný jen za své svobodné rozhodnutí a jednání. Jako svobodné se pak chápe to, co se odvíjí od vědomého rozhodnutí.[15] Morální identita je identita vědomého, rozhodujícího se já. S tím, co si jednající v dané chvíli neuvědomuje – například některé motivy a emoce na rozdíl od důvodů a úmyslů – taková etická teorie vůbec nepracuje. Zodpovědní jsme podle ní jen za to, čeho jsme si byli v dané chvíli vědomi a co jsme mohli odmítnout. Toto pojetí zodpovědnosti budeme příležitostně nazývat „silné“ pojetí zodpovědnosti.

Pojem povinnosti

Když jsme mluvili o morálních dilematech jako základním impulzu novověké etiky, definovali jsme je jako konflikt dvou protichůdných nároků na jednání. Abychom však mohli ukázat další paralelu kantianismu a utilitarismu s právním systémem, musíme upřesnit, jakým způsobem chápou obě teorie tento nárok. Termín „nárok“ v dané tradici totiž vůbec nefiguruje. Jak Kant, tak Mill a později i celá tradice až do poloviny 20. století mluví zásadně o konfliktu „povinností“, a to povinností vyplývajících z nějakého obecného pravidla, zákona či principu. Tak například morální principy „nesmíš krást, vraždit, zrazovat, lhát“ zakládají příslušné

[14] Výstižná charakteristika „konativního“ rámce těchto teorií viz BARABAS, M. M. Nussbaumová, Křehkost dobra. In: *Reflexe* 27, 2004, s. 122; BARABAS, M. The Agent's Erosion of Value, s. 158 n; srov. také MURDOCH, I. The Idea of Perfection. In: M. I. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970, s. 35 nn.

[15] Srov. BARABAS, M. The Agent's Erosion of Value, s. 159.

povinnosti, resp. zákazy, morální pravidlo „je dobré pomáhat druhým“ zakládá povinnost pomáhat. Systém obecných pravidel či doslova „morálních zákonů“, na jejichž odůvodnění se příslušné teorie zaměřují, jsou přímou paralelou zákonů státu.[16]

Nyní se podívejme, co je taková teorie zaměřená na vnější aspekt morálního jednání schopna říct k aspektům vnitřním, především tedy k otázce morální motivace. Jak jsme řekli, tato teorie nám na objektivní rovině poskytuje soud o tom, co je v dané situaci morálně správné. Tento soud je platný pro každého, protože je výsledkem odůvodnění, do něhož žádné osobní a individuální charakteristiky nevstupují. Abstrahuje se od nich, protože jsou pro morální posouzení irelevantní. Pro náš příklad s řidičem tramvaje by tak mohla být relevantní obecná charakteristika, že řidička je žena, protože by možná neměla dostatečnou sílu zatáhnout za příslušnou páku, tato charakteristika by však byla platná pro jakoukoli ženu na místě řidiče. To, že jsem to právě já, je pro posouzení správnosti irelevantní. Tato charakteristika morálního soudu o tom, co je v dané situaci správné, vešla ve známost jako „univerzalismus“ morálních soudů.[17]

Právě požadavek univerzalismu, tj. požadavek, aby morální soud byl platný pro každého nehledě na osobní, individuální a nahodilé charakteristiky v dané situaci, výrazně ovlivňuje způsob, jakým může být člověk k morálnímu jednání motivován. Soudím-li například, že je správné skočit do vody zachránit tonoucího, není možné uvažovat o tom, zda se mi chce, či nechce nebo zda

[16] V současných diskuzích zaměřujících se na tyto „objektivní“ principy morálního jednání se řeší otázka, zda systém obecných zákonů je onou cestou, jak poskytnout příslušné vedení jednajícímu, tj. jak mu poskytnout jednoznačné určení toho, co je v dané situaci správné. Proti tomuto se ohrazují zastánci tzv. morálního partikularismu v čele např. s Jonathanem Dancym. K podobnému tvrzení se pak hlásí i morální realisté jako např. J. McDowell nebo D. Wiggins.

[17] V našem prostředí se problémem univerzalismu v etice soustavně zabývá např. V. Hála v knize *Univerzalismus v etice jako problém. K otázkám univerzalismu v některých etických koncepcích.* Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-306-3.

dotyčná osoba ve vodě je, či není zrovna můj blízký. Je-li to v dané situaci správné, do vody bych skočit měla nehledě na pocity, které právě mám. Morální soud se tak do mé motivace promítá jako určité donucování, jako něco, co „bych měla“ udělat: jako povinnost, která mě motivuje i tam, kde dané jednání vykonat nechci. Právě povinnost vyjadřuje způsob, jakým nás může motivovat nějaký požadavek založený nikoli na touze, ale na morálním či jiném pravidle (např. pravidle společenském, pravidle nějaké instituce či zákonu státu). Proto Anscombová ve své druhé tezi dává do souvislosti pojmy morálně správného, morální povinnosti a morálního „měla bych“ – v tomto etickém paradigmatu totiž první implikuje druhé a druhé se vyjadřuje jako třetí.

Motivace morálním požadavkem je podobna příkazu či nařízení v tom, že příkaz i nařízení člověka donucují bez ohledu na to, co v dané chvíli chce. Existuje však důležitý rozdíl ve způsobu, jakým nás různé požadavky zavazují, a tedy motivují k provedení příkazu. Příkazy či nařízení, podobně jako různé typy pravidel či zákonů, odvíjejí svou závaznost buď od sankce v případě nesplnění (nadřízený mi může snížit plat, z klubu mě můžou vyhodit, rodič mi může vynadat), nebo od nějaké vnější autority, která je ukládá a kterou uznáváme. U morálních zákonů však takováto vnější moc či autorita neexistuje. Snad nejlépe tento důležitý fakt vyjádřil Kant ve svém pojmu autonomie: morální zákony si na rozdíl od zákonů státu uložených zákonodárcem ukládáme sami.[18] Závaznost povinnosti se tedy nezakládá na strachu z potrestání, ale na rozumovém nahlédnutí platnosti morálního principu. Právě tento specifický způsob závaznosti odlišuje podle Kanta etiku od teorie práva.[19,20]

---

[18] KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, s. 93 nn.

[19] KANT, I. *Die Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Metaphysik der Sitten, část III., Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten.

[20] U Milla závaznost morálního požadavku není založena na rozumu, ale na faktu, že lidské štěstí je univerzálně žádoucí, a tudíž je žádoucí i utilitaristický princip nejvyššího štěstí (MILL, J. S. *Utilitarismus*, IV, §§ 2–3, s. 98 n.). Člověk má tedy důvod držet se principů, které pod tento princip spadají, resp. jsou užitečné. Závaznost povinnosti

Pojem povinnosti a jeho souvislost s morálním zákonem nejsoustavněji rozpracoval Kant ve svých *Základech*. Kant hledá takový motiv, který by obsahoval pojem dobré vůle, a tedy absolutní, tj. nepodmíněnou morální hodnotu, a nachází ho právě v jednání z povinnosti. Tento motiv kontrastuje s jednáním z bezprostřední náklonnosti, které má v dané situaci stejný předmět jako jednání z povinnosti.[21] Například pomáhat druhým můžeme podle Kanta buď ze zájmu na jejich dobru a „účasti" na jejich utrpení (z „náklonnosti"), nebo z povinnosti. Jeden typ morálního jednání tak může mít dvojí odlišnou motivaci. Kant však tvrdí – a toto tvrzení tvoří samotné jádro jeho pozice –, že jednání z náklonnosti „nemá žádnou pravou mravní hodnotu", tu má pouze jednání z povinnosti.[22]

Kant v klíčovém odstavci 11 uvádí dvě alternativní situace, na nichž ukazuje, jak je motiv náklonnosti nahodilý a podmíněný určitým stavem a okolnostmi. V prvním scénáři je účastný filantrop zasažen vlastním smutkem a ztrácí zájem o druhé a o jejich blaho. Dostane-li se takový člověk do situace, kdy by bylo správné pomoci, nebude mít příslušnou motivaci, protože ta byla závislá na tomto zájmu o druhé. Jediný způsob, jak by mohl učinit tuto správnou věc, je z povinnosti. V tomto prvním případě by tedy jednání z náklonnosti bylo závislé na stavu jednajícího, který však v dané chvíli není v jeho moci. V druhém Kantově scénáři je pomoc vyžadována od člověka, který je od přirozenosti chladný a vůbec postrádá příslušnou náklonnost k druhým. I takový člověk se však podle Kanta může zachovat morálně, protože

---

v utilitarismu není založena na rozumovém nahlédnutí pravidla, ale na „vlastním subjektivním cítění" (Tamtéž, III, § 6, s. 87 n.).

[21] Srov. HERMAN, B. Integrity and Impartiality (in: B. H. *The Practice of Moral Judgment.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, s. 23–44. ISBN 0-674-69718-9), která velmi jasně rozpracovává rozdíl mezi předmětem jednání a jeho motivem a ukazuje, že jednání, které má tentýž předmět, může být provedeno z odlišného motivu, protože motiv je pouze „způsob, jakým cíl chápu jako dobrý" (s. 25).

[22] KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, s. 61–62.

může pomáhat z povinnosti.

Kant zde ukazuje, že kdybychom za morální motiv považovali motiv náklonnosti, byl by závislý nejen na dočasném stavu jednajícího, ale také na jeho osobních vlastnostech – Kant doslova mluví o „vlastnostech temperamentu“. Jak naladění, tak povaha jsou však věci, které v dané chvíli jednající nemůže ovlivnit, jsou tedy podle Kanta nahodilé, a tudíž nemohou být základem absolutní čili nepodmíněné morální hodnoty. Zde se nám znovu ukazuje požadavek universalismu, který je společný jak pro Kanta, tak pro právní systém: učinit to, co je správné, musí být možné pro každého nehledě na to, v jaké se nachází životní situaci, a nehledě na jeho individuální charakter. Morální jednání nesmí být podmíněné tím, co v dané chvíli jednající nemůže ovlivnit. Jediné, co je vždy v moci každého jednajícího, je však možnost vlastní vůlí se donutit k tomu, co udělat „musím“ nebo co „bych měla“, a tedy motiv povinnosti.

Podle Kanta může být rozumový motiv povinnosti naprosto nepodmíněný empirickými pohnutkami, a je tak jediným motivem, který je v každé chvíli v moci jednajícího. Usoudí-li jednající, že je správné něco udělat, vždy se může donutit toto jednání provést. Za to, že se mu zrovna nechce, ho vinit nemůžeme, ale můžeme ho vinit za to, že se nepřemůže. Zde se nám ukazuje důležitá souvislost právního pojetí etiky s určitým pojetím morální zodpovědnosti: morálně hodnotit je možné pouze to, co je plně v moci jednajícího. Plně v moci jednajícího je v dané chvíli pouze jeho vůle, ostatní věci jsou podmíněné. Vůle může nepodmíněně motivovat pouze donucením, proto nepodmíněnou morální hodnotu může mít pouze jednání z povinnosti.

Jak už jsme řekli, takovéto pojetí zodpovědnosti budeme nazývat „silným pojetím zodpovědnosti“. Je závislé na tom, že člověk musí být schopen se v danou chvíli rozhodnout jednat podle morálního požadavku. S tímto pojetím souvisí i pojetí morální motivace – pravým morálním motivem, tj. motivem, který není podmíněný a nahodilý, je pouze rozum a rozumem určená vůle. Ostatní, „empirické“ motivy (jak by řekl Kant) jsou nahodilé, ne-

můžeme je ve chvíli jednání ovlivnit, protože nejsou přímým předmětem naší vůle, a proto jsou z morální sféry vyloučeny. „Legalistické“ pojetí etiky, které je charakterizováno takovýmto přístupem k motivaci, je proto velmi vyhraněně racionalistické. Protože morální jednání z povinnosti je výkonem rozumu a vůle, redukuje se morální identita člověka pouze na jeho rozumovou a volní složku.

Je příznačné, že nositelem morální identity je v tomto pojetí osoba, tj. právní a politický subjekt. Osoba s plnou zodpovědností je vzhledem k státu a jeho právnímu systému definována pouze svou vůlí a schopností autonomně se rozhodovat. Tato vůle se manifestuje jednak vzhledem k vládní autoritě, kterou svým souhlasem zakládá (teorie společenské smlouvy), jednak vzhledem k právu, vůči němuž je zodpovědná. Pojem osoby přenesený na rovinu etické teorie si ovšem ponechává tytéž atributy, tj. abstrahuje od všech individuálních charakteristik a ponechává si jen vůli a schopnost se rozhodovat. V kantovské etice si tak jen osoba – na rozdíl od věci – jakožto účel o sobě zasluhuje nepodmíněnou úctu, a to díky své autonomii, která vyplývá z toho, že je rozumnou bytostí a má vůli.[23]

Právě tato jednostranná redukce a abstrakce od ostatních aspektů bude později kritizována ze strany etiků ctností, podobně jako důraz na silné pojetí motivace, které z morální oblasti vylučuje širokou škálu jevů, jimž v každodenní zkušenosti morální hodnotu přisuzujeme. Teorie kantovského a utilitarianistického typu především vylučují všechny mimo-rozumové pohnutky a reakce, stejně jako motivy a city osobního rázu. V neposlední řadě jsou také vyloučeny všechny aspekty, v nichž se lidé liší. Právě ty však zčásti konstituují jejich morální charakter – specifický způsob vnímání, smýšlení, cítění a motivace, který vedle našeho jednání vytváří naši morální identitu. Souhrnně bychom mohli říci, že velký důraz na vnější systém objektivních pravidel, soudů a jejich odůvodnění způsobuje, že tyto teorie velice ochuzují, či v lepším případě nerozpracovávají vnitřní, subjektivní,

[23] Tamtéž, s. 91.

osobní a individuální stránku morální zkušenosti. Na konkrétní směry, jimiž jednotliví autoři vedou svou kritiku právního pojetí etiky, se podíváme vzápětí.

Epizodičnost jednání

Obrátíme-li se nyní ke kritice právě probraného pojetí etiky, mohli bychom souhrnně říci, že jejím terčem je především epizodičnost, s jakou přistupuje k morální zkušenosti a která deformuje naši představu morálního života. V kontrastu s antickou etikou obzvláště vynikne především fakt, že jak kantovská etika, tak utilitarismus se zaměřují výhradně na jednotlivé jednání a jeho regulaci. Širší časový kontext a život jednajícího jako takový je primárně nezajímá, naopak od nich při posuzování jednání abstrahují. Můžeme v tom vidět další z paralel k právnímu systému liberálního státu, který svými zákony reguluje pouze konkrétní činy, ale do způsobu, jakým budou jednotliví občané vést svůj život, nezasahuje.

Podobně jako rezignuje liberální pojetí státu na jakékoli normativní zásahy do života svých občanů, rezignuje Kant i Mill na jakékoli tázání po tom, co je dobrý život člověka. Přirozený životní cíl člověka je podle nich štěstí, které ale jako takové nelze normativně vymezit. Mill štěstí definuje jednoduše jako „potěšení a nepřítomnost bolesti“ a i když se snaží vytvořit nějakou hierarchii mezi různými typy potěšení, je otázka, zda se mu to může v utilitaristickém rámci podařit.[24] Kant štěstí, resp. blaženost definuje analogicky, ale na rozdíl od Milla touhu po štěstí spolu s příslušnými motivy náklonnosti klade navíc do přímého protikladu k morálce.[25] Pro antickou etiku, především pro tu Platónovu a Aristotelovu, však nebyl myslitelný šťastný život, který by zároveň nebyl dobrý. V kantovské a utilitaristické etice tato možnost naopak vyloučena není, protože individuální život se stává něčím, co ve svém celku nemůže a nemá být podrobeno hodnocení. Doménou etiky se tak stává regulace jednotlivého jednání.

[24] Viz např. MILL, J. S. *Utilitarismus*, II, §§ 3–8, s. 43 nn.
[25] Viz např. KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, s. 58 nn.

Zde se však dostáváme ke zmíněné kritice. Kantianismus a utilitarismus totiž chápou jednotlivé jednání, a tedy předmět morálního soudu, jako uzavřenou epizodu. Aby dostáli zmíněným požadavkům univerzality a silnému pojetí zodpovědnosti, musí totiž důsledně abstrahovat od veškerého kontextu života jednajícího jak v čase před jednáním, tak v čase po něm. Epizoda činu začíná vstupem do situace, která musí být chápána jako pro každého stejná. Není zde tedy prostor pro rozdílnost vnímání jednotlivých okolností, nároků či pro různost reakcí, emocí či motivačních impulsů. Při posuzování dané situace jednající rozvažuje a dospívá k morálnímu soudu, který má opět být platný pro každého stejně a který konstituuje univerzální morální požadavek. Následně na to se jednající úspěšně či neúspěšně rozhoduje jednat podle tohoto požadavku, čímž epizoda jednání končí. Jednotlivý čin je pak podroben posouzení a případné sankci.[26]

To, jak takovéto pojetí vytrhuje jednání z kontextu, bychom mohli ilustrovat na již zmíněném příkladu řidiče tramvaje: příklad začínáme vyprávět popisem situace (dvě koleje, dělníci, rozbité brzdy, řidič, který se musí rozhodnout), aniž bychom věděli, jak k situaci došlo, jak je možné, že řidič nemá jinou možnost, jak dělníky varovat, jestli v tramvaji jedou nějací další lidé apod. Nevíme ani nic o tom, jak řidič na situaci reaguje, nevíme, co je to za člověka, jakou má minulost – jinak bude reagovat veterán z Afgánistánu, jinak nováček, který právě absolvuje svou třetí jízdu a při pohledu na zaseknuté brzdy zpanikaří a z tramvaje vyskočí. I kdyby se nám při popisu příkladu podařilo vyhnout schématičnosti, bez odkazu ke kontextu a k psychologii jednajícího nezískáme úplný morální obrázek. Můžeme sice řešit otázku, co by bylo správné udělat, ale k finálnímu posouzení činu

[26] Marína Barabas vidí příčiny tohoto vývoje v přesunutí zdroje morální hodnoty ze světa do subjektu a jeho vůle, která se realizuje v jednotlivém jednání. Znakem tohoto přesunu je i nový morální protagonista – „jednající“ („agent“): člověk chápaný pouze a právě jako jednající činitel. Barabas argumentuje, že tento běžně užívaný pojem deformoval (a zčásti stále deformuje) novověké chápání etiky (viz BARABAS, M. The Agent's Erosion of Value).

tyto okolnosti znát potřebujeme: jinak budeme hodnotit odvahu a duchapřítomnost, nebo naopak záchvat paniky u nováčka než u veterána z Afgánistánu. Situace se také radikálně změní, když víme, že kontrolu brzd měl na starosti právě daný řidič apod.

Tím se dostáváme k další výtce: epizodické chápání jednání má velmi problematický vztah k temporalitě lidského života, který má trvání, kontinuitu a vývoj, tj. nějakou historii. Velmi úzké časové zaměření chápající jednání jako uzavřenou událost, jíž nic nepředchází ani po ní nic nenásleduje, má dalekosáhlé důsledky: protože zodpovědní můžeme být pouze za to, co je v danou chvíli v naší moci, a za „danou chvíli" se v tomto paradigmatu považuje pouze čas, kdy je jednající konfrontován se situací, v níž se má rozhodnout, vylučují se ze sféry zodpovědnosti všechny aspekty, které jednající ovlivnit může pouze v delším časovém úseku. Z hlediska dané chvíle se pak tyto aspekty jeví jako nahodilé a mimo naši moc.[27]

Tak Kant hned na začátku *Základů* z oblasti morální hodnoty vylučuje nejen „talenty ducha a vlastnosti temperamentu", ale i to, co bychom mohli nazvat charakterovými vlastnostmi: uměřenost, sebeovládání apod.[28] Právě individuální charakterové vlastnosti, s nimiž jednající do situace vstupuje, však obsahují jak emoční struktury, tak struktury vnímání a rozvažování. Charakterové dispozice tak mohou ovlivnit to, jak člověk v situaci přemýšlí a o jakých alternativách uvažuje – například to, jestli řidiče tramvaje napadne vyskočit před tramvaj a zastavit ji vlastním tělem –, protože skrze individuální hodnoty ovlivňují i struktury vnímání a představivosti. Zároveň ale charakter určuje i emoční a citové reakce na danou situaci – řidič může bez přemýšlení vy-

[27] Rozšíření předmětu etiky na tyto zdánlivě nahodilé aspekty rozproudilo známou diskusi o roli náhody a nahodilosti v morálním hodnocení jednání. Tuto diskusi otevřely dva články s totožným názvem – Moral Luck (Morální náhoda) –, vydané v témže roce, 1976, které kritizují Kantovo vyloučení nahodilých aspektů jednání z oblasti morální hodnoty. První je dílem Bernarda Williamse, druhý Thomase Nagela.

[28] KANT, I. *Základy metafyziky mravů*, s. 57.

skočit před tramvaj a obětovat se, může podlehnout panice, ztuhnout, rozvztekat se, nebo na stres může reagovat naopak zvýšeným soustředěním a duchapřítomností.[29]

Všechny tyto charakterové dispozice však nemohou vstupovat do morální úvahy v případě, že se zaměřujeme na epizodické jednání, z jehož perspektivy se jeví jako mimo sféru kontroly jednajícího. Charakter člověka spoluutváří jeho identitu, je tím, čím se od druhých liší, a proto od něj univerzalistické teorie musí abstrahovat. Zároveň charakter není v moci jednajícího ve chvíli, kdy už se ocitl v praktické situaci, protože jej není možné změnit najednou jediným rozhodnutím. Utváří se v čase a jde-li vůbec ovlivnit, pak jen postupně výchovou, zvykem, sebereflexí a vytrvalou soustředěnou pozorností, například tak, že se učíme všímat si určitých věcí, nebo se cvičíme v potlačování určitých typů pocitů a reakcí.

Soustředění na moment rozvažování a rozhodnutí vyřazuje mimo sféru etického zkoumání také související problém, totiž fakt, že mnohé motivy či okolnosti nemusí být v daném okamžiku v naší moci, ale mohli jsme jim nějak předejít. Do této sféry se řadí všechna zavinění z nedbalosti, kdy došlo k nějakému pochybení v čase před konkrétní epizodou a situace se vyvine v náš neprospěch. Předcházet je však možné také situacím, o nichž víme, že obsahují nějaké nebezpečné pokušení nebo podnět, jemuž bychom v dané situaci nemuseli odolat. Můžeme se například vyhýbat člověku, jenž nás zrovna silně irituje, protože víme, že bychom na něj byli hrubí.

Epizodické chápání lidského jednání však neabstrahuje pouze od toho, co k situaci jednání vedlo, tj. od času před danou epizodou. Odhlíží také od toho, co po epizodě následuje. Tím ovšem nemyslíme důsledky jednání, které lze ještě chápat jako součást jednání, ale to, jakým způsobem se jednání promítá do života jednajícího: člověk určitým způsobem reaguje na to, co v minulosti udělal, což může vrhnout světlo na jeho minulý čin

[29] Srov. BARABAS, M. The Agent's Erosion of Value, s. 168 nn.

a zásadně ovlivnit jeho přítomný a budoucí život.[30] Mezi takovými reakcemi pro nás budou nejzajímavější emoční reakce (např. emoce lítosti a studu) nebo reakce, které vyústí v nějaký čin (např. omluva či pokus o nápravu). Kromě těchto reakcí však abstrahování od osobní minulosti zakrývá i důležité otázky týkající se vztahu jednotlivého jednání a života jednajícího. Kromě toho, že musí žít s následky svých činů (výčitky svědomí, trest, ztráta vztahu), jeho minulé činy a rozhodnutí také spolukonstituují jeho identitu, formují charakter člověka a utvářejí jeho životní zkušenost. Člověk se může stát tím, kým je, také tím, že něco udělá. Tento retrospektivní pohled na lidské jednání se ukazuje jako nezbytný pro studium viny, lítosti a výčitek svědomí.[31]

Závěr

„Právní“ či „legalistické“ paradigma v etice, nebo také „etika činu“, jak bychom mohli charakterizovat především kantianismus a utilitarianismus před aristotelskou revolucí padesátých a šedesátých let, nese tedy tyto základní rysy: morálně hodnotit lze pouze to, co je plně v naší moci, což je podle tohoto paradigmatu pouze jednání chápané jako výsledek svobodného rozhodnutí. Jeho základní otázkou tedy bude morální hodnota epizodicky chápaného jednání. Toto posouzení teorie určuje systémem morálních zákonů, který vede rozvažování jednajícího. Ten tak rozumově poznává svou povinnost, podle níž na základě své vůle jedná. V předchozích částech jsme se snažili ukázat, proč takto

---

[30] Srov. BARABAS, M. The Agent's Erosion of Value, s. 165; viz též např. Zosimovo vyprávění o své minulosti v Dostojevského *Bratrech Karamazových* (Praha: Leda, 2009. ISBN 978-80-7335-208-0), VI, 2, C–D.

[31] Viz především WINCH, P. Trying. In P. W.: *Ethics and Action*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 130–150. ISBN 0-7100-7438-7; WILLIAMS, B. A. O. *Shame and Necessity.* Berkeley: University of California Press, 1993. ISBN 0-520-08046-7; GAITA, R. *Good and Evil: An Absolute Conception.* London and New York: Routledge, 2006, kap. 4 „Remorse and its Lessons“. ISBN 0-415-33288-5.

nastavená otázka nutně opomíjí určité aspekty morálního života. Tyto aspekty můžeme rozdělit do dvou oblastí.

První oblast tvoří psychologie jednajícího. Protože morální identita kantovského či utilitarianistického protagonisty se omezuje na jeho racionalitu a vůli, ostatní aspekty jeho psychologie – charakter, emoční a kognitivní struktury – do ní nevstupují. Kritici této redukce proto požadují, aby etické teorie braly v úvahu celek charakteru člověka, nejen jeho rozumovou část. Poukazují na to, že v běžné morální zkušenosti tyto aspekty jednání a osobnosti morálně hodnotíme. Tito autoři pak na jednotlivých příkladech postupně ukázali morální relevanci charakteru, tj. především morální relevanci motivů, emocí, vnímání, smýšlení a představivosti.[32] Rehabilitací vnitřního života člověka v etice ctností však také došlo k tomu, že některé oblasti se dokonce z etiky vydělily a v současnosti tak například můžeme pozorovat velký rozkvět samostatné teorie emocí, teorie osobních vztahů, lásky a přátelství či teorie jednání.

Druhou oblast, od níž se v posuzování epizodického jednání abstrahuje, tvoří celek života jednajícího. Autoři etiky ctností však zdůrazňují, že strukturu morálního jednání je třeba zkoumat

[32] K morální relevanci charakteru a motivů viz např. FOOT, P. Virtues and Vices (in: P. F. *Virtues and Vices.* New York: Oxford University Press, 2002, s. 10–23. ISBN 0-19-925286-6) a STOCKER, M. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories (*Journal of Philosophy* 14, 1976, s. 453–466); k důležitosti emocí v morálním životě viz např. WILLIAMS, B. A. O. Morality and the Emotions (in: B. W. *Problems of the Self.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999. ISBN 0-521-29060-0) a významnou sbírku vydanou Amélií Rorty *Explaining Emotions* (Los Angeles: University of California Press, 1980. ISBN 0-520-03921-1); k důležitosti vnímání morální situace viz především MURDOCH, I. The Sovereignty of Good over Other Concepts (in: M. I. *The Sovereignty of Good*, op. cit.); k představivosti viz např. NUSSBAUM, M. C. Finely Aware and Richly Responsible: Literature and the Moral Imagination. In: M.C. Nussbaum. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature.* Oxford & New York: Oxford University Press, 1992. ISBN 0-19-505457-1.

právě v kontextu otázky, co je dobrý lidský život. Především je třeba vyjasnit, jaký je vztah mezi šťastným životem a dobrým životem a jakou roli ve šťastném životě hraje morálka. Bernard Williams poněkud provokativně tvrdí, že morální teorie nesmí po jednajícím vyžadovat něco, co by narušilo jeho vnitřní integritu a identitu tvořící substanci jeho já, a tedy samotnou podmínku smysluplného života. Z tohoto impulsu se na jedné straně rozvinula bohatá samostatná diskuse o struktuře lidského já, lidské identity a o roli, jakou v této identitě hrají např. konstituující vztahy, závazky a hodnoty. Na straně druhé však tato diskuse otevřela důležitou otázku, nakolik je nestrannost a neosobnost – právě v protikladu se zmíněnými osobními vztahy a zájmy – definujícím rysem morálky.[33]

Po více než padesáti letech od vydání článku Anscombové můžeme říci, že jejím tezím dal následný vývoj za pravdu: vedle kantianismu (či obecněji „deontologie“) a utilitarianismu (či obecněji „konsekvencialismu“) se etika ctností pevně etablovala jako třetí hlavní větev v anglofonní etice. Na základě kritiky, jejíž základní rysy jsme probrali v tomto textu, začali kantiáni i utilitarianisté rozpracovávat své vlastní verze teorií charakteru a dobrého života. Kromě tohoto vývoje omezujícího se na oblast etiky došlo i k výraznému rozvoji mnoha samostatných odvětví spadajících rámcově do filosofické psychologie, který jen potvrzuje obrat k individuálnímu člověku a jeho životu vnějšímu i vnitřnímu, k němuž v průběhu posledních desetiletí v anglofonní filosofii došlo.

Kamila Pacovská

[33] K integritě a identitě viz WILLIAMS, B. A. O. *Utilitarianism: For and Against* (op. cit.); k nestrannosti morálky viz WILLIAMS, B. A. O. Persons, Character and Morality (in: B. W. *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. ISBN 0-521-24372-6); ke vztahu morálky a člověka viz též pozoruhodný článek P. Winche Moral Integrity (in: P. W. *Ethics and Action*, op. cit., s. 171–192); k roli morálky a osobních vztahů ve šťastném životě viz STOCKER, M. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories (op. cit.) a BLUM, L. A. *Friendship, Altruism, and Morality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980. ISBN 0-7100-0582-2).

Na okraj problematiky jednání podle zákonů

Konání svobodných aktérů není nikdy „svobodné“ v naivním smyslu slova, nýbrž se jako takové může utvářet jen na pozadí toho, že podléhá vždy určitým omezením. Pro nás, lidské aktéry, je přitom příznačné, že to nejsou omezení pouze jediného druhu. „Nemůžeš jen tak odnést Hugovo auto“ může totiž znamenat přinejmenším dvě různé věci. Jednak poukaz na to, že lidé prostě nemají dost síly, aby fyzicky dokázali unést tak těžký předmět, jako je automobil, a proto ani adresát promluvy nemůže odnést Hugovo auto. Může to ale znamenat také to, že auto je Hugovým majetkem a že Hugo není totožný s adresátem promluvy, který tudíž nemůže jen tak brát majetek někoho jiného a někam jej odnášet. „Nemůžeš“ je zde dvojznačné; v případech, kdy mají podobné promluvy význam onoho druhého druhu, vyjadřují se také (a častěji) za pomoci přesnější modality „nesmíš“: „Nesmíš si jen tak odnášet Hugovo auto.“

Tyto dva druhy nemožnosti jsou odlišného druhu. V prvním případě platí, že nikdo prostě nezvládne unést něco takového jako automobil, není-li nadán nadlidskou silou, ani kdyby chtěl. „Nesmíš“ se naopak typicky vztahuje na situace, kdy bychom nejen mohli chtít provést to, co je zakazováno, ale také bychom to dokázali a děláváme to. Směrnice pracující s „nesmíš“ jsou vydávány vlastně právě proto, že kdyby nebylo na nežádoucí charakter takového počínání upozorněno, mohl by to snadno někdo provést. (Pokud by někomu věta „Nesmíš si jen tak odnést Hugovo auto“ připadala podivná, je to proto, že zbytečně zakazuje něco, co by její adresát stejně pravděpodobně nemohl udělat.) „Nesmíš“ vyjadřuje rozhodnutí mluvčího nebo instituce (společenství), v jejímž zastoupení mluvčí hovoří. Toto rozhodnutí je svobodné; může být svobodné i v naivně přímočarém smyslu volby, jíž nestálo v cestě vůbec žádné omezení, avšak v první řadě je svobodné v tom smyslu, že za konání v rozporu s ním může být aktér na základě své příslušnosti k zákaz vydávající instituci činěn zodpovědným.

Kant tento protiklad dvou druhů závaznosti vykládá jako situovanost lidského jednání do dvou domén zároveň: říše přírody (nutnosti), v níž platí omezení přírodními zákony, a říše svobody, v níž člověk omezuje sám sebe zákony, které si svobodně ukládá. Použitý pojem svobody je specificky kantovský – podle něj jsou zákony, které si ukládáme, jedinou obranou před nutkáním ze strany naší přirozenosti. „Svobodné“, ničím neomezované jednání podle našich přirozených sklonů v Kantových očích vůbec svobodné není; podléhat své smyslovosti je stejné jako podléhat železné přírodní nutnosti. Svobodný může být člověk jen sám sobě navzdory a nemusí z toho mít žádné smyslové potěšení. (Důsledně kantovský pojem svobody v tomto smyslu – ač bez odvolání na Kanta – uplatňuje sám na sobě hlavní hrdina románu Stanisława Lema *Pánův hlas*.)

Jako mnoho jiného z odkazu klasiků filosofické antropologie i toto je spíše šťastnou idealizací než popisem skutečného stavu věcí. Studium různých zvířecích společenství nám ukazuje existenci poměrně složitých sociálních institucí spojených s vymáháním tuhé disciplíny, sankcemi atd. Kupodivu ovšem zvířatům k vytvoření této úrovně sociální komplexity chybí lidský rozum, – nejen podle Kanta – specifické nadání, jehož jedinečnost má spočívat mimo jiné právě ve zprostředkování schopnosti vytvářet komplexní sociální instituce. Můžeme zajisté říci, že takové chování u zvířat je výsledkem působení železné přírodní nutnosti, neboť k těmto institucím nedospívají na základě vědomé rozumové reflexe. Obrátíme-li však ostří tohoto kritéria proti lidskému chování v lidských společnostech, závěry tohoto zkoumání nás nemusí nutně potěšit. Pravdou je, že i mnohé z toho, co dělají lidé, je motivováno nereflektovanou přírodní nutností, podobně jako u zvířat: např. snaha přežít a obstarat si nějakou obživu u lidí žijících v oblastech trvale rozvrácených v důsledku občanské války, hladomoru a podobně. Ale také leccos z takříkajíc každodenní rutiny obyvatel tzv. vyspělého světa – např. každodenní docházení do zaměstnání, které dotyčného osobně nijak nenaplňuje, na druhou stranu ho k tomu nic fyzicky bezprostředně nenutí – nelze jednoduše vyhodnotit ani jako výsledek vědomého svobodného rozhodnutí, ani jako donucení vyplývající ze skupinové situace, ani jako nutnost v biologickém či fyzikálním

smyslu slova. Lidé nejsou obyvateli jen dvou říší, nýbrž hned několika – možná tří či čtyř, možná pěti? –, přičemž hranice mezi těmito doménami zákonů nejsou nijak ostré. „Nemůžeš odnést Hugovo auto.“ „Takhle s donem Vitem mluvit nemůžeš.“ „Nemůžeš nic nedělat a nechodit do práce.“ „Nemůžeš přece prozradit pointu vtipu předem.“ „Nemůžeš (nesmíš) lhát a krást.“ Situace, v nichž jde výlučně o slepé kauzální donucení, nebo naopak o výsostně rozumové vědomé svobodné rozhodnutí, jsou podle všeho spíše vzácné; pro filosofa studujícího lidskou společnost jsou zajisté užitečnými idealizacemi, avšak v reálu se naše konání řídí složitým komplexem zákonů. Následující poznámky se vyhnou případům čistě kauzálním a budou se vztahovat k těm, které jsou konstituovány či spolukonstituovány jako lidské normativní instituce.

Morální filosofie věnovala mnoho úsilí zodpovězení otázky, co je incentivem morálního jednání – zdali to, že jsme s to dodržovat zákony a pravidla nebo je porušovat (jinými slovy, jednat správně či špatně), čerpá svůj zdroj v lidském rozumu, nebo v mravním cítění, nebo ještě jinde. Někteří z etiků 20. století poukázali na to, že zdroj jednání podle zákona nemusíme chápat externalizovaně, nýbrž že jej máme spatřovat spíše jako přímo vtělený v jednání řízeném pravidly, jehož schopnost většina dospělých lidí každodenně dosvědčuje. Bez ohledu na to, že do lidského života se promítají různé kauzální a normativní vlivy shodné nebo srovnatelné s tím, co můžeme pozorovat u zvířat, lidi od ostatních živočichů odlišuje – jak se zdá – vysoce rozvinutý propoziční jazyk, jehož prostřednictvím se ke světu kolem sebe a k druhým lidem vztahujeme. Právě pojmová struktura lidského jazyka podstatným způsobem poznamenává způsob, jímž se lidé vztahují k různým typům závaznosti majícím alespoň zčásti charakter zákona, tedy něčeho, co lze dodržovat, nebo naopak porušit.

Pojmová výbava je pro lidi, kteří jsou myslícími bytostmi a mluvčími zároveň, jistým sémantickým *a priori* – jazyk si osvojují mnohem dříve, než jsou s to platnost jeho konvencí nebo konvencí jazykem zprostředkovaných dotázat a zpochybnit. Právě jazyk jim toto vůbec umožňuje. Učení se jazyku má u malých dětí podobu jakéhosi vý-

cviku; přičemž instituce jazyka není něčím, co je svobodně přijímaným samo-ukládaným zákonem, nýbrž je spíše vynucena v rámci poslušnosti vůči „smečce“ či jakési primární akulturace. Součástí takto vštěpovaného jazyka jsou ovšem od počátku také modální a normativní pojmy a vzorce. Nejde o sdělování informace, nýbrž o vštěpování diskursivní kompetence. Dítě se učí nejen, co znamenají slova (co je „pes“ nebo jak takový pes vypadá a jak ho poznat), nýbrž v od počátku nerozdělitelném propletenci také kdy, za jakých okolností a k čemu jich používat. Wittgenstein mluví v souvislosti s jazykem a učením se mu o *řízení se pravidlem* jako o podstatě jazykové dovednosti; schopnost řídit se pravidlem je ale základním stavebním prvkem schopnosti orientovat se a pohybovat se v různých sociálních kontextech a institucích. Nakolik zahrnuje wittgensteinovský pojem „jazykové hry“ jazyk spolu se všemi činnostmi, které se s jazykem tak či onak pojí, je veškeré lidské konání podstatnou měrou jazykovým chováním, tedy řízením se pravidlem; kořeny této dovednosti byly skrze učení se jazyku každému z nás vštěpovány už odmala.

V tomto smyslu vědět, že to a to se „má“ a co to vůbec znamená, že něco „mám dělat“, je dispozicí téhož řádu jako to – a neoddělitelně spjatou s tím –, že vím, co je to pes a co takový pes dělá. Abych věděl, co se mi sděluje větou „Nemůžeš ukrást Hugovi auto“, musím vědět nejen, co je „auto“, ale také, co znamená „ukrást“ a „nemůžeš“. K žádné z těchto vědomostí nepřicházím v zásadní hierarchické následnosti vůči jiné ani zásadně jiným způsobem. Zároveň se nejedná o nějaké teoretické vědomosti, nýbrž to, že vím, co se „má“ a co se „nemá“, stejně tak jako že vím, co je „auto“, dosvědčuji svou praxí, v níž je tato vědomost vtělená. Morální jednání je – stejně jako každý jiný druh jazykové nebo s jazykem spjaté (jazykem reflektovatelné) interakce – technikou, kterou si osvojuji. Stejně jako každou jinou techniku i tuto ovšem mohu ovládat hůře či lépe, popřípadě se ji během svého života učit stále dokonaleji. První krůčky mohou mít tu podobu, že jako tříleté dítě se konečně začnu systematicky chovat ke svému jednoletému sourozenci jako k někomu, kdo se netluče a komu se ani neberou hračky. Nárok absolutní čestnosti a morální integrity ve veškerém jednání můžeme naproti tomu chápat jako

úběžník, k němuž se dopracuje jen málokdo, pokud vůbec někdo. Postup k němu má pomalou a zdlouhavou podobu osobnostního dozrávání či zmoudření. Z perspektivy jazykové filosofie nicméně není podstatný rozdíl mezi takovýmto nabýváním moudrosti a např. postupným učením se druhé k čemukoli přesvědčit či manipulovat jimi. Obojí je jistá dispozice, vtělená ve vzorcích našeho chování, přičemž drtivá většina lidí svým chováním dosvědčuje, že jak jednu, tak druhou z těchto dovedností si osvojila jen do určité míry. V případech obou těchto technik postupujeme při jejich osvojování od hrubších, všeobecnějších pravidel k dalším a dalším pravidlům jemnějším, která mají stále více lokální kontextovou platnost. Struktura obohacování tohoto systému pravidel má jaksi fraktální podobu: od „Netluč druhé“ postoupíme k „Za těch a těch okolností se smíš bránit i násilím“, a dále k „Ale nesmíš použít nepřiměřeného násilí“, popř. až k „Za těch a těch okolností, např. v zájmu vlasti, ale smíš použít jakéhokoli násilí“; nebo se oddělí větev „V boxu smíš druhého tlouct, ale musíš mít rukavice“, „Ale musíš ho přestat tlouct, když se odzvoní konec kola“ a tak podobně. Že lidé vnímají závaznosti, které je omezují, zásadním způsobem skrze jazyk, dokládá i fakt, že v jazyce se stírá rozdíl mezi nutností přírodní a institucionální, neboť obě lze vyjádřit větami na první pohled velmi podobnými. Lidé jsou, dá se říci, na rozdíl od zvířat v zajetí jazyka také proto, že se vždycky mohou i zákazy jako „Nemůžeš si jen tak odnést Hugovo auto“ přinejmenším *pokusit* porušit, tudíž zaujmout k nim stejný postoj jako k zákonům skutečně porušitelným („Nemůžeš Hugovi auto ukrást“).

(Když říkám, že svým jednáním osvědčuji, že „vím, co znamená, že něco ‚mám dělat‘“, je nicméně třeba mít se na pozoru před posuny pojmu vědět. Vědět, co je správné, ještě neznamená to opravdu dělat; a také počínat si vždy správně ještě neznamená vědět, co je správné nebo že si správně počínám a proč. To jsou dvě odlišné, i když příbuzné a ne zcela nezávislé dovednosti a každou z nich osvědčujeme poněkud odlišným vzorcem praktického konání. Není nicméně neobvyklé, že ti, kdo jsou nezdatní v jednom z těchto ohledů, bývají nezdatní i v tom druhém.)

Je ve filosofii běžné odlišovat realitu takříkajíc faktovou od reality

(faktů) normativní. Faktem jednoho druhu je, že den trvá 24 hodin, a faktem jiného druhu je, že máme chránit přírodu. Pokusy ukázat, že fakta onoho druhého druhu nějakým způsobem vyplývají (či jak vyplývat mohou) z těch prvních, skončily vesměs neúspěchem. Různé varianty tohoto vhledu představuje *is-ought gap*, jak o ní mluví Hume, Kantovo rozlišování mezi *Sein* od *Sollen* nebo Moorova kritika naturalistického omylu v etice. To jsou všechno hodnotné a velmi hluboké filosofické výtěžky. Výše uvedené poznámky však, jak doufám, naznačují, proč takové oddělení není tak jednoduché provést. Přinejmenším nakolik je sama instituce jazyka a jeho pojmové vrstvy (včetně pojmů hodnotových) empirickým, vrženým faktem, jsou i pravidla jazykem artikulovaná a mluvčími dodržovaná určitou funkcí toho, jak lidé fakticky mluví a chovají se. Normativní realita jaksi emergentně vyrůstá z reality faktové. Zákony a pravidla budou nedílnou součástí popisu toho, jak lidská společnost jakožto instituce *fakticky vypadá*: „‚Box‘ se říká tomu, když se dva lidé tlučou rukama v kožených rukavicích, a když některý z nich udeří toho druhého loktem, třetí člověk, kterému se říká rozhodčí, je zastaví a toho, co to udělal, napomene“ a tak podobně. Stejným způsobem můžeme popisovat i rozmanité případy toho, kdy se aktéři podle institucí, jimž v rámci tohoto popisu budeme říkat „zákony“ nebo „pravidla“, nechovají. Kdybychom chtěli analyzovat zákony z čistě normativního hlediska, ne vždy by se nám do této analýzy podařilo uspokojivě začlenit instituci sankce či trestu za porušení zákona. Např. v případě bezpodmínečných zákonů morálních – „lhát se nemá“ – přímou součástí těchto normativů sankce není. V jejich významu, jak jsme si jej coby určitou diskursivní kompetenci osvojili, ovšem nepochybně figuruje; respektive ti, kdo tento zákon opakovaně porušují, tak často činí proto, že jim na následném trestu nezáleží, nebo nejsou schopni pochopit, že za lhaní budou potrestáni, nebo dovedou lhát tak, aby se trestu vyhnuli (a o této své dovednosti vědí a sází na ni).

Zákony a pravidla mají ovšem typicky nepodmíněnou podobu. „Při boxu nesmíš soupeře praštit loktem“ je směrnice, která by měla platit pro všechny, kdo spadají do oboru jejích příjemců. Tento obor je v případě boxu omezený a obklopují jej kontexty, v nichž hráči

toto pravidlo výslovně porušují, jako „thajský box“ nebo „ubránit se holýma rukama násilníkovi, který mě přepadl v noci v opuštěné uličce“. Formulace zákona je však jako taková obecná; což vynikne zvláště v morálních kontextech. „Lhát se nemá“ je vyjádřením jistého morálního zákona, podle kterého by měli jednat *všichni*. Jak už bylo řečeno, to, že zákony a zákazy bývají explicitně formulovány a že takto formulovány být mohou, je v úzkém vztahu k tomu, že existují přestupníci, tedy že není nijak vzácné, že aktéři svým konáním tyto směrnice překračují. Pro filosofii, která spatřuje normativní realitu jako vyrůstající z reality „faktové“, by to mohlo naznačovat určitý paradox: je-li existence pravidla, že něco nějak *pro každého* být má, úzce vázána na to, jak se aktéři, které pravidlo váže, chovají, jak může dotyčný zákon mít právě tento význam, jestliže se podle něj *každý* prostě nechová?

Realita zákonů je zjevně dynamická; působí nejen ve vztahu k lidské praxi, jíž zákony stanovují jisté hranice (v jejichž rámci se děje „přípustné“), ale také ve vztahu k široké škále normativních deficitů, které všeobecnou platnost zákonů podkopávají. Pod neurčité označení „normativní deficit“ lze zahrnout řadu různých fenoménů; vesměs je lze studovat v internalizované podobě – jako diskursivní (ne-)kompetence nebo ve vztahu k nim. To, že mnohé (žádné?) zákony nejsou v praxi beze zbytku a bez výjimky dodržovány, souvisí často s tím, že něco takového prakticky uskutečnit, natož vynutit ani nelze. Náklady na udržení takové disciplíny jsou zkrátka příliš velké, než aby je vynahradil případný zisk z dodržení takového zákona. To lze pozorovat v případě různých druhů pravidel – od čistě jazykových (mají-li všichni nebo i jen mnozí lidé mluvit jedním společným jazykem, ten se dříve či později rozpadne na různé lokální varianty, jako kdysi latina nebo dnes – možná – angličtina), až po takové, jako jsou dnešní lidská práva (např. to, že všichni lidé mají mít přístup ke vzdělání, zřejmě nelze realizovat všude stejným způsobem, lokální specifika budou vždy hrát určitou roli). Snahy udržet platnost různých druhů zákonů si často vyžadují explicitní institucionální podporu (úřady, policie a soudy), ale i tak jsou často podrývány různými druhy subverzivních postojů, typicky černými pasažéry, ať už jednotlivci, nebo organizovanými skupinami.

Protože lidé či, chceme-li, lidstvo netvoří jednu společnost, nýbrž řadu jednotlivých společenství, jejichž praxe je často navzájem antagonistická, běžně se setkáme se zákony, jejichž uplatňování je výslovně obráceno proti jiným zákonům, a skupiny řídící se podle nich se střetají a působí proti sobě, jedna v neprospěch druhé. Nově se rozvíjející subdisciplína interkulturní filosofie ukazuje, jak je v takových případech mimořádně obtížné zdůvodnit oběma stranám střetu existenci a platnost nějakého zákona, pravidla či procedury, podle níž by bylo možno poměřovat a konfrontovat zákony platné lokálně na obou stranách sporu, a to tak, aby obě strany sporu výsledku tohoto poměření porozuměly stejným způsobem a přijaly jej za svůj. Má větší váhu to, že podle obyvatel určitých kontextů si všichni lidé mají být rovni, nebo to, že podle obyvatel jiných kontextů ženy mají mít jinak (obvykle úžeji) definovaná práva a „patřičné" postavení než muži? Mají nárok na to, aby jim nebylo ubližováno, pouze lidé (kteří k zajištění své obživy mají právo zabíjet jiné živé tvory), nebo všechny živé bytosti? Na čem založit autoritu porovnání těchto normativních praxí? Nemusí přitom jít jen o obtížný přenos mezi rozdílnými kulturami nebo duchovními tradicemi. Podobné střety můžeme sledovat i na pojmových hranicích typu „sociální jistoty pro potřebné / parazitování na tvůrcích skutečných hodnot" nebo „budování neformální a přátelské atmosféry v pracovním kolektivu / sexuální obtěžování". V horším případě můžeme pozorovat spory obtížně rozhodnutelné i soudně: „obžalovaný X se dopustil na žalobkyni Y sexuálního násilí" (tím, co se „nemá", je sexuální násilí) vs. „obžalovaného X nelze pohánět k zodpovědnosti za to, že si měl vynucovat sex na žalobkyni Y proti její vůli, protože žalobkyně nedala najevo dostatečně srozumitelně, že si to nepřeje" (tím, co se „nemá", je nedostatečně jasné vyjádření názoru, pokud nestojím o sex).

Samostatným problémem je pak to, že mnozí lidé zřejmě ani zodpovědného způsobu jednání nejsou schopni, a tedy je obtížné poměřovat jejich činy tím či oním zákonem. Filosofická antropologie často předpokládá, že lidé jsou všichni ideálně stejným normálním Člověkem. Bohužel skuteční lidé se vyznačují každý do značné míry unikátní směsí vlastností, dispozic, psychických poruch, závislostí,

vzdělání, výchovy atd. Např. u lidí závislých bylo vícekrát popsáno – bohužel „jen“ empirickými studiemi, nedosahujícími velkoleposti univerzálního záběru filosofie –, že u nich nelze mluvit o zodpovědném jednání v „běžném“ smyslu slova, tj. o dodržování povinností, je-li to spojeno se sebemenšími obtížemi, o schopnosti chápat širší časové souvislosti (důsledky) svých činů apod. Psychopatům pak v podstatě nelze vštípit morální zákony ve vztahu k druhým, kteří by měli být stejnými osobami se stejnými právy jako oni sami. Dobrý univerzalistický filosof namítne, že podobné případy zajisté existují, že se však jedná o výjimky a patologické jevy. Problém je v tom, že o „závislosti“ či „psychopatii“, a nejen o nich, nelze mluvit v esencialistickém smyslu – jako by to bylo něco, čím člověk buď je (ve vzácných případech), nebo není (v drtivé většině případů). Konstituuje je celá řada dílčích znaků, z nichž alespoň nějaké nalezneme téměř u každého. Téměř (?) nikdo totiž není takříkajíc učebnicově normální. Lidé, kteří se chovají sobecky, manipulativně a bezohledně (obecně: neeticky) ve vztahu k druhým, se tak chovají i proto, že jejich osobnost vykazuje určitou míru psychopatických znaků. Jsou-li podobné psychické klasifikace obvykle podkladem toho, že dotyčného lze činit zodpovědným za jeho činy jen ve snížené míře nebo vůbec, a nejsou-li charakteristikou diskrétní (a vzácnou), nýbrž graduální (a v různé míře relativně rozšířenou), pak by na počínání mnoha lidí nebylo možno morální hodnocení vztahovat. Přinejmenším ne na všechny ve stejné míře; a možná na žádné dva lidi ve stejné míře. Můžeme se pak ptát: má smysl klást na lidi absolutně formulované morální nároky, jestliže jim nikdo nebude s to beze zbytku dostát?

Bylo zde zmíněno rozlišení reality „faktové“ a reality normativní (normativních faktů). Můžeme říci, že jsou-li zákony také jen určitým druhem faktů, který je v úzkém vztahu k tomu, jak se lidé chovají, pak je jejich platnost pouze lokální. Vynořují se jako fakt z činů toho, kdo je svým konáním exemplifikuje, anebo alespoň nějak bere na vědomí, byť i jen tím, že je neuznává. Naopak je obtížné zdůvodnit, jak podléhá zákonům počínání někoho, kdo o existenci těchto zákonů vůbec neví, jejich nárok je mu lhostejný a ani jej není s to dodržet. Univerzální nárok zákona nemůže vznikat tím, že jej jako

univerzální někdo vyhlásí, zatímco konkurenční zákon někdo jiný opatřuje kvalifikátory (platí jen pro muže, bílé, apod.); ani s poukazem na to, že jej nelze zpochybňovat v duchu relativismu, když přece každý relativista musí předpokládat, že jeho argumenty jsou platné pro něho i jeho protivníka. Máme-li před sebou mnoho navzájem neslučitelných obecně platných zákonů, který z nich by pak měl být tím jediným, který relativistickým způsobem zpochybnit nelze?

Když Heidegger hovoří o Newtonových zákonech, říká, že než byly objeveny, vlastně nebyly pravdivé, ale pak byly objeveny jako takové, které platily vždy. Poněkud podobně zvláštní povahu mají i zákony: jakožto *fakt* nemůže jejich interní smysl být faktem všeobecně platným. Zákony ale nejsou *pouze* fakta; jako *předpis*, popis, mohou být všeobecnými zákony a nezáleží na tom, že je ne všichni dodržují, neboť nepředstavují fakt, nýbrž *úkol*. Úkol může být zadán i všeobecně a jeho splnění před aktérem teprve stojí. Popis toho, co lidé dělají, jejich *chování*, je faktem; (morální) *jednání* je ale ve vlastním smyslu něčím, čím se lidské chování teprve má stát. I když tedy na jedné straně nelze morální jednání od faktického chování zcela odlišit, patrně je na ně nelze na druhou stranu ani zcela redukovat. Morální filosofie a teorie jednání, které mají k tomuto druhému extrému blízko – ty utilitaristické – mohou mít problém se zdůvodněním zákonů a předpisů, jejichž praktickou přínosnost a/nebo uskutečnitelnost nelze jednoznačně vykázat.

Hugo Žemla

Dialog víry a etiky: Kierkegaard a Lévinas

Oblasti ne-racionální víry a odůvodňujícího rozumu nemají na první pohled příliš velkou naději na smysluplný dialog. Jakýkoli srozumitelný rámec etických norem nám umožňuje zachytit a vysvětlit příklady morálních dilemat i selhání, umožňuje nám chápání i soucit. Víra je naproti tomu obrácena k tomu, co zcela přesahuje hranice našeho chápání, co svou podstatou vzdoruje všem pokusům o systematizaci a co zůstává na osobní rovině. V jakém vztahu stojí realita mezilidských vztahů, již se snažíme polapit do systému etiky, a transcendující rovina nekonečna a tajemství, jež nám srozumitelný svět přesahuje? Kierkegaard a Lévinas dokázali nápaditě propojit tyto dvě nesourodé oblasti, a to navíc tak, aby v průsečíku těchto rovin nalezli pevný základ pro absolutní nárok etiky. Nedostižný pól, který nazývají Absolutno, Absurdno, Nekonečno či Bůh, má podle nich zcela zásadní dopad na sféru mezilidských vztahů: není jen nepřístupným a odtaženým ideálem za hranicemi našeho každodenního žití, nýbrž do tohoto žití zasahuje, činí z *druhého* člověka *náš* osobní úkol. Na rozdíl od světa teoretických konstrukcí, který nedokáže etiku podložit jako *absolutní*, je toto Absolutno původcem nezrušitelných etických závazků. Svět systému se naopak pro jedince stává svazujícím poutem, jež jej ochuzuje o významnou dimenzi existence, o *nepochopitelnost* a *absolutní jinakost*, ve které je ukotvena „absolutní" hodnota druhého člověka.

Kierkegaardovo pojetí vztahu etiky a Absolutna se však vzhledem k množství jeho autorských pseudonymů rozpadá do komplikované struktury a bude třeba jej podrobněji diferenciovat. Mým klíčovým předpokladem je to, že pojetí etiky u jeho pseudonymů není konečné či *úplné,* tak jako není *úplný* očekávaný adresát (čtenář). Druhé pojetí etiky najdeme v křesťanských spisech (zejm. ve *Skutcích lásky).* Toto pojetí mravnosti je charakteristické pro člověka, který skrze niternou osobní transformaci dospěl na rovinu víry. Podle Kierkegaarda otevírá teprve víra možnost porozumění sobě samému, druhým lidem i pravé povaze etických

vztahů. Osobní přeměna a navázání vztahu k Absolutnu probíhá na skryté rovině subjektivity, zahrnuje svobodnou rezignaci na život zasazený do rámce etiky i rozumu. Tato rezignace ústí ve *skok víry*, v němž jedinec vykračuje vstříc *objektivní nejistotě* a absurdní (ne-racionální) náboženské víře. Tímto krokem nabývá jedinec existenční plnosti a vstupuje do sféry *pravé mravnosti*, jež má přesah do Absolutna či transcendence.

K popisu tohoto dramatického přechodu zvolil pseudonym *Johannes de Silentio* převyprávění starozákonního příběhu o Abrahámově obětování Izáka (*Gn* 22): Abrahám se na Boží výzvu vydává obětovat svého vlastního syna na horu Mória, v poslední chvíli je však zastaven a namísto Izáka je obětován beran nalezený v křoví. Právě volba tohoto morálně pobuřujícího příběhu vede k rozchodu obou autorů a ke klíčovému problému této práce. Abrahámův „neetický" čin se jeví Johannesovi jako čin ryzí víry, ale pro Lévinase je neospravedlnitelným projevem sobeckého násilí.

Cílem této práce je uchopit tento příběh jako falešné jádro sporu a obhájit myšlenku, že Lévinasova opozice vůči Kierkegaardovi vznikla na základě *neporozumění* záměru jeho pseudonymní tvorby. Domnívám se, že Kierkegaardova pseudonymní tvorba představuje v celkovém kontextu jeho díla pouze soubor několika dílčích perspektiv či přechodných stanovisek, které jsou součástí jeho propracované existenciální hermeneutiky. Tato strategie má zorientovat čtenáře v problému vlastní existence a vést jej k pochopení jejího definitivního smyslu ve vztahu ke křesťanské Pravdě.[1]

Nejdříve se podívám na Kierkegaardovo pseudonymní pojetí,

[1] Pseudonymní díla spějí k analýze náboženské existence, ve které se objevuje ryze křesťanská problematika, která je dále rozvíjena v „křesťanských" spisech (*Skutky lásky, Křesťanské řeči, Vzdělavatelné řeči* aj.). Za předěl mezi pseudonymní a křesťanskou tvorbou můžeme považovat *Konečný nevědecký dodatek k Filosofickým drobkům*, kde Climacus završuje dosavadní pseudonymní tvorbu a poskytuje náhled na vzájemný vztah jednotlivých existenčních stádií.

které se stalo terčem Lévinasových námitek. Pomocí *křesťanského* pojetí, ve kterém je nejvyšším etickým imperativem „Miluj bližního svého!“,[2] se pokusím rozptýlit obavu, že Kierkegaardovo pojetí etiky je nemorální. V závěru bude možné porovnat jeho křesťanské pojetí s Lévinasovým etickým nárokem nekonečné odpovědnosti a zaměřit se na rozdíly mezi těmito dvěma pojetími: *obsah nejvyššího etického příkazu* a *fenomén sebelásky.*

1. Pseudonymní pojetí vztahu etiky a víry (Kierkegaard)

... Bůh vyzkoušel Abraháma. Pravil mu: Abraháme! Ten odvětil: tu jsem. A Bůh řekl: vezmi svého jediného syna Izáka, kterého miluješ, odejdi do země Mória a tam jej obětuj jako zápalnou oběť na jedné hoře, o níž ti povím.[3]

Jak již bylo řečeno, pseudonymní etika je sférou racionality či „obecna“. Stanovisko Johannese de Silentia zde představuje jeden z článků Kierkegaardova popisu existenciální cesty, usiluje o systematické rozvinutí přechodu z etické do náboženské fáze existence. Klíčovým motivem, který je rozvinut na pozadí Abrahamova příběhu, je překročení („teleologická suspenzace“[4]) etiky na cestě jedince k vyššímu sebeurčení (ve víře). Cesta jedinečné existence ke svému naplnění představuje „vyšší cíl“, který staví etiku do relativního vztahu k víře, neboť víra je poměrem k Absolutnu, k transcendující skutečnosti umožňující založení autentické identity. V souvislosti se spisem *Buď – Anebo* se obecná etika sice jeví jako nadějné východisko pro založení sebe sama, neboť umožňuje nalézt stálost a kontinuitu pro roztříštěné

---

[2] Kierkegaard chápe absolutní povinnost ve smyslu biblického příkazu lásky k Bohu a bližnímu. KIERKEGAARD, S. *Skutky lásky: Několik křesťanských úvah ve formě proslovů.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 20. ISBN 80-85959-68-2.

[3] Genesis 22, 1–2; KIERKEGAARD, S. Nemoc k smrti. In: S. K. *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993, s. 12. ISBN 80-205-0360-9.

[4] viz *Bázeň a chvění*, s. 47–58.

okamžiky estetického prožívání. Sama o sobě však nemůže být konečným článkem jedincovy existenční pouti. Nakolik je totiž cestou k *abstraktní* a neosobní identitě (k obecnu), pojem „jedince“ v ní ztrácí význam.[5] Identitu *jedince* nelze definovat v obecnu či v abstrakci od toho, co jej činí jedinečným, co mu dává *určitost, nezastupitelnost a konkrétnost.* Johannes tedy dospívá k potřebě obecnou etiku překročit a varuje před ztrátou „jedinečnosti“ v případě ustrnutí na etické rovině. Právě *stávání se jedincem* představuje vyšší cíl či *telos*, který relativizuje nárok etiky i zdravého rozumu.

Abrahámův čin je příkladem odvážného kroku subjektivity směrem k mystériu víry, jenž obnáší rezignaci na Abrahámovy očividné etické role otce, manžela atd. Jeho připravenost Izáka obětovat je vstupem do absurdna a paradoxie víry, jenž mu umožňuje získat chybějící rozměr vlastní identity a v závěru získat nazpět svého syna. Izák zde může zastupovat celý element „konečnosti“, které se jedinec musí nejprve zříci, aby k ní mohl být silou absurdna navrácen.[6] Návratem do konečnosti se Abrahám dostává na samý vrchol existenciální dialektiky: nejde tedy o pouhý skok do absurdní víry, nýbrž především o kvalitativní transformaci na rovině existence, přechod z jednoho rodu do jiného (*meta-basis eis allo genos),* po kterém se člověk navrací do světa jako *jedinec*. Jeho jednání se však jeví jako naprosto nelegitimní, skandální popření etiky ve jménu vlastní subjektivity a na popud Boha.

2. Lévinasovy námitky vůči Kierkegaardově obecné etice

Zatímco Kierkegaardův jedinec vystupuje do dimenze víry po

[5] Neboť by to byl „směšný protimluv, kdybychom měli jedince zařadit do určení obecných, vždyť stojí právě mimo obecno, musí tedy jednat jako jedinec, který je mimo“. (BaCh, s. 62).

[6] „[...] pohyb víry se bez ustání musí konat silou absurdna, tak, abychom přitom neztratili konečnost, a naopak ji zachovali bez úhony celou“. (BaCh, s. 32).

strmé a spletité stezce existenciální dialektiky, ve které hledá a nachází rovnováhu mezi jedinečností, obecnem, konečnem a nekonečnem, v Lévinasově pojetí se člověk setkává s Bohem bezprostředně s příchodem lidské tváře. „Při setkání s Tváří se určitě také setkáváme s myšlenkou Boha.“[7] Etická výzva v Tváři je pro něj formou *theofanie,* neboť v druhém je přítomen element nepolapitelné *jinakosti.* Metafyzická kategorie *Jiného* zde zakládá absolutní nedotknutelnost druhého člověka. Jakékoli překročení etického imperativu ve jménu náboženské či existenciální seberealizace je pro Lévinase nepřijatelným projevem *egoismu.* Jakékoli náboženství, jež porušuje výzvu Druhého (a tudíž i výzvu neasimilovatelné transcendence či Nekonečna), splňuje Lévinasův popis „násilí“.

Kierkegaardův „rytíř víry“ dospívá k Pravdě navzdory etice, pro Lévinase je Druhý „samým místem metafysické pravdy” a pro vztah člověka k Bohu je nepostradatelný.[8] Lévinasův jedinec se nemusí brodit v nevyzpytatelných hlubinách niternosti, aby v utrpení, úzkosti a lítosti postupně ustanovil svůj poměr k absolutnu, neboť toto nekonečno má na dosah ruky (a to doslova) s příchodem jiného člověka. Bůh promlouvá k jedinci skrze Tvář. Lévinas tedy předkládá následující výtky. [9]

I. Přiznání prvenství víry nad platností etiky („teleologická suspenzace etiky“) ve jménu subjektivního úsilí je egoismem.

Vnitřní „tenze“ či napětí, jež dřímá pod povrchem člověka či

---

[7] LÉVINAS, E. *Etika a Nekonečno*. Praha: ISE, 1994, s. 181. ISBN 80-85241-67-6.

[8] LÉVINAS, E. *Totalita a nekonečno.* Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 63. ISBN 80-86005-20-8.

[9] Tuto kritiku najdeme v oddíle *Existence a etika* (*Existence et Ethique*), která vyšla jako součást díla *Noms propres* (Vlastní jména): LĚVINAS, E. *Noms propres.* Montpellier: Fata Morgana, 1976. Tento oddíl je upraveným, knižním vydáním Lévinasových příspěvků z pařížské konference věnované Kierkegaardovi v roce 1964. Budu vycházet z anglického překladu, *Existence and Ethics,* s. 28–30.

subjektu, touha po usmíření jedinečného a obecného, konečného a nekonečného, jež jej žene k překročení „obecné“ sféry etiky, neospravedlňuje porušení výzvy Druhého. Podle Lévinase je výkřik Izákovy tváře „Nezabiješ!“[10] absolutní a nezrušitelnou výzvou, jež nemůže být zrelativizována ve jménu vyšší autority či vlastní subjektivity. Ve chvíli, kdy se Abrahám vymaňuje z pout etických nároků, aby tím stvrdil svou jedinečnost, stává se v Lévinasových očích nemorálním násilníkem. Podle Lévinase mohl „nejdůležitější bod celého dramatu“ naopak nastat ve chvíli, kdy k Abrahámovi volá jeho etické svědomí a snaží se jej obrátit „zpět k etickému řádu“.[11] Johannes však takové volání považuje za „pokušení“ etiky, jež stojí jedinečnosti v cestě.[12] Lévinas se domnívá, že Johannesův výklad otevírá prostor pro náboženský fanatismus.

II. Kierkegaard možná etiku chybně umístil do abstraktní sféry, která rozptyluje lidskou jedinečnost.

Johannesův předpoklad, že ustrnutí v etických vztazích znamená *rozplynutí subjektivity do abstraktního obecna*,[13] je v kontrastu s přesvědčením Lévinase, že etika zakládá a předpokládá jedinečnost člověka. Být sám sebou znamená „neschopnost skrývat se před odpovědností“,[14] před absolutním nárokem etiky, který přichází s Tváří.

Je zřejmé, že slovo *etika* má pro Lévinase a pro Johannese jiný význam. Domnívám se, že Lévinasovy námitky jsou proto opodstatněné v souvislosti s pseudonymním pojetím, ačkoli budou (alespoň zčásti) neplatné vůči Kierkegaardově „křesťanské etice“.

---

[10] TaN, s. 175.

[11] *Existence and Ethics*, s. 34.

[12] Kierkegaard toto volání nepovažuje za volání „pravé“ etiky, nýbrž právě za hlas pomýlené „mravnosti“: pokud v Abrahámově životě existovalo nějaké obecno, potom „bylo skryto v Izákovi, bylo jaksi v Izákově životě zatajeno a musilo proto Izákovými ústy volat takto: nedělej to, všechno zmaříš!“ Viz BaCH, s. 51.

[13] EaE, s. 32: *„But does our relation with Others (Atrui) really entail our incorporation and dispersion into generality?“*

[14] EaE, s. 32*: „Being a Self means not being able to hide from responsibility.“*

V souvislosti s pojetím prvním bych chtěla upozornit na to, že příběh Abraháma a Izáka nelze použít jako obecnou normu, jež povoluje lidskou oběť. Cílem příběhu je ukázat nesmírnost úzkosti, nejistoty a bolesti, které provázely *skok víry.* Bylo by ale směšné, říká Johannes, „Abraháma prodávat v laciném vydání a pak lidi vyzvat, aby po jeho příkazu jednali.“[15] I tak ale nelze obhájit to, že Abrahám sám je konkrétně v tomto příběhu příkladem násilného jednání na Druhém, i když jeho čin nezakládá obecné pravidlo. Kdyby neexistovalo vyšší *telos* mimo etiku, Johannes by s Lévinasem ochotně Abrahámův čin zcela odsoudil. Vyšší *telos* ale existuje, stejně tak jako „vyšší“ pojetí mravnosti, které odhaluje detailněji Kierkegaardovo porozumění problému lidské existence a zakládá absolutnost etického závazku skrze poměr k Bohu.

3. Kierkegaardova „křesťanská etika“ jako odpověď Lévinasovi

„Miluj Boha celým svým srdcem, celou svou duší, celou svou myslí a celou svou silou. To je první a největší přikázání. Druhé je mu podobné: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe.‘“ (*Mt* 22,37–39).

Podle Kierkegaarda teprve křesťanství obsahuje „pravou mravnost“.[16] Křesťanství zakládá nárok mravnosti jako *absolutní*, garantovaný Boží autoritou. „Nejvyšší povinnost“[17] člověka nemůže být relativizována ve jménu víry, neboť je sama s vírou nerozlučně spjata a z víry vychází. Protože „religiózní“ existence nemůže suspendovat svou mravní povinnost vůči druhým (alespoň tedy ne mravnost ve svém eminentním, biblickém smyslu), mizí tím i problém druhořadosti mravního nároku. Druhá námitka zde rovněž ztrácí svou sílu, neboť přikázání lásky není obecné a jedinečnost člověka neohrožuje, nýbrž předpokládá (jedinečnost se

---

[15] BaCh, s. 46.

[16] *„Protože křesťanství obsahuje pravou mravnost, dokáže zkrátit uvažování a odmítnout dalekosáhlé úvody … “ (Skutky lásky*, s. 39).

[17] Tj. povinnost ustanovená Boží vůlí. Vztahuje se na oba dva novozákonní příkazy, neboť „když někdo nemiluje bratra, kterého vidí, nemůže přece milovat Boha, kterého nevidí“. (1 J 4, 20).

již musela konstituovat oproti obecnu). Není proto možné, aby se religiózní jedinec nacházel v indiferentním či negativním vztahu k druhému člověku. Kierkegaard považuje láskyplný vztah k bližnímu za skutečný a nezrušitelný „mravní úkol“,[18] který se liší od pojetí mravnosti v předchozí kapitole.[19] Jak už naznačuje i Johannes, jedinou *skutečnou mravní povinností* Abraháma bylo Izáka *milovat*.[20] Proti této mravnosti se Abrahám neproviňuje. Přesto existuje něco, co Lévinase a Kierkegaarda významným způsobem rozděluje, a tím je *obsah* této nejvyšší mravní výzvy. Jak se k sobě mají absolutní etická povinnost u Lévinase a křesťanský příkaz lásky u Kierkegaarda?

4. Problémy a odlišnosti:

Odlišný pohled na obsah etické výzvy: „Miluj!“, ale „Zabij!“?

Kierkegaardova křesťanská etika a Lévinasova etika sdílí jeden důležitý rys. Kromě toho, že jsou absolutní ve smyslu nemožnosti relativizace, ani jedno pojetí nelze uchopit a převést na pozitivní výčet norem. Onen „podstatný obsah“ mravnosti zůstává skryt objektivnímu pohledu, neboť je vystavěn na nevyjádřitelné, transcendující pravdě. Přesto se zdá, že tomuto tajuplnému obsahu dokážeme dát alespoň částečné určení.

Kierkegaard je explicitní v tom, že mravnost je ve své nejhlubší podstatě *láska*. Lévinas výslovně zakazuje zabití. Zdá se mi však, že „láska k bližnímu“ může v určitých mezních případech vést k tomu, co zakazuje Lévinasova „etická odpovědnost“ a co by Lévinas nazval nemorálním „násilím“, jako vidíme v Abrahámově odhodlanosti zabít Izáka. Tato odhodlanost je prohřeškem proti

[18] *Skutky lásky*, s. 39.

[19] *„Je skutečně protiklad mezi tím, co svět a Bůh chápou pod slovem láska.“* (*Skutky lásky*, s. 83).

[20] *„V Abrahámově životě nenajdeme jiný vyšší etický vztah než ten, že otec má syna milovat. Nemůže zde být řeči o etice ve významu mravnosti.“* (BaCh, s. 51).

Lévinasově etice. Na tomto bodě se točí celá kontroverze příběhu.

Domnívám se však, že bychom si měli povšimnout jiného momentu, než je Abrahámova úzkostná rezignace na všechny determinující vztahy jeho konečné existence. Abrahám se skrze absurdní krok víry drží Bohem daného příslibu „dobrého konce" navzdory všem silně znepokojujícím okolnostem a navzdory problematickému vztahu výzvy k racionalitě. Právě v tom se vyjevuje nepochopitelná hlubina absurdity, která je obsažena v jeho víře či důvěře v Boha. V závěru tohoto dramatického existenciálního zápasu je mu proto definitivně navrácena jeho konečnost i Izák, jak Abrahám věřil. Způsob, kterým tohoto cíle dosahuje, se nezdá být z hlediska konečného závěru problémem. Ospravedlňuje však subjektivní *víra* ve šťastný konec Abrahámovu ochotu překročit etické přikázání?

Kierkegaard nikde nenaznačuje, že ve víře je člověku dovoleno zabít (naopak, pokud o „obsahu" lásky něco Kierkegaard výslovně říká, pak je to kompatibilita se souborem jednotlivých přikázání, včetně „Nezabiješ!").[21] Jinde ve *Skutcích* Kierkegaard o etickém zákoně říká, že lze všechny jeho požadavky shrnout do dvou základních, kterými jsou *niternost* a *trvání.*[22] Opět však není jasné, zda jsou tyto požadavky slučitelné s myšlenkou lidské oběti.

Zdá se, že kdykoli se křesťanskou etiku pokusíme uchopit jako „systém" principů, Abrahámův čin v něm nebude ospravedlnitelný. Spor tedy nemůžeme vést o to, zda Bůh (či nejvyšší povinnost) *může* vyžadovat lidskou oběť, ani o to, co Bůh (či člověk) *může* či *nemůže*. Náboženskou mravnost nelze charakterizovat pozitivně ani negativně, kromě již zmíněného principu lásky. Vztah jedince k Bohu může vyžadovat jednání, jež bude natolik absurdní, že nebude dávat smysl v žádném z nám známých etických rámců, bude nevyzpytatelný, nedostupný a nezachyti-

[21] Kierkegaard vylučuje možnost, že přikázání lásky umožňuje překročení Desatera. (SL, s. 74).

[22] „Shrňme si mnohoznačnost na to nejdůležitější. Požadavek zákona musí být dvojí, jednak je to požadavek niternosti, jednak je to požadavek trvání." (SL, s. 90).

telný. Nelze říci, zda může „láska“ vyloučit nějaký čin, neboť potom by se jednalo o vymezení či negativní definici a vztah jedince k Bohu by se propadl do roviny systému, čímž by pozbyl svůj prvek nepolapitelnosti. Johannes se spíše táže čtenáře, zda je ochoten podstoupit dobrodružství víry, plné nejistoty, co jej na této cestě může čekat – zda je ochoten vykročit do absurdního, absolutního poměru k Absolutnu.

I tuto výzvu ale musí Lévinas odmítnout jako výzvu k egoismu, neboť hledající existence musí být bezpodmínečně připravena pouze k tomu, aby odpověděla na výzvu lidské Tváře. Na tento problém se podíváme nyní.

Problém sebelásky

Lévinas musí napadnout důraz na Abrahámovu subjektivitu. Abrahám nemá vyšší *telos* v uskutečňování vlastní existence, nýbrž v nekonečné odpovědnosti za Izáka. Lévinas jde ještě dále a říká, že „zabíjení druhého“ se může dít skrze *samo bytí člověka*. Otázka „Nezabíjím tím, že jsem?“[23] problematizuje Kierkegaardův předpoklad, že nejvyšším úkolem člověka je hledání a nalezení sebe sama.

Není zcela jednoznačné, jak by mohl Kierkegaard odpovědět na Lévinasův nemilosrdný důraz. Kierkegaard předpokládá hned dva typy pozitivního sebevztahu: starost o sebe sama a „sebelásku“ založenou ve „zdvojené“ etické povinnosti. Jeho jedinec se musí prodrat k víře skrze vědomé úsilí o založení sebe sama, o překonání své rozpolcenosti a bezvýchodné dichotomie uprostřed znepokojujících nálad existenčních stádií. Toto sebehledání se neobejde bez niterné vášně. Právě takový *pathos* je zjevný v Abrahámově příběhu.[24] Niternost předpokládá „egoistický“ přístup a zainteresovanost na svém osudu, je spojena s vědomým, rozhodným skokem do paradoxie křesťanské víry a umožňuje jedinci spatřit „výzvu Nekonečna“ zakládající povinnost lásky

[23] EaN, s. 190.

[24] ... zatímco podle Kierkegaarda zoufale chyběl jeho době. (viz BaCh, s. 37),

k bližním. Ve víře se z druhého stává „bližní“ a z příkazu lásky k bližnímu se stává *má povinnost.* Jedinec zároveň zjišťuje, že správně pochopený příkaz ‚miluj svého bližního jako sebe samého‘ předpokládá rovnocenný vztah lásky k sobě: „kdyby se někdo nechtěl dát křesťanstvím poučit o správné lásce k sobě samému, nemůže milovat ani bližního.“[25] Na začátku existenčního hledání tedy stojí bytostný sebezájem, na jeho konci stojí (mimo jiné) také láska k sobě. Lévinasův etický poměr je oproti tomu čistě asymetrický.[26] Kierkegaardovy předpoklady skutečných etických vztahů, tj. sebeporozumění a sebehledání, Lévinas odmítá jako „subjektivní egoismus“.[27] Tím se snaží uhasit přílišnou „vášnivost“ nejrůznějších zastánců ideologií a totalitních režimů, nejspíše po zkušenostech Evropy z 20. století, kdy síla ideologického a náboženského *pathosu* zcela přehlušila výzvu bezbranných lidských tváří.

Pravdou je, že Kierkegaard zvolil velmi šokující metodu, jak své čtenáře podnítit k existenciální horlivosti. I přes kontroverzní povahu zvoleného příběhu však Kierkegaard podklady pro ospravedlnitelnost nemorálních činů ve jménu víry[28] neposkytuje. Ačkoli křesťanské spisy významně rozšiřují poznání toho, co Kierkegaard myslel slovem *etika,* mezi oběma autory nadále zůstává napětí ohledně nároku nejvyšší mravnosti a ohledně možnosti eticky legitimní sebelásky.

Anna Šolarová

---

[25] SL, s. 20.

[26] *Etika a Nekonečno*, s. 183.

[27] EaE, s. 28.

[28] Lévinas však, jak se zdá, předpokládá možnost použít Abrahámův příběh k obhajobě násilných činů. To však není možné, neboť každý takový pokus by jedince vyřadil z absolutního poměru k absolutnu a postavil by ho do roviny obecna, čímž by jedinec ztratil i onen vyšší cíl a s ním i veškerou možnost ospravedlnění etické suspenzace. A jakkoli tedy může „Kierkegaardovo pojetí víry“ být zneužito či špatně pochopeno, nedomnívám se, že za tuto omylnost nese Kierkegaard zodpovědnost.

PAMĚTNÍ LISTINA

Zoologická zahrada hl. m. Prahy předává tuto listinu

Časopisu Nomádva,

který se stal dne 27. listopad 2012
adoptivním rodičem

LEZCE OBOJŽIVELNÉHO

Mgr. Petra Novotná
kontakt s veřejností
Zoo Praha

Mgr. Miroslav Bobek
ředitel
Zoo Praha

Tváře ÚFaRu: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

foto Jaromír Adamec

Můžete nám krátce popsat svůj filosofický životopis?

Na podzim roku 1989 mi bylo 16 let, studoval jsem třetím rokem děčínskou stavební průmyslovku, obor vodní stavby. Brzy po převratu bylo zřejmé, že studijní možnosti se otevírají a že po maturitě nemusím pokračovat ve stavařině. Postupně jsme sice pronikali do věcí, které mne bavily, zejména projektování, ale měl jsem zároveň řadu jiných zálib, od hudby a sportu až po nepříliš strukturovaný zájem o humanitní obory, například o psychologii. Například Jung mne tehdy fascinoval, ale zároveň jsem při čtení podobných prací pociťoval neuspokojení. Dobře si vzpomínám, že mne zklamala četba jedné Frommovy knížky – *Lidské srdce a jeho nadání k dobru a zlu*. Pokud si to dobře pamatuji, Fromm zde v podstatě řeší obecné otázky dobra a zla s pomocí pojmů psychologie „syndrom růstu“ a „syndrom rozpadu“. Podobně postupuje i při pojednání o vztahu svobody a determinismu. Tyto problémy se mi zdály zásadní, Frommovy odpovědi neuspokojivé. To mne posunulo od psychologie někam jinam. V knihovně svého otce, který je evangelickým farářem, jsem našel pár filosofických knih, díky nimž a díky setkáním např. s Ladislavem Hejdánkem a Janem Sokolem jsem se postupně rozhodl studovat filosofii. Ve čtvrtém roce stavební průmyslovky jsem se kromě přípravy na maturitu z betonových konstrukcí, vodních staveb a matematiky chystal na přijímací zkoušky na FF UK, obory filosofie a historie.

Můžete popsat celkovou atmosféru na katedře filosofie v době, kdy jste tam začal studovat? Studoval jste na FF zá-

roveň obor historie. Mohl byste srovnat tyto dvě katedry?

Atmosféra na katedře filosofie? Žádné revoluční ani obnovné nadšení jsem při nástupu, v říjnu 1991, nezaznamenal. Jednooboroví a dvouooboroví studenti měli zčásti oddělené studijní plány. Například jednooboroví studenti měli na antickou filosofii doporučený kurz Petra Rezka, který předpokládal souběžné studium řečtiny, zatímco my dvouooboroví bez povinné řečtiny jsme měli hodného, ale velmi nenáročného Dušana Machovce. Úroveň výuky a její náročnost závisela cele na vyučujícím. Kromě pozoruhodných přednášek (brilantního Miroslava Petříčka a náročného Stanislava Sousedíka) zde byly i kurzy vedené ve středoškolském stylu. Celkově lze říci, že studium mělo spíše volnou strukturu a hodně nevyrovnanou náplň. Pamatuji si, že u postupových zkoušek ani komise sama přesně nevěděla, co po nás může požadovat.

Na oboru historie se studovalo hlavně „řemeslo“. V *Úvodu do studia dějepisu* a *Historickém proseminář*i jsme například podrobně probírali třídění a kritiku pramenů, ale otázek, proč prameny shromažďujeme a jakými způsoby je lze interpretovat, jsme se dotkli jen okrajově. Ale abych historikům nekřivdil, v semináři Karla Kubiše jsme probírali knihy E. H. Carra (*Co je historie?*) a M. Blocha (*Obrana historie aneb historik a jeho řemeslo*). To byly asi nejlepší knihy z oboru obecné historiografie, které u nás za komunismu vyšly. Ovšem sama metoda historikovy práce se vyučovala podle Hrochova *Úvodu do studia dějepisu,* v němž musel čtenář pracně hledat popis metod, který byl již tehdy zastaralý, uprostřed marxistického balastu. Trochu mne překvapuje, že v kurzech úvodu do studia dějepisu na FF UK se tato kniha používá dodnes jako základní literatura. Vlastní výuka historie se v 90. letech zaměřovala především na politické dějiny. Mne tehdy zajímaly dějiny mentalit a metodologické otázky dějepisu. U vyučujících jsem těžko nacházel porozumění. Nakonec jednu mou práci o vnímání času v raném novověku zastřešil a posléze i vydal prof.

Petráň. Našel se i nějaký ten metodicky zaměřený seminář (J. Horský, O. Urban). A navrch toho všeho jsem na historii našel manželku. Ale vcelku bylo studium historie hodně pozitivistické, zaměřené na faktografii a „řemeslnou“ práci s prameny: hlavně nic neinterpretovat!

Sledoval jste spory na katedře filosofie?

O sporech na katedře jsem nebyl informován z první ruky, neboť do Rezkova semináře o antické filosofii jsem nechodil a měl hodně práce se studiem historie, kde po nás té faktografie chtěli přece jen dost, a navíc to pro mne bylo – vyjma intenzivní přípravy na přijímačky – první setkání s dějepisem. Rok 1994/1995 jsem strávil ve Vídni. Nicméně nebylo možné spory nesledovat. Jejich aktéři vyvěšovali na nástěnce otevřené dopisy, které pak vyšly ve *Filosofově doutnáku*. Na rozdíl od některých myšlenkově pokročilejších a zasvěcenějších studentů jsem neměl jasnou představu o tom, jakou úroveň by výuka filosofie měla mít a jaké nároky by měla na studenty klást. Právě kvalita a náročnost patřily k hlavním motivům návrhů na změny, které např. Martin Pokorný předkládal tehdejšímu vedení katedry. Zpětně musím říci, že tento tlak katedře filosofie prospěl.

Když srovnáte podobu studia a přístup studentů na FF na začátku devadesátých let a dnes, jaké vidíte rozdíly?

Tehdejší studenti se od těch dnešních lišili věkovým průměrem. Ke studiu se přihlásila řada lidí, kteří dříve filosofii studovat nemohli, čtyřicátníci mezi námi nebyli výjimkou. Mí spolustudenti byli často názorově mnohem vyspělejší lidé, než jsem byl já. Někdy se to projevovalo tím, že byli s vyučujícím schopni velmi dobře polemizovat, jindy tím, že měli hotové názory a ty při diskusi vždy jen zopakovali. Pamatuji si na jednoho staršího kolegu z 90. let, který vždy znovu, bez ohledu na obsah kurzu, hájil takzvanou „protestantskou“ myšlenkovou tradici Palacký – Masaryk – Rádl. Dost mne to rušilo a nudilo. Možná proto, že jsem v této tradici sám vyrůstal. Dnes se ke studiu hlásí

čerství maturanti či lidé krátce po maturitě. Bývají mnohem otevřenější, bez hotových názorů.

Dnešní studenti žijí v ekonomicky mnohem více sešněrovaném vysokoškolském systému, než v jakém jsem studoval já. Překročí-li standardní dobu studia o více než rok, už platí poplatky za delší studium. Musí si hlídat, zda mají dost kreditů či splněnou patřičnou část studijního plánu, a pokud ne, studium často přerušují, aby se po roční pauze vrátili. Srovnatelný tlak jsme my neznali. Čas a body nás tížily méně. Pamatuji si, že ve druhém stupni magisterského studia jsme chodili na přednášky a semináře velmi často už „jen tak". Při úvahách o nyní platných studijních plánech filosofie jsme se snažili alespoň něco z této volnosti uchovat v programu navazujícího magisterského studia, ale není to při daném nastavení vnějších kritérií snadné.

Myslím, že mnohé dnešní studenty filosofie od těch tehdejších odlišuje nejen věkový průměr a vnější (časový a bodový) tlak, ale i činorodost, ať už se projevuje v oblasti organizační, sociální či badatelské. Velmi často i studenti v pregraduálním studiu podávají řadu projektů, žádostí o granty, vydávají časopis, pořádají rozličné společenské akce, studentské konference. Srovnatelně pestrý soubor studentských aktivit v 90. letech neexistoval.

Během Vašeho studia se postupně proměňovala podoba studia. Mohl byste tyto podoby popsat? Jak jste vnímal jejich přednosti a nevýhody?

Někdy od poloviny mého studia, přesněji v r. 1994, se vedoucím katedry stal Zdeněk Pinc a rozdělil vyučující do čtyř skupin – seminářů (seminář L. Hejdánka, E. Koháka, J. Peška a S. Sousedíka, od r. 1996/1997 jich bylo pět, jejich vedoucí se měnili, L. Hejdánka nahradil P. Kouba, J. Peška M. Sobotka apod.). Studenti si měli zvolit svůj „profilující seminář" a značnou část studia – bylo to definované procenty – vykonat v tomto semináři. Tento systém by podporoval identifikaci studentů s určitým typem filosofické práce, například

Hejdánkův/Koubův seminář byl zaměřen na soudobou, spíše kontinentální filosofii (P. Kouba, K. Novotný, M. Petříček, K. Thein, M. Barabas), Sousedíkův spíše na scholastiku a analytickou filosofii (P. Koťátko, J. Polívka). Ale zřejmě byl od počátku míněn spíše jako přechodné uspořádání. Jeho hlavním účelem bylo, podle sdělení Z. Pince z podzimu 2012, umožnit fungování na téže katedře lidem, kteří spolu po názorových i personálních otřesech z let 1993/1994 nedokázali komunikovat. Proto vznikly ty skupiny („profilové semináře"). Ostatně ještě za Z. Pince došlo ke zrušení těchto skupin a zavedení jednotného studijního plánu. Zdeněk Pinc pak odešel zakládat Fakultu humanitních studií, vedoucím katedry byl od akademického roku 1999/2000 Pavel Kouba. S jeho nástupem začíná stabilní období, během něhož se upřesňují studijní plány, aniž by se zásadně měnily. Navíc měl Pavel Kouba díky velkému respektu u kolegů i nemalé mezinárodní reputaci dobré předpoklady ke zklidnění té poněkud rozbouřené atmosféry. Zhruba od r. 2001/2002 platí studijní plán, jehož se ÚFaR drží dodnes. V roce 2004/2005 bylo vedle magisterského zavedeno i bakalářské studium a nedlouho poté bylo – v souladu s Boloňskou deklarací – úplně zrušeno pětileté magisterské studium, což je velká škoda.

Nevýhodou podob studia, které jsem zažil, byla jejich neurčitost a krátkodobost. Měnili se jak lidé, tak studijní plány. Ten, podle kterého jsem dostudoval (Pincovy „profilující semináře"), mi byl sympatický, ale dodnes jsem jej úplně nepochopil. Naštěstí mne Zdeněk Pinc před časem uklidnil s tím, že toto nebyl záměr.

Studoval jste pak na různých zahraničních univerzitách. Co pro Vás znamenalo setkání se „západním" akademickým prostředím? Přišlo Vám jiné než v Praze? Lepší? Je něco důležitého, co jste se naučil teprve tam (např. ve způsobu akademické práce)?

V magisterském studiu jsem studoval jen na jedné zahraniční univerzitě (ve Vídni). V doktorském pak ve Francii (Lille a Paris X),

když pominu jednu krátkou stáž v Tübingen. V oblasti řádného denního studia těch zkušeností nemám tedy mnoho.

Pokud jsem mohl někde zakusit propastný rozdíl mezi Prahou a Vídní, pak to bylo v oboru historie. Najednou bylo možné zkoušet různé přístupy, včetně dějin mentalit. V přednášce světových dějin 20. století nemluvil Karl Stuhlpfarrer pouze o světových válkách a studené válce, ale například o významu populární hudby pro světové dějiny. Krom toho se sám zapojoval do sporů o interpretaci dějin Rakouska ve 20. století. Zkrátka jsem měl ve Vídni pocit, že studium historie v Praze je – řečeno s Nietzschem – antikvární.

I při studiu filosofie jsem našel rozdíly, nicméně nebyly tak propastné. Setkal jsem se s tím, že (někteří) vyučující měli přednášky skvěle připravené, měli ve srovnání s pražskými vyučujícími mnohem širší záběr znalostí (např. vídeňský profesor H. Vetter), což jistě souviselo s tím, že mohli svobodně studovat a poté se bez překážek pustit do práce na univerzitě. V seminářích byla vyšší úroveň referátů, studenti měli číst výrazně větší porci textů a často dokázali i obsáhlejší četbu představit na velmi dobré úrovni. Mnohem méně než u nás se praktikovala průběžná četba textů větu za větou, která byla tehdy v Praze hlavním typem práce v semináři.

Jak hodnotíte v dnešní době kvalitu ÚFaRu ve srovnání se zahraničními akademickými institucemi?

Domnívám se, že ÚFaR ve srovnání se zahraničím obstojí velmi dobře. V některých oblastech mají kolegové výsledky mezinárodního významu. Ústav garantuje náročné a kvalitní doktorské studium, což je předpoklad solidního bádání. Jistým specifikem ÚFaRu je skutečnost, že je zde nyní silně zastoupena má generace, tj. generace lidí, kteří vystudovali již za svobody (začínali studium v letech 1991–1995), udělali si doktorát a teď tu učí. Tito pozdní třicátníci či raní čtyřicátníci, kteří za sebou nemají ani zkušenost s filosofií „v podzemí“, ani nevykazují

moudrost šedin, mohou snad mít tendenci výuku zaměřovat spíše akademicky. Mohu-li si dovolit poukaz k vlastní osobě, je ve srovnání se zahraničím čirou anomálií, aby vedoucí katedry byl člověk mého věku. Významné zastoupení mé generace nevidím jako nějaký nedostatek, ale je to přece jen specifikum, o jehož mezích je třeba vědět. Dalším – a tentokrát negativním – specifikem je téměř výhradně mužské složení ústavu.

Z hlediska studijních plánů se katedry filosofie po Evropě liší tím, jakým způsobem uvedly v platnost již zmíněnou Boloňskou deklaraci, tj. povinnost rozdělit studium na bakalářské a magisterské. Jeden kolega z Postupimi mi líčil, jak se u nich z bakalářského studia politologie stalo obecně humanitní studium. Podobnému riziku se ÚFaR vyhnul, a to především díky Filipovi Karfíkovi, který „dělené studium“ (bc. a mgr.) u nás uváděl v platnost. Trval na tom, že již bakalářské studium musí studentovi nabídnout základní představu o oboru. Díky tomu je bakalářské studium u nás velmi náročné, což bývá někdy kritizováno. Domnívám se nicméně, že to bylo správné rozhodnutí. Kdo se prodere bakalářským stupněm, je slušně vybaven k tomu, aby v navazujícím magisterském studiu napsal hodnotnou diplomovou práci a od studia se pozvolna přesouval k badatelské činnosti.

Setkali jsme se s názorem, že k filosofii je dobré studovat ještě jiný obor, případně že je lepší s ní začínat v trochu pozdějším věku, když člověk nejprve získal nějaké zkušenosti jinde. Co si o tom myslíte?

Studovat druhý obor k filosofii: určitě ano. Filosofie bez určitého typu mezioborovosti dnes nemůže existovat. Navíc je to i čistě praktická věc (čímž nemyslím jen rozšíření příležitostí při hledání životního partnera). V každém případě nedoporučuji studovat filosofii samotnou.

Začínat s filosofií v pozdějším věku? S filosofií jistě lze začínat kdykoli, ale se studiem už je to horší. Ze studentů, kteří se k nám přihlásili v již zralém věku, neznám nikoho, kdo by studium dokončil.

Mládí nakonec má také určité výhody.

Ale abych nezamluvil otázku po životní zralosti jako předpokladu ke studiu filosofie: já myslím, že to předpoklad ke studiu není. Předpokladem je zvídavost a otevřenost. Filosofie naštěstí není takový obor, k němuž by člověk musel splnit všechny předpoklady předem. Filosofie sama je přece hledáním, tedy i postupným zráním toho, kdo ji studuje. Určitá osobní zralost patrně je předpokladem k psaní dobrých filosofických knih. Ani to bych však netvrdil obecně, ale v některých oblastech to myslím platí, například ve filosofii dějin. Když porovnáme takového Gadamera a Hempela, nelze v rozdílu mezi jejich postoji nespatřovat rozdíl zkušeností. V *Pravdě a metodě* prokazuje Gadamer nejen široké humanistické vzdělání, které se nezíská za pár let, ale i životní moudrost, zkušenost s vyjednáváním a rozhodováním případů, na něž neexistují předem daná kritéria (v Lipsku se podílel na denacifikaci univerzity jako jeden z mála, kteří byli „politisch unbefleckt"). Je pravda, že sám Gadamer toto prekérní rozhodování v *Pravdě a metodě* v obecně filosofické rovině popsal poněkud nedostatečně, nicméně sám fakt, že usiloval o filosofické uznání této specifické neurčitosti, má svou důležitost. Když naopak Carl Gustav Hempel tvrdí, že zákony, které se projevují v dějinách, se nijak neliší od zákonů, jimiž popisujeme chování hmoty, a že predikce budoucího a vysvětlení minulého jsou z hlediska struktury dané logické operace identické, pak se mi zdá, že životní zkušenost s dějinami v této úvaze zcela chybí, jakkoli nás to u politického uprchlíka z nacistického Německa může překvapit.

Jak se díváte na pojetí, že filosofie je (nebo může být) určitým způsobem života?

Záleží na tom, co si pod způsobem života představíme. Když se nás u ústních přijímaček uchazeč zeptá, k jaké životní filosofii jej chceme vést, snažíme se mu vyložit, že si spletl obor, neboť způsoby života neučíme. Ale je-li kritičnost a tázavost způsobem života, pak myslím či doufám, že něco takového učíme i žijeme.

Jaká je role filosofie na univerzitě? Co si myslíte o společném filosofickém základu?

Společný základ je myslím dobrá věc, ale já sám nijak netrvám na tom, že by musel být filosofický. Měl by studenty vyvést za hranice jejich oboru, měl by být přednášen na špičkové úrovni, ale ta tázavost a kritičnost, což jsou atributy, které si pro sebe někdy až příliš výlučně nárokuje filosofie, může klidně být rysem přednášky i jiného vzdělaného humanitního vědce s rozhledem. V té míře, v níž tento typ tázavého vzdělání představuje filosofie, bych ji ve společném základu podporoval, ale nikoli bezvýhradně a výlučně.

Směřuje ÚFaR dobrým směrem? Co by se na něm mělo zlepšit?

Po pravdě řečeno právě nyní se zabývám mnohem více financováním ÚFaRu než jeho směřováním, neboť finanční situace jak vědeckých pracovišť, tak fakult je krajně nepředvídatelná. Ale ke směřování ÚFaRu: jsem přesvědčen, že základní nasměrování – náročný studijní plán bakalář-

foto Jaromír Adamec

ského studia, volnější studijní plán pro navazující magistry, náročnost při posuzování doktorátů a habilitací, mnohostranná badatelská aktivita atd. – je správné.

ÚFaR je součástí širšího filosofického prostředí v naší zemi, které vnímám jako velmi pluralitní. Existují zde různé filosofické směry, které se vcelku respektují. Na tom má zásluhu i několik institucí, které se vzájemně uznávají a spolupracují, mezi nimi například Filosofický ústav AV ČR. Ani to proslulé schizma na kontinentální a analytickou filosofii, které zde jistě je přítomno, nevede k tomu, že by se jednotlivé strany chtěly vytěsnit. Může-li ÚFaR svým dílem prospět filosofii v naší zemi, pak mimo jiné snahou o zachování pestrosti filosofických přístupů.

Prostředí ÚFaRu je nyní neodmyslitelně spoluutvářeno studentskými aktivitami, mezi něž patří Nomádva ve své pozoruhodné tištěné, webové i večírkové podobě, rozmanité studentské konference, filmový klub atd. To vše je malý zázrak. Není to přísně vzato součást směřování ÚFaRu jakožto instituce, neboť jsou to spontánně vznikající a na ní často nezávislé aktivity. Z pozice členů katedry je můžeme podpořit, vítat a být za ně vděčni, ale můžeme do nich vstupovat jen opatrně, pokud vůbec. Skvěle se to daří Štěpánu Špinkovi, který dlouhodobě podporoval a pomohl uskutečnit některé výtečné studentské projekty, například „Filosofickou školu“ v Želivě 2012.

Filosofie jako studijní a badatelský obor vzbuzuje i dnes značné emoce. Jedněmi je považována za vrchol vzdělanosti, jinými za nadbytečnou a nesmyslnou disciplínu. Čím tedy je?

Na tuto otázku nemohu odpovědět, aniž bych se vrátil ke své vlastní zkušenosti. Začíná již tím, co mne k filosofii přivedlo. Jednalo se o několik podobných zkušeností, jednu z nich jsem uvedl v úvodu našeho rozhovoru: nepřesvědčil mne způsob, jímž psycholog Fromm vykládá rozdíl mezi dobrem a zlem s pomocí rozlišení „syndromu růstu“ a „syndromu rozpadu“. Navíc mne tehdy neuspokojil obecněji

způsob, jak byl rozdíl dobra a zla (či v téže knize problém svobody a determinismu) pojednán v rámci určitého oboru, totiž psychologie. Zajímalo mne, který obor se těmito otázkami zabývá důkladněji – a skončil jsem u filosofie. Z této osobní zkušenosti vyvozuji, že k filosofii patří zaprvé zážitek s nepřesvědčivostí některých názorů a zadruhé překračování oborů, v nichž jsou tyto názory zprvu formulovány. Filosofie pak nutně mluví obecným jazykem: usiluje o vymezení hlavních pojmů, formuluje obecně platné důkazní postupy. Ale tato obecnost (např. pojmu „svoboda“) má svůj protipól v jedinečném, například v konkrétní zkušenosti svobody. Pokud se od ní filosofie odpoutá, stane se tříděním pojmů. To by byla škoda, neboť v propojení jedinečného a obecného, v tom, že se obecné kategorie týkají právě mé zkušenosti, tkví nejen schopnost filosofie oslovit nefilosofy, ale tkví v něm filosofie sama.

Jak byste zdůvodnil, že věnovat se filosofii má smysl?

Pro filosofii, jak jsem ji poznal, je důležité, že vás nějaký názor zaujal, ale docela nepřesvědčil. Filosofie je kultivací tohoto zážitku, a sice takovou kultivací, která klade prosté otázky a užívá obecné pojmy. Ptáte se, zda má něco podobného smysl. Patrně chcete vědět, jak vysvětlit, že něco podobného má smysl, tomu, kdo se filosofii nevěnuje. Zde jsou možnosti vysvětlení či, jak říkáte, „zdůvodnění“ omezené. V některých případech lze ukázat, že překročení hranice určitého oboru může být plodné i pro tento obor sám. Podobnou zkušenost jsem učinil se svým druhým oborem, totiž historií. Když se ptáme, co je historický fakt, co jsou dějiny, postupně přecházíme od obecné metodologie historiografie k filosofii, například se ptáme, co je to vůbec minulost. Tento přechod mne vždy zajímal. Zde je možné ukázat, že filosofické tázání po dějinách, jak je můžeme sledovat například v hermeneutické filosofii 20. století, proniklo až k otázkám historiografie. Dobrým dokladem je Ricoeurova polemika s tezí, že historie se obejde bez vyprávění příběhu. Ricoeur se v této diskusi, již

vede ve druhé polovině *Času a vyprávění I*, snaží ukázat, že i v tak ne-příběhově pojatých dějinách, jako je Braudelova kniha o Středomoří, se příběh v nějaké podobě objevuje. Je zde například hrdina: samo Středozemní moře. Důležité je, že Ricoeur svou polemiku zakládá nejen na důkladné znalosti historiografie, ale i na obecně filosofické reflexi o vztahu k minulému, totiž o úloze vyprávění při utváření identity v čase. Toť jeden příklad „smysluplnosti" filosofie chápané jako její nad-oborovost.

Dokončujete teď knihu o Merleau-Pontyho filosofii vnímání. Můžete nám ji představit?

Myšlení Maurice Merleau-Pontyho se věnuji zhruba posledních pět let, mimo jiné dokončuji překlad jeho *Fenomenologie vnímání*. Poté, co jsem vydal knihu *Jednání a situace*, jsem si chtěl zkusit jiný druh práce. Má první kniha je zaměřená tematicky. Navrhuji vymezení některých pojmů, jako je „jednání", „událost" či „situace". Opírám se o filosofické koncepce, které mi jsou blízké, jako je fenomenologie, hermeneutika, ale i recepce Aristotelovy etiky u některých autorů 20. století. Vcelku se jedná o snahu využít bohatství určité myšlenkové tradice pro uchopení zvoleného tématu. Můj primární zájem se nevztahoval na toho či onoho myslitele, nýbrž na téma.

V knize o Merleau-Pontym je to opačně, neboť ta je zaměřena primárně na určitého autora. V prvních kapitolách představuji jeho filosofickou koncepci, která je založena na úvaze o vnímání. Proto podtitul knihy zní „Myslet podle vnímání". Až po představení Merleau-Pontyho pozice ukazuji v několika kapitolách, jaké důsledky z ní plynou pro klasická filosofická témata. Po určitou dobu jsem přemýšlel, o jakých tématech zde pojednám. Nakonec jsou v knize čtyři a každé má samostatnou kapitolu: věc, čas, řeč a obecniny. Přitom mne po celou dobu zajímá prostá otázka, zda skutečně je možné „myslet podle vnímání", zda můžeme mluvit, jak to činí Merleau-Ponty, o „primátu vnímání". V knize přesněji vymezuji, co teze o „primátu vní-

mání“ může znamenat a jak se projevuje při uchopení zmíněných témat. Smyslem knihy je posoudit přínos a meze návrhu, který Merleau-Ponty předložil. Celkem vzato lze říci, že při práci na knížce o Merleau-Pontym jsem postupoval takříkajíc inverzně oproti předchozí knize, od autora k tématům. Byla to pro mne zajímavá změna.

Jak se stalo, že jste se začal zabývat právě Merleau-Pontym?

Patří mezi tři klíčové postavy fenomenologické filosofie, z nichž první dvě jsou u nás dobře známé: Edmund Husserl a Martin Heidegger. Usoudil jsem, že mohu nějak napomoci recepci Merleau-Pontyho myšlení u nás. Již dříve jsem navrhl a edičně připravil překlad Merleau-Pontyho rozhlasových přednášek (*Svět vnímání*, přel. K. Gajdošová). Po dohodě s několika kolegy jsme vytvořili badatelský projekt, v jehož rámci jsme přeložili a vydali další texty, mimo jiné přednášku *Primát vnímání* v překladu Jana Haláka či soubor textů *Maurice Merleau-Ponty. Založení a podstata*, které přeložili a vydali Josef Fulka a Alena Tesková. Nyní vychází má kniha, během roku 2013 pak překlad *Fenomenologie vnímání*. Již existující překlady knihy *Struktura chování* (Jan Pechar) a *Viditelné a neviditelné* (Miroslav Petříček) tak budou doplněny. Čeští zájemci o Merleau-Pontyho si budou moci utvořit ucelený obraz.

V čem je tento autor specifický oproti jiným fenomenologickým filosofům?

Merleau-Pontyho specifičnost se obvykle vyjadřuje jedním slovem: „tělo“. Dnes sledujeme velký mezioborový zájem o tělesnost, který dokládá například třísvazková *Histoire du corps*, která vyšla před sedmi lety v Paříži. Merleau-Ponty bývá obvykle pojímán jako filosof těla, přesněji „vlastního těla“, jako autor, který obhajuje nepřevoditelnost mé vlastní zkušenosti s tělem na její objektivní popis. Jeden myslitel jej dokonce nazývá „svatým patronem těla“. To vše je sice výstižné, ale zároveň trochu zavádějící.

Merleau-Ponty byl filosofem, který si kladl otázky ontologického rázu. Ptal se, jakým

typem jsoucna je „vědomí“ (v Husserlově pojetí), jakým typem jsoucna je „předmět“ („rozlehlost“ u Descarta) a zda je možné skutečnost popsat za pomoci uvedených dvou ontologických kategorií: vědomí a předmět. Úvaha o vnímání jej dovedla k závěru, že nám tyto kategorie ve věrohodném rozboru vnímání spíše brání: ne každé vnímání je vědomé, ne každé vnímání se zaměřuje na předmět. Vnímání navíc nelze chápat jen jako akt, jehož prostřednictvím vědomí dospívá k předmětům, tedy jako akt poznání. Vnímání je určitou činností živé bytosti, je součástí orientace v okolí, předpokládá možný pohyb, tedy zajisté tělo, ale také určité porozumění času a rozdílu možné – skutečné. Merleau-Ponty přechází od epistemologie vnímání k ontologii vnímající bytosti a vnímaného světa. Vřazuje se mezi klasické autory, neboť směřuje k odpovědi na otázku, co znamená být. Proto mi přijde škoda, když se Merleau-Ponty chápe jako autor jednoho tématu, totiž těla. Pro mne je Merleau-Ponty především filosofem vnímání, který se pokusil ze zvoleného východiska vyvodit důsledky ontologického rázu.

Kromě toho může být Merleau-Ponty autorem, který vrátí fenomenologii do filosofie. Fenomenologická filosofie se s velkou energií věnuje otázce, co je zjevování. Tato otázka v ní má své místo. Sám jsem si ji kdysi kladl, především v souvislosti s Eugenem Finkem. Bylo by ovšem škoda, pokud by toto tázání mělo tvořit jedinou náplň fenomenologie. Fenomenologie si tím vymezí svůj terén – téma zjevování –, který není pro jiné typy filosofie přístupný. V něm pak vede své vlastní, doslova esoterické debaty. Ale fenomenologie má co říci k tématům, která sdílí s jinými filosofickými směry, například k tématu svobody, intersubjektivity nebo řeči. Merleau-Ponty je pro mne autorem, který může fenomenologii otevřít. Ale může být využit i zcela opačným směrem. To už není věcí autora, nýbrž nás, jeho interpretů.

Myslíte si, že pro člověka, který se fenomenologií dosud příliš nezabýval, je možné začínat u Merleau-Pontyho, nebo vyžaduje spíše „pokročilé“

čtenáře?

Určitě lze začít četbou Merleau-Pontyho rozhlasových přednášek, které vyšly pod názvem *Svět vnímání*. Většina Merleau-Pontyho textů však nějaké znalosti předpokládá. Například „Předmluva“ k *Fenomenologii vnímání* je mimořádně náročný text, který je plně srozumitelný až po přečtení celé knihy. Tuto knihu je lepší začínat až „Úvodem“. Jeho první část – kritiku pojmu „počitek“ – lze myslím sledovat vcelku dobře.

A co chystáte dál?

Kromě nějakých drobnějších aktivit, které navazují na mou práci o Merleau-Pontym či na starší knihu o jednání, nemám teď jeden dlouhodobý námět. Při práci na knize o Merleau-Pontym jsem v tematických kapitolách narazil na meze dané žánrem. Téma samo (řeč, věc, čas) si v určitou chvíli žádalo, abych překročil kontext Merleau-Pontyho úvah a sledoval toto téma tak říkajíc pro ně samo. Snažil jsem se v knize toto pnutí alespoň krátce zachytit, například formou dílčích výhrad vůči Merleau-Pontyho rozborům či upozorněním na odlišné přístupy. Ale pokud bych je sledoval dále, asi bych nenapsal knihu o Merleau-Pontym. Tu mám napsanou, a třeba mne teď některé z uvedených témat zavede dále.

Rozhovor připravila Markéta Bendová

Výběr ze studentských prací

Možnost etického vyjádření jazykem a jednáním

Při studiu Wittgensteinova *Tractatu* jsem se pokoušela zjistit, co je bráno jako to opravdu důležité a hodnotné, proč je to tak bráno a proč je tak bráno právě toto, a ne něco jiného. Po zjištění, že tím doopravdy důležitým a hodnotným je etika, jsem se nutně musela věnovat zkoumání užšímu: zkoumání toho, proč je to právě etika a jakým způsobem ji můžeme vyjádřit. Následující text je upraveným výňatkem ze závěrečných pasáží mé práce *Wittgenstein, etika a etické vyjádření.*

I. Věty etiky

Čím jsou definovány věty etiky, jak je poznáme? V *Tractatu* se píše, že

> *„... nemohou být žádné věty etiky. Věty nemohou vyjadřovat nic vyššího.“ (TLP 6.42)*

Jak s tímto naložit? Jak naložit s tím, že nemohou být žádné věty etiky, když běžně takové věty tvoříme a užíváme? Budeme si muset rozlišit věty etiky v běžném smyslu, tedy ty, se kterými se běžně setkáváme, a věty etiky v tom smyslu, v jakém o nich v tomto paragrafu mluví Wittgenstein. Věty etiky jsou podle něj nemožné z toho důvodu, že by jejich hodnota musela být vyšší než hodnota vět ostatních. Ale

> *„Všechny věty mají stejnou hodnotu,“ (TLP 6.4)*

tudíž se v našem světě nemohou vyskytovat věty hodnoty vyšší. Vyjadřovaly by totiž tuto hodnotu, říkaly by, jak se to má s něčím, co v našem světě nenajdeme. Říkaly by, jak se to má s něčím vyšším, jak se to má s etičnem. Na rozdíl od věd produkujících věty smysluplné a logiky produkující věty smysluprázdné nemá etický diskurs žádný předmět, ke kterému by se jeho věty vztahovaly.

Když tedy věty etiky používáme, ve skutečnosti jsou to jen fa-

lešné věty etiky. My je tak můžeme nazývat a můžeme se tvářit, že jimi vyjadřujeme něco etického, ale ve skutečnosti o etičnu neřekneme zhola nic – naše věty etiky se jen tváří, že o etice něco vyjadřují, a my s nimi. O etice totiž mluvit nelze:

> *„Je jasné, že etika se nedá vyslovit.*
> *Etika je transcendentální.“ (TLP 6.421)*

A nedá se vyslovit právě proto, že je transcendentální. Etika, stejně jako logika, nemůže být předmětem našich promluv, jelikož není prvkem našeho světa. Etika a logika však nejsou jedním, ani nemají stejnou pozici. Zatímco logika určuje podmínky možnosti našeho světa a vytyčuje hranice vyslovitelnému zevnitř, etika je právě to, co za nimi po jejich vytyčení zůstane. Ze své strany by však vytyčení těchto hranic mohla napomáhat. Hranice toho, co lze vyslovit, musí však nutně být vymezeny zevnitř, a to proto, že svá logická vymezení můžeme směřovat jen a právě do této oblasti. Jak by tedy vnější oblast nevyslovitelného mohla napomáhat vytyčení těchto hranic? Rozhodně se na jejich vytyčování nemůže podílet negativně. Pokud totiž říkáme, že hledané hranice vymezíme zevnitř, jelikož jen zevnitř je vymezit lze, nemůžeme v návaznosti na toto prohlášení říci, že zvenčí je vymezit nelze, a myslet si, že tím vymezujeme i oblast ležící za nimi. Takováto negace totiž stále patří pouze do oblasti protknuté logickou formou, tedy do oblasti uvnitř. I v případě, že se negace jako logická propozice hranic světa dotkne, je však stále nemůže překročit.

Etické propozice, stejně jako logické, nezobrazují žádný stav věcí, jelikož jejich prvky nezastupují žádné předměty našeho světa. Zatímco však věty logiky tvoří logické konstanty, které jako takové nic zastupovat nemají a jejich smyslem je to, aby ukazovaly nutnou logickou formu, věty etiky takovými prvky tvořeny nejsou. Ano, jejich části sice také nic nezastupují, ale není to jejich účelem a nepřiznávají se k tomu. Naopak, tyto části se tváří, jako že něco zastupují. Smysl vět logiky je rozprostřen v samých hranicích našeho světa, dává se jako ukazatel jeho lešení a poskytuje nám určitý vhled do jeho formy. Smysl vět etických se však na oko snaží putovat ke svému cíli, ale vzápětí se tříští o hranice

našeho myšlení.

> *„Správnou metodou filosofie by vlastně bylo: říkat jen to, co se říci dá, tedy věty přírodovědy – tedy něco, co s filosofií nemá nic společného – a pak vždy, když někdo jiný chce říci něco metafyzického, ukázat mu, že některým znakům ve svých větách nedal význam.“ (TLP 6.53)*

Měli bychom tedy při odhalování vět s tímto nemocným smyslem poukazovat na to, že některým znakům v nich nebyl přisouzen význam. Když tedy máme větu: *Etika se nedá vyslovit,* musíme u ní poukázat na to, že výrazu *etika* nebyl dán význam, tedy tato věta nemůže být smysluplná. Znak užitý pro označení toho, k čemu chceme referovat, zde ale není důležitý. Důležité je to, že chceme k něčemu referovat, snažíme se pro to vytvořit symbol, ale nedaří se nám to a ten zůstává stále jen bezvýznamným znakem. Nedaří se nám to z toho důvodu, že předmět našeho zájmu spočívá za hranicemi vyslovitelného a my *o* něm nemůžeme mluvit, nemůžeme si ho vzít za předmět našich vět.

Jak se to tedy má s větami etiky, tedy s těmi, které *nemohou být*? O stavu věcí nám neříkají nic, jelikož některým jejich prvkům není přiřazen význam. Toho, o čem by se zdály vypovídat, se ani náznakem nedotýkají a v našem jazyce fungují podobně jako čiré bláboly. Ne každý je však jako takové rozpozná a z nějakého důvodu jsou stále v oběhu a hojně komentovány. Vtipným příkladem je Wittgensteinovo kroucení hlavou nad problémem,

> *„... zda je dobro více čí méně identické než krásno,“ (TLP 4.003)*

který je jen jedním zástupcem řady vět, u kterých si nemůžeme být moc jisti, o čem mluví, natož o čem by mluvit chtěly. Jsou tedy věty těmto podobné a s nimi i věty etiky nesmyslné?

Problém je v tom, že na první pohled mají správnou logickou formu, neobsahují gramatické chyby ani nevypadají jako nějaký blábol. Mohlo by se tak zdát, že jsou smysluprázdné podobně jako věty logiky. Jejich postavení je sice jiné, ale za předpokladu, že by měly společnou formu, by mohly ukazovat alespoň ji. Jelikož by neměly jiný smysl, mohlo by za tento smysl, ač skrytý, být

bráno toto ukazování. Zdánlivě smysluplné, tyto věty však velice rychle z této kategorie vypadávají po tom, co se zjistí, že jednomu nebo více z jejich prvků není přiřazen význam. To je formálním důvodem jejich neúspěchu při snaze být zařazeny jako smysluplné. Jazykový znak bez významu se totiž nemůže nijak vázat a fungovat v jazykové struktuře. Zdánlivá logická forma celého větného znaku se pak odhalí ve své nepatřičnosti, když se zjistí, že tyto věty tuto formu nemají. Zatímco logické konstanty, ač neoznačující, jsou přesto schopné vázat se dle logické formy jako znaky ve větách, znaky bez významu ve větách etiky se z formálních důvodů takto vázat nemohou. Nemohou tedy být označeny jako smysluprázdné.

A také tak věty této kategorie označeny nejsou, mluví se o nich totiž jako o nesmyslných:

> *„Většina vět a otázek, které byly napsány o filosofických věcech, není nepravdivá, nýbrž nesmyslná. Nemůžeme proto vůbec takové otázky zodpovědět, nýbrž jen prokázat jejich nesmyslnost. Většina otázek a vět filosofů spočívá na tom, že nerozumíme naší jazykové logice.“ (TLP 4.003)*

Věty etiky tedy nesplňují formální nároky pro to, aby mohly být smysluplné a fungovat tak v našem jazyce, ale získávají status vět nesmyslných. Otázkou je nyní to, zda jsou odlišné od čirých blábolů, nebo ne.

Co mají čirý blábol, věta obsahující gramatickou chybu a věta etiky společné, je to, že nic neříkají. Zdají se mezi nimi být ale i rozdíly. Zatímco v prvním případě se jedná o libovolnou skrumáž znaků, v případě druhém z věty rozpoznáme její správnou podobu a tuto větu pak umíme *opravit*. Umíme ji upravit tak, aby byla smysluplná. Ano, můžeme namítnout, že v druhém případě prostě nemůžeme vědět, že ta která úprava je ta správná. My to ale nemůžeme *vědět* ani v případě prvním, když se pokoušíme opravit čirý nesmysl jeho přepsáním. Nikdy nemůžeme znát rozsah chyby při tvorbě věty vzniklé, tudíž při opravě vět vždy tak nějak hádáme.

Co se týče vět etiky a dalších jim podobných, ty ani nezkoušíme

nijak opravit. Jejich nepovedený smysl, který za nimi přesto *cítíme*, nás od toho zrazuje. Wittgenstein by nás při jejich tvorbě možná přerušil a řekl by nám, že některým znakům v nich nedáváme význam. A my bychom je pak mohli donekonečna nahrazovat znaky jinými, a přesto bychom stále nedocílili toho, čeho bychom docílit chtěli. Žádnému znaku ve větách etiky se totiž nedá přiřadit ten význam, který bychom mu rádi přiřadili. Tímto bychom se dostali do podobné situace jako před pár řádky a při opravě věty bychom museli nahradit znak, kterému význam není přiřazen, znakem jiným, schopným fungovat ve větné struktuře jako symbol. Druhou možností by bylo původnímu znaku nějaký význam přiřadit – ne však transcendentální, museli bychom vybírat z množiny významů našemu světu imanentních.

Zatímco smysl vět etiky si představíme jako bezmocně narážející na hranice našeho jazyka, smysl ostatních nesmyslů v nás bloumá jako bezcílně se vlnící nit. Jelikož se ale smysl může ukotvit jen a pouze v našem světě, a nikde jinde, jaký máme důvod k tomu, abychom věřili, že zatímco smysl běžných nesmyslů nesměřuje nikam, smysl vět etických někam směřuje? Že směřuje za hranice našeho světa? Smysl vět etických je z logického hlediska úplně stejně nezakotvený a úplně stejně bezcílný, jako smysl nesmyslů ostatních kategorií. A smysl je smyslem jen tehdy, když opravdu k něčemu směřuje. Nesmysl nic neříká, o ničem nemluví, nemá nic, k čemu by svůj smysl směřoval. Tedy se dá říci, že žádný smysl ani nemá. Stejně tak pak věty etiky, které se tváří směřovat k něčemu transcendentálnímu, k něčemu za hranicemi našeho světa, což je jim ale stejně platné, jako je doufání v opravu nějakého blábolu.

Jaký je tedy rozdíl mezi nesmyslným blábolem a nesmyslnou větou etiky? Existují vůbec dva druhy nesmyslů? V případě gramaticky špatně utvořené věty můžeme tušit, k čemu by se měla vyjadřovat, pokud by byla utvořena správně. U tohoto tušení však zůstáváme, a nic se nemění na tom, že nemůžeme *vědět*, k čemu by se vyjadřovala, a nemůžeme vědět, jaká by byla její správná forma. Šlo by totiž o úplně novou větu, ze které bychom naopak

nemuseli poznat, že je upravenou verzí věty původní. V případě blábolu obsahujícího znaky k ničemu nereferující je situace podobná – musel by být podroben výše popsaným úpravám, na jejichž konci by se potýkal se stejnými problémy jako gramaticky špatně utvořená věta.

Věty etiky pak buď můžeme nějak opravovat a vystavovat je stejným problémům jako nesmysly předchozí, anebo je můžeme nechat tak, jak před námi stojí, a pokoušet se jim porozumět v jejich čisté, avšak nesmyslné podobě. Mohly by v nás budit zdání, že mluví o něčem, co sice říci nelze, ale mluvily by o tom, kdyby se o tom mluvit dalo. Jinými slovy, že na rozdíl od blábolů v tomto případě víme, jaký by byl jejich význam, jaký by byl jejich smysl, kdyby se o nyní těmito větami nedotknutém předmětu jejich vypovídání vypovídat dalo. Kdyby ovšem tento předmět vypovídání měly. Ony ale momentálně nic a o ničem nevypovídají a ani vypovídat nemohou, nic se jimi neříká a jsou pro nás jen a pouze nesmysly. Můžeme si za nimi představovat leccos, ale věty etiky jako takové nejsou nositelem významu, nemají smysl a jsou nesmyslné. V celém textu *Tractatu* nenajdeme jednu jedinou větu, která by nás opravňovala si myslet, že je to jinak – že před sebou máme vedle nesmyslů normálních nesmysly nějakým způsobem osvětlující.

II. Možnost etického vyjádření

Je tedy vůbec možné etické vyjádření? Jsme ho schopni, nebo je jen zdáním čekajícím na odhalení jako nesmyslné? Jednou z našich možností je vyjádřit se mlčením, zcela v souladu s větou:

O čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet.“ (TLP 7)

Je to opravdu vše, co můžeme pro naše vyjádření udělat? Vidíme, že i Wittgenstein se vyjádřil jinak – užitím jazyka. Svému dílu, jehož smysl má být etický, dovolil být uspořádáno do vět a odstavců. Byl jeho pokus vyjádřit se úspěšný, nebo je opravdu jedinou možností o etice mlčet a pouze konat? Když si přečteme něco ze závěrečných pasáží *Tractatu*, dozvídáme se, že si byl této obtíže velmi dobře vědom:

„Moje věty objasňují tím, že je ten, kdo mi rozumí, rozpozná nakonec jako nesmyslné, vystoupí-li – po nich – nad ně. (Musí takříkajíc odhodit žebřík poté, co po něm vystoupil nahoru.) Musí tyto věty překonat, pak vidí svět správně.“ (TLP 6.54)

Právě z této formulace může plynout přesvědčení některých interpretů, že vedle nesmyslů běžných existují i osvětlující či objasňující nesmysly. Těmito nesmysly by pak byly věty *Tractatu* a mezi nimi i věty etiky. Měli bychom však dávat pozor na to, jak přesně je tato Wittgensteinova nesmyslná věta postavena: jeho věty objasňují tím, že jsou rozpoznány jako nesmyslné. Pokud jsou rozpoznány jako nesmyslné, tak nám ale nemohou nic říkat. Znamená to tedy, že objasňují jen tím, co ukazují, resp. co se v nich ukazuje? Když je věta rozpoznána jako nesmyslná, tak jí už z její podstaty rozumět nemůžeme. A kdybychom se tvářili, jako že nám nesmyslná věta něco ukazuje nebo dokonce říká, tak bychom se sami usvědčili z toho, že jí vůbec nerozumíme. To, že jí nerozumíme a nechápeme, však není problémem – nikdy ji nemůžeme pochopit a nikdy jí nemůžeme porozumět – je přeci nesmyslná. I když si o ní tento fakt uvědomíme, v žádném případě to neznamená, že jí rozumíme.

Nyní, po vyrovnání se s možností, že bychom mohli porozumět nesmyslným větám, si připomeňme zásadní část Wittgensteinovy věty:

„Moje věty objasňují tím, že je ten, kdo mi rozumí, rozpozná nakonec jako nesmyslné,...“ (TLP 6.54)

Kdo porozumí *jemu*, ne kdo porozumí *jim*. Ani této jediné větě porozumět nelze. Když čteme věty *Tractatu*, nemáme rozumět jim. Máme rozumět jejich tvůrci, Wittgensteinovi. A když mu opravdu porozumíme, rozpoznáme jeho věty jako nesmyslné. Překročíme je a jako nesmyslné odhodíme ke všemu ostatnímu jazykovému odpadu. Ani to, že se v nich něco ukazuje, je nezachrání. Vedle toho, že tento fakt v žádném případě není důkazem, že to, co by se v nich zdálo ukazovat, existuje, nám totiž ani nedává důvod věřit, že se k tomu jakkoli vztahují. V *Tractatu* nenajdeme ani jednu jedinou větu, ze které bychom mohli usoudit, že nás tyto

věty vedou k etičnu, že se v nich ukazuje nebo že se díky nim o etičnu něco dozvídáme. Ukazuje se v nich spíše autor sám, ukazuje se v nich pouze jeho vyjádření, ačkoliv všechny řádky, jež pro toto vyjádření napsal, jsou nesmyslné.

Věty etiky a vlastně všechny věty *Tractatu* můžeme po pochopení jejich autora odhodit jako nepotřebný kus blábolu, protože jakmile jednou k tomuto pochopení dojde, už je nepotřebujeme, a to, že je už nepotřebujeme, v tomto pochopení víme. Když tyto věty překonáme, překonáme tím omezenost jazyka a dostaneme se do oblasti, kde už jazyka není třeba. Kde už jazyk ani být nemůže, protože není oblastí toho, co by mohlo být jazykem pořádáno. Dostaneme se za hranice našeho myšlení, našeho jazyka, našeho světa. Umožní nám to pocítit onen mrazivý nečasový moment, v němž se zdáme být schopni uvidět svět jako ohraničený celek, z pohledu jakoby vycházejícího zvenčí, schopného obejmout jeho hranice a nevnímat mlčení jako pouhou privaci jazyka.

Zjistili jsme, že věty etiky jsou nesmyslné a pochopit je nemůžeme. Můžeme však možná pochopit autora těchto vět, můžeme pochopit jeho vyjádření. Nejde mu o jeden konkrétní předmět, jako jde smysluplným větám, ale jde mu o svět jako celek a o vztah k tomuto světu.

> *„Mění-li dobrá nebo špatná vůle svět, pak může měnit jen hranice světa, nikoli fakty; nikoli to, co lze vyjádřit jazykem.*

Krátce řečeno, svět se tím musí stát úplně jiným. Musí se zmenšit či zvětšit jako celek.

> *Svět šťastného je jiný než svět nešťastného.“ (TLP 6.43)*

Nemůžeme měnit jeho fakta, jinými slovy, nemůžeme měnit to, *jak* je. Ale můžeme změnit to, *že* je. Můžeme změnit náš postoj k němu, rozšířit nebo zúžit zorné pole našeho přístupu. Svět neměníme v tomto světě, ale měníme ho zvenčí – neměníme nic z toho, co lze vyslovit, ale měníme náš svět samotný. Tento přístup ke světu pak nemůžeme vyjádřit slovy, jelikož není o čem mluvit. Je pouze co vyjádřit. Toto vyjádření se zdá mnohem hodnotnější než všechny věty našeho světa. Ty všechny mají hodnotu stejnou,

zatímco mimo oblast vyslovitelného leží hodnota sama. Tato hodnota nemůže být v našem světě, jelikož určuje hodnoty věcí nitrosvětských a tyto hodnoty umožňuje. To, co je opravdu hodnotné, tedy nemůže být vyjádřeno slovy, ale pouze mlčením. To však neznamená, že zde nejsou ještě jiné možnosti etického vyjádření – můžeme tak učinit skrze naše jednání. Ne jednotlivými činy, ale celkovým životním postojem. Nebo spíše, ne *můžeme*, ale *musíme* a také že tak činíme. Etické vyjádření je totiž ve své nevyslovitelnosti jediné nutné. K věcem našeho světa a jejich stavům se vyjadřovat nemusíme, nemusíme mluvit ani o struktuře světa, ale pokud žijeme, musíme žít – a už tímto dochází k našemu etickému sebevyjádření. V našem celkovém postoji ke světu, ve výběru našeho světa se ukazuje etično, ukazuje se naše osobní etické vyjádření. Toto vyjádření je nutné a je nutné jako jediné.

Wittgensteinovo mlčení ale není mlčením zcela čistým. Z jakého důvodu nám tedy předkládá celý soubor nesmyslných vět? Neměl na výběr z mnoha možností. Musel zvolit tu, kde byla alespoň nějaká šance na jeho pochopení. Když nám na konci *Tractatu* říká, že rozpoznáme jeho věty jako nesmyslné, předpokládá, že jsme je za nesmyslné doposud nepovažovali. Tudíž jsme s nimi po nějakou dobu zacházeli, jako by byly smysluplné, a dostali se tak do pozice, kdy jsme je zkoušeli pochopit, odhalit jejich smysl. Odtud jsme pak byli o něco blíže pochopení jejich autora.

Po tom, co se dozvídáme, že máme věty *Tractatu* odhodit jako nesmyslné, nám zbývá jen čisté mlčení. Ne mlčení ve smyslu privace jazyka, ale mlčení ve smyslu pozitivním, nijak se nevymezující vůči jazyku. Tímto mlčením může být tiché konání, může jím být tiché nekonání, ale může jím být i běžná smysluplná promluva, a to stejně tak jako promluva nesmyslná. Při tom všem se totiž může ukazovat etično, může se ukazovat celkový postoj ke světu. Aniž bychom *o něm* promluvili.

III. Etické vyjádření jednáním

Různá Wittgensteinova vyjádření nás vedla k tomu, že je pro

něj etika něčím transcendentálním, nevysloveným a nevyslovitelným. Oblast etična ležící za hranicemi našeho jazyka pak nemůže být jazykem vyjádřena a svými pokusy o její vyslovení se jí nedotýkáme, ani k ní nesměřujeme. Ty věty, které běžně označujeme jako věty etiky, nám totiž nic říci nemohou, nemůže se jimi vyjádřit to, co bychom vyjádřit chtěli – etično. Na rozdíl od smysluprázdných vět logiky jsou tyto věty nesmyslné a my nemáme žádný platný důvod k tomu si myslet, že se formálně jakkoli liší od čirých nesmyslů. Žádné opravdové věty etiky neexistují a ty, co si na ně jen hrají, pak způsobují četná nedorozumění.

To nás stále znovu a znovu utvrzuje v tom, že je třeba hledat jiný způsob etického vyjádření. Nemůžeme se totiž spokojit s tím, že etické vyjádření není možné – etické vyjádření je naopak jako jediné nutné. Už tím, že žijeme, že konáme a že prostě jsme, se nutně eticky vyjadřujeme. Nečiníme tak jednotlivými akty, ale celkovým životním postojem, voleným přístupem ke světu. Jelikož je charakter etiky praktický, nemůžeme o ní pojednávat tak, jak to děláme v případě stavů věcí našeho světa. O transcendentální oblasti etična takto mluvit nemůžeme, můžeme jen a pouze eticky jednat a tak dojít k etickému vyjádření. To spočívá v zaujetí určitého životního postoje založeného na odpovídajícím jednání.

Právě proto bylo při našem studiu třeba být poslušni Wittgensteinových náznaků a překročit jeho věty, odhodit je jako žebřík proto, abychom se mohli pevně chytit sdělení samotného. Nesmyslné věty *Tractatu* včetně vět etiky se nám pochopit nepodařilo, a to můžeme označit za obrovský úspěch. Podařilo se nám totiž odolat vábení snadné cesty pochopení a analytického výkladu. S klidným svědomím teď můžeme přiznat nepochopení nesmyslných vět etiky, které ostatně již ze své podstaty k pochopení nejsou. Na jejich místo jako prostředek etického vyjádření přichází jednání.

Pavlína Josisová

Bylo nebylo…

Pohádka o veliké řepě podle Davida Lewise*

„(…) Tak psík zavolal na pomoc kočku. Kočka se chytla psíka, psík vnučky, vnučka babky, babka dědka, dědek řepy a táhli, táhli, ale nevytáhli. Tak kočka zavolala myš. Myš se chytla kočky, kočka psíka, psík vnučky, vnučka babky, babka dědka, dědek řepy a táhli, táhli a najednou řepa udělala „rup“ a byla venku...“

Gramatika vyprávění implikuje koncepci, která stále ještě ovládá teorie řepné kampaně: následnost příčin se tu koncipuje jako následnost, která je instancí pravidelnosti. Přesněji, nechť M je výrok, že událost m ‘chycení kočky myší’ nastává, a nechť $\check{R}$ je výrok, že událost $\check{r}$ ‘udělání „rup“ řepou’ nastává. Potom podle této koncepce m zapříčiňuje $\check{r}$ iff (1) M a $\check{R}$ jsou pravdivé a (2) pro nějaký neprázdný soubor Λ pravdivých výroků o přírodních zákonech a pro nějaký soubor Φ pravdivých faktuálních výroků platí, že Λ a Φ společně implikují $M \supset \check{R}$, zatímco Λ a Φ společně neimplikují $\check{R}$ a Φ samo neimplikuje $M \supset \check{R}$.

Mnohé bylo vykonáno, mnohé však ještě zbývá vykonat, aby taková definice platila za udržitelnou analýzu. Spadá-li např. myší chycení do minimálního souboru podmínek, které společně postačují pro řepí „rup“ – jsou-li dány příslušné zákony –, pak myší chycení může být skutečnou příčinou řepího „rup“. Ale myší chycení může právě tak dobře být účinkem řepího „rup“: takovým, který nemohl nastat jinak než tak, že – jsou-li dány zákony a některé faktické okolnosti – byl zapříčiněn řepím „rup“.

Nemám po ruce důkaz, že tato koncepce je beznadějně pochybená. Tvrdím ale, že její vyhlídky jsou temné. Myslím, že nazrál čas vzdát se jí a zkusit věc řešit jinak.

Slibnou alternativu nemusíme hledat daleko. Petiškův příběh

* Předneseno 15. září 1980 na United States Department of Agriculture, Fruit and Vegetable Division, u příležitosti zahájení řepné kampaně ve Wincosinu.

Pohádkového dědečka o vagónech[1] – kdyby docela prázdný vagón, který minulý týden vezl do pražské ZOO lva, nebyl tažen vagónem s obilím, zastavil by se, atd. – není při aplikaci na řepu pouhou reformulací předchozí koncepce. Směřuje k čemusi veskrze odlišnému: ke kontrafaktuální analýze řepné kampaně.

S ohledem na M a $\check{R}$ máme jejich *kontrafaktuál* $M \rightsquigarrow \check{R}$: výrok, že kdyby chycení kočky myší nastávalo, pak by nastávalo i udělání „rup" řepou. Poněkud zjednodušeně to znamená, že $M \rightsquigarrow \check{R}$ je (ne-prázdně) pravdivý iff udělání „rup" řepou nastává ve všech nejbližších světech s chycenou kočkou.[2] Nepředpokládáme přitom, že M je nepravdivý. Je-li M pravdivý, pak nejbližším světem s chycenou kočkou je náš aktuální svět, takže $M \rightsquigarrow \check{R}$ je pravdivý iff řepa udělala (případně dělá) „rup".

Můžeme nyní definovat vztah kausální závislosti mezi oběma událostmi. Ten spočívá v pravdivosti dvou kontrafaktuálů: $M \rightsquigarrow \check{R}$ a $\sim M \rightsquigarrow \sim\check{R}$. Pokud m ani $\check{r}$ aktuálně nenastávají, je druhý kontrafaktuál automaticky pravdivý, takže $\check{r}$ kausálně závisí na m iff platí první kontrafaktuál. Pokud ale m a $\check{r}$ aktuálně nastávají, pak je první kontrafaktuál automaticky pravdivý; a $\check{r}$ kausálně závisí na m iff kdyby m bývala nenastala, nebývala by nastala ani $\check{r}$.[3]

---

1 PETIŠKA, E. *Pohádkový dědeček.* Praha: SNDK, 1958. Petiška sice řepu v příběhu o vagónech výslovně nezmiňuje, mluví ale o obilí a dokonce o bramborách, což navržené souvislosti skýtá potřebnou oporu.

2 Odkazujeme tu na konkrétní jednotlivou událost pomocí popisu a je třeba dát pozor, abychom výrok, že konkrétní událost chycení kočky nastává, nezaměnili za odlišný výrok, že to nebo ono chycení kočky vyhovuje danému popisu.

3 Zvlášť jasně je to vidět na proslulém nápisu v *Mrazíkovi*: „Kdybys nebyl hlupákem, nestal by ses medvědem" (*Mrazík*, režie A. Rou, SSSR 1964): Ivan *je* hlupákem a *stal se* medvědem. Tento případ je však komplikován možnou kouzelnickou intervencí Dědečka Hříbečka, a proto jej zde ponechám stranou. (Ne že bych kouzla ve své obecné teorii řepné kampaně *a priori* vylučoval, zde by nás to ale zavedlo příliš daleko.)

Nyní se doufám podaří ukázat, že petiškovský výklad se vyhne problému, s nímž jsme výše konfrontovali výklad standardní.

Problém účinků se petiškovsky klade takto. Předpokládejme, že myší chycení zapříčiňuje řepí „rup“ a že řepí „rup“ nezapříčiňuje myší chycení; a rovněž že předpokládáme-li příslušné zákony a okolnosti, myší chycení nemohlo nezapříčinit řepí „rup“. Z toho, jak se zdá, vyplývá, že kdyby řepí „rup“ bývalo nenastalo, pak by bývalo nenastalo ani myší chycení. Myší chycení tak kausálně závisí na řepím „rup“, což odporuje výchozímu předpokladu.

Myslím, že správným řešením je popřít kontrafaktuál, který problém způsobil. Není tomu tak, že kdyby řepí „rup“ bývalo nenastalo, nebyla by myš chytila kočku. Myš by i nadále bez obtíží kočku chytila, řepa by však neudělala své „rup“. Aktualitě se vzdálíme méně, zbavíme-li se řepího „rup“ tak, že myš bude i nadále chytat kočku, zároveň se však vzdáme zákonitostí nebo okolností, kvůli nimž by toto chytání nemohlo nezpůsobit řepí „rup“.

Prozatím se spokojím s tím, aby podaná analýza fungovala s vyloučením kouzel a chybějících účinků (hrubínovský případ smějícího se krtka).[4] Možná tím petiškovskou koncepci připravuji o hlavní výhodu, totiž že může koherentně integrovat i zpětnou příčinnost (kouzla) a ersatz objekty (Hrubínův krtek). Obávám se ale, že nabídnutá analýza si zatím s některými podobami těchto případů nedokáže poradit.

Princetonská universita

Jan Palkoska

[4] „Kopeček se ještě chvěje / jak se pod ním krtek směje.“ (HRUBÍN, F. *Malá pohádka o řepě*. Bratislava: Mladé letá, 1978).

Okénko do zahraničí

Paříž, doupě umění

Je pondělí, na Châtelet je demonstrace, a tak nejezdí autobusy. Jdu tedy pěšky; zastavuji se v antikvariátech, jichž je čtvrť, kde bydlím, plná; fotím odlesky na domech, řeku v odrazech. Jdu těmi žílami, ulicemi, a přemýšlím, jak si ta stará dáma žije svým vlastním, mnohovrstevnatým časem. Jdu a míjím tváře, zvuky, bezdomovce, děti. I ty vodou rozzářené a oživené hadry u pařížských kanálů se dají občas zahlédnout, i ninfy moderní doby tedy.[1] Začne pršet, a tak se uklidím do pasáží, kde si pro hodinové bloumání, Benjamin by měl radost, koupím oko panenky, pro kamaráda do dopisu, a dojdu k rue Vivienne, tak jako čas k šesté, kdy začíná přednáška Didi-Hubermana. Usednu spolu se skupinou baudelairovských dam do sálu a už hloubáme nad Bataillovým pojetím dialektiky v revue *Les Documents* a v jeho textech o Picassovi. Odcházím s pocitem neopakovatelného a s víry myšlenek v hlavě.

Úterý říkám L'autrui, protože trávím skoro celý den s Lévinasem, Lacanem, Merleau-Pontym a s tématem intersubjektivity. Dnes se tabule pokrývá chiasmy, reálnem, imaginárnem a disymetrií natolik, že mě napadá, neztrácí-li se mezi těmi všemi bílými čarami ten Druhý. Rozhodnu se osvětlit nákresy slovem a jdu si do Gilberta koupit *Prose du monde,* načež zkouším vpíjet gesta do/z látky světa Lucemburských zahrad. Pak přeběhnu na Collège de France, kde M. Compagnon přednáší o Baudelairovi, následný seminář vedený hostem je dnes na téma fotografie. Večer doma přemýšlím o Nadarových fotografiích Baudelaira, třídím právě vyvolané fotky a s nadšením zaznamenávám do kalendáře začátek výstavy Diane Arbus v Jeu de Paume.

Středa se započíná Hegelem, Kojév by se divil a já se divím nad

[1] DIDI-HUBERMAN, G. *Ninfa moderna. Esej o spadlé drapérii.* Praha: Agite/Fra, 2009. ISBN 978-80-86603-80-3.

významem vědomého symbolu a nad smyslem sochy Niobé, a tak jdu poté raději do zahrad musée Rodin poučit se o možnostech gesta řekněme bezprostředněji. Asociace gest u sochy *Les bourgeois de Calais* mě donutí jet se ještě podívat na jeden obraz v malém soukromém museu renesančního umění na boulevard Haussmann. Čas se ale rychle chýlí k sedmé, a tak jedu na Gare du Nord, kde se nachází divadlo pozoruhodné inscenacemi i prostorem, jehož zakladatelem a dramaturgem je Peter Brook. Když se v noci vracím prázdnými halami nádraží, v hlavě se mi rozezní právě shlédnutá divadelní situace: tanec ženy s oblekem na ramínku, a tak se celou cestu RERkem domů usmívám.

Je čtvrtek ráno, ženu se na kole přes Cité, abych stihla sraz se skupinou studentů Bruna Hasse před Beaubourgem. Nad skleněným panoramatem Paříže vzpomínám na zážitek z podlouhlého pruhu temně modré na jednom Kupkově obraze, neb dnes se jdeme podívat na Kandinského s cílem konkretizovat modrou značenou plochostí, o níž píše ve svých textech. V půlkruhu proti turistům následně hodinu zkoumáme autonomii a kontext této barvy, její možný význam pro diváka. Po skončení kurzu se na chvilku zastavím u oblíbených Picassových maleb a Giacomettiho soch a jdu do Národní knihovny, kde se štrachám v publikacích o Botticellim. Je ale krásně a za chvíli stejně dávají Lubishův *Vějíř Lady Windermere* v jednom z mnoha klubových kin v okolí Sorbonny, na Paris 5, a tak knihovnu zanedlouho opouštím. V červeném sále se z plna hrdla zasměju wildovskému humoru a pak spěchám domů přečíst si Deleuze na zítřek. Když už večer vyju s vlky a na Artaudových dopisech nacházím záblesky těla bez orgánů, jdu spát.

Clavis

***Antikvariát**: Antikvariátů je po Paříži spousta, zvláště koncentrovány jsou v Paris 5, tedy v okolí Sorbony.*

***Architektura**: Z architektury vedle slavné La Défense doporučuji zejména Nouvelův Institut du monde arabe – http://www.imarabe.org/, nový Institut módy – http://www.ifm-paris.com/ a antropologické museum s pozoruhodnými sbírkami – http://www.quaibranly.fr/en/.*

***Didi-Huberman**: http://www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2012/ue/1173/ – Obecně doporučuji sledovat přednášky a semináře EHESS, ENS, Collège de France.*

***Fenomenologie**: Fenomenologické a současné francouzské filosofii se na Université Paris 1 věnuje řada badatelů, mě nejvíce zaujaly přednášky R. Barbarase (Merleau-Ponty, Patočka, Husserl) a D. Lapoujada (Bergson, Deleuze). Zde uvádím odkaz na seznam učitelů na UFR10 se základním popisem jejich zaměření – http://www.univ-paris1.fr/ufr/ufr10/personnels-de-lufr/annuaire-des-enseignants-chercheurs-et-chercheurs/.*

***Gilbert Joseph**: Skvělé knihkupectví/antikvariát na mnoha místech v Paříži: http://www.gibertjoseph.com/.*

***Chaires du Collége de France**: http://www.college-de-france.fr/site/chaires-et-professeurs/liste_des_professeurs.htm.*

***Jeu de Paume**: Z galerií zaměřených na fotografii je jistě hodna pozornosti tato u Concorde – http://www.jeudepaume.org/; dále http://ropac.net/ a nepřekvapivě galerie nadace jednoho z největších francouzských fotografů, Cartier-Bresona – http://www.henricartierbresson.org/index_en.htm.*

***Renesanční umění**: Doporučuji, má-li člověk náladu na renesanční umění, a ne na turisty – http://www.musee-jacquemart-andre.com/fr/home.*

***Rodinovo muzeum**: http://www.musee-rodin.fr/.*

***Taneční divadlo**: http://www.bouffesdunord.com/;*

v oblasti tanečního divadla je pozoruhodná zejména produkce Théâtre de la ville – http://www.theatredelaville-paris.com/; v oblasti nového cirkusu určitě vedle Cirque du soleil také projekty v Parc de la Villette – http://www.villette.com/fr/.

***Bicykl**: Doporučuji, přeje-li tomu počasí, využívat pařížský systém půjčování kol (8€/týden) – http://ratp.fr/.*

***Bruno Haas**: Učitel na Paris 1, který poutavým a experimentálním způsobem vyučuje estetiku.*

***Beaubourg**: Tak je přezdíváno slavnému Centre Pompidou – http://www.centrepompidou.fr/, dále doporučuji v oblasti moderního umění navštívit sbírky v http://www.pinacotheque.com/, dále sledovat výstavy v Grand palais – http://www.grandpalais.fr/fr/Actualites/Toute-la-programmation/p-212-Toute-la-programmation.htm a jiné.*

***Bibliothèque nationale**: http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html Je dobré požádat některého z pedagogů o speciální doporučení pro přístup do archivů knihovny, jsou v nich poklady.*

***Biograf**: Z klubových kin doporučuji zejména tato – http://www.lechampo.com/; http://www.lafilmotheque.fr/; http://www.legrandaction.com/.*

Mariana Hošnová

Klasici sekundární literatury

Anscombová a její *Úvod* do Wittgensteinova Traktátu

Jistě není spravedlivé řadit bez dalšího Elisabeth Anscombovou do „klasiků sekundární literatury“ a mou motivaci, která stojí za zvolením právě jejího interpretačního díla, je třeba ospravedlnit. Je pravdou, že Anscombová se skutečně proslavila jako interpretka, tedy také jako autorka sekundární literatury, mnoha významných osobností filosofické tradice, od Platóna a Aristotela přes sv. Anselma a Tomáše Akvinského až k Fregovi a Wittgensteinovi. Na stranu druhou však platí dvě věci. Jednak je dobrým zvykem komentátorů z „analytické tradice“, že jejich interpretace velmi často vyjadřují osobní stanoviska k interpretovaným problémům, a jejich texty tedy často do velké míry překračují to, co interpretací chápe filosof „kontinentální“.

Ale především: Anscombová se proslavila také (a snad především) svou monografií *Intention*, v níž sice můžeme nalézt mnohé wittgensteinovské inspirace, v žádném případě se však nejedná o pouhý komentář k tomu, co o tématu záměru řekl Wittgenstein.[1] Anscombovou tedy můžeme plným právem chápat jako významnou originální myslitelku. Její zařazení do klasiků sekundární literatury má přesto své opodstatnění, kterým je její slavná interpretace Wittgensteinova *Traktátu*, tj. Kniha *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*.[2]

Pokud nahlédneme do jakékoli sekundární literatury k Wittgensteinově „logicko-filosofickému bestselleru“,[3] shledáme

---

[1] Dále bychom mohli jmenovat mnohé Anscombové články o teorii jednání, teorii subjektivity či příčinnosti, které z ní činí zcela samostatnou filosofku.

[2] ANSCOMBE, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1959.

[3] Toto trefné označení přejímám od Petra Koláře. KOLÁŘ, P.

brzy, že Anscombové *Úvod* představuje jakousi *conditio sine qua non* pro interpretaci *Traktátu*. Toto význačné postavení v rámci nepřeberného množství interpretací má vícero důvodů. Jednak důvody historické - Anscombové *Úvod* byl jedním ze série prvních celkových intepretací Wittgensteinova významného díla. Rané datum textu Anscombové je vidět zřetelně například na faktu, že Anscombová mluví jako o nejběžnějším pojetí Wittgensteinových elementárních vět o tom, které je chápe jako „pozorovací tvrzení" (*observational statements*), případně tvrzení o smyslových obsazích (*sense-datum statements*). Obě určení jsou spjata především s interpretacemi Vídeňského kruhu, zatímco v dílech pozdějších wittgensteinovských interpretů je nalezneme jen velmi zřídka. Právě Anscombová může být ostatně považována za první interpretku, která se proti tomuto pojetí ostře vyhrazuje.

Dalším důvodem pro velký vliv Anscombové jako interpretky raného Wittgensteina může být fakt, že její výklad je „umírněný" v tom smyslu, že nevybočuje do žádného z extrémů, kterým podlehlo mnoho interpretací pozdějších: netvrdí, že Wittgenstein byl jazykový idealista, jako novowittgensteiniáni, ani že byl čistý realista; Frega a Russella chápe jako rovnocenné zdroje Wittgensteinovy inspirace, aniž by jednoho protěžovala či druhému váhu vlivu zcela upírala (extrémy k oběma směrům můžeme nalézt třeba u Geache protěžujícího silně vliv Fregeho a z opačné strany u Landiniho trvajícího na téměř absolutním vlivu Russellově).

Zvláště příjemné poté je, že se Anscombová s obdobnou rozvahou staví k tématu mystična a proslulého „mlčení". Zatímco zmínění novowittgensteiniáni zcela popírají, že by Wittgenstein chtěl pronášet jakékoli teze o logice (což je ovšem podivné, vezmeme-li v úvahu, že se Wittgenstein v té době především jako logik chápal), exaktněji zaměření komentátoři naopak téma mystična zcela ignorují. Není asi těžké pochopit, že Anscombová

Argumenty filosofické logiky. Praha: Filosofia, 1999, s. 100. ISBN 80-7007-121-4.

patří k těm „exaktněji zaměřeným“ interpretům a jakékoli protěžování nevyslovitelného mystična je jí zcela cizí. Na stranu druhou se ovšem zdárně vyhýbá i tomu, aby tento podstatný aspekt Wittgensteinova díla zcela opomenula, a věnuje mu naopak celou závěrečnou kapitolu.

Jakožto poslední důvod můžeme zmínit také vyváženost a celistvost Anscombové výkladu. Jistěže i před vydáním její knihy již vycházely články reagující na *Traktát*, nicméně jakožto články byly samozřejmě vždy problémově orientované, zatímco Anscombová se jako první pokusila podat ucelený výklad všech významných témat, s nimiž se v *Traktátu* můžeme setkat. To zároveň znamená, že se podrobně zabývá i tématy, jejichž význam může být opomenut těmi filosofy, kteří logická témata *Traktátu* z jakýchkoli důvodů přehlížejí: setkáme se u ní tedy s diskuzí rozlišení logických funkcí a operací, obecnosti, pravděpodobnosti či formálních řad (kapitoly 8-11). Jakkoli bychom význam těchto témat neměli podceňovat, zaměřím se nadále především na témata, která by za centrální označili proponenti všemožných (i nemožných) čtení *Traktátu*, tj. na obrazovou teorii a ukazování v jeho různých podobách.

Anscombové interpretace obrazové teorie v kapitole Negation 2: The Picture Theory patří k nejzdařilejším oddílům její knihy. To je dáno především tím, že jejímu výkladu je vlastní interpretační originalita, neboť Anscombová přistupuje k obrazové teorii - jak můžeme vidět již z názvu kapitoly - jakožto k řešení otázky větné negace, tj. otázky, jak je možné, že věta může být pravdivá i nepravdivá, a co se děje, pokud je nepravdivá. Především v předtraktátovských spisech (jmenovitě v *Notes on Logic*) se Wittgenstein důsledně zabýval otázkou, co odlišuje větu od pouhého slova, přičemž právě v odkazu na skutečnost, že věta může být jak pravdivá, tak nepravdivá, spočívá jeho pokus o zodpovězení této otázky. Tuto možnost věty nabývat obou pravdivostních hodnot vyjadřuje Wittgenstein také tak, že věta má dva pravdivostní póly („pravdu“ a „nepravdu“). S ohledem na slovo „pól“ poté Wittgenstein o možnosti věty být pravdivou, nebo neprav-

divou mluví jako o její „bipolaritě“.[4]

Obrazová teorie tuto vlastnost vět jenom dále explikuje: když ukážeme někomu obraz, můžeme chtít říci, že se věci mají tak, jak jsou zobrazeny, nebo že se tak nemají. Větě je vlastní tatáž bipolarita, ačkoli je třeba si také uvědomit, že se věta od obrazu liší (resp. má něco navíc) v tom ohledu, že obraz sám nic neříká (nýbrž my ho ukazujeme a něco o něm tvrdíme), zatímco věta sama něco říká: „věta *ukazuje*, jak se věci mají, když je pravdivá a [zároveň] *říká*, že se tak mají“ (4.022). Věta je tedy pravdivým obrazem, pokud nastává stav věcí, o němž *říká*, že nastává, a nepravdivým obrazem, pokud stav věcí, o něm *říká*, že nastává, ve skutečnosti nenastává. Díky tomuto výkladu je Anscombová pravděpodobně první, kdo se pokusil systematicky vyložit obrazovou teorii s odkazem k Wittgensteinově ranější koncepci bipolarity věty.[5]

Neoddělitelným doplňkem obrazové teorie je Wittgensteinova proslulá „teorie ukazování“. Ačkoli ji Anscombová vysvětluje detailněji až v poslední kapitole o mystičnu (krom zmínky o formálních pojmech z kapitoly Formal Concepts and Formal Series), nezapomíná zdůrazňovat, že ukazování není jenom záležitostí nevyslovitelného mystična. Naopak připomíná důležitý rozdíl mezi logickými větami jakožto tautologiemi, které jsou smyslu-prázdné (*senseless*, *sinnlos*), a mezi větami, které jsou nesmyslné *(nonsensical*, *unsinnig*). Zatímco věty prostě nesmyslné jsou pouhými chybnými zřetězeními slov, smysluprázdné věty sice nic neříkají, nicméně - a to je podstatné - něco ukazují. Jmenovitě věty logiky ukazují „logiku světa“, tedy to, jaký musí být svět, abychom ho mohli zachycovat („zobrazovat“) smysluplnými větami jakožto

[4] Viz *The Cambridge Notes*, C30. Běžněji se pro tento rys věty užívá v logice název „bivalence“, tedy „dvouhodnotovost“ (možnost věty nabývat pravdivostní hodnoty „pravda“, nebo „nepravda“).

[5] Celkovou interpretaci vztahu *Traktátu* k předtraktátovským poznámkám podal teprve nedávno ve své výborné monografii *Wittgenstein's Notes on Logic* Michael Potter (POTTER, M. *Wittgenstein's Notes on Logic.* Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-921583-6).

obrazy skutečnosti. Anscombová výslovně dodává, že právě ukazování logiky světa je „of all the things that are unsayably 'shewn' the most prominent" (163). Tím je ovšem také implicitně řečeno, že samotné nevyslovitelné mystično není prominentním ukazováním. Zatímco logiku totiž můžeme chápat jako transcendentální v tom smyslu, že ukazuje podmínky možnosti jazyka, mystično je spíše transcendentní, tj. jazyk nikoli podmiňující, nýbrž přesahující.[6]

I přes důraz na ukazování vět logiky však Anscombová mystičnu význam zcela neupírá. Poukazuje nicméně na to, že „mystično" neznamená pro Wittgensteina žádné esoterické tajemno, nýbrž je blíže pojetí Russellovu, který chápal jako mystický zcela obyčejný pocit. Spřízněnost mystična se „zcela obyčejným pocitem" Anscombová dokládá poukazem na paragraf 6.52, kde Wittgenstein zdůrazňuje, že vyřešení všech vědeckých otázek by se ani v nejmenším nedotklo „našich životních problémů", avšak finální nepřítomnost otázky (po smyslu života) je sama odpovědí. Anscombové poukaz lze považovat za správný, neboť „smysl života", který nalezneme ve chvíli, kdy pro nás zmizí jako explicitně kladený problém, je skutečně významným případem Wittgensteinova mystična.

Vedle etiky Anscombovou zajímá především téma vůle, které je s mystičnem též spjato, jak víme z temných traktátovských poznámek o vůli jako nositeli etična, na níž je dění světa zcela nezávislé (6.373 a dále). Když analyzuje téma vůle, zvítězí nad Anscombovou-interpretkou výjimečně Anscombová-filosofka, která přímo řekne (ač bez propracované argumentace), že pojetí vůle v *Traktátu* je podle ní prostě „obviously wrong" (171).[7] Pro Wittgensteina

[6] Wittgenstein sice mluví o logice i etice (jako významném zástupci mystična) svorně jako o „transcendentálních" (6.13, 6.421), interpreti se nicméně shodují, že Wittgenstein měl v rámci koherence své teorie mluvit spíše o transcendentnosti etiky.

[7] Výslovnou kritiku Wittgensteina však Anscombová vyjadřuje i u několika jiných témat, jmenovitě u traktátovského pojetí modalit, logické nutnosti, nepřítomnosti epistemologie a chápání referentu (objektu) jako významu jména.

je propast mezi vůlí jako „nositelem etického“ a jednáním ve světě nepřeklenutelná: svět je nezávislý na mé vůli, neexistuje žádné logické spojení mezi mou vůlí a světem. Pokud lze jednání ve světě popsat jako záměrné, jde o záměr jako téma psychologie (záměr mého empirického Já), nikoli o záměr vůle etického subjektu. Takové oddělení považuje Anscombová za nepřesvědčivé, přičemž upozorňuje na pozdější Wittgensteinovy poznámky o tom, že náš záměr se zračí právě v tom, co jsme skutečně učinili. Stejným směrem se poté ubírá i kritika samotné Anscombové, jejíž *Intention* se zabývá (krom jiného) právě otázkou spojení vůle a samotného jednání.

Pokud budeme Anscombové *Úvod* chápat jako významnou traktátovskou sekundární literaturu, může se nám zdát poměrně minimalistický, zvláště srovnáme-li jej například s gigantickým počinem Dummettovým na poli fregovského bádání. Cílem Anscombové není dokonce ani vyjádřit se ke všem tajům *Traktátu*; upozorňuje naopak výslovně na to, že si vybírala pouze ta témata, která považovala za nejzajímavější (19). S ohledem na označení knihy jakožto *úvodu* se však jedná bezesporu o dílo informativně vyčerpávající; za jedinou podstatnou výtku lze snad považovat jisté interpretační zanedbání proslulých úvodních „ontologických“ paragrafů *Traktátu* (2-2.1), pojednávajících o existenci jednoduchých předmětů, stavů věcí, faktech a obsahu a formě skutečnosti.

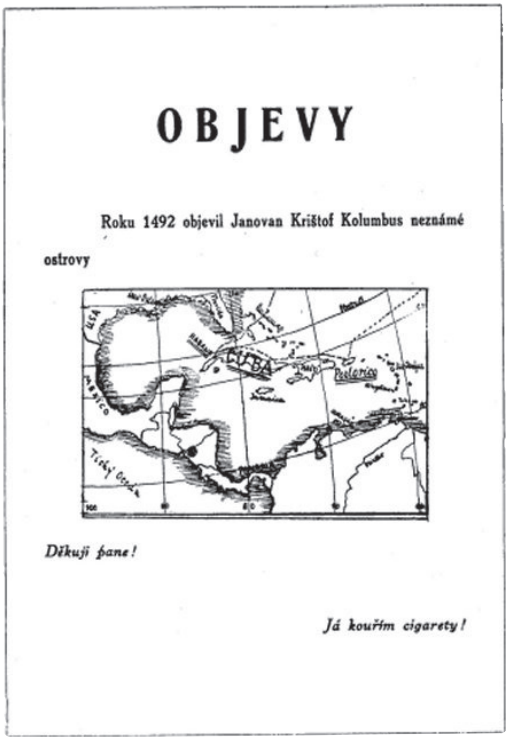
Zuzana Fořtová

Kuřácké okénko

Vážený čtenáři,

jistě sis poslední dobou všiml něčeho zvláštního: homogenita, prázdno, ticho. Je to tak: naší chodbou se povalují masy onoho stále stejného, fádního vzduchu, vydýchaného vzduchu vyprázdněného akademického pedantství, nijakého vzduchu nudného života střední třídy, vzduchu z plic šedivého úředníka nebo dýchavičného učence, jehož dusí kvanta bezvýznamných fakt a jemuž jeho úzkostlivá pečlivost brání, aby se jednou v životě volně nadechnul, vzduchu salonu po nedělním obědě maloměstské buržoazní rodinky, vzduchu vydechovaného z nozder staropanenské šosáckosti, vzduchu, jenž se podoben propanbutanu drží co nejvíc při zemi. Nebývalo tomu tak vždy, lze pamatovat časy – nepříliš vzdálené časy – kdy byl tento vzduch čas od času vyháněn, proháněn a mísen se vzduchem jiným, vzduchem z otevřených oken, vzduchem, který byl cítit po dešťových kapkách, po špíně Prahy (po nečistotě, bez které se život velkoměsta, stejně jako život vůbec, neobejde, neboť život ničí sterilita, nikoliv nemoci) – a především pak po uhlíku, nitrosaminech a tabáku – po cigaretách. Kolik rozhovorů, kolik smíchu, kolik radosti, kolik nových přátel jsme v těch časech potkávali na chodbách, tehdy, kdy směl kdokoli užít okna na chodbě ke splnění jedné z nejpřirozenějších lidských tužeb, k vykouření cigarety, dýmky či doutníku, měl-li kuráž učinit tak před tváří cedule, jež do dnešních časů řve ZÁKAZ KOUŘENÍ. (Zkameněla, stala se zbytečnou – takový je její trest za vítězství, je odsouzena čekat na konec svých dnů křičíc – a nemajíc na koho.) Bylo to kuřácké okénko, které vhánělo do jedné z dýchacích trubic prastaré budovy jiný vzduch, vzduch zvenku, aby rozdmýchal prach, jenž se zde hrozil usadit, bylo to kuřácké okénko, které sdružovalo a shromažďovalo studenty pod svými křídly a odvážně ukazovalo, že litera zabíjí a že žádný předpis nemůže mít univerzální platnost a musí být proto porušován.

Nemůžeme-li mít takové okénko ve zdi na chodbě, poskytněme mu azyl na stránkách našeho časopisu – mohou rozbít jeho skla a zlámat jeho rámy, nikdy ale nezlomí jeho ducha! Zde tedy najdeš útočiště pro ducha kuřáckého okénka, pro ducha bouřícího se proti nudnému školometství, stejnosti, obyčejnosti, poslušnosti, statu quo, ducha ctícího barokní linie a secesní kouřovou křivku, ducha přebytku, vzpoury a volnosti.


OBJEVY

Roku 1492 objevil Janovan Krištof Kolumbus neznámé ostrovy

Děkuji pane!

Já kouřím cigarety!

Jinými slovy, najdeš zde prostor pro texty, jež udýchaně spěchají ke svému závěru, odhazujíce přitom brnění logiky jako zbytečnou přítěž; příspěvky tak napínavé a překvapivé, že se Ti bude tajit dech; články, které vznikly na čerstvém vzduchu, nikoliv v zatuchlých místnostech knihoven. Tady, u kuřáckého okénka, je místo i pro Tebe, milý čtenáři: máš-li takový text, už se za něj nemusíš stydět; směle jej pošli na redakční e-mail. Bude-li dost podivný, nekoherentní, absurdní, zlomyslný, poťouchlý, diletantský, zuřivý a svévolný, bude otištěn v této rubrice.

Tvé Kuřácké okénko

P. S.: A protože moc dobře víme, že těm řečem o tom, jak vystačíme jenom s idejemi a duchem, věříš stejně málo jako my, bude nejlepší příspěvek oceněn krabičkou startek.

Není dobrých zvyků, tím méně zlozvyků.

Obecně vzato jsou zlozvyky vesměs zavrženíhodné. Tvrzení, s nímž nelze než souhlasit. Z této obecné pravdy (a každá obecná pravda je tak trochu i *doxa*) nelze *a contrario* vyvozovat, že zvyky, ať jakkoli dobré, jsou chvályhodné. Jsme ve zvláštním dilematu a tážeme se, kde je pramen této divné asymetrie. Je tu nějaký zvyk, jenž může být právě tak dobrý, jako špatný, je-li dále nějak či něčím kvalifikován a dosvědčen jednáním (mám ve zvyku slušně pozdravit, zvykl jsem si pravidelně sportovat, i když naproti tomu mám určité zvyky, jichž bych se rád zbavil, protože mi škodí atd.), avšak zvyk sám, pokud není blíže určen, je sám o sobě nekvalifikovatelný a stále se skrývá za svými různými maskami. Špatný zvyk je *špatný* zvyk, aniž to znamená, že *zvyk* by měl být něco špatného a *vice versa*. Zvyk je, lze rovněž říci, druhá přirozenost. Pak to ale znamená, že pod druhým je kdesi první, a nová otázka zní, jak se má jedno k druhému?

Dejme tedy tomu, že kdosi slušně zdraví známé, které potkává. Chce se tím snad říci, že by je nezdravil, nebýt zvyku (který je v tomto případě chvályhodný)? A není takový člověk vlastně sprosťák, smeká-li (jen) ze zvyku? Zde jsme konečně u jádra věci. Kdyby se nám snad podle tohoto příkladu zdálo, že první přirozenost je možná nějak lepší než ta druhá, zvyková logika nám zabrání takový závěr třeba jen vyřknout, protože jak vyplývá z úvah již provedených, zvyk je mimo dobro a zlo, zvyk, jsa něco takového jako přirozenost, je špatný, jen pokud je zlozvykem. Problém je tedy ona přirozenost: eufemistické pojmenování zvyku jako druhé přirozenosti naznačuje, že jde o přirozenost nepřirozenou, osvojenou, přirozenost, kterou jsme se spíše nakazili, než aby nám byla vlastní. A je-li pochybné, zda skutečná přirozenost je mimo dobro a zlo, tím spíše to pak musí platit o té druhé, o zvyku. Není-li, pak rozhodně není dobrem: necháme-li stranou zlozvyky, pak dobré zvyky pouze zastírají, že bylo třeba značného úsilí směřujícího proti naší vlastní povaze, abychom se zbavili přirozené lenosti, přirozeného sprosťáctví či jiného neblahého sklonu. A to ještě

v lepším případě – v horším se totiž za maskou chvályhodných zvyků skrývá konformismus. Ne, zvyk je vždycky špatný, ať dobrý či špatný, jinak řečeno, mezi dobrým a špatným zvykem není žádný podstatný rozdíl.

Návrh: namísto cedulí zakazujících kouření, plivání na zem anebo nějaký jiný zlozvyk by všude měly být vyvěšeny cedule zakazující zvyk. Je ovšem možné, že po definitivním vymýcení zvyku se lidé navzájem vyvraždí. Žádná škoda, lidstvo, které existuje pouze ze zvyku, nemá ve vesmíru co dělat.

Bedřich Kameníček

• O I K O Y M E N H •

Objednávejte na www.oikoymenh.cz

NOVINKY

J. PATOČKA, *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*
Rekonstrukce přednáškového cyklu Jana Patočky ze školního roku 1971–1972 pořízená na základě magnetofonových nahrávek a zápisů posluchačů. Byl to poslední cyklus, který Patočka proslovil na Filosofické fakultě UK, než byl donucen odejít do důchodu. Text zde vychází vůbec poprvé. Nebyl uveřejněn ani v samizdatovém Archivním souboru prací Jana Patočky, protože se jej teprve nedávno podařilo sestavit. *Váz., 316 stran, cena 348 Kč, ISBN 978-80-7298-476-3*

J. HOLBA (vyd.), *Filosofie střední cesty*
Filosofické interpretace týkající se filosoficky i nábožensky velmi důležité mahájánové buddhistické školy madhjamaka („škola střední cesty"). Základem nesubstančního modelu madhjamaky je nauka o prázdnotě (šúnjatá) všech jsoucen, tzn. že všechna jsoucna bez výjimky jsou prázdná od vlastního bytí (svabháva). Autoři článků (J. Garfield, S. Matsumoto, C. Oetke, S. Ruegg, M. Siderits, T. Tillemans, P. Williams, G. Priest) jsou filosofové patřící mezi významné buddhology. Edičně připravil a úvodní studii napsal J. Holba. *Váz., 440 stran, ISBN 978-80-7298-422-0*

***Reflexe* 43**
Další číslo filosofického časopisu přináší studie D. Machka, O. Gála, M. Cajthamla, H. Janouška; dále text I. Kanta, *O povýšeném tónu, jenž nově zaznívá ve filosofii* spolu s textem T. Koblížka, *Kantův text o povýšeném tónu ve filosofii*; v rubrice *Diskuse* najdete text P. Kouby, *Jazyk a uznání. Nad knihou Jindřicha Karáska*; samozřejmě nechybí ani recenze filosofických publikací. *Brož., 176 stran, cena 98 Kč, ISSN 0862-6901*

F. NIETZSCHE, *Lidské, příliš lidské* II
Kniha, kterou Nietzsche při závěrečném zhodnocení své tvorby v *Ecce homo* nazval „pomníkem krize", je jeho prvním rozsáhlým dílem napsaným formou „aforismů", jež autor zkomponoval do tematických skupin. Postavou „svobodného ducha" a filosofickým zájmem o bezpředsudečné poznání „nejbližších věcí" se zde Nietzsche obrací proti dosavadní metafyzické tradici. K prvnímu dílu napsal autor dvě pokračování: první vyšlo na jaře 1879, pod titulem *Lidské, příliš lidské. Kniha pro svobodné duchy*. Dodatek: *Rozličné názory a výroky*. V prosinci téhož roku vyšel s týmž titulem a podtitulem druhý „doplněk" nazvaný *Poutník a jeho stín*. V roce 1886 byly tyto dva dodatky svázány a uvedeny znovu na trh pod společným označením. „Druhý díl". Přeložila V. Koubová.
Váz., 278 stran, ISBN 978−80−7298−479−4

Q. SKINNER, *O státě*
Záměrem Skinnerových úvah je nastínit historické okolnosti, za nichž se zrodila změna v pojetí státu. Autor sleduje výskyt a způsob užití slova „stát" v dílech pozdně středověkých, renesančních a raně novověkých autorů. Ukazuje, že jednoznačně moderní pojem státu je přítomno až u autorů konzervativního a absolutistického smýšlení. Jde především o Hobbese, jenž vypracovává pojetí státu jako mocenské entity nezávislé jak na osobě vládce, tak na celku občanů. Přeložil J. Jinek.
Brož., 120 stran, ISBN 978-80-7298-437-4

PŘIPRAVUJEME

I. KANT, *Spisy k dějinám a politice*
J. MYNÁŘOVÁ, J. DUŠEK, P. ČECH, D. ANTALÍK (Vyd.),
Písemnictví starého předního východu

OIKOYMENH (Redakce a sklad)
Černá 3, Praha 1, tel./fax: 224 930 310/212; e-mail: distribuce@oikoymenh.cz
Prodej pro veřejnost každý čtvrtek mezi 10:00 a 16:30
15% sleva, **20% sleva** pro studenty
Tituly lze objednat též na: www.oikoymenh.cz

Přírůstky

Výběr z akvizic knihovny ÚFaRu za rok 2012 obsahuje jen jejich nepatrný zlomek. Za cíl si klade pouze upozornit na některé tituly, které by i přes svojí nespornou kvalitu zůstaly pravděpodobně bez povšimnutí. Tomuto kriteriu 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.

Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, MPublishing, University of Michigan Library 2011.

Levi Bryant se již proslavil svou originální a přitom velice jasnou interpretací Deleuzova díla. Nyní přichází s vlastním projektem ontologie, který situuje do širšího filosofického proudu, do něhož můžeme řadit tak různorodé myslitele, jako jsou (právě již zmiňovaný) Gilles Deleuze, Alain Badiou, Quentin Meillasoux, Roy Bhascar a jiní. Mají-li tito myslitelé něco společného, tak je to zvláště kritika určitého filosofického postoje, jehož kořeny někteří hledají již u Descarta, zcela jistě je však lze identifikovat u všech pokantovských filosofií (filosofii jazyka nevyjímaje). Tato kritika míří na jeho ať již implicitní, či explicitně formulovaný předpoklad, který Meillasoux pojmenovává jako "korelacionalismus", tj. nutnost vztahovat veškeré myšlení objektu k myslícímu subjektu. Bryant volí zcela opačnou cestu a načrtává obrysy takové ontologie, která myslí objekt nezávisle na jakékoliv subjektivitě. I z toho důvodu označuje Bryant tuto ontologii jako "realistickou". Jejím důležitým rysem je, že kladené objekty chápe jako navzájem nezávislé entity – žádná z nich (tj. ani myslící subjektivita) tedy nemá výsadní postavení nad jinými. Odtud i imanentní a (Bryantovými slovy) "demokratický" charakter této filosofie. Přestože Bryantův výklad nelze označit v silném smyslu slova za "originální", není na druhou stranu jen bezduchým eklekticismem, jakkoliv v podstatě vybírá z různých autorů vše, co se mu

hodí tzv. do krámu. Bryantovou předností ovšem zůstává, že tuto skutečnost nijak nezastírá, o čemž svědčí i přirovnání vlastního postupu ke "kutilství" Clauda Lévi-Strausse.

jr

100 Micheal Sandel, *The Case against the Perfection, Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, Mass. 2007.

Michael Sandel, jenž patří již delší dobu k zavedeným jménům morální a politické filosofie současnosti, se v poslední době zaměřuje na zcela konkrétní etické výzvy naší společnosti. Jednou z nejvýznamnějších je právě dynamický rozvoj biogenetiky, jejíž dopady silně zasahují do našeho běžného života a ovlivňují tak naše morální volby. Právě v možnosti uměle vylepšovat náš genetický potenciál vidí Sandel hrozbu pro zodpovědné jednání individua, které těmto genetickým vylepšením může být bez vlastní vůle vystaveno. Hrozba je pro Sandela o to větší, že vylepšování vlastního genetického potenciálu je na individuální úrovni schvalováno i některými významnými liberálními filosofy (Rawls, Nozick, Dworkin). Odtud se Sandel dostává k nejzajímavějšímu postřehu, když rozlišuje klasickou eugeniku 19. století, jejímž cílem bylo ochránit "zdravou" společnost před degenerací, s liberální eugenikou současnosti, která má za svůj cíl "pouze" vylepšování individua, což ji ale v kontextu Sandelova tázání nečiní o mnoho bezpečnějším podnikem. Sandel ovšem nakonec zůstává na vytyčené rovině morálky a etiky, a nijak výrazně se nezabývá možnými sociálními dopady této nové eugeniky. I proto jeho východiskem nemůže být nic jiného než kladení důrazu na úctu k životu jakožto daru (ovšem bez náboženských konotací), nad nímž samotné individuum (nebo společnost) nikdy nemůže uplatňovat naprostou kontrolu.

jr

Q-Ram

Poslání kvalifikačního rámce aneb jak posílit kvalitu vzdělávání[1]

Projekt Národní kvalifikační rámec terciárního vzdělávání (Q-Ram) patří mezi individuální projekty národní řešené Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy v oblasti terciárního vzdělávání. Podnět k vytvoření národních kvalifikačních rámců byl deklarován na konci první desítky let od podpisu Boloňské deklarace a zahájení Boloňského procesu a vychází především z potřeby zpřehlednit systém terciárního vzdělávání v zemích Evropy. Projekt Q-Ram si na svém počátku vytyčil cíl vytvořit kvalifikační rámec, který zpřehlední a zároveň zkvalitní systém terciárního vzdělávání v České republice.

Co je kvalifikační rámec? Jedná se o nástroj, který nabízí způsob, jak popsat odborné znalosti, odborné dovednosti a obecné způsobilosti studentů a absolventů jednotlivých studijních programů a oborů vysokých a vyšších odborných škol prostřednictvím výstupů z učení. Uchazeči, studenti a zaměstnavatelé získají jasnou informaci o tom, jaké znalosti, dovednosti a způsobilosti studium skutečně rozvíjí a co absolventi na výstupu skutečně

[1] Tento text byl 28. 8. 2012 doručen na email Nomádvy ministerským "expertem pro diseminaci výstupů" projektu Q-Ram s otázkou, zda nás "článek" zaujal, a s prosbou o jeho otištění. Vzhledem k tomu, že jeho tématem není nic menšího než rámec budoucího vysokoškolského studia v ČR, mohl nás článek jen těžko nezaujmout, i když snad ještě více než obsah nás zaujala, či spíše zarazila, podbízivá forma jeho presentace (podtržená ještě nabídnutou finanční úplatou). Usoudili jsme nakonec, že nejvýmluvnějším vyjádřením postoje je v tomto případě druhé straně (zdarma) vyhovět, zároveň však dát na stránkách časopisu prostor i těm, jejichž pohled na celý projekt je skeptičtější. Proto za textem následují reakce Štěpána Špinky a Jakuba Jirsy, kterým tímto děkujeme. (Pozn. red.)

umí.

Kvalifikační rámec současně nabízí minimální standard pro jednotlivé programy terciárního vzdělávání. To znamená, že každý absolvent bakalářského (magisterského či doktorského) studia musí mít určité minimální znalosti, dovednosti a způsobilosti bez ohledu na obor, který studuje. Na žádné ze škol, které se zapojily do pilotního ověřování, se nepotvrdila předchozí obava, že by zavedení kvalifikačního rámce mohlo vést k unifikaci nebo standardizaci vzdělávání. Kvalifikační rámec nastavuje pouze minimální standard, ale není nikterak na překážku projevení mise a specifik oborů či institucí.

Na řešení projektu Q-Ram se podílelo přes 170 akademických pracovníků a dalších odborníků ze 40 institucí – vysokých škol, vyšších odborných škol, zaměstnavatelských organizací, akreditačních komisí i orgánů státní správy, což svědčí o výrazném zájmu akademických obcí a dalších aktérů o tento projekt.

Na jaře letošního roku proběhlo šest vzdělávacích seminářů, kterých se zúčastnilo více než 350 zástupců vysokých a vyšších odborných škol, přičemž jejich zpětná vazba se pro nás stala velmi důležitým ukazatelem užitečnosti zavádění kvalifikačního rámce. Zkušenosti vyučujících vysokých a vyšších odborných škol ukazují, že zavádění kvalifikačního rámce a výstupů z učení není bez problémů a rizik, ale pozitiva a přínosy ve výsledku vysoce převažují. Největším rizikem je pouhé formální zavedení kvalifikačního rámce a výstupů z učení, při kterém by administrativní nařízení změnilo celý proces ve vyplňování formulářových kolonek. Když se na školách namísto toho podařilo vytvořit prostor pro odbornou a tvůrčí diskusi, vznikly výstupy z učení jako všestranně srozumitelné informace o obsahu a výsledcích studia, které současně napomáhají lepší provázanosti ve studijních plánech i propojení výstupů z učení se způsoby vzdělávání a hodnocení.

Ze zkušeností a hodnocení vyučujících:

Akademičtí/pedagogičtí pracovníci přes počáteční skepsi (danou tím, že zpracovávání výstupů z kurzů bylo vnímáno

jako další administrativní zátěž) měnili postoj, když se o užitečnosti Q-Ramu přesvědčili vlastní přímou zkušeností. (UK)

Lepší orientace zaměstnavatelů, studentů i uchazečů o studium v nabídce studijních oborů. (VŠB-TUO)

Zamezí se překrývání v obsahu předmětů, dojde ke snížení studijní zátěže studentů, vytvoření prostoru pro další vzdělávání a výzkum akademických pracovníků. (VUT)

Umožní eliminovat redundantní disciplíny, či naopak výuku posílit tam, kde by se naplnění požadavků hlavních oborů studia ukázalo jako nedostatečné. (UPOL)

Pokud dochází ke změně, očekává se, že bude k lepšímu. V případě, že bychom jako řešitelský tým nebyli přesvědčeni o pozitivech, které kvalifikační rámec přináší, jistě bychom se do této náročné práce nepouštěli. Pilotní implementace na 18 institucích terciárního vzdělávání společně se vzdělávacími semináři nám ukázaly, že kvalifikační rámec je nástrojem, který má potenciál zpřehlednit sektor terciárního vzdělávání, zlepšit prostupnost studia, zlepšit podmínky pro mezinárodní studentské mobility a zaměstnatelnost absolventů, usnadnit srovnatelnost a přenositelnost zahraničního nebo předchozího studia a poskytnout nástroj pro tvorbu a hodnocení programů terciárního vzdělávání. Zavedení kvalifikačního rámce vyžaduje velkou míru pozornosti, úsilí a postupných kroků umožňující dosáhnout těchto pozitivních změn, které si jistě přeje nejeden student a vyučující.

Vzhledem k tomu, že vytváření, zavádění a využívání kvalifikačních rámců terciárního vzdělávání se věnují všechny evropské i některé mimoevrospké státy, lze přínos projektu Q-Ram spatřovat také v celkové modernizaci českého systému terciárního vzdělávání a jeho otevírání směrem do zahraničí.

Autor neuveden
(Článek byl redakci zaslán paní Drahomírou Rybovou)

Q-Ram: Vlk v rouše beránčím[2]

(několik poznámek k textu zaslanému časopisu Nomádva)

Cílem projektu „Národní kvalifikační rámec terciárního vzdělávání (Q-Ram)“ je podle zaslaného textu „zpřehlednit a zároveň zkvalitnit systém terciárního vzdělání v České republice“. Tohoto zpřehlednění a zkvalitnění má být dosaženo za pomoci tzv. „kvalifikačních rámců“, které mají popsat „odborné znalosti, odborné dovednosti a obecné způsobilosti“ studentů a absolventů za pomoci „výstupů z učení“.[3]

Obávám se, že projekt Q-Ram nemůže dosáhnout žádného ze stanovených cílů. Bohužel však naopak může významně přispět k tomu, že se úroveň českého vysokého školství ještě dále radikálně zhorší.

Kvalita vysokoškolského vzdělání je v naší zemi skutečně radikálně ohrožena a mnohé vysoké školy nabízejí studium bídné kvality. Navrhovaný projekt však pravou povahu této skutečnosti nepomáhá popsat; naopak ji zakrývá. Především však prosazuje postupy, které současnou situaci nejen neřeší, ale dále prohlubují. Jsou totiž nejen nefunkční a drahé, ale především velmi nebezpečné. Tento „projekt“ je tedy špatným řešením nesprávně diagnostikovaného problému. Zvláště po zkušenostech s jinými obdobnými projekty navíc vzbuzuje oprávněné podezření, že za ním primárně nestojí snaha přispět k rozkvětu našeho vysokého školství, ale jiné, výrazně méně ušlechtilé zájmy.

Pokud by se české vysoké školství mělo řídit principy tohoto projektu, vedlo by to s největší pravděpodobností k několika velmi neblahým následkům:

1. Došlo by k nárůstu zatěžujícího formalistního vykazování, které by odvádělo od skutečného řešení reálných problémů našeho vysokého školství.

---

[2] Text byl redakčně krácen. (Pozn. red.)

[3] K celému projektu srovnej publikace zveřejněné na stránkách MŠMT (http://qram.reformy-msmt.cz/soubory-ke-stazeni/publikace/).

2. Zvláště v kombinaci s připravovanou novelou vysokoškolského zákona a zavedením „institucionální akreditace“ by se tak otevřel prostor pro fatální úřednické a mocenské zásahy do obsahu vysokoškolského studia. V nejhorším případě by mohlo dojít k vytváření předpisů stanovujících, co musí být závaznými „výstupy“ nejen studijních plánů jednotlivých oborů, ale také konkrétních vyučovaných předmětů. (Jedinou „útěchou“ snad může být, že nikdo nebude mít sílu – zvláště pokud k tomu snad nedostane potřebné finance od Evropské unie – dodržování těchto předpisů účinně kontrolovat...)
3. Kvalitně pěstovaná studia by byla vystavena deformujícímu a vyčerpávajícímu tlaku; nekvalitním školám a oborům by se naopak otevřela snadná možnost zakrýt jejich špatnou úroveň zdáním „úspěšného“ splnění formálních kritérií.
4. Místo potřebné diferenciace vysokoškolských studií a posilování svobody akademického bádání a výuky by došlo k další unifikaci a reglementaci vysokoškolských studií. A to nejen co do obsahové pestrosti, ale také jeho úrovně. Což pochopitelně neznamená, že by se všechna vysokoškolská studia připodobnila tomu nejkvalitnějšímu.
5. Pokud se za pomoci výsledků projektu Q-Ram skutečně začne posuzovat kompetence a kvalita vysokých škol, posílí to vliv různých externích poradců a posuzovatelů (velmi pravděpodobně i z řad autorů tohoto projektu), kteří budou vycvičeni ve „správném“ vytváření popisů těchto rámců a v jejich následném hodnocení a stanou se tak těmi, kdo budou (pochopitelně za úplatu) v roli jakýchsi odborníků významně spolurozhodovat o budoucnosti českého vysokého školství, aniž by k tomu měli dostatečné věcné kompetence a odbornou autoritu a nesli za svá rozhodnutí příslušnou odpovědnost. Prosazení projektu Q-Ram tak bude dalším krokem k jakési skryté vládě údajných odborníků na vysokoškolské vzdělání, která

se snadno stane pouhou rouškou kryjící až příliš lidské a partikulární zájmy.

Tato nebezpečí jsou posílena několika dalšími okolnostmi. Jak již naznačuje jeho název (nechme nyní stranou strašlivý „žargon“, který zaslaný text charakterizuje), projekt Q-Ram vychází z představy, že vysokoškolské vzdělání má především nabídnout „kvalifikaci“, což navíc v převažujícím zúženém chápání znamená „kvalifikaci k výkonu povolání“. Projekt tak navádí k další degradaci vysokoškolského vzdělání na získání instrumentálního poznání a k potlačení jeho jiných (a v mnohém ohledu základnějších) rozměrů. Tomu odpovídá také jeho dosavadní „pilotní ověřování“, které se z velké části zaměřilo na profesně orientovaná studia. Je vcelku pochopitelné, že studium lékařství je nutnou podmínkou k vykonávání lékařské praxe a že lze nalézt relativně dobře popsatelné „obecné znalosti a dovednosti“, které jsou k lékařskému povolání zapotřebí (byť ani to neznamená, že by výuka lékařství měla vypadat všude stejně). Pokud se však tento model profesního vzdělání pokusíme přenést na jiné typy vysokoškolského vzdělání, můžeme se dočkat (zvláště v našich podmínkách) nejhoršího.

Autoři projektu argumentují tím, že vytváření „národních kvalifikačních rámců“ je „moderním trendem“, který je dán naším zapojením do „boloňského procesu“. I kdybychom snad připustili, že celý „boloňský proces“ je v jistém smyslu nezvratný (nebo že snad dokonce přinesl i něco málo dobrého) a že je náš stát k vytvoření těchto kvalifikačních rámců zavázán, mohli bychom se omezit (tak jak to například udělaly některé jiné země) na velmi stručné, obecné a skutečně pouze „rámcové“ sepsání toho, jak se liší jednotlivé typy a úrovně studií. A nemuseli bychom vypouštět z lahve nebezpečného džina, který nás bude nutit vypracovávat „výstupy z učení“ na rovině jednotlivých předmětů a podrobně popisovat, jaké „odborné znalosti, odborné dovednosti a obecné způsobilosti“ má každý konkrétní předmět vyučovaný na nějaké vysoké škole zajišťovat.

Velké pochybnosti vyvolávají také okolnosti, za nichž byl celý

tento projekt uskutečněn. Proč byla například značná část energie a prostředků tohoto projektu vynaložena na prosazení navrhovaných postupů (jak je ostatně vidět také na zaslaném textu, který má spíše povahu reklamního sdělení než vážně míněného příspěvku do diskuse o stavu a budoucí podobě vysokoškolského vzdělání v naší zemi), a nikoli na věcnou rozpravu o skutečných příčinách současného stavu a na nalezení způsobů, jak podpořit instituce, které jsou schopny dobré vzdělání nabízet, a jak se naopak zbavit těch, které se na vysokoškolském vzdělání pouze přiživují a degradují jeho celkovou úroveň? Že by něco takového nebylo vůbec v zájmu hlavních autorů projektu?

Štěpán Špinka

Poznámky k „Poslání kvalifikačního rámce“[4]

Jak říká propagandistický text zaslaný do redakce Nomádvy, Q-Ram je projekt řešený MŠMT, jehož východiskem je snaha „zpřehlednit systém terciárního vzdělání v zemích Evropy“. Projekt má za cíl zpřehlednit a zároveň zkvalitnit systém terciárního vzdělání v České republice. K tomu mají pomoci tzv. „kvalifikační rámce“, které popisují odborné znalosti, dovednosti a obecné způsobilosti studentů a absolventů.

Podle mne nemá Q-Ram šanci dosáhnout ani jednoho z výše uvedených cílů. Zde je pár důvodů, proč tomu tak je.

(...)

Chce-li nám ministerstvo tvrdit, že uchazeč o studium nepozná rozdíl mezi univerzitami v Oxfordu, Tübingen a Plzni, pak je otázkou, zda má takový uchazeč studovat na vysoké škole. Kdokoli chce zjistit obsah studia na zvolené škole, není pro něj nic jednoduššího než navštívit webové stránky dané instituce.[5] Výsledkem

[4] Z tohoto textu byly po domluvě s autorem vypuštěny pasáže, které se věcně překrývaly s argumenty rozvedenými v reakci Štěpána Špinky. (Pozn. red.)

[5] Například FF UK zveřejňuje všechny studijní plány na http://www.ff.cuni.cz/FF-8669.html a popis studia je součástí

projektu je vágní popis oborů („kvalifikační rámce“), který nesnese srovnání s dobře vypracovanou akreditací. Pokud by se náplň studia měla těmito rámci skutečně řídit, budou ohroženy dobré obory, které se snaží studentům nabídnout více než nezbytné minimum. Q-Ram je naopak skvělou záštitou nefungujících a povrchních studijních programů.

(...)

Opět jsme svědky snahy vzdělání formalizovat a kvantifikovat, ačkoli se ve veřejné diskusi tolikrát ukázalo, že podobné formalizace a kvantifikace nejsou možné. Navíc zvolené „deskriptory“ ani mnohdy nejdou měřit, nejsou známé metodiky či postupy, jak zjistit jejich plnění nebo neplnění. V případě, že nelze řádně kontrolovat dosažení navržených standardů, je otázkou, zda takové standardy vůbec zavádět.

Propagandistický text MŠMT je sám o sobě dobrým dokladem, proč výstupům projektu nedůvěřovat. Pominu-li absurditu toho, že hlavním garantem celého projektu je zástupce instituce, která nebyla schopna zajistit řádnou akreditaci svých oborů a spoléhala na libovůli ministra Dobeše,[6] tak kritického čtenáře zarazí nejméně dvě věci. Pochvalné citace jsou anonymní a nedohledatelné. Když tyto citace připisované univerzitním institucím zadáte do Googlu, jediné relevantní odkazy vedou k plátkům, které již ministerský propagandistický text uveřejnily. Výjimkou je výrok při-

webových stránek jednotlivých kateder, viz např. http://ufar.ff.cuni.cz/7/nas-ustav nebo http://ufar.ff.cuni.cz/5/zakladni-informace-o-studiu. Naopak na stránce domovské instituce hlavního odborného garanta celého projektu, kterým je doc. Petr Kolář z Univerzity Jana Amose Komenského Praha, žádné podrobnější informace o obsahu studia k nalezení nejsou.

6 Viz Stanovisko Akreditační komise k rozhodnutí Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy o zamítnutí návrhu na omezení akreditace studijních programů uskutečňovaných Univerzitou Jana Amose Komenského Praha, s. r. o. na www.akreditacnikomise.cz/attachments/article/268/UJAK-stanoviskoAK_04_2011.pdf.

pisovaný VŠB-TUO, který užila jistá paní Ing. Kolářová na jednání Asociace vyšších odborných škol dne 17. 1. 2012. Spojení tohoto výroku s VŠB-TUO není dohledatelné ani na stránkách této ostravské instituce.

(...)

Ve výsledku lze konstatovat, že projekt Q-Ram umožní a legalizuje existenci nefunkčních oborů a institucí, které mají už dnes mnohdy problém s řádnou akreditací a úrovní studia. Fungujícím vysokým školám a oborům tento projekt nic nového nepřinese, naopak není jasné, proč se tyto obory mají řídit podle sporně vybraných „deskriptorů". Dosavadní systém akreditací předpokládal, že vysoká škola musí doložit kvalitu svého programu pomocí různých parametrů (vědecká činnost, studijní plán, profil absolventa apod.). Q-Ram (ve spojení s plánovanou tzv. institucionální akreditací) tuto povinnost z vysoké školy sejme, aniž by řešil otázku skutečného obsahu studia. Pro vysoké školy, které mají problémy s akreditacemi či odborným zajištěním oborů (což platí zejména pro soukromé vysoké školy), přece není problém Q-Ramem předložené deskriptory zkopírovat do svých oficiálních dokumentů a formálně tak vyhovět všem požadavkům.

Jakub Jirsa

Co se děje v senátu?

Oproti jaru, kdy byl senát velmi aktivní ve veřejném prostoru a uvnitř fakulty projednával důležité vnitřní předpisy, se podzim nesl spíše ve znamení hodnocení minulého a rozvažování budoucího. Samozřejmě – provozní věci nepočkají, a tak senátoři schválili všechny ty podmínky přijímacího řízení a výše stipendií, které bylo potřeba schválit. Nicméně, kromě těchto věcí, u kterých obvykle nevzniká při projednávání žádný problém, se de facto „nic nedělo“. Což znamená, že zbýval čas na zabývání se věcmi koncepčnějšími.

Už v zákoně je stanoveno, že fakulta nemůže jít od rozhodnutí k rozhodnutí. Naopak, musí si vytvořit a schválit tzv. dlouhodobý záměr (přesně: „dlouhodobý záměr vzdělávací a vědecké, výzkumné, vývojové, umělecké nebo další tvůrčí činnosti fakulty“) – a poté podle něj jednat. V tomto dokumentu je v případě FF UK poměrně obecně napsáno, co jsou naše priority, kam chceme směřovat a co podporovat v dalších deseti letech (chceme podporovat dvouobory, vědeckou činnost studentů, mobilitu, komunikaci s absolventy atd.). Tato strategie, kterou jsme si schválili v minulém roce, je každoročně doplňována svými jednoročními aktualizacemi, řekněme taktickými plány na další kalendářní rok. A každoročně je projednáváno i hodnocení toho, co se v minulém roce stihlo, a co nikoli.

Tentokrát byla tato aktualizace zvláštní v tom, že rok 2013 bude posledním rokem „vlády“ děkana Stehlíka (ten již v dalším období nemůže kandidovat), a jedná se tak vlastně o takové jeho „co bych ještě rád stihl“. Dozvěděli jsme se, že by pan děkan například rád dopracoval systém přidělování účelových stipendií, že by rád dokončil změnu fungování akreditačního procesu, že by rád zhodnotil kreditové doktorské studium, zahájil rekonstrukci budov v Opletalově ulici, dokončil projekt rekonstrukce hlavní budovy a snad i připravil nové www stránky fakulty. No, není na to sám, tak to snad – a i mnohé věci nad to – stihne.

My v senátu mu v tom ostatně rádi pomůžeme. Například právě nový systém fungování akreditačního procesu – o kterém jsem v této rubrice již několikrát psal – se již nyní připravuje a členové senátu se na jeho přípravě aktivně podílejí. Systém by se měl zaměřit na hodnocení kvality oborů, na zvládnutelnost kurikula a strategické uvažování (tento obor na fakultě tematicky chceme/nechceme), což jsou všechno věci, které v současném akreditačním procesu buď chybějí zcela, nebo je o nich rozhodováno na základě nedostatečných informací a/nebo spíše formálně.

Podobně senát rád pomůže při hodnocení – a diskusi o dalším směřování – kreditového systému v doktorském studiu. Určitou hodnotící zprávu už vedení fakulty k projednání předložilo, nicméně tato byla shledána nedostatečnou; diskuse tedy bude pokračovat. Názory na kreditový systém se poměrně různí, někteří by jej okamžitě zrušili, jiní v něm nevidí zásadní problém. Většina se ale shoduje na tom, že tak, jak je nastaven, nevyhovuje. Tak uvidíme, co z diskuse vzejde. Výsledkem snad bude zase o něco kvalitnější a uživatelsky přítulnější studium.

Samuel Zajíček

Tiráž

NOMÁDVA

Číslo vydání: 14
Datum vydání: 30. 1. 2013
Vydavatel: občanské sdružení Nomáda

Šéfredaktorka: Markéta Haiklová
Redakce: Jakub Drbohlav, Zuzana Fořtová,
Jan Petříček, Robert Roreitner
Korektura: Klára Choulíková
Editorka: Daniela Rosolová
Sazba: Janek Krotký
Obálka: Martina Trávničková
Sazbu textu přehlédla Ester Fischerová

Náklad: 150 výtisků
Periodicita: dvakrát ročně
Cena: 20,- Kč

Adresa: Zdíkovská 36, Praha 5, 150 00
Email: nomadva@email.cz
Web: http://nomadva.ff.cuni.cz/
Evidenční číslo: MK ČR E 16708
ISSN 1802-9132

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