

REFLEXE 61

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (3–20) Vladislav Suvák
Obrazy Sókrata v Diónových Řečech
Die Darstellungen von Sokrates in Dions *Reden*
The Images of Socrates in Dion's *Orations*
- (21–46) Matyáš Havrda
Aristotelská logika jako nástroj řešení problémů
Die aristotelische Logik als ein Werkzeug
für Problemlösungen
Aristotle's Logic as a Problem-Solving Tool
- (47–69) Vít Zeman
Čtení literárního díla jako fenomenologický problém
Das Lesen des literarischen Werkes
als ein phänomenologisches Problem
The Reading of the Literary Work as a Phenomenological Problem

TEXTY • Texte • Texts

- (71–82) Thomas Nagel
Absurdno (přel. B. Pořízková – D. Weinhold)
Das Absurde
The Absurd
- (83–89) Jakub Čapek
Ber to s humorem. Camus a Nagel ve sporu o absurdno
Nimm es mit Humor. Camus und Nagel im Streit um das Absurde
Just Show a Sense of Humor. Camus vs. Nagel on the Absurd

Rush Rhees (91–104)
Wittgensteinovi stavitelé (přel. O. Beran)
Wittgensteins Bauenden
Wittgenstein's Builders

Ondřej Beran (105–115)
Rheesovi Stavitelé. Krok za Wittgensteina?
Rhees' Bauenden. Ein Schritt hinter Wittgenstein?
Rhees's Builders. A Step beyond Wittgenstein?

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Eliška Fulínová a Tomáš Koblížek –
Kamila Pacovská a Ondřej Švec (117–136)
Lesky a bídy současné české filosofie
Glanz und Misere der zeitgenössischen tschechischen Philosophie
The Splendors and Miseries of Contemporary Czech Philosophy

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Vojtěch Šimek (137–151)
Nejen o nerozumnosti sebeusmrcení.
Ke knize Tomáše Hříbka Obrana asistované smrti
Nicht nur über die Unvernünftigkeit der Selbsttötung. Zum Buch
von Tomáš Hříbek *Eine Verteidigung des assistierten Todes.*
On (not only) the Irrationality of Self-Determined Death.
Regarding Tomáš Hříbek's *Defense of Assisted Death*

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

Vojtěch Kolman, *Noc, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce*
(M. Kettner) 153
Jakub Trnka, *Filosof Erazim Kohák* (M. Šimsa) 157
Petr Glombíček, *Genealogie zdravého rozumu* (E. Peterková) 162
Michal Karla – Karolína Šedivcová – Martin Macháček (vyd.),
Život ve znacích. Studie k dílu Johna Deelyho (J. Švorcová) 168

AUTOŘI • Autoren • Authors

OBRAZY SÓKRATA V DIÓNOVÝCH ŘEČECH

Vladislav Suvák

V moderních přehledech dějin antického myšlení zaujímá Dión z Prúsy (40–120) okrajové místo. Zmiňujeme se o něm – pokud vůbec – jako o řečníkovi se zájmem o filosofii, k níž přistupuje značně nesystematicky, nakolik mísí prvky sókratovského, kynického, platónského a stoického učení.¹ Okrajovou postavu v rámci dějin filosofie, přinejmenším těch, které chápeme jako dějiny idejí, z Dióna činí Hirzelova nálepka „eklektik“, kterou přebírají další moderní historici jako Zeller, Dudley ad.² Pokud bychom se však zeptali Diónových současníků, co si myslí o tendenci spojovat kynické postoje s postoji stoickými nebo platónskými, zřejmě by je tento přístup nepřekvapil. Zdroj kynismu, platonismu i stoicismu nacházeli v Sókratovi, jež považovali za „otce filosofie“ – té filosofie, kterou různým způsobem rozvíjely téměř všechny hellénistické školy. Výjimku tvořili snad jen epikurejci, ale i jejich filosofický étos bychom mohli označit za sókratovský.³

¹ Srv. D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.*, London 1937; B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris 1971; J. L. Moles, *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, in: *Journal of Hellenic Studies*, 98, 1978, str. 79–100; A. Brancacci, *Dio, Socrates, and Cynicism*, in: S. Swain (vyd.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, str. 240–260.

² R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, II, Leipzig 1895, str. 84–119; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II/1, *Sokrates und die Sokratiker*, Leipzig 1922⁵, str. 847–851; D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.*, str. 148–158.

³ Srv. obrazy Sókrata v hellénistických doxografiích: Cicero, *Tusc. disp.* V,10,12–14: Sókratés první nechal filosofii sestoupit z nebe, přemístil ji do měst, zavedl ji do domů a přiměl ji, aby se zabývala životem, mravy, dobrem a zlem; Pseudo-Galenus, *Hist. phil. ap. Diels, Dox. Graec.* 597,1–6 (= *SSR I C 472*): Sókratés tvrdil, že užitečnější než přírodní zkoumání je zabývat se tím, jak máme co nejlépe vést své životy, jak se máme vyhnout špatným věcem či získat co nejvíce dobrých věcí. V odkazech na sókratovské autory a svědectví o Sókratovi se přidružují čísla-

Z našeho pohledu je Dión nesystematický pokračovatel sókratiky, což ho však – pokud na něj uplatníme dobová kritéria kladená na Sókratovy následovníky⁴ – nediskvalifikuje jako praktikujícího filosofa. Dión zanechal v myšlení druhého století po Kristu výraznou stopu a spolu s Plútarchem patří k nejvlivnějším filosofům své doby.⁵ Již z tohoto důvodu si zaslouží naši pozornost.

Co by nás mohlo na Diónově myšlení zaujmout? V první řadě způsob, jakým přetváří sókratovské, stoické a kynické myšlenky a přizpůsobuje je sociálně-politické realitě své doby. Zdá se, že kdyby tyto myšlenky nepřetvořil, měly by mnohem menší dopad na myšlení jeho současníků. S určitou nadsázkou bychom mohli říci, že Dión patří k prvním „aplikovaným filosofům“ v západní myšlenkové tradici, ačkoli přívlastek „aplikovaný“ bychom mohli připsat vícero filosofům hlásícím se k odkazu Sókrata.⁶ Je nepochybné, že právě v období prvního až druhého století po Kristu nabývá filosofování výrazně aplikovaný ráz – ostatně právě proto je tak ostře sledován „filosofický způsob života“.⁷

Na Diónovi by nás mohlo zaujmout také to, že ukazuje, jak doboví vzdělanci přistupovali k filosofické tradici – kupodivu ji chápali jinak než moderní historiografové, jako byli Zeller nebo Windelband. Skutečnost, že Dióna považovali jeho současníci za významného filosofa, dokládá Frontův dopis Marku Auréliovi, v němž přirovnává čtyři dobové filosofy – Eufrata, Dióna, Timókrata a Athénodota – ke čtveřici velkých řeckých filosofů, do níž zařazuje Xenofóna, Antisthena, Aischina a Pla-

vání, které zavedl G. Giannantoni (vyd.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, I–IV, Napoli 1990 (= SSR).

⁴ Synesios (*Dio*, I,29–30) píše, že Dión byl „nefalšovaný filosof“ (φιλόσοφος ἀπετελέσθη), i když byl „nevědomě sofista“ (ἀγνώμων σοφιστής), tj. sofista ve smyslu „druhé sofistiky“. Jde o narážku na jeho fečnickou kariéru.

⁵ Srv. G. Salmeri, *Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor*, in: S. Swain (vyd.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, str. 61; P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze – Messina 1978, str. 93.

⁶ To se projeví v jeho chápání filosofie, která je pro něho primárně „uměním života“, srv. A.-M. Malingrey, „Philosophia“. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1962, str. 100. V poslední fázi svého života se Dión pokusí o aplikaci filosofických principů také na správu věcí veřejných.

⁷ To můžeme vidět nejen u Dióna, který činí rozdíl mezi pravými filosofy a „takzvanými filosofy“ (οἱ καλούμενοι φιλόσοφοι), ale také u Epiktéta, Lúkiana nebo Juliana, kteří rozlišují mezi pravými kyniky a „tak fečenými kynikmi“ (οἱ Κυνικοί λεγόμενοι). Srv. např. Julianus, *Or. IX (Proti nevychovaným psům)*.

tóna.⁸ Za povšimnutí také stojí, že první skupinu tvoří Musóniovi žáci a druhou žáci Sókratovi. Takové chápání filosofické tradice by zřejmě překvapilo moderní historiky, kteří nestavějí do čela antické filosofie Sókrata, ale Platóna a Aristotela, přičemž postavy jako Aischinés nebo Antisthenés považují za marginální. Ale nepředbíhejme.

V tomto článku se pokusím o nástin tří témat, která souvisí s Diónovým zobrazováním Sókrata. V první části vysvětlím, proč je Diónův přístup k Sókratovi neplatónský. Ve druhé části se zamyslím nad tím, jak Dión chápe vztah mezi filosofem a vládcem s ohledem na sókratovskou tradici a jak vymezuje své místo v tomto vztahu, přesněji ve vztahu k císaři Domitianovi a císaři Traianovi. Ve třetí části ukážu, jak Dión reinterpretuje sókratovský požadavek filosofické výchovy.

1. Neplatónský Sókratés

Již při zběžném pohledu na *Corpus Dioneum* zjistíme, že Sókratés se v něm objevuje nejčastěji. Dión se odvolává na Sókrata mnohem více než na kteréhokoli jiného filosofa.⁹ Intenzivní zájem o Sókrata naznačuje, že je pro Dióna klíčovou postavou celé filosofické tradice.¹⁰ A nejen pro něj. Sókratův osud, zejména způsob, jakým se vyrovnal se svým odsouzením a smrtí, se stal důležitým příkladem pro více Římanů v prvním a druhém století po Kristu. Mezi nimi bychom našli známá jména jako Cato, Seneca, Epiktétos, Apuleius, Musónius Rufus či Apollónios (ve Filostratově podání).¹¹

Dión si přitom uvědomuje, že vše, co říká o Sókratovi, přebírá ze svědectví jeho žáků, kteří zaznamenali obrazy svého učitele v *logoi Sókratikoí*.¹² Diónovy řeči dokládají přímo i nepřímo, že jejich autor „sókratovské rozpravy“ zná a vybírá si ty, které považuje za blízké svému vlastnímu postoji. Právě ve výběru sókratovských autorů můžeme vidět,

⁸ Fronto, *Ad M. Antonin. imp. de eloq.* 2,16.

⁹ Dvě řeči (Dión Chrysostomos, *Or.* LIV a LV) jsou věnovány přímo Sókratovi. V LV. řeči nacházíme také ozvěnu nezachovaných *logoi Sókratikoí*, např. v části *Or.* LV,12–13 (= *SSR* I C 444).

¹⁰ Jeden účastník rozpravy *O Homérovi a Sókratovi* nazývá Dióna příznačně „čtitelem Sókrata“ (Σοκράτους ἐπαινέτης; Dión Chrysostomos, *Or.* LV,1).

¹¹ Např. Plútarchos, *Cat.* 67–70 (o Catonovi); Tacitus, *Ann.* XV,62–64 (o Senecovi) atd. Viz také J. L. Moles, *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, str. 98–99.

¹² Dión Chrysostomos, *Or.* LIV,4 (= *SSR* I C 44).

že Dión upřednostňuje Antisthena před Platónem.¹³ Není to náhoda, ale důsledek vývoje sókratiky v období hellénismu, během něhož vznikly dvě vlivné linie zobrazující Sókrata: filosofové v řadách kyniků a stoiků se odkazovali na Antisthena a Xenofóna; na Platóna se odvolávali následovníci Sókrata v řadách (skeptických) akademiků a platoniků.¹⁴

Jako příklad Diónova příklonu k Antisthenovi a antisthenovskému chápání sókratiky lze uvést jeho postoj k básníkům, který je protikladný Platónovu. Víme, že Antisthenés se intenzivně zabýval výklady homérských mýtů a dával jim etické významy, pomocí nichž pak demonstroval sókratovské chápání dobrého života.¹⁵ Podobný postoj jako Antisthenés, stoik Zénón nebo jeho žák Persaios obhajuje i Dión, když píše: „Zénón nehání nic u Homéra. Ve svých spisech nás poučuje a vykládá, že Homér psal některé věci z hlediska mínění a jiné z hlediska pravdy. Chtěl tak dosáhnout toho, aby si nikdo nemyslel, že Homér si odporuje v tvrzeních, která si na první pohled protiřečí. Tento názor však vyslovil již dříve Antisthenés. Říká, že jedno říká básník v duchu mínění, druhé zase v duchu pravdy. Antisthenés však tuto teorii nerozpracoval, Zénón ji přepracoval do největších podrobností.“¹⁶ Zřejmě bychom mohli dát za pravdu Jeanu Pépinovi, který tvrdí, že Dión zde neklade důraz na rozdíly mezi Antisthenovým a Zénónovým výkladem – jak si myslí moderní historici,

¹³ Aldo Brancacci zdůrazňuje Antisthenův vliv, viz A. Brancacci, *Struttura compositiva e fonti della terza orazione „Sulla regalità“ di Dione Crisostomo. Dione e l'Archelao' di Antistene*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36/5, str. 3308–3334. Dión přebírá některá témata také od Platóna, avšak v menší míře; srv. např. Dión Chrysostomos, *Or.* XLIII,8 a Platón, *Apol.* 32c–d (i když zdrojem by mohl být v tomto případě Xenofón, *Mem.* I,2,32); srv. též Dión Chrysostomos, *Or.* LV,12 (Dión jmenuje postavy vystupující v Platónových dialogích).

¹⁴ Viz A. Brancacci, *Dio, Socrates, and Cynicism*, str. 245. Aldo Brancacci ukazuje, že Dión nerozvíjí některá tvrzení, která jsou důležitá pro Platónova Sókrata, například že básníci nemají vědění o tom, co říkají v božském šílenství, že dialektické zkoumání je nejvyšší formou vědění atp. Nejenže Dión tato platónská témata nerozpracovává, ale často argumentuje opačně než Platónův Sókratés, například když označuje Sókrata za následovníka Homéra nebo když Sókratovi připisuje pozitivní vědění o etických otázkách – podobně jako Xenofón, který v tomto ohledu následuje Antisthena.

¹⁵ Nejlepším příkladem reinterpretace homérských hrdinů jsou řeči *Aias* a *Odyseus* (*SSR V A 53* a *V A 54*), kde se Antisthenés pokouší o problematizaci sókratovského chápání ctnostného jednání (Odysseus vystupuje jako prototyp sókratovského mudrce).

¹⁶ Dión Chrysostomos, *Or.* LIII,5 (= *SSR V A 194*). Přel. A. Kalaš. – Český překlad všech antických pramenů vychází z jejich slovenských překladů uvedených v originálním textu tohoto článku. – Pozn. překl.

kteří vedou spor o původ alegorických výkladů mýtů –,¹⁷ a podtrhuje, že oba brání Homéra před kritiky ze strany filosofů – počínaje Xenofanem a konče Platónem –, kteří poukazují na rozporuplná místa v homérských eposech.¹⁸

Rozlišení, které Dión připisuje Antisthenovi, tj. že básník píše některé věci podle mínění (κατὰ δόξαν) a jiné podle pravdy (κατ' ἀλήθειαν), svědčí o prohomérském postoji s dalekosáhlými důsledky. Antisthenés nepatří ke kritikům Homéra jako Platón nebo akademici, kteří odmítají homérské mýty z morálních důvodů.¹⁹ Mohli bychom dokonce říci, že Antisthenés se hlásí k tradici, která přisuzuje Homérovi prastarou moudrost o „lidských záležitostech“ (τὰ ἀνθρώπινα), tedy o etice a politice. Podobně argumentuje Dión v řeči *O Homérovi a Sókratovi*: Básník (Homér) i filosof (Sókratés) hovoří o týchž věcech, jeden pomocí veršů, druhý pomocí rozhovorů: hovoří o ctnosti a špatnosti, o chybném a správním jednání, o pravdě a lži a také o tom, že většina lidí disponuje pouze míněním, zatímco hrstka rozumných má skutečné vědění.²⁰ Diónův názor je jakousi ozvěnou Antisthenova učení o rozumných lidech (φρόνιμοι, σπουδαῖοι), kteří jsou schopni dospět k takovému vědění v etických otázkách, že jednájí správně – na rozdíl od φαῦλοι, kteří jednájí pouze na základě mínění a často chybují.²¹ Výklady Homéra založené na rozdílu

¹⁷ Někteří historici si myslí, že Antisthenés se nezabýval alegorickými výklady Homéra; srv. např. J. Tate, *Antisthenes Was not an Allegorist*, in: *Eranos*, 51, 1953, str. 14–22. Tate reaguje na: R. Höistad, *Was Antisthenes an Allegorist?*, in: *Eranos*, 49, 1951, str. 16–30. Srv. též R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, I, Oxford 1968, str. 36–38. Pfeiffer souhlasí s J. Tatem. Jiní historici se domnívají, že Antisthenés byl přímým předchůdcem stoické alegorizace (L. Navia, *Antisthenes of Athens. Setting the World Aright*, Westport & London 2000, str. 49–50; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Lund 1948, str. 193–194). R. Laurenti poznamenává, že monotheismus musel dovést Antistheny k alegorickému chápání bohů (R. Laurenti, *L'iponoia di Antistene*, in: *Rivista critica di storia della filosofia*, 17, 1962, str. 123–124; srv. Antisthenův zlomek SSR V A 179: „podle konvence je bohů mnoho, podle přírody je jen jeden“).

¹⁸ Srv. J. Pépin, *Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère*, in: M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet (vyd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, str. 2.

¹⁹ Srv. Dión Chrysostomos, *Or.* LIII,2–5. Traduje se, že Dión napsal čtyři knihy s názvem Ὑπὲρ Ὁμήρου πρὸς Πλάτωνα (*Na obranu Homéra proti Platónovi*). I tato okolnost dokládá, že Dión patřil k oněm nemnohým antickým autorům, kteří rozlišovali mezi Platónem a Sókratem.

²⁰ Dión Chrysostomos, *Or.* LV, 9 (= SSR I C 444).

²¹ *Sent. Vat.* 743 n. 6 (= SSR V A 166); Diogenés Laertios, *Vitae*, VI,8–9 (= SSR V A 172).

mezi „tím, co se říká“ a „tím, co se myslí“, jsou typické pro celou tradici alegorického výkladu mýtů.²² V podobném duchu používá toto rozlišení i Pseudo-Hérakleitos ve svém spise *Homérské otázky* (V,14–16), když cituje verše z XIX. zpěvu *Iliady*.²³

Další příklad z antisthenovské linie sókratiky, kterou rozvíjí Dión v protikladu k platónské sókratice, souvisí s charakterem Sókratova učení. Antisthenés a také Xenofón nebo Dión nepovažují vědomou nevědomost, kterou si Sókratés přiznává, za překážku ve snaze přivést lidi k ctnostnému jednání.²⁴ Dokládá to Porfyriův komentář k prvnímu verši *Odysseie*, v němž se odvolává na Antisthenův výklad Odysseovy polytropie (mnohoobratnosti):

„Vždyť znakem moudrosti je schopnost nacházet vhodný způsob jejího vyjádření ve vztahu ke každému jednomu odlišnému člověku. Nedostatek vzdělanosti zase prozrazuje to, když řečník u odlišných posluchačů uplatňuje jeden a tentýž způsob řeči. Stejný princip se uplatňuje i při řádném provádění lékařství, protože léčení vždy zohledňuje mnohotvárnost, která vyplývá ze specifického uzpůsobení léčeného pacienta.“²⁵

Ve stejném duchu vyvrací Xenofón názory a svědectví těch, kteří tvrdí, že Sókratés byl velmi schopný, když měl ukázat lidem ideál dobrého jednání, ale nedokázal je přivést k ctnosti.²⁶ Xenofón píše proti různým „písemným i ústním svědectvím“ své miniatury ve formě „vzpomínkových záznamů“, v nichž Sókratés opakovaně dokazuje, že umí své blízké

²² Srv. J. Pépin, *Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère*, str. 5–6.

²³ Odysseus zde hovoří o zármutku z války, přičemž nepoužívá vojenský, nýbrž „rolnický“ slovník (*Il.* XIX,222–224): „nesčetná stébla jsou mečem skácena na zem, výnos však skrovničkový jest, když Kronovec ukončí zápas, Zeus“ (přel. O. Vaňorný). Samotný Homér zde podle Pseudo-Hérakleita navádí své posluchače k tomu, aby pochopili Odysseova slova alegoricky, neboť to, co vyjadřuje ústy, se týká půdy, ale to, co má na mysli, se týká války. Jinými slovy, to, co je viditelné, zřejmé (τὸ δηλούμενον), se vztahuje ke stejnému předmětu jako to, co je myšleno (τὸ νοούμενον). Kvůli tomu je čtenář nucen hledat skrytý smysl věci.

²⁴ Tento motiv se objevuje také u Aischinova Sókrata nabízejícího Alkibiadovi místo umění svou lásku, díky níž ho může učinit lepším; viz Aelius Aristides, *De rhet.* I,61–64 (*SSR* VI A 53).

²⁵ Porfyrios, *Schol. ad Od.* α 1 (= *SSR* V A 187). Přel. A. Kalaš. Tento zlomek ukazuje mimo jiné i to, že rétorika a filosofie netvoří u Antisthena dvě odlišné, či dokonce protikladné sféry; srv. Xenofón, *Mem.* IV,6,15.

²⁶ Xenofón, *Mem.* I,4,1.

učinit lepšími.²⁷ Podobně se dívá i Dión na svého Sókrata: vnímá ho jako příklad hodný následování.²⁸

Dión projevuje obdiv a neskrývanou úctu k Sókratovi různými způsoby. Například v *Olympijské řeči* (*Or.* XII, 13–14) obhajuje sám sebe pomocí vědomé nevědomosti. Tu pojímá na jedné straně podobně jako Aischinův nebo Platónův Sókratés, když ji staví proti domnělé moudrosti sofistů. Vědomé nevědění mu však na druhé straně nebrání v tom, aby se správně rozhodoval. Dión se vyjadřuje na více místech ironicky (sám vůči sobě i vůči domýšlivým mudrcům), jeho ironie však nemá onen „metodický“ charakter jako u Platónova Sókrata.²⁹ Ve třetí řeči *O královské vládě* (*Or.* III, 30–41) tvrdí, že jeho učení o vládě se v ničem neliší od Sókratova učení.³⁰ V řeči LXX zase uplatňuje sókratovský způsob zkoumání pomocí otázek a odpovědí. Více řečí pak opakovaně připomíná sókratovské rozlišení mezi filosofem, který mluví za všech okolností pravdu, a sofistou, který lže, mate a vyžívá se v paradoxech.³¹

Zastavíme se nyní u dvou řečí, v nichž Dión tematizuje sókratovské postoje a dává je do vztahu s vlastním učením. První řeč se týká vztahu filosofa k vládcům, druhá se zabývá požadavkem filosofické výchovy.

2. Filosof a vládce

Ve třetí řeči *O královské vládě* vysvětluje Dión své učení o vládě, které uzavírá tezí, že filosof by se měl stát císařovým rádcem.³² Mnozí kritici vyslovili předpoklad, že Dión vychází v první části této řeči (*Or.* III,

²⁷ Na tomto místě je třeba poznamenat, že Xenofón nechává svého Sókrata hovořit s lidmi jemu blízkými, zatímco Platónův Sókratés vede často rozhovory se svými rivaly – zejména na poli výchovy –, případně debatuje se svými vášnivými kritiky.

²⁸ Dión Chrysostomos, *Or.* XIII, tento text budu analyzovat níže.

²⁹ Viz např. tamt. XIX,4; XXXII,39; XXXIII,1–3 a XXXV,1–2.

³⁰ Za „Sókratovým učením“ o vládě se skrývají názory Antisthena, který se této otázce intenzivně věnoval ve spise *Archelaos*.

³¹ Viz Dión Chrysostomos, *Or.* III,27; IV,33–38; VI,21; X,32; XXXVIII,10 a LXVIII,2. Dión občas rozlišuje sofistu a řečníka (srv. např. tamt. IV,78). Jde o rozlišení mezi sofisty schopnými působivé řeči a řečníky přinášejícími moudrou řeč. To znamená, že i filosof může být dobrý řečník – jako Dión.

³² K Diónovým snahám stát se císařovým rádcem během Nervovy a Traianovy vlády viz P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, str. 287–318.

1–3 a 25–41) z Antisthenova učení a že teprve ve druhé části se pokouší o vlastní uchopení vlády (βασιλεία). Tento výklad opírají o slovní spojení „scéna světa“ či „tragická scéna“ (σκηνη τραγική), které nacházíme v různých zprávách o Sókratovi a jeho vztahu k tyranům. Ferdinand Dümmler pak považuje „scénu světa“ za dostatečný důkaz autenticity Antisthenova *Archelaa*.³³ Odvolává se přitom na Aelianův text, v němž Sókratés říká Antisthenovi:

„Copak ti není líto, že jsme se v životě nestali velkými a výjimečnými? Mám na mysli takové lidi, jaké nám v divadle představuje tragédie – vládce, jako jsou Atreové, Thyestové, Agamemnóni nebo Aigisthové. Na tragické scéně je pokaždé zobrazují s odříznutými hlavami nebo jako hosty na hrozivých hostinách. Ale ani jeden tragický básník nebyl tak drzý a nestydatý, aby na scéně předvedl sbor s odseknutými hlavami.“³⁴

Dümmler soudí, že pasáž z Aeliana by mohla být anekdotickým přepracováním Sókratových slov z Antisthenova *Archelaa*, přičemž svou hypotézu opírá o paralelní místa u Dióna, Pseudo-Sókrata, Teléta (respektive Bióna), Aristóna a Lúkiana.³⁵ Přirovnání mudrce k herci se podle něj dostalo od Bióna přes Menippa až k Lúkianovi. Předpoklad, že původ tohoto přirovnání je třeba hledat v Antisthenově *Archelaovi*, posiluje zlomek z Epiktéta o Sókratovi, který nevlastní mnoho věcí, ale vysta-

³³ F. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Osnabrück 1889, str. 3–18. S jeho názorem souhlasí F. Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milano 1966, str. 92–93.

³⁴ Aelianus, *Var. hist.* II 11 (= SSR V A 16): ‘μή τι σοι μεταμέλει ὅτι μέγα καὶ σεμνὸν οὐδὲν ἐγενόμεθα ἐν τῷ βίῳ καὶ τοιοῦτοιοὺς ἐν τῇ τραγωδίᾳ τοὺς μονάρχας ὀρώμεν, Ἀτρέας τε ἐκείνους καὶ Θυέστας καὶ Ἀγαμέμνονας καὶ Αἰγίσθους; οὗτοι μὲν γὰρ ἀποσφαττόμενοι καὶ ἐκτραγωδοῦμενοι καὶ πονηρὰ δειπνα δειπνοῦντες ἐκάστοτε ἐκκαλύπτονται· οὐδεὶς δὲ οὕτως ἐγένετο τολμηρὸς οὐδὲ ἀναίσχυντος τραγωδίας ποιητής, ὥστε ἐσαγαγεῖν ἐς δῶμα ἀποσφαττόμενον χορὸν. Analogickou situací obsahuje pasáž v Diogenovi Laertském (*Vitae*, II,34) a ve *Vatikánském gnomologiu* (*Sent. Vat.* 743 n. 473).

³⁵ Viz Dión Chrysostomos, *Or.* XIII,20 a závěrečný úryvek z *Prvního Pseudo-sókratovského listu* (*Ps.-Socr. Epist.* 11–12); proti této hypotéze se vyjádřil J. Sykutris, *Sokratikerbriefe*, in: A. F. Pauly – G. Wissowa (vyd.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, Suppl. 5, Stuttgart 1931, sloupce 981–987); pokud jde o přirovnání mudrce k vynikajícímu herci, srv. Teles, p. 5,2–7 Hense (= Bión z Borysthena, F 16 A Kindstrand); srv. též Teles, p. 16,4–7 a p. 52,2–6 Hense (všechna místa mají biónovský původ); srv. též Aristón *ap. Diogenés Laertios*, *Vitae*, VII,160 (= zl. 351 *SVF*, I p. 79) a Lúkianos (*Menipp.* 16).

čí si s tím, co má.³⁶ Také Olof Gigon připomíná ve svém komentáři k pasáži z Xenofóna,³⁷ že přirovnání mudrce k herci, respektive života k divadelnímu jevišti patří k důležitým *topoi* nejstarší sókratovské literatury.³⁸

Na Dümmlerovu tezi se odvolává také Karl Joël, který je přesvědčen, že Dión tu hovoří nezávisle na platónských pramenech.³⁹ Paralelní pasáže u Dióna a Pseudo-Platóna lze vysvětlit tak, že Dión se přidržuje antisthenovského pramene a že sókratovská protreptika kritizovaná v Pseudo-Platónově *Kleitofóntovi* má kynický charakter. A nejen to. V období, kdy v Řecku vládli noví despotové (Agésilaos, Kýros Mladší nebo Dionysios I.), Antisthenés jako nepřítel tyranů vložil Sókratovi do úst odmítnutí jejich přízně a zformuloval eticko-sociální doktrínu královské vlády (*βασιλεία*), jejímž prostřednictvím kritizoval jiné sókratiky a označil je za Diónysiovy parazity. Tady někde bychom měli hledat původ Diónova rozlišení mezi králem a tyranem, které vkládá do sociálně-politického kontextu své doby – císaře pojímá jako krále čili osvětleného vládce.⁴⁰

Aldo Brancacci zdůvodňuje antisthenovský původ dichotomie král-tyran v Diónově III. řeči pomocí logicko-jazykového učení, které stojí v pozadí více Antisthenových konceptů.⁴¹ Jak víme, Antisthenés učil,

³⁶ Epiktétos, fr. 11 Schenckl (= Stobaios, *Anth.* IV 33,28); srv. F. Decleva Caizzi, *La tradizione antisthenico-cinica in Epitteto*, in: G. Giannantoni (vyd.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna 1977, str. 98.

³⁷ Xenofón, *Mem.* II,2,9.

³⁸ O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956, str. 98; srv. též Diogenés Laertios, *Vitae*, II,66 (= *SSR* IV A 51) v souvislosti s Aristippem z Kyrény. K diskusi se vyjádřili také F. Susemihl (*Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, I, Leipzig 1965, str. 35), O. Hense (*Teletis Reliquiae*, Tübingen 1909, str. CVII–CXVIII) a J. F. Kindstrand (*Bion of Borysthenes*, Stockholm 1976, str. 206). Viz též R. Helm (*Lucian und Menipp*, Leipzig 1906, str. 45–51), který shromáždil kompletní materiál o tomto motivu a pečlivě rozlišuje významové odstíny jednotlivých verzí.

³⁹ K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, I, Berlin 1893, str. 406–424 a 481–484; k Antisthenovi a tyranům viz tamt., II/1, str. 76–83 a 395–396.

⁴⁰ V podobném duchu stoici prvního století po Kristu (např. Athéhodóros a Musónios) přizpůsobují některé články sociálního učení, které byly původně ovlivněny kyniky, realitě své doby: mudrc se má oženit a mít děti, může se podílet na politickém životě obce atp. Ke stoickým diskusím o sociálním a politickém životě viz blíže M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Chicago 1999.

⁴¹ A. Brancacci, *Dio, Socrates, and Cynicism*, str. 252–253; podrobný výklad viz: týž, *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990, str. 221–226 a 231–249.

že pro každou věc existuje jen jeden výklad, *logos*, který je jí vlastní (οἰκεῖος λόγος). Z toho vyplývá, že není možné určit, co věc je (τὸ τί ἔστιν ὀρίσασθαι), neboť definice (ὄρος) je nutně „dlouhý výklad“ (λόγος μακρός), v němž se zmnožuje několik *logoi*. Z toho vyplývá, že pomocí definice můžeme vyjádřit jen to, *jaká* věc je (ποῖον τί ἐστί), ale ne to, co věc je (τί ἐστί).⁴² Alexandr z Afrodisiady připojuje komentář k Aristotelově zprávě o Antisthenově logickém učení a vysvětluje, že „řeč, která o něčem mluví, ale netýká se toho, o čem něco tvrdí, je této věci cizí (ἄλλότριόν) a nemá s ní nic společného“.⁴³ Brancacci předpokládá, že Antisthenés uplatňoval své logické učení na různé etické koncepty, mimo jiné i na koncept krále (βασιλεύς): králem se nestává někdo tím, že je *de facto* jmenován vládcem, ale tím, že je vládcem *de iure*. Jinými slovy, králem se stává někdo, kdo je obdařen vlastnostmi spjatými s vládou (βασιλεία), a to tak, že není v rozporu s logickou konzistencí tohoto pojmu.⁴⁴ Člověk může být zákonem stanoven jako král pouze tehdy (říká Dión v návaznosti na Antisthena), když nedochází k rozporu mezi jménem a věcí, tedy tehdy, když je vládce umírněný, odvážný, spravedlivý, moudrý, ctí zákon, pečuje o dobro svých poddaných a nestaví vlastní zájmy nad zájmy občanů.⁴⁵ Naopak člověk, který miluje požitky, vede líný život, vyhýbá se námaze, jedná zbaběle, nerozumně a nezákonně, takový člověk nemá žádnou moc a nemůže být nazván králem, ale tyranem.

Dichotomie král-tyran vychází z antisthenovské sókratiky. Dión ji na jedné straně přebírá a na straně druhé přizpůsobuje své době, a zejména své vlastní situaci. Pokud chceme pochopit, co Dión vlastně činí, můžeme se podívat na řeč I. *O královské vládě* (Περὶ βασιλείας Α). Dión zde vysvětluje, co dělá krále dobrým vládcem. Promlouvá k širšímu publiku, ale zároveň se obrací na Traiana: „Pokud se ti zdá, že kterákoli z těchto vlastností patří tobě, šťastný jsi ve svém vznešeném a laskavém charakteru a šťastní jsme i my, kteří z něho můžeme mít užitek.“⁴⁶ Vzápětí přechází Dión k Diovi, králi všech smrtelníků a vládců, který ztělesňuje

⁴² Aristotelés, *Met.* 1043b23–28 (= *SSR V A 150*).

⁴³ Alexandros z Afrodisiady, *In Arist. Met.* 434,25–435,20 (= *SSR V A 150*).

⁴⁴ Dión Chrysostomos, *Or.* IV,72.

⁴⁵ Tamt., IV,24 (= *SSR V B 582*): „Být špatným králem neznamená ani více, ani méně než být špatným člověkem. Skutečný král je totiž ze všech lidí ten nejlepší, nejudatnější, nejspravedlivější, nejlidštější, a především nejvíce odolný vůči každé námaze a každé touze.“

⁴⁶ Tamt. I,36: τούτων δὲ εἴ τι φαίνεται προσήκειν σοι, μακάριος μὲν αὐτὸς τῆς εὐγνώμονος καὶ ἀγαθῆς φύσεως, μακάριοι δὲ ἡμεῖς οἱ συμμετέχοντες.

nejvyšší moudrost a kterého vede dobrá Štěstěna, božská moc a prozřetelnost (πρόνοια). Na tomto místě vidíme, jak Dión propojuje stoické motivy s motivy sókratovskými a kynickými. Nechce se však, jak sám poznamenává, pouštět do těchto příliš velkých témat, a proto použije místo výkladu příběh. Vzpomíná, jak během svého vyhnanství zabloudil na Peloponésu a dostal se až k Hérakleově svatyni, před níž stála stará žena s věšteckým darem. Ta mu předpověděla, že jeho vyhnanství zanedlouho skončí a setká se s mocným mužem, vládcem nad mnoha zeměmi (jde samozřejmě o Traiana). Žena poradila Diónovi, aby připomněl onomu vládcovi podobnost s Hérakleovi, který se musel rozhodnout mezi královstvím a tyranii. Posluchač rychle pochopí, že Hérakles má v Diónově vyprávění několik shodných rysů s Traianem, zatímco tyranie odkazuje na Domitianovo vládnutí.⁴⁷ Příběh má jasný záměr: Traian – pokud chce být dobrým vládcem – musí vládnout jako dobrý král.

Všechny čtyři řeči *O královské vládě* (Περὶ βασιλείας A–Δ) věnuje Dión společnému tématu – obhajobě královské vlády (βασιλεία) před tyranii – a všechny čtyři adresuje Traianovi jako kandidátovi na dobrého *basilea* v antisthenovském duchu. Dión se vyjadřuje kriticky k tyranii a zároveň se stylizuje do role rádce panovníka, protože ten nemá dostatečné vzdělání, aby poznal, co dělá krále dobrým *basileem*. Mohli bychom říci, že tímto se Dión-kynik zpronevřuje antisthenovsko-kynickému kriticismu vůči vládcům jako takovým. Zároveň je však zřejmé, že právě tato stylizace do role královského rádce dělá z Diónových řečí účinný nástroj pro působení na dobové myšlení.

3. O potřebě filosofické výchovy

Další řeč, u níž se zastavíme, tematizuje sókratovský požadavek správné, tj. filosofické výchovy. V XIII. řeči nazvané Ἐν Αθήναις περὶ φυγῆς (*V Athénách o vyhnanství*) se Dión vrací k okolnostem svého exilu.⁴⁸

⁴⁷ Za Domitianovy vlády musel Dión opustit Řím. Rozhodl se pro život potulného kynika, který praktikoval čtrnáct let.

⁴⁸ Dión Chrysostomos, *Or.* XIII,14–28 (= *SSR V A 208*). Vyhnanství se stane i díky Diónovi jedním z klíčových *topoi* pro útešné spisy (Plútarchos, Favorinos, Dion Kassios, Seneca), které vyjadřují jednu a tutéž myšlenku: exil není zlo, které by mohlo narušit duševní klid filosofa. V tomto duchu píše i Musónius svou řeč Ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγή (*O tom, že vyhnanství není zlo*), v níž argumentuje mimo jiné tím, že prostý život v exilu pomáhá k opětovnému nabytí zdraví, které bylo oslabeno blahobytným životním stylem atp. (Musónius, *Dissert.* IX, 10).

Čtenář obeznámený s politickými poměry během Domitianovy vlády si všimne, jak tu Dión idealizuje svůj odchod z Říma a stylizuje se do role vyhnance, který je nucen obrátit se k filosofii.⁴⁹

Část 14–28 v XIII. řeči se věnuje Sókratovu učení – celá pasáž je pozoruhodná, neboť Dión se vyjadřuje téměř stejnými slovy jako Sókratés v Pseudo-Platónově *Kleitofónovi*.⁵⁰ Společným zdrojem obou řečí – Pseudo-Platónovy a Diónovy – by mohl být Antisthenův ztracený spis *Archelaos* – jak se domnívá Ferdinand Dümmler – nebo jeden z Antisthenových protreptických spisů – jak se domnívá Hans von Arnim a mnozí další.⁵¹ Sókratova slova každopádně nabývají v Diónově podání výrazně kynický charakter, takže bychom mohli říci, že Dión kynizuje svého Sókrata.⁵² Připomeneme si několik charakteristických pasáží. Dión v nich parafrázuje slova „jakéhosi Sókrata“, která ze sebe vychrlil pokaždé, když uviděl na určitém místě seskupení lidí:⁵³

⁴⁹ Dión Chrysostomos, *Or.* XIII,1; Suetonius, *Vit. Domit.* X,22; Filostratos, *Vita Apoll.* VII,7. Později rozvine idealizovaný obraz Diónova vyhnanství a jeho konverze k filosofii novoplatonik Synesios ve svém spise *Dión neboli O životě podle jeho vzoru* (Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς). M. T. Griffin se pokouší o rekonstrukci politické situace, v níž se ocitli Dión, stoik Musónius a kynik Démétrios (poslední dva byli vyhnaní z Říma kvůli filosofii), a konstatuje, že Diónovo líčení toho, proč byl vyhnan, je nespolehlivé (M. T. Griffin, *The Lyons Tablet and Tacitean Hindsight*, in: *The Classical Quarterly*, 32, 1982, str. 194–198).

⁵⁰ Srv. J. Wegehaupt, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, Göttingen 1896, str. 56 (disertace).

⁵¹ F. Dümmler, *Akademika*, str. 3–18; H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898, str. 258–259. S Arnimem souhlasí T. Gomperz (*Griechische Denker*, II, *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie*, Berlin – Leipzig 2020, str. 584), H. Räder (*Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905, str. 24), E. Thomas (*Quaestiones Dioneae*, Leipzig 1909, str. 9–11, (disertace)), R. Höistad (*Cynic Hero and Cynic King*, str. 271) a A.-H. Chroust (*Socrates, Man and Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London 1957, str. 247–248). F. Declava Caizzi (*Antisthenis fragmenta*, str. 92–93) rozšiřuje porovnání také na Epiktéta (*Dissert.* III 22,26–27). K. Joël (*Der echte und der Xenophontische Sokrates*, II/1, str. 410–424) nachází společný zdroj Pseudo-Platóna a Dióna v Antisthenových parenetických a protreptických spisech, zároveň ale poukazuje na jejich silné gorgiovské zabarvení. Proti hypotéze o antisthenovském původu Diónovy řeči se vyslovil např. F. Sayre (*Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism*, Baltimore 1938, str. 70).

⁵² Dión hovoří v *Or.* XIII,15 o tom, že Sókratova slova si nepamatuje přesně, ale jsou taková, že by mohla být jeho vlastní – čímž upozorňuje na možnost, že je reinterpretuje.

⁵³ Dión odkazuje v *Or.* XIII,14 na „nějakou starou řeč“ (τινα λόγον ἀρχαῖον). Důraz na to, že není autorem této řeči („nepředstíral jsem, že řeč je moje vlastní,

„Kam se to řítíte, ubožáci? Vždyť ani nemáte tušení o tom, jak má člověk správně jednat.⁵⁴ Nestaráte se o nic jiného, než abyste shromáždili co nejvíce peněz pro sebe, a ještě více jich předali svým dětem. O tyto děti se přitom vůbec nestaráte, zrovna tak jako jste se nikdy nezajímali o vlastní rodiče. To proto, že se vám nikdy nedostala ta správná výchova ani jste neobdrželi vhodné morální pokyny. Kdybyste si toto osvojili, uměli byste dobře a spravedlivě nakládat s majetkem – to je důležitější, než zda někdo něco má –, a ne nespravedlivě a na škodu vám samotným, ale i vašim synům, dcerám, manželkám, bratrům i přátelům. Totéž však platí o nich ve vztahu k vám. Snad si myslíte, že když vás rodiče naučili hrát na lyru, zápasit a psát a že když stejné znalosti dáte i svým dětem, tedy myslíte si, že pak už budete umět rozumněji a lépe spravovat stát? ... Nikdy jste se však nestarali a ani teď se nestaráte o to, abyste se dozvěděli, co opravdu prospívá vám samým, a především vaší vlasti. Vůbec se nesnažíte, abyste v ní žili spravedlivě a úctou k zákonům dosáhli svorného politického společenství, v němž nebude nikdo škodit druhému ani mu strojit nástrahy. ... Za nevzdělané nepovažujeme ty, co neumí tkát, ušít z kůže boty nebo ladně tancovat, ale ty, kteří nevědí, jaké poznání si musí člověk osvojit, aby se z něj stal dokonalý muž.“⁵⁵

Sókratovy řeči připomínaly podle Dióna „palbu rozhořčených výtek a výčitek“ (*Or.* XIII,16). Na koho byla namířena tato palba? V podstatě na každého, kdo nemá skutečné vzdělání. Typickým sókratovským tématem tvořícím rámec téměř všech dialogů u Xenofóna, Aischina či raného Platóna je nezastupitelná úloha filosofické výchovy, tedy skutečné výchovy (*ἀληθινὴ παιδεία*), pro volbu dobrého života. Lidé pečují více o své majetky než o výchovu svých dětí. Kdyby věděli, jak mají pečovat o své děti, dokázali by se lépe postarat také o své majetky. Jediná skutečná starost (*ἐπιμέλεια*) by se měla týkat toho, zda se rozhodujeme správně

ale přiznal jsem, že patří jinému“; tamt. XIII, 12), a nadnesená skromnost („žádal jsem o shovívavost, pokud se mi nepodaří přesně si vzpomenout na všechna slova a myšlenky obsažené v řeči“; *Or.* XIII, 15) by mohly naznačovat, že následující řeč je jen málo pozměněna v porovnání se svým originálem, jímž mohlo být Antisthenovo *Protreptikos*.

⁵⁴ Srv. Epiktétos, *Dissert.* III,22,26–27, kde se opakují slova, která připisuje Sókratovi Dión i Pseudo-Platón: „Lidé, kam se to řítíte? Co to děláte, vy nešťastníci? Jako slepci tápete sem a tam...“ (*ποῖ φέρεσθε; τί ποιεῖτε, ὃ ταλαίπωροι; ὡς τυφλοὶ ἄνω καὶ κάτω κυλίεσθε κτλ.*)

⁵⁵ Dión Chrysostomos, *Or.* XIII,16–27. Přel. A. Kalaš.

a jednáme ctnostně. Právě v důrazu na „jedinou skutečnou starost“ se projevuje Diónův kynismus. Je to patrné v *Or.* XIII,20, kde se Dión vrací k otázce bohatství a chudoby:

„Je známo, že nikdy nepromeškáte příležitost, abyste během Diónových slavností shlédli tragédie, jejichž nešťastné hrdiny pokaždé sentimentálně oplakáváte. A přece jste si nikdy neuvědomili, že všechny tyto hrůzy tragédie se nikdy netýkají lidí, kteří falešně zpívají nebo kteří neumějí psát či zápasit. Nikdy přece nikdo nenapsal žádnou tragédii, která by se zabývala jen tím, že někdo je chudý. Naopak, kdokoli snadno zjistí, že všechny tragédie se točí kolem Atreů, Agamemnónů či Oidipů, kteří měli velké majetky ve zlatě a stříbře a rozsáhlé pozemky s nescíslnými stády dobytka. A nejnešťastnější z nich měl prý dokonce i zlatého berana.“⁵⁶

Sókratova slova – parafrázovaná Diómem – by většina lidí označila za výčitky a nadávky, ale Dión je považuje za povzbuzení k ctnosti.⁵⁷ V *Or.* XIII,28 tak na adresu svého (či Antisthenova) Sókrata poznamenává:

„Takto povzbuzoval jiné, aby zaměřovali svou pozornost na sebe samé, starali se o sebe, a tak pěstovali filosofii. Dobře totiž věděl, že filosofovat budou právě tehdy, když se budou takto chovat. Neboť filosofie není nic jiného, než horlivá snaha stát se všestranně dokonalým člověkem.⁵⁸ Toto slovo však často nepoužíval. Vyzýval je jen k tomu, aby se snažili stát dobrými muži.“

⁵⁶ Karin Blomqvistová poznamenává, že Dión vrací chudým důstojnost, kterou jim římská společnost upírala, tím, že chudobu nepovažuje za překážku ctnostného jednání, nýbrž za jeho hnací sílu (K. Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom. A Study in Dio's Moral Thought, with a Particular Focus on his Attitudes towards Women*, Lund 1989, str. 74–77 a 82–83, disertace). Viz např. Dión Chrysostomos, *Or.* VII,103.

⁵⁷ Povzbuzení k filosofování se objevuje i v jiných Diónových řečech. Například *Olympijská řeč* obsahuje protreptickou pasáž v části 9–12. Dión zde připomíná známou sókratovskou maximu, podle níž bohatství následuje za ctností, nikoli naopak. Rovněž Sókratés v Platónově *Obraně* vybízí své spoluobčany, aby se nestarali o peníze a majetky, ale o duši (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς; Platón, *Apol.* 29d–e). Jednotlivá témata Platónovy *Apologie* mapují příspěvky in: J. Jinek (vyd.), *Platónova Obrana Sókrata*, Praha 2016.

⁵⁸ Slovo „dokonalý“ je překladem řeckého výrazu καλὸς καὶ ἀγαθός (doslova „krásný a dobrý“). Spojení *kalos kai agathos* bylo původně označením aristokra-

Hned v další části (*Or.* XIII, 29–30) se Dión vrací k delfské věštbě, která ohlásila, že Sókratés je nejmoudřejší smrtelník, přičemž orákulu dává zcela jiný význam než Platón, který ukazuje, že Sókratova moudrost (na rozdíl od domnělé moudrosti politiků, řemeslníků a básníků) spočívá v přiznání si vlastní nevědlosti.⁵⁹ Dión – v protikladu k Platónovi – charakterizuje Sókratovu moudrost jako skutečnou moudrost v pozitivním smyslu potvrzenou Apollónem.⁶⁰ To podle něj dokazuje fakt, že král Archelaos chtěl Sókrata za každou cenu přilákat na svůj dvůr.⁶¹ Jak vidíme, i v této pasáži se projevuje antisthenovská sókratika: Dión odkazuje na Antisthenův spis *Archelaos neboli O království* (Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας), v němž Sókratés odmítá tyranovo pozvání na makedonský dvůr a tímto odmítnutím projevuje svou moudrost, protikladnou bažení po slávě a marnivosti.⁶²

Posun mezi Sókratem vystupujícím v *logoi Sókratikoí* autorů čtvrtého století před Kristem a Diónovým Sókratem bychom mohli charakterizovat jako posun od pedagogického povzbuzování ke starosti o sebe a druhé k jediné skutečné starosti, ke starosti o ctnostné jednání za všech okolností, tj. bez ohledu na to, co je přiměřené konkrétní situaci, v níž se ocitl jednající.⁶³ Důraz na systematickou transformaci modu vlastního

tické mužnosti a chrabrosti (podobně jako slovo *kalokagathia*). Později získalo užší etický význam a označovalo dokonalého, tj. rozumně jednajícího člověka (sókratovci měli na mysli nejen muže, ale i ženy). Kalokagathii spojuje se sókratovskou starostí o sebe a druhé např. Xenofón v *Symposiu*.

⁵⁹ Platón, *Apol.* 33a–b: Protože Sókratés nic nevěděl, nemohl být nikdy nikomu učitelem – ani v oblasti přírodních otázek, ani v řečnictví –, a když někdo tvrdí, že se od Sókrata něco naučil, tak neřiká pravdu.

⁶⁰ Dión připisuje Sókratovi úlohu skutečného mudrce a učitele; viz Dión Chrysostomos, *Or.* LX,10.

⁶¹ A. Brancacci, *Dio, Socrates, and Cynicism*, str. 249–250.

⁶² Srv. zl. 11 Schenkl z Epiktéta (= Stobaios, *Anth.* IV,39,28): „Když Archelaos zavolal Sókrata s úmyslem dát mu bohaté dary, Sókratés mu vzkázal: ‚V Athénách se dají koupit čtyři míry ječmenné mouky za oblos a studny zde oplývají vodou.‘ Epiktétos k tomu poznamenává: ‚Přestože věci, které vlastním, není mnoho, vystačím si s nimi na všechno a takto mi nic nechybí.‘“ Stejný motiv se bude spojovat s kyniky; viz Plútarchos, *De tranq. anim.* 10 s. 570f; Seneca, *De benef.* 5,6; Aelianus, *Var. hist.* XIV,17; Diogenés Laertios, *Vitae*, II,25; *Ps.-Socrat. Epist.* I; *Sent. Vat.* 743b, 495 ad.

⁶³ Pro rané kyniky je nejdůležitější ctnostné jednání – rozhodování a jednání musí být za všech okolností v souladu s ἀρετή. Díky dobrému jednání se osvobodujeme od konvenčních pravidel života ve všech možných významech slovesa „osvobodovat“: naše řeč se stává svobodnou (παρρησία), my se stáváme svobodnými v sociálně-politickém smyslu (ἐλευθέρια), osvobozujeme se od vášní (ἀπάθεια) atd.;

bytí má blíže ke kynikům než k sókratovcům první generace, kteří se zaměřují na výchovné působení a povzbuzování k filosofii či ctnosti. V tomto smyslu nabývá Diónův Sókratés výrazně kynický charakter.

4. Sókratés jako exemplum

Uvedené pasáže ze dvou řečí ukazují – i když jen v hrubém náčrtu –, že Dión zobrazuje Sókrata v návaznosti na antisthenovskou linii sókratiky, kterou zároveň kynizuje, tj. Sókratovi přisuzuje antisthenovsko-kynické postoje, takže jeho Sókratés působí mnohem praktičtěji, a nakonec i tělesněji než Sókratés vykreslený v *logoi Sókratikoí*. Tam si přiznává vlastní nevědění v etických otázkách a jako neúnavný „učitel bez nauky“ nabádá své spolubesedníky k tomu, aby se zamýšleli nad tím, jak žijí. Diónův Sókratés více jedná, než myslí. Stejně jako Diónův Diogenés.

Synesios připomíná, že za „vzory vznešeného a moudrého jednání“ (παράδειγμα τιθεμένου γενναίου βίου και σώφρονος) považoval Dión jen dva filosofy – Sókrata a Diogena.⁶⁴ Diónovo přesvědčení je patrné ve všech řečech věnovaných filosofickým otázkám – někdy jsou tato exempla téměř k nerozeznání: Sókratés se chová tak, jak by se choval Diogenés, Diogenés tak, jak bychom očekávali od Sókrata. Dión vykresluje svého Sókrata jako člověka otevřeného vůči všem lidem – v kterékoli chvíli je připraven diskutovat s kýmkoli.⁶⁵ Téměř totéž říká o Diogenovi: svůj čas věnuje každému, kdo projeví ochotu s ním mluvit.⁶⁶ Sókratés pak přivádí pokaždé toho, s kým vede rozhovor, k ctnostnému jednání.⁶⁷ A rovněž Diogenés přijímá roli „lékaře duše“ a o těch, kteří by se měli léčit, říká:

„Chovají se tak, jako by bylo obtížnější snášet zánět sleziny nebo bolest zkaženého zubu než všechno to neštěstí, které člověku přinese

srv. M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse Cynique. Un commentaire de Diogene Laërce VI 70–71*, Paris 1986, str. 38–40.

⁶⁴ Synesios, *Dio*, I,105–106.

⁶⁵ Dión Chrysostomos, *Or.* LIV,3: παρεῖχεν αὐτὸν τοῖς βουλομένοις προσιέναι καὶ διαλέγεσθαι.

⁶⁶ Tamt. VIII, 7: παρέσχε δὲ καὶ αὐτὸν τῷ βουλομένῳ ἐντυγχάνειν.

⁶⁷ Tamt. LX,10; XLIII,10 (= *SSR I C 121*).

nerozumná, nevzdělaná, zbabělá, drzá, chlípná, nesvobodná, zuřivá, smutná, zločinná nebo jakýmkoli jiným způsobem zkažená duše.“⁶⁸

Pro Diónova *exempla* je příznačné, že jsou lidem stále na očích, ale ti si jich nevšímají, stejně jako si nevšímáme lékaře, neboť bydlí hned vedle nás a my ho vidáme příliš často, takže zapomínáme, že je to lékař.⁶⁹ Tímto způsobem vysvětluje Dión nerozumnost lidí neschopných vidět v Sókratovi a Diogenovi své nejdůležitější učitele a pravé lékaře duší. To, co má pro Dióna největší význam, je Sókratův a Diogenův způsob života – právě jejich životy se mohou stát příklady (*παράδειγματα*) pro ostatní. V jedné řeči Dión říká, že i když se každý z nás něčím podobá Sókratovi a Diogenovi, naše rozumnost je na hony vzdálena rozumnosti těchto velkých mužů: jsme vzdáleni tomu, abychom žili jako oni a abychom jako oni vyslovili tolik ušlechtilých myšlenek.⁷⁰ Diónův Sókratés je *exemplum* právě kvůli tomu, jak žije. Jestliže jedná tak, že jeho jednání je hodné následování, mluví-li tak, že jeho slova jsou hodna toho, abychom je vyslechli, je to proto, že jeho jednání a mluvení vycházejí ze způsobu života.⁷¹

Přeložil Tomáš Koblížek

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel behandelt drei Ansätze, die dem Verständnis dienen können, wie sich Dion Chrysostomos der Figur von Sokrates nähert und wie er sie umdeutet. Der erste Teil zeigt auf, dass Dion bei der Darstellung von Sokrates eher nicht-platonische als platonische Quellen verwendet, indem er hauptsächlich auf die antisthenische Tradition in der Literatur über Sokrates zurückgreift. Der zweite Teil befasst sich mit Dions Kon-

⁶⁸ Tamt. VIII,8 (= SSR V B 584).

⁶⁹ Tamt. LIV,3 a IX,4.

⁷⁰ Tamt. LXXII,16; srv. také LXXII,11. Diónův návrat k Sókratovi, a zejména k Diogenovi je dán jeho snahou připomenout filosofické postoje, na něž jeho současníci buď pozapomněli, nebo je zásadně pozměnili (podobný postoj má k sókratovské tradici i Musónios); srv. D. Krueger, *The Bawdy and Society. The Shamelessness of Diogenes in Roman Imperial Culture*, in: R. B. Branham – M.-O. Goulet-Cazé (vyd.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley 1996, str. 222–239 a 231–234.

⁷¹ Tato studie vznikla v rámci řešení projektů VEGA 1/0094/20 a 1/0537/21.

zept der Abhängigkeiten in der Beziehung zwischen einem Philosophen und einem Herrscher, das aus seiner persönlichen Beziehung zu römischen Kaisern hervorgeht. Der dritte Teil rückt Dions kynische Neuinterpretation der sokratischen Forderung einer philosophischen Erziehung in den Blick.

SUMMARY

The paper deals with three topics that could help us in attempting to understand the way Dio Chrysostom approaches the figure of Socrates and transforms it. The first part demonstrates that, with regard to Socrates, Dio prefers non-Platonic sources over Platonic ones, as he relies mainly on the Antisthenian line of Socratic literature. The second part deals with Dio's concept of the relationship between the philosopher and the ruler, which is closely linked to his personal attitude to the Roman emperor. The third part focuses on how Dio reinterprets Socrates's demand for philosophical education and endows it with a Cynical character.

ARISTOTELSKÁ LOGIKA JAKO NÁSTROJ ŘEŠENÍ PROBLÉMŮ

Matyáš Havrda

Souhrn spisů tvořících Aristotelovu logiku je tradičně označován jako „nástroj“ (*organon*).¹ Nástroj čeho? Podle tradičního pojetí, které sahá nejméně k Alexandrovi z Afrodisiady, není logika částí filosofie, nýbrž *nástrojem* filosofie a jejích jednotlivých oblastí.² Cílem tohoto příspěvku je uvedené pojetí vyjasnit v tom smyslu, že Aristotelova logika je nástrojem řešení filosofických problémů.

1. Logika zkoumá vědecké a dialektické úsudky

Podívejme se nejprve na to, čemu v Aristotelově myšlení říkáme „logika“. Vodítkem nám nemůže být Aristotelovo vymezení logiky, protože nic takového v jeho díle nenajdeme. Je dokonce sporné, zda lze u Aristotela najít jakékoli souhrnné označení jednotlivých zkoumání, jež podle pozdějších klasifikací spadají do této oblasti. Asi nejnadějnějším kandidátem je *ἀναλυτικὴ ἐπιστήμη* (analytické vědění), sousloví, které

¹ Nejpozději od pátého století byly Aristotelovy logické spisy vydávány v souboru, který začínal Porfyriovým *Úvodem (Isagóge)* a do nějž byly dále řazeny *Kategorie, O vyjadřování, První analytiky, Druhé analytiky, Topiky a Sofistická vyvrácení* (původně součást *Topik*). Někteří novoplatónští autoři k tomuto souboru ještě přidávali *Rétoriku*, popř. *Poetiku*. Srv. k tomu I. Hadot, in: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, I, *Philosophia Antiqua*, 50, Leiden 1990, str. 80–84. K dějinám názvu *Organon* viz F. Solmsen, *Boethius and the History of the Organon*, in: *The American Journal of Philology*, 65, 1944, str. 69–74.

² Srv. Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. Pr. CAG II/1*, 1–2 (Wallies); k dějinám této diskuse viz Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics I.1–7*, přel. J. Barnes – S. Bobzien – K. Flannery – K. Ierodiakonou, London 1991, str. 41 a pozn. 1; P. Hadot, *La logique, partie ou instrument de la philosophie?*, in: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, str. 183–188. Srv. též J. Barnes, *Galen and the Utility of Logic*, in: *týž, Proof, Knowledge, and Scepticism*, Oxford 2014, str. 11–34. Aristotelés sám logiku jako „nástroj“ výslovně neoznačuje, srv. však *Top. VIII,14,163b9–11*.

se objevuje na jednom místě v *Rétorice*.³ Zdá se, že toto označení souvisí s názvy obou *Analytik*, z kontextu je však zároveň zřejmé, že se týká dialektiky v tom smyslu, jak je rozpracována v *Topikách*.⁴ Samotný výraz „analytické vědění“ nám tedy neřekne mnoho, dokud si neujasníme, jaká je vlastně agenda *Analytik* a *Topik* a jak spolu tyto agendy souvisejí. Z dalších textů tradičně řazených do *Organonu* nám určité vodítko poskytuje ještě spis *O vyjadřování* (*De interpretatione*), kde Aristotelés odlišuje předmět „nynějšího zkoumání“ (τῆς νῦν θεωρίας) od toho, čím se zabývá rétorika či poetika, přičemž tímto předmětem je *výrok* (ὁ ἀποφαντικός λόγος).⁵

Jak tedy spolu souvisí agenda jednotlivých logických spisů? Významným pojítkem mezi spisem *O vyjadřování* a *Prvními analytikami* je právě pojem „výroku“. Ten Aristotelés chápe jako větu (λόγος), „v níž dochází k tomu, že se říká pravda nebo nepravda“ (na rozdíl třeba od modlitby, která pravdivá ani nepravdivá není), a dále rozlišuje dva typy výroků, totiž tvrzení (κατάφασις) a popření (ἀπόφασις).⁶ Podobně je v první kapitole *Prvních analytik* vymezena „propozice“ (πρότασις) jako „věta, která tvrdí nebo popírá něco o něčem“,⁷ přičemž je z této kapitoly i z celého spisu zřejmé, že ani *Analytiky* (na rozdíl třeba od *Rétoriky* nebo *Poetiky*) se jinými typy vět nezabývají.

Vlastním předmětem *Prvních analytik* nicméně nejsou výroky, nýbrž vztahy mezi nimi v rámci sylogismu čili úsudku. Úsudek Aristotelés definuje jako „větu, v níž jsou kladeny určité věci a z těch, jež jsou kladeny, tím, že takto jsou, něco jiného nutně vyplývá“.⁸ „Kladením“ je přitom míněno to, že se něco o něčem tvrdí nebo popírá, a definice tak postihuje vztah mezi propozicemi, jež v rámci výroku hrají roli premis, a závěrem úsudku.⁹ Je však třeba zdůraznit, že Aristotelés nerozlišuje mezi formál-

³ Aristotelés, *Rhet.* I,4,1359b10. Srv. také Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. Pr.* 9,6, který takto označuje předmět *Analytik*.

⁴ Srv. Aristotelés, *Rhet.* I,4,1359b11–14.

⁵ Aristotelés, *De interpr.* 4,17a4–7.

⁶ Tamt., 4,17a2–3 a 5,17a8–9.

⁷ Týž, *An. Pr.* I,1,24a16–17.

⁸ Tamt. I,1,24b18–20: συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ θεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

⁹ Aristotelés terminologicky nerozlišuje mezi propozicí a premisou, je však pravdou, že propozice, jež slovo πρότασις označuje, často bývají premisy (proto i v tomto článku v odůvodněných případech překládám πρότασις jako „premise“). Viz k tomu P. Crivelli – D. Charles, *ΠΡΟΤΑΣΙΣ in Aristotle's Prior Analytics*, in: *Phronesis*, 56, 2011, str. 193–203. Specifickým označením premisy je λήμμα (dosl.

ní a materiální inferenci, a proto není vždy zřejmé, zda závěr vyplývá z premis samotných, nebo z toho, co je v nich „kladeno“, tedy ze stavu věci, který je v premisách vyjádřen. Zmíněná definice však naznačuje, že materiální inference je přinejmenším v typických případech úsudku spoluminěna, a tedy že úsudkem, který má Aristotelés na mysli především, je ten, který ukazuje něco o věci, již se týká.¹⁰

S tím souvisí i na první pohled překvapivá úvodní věta *Prvních analytik*, v níž Aristotelés vymezuje předmět pojednání takto: „Nejprve je třeba říci, o čem je toto zkoumání a co je jeho předmětem, totiž že je o *důkazu* a jeho předmětem je *dokazovací vědění*.“¹¹ Ozvuk věty nacházíme na konci *Druhých analytik*, jejichž závěrečná kapitola začíná slovy: „O *úsudku* a *důkazu* je tedy zřejmé, co jedno i druhé je a jak vzniká, a stejně tak i o *dokazovacím vědění*, neboť je to totéž.“¹² Tradičně byly *První analytiky* chápány jako obecné pojednání o úsudku, zatímco *Druhé analytiky* měly pojednávat o zvláštním typu úsudku, jímž je *důkaz* (*apodeixis*).¹³ Výše zmíněné rámcové věty však naznačují, že problematika *Prvních analytik* – včetně slavných kapitol I,4–7, v nichž Aristotelés představuje tři sylogistické figury a celkem čtrnáct způsobů, jakými lze kombinovat výroky v sylogistickém argumentu – je podřízena obecnější otázce, která se týká povahy a vzniku *dokazovacího vědění*. Vezmeme-li tento návod vážně, vyplyne z toho, že teorie sylogismu a celá sylogistická kombinatorika vznikla jako vedlejší produkt zamyšlení nad povahou specificky vědeckého argumentu, které je v Aristotelově pojetí zároveň zamyšlením nad povahou vědění samého. Neboť vědění je podle Aristotela „*dokazovací habitus duše*“, tedy osvojená schopnost rozumu výroky v určité oblasti vědění – totiž v té, v níž je člověk odborně zdatný – do-

„to, co je vzato“); toto označení je velmi rozšířené v pozdější aristoteléské tradici, u Aristotela samého se však v tomto smyslu objevuje jen třikrát.

¹⁰ J. Barnes, *Logical Form and Logical Matter*, in: týž, *Logical Matters. Essays in Ancient Philosophy*, II, Oxford 2012, str. 43–146, zde zejm. str. 123. K počátkům rozlišení mezi formálním a materiálním aspektem argumentu v antice viz tamt., str. 72–79.

¹¹ Aristotelés, *An. Pr.* I,1,24a10–11: Πρῶτον εἰπεῖν περὶ τί καὶ τίνοσ ἐστὶν ἡ σκέψις, ὅτι περὶ ἀποδείξειν καὶ ἐπιστήμησ ἀποδεικτικῆσ.

¹² Aristotelés, *An. Post.* II,19,99b15–17: Περὶ μὲν οὖν συλλογισμοῦ καὶ ἀποδείξεωσ, τί τε ἐκάτερόν ἐστι καὶ πῶσ γίνεται, φανερόν, ἅμα δὲ καὶ περὶ ἐπιστήμησ ἀποδεικτικῆσ ταῦτόν γάρ ἐστι.

¹³ Jak víme od Galéna, *První analytiky* v jeho době kolovaly pod názvem Περὶ συλλογισμοῦ (*O úsudku*), zatímco *Druhé analytiky* pod titulem Περὶ ἀποδείξεωσ (*O důkazu*); viz Galénos, *De differentiis pulsuum* IV,17 (VIII,765 Kühn).

kázat. Máme-li tedy pochopit, co je to vědění, musíme porozumět tomu, co znamená něco dokázat, a tedy co je to důkaz.¹⁴

Jakkoli je však takovýto cíl zkoumání filosoficky zajímavý, nezdá se, že by se jím ambice aristotelské logiky vyčerpávaly. Alespoň v jistých aspektech agenda *Analytik* navazuje na cíle, které si klade jiné logické dílo, totiž *Topiky*. To se však vědecké argumentace dotýká nanejvýš jen nepřímo. V první větě *Topik* se dozvídáme, že „úkolem tohoto pojednání je nalézt postup, s jehož pomocí bychom o každém předloženém problému mohli vytvářet úsudky založené na tom, co je uznáváno, a jsme-li sami vystaveni řeči, abychom neřekli nic, v čem bychom si odporovali“.¹⁵ Aristotelés tak problematiku spisu zasazuje do kontextu rozmluvy, kde na jedné straně stojí ten, kdo je dotazován („vystavován řečí“), a na straně druhé ten, kdo se táže.¹⁶ Tazatel z odpovědí, jichž se mu dostává, „vytváří úsudek“, jehož jednotlivé kroky vždy předkládá druhé straně ke schválení. Úkolem tazatele je přivést tázaného k úsudku, který se zakládá na něčem, co je „uznáváno“ (ať už proto, že si to myslí všichni, nebo většina, nebo znalci, ať už většina z nich, nebo ti nejznámější a nejuznávanější), a co tedy nutně musí uznat i tázaný.¹⁷ Zároveň se však snaží o to, aby závěr tohoto úsudku byl v rozporu s výrokem, který už tázaný dříve přijal. Tázaný se pochopitelně chce tomuto výsledku vyhnout a snaží se domýšlet důsledky nabízených výroků, aby nesouhlasil s něčím, co by ho do sporu přivedlo. Tato dialektická hra pak má určitá pravidla, za jejichž hranicemi se jedná o pouhou sofistiku: tázající například nesmí předstírat, že z přijatých premis vyplývá něco, co z nich nevyplývá, nebo že je uznáváno něco, co uznáváno není.¹⁸

¹⁴ Aristotelova teorie důkazu je tak odpovědí na otázku Platónova *Theaitéta*: „Co je to vědění?“. Viz A. Crager, *Meta-Logic in Aristotle's Epistemology*, Diss. Princeton University 2015, str. 6–17.

¹⁵ Aristotelés, *Top.* I,1,100a18–21: Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδος εὐρεῖν ἀφ' ἧς δυνήσομεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μὴθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον.

¹⁶ K tomuto výkladu λόγον ὑπέχοντες viz R. Smith (trans., comm.), *Aristotle, Topics, Books I and VIII*, Oxford 1997, str. 42.

¹⁷ Viz Aristotelés, *Top.* I,1,100b21–23: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

¹⁸ Tato pravidla vymezují hranici mezi dialektikou a sofistickou; viz Aristotelés, *Top.* I,1,100b23–26. Sofistickým argumentům je věnována původně závěrečná část *Topik*, vydávaná samostatně pod názvem *Sofistická vyvrácení* (Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων). K základním charakteristikám dialektické rozmluvy viz R. Smith, *Introduction*, in: *Aristotle, Topics, Books I and VIII*, str. xiii–xxiii; S. Ru-

2. Předmětem úsudku je problém

V *Topikách* se také hned v první větě dozvídáme, co je předmětem dialektických rozprav: je to „předložený problém“, tedy otázka, kterou někdo – patrně tazatel – k rozpravě předložil. Dialektický problém Aristotelés charakterizuje jako:

„Předmět úvahy (θεώρημα), v němž jde buď o volbu a odmítání, nebo o pravdu a poznání – ať už k tomu vede sám, nebo pomocně ve spojení s jiným předmětem úvahy tohoto druhu – a na co buď lidé nemají názor, zda je to tak, nebo naopak, anebo na co mají prostí lidé opačný názor než vzdělanci, anebo vzdělanci opačný názor než lidé prostí, anebo jsou na to dva opačné názory jak mezi vzdělanci, tak mezi prostými lidmi.“¹⁹

Dialektický problém je tedy otázka praktického či teoretického rázu, která je (v rámci obce, nebo mezi odborníky) nerozhodnutá nebo sporná, přičemž sporností je zde míněno to, že jsou na ni dva opačné názory. Příklady problémů, které Aristotelés v *Topikách* uvádí („je slast žádoucí, nebo ne?“, „je svět věčný, nebo ne?“), ukazují, že může jít o otázky etiky, přírodovědy, ale i jakékoli jiné vědy nebo odborného umění.²⁰

Problém, stejně jako propozice, se týká vztahu mezi subjektem a predikátem, tento vztah však vyjadřuje nerozhodnutě. Tím se problém od propozice liší. Nejde však pouze o to, že je položen jako otázka. V situaci rozhovoru může i propozice být položena jako otázka. Když se tazatel například ptá, zda „je ‚živočích chodící dvounohý‘ výměř člověka“, a tá-

binelli, *Ars Topica. The Classical Technique of Constructing Argument from Aristotle to Cicero*, Dordrecht 2009, str. 3–8.

¹⁹ Aristotelés, *Top.* I,11,104b1–5.

²⁰ Slovo „umění“ je zde užíváno ve smyslu řec. τέχνη, tedy produktivně či prakticky zaměřeného vědění typu lékařství, loďařství, vojenství nebo správy hospodářství; viz Aristotelés, *Eth. Nic.* I,1,1094a8–9. V *Top.* I,14, 105b19–25 Aristotelés rozlišuje tři druhy problémů: etické, logické a přírodovědné (jde o vůbec nejstarší doklad tohoto, později velmi rozšířeného, dělení filosofických disciplín). Ve výše citované pasáži rozlišuje problémy týkající se jednání a ty, které se vztahují k vědění (tj. praktické a teoretické), a dále ty, které řešení podobných otázek napomáhají; viz *Top.* I,11,5–12. K „problémům“ v Aristotelových *Topikách* viz S. Rubinelli, *Ars Topica*, str. 4–5; u Aristotela obecně viz J. G. Lennox, *Aristotelian Problems*, in: též, *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Sciences*, Cambridge 2001, str. 72–97; D. Quarantotto, *Aristotle on Science as Problem-Solving*, in: *Topoi*, 39, 2020, str. 857–868.

zaný tomu přitaká, dochází *de facto* k tomu, že tazatel tázanému nabízí určité tvrzení jako premisu a tázaný je jako premisu přijímá.²¹ Pokud tazatel toto tvrzení popře, pak jako premisu přijímá jeho opak. To, zda je takto nabízená premisa formulována jako otázka, nebo jako výrok vyžadující schválení, není podstatné. Proto Aristotelés otázku, „zda ‚živočich chodící dvounohý‘ je výměr člověka“, označuje jako propozici. Klademe-li však otázku, „zda ‚živočich chodící dvounohý‘ je výměr člověka, nebo ne“, formulujeme podle Aristotela problém.²² Takto položená otázka totiž nemůže být přijata jako premisa a premisy k jejímu řešení je teprve třeba hledat.

3. Klasifikace predikátů, propozic a úsudkových forem jako heuristické pomůcky

Ať už jde tedy o propozice nabízené jako premisy, nebo o problémy předložené ke zkoumání, dialektická rozprava se v Aristotelově pojetí vždy týká vztahu mezi subjektem a predikátem. Klíčem ke struktuře *Topik* je pak klasifikace predikátů, kterou Aristotelés vypracovává v první knize. Ptát se podle Aristotela můžeme buď na něco, co náleží právě jen danému subjektu, nebo na něco, co náleží i subjektům jiným. První skupinu predikátů Aristotelés dále člení na ty, které ukazují, čím subjekt je (= definice), a na ty, které toto neukazují (= proprium, „to vlastní“). Stejně tak ve druhé skupině rozlišuje ty, které ukazují, čím subjekt je (= rod), od těch, které ukazují něco jiného (= případek).²³ Tato klasifikace nemá cíl sama v sobě. Jak jsme viděli, cílem *Topik* je najít určitý postup, jak (pomocí otázek) vytvářet úsudky o předloženém problému nebo se (v odpovědích) vyhnout kontradikci. Jelikož úsudky sestávají z premis, „vytvářet úsudky“ můžeme teprve poté, co najdeme premisy, z nichž lze o daném problému vyvodit příslušný závěr. Metoda, o níž v *Topikách* jde, je tedy metodou hledání premis. Uvedená klasifikace pak k tomuto hledání poskytuje vodítka.

Řekněme například, že zkoumáme problém, zda slast je dobro, či nikoli. Přijme-li tázaný tezi, že slast je dobro (třeba na základě určitých slastí,

²¹ Dialektická premisa je tak otázkou (ἐρώτησις) z hlediska tazatele, zatímco z hlediska tázaného je to „uchopení toho, co se jeví a je uznáváno“ (λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου); viz Aristotelés, *An. Pr.* I,1,24b1–3.

²² Aristotelés, *Top.* I,4,101b29–33.

²³ Tamt. I,5.

o nichž uzná, že jsou dobré), může dobro chápat jako rod, pod nějž slast spadá. Pak tedy přijme i závěr, že dobrem je každá slast. Pokud totiž rod vypovídá o určitém druhu, vypovídá se také o každé věci, která pod tento druh spadá. Tazatel pak musí zkoumat, zda o některé slasti neplatí opak. Ukáže-li se, že některá slast dobrem není, pak dobro nebude rodem slasti, a teze bude vyvrácena.²⁴ Tázaný však může dobro chápat nikoli jako rod, nýbrž jako případek slasti. Ačkoli tedy uzná, že určité slasti jsou dobré, nepřijme závěr, že dobré jsou všechny. Případek je totiž jediný predikát, u něhož je možné, že subjektu v nějakém ohledu náleží, a v jiném nikoli.²⁵ Kdyby se však ukázalo, že dobro žádné slasti náležet nemůže, nebylo by dobro ani případkem slasti. Bude-li tedy tazatel mít tyto různé možnosti na paměti, bude vědět, jaké otázky v tom kterém případě klást, a bude-li tyto možnosti znát i tázaný, snáze se vyhne ukvapenému souhlasu.

Zdá se pak, že podobnému cíli, totiž poskytnout vodítka k hledání premis, slouží i sylogistická kombinatorika z *Prvních analytik*. Jejím východiskem však není klasifikace predikátů, nýbrž propozic nebo predikativních vztahů vyjádřených propozicemi. Propozice je podle Aristotela:

„obecná, nebo částečná, nebo neurčitá. Slovem ‚obecná‘ míním, že něco náleží každému nebo žádnému, slovem ‚částečná‘, že něco náleží některému, nebo že některému nenáleží, nebo že nenáleží všem, slovem ‚neurčitá‘ pak to, že náleží nebo nenáleží, bez dodatku zda ‚obecně‘ nebo ‚částečně‘...“²⁶

Necháme-li stranou neurčité propozice, jde o totéž dělení, jaké známe už z *Topik*, kde se týká problémů:

„Některé problémy jsou obecné, jiné částečné. Příkladem obecných je, že ‚každá slast je dobrem‘ a ‚žádná slast není dobrem‘, příkladem částečných, že ‚některá slast je dobrem‘ a ‚některá slast není dobrem‘.“²⁷

Je zajisté zvláštní, že poté, co v první knize vysvětlil rozdíl mezi propozicí a problémem, označuje Aristotelés propozice jako problémy. Míni snad, že jde o čtyři typy výroků, na něž lze problémy převést a o jejichž

²⁴ Tamt. IV,1,120b15–20.

²⁵ Tamt. II,1,109a11–13.

²⁶ Aristotelés, *An. Pr.* I,1,24a16–22.

²⁷ Týž, *Top.* II,1,108b34–37.

potvrzení nebo vyvrácení v dialektické rozpravě může jít. Zatímco v *Topikách* však tato klasifikace propozic či predikativních vztahů nehraje významnou roli, v *Analytikách* je naopak klíčová. Úsudek je zde totiž pochopen jako argument (λόγος), který jeden ze čtyř vztahů mezi subjektem a predikátem ukazuje jako platný. K nalezení úsudku je tedy nutné určit, o jaký typ vztahu se v „ukazovaném“ výroku jedná.

Podívejme se nejprve, jak je v *Prvních analytikách* popsán vznik sylogistického úsudku:

„Jestliže má tedy vzniknout úsudek, že A, které se vypovídá o B, mu buď náleží, nebo nenáleží, je nutné uchopit [propozici, jež vypovídá] něco o něčem. Kdybychom však uchopili [propozici, jež vypovídá] A o B, měli bychom uchopeno to [, co máme] od počátku. Avšak kdybychom uchopili [takovou, jež vypovídá] A o C, přičemž C by se nevypovídalo o ničem jiném, ani by se nic jiného nevypovídalo o něm, nevznikl by žádný úsudek. Neboť z toho, že se uchopí [propozice, jež vypovídá] jedno o jednom, nic nutně nevyplývá. Tudíž je třeba přibrat ještě jinou propozici. Jestliže se pak uchopí [propozice, jež vypovídá] A o něčem jiném nebo něco jiného o A, nebo [taková, jež vypovídá] něco dalšího o C, nic nebrání tomu, aby vznikl úsudek, nebude se však skrze to, co bylo uchopeno, vztahovat k B. Ani když se C spojí s něčím dalším a to s něčím jiným a to s něčím dalším, ale nebude to spojeno s B, nevznikne úsudek, který by se vztahoval k B.

Obecně totiž můžeme říci,²⁸ že žádný úsudek o [propozici, jež vypovídá] jedno o jiném, nikdy nevznikne, nebude-li uchopeno ještě něco středního, co se prostřednictvím výpovědi nějak vztahuje k oběma [termínům této propozice]. Neboť úsudek jako takový sestává z propozic, úsudek vztažený k tomu-a-tomu z propozic vztažených k tomu-a-tomu, úsudek o tomto ve vztahu k tomuto z propozic o tomto ve vztahu k tomuto. Není však možné uchopit propozici vztaženou k B, aniž bychom o B něco tvrdili nebo mu něco upírali. Stejně tak nelze uchopit propozici vztaženou k A ve vztahu k B, kdybychom neuchopovali něco, co mají A a B společného, nýbrž o každém z nich tvrdili nebo každému z nich upírali něco vlastního. Tudíž je třeba uchopit něco uprostřed mezi oběma, co výpovědi [o nich] spojí, má-li vzniknout úsudek o tomto ve vztahu k tomuto. Je tedy nutno uchopit

²⁸ Ve 41a2 čtu s částí rukopisů εἴπωμεν; srv. G. Striker, *Aristotle's Prior Analytics Book I. Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford 2009, str. 250.

něco společného oběma [termínům], což je možné třemi způsoby: buď se bude vypovídat A o C a C o B, nebo C o obou, nebo oba o C. To jsou výše uvedené figury. Z toho je zřejmé, že každý úsudek nutně vzniká skrze některou z těchto figur.²⁹

Zde vidíme praktické použití Aristotelovy sylogistiky: máme před sebou výpověď, že A náleží nebo nenáleží B, a to, co je obsahem výpovědi, chceme sylogisticky „ukázat“. K tomu je třeba najít jiné výpovědi, než je ta výchozí, avšak takové, v nichž se oba termíny výchozí výpovědi vztahují k jinému termínu, který mezi nimi může prostředkovat. Schéma sylogistických figur a jejich modů pak poskytuje vodítko k tomuto hledání.

Asi nejjasněji se tato heuristická role sylogistického schématu ukazuje v kapitole dvacet šest, kde je Aristotelés dává do souvislosti s řešením problémů:

„Jelikož chápeme, jakých [propozic] se týkají úsudky a jaký [závěr] se ukazuje ve které figuře a kolika způsoby, je nám též zřejmé, jaký problém je obtížný a s jakým si lze poradit snadno. Ten, který přivedeme k závěru ve více figurách a skrze vícero případů, je snazší, zatímco s tím, který v méně figurách a skrze méně případů, si poradíme obtížněji.“³⁰

Aristotelés následně rozlišuje čtyři druhy závěrů a připomíná, v kolika figurách a kolika způsoby lze ten který závěr „ukázat“, tj. sylogisticky vyvodit. Schematicky lze uvedené rozlišení znázornit tabulkou na následující straně. Z tabulky vidíme, že zatímco obecně tvrdící závěr lze vyvodit pouze v jedné figuře a jedním způsobem, možností, jak vyvodit závěry ostatní, je více. V případě částečně popírajícího závěru existuje dokonce šest způsobů: jeden v první figuře, dva ve druhé a tři ve třetí. Od toho se pak podle Aristotela odvíjí rozdíl v obtížnosti mezi problémy. S problémem, který lze přivést k závěru více způsoby, si poradíme snadněji než s tím, u něhož máme možností méně:³¹

²⁹ Aristotelés, *An. Pr.* I, 23,40b30–41a18.

³⁰ Tamt. I,26,42b27–32.

³¹ Poznámka k následující tabulce: V souladu s tradicí sahající ke středověkým logickým manuálům označují čtyři typy predikativních vztahů samohláskami: -a- pro obecně tvrdící výrok (*affirmatio*); -e- pro obecně popírající (*negatio*); -i- pro částečně tvrdící (*affirmatio*); -o- pro částečně popírající (*negatio*). P pak označuje predikát závěru (vyšší termín), S subjekt závěru (nižší termín) a M střední termín. PiS tedy znamená: predikát závěru náleží některým subjektům závěru.

závěr	premisy první figury	premisy druhé figury	premisy třetí figury
PaS	PaM, MaS (Barbara)		
PeS	PeM, MaS (Celarent)	MeP, MaS (Cesare) MaP, MeS (Camestres)	
PiS	PaM, MiS (Darrii)		PaM, SaM (Darapti) PaM, SiM (Datisi) PiM, SaM (Disamis)
PoS	PeM, MiS (Ferio)	MeP, MiS (Festino) MaP, MoS (Baroco)	PeM, SaM (Felapton) PoM, SaM (Bocardo) PeM, SiM (Ferison)

Připomeňme však, že spektrum problémů je v zorném poli *Analytik* širší než v *Topikách*. Podle Alexandra z Afrodisiady Aristotelés rozeznával dva druhy problémů: jednak dialektické, jednak přírodovědné. Přírodovědné problémy se prý vyznačovaly tím, že se tázaly na příčinu či podstatu nějaké věci. Alexandrové příklady, které možná přebírá z Aristotelova ztraceného spisu *O problémech*, jsou následující: „Proč takzvaný magnéský kámen přitahuje železo?“ a „Co je přirozenost prorockých vod?“³² Řadu dalších příkladů nacházíme v *Druhých analytikách*: „Co je zatmění?“, „Proč se Měsíc zatmívá?“, „Co je hrom?“, „Co je harmonie?“, „Proč vzniká duha?“, „Proč každá vinná réva ztrácí listy?“³³ Tyto problémy se svou formou liší od dialektických problémů zmíněných v *Topikách*, neboť se netáží, zda určitá propozice platí či neplatí. Mají s nimi však společné to, že jsou předmětem sylogistického úsudku.³⁴

Zmíněná pasáž *Prvních analytik* pak naznačuje, jakou cestou se má ubírat ten, kdo chce určitý problém „přivést k závěru“. V prvním kroku

³² Alexandros z Afrodisiady, *In Arist. Top.* I,8,62,19–63,3 (Wallies).

³³ Aristotelés, *An. Post.* II,14–17. Viz k tomu J. G. Lennox, *Aristotelian Problems*; k návaznosti peripatetické tradice přírodovědných „problémů“ viz též, *Posterior Analytics and the Aristotelian Problemata*, in: R. Mayhew (vyd.), *The Aristotelian Problemata Physica. Philosophical and Scientific Investigations*, Leiden – Boston 2015, str. 36–60.

³⁴ Toto rozlišení dvou typů problémů není vyčerpávající. Vedle přírodovědných problémů Aristotelés samozřejmě zná i problémy matematické („Proč je součet vnitřních úhlů trojúhelníka roven dvěma pravým úhlům?“, „Proč je úhel v půlkružnici pravý úhel?“), které mu často slouží jako didakticky názorný příklad problémů přírodovědných.

je třeba problém převést na výrok, jenž může hrát roli závěru, v druhém kroku pak najít tomuto výroku přiměřené premisy. Typologie sylogistických figur při tom slouží jako heuristické vodítko.

4. Postup zkoumání

Podívejme se na tento postup podrobněji. Asi nejúplnější popis nalezneme v kapitolách 27–30 první knihy *Prvních analytik*. Výklad o sylogistických figurách Aristotelés uzavírá těmito slovy:

„Z toho, co bylo řečeno, je tedy zřejmé, jak každý úsudek vzniká: z kolika termínů a propozic a v jakých vztazích [tyto termíny a propozice] vůči sobě navzájem jsou. Dále [je zřejmé,] jaké problémy se [sylogisticky] ukazují v té které figuře, jaké ve větším a jaké v menším počtu figur.“³⁵

V další větě, v moderních edicích kladené na počátek následující kapitoly, pokračuje náčrtem programu zkoumání, který též odhaluje smysl celé sylogistické systematiky:

„Nyní již pojednejme o tom, jak si ve vztahu k věci předložené [ke zkoumání] vždy sami opatříme dostatek úsudků a jakou cestou o každé z nich získáme počátky [pro úsudek o ní]. Neboť zajisté nemáme pouze vědět, jak úsudky vznikají, nýbrž máme mít také schopnost je tvořit.“³⁶

Aristotelés nejprve upřesní, že předmětem zkoumání zpravidla nejsou ani jednotliviny, ani nejobecnější predikáty, nýbrž to, co je uprostřed, tedy věci, které mohou v rámci úsudku zastávat roli jak subjektu, tak predikátu. To jednak podtrhuje vědecké zaměření sylogistiky (o jednotlivinách – kromě případů, kdy zastupují celý druh – nelze dělat vědu),³⁷

³⁵ Aristotelés, *An. Pr.* I, 26, 43a16–19.

³⁶ Tamt. I, 27, 43a20–24.

³⁷ Jednotlivinami, které zastupují druh, jsou například nebeská tělesa; viz Aristotelés, *Met.* VII, 15, 1040a33–b2, který tyto věci nazývá *μοναχά*. K dějinám diskuse o tzv. monadických družích (εἶδη μοναδικά) viz Porfýrios, *In Cat.* 82, 33–37, Busse; Boethios, *In Isag.* 64, 22–24; Simplikios, *Comm. Arist. Cat.* VIII, 55–56, Kalbfleisch; J. Barnes, *Porphyry. Introduction*, Oxford 2003, str. 100–104.

jednak to odráží skutečnost, že v premisách druhé figury stojí predikát závěru v pozici subjektu a v premisách figury třetí stojí subjekt závěru v pozici predikátu. Příkladů, které chtějí ukázat celou škálu sylogistiky, musejí tedy používat termíny, které jsou „uprostřed“:

„Nuže, ze všeho, co je, jsou některé věci takové, že se o ničem jiném pravdivě obecně nevypovídají – například Kleón a Kalliás, tedy to, co je jednotlivé a smyslově vnímatelné –, nýbrž jiné věci se vypovídají o nich – každý z těch dvou je totiž člověk a živočich. Jiné věci se pak vypovídají o jiných, aniž by se předtím jiné vypovídaly o nich; a další se jak vypovídají o jiných, tak i jiné o nich: například člověk se vypovídá o Kalliiovi a o člověku živočich. A takovýchto věcí [tj. těch, které se vypovídají o jiných a jiné o nich] se argumenty a zkoumání patrně týkají především.“³⁸

V dalším výkladu pak Aristotelés ukazuje, jak si analýzou problému můžeme opatřit množství premis, z nichž poté vybereme ty, které se hodí k sestavení úsudku. V prvním kroku předložíme výrok, který chceme sylogisticky „ukázat“. V následných krocích zjišťujeme, co vše je známo o termínech tohoto výroku: co tyto termíny následuje (např. „člověka“ následuje „živočich“) a co naopak samy následují (např. „člověk“ Sókrata a Kleóna). Predikáty se dále rozdělí podle klasifikace navržené v *Topikách* (jejichž heuristické pokyny tak zůstávají v platnosti) a dále podle toho, jsou-li získány z obecných mínění (pro potřeby dialektických argumentů), nebo se vypovídají „podle pravdy“, tj. dokazatelně (pro potřeby argumentů vědeckých):

„Premisy o každé [zkoumané věci] musíme tedy vybírat tak, že nejprve tuto věc postulujeme a [stanovíme] definice [termínů] a vše, co je vlastní předmětu, o němž jde.³⁹ Dále pak [stanovíme], které [predikáty] tento předmět následují, které [subjekty] následuje tento předmět a co vše mu náleží nemůže. [Predikáty,] které [předmět] následují, je třeba dále rozdělit na ty, které vyjadřují, co [tento předmět] je {tj. rod nebo definice}, na ty, které jsou mu vlastní {tj. propria}, a na ty, které se o něm vypovídají jako případy. A mezi nimi [je dále třeba rozlišit]

³⁸ Aristotelés, *An. Pr.* I, 27, 43a25–32, 42–43.

³⁹ Zde má Aristotelés zjevně na mysli subjekt výpovědi (např. „člověk“), ale, jak uvidíme, táž procedura se vztahuje i na predikát.

ty, které [se o něm vypovídají] podle mínění, a ty, které [se o něm vypovídají] podle pravdy.⁴⁰

Následující kapitola vyjasňuje, jak se tyto pokyny vztahují na čtyři základní typy výroků, tedy obecně a částečně tvrdící a obecně a částečně popírající, a co je cílem této analýzy. Tento mistrně sevřený (a obtížně přeložitelný) výklad, který formální vztahy popisuje výhradně prostředky přirozeného jazyka, je vhodné číst s pohledem na schéma, které popisuje (viz výše, str. 30; pro lepší srozumitelnost vkládám do překladu vysvětlivky). Vidíme především, že cílem analýzy výroku je ve všech případech totéž: najít střední člen, který by příslušný predikativní vztah prokázal.⁴¹

„[1] Kdo chce prokázat jedno o druhém jako celku {PaS}, musí hledět jednak na subjekty, o nichž se to, co chce tvrdit, říkává {tj. na X_1, \dots, X_n , jimž náleží P}, a jednak na všechny [predikáty], které následují [předmět], o němž se to, [co chce tvrdit,] má vypovídat {tj. Y_1, \dots, Y_n , které náleží S}. Bude-li totiž některý z těchto [dvou skupin termínů] {tj. X_1, \dots, X_n a Y_1, \dots, Y_n } týž, bude jedno druhému nutně náležet.⁴²

[2] [Chce-li však prokázat,] že [jedno] nenáleží všem, nýbrž části [druhého] {PiS}, musí hledět na to, za jakými [subjekty] oba [termíny prokazovaného výroku] následují. Bude-li totiž některý z [těchto subjektů oběma termínům] společný, nutně bude [jeden termín] náležet části [druhého].⁴³

[3] [Chce-li pak prokázat,] že [jedno] nenáleží žádnému [druhému] {PeS}, musí hledět na [predikáty] následující [subjekt], jemuž to nemá náležet {tj. na X_1, \dots, X_n , které náleží S}, a na [predikáty], které nemohou patřit tomu [termínu,] který [tomu druhému] nemá náležet {tj. na Y_1, \dots, Y_n , která nenáleží P}. Nebo naopak, [musí hledět] na [predikáty], které nemohou patřit tomu [termínu], jemuž to nemá náležet {tj. na Q_1, \dots, Q_n , která nenáleží S}, a na [predikáty] následující [termín], který [tomu druhému] nemá náležet {tj. na R_1, \dots, R_n , která náleží P}. Bude-li totiž v prvním nebo v druhém případě některý

⁴⁰ Aristotelés, *An. Pr.* I, 27, 43b1–9.

⁴¹ Aristotelův popis předpokládá, že již máme shromážděno dostatečné množství premis týkajících se obou termínů. Uvedené příklady ukazují, že si lze pro každý typ závěru vystačit pouze s premisami obecně tvrdícími či popírajícími.

⁴² Modus *Barbara* (první figura): PaM, MaS, tudíž PaS.

⁴³ Modus *Darapti* (třetí figura): PaM, SaM, tudíž PiS.

z těchto [dvou skupin termínů] {tj. X_1, \dots, X_n a Y_1, \dots, Y_n nebo Q_1, \dots, Q_n a R_1, \dots, R_n } týž, nemůže jedno náležet žádnému druhému.⁴⁴

[4] [Chce-li konečně prokázat,] že [jedno] nenáleží některému [druhému] {PoS}, [má hledět na ty subjekty,] které následuje to, čemu to nemá náležet {tj. na X_1, \dots, X_n , kterým náleží S}, a na ty [predikáty,] které nemohou náležet tomu, co nemá [druhému] náležet {tj. na Y_1, \dots, Y_n , které nenáleží P}.^{45,46}

Shrňme, že k prokázání toho, zda určitý predikativní vztah platí, nebo nikoli, je třeba prozkoumat termíny výroku, který tento vztah vyjadřuje, a vytvořit soupis premis, v nichž tyto termíny vystupují v roli subjektu nebo predikátu. Vodítkem k tomu, co hledáme, je jednak to, zda chceme vytvořit úsudek dialektický, nebo vědecký; a jednak typ vztahu, který prokazujeme: podle sylogistické tabulky totiž snadno zjistíme, jakými způsoby lze u toho či onoho predikativního vztahu hledat střední člen. Například u obecně tvrdícího výroku stačí mít dostatek premis, kde subjekt závěru vystupuje jako subjekt a predikát závěru jako predikát (první modus první figury), zatímco u obecně popírajícího je třeba shromáždit i premisy, v nichž predikát závěru vystupuje jako subjekt (druhý a třetí modus druhé figury).

Je třeba zdůraznit, že tato analýza výroku není operací čistě pojmovou. Nehledáme při ní jen implikace, nýbrž všechny atributy (τ $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$): to, co oněm věcem, jejichž vztah zkoumaný výrok vyjadřuje, náleží, nebo čemu náležejí ony, ať už se to tak pouze jeví, nebo tomu tak prokazatelně je. Metodu lze tedy použít bez ohledu na míru spolehlivosti takto získaných poznatků, díky čemuž je uplatnitelná při řešení nerozhodnutých nebo sporných otázek kteréhokoli oboru:

„Cesta [k řešení] všech [problémů] je tedy táž, ať už se týkají filosofie nebo kteréhokoli umění či nauky. U obou [termínů problému] je totiž třeba pozorovat, co jim náleží [jako atributy] a čemu [jako atributy] náležejí ony, těchto [pozorování] shromáždit co nejvíce a dále je zkoumat prostřednictvím tří termínů a jedním způsobem

⁴⁴ *Cesare*, resp. *Camestres* (mody druhé figury). V popisu jsou oproti standardní podobě premisy uvedeny v obráceném pořadí: MaS, MeP, tudíž PeS, resp. MeS, MaP, tudíž PeS.

⁴⁵ SaM, MeP, tudíž PoS. Obrátíme-li pořadí premis a provedeme-li konverzi vyšší premisy (PeM, SaM), dosáhneme standardní podoby modu *Felapton* (čtvrtý modus třetí figury).

⁴⁶ Aristotelés, *An. Pr.* I,28,43b39–44a11.

stanovovat, [že jedno náleží druhému,] jiným způsobem pak [jedno druhému] upírat. Jde-li nám o pravdu, [má se tak dít] na základě těch atributů, o nichž je dokázáno, že [zkoumané věci] náleží opravdu; jde-li o úsudky dialektické, [má se tak dít] na základě premis, jež odpovídají mínění.⁴⁷

5. Dialektický příklad

Pro názornost uveďme příklad uplatnění Aristotelovy metody v etice, který v komentáři k *Prvním analytikám* podrobně rozebírá Alexandr z Afrodisiady.⁴⁸ Jak již víme z *Topik*, při zkoumání vztahu mezi slastí a dobrem můžeme postulovat čtyři výroky: „každá slast je dobro“, „žádná slast není dobro“, „některé slasti jsou dobro“, „některé slasti nejsou dobro“. Chceme-li nyní některý z nich prokázat, musíme nejprve nasbírat dostatečné množství premis vztažených k oběma termínům. Podle Alexandrova výkladu můžeme postupovat následovně: představme si tabuli rozdělenou do čtyř sloupců, které jsou dále horizontálně rozděleny do tří úseků.⁴⁹ Do středních sloupců v prostředním úseku vepíšeme termíny zkoumaného výroku, vlevo „dobro“, vpravo „slast“. V úsecích nad nimi pak sepíšeme vše, co tyto termíny následuje (jejich „konsekventy“, tj. atributy, které se o nich vypovídají), v úsecích pod nimi pak to, co samy následují (jejich „antecedenty“, tj. subjekty, o kterých se vypovídají), a vedle nich do postranních sloupců vše, co jim náležet nemůže. Konsekventy dobra budou například: nápomocné; přednostní; oč je hodno usilovat; vlastní; výnosné; přínosné; žádoucí.⁵⁰ Antecedenty dobra: blaženost; to, co je dokonalé; ctnosti; činnost podle ctnosti; tělesná dobra; vnější dobra; přirozená dobra.⁵¹ Dobru náležet nemůže: odmítané; škodlivé; špatné; nepřínosné; nevýnosné; hanebné; nedokonalé.⁵² Konsekventy slasti: hladká změna; nepřerušovaná činnost podle přiroze-

⁴⁷ Tamt. I,30,46a2–10.

⁴⁸ Alexandr z Afrodisiady, *In An. Pr.* I, 27–28, 290,11–304,3 (Wallies).

⁴⁹ Alexandr nemluví o tabuli a jejím dělení, mluví však o místech, kde jsou jednotlivé termíny zapsány: vlevo, vpravo, nahoře, dole, po stranách.

⁵⁰ ὠφέλιμον, αἰρετόν, διοικτόν, οἰκεῖον, λυσιτελεές, συμφέρον, ὀρεκτόν καὶ ὅσα τοιαῦτα.

⁵¹ εὐδαιμονία, τέλειον, ἀρεταί, κατὰ ἀρετὴν ἐνέργεια, σωματικὰ ἀγαθὰ, τὰ ἐκτός, τὰ κατὰ φύσιν καὶ τὰ τοιαῦτα.

⁵² φευκτόν, βλαβερόν, κακόν, ἀσύμφορον, ἄλυσιτελεές, αἰσχροῦν, ἀτελεές.

ného habitu; nezneklidňující; nerozčilující; příjemná; bezstarostná; bezbolestná; bez obav; přirozená; přednostní.⁵³ Antecedenty slasti: zdraví; štěstí; dobré potomstvo; činnost podle ctnosti; to, co je snadné; hojnost.⁵⁴ Slasti náležet nemůže: nemoc; starost; bolest; strach; nouze.⁵⁵

	nápomocné přednostní oč je hodno usilovat vlastní výnosné přínosné žádoucí	hladká změna nepřerušovaná činnost podle přirozeného habitu nezneklidňující nerozčilující příjemná bezstarostná bezbolestná bez obav přirozená přednostní	
odmítané škodlivé špatné nepřínosné nevýnosné hanebné nedokonalé	dobro	slast	nemoc starost bolest strach nouze
	blaženost to, co je dokonalé ctnosti činnost podle ctnosti tělesná dobra vnější dobra přirozená dobra	zdraví štěstí dobré potomstvo činnost podle ctnosti to, co je snadné hojnost	

Chceme-li pak prokázat [1] obecně potvrzující vztah mezi oběma termíny („každá slast je dobro“), budeme (podle vzoru prvního modu první figury [Barbara]) mezi antecedenty dobra a konsekventy slasti hledat termíny, které se významově překrývají. Z první skupiny vezmeme na-

⁵³ λεία κίνησις, ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἔξωθεν ἀνεμπόδιτος, τὸ ἀνενόητον, τὸ ἀνόρητον, τὸ ἀρεστόν, τὸ ἄπονον, τὸ ἄλυπον, τὸ ἄφοβον, τὸ κατὰ φύσιν, τὸ αἰρετόν.

⁵⁴ ὑγεία, εὐτυχία, εὐτεκνία, ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν, εὐπορία καὶ τὰ τοιαῦτα.

⁵⁵ νόσος, πόνος, λύπη, φόβος, ἀπορία.

příklad antecedent „to, co je dokonalé“, z druhé skupiny konsekvent „nepřerušovaná činnost podle přirozeného habitu“, a naznáme-li, že se překrývají, pokusíme se z nich učinit jeden společný termín, např. „dokonalost přirozené činnosti“. Můžeme tak vytvořit následující úsudek: „Každá slast je nepřerušovaná činnost podle přirozeného habitu čili dokonalost přirozené činnosti; avšak dokonalost přirozené činnosti je dokonalá, a dokonalé je dobré; tudíž každá slast je dobrá.“ Chceme-li oproti tomu prokázat [2] částečně potvrzující vztah, pak (podle prvního modu třetí figury [Darapti]) budeme hledat společný termín mezi antecedenty obou termínů. Jestliže například platí výrok „Každá činnost podle ctnosti je slast“ a zároveň „Každá činnost podle ctnosti je dobro“, pak podle prvního modu třetí figury, který lze konverzí menší premisy převést na třetí modus figury první (Darii), platí, že „některá slast je dobro“. Chceme-li dále prokázat [3] vztah obecně popírající, pak třeba (podle prvního modu druhé figury [Cesare]) budeme mezi termíny, které nemohou náležet predikátu (tj. dobru), a těmi, které naopak náleží subjektu, hledat takové, které mají něco společného. Takovými termíny mohou být podle Alexandra „hladká změna“ na straně slasti a „nedokonalé“ na straně dobra. Úvaha vychází z toho, že „hladká změna“ je nedokonalá, neboť každá změna je nedokonalá, a je-li tedy slast změnou, je nedokonalá. Avšak dobro je dokonalé, a tudíž slast není dobro. Konečně [4] částečně popírající výrok lze prokázat například podle čtvrtého modu třetí figury (Felapton) tak, že spojíme „nevýnosné“ (jež nemůže náležet dobru) a „snadné“ (jež náleží slasti) a řekneme: „Nic nevýnosného, a tedy snadného, není dobré, ale vše snadné, a tedy nevýnosné, je slastné.“ Z toho vyplývá, že některé slastné věci nejsou dobré (toto tvrzení se ozřejmí, když menší premisu konverzí změním na výrok „Některé slastné věci jsou nevýnosné“, čímž vytvoříme čtvrtý modus první figury).

Není pochopitelně možné, aby všechny uvedené závěry byly pravidlivé nebo obecně přijatelné, jsou-li slova „slast“ a „dobro“ užívány vždy v témže smyslu. Nejedná se tedy o příklady úspěšných argumentů, nýbrž jen o ukázky heuristického postupu, který by v dialektické rozpravě musel být důkladně prověřen. Součástí takové prověrky by například bylo zkoumání toho, zda jsou obecně tvrdící premisy vskutku obecně platné, zda tedy například vyjadřují definici či proprium slasti, nebo jen její případek, a podobně tam, kde je dobro v pozici predikátu. Rovněž při hledání středního členu by se ověřovalo, zda jsou spojované termíny konvertibilní, a podobně.

6. Vědecká heuristika

Jak bylo řečeno, sporné otázky v dialektických argumentech nelze v Aristotelově pojetí konečkonců rozhodnout podle toho, jak věci jsou („podle pravdy“), nýbrž podle toho, jak se jeví – ne však ledaskomu, nýbrž buďto všem lidem, nebo většině, nebo znalcům, ať už většině z nich, anebo těm nejznámějším a nejuznávanějším. Jinak je tomu v argumentech vědeckých. V první knize *Druhých analytik* se Aristotelés dopodrobna zaobírá specifickými rysy „vědeckého úsudku“ (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός), tj. „důkazu“ (ἀπόδειξις). A ačkoli detaily jeho pojetí jsou sporné, jisté je, že premisy důkazu musí podle Aristotela mít spolehlivější zakotvení, než jakým je společenská shoda, ať už v rámci širšího společenství, nebo i mezi odborníky. Aristotelés nepracuje s pojmem evidence (ἐνάργεια) – ten je doložen teprve u Theofrasta⁵⁶ –, ale má za to, že důkaz hodný toho jména musí vycházet z počátků, které jsou „pravdivé, první a bezprostřední“, tj. nelze o nich rozumně pochybovat a není třeba je dále dokazovat. Dále musí být tyto počátky „známější a prvotnější“ než dokazovaný závěr, což patrně znamená, že závěru musí být rozumět z nich, a nikoli opačně. A konečně musí vysvětlovat závěr z jeho příčiny (αἰτία): tedy nejen z toho, co nám dává důvod věřit, že se dokazovaná věc má tak a tak, nýbrž z toho, co daný stav věci *způsobuje* nebo bez čeho by tento stav nemohl být.⁵⁷ Aristotelés soudí, že teprve tehdy, když poznáváme nějakou věc z její příčiny – tedy tak, že nejen známe tuto příčinu, ale umíme také ukázat, že je příčinu této věci, a to způsobem, který nepřipouští, že by tomu mohlo být jinak –, máme o dané věci vědecké poznání čili vědění (ἐπιστήμη).⁵⁸

Zatímco v první knize *Druhých analytik* se tedy Aristotelés zabývá různými aspekty takto pojatého důkazu a s ním spjatého vědění, v knize druhé, jak se zdá, zasazuje problematiku důkazu do rámce vědeckého zkoumání a načrtává cestu, po níž lze k důkazu dospět. Právě heuristika *Prvních analytik* nám pomáhá se v této nesnadné části Aristotelova díla zorientovat. Výklad začíná rozlišením čtyř věcí, které se vědec snaží „najít“ (τὰ ζητούμενα, doslova „to hledané“), když o vědění usiluje:

⁵⁶ Viz k tomu K. Ierodiakonou, *The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy*, in: B. Morison – K. Ierodiakonou (vyd.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford 2011, str. 60–73.

⁵⁷ Aristotelés, *An. Post.* I,2,71b21–2.

⁵⁸ Tamt., I, 2,71b10–12; viz k tomu L. Angioni, *Aristotle's Definition of Scientific Knowledge*, in: *Logical Analysis and History of Philosophy*, 19, 2016, str. 79–104.

„Hledaných [věcí] je [co do druhu] stejný počet jako těch, které vědecky poznáváme. Hledáme pak čtveré: to, že [je něco tak a tak], proč [to tak je], zda [něco] je a co [to] je. Když totiž hledáme, jestli to, anebo to [je tak a tak], a předložili jsme více termínů, například, jestli se Slunce zatmívá, nebo ne, pak hledáme to, že [je něco tak a tak]. Je to vidět na tom, že jakmile zjistíme, že se zatmívá, hledat přestaneme. A pokud od počátku víme, že se zatmívá, nehledáme, jestli [to tak je]. Pokud však víme, že [je něco tak a tak], hledáme, proč [to tak je]. Například, když víme, že se [Slunce] zatmívá a že se zem hýbe, hledáme, proč se zatmívá nebo proč se hýbe. Tyto věci tedy hledáme takto, některé však jiným způsobem, například zda je, nebo není Kentaur nebo bůh. Tím míním, zda je, nebo není absolutně, nikoli [ve smyslu] zda je, nebo není bílý. Když naznáme, že je, pak hledáme, co je. Například, co je bůh nebo co je člověk.“⁵⁹

Čtyři otázky či předměty zkoumání, které zde Aristotelés zmiňuje, můžeme rozdělit do dvou párů: první pár otázek (jestli je něco tak nebo tak a proč to tak je) se týká více termínů ve vzájemném vztahu. První otázka připomíná ty, které jsou kladeny v *Topikách*, kde se zjišťuje, zda určitý predikát náleží určitému subjektu, nebo ne. Příklady, které Aristotelés uvádí („jestli se Slunce zatmívá“, „jestli se země hýbe“), však svědčí o tom, že spíše než výzvou k dialektické rozmluvě jsou tyto otázky výzvou ke zkoumání samotného stavu věcí, například pozorováním přírodních jevů a jejich vzájemných souvislostí. Druhá z otázek se pak obrací k příčině, proč tomu tak je. To je již otázka směřující k vědění v přísném slova smyslu. Zbývající dvě otázky se pak netýkají více termínů a jejich vzájemného vztahu, nýbrž termínu jednoho: nejdříve zjišťujeme, zda to,

⁵⁹ Tamt., II,1,89b23–35: Τὰ ζητούμενα ἔστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστι. ὅταν μὲν γὰρ πότερον τόδε ἢ τόδε ζητῶμεν, εἰς ἀριθμὸν θέντες, οἷον πότερον ἐκλείπει ὁ ἥλιος ἢ οὐ, τὸ ὅτι ζητοῦμεν. σημεῖον δὲ τούτου· εὐρόντες γὰρ ὅτι ἐκλείπει πεπαύμεθα· καὶ ἐὰν ἐξ ἀρχῆς εἰδῶμεν ὅτι ἐκλείπει, οὐ ζητοῦμεν πότερον. ὅταν δὲ εἰδῶμεν τὸ ὅτι, τὸ διότι ζητοῦμεν, οἷον εἰδότες ὅτι ἐκλείπει καὶ ὅτι κινεῖται ἡ γῆ, τὸ διότι ἐκλείπει ἢ διότι κινεῖται ζητοῦμεν. ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἕνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἔστι ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκός ἢ μὴ. γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἔστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἔστι θεός, ἢ τί ἔστι ἄνθρωπος;

co termín označuje, existuje, a zjistíme-li, že ano, zkoumáme, co tato věc je.⁶⁰

Pro souvislost s *Prvními analytikami* je pak důležité, že všechny čtyři otázky se podle Aristotela vztahují ke střednímu členu. Zatímco první a třetí se tážou, zda střední člen je, nebo není, druhá a čtvrtá zkoumají, co střední člen je. Podívejme se, jak Aristotelés toto – na první pohled záhadné – tvrzení vysvětluje:

„Toto jsou tedy čtyři [věci], které hledáme a které, když je nalezneme, víme. Když však hledáme to, že [něco je tak a tak], nebo zda [něco] je absolutně, hledáme vlastně, zda je, nebo není střední [člen] toho. Když totiž poznáme, že nebo zda [něco] je, ať už částečně nebo absolutně, a začneme opět zkoumat, proč nebo co to je, pak hledáme, co je střední [člen]. (Tím, že [něco] je částečně, míním toto: zatmívá se Měsíc? nebo: roste [Měsíc]? V těchto případech totiž zkoumáme, zda [něco] je to a to, nebo zda [něco] to a to není.⁶¹ Tím, že je absolutně, míním, zda je, nebo není Měsíc nebo [zda je, nebo není] noc.) Z toho vyplývá, že ve všech zkoumáních zkoumáme buď to, zda střední [člen] je, nebo co [střední člen] je. Neboť střední [člen] je to, co [zkoumanou věc] zapřičiňuje, což je to, co se ve všech zkoumáních hledá. ‚Zatmívá se?‘ ‚Má to tedy nějakou příčinu, nebo ne?‘ Poté, když naznáme, že nějaká [příčina] je, hledáme, co [touto příčinou] je. Neboť příčinou toho, že jsoucí věc je, nikoli jako to a to, nýbrž absolutně, anebo nikoli absolutně, nýbrž [jako to a to, ať už] o sobě, nebo případečně, je střední [člen]. Tím, co je ‚absolutně‘, míním subjekt, například Měsíc, Zemi, Slunce nebo trojúhelník, tím, že je to a to, míním zatmění, rovnost či nerovnost, zda je uprostřed, nebo ne.“⁶²

Tato sevrená pasáž je sama o sobě obtížně srozumitelná. Jelikož však pojednává o hledání středního členu, je namístě vztáhnout ji k úsudkové heuristice *Prvních analytik*, kde, jak bylo patrné, nejde o nic jiného. Viděli jsme totiž, že máme-li prokázat určité tvrzení, musíme prozkoumat jeho termíny, vytvořit soupis jejich konsekventů a antecedentů a zjistit,

⁶⁰ Ke čtyřem otázkám viz D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning. The Posterior Analytics*, Oxford 2016, str. 74–83, kde jsou uvedeny další odkazy.

⁶¹ Tomu, že něco je „částečně“ (ἐπι μέρους), tedy odpovídá stav věci vyjádřený jako predikativní vztah („Měsíc se zatmívá“). Viz k tomu O. Goldin, *Explaining an Eclipse. Aristotle's Posterior Analytics 2.1–10*, Ann Arbor 1996, str. 18.

⁶² Aristotelés, *An. Post.* II,2,89b36–90a14.

zda a kde se případně překrývají. Tento překryv pak odpovídá střednímu termínu, s jehož pomocí lze sylogisticky ukázat, že něco něčemu určitým způsobem náleží nebo nenáleží. V případě vědeckých argumentů je podle Aristotela středním členem příčina. Nejde jen o to ukázat, že predikát subjektu určitým způsobem náleží nebo nenáleží; jde o to nejprve zjistit, zda mu náleží, a pokud ano, najít příčinu, proč tomu tak je. Toto hledání musí patrně začít stejným způsobem jako v případě každého jiného problému: zkoumáním jednotlivých termínů a hledáním toho, co je spojuje. Pohled na sylogistická schémata přitom určuje směr, jímž se máme ubírat. „Nejvědecktější“ jsou podle Aristotela úsudky první figury, neboť pouze v této figuře lze dokázat obecně tvrdící výrok (PaS).⁶³ To znamená, že stačí, abychom se zaměřili na antecedenty predikátu a konsekventy subjektu. Cílem je dosáhnout prvního modu, ale výsledek samozřejmě může být i jiný, pokud se nám podaří spojení prokázat jen pro některé instance subjektu (třetí modus), nebo se ukáže, že pro některé instance subjektu neplatí (čtvrtý modus), nebo se dokonce ukáže, že mezi subjektem a predikátem není žádná souvislost (druhý modus).

Vezmeme si příklad zatmění Měsíce. Problém se týká dvou termínů – tj. „zatmění“ a „Měsíc“ – a první otázkou je, zda jeden náleží druhému. Jak to zjistíme? Podíváme se na antecedenty zatmění („o čem se vypovídá zatmění?“) a konsekventy Měsíce („co vše náleží k Měsíci?“). Můžeme dojít k tomu, že „zatmění“ se (krom jiného) vypovídá o tom, že je Měsíc v úplňku zbaven světla.⁶⁴ A zkoumáme-li vlastnosti Měsíce, najdeme mezi nimi i tu, že někdy, jak lze pozorovat, nevrhá stín, přestože je v úplňku a nestojí mezi ním a námi žádná překážka.⁶⁵ Mezi tímto antecedentem „zatmění“ a konsekventem Měsíce lze snadno nalézt souvislost, neboť zmíněná neschopnost Měsíce vrhat stín je zjevně totéž jako to, že je zbaven světla. Je-li však tato zbavenost světla „zatměním“ a náleží-li, jak lze pozorovat, Měsíci, pak „zatmění“ zjevně náleží Měsíci. Toto je však teprve první krok, při němž zjišťujeme, že predikát náleží subjektu (protože je mezi nimi střední člen), ale zatím nevíme proč.

⁶³ Tamt., I,14,79a17–32.

⁶⁴ Tamt., II,8,93a24. Zde ovšem Aristotelés zmiňuje pouze „jistou zbavenost světla“; to, že tato zbavenost náleží Měsíci v úplňku (popřípadě Slunci), je však v tomto předběžném výměru „zatmění“ pravděpodobně obsaženo. V tomto smyslu lze chápat význam slova „zatmění“, aniž bychom ještě věděli, zda k němu skutečně dochází. Viz k tomu D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford 2000, str. 37–39.

⁶⁵ Aristotelés, *An. Post.* II,8,93a36–b2.

Smysl tohoto prvního kroku spočívá nejen v tom, že nás ujišťuje o existenci toho, co zkoumáme, nýbrž i v tom, že nám umožňuje hledanou věc lépe uchopit: srovnání sémantické analýzy predikátu s pozorovanými vlastnostmi subjektu nám totiž ukázalo, že k tomu, abychom zjistili, proč se Měsíc zatmívá, musíme zkoumat zbavenost světla během úplňku, když mezi námi a jím není žádná překážka. Otázka nyní zní, proč dochází právě k této zbavenosti.

Při zkoumání této nové otázky budeme postupovat stejně jako u té předchozí. Vezmeme predikát („zbavenost světla“) a budeme hledat jeho antecedenty. Čemu takováto zbavenost náleží? Dojdeme například k tomu, že náleží zdroji světla, který je něčím zastíněn. Zároveň budeme prohledávat konsekventy Měsíce v úplňku (k nimž patří například světlo pocházející od Slunce a pohyb kolem Země), abychom zjistili, zda mají obě skupiny termínů něco společného. Pokud to nalezneme, učiníme z toho nový střední termín. A tak dále, dokud nenajdeme uspokojivé vysvětlení zkoumaného vztahu, které ukáže nejen to, že se Měsíc zatmívá, ale i příčinu toho (totiž to, že je zastíněn Zemí: pokud tento predikát náleží Měsíci, náleží mu zatmění).⁶⁶ Aristotelés postup zkoumání nepopisuje takto dopodrobna, ale jeho celkový směr je zřejmý: „... u všeho, co zkoumáme, tedy hledáme střední člen“.⁶⁷

Jak však s tímto postupem souvisí druhý pár otázek, tedy „zda je“ a „co je“? Jak bylo zmíněno, tyto otázky se týkají samostatných termínů, nikoli celých propozic. A ačkoli otázku „zda je“ Aristotelés v *Druhých analytikách* používá i v širším významu (zahrnujícím to, zda je, nebo není určitý stav věcí, například zatmění),⁶⁸ v citované pasáži se podle všeho vztahuje k subjektu zkoumané propozice. V závislosti na tom, jakou otázku zkoumáme, nás například zajímá, zda Měsíc, Země, Slunce nebo trojúhelník v absolutním smyslu je, a v dalším kroku pak i to, co tato věc je.⁶⁹ Jak máme těmto otázkám rozumět a proč jsou důležité?

Odpověď můžeme opět vyvodit z metodologických pokynů *Prvních analytik*. K řešení problému podle prvního modu první figury je třeba

⁶⁶ Např. tamt., II,8,93a30–32.

⁶⁷ Tamt., II,3,90a35.

⁶⁸ Např. tamt., II,2,90a25–27; II,8,93a20–23. Viz k tomu O. Goldin, *Explaining an Eclipse*, str. 19–20 a pozn. 7.

⁶⁹ Aristotelés, *An. Post.* II,2,90a12–13: λέγω δὲ τὸ μὲν ἀπλῶς τὸ ὑποκείμενον, οἷον σεληνὴν ἢ γῆν ἢ ἥλιον ἢ τρίγωνον... Viz k tomu O. Goldin, *Explaining an Eclipse*, str. 17; D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, str. 75.

nasbírat konsekventy subjektu, k nimž patří definice, propria a případy. Střední člen najdeme tam, kde se tyto konsekventy překryjí s antecedenty predikátu. Střední člen tedy bude subjektu nějak náležet, ať už jako součást jeho definice nebo jako jiný jeho atribut. Případy ve smyslu vlastností, které subjektu mohou, ale nemusí náležet, lze nechat stranou, neboť ty jsou z hlediska vědy irelevantní (vědecké poznání se podle Aristotela týká toho, co je tak a tak vždy nebo zpravidla, a případy nemohou být příčinami něčeho takového). Zbývají tedy vlastnosti subjektu, které jsou součástí toho, čím sám je (a bez nichž by tím, čím je, nebyl), anebo takové, které součástí jeho esence nejsou, ale nutně ji doprovázejí (jako třeba vlastnost „součet všech vnitřních úhlů je roven dvěma pravým“ doprovází esenci trojúhelníku). Pokud však tyto vlastnosti subjektu náleží kvůli něčemu jinému, nelze je považovat za poslední příčinu. Vždy je lze totiž dále zdůvodnit z toho, kvůli čemu subjektu náleží. Z toho plyne, že poslední zdůvodnění a poslední střední člen každého vědeckého problému musí být součástí definice jeho subjektu. Proto podle Aristotela definice patří mezi (dále nedokazované) počátky vědeckého poznání: jde totiž o příčiny, k nimž se každé vědecké vysvětlení nenahodilých vlastností koneckonců vztahuje.⁷⁰ Tato úvaha pak vrhá světlo i na druhý pár otázek vztažených k subjektu zkoumaného predikativního vztahu: otázka, zda a co tento subjekt je, se nejspíše týká právě existence oné poslední příčiny v subjektu samém a povahy této příčiny. Nejde patrně o to, zda subjekt existuje v tom smyslu, že je zastoupen alespoň jedním případem, nýbrž o to, zda existuje jakožto definičně určitelná podstata.⁷¹

V ideálním případě – jehož vzorem je zjevně axiomatická geometrie – by tak aristotelský vědec měl mít v každém oboru zkoumání k dispozici arsenal definic, s jejichž pomocí by kterýkoli vědecky řešitelný problém mohl cestou analýzy termínů a jejich vzájemných vztahů přivést k jeho příslušným počátkům. Tyto definice, pokud existují, jsou pochopitelně rovněž výtěžkem dlouhého procesu zkoumání, k jehož jednotlivým krokům (od sběru, srovnávání a klasifikace jevů až k uchopení podstat) se

⁷⁰ Tamt., I,2,72a14–24.

⁷¹ D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, str. 81–82. Na otázku, zda je, můžeme nejspíše odpovědět tehdy, když nalezneme rod, pod nějž zkoumaná věc spadá; viz Aristotelés, *An. Post.* II,8,93a23–24. Na otázku, co je, pak odpovíme, když nalezneme specifickou diferenci zkoumané věci.

Aristotelés v *Druhých analytikách* rovněž vyjadřuje.⁷² Zvláštní pozornost v tomto ohledu věnoval vědě o životě, kterou sám založil.⁷³

Právě v případech astronomie se však ukazují určité meze tohoto pojetí vědy. Je totiž sporné, zda u nebeských těles, z nichž každé je jedinečným zástupcem svého druhu, lze vůbec esenciální charakteristiky odlišit od těch, které jsou zbytné.⁷⁴ Zároveň k vysvětlení takových jevů, jakým je zatmění, je třeba vzít v potaz nejen vlastnosti těchto těles samých, ale i jejich vzájemné vztahy. Ty však v Aristotelově pojetí součástí definic nejsou.⁷⁵ Navíc studium nebeských těles – a to právě pokud jde o *příčiny* jejich vlastností – doplňuje (stejně jako je tomu u dalších „smíšených“ věd) matematika, která má své vlastní principy.⁷⁶

Podle Aristotela však zároveň není úkolem logiky, aby vědám předepisovala, kde mají hledat své počátky. Je to spíše úkolem zkoumání v rámci těchto věd samých. Jak píše Aristotelés v *Prvních analytikách*:

„Většina počátků je vlastní té které vědě. Je tedy úkolem zkušenosti v tom kterém oboru poskytnout [svému oboru] počátky. Mním to tak, že například astronomická zkušenost [má poskytnout počátky] astronomickému vědění, neboť teprve poté, co byly jevy [v tomto oboru] dostatečně uchopeny, byly díky tomu objeveny astronomické důkazy. A stejně tak je tomu v jakémkoli jiném umění a vědě.“⁷⁷

Každá věda či odborné umění si tedy své počátky musí najít sama. „Analytické vědění“, čili logika, je v Aristotelově pojetí pouhým nástrojem, s jehož pomocí může každý z těchto oborů hledat svým počátkům odpovídající – a z nich koneckonců zdůvodnitelné – řešení problémů, s nimiž

⁷² Viz zejm. tamt., II,13 a 14.

⁷³ K tomu viz zejména průkopnické práce Jima Lennox, které ukázaly, že model důkazu a vědeckého zkoumání v *Analytikách* je vypracován se zvláštním zřetelem k vědě o životě. Viz zejm. J. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology*.

⁷⁴ Aristotelés, *Met.* VII,15,1040a29–33. Aristotelés rovněž upozorňuje na to, jak málo toho člověk (jeho doby) může o nebeských tělesech vědět na základě pozorování; viz též, *De part. animal.* I,5,644b24–35.

⁷⁵ Součástí výměru Slunce podle Aristotela nemůže být např. to, že obíhá (v určitém intervalu) kolem Země, neboť Slunce je substancí, a jako takové musí být na podobných akcidentálních určeních nezávislé; viz Aristotelés, *Met.* VII,15,1040a30–33.

⁷⁶ Týž, *An. Post.* I,13,78b35–79a16; *Phys.* II,2,193b26–35,194a7–12; viz k tomu J. Lennox, *Aristotle, On the Parts of Animals I–IV*, Oxford 2001, str. 124.

⁷⁷ Aristotelés, *An. Pr.* I,30,46a17–22.

se potýká. Jestliže se tedy v rámci pozdější systematizace Aristotelova filosofického odkazu vytvořila představa, podle níž je logika nástrojem filosofie a jejích jednotlivých oblastí, je to v souladu s touto instrumentální rolí, kterou logickým zkoumáním přisuzuje Aristotelés sám.⁷⁸

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wird dafür argumentiert, dass die traditionelle Beschreibung der aristotelischen Logik als „Werkzeug“ (*organon*) der Philosophie der instrumentellen Rolle der logischen Untersuchungen des Aristoteles im Kontext dialektischer Debatten und wissenschaftlicher Untersuchungen entspricht. Aristoteles untersucht Sätze, Urteile und ihre gegenseitigen Beziehungen im Rahmen von Argumentationsverfahren, um ein Werkzeug für die Entdeckung von Prämissen bereitzustellen, die dazu dienen könnten, eine Schlussfolgerung zu einem bestimmten Problem zu widerlegen oder zu begründen. Dies ist offensichtlich in der *Topik* der Fall, wo sich die Probleme auf die Frage beschränken, ob ein Attribut zu einem Subjekt gehört oder nicht; es gilt aber auch für die *Analytiken*, wo die Probleme die Fragen einschließen, warum ein Attribut zu einem Subjekt gehört oder was ein bestimmter Zustand ist, der in eine prädikative Beziehung analysiert werden kann. Ausgehend hauptsächlich von der *Ersten Analytik* I,27–8 und Alexanders Kommentar zu diesen Kapiteln wird gezeigt, wie die Klassifikation der syllogistischen Modi in der *Ersten Analytik*, zusätzlich und unter Einbeziehung der Klassifikation der Prädikate und Sätze in der *Topik*, bei der Lösung sowohl dialektischer als auch wissenschaftlicher Probleme hilfreich sein soll.

SUMMARY

This paper argues that the traditional description of Aristotelian logic as a “tool” (*organon*) of philosophy corresponds to the instrumental role of Aristotle’s logical investigations in the context of dialectical debates and scientific inquiry. Aristotle investigates propositions and their mutual relations within arguments to provide a tool for the discovery of

⁷⁸ Tento příspěvek byl vypracován v rámci projektu GA 20-16937S („Aristotelický důkaz v teorii a praxi Galénovy lékařské vědy“), podpořeného Grantovou agenturou ČR. Za cenné připomínky děkuji Robertu Roreitnerovi a redakci *Reflexe*.

premisses which could serve to refute or establish a conclusion regarding a particular problem. This is obviously so in the *Topics*, where problems are limited to the question of whether an attribute belongs to a subject or not; but it is also true in the *Analytics*, where problems include the questions of why an attribute belongs to a subject or what a particular state of affairs, which can be analysed into a predicative relation, is. Basing itself mainly on *Prior Analytics* I,27–8 and Alexander's commentary on these chapters, the paper shows how the classification of syllogistic modes in the *Prior Analytics*, in addition to and inclusive of the classification of predicates and propositions in the *Topics*, is supposed to be helpful in solving both dialectical and scientific problems.

ČTENÍ LITERÁRNÍHO DÍLA JAKO FENOMENOLOGICKÝ PROBLÉM

Vít Zeman

Úvod

Impulzem pro vznik tohoto textu byla na první pohled nenápadná poznámka, kterou Bertolt Brecht učinil ve svém textu *Pět obtíží při psaní pravdy* (Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit)¹ během popisování „čtvrté obtíže“. Jde o postřeh, že z původního „psát někomu“ (Jemandem schreiben) se vlivem dějinných, ekonomických a dalších faktorů stalo pouhé „psát“ (schreiben). Tento nepatrný posun je však pouhou špičkou ledovce podstatně hlubší problematiky. Některé její aspekty zde pojmenovává i sám Brecht. Je to například téma adresnosti psaní, která je podle Brechta klíčovým faktorem při poznávání a sdělování pravdy.² Brechtovy vývody z pozorování tohoto fenoménu „odcizenosti“ textu však nejsou zcela systematické a vyčerpávající. Podrobnějším zkoumáním lze navíc odhalit jejich redukcionistický charakter. Právě proto představuje Brechtova poznámka výzvu pro systematictější výklad. V tomto textu se pokusím nastínit některé skutečnosti související s uvedenou problematikou. Východiskem mi budou zejména některé důležité poznatky z oblasti fenomenologie čtení, potažmo anatomie literárního díla. Na jejich pozadí dostatečně vynikne komplikovanost celé problematiky, která se ukrývá pod povrchem nenápadné poznámky o posunu od „psaní někomu“ k „pouhému psaní“.

¹ Text byl poprvé vydán v Paříži roku 1935, Brecht jej však sepsal již o rok dříve jako ilegální komunikát, který měl být šířen v hitlerovském Německu.

² B. Brecht, *Pět obtíží při psaní pravdy*, in: *týž, Myšlenky*, přel. M. Staňková, Praha 1958, str. 20.

1. Pět obtíží Bertolta Brechta a chirografická kultura

Brechtův text *Pět obtíží při psaní pravdy* se zakládá na fundamentálním přesvědčení, které je variací na slavný Marxův výrok: podle Brechta by se spisovatelská činnost neměla omezovat na interpretaci světa, ale měla by vést k jeho proměně.³ „Boj za lepší svět“, tj. boj proti lži a nevědomosti, pak spisovatel uskutečňuje tak, že tím, že říká pravdu o špatných poměrech, zapřičiní jejich nápravu.⁴ Poznání pravdy tak pro Brechta není samoúčelné. Naopak, je nutno ji „říkat kvůli důsledkům, které z ní plynou pro jednání“.⁵ Aby tato náprava světa byla možná a účinná, je podle Brechta zapotřebí překonat přinejmenším patero obtíží:

„[Píšící autor] musí mít odvahu psát pravdu, přestože se všude potlačuje; musí mít moudrost rozpoznat pravdu, přestože se všude zastírá; musí zvládnout umění ozřejmit, že pravda je zbraň; musí mít soudnost vybrat si ty, v jejichž rukou bude účinná; musí si osvojit lstivost, jak ji mezi těmito lidmi rozšiřovat.“⁶

Obširný popis těchto potíží, jejich implicitních premis i implikací vzhledem k záměru a rozsahu tohoto textu musím ponechat stranou. Namísto toho se zaměřím na jeden konkrétní poznatek, který Brecht uvádí v souvislosti se čtvrtou obtíží a který je z hlediska dalších úvah klíčový. Brecht poukazuje na letitou tradici přístupu k textům jako k obchodní komoditě, jež kritizuje z marxistické perspektivy:

„Duševní produkce“ je chápána jako produkce *sensu stricto*, tedy jako činnost, za níž dostáváme příjem a vyrábíme předměty obíhající na trhu. Literární dílo, výtvar génia, překračující hranice veškeré ideologie, je objednávané, publikované nakladatelstvím nebo v novinách, prodávané knihkupcem a kupované osobou, která nejen že miluje knihy, ale má i potřebné finance, aby je mohla získat.“⁷

³ Týž, *Divadlo zábavné nebo naučné?*, in: týž, *Myšlenky*, str. 32.

⁴ Týž, *Pět obtíží při psaní pravdy*, str. 13–28.

⁵ Tamt., str. 17.

⁶ Tamt., str. 13.

⁷ Z. Mitoseková, *Teorie literatury. Historický přehled*, přel. M Havránková, Brno 2010, str. 353.

Právě tato praxe podle Brechta zapřičiňuje postupné odcizení – ztrátu odpovědnosti autora za text i pokles jeho zájmu o další osudy toho, co vytvořil. Texty jsou tak coby zboží teoreticky k máni pro každého, kdo má patřičné finanční prostředky, zatímco ve skutečnosti ztrácejí jakéhokoli konkrétního adresáta. „Z původního ‚psát někomu‘ se stalo jen ‚psát‘.“⁸ Spolu se Zofíí Mitosekovou, která komentuje obdobné téma, pak můžeme dodat, že hodnota literárního textu je v takovémto případě determinována jeho směnnou hodnotou; umělecké dílo je degradováno na zkonsumovatelné zboží a autor se stává literárním proletářem.⁹ Brecht tak zcela v intencích svých ostatních úvah apeluje na návrat k pokud možno konkrétně adresovanému sdělování pravdy.

Tím *de facto* odkrývá část hlubších mechanismů současné kultury písma, jež je formována dlouhodobým historickým procesem, který, jak upozorňuje například Thomas Eriksen, „začal v době, kdy neznámý sumerský génius přišel na to, že fyzický symbol může reprezentovat slovo“.¹⁰ Vynález písma totiž podle Eriksena implikuje možnost oddělit sdělení od existenciálního kontextu pospolitosti komunikujících, umožňuje vytvořit odstup mezi jazykem a mluvčím.¹¹ Text tak na rozdíl od promluvy stojí osamocen. Sestává pouze z verbální složky, zatímco mluvené slovo zahrnuje i složku neverbální a bezprostřední situační kontext. Osamocení se ovšem netýká jen textu jako takového. Walter Ong v *Technologizaci slova* upozorňuje na to, že i autor je psaním stavěn do osamělé pozice. Pišící autor má totiž tendenci se během psaní izolovat – a to dokonce i od těch, kteří jsou potenciálními čtenáři jím vytvářeného textu.¹² Právě tato nová situovanost usnadňuje autorovi zapomínání na konkrétního adresáta, resp. jeho nahrazení adresátem obecným. V krajních případech se tak dokonce může jednat o text implicitně adresovaný všem, a tedy, jak by upozornil Brecht, nikomu. Takovéto sdělení bez adresáta je v určitém slova smyslu sdělením odcizeným.

Prakticky tento fenomén lze pozorovat a demonstrovat na určitých posunech, které vůči charakteru mluvené řeči psané vyjadřování prodělalo. Psaný projev se například odcizuje původním charakteristikám mluvy. Toho si všímá také Ong: kumulativní a aditivní tendence řeči se

⁸ B. Brecht, *Pět obtíží při psaní pravdy*, str. 20.

⁹ Z. Mitoseková, *Teorie literatury*, str. 353–357.

¹⁰ T. H. Eriksen, *Tyranie okamžiku*, přel. D. Zounková – M. Juříčková, Brno 2018, str. 40.

¹¹ Tamt.

¹² W. J. Ong, *Technologizace slova*, přel. P. Fantys, Praha 2006, str. 118–119.

pozvolna mění v kategorizaci a analýzu, v níž je původní redundantnost, resp. mnohomluvnost řeči spíše na obtíž. Písmem se také otupuje agonistický tón mluvy, a stejně tak se umenšuje vliv situačního kontextu a nutnost provázat řeč s přirozeným světem.¹³

Brecht byl díky četbě Hegela a Marxe s pojmem odcizení obeznámen. Jím hojně používaný zcizovací efekt, tj. určitý úkon herce či specifická divadelní kompozice upozorňující diváka na to, že hra je právě jen hrou, nikoli skutečností, má být ostatně způsobem, jak se se stavem odcizení vypořádat — „jak jej odkrýt, poznat a změnit“.¹⁴ Otázkou ovšem i nadále zůstává, nakolik byl Brecht obeznámen s různými formami odcizování v souvislosti s přechodem od orální k chirografické, tj. s písmem spjaté, a typografické, tedy tiskařské, kultuře. Je přinejmenším pravděpodobné, že výše nastíněné charakteristiky chirografické kultury Brecht explicitně sám nedefinoval. To ovšem nikterak nebrání tomu, aby právě na jejich základě byla původní Brechtova myšlenka o „odcizenosti“ písma adekvátně interpretována. Tím vznikne pozadí, které dá vyniknout závažnosti a určité paradoxnosti oné nenápadné formulace, že z procesu psaní se z určitých důvodů vytrácí adresát.

Abychom mohli dále pokračovat v promýšlení tohoto tématu, je nyní zapotřebí nastínit některé relevantní poznatky z oblasti fenomenologie čtení, na jejichž základě posléze bude možno nahlížet Brechtův výrok v širším kontextu.

2. Komunikace autora a čtenáře prostřednictvím textu

Filosofující pohled na komplementární procesy psaní a čtení uvedu krátkým obrazem z úvahy o psaní Alexeje Nikolajeviče Tolstého:

„Vy, spisovatel, jste byl vyvržen na neobydlený ostrov. A máte, to předpokládejme, jistotu, že do posledního dne života nespátíte lidskou bytost a že to, co po vás zůstane, se nikdy nedostane na světlo. Začal byste psát romány, dramata, verše? Samozřejmě že ne. ... Tesknil byste po společníkovi, po člověku, který by s vámi všechno prožíval, po druhém pólu nezbytném pro vznik magnetického pole, těch dosud tajemných proudů, které vznikají mezi řečníkem a davem, mezi jevištěm a hledištěm, mezi básníkem a jeho posluchači. ... Umělec je

¹³ Tamt., str. 47–70.

¹⁴ J. Hyvnar, *Herec v moderním divadle*, Praha 2000, str. 187.

nabit jenom jednopólovou silou. Ke vzniku tvořivého proudu je třeba druhého pólu – člověka, který vnímá a spoluprožívá – kruhu čtenářů, třídy, národa, lidstva.¹⁵

Východiskem pro následující úvahy bude – v souladu s uvedeným cíl-
tátem – běžná situace mezilidské komunikace; v případě čtení a psaní
tedy půjde o komunikaci mezi píšícím autorem a čtenářem. Ačkoli
komunikace formou psaní a čtení, jak o ní píše Tolstoj, může probíhat
v situaci vzájemné přítomnosti všech zúčastněných aktérů komunika-
ce, častěji a primárně probíhá v situaci určité vzájemné distance mezi
komunikujícími, a to jak distance prostorové, tak časové, popřípadě ča-
soprostorové.¹⁶ Právě díky této distanci může méně pozornému čtenáři,
a v určitých případech i méně pozornému autorovi, uniknout skutečnost,
že se i v případě psaní a čtení jedná v prvé řadě o komunikaci, která je
komponována tak, aby autor čtenáři předal určité sdělení.¹⁷

Uvedme nyní, že ačkoli je literární dílo především a zejména pro-
středkem komunikace mezi autorem a čtenářem, čtení textu reálným čte-
nářem nelze jednoduše považovat za – aristotelsky řečeno – účelovou
příčinu, tj. za cíl, k němuž literární dílo směřuje a jehož uskutečnění
rozhoduje o existenci díla. Role reálného čtenáře daleko spíše odpovídá
příčině, jak ji popisuje Mackieho teorie tzv. „INUS podmínky“.¹⁸ Tato
teorie tvrdí, že chápání nějaké příčiny jako nutné podmínky účinku není
dostatečné. Stejně tak nedostačuje ani definice příčiny jako dostatečného
důvodu účinku. Teorie INUS podmínky pak jako řešení nabízí kombi-
naci těchto aspektů, které dohromady lépe postihují charakter příčiny.¹⁹
Čtenář by tak byl „nedostačující, avšak nutnou částí podmínky, která je
sama nikoli nutná, avšak postačující pro výsledek“, tedy pro literární

¹⁵ A. N. Tolstoj, *O literatuře*, přel. J. Hulák – Z. Krejčová, Praha 1956, str. 97–98.

¹⁶ Srv. T. H. Eriksen, *Tyranie okamžiku*, str. 42, případně také W. J. Ong, *Technologizace slova*, str. 119.

¹⁷ Čtenář se pak do této komunikace zapojuje svým přijetím či nepřijetím jednotlivých rolí, které mu, jak podrobněji vysvětlíme níže, text nabízí. Srv. D. W. Harding, *Psychological Processes in the Reading of Fiction*, in: H. Osborne (vyd.), *Aesthetics in the Modern World*, London 1968, str. 300–317.

¹⁸ INUS je zkratkou čtyř klíčových anglických pojmů, z nichž sestává Mackieho definice příčiny: insufficient, necessary, unnecessary, sufficient.

¹⁹ J. L. Mackie, *Causes and Conditions*, in: *The Journal of Philosophy*, 2, 1965, str. 245–264.

dílo.²⁰ Jinými slovy, reálný čtenář sám o sobě není dostatečnou podmínkou pro vznik literárního díla, není vzhledem ke vzniku textu všeurčujícím elementem. Je sice pravda, že text s existencí čtenáře počítá; tímto čtenářem nicméně může být i čtenář implikovaný, tj. charakteristická struktura textu, která případnému reálnému čtenáři udává podmínky recepce.²¹ Text tedy v tomto smyslu není na reálného čtenáře odkázán absolutně.

Vraťme se nyní k situaci mezilidské komunikace uskutečňované prostřednictvím četby. Do bipolárního vztahu dvou aktérů „autor – čtenář“ vstupuje třetí člen: literární dílo,²² tedy určitým způsobem fixované sdělení.²³ Literární dílo je přitom jak sdělením samým, tak i vehikulem, „formou“, jejímž prostřednictvím je sdělení předáváno. Takto konstituovaná komunikace je pak z hlediska autora především otázkou poetiky a rétoriky, z hlediska čtenáře záležitostí psychologie čtení a z hlediska dynamického vztahu literárního díla a čtenáře doménou fenomenologie čtení.²⁴ Aniž bychom zde jakkoli znevažovali vztah autora a jeho díla, je vhodné jako vlastní prostor komunikace označit až *vztah* čtenáře a literárního díla, protože právě v tomto vztahu ke střetnutí, byť zprostředkovanému, autora a čtenáře dochází. A právě toto střetnutí je určitým způsobem analogické k procesu komunikace mluvené. To je jedním z důvodů, proč právě tento vztah představuje klíčový prvek pro naše další zkoumání.

Střet autora a čtenáře, o němž je zde řeč, se odehrává na poli literárního díla,²⁵ které je tudíž arénou pro souhru imaginace obou.²⁶ Toto setkání má charakter aktivně tvůrčích čtenářských odpovědí na autorovy výzvy. Řečeno žargonem výtvarného umění: čtenář vybarvuje črty

²⁰ T. Machula, *Filosofie přírody*, Praha 2007, str. 106.

²¹ W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1984, str. 50 nn.

²² Zde je třeba poznamenat, že ani reálný autor, ani reálný čtenář nejsou součástí literárního díla. Viz R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, přel. A. Mokrejš, Praha 1989, § 7.

²³ „To, co je komunikováno, není pouze smysl díla, nýbrž vposled svět, který toto dílo rozvrhuje a který je jeho horizontem.“ P. Ricœur, *Čas a vyprávění*, III, *Vyprávěný čas*, přel. M. Petříček, Praha 2007, str. 258.

²⁴ Tamt., str. 224–259.

²⁵ Literární dílo je zároveň prostorem pro tuto interakci i plodem této interakce, nakolik je právě ona interakce příčinou aktualizace potenci literárního díla.

²⁶ Srv. W. Iser, *The Reading Process. A Phenomenological Approach*, in: *New Literary History*, 3, 1972, str. 279–299.

vyhotovené autorem – vytváří si představy o postavách, prostoru děje apod.²⁷ Existence literárního díla má v tomto ohledu dynamický charakter. Je sice jistým způsobem naplněna čtenářem a ve čtenáři,²⁸ ale zároveň je na čtenáři nezávislá, neboť čtenář pouze dourčuje, konkretizuje jednu z možných výsledných podob literárního díla.²⁹ To je přitom již samo o sobě konstituováno imanentním dialogem implikovaného autora (autorem zformované autorské sebestylizace) a implikovaného čtenáře. Pokud by totiž literární dílo existovalo výlučně prostřednictvím reálného čtenáře, existovala by kupříkladu nikoli jedna Kafkova *Proměna*, ale množství odlišných verzí *Proměny* odpovídající počtu čtenářů. Stejně tak, v souladu s myšlenkami Romana Ingardena, nelze identifikovat literární dílo s autorovými prožitky zakoušenými a zachycovanými během psaní. Jediné, k čemu má čtenář během četby přístup, jsou výlučně *jeho* mentální stavy. Tyto mentální stavy se však více či méně odlišují od mentálních stavů písačského autora.³⁰ Tato odlišnost je zapříčiněna zejména odlišností reálného čtenáře a autora, jejich rozdílnou životní zkušeností a situovaností. Existence literárního díla se tak plně, tj. v čtenářem aktualizované podobě, realizuje teprve až během aktu komunikace čtenáře s textem, resp. s nepřítomným autorem skrze text, takže bychom přesněji mohli hovořit o *oživování* literárního díla prostřednictvím čtení. V tomto světle pak lze vykládat i následující úvahu Romana Ingardena:

„Teprve když přecházíme od díla jakožto schematického, izolovaně chápaného výtvaru k jeho konkretizaci, která se vytváří (nebo znovuvytváří) při procesu aktivního čtení, můžeme tuto konkretizaci považovat za určitý rozvíjející se proces, při kterém různé součásti díla (resp. konkretizace) začínají nabývat jakoby zdání života, činnosti a funkcí.“³¹

Ačkoli Ingarden hovoří o díle i v případě absence reálného čtenáře, domnívám se, že je tu zapotřebí, v návaznosti na myšlenky Wolfganga Ise-

²⁷ J. Gottschall, *The Storytelling Animal. How Stories Make Us Human*, New York 2012, str. 5.

²⁸ G. Poulet, *Phenomenology of Reading*, in: *New Literary History*, 1, 1969, str. 53–68.

²⁹ R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 62.

³⁰ Tamt., § 4.

³¹ Týž, *O poznávání literárního díla*, přel. H. Jechová, Praha 1967, § 13.

ra, učinit nezbytné rozlišení pojmů literární dílo a text.³² Pojmeme text bude v rámci této práce označován výtvor autora, který je literárním dílem pouze potenciálně. Text o sobě je tedy latentním literárním dílem. Oproti tomu literární dílo v užším slova smyslu vzniká teprve při procesu četby, kdy jsou reálným čtenářem potence textu aktualizovány. Literární dílo je tak čtenářovou aktivitou přivedeno k životu, oživeno. Termínem „oživeno“ je míněn především fakt, že do procesu konkretizace je nezbytně zahrnuta specifická životní zkušenost čtenáře, přidávající k dílu nový a jedinečný rozměr, který je právě v tomto smyslu oživuje.

3. K anatomii literárního díla

Předchozí úvahy rozvedu popisem anatomie literárního díla. Východiskem budiž tvrzení, že text samotný je výtvozem daného autora. V návaznosti na myšlenky Petera Mendelsunda můžeme toto tvoření popsat tak, že autor při procesu psaní textu vnímá nebo si představuje určité plynoucí kontinuum reality, například oceán, u něhož si povšimne určitého detailu, například jedné konkrétní vlny. To, zda se jedná o detail reálný – popis reálně existujícího předmětu, stavu či situace –, anebo detail fiktivní – tj. detail přimyšlený k realitě nebo detail jako součást komplexnější fantazie –, je zde podružné. Jakmile autor tento rozlišený detail verbálně či písemně fixuje, dochází k jeho petrifikaci: z vlny, která byla původně součástí dynamického celku reality, se stává nepohyblivý, „přišpendlený“ exponát. Právě narušením celku kontinua jsoucího, resp. vytržením a fixováním určitého detailu, se sice z hlediska zobrazení realita nutně redukuje a zkresluje, ale zároveň vzniká určitý nástroj, který čtenáři umožňuje vidět celek, tj. v našem případě oceán. Text je tedy reduktivní petrifikací a expozicí výseku, který odkazuje k širší a hlubší realitě: nasvícením signifikovaného dává tušit existenci něčeho již ne-signifikovaného, a pro správné pochopení je nezbytné jej vnímat právě i z hlediska této jeho funkce. V opačném případě, tedy ve chvíli, kdy by text byl chápán jako přesné a vyčerpávající zobrazení zobrazovaného, by mohlo dojít ke zmatení. Tedy k tomu, že text jakožto nástroj vytvořený za účelem komunikace určité skutečnosti tuto skutečnost recipientovi zastírá. Obrazně můžeme hovořit o situaci, kdy kvůli zkoumání brýlí

³² W. Iser, *The Reading Process*, str. 279.

dotyčný nevidí krajinu,³³ popřípadě o lehce odlišné situaci, v níž pozorovatel kvůli zírání na vlnu přehlédne oceán.

Jak ale bylo výše naznačeno, literární dílo nelze redukovat pouze na text, a to i navzdory tomu, že text je jeho klíčovou složkou. Text představuje pouze jeden z pólů literárního díla, jak o něm lze uvažovat v souvislosti s jeho anatomii zahrnující minimálně tři paralelní, a do jisté míry i vzájemně se doplňující, strukturální konstelace. Především se jedná o (1) bipolární charakter literárního díla, jež konstituují text a konkrétní čtení textu; v textovém pólu literárního díla lze pak rozeznat (2) strukturu „implikovaný autor – implikovaný čtenář“;³⁴ konečně třetí strukturu tvoří (3) harmonická³⁵ souhra čtyř vrstev textu,³⁶ kterou popsal fenomenolog Roman Ingarden.³⁷ Všem třem strukturám se budu na následujících řádcích věnovat v pořadí, které je zde předznamenáno.

3.1 Třikrát o strukturách

(1) Jak jsem právě naznačil, na literární dílo lze pohlízet z hlediska jeho bipolární struktury, která je konstituována na jedné straně textem jako takovým a na straně druhé souborem čtenářových odpovědí textu.³⁸ Nejvýznačnější z odpovědí čtenáře je jeho aktivní, tvůrčí činnost – dourčení míst nedourčenosti, již Roman Ingarden popisuje následovně:

„[čtenář] musí nejen formou rozumění proniknout k tomu, co je vyjádřeno *implicite* („mezi řádky“), ale kromě toho musí vlastní iniciati-

³³ P. Mendelsund, *What We See when We Read. A Phenomenology with Illustrations*, New York 2014, str. 140–141.

³⁴ P. Ricœur, *Čas a vyprávění*, III, str. 245.

³⁵ Zohledníme-li postmoderní tvorbu, může se jednat také o záměrný nesoulad. K tomu viz E. Chrzanowska-Kluczevska, *Textual Indeterminacy Revisited. From Roman Ingarden Onwards*, in: *Journal of Literary Semantics*, 44, 2015, str. 10.

³⁶ Ingarden sám používá pojem „umělecké dílo literární“. K tomu viz R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 2. Obsah tohoto jím užívaného pojmu ale přesněji, nikoli však zcela, odpovídá zde užívanému pojmu „text“.

³⁷ Struktury (2) a (3) se *stricto sensu* týkají zejména textu. Avšak vzhledem ke skutečnosti, že text je nedílnou složkou literárního díla, jak je patrné z vymezení struktury (1), představují i struktury (2) a (3) integrální součásti celku literárního díla. Ačkoli se tedy nejedná o struktury přítomné v celém literárním díle, ale pouze v jeho části, můžeme o nich v určitém smyslu hovořit jako o strukturách či substrukturách literárního díla.

³⁸ W. Iser, *The Reading Process*, str. 279.

vou a důvtipností vyplnit místa nedourčenosti v mezích toho, co text sugeruje nebo připouští.³⁹

Existence takovýchto míst nedourčenosti plyne z toho, že každý text je konečný, tj. sestává z konečného počtu slov. Vždy tedy bude pouze ukotvením, ale nikoli absolutně vyčerpávajícím popisem zobrazovaného, reality či fantazie.⁴⁰ To ale neznamená, že by text nemohl zobrazované vystihnout. Naopak, říká se tím jen tolik, že text není s to zobrazované postihnout *absolutně*. Tuto myšlenku můžeme ilustrovat na příkladu předmětu *P* a jemu přisuzovaných či nepřisuzovaných vlastností. Na základě určitého souboru vět náležejících do daného textu lze o určitém předmětu *P* tvrdit, že má, popřípadě nemá, určitou vlastnost *v*. Zároveň ale na základě téhož souboru vět nelze o předmětu *P* tvrdit, že má nebo nemá vlastnost *u*. Z hlediska vlastnosti *u* je tedy předmět *P* nedourčený.⁴¹ V rámci literárního díla je však takovýto deficit deficitem pouze na první pohled. Adekvátní vystižení předmětu *P* totiž – na rozdíl od absolutního zachycení – nevyžaduje vyčerpávající výčet jeho vlastností: přespříliš detailní popis naopak mnohdy může být příčinou určité topornosti, neživosti textu, potažmo literárního díla. Živost literárního díla je tak podle Ingardena notnou měrou určována aktivitou čtenáře, který na základě informací o vlastnosti *v* libovolně doplní kupříkladu vlastnosti *x* a *z*.⁴² Toto dourčování lze obrazně chápat, jak již bylo výše řečeno, jako vybarvování skic načrtnutých textem.⁴³

Pól čtenářovy odpovědi tak společně s pólem autorovy tvorby, tj. pólem textu, konstituují bipolární existenci literárního díla. Literární dílo však není ani s jedním ze svých pólů identické. Za literární dílo nelze pokládat pouze samotný text, tj. určitý výsledek tvůrčího procesu autora. Zároveň je však nelze ztotožňovat ani s odpovědí, tj. konkretizací, dourčením ze strany čtenáře. Literární dílo spíše existuje v dynamickém napětí mezi tvůrčím uměleckým počinem a aktivním estetickým prožíváním.⁴⁴ Jinými slovy, dílo ve své plné existenci a živosti vyvstává teprve z aktivní kooperace autora a čtenáře. Zde se však již musíme přesunout k druhé struktuře konstituující literární dílo (2). Platí, že dílo existuje

³⁹ R. Ingarden, *O poznávání literárního díla*, § 11.

⁴⁰ P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 30.

⁴¹ R. Ingarden, *O poznávání literárního díla*, § 11.

⁴² P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 142–157.

⁴³ Tamt., str. 172.

⁴⁴ W. Iser, *The Reading Process*, str. 279.

také nezávisle na reálném čtenáři jakožto „dialog“ implikovaného autora a implikovaného čtenáře: je souborem do jisté míry neaktualizovaných potenci, které jsou aktivitou reálného čtenáře aktualizovány. Ideálním, či limitním, případem by pak bylo absolutní čtenářské naplnění všech potenci díla. Jinými slovy, šlo by o prakticky neuskutečnitelný akt naprostého vyčerpání veškerých významových podob literárního díla jedním čtenářem.⁴⁵

Podívejme se nyní na kategorie implikovaného autora a implikovaného čtenáře podrobněji. Pojem implikovaného autora značí určitou autorskou sebestylizaci patrnou v díle: způsob, jakým se autor v díle prezentuje. Zdaleka se však nejedná o neproblematický fenomén. Jak upozorňuje Wolfgang Iser:

„Reálným problémem psychologie tvorby je pochopit, proč a jak na sebe určitý reálný autor bere ten či onen převlek, tu či onu masku, stručně řečeno ‚druhé já‘, které jej mění na ‚implikovaného autora‘. Problém složitých vztahů mezi reálným autorem a různými oficiálními verzemi sebe sama, které vytváří, zůstává i nadále problémem...“⁴⁶

Ačkoli nemám ambice plně odpovědět na Iserem vznesený problém, domnívám se, že podstatnou roli v procesu tvorby implikovaného autora hraje autorova potřeba vytvořit si odstup od toho, co sděluje. Implikovaný autor je tak možným prostředkem k vytvoření takového odstupu.

Další dimenze popisovaného fenoménu pak spočívá v určité reciprocitě, která charakterizuje vztah implikovaného a reálného autora. Ve skutečnosti tomu totiž není pouze tak, že by reálný autor vytvářel autora implikovaného, ale podoba implikovaného autora může zpětně působit na autora reálného a formovat jej. Výtvar tak zpětně působí na tvůrce.⁴⁷ Tohoto fenoménu si všiml a poeticky jej v souvislosti se zkoumáním ironie popsal Vladimír Jankélévitch, který upozornil, že „není možné nosit celý život jistý oblek, aniž bychom v jisté míře nepřijali za své ideje

⁴⁵ Týž, *Der Akt des Lesens*, str. 50–67.

⁴⁶ Tamt., str. 67. Situace by byla ještě komplikovanější, pokud bychom chtěli koncept „implikovaného autora“ srovnat s obdobnými koncepty, kupříkladu s konceptem „obrazu autora“, který lze definovat jako určité aspekty autorovy osobnosti reprezentované jazykovou stránkou autorova díla či celé jeho literární tvorby. Viz Z. Mitoseková, *Teorie literatury*, str. 237.

⁴⁷ J. Kabele, *Sociální konstruktivismus*, in: *Sociologický časopis*, 32, 1996, str. 321.

tohoto obleku...“.⁴⁸ Autor, který je tedy na vědomé i nevědomé úrovni konfrontován se svou sebestylizací, z této sebestylizace může cosi přijmout, anebo se naopak vůči některému jejímu aspektu vymezit. Na základě vztahu k vlastní sebestylizaci se tedy reálný autor mění.

Komplementární postavení vzhledem k implikovanému autorovi má implikovaný čtenář, který je rovněž imanentní součástí textu. Pojmem implikovaný čtenář označují určitou nabídku role pro potenciálního čtenáře, jež je přítomná v samotné struktuře textu. Touto nabídkou se reálný autor může snažit přiblížit reálnému čtenáři či se vůči němu vymezit.⁴⁹ Zatímco implikovaný autor je tedy určitá maska, kterou si nasazuje autor reálný, v případě implikovaného čtenáře je vhodné mluvit spíše o masce či úloze, kterou text nabízí reálnému čtenáři.⁵⁰

Implikovaný autor a implikovaný čtenář jsou tedy koreláty reálných aktérů – reálného autora a reálného čtenáře. Je však nutno podotknout, že způsob korelace autorů, reálného a implikovaného, a korelace čtenářů, reálného a implikovaného, se vposledku různí. Jak upozorňuje Paul Ricœur: „Zatímco reálný autor ... mizí v autorovi implikovaném, implikovaný čtenář se materializuje v reálném čtenáři.“⁵¹ Čtenář se tedy do určité míry textu propůjčuje. Touto interakcí s textem čtenář umožňuje transformaci textu zahrnujícího neaktualizované potence v plně „živé“ literární dílo. A tak skrze čtenáře literární dílo dosahuje plnosti své existence.⁵² Právě v tomto naplnění pak může probíhat určitý vnitřní dialog, odehrávající se mezi reálným čtenářem a textem zprostředkovaným „hlasem“ reálného autora, který je při aktu četby určitým způsobem přítomen.⁵³ Implikovaný autor i implikovaný čtenář jsou tak v posledku do určité míry nástroji komunikace reálného autora a reálného čtenáře.⁵⁴

Poslední ze tří výše uvedených struktur, které lze v literárním díle rozlišit, je (3) polyfonická harmonie čtyř svébytných vrstev textu popsá-

⁴⁸ V. Jankélévitch, *Ironie*, přel. M. Hyber – N. Cuhrová, Praha 2014, str. 117.

⁴⁹ W. Iser, *Der Akt des Lesens*, str. 50 nn.

⁵⁰ P. Ricœur, *Čas a vyprávění*, III, str. 245.

⁵¹ Tamt.

⁵² G. Poulet, *Phenomenology of Reading*, str. 55–59.

⁵³ W. Iser, *The Reading Process*, str. 279.

⁵⁴ Tato komunikace však není jednoduše ztotožnitelná s dialogem *stricto sensu*. Plnohodnotnou odpověď na otázku po vztahu této komunikace a dialogu v užším slova smyslu však vzhledem k záměru a rozsahu textu musím ponechat stranou.

ná Romanem Ingardenem.⁵⁵ Jedná se o vrstvu zvukových výrazů, vrstvu významu utvářenou smyslem vět, vrstvu schematických aspektů, tedy vrstvu náhledů na zobrazované předměty, a konečně vrstvu představovaných předmětů. Tyto čtyři vrstvy jsou propojeny ve vzájemné souhře, či jednotě vyššího řádu, v níž se doplňují, osvětlují či zpochybňují a která, jako taková, představuje vlastní text v jeho plnosti.

Polyfonická souhra čtyř vrstev je přítomná již v samotném textu, nicméně aktivní přístup reálného čtenáře prostřednictvím konkretizace udává její přesnou podobu v tom kterém případě.⁵⁶ Zároveň je v rámci úvah o celkové architektuře literárního díla nutno podotknout, že uvedené čtyři vrstvy a jejich souhra plně zahrnují také implikovaného autora i implikovaného čtenáře, neboť oba shodně spadají do textové části literárního díla: implikovaný autor i implikovaný čtenář představují imanentní součásti textu. Pokud tedy text není než polyfonická souhra čtyř vrstev a pokud jsou implikovaný autor a implikovaný čtenář vzhledem k textu zcela imanentní, pak lze dovodit, že implikovaný autor i implikovaný

⁵⁵ R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 8 nn. Tato harmonie je dokonce výsostným zdrojem hodnoty literárního díla. Tak o Ingardenově polyfonii hovoří i Thomasson: „The greatest values of the work as a whole may lie in the intricate interrelations among the values of all of the individual elements.“ A. Thomasson, *Roman Ingarden* [online], in: E. N. Zalta (vyd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ingarden/>, odd. 3.1. Navštíveno: 4. 9. 2021.

⁵⁶ Pojem „literární dílo“ v Ingardenově terminologii takřka absolutně splývá s pólem textu. Toto ztotožňování pojmů ovšem není neproblematické. Složitost tohoto problému je mimo jiné dána tím, že Ingarden chápe literární dílo především jako příklad ryze intencionálního objektu. Otázka po podstatě literárního díla je přitom pro Ingardena klíčová (viz R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 3). Ingardenovu snahu o vymezení podstaty literárního díla shrnuje Thomasson následujícím způsobem: „Literary works and the characters and objects represented in them were to provide examples of purely intentional objects – objects owing their existence and essence to consciousness.“ A. Thomasson, *Roman Ingarden*, odd. 3.1. Otázka po podstatě literárního díla, resp. textu je však natolik komplikovaná, že ji tu vzhledem k záměru a možnému rozsahu této práce nelze vyřešit. Určité úvahy o literárním díle tak v návaznosti na Thomassona předestřu *via negativa* – omezím se pouze na výčet čtyř problematických pozic. (1) Považovat literární dílo za čistě fyzický objekt by znamenalo připustit pravdivost tvrzení, že jednotlivá literární díla se odlišují chemickým složením. (2) Ztotožnění literárního díla se zkušenostmi či prožitky autora by je učinilo v posledku absolutně nepoznatelným. (3) Naopak považovat literární dílo pouze za prožitek čtenáře by znamenalo rezignovat na existenci jednotného díla – verzi *Hamleta* by bylo tolik, kolik jeho čtenářů. (4) Pokud bychom považovali literární dílo za ideální objekt (na způsob Platónových idejí), dospěli bychom k závěru, že nemohlo nikdy vzniknout, ani být změněno – a to dokonce ani svým autorem. Viz A. Thomasson, *Roman Ingarden*, odd. 3.1.

čtenář jsou v textu přítomni skrze určitou charakteristickou podobu jedné či více vrstev textu, popřípadě právě skrze jejich harmonickou souhru.

4. Trojdimenzionální pohyb četby

V rámci předchozího zkoumání, které se věnovalo anatomii literárního díla, jsem zmínil, že literární dílo nabývá své plné existence v bipolárním rozvržení „text – čtenář“. Nyní je zapotřebí krátce nastínit i strukturu samotného fenoménu četby. Tu se na následujících řádcích pokusím vykreslit jako charakteristický trojdimenzionální pohyb.

4.1 Základní dvojdímenzionální prostor dialogu

Základní premisou pro další úvahy je triviální konstatování, že četba se odehrává v čase. Ke každému textu náleží určitá časová náročnost, určitá, u každého čtenáře odlišná časová délka, které je zapotřebí, aby byl čtenář s to absorbovat poselství textu. Není totiž možné, aby čtenář v jednom jediném okamžiku strávil celý, byť krátký text.⁵⁷ Četba se tedy odehrává v poli přítomnosti s pohyblivými horizonty retence a protence. Čtenář tak kromě právě prožívaného „nyní“ ještě určitým způsobem drží předchozí přečtené (retence) a zároveň s tím projektuje horizont „budoucí“ (protence).⁵⁸ Velmi výmluvně tento fenomén popisuje Paul Ricœur, když říká, že „v celém procesu čtení probíhá neustálá souhra mezi modifikovanými očekáváními a transformovanými vzpomínkami...“⁵⁹

Na první pohled by se mohlo zdát, že čtení je dynamický zápas o zpřesnění sdělení textu, potažmo celého literárního díla. Ačkoli je to pravda, je také zapotřebí dodat, že jde pouze o jeden, a nikoli jediný aspekt časovosti textu. Toto s časem narůstající pochopení, anebo v určitých případech naopak rostoucí zmatení, je totiž třeba vidět v sepětí s relativní konstantností imaginace. Bylo by totiž nesprávné tvrdit, že na konci textu poskytuje imaginace spektakulárnější obrazy než během úvodních odstavců či stránek. Není to spektakularita, nýbrž přesnost v signifikaci, která v průběhu četby narůstá. S postupem času a četby tak sice nazíráme konstantně, ale míra pochopení se mění.⁶⁰

⁵⁷ W. Iser, *The Reading Process*, str. 285.

⁵⁸ J. F. Lyotard, *Fenomenologie*, přel. M. Hanáková, Praha 1995, str. 76–78.

⁵⁹ P. Ricœur, *Čas a vyprávění*, III, str. 242.

⁶⁰ P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 93.

Co je ale přesně během četby nazíráno? Spolu s Ingardenem lze to, co je nazíráno, chápat jako znázorněné předmětnosti, resp. intencionální větné koreláty.⁶¹ Tyto předmětnosti v souhrnu tvoří výřez ze světa literárního díla, který se čtenáři postupně vyjevuje (z hlediska přesnosti signifikace) a který je čtenářem zároveň postupně a opětně konkretizován. Velmi příhodné je v tomto případě Mendelsundovo přirovnání k mlze, z níž v průběhu četby vystupují jednotlivé znázorněné předmětnosti.⁶² Obrazné přirovnání k mlze však lze z hlediska zkoumaného problému užít i jinak: je to totiž jakási mlha, která zahluje v posledku nejasné kontury výřezu světa literárního díla, tj. hranice toho, co je ještě znázorněno a co již znázorněno není.⁶³ A konečně můžeme konstatovat i určitou „zamlženost“ samotných znázorněných předmětností, kdy vytváření jasnějších kontur je jedním z klíčových zdrojů potěšení, které může být čtenáři četbou zprostředkováno.⁶⁴

Tato nedourčenost textu, resp. literárního díla, je silně spjata s vrstvou schematických aspektů, či náhledů, které Ingarden výstižně popisuje pomocí následujícího příkladu:

„Vidíme např. ze všech stran uzavřenou a omezenou kouli, která má svůj vnitřek a od nás odvrácenou stranu. V odpovídajícím aspektu však nacházíme, že se nám v odpovídajících barevných kvalitách prezentuje jen ‚bližší‘, nám právě přivrácená strana a jen ‚povrch‘ koule.“⁶⁵

Vrstva schematických aspektů je tak vlastně pouze jakýmsi ukotvením, ohraničením znázorněných předmětností, resp. určitého pohledu na ně. Toto zachycení je ale zároveň velmi křehké. Při vskutku koncentrovaném pohledu na znázorněnou předmětnost se tato předmětnost znenadání může začít rozplývat. Pokud bychom měli příkladem dokreslit tvrzení o pouhém ohraničování znázorněných předmětností schematickými aspekty, mohli bychom si spolu s Mendelsundem vzít za příklad čtenáře

⁶¹ W. Iser, *The Reading Process*, str. 281. Popř. také R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 32: „Předmětnosti znázorněné v literárním díle jsou odvozenými ryze intencionálními, prostřednictvím významových jednotek rozvrženými předmětnostmi.“

⁶² P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 65.

⁶³ R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 32.

⁶⁴ W. Iser, *The Reading Process*, str. 280.

⁶⁵ R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 40.

Tolstého, který je vybidnut, aby si co nejpřesněji představil Annu Kareninu. Poté, co si ji podle svých schopností co nejpřesněji představí, je dotázán, jaký má Anna nos. Může se stát, že nebude vědět. Nebo naopak zcela jasně v představách vidí nos Anny Kareniny, ale jeho imaginace nezahrnuje její uši apod. Znamená to tedy, že si dotyčný čtenář představoval postavu Anny bez nosu nebo bez uší, tj. že Anna v jeho konkretizaci textu nos či uši nemá? Ano i ne. Uši v tomto případě zkrátka představují jedno z aktuálně nedourčených míst. Teprve ve chvíli, kdy se čtenář na uši *zaměří* – přičemž je jedno, zdali si je představuje, anebo si představuje jejich absenci –, konkretizuje ono nedourčené místo. Do té doby však, není-li textem dáno jinak, Anna zkrátka uši má i nemá.

Analytické zaměření na jednu každou konkretizaci zobrazené předmětnosti vede nakonec ke zjištění, že si čtenář představuje něco známého nebo že využívá kompilaci percepce i neperceptivních zkušeností, které během života nabyt.⁶⁶ Tím také četba angažuje čtenáře jakožto lidskou bytost s jedinečným zkušenostním zázemím (konstelací percepce i neperceptivních zkušeností). Tato skutečnost je dána tím, že na rozdíl od reálně existujících jsoucnen nejsou literárním dílem zachycené a zobrazené předmětnosti naprosto konkrétní – reálné předměty neobsahují místa nedourčenosti –, a vyžadují tedy spoluúčast čtenáře. Jsou to pak zároveň tato místa nedourčenosti, která jsou fundamentem literárního díla a jím zobrazovaných předmětností. Jak upozorňuje Ingarden:

„Tato místa nedourčenosti nelze principiálně zcela odstranit žádným konečným obohacením obsahu nominálního výrazu. Řekneme-li místo ‚člověk‘ ‚starý, zkušený člověk‘, odstraňují se sice připojením atributivních výrazů některá místa nedourčenosti, avšak stále ještě jich zůstává nekonečně mnoho nedourčených, a ta by zmizela teprve v nekonečné řadě určení. ... U reálných předmětů taková prázdná místa nejsou možná.“⁶⁷

Fakt, že čtenář při vyplňování míst nedourčenosti používá materiál nashromážděný svým předchozím kontaktem se skutečností, dobře ilustruje příklad, který podává Mendelsund: pokud například čtenář pocházející z Manhattanu čte o bitvě u Stalingradu, kde však nikdy nebyl a ani jej neviděl na fotografii či obraze, má jeho konkretizace textem schematicky znázorněného Stalingradu nádech Manhattanu, popřípadě jiných míst,

⁶⁶ P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 24–30.

⁶⁷ R. Ingarden, *Umělecké dílo literární*, § 38.

kteřá reálný čtenář zná. Děj bitvy se tak podle Mendelsunda v tomto konkrétním případě odehrává v „Manhattangradu“.⁶⁸

Tato esenciální nehotovost textu, která volá po aktivním čtenáři-spolutvůrci, je charakteristická paradoxním sepětím nedostatečnosti a nadbytečnosti projevujících se během četby.⁶⁹ Nedostatečnost je dána místy nedourčenosti, mezerami, které čekají na zaplnění čtenářovou aktivitou. Nadbytek pak nachází svůj základ ve velkém množství potenciálních významů, z nichž musí čtenář v rámci snahy o koherentní uchopení sdělovaného naopak zvolit, pokud možno, jeden.

Pokud bychom nyní obrazně vyjádřili úvahy tohoto oddílu, mohli bychom hovořit o procesu četby jako o pohybu bodu, pohybu „putujícího hlediska“,⁷⁰ ve dvojdimenzionálním prostoru. Horizontální osa x by znázorňovala plynutí času či horizont retence a protence. Vertikální osa y by zachycovala míru dourčenosti textu, resp. míru čtenářovy spolutvůrčí aktivity.⁷¹ Vlastní pohyb čtenáře-hlediska se odehrává na ose x , přičemž se mění jeho pozice na ose y . To je dáno různou mírou dourčenosti konkrétní pasáže textu, která zapříčiňuje specifickou odpověď ve formě čtenářovy spolutvůrčí aktivity. Na pohybu v rámci osy y se pak kromě charakteru textu podepisuje také to, co Paul B. Armstrong označuje jako dialektiku lidské existence. Tu má charakterizovat střet lidské touhy po koherentní harmonii ideálu a faktické lidské potřeby otevřenosti a adaptability vůči čemusi jinému, neznámému.⁷² Prakticky se však jedná

⁶⁸ P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 212. Situace může být ještě komplikovanější, pokud literární dílo referuje o místech reálného světa (kupř. o Praze či o zmíněném Stalingradu) a pokud se popis odchyľuje od skutečnosti. Případná odchyľka od reálného světa může být v takovém případě podle Searla považována za chybu autora. Viz J. R. Searle, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge 1979, str. 58–75. Proti tomu ale lze smysluplně argumentovat, že se v takovém případě nejedná o chybu, nýbrž o fikci.

⁶⁹ P. Ricœur, *Čas a vyprávění*, III, str. 243.

⁷⁰ Tamt., str. 242. K tomu také viz W. Iser, *Der Akt des Lesens*, str. 50 nn.

⁷¹ Bližší určení osy y by vyžadovalo hlouběji prozkoumat vztah mezi množstvím potenciálních významů a mírou nedourčenosti znázorněných předmětností. Vzhledem k rozsahu a záměru této práce se však tímto problémem nelze podrobněji zabývat. Omezují se zde proto pouze na konstatování, že tento problém existuje.

⁷² P. B. Armstrong, *How Literature Plays with the Brain. The Neuroscience of Reading and Art*, Baltimore 2013, str. ix. Dynamika textu spočívá podle Armstronga notným dílem právě na práci s místy nedourčenosti. Těmi je totiž stimulována jak lidská touha po koherenci, tak i kreativní vyrovnávání se s nekoherencí. Jak také upozorňuje Iser: „Indeed, it is only through inevitable omissions that a story will gain its dynamism. Thus whenever the flow is interrupted and we are led off

o jeden souvislý pohyb. Četba je v této perspektivě komplikovanou, takřka kaleidoskopickou souhrou navzájem interagujících perspektiv, zahrnujících jednak čtenářské anticipace, jednak retence a vzpomínky.

Každý doušek četby pak s sebou přináší určitý náhled na literární dílo.⁷³ Tímto náhledem je podle Isera formován „hledáček“, který určuje, na co se čtenář během četby zaměří, a to jak z hlediska následujícího textu, tak i vzhledem k již přečtenému. Tato neustálá rekonfigurace zároveň zpětně působí na formování náhledu, neboť čtenářův náhled je ovlivněn tím, na co se během četby zaměřil a zaměřuje. Vztah náhledu a hledáčku je tak vztahem veskrze recipročním.⁷⁴

4.2 Vztah reálného čtenáře a implikovaného čtenáře

Nyní je na čase položit si otázku, jak se k sobě mají úvahy o dvojdimenzionálním pohybu na osách x a y a problematika kooperace implikovaného a reálného čtenáře. Právě rozlišení implikovaného a reálného čtenáře totiž přidává k původně dvojdimenzionálnímu pohybu třetí rozměr, osu z .

Osa z zachycuje vztah reálného čtenáře k implikovanému čtenáři, tj. míru odstupu reálného čtenáře od úlohy, kterou text čtenáři připisuje, a způsob, jakým se této úlohy reálný čtenář ujme. Jinými slovy: jde o způsob a míru naplnění (struktura aktu) původní intence (struktura textu).⁷⁵ Graficky si lze tento vztah implikovaného a reálného čtenáře představit jako úsečku mezi dvěma body. Prvním bodem je textu zcela imanentní implikovaný čtenář. Naopak druhým bodem je čtenář reálný, který se vzdaluje „pouhému“ implikovanému čtenáři, nakolik transcenduje text. Je to tedy aktivní a tvůrčí přínos čtenáře coby spolutvůrce literárního díla, spolu-tvůrčí jednání, jehož míra konstituuje vzdálenost bodů na ose z .⁷⁶

in unexpected directions, the opportunity is given to us to bring into play our own faculty for establishing connections – for filling in the gaps left by the text itself.“ W. Iser, *The Reading Process*, str. 284–285.

⁷³ V souvislosti s vnímáním textu používá Mendelsund příměr k pití vody. Základní jednotkou četby je „doušek“, který odpovídá čtyřem paralelně probíhajícím procesům: (1) přečtení věty, (2) bezděčné přede-čtení následujícího, (3) udržování si vědomí minulého, (4) představování si čteného. P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 104.

⁷⁴ W. Iser, *The Reading Process*, str. 284.

⁷⁵ Týž, *Der Akt des Lesens*, str. 50–67.

⁷⁶ P. Mendelsund, *What We See when We Read*, str. 198–203.

Osa *z* zároveň souvisí s osou *y*. Míra nedourčenosti textu z hlediska kvalitativního i kvantitativního totiž částečně předurčuje možnosti aktivního zásahu čtenáře. Čtenář tak ve snaze vytvořit koherentní vyprávění konkretizuje více či méně nedourčený text. Vzniká tím iluze souvislého, neporušeného světa literárního díla.

Plnohodnotná četba se realizuje zejména tehdy, když čtenář balancuje mezi vytvářením iluze a jejím „zcizováním“, tj. návratem k polysémantické povaze textu. Jde o oscilaci mezi konzistencí a inkonzistencí, mezi iluzivností⁷⁷ a antiiluzivností textu.⁷⁸ Tato oscilace pak úzce souvisí s ochotou suspendovat apriorní nedůvěru vůči pravdivosti sdělovaného, což je požadavek kladený na čtenáře v případě, že se chce dotýčný přiblížit světu textu.⁷⁹

V souvislosti s touto dynamikou lze obrazně, či v širším slova smyslu, hovořit o třech paralelních dialozích, které se během procesu četby odehrávají. Předně jde o textu imanentní dialog implikovaného autora a implikovaného čtenáře, dále o dva vůči textu částečně transcendentní dialogy: dialog reálného a implikovaného čtenáře a dialog reálného autora a reálného čtenáře, který je textem zprostředkován a který utváří literární dílo. V případě dialogu reálného a implikovaného čtenáře jde vlastně o dialog implicitní a transcendentní iluze, tj. o konfrontaci možných koherencí, jež jsou, právě na způsob potencialit, přítomny přímo v textu, a koherence, která je vytvářena reálným čtenářem. Reálný čtenář během tohoto dialogu buď přebírá textem předepsanou úlohu, tedy předznamenanou podobu iluze, anebo konkrétní dílčí úlohu implikovaného čtenáře odmítne uskutečnit. Pak se musí navrátit k původní mnohotvárnosti textu a vybudovat vlastní „pozitivní“ alternativu, alternativní iluzi. V obou případech se ale jedná o možné vztažení se k textu a funkční kooperaci reálného čtenáře se čtenářem implikovaným.

Takováto kooperace reálného a implikovaného čtenáře může být přílišným příklonem k jednomu či druhému čtenáři deformována, či dokonce zcela zrušena. Absolutní příklon k jednomu z extrémů je však pouze teoretickým konstruktem, a v praxi je tak pouze limitou, k níž se může ten který případ čtení pouze více či méně přiblížit.

⁷⁷ Tuto iluzi lze také chápat jako určitý druh virtuální dimenze. Tato dimenze není obsažena ani v samotném textu, ani v imaginaci čtenáře, ale v jejich souhře. Viz W. Iser, *The Reading Process*, str. 284. Právě proto v případě implicitní iluze hovoříme pouze o náznacích, jejichž rozvinutím naplní reálný čtenář úlohu implikovaného čtenáře předznamenanou autorem textu.

⁷⁸ Tamt., str. 290–293.

⁷⁹ Týž, *Der Akt des Lesens*, str. 50 nn.

První z obou teoretických krajností je v tomto případě absolutní příklon k přijetí úlohy předepsané autorem – ztotožnění reálného čtenáře se čtenářem implikovaným, tedy kompletní suspendování sebe sama. Při absolutním ztotožnění s rolí implikovaného čtenáře by reálný čtenář musel suspendovat veškerou svou zkušenost – která je jinak běžně do četby vnášena –, musel by takříkajíc opustit sám sebe.⁸⁰ Reálný čtenář by tak v tomto případě byl do textu natolik ponořen, že by se stal téměř výlučně pasivním konzumentem implicitní iluze, kterou by na základě náznaků mohl dotvářet pouze v hranicích načrtnutých samotným autorem. Čtenář by v takovémto případě prakticky nic nepřidával, byl by pouze objektem působení literárního díla. Jak již ale bylo řečeno výše, takováto zcela pasivní četba není reálně možná, neboť čtení je samo o sobě aktivitou.⁸¹ S ohledem na praxi lze smysluplně hovořit pouze o situacích, kdy je tvůrčí vklad čtenáře, resp. vytváření alternativní iluze, z hlediska celku procesu čtení pouze marginální. Reálný čtenář v této chvíli přijímá roli pozorovatele, který neodpovídá. Literární dílo se tak téměř zcela redukuje pouze na text, resp. na literární dílo s neaktualizovanými potencemi.

Druhým extrémem je absolutní distancování se reálného čtenáře od čtenáře implikovaného, tedy natolik velký odstup od díla, že dílu, potažmo autorovi, „není dáno slovo“. Zde se dostává do popředí otázka, zdali takováto recepce literárního díla vůbec ještě může být považována za recepci díla. Jak bylo zmíněno, oba extrém, i tento, jsou především teoretickým konstruktem. V praxi totiž více či méně určité vztahování se reálného čtenáře k úloze implikovaného čtenáře existuje – pohybujeme se tedy na škále, jejíž hraniční body jsou nedosažitelné. Naprosté ponoření se, utonutí v textu, stejně jako zcizování něčeho, co ani nedostalo možnost být zobrazeno, zůstává určitou hranicí, k níž se realita může v daných případech pouze přiblížit.

Na závěr tohoto oddílu si dovoluji připojit jeden myšlenkový experiment. Lze si představit situaci, kdy autor při tvorbě textu z jakýchkoli důvodů neuspěje a nepodaří se mu vytvořit strukturu implikovaného čtenáře. Na základě absence referenčního bodu pro reálného čtenáře, tj. specifické podoby a souhry čtyř vrstev textu, jež má spoluvytvářet, by se pak proces četby zploštil na dvojrozměrný pohyb značně ochuzené komunikace: pohyb dvojrozměrný, protože postrádající vztah reálného čtenáře ke čtenáři implikovanému; komunikace ochuzená, protože

⁸⁰ Srv. W. Iser, *Der Akt des Lesens*, 50 nn.

⁸¹ Je tedy přesnější hovořit o více či méně aktivní četbě. Viz M. Adler – Ch. Van Doren, *How to Read a Book*, New York 2014, str. 5.

odkázané na čtenářovu tvůrčí iniciativu. Reálný čtenář zde samozřejmě může vytvořit vlastní iluzi, ale nemůže ji vztahovat k implicitní iluzi, resp. k jejím náznakům v textu. Pokud by tedy autor v textu čtenáři nenabízel určitou pozici, neměl by reálný čtenář možnost se k této nabídce vztáhnout a interagovat s literárním dílem také na základě tohoto vztahu.

Závěr aneb Brechtova poznámka ve světle předchozích úvah

Vraťme se nyní k původnímu Brechtovu výroku a položme si otázku, zda je původní teze o redukci psaní někomu na pouhé psaní udržitelná a zda je případným uspokojivým řešením této situace adresnost textu – její zachování, popřípadě znovuvytvoření. Jinými slovy, lze nazvat neadresovaný text textem odcizeným, nekomunikativním? Jednalo by se v tomto případě o text redukováný?

Obecně lze souhlasit s Brechtem v tom, že redukce literárního díla na obchodní komoditu je určitým, z hlediska literárního díla, nežádoucím způsobem redukce, a tudíž jeho deformací. To platí zejména tehdy, když se zákony výroby a spotřeby stanou jedním, či dokonce jediným důvodem vzniku textu, jehož ambicemi je zároveň být literárním dílem. Potud jsou Brechtovy poznámky patřičné.

Problém však nastává ve chvíli, kdy Brecht tuto redukující instrumentalizaci textu nahrazuje jinou instrumentalizací, rovněž redukující. S trochou nadsázky by totiž bylo možné tvrdit, že z pouhého psaní za účelem materiálního zisku se má stát psaní *někomu* za účelem „zisku“ jeho reakce. Jinými slovy, účelem je zde dosažení požadované reakce recipienta. Tradice, v níž je text budící zdání literárnosti ve skutečnosti primárně instrumentem generování zisku, má být podle Brechta transformována v tradici využívající text k sociálně-politickým účelům. S trochou nadsázky by bylo možné hovořit o tendenci k manipulaci s recipientem a potažmo s realitou jako takovou. Tato instrumentalizace textu však notnou dávkou destruktivní síly zasahuje celé literární dílo. To se z komplikované struktury provázaných „dialogů“ a imanentních i transcendentních interakcí, jež reprezentují osy implikovaný autor a implikovaný čtenář a implikovaný a reálný čtenář, zplošťuje na jednosměrný komunikační kanál reálný autor – reálný čtenář.

Tato problematika samozřejmě není černobílá. Komplikovanost celé situace se vyjeví tehdy, když si připomeneme, že Brecht chtěl, jak explicitně píše, svou tvorbou docílit toho, aby recipient nebyl pouhým

pasivním recipientem, tj. aby se aktivizoval a kriticky se postavil *proti* zobrazovanému.⁸² K tomu je ale vybízen obsahem a strukturou samotného textu, který se tak opět stává primárně instrumentem manipulace se sociálně-politickou realitou. Jinými slovy, primární je instrumentalita sdělovaného obsahu, nikoli literární hra s nedourčeností a dourčováním či oscilace mezi iluzivností a antiiluzivností textu. Tím se *de facto* mění celé paradigma určující charakter textu.

John Searle v souvislosti s analýzou fikce uvádí, že fikční dílo skrze sérii nepravých řečových aktů komunikuje relevantní a vážně míněnou ilokuci.⁸³ Jinými slovy, podle Searla platí, že skrze fikční svět je komunikováno reálně platné sdělení. Tato myšlenka může být náležitě transponována a po nutných úpravách následně aplikována na celou množinu literárních děl. Domnívám se, že text, potenciální literární dílo, jak bylo v rámci rozborů výše nastíněno, představuje v rámci komunikace reálného autora a reálného čtenáře především „ilokuci pozvání“: pozvání čtenáře ke společnému budování světa literárního díla, k spoluputování a k poznávání skrze tuto spolutvůrčí činnost. Primární, vážně míněnou ilokuci sdělovaného obsahu, který je výsledkem instrumentálního psaní někomu, je však spíše informování, či dokonce vybídka k akci. V návaznosti na odlišné ilokuční síly lze zmínit i případné účinky řeči (perlokuční efekty), které se rovněž liší. Zatímco v prvním případě jde především o tvorbu v rámci literárního díla – o aktualizaci potencií a zvyšování živosti díla –, v případě druhém jde, v souladu s Marxovými požadavky kladenými na filosofii, zejména o proměnu mimoliterárního světa. Z toho však vyplývá, že dobudování literárního díla není v tomto druhém případě primární záležitostí. Literární dílo i jím konstituovaná subtilní struktura „dialogů“ je z tohoto pohledu podružnou záležitostí.

Ve světle úvah z oblasti fenomenologie čtení tak lze celou úvahu uzavřít poukazem na to, že ačkoli Brecht psal o redukci psaní někomu na pouhé psaní, sám instrumentalizací textu – vhodného nástroje ke sdělování pravdy – redukoval psaní na „pouhé psaní někomu“.⁸⁴

⁸² J. Grossman, *Doslov*, in: B. Brecht, *Myšlenky*, str. 158.

⁸³ J. R. Searle, *Expression and Meaning*, str. 58–75.

⁸⁴ Tato studie vznikla na Akademii múzických umění v Praze v rámci projektu „Výzkum autorského čtení“ podpořeného z prostředků účelové podpory na specifický vysokoškolský výzkum, kterou poskytl MŠMT v roce 2021.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Mittelpunkt dieses Artikels steht eine kurze Bemerkung Brechts über die Umwandlung von einem adressierten in ein nicht-adressiertes Schreiben aus der Perspektive einer Phänomenologie des Lesens. Im ersten Teil stelle ich Brechts Text vor dem Hintergrund der Diskussionen über die chirographische Kultur vor. Im zweiten Teil entwerfe ich einen phänomenologischen Aufriss über die Struktur und Architektur des literarischen Werkes. In der Schlussfolgerung hinterfrage ich Brechts Bemerkung vor dem Hintergrund der Ergebnisse der vorhin entfalteten phänomenologischen Untersuchung.

SUMMARY

The article focuses, from the perspective of phenomenology of reading, on Bertolt Brecht's brief remark regarding the transformation of addressed to non-addressed writing. In the first part, I present Brecht's text against the background of discussions about chirographic culture. In the second part, I provide a phenomenological outline of the structure and architecture of the literary work. In the conclusion, I questions Brecht's remark against the background of the results of the previous phenomenological inquiry.

ABSURDNO¹

Thomas Nagel

Většina lidí má čas od času pocit, že život je absurdní, a někteří to vnímají intenzivně a nepřetržitě. Avšak důvody obvykle nabízené na obranu tohoto přesvědčení jsou zjevně nedostatečné: ve skutečnosti *by* ani *nemohly* vysvětlit, proč je život absurdní. Proč tedy poskytují přirozené vyjádření pocitu, že tomu tak je?

1.

Vezměme pár příkladů. Často se tvrdí, že za milion let nebude záležet na ničem z toho, co děláme nyní. Je-li to ovšem pravda, pak stejným způsobem nezáleží ani dnes na ničem z toho, co bude za milion let. Zvláště dnes nezáleží na tom, že za milion let nebude záležet na ničem, co děláme nyní. Nadto, i kdyby na tom, co jsme učinili nyní, *mělo* záležet za milion let, jak by to naše současné zájmy chránilo před absurditou? Pokud k tomu nestačí, že na nich záleží nyní, jak by pomohlo, kdyby na nich záleželo za milion let?

Zda bude mít za milion let význam to, co činíme nyní, by mohlo být rozhodující pouze tehdy, pokud by významnost našich činů za milion let závisela na jejich významnosti, tečka. Avšak popírat, že cokoli se stane nyní, bude mít význam za milion let, již znamená předpokládat, že to, co se děje nyní, význam nemá, tečka. V tomto smyslu totiž nelze vědět, že za milion let nebude záležet (například) na tom, jestli je někdo nyní šťastný či nešťastný, aniž bychom věděli, že na tom nezáleží, tečka.

To, co říkáme ve snaze vyjádřit absurditu našich životů, často souvisí s prostorem či časem: jsme drobnými smítky v nekonečné rozlehlosti vesmíru, naše životy jsou pouhými okamžiky i oproti stáří Země, natož

¹ T. Nagel, *The Absurd*, původně publikováno in: *The Journal of Philosophy*, 68, 1971, str. 716–727. Přeložený text vychází z verze přetištěné v Nagelově publikaci *Mortal Questions*, New York 1979, str. 11–23. – Pozn. překl.

stáří vesmíru; co nevidět budeme všichni mrtvi. Ovšemže žádná z těchto zjevných skutečností nemůže být tím, co činí život absurdním, pokud život absurdní je. Předpokládejme, že bychom žili navždy; copak by nebyl život, jenž je absurdní, trvá-li sedmdesát let, nekonečně absurdní, trval-li by věčnost? A jsou-li naše životy absurdní při naší současné malosti, proč by měly být o něco méně absurdní, kdybychom zaplňovali celý vesmír (buď proto, že bychom byli větší, nebo proto, že by vesmír byl menší)? Zdá se, že úvahy nad naší nepatrností a pomíjivostí jsou blízce spojeny s pocitem, že náš život postrádá smysl. Není ovšem jasné, v čem toto propojení spočívá.

Další nedostatečný argument zní, že jelikož zemřeme, všechny řetězce zdůvodnění musí být vprostřed cesty přerušeny. Studujeme a pracujeme, abychom vydělali peníze a mohli si dovolit oblečení, bydlení, zábavu, jídlo, abychom se z roku na rok užívali, možná i zaopatřili rodinu a věnovali se kariéře – ale za jakým konečným účelem? Je to celé spleťtá cesta, která nikam nevede. (Budeme mít také nějaký vliv na životy jiných lidí, ale to pouze znovu vytváří problém, protože oni také zemřou.)

Na tento argument existuje několik odpovědí. Zaprvé, život se neskládá ze sledu činností, z nichž každá má za svůj účel nějaký další člen této posloupnosti. Řetězce zdůvodnění během života opakovaně dospívají ke svému konci. Otázka, zda lze tento proces jako celek odůvodnit, nemá vliv na účelnost² konců těchto řetězců. Není třeba žádného dalšího zdůvodnění, aby bylo rozumné vzít si aspirin na bolest hlavy, navštívit výstavu malíře, kterého obdivujeme, nebo zabránit dítěti, aby položilo ruku na horký sporák. Není nutný žádný širší kontext ani další účel, aby tyto činy byly smysluplné.

I kdyby někdo chtěl poskytnout další odůvodnění, proč usilovat o všemožné věci v životě, které se běžně rozumí samy sebou, muselo by toto odůvodňování také někde skončit. Jestli *nic* nemůže zdůvodňovat, pokud není samo zdůvodněno pomocí něčeho mimo sebe, co je také zdůvodněno, je výsledkem nekonečný regres a žádný řetězec zdůvodnění nemůže být úplný. Navíc pokud konečný řetězec důvodů nemůže nic zdůvodnit, čeho by mohlo být dosaženo nekonečným řetězcem, jehož každý článek musí být zdůvodněn něčím dalším mimo sebe?

Jelikož každé zdůvodnění musí mít někde konec, nezískáme nic popřením toho, že onen konec je tam, kde se zdá být, tedy někde v rámci

² Termín „finality“, který zde Nagel používá, překládáme jako „účelnost“. – Pozn. překl.

života, anebo snahou podřadit mnohé – často triviální – obyčejné důvody našeho počínání pod jediný, rozhodující životní plán. Spokojenosti můžeme dosáhnout snáze. Jelikož tento argument chybně vyobrazuje proces zdůvodnění, vytváří ve skutečnosti nesmyslný požadavek. Trvá na tom, že důvody, které jsou dostupné v rámci života, jsou neúplné, ale tím naznačuje, že jsou neúplné všechny důvody, které mají svůj konec. To znemožňuje uvedení jakýchkoli důvodů.

Zdá se tedy, že obvyklé argumenty pro absurditu jakožto argumenty selhávají. Přesto věřím, že se pokoušejí vyjádřit něco, co je sice obtížně vyslovitelné, ale v zásadě pravdivé.

2.

V běžném životě je situace absurdní tehdy, když zahrnuje výrazný nesoulad mezi našimi nároky či očekáváním a realitou: když někdo přednese složitý proslov ve prospěch návrhu, který byl již schválen; notorický zločinec je učiněn předsedou významné filantropické nadace; v telefonu vyznáte lásku nahrané hlasové zprávě; při pasování na rytíře vám spadnou kalhoty.

Když se člověk ocitne v absurdní situaci, obyčejně se to pokusí změnit tím, že upraví svá očekávání, nebo s nimi zkusí lépe sladit skutečnost, anebo se z dané situace úplně vymaní. Ne vždy jsme ochotni či schopni dostat se z pozice, jejíž absurdita se nám stala zjevnou. Většinou je ovšem možné představit si změnu, která by tuto absurditu odstranila – nehledě na to, zda tuto změnu uskutečníme či uskutečnit můžeme. Pocit, že je život jako celek absurdní, vyvstává tehdy, když vnímáme, byť třeba jen matně, nepřiměřeně vysoké nároky či nepřiměřeně vysoká očekávání, jež trvání lidského života neodlučitelně provázejí a kvůli nimž před jeho absurditou nelze utéct, pomineme-li útek ze života samého.

Životy mnoha lidí jsou absurdní, dočasně či trvale, z obvyklých důvodů, které se týkají jejich konkrétních ambicí, okolností a osobních vztahů. Existuje-li ovšem filosofický pocit absurdity, musí vznikat na základě vnímání něčeho universálního – nějakého ohledu, v němž se nároky a realita dostávají do nevyhnutelné kolize pro každého z nás. Budu tvrdit, že tento stav navozuje střet mezi vážností, s jakou bereme naše životy, a ustavičnou možností považovat vše, co bereme vážně, za nahodilé či otevřeně pochybám.

Lidské životy nemůžeme žít bez energie a pozornosti ani bez rozhodnutí, která ukazují, že některé věci bereme vážněji než jiné. Přesto je nám

vždy k dispozici hledisko, které je vůči konkrétní formě našich životů vnější a z něhož se tato vážnost jeví jako bezdůvodná. Tato dvě nevyhnutelná hlediska se v nás střetávají a činí život absurdním. Je absurdní, protože ignorujeme pochyby, o nichž víme, že nemohou být rozřešeny, a navzdory nim dále žijeme s takřka sníženou vážností.

Tato analýza vyžaduje obranu ve dvou ohledech: za prvé s ohledem na nevyhnutelnost vážnosti, za druhé s ohledem na neodvratnost pochybnosti.

Bereme se vážně, ať už vedeme vážné životy, nebo ne, a ať už se staráme v první řadě o slávu, potěšení, ctnosti, přepych, úspěch, krásu, spravedlnost, vědomosti, spásu, anebo o pouhé přežití. Pokud bereme vážně druhé lidi a věnujeme se jim, jen to násobí tento problém. Lidský život je plný snažení, plánů, propočtů, úspěchů a selhání: své životy, s různou mírou lenivosti a energie, *rozvíjíme*.

Bylo by tomu jinak, kdybychom nemohli udělat krok zpět a přemýšlet o tomto procesu, ale byli bychom bez jakéhokoli vědomí sebe pouze vedeni od jednoho popudu k jinému. Lidské bytosti ale nejednají pouze na základě popudů. Jsou obezřetné, reflektují, zvažují následky, tážou se, zda to, co dělají, za to stojí. Nejenže jsou jejich životy plné jednotlivých rozhodnutí, která tvoří součást obsáhlejšího souboru činností s časovou strukturou: také se na té nejobecnější úrovni rozhodují, o co usilovat a čemu se vyhnout, které ze svých cílů mají upřednostnit a jakými lidmi chtějí být nebo se stát. Někteří lidé jsou před tyto volby postaveni skrze velká rozhodnutí, která učiní jednou za čas, druzí jen skrze přemýšlení o směru, jenž nabral jejich život v důsledku nespočtu malých rozhodnutí. Rozhodují se, koho si vzít, jaké povolání si vybrat, zda se přidat ke společenskému klubu anebo k odboji; nebo se jen podíví, proč zůstávají prodáváči, akademiky nebo taxikáři, a po určité době bezvýsledného přemýšlení to pustí z hlavy.

Ačkoli je mohou od činu k činu motivovat ony bezprostřední potřeby, které jim předkládá život, nechávají tento proces plynout tím, že přilnou k obecnému systému návyků a k formě života, v níž tyto motivy mají své místo – nebo snad jen tím, že lpí na životě samotném. Vkládají obrovské množství energie, rizik a kalkulací do detailů. Zamyslete se nad tím, jak moc se obyčejný člověk stará o svůj vzhled, svoje zdraví, svůj sexuální život, o to, zda jsou jeho city upřímné, zda je prospěšný společností, o sebepoznání, o kvalitu vztahů s rodinou, kolegy a přáteli, o to, jak dobře dělá svou práci a zda rozumí světu a tomu, co se v něm děje. Vést lidský život je práce na plný úvazek, které každý věnuje desítky let intenzivní pozornosti.

Tato skutečnost je tak očividná, že je obtížné ji považovat za pozoruhodnou a podstatnou. Každý z nás žije svůj vlastní život – žije se sebou čtyřicet hodin denně. Co jiného má dělat – žít život někoho jiného? Avšak lidé mají onu zvláštní schopnost poodstoupit a pozorovat sebe i životy, jimž se oddávají, se stejně nezúčastněným údivem, s jakým se dívají na mravence snažícího se zdolat hromadu písku. Aniž by propadali klamu, že jsou schopni uniknout ze své nanejvýš specifické a svérázné pozice, mohou ji nahlížet *sub specie aeternitatis* – a to je pohled, který vede zároveň k vystřízlivění i k pobavení.

Tento stěžejní krok zpět nečiníme tak, že se ptáme po stále dalším článku v řetězci zdůvodnění a nedaří se nám jej nalézt. Námitky vůči této kritice již byly vzneseny; zdůvodnění dospívají ke konci. Právě to ale poskytuje universální pochybnosti její předmět. Zaujímáme odstup, jen abychom shledali, že celý tento systém zdůvodňování a kritiky, který řídí naše volby a podepírá naše nároky na racionalitu, se zakládá na reakcích a zvycích, které nikdy nezpochybňujeme, které bychom nedokázali hájit bez důkazů kruhem, a jichž se budeme držet, i když už budou zpochybněny.

Věci, které děláme nebo chceme bez důvodů a pro které důvod nevyžadujeme – věci, které určují, co pro nás důvod je a co ne – jsou výchozími body naší skepse. Vidíme se zvnějšku a všechna nahodilost a specifičnost našich cílů a snah se stává zjevnou. Avšak když tento pohled zaujmeme a uznáme, že jsou naše činy libovolné, nevyváže nás to ze života, a v tom vězí naše absurdita: ne v tom, že na nás lze pohlédnout takto zvnějšku, ale v tom, že tento pohled můžeme zaujmout my sami, aniž bychom přestali být týmiž lidmi, jejichž nejzazší zájmy jsou tak chladně zvažovány.

3.

Z této situace se můžeme snažit uniknout tím, že budeme hledat šířeji pojaté nejzazší zájmy, od nichž poodstoupit nelze – zde bychom vycházeli z myšlenky, že absurdita vyvěrá z toho, že bereme vážně něco malého a nepodstatného a jednotlivého. Ti, kteří se snaží dodat svému životu smysl, si obvykle představují úlohu či funkci v rámci něčeho, co je přesahuje. Tak hledají naplnění ve službě společnosti, státu, revoluci, pokroku dějin, v rozvoji vědy nebo v náboženství a slávě Boží.

Ale úloha, která nám přísluší v nějaké větší věci, nemůže být pramenem důležitosti, není-li tato věc sama důležitá. A tato důležitost se

musí odvozovat od toho, čemu můžeme porozumět, jinak to, co hledáme, neposkytne ani zdánlivě. Kdybychom zjistili, že jsme byli chováni jako potrava pro jiné tvory, kteří si libují v lidském masu a plánují z nás udělat kotlety dřív, než naše maso bude příliš tuhé – dokonce i kdybychom zjistili, že lidskou rasu vyšlechtili chovatelé zvířat přesně za tímto účelem –, našim životům by to smysl stále neposkytlo, a to ze dvou důvodů. Zaprvé, důležitost životů těchto jiných bytostí by nám stále zůstávala skryta; zadruhé, ačkoli bychom mohli uznat, že z jejich pohledu tato kulinářská úloha našim životům smysl dává, není jasné, jakým způsobem by měla smysl poskytnout nám.

Běžný typ služby vyššímu bytí je od tohoto nesporně odlišný. Máme pohlížet na slávu Boží a podílet se na ní odlišným způsobem, než jakým se například kur domácí podílí na slávě *coq au vin*. Stejně je to se službou státu, hnutí či revoluci. Když jsou lidé součástí něčeho většího, mohou získat pocit, že toto větší je také jejich součástí. Méně se trápí svými vlastními problémy, ale s něčím větším se identifikují dostatečně na to, aby našli svou roli v jeho naplňování.

Nicméně jakýkoli takový vyšší účel může být zpochybněn stejným způsobem a ze stejných důvodů jako cíle individuálního života. Nacházet zde nejzazší zdůvodnění je stejně oprávněné, jako je nacházet dříve, v drobnostech jednotlivých životů. To však nic nemění na skutečnosti, že zdůvodňování končí, když jsme spokojeni s tím, že končí – když už nepovažujeme za nutné hledat dál. Pokud dokážeme zaujmout odstup od účelů individuálního života a pochybovat o nich, můžeme také zaujmout odstup od vývoje lidských dějin, nebo pokroku ve vědě, úspěchů společnosti nebo království, moci a slávy Boží³ a zpochybnit je stejným způsobem. To, co podle nás něčemu dává smysl, zdůvodnění či význam, tak činí díky skutečnosti, že od určitého bodu již nepotřebujeme žádné další důvody.

To, co činí pochybnosti neodvratné s ohledem na omezené cíle individuálního života, je rovněž činí neodvratnými u jakéhokoli většího záměru, který vzbuzuje pocit, že život má smysl. Když už primární pochybnost vyvstane, nelze se jí zbavit.

Camus v *Mýtu o Sisypovi* tvrdí, že absurdno vzniká, jelikož svět nedokáže uspokojit naše požadavky po smyslu. To znamená, že kdyby byl

³ Srv. R. Nozick, *Teleology*, in: *Mosaic*, 1, 1971, str. 27–28. – Odkaz na Nozickův článek se nachází pouze v původním vydání Nagelova textu z roku 1971. V databázích se jej ovšem nepodařilo dohledat a ani v *Mortal Questions*, ze kterého překlad vychází, se tento odkaz již nevyskytuje. – Pozn. překl.

svět odlišný, mohl by tuto žádost uspokojit. Nyní však vidíme, že tomu tak není. Zdá se, že neexistuje žádný myslitelný svět (v němž jsme zahrnuti i my), vůči němuž by nemohly vzniknout nezvratné pochybnosti. Absurdita naší situace tedy vychází nikoli ze střetu mezi našimi očekáváními a světem, nýbrž ze střetu v nás samých.

4.

Lze namítnout, že stanovisko, z něhož mají být tyto pochyby pocíťovány, neexistuje – že když uděláme doporučený krok zpět, ocitneme se ve vzduchoprázdnu, bez jakéhokoli základu pro vyslovení soudu o přirozených reakcích, které máme zkoumat. Pokud si uchováme naše obvyklé standardy pro to, co je důležité, pak otázky o významnosti toho, jak nakládáme s našimi životy, bude možné zodpovědět obvyklým způsobem. Ale pokud je neuchováme, pak pro nás tyto otázky nemohou nic znamenat, protože představa toho, na čem záleží, ztratí svůj obsah, a s ní i představa, že nezáleží na ničem.

Tato námitka ovšem špatně pojímá povahu onoho kroku zpět. Ten nám nemá pomoci pochopit, co je *skutečně* důležité, abychom v kontrastu s tím viděli, že naše životy jsou bezvýznamné. V průběhu těchto úvah nikdy neopouštíme obvyklé standardy, které řídí náš život. Pouze je pozorujeme v provozu a vidíme, že když jsou uvedeny v pochybnost, můžeme je odůvodňovat pouze odkazem na ně samotné, a tedy marně. Držíme se jich kvůli tomu, jak jsme nastaveni; co nám připadá důležité, závažné nebo hodnotné, by tak nevypadalo, kdybychom byli jiní.

V běžném životě zajisté neposuzujeme situaci jako absurdní, pokud nemáme na mysli nějaké standardy závažnosti, významnosti nebo harmonie, s nimiž může být absurdno kontrastováno. Tento kontrast není ve filosofickém soudu o absurditě obsažen, a tak se může zdát, že pojem kontrastu není pro vyjádření takových soudů vhodný. Tak to ovšem není, protože filosofický soud závisí na jiném kontrastu, což z něj dělá přirozené rozšíření běžnějších případů. Liší se od nich pouze v tom, že kontrastuje nároky života s širším kontextem, v němž nelze nalézt *žádné* standardy, spíše než s kontextem, ze kterého je možné uplatňovat jiné, přednostní standardy.

5.

V tomto ohledu, stejně jako v jiných, se filosofické vnímání absurda podobá epistemologickému skepticizmu. V obou případech poslední, filosofickou pochybnost nestavíme do kontrastu s nějakými nezpochybněnými jistotami, ačkoli jsme ji odvodili od případů pochybností vyskytujících se v soustavě důkazů či zdůvodnění, v čemž *je* vlastně kontrast s nějakými jistotami obsažen. U obojího se k naší omezenosti připojuje schopnost přesáhnout v myšlení tyto meze (a spatřit je tedy jakožto meze a jakožto nevyhnutelné).

Skepticismus začíná, když zahrneme sami sebe do světa, o němž si nárokuje vědění. Všimneme si, že určité druhy důkazů nás přesvědčují, že klidně připouštíme, aby se zdůvodnění našich názorů v nějakém bodě zastavila, že máme pocit, že známe spoustu věcí, aniž bychom s dobrými důvody dokázali odmítnout věci jiné, z jejichž pravdivosti by vyplývala nepravdivost toho, co tvrdíme.

Kupříkladu vím, že se dívám na kus papíru, ačkoli nemám dostatečné důvody pro to tvrdit, že vím, že zrovna nesním, a jestli sním, pak se na kus papíru neřívám. Zde se pracuje s běžnou představou o tom, jak se jev může odlišovat od reality, aby se ukázalo, že náš svět bereme do velké míry jako samozřejmost. Jistotu, že nesníme, nelze zdůvodnit jinak než kruhem, na základě týchž jevů, které zpochybňujeme. Tvrdit, že možná sním, je poněkud přehnané, ale tato možnost je jen ilustrativní. Odhaluje, že naše nároky na vědění závisí na tom, že necítíme nutnost vyloučit určité neslučitelné alternativy, a možnost snění nebo naprosté halucinace pouze zastupují neomezené možnosti, z nichž si většinu ani neumíme představit.⁴

Když jsme již jednou udělali krok zpět k abstraktnímu pohledu na celý náš systém názorů, důkazů a zdůvodnění, a viděli jsme, že – navzdory jeho nárokům – funguje jedině prostřednictvím toho, že bere náš svět do velké míry jako samozřejmost, *nejsme* v pozici, abychom mohli stavět všechny tyto jevy do kontrastu k jiné možné realitě. Nemůžeme se zbavit našich běžných reakcí, a kdybychom mohli, nezůstal by nám pak žádný způsob, jak chápat jakoukoliv realitu.

⁴ Jsem si vědom, že skepticizmus ohledně vnějšího světa je většinou považován za vyvrácený, já ovšem zůstávám přesvědčen o jeho nevyvratitelnosti od doby, kdy jsem se v Berkeley setkal s povětšinou nevydanými názory Thompсона Clarka na toto téma.

V oblasti praxe je to stejné. Nevystupujeme ze svých životů, abychom zaujali nové hledisko, z něhož bychom viděli, co je skutečně, objektivně významné. Dál bereme život velkou měrou jako samozřejmost, i když současně vidíme, že všechna naše rozhodnutí a jistoty jsou možné jediné proto, že je zde mnohé, co se neobtěžujeme vyloučit.

Jak epistemologického skepticismu, tak pocitu absurdna můžeme dosáhnout skrze počáteční pochyby vznesené v rámci námi uznávaných systémů dokazování a zdůvodňování, a lze je tedy vyjádřit bez násilí na našich běžných pojmech. Můžeme se ptát nejenom, proč bychom měli věřit, že je pod námi podlaha, ale také, proč bychom měli věřit svědectví našich smyslů vůbec – až jednou otázky, které můžeme formulovat, přesáhnou odpovědi. Podobně se můžeme ptát nejenom, proč bychom si měli brát aspirin, ale také proč bychom se vůbec měli starat o své vlastní pohodlí. Skutečnost, že si aspirin vezmeme a nečekáme na zodpovězení této poslední otázky, není dokladem toho, že tato otázka není skutečná. Rovněž budeme nadále věřit, že je pod námi podlaha, a nečekáme na zodpovězení otázky, proč věřit vlastním smyslům. Co dává v obou případech vzniknout skeptickým pochybám, je tato nepodložená přirozená víra, a tudíž ji nelze zároveň použít k jejich odstranění.

Filosofický skepticismus nás nepřiměje vzdát se našich běžných názorů, ale dodává jim zvláštní příchuť. Poté, co uznáme, že jejich pravdivost je neslučitelná s možnostmi, u nichž nemáme žádný důvod věřit, že nenastávají – vyjma důvodů obsažených právě v těch názorech, jež jsme uvedli v pochybnost –, vracíme se k našim dobře známým přesvědčením s určitou mírou ironie a odevzdanosti. Neschopni vzdát se přirozených reakcí, na nichž jsou založena, přijímáme je zpět jako partnera, který utekl s někým jiným, a pak se rozhodl vrátit. Už je ale vnímáme jinak (ne že by ovšem v jednom či druhém případě byl nový postoj nezbytně podřadný v porovnání s tím dřívějším).

Stejná situace nastává tehdy, když zpochybníme vážnost, s níž bereme naše životy a lidský život obecně, a když se na sebe podíváme bez jakýchkoliv předpokladů. Vracíme se pak ke svým životům, neboť nemůžeme jinak, ale naše vážnost je protkána ironií. Ne že by nám ironie umožnila uniknout absurditě. Je zbytečné bruchet si pod vousy: „Život nemá smysl, život nemá smysl...“ jako doprovod ke všemu, co děláme. Tím, že pokračujeme v životě, v práci a v úsilí, bereme se v jednání vážně, bez ohledu na to, co tvrdíme.

O co se opíráme jak v názorech, tak v jednání, není rozum nebo odůvodňování, ale něco základnějšího, – neboť mnohdy pokračujeme stej-

ným způsobem i tehdy, když jsme přesvědčeni, že důvody došly.⁵ Kdybychom se snažili spoléhat pouze na rozum a šli do důsledků, naše životy i názory by se zhroutily – jednalo by se o šílenství, jež může skutečně nastat, pokud o onu setrvačnou sílu, založenou na tom, že bereme svět a život za samozřejmé, nějak přijdeme. Pakliže nám proklouzne mezi prsty, rozum nám ji zpátky nevrátí.

6.

Když nahlížíme sami sebe z širší než osobní perspektivy, stáváme se pozorovateli svých vlastních životů. Jakožto ryzí pozorovatelé svých vlastních životů příliš nezmůžeme, takže je vedeme dál a věnujeme se tomu, co zároveň dokážeme vnímat jen jako pouhou zajímavost, jako rituál cizího náboženství.

Toto vysvětluje, proč pocit absurdity získává své přirozené vyjádření v těch špatných argumentech, kterými naše diskuse začala. Odkazování na naši malost a krátkost lidského života a na skutečnost, že veškeré lidstvo nakonec beze stopy zmizí, jsou metafory pro odstup, který nám umožňuje pojímat sebe sama zvnějšku a vnímat konkrétní formu našich životů jako zvláštní a poněkud překvapující. Předstíráním pohledu jakoby z hlediska hvězdné mlhoviny demonstrujeme naši schopnost vidět sebe samé bez předpokladů, jako nahodilé, idiosynkratické, velmi specifické obyvatele světa, jako pouze jednu z bezpočtu možných forem života.

Předtím, než se obrátíme k otázce, zda je absurdita našich životů něčím politováníhodným, čemu je třeba pokud možno uniknout, dovolte mi se zamyslet nad tím, čeho by bylo třeba se vzdát, abychom se absurditě vyhnuli.

Proč není život myši absurdní? Oběžná dráha měsíce rovněž absurdní není, ale ta nezahrnuje vůbec žádné usilování nebo cíle. Ovšem myš

⁵ Jak říká Hume ve slavné pasáži *Pojednání o lidské přirozenosti*: „Jelikož rozum není schopen rozptýlit tuto mračna, je nanejvýš šťastnou okolností, že sama příroda na to stačí a léčí tuto filosofickou melancholii a delirium buď tím, že uvolní napětí mysli, anebo pomocí nějaké záliby či živé smyslové impresie, jež všechny tyto příznaky zažene. Večeřím, hraji vrhcáby, bavím se a veselím s přáteli, a když se po třech či čtyřech hodinách rozptýlení vracím k těmto spekulacím, přijdou mi tak odtažitě, přemrštěně a směšné, že se nemohu přimět k tomu, abych se jim dále věnoval.“ D. Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, str. 346.

musí něco dělat, aby zůstala naživu. Přesto myš není absurdní, neboť postrádá schopnosti sebeuvědomění a sebetranscendence, které by jí umožnily vidět, že je pouhou myší. Kdyby k tomu *opravdu* došlo, její život by se stal absurdním, jelikož povědomí o sobě by jí neumožnilo, aby přestala být myší, ani by jí neumožnilo povznést se nad myší pachtění. Zatímco by si nesla své nově získané sebeuvědomění s sebou, musela by se vrátit ke svému ubohému, leč horečnému životnímu usilování, plna pochybností, na něž by nebyla schopna nalézt odpověď, ovšem také plna záměrů, jež by nedokázala opustit.

Vzhledem k tomu, že onen transcendentální krok je pro nás lidi přirozený, je možné, abychom se absurditě vyhnuli tím, že odmítneme tento krok učinit a setrváme pouze v oblasti pozemského žití? Inu, vědomě nemůžeme odmítnout, neboť k tomu bychom potřebovali povědomí o stanovisku, které odmítáme zaujmout. Jediná možnost vyhnout se tomuto sebeuvědomění by bylo buď je nikdy nezískat, anebo na ně zapomenout – avšak ani jednoho nelze dosáhnout prostřednictvím vůle.

Oproti tomu je možné vynaložit úsilí k pokusu zničit druhou součást absurdna – zřici se svého pozemského, individuálního, lidského života s cílem identifikovat se zcela, nakolik je to možné, s oním universálním stanoviskem, z něhož se lidský život jeví nahodilý a triviální. (Toto se zdá být ideálem jistých východních náboženství.) Zdaří-li se to, nebude člověk muset vláčet vyšší uvědomění skrze náročnou všednost života a absurdita se sníží.

Jelikož je však tato sebe-etiolizace výsledkem úsilí, síly vůle, asketismu a podobně, vyžaduje, aby člověk bral sebe sama vážně jako jednotlivce – aby byl ochoten podstoupit značné nesnáze, aby se vyvaroval zvířecího a absurdního bytí. Přílišným usilováním o nesvětскost tak člověk může svůj cíl mařit. Přesto, kdyby někdo jednoduše dovolil své individuální, animální přirozenosti, aby se nechala unášet a podléhala náhlým popudům, aniž by z honby za svými potřebami činila ústřední vědomý cíl, mohl by za cenu značného odloučení dosáhnout života méně absurdního, než je většina jiných životů. Ani tak by se samozřejmě nejednalo o smysluplný život, ovšem nezahrnovalo by to zaměstnávání svého transcendentního vědomí důsledným sledováním všedních cílů. A to je základní podmínkou absurdity – donucování nepřesvědčeného transcendentního vědomí ke službě imanentnímu, omezenému podniku, jakým je lidský život.

Posledním únikem je sebevražda, avšak předtím, než přijmeme jakákoli unáhlená řešení, by bylo dobré pečlivě zvážit, zda absurdita naší existence pro nás skutečně představuje *problém*, k němuž je třeba nalézt

nějaké řešení – způsob, jak se vypořádat s tím, co se od pohledu zdá být pohromou. To je zajisté postoj, s nímž k této otázce přistupuje Camus, a toto pojetí nalézá oporu ve skutečnosti, že všichni dychtíme uniknout z absurdních situací v menším měřítku.

Camus, z nikoli stejnoměrně dobrých důvodů, odmítá sebevraždu a ostatní řešení, jež považuje za únik před skutečností. To, co doporučuje, je vzdor či pohrdání. Jak se zdá, můžeme si podle něj uchovat svou důstojnost tak, že budeme hrozit pěstí světu, který je hluchý k našim prosbám, a nadále žít tomuto navzdory. To sice nezabaví naše životy absurdity, ale propůjčí jim to určitou vznešenost.⁶

Toto pojetí se mi zdá romantické a poněkud sebelítostné. Naše absurdita nevyžaduje ani takovou míru strádání, ani tolik vzdorovitosti. S rizikem, že upadnu do romantismu jinou cestou, bych raději tvrdil, že absurdita je na nás jednou z nejlidštějších věcí: je projevem našich nejvyspělejších a nejzajímavějších vlastností. Podobně jako skepticismus v epistemologii je možný pouze proto, že máme schopnost určitého způsobu nahlížení – schopnost transcendovat sebe samé v myšlení.

Jestliže je pocit absurdna způsob, jak vnímáme naši reálnou situaci (přestože tato situace není absurdní, dokud se ono vnímání neobjeví), jaký pak můžeme mít důvod jej nelibě nést či utíkat před ním? Tak jako způsobilost k epistemologickému skepticizmu, i pocit absurdna plyne ze schopnosti chápat naše lidská omezení. Nemusí být zdrojem utrpení, neučiníme-li jej tím sami. Ani nemusí vyvolávat vzdorné pohrdání osudem, které nám umožňuje, abychom se cítili stateční či hrdí. Taková teatrálnost, i kdyby byla provozována v soukromí, prozrazuje selhání v tom ocenit vesmírnou nevýznamnost situace. Pokud *sub specie aeternitatis* není žádný důvod věřit, že na čemkoli záleží, pak na tomto rovněž nezáleží a my můžeme přistupovat k našim absurdním životům s ironií namísto heroismu a zoufalství.⁷

Přeložili Barbora Pořízková a Dominik Weinhold

⁶ „Sisyfos, bezmocný a revoltující dělník bohů, zná plný rozsah své bídné situace a rozmyšlí o ní během svého sestupu. Jasnozřivost, jež měla být jeho utrpením, je zároveň završením jeho vítězství. Není osudu, který nelze překonat opovržením.“ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in: *týž, Essais*, Paris 1965, str. 196.

⁷ Za cenné komentáře překladatelé děkují Jakubu Čapkovi a Jamesi Hillovi. – Pozn. překl.

BER TO S HUMOREM Camus a Nagel ve sporu o absurdno

Thomas Nagel je analytický filosof, který se již od šedesátých let věnuje i existenciálním tématům, jakými jsou smrt, smysl života či jeho nahodilost. Rozhodně odmítá, že by se filosofie v duchu L. Wittgensteina měla principiálně omezit na to, co lze smysluplně říci, ať už je smysluplnost blíže určena souborem výroků empirických věd a logiky¹ či způsobem, jak jsou slova užívána v běžné řeči.² Podle Nagela může obava z toho, že řekneme něco nesmyslného, ve svém důsledku skutečnému myšlení bránit. A snaha omezit se na problémy, u nichž lze očekávat řešení, je nepochopením samotné povahy filosofie: „Možná, že některé filosofické problémy žádná řešení nemají. Mám podezření, že to platí o nejhlubších a nejstarších problémech,“ praví v předmluvě k souboru textů *Mortal Questions* (1979). Předmětem jeho úvah je zde například absurdno, smrt, úloha náhody v morálním životě, sexuální perverze, válka či povaha subjektivní zkušenosti (viz jeho slavnou studii *Jaké je to být netopyřem*, 1974). Přesvědčením, které tyto různorodé texty provazuje, je právě zmíněný postoj k povaze filosofických problémů: „To, že některé problémy jsou neřešitelné, neznamená, že nejsou skutečné.“³

Podobně jako téma smrti či smyslu života nepovažuje Nagel ani pocit absurdity za zdroj potenciálně nesmyslných úvah, které nemají ve filosofii místo, nýbrž za vážné filosofické téma. Máme-li ukázat, v čem tkví originalita Nagelova přístupu k absurdnu, připomeňme stručně *Mýtus o Sisyfovi*. Třebaže se pojem absurdna objevuje již v Kierkegaardových textech, ústřední filosofický pojem z něj učinil právě Albert Camus. Ostatně Nagel formuluje své pojetí absurdna v opozici vůči němu.

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, Praha 2007, 6.53.

² Týž, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993, např. str. 65, § 116: „My převádíme slova z jejich metafyzického užití zpět na jejich užití ve všednodenním úzu.“

³ T. Nagel, *Mortal Questions*, New York 1979, str. xii.

Camus v *Mýtu o Sisyfovi* vymezuje pocit absurdity jako „roztržku mezi člověkem a životem, mezi hercem a kulisami“.⁴ Co Camus míní životem a kulisami, ilustruje na zapojení jedince do denního koloběhu práce a odpočinku. Tento „strojový život“ – probuzení, cesta do práce, osm hodin práce, cesta domů, odpočinek – je odůvodněn nutností obživy a udržován v chodu našimi zvyky, jak osobními, tak společenskými. Camus jej přímo označuje jako spánek, z něhož ve vzácných chvílích procitáme. Probuzení ze spánku je vědomím cizosti. Jednak cizosti světa, který přestává být dobře známým místem k životu a stává se kulisou, jež se okamžikem procitnutí hroutí. Ale je též vědomím cizosti člověka, který se v rozvalinách kulis každodennosti cítí jako cizinec vyhnaný do exilu. Camus uvádí různé existenciální zkušenosti, v nichž procitnutí k absurditě získává přesnější podobu. Absurdní se může stát nejen lidská každodennost, ale i nelidská příroda, která se může ukázat – podobně jako v Sartrově *Nevolnosti* – jako nehostinný a člověka ignorující svět. Ovšem i konkrétní člověk se může stát absurdní jednak pro sebe sama, například při pohledu na sebe v zrcadle, jednak na fotografii, či pro své blízké. Osoba, s níž dlouho žijeme v důvěrném vztahu, se náhle jeví jako cizí, takže „pod dobře známou tvář ženy najdeme takřikajíc cizinku“.⁵ Mnoha způsoby se známé naráz ukáže jako cizí. Procitnutí je zároveň počátkem myšlení, totiž přemýšlení o jediné důležité otázce, zda „život stojí, či nestojí za to, abychom jej žili“, čímž dospíváme k první větě *Mýtu o Sisyfovi*: „Existuje jediný opravdu závažný filosofický problém: totiž sebevražda.“⁶

Je-li pocit absurdity definován jako roztržka, jsou jeho nezbytnou součástí dva póly. Svět není nesmyslný a mlčící sám od sebe, nýbrž pouze tehdy, když v něm smysl hledáme. Camus prohlašuje touhu po jasnosti za zásadní lidský rys. Člověk usiluje o porozumění, což Camus chápe jako snahu polidštit, zpřehlednit svět, nalézt v něm pochopitelnou jednotu. Tím se člověk dostává do konfrontace s iracionalitou světa. „Absurdno se rodí z této konfrontace mezi lidským voláním a iracionálním mlčením světa“, „mezi duchem, který touží, a světem, který jej zklame“.⁷ Mezi řešeními problému absurdna, která přicházejí v úvahu, Camus kromě sebevraždy uvádí filosofické úniky z absurdní situace. Tyto úniky do nábožensky chápané naděje spojuje s křesťanským

4 A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in: týž, *Essais*, Paris 1965, str. 101.

5 Tamt., str. 108.

6 Tamt., str. 99.

7 Tamt., str. 117 n. a 135.

existencialismem K. Jasperse, L. Šestova či S. Kierkegaarda. Camus je označuje jako filosofickou sebevraždu, jako kapitulaci myšlení před problémem absurdity. Jediným řešením, které je pro Camuse přípustné, je setrvávání v boji s absurdním, přičemž tento boj „předpokládá naprostou absenci naděje (což nemá nic společného se zoufalstvím), ustavičné odmítání (což nesmíme zaměňovat s odřikáním) a vědomé neuspokojení (které nesmíme zaměňovat s mladistvým neklidem). ... Absurdno má smysl jen v té míře, v níž s ním nesouhlasíme.“⁸ Camus opakovaně líčí nesmířený život, a ostatně i nesmířené umírání jako postoj, který přijal absenci smyslu, odnaučil se doufat a z této iluzi zbavené střízlivosti čerpá nově objevenou životní intenzitu. Camus nehlásá hrdinství, které by mělo nutně vést k mimořádným činům. Jeho hrdina Sisyfos neopouští koloběh denních úkonů, neprolomí absurdní opakování každodennosti směrem k velkému činu, nýbrž je symbolem heroizace každodennosti, „vášnivého zaujetí životem“.⁹

Camusovo líčení absurdity lze odmítat z různých důvodů. Jím samým kritizovaný Kierkegaard by vzdor, s nímž Camusův Sisyfos hrdě čelí absurditě, pravděpodobně považoval za nejvyšší formu zoufalství. V zoufalství vzdoru jedinec usiluje o samostatné utváření vlastního života. Z Kierkegaardova pohledu se jedná o vědomé popření vztahu k Bohu a krajní uzavření jedince do sebe, který si žárlivě střeží dokonce i své utrpení: „Velmi mu záleží na tom, aby své trápení nepustil z dohledu, aby mu je nikdo nevzal – vždyť jinak by nemohl ostatním, ba ani sobě samému dokázat, že má pravdu!“¹⁰ Ale nemusíme se nutně obracet ke křesťansky smýšlejícím autorům. Je možné upozornit, že Camusova definice absurdity předpokládá maximalistickou představu o lidském poznání: úsilí o poznání cílí k úplnému pochopení a scelení poznatků, je „voláním po absolutnu a po jednotě“.¹¹ V Camusově líčení touží každý člověk po úplné srozumitelnosti a jednotném smyslu. Není divu, že svět musí taková očekávání zklamat. Otázkou není, co dělat, když svět naši touhu po absolutní srozumitelnosti neuspokojí, nýbrž co Camuse opravňuje do člověka takovou – vpravdě absurdní – touhu po absolutnu klást. Takto ve své kritice uvažuje například Robert Solomon, který mezi předpoklady Camusovy filosofie absurdna spatřuje – mimo jiné – krajní

⁸ Tamt., str. 121.

⁹ Tamt., str. 196.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Nemoc k smrti*, in: týž, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, str. 175.

¹¹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 136.

racionalismus v teorii poznání.¹² Z dalších problematických předpokladů lze vyzdvihnout dualistické líčení vztahu mezi duchem a tělem: tělo nás upozorňuje, že je třeba neustále nějaké potřeby zajistit, a odvádí nás tak od pocitu absurdna, jemuž může být otevřen pouze duch. Nejen naděje, ale i tělo nás tak může svádět k úniku před absurditou.¹³

Na Nagelove kritice Camuse je třeba vyzdvihnout, že vyvěrá z postojů, které jsou v mnoha ohledech Camusovi blízké: Nagel nenabízí ani příklon k naději, ani nekritizuje předpoklady Camusova pojmu absurdity, například nerealistickou představu o poznání či dualistické pojetí lidské bytosti. A přece je nakonec Nagelův pohled kritický: Camus podle něj nabízí směs sebelítosti a heroismu, jíž schází odstup od sebe. Chybějící odstup, který nás uchrání od Camusova skrytého velikášství, nám podle Nagela může zajistit ironie.

Nagel ve své úvaze bere existencialistické téma, totiž pocit absurdna, velmi vážně a snaží se zjistit, zda jde o pocit dobře zdůvodněný. Odmítá některé důvody pro pocit absurdna (naše životy jsou krátké, a tedy absurdní v porovnání s časem vesmíru; nedokážeme dostatečně zdůvodnit naše jednání, neboť pokusy o zdůvodnění beztak končí naší smrtí) a na jejich místo klade jiné vysvětlení: své životy vedeme se vši vážností, ale zároveň jsme schopni zaujmout odstup, z něhož se naše životní nasazení jeví jako zcela nahodilé. Pociť absurdna je pro Nagela podobně jako pro Camuse zkušeností střetu. Tím, co se dostává do střetu, je na jedné straně vážnost, s níž obvykle bereme své životy, když se rozhodujeme, zdůvodňujeme svá rozhodnutí a jednáme, a na druhé straně možnost učinit krok zpět a zaujmout od naší životní vážnosti odstup, pozorovat ji „se stejně nezúčastněným údivem, s jakým se [lidé] dívají na mravence snažícího se zdolat hromadu písku“. Takový pohled na sebe zvnějšku pro nás může být zdrojem „vystřízlivění i pobavení“.¹⁴

Pro Nagela je přitom důležité, že odstup od životní vážnosti nás z ní nevyvazuje. Nejedná se totiž o takový odstup, který by nám pomohl „pochopit, co je *skutečně* důležité“. Pohled na sebe zvnějšku ukazuje

¹² R. Solomon, *Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis 1993, str. 38 n.

¹³ Viz např. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 102: „Úsudek těla se vyrovná úsudku ducha a tělo ucouvne před zničením. Zvyk žít jsme si osvojili mnohem dříve než zvyk myslet.“ Otázkou je, zda jde opravdu o únik, zda únikem není naopak uvažování o smyslu či nesmyslu života vůbec, jak naznačuje např. J. Wolker v básni *Žebráci* („a že jsem byl syt, tak vážně jsem přemýšlel, zda lépe je zemřít či žít“).

¹⁴ T. Nagel, *Absurdno*, přel. B. Pořízková – D. Weinhold, viz str. 75 v tomto čísle časopisu.

naše životní hodnoty a volby jako nahodilé a nevyhnutelné zároveň. Ne-nabízí žádnou alternativu vůči životu, který fakticky vedeme, žádnou náhradu za naši obvyklou „nepodloženou přirozenou víru“. Naše životní zaujetí ovšem díky odstupu získává „zvláštní příchut“ . Aniž bychom svou životní vážnost opustili, může být „protkána ironií“. Nagel považuje zaujetí odstupu od sebe za krok, který je „pro nás lidi přirozený“, a proto ani nemůže pocit absurdna chápat jako nežádoucí: „absurdita je na nás jednou z nejlidštějších věcí: je projevem našich nejvyspělejších a nejzajímavějších vlastností“, totiž schopnosti „transcendovat sebe samé v myšlení“. Plodem této schopnosti může být život, který vedeme vážně, a zároveň s ironií.

Oproti Camusovi nabízí Nagel odlišnou definici absurdity, když střet umísťuje do nitra lidského jedince: „absurdita naší situace tedy vychází nikoli ze střetu mezi našimi očekáváními a světem, nýbrž ze střetu v nás samých“.¹⁵ Především se ovšem staví proti tvrzení, jímž Camus zahajuje *Mýtus o Sisyfovi*, a sice že absurdno představuje problém, na který je třeba hledat řešení, přičemž je možné nabídnutá řešení posuzovat jako chybné úniky (sebevražda, naděje, zajišťování tělesných potřeb) či jako adekvátní odpovědi (život absurdnu navzdory). Vzhledem k tomu, že pro Nagela absurdno není problém, nýbrž jedna z nejvíce lidských věcí, je Camusova představa o životě vedeném *navzdory* absurdnu romantická, zavání totiž zároveň sebelítostí i heroismem. Nagel s náležitou ironií poznamenává, že postoj Camusova hrdiny je selháním soudnosti a skrytým velikášstvím. Jakmile by si uvědomil „vesmírnou nevýznamnost situace“, směs zoufalství a heroismu by opustil. Pokud by Nagel vůbec chtěl postavu Sisyfa zachránit, jeho Sisyfos by zřejmě krácel do údolí za svým kamenem s ironií a pobaveně by sledoval, jak se valí dolů.

Ironie a humor nespádají pod žádný z postojů, které by Camus označil za únikové, a přece by, jak se domnívám, v jeho očích neobstály. Tím, co Camus označuje za absurdní, je střet lidského předjímání srozumitelnosti s iracionálním světem, přičemž postoj, který není únikový, je principiálně nesmiřený. Absurdita se přijetím života v ní nestává o nic snesitelnější. Domnívám se, že nejde o nahodilý, nýbrž zásadní rozdíl obou koncepcí absurdna, který lze nejlépe zachytit na úloze, kterou v nich má svět. U Nagela vztah ke světu netvoří součást definice absurdna. Vzhledem k tomu, že dvojitý pohled na sebe sama je pro nás dostupný vždy, a tedy tvoří podstatný rys naší existence, není při zkušenostech absurdity důvod ke stížnostem, ani není nač být hrdý. Zkrátka jsme bytostí, které se sobě

¹⁵ Tamt. str. 77.

samým mohou jevit absurdně. Naopak Camus považuje vztah k tomu, co je mimo nás, ke světu, za nepostradatelnou součást nejen pocitu absurdna, ale vůbec všech významných citů: „velké city s sebou nesou své universum, ať už je nádherné či ubohé. Svou vášní ozařují výlučný svět a nacházejí v něm své klima. Existuje universum žárlivosti, ctižádosti, egoismu či velkorysosti.“¹⁶ Aby se mohl zrodit pocit absurdity, musí zde být „absurdní svět“. U Nagela nezáleží na tom, v jakém světě žijeme, aby se mohl dostavit pocit absurdity, neboť se dostaví čistě na základě obecně lidské schopnosti dvojího pohledu. Naopak Camus reflektuje, že svět, v němž žijeme, je velmi konkrétní, historicky vzniklý, a právě tento svět je absurdní.¹⁷ Absurdní svět je světem po smrti Boha, světem oproštěným od naděje a model. Je světem, jehož prázdnotu se snaží proniknout otázky Nietzschova Pomatence, reflektujícího čin, jímž lidé zabili Boha: „Co jsme to učinili, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybuje? Kam se pohybuje my?“¹⁸ Absurdní hrdina žije ve světě, který k těmto otázkám mlčí, neboť „od nynějška nemá žádného pána“. Procitnul k vědomí, že vše lidské má pouze lidský původ, a proto z osudu, třebaže by byl nezměnitelný, činí lidskou záležitost.¹⁹ Nesmířenost s absurdním světem je souznačná s přijetím lidství. Být plně člověkem po smrti Boha znamená být nesmířený, což se nevyklučuje s radostí, snad ani s humorem, ale zřejmě se to již nesnese „s určitou mírou ironie a odevzdanosti“, již nabízí Nagel.²⁰

Camusovu absurdnímu hrdinovi snad lze doporučit, aby se nebral tak vážně a neliboval si ve svém vzdoru, ovšem nelze po něm bez zásadní dezinterpretace *Mýtu o Sisyfovi* chtít odevzdanost. Camus zůstává právě motivem nesmířitelnosti a revolty jednou z nejdůležitějších postav post-nietzschovského myšlení a filosofického atheismu. Hlavní význam Nagelova příspěvku k absurdnu však netkví v korektuře, či dokonce popření Camusova existencialismu. Nagel sleduje vlastní cíle. I v tomto

¹⁶ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 105.

¹⁷ Viz J. Gordon, *Nagel or Camus on the Absurd?*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, 1984, str. 15–28.

¹⁸ F. Nietzsche, *Radostná věda („la gaya scienza“)*, přel. V. Koubová, Praha 1992, str. 124 (aforismus 125).

¹⁹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 197 n.

²⁰ Nagel tuto odevzdanost, s níž přijímáme svá „dobře známá přesvědčení“ poté, co jsme na ně pohlédli z odstupu, přirovnává k situaci, v níž přijímáme zpět „partnera, který utekl s někým jiným, a pak se rozhodl vrátit. Už [ho] ale vnímáme jinak...“ T. Nagel, *Absurdno*, str. 79.

textu, jako v řadě jiných, nabízí tvrzení o universální lidské schopnosti zaujímat dvě hlediska, přičemž právě v *Absurdnu* přichází s inspirujícími postřehy k filosofii humoru a ironie.²¹ Ale především: absolutno přestalo být i díky Nagelovi výlučnou doménou existenciální filosofie a literatury. Konfrontace s absencí smyslu nepatří za hranice myšlení, aby je takřkajíc zvnějšku vymezovala, nýbrž do jeho středu. Ostatně jde-li o jednu z významných lidských zkušeností, bylo by škoda se k ní nehlásit, ať už tak činíme ve vzdoru či s humorem.

Jakub Čapek

²¹ B. Plant, *Absurdity, Incongruity and Laughter*, in: *Philosophy*, 84, 2009, str. 111–134.

WITTGENSTEINOVÍ STAVITELÉ

Rush Rhees

1.

Když Wittgenstein říká, že by se výklad o tom, co znamená „jazyk“, podobal vysvětlení toho, co znamená „hra“, nemá na mysli vysvětlení běžného druhu, jaké byste podali komukoli, nýbrž vysvětlení, jaké byste mohli podat ve filosofii. A problém pak spočívá v tom, jaké vysvětlení to bude: jaký druh vysvětlení tu hledáme? Určitou analogii poskytuje tím, že odkazuje k vysvětlení „hry“, jenže to nikdy není ničím víc, než analogií, a občas si nemusíme být jisti, jak ji vlastně máme brát. Samozřejmě, existuje analogie mezi mluvením a hraním hry. Ale já tu mám na mysli analogii spočívající v myšlence „vysvětlení“: analogii, která by ukázala, co může být „vysvětlováním toho, co něco znamená“ či „vysvětlováním toho, co něco je“.

Wittgenstein ne vždy rozlišoval mezi „jazykem“ a „mluvením“, což občas přináší problémy. Dejme tomu, že řeknete, že „mluvení“ pokrývá rodinu navzájem souvisejících případů tak jako „hra“. A pak řeknete, že jazyk – či jazyk, kterým mluvíme – je rodina jazykových her. Zde byste neříkali prostě, že tyto hry jsou jednotlivými případy toho, co nazýváme jazykem, nýbrž že *některý konkrétní* jazyk je rodinou jazykových her: že jednota jazyka je tohoto druhu. A toto rozlišení je důležité, zvláště ve spojitosti s ideou „konkrétního jazyka, který lidé sdílejí“, a toho, že „něco se říká v tomtéž jazyce“. K tomu se vrátím.

Zvláště když uvažujeme o „mluvení“, dá se v určitých ohledech analogie s vysvětlením „hry“ užít jen stěží. Předpokládám, že co znamená „hra“, byste se někomu mohli pokusit vysvětlit prostřednictvím popisu různých her. (Určitě jste totiž došli k závěru, že nikdy žádnou hru nehrál.) Pak můžeme říct, že se tímto způsobem učí, co znamená „hra“, nebo že tímto způsobem dospívá k porozumění tomu, co je hra. Ale kdybyste se pokoušeli někomu vysvětlit, co znamená „mluvit“, podobným způsobem byste vůbec postupovat nemohli. Pokud si myslíte, že ten člověk nikdy žádnou hru nehrál, začnete popisem různých příkladů. Ale

kdybyste si mysleli, že se nikdy nenaučil mluvit, nezačali byste popisem toho, jak probíhá mluvení.

Ten člověk nemůže porozumět tomu, co je to mluvení, pokud není schopen porozumět tomu, co se říká. A pokud je schopen porozumět tomu, co se říká, k čemu pak má být toto vysvětlení dobré? (Otázka, jak se cizinec učí anglickému slovu „speaking“, by tu nebyla relevantní.)

„Možná jsi už mnohokrát hrál různé hry, aniž ses kdy pokusil říct, co hra je. A možná mluvíš už celé roky, aniž ses kdy pokusil říct, co je to mluvení.“ Ale tyto případy ve skutečnosti nejsou obdobné. Pokoušíte-li se říct, co to je, hrát hru, pokoušíte se obecným způsobem ukázat, co dělají lidé, když hrají hry: popíšete dostatečně velké množství příkladů, abyste o tom poskytli určitou představu, a pak řeknete „a tak dále“. Ale zatímco tady si s tím, „co dělají lidé, když hrají hry“, úplně dobře vystačíte, popis toho, co lidé dělají, když mluví, by jako ilustrace toho, co je to mluvení, nefungoval.

Představte si, že bych popisoval, co dva lidé dělají, když stavějí, jako to dělá Wittgenstein ve *Zkoumáních* (§§ 2 a 8). Má-li to pro vás být nějakou ilustrací mluvení, musíte rozumět nejen tomu, co dělají, ale musíte rozumět také tomu, co říkají. Můj popis musí ukazovat, že mluví jazykem, kterému každý z nich rozumí a kterému budete rozumět i vy, má-li vám ta ilustrace být co platná. (Wittgenstein si představuje, že používají německá slova. Domnívám se, že by řekl, že to není podstatné.)

Jestliže někdo něco říká, říká to v nějakém konkrétním jazyce. Pokud něco říká, je schopen mluvit s lidmi, a k tomu musí mluvit nějakým sdíleným jazykem. Pokud tímto jazykem mluvím já, budu s to rozumět, co se zde říká, nebo se o to aspoň mohu pokusit.

Toto je jeden z důvodů, proč je tak obtížné jasně nahlédnout, co by mělo být „obecným výkladem o tom, co je to jazyk“. Obtížnost nespočívá prostě v tom, že bychom si říkali, zdali „Všechno tohle jsou příklady jazyka“ znamená, že pokud užíváme stejné slovo, musejí ty příklady mít společně nějaké obecné rysy. Na něco takového bychom se mohli ptát v případě obecnosti „hry“. Problém spočívá v představě „tétoho jazyka“ – když například říkám, že mluvíme tímž jazykem. Jako by poznámky pronášené v tomtéž jazyce měly cosi společného, takže pokud znáte tento jazyk, jste schopni jim rozumět.

V době, kdy psal *Traktát*, by Wittgenstein možná řekl, že když něco „je v tom a tom jazyce“, znamená to prostě, že to je jazyk či že to je věta. „Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache.“¹ A všechno, co by se

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel J. Fiala, Praha 1993, teze 4.001: „Celek vět je jazyk.“ – Pozn. překl.

rozumělo *sdíleným* jazykem, by pokrývala představa, že něco je jazykem či je srozumitelné. Wittgenstein totiž tvrdil, že všechny věty musejí mít jistou sdílenou srozumitelnost či jistou souměřitelnost čistě díky tomu, že jsou větami nebo že mají smysl.

Tato představa „všech vět“ byla krajně problematická, a Wittgenstein ji opustil, ještě než začal psát *Zkoumání*. S představou „patření k jazyku“, tak jako s představou „lidského jazyka“ (srv. „ein bestimmtes Bild der menschlichen Sprache“),² byly rovněž potíže, i když v jiných ohledech. Tyto si však Wittgenstein podržel. Předmětem jeho zájmu je stále „lidský jazyk“ spíše než konkrétní jazyk či jazyky, jimiž lidé mluví. Když říká, že jakýkoli jazyk je rodinou jazykových her a že kterákoli z těchto her může být sama o sobě úplným jazykem, neříká ale zároveň, zda lidé, kteří se třeba účastní jistého množství takových her, mluví v každé z nich tímž jazykem. Popravdě řečeno dost dobře nenahlížím, jak by lidé podle této představy *vůbec kdy* mohli nějakým jazykem mluvit. Ale tyto otázky jsou obtížné.

2.

Když říkám něco jako „Můžu vědět docela dobře, co je to hra, a přece ti nemusím být schopen nijak obecně říct, co je to hra“, mám přitom na mysli toto slovo a určité obtíže, které ohledně něho občas pocítujeme: třeba otázku, co vede lidi k tomu, že jednu věc hrou nazvou, a jinou ne, nebo třeba jaký druh obecnosti toto slovo má. V tom totiž může panovat nedorozumění, a to i tehdy, pokud nikdo neporozuměl onomu slovu nesprávně. A kdybychom si v těchto otázkách zjednali jasno, měli bychom pak v každém případě i lepší porozumění tomu, jak je to slovo používáno.

Kdybychom ale usilovali o lepší porozumění jazyku, bylo by to jiné. I zde panují nedorozumění – a proto se takto ptáme –, ale nejsou taková jako nedorozumění, která lidé mohou mít ohledně použití slova „hra“. Kdybyste řekli, že náš problém se týká nalezení uspokojivého výkladu o tom, jak se používá slovo „jazyk“, snažil bych se ukázat, že toto je problém zvláštního druhu a nelze se s ním vypořádat způsobem, který by byl možný v případě problému se slovem „hra“.

² „Určitý obrázek o lidském jazyku.“ Přel. O. B. Srv. existující český překlad in: týž, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993, § 1. – Pozn. překl.

Tato nedorozumění zde jsou tím, co Wittgenstein nazýval „neporozuměním logice našeho jazyka“, z něhož vznikají filosofické problémy. Myslím, že jde o tohle: jsme na rozpacích ohledně toho, zda něco lze říct, nebo ne. Či vyjádřeno běžnějším způsobem: to, co se snažíme říct, ukazuje, že v tom máme zmatek. Tento zmatek či nejistota má určitou souvislost se schopností mluvit, a tedy nejspíše také s učením se mluvit: je to zmatení pojící se k otázce, co se vlastně člověk učil, když se učil mluvit: k otázce, co to je, něco říkat, a co je to rozumění. Zmatení či nejistota tohoto druhu (které není jen zmatením ohledně gramatiky konkrétních výrazů) vedlo mnohé ke skepticizmu, který tím či oním způsobem proniká do všech velkých filosofických otázek. A rozumět tomu, co filosofie hledá, znamená v jistém smyslu rozumět jazyku či rozumět tomu, co je to jazyk.

V době, kdy psal *Traktát*, by Wittgenstein možná řekl, že logice jazyka rozumíte tehdy, pokud rozumíte syntaxi určitého symbolismu – nebo možná *symbolismu* jako takovému. I ve svém pozdějším pojetí by stále tvrdil, že v logice jazyka jde o způsob, jímž slova něco znamenají – což pokrývá velkou část toho, co dříve myslel „způsobem, jímž znaky symbolizují“. Nyní už zde ale není přítomna tatáž představa *zákonů* symbolismu ani esenciální povahy znaků. A nepovažuje už za důležité nalézt symbolismus, který by jednoznačným způsobem ukazoval logickou formu různých výroků, zatímco v *Traktátu* se domníval, že bez ní nebude možné ukázat jejich vztah ke skutečnosti. Pokud nenajdeme jejich logickou formu, nemůžeme nalézt ani „způsob, jakým něco znamenají“: nemůžeme porozumět tomu, co je vůbec činí výroky.

V tomto dřívějším pojetí tedy „porozumění logice jazyka“ a „porozumění vztahu logiky k jazyku“ spadají zřejmě vjedno.

V pozdějším pojetí tomu tak není. Wittgenstein stále říká, že „se učíme logice tím, jak se učíme jazyku“, ale to má větší význam pro to, co nám říká o logice, než pro to, co nám říká o jazyce. Ale když se snažíme porozumět logice jazyka, tím, oč nám obecně jde, není logická forma různých výroků ani logická struktura jazyka. Ve skutečnosti je sama představa „logické struktury jazyka“ ilustrací toho, co by nyní nazval *neporozuměním* logice jazyka. Celá představa struktury či systému, stejně jako představa logické spojitosti, závisí na tom, co je to mluvení. Ale tímhle se vlastně vůbec nic neříká, protože mluvení není jedna věc, a „mít význam“ také není jedna věc. Toto je na porozumění jazyku patrně tím nejobtížnějším, a právě proto Wittgenstein odkazuje k jazykovým hrám.

Když říká, že dítě se učí různým jazykovým hrám s tím, jak se učí mluvit, má zčásti na mysli to, jak rodiče učí dítě používat různé výrazy. Vysvětluje ale také, co to *je*, „učit dítě výrazům“: co to je, být výrazem nebo něco znamenat, a co to je, mít jazyk. Tohle vám nijak nepomůže při učení dítěte a v jistém smyslu to o jazyce nic neříká: např. nic, co by bylo zajímavé pro filology. Ale když mi vysvětlujete různé hry, když vysvětlujete, co děláme s různými slovy pro barvy, nebo způsob, jak používáme slova „dobrý“ nebo „kontinuita“ nebo „mysl“ – hry, které s nimi hrajeme –, ukazujete mi tím, jakým způsobem něco znamenají. Ukazujete mi tímto způsobem, díky čemu má jazyk význam, i když jste při tom neodkázali k žádné obecné formě či struktuře. Ukazujete mi, co to znamená, že lidé mluví o různých věcech.

Myslím, že taková je zhruba Wittgensteinova pozice. Považuje nicméně za hotovou věc, že v těchto různých jazykových hrách hovoříme tímž jazykem. Mnohé z toho, co říká o filosofickém nebezpečí, že se dáme zmást například ohledně toho, jakou hru hrajeme, když mluvíme o počítacích, a toho, jakou hru hrajeme, když mluvíme o hmotných předmětech, závisí právě na tomto. A pokud říkáme, že v různých hrách mluvíme tímž jazykem, co tu pak znamená „mluvit tímto jazykem“? Nemůžeme to nijak vysvětlit tím, že popíšeme hru, kterou hrajeme.

Zdá se mi, že problém stále tkví v jisté nejasnosti ohledně toho, co by podle našich představ takové vysvětlení mělo dělat.

3.

Zvláště obtížné je to tam, kde Wittgenstein hovoří tak, jako kdybychom v různých jazykových hrách mohli spatřovat různé jazyky. Takto hovoří například na začátku *Hnědé knihy* a také v příkladech ze samého začátku *Zkoumání*, jako je ten se staviteli. A srovnání „hry“ a „jazyka“ k tomu jen přispívá, když jím chce ukázat, co se myslí obratem „tvořit rodinu případů“. „Případy“ her jsou totiž samy všechny hrami; a samozřejmě žádnou hru *netvoří*. Různé jazyky také *netvoří* jazyk. Tady se ukazuje, že se snažím rozvést a uplatnit tuto analogii způsobem, který pro ni nebyl zamýšlen. A přiznám se, že jsem v rozpacích. Řekněme, že když mluvíme o svých pocitech a když mluvíme o hmotných předmětech, jako jsou automobily, hrajeme různé jazykové hry. A tyto různé jazykové hry zjevně nejsou různými jazyky v tom smyslu, v jakém jimi jsou angličtina a francouzština, už jen proto, že z určitých výkladů by se mohlo zdát, že můžeme říct, že lidé hrají tutéž jazykovou hru ať v angličtině,

nebo ve francouzštině; ale zvláště proto, že nemá žádný smysl hovořit o překládání z jedné z těchto jazykových her do té druhé. Wittgenstein však v *Hnědé knize* zároveň říká, že na ty různé jazykové hry, o nichž poznamenal, že tvoří jazyk, je třeba nahlížet „ne jako na neúplné části jazyka, ale jako na jazyky, které jsou samy o sobě úplné, jako na úplné systémy lidské komunikace“.³ Varuje zde před pomýlenou představou, že bychom mohli shledávat nějaký jazyk „neúplným“, a polemizuje také s názorem podobným názoru z *Traktátu*, že by mělo být možné spočítat všechny možné formy vět. Velmi mnoho filosofie logiky souvisí právě s tím a kritika, kterou ve svých poznámkách o jazykových hrách rozvíjí Wittgenstein, zasahuje pravděpodobně hlouběji než kterákoli jiná před ním. Zároveň ale i sama otevírá nové problémy.

Ve svém příkladu se staviteli ze *Zkoumání* popisuje Wittgenstein dva muže, kteří pracují se stavebními kameny. V různých okamžicích této práce vykřikuje jeden z nich povely, ke kterým používá velmi omezené množství výrazů, a ten druhý reaguje na povely tak, že například přinese desku, když ten první vykřikne „deska!“ Potom Wittgenstein řekne, že ti muži by nemuseli mít žádný jiný jazyk kromě tohoto; a dokonce že by to mohl být veškerý jazyk nějakého kmene. Předpokládám, že by se používal pouze při stavebních pracích tohoto druhu. Zdá se mi ale, že tady je něco špatně. Problém není v tom, představit si lidi, kteří mají jazyk s takto omezeným slovníkem. Problém je v tom, představit si, že by mluvili tím jazykem jen kvůli tomu, aby si udíleli tyto specifické povely při této práci, a jinak by nemluvili vůbec. Nemyslím si, že něco takového by znamenalo mluvit jazykem.

Když Wittgenstein naznačuje, že děti v tomto kmenu by se *mohly* učit těmto povelům a tomu, jak na ně reagovat, předpokládám, že se tím myslí, že dospělí by těchto výrazů užívali při podávání tohoto návodu a to že by se lišilo od jejich užití při faktické práci. Pokud tyto výrazy patří k nějakému jazyku, pak je tohle docela přirozená věc, tak jako by pro stavitele bylo přirozenou věcí používat jich při odkazování ke své práci i poté, co už odešli domů. Pak by ale používání výrazů a rozumění výrazům nebylo prostě součástí techniky stavení. Rozumět povelu „deska!“ by neznamenovalo jen reagovat správně při práci.

Pokud tu jde o skutečné stavební práce, ty nejdou vždycky podle plánu; zádrhele se dějí. Ale když tito stavitelé narazí na nějaký zádrhel, který zdrží práci a překvapí je, pak i když spolu snad mluvili v průběhu

³ Přel. O. B. Sr. existující český překlad in: L. Wittgenstein, *Modrá a hnědá kniha*, přel. P. Glombíček, Praha 2006, str. 107 n. – Pozn. překl.

své běžné práce, nebudou spolu mluvit, zatímco se budou snažit přijít na to, v čem je problém. Naučili se totiž jen *signálům*, které nelze použít žádným jiným způsobem.

Popravdě řečeno to vypadá, jako by Wittgenstein popisoval nějakou *hru* se stavebními kameny, a ne to, co by lidé dělali, kdyby opravdu stavěli dům. Ve hře nejsou žádné zádrhele toho druhu, na něž narazíte při práci. I signály jsou součástí takové hry. Ale takhle není možné provést to, co Wittgenstein chtěl. Takto nelze ukázat, jak se mluvení vztahuje k životu, který lidé vedou.

V každém případě – a to je hlavní problém, který zde spatřuji –, pokud by se naučili pouze těmto zvoláním a reakcím na ně, nebyl by tu žádný rozdíl mezi tím, co smysl má, a tím, co ne. Mohli by být zmateni zvoláním, na něž nebyli vycvičeni. Ale to by se nijak nelišilo od jejich zmatku z toho, pokud by někdo pohnul kamenem nějakým způsobem, který nebyl součástí rutiny, v níž byli vycvičeni.

Wittgenstein by možná řekl, že pro tyto lidi není rozdíl mezi „tohle obecně neděláme“ a „tohle nemá žádný smysl“. Mohla by tu být určitá analogie s příkladem lidí, kteří nerozlišují mezi fyzickou možností a možností geometrickou.⁴ Tito lidé si povšimnou, že když tímto způsobem přeložíte papír, provedete tuto konstrukci; a nikdy se neptají, zda jde o geometrický vztah mezi tvary, nebo o důsledek fyzických vlastností onoho papíru. Podobně by lidé v tomto našem příkladu prostě nepovolovali určité výrazy nebo by k nim nepřihlíželi; a nebylo by k ničemu, abychom se ptali, zdali je odmítají jako nesmyslné, nebo je odmítají proto, že nejsou součástí jejich každodenní rutiny. (Tak jako my bychom si asi nijak nevšíмали výpovědi učiněné v jazyce, kterému nerozumíme.)

Já si však nemyslím, že s tímhle se lze spokojit. Pokud by nebyl rozdíl mezi tím, učit se přemísťovat kameny tak, jak to lidé vždycky dělají, a učit se, co dává smysl, pak bychom podle mého názoru nemohli říci, že se ti lidé učí mluvit.

Wittgenstein si občas kladl otázku, jestli by mohli existovat lidé, kteří by měli jen aplikovanou, a ne čistou matematiku. Mohli bychom i tak říct, že počítají a že mají důkazy, i když by u nich důkaz vypadal asi tak, že by vám ukázali, co dostanete, když tímto způsobem přeložíte papír: ukázali by vám, co dostanete, když použijete tuto metodu při očíslování ovcí a jejich rozdělování do houfů, a tak dále. Tyto důkazy by neměly nic společného s „utvářením pojmů“, na rozdíl od důkazů v čisté matematice. Mohli

⁴ Týž, *Poznámky o základech matematiky*, přel. J. Fiala, Praha 1992, str. 145. – Pozn. překl.

bychom předpokládat, že ti lidé užívají důkazů jen pro predikci: „Tímhle způsobem dostaneš tohle.“ Tyto důkazy by pak nebyly normativní v tom smyslu, v jakém jsou normativní matematické důkazy. Ale právě z tohoto důvodu by jejich celé postavení či role jakožto důkazů zůstalo nejasné. Wittgenstein říká: „Mě mate způsob, jakým jsou tyto důkazy *udržovány*.“ Jsou souborem technik užívaných jako předpověď, ale netvoří systém provázaný vzájemnou závislostí jakéhokoli druhu. A není jasné, jak lidi přesvědčit, aby si tyto důkazy osvojili, nebo jakou sílu by měly.

„Takhle prostě věci děláme.“ Můžeme říct, že na tomhle závisí smysl (či jakkoli jinak to nazveme) toho, co je řečeno? Uvažme například otázku, zda člověk užívá slov „stejným způsobem“. Co o tom rozhoduje? Nebo co tato otázka vůbec znamená? V našem jazyce, jak jím mluvíme, existují určité standardy správnosti a nesprávnosti, a ty vstupují do hry, když říkáme, že nyní se to slovo stejným způsobem neužívá, nebo když říkáme, že někdo něčemu porozuměl špatně. Ale nenahližím, jak může nějaký takový standard být ve hře, kterou Wittgenstein popsál.

V *Poznámkách o základech matematiky* Wittgenstein říká: „Chci říct: pro matematiku je podstatné, že její znaky se používají i v civilním životě. Právě jejich použití mimo matematiku, tedy *význam* těchto znaků, činí hru se znaky matematikou. Právě tak jako není logickým závěrem, transformuji-li jeden útvar v jiný (např. jedno uspořádání židlí v jiné), pokud tato uspořádání nemají nějaké užití v jazyce *i mimo* tuto transformaci.“⁵

Mohli byste se zeptat, proč by mělo tolik záležet právě na tomto – na faktu, že jsou používány i jinde. A jeden důvod je ten, že tyto výrazy pak nejsou pouze součástí jedné konkrétní rutiny. Jejich užití jinde má co do činění s jejich relevancí či významem pro to, co právě říkáme. Právě způsob, jakým dospíváme k obeznámenosti s nimi i v jiných souvislostech, rozhoduje o tom, zda má smysl je dát dohromady zde, například: zda lze jeden nahradit druhým, zda jsou neslučitelné atd. Význam, který mají v této hře, není možné prostě vidět na tom, co s nimi děláme nebo jak na ně reagujeme v této hře.

Nepředpokládá se, že stavitelé vyvozují nějaké závěry nebo počítají. Ale pokud spolu navzájem mluví, význam výrazu, který používají, nemůže spočívat pouze v tom použití nebo reakci na něj, k nimž dochází při této práci. Ohledně logického závěru šlo o to, že kdyby znaky neměly žádné užití či význam mimo tu transformaci, pak by transformace sama

⁵ Přel. O. Beran. Srv. existující český překlad in: L. Wittgenstein, *Poznámky o základech matematiky*, str. 104. – Pozn. překl.

nenesla žádný význam a nic by neukazovala. Jestliže spolu lidé mluví, význam té či oné poznámky není takový, jako význam logického závěru. Poznámky, které ti lidé činí, nicméně mají jistou vzájemnou souvislost; jinak by spolu vůbec nemluvili, i kdyby vyslovovali věty. A jejich poznámky by nemohly mít žádnou relevanci jedna pro druhou, pokud by výrazy, které užívají, nebyly užívány i v jiných souvislostech.

4.

Když se někdo učí mluvit, neučí se jen tvořit věty a vyslovovat je. Nemůže tomu být ani tak, že se pouze naučil reagovat na příkazy. Kdyby nedělal nic jiného než to, neumím si představit, že by mohl mluvit, a nikdy bych se ho na nic nezeptal. Jestliže se učí mluvit, učí se vám něco říct; a snaží se o to.

Když se učí mluvit, učí se, co je možné říct; byť tápavě, učí se, co má smysl říct. Nabývá určitého smyslu pro to, jak spolu různé poznámky navzájem souvisejí. Díky tomu je schopen vám odpovídat a ptát se vás na různé věci a díky tomu také začíná být schopen sledovat smysl rozhovoru nebo sám rozhovor vést. Lépe řečeno, je zavádějící formulovat to tak, že *díky tomu* tohle dělá, jako bychom tu měli před sebou jakýsi stav a něco, co je jeho výsledkem. Jakmile totiž začne vést rozhovor a snaží se vám něco říci a porozumět vaší odpovědi, *už tím* nabývá smyslu pro to, jaký význam pro sebe navzájem mohou mít různé poznámky. A díky tomu, že se tomuto učí, může pokračovat v mluvení nebo v učení se. Pokud se mnou dokáže mluvit nebo se mě na něco zeptat nyní, bude schopen se mě zeptat na něco jiného i později.

Obratem „co má smysl říct“ nemám na mysli to, že se učí správnému způsobu užití různých výrazů, i když i tomu se učí. (Učí se, které stavební díly nazvat deskou a které nazvat třeba trámem.) Ale „co má smysl říct“ není totéž jako „smysl, který tyto výrazy mají“. Více společného to má s tím, na co má smysl odpovědět nebo nač má smysl se ptát, nebo s tím, jaký smysl může mít nějaká poznámka ve spojitosti s jinou.

Učí se vám něco říct. To souvisí s tím, že může pojmout myšlenku, oslovit vás a pozdravit vás. A tomu ho nemůžete naučit tak, že ho postrkujete krok za krokem při provádění techniky těchto úkonů.

Není to ani jako učit se hře. Když ho učíme, můžeme *používat* něco jako hru. Opakujeme mu zvuky, které vydává on, a tímto způsobem ho vedeme k napodobování jiných zvuků, které vydáváme my. A tohle je hra. Ale to není to, čemu se ho snažíme naučit. A pokud se nenaučí nic

jiného, než takhle hrát, nenaučí se mluvit. Nikdy vám nic neřekne ani se vás na nic nezeptá.

A když bude umět mluvit, nejspíš nás to potěší, protože „teď už sám umí říkat různé věci – a nejen opakovat“. Avšak důležité tu je, že umí říkat různé věci, ne to, že konstruuje nové věty – jako by to bylo cvičení. Můžete mu nějaká cvičení uložit, pokud chcete otestovat jeho slovní zásobu. Ale nebudete takhle zjišťovat, zda umí mluvit.

Také jeho znalost cizího jazyka můžete otestovat pomocí nějakých cvičení. A to by bylo v jistém smyslu totéž, jako kdybyste chtěli vidět, zda si osvojil určitou notaci. Nebo kdybyste chtěli vidět, zda ovládá aritmetiku. Wittgenstein měl ve zvyku mluvit o tom, že dítě se učí násobit tak, že mu nejprve předvádíme různé příklady násobení, pak je necháváme samo provádět tyto a jiné příklady a opravujeme jeho chyby, a nakonec řekneme: „A teď už pokračuj dál samostatně.“ Ale kdybyste něco podobného tvrdili o tom, jak učíme dítě mluvit, vynechali byste to nejdůležitější. Pokud umí mluvit, má vám co říct. V aritmetice je tomu jinak. Mít co říct není součástí toho, čeho dosáhlo, když se naučí násobit.

Ani naučit se hrát hru neznamená prostě naučit se provádět cvičení. A když Wittgenstein srovnával učení se mluvit s učením se hře, jedním z důvodů bylo, že hru obecně hrajete s druhými lidmi. To z ní však ještě nedělá něco takového, jako je rozhovor nebo mluvení. Samozřejmě, ne každé mluvení je rozhovor, ale myslím, že bez rozhovoru by žádné mluvení ani jazyk nebyly. Kdyby někdo nedokázal vést rozhovor a neměl žádné ponětí o kladení otázek nebo pronášení poznámek, podle mě bychom nemohli říct, že umí mluvit. A jedním z důvodů, proč rozhovor není jako hrát spolu hru, je ten, že smysl různých tahů a protitahů je obsažen ve hře samotné. Naproti tomu z rozhovoru a z toho, co je v něm řečeno, se můžeme něco naučit, něco se dozvědět. Obecně platí, že každý z nás do rozhovoru také něco vnáší: ne v tom smyslu, v jakém by mohl přispívat do hry nějakou svou dovedností, ale že má prostě něco, co by řekl.

Rád bych postavil do protikladu (*a*) externí relace mezi tahy ve hře, a (*b*) interní relace mezi poznámkami, které lidé pronášejí k sobě navzájem. Pojem „interních relací“ má technický smysl, a může být tedy zavádějící. Naznačuje ale, že se jedná o „významové souvislosti“, o to tu jde. Nelze jej redukovat na spojení existující v rámci hry. A to jde dohromady s faktem, že z rozhovoru se můžeme něco naučit či dozvědět: že to, oč v něm jde, se nevyčerpává tím, co se děje v tu chvíli a tam.

To souvisí s tím, že máme něco, co bychom řekli. Například v šachu je podstatné to, že své figurky dostanete – nemusíte si je někde najít nebo rozhodovat o tom, čím budou.

Když mi budete dávat lekce z cizího jazyka, můžeme při tom vést předstírané rozhovory, abych tak měl příležitost konstruovat vhodné věty a podávat vhodné odpovědi. Nikdo z nás se z toho, co se při tom říká, nic nedozví, protože nikdo z nás tomu druhému ve skutečnosti nic neříká. A kdyby nebylo rozdílu mezi skutečným mluvením a takovým předváděním či předstíráním, pak *by* mluvení *bylo* téměř jako hra.

Ještě jednou: pokud vím, že umíte mluvit, pak má smysl, abych se vás zeptal, co myslíte svými slovy, abych se vás snažil přimět vyjádřit jasněji to, co chcete říct, a abych se vás na to ptal: jde o stejně skutečný smysl, jaký pro mě má to, že vám odpovídám. Zdá se, že příklad se staviteli nic z tohoto neumožňuje. Nikdo z nich nemůže tomu druhému odpovědět – nic takového jako odpovídání tu neexistuje a nemělo by žádný smysl. A nic takového tu ani být nemůže, dokud je význam výpovědi omezen na „to, co s ní děláte“ v této konkrétní souvislosti.

5.

Dostáváme se zpět k otázce, co to je mít jazyk, nebo co to je mluvit. Právě tuto otázku se Wittgenstein snaží zodpovědět pomocí své analogie s hrami. Mluví o hrách, které hrajeme s tím či oním výrazem – například se slovy pro barvy, nebo s výrazem „metr“ či „dobrý“. A někdo by se mohl ptát: „Co máte proti tomu, že učení se těmto různým výrazům *je* učením se mluvit? Učení se mluvit není *jedna* věc – jako by to byla také jakási jedna operace nebo něco, co stojí nad tím, co s těmito rozmanitými výrazy děláme. Kdežto znát použití těchto výrazů – být schopen je použít při těch příležitostech, kdy se objevují při kontaktu s druhými lidmi – to znamená mluvit.“

Na to bych mohl odpovědět jen tím, co jsem se už pokusil říct. Nechci naznačovat, že existuje nějaká jedna věc, kterou se každý učí, když se učí mluvit – zvlášť pokud to má znamenat něco srovnatelného s „nějakou jednou operací“. Chtěl jsem říct, že učít se mluvit neznamená učít se, *jak* mluvit nebo jak něco dělat. Nejde o učení se dovednosti či technice – i když učení se cizímu jazyku se tomu může přibližovat. (Ale ani to se nepřibližuje příliš.) Kdyby však opravdu šlo o něco takového, co naznačuje námitka, kterou jsem formuloval v předchozím odstavci –

kdyby nešlo o nic jiného než o to –, pak by dítě nevidělo rozdíl mezi hromadou vět a řečí, která dává smysl. Jak jsem ale řekl, právě řeč, která dává smysl, je tím, čemu se dítě učí, i když je tomu nelze naučit pomocí jakéhokoli drilu, jehož pomocí byste je snad mohli naučit jménům předmětů. Myslím, že to získává převážně na základě způsobu, jakým s ním mluví a jak mu odpovídají členové jeho rodiny. Tímto způsobem nabývá představy o tom, jak spolu mohou jednotlivé poznámky souviset a jak to, co si lidé navzájem říkají, dává nějaký smysl. V každém případě to není nic takového jako učít se významu toho či onoho výrazu. A i když pak dítě samo pokračuje v mluvení, není to, jako když pokračuje v používání konkrétního výrazu či souboru výrazů, i když to první v sobě samozřejmě to druhé obsahuje.

Poznámky v hovoru mají určitou relevanci jedna pro druhou. Ale ne tím způsobem, jak jsou provázány prvky nějaké techniky, nebo třeba tahy ve hře. Je-li moje poznámka nějak relevantní pro vaši, je to kvůli tomu, co jsem řekl já a co jste řekli vy: ne jen proto, že pozice, kterou každý z nás zaujímá při té které práci, mají také nějaký vzájemný dopad. Právě proto musíme poznámkám v hovoru rozumět, dříve než můžeme nahlédnout, co mají jedna s druhou do činění – to se děje způsobem, jímž tahy ve hře jeden s druhým co do činění nemají.

Ptáme-li se, *jak* souvisejí například s ostatními věcmi, které někdo říká, budeme klást otázky, do jejichž probírání se zde jen stěží můžu pustit. Wittgenstein říkával, že představit si jazyk znamená představit si životní formu. Tato myšlenka byla v jeho pozdních spisech důležitá, ale nevysvětlil příliš explicitně, co obnáší. Někdy o tom mluví jako o způsobu *fungování* a je obtížné vidět rozdíl mezi tímto a jazykovou hrou. Nebo mluví o institucích, jako jsou peníze nebo prodej a nákup dřeva. To je však podle mého matoucí. Je jasné, že je jistá významná souvislost mezi jazykem, jímž lidé hovoří, a životem či kulturou, kterou si vytvořili. Přitom je důležité zdůraznit, tak jako to dělal Wittgenstein, že abychom porozuměli tomu, co lidé říkají, je třeba rozumět nejen slovíčkům a pravidlům gramatiky. Rozdíl mezi dvěma různými životními formami však nejsou jako rozdíl mezi jednou formou instituce (například manželskými zvyklostmi či finančními institucemi) a formou jinou. Z činnosti stavitelů nezískáte představu, že by tu šlo o lidi mající určitý způsob života. Mají písně, tance a slavnosti, a mají pověsti a vyprávění? Budí v nich zločiny určitého druhu hrůzu, vystavují některé lidi veřejnému posměchu? Dodáte-li k popisu jejich počínání na staveništi „a to je asi tak všechno“, budou vypadat jako loutky. Avšak pokud zároveň mají nějaký život a řeknete-li, že jejich mluvení je součástí tohoto života,

bude to znamenat něco jiného, než když řeknete, že jejich mluvení je součástí této jejich stavitelské činnosti.

Jazyk je cosi, co může mít literaturu. Právě v tom se tak velmi odlišuje od šachů. Pokud do literatury zahrnujeme i lidové písně a vyprávění, platí, že literatura je čímsi nesmírně důležitým v téměř kterémkoli jazyce: důležitým pro způsob, jakým je v tom jazyce rozuměno věcem, které lidé říkají. Tohle má co dělat například se „silou“, kterou ta či ona poznámka v daném jazyce může mít. A tímto způsobem uvedená skutečnost souvisí také s tím, v čem vidíme nějaký smysl, a v čem ne.

Samozřejmě je tu mnoho dalšího, co je také nutné. Chcete-li nějakým lidem porozumět, musíte vědět, o čem mluví. A k tomu je třeba vědět, jak farmaří a jak stavějí, znát jejich manželské zvyklosti a další věci. Neříkám, že je to méně důležité než literatura. Říkám jen, že by bylo zavádějící popisovat jazyk jako část toho – jako část způsobu či způsobů, jakými dělají různé věci; zvláště kdyby to mělo naznačovat, že jazyk příslušný ke stavění nesouvisí s jazykem příslušným k chodu místního správního úřadu o nic víc, než pohyby prováděné na stavbě souvisí s pohyby, které lidé vykonávají na úřadě. Nebo že jazyk, který lidé používají doma, nesouvisí s jazykem, který používají v práci, jiným způsobem, než jakým může souviset způsob, jakým vedou svou domácnost, s tím, jakým způsobem organizují svou práci nebo řídí úřad.

Dítě se učí mluvit tak, aby to, co říká, dávalo smysl, a aby samo nalezlo smysl v tom, co se říká, a takto tomu bude, ať bude mít jakékoli povolání, nebo ať bude právě dělat cokoli. Jinými slovy, existuje rozdíl mezi tím, co říkáme, a tím, o čem mluvíme, a to jde ruku v ruce s myšlenkou, že k tomu, že říkáme to, co říkáme, máme důvod.

To neznamená, že poznámky pronesené v konkrétním jazyce tvoří systém a že jen díky tomu nabývají smyslu. Ale naznačuje to cosi jako sdílené rozumění. Přemýšlet o jazyce jako o systému, nebo jako metodě určitého druhu (srv. „metoda znázornění“, „metoda projekce“), ba téměř jako teorii určitého druhu je nesprávné, už jen proto, že jazyk je cosi, čím spolu lidé navzájem mluví. V tomto ohledu vůbec není podobný matematice. A bylo by matoucí domnívat se, že „jazyk“ se k tomu, co se v tom jazyce říká, vztahuje tak, jako se čistá matematika vztahuje k matematice aplikované. Toto srovnání ale zároveň cosi naznačuje. Když mluvíme o sdíleném rozumění, nemám tím na mysli jednoduše to, co Wittgenstein nazýval „shodou v reakcích“,⁶ která umožňuje mluvit o tom, že používáme nějaké slovo stejným způsobem nebo že je používáme správně.

⁶ Srv. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, § 242. – Pozn. překl.

Má spíše co do činění s tím, co chápeme jako něco, co dává smysl, či s tím, čemu lze porozumět: s tím, co je možné lidem říct – s tím, co by se kdokoli, kdo tím kterým jazykem hovoří, mohl snažit říct.

Přeložil Ondřej Beran

RHEESOVÍ STAVITELÉ Krok za Wittgensteina?

Rush Rhees (1905–1989) je širší filosofické veřejnosti znám v první řadě jako jeden ze správců a vydavatelů literární pozůstalosti Ludwiga Wittgensteina. Jeho spolueditoři, G. E. M. Anscombová a G. H. von Wright jsou naproti tomu vnímáni také, nebo především, jako autoři významných samostatných příspěvků v oboru etiky a teorie jednání (v případě Anscombové), nebo logiky (v případě von Wrightové). Toto vnímání není vůči Rheesovi fér, neboť nebyl o nic méně pozoruhodným a samostatným filosofem. Jeho akademická kariéra a publikační činnost se však ubírala po skromnějších a obskurnějších stezkách. Za jeho života bylo otištěno jen málo jeho prací, většinou o Wittgensteinově filosofii. Snad i proto byl vnímán především jako interpret (ač kritický), a méně jako samostatný myslitel. Až v letech 1997–2004 vydal z jeho pozůstalosti D. Z. Phillips – jeho bývalý student a přední představitel wittgensteinovské filosofie náboženství – řadu svazků na nejrůznější témata, která ukázala šíři, hloubku a ojedinělou povahu Rheesova myšlení. Převážná většina těchto textů však vznikla desítky let před knižní publikací a často v reakci na diskusi vedenou v anglosaské filosofii té doby, a tak nelze říci, že by Phillipsův mimořádný editorský počín Rheese rehabilitoval a získal mu v očích mezinárodní filosofické komunity postavení srovnatelné třeba s Elizabeth Anscombovou.¹

¹ Pokud je mi známo, existuje jen minimum ohlasů, ať už interpretačních nebo kritických, *specificky* na Rheesovo dílo. Neexistuje žádná monografie, k dispozici máme jeden „Festschrift“ (texty v něm shromážděné příznačně nejsou články o Rheesově filosofii), existuje také jen velmi malé množství časopiseckých publikací či kapitol v knihách. K našemu tématu viz např. R. Gaita, *Language and Conversation. Wittgenstein's Builders*, in: *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 28, 1990, str. 101–115; L. Hertzberg, *Rhees on the Unity of Language*, in: *Philosophical Investigations*, 35, 2012, str. 224–237; D. Cockburn, *Rush Rhees. The Reality of Discourse*, in: J. Edelman (vyd.), *Sense and Reality. Essays out of Swansea*, Heusenstamm 2013, str. 1–22; H. A. Knott, *Rush Rhees on Wittgenstein and "What Language Is"*, in: *Philosophical Investigations*, 37, 2014, str. 228–245; nebo obsáhlé a pozoruhodné Phillipsovy úvody k jím editovaným svazkům Rheesových spisů – zde zvláště D. Z. Phillips, *Introduction*, in: R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Oxford 2006², str. xxv–xliv. Ojedinělým a pozoruhodným ohlasem v českém prostředí je text T. Holečka, který krátce probírá i obsah *Witt-*

Rheesův vliv na filosofickou scénu v poválečné Británii byl nepřímý, pedagogický. Právě on položil základy přístupu k etice, kterému se dnes říká wittgensteinovská etika a který vychází ze specifického čtení pozdního Wittgensteina.² Mezi Rheesovy žáky, či žáky jeho žáků v jím založené, neoficiální „Swansea School“, nebo filosofy blízkosti k tomuto hnutí ovlivněné, se počítají známá jména jako Peter Winch, zmíněný D. Z. Phillips, Cora Diamond, nebo Raimond Gaita. Rheesovo zvláště „etické“ čtení významných aspektů Wittgensteinovy filosofie, resp. toho, co bývá běžně, ač možná nesprávně, chápáno jako jeho *filosofie jazyka* (v podobném smyslu, v jakém jsou filosofii jazyka práce Wittgensteinových předchůdců Frega a Russella), je v hutné zkratce zachyceno ve dvojici Rheesových nejznámějších a nejcitovanějších článků, „Je možný soukromý jazyk?“³ a „Wittgensteinovi stavitelé“.

1. Wittgensteinova pozice

Jakkoli byl Rhees přesvědčen, že Wittgenstein ve své filosofii jde hlouběji a vidí jasněji než jeho filosofičtí současníci, nebyl jeho nekritickým propagátorem. *Wittgensteinovi stavitelé* jsou pokusem artikulovat a překročit limity toho, jakým způsobem Wittgenstein mluví o jazyce v úvodních pasážích svých *Filosofických zkoumání*. Dalo by se říct, že část Wittgensteinových problémů souvisí podle Rheese právě s tím, že hovoří jakoby z perspektivy *filosofie jazyka* jako speciální filosofické oblasti, v níž se lze pohybovat samostatně a nezávisle na jiných „oblastech“, např. etice. Šířeji vzato, souvisí s tím, že ze čtení Wittgensteina lze nabýt zavádějící dojem, že jazyk je separátním předmětem zájmu jedné filosofické subdisciplíny, jako jsou dobro, správnost či smysl života separátními předměty jiné.

gensteinových stavitelů: T. Holeček, *Tříkrát Rhees (Wittgenstein)*, in: *Lidé města*, 7, 2005, str. 223–226.

² Pro soustavnější informaci o této neformální škole viz J. Edelman (vyd.), *Sense and Reality. Essays out of Swansea*; u nás viz kapitoly K. Pacovské (Platónská tradice v současné anglosaské etice) a K. Theina (Morálka v tváři slov) ve svazku J. Jirsa (vyd.), *Přístupy k etice*, III, Praha 2017. Pozoruhodné Rheesovy texty „explicitně“ etického charakteru jsou sebrány ve svazku R. Rhees, *Moral Questions*, Basingstoke 1999.

³ Česky v překladu Petra Glombíčka, in: P. Glombíček (vyd.), *Soukromý jazyk, pravidla a Wittgenstein*, Praha 2006, str. 53–74.

Ambice ostře kriticky napadnout množství představ o fungování jazyka považovaných jeho předchůdci za samozřejmé je bezpochyby pro úvodní pasáže *Zkoumání* určující. Wittgenstein cituje pasáž z Augustinových *Ižznání*, která sumarizuje obecně sdílenou představu o jazyce, podle níž „slova jazyka pojmenovávají předměty – věty jsou spojením takových pojmenování“ a „každé slovo má jeden význam, ... předmět, který ono slovo zastupuje“.⁴ Jak Wittgenstein poznamenává, problémy začínají už tím, že se zde téměř nemluví o rozdílech mezi slovními druhy.⁵ A pokud ano, lidově-psychologická představa o jazyce – ale i představa řady představitelů starší generace analytické filosofie – tíhne k předpokladu, že jazyk má (primárně) jedinou funkci či polohu, v níž lze hovořit o jeho významu, popř. pravdivosti jeho vět,⁶ a touto funkcí či polohou je označování věcí a konstatování faktů, z nichž sestává svět.⁷ Podobný obrázek ostatně sugeruje i Wittgensteinovo vlastní první dílo, *Logicko-filosofický traktát*, což bylo jedním z důvodů pozdější autorovy značné nespokojenosti s touto knihou.⁸

Wittgensteinovým protipříkladem, který má odhalit slabá místa této představy, je právě odrazový můstek Rheesovy kritické diskuse: jazyk „stavitelů“ představený v § 2 *Zkoumání*. Veškeré interakce v tomto jazyce mají podobu výkřiků „Sloup!“, „Trám!“ apod., následovaných tím, že ten druhý přinese příslušný stavební díl. Toto, jak poznamenává Wittgenstein, lze pro účely výkladu chápat jako „úplný primitivní jazyk“. Tento poměrně banální příklad, později obměňovaný a rozvíjený, má ukázat přinejmenším dvě věci. Zaprvé že jazykové interakce nemusí mít primárně podobu výměny faktových konstatování o světě, informací či popisů a že lze představit jazyky, které jsou úplně, ačkoli sestávají jen z rozkazů.⁹ Druhým, méně přímočarým bodem, který chce Wittgenstein ukázat, je pak jeho intuice, že jazyku se neučíme jako teorii, tj. jako souboru znaků, jež pojmenovávají či popisují věci světa, nýbrž „slepým“

4 Přel. O. B. Srv. existující český překlad in: L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993, § 1. – Pozn. překl.

5 Tamt.

6 Srv. tamt., § 4.

7 Srv. tamt., §§ 23–27.

8 Jestli je předložení této poměrně prostoduché představy o jazyce skutečně tím, o co v *Traktátu* jde primárně, je předmětem sporů. Viz k tomu např. pozoruhodnou, „disentně“ orientovanou práci o raném Wittgensteinovi: P. Glombíček, *Filosofie mladého Ludwiga Wittgensteina*, Červený Kostelec 2016.

9 L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, § 18.

výcvikem – učíme se (jako děti) reagovat na určité typy předložených podnětů vyslovením určitých zvuků (slov, vět).¹⁰ Učení se jazyku vlastně spočívá ve vštěpování takovýchto diferencovaných reakcí a reakcí na reakce, aniž by mělo formát významového „vysvětlení“, či vysvětlení vztahu mezi slovy a věcmi světa.

Výsledkem je dnes již klasický obrázek jazyka sestávajícího z řady strukturovaných kontextualizovaných činností, řídicích se specifickými pravidly, „jazykových her“, v nichž mají slova a věty význam, protože jsou určitým pravidelným, nadosobně či neosobně zafixovaným způsobem *používána*. Právě praktická orientace v těchto (i v případě jediného slova či výrazu často velmi mnohých a velmi rozmanitých) způsobech použití je tím, čemu se učíme, nebo co známe, když se řekne, že víme, co něco znamená. A těchto různých způsobů použití jazyka – těchto „her“ – je „nesčetně mnoho“.¹¹

2. Rheesova kritika Wittgensteina

Rheesova kritika této Wittgensteinovy představy sleduje několik základních bodů. Není třeba ji zde probírat do velkých podrobností; pregnantně je vyložena v přeloženém článku. Stručně ale upozorníme na následující:

Předně je podivné představovat si, že by jazyk užívaný staviteli při práci mohl být jejich úplný či veškerý jazyk. To totiž znamená, že by neužívali jazyka nikdy jindy. Pravda, těžko by jim příkazy „Sloup!“ a „Trám!“ (ve smyslu „přines sloup!“ atd.) byly k něčemu kdekoli jinde než právě na stavbě. To ale neznamená mluvit jazykem; jazyk totiž, jak Rhees poukazuje, umožňuje provádět nejrůznější reflexivní obraty, okruhy a smyčky, např. mluvit po příchodu domů z práce o tom, co se v práci dělo, či v průběhu práce spolu mluvit o nalezení řešení některého zádrhele, na nějž dělníci právě narazili. Wittgensteinův obrázek sugeruje, že všechny tyto další kontexty použití jazyka nejsou zapotřebí, jazyk by mohl fungovat a být úplným jazykem i bez nich.

Rhees namítá, že to, co by pak stavitelé měli a používali, by byly spíše jakési ritualizované signály a celé počínání by bylo spíše *hrou* se stavebními kameny než stavěním. To, co činí stavění stavěním, je fakt, že stavitelé staví dům, možná podobný tomu, do něhož se večer po prá-

¹⁰ Tamt., §§ 5 a 6.

¹¹ Tamt., § 23.

ci vracejí oni sami – dům, který možná bude někomu domovem, dům, který bude místem něčího života. „Jazykem“ stavitelů totiž není možno mluvit o tom, že něco je problém, a není jeho pomocí možné ani artikulovat a uchopit, *proč se snažíme* nějaký problém vyřešit. Význam řešení problémů, na něž ve svém denním životě narážíme – a o nichž a o jejichž řešení *mluvíme* – ovšem pro Rheese není jen úzce pragmatického druhu. Stavění domů má jistý smysl, tak jako má smysl mluvit srozumitelně, k věci a způsobem, který druhému něco sděluje. Jinými slovy, při stavění domů nám o cosí jde, jako při adresování poznámek sobě navzájem nám o cosí jde; i když se nám tento smysl ne vždy daří naplňovat, svým počínáním ukazujeme, že se k tomuto usilování přihlašujeme, že jeho smysluplnost je nám srozumitelná. Smyslem Rheesova argumentu je ukázat, že v izolované hře stavitelů není podobný náhled dost dobře možný. Stavění musí být činností, která má jakýsi smysl, která má místo v rámci života stavitelů. A jestliže to, co dělají za použití jazyka, je stavění a nebylo by tím stavěním, jakým je, bez účasti jazyka, je tomu tak díky tomu, že „jejich mluvení je součástí tohoto života“, nikoli jen „součástí této stavitelské činnosti“.

V tom případě ovšem – a k tomuto bodu se Rhees vrací opakovaně a jeho kritika je v něm vlastně soustředěna – učit se mluvit jazykem znamená učit se pohybovat v celku lidského života, nabývat určitého porozumění tomuto celku, spíše než učit se lokalizované technice – činnosti prováděné podle pravidel. Pravidla mají jistě v jazyce významné místo, ale soustředěním se pouze na ně nám může cosí podstatného uniknout, jak ukazuje Rheesův příklad učení se cizím jazykům: modelové konverzace v typizovaných životních situacích (nákup v obchodě, orientace ve městě atp.) nám umožňují vštípit si podstatná gramatická pravidla, slovní zásobu a způsob správných reakcí na správné typy podnětů (otázky). Je však zásadní rozdíl mezi cvičnými konverzacemi a skutečnými rozhovory, rozdíl, který nespočívá v tom, že by se tyto druhé rozhovory řídily ještě nějakým dalším pravidlem navíc. Faktorem, na kterém tento rozdíl spočívá, je, že ve druhém z těchto případů se někdo snaží někomu něco říct a ten druhý se z rozhovoru může něco dozvědět.

Rhees ovšem nepopírá, že bez dodržování celé řady pravidel nejrůznějších druhů (od elementárních gramatických pravidel po pravidla odlišující od sebe hry jako vyprávění příběhu, vyprávění anekdoty a podávání zprávy o skutečné události) by nebylo možné si něco navzájem říkat. Zdůrazňuje však, že motivací našeho zájmu na tom, abychom se učinili sobě navzájem srozumitelnými, abychom si něco řekli, je význam, který přikládáme jiným rozdílům než rozdílům mezi dodržováním

a nedodržováním pravidel. Je to rozdíl mezi různými kvalitami toho, co říkáme: zda mluvíme k věci, nebo žvaníme, zda říkáme něco hlubokého, něco, co má jistou „sílu“, nebo triviálního a nicotného apod. Rhees sám poznamenává, že „udělat z něčeho bramboračku (making a blunder) není totéž jako používat jazyk nesprávně“,¹² tj. proti pravidlům. Dodržování konkrétního pravidla rozhoduje o tom, zda to, co v nějaké situaci říkám, je mluvením vážně, o něčem, co se skutečně stalo, nebo zda si dělám legraci. Nerozhoduje ale o tom, zda tomu druhému sdělím víc, nebo zda mu sdělím něco hlubšího, podstatnějšího, když budu spíše mluvit vážně, nebo když si budu dělat legraci.

Podobná rozlišení ovšem platí a je možné je činit v rámci celku, který má odlišnou povahu než celek nějaké hry. Část Rheesovy kritiky míří na nejasný dojem, který v nás zanechávají zvláště úvodní pasáže Wittgensteinových *Zkoumání*, pokud jde o vztah mezi pojmy jazyka a hry: je „jazyk“, jak o něm Wittgenstein mluví, konkrétní jazyk (angličtina, němčina, ...), nebo lidský jazyk vůbec? Ve kterém z těchto smyslů – pokud vůbec – lze říct, že je jazyk souborem („rodinou“) jazykových her? Ve kterém z těchto smyslů může být celým jazykem – jako, jak se zdá, v případě stavitelů – jedna jediná jazyková hra? Mnohé Wittgensteinovy formulace se ve skutečnosti pohybují zkusmo od jedné této pozice k druhé a zase zpět, a to někdy ve značné obecnosti, aniž by je nějak ilustroval.

Rhees dává najevo, že jeho zajímá lidský jazyk – to, že spolu mluvíme – vůbec (a podle jeho čtení to primárně zajímá i Wittgensteina). Pokud lze o jazyce v tomto smyslu mluvit jako o jedné věci, jeho jednota nespočívá v jednotné sadě pravidel nebo v rodinné podobnosti her, jež jej konstituují. Jednotící souvislostí je spíše cosi jako vzájemná relevance našich poznámek, které spolu souvisejí v rámci toho, když spolu lidé mluví a když rozumějí tomu, co si navzájem říkají – v „rozhovoru“ (conversation). Lze si samozřejmě představit řadu „defektních“ forem této relevance: když mluvíme o tom, že lidé se v řeči míjejí, nebo že někdo je „úplně mimo“, stále popisujeme charakter, jaký má to, jak spolu tito lidé mluví. Souvislost, kterou rozhovor má, spočívá v tom, že poznámky, které lidé v rozhovoru pronášejí, jsou pro sebe navzájem nejrůznějšími

¹² R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, str. 42. Srv. analogický Rylův postřeh, podle něhož způsob použití toho, co se řídí pravidly, tedy – v Rylově výkladu – *slov*, může být pouze správný, nebo nesprávný; naopak to, co říkáme, může být hloupé, nebo rozumné – ne však na základě dodržování či nedodržování pravidla –, slova sama však taková být nemohou. G. Ryle, *Ordinary Language Philosophy*, in: *The Philosophical Review*, 62, 1953, str. 167–186; viz str. 179 n.

způsoby relevantní. Dvě promluvy na sebe mohou smysluplně reagoval, i když bychom je mohli z hlediska újeji chápané wittgensteinovské analýzy brát jako tahy v rámci dvou různých her, například když na něčí zcela vážný výklad reagujeme ironickým žertem. Jenže právě tato inkongruence může být formou, již reakce na promluvu druhého přirozeně má, a někdy snad dokonce musí mít.

Zájem na vzájemné srozumitelnosti, zájem na tom, činit v jazyce určité přechody či spojení, je charakteristický pro jazyk, jehož podstatu nelze ukázat pomocí denudovaného příkladu se staviteli. Je to jazyk, v němž existuje literatura, humor, nebo v němž vyjadřujeme to, co v nás budí hrůzu. Je jistě možné, ba pro filosofa jazyka nevyhnutelné, snažit se fungování lidského jazyka ukázat na příkladu omezeného či zjednodušeného obrazu. Nemělo by se však stát – a Wittgenstein se podle Rheese ve svém příkladu se staviteli dostává tomuto nebezpečí příliš blízko –, že ze svého zjednodušeného obrazu jazyka vynechá právě tyto jeho dimenze, a ponechá jen pravidla a jimi sřetěžené úkony.

Wittgenstein přitom právě tuto intuici zachycuje pomocí svého – mnoho diskutovaného, a značně záhadného – pojmu „životní formy“, když zdůrazňuje například to, že představit si jazyk (porozumět mu) znamená představit si životní formu.¹³ Rhees je na zjevných rozpacích z nejednoznačnosti Wittgensteinových komentářů o tom, co je životní formou. Představit si jazyk – něco, co skutečně je jazyk – však v každém případě vyžaduje představit si, jakým způsobem lidé mluvící tímto jazykem žijí. Problémem příkladu se staviteli – pokud věty, které pronášejí, jsou skutečně jazyk, a to úplný jazyk – je, že si nic jako lidský život se vši jeho komplexitou (jakou zachycují Rheesem zmiňované dimenze literatury či humoru) v jejich případě představit nelze. Také Rheesův v zásadě negativní výklad o životní formě však sugeruje, že existují přinejmenším různé způsoby, jimiž spolu lidé mluví, a tedy různé životní formy. A není vždy zcela jasné, v čem tkví to, že se snažíme porozumět jazyku – a tedy životní formě –, jímž spolu nějací lidé mluví a jemuž nerozumíme hladce – tedy jaký je přesný smysl pozorování, že daný jazyk je v nějakém smyslu jiný jazyk než náš vlastní, že ti lidé spolu nemluví tak, jak spolu mluvíme „my“. Nebude se jednat o konkrétní empirické jazyky (angličtinu, češtinu, atd.), nýbrž spíše o odlišné způsoby, jak lidé mluví, v něčem podobné rozdílným kulturám či subkulturám, někdy více či méně koextenzivním s množinou mluvčích toho kterého jazyka, někdy

¹³ L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, § 19.

sahajícím napříč mnoha různými jazyky, někdy rozdílným u mluvčích jednoho jediného jazyka.

3. Význam Rheesovy kritiky

Wittgensteinova *Zkoumání* inspirovala či motivovala mnoho děl poválečné filosofie jazyka „post-analytické“ generace, a byla vnímána jako kanonická, ač archaická, formulace dodnes zásadní změny paradigmatu v pohledu na jazyk reprezentované jmény jako Quine, Sellars, Rorty nebo Brandom. Mnohé, co Wittgenstein říká, skutečně znamená příkrý rozchod se starší esencialistickou a reprezentacionalistickou představou o jazyce a přechod k pragmatickému pohledu na jazyk jako na soustavu rozrůzněných praktik řízených pravidly. Včetně předpokladu, že význam toho, co říkáme, má podstatnou měrou co dělat se způsobem použití výrazů, s nimiž přitom zacházíme. Význam Rheesovy kritiky spočívá jednak v tom, že se snaží ukázat, že i jako výklad Wittgensteina je toto chápání poněkud neúplné či jednostranné, ale především v tom, že je neúplné či jednostranné jako filosofické pojetí jazyka.

Rheese lze jistě číst tak, že předkládá podobné teze jako například Brandom, podle něhož – a oproti tomu, co tvrdí Wittgenstein¹⁴ – je pro jazyk centrální jedna z jeho her, totiž hra na udávání a požadování *důvodů* pro naše *tvrzení*.¹⁵ Rheesovy opakované poukazy k tomu, že jednota jazyka je v jakémisi smyslu jednotou sdílené srozumitelnosti toho, co jeden druhému můžeme říkat v rámci rozhovoru, však míří jinam. Nejde mu o prioritu tvrzení (assertion) a odvozovacích a zdůvodňovacích vztahů mezi nimi; duch jeho kritiky Wittgensteina je spíše platónský.

Jak jsem naznačil, způsob, jímž spolu souvisejí poznámky, jež jedna na druhou navazují v proudu řeči, je sice podle Rheese „logický“, nejde však o vztah vyplývání nebo odvoditelnosti; také proto, že jedna nebo více (nebo i všechny) z takto zřetězených poznámek vůbec nemusí mít podobu tvrzení, anebo že, a to v každém případě, může být jejich povaha jakožto tvrzení nejasná a složitá. Pokud na něčí proslov o důležitosti

¹⁴ Pravděpodobně. Je jistě pravda, že Wittgenstein nikdy neidentifikoval žádný „ústřední“ druh jazykové hry; v debatě o inferencialismu hojně citovaný § 18 *Filosofických zkoumání* a jeho metafora starého města jsou však spíše dvojnásobné.

¹⁵ Viz např. R. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge (MA) 1994, str. 89 nn. Čtení Rheese jako svého druhu Brandomova předchůdce předkládá např. T. Zarebski, *Does Language Have an Essence? From Wittgenstein via Rheese to Brandom*, in: *Disputatio*, 8, 2019, str. 259–278.

expertní, neideologické politiky zareagujeme ironickou řečnickou otázkou („Takže tohle budete dělat, až vyhrajete volby, jo?“), vztah, díky němuž je tato poznámka poznámkou, která souvisí s předchozí řečí, je v Rheesově smyslu „logický“. „Logičnost“ spočívá v tom, že navázat tímto způsobem na to, co bylo řečeno předtím, znamená dále rozvíjet možné rozumění řečenému. Rhees opakovaně zdůrazňuje význam tohoto „růstu porozumění“ (growth of understanding) jako patrně nejlepšího popisu toho, v čem spočívá – či co to znamená –, že v hovoru pronášíme poznámky, které mají význam, tj. jsou relevantní pro to, co bylo řečeno předtím. Oporou této Rheesovy kritiky Wittgensteina je specificky pochopená *platónská* inspirace: podle Rheese je i v Platónových očích jazyk na prvním místě pohybem, či extenzí rozumění, a sřetení promluv v proudu hovoru je umožněno souvislostmi mezi tím, *co si lidé říkají*, spíše než pravidly upravujícími způsob použití výrazů, tj. jejich význam. A Wittgensteinův důraz na to druhé zastírá význam toho prvního.¹⁶

Tato platónská inspirace nečiní z Rheesovy filosofie podivnou anachronickou kuriozitu v proudu pragmaticky orientované poválečné filosofie jazyka. Má nám pomoci nahlédnout, že přílišným důrazem na význam pravidel, jak se s výrazy jazyka zachází, můžeme ztratit z očí význam toho, že jazykem je možné vyjádřit *myšlenky*. Důvod, proč nám tak záleží na tom, abychom se s druhými domluvili, má co dělat právě s tím, jaké myšlenky si přejeme, aby v naší řeči postřehli, porozuměli jim, či jednodušeji řečeno s tím, co se jim snažíme říci – přičemž nejde o tvrzení v úzkém smyslu slova, tvrzení odvoditelné z jiných tvrzení a zakládající možnost odvodit opět další tvrzení –, spíše než s pravidly toho, jak se různé věci se slovy dělají.

Typické Wittgensteinovy příklady z první části *Zkoumání*, například rozvíjení číselné řady, posouvají důraz směrem, který umožňuje pochopit jeho přitažlivost pro poválečnou filosofii jazyka a její pragmatický duch. Sugerují, že naučit se mluvit znamená osvojit si určitou činnost vstípením pravidel. Něco říkat ale podle Rheese není (jako) něco dělat – na rozdíl od rozvíjení číselné řady, ale třeba i zareagování na otázku tak, že na ni odpovím, něco říkat nepředstavuje tah, který by byl buď správně, nebo nesprávně. Jak jsem naznačil výše, významná rozlišení v rámci toho, co říkáme, vedou jinudy než po linii správně/nesprávně, odpovídající dodržování/porušování pravidla. Něco říkat znamená moci mluvit pošetile nebo k věci, hluboce nebo triviálně.

¹⁶ Srv. D. Z. Phillips, *Introduction*, str. xxxvi.

Rheesův posun důrazu směrem k těmto rozlišením tak vzdáleně připomíná směr, kterým se od klasické ordinary language philosophy vydal Grice se svými konverzačními maximami, spíše než post-analytický pragmatismus, kulminující v monumentálním Brandomově díle. I Grice ovšem zůstává soustředěn na účel, jež má konverzace naplnit, a jeho maximy jsou principy, jež nám mají pomoci tohoto účelu dosáhnout; konverzace je pro něho obdobou jakéhokoli, i ne-jazykového, racionálního počínání.¹⁷ Podobně jako Rhees se pokouší postihnout, co je – podle něho – podstatné pro fungování jazyka vůbec spíše než pro osvojení si té či oné kontextualizované praktiky. Přesto jde Gricovi o principy toho, *jak* máme dělat to, co se s jazykem rozhodneme dělat, spíše než – jako Rheesovi – o pokus o uchopení toho, *co* můžeme a máme říkat a proč něco spíše než něco jiného.

Rhees zdůrazňuje, že mluvit se neučíme stejným způsobem, jakým si osvojujeme konkrétní dovednost, ať už manuální, či jazykovou, včetně takových, jako když se učíme cizí jazyk. Jak říká v závěru svých *Stavite-lů*, učit se mluvit znamená učit se, „co dává smysl, čemu lze porozumět, co je možné lidem říct, co by se kdokoli, kdo tím kterým jazykem hovoří, mohl snažit říct“. Když se malé dítě učí mluvit, může uspět jen tak, že *je s* ostatními lidmi, a učí se *od nich*. Ačkoli tomu je zpravidla tak, že se učí mluvit jedním konkrétním jazykem, např. česky, učí se *mluvit*, tedy něco jiného, než když se česky učí dospělý hovořící například už anglicky nebo jakkoli jinak.¹⁸ To, čemu se učí dítě, je jistý způsob života; protože mluvení je mluvením, jen pokud je to něco, co dělají lidé, kteří žijí lidským způsobem života. Mají „písň, tance a slavnosti, a pověsti a vyprávění“, některé věci v nich „budí hrůzu“, a dokážou o svém životě v souladu s tím mluvit díky tomu, že jejich jazyk „může mít literaturu“, tj. částečně institucionalizovanou extenzi dílčích epizod, kdy má ta která poznámka například zvláštní pocíťovanou „sílu“.

Rheesovi tedy nejde o to, aby se pokoušel například vyvracet způsob popisu jazyka jako souboru her. *Můžeme* takto jazyk popisovat; a mnohé se o něm dozvíme. Ukazuje však zároveň, že je to lidské mluvení, co dává pravidly vyjádřeným vztahům mezi slovy a větami hloubku; že tam, kde lidé spolu mluví – v jejich mluvení –, teprve tyto vztahy jsou tím, čím jsou. Tvrzení jako „prší“ a „neprší“ si sama o sobě neprotiřečí; mohou si protiřečit za určitých okolností jako různé věci, které lidé říkají. Nazývá-li někdo to, co by dávalo smysl nazývat „krádeží“, „vypůjčo-

¹⁷ H. P. Grice, *Studies in the Ways of Words*, Cambridge (MA) 1991, str. 26 nn.

¹⁸ R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, str. 253.

váním“, porušuje jistěže určité „gramatické“ pravidlo, na tomto porušení však záleží v první řadě proto, že na podobu a naše chápání lidského života by mělo významný dopad, kdybychom soustavně směřovali případy a pojmy krádeže a výpůjčky. Jestliže tedy například John McDowell mluví o správnosti v použití jazyka jako o věci toho, že „zachováváme věrnost“ jak významu výrazů, tak empirickému stavu světa, mohli bychom to číst spíše jako zachovávání věrnosti vůči různým věcem, které v našem životě – v němž mluvíme o „krádežích a výpůjčkách“ – mají význam a hodnotu.¹⁹

Swanseašská škola recepce Wittgensteina, iniciovaná Rheesem, představuje ve svém důrazu na tato témata jakýsi ponorný proud, z větší části zakrytý zraku širší filosofické veřejnosti úspěšným rozvinutím témat pravidel a jejich následování v díle mnoha poválečných filosofů. Je „ponorným“ proudem také proto, že neusiluje o popření významu a přínosu soustředění se na pravidla, nýbrž chce ukázat, co všechno znamená žít život, v němž mluvíme jazykem řídícím se pravidly – co všechno je skryto za či *pod* pozorováním, že se řídíme pravidly.²⁰ Rheesovi Wittgensteinovi stavitelé jsou pro tuto filosofickou perspektivu na jazyk zakládajícím textem, který neztrácí svou aktuálnost ani dnes.²¹

Ondřej Beran

¹⁹ Tento příklad a jeho využití pro kritickou reakci na McDowella si vypůjčuji z článku D. Cockburna *Meaning, rules and conversation*, in: *Language Sciences*, 26, 2004, str. 105–123, viz str. 113.

²⁰ Srv. pozoruhodnou Sellarsovu poznámku: „*Popisovat pravidla* znamená popisovat *koštilivce* pravidel. Pravidlo je něco, co je žito, nikoli *popisováno*.“ W. Sellars, *Language, Rules and Behavior*, in: S. Hook (vyd.), *John Dewey. Philosopher of Science and Freedom*, New York 1949, str. 289–315; viz str. 315.

²¹ Rhees údajně zkonzoval své *Stavitele* z mnohonásobně rozsáhlejšího materiálu, což vysvětluje značnou hutnost a zkratkovitost textu. Mnohem rozvinutější a detailnější podobou těchto jeho úvah je část III jeho knihy *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Pokud někdy vyjde český překlad této knihy, mohlo by to pomoci šťastným způsobem obohatit způsob, jakým se u nás mluví a zvláště vyučuje o analytické tradici ve vztahu k pozdnímu Wittgensteinovu dílu. – Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425.

LESKY A BÍDY SOUČASNÉ ČESKÉ FILOSOFIE

Rozhovor Elišky Fulínové a Tomáše Koblížka s Kamilou Pacovskou a Ondřejem Švecem

Eliška Fulínová – Tomáš Koblížek: Dovolili jsme si vás oslovit jako české filosofy, kteří již vystudovali ve svobodných podmínkách, kteří se dnes podílejí na utváření filosofie u nás a kteří mají určitou zkušenost se spoluprací na mezinárodní úrovni. Jen na úvod pro čtenáře: oba jste absolventy katedry filosofie na FF UK v Praze. Kamila Pacovská má za sebou stáže na univerzitách v Edinburghu či ve Vídni, je jednou z vůdčích postav mezinárodního Centra pro etiku v Pardubicích, které spoluzakládala, a publikuje články zejména o etice a morální psychologii. Její texty vyšly například v časopisech The Journal of Ethics nebo Philosophy. Ondřej Švec obdržel doktorát v režimu cotutelle na École normale supérieure v Lyonu a hostoval jako Visiting assistant professor na univerzitách v USA a Japonsku. Nyní vyučuje filosofii na FF UK v Praze a publikuje anglické a francouzské texty o epistemologii, fenomenologii či pragmatismu. Nedávno také spolueditoval s Jakubem Čapkem knihu Pragmatic Perspectives in Phenomenology, již vydalo nakladatelství Routledge.

Hned zkraje bychom se rádi zeptali, jak sami vnímáte vývoj české filosofie za posledních třicet let. Lze říci, že česká filosofie už prakticky vplynula do mezinárodních diskusí, nebo si stále zachovává nějaká výrazná národní specifika? Ve zkratce řečeno: existuje podle vás současná česká filosofie?

Kamila Pacovská: Vaši otázku pro účely odpovědi rozdělím do dvou. Předně česká filosofie může znamenat výrazné české myslitele jako Patočka, Havel, Hejdánek nebo Kohák, jejichž dílo mohou dále rozvíjet filosofové i v jiných jazycích. Moji zahraniční kolegové z Centra pro etiku přišli nedávno s myšlenkou pořádat malé workshopy týkající se tvorby těchto českých autorů. Je to pro ně zajímavé nejen jako způsob obeznámení se s místní myšlenkovou tradicí, ale zajímavé je to pro ně i filosoficky jako něco, na čem se dá dále stavět.

Spíše však současnou českou filosofií myslíte filosofii provozovanou českými akademiky, ať už se věnují analytické filosofii, fenomenologii,

nebo něčemu dalšímu. Zde si jen dovolím podotknout, že v současné době už je těžké tuto skupinu vymezit – akademici zaměstnaní na českých univerzitách či Akademii věd nemusí být Češi (nebo Slováci), akademici, kteří vystudovali na českých univerzitách, také nemusí být Češi a naopak rodilý Čech nemusel vystudovat na české universitě a může působit v zahraničí. I jazykové kritérium – filosofie psaná v češtině – zde již fungovat nebude, k tomu se dostanu níže. Protože však čeští akademici ve srovnání s jejich zahraničními kolegy poměrně málo migrují, většinou tu stále ještě máme ten model, že Čech, resp. Moravák, vystuduje v Čechách, resp. na Moravě, a pak si tam hledá zaměstnání s tím, že zahraniční zkušenost jen výjimečně přesahuje roční stáž, tak tomu bylo i v mém případě.

Nuže, existují a mají existovat nějaká silná národní specifika současné české filosofie v takto definovaném smyslu? Domnívám se, že kvůli oně již zmíněné neochotě migrovat je česká filosofie i nyní poměrně dost uzavřená, což má svá pozitiva, ale také negativa. Pozitivem je, že si tím stále do jisté míry držíme od těla určité bohužel už převažující negativní jevy, které v zahraničí mnohé filosofy devastují – zmiňme politiku „publish or perish“ jako jeden příklad za všechny. To nám bezpochyby dává určitou tvůrčí svobodu. Zároveň je ale v tom tvoření člověk často osamocen a postrádá konfrontaci, ale i sdílení s druhými, což podle mě filosofii velmi škodí. Pěstování filosofie vyžaduje komunitu, pokornou diskusi myšlenek a textů s nadanými lidmi, které zajímají podobné věci a orientují se v relevantní literatuře. Obecně nutným důsledkem specializace v malé zemi je, že už od začátku doktorského studia je třeba aktivně vyhledávat kolegy v zahraničí a intenzivně s nimi spolupracovat. Na mém případě to je dobře vidět: anglosaská etika je v České republice zcela menšinový obor a mojí specializací v rámci ní, totiž tomu, co se zpravidla ve světě nazývá „morální psychologie“, se u nás – snad s výjimkou mé školitelky Mariny Barabas – nikdo nevěnuje, takže jsem k zahraničí musela vyhlížet už od začátku. Až na té roční stáži v Edinburghu jsem však poznala, co všechno a jak hodně mi to chybělo. Byl to pro mě osobně i odborně velmi transformující zážitek.

Jinak v rámci anglosaské filosofie máme podobně jako jiní Evropané mnohé kvality, které ne vždy úplně uplatňujeme, a to k vlastní škodě: uvědomujeme si význam historie filosofie, ovládáme více než jeden jazyk, zpravidla známe i základy kontinentální filosofie, jsme otevření literatuře a umění. Nedávno jsem objevila skupinu evropských, převážně německých a italských filosofů a filosofek sdruženou kolem European Philosophical Society for the Study of Emotions, kde se tyto kvality

a otevřenost daří skvěle vytěžit. V oblasti (anglofonní) filosofie emoci tak vytvářejí skvělou protiváhu americkému, převážně scientistnímu stylu filosofování.

Chtěla bych se však ještě vrátit k té části vaší otázky, kde se ptáte, zda už česká filosofie vplynula do mezinárodních diskusí, protože trochu skryla jeden důležitý aspekt. Zkusme si tu otázku položit jinak: Jsou čeští filosofové (tj. řekněme zaměstnanci českých universit, kteří studovali v Česku) schopni obstát v mezinárodní konkurenci? Tuto otázku totiž neustále řešíme v našem Centru pro etiku, kde vedle českých a slovenských akademiků tvoří více než polovinu zahraniční kolegové, a to většinou ze severských zemí (Švédsko, Finsko), které jsou s námi populačně srovnatelné. Asi není třeba říkat, že severňáci jsou často šokováni, když slyší o našich podmínkách práce. Má odpověď na otázku, jestli jsme schopni konkurovat zahraničním kolegům, je tedy jednoznačné ne. Důvodů je více, zmíním čtyři nejdůležitější:

1. Obrovská přetíženost místních akademických pracovníků. Toto není žádná novinka, ale neškodí si to připomínat: běžný český odborný asistent učí dvakrát až třikrát víc než jeho finský, italský, německý či britský kolega. Při takové zátěži není možné dělat vědu ve srovnatelné kvalitě.

2. Nedostatečná státní podpora při péči o děti do tří let. Jít na tři roky na rodičovskou dovolenou ve vědě jednoduše není možné, alternativy jsou ale finančně těžko dostupné a neúměrně vysilující. Běžná česká akademička je kvůli tomu na rodičovské dovolené zhruba třikrát až čtyřikrát déle než její finská, švýcarská či holandská kolegyně.

3. Dále bych chtěla zmínit něco, co se podle mě v humanitních vědách stále velmi podceňuje, a to je znalost jazyka, především angličtiny. Abyste se mohli plnohodnotně zúčastňovat akademické diskuse, potřebujete mít perfektní angličtinu odbornou i konverzační, aby vás při diskusi nezpomalovala a neoslabovala. Na workshopech a konferencích je přitom stále vidět rozdíl ve výuce angličtiny mezi „východem“ a „západem“. I ti Italové, kterým se smějeme, že neumějí říct „he“, rozumí ve skutečnosti lépe než naši doktorandi. Nedostatečná znalost angličtiny je hendikep, který v pozdějším věku již nelze dohnat a který táhne dolů i ty nejnadanější badatele. Je to mimochodem jeden z důvodů, proč by podle mě magisterské studium mělo být v angličtině, protože studenti jsou ještě ve věku, kdy s tím jde něco dělat.

4. Poslední věc je částečně důsledkem předchozích. I když vydáme velmi kvalitní publikaci v angličtině, ta často nemá adekvátní dopad proto, že nemáme čas a prostředky ji dostatečně propagovat. V současném

přebujelém systému publikací má jen málokdo přehled o všem, co k danému tématu vyšlo, a nějaký článek či kniha se do povědomí dostává daleko víc tak, že je její autor diskutuje s kolegy na workshopech, konferencích, katederních seminářích, jinými slovy díky cestám a zahraničním kontaktům. V tomto ohledu vítám demokratizaci, kterou přinesly on-line konference, protože umožňují být stejně vidět i těm, kdo bádají ve filosofických zapadákověch nebo v obležení malými dětmi.

Ondřej Švec: Při vaší otázce se mi zprvu vybavila následující vzpomínka. Když jsem v druhé polovině devadesátých let začal v Praze studovat, jistá část české filosofické obce považovala za vlastní specifikum chybějící erudici, kvůli nemožnosti řádného studia za předchozího režimu, a vydávala to za svěží variantu sókratovsky přiznaného nevědění. Doba, kdy bylo možno nedostatek vzdělání považovat za přednost, je naštěstí zažehnána a provázanost dnešní české filosofie s mezinárodními debatami je nepopíratelná.

Otázkou pak je, co by vůbec národním specifikem filosofie mohlo být. Jistá tradice jako například u britského empirismu? „Myšlenkový styl“, jakým se vyznačují například zastánci historické epistemologie, kteří se snaží řešit otázku poznání studiem vědy v jejím historickém vývoji a v její sebe-revidující schopnosti? Nebo snad nějaký distinktivní rys či dokonce podivnost, které by jinde neměly obdoby? Vymežit „české myšlení“ podle jakéhokoli z těchto kritérií se mi zdá ošemetné. Kdysi převládající fenomenologická tradice je importem, „myšlenkovým stylem“ je tu nanejvýš zdrženlivost jakkoli komentovat současné politické dění (například v porovnání s Francií) a snahy o vymezení „druhového specifika“ vyznívají nanejvýš směšně. To je dobře patrné například v souhrnném závěru přehledové publikace *Czech Philosophy in the XXth Century*. Autoři zde identifikují specifické principy české filosofie slovy, která je třeba citovat *in extenso*: „Continuous attention has been paid to the philosophy of man and society...“ [sic!] „For having had concrete experience with authoritative, totalitarian systems, in reflecting upon specific intellectual challenges Czech philosophy tends to develop an ability to blend unbending criticism with responsible tolerance.“¹ Komentáře k takovýmto deklaracím netřeba.

¹ L. Nový – J. Gabriel – J. Hroch (vyd.), *Czech Philosophy in the XXth Century*, Washington 1994, str. 218, kurzíva – O. Š.

E. F.: Nemohli bychom říci, že specifikum českého filosofického prostředí spočívá v určité transdisciplinaritě? Měli jsme tu a stále máme nebývalou koncentrací myslitelských postav na pomezí disciplín, které byly pro české prostředí formativní. Příkladem budiž Ivan M. Havel či Zdeněk Neubauer a jeho žáci, například Stanislav Komárek. Setkali jste se s něčím podobným v zahraničí?

O. Š.: Figura přírodovědce s filosofickým přesahem, zosobněná citovanými jmény, se mi vskutku jeví jako specifický fenomén české intelektuální scény. Má opatrná hypotéza by zněla, že veřejnost dopřává sluchu těmto postavám mj. proto, že se neprezentují jako filosofové *tout court*, ale jejich autorita je zaštitěna především inženýrským či přírodovědeckým titulem před jménem. A právě tato odbornost – v předsudečném protikladu k údajné neodbornosti filosofů – je v očích publika dokladem, že se jim vyplatí naslouchat. Velkého prostoru se jim pak dostává, i když zrovna fantazirují, jak je patrné například v Cílkově apologii myslivectví, v Komárkově zalíbení v apokalyptických predikcích soumraku kultury či evropského mužství nebo v případě Nebauerova pábitelství, jehož ducha-plnost u nejednoho střídměji orientovaného filosofa vzbuzuje rozpaky. S výstižnou nadsázkou o podobných fenoménech pojednává Petr Rezek v *Démantech české filosofie*.

Nechtěl bych však podávat nějaké zplošťující soudy ohledně jmenovaných osob, ale spíše doložit rizika mnohoznalectví na konkrétním a textově doložitelném případě. Tak je nutno přiznat pochybnou zásluhu škole Zdeňka Nebauera a Stanislava Komárka, že nespočet studentů ve svých pracích dokola omílá údajný Baconův výrok navrhuující „nappnout přírodu, tu špinavou děvku, na skřípec a vyrvat jí její tajemství“.² Dlouho jsem pátral, kde se zmíněný výrok u Bacona nachází, ale místo pasáže v jeho vlastním díle jsem dohledal zřejmý zdroj onoho pomýlení: oba naši autoři ho převzali z vlivné knihy Carolyn Merchant *Death of Nature*. Jistě, Bacon obhajoval umění dráždit přírodu, mají-li být odhalena její tajemství, avšak připodobnění k inkvizičním procesům a trýznění přírody na mučidlech je invencí americké historičky vědy.³ A pouze v její knize se dočteme, že se Bacon *o hmotě* (tj. nikoli *o přírodě*), na

² Z. Neubauer – T. Škrdlant, *Skrytá pravda země*, Praha 2004, str. 54; S. Komárek, *Dějiny biologického myšlení*, Praha 1997, str. 50; též, *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*, Praha 2008, str. 62.

³ „Much of the imagery [Bacon] used in delineating his new scientific objectives and methods derives from the courtroom, and, because it treats nature as a female to be tortured through mechanical inventions, strongly suggests the interrogations of the witch trials and the mechanical devices used to torture witches.“

rozdíl od parafráze kolující v českém akademickém prostředí) často vyjadřoval jako o „common harlot“, tj. jako o obyčejné poběhlici.⁴ To je ovšem vážný omyl, neboť ve skutečnosti Bacon na dvou místech, a to kriticky, odkazuje na Platónův „neudržitelný názor“, že hmota je jako obyčejná nevěstka, která na sebe bere nové a nové formy.⁵

Avšak nechci jen kritizovat, zásluhy všech výše zmiňovaných o prolamování disciplinárních pout jsou nemalé. Ba co víc, z Komárkova dvouznačného hodnocení Humboldtova díla v *Esejích o přírodě, biologii a jiných nepravostech* jasně plyne, že si je nástrah mnohoznačství dobře vědom a umí se jim vyhnout sebeironií, která je i pro mě inspirací.

K. P.: Já jsem se s podobným fenoménem setkala hlavně u filosofie matematiky u profesora Petra Vopěnky, který byl ve své době zvlášť na Matfyzu velmi oblíbený. Mluvím hlavně o jeho mimořádně populární knize *Rozpravy s geometrií*. Vopěnka byl skvělý matematik, který se vyznačoval chvályhodnou otevřeností mysli v tom smyslu, že ho zajímaly i historické a filosofické aspekty matematiky. To však z člověka filosofa nedělá a na jeho textech je vidět, že jim chybí filosofická disciplína a metodologie, například důsledná argumentace a práce s relevantní literaturou. Mohli byste na to říci, že *Rozpravy s geometrií* jsou popularizační texty, a tedy jiný žánr, ale na to já odpovím: co přesně popularizují a jakou autoritou jsou zaštitěny? Vopěnka má ohromnou zásluhu v tom, že se spousta lidí začala zajímat o širší kontext matematiky a já jsem daleka toho, tuto zásluhu bagatelizovat. Má ale také zásluhu na tom, že si dost lidí nyní myslí o matematice trochu podivné věci, které nemají žádnou oporu v odborné literatuře a asi ani ve skutečnosti, a co je horší, myslí si je proto, že je řekl Vopěnka, nikoli proto, že by je přesvědčil nějaký rozumný argument.

T. K.: Myslíte, že by se oborová filosofie měli hlasitěji projevovat, když například dojde k tomu, že někdo operuje s dějinami filosofie velmi volně, až za únosnou hranou? Mám na mysli hlavně případy, kdy se určité přehmaty objeví v médiích nebo od někoho, kdo je velmi populární a může ovlivnit své studenty?

C. Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco 1990², str. 168.

⁴ Tamt., str. 171.

⁵ F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, IV, vyd. J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath, Cambridge 2011, str. 320.

O. Š.: Slýchám někdy názory, že ve zvlášť křiklavých případech tlačání filosofů na veřejnosti je úkolem nás všech, které to roztrpčuje, vstoupit do otevřené konfrontace a kultivovat veřejnou debatu demaskováním všelijakých pobídek, abychom „žili z vlastního pramene“ apod. Co konkrétně bychom ale měli dělat proti často amorfnímu toku slov, s nímž je tak těžké polemizovat? Zřídít „kancelář pro uvádění filosofických příběhů na pravou míru“? Osobně se domnívám, že ke konfrontaci by mělo dojít, jen pokud by nějaký ošidný, zjednodušující či obskurně matoucí filosofický postoj měl politický dopad. Ve Francii v tomto případě filosofové do veřejné polemiky vstupují a dokázali se vymezit jak proti Michelovi Onfrayovi, tak proti Bernardu Henri-Lévymu, jejichž promyšlená marketingová strategie z nich učinila mediálně všudypřítomné filosofické figury.

Byť takto otevřené polemiky v českém prostředí neznáme, přesto jisté korektivy filosofického podvádění existují. Potěšující je v tomto ohledu narůstající význam bibliometrického hodnocení v rámci RVVI, kde se při posuzování kvality filosofických publikací věnují hodnotitelé samotnému obsahu. Bylo tedy vyslyšeno naše volání, že kvalitu nelze úplně spočítat ani kafemlejnem, ani pouhým sčítáním citací násobených impakt faktorem. Na pořadu dne je pak otázka, zda bibliometrickou část hodnocení odmítnout *en bloc*, nebo se jí snažit korigovat. Ze dvou způsobů bibliometrického hodnocení lze do jisté míry považovat za relevantní to, které vychází z databází Scopus a rozlišuje výsledky dle kritérií Scientific Journal Ranking (s upřednostněním prvního a druhého kvartilu nejcitovanějších časopisů daného oboru). I tento způsob hodnocení má přitom svá úskalí, jako například smutnou skutečnost, že v prvním kvartilu většiny oborů lze najít výhradně anglofonní časopisy. Naopak zcela irelevantní je hodnocení výsledků podle bibliometrie Web of Science z důvodu mizivého portfolia humanitních časopisů v této databázi, jiné orientace filosofického bádání oproti exaktnímu a radikálně odlišné citační praxe. Jinými a konkrétnějšími slovy: a) podle současné metodiky se oceňují jen ty časopisy z WoS, které mají Article Influence Score, což představuje pouhý zlomek filosofických periodik, zejména pak ten, kde jsou měřeny neurony či izotopy; b) dopad našeho bádání spočívá v mnoha případech v reflexi a redefinici pojmových nástrojů, jimiž si kriticky osvojujeme myšlenkové dědictví minulosti a jejichž pomocí se snažíme odhalovat slepé skvrny obecného mínění; c) ve filosofii citujeme knihy a články mnohonásobně starší, než je tomu zvykem v oborech biomedicinských nebo přírodovědných. Na jedné straně lze tedy litovat,

že podle poslední zprávy RVVI z letošního listopadu⁶ jsou humanitní obory včetně filosofie nadále hodnoceny podle výsledků v indexovaných časopisech WoS. Na straně druhé je potěšující, že se předsedové všech odborných panelů zařazených do „Humanities and Arts“ shodli na tom, že bibliometrická analýza podle WoS nemá pro tuto vědní oblast smysl a neposkytuje relevantní informace pro žádný z humanitních oborů.

K. P.: Já mám v tomto také důvěru ve stále se zlepšující hodnocení vědy, které poskytuje konkrétní zaměstnávající instituci jasnou informaci o odborné kvalitě daného pracovníka. Dobrý vysokoškolský učitel musí být také vědcem. Nemusí být vědcem prvotřídním, ale musí vědět, co ta daná věda obnáší a mít před ní určitou pokoru a tu předávat i studentům. Zdá se mi důležité, že to hodnocení je (alespoň v ideálním stavu) nestranné a anonymní a neotravuje prostředí tolik jako kritická recenze. Psát takovou recenzi na knihu, která je zjevně nekvalitní, mi nepřipadá jako dobré řešení, protože tím vlastně zvyšujete její dopad, i kritickou recenzí získává citace. Mně připadá mnohem důležitější mluvit o knihách a článcích a citovat knihy a články, které se podařily.

T. K.: Než se přesuneme k dalšímu tématu, rád bych se ještě zeptal Kamily, jak hodně by si stála za svým výše uvedeným tvrzením o „nekonkurenceschopnosti“ české filosofie. Já mám ze současné české filosofie přinejmenším v tomto ohledu dobrý dojem. Je čím dál běžnější, že čeští filosofové publikují v kvalitních zahraničních časopisech, nakladatelských apod. Ostatně příkladem můžete být vy dva s Ondřejem. Na Filosofickém ústavu se také objevil první ERC grant – obdržel ho Ota Pavlíček s projektem věnovaným kvodlibetům. I přesto bys tedy vnímala současnou českou filosofii jako spíše „nekonkurenceschopnou“? Musím ihned dodat, že tento termín aplikovaný na filosofii by někomu mohl připadat trochu podezřelý.

K. P.: K tomu nejprve řeknu, že já o tomhle skvělém úspěchu Oty Pavlíčka slyším nyní poprvé a mám z něho opravdu radost. Škoda, že se tyto zprávy nešíří trochu efektivněji. Ale k tvojí otázce: Jsme schopni uspět v jednotlivostech, máme několik výtečných publikací, jeden ERC grant atd. To ukazuje, že tu je potenciál. Ale stále nejsme srovnatelní s ostatními, pokud jde o celkový soupis kariéry, tedy CV, který se posílá do soutěží, kde je člověk posuzován jako badatel. V životopise od českého filosofa bude často vidět, že nemá dost času, že dostatečně ne-

⁶ Viz <http://www.vyzkum.cz/FrontAktualita.aspx?aktualita=954432>, navštíveno 18. 12. 2021.

cestuje apod. To se ukazuje také na tom, kolik našich badatelů získává pozice v zahraničí a kolik takových pozic získávají například Němci, Holanďani nebo Italové – stále pro ně nejsme konkurence, nemůžeme s nimi soutěžit.

E. F. – T. K.: Otázka po specifičnosti české filosofie úzce souvisí s tématem, které už zmínil Ondřej, totiž s jazykem, v němž je provozována. Současný globální trend zdůrazňuje roli angličtiny jako lingua franca odborné komunikace napříč téměř všemi obory. Má v tomto rámci podle vás ještě vůbec smysl publikovat filosofické texty v češtině? Děláte to vy sami? Má to oproti textům určeným pro mezinárodní scénu nějaká specifika, například žánrová či tematická?

K. P.: Já publikuji česky výjimečně, a to většinou texty, které odbornou veřejnost uvádějí do nějaké tematiky, tj. texty výukové či popularizační. Texty, v nichž rozvíjím nějaký svůj argument, vždy píšu anglicky, a to jednak proto, aby si je mohli přečíst kolegové, kteří česky neumí, jednak proto, že mohu u čtenářů předpokládat obeznámenost se studovaným problémem a nemusím je do tématu složitě uvádět. V mém nejdelším českém textu, knize *Vina, láska, náhoda*, nakonec třetinu knihy tvoří uvádění do problematiky, kterou český čtenář nezná. Hledání vhodného poměru úvodního výkladu a vlastní argumentace pro mě bylo dost náročné. Skutečnost, že mé specializaci se u nás věnuje tak málo lidí, má dále ten důsledek, že při publikování v češtině nedostávám od recenzentů relevantní kritickou zpětnou vazbu, která je pro mě důležitá.

Kromě uvádění formou publikací se dále v poslední době věnuji překladům a redakci překladů z angličtiny (a výjimečně i z francouzských textů Simone Weilové), což je další způsob, jak zpřístupnit či šířit určitá témata především pro studenty, pro které je zvláště v prvních ročnících anglický text příliš velkou překážkou. V oblasti anglosaské etiky je přeloženo minimum, a často se jedná o překlady velmi nekvalitní, což výuku ztěžuje. Právě nyní s Ondřejem Beranem připravujeme čtyři svazky sbírek překladů základních textů anglosaské etiky, z nichž první svazek obsahuje základní texty vhodné jako podklad k úvodu do etiky. Nedílnou a poměrně obtížnou součástí naší práce je hledání vhodné terminologie, která v češtině není ještě zavedená.

O. Š.: Své delší věci píšu spíše ve francouzštině nebo angličtině, avšak zejména v angličtině horko těžko bojuji s tím, abych vůbec udržel nějaký rozpoznatelný styl a nespokojil se s omiláním několika málo souloví typu „něco má kořeny v něčem“. Ve svých česky psaných statích

si pak o to raději hraju s frázováním či s rehabilitací zastaralých výrazů a forem. Pěstovat české filosofické pojmosloví se mi jeví záhodné i proto, abychom vůbec byli s to myslet jinak než v převzatých kadlubech. Je snadné vklouznout do hotových a naučených schémat, která jsou zrovna v módě, a dále tak ředit filosofickou řeč komentáři ke komentářům. Nemáme-li ale přesný ekvivalent pro momentálně populární pojmy jako „entanglement“, „enactive mind“ či „in-between“, není to spíše pobídkou, abychom se jich alespoň v češtině vzdali a zkusili to, co je v nich shrnuto, promyslet znovu a jinak za pomoci vlastních prostředků? V ideálním případě by nás nesnáze spojené s překladem měly podnítit ke skutečnému osvojení jiného myšlení jeho revizí či alespoň rozvinutím.

E. F. – T. K.: Jiná otázka, která se nabízí, ale na níž nemusí být snadné odpovědět: Vidíte v současné české filosofii nějaká výrazná deziderata? Například existují zásadní témata, či dokonce oblasti filosofie, jež by si rozhodně zasloužily pozornost, a přitom se jim zatím nikdo nevěnuje? A existují podle vás také deziderata na institucionální úrovni, tedy pokud jde o zázemí pro studium filosofie a filosofii jako odbornou činnost?

K. P.: Případá mi, že u nás chybějí témata, o něž byla současná filosofie obohacena díky výraznějšímu působení žen po druhé světové válce, a kde se často dělají pozoruhodné, extrémně aktuální věci. Protože je mi trapné znovu zmiňovat svůj obor, uvedu jako příklad anglosaskou filosofii emocí a afektivity, kde najdete zajímavé analýzy studu, závisti, obdivu, ale i nálad a náladám podobných stavů jako je únava či euforie, nebo různých duševních neduhů typu deprese či anorexie. Perspektiva této filosofické psychologie je přitom velmi důležitá i při zkoumání současných politických jevů, na což reaguje ve světě vzkvétající téma politických emocí. Pokud u nás toto téma nikdo nedělá, jediný institučně možný krok je otevřít se internacionalizaci, tj. přilákat k nám nějakého zahraničního odborníka. Studenti si málokdy zvolí specializaci, které se nevěnuje žádný z jejich učitelů.

O. Š.: Já bych spíše tvrdil, že snad pro každou z hlavních oblastí filosofie by bylo možno na některé ze zdejších kateder či na FLÚ AV ČR najít někoho, kdo se jí věnuje. To neznamená, že všechny vzkvétají stejně. Od dob Patočkových *Kacířských esejí* zde nevznikla žádná řádná reflexe dějin a (deklarovaná) naivita realismu v zatím poslední knize pana profesora Sousedíka *Dějiny, dějepis, filosofie dějin* je spíše dokladem české izolovanosti na tomto poli, než novátorským příspěvkem k filosoficko-dějinné reflexi. Vůči výkladu pana profesora bych namítl,

že mluvení o dějinném faktu jako o kusu objektivitu, na který lze pohlížet různě, ale který se sám nemění, tkví v opomenutí historicity, kterou jsou neneseni za prvé sami aktéři, jejichž intence jsou dalece přesahovány tím, co je v daný historický okamžik v sázce a čeho pravda se ukáže až ve vyvolaných následcích. Proto ani dobytí Bastily není žádné *brutum factum*, ledaže by se jím myslel nějaký kvantifikovatelný rozměr uměle izolované události, například že bylo osvobozeno přesně sedm vězňů. Za druhé jde o ignorování naší vlastní situovanosti v historii, kterou se snažíme pochopit: my přece nemáme *brutum factum* před očima jako nějaký strnulý kus lávy, ale právě svým rozuměním jsme v něm angažováni, například se hlásíme k revolučnímu poselství zrušení všech privilegií, nebo naopak zdůrazňujeme krveprolití, plenění a násilí, jež je s Francouzskou revolucí zrovna tak provázáno. Jestliže i takový historický pozitivista, jakým byl Hippolyte Taine, nedokáže popsat samu událost slovy prostými jakýchkoli konotací – hovoří-li např. o „populace“, tj. o lúze –, pak není zřejmé, co by mělo být úběžníkem oné sousedíkovské shody bádání s tím, „co se skutečně stalo.“ Spočítat padlé?

Z dalších deziderat bych zmínil třeba to, že kvůli absenci skutečné kognitivní vědy zde chybí debatní partner pro ty z nás, kteří se věnují filosofii myslí. A ani environmentální filosofie zatím nenašla po odchodu Erazima Koháka žádného přesvědčivého myslitele, schopného oslovit rozšiřující se publikum, které si planetární rozměr naší existence i politiky stále palčivěji uvědomuje.

Dalším institucionálním nedostatkem je pak poměrně malá provázanost jednotlivých ohnisek, kde se něco živého děje. Kdysi jsme to v Centru pro studium jazyka, myslí a společnosti v Hradci Králové řešili tím, že jsme každou druhou středu zvali filosofy odjinud, aby nás seznámili s výsledky svého bádání. Podobně chvályhodné jsou nynější aktivity pardubického Centra pro etiku či olomoucký cyklus přednášek Jednoty filosofické, který se navíc v tomto semestru rozhodlo vyrovnat tradiční nepoměr genderového zastoupení ve filosofii pozváním výhradně ženských přednášejících.

T. K.: Když je řeč o málo provázaných ohniscích, nestálo by za to uvažovat o nějaké české platformě, která by spojovala různá filosofická centra či filosofické katedry?

K. P.: Rozhodně ano, přinejmenším o informační platformě, do regionů (a z regionů) se informace dostávají zoufale málo. Myslím, že něco jako český Philos-L by určitě stačilo a že Filosofický ústav jakožto naše hlavní výzkumná instituce by měl uvažovat o jejím zřízení a administ-

raci. Velmi by to usnadnilo lidem práci, pokud jde o propagaci akcí, nových grantů či třeba nově publikovaných knih, ale zároveň by nastavilo i „good practice“ ohledně zveřejňování výběrových řízení.

E. F. – T. K.: Další otázka se týká už trochu zmíněné interdisciplinarity. Přinejmenším v kontextu české filosofie je „interdisciplinarita“ občas vnímána spíše jako povinná položka v rámci grantových přihlášek, ale ve skutečnosti jde pro mnohé české filosofy – zdá se – o trochu podezřelý pojem. Jak sami propojování filosofie a jiných oborů vnímáte? A jak se česká filosofie v tomto ohledu jeví ve srovnání se zahraničím?

K. P.: Já jsem vůči interdisciplinaritě poněkud staromódně skeptická: současná anglosaská filosofie stejně jako ostatní disciplíny velmi trpí hyperspecializací. Její fragmentovanost dostoupila už tak daleko, že máme problémy spolupracovat v rámci vlastní disciplíny – morální filosof mluví úplně jiným jazykem než filosof emocí, ten zase nerozumí, o čem mluví teoretik jednání –, přičemž zásadním tématům, která vyžadují trochu širší záběr a nadhled, se nikdo nevěnuje, protože nespádají do ustavených oborových diskusí. Podle mě je tedy spíše žádoucí zaměřovat se na spolupráci nikoli inter-disciplinární, ale intra-disciplinární, a možná se budete divit, už i to je slovo, které se začíná psát do grantových přihlášek.

T. K.: Já mám ale dojem, že například aplikovaná etika se v žádném ze svých okruhů nevyhne spolupráci s jinými obory. Může se „aplikovaný etik“ zabývat vakcinací, aniž by četl texty z oblasti medicíny nebo práva a aniž by s odborníky z těchto disciplín spolupracoval, pokud se tématu chce věnovat soustavněji?

K. P.: I aplikovaná etika je stále etika. To, že si v případě vakcinace jako etik zjistím fakta, není ještě známkou mezioborovosti, jde prostě o slušnost. Znat dobře kontext, situaci, kterou filosoficky reflektuji z hlediska nějakých obecnějších etických principů, neznamená pouštět se do nové disciplíny: nejde o vytváření nových výsledků ve spolupráci s onou disciplínou, i metodologie zůstává filosofická. Skutečná interdisciplinarita podle mě spočívá ve spojování disciplín, které člověk studoval, kterým rozumí a kde pouze nepřejímá dané poznatky či daná fakta.

O. Š.: Pokud jde obecně o interdisciplinaritu, mně samotnému je nanejvýš blízká, po doktorátu jsem začínal v Centru pro teoretická studia, pět let jsem vedl interdisciplinární Centrum pro studium jazyka, mysli a společnosti v Hradci Králové, a dalších devět let pak frankofonní akademickou sítí OFFRES, která propojuje filosofy s literárními věd-

ci, politology a sociology z celkem patnácti zemí. Že se filosofie bez konfrontace s bádáním „empiriků“ neobejde, je nasnadě. Filosofii vědy nelze pěstovat bez kontaktu s praktikujícími vědci, už kvůli obrovským nesnázím spojeným s porozuměním výsledkům stále specializovanějšího bádání. Vyznačuje-li se velká část současné filosofie obratem k jazyku, rozhodně by bylo žádoucí ji propojit těsněji s lingvistickými výzkumy, než tomu bylo doposud. Jestliže se lidská aktivita vměšuje do dlouhodobých planetárních procesů, které zpětně ovlivňují možnosti i limity lidstva, je bezpochyby na místě posuzovat vztah člověka a planety současně z pohledu humanitních i přírodních věd zároveň.

Ve Francii se již delší dobu snaží narušit disciplinární omezenost sdružováním či přímo rozpouštěním „kateder“ pod širěji koncipované laboratoře. Bádání je tak organizováno výhradně v interdisciplinárním duchu a katedrám, pokud zůstaly zachovány, je svěřena pouze výuka. Něco podobného je u nás zdánlivě nerealizovatelné jak kvůli tradiční žárlivosti a přetrvávajícím předsudkům, tak i kvůli velké finanční autonomii jednotlivých kateder.

E. F.: Otázku o interdisciplinaritě bych ještě rozvedla následujícím způsobem. Vezměme diskutované téma antropocénu: jde o soustavu velmi komplexních problémů, jež jdou napříč zcela disparátními oblastmi. Zdá se přitom, že uvedeným fenoménem se vlastně nelze adekvátně zabývat: dostát všem nárokům, které na nás jeho pochopení klade, jeden člověk prostě nedokáže. Ale kdo o něm pak může hovořit? Přenecháme tento problém umělé inteligenci? Neměli by tu mluvit právě filosofové?

O. Š.: Na tak těžkou otázku nedokážu odpovědět přímo, snad jen jedním inspirujícím příkladem z Itálie. Na benátské universitě Ca' Foscari zřídili v roce 2017 International Center for the Humanities and Social Change, kde zkoumají dopady globalizace na současnou společnost a propojují ekonomii, politiku, humanitní vědy a přírodní vědy. A spolu s tím nabízí Università Ca' Foscari jako první a zatím jediná v Itálii magisterský program *Environmental Humanities*, jehož kurzy propojují filosofii, dějiny a literaturu jednak se sociologicko-politickou empirií, jednak s přírodními vědami, zejména s ekologií a geologií. Z konkrétních podtémat antropocénu, jejichž komplexitu nelze studovat jinak než právě z interdisciplinární perspektivy, se pak studenti spolu s badateli výše zmíněného mezinárodního centra zabývají například otázkami vodorohospodářské politiky.

E. F.: Máme si tedy vychovat nové studenty specializované v podobném oboru?

O. Š.: Ano, byť nestačí jen takto interdisciplinárně pojatý program vypsat. Nesnáz spočívá bezpochyby i v nalezení studentů disponujících nadáním pro studium jak exaktně, tak i hermeneuticky zaměřených disciplín.

K. P.: Nemyslím si, že jedině filosof má dostatečnou kvalifikaci vyjadřovat se k vysoce komplexním otázkám současnosti, ve skutečnosti v tom vidím určitou *hybris*. Mě v poslední době vlastně nejvíce oslovují knihy, které filosofické nejsou, například kniha od socioložky Sherry Turkle *Alone Together* o dopadech online komunikace, rozšíření smartphonů apod. Jiným příkladem jsou historici Timothy Snyder nebo Tony Judt vyjadřující se k současnému populismu a autoritářství.

E. F. – T. K.: Zkusme postoupit trochu dál. Otázkou není jen propojení filosofie s dalšími obory, ale i její zapojení do širší veřejné debaty o otázkách, jež mají celospolečenský dopad, a také například její vztah k politice. Jak vnímáte českou filosofii tímto prizmatem? Měla by například usilovat o větší veřejné angažmá, více se hlásit o slovo?

K. P.: Ano, ale jen tam, kde nám k tomu obor studia skutečně dává mandát. Zopakují, že si nemyslím, že filosof z povahy svého oboru, totiž že je to obor obecný, je povolán vyjadřovat se k čemukoli, protože to obecné jen aplikuje na konkrétní případ. V tom jsem wittgensteinián, myslím si totiž, že aplikace obecného na konkrétní rozhodně není triviální a že ta zajímavá filosofická práce je právě v hlubokém pochopení a výkladu toho konkrétního. Abyste toho byl schopen, musíte ale velmi dobře znát ten konkrétní případ v jeho kontextu a souvislostech. Teď se například trochu „hecujeme“ s kolegy, že by někdo měl napsat něco k otázce povinného očkování, když jsme to Centrum pro etiku. Už jsem to zmínila výše: skutečnost, že se jedná o etickou otázku, však ještě neznamená, že každý etik k tomu může říct něco zajímavého – musíte velmi dobře znát všechny aspekty onoho problému, mít nastudované typy a rizika očkování, jeho právní aspekty, různá řešení v zahraničí, literaturu k problému apod. A ani to nezaručuje, že přijдете s něčím filosoficky zajímavým.

O. Š.: Je třeba se ptát, s jakou autoritou by filosof měl do veřejné debaty vůbec vstupovat. Doba, kdy tak mohl činit díky autoritě univerzálního intelektuála, schopného promlouvat v pondělí za dělnické hnutí, ve středu za všechny psance této Země a o víkend diktovat spisovatelům, jak se správně „angažovat“, už jistě pominula. Otřesení takovéto pozice,

kteřá pojednávala o palčivých otázkách současnosti ze zdánlivě nadřazeného postavení, velmi pravděpodobně souvisí i s nedůvěrou v universální smysl historického dění, jež by se ubíralo všem kotrmelcům navzdory jediným směrem definovatelným právě filosofií dějin. Může tedy filosof promlouvat k politickým otázkám jinak než z pozice občana? Snad by mohl minimálně poukázat na nesamozřejmost některých metafor, které nevědomky vedou naše myšlení a jednání, mimo jiné ozřejmáním kontextu, v němž vznikly. Nebo alespoň nabídnout jistou zpřehledňující analýzu probíhajícího sporu, aniž by si však zastíral, že i on je jedním z jeho účastníků, a nikoli nadstranickým arbitrem.

E. F. – T. K.: Jak je podle Vás filosofie v českém prostředí vůbec vnímána širší veřejností? Domníváte se, že má česká filosofie u širší veřejnosti určitou prestiž? Jak se vám situace u nás jeví v porovnání se situací za hranicemi?

K. P.: Jako žena filosofka zabývající se psychologickou stránkou etiky čelím problému přetrvávajících předsudků i ve svém vlastním oboru, natož ve vztahu k širší veřejnosti, s níž mám jen velmi malý kontakt. Nejtraumatičtější pro mě asi byla jedna přednáška pro universitu třetího věku, kdy mě přítomní starší pánové začali poměrně neurvale napadat, tehdy jsem teprve začínala a dost se mě to dotklo. Aby člověk takovým předsudkům čelil a hájil se srdnatě a se ctí, musí mít dostatečné oborové sebevědomí, a to já jsem bohužel nikdy neměla.

Otázka, jak si stojí u veřejnosti filosofie, je asi dost podobná obecně otázce postavení humanitních věd, které jsou celosvětově terčem ústrku. Ten podprahový despekt je vidět i na úrovni university a vztahu jejích fakult. Já jsem studovala dvouobor matematika – filosofie na matematicko-fyzikální a filosofické fakultě a co jsem si občas na adresu filosofie vyslechla od (učitelů) matematiků, to bylo až k nevíře, zatímco ze strany filosofů k matfyzákům směřoval často nekritický, na ničem nezaložený, obdiv. Ale to bylo před dvaceti lety, kdy se sebevědomí filosofie teprve ustavovalo. Věřím, že teď, když má jako obor už za sebou mnohé skvělé výsledky, je ten vztah jiný.

O. Š: Vysoká prestiž filosofie například ve Francii je dána už tím, že patří k povinným a zároveň nejobtížnějším předmětům francouzské maturity, takže nějaké povědomí o jejím nesnadném poslání, spočívající mimo jiné v cizelování pojmů a třibení argumentů, mají zhruba dvě třetiny francouzské populace. Pravidelný pořad na France Culture *Chemins de la philosophie* tam patří s třemi miliony downloadů měsíčně k nejstahovanějším podcastům vůbec. V takovém kontextu se pak ne-

setkáme s obdobnými předsudky, jaké čtu například ve stížnostech na povinný „úvod do filosofie“ jako součást povinného kurikula FF UK, kde někteří adeпти dalších oborů přiznávají, že filosofii dosud považovali buďto za abstraktní, spekulativní věc odtrženou od života, nebo za subjektivně formulovaný světonázor bez opory v opravdovém bádání. Dobrou zprávou je, že tyto evaluace nezřídka doprovázejí dovětkem, že se mně nebo mým kolegům podařilo tento falešný obrázek zvrátit. Je tedy hlavně na nás, zda se nám podaří zbavit filosofii podezření z jakési sebezahleděnosti či hermetičnosti, a projít si onou zkouškou ohněm, kterou představuje každá snaha o představení výsledků svého bádání lidem myslícím a pracujícím mimo vlastní disciplínu. Právě o to jsme se pokoušeli v roce 2016, když jsme přenesli filosofii ze zešlehelých studoven do veřejného prostoru během Noci filosofie, během níž se na FF UK i ve Veletržním paláci více než dva tisíce návštěvníků zúčastnilo vášnivých debat ohledně vylepšování člověka, klonování, ekologie, biopolitiky, transhumanismu a působení obrazů a vědotechniky na způsob, jimž vedeme a chápeme své životy.

E. F. – T. K.: Přejděme ještě k jinému tématu. Vnímáte v rámci českého prostředí nějaký rozdíl mezi pěstováním filosofie v Praze a v lokálních centrech mimopražských universit? S nadsázkou řečeno: lze dělat filosofii stejně v Praze a v Pardubicích? Anebo existují u obou alternativ nějaká specifika, ať už v dobrém, nebo v tom horším?

K. P.: Tak čistě pragmaticky vzato v Pardubicích více učíme, máme vyšší platy, trochu horší studenty, trochu víc místa, kde učit a kde bádát, a není u nás Akademie věd, resp. Filosofický ústav. Protože jsme malá katedra a malá fakulta, každý individuální akademik má daleko větší vliv na to, co se zde děje, takže můžeme například více ovlivňovat vědní politiku fakulty a potažmo university. Zároveň se všichni daleko lépe znají a katedra i fakulta mají víc charakter rodiny, v dobrém i ve zlém.

Co se týče kontaktů s českou filosofickou komunitou, jsme v Pardubicích poměrně izolovaní. Pražáci, jak všichni víme, si myslí, že mimo Prahu nic neexistuje, takže nám posílají pozvánky na svoje akce jen tehdy, kdy náhodou zakopnou o některého z našich pražských kolegů – moje snahy dostat se na mailing-list Filosofického ústavu připomínají bušení na dveře Kafkova Zámku. My se jim sice na Centru pro etiku snažíme vnucovat, ale na naše konference či semináře přijede tak nanejvýš jeden člověk z celé ČR. Mrzí mě to, protože někdy máme mezi řečníky skutečné kapacity, přijela Cora Diamond, Toril Moi, Veena Das. V tom smyslu lépe fungují kontakty s Olomoucí nebo Hradcem, kde se

občas vzájemně zveme do svých seminářů. V samotném bádání nás to ale nijak neomezuje, protože Centrum je jednak samo poměrně velké, jednak má hlavní oborovou komunitu v zahraničí a tam vztahy fungují víceméně dobře.

To, že se s Pražáky vzájemně nenavštěvujeme, může být divergencí našich oborů a tolik nás to nepoškozuje. Co vidím jako závažnější je, že bez kontaktů s Prahou se člověk nachází mimo důležité toky informací (a co si budeme povídat, i mimo možnost věci ovlivňovat). Jak už jsem naznačila výše, protože neexistuje žádný centrální oborový mailing-list a informace se plošně nerozesílají, dozvídáme se nejen o organizovaných konferencích, ale třeba i o vypsání výběrových řízeních jen nahodile. A to nepočítám spousty různých poloformálních informací a tipů, nápadů a dohod, které vznikají při osobním kontaktu. Tento stav pak může nahrávat určité diskriminaci: mimo Prahu se líhne a působí řada kvalitních badatelů a badatelek, ale je otázka, jestli složení redakčních rad hlavních českých filosofických časopisů, nakladatelství, rad různých celorepublikových vědeckých institucí (např. FLÚ), komisi apod. odpovídá rozložení kvality napříč ČR.

O. Š.: Jelikož jsem své první místo odborného asistenta získal na Universitě v Hradci Králové, podobný předsudek jsem pociťoval hlavně jako hozenou rukavici, vybízející nás „venkovany“ k tomu, abychom Pražákům ukázali, že byt' se nemůžeme srovnávat ani co do počtu nabízených přednášek, ani co do počtu uchazečů, naše katedra je s to nabídnout stejně náročné kurzy, založené na vlastním výzkumu, jako samo centrum. Zdravá řevnivost je v tomto ohledu zcela na místě a vedla mimo jiné k častějším pozvánkám těch nejlepších současných filosofů (namátkou Robert Brandom, Martin Kusch, Huw Price), aby tamním studentům rozšířili povědomí o tom, jaké otázky a návrhy řešení jsou v současné světové filosofii překládány. Že se v Pardubicích podařilo vybudovat v podobném duchu Centrum pro etiku, v němž významní zahraniční badatelé působí přímo na místě, je hodno nemalého uznání a obdivu.

E. F. – T. K.: Jedním z témat, které v současnosti hýbou naší společností, je problematika různých znevýhodněných skupin a jejich rovnoprávného a plnocenného zapojení do života v našem světě. Jaké máte zkušenosti z této oblasti na akademické půdě? Setkali jste se například s tím, že by se filosofii u nás věnovali členové etnických minorit (Romové, ale i další)? Mají podle vás ženy stejné vyhlídky na kariéru ve filosofii jako muži? A jak je dnešní profese filosofa slučitelná s péčí o rodinu?

K. P.: Příznám se, že mi trochu vadí, že diskuse o zapojení znevýhodněných skupin do vědy se často stáčí na otázku práva na kariéru a jen zcela výjimečně se zmiňuje, jakou obrovskou ztrátu talentů znevýhodňující podmínky představují pro vědu samu. Konkrétně u žen, což je u nás co do počtu skupina největší, to vidím zcela jasně: během doktorátu jsem měla řadu nesmírně talentovaných kolegyň, s nimiž jsem i třeba začala na něčem spolupracovat, ale ve chvíli, kdy si pořídily rodinu, se jich na doktorátu udržela jen malá část, a ještě menší fragment se dopracoval k zaměstnání na nějaké universitě. Většina někam prostě zmizela, a je to dáno komplexem problémů od nedostatku jeslí přes špatné finanční ohodnocení doktorandů a mladých akademiků po nevstřícnost prostředí a přetrvávající latentní diskriminaci. Upřímně mě to mrzí, protože s ženami se mi v určitém smyslu spolupracuje lépe než s muži, jak oborově, tak osobně, ale ony tu prostě nejsou. A spolu s nimi tady nejsou ty problémy filosofie, kterým se při studiu věnovaly.

O. Š.: S otázkou etnické inkluze bohužel žádnou zkušenost nemám, byť si troufám říci, že atmosféra na katedrách filosofie je v tomto ohledu zcela otevřená. Ještě ožehavější je otázka genderová. Byť se k nám do bakaláře hlásí zhruba tolik studentek jako studentů, v doktorském studiu je jich o poznání méně a v pedagogickém sboru je zastoupení žen přímo tristní. Toto pyramidální vymazávání žen naznačuje strukturální problém spíše než jen otázku čistě osobní volby. Přesto věřím, že jde především o historicky podmíněnou nerovnost, která se v dalších letech napraví. Rozhodně bych se nebránil tomu, aby v případě stejně slibných kandidátů na místo odborné asistentky či asistenta byla dávana přednost uchazečce.

E. F.: Mohli byste se v této souvislosti ještě podrobněji vyjádřit k diskutované otázce „gender gap“ ve filosofii?

K. P.: Za nejlepší považuji nenásilné působení „zdola“, a to nejlépe užší spoluprací se zahraničím, kde se určité typy chování už považují za základní slušnost. Viděla jsem to opět na svém pardubickém pracovišti. V týmu Centra máme řadu badatelů a badatelek ze severu, a ti k nám vnesli trochu jiný standard, aniž bychom museli něco explicitně a „shora“ zavádět: u nich je normální, že se oba rodiče střídají v péči o děti, vodí děti na semináře; nikdo se tomu nepošklebuje, naopak se té potřebě vychází vstříc, protože všichni nahlízejí, že trávit čas s dětmi je určitá nenahraditelná hodnota. V otázce, jak podporovat ženy ve filosofii není potřeba objevovat Ameriku. Například Society for Women in Philosophy (SWIP) má tzv. *Good Practice Scheme*, kde je popsáno, co lze v této věci

dělat, dalším užitečným zdrojem především pro studenty a doktorandy je iniciativa Minorities and Philosophy (MAP). Některá ta pravidla jsou známá, například při volbě keynote speakerů pro konferenci si dát pozor, aby mezi nimi byly v rozumném poměru zastoupeny i ženy, nebo že při výběrovém řízení mají být v komisi i nějaké ženy. Jako další dobrý nápad mi připadá plánovat katederní schůze a jiné akce tak, aby mohli přijít i ti, jejichž čas je omezen otevírací dobou školek. To je pravidlo, které neprospěje jen ženám, přeci i muži chtějí vychovávat svoje děti a trávit s nimi čas.

E. F.: Ano, to jsou známá pravidla, ale co s tím, když například běžně nejsou uplatňována?

K. P.: Můžete dělat různé věci, jako muž i jako žena. Pokud třeba muže pozvou na konferenci jako keynote speaker a on vidí, že ostatní keynote speakeri jsou také muži, může vyzvat organizátory, ať místo něho pozvou nějakou ženu. Je také dobré vést studenty k reflexi problémů spojených s diskriminací. Například u nás na regionální universitě vidím, že studentky jsou pasivnější, avšak rozhodně ne hloupější – ve výše zmiňovaném dokumentu jsou pak i nějaké tipy, jak jim vytvořit větší prostor na seminářích a posílit jejich akademické sebevědomí a ambice. Často je problém, že neumějí některé problémy pojmenovat: někdy se mnou hovoří o případech, kdy je někdo ponižil či odradil, ale nedokážou to označit jako sexismus a tím pádem to odsoudit a bránit se vůči tomu. My je učíme psát bakalářské práce, správně citovat, ale měli bychom jim nenásilně vysvětlovat i tuto problematiku. Cílem je, aby se tyto talentované studentky nenechaly od filosofie odradit, protože, jak jsem říkala výše, trpí tím nejvíc sama disciplína filosofie.

O. Š.: Jak už jsem zmínil, situace na pražské Filozofické fakultě není zdaleka ideální, ale lepší se. Zatímco ještě za svého studia jsem zaznamenával případy spolužaček, které se setkaly s nevhodnými narážkami či přímo ponižováním *ex cathedra*, nyní již tento jev snad pomínul. Poďaří-li se v nějaké dohledné době navýšit poměr žen mezi vyučujícími, pak snad už nebude za vzor filosofa pokládána principiálně osoba mužského rodu. Na oborové radě na universitě v Hradci Králové jsme nedávno probírali problém „mizejících doktorandek“, jež odcházejí ze studia kvůli rodině či za prací. Řešením tu může být jejich soustavnější a přednostní začleňování do grantových projektů – přinejmenším se tím může předcházet tomu, aby hledaly výdělek jinde. Podpořil bych i výše zmiňovaná severská řešení, která se někomu mohou zdát radikální jen kvůli nedostatku vůle měnit *status quo*. Nicméně na současnou hrubou

košili se hodí jen hrubá záplata. Kvóty a upřednostňování kandidátek nebudou potřeba, až se prostředí stane spravedlivějším. A konečně bych podpořil i povinnou otcovskou dovolenou. Zatímco nyní se od otce očekává, že narození potomka vyřídí bujarou oslavou, po níž se ihned vrátí k běžnému, tj. frenetickému publikačními i výukovému tempu, povinná otcovská by přinesla minimálně tři pozitiva: změnu pohledu na tradiční dělení rolí (otec v práci, matka doma), vítaný čas pro otcovské radosti a strasti i větší šanci pro matky, aby své ambice nepohřbily pod návalem přesnídávek a plenek.

E. F. – T. K.: Na závěr bychom se rádi zeptali, zda na vás v poslední době v české filosofii něco zapůsobilo jako „výjimečná událost“? Objevila se publikace, konference, přednáška, která podle vás má nějaký zvláštní význam?

K. P.: Pro mě to jsou výsledky v zahraničí vydaných monografií Terezy Matějčkové, Vojtěcha Kolmana, Jana Palkosky a článku Karla Theina v hodnocení excelence pilíře M1, které ukazují, že university mohou co do výsledků směle konkurovat Akademii věd. Doufám, že v příštím hodnocení přispějí k tomuto trendu i publikace našeho Centra pro etiku.

O. Š.: Mně samého v poslední době nejvíce oslovila Kolmanova filosofická analýza jazykového humoru Felixe Holzmann, která kombinuje Hegelovu dialektiku s Wittgensteinem inspirovanou gramatickou analýzou a která je výjimečná zejména svou formální strukturou a žánrem. Zcela totiž nabourává všechny zaběhlé představy o tom, že se filosofie musí vyjadřovat pouze formou širokému publiku těžko srozumitelných pojednání či vědeckých článků, má-li předložit své ideje v respektováním podobě. Kolmanův *tour de force* spočívá ve formulaci originálních tezí o povaze jazyka, logiky, bytí či myšlení v úsečných, nanejvýš pětistránkových kapitolách, což je v české filosofické literatuře počin vskutku nevídaný. Jak nečekaná setkání Hegela, Wittgensteina a Adorna s humorem F. Holzmann či J. Haška, tak i úspornost stylu spočívající v prezentaci filosofických tezí v mimořádně krátkých a vypointovaných kapitolách činí z jeho *Noci, v níž se pořádají medvědí hony na zajíce* provokativní filosofický počin nesporných literárních kvalit.

NEJEN O NEROZUMNOSTI SEBEUSMRCENÍ

Ke knize Tomáše Hříbka *Obrana asistované smrti*

Úvodem

Nakladatelství Academia vydalo knihu, která by neměla uniknout pozornosti nikoho, kdo se zabývá problematikou eutanázie a asistovaného sebeusmrcení a má zájem důkladněji promyšlet příslušné argumenty. Autorem je Tomáš Hříbek, který si ve své knize klade za cíl eutanázii a asistované sebeusmrcení „morálně ospravedlnit“.¹ Svůj motiv sděluje čtenáři v předmluvě: touto problematikou se „začal zabývat před několika lety“ a zarazilo jej, že se „v naší sekularizované zemi ... této důležité problematice věnují téměř výlučně jen nábožensky motivovaní autoři, kteří hájí velmi *konzervativní* stanoviska“ (11).² Podle Hříbka však v jeho knize nemá jít o „prosazení jedné z [ideologií]“. Čtenáři se dostává následujícího ujištění: „Liberalizaci lékařského myšlení a medicínské praxe v této knize hájím *racionalními* prostředky jakožto principiálně *mravnější*, než je dosavadní konzervativní myšlení a praxe“ (12). Dále v úvodu však připouští, že jeho kniha je „*stranická*, neboť hájí jisté konkrétní stanovisko“, avšak „nikoli *tendenční*, protože neignoruje a nezkrsluje argumenty protistrany“ (21).

Ve třetí části této studie ukázu, že se autor nevyhnul nejen určitému zkrslení, ale bohužel ani dezinterpretaci. V páté kapitole, v kontextu otázky po možné instrumentální hodnotě bolesti a utrpení, vylíčil filosofa Roberta Spaemanna jako zastávce „brutálnější verze masochismu“, poté co byl přinejmenším jako podezřelý z masochismu označen i Viktor Frankl. Ten však, jak uvádí Hříbek, „neopíral svou tezi o smyslu bolesti o explicitně teologické premisy, ačkoli je zřejmé, že je pod vlivem judaistické kulturní tradice“. Podle Hříbka se „brutálnější verze masochi-

¹ T. Hříbek, *Obrana asistované smrti. Filozofické argumenty na podporu eutanázie a sebeusmrcení za pomoci lékaře*, Praha 2021. Zde používám výraz „filosofie“.

² Na stránky knihy T. Hříbka odkazují pomocí čísla v kulatých závorkách, a to jak v textu, tak v poznámkách pod čarou. Není-li uvedeno jinak, kurzivu v přímých citacích uvádím shodně s autorem. Ostatní zdroje uvádím v poznámkách pod čarou.

smu ... opírají o explicitně teologické teze, konkrétně pak u některých autorů vzešlých z katolického prostředí“ (187). Jako příklad má sloužit právě Robert Spaemann. V závěru exposé Hříbek píše: „Je však možné, že Spaemann a podobně orientovaní autoři ve skutečnosti dezinterpretovali intence zakladatele křesťanství. Lze se totiž domnívat, že Ježíš v evangeliích neučí morální masochismus, nýbrž takový zájem o bližního, který ospravedlní i aktivní vyžádanou eutanázií“ (189).

Zastával Spaemann (morální) masochismus? Skutečně s ohledem na eutanázií dezinterpretoval původní Ježíšovy myšlenky, jak je známe z evangelií? A kdo vlastně koho dezinterpretoval? Tyto a podobné otázky nemohu nepoložit, neboť dobře znám Spaemannovo dílo, křesťanství i katolickou teologii. Nechci se ale zabývat jen problémem dezinterpretace. Zaměřuji se na filosofický základ celé knihy. Beru vážně Hříbkovo prohlášení, že postupuje racionálně a ukazuji, zda a nakolik jsou racionální dva klíčové argumentační kroky, na nichž podle mého soudu stojí argumentace celé knihy. První se nachází ve druhé kapitole; tomuto kroku se detailně věnuji v první části studie. Druhý krok najdeme v kapitole šesté. Hříbek zde tvrdí, že ze všeho nejdříve je nutné ospravedlnit sebeusmrcení a obhájit jeho rozumnost. S tím naprosto souhlasím. Ve druhé části ukážu, jaké má obhajoba rozumnosti sebeusmrcení z pera Hříbka argumentační slabiny, a také jak stojí a padá s klíčovou premisou, kterou analyzuji v první části. Mým cílem je ukázat, že ačkoli Hříbek deklaruje, že postupuje racionálně, jeho argumenty nejsou přesvědčivě racionální a plausibilní, jak by se mohlo zdát – a navíc, že nekritické přijetí klíčové premisy v druhé kapitole je projevem určitého dogmatismu.

1. Jsem mrtvý, tedy už nejsem?

První argumentační krok se týká *ontologického* statusu mrtvého a má za určitých okolností ospravedlnit *morální* volbu smrti. Příslušné pasáže uvozuje Hříbek otázkou, která má zpochybnit špatnost smrti: „Je však běžný předpoklad, že smrt je velkým, možná největším zlem, skutečně oprávněný?“ (50) Tato otázka je důležitá, neboť chce-li někdo „zdůvodnit závěr, že ... lze pacientovi prospět tím, že vyhovíme jeho žádosti o kratší život, pak se zavazuje k předpokladu, že smrt není nutně špatná“ (49). Hříbek obhajuje tento předpoklad v rámci své interpretace Epikura,

přičemž se opírá zejména o výklady Jeffa McMahana a Shellyho Kagana,³ což je z hlediska analýzy argumentace sekundární.

Hříbek začíná své úvahy sugestivní otázkou: „Pokud po smrti již nemůžeme pociťovat žádnou bolest a utrpení, neznamená to, že se nám už nemůže přihodit nic špatného?“ (50) Jako zdůvodnění teze, proč po smrti nemůžeme pociťovat žádnou bolest a utrpení, je uveden Epikurův argument a jeho interpretace. Poté co Hříbek odmítl, že by smrt mohla škodit v přítomnosti, konstatuje: „Smrt je něco, co mne čeká v budoucnosti“ a táže se: „Je pro mne tedy špatná v době, když už nebudu naživu?“ Následně odpovídá: „Pokud se bojíme smrti – a tady nemám na mysli nepřijemnosti a utrpení spojené s umíráním, ale prostě *fakt neexistence* – pak implicitně předpokládáme kladnou odpověď na tuto otázku.“ Hříbek pokračuje v interpretaci a zapojuje existenční požadavek: něco špatného „se mi [však] přece může přihodit jen za podmínky, že existuji“. A konstatuje: „Pokud tento předpoklad platí, pak mi smrt *pochopitelně* nemůže škodit, protože *když jsem mrtev, tak neexistuji*.“ (51, kurziva V. Š.)

Podívejme se na postup argumentace:

1. Když jsem mrtev, neexistuji.
2. Avšak něco špatného se mi může přihodit, jen když existuji. (Existenční požadavek.)
3. Tedy smrt mi nemůže škodit.

Sledujeme-li rétoriku argumentace, zjistíme, že pozornost je přitahována k plauzibilitě existenčního požadavku (2): „Jestliže není podmínkou újmy existence, pak mohou trpět i neexistující osoby“, což je „metafyzicky extravagantní“ (51–52), a žádný rozumný člověk si to nebude myslet. Má vzniknout přesvědčení, že argument lze zpochybnit jen tak, že zpochybníme existenční požadavek. Ve skutečnosti však argument stojí a padá s první premisou (1). Za pozornost stojí, že Hříbek dále několikrát *opakuje* první premisu: „po smrti nejsme“ – „smrt přece není bolestivá... je jen neexistencí... smrt, čiré nebytí, nemůže vést již k ničemu dalšímu“ (55). Tyto výroky potvrzuje ve shrnutí, když předtím (od Thomase Nagela) přijal deprivační teorii zla smrti:

³ J. McMahan, *Death and the Value of Life*, in: J. M. Fischer (vyd.), *The Metaphysics of Death*, Stanford 1993, str. 233–266, a S. Kagan, *Death*, New Haven 2012.

„Smrt tedy podle deprivační teorie není vnějškovým zlem ani niter-ným zlem..., nýbrž komparativním zlem. To znamená, že není špatná tím, k čemu vede (nevede totiž vůbec k ničemu), ani tím, čím sama o sobě je (je totiž pouhou neexistencí), nýbrž tím, oč nás připravuje – tj. o život. ... Kdo přijde o život, tomu se již nemůže přihodit nic dobrého.“⁴

Na konci kapitoly Hříbek deprivační teorii diferencuje s pomocí Jeffa McMahana a Freda Feldmana⁵ a dospívá k závěru: „smrt [by] byla špatná tehdy, pokud by život, jenž by pokračoval o něco déle, mohl ještě obsahovat nějaká dobra. Smrt je pro umírajícího naopak prospěšná, pokud by takový interval byl vyplněn jen utrpením“ (60). Přitom předpokládá, že „utrpení je horší než smrt“ (59). Hříbkova argumentace má tedy následující podobu:

Argument 1

1. Jsem-li mrtvý, neexistuji / „Být mrtvý“ je totéž co „neexistovat“.
2. Stav „neexistuji“ je lepší než stav „trpím“.
3. Budu-li do konce života jen ve stavu „trpím“, měl bych si zvolit lepší stav.
4. Do konce života budu jen ve stavu „trpím“.
5. Tedy, měl bych si zvolit stav „neexistuji“.

Kritická analýza

Ad 1. Co přesně po smrti už neexistuje? Mrtvé tělo (nějakou dobu po smrti) ještě existuje. Má-li tedy být klíčová premisa *pravdivá*, musí to být něco jiného než tělo zemřelého. Podle Hříbka osobní smrtí zaniká vědomí, prožívání apod. Už o pacientech v persistentním vegetativním stavu tvrdí: „je *nepopiratelné*, že *nenávratně* přišli o možnost naplnit své životy krásou, přátelstvím, láskou [a] poznáním“ (147, kurziva V. Š.). Smrt však přesto charakterizuje jako biologickou smrt (srv. 47, 50). *A fortiori* si tedy máme myslet, že (biologická) smrt představuje *nenávratný* zánik osobní existence? Hříbek bohužel *žádný přesvědčivý argument*, proč je to nepopiratelné. Jak jsem ukázal výše, nacházíme pouze

⁴ Cit. na str. 56.

⁵ F. Feldman, *Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, New York 1992.

opakující se variace téhož tvrzení.⁶ To je málo, zvláště jde-li o klíčovou premisu, s níž stojí a padá celá další argumentace.⁷

Ad 2. Jak mohu vědět, že stav „neexistuji“ je lepší než stav „trpím“? Abych mohl oba stavy srovnat, měl bych mít s oběma adekvátní zkušenost. Mohu mít adekvátní zkušenost se stavem neexistence? Abych mohl takovou zkušenost mít, musel bych v takovém stavu být. To je však rozpor. Maximálně si mohu představovat, jaké to je, už vůbec nijak nebýt.⁸ Je ale možné si něco takového realisticky představit? Navíc se zdá, že ve skutečnosti není co srovnávat, protože přesně vzato neexistence není žádným stavem. Neexistovat totiž znamená nebýt v žádném stavu. Něco lze srovnávat s něčím, ale ne s ničím.

Ad 3 a 4. S jakou jistotou mohu anticipovat svůj budoucí stav? Někdo si myslí, že stačí kalkulace pravděpodobnosti: jestliže je kupříkladu více než sedmdesátiprocentní pravděpodobnost, že budu poslední měsíc života velmi trpět, pak je lepší zvolit neexistenci. Všimněme si trojího: (i) Anticipovaný stav budoucího utrpení obháječi asistovaného sebeusmrcení a eutanázie často popisují výroky typu: „Budeš nesnesitelně trpět

⁶ Vstřícný interpret může náznak argumentace vidět v prezentaci animalismu, konstitucionalismu a (spiritualistického/karteziánského) dualismu, když Hříbek odpovídá na otázku „Kým nebo čím v posledku jsme?“ (47–48). V podstatě ale nejde o argumentaci, nýbrž o rétorické přesvědčování operující s protikladem „v současnosti oblíbené“ (animalismus, konstitucionalismus) vs. „neoblíbené“ teorie (dualismus): „Důvody neoblíbenosti teorie, podle níž jsem v poslední instanci netělesná duše, jež je jen nahodile spojena s konkrétním tělem, jsou nasnadě. Jak lze identifikovat jednotlivé duše?“ (pozn. 20) K tomu dvě protiotázky: Jestliže něco nelze identifikovat, pak to neexistuje? A o jakém způsobu identifikace je zde řeč? Dále je třeba říci, že ne každá teorie obhajující existenci duše koncipuje spojení těla a duše jako nahodilé, což podle Hříbka platí pro konstitucionalismus, „který lze odvodit z řady výroků Tomáše Akvinského“ (tamt.). Akvinský však spojení těla a duše za nahodilé rozhodně nepovažuje, srv. *Summa theol.*, I, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1.

⁷ Hříbek se pravděpodobně řadí mezi ty, kteří *nevěří* v posmrtný život: „mnoho z nás ztratilo víru v posmrtný život“ (49). Zároveň však píše o naději na *jiný druh* „posmrtné existence“, kdy by „osobnost každého z nás“ mohla v rámci technologického pokroku být jednou přenesena do „náhradního mozku“ a umístěna „v náhradním těle“. Pokud Hříbek odmítá v dějinách mnohokrát různými způsoby obhajované pojetí nehmotné (a nesmrtelné) duše, pak je podivné, proč poměrně nekriticky referuje o naději, že naše „individuální struktura“ – „vtělená v mozků“ – bude „možná ... jednou“ sidlit v náhradním mozku (48).

⁸ Představa nebytí pravděpodobně zaujala Tomáše Hříbka podobně jako Davida Benatar; ten však otevřeně obhajuje závěr, že „příchod na svět je vždy újmou“, a proto „by bylo nejlepší, kdyby lidstvo dříve či později zaniklo“. D. Benatar, *Nebýt či být. O utrpení, které přináší příchod na tento svět*, přel. D. Micka, Praha 2013, str. 288, 286.

a nebudeš proti tomu moci nic dělat!“ Zde je však třeba říci, že utrpení není stavem čisté pasivity. Navíc, všichni známe paradox strachu před budoucím utrpením, kdy tento strach je často větší než budoucí utrpení: čím více se utrpení bojíme, tím více (předem) trpíme. (ii) Jde o sugero-vání dilematické situace: „Buď budeš nesnesitelně trpět, anebo si zvolíš osvobozující neexistenci – rychle se rozhodni, ať utrpení předejdeš!“ Toto údajné dilema však stojí a padá s pravdivostí klíčové premisy, jak jsem uvedl výše. (iii) Mám si zvolit neexistenci. Člověk si samozřejmě může zvolit různé prostředky, cíle a stavy, avšak v tomto případě dává volba neexistence smysl jen za předpokladu, že neexistenci skutečně způsobí. Kdo a jak může mou neexistenci způsobit? Připomeňme si: nejde o usmrcení či zničení těla. Jde o anihilaci mého já, (sebe)vědomí. Necht' čtenář sám přemýšlí, jak by to měl udělat.

2. Může být sebeusmrcení rozumné?

Jak jsem naznačil v úvodu, obhajoba rozumnosti⁹ sebeusmrcení představuje *sine qua non* celé další argumentace. Hříbek přitom vychází ze dvou otázek: 1. „Byl bych na tom za určitých okolností lépe, kdybych byl mrtvý?“ a 2. „Dokážu rozumně posoudit, že takové okolnosti nastaly?“ (140) Podívejme se na tento druhý argumentační krok detailně.

Hříbek připomíná, že na první otázku (1) odpověděl kladně již ve druhé kapitole (srv. 140), čímž potvrzuje, že svou argumentaci o rozumnosti sebeusmrcení staví na klíčovém Argumentu 1. Odpověď na první otázku tudíž zní: Jako mrtvý bych na tom byl lépe, pokud bych do konce života byl jen ve stavu „trpím“ (viz třetí premisa: budu-li do konce života jen ve stavu „trpím“, měl bych si zvolit lepší stav „neexistuji“). V šesté kapitole se Hříbek snaží přesvědčit čtenáře, že tato odpověď a jí odpovídající jednání jsou *rozumné*. Rozumné *jednání* přitom definuje jako „jednání, které je výhodné pro individuálního aktéra“ (136). Pro pochopení filosoficko-antropologického východiska, s nímž autor pracuje, je stěžejní, že otázku rozumnosti sebeusmrcení řeší v rámci prudenciální teorie dobrého života, přičemž „po vzoru Shellyho Kagana“ považuje „lidský život ... za dobrý do té míry, [nakolik] dobra obsahuje, ... sám o sobě [však] žádnou niternou hodnotu nemá“ (149), „není hodnotný... *per se*“ (140):

⁹ Hříbek výrazy „racionální“ a „rozumný“ zaměňuje. Já preferuji v prudenciálním kontextu výraz „rozumný“ (lat. „prudencia“ – rozumnost, rozvážnost, praktická moudrost).

„... život je svého druhu kontejner, který naplňujeme větším či menším množstvím ... dober. ... Odtud také plyne, že pokud nějaký život neobsahuje téměř žádné dobro – nejsou zde žádné vyhlídky na přátelství, lásku, poznání, pracovní úspěchy –, ale naopak v něm převažují špatné věci – nemoc, bolest, ponížení –, pak by bylo rozumné takový život zkrátit. ... Život je racionální zkrátit tehdy, [když] aktérovi slibuje již jen velmi nízkou či negativní sumu dober“ (140).

V této klíčové pasáži jsou podmínky oproti třetí premise slabší: stačí, když špatné věci *převažují*. O pár řádek dále však najdeme silnější tvrzení: mohu-li anticipovat, že „v dohledné době“ skončím „v situaci netolerovatelného fyzického či duševního utrpení, a zároveň naprosté nemohoucnosti a závislosti na ochotě a laskavosti druhých, kterou výhledově posuzuji jako degradující“. „Dokážu [však] posoudit, že nastala situace, v níž bych na tom byl lépe, kdybych byl mrtvý“? (141) Jsme u druhé otázky (2). Hříbek líčí námitku vstřícných kritiků, kteří „připouštějí, že pokud bych [to] věděl s dostatečnou pravděpodobností..., *byl bych oprávněn se zabít*. Avšak podle těchto kritiků to nedokážu zjistit“, neboť „prý [nelze] vyloučit objev zázračného léku v nějakém okamžiku poté, co bych považoval za rozumné vzít si život“. Proti této námitce Hříbek vzápětí přichází s myšlenkovým experimentem od Shellyho Kagana:

(A) „Představme si soutěžní pořad, v němž mám na výběr odejít dvěma východy. Otevřu-li první dveře, budu s pravděpodobností 99,9 procenta týden mučen a pak propuštěn. Zároveň však existuje šance 0,1 procenta, že místo toho odcestuji na fantastickou týdenní dovolenou. Zatímco otevřu-li druhé dveře, upadnu vzápětí do bezesného spánku, který bude trvat celý týden. Které ze dvou dveří mám otevřít? ... *stanovisko kritiků racionality sebeusmrčení* zní jako rada ... projít prvními dveřmi, protože sice budu s téměř stoprocentní jistotou celý týden nesnesitelně mučen, ale zároveň existuje nepatrná šance, že místo toho odletím na úžasnou dovolenou. Taková rada je *zjevně iracionální*. Naopak zvolit si bezesný spánek, neboli *zvolit si nebytí* namísto téměř nepravděpodobné šance na uzdravení, *je rozumná volba*.“ (141–142, kurziva V. Š.)

Forma a obsah Hříbkovy argumentace jsou následující:

Argument 2

1. Jestliže mám na výběr mezi stavem (i) netolerovatelného fyzického či duševního utrpení a zároveň naprosté nemohoucnosti a závislosti na ochotě a laskavosti druhých, kterou výhledově posuzuji jako degradující, a (ii) nebytím, pak je zjevně iracionální zvolit si stav (i).
2. Mám na výběr pouze mezi stavem (i) a (ii), kdy u stavu (i) je pouze nepatrná šance na zlepšení.
3. Tedy zvolit si stav (i) je zjevně iracionální.

Uvedený argument podle Hříbka dokazuje, že volba (ii) nebytí/neexistence „je z prudenciálního hlediska racionálně obhajitelná“, tj. asistované sebeusmrcení je za těchto předpokladů rozumné – což ale „není totéž“ jako „tvrdit“, že by takovou volbu musel udělat každý (142).

Kritická analýza

Podle doktríny „život je svého druhu kontejner“ není život člověka hodnotný *per se*, tj. sám o sobě, ale jen natolik, nakolik obsahuje nějaká dobra. Hříbek tuto doktrínu přijímá a klade sugestivní otázku: „V čem by měla hodnota takového ‚holého života‘ spočívat?“ Odpověď podpírá příkladem lidí v persistentním vegetativním stavu a považuje ji za plauzibilní: „holý život je hodnotný jen instrumentálně, coby kontejner věcí, pro něž stojí za to žít“ (147). Z toho vyplývá, že život jako „prázdný kontejner“ nebo naplněný již jen (převážně) „špatnými věcmi“ nemá žádnou hodnotu, nemluvě o důstojnosti. Je to plauzibilní tvrzení? Není hodnota skutečného kontejneru už v tom, že může něco obsahovat? Je rozumné si myslet, že kontejner nemá žádnou cenu, když obsahuje například jen odpad? Jestliže skutečný kontejner má nutně nějakou finanční či praktickou hodnotu už proto, že může něco obsahovat, nemá *a fortiori* hodnotu život každého člověka, neboť také může něco obsahovat?

Hříbek tvrdí, že rozumné je život zkrátit tehdy, když člověk nemá „žádné vyhlídky“ mj. na poznání. To lze ale stěží rozumně obhájit. Člověk vždy, *ex hypothesi* až do smrti, něco (smyslově) poznává. Je nějaké poznání samo o sobě zlé? Lze se ptát, zda někdy může existovat stav poznávajícího člověka – *ex hypothesi* před smrtí, byť by třeba dlel jen ve své paměti/fantasii –, který bychom pravdivě mohli popsat následujícím způsobem: „nemá žádné vyhlídky na poznání“, „nic nepoznává“. Může Hříbek nepopíratelně vědět, že pacienti v persistentním vegetativním sta-

vu nenávratně přišli o možnost naplnit své životy poznáním? Uvažme následující myšlenkový experiment a představme si, že se v takovém stavu nacházíme:

(B) Ležím v nemocnici a nemohu dát navenek najevo nic, co by svědčilo o tom, že jsem si vědom sebe sama, používám paměť a částečně vnímám vnější svět. Nad mým tělem se opakovaně sešlo konsilium lékařů – a vždy jsem slyšel a chápal, co říkají: „*Neslyšíš, nevíš o sobě.*“ Já však *vím*, že to tak není.¹⁰

Usuzuji, že z vnější perspektivy nelze nepopíratelně vědět, zda uvedení pacienti nenávratně přišli o možnost naplnit své životy poznáním. Někdo by ale mohl namítnout: někteří z nich se snad „vrátí“ a budou moci komunikovat *ad extra*, avšak někteří už ne – a k čemu je jim interní poznání? Nejsou to „odsouzcenci na smrt“, zaživa uzavření v „hrobcě svého těla“? Odpovědí budiž, že takto na ně nelze pohlížet, rozhodující je, jak lidé s pacientem komunikují. V současnosti je standardem s pacienty v podobném stavu komunikovat *specificky*, tj. i nonverbálně, např. hapticky. Návštěvy nejbližších, duchovního apod. jsou nepostradatelné a nenahraditelné pro vyjádření a přijetí lásky, přátelství, odpuštění.

Co se týká myšlenkového experimentu (A) a Argumentu 2, největší problém nespočívá v kalkulaci anticipovaného poměru mezi netolerovatelným utrpením a šancí na změnu – k tomu jsem se vyjádřil výše. Důležitější je, že i kdybych *ex hypothesi* se stoprocentní jistotou věděl o svém budoucím netolerovatelném utrpení, *není rozumné* otevřít druhé dveře, protože nevím, zda přestanu definitivně existovat. Myšlenkový experiment Shellyho Kagana tedy sugeruje dilema, kdy zdánlivě rozumné řešení spočívá na pouhé víře, že „zvolím nebytí“ – kritiku tohoto dilematu jsem však uvedl výše. Je rozumné udělat něco, o čem nevím, jaké to bude mít následky, a současně s naprostou jistotou vím, že to nebude možné vzít zpět? Tak zní podle mého soudu stěžejní otázka, kterou Hříbek bohužel nepoložil. Můžeme tedy formulovat následující epistemologický argument:

¹⁰ Při tvorbě myšlenkového experimentu jsem se inspiroval u R. Spaemanna, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, München 2008, str. 17.

Epistemologický argument 1

1. Jednám-li rozumně, *vím*, jaké toto jednání pro mě bude mít následky.
2. Když se usmrcuji, *nevím* (a nemohu vědět), jaké toto jednání pro mě bude mít následky.
3. Když se usmrcuji, nejednám tedy rozumně.¹¹

Nemusím a ani nemohu znát všechny následky u každého svého jednání, avšak má-li být rozumné, nelze popřít, že musím znát přinejmenším pro mě přímo relevantní následky, které si jistě způsobím. Někdo by mohl namítnout, že odvážný zachránce vrhající se do rozvodněné řeky také neví, zda tonoucího skutečně zachrání, anebo zda se s ním utopí. Jedná tedy nerozumně? Pointa je v tom, že *rozumný člověk ví, co riskuje*: může přijít o život; a aby jeho jednání bylo rozumné, musí vědět, že umí velmi dobře plavat, že má příslušné zkušenosti apod. Pokud by tomu tak nebylo, pak jedná nerozumně. Bude rozumný člověk skákat do rozvodněné řeky, když ani neví, zda se tam vůbec udrží nad vodou, natož zda vůbec vytáhne tonoucího? *Mutatis mutandis*: usmrtí se rozumný člověk, když neví, co si úspěšným zabitím způsobí? Vědět to bude, až bude skutečně mrtvý – pak už ale není cesty zpět. Úspěšné sebeusmrcení je prototypem nevratného, neopakovatelného a (v tomto životě) nenapravitelného jednání. Navrhuji tedy ještě jeden argument:

Epistemologický argument 2

1. Nevratný, neopakovatelný a (v tomto životě) nenapravitelný skutek může být rozumný tehdy, když jednajícím může vědět s jistotou, že se do zamýšlených a předvídatelných následků nezmýlí.
2. Úspěšné sebeusmrcení je nevratné, neopakovatelné a (v tomto životě) nenapravitelné, a ten, kdo se usmrcuje, nemůže vědět s jistotou, že se nezmýlí a skončí v definitivním nebytí.
3. Úspěšné sebeusmrcení tedy nemůže být rozumné.

¹¹ Při formulaci tohoto argumentu jsem se inspiroval u H. Wittwera, *Selbsttötung*, in: R. Stoecker – Ch. Neuhäuser – M. L. Raters (vyd.), *Handbuch Angewandte Ethik*, Stuttgart – Weimar 2011, str. 442.

3. Zastával Robert Spaemann (morální) masochismus?

Připomeňme, že pro autora je přinejmenším podezřelý z masochismu Viktor Frankl a že jde o otázku instrumentální hodnoty bolesti a utrpení. Hříbek v daném kontextu namítá: „Pokud Frankl trvá na tom, že smysl má i utrpení, po němž nemůže nic dalšího následovat, obávám se, že pak nepovažuje utrpení za pouze instrumentálně dobré, přestože je niterně špatné.“ Podle Hříbka totiž pro „typického žadatele“ asistovaného sebeusmrcení či eutanázie „poslední krátké životní období, vyplněné utrpením nebo bezvědomím, nemá ... žádnou instrumentální hodnotu proto, že po něm již *nemůže* následovat nic pozitivního. *Nemůže po něm následovat doslova nic.*“ A názor, že „utrpení a bolest jsou dobré bez ohledu na to, k čemu vedou, je *masochismus*“ (186, kurziva V. Š., kromě poslední).

Jinými slovy, protože po smrti už nemůže pokračovat osobní existence, nemůže mít utrpení prožívané před smrtí pro mrtvého žádnou instrumentální hodnotu.¹² Hříbek v tomto kontextu ještě zesílil svou klíčovou premisu: jestliže jsem mrtvý, nemohu dále existovat. To je posun k určitému dogmatismu. Bohužel Hříbek tento posun nijak neobhájuje ani nevysvětluje a ihned podniká výpad proti Spaemannově „brutálnější verzi masochismu“. Tento výpad je zvláštní, obsahuje totiž pouze jednu přímou citaci z jednoho staršího textu (z roku 1973): „Spaemann ... spatřuje smysl utrpení v tom, že „umožňuje úprk trpícího k Bohu tím, že mu jsou vzaty všechny ostatní možnosti uspokojení.““ (187)¹³ Je to

¹² Nicméně utrpení („přestože je niterně špatné“) může podle Hříbka mít smysl instrumentálně pro toho, koho může nějak otužit, aby „se stal po zbytek života odolnějším“ (186).

¹³ Hříbek předesílá: „o této bohaté tradici, kterou v celé její komplexnosti ani neznám, nechci vynést obecný soud“, vzápětí ale tvrdí: „je nepopíratelné, že teologicky zdůvodněný masochismus má v [katolické] tradici hluboké kořeny a významné zastoupení“ (187). Mohu koherentně tvrdit, že theologicky zdůvodněný masochismus je v katolické tradici *nepopíratelně* hluboce zakořeněn, když ji neznám v celé její komplexnosti? Hříbek bohužel na další stránce vynáší i obecný odsudek: „snaha o úlevu od bolesti je nekongruentní s tradičním vyzněním [křesťanské a zvláště katolické] doktríny“. Podle Hříbka tudíž někteří (katolíci) křesťané odporující asistovanému sebeusmrcení a eutanázii provádějí „myšlenkový veleteč, [který] je třeba interpretovat jako projev intelektuální defenzívy“ (188, kurziva V. Š.). Nestranně uvažující čtenář mající zároveň základní přehled o křesťanském/katolickém pohledu na bolest a utrpení pravděpodobně usoudí, že Hříbek se ve svém pohledu zásadně mylí. K tomu srv. např. *Lk 10,25–37*; *Mt 25,31–40*, J. Pavel II., *Salvifici doloris*, přel. I. Čerbáková, Praha 1995, čl. 30; Benedikt XVI., *Spe salvi*, přel. P. Brož, Praha 2008, čl. 36. Způsob, jakým se Hříbek v tomto kontextu vyjadřuje, je podle

dostačující důkaz příkladu brutálnější verze masochismu? A implikuje tento výrok nějakou formu morálního masochismu?¹⁴ Na první otázku si jistě čtenář odpoví sám. Na druhou otázku odpovídám: nikoli, *žádnou*. Použijeme-li Hříbkovu definici, Spaemann netvrdí, že by utrpení bylo (niterně) dobré nezávisle na tom, k čemu vede. Naopak, Spaemann vyjadřuje instrumentální hodnotu utrpení: utrpení bere člověku ostatní možnosti uspokojení, a tak se může obrátit k Bohu.

Někdo by mohl namítnout: Není nesprávné nutit člověka, který v Boha nevěří, aby na konci života snášel utrpení? Není mi známo, že by Spaemann kohokoli ke snášení utrpení před smrtí nutil. Pokud nucením není zastávání, publikování a obhajoba určitých tezí. Může toto být nucení? Zastává-li kupříkladu někdo ve vědecké monografii tezi „Po smrti nenásleduje a nemůže následovat nic“, nutí tím nějak čtenáře, aby po smrti neexistovali?

Škoda, že Hříbek neanalyzoval uvedený text více. Třeba závěrečně pasáže, kde se Spaemann zabývá relativností a možností překonání každého utrpení. Spaemann mimo jiné obhajuje závěr, že bez perspektivy relativnosti a překonání utrpení vůbec o smyslu utrpení nelze přemýšlet – a to už *čistě filosoficky*, bez theologických premis.¹⁵ V jedné věci má však Hříbek bezpochyby pravdu: Spaemann je filosof, který nejen v otázce utrpení pracuje i s theologickými premisami. Zde je pasáž, která takový přístup dokumentuje, avšak zároveň vyvrací nařčení z masochismu (jde o text z roku 1986):

mého úsudku *zkreslující*. O rétorice a obsahu pozn. 171 nechť si každý čtenář udělá úsudek sám.

¹⁴ Hříbek bohužel nijak nevysvětluje, co přesně má na mysli adjektivem „morální“ (masochismus). Definice masochismu zní: Chorobný sklon vyhledávat tělesnou či duševní bolest s cílem vyvolat sexuální či celkově duševní uspokojení. Morální masochismus je podle freudovské psychologie produktem superega a projevuje se zejména odmítáním radosti, sebetřýzněním a sebetrestáním. Viz H. Häfner, *Masochismus*, in: J. Ritter – K. Gründer (vyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Darmstadt 1980, str. 804–805. Masochismus tedy označuje vztah k sobě samému, sadomasochismus/sadismus vztah k druhým. Na základě jakého vhledu je Hříbek oprávněn tvrdit, že Spaemann zastával morální masochismus?

¹⁵ R. Spaemann, *Über den Sinn des Leidens*, in: *týž, Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, str. 131–132. Kvůli omezenému rozsahu zde nemohu Spaemannovo pojetí utrpení představit tak, jak bych si představoval. V současnosti však dokončuji studii, kde podávám detailní a kritickou analýzu, takže zainteresovaný čtenář ji bude mít také k dispozici.

„Utrpení je a zůstává proti naší přirozenosti. A skutečné utrpení je pouze utrpení, které nevyhledáváme. Vyhledávat máme jen jediné utrpení, a sice adekvátní zkušenost s pravdou o vlastní zlé vůli, to znamená lítost... Ostatně, vyhledávané utrpení, kromě [lítosti], vůbec není opravdovým utrpením. ... Skutečné utrpení je to, co kříží naši vůli. Křesťanské učení o smyslu utrpení proto neoslabuje žádnou aktivitu, žádnou politickou reformu, žádný lékařský pokrok [ve prospěch zmírňování bolesti a utrpení].“¹⁶

Tuto pasáž i další Spaemannova relevantní vyjádření nelze rozumně interpretovat jako projev masochismu (více viz pozn. 14). Hříbek si ovšem ještě pohrává s možností, zda snad Spaemann nedezinterpretoval „intence zakladatele křesťanství“, neboť – jak dokládá „provokativním článkem“ R. M. Harea¹⁷ – křesťanům má být za určitých okolností nejen dovoleno, nýbrž i přikázáno vyhovět žádostem o „milosrdnou smrt“ (více 189). Hlavní slabina tohoto tvrzení spočívá v tom, že vychází z údajně „ústředního principu křesťanské etiky“ – pozitivní formule Zlatého pravidla: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jedněte s nimi“ (Mt 7,12). To je však matoucí. I kdyby se jednalo o ústřední etické pravidlo křesťanství, což se nejedná (srv. Mk 12,28–31), toto v principu obsahově prázdné pravidlo nelze naplňovat bez ohledu na obsah Desatera. A co se týká skutečných intencí Ježíše Krista, o tom jednoznačně podávají zprávu všechna čtyři evangelia. Pokud by měl v úmyslu ospravedlnit „milosrdnou smrt“, pak by ji jistě sám prováděl. Ve skutečnosti však dělal pravý opak: uzdravoval nemocné, postižené, křísil mrtvé, případně za mrtvé považované. Má to něco společného s „milosrdnou smrtí“? Hareův výjimečný příklad těžce zraněného řidiče uvězněného v hořící havarované cisterně je sugestivní, jedno je však jisté: takový řidič není typický žadatel o eutanázii.

Závěrem: Co by k diskusi dodali Wittgenstein a Pascal?

Analýza jasně ukázala, že oba hlavní argumentační kroky stojí na klíčové premise: jsem-li mrtvý, neexistuji (Argument 1), kterou Hříbek do-

¹⁶ R. Spaemann, *Die christliche Sicht des Leidens*, in: týž, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2010⁶, str. 222–223.

¹⁷ R. M. Hare, *Euthanasia. A Christian View*, in: týž, *Essays on Religion and Education*, Oxford 1992, str. 72–85.

konce v kontextu své kritiky Frankla a Spaemanna ještě zesílil: jestliže jsem mrtvý, *nemohu dále existovat*. Toto zesílení lze, jak jsem uvedl, charakterizovat jako projev určitého dogmatismu. Hříbek totiž nijak přesvědčivě tuto premisu neobhazuje (srv. pozn. 6), ani, zdá se, nepočítá s možností opaku, prostě ji nekriticky přijímá. Na začátku své knihy však deklaruje, že asistované sebeusmrcení a eutanázii hájí racionálními prostředky. Epistemologické argumenty 1 a 2 ukazují, že tento druh racionality lze zpochybnit – a že jde o *víru*, nikoli vědění. Rád bych zdůraznil, že cílem této studie není dokázat opak klíčové premisy, ani přesvědčit čtenáře, že Epistemologické argumenty 1 a 2 jsou nezpochybnitelné. Tyto argumenty však ukazují, že Argumenty 1 a 2 nejsou plauzibilní a nepopíratelné.

Víra v klíčovou premisu nemusí být epistemologicky sama o sobě problémem. Dennodenně a v průběhu celého života přijímáme množství informací a věříme, že jsou pravdivé, aniž bychom věděli a často mohli vědět, zda jsou pravdivé. Je však podstatný rozdíl mezi vírou rozumnou a nerozumnou, případně vírou rozumnější a méně rozumnou. Wittgenstein by dodal: „Když začneme něčemu *věřit*, tak nikoli jednotlivé větě, nýbrž celému systému vět. (Postupně se osvětluje celek.)“¹⁸

Postupně si utváříme, měníme, revidujeme, precizujeme celkový pohled na svět, vlastní život, smrt i posmrtnou existenci. Zásadní význam přitom mají přesvědčení, kterým věříme a na základě nichž se rozhodujeme – a musíme rozhodovat. Jak ukazuje Epistemologický argument 2, rozhodování o asistovaném sebeusmrcení a eutanázii je jedinečně závažné a riskantní. Proč riskantní? Někdo by právě na tento argument namítl: Co riskuji, když věřím, že po smrti přestanu definitivně existovat a zmýlím se? O tomto riziku by měl vědět každý, kdo se takto ptá. A pokud to neví, pak nemůže v této záležitosti jednat rozumně.

Je rozumné volit slepě, nebo zastávat celoživotně postoj: „Počkám, až umřu, a pak se to dozvím“? Paradox je v tom, že pokud je první premisa pravdivá, už se nic nedozvím, protože definitivně přestanu existovat. Co když však má osobní existence neskončí? Za každé situace je *rozumné* si v této navýsost jedinečné záležitosti udělat větší jasno, získat větší jistotu. Mám čas až do smrti – možná ale smrt přijde dřív, než věřím, že přijde. Jsou nevědění o čase vlastní smrti a strach před utrpením na konci života rozumnými důvody pro asistované sebeusmrcení či eutanázii, dokud nemám větší jasno o tom, co riskuji, když se zmýlím? To je centrální otázka. A vede k další centrální otázce, jež zároveň nabízí princip

¹⁸ L. Wittgenstein, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Praha 2010, str. 40.

řešení: Kdy podstupuji větší riziko? Když věřím, že osobní existence smrtí skončí a zmýlím se, anebo když věřím, že osobní existence smrtí neskončí a zmýlím se? Pascal by odpověděl, že rozhodně v prvním případě.¹⁹ Riskuji totiž se svým posmrtným životem jako takovým, kdežto v druhém případě riskuji jen o něco více utrpení v životě pozemském.

Vojtěch Šimek

¹⁹ B. Pascal, *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha 2000, str. 100 nn.

Vojtěch Kolman
NOC, V NÍŽ SE
POŘÁDAJÍ MEDVĚDÍ
HONY NA ZAJÍCE
Filozofický původ
jazykové komiky

Praha (Argo) 2020, 208 str.

Jelikož novou knihu Vojtěcha Kolmana o jazykovém humoru chrání amulet předmluvy, nezbyvá recenzentovi než nepřekračovat její práh. V *Předmluvě* se autor od své knihy distancuje, prozrazuje její tajemství, a má tak čtenáře k tomu, aby od textu podstoupil také. Text navíc popisuje sebe sama jako hotovou a statickou věc, jíž schází živost promluvy. Suma textu proto není v pravém slova smyslu celkem. Ten je podle autorových slov třeba aktivně konstituovat v žité zkušenosti – negací a opakováním. Vědom si nedostatku psaného slova, pobízí Vojtěch Kolman různými prostředky čtenáře, aby za celek knihy pokládal svou čtenářskou zkušenost, čili aby sledoval svou živou a pokaždé originální recepci textu neméně bedlivě než text samotný. Kniha jako by se snažila připodobnit hudební skladbě, jejíž celek se aktualizuje vždy znovu s jednotlivými provedeními a nevyskytuje se nikde mimo ně. Celek knihy tedy nakonec bude celkem všech čtenářských zkušeností s ní, a proto kniha není – a patrně ještě nějakou dobu nebude – uzavřená. Autor vytvořil záměrně otevřený text, jenž zrcadlí otevřenost zkušenosti samotného čtenáře. Ne nadarmo končí

kniha performativním gestem, které naráz předvádí obě tyto otevřenosti. Spíše než uzavřeného souboru informací a myšlenek se tak čtenáři dostane netriviálního a mnohvrstevnatého upozornění na vlastní otevřenost. *Noc* je jednou z knih, jejichž obsah může čtenář nalézt ve vlastní žité zkušenosti.

1. Zajíc Wittgenstein

Po obecnějším úvodu, jež si vyžádala sama forma Kolmanovy knihy, může recenze přistoupit k základním aspektům díla, přitom se však nadále musí držet před jeho prahem. Tim jsou zajisté desky knihy, které o její architekturu vypovídají mnohé. Do názvu díla se totiž neznámým způsobem vkradl zajíc a vyskakuje z něj kamsi mimo knihu. Plynulost a čistota jazyka je okamžitě narušena cizorodým tělem a než si čtenář stihne přečíst samotný název, je již odkázán mimo text. Tato událost se v subtilnější podobě opakuje s každou větou Kolmanova textu. Mimo jeho hranice již pouze nepoukazují zajíci, nýbrž tón, jimž autor pronáší jednotlivé věty. Žádná z nich nezni oznamovacím či informativním tónem. Většina je nesena čímsi nepřímou vzdálenou lehkou ironií a potutelností, jež od slov uskakují jako zajíc na deskách. Je třeba vyskočit z jazyka do skutečnosti jako Wittgenstein, říká nepřímou Kolmanův text, a nalézt jazyk v jejich základech. Zajíc na deskách tedy vposled skáče z jazyka do jazyka. Ovšem z jazyka uzavřeného coby oddělené oblasti popisu a výkladu skutečnosti do jazyka otevřeného, jenž skutečnost spolutvoří. Wittgen-

steinem a Hegelem inspirované pojetí skutečnosti jakožto jazykově formovaného a dějinně se vyvíjejícího celku je základním východiskem celé knihy a svou formulaci nachází především v kapitolách I a zlodějna musí být, Tím hůře pro skutečnost a Co je skutečné, to je rozumné. Tyto tři sousedící části tvoří těžiště díla a zaslouží zvláštní pozornost. Autor v nich totiž dokázal *předvést* své pojetí skutečnosti namísto toho, aby je pouze definoval. Text sám je zde médiem, v němž se čtenáři skutečnost proměňuje před očima. Nedostává o ní informaci – zakuší její transformaci. Předvést jazyk jako médium, jež formuje lidskou zkušenost i skutečnost, se Kolmanovi daří tu více, tu méně, avšak záměr pracovat s jazykem takto nesamozřejmým způsobem tvaruje text od začátku až do konce. Autorův jazyk, coby jazyk knihy o jazyku, na čtenáře potutelně pomrkává a vyzývá jej, aby z knihy odskočil k vlastnímu jazyku, který jakožto společensky formovaný formuje jeho vlastní zkušenost.

2. Zajíc Holzmanna

Vzhledem k tomu, jak jsou autorova východiska a řešení problémy komplexní, se čtenář s podivem táže, proč je vedle Hegela nejcitovanějším autorem v knize Felix Holzmanna. Taková otázka však může vyústit pouze v triviální odpovědi: autor se snaží být zajímavý; chce dodat textu na zábavnosti; přeje si narušit uzavřenost filosofického diskursu; následuje trend udaný Miroslavem Petříčkem a jeho zužitkováním detektivek v *Majestátu zákona a Filosofii en noir*. Není příliš obohacující pátrat po motivech této – měřeno standardy akademické

filosofie – výstřednosti. Zajímavější je spíše zkoumat, do jaké konstelace uvádí neustálé vsouvání Holzmannaových scének Kolmanův vlastní text. Neboť zde můžeme hovořit o konfiguraci dvou různých jazyků, naznačené i odlišnými fonty a velikostmi písma. Základní téma knihy čili využití jazykové komiky k filosofickému vhledu do podstaty skutečnosti zde nezkoumají primárně Kolmanovy úvahy, k nimž by Holzmannaovy skeče byly pouhou ilustrací. Ať se jedná o autorův záměr, či nikoli, tmavě černý a strohým fontem vytisknutý Holzmannaův jazyk nevyznívá jako sekundární, nýbrž jako *jiný* vůči jazyku Kolmanovu, ztělesněnému vzdušnějším písmem. Holzmanna je druhým zajícem, opouštějícím Kolmanův text. Čtenář se na věci nedívá pouze z pozice autorových úvah, nýbrž mnohdy zaujímá Holzmannaovo stanovisko. Nelze přitom rozlišit, které z těchto jazykových zformování skutečnosti je výchozí. Nic na tom nemění fakt, že Holzmannaův jazyk je místy, zejména v *Úvodu* a *Začátku* a konci, upozaděn. Čím je jeho přítomnost nenápadnější, tím neodbytněji narušuje plynulost autorova textu a nenechá jej usadit se v pozici privilegovaného přístupu ke skutečnosti. Sám autor zmiňuje, že rozumná struktura skutečnosti se formuje právě v žitých dialogích, jako jsou ty Holzmannaovy. Z formující úlohy jazyka se tak díky zapojení Holzmanna stává formující úloha jazyků – komického, akademického, tragického, matematického atd. –, přičemž zvláštěností jazykového humoru je, že tuto úlohu činí nepřímo tématem. Kolman se pak toto téma snaží ukázat v plném světle.

3. Zajíc Adorno

V četných pasážích o skutečnosti coby vyvíjejícím se celku, jenž teprve umožňuje rozumět jednotlivostem a směřuje až k absolutnu coby „celku zajímajícím se o celky“ (188),¹ zaznívá jasně Hegelův vliv. Dobře slouží pro vysvětlení jazykového humoru, jehož jednotlivé scénky jsou pochopitelné jen díky „arbitrárně-nutnému“ celku jazyka (61–66). Avšak Kolman u navazování na Hegela nekončí. Vídaným aspektem knihy je přítomnost Adorna, o jehož kritiku si Hegelův systém podle autora svou vlastní povahou říkal. Adornovo ztotožnění celku s nepravdou a odpor k absolutně smířenému pohledu na život zneumožňují čist Kolmanovu knihu jako demonstraci primátu celků nad jednotlivostmi. Podobně jako Holzmann se i Adorno v textu objevuje coby figura jinakosti. Zapovídá čtenáři učinit si závěr, že autor knihy chápe komično jako hegelovský předstupeň k náboženství a absolutnímu duchu. Byť se v textu slova „Hegel“ a „celek“ vyskytují mnohem častěji než slova „Adorno“ a „jednotlivost“, ani jeden z párů nemá navrch. Poslední slovo ostatně připadá Adornovi a jeho námitce vůči absolutnímu smíření. Bez ní – a zde probleskne náležitě vybudované vnitřní napětí knihy nejjasněji – by podle Kolmanových slov nebylo možné text uzavřít (188). Teprve odpůrce celků umožňuje knize zavřít se jako celek. Kolman svými závěrečnými úvahami o komice jako svébytném narativním uchopení skutečnosti dovádí čtenáře až k hegelovskému absolutnu, avšak

ihned nato uvádí na scénu Adorna, jenž jako zajíc skáče zpět na začátek. Z konce je třeba se vrátit k *Předmluvě*, nabádá Kolman čtenáře. Svou pobídku blíže nevysvětluje. Čtenář ovšem sám zjistí, že takovýto návrat umožňuje mj. zahlédnout v komičnu neodlučitelnou trhlínu, která jej otevírá zpět k tragicku a nesmířené vážnosti a nedovoluje mu vyplynout jednoduše do náboženství a absolutna. Stojí za zmínku, že autor knihy dokáže čtenáře v tomto případě přimět číst text v několika vrstvách naráz jen pomocí úvodní citace dvou vět a závěrečné letmé zmínky. V Kolmanově textu hrají šedé eminence stejně důležitou roli jako hlavní postavy.

4. Zajíc Kolman

Jelikož autor v knize cituje Švejkovu moudrost o zlodějně, jistě předpokládá i její možnou obměnu – amuletu předmluvy navzdory – a přenesení na recenzní činnost, která v takovém případě taky „musí bejt“. Na závěr se tedy odhodláme překročit práh knihy a vnořit se do detailů. První, co čtenáře za hranicemi poněkud divokých desek knihy zaujme, je seznam kapitol. Krátké, rozmanité, záměrně kontrastní a slibující vybroušené pointy. „Strýček v mlátičce“ dostává stejně – poskovnu – prostoru jako „Maximy a implikatury“. Čili na první pohled žádná úmorná akademická studie. Rozsah kapitol slibuje, že kniha bude mít svižný rytmus. Čtenářovo potěšení se zvyšuje, jakmile jej na prvních stranách uvítá průzračný jazyk a přehledné členění myšlenek. Jednotným stylem Kolman uchopuje Hegelova

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

komplexní filosofémata, vztahy mezi postavami románů Jaroslava Foglara i problematiku rekreačního, například narozeninového, překvapování. Paleta citovaných zdrojů je bohatá a přívětivě neučesaná. Sahá od Wittgensteina s Russelem přes Hegela a Marxe k Žižekovi a od něj nazpátek k Platónovi, vedle nějž se zase objevují Jaroslavo- vé Hašek s Foglarem, a nechybí ani průkopníci oboru filosofování s dětmi. Pozoruhodným případem jsou pak citace biblické, které se z textu vynořují jako majáky. Kolmanova sociálně- jazykově orientovaná koncepce skutečnosti prorůstá do nečekaných vrstev. Těmi ostatně dokáže autor projít i v rámci jediné kapitoly. Například v Jazyku a smrti vychází od Hegelovy identifikace čistého bytí a nicoty a pokračuje k problému specifikace indexikálních vět, následně pak k výčtu různých způsobů přežívání smrti, k dějinným úpadkovým tendencím jazyka a politických stran, poté přes biblickou citaci přechází k výkladu Hegelovy dialektiky pána a raba, aby oddíl zakončil úvahami o základních otázkách vzdělávání. To vše na třech stranách. Kolmanův styl je vše, jen ne poklidný. Systematický je, ovšem specifickým způsobem opakování témat spíše než jejich lineárního rozvíjení. Chybí zde však důkladnější ponoření do detailu u některého z mnohých témat či autorů, jež se v knize objevují. Několik rigoróznějších a houževnatých kapitol

by podtrhlo vzdušnost a rychlost knihy podobně jako závažná situace umocňuje komično. I jinakost Holzmannových skečů mohla být podtržena názorněji. Autor ovšem nezdídko vytváří znamenité kontrasty pouhou prací s jazykem. I v jedné větě je Vojtěch Kolman s to vystřídat několik perspektiv a završit je pointou: „Skutečnost je rozumná proto, že přesahuje prostá fakta ve prospěch racionální rekonstrukce toho, co se *skutečně* stalo.“ (180) – Kolmanova práce s formou je svěží. Kapitoly jsou rozverně jako okvětní plátky oměje, obsah neuvízl v myšlenkovém světě pouze jednoho autora či období. Ovšem hlavní výsadou formy *Noci* je, že čtenář pociťuje pravou radost z četby jednotlivých kapitol až při druhém a dalším čtení. Zdolání celku ponouká k opětovnému ponoření do jednotlivého a sledování jeho vlastních stop a problémů. Co se na první pohled zdálo kvůli své dynamičnosti sousedit s chaosem, stává se skrze porozumění celku otevřeným prostorem myšlení a zkušenosti. Celek se větví do jednotlivostí, z nichž se lze dobírat k novým celkům. Zkušenost čtení knihy se nadále vyvíjí a recenze může naznačit pouze její první fáze. Není přitom jasné ani to, kdy se čtenář dopídí odpovědi na vůbec první otázku, již kniha vzbuzuje: Proč se medvědí hony na zajíce pořádají v noci, a ne ve dne?

Marek Kettner

Jakub Trnka

FILOSOF ERAZIM KOHÁK

Praha (Filosofia) 2020, 227 str.

Jakub Trnka v knize *Filosof Erazim Kohák* komplexně prezentuje Kohákovu filosofii v harmonizující a idealizující syntéze. Kniha představuje Kohákovu filosofii v sedmi kapitolách: Filosofie, Fenomenologická východiska, Žitý svět, Etika, Čas a dějiny, Politika, Myšlenka národa. Je opatřena historicky důkladným přehledem života a díla v datech, pěkně uspořádanou českou i anglickou bibliografií, jmenným a věcným rejstříkem. V zásadě jí nelze nic vážného vytknout, chválí se sama (Kohákovo oblíbené rčení). Za její velké plus také považují, že vydatně pracuje s ranými a málo známými a dostupnými knihami: *Na vlastní kůži – Dialog přes barikádu a Národ v nás – Česká otázka a ideál humanitní v době normalizace*.¹

Kohák sám nebyl jen laskavý, harmonický a idealistický filosof, ale také ironický a útočný kritik, který se uměl ozvat na jedné straně vůči Václavu Klausovi a dogmaticky tržní antikomunistické pravici, na druhé straně vůči nostalgické komunistické levici; vůči zvykově konzervativní a ustrašeně uzavřené české společnosti, i nově se etablující filosofickým školám, které na něj působily jako ne příliš živá

intelektuální scholastika. To vše v knize lze najít a nelze jí vytknout přílišnou idealizaci. Tato recenze by ale i tak mohla být čtena jako kritika Trnkovy interpretace, sám bych ji však nazval kritickým a deliberativním doplněním.

Čtěl bych se zamyslet nad některými paradoxy a slepými či hluchými místy, která jsou podle mého mínění v Kohákově filosofii či Trnkově interpretaci obsažena. Klíčovými Kohákovými filosofy jsou filosofové krize, a to Masaryk a Husserl. Masaryk byl filosofem krize moderního člověka a moderní doby v analýzách sebevražednosti, odcírkeňování – sekularizace a v analýzách sociálních otázek. Husserl byl filosofem krize evropského rozumu a evropských věd. Tito filosofové krize jsou dále radikalizováni svými žáky, Masaryk Rádlem, který považuje za největší Masarykovu chybu, že dělal značné kompromisy s českým, československým a středoevropským nacionalismem a dostatečně jej nerefletoval, Husserl Patočkou s pomocí Heideggerovy existenciální ontologie. Za Rádlovou radikalizací stojí křesťanská pravda a víra, za Patočkovou radikalizací Heideggerovo tajemné a pojmově neuchopitelné bytí, které lze klást proti Husserlově víře ve znovuzkříšený rozum.

Vůči těmto žákům a kritikům byl Kohák ve střehu. Nekritizoval je vcelku, na to si jich příliš vážil, ale opakovaně se kriticky vymezoval zejména vůči Rádlově *Útěše z filosofie*² a Pa-

¹ E. Kohák – H. Kovályová, *Na vlastní kůži. Dialog přes barikádu*, Toronto 1972; E. Kohák, *Národ v nás. Česká otázka a ideál humanitní v údobí normalizace*, Toronto 1978.

² Týž, *Filosofie jako program a útěcha (Rádl)*, in: Týž, *Kopí dona Quijota*, Rychnov n. K. 2010, str. 53–63.

točkovým *Kacířským esejem*, a zvláště vůči stati *Co jsou Češi*.³ I tuto kritiku lze v Trnkově interpretaci najít. Avšak posunul bych se na hlubší rovinu. Kohák kritizuje nejen zjevně romantické a konzervativní prvky v těchto dílech, ale také jejich kritiku českého nacionalismu. Sám kategorii národa pojímá veskrze pozitivně, i když z vlastní zkušenosti věděl, co v praxi znamenaly fašistické, nacistické i komunistické „lidově demokratické“ interpretace národa. Přesto právě národy a nacionalismus jsou plodem romantické doby, počínaje Francouzskou revolucí, jak sám Kohák opakovaně připomíná.⁴ Rádl identifikoval v Masarykově pojetí humanity i humanitní demokracie určitý rozpor mezi předválečným Masarykem jako kritikem nacionalismu obecně a českého nacionalismu a antisemitismu konkrétně na jedné straně a jistým nacionalistickým a protiněmeckým (Masaryk by řekl proti-pangermánským) prvkem v Masarykovi válečném a poválečném na straně druhé.⁵ Na Rádlovi kritiku navázali Patočka a později Hejdránek,⁶ Kohák ji rozvíjel jen velmi skromně. V tomto bodu bych Koháka nazval pozdním obrozencem.

Když se však vrátíme ke Kohákovým filosofům krize, tedy k Masarykovi a Husserlovi, vidíme, že Trnkův

Kohák i Kohákem inspirovaný Trnka pojímají uvedené filosofy ze své osvícenské rozumové perspektivy, zaměřující se na sdílené kulturní a morální hodnoty a smyslem prostoupený svět humanity a humanitní demokracie, a to aniž by se obraceli ke krizím, u nichž Masaryk začínal a Husserl končil. Kohák zůstává osvícencem, v návaznosti na epistemologickou, literární a ekologickou pestrost, osvícencem pozdním.

S Rádlovi a Patočkovou kritikou Masaryka se Kohák čelně nevyrovnával, protože Masaryka pojímal vesměs jen kladně. Ne úplně ochotně přitakal Rádlovi kritice v tom smyslu, že Masarykovi „lidový nacionalismus“ lahodil, ale neváhal označit Rádlovi kritiku za „trapnou“.⁷ Ještě ostřeji reagoval na Patočkovu kritiku „Masarykova nezdar“ a výmluvně se ptá, zda nehovořit také o „Patočkově nezdar“ v hodnocení Masaryka z temných normalizačních sedmdesátých let. Pozitivně interpretuje Patočku Charty 77, jako jejího mluvčího a programového prodemokratického myslitele.⁸ Jistě, Masaryka lze účinně hájit odkazem na dlouhé dvacáté století, v němž opět vítězí demokracie, jak to odpovídá toquevillovsko-masarykovské koncepci, oproti Patočkovu krátkému nietscheánskému dvacátému století

³ Týž, *Jan Patočka*, Praha 1993, str. 147–149 a 169–171.

⁴ Týž, *Domov a dálava*, Praha 2009, str. 32–33 a 87–89.

⁵ E. Rádl, *Válka Čechů s Němci*, Praha 1928, 1993².

⁶ J. Patočka, *Vzpomínka a zamyšlení o Rádlovi a Masarykovi*, in: týž, *Češi*, II, Praha 2006, str. 325–338; L. Hejdránek, *Národ. Ideologie, či idea?*, in: E. Rádl, *Válka Čechů s Němci*, Praha 1993, str. 274–287.

⁷ E. Kohák, *Domov a dálava*, str. 191.

⁸ Týž, *Zdar a nezdar „národní“ filosofie. Patočka, Masaryk*, in: týž, *Kopí Dona Quijota*, str. 26–44.

(1914–1989), jež je stoletím horkých a studených válek. Tedy, i když je možné některým aspektům Kohákovy kritiky Patočkovy kritiky Masaryka přitakat, tak jiné její aspekty by bylo třeba hlouběji a poctivěji interpretovat. Jedná se například o Masarykovu rozpornou syntézu pozitivismu a moralismu, tedy normativních nároků a hodnot, které Masaryk pojímá jako sociální a historickou skutečnost, o jeho hlásání „bezpečného optimismu“ po první světové válce, již chápal jako válku poslední, vizi přicházejícího „věčného“ demokratického míru nebo chybějící zdůvodnění některých jeho silných metafyzických obhajob demokracie prostřednictvím rovnosti nesmrtelných duší.

Kohákovi a jeho interpretu Trnkovi lze namítnout, že se nepouštějí do hlubší a kritičtější diskuse ve věci Masarykovy filosofie i politiky, pojetí národa a humanitní demokracie. Jak Masaryk a jeho kategorie národa, tak i demokracie mají své odvrácené a temné stránky, jak jsme svědky ve znovuoživeném nacionalismu a populismu, které se dramaticky projevují ve Spojených státech, Velké Británii a střední Evropě. Nejde však jen o nacionalismus a populismus ve vztahu k demokracii, ale také o to, jakou demokracii myslíme a s jakou demokracií máme momentálně co do činění. V Masarykově době se mluvilo o demokracii poměrně vágně a obec-

ně, Masaryk ji chápal jako protiklad aristokracie a theokracie. Jeho vymezení se tak opírá o liberální klasiky devatenáctého století, tedy o Milla a Tocquevilla, ale také o Locka, Rousseaua, Jeffersona a Wilsona. Diskuse o různých typech liberální demokracie, libertarianismu, komunitarismu, republikanismu či deliberativní demokracie je samozřejmě pozdějšího data. Masaryk tuto diskusi znát nemohl, Kohák a Trnka však ano.

Také by bylo vhodné hlouběji tematizovat Masarykovu kritiku liberalismu, jímž Masaryk myslel zejména liberalismus ekonomický („laissez-faire“) a jež neodlišoval od politického liberalismu Milla a Tocquevilla, jenž se později znovu objevil u Rawlse. Do kritické diskuse se pustil Rádl, který rozlišil organickou, většinovou a smluvní demokracii. Rádlu kritiku však Kohák jen zmíní, hlouběji ji ne-reflektuje. Kohák i Trnka jen uvedou, že jejich pojetí demokracie a národa je etické a občanské, ne etnické, ne však, do jaké míry to odpovídá Rádlově a Hejdánkově interpretaci⁹ či novější diskusi o normativních modelech demokracie.

Kohák i Trnka také srovnávají husserlovskou fenomenologii s českým pozitivismem, čímž se vydávají jinou cestou než Rádl, Patočka a Hejdánek. I když jejich výklad spolenectví fenomenologie a pozitivismu působí věcně a střízlivě, vzdaluje se od linie

⁹ Kohákovo pojetí demokracie a národa je bližší pojetí Hejdánkovu víc, než by Kohák i Hejdánek byli ochotni uznat. Je to patrné při porovnání Hejdánkovy a Kohákovy kritiky Patočkovy kritiky Masaryka. Srv. L. Hejdánek, *Patočkovy kritické vidění Masaryka*, in: *týž, Setkání a odstup*, Praha 2010, str. 274–290; viz E. Kohák, *Zdar a nezdar „národní“ filosofie*, str. 26–44.

Masaryk-Rádl-Patočka. To samozřejmě neznamená, že by tato cesta vůbec nebyla schůdná, jistě analogie pro tuto interpretační linii bychom mohli hledat i u Havelky a Löwensteina.¹⁰

Trnka se ve své interpretaci velmi věrně drží Koháka, do vlastní interpretace se pouští jen v jednom bodě, a to při srovnání filosofie a víry. Trnka dává přednost filosofii a reflektujícímu myšlení před vírou, protože se domnívá, že právě ony otevírají člověku „náboženský prožitek posvátna“. Tato náboženská interpretace filosofie má však, oproti Rádlu a Hejdánkovu pojetí víry jako orientace na budoucnost a do budoucna, mystický a romanticko-konzervativní charakter, čímž připomíná iracionální posvátno Rudolfa Otta. Příslušné pasáže působí jako Trnkova vlastní interpretace, i když částečně opřená o Koháka, každopádně ale směřují do nábožensky mysticizujících temnot, kterým se jinde oba autoři pokoušejí vyhýbat.

Kohákovu sociálně demokratické, masarykovské levičáctví, je v knize podáno autenticky. Kohák ani Trnka se však nevěnují Masarykovým problémům a krizím, oprávněným kritikám a námitkám ze strany Rádl a Patočky či inspirativních zahraničních interpretů jako byli Beld, Szporluk, Scruton či Zwi Batscha. Chybí kritická diskuse ze strany Koháka vůči Masarykovi i kritická diskuse ze strany Trnky vůči Kohákovi.

Kohákovým ústředním tématem, které bylo nesporně přínosné pro naše

intelektuální prostředí, je ekologická etika. Tento bod Trnka neopomněl, tvoří jeden oddíl v kapitole o etice a jako integrální součást etiky ji také interpretuje. Trnka však tématu mohl věnovat větší pozornost, když víme, jaký ohlas měla Koháková *Zelená svatozář* (1998) bezprostředně i prostřednictvím sylabů a studijních programů humanitních a sociálních věd napříč celou republikou i na Slovensku, a když si uvědomíme, že změna klimatu je jedním z nejaktuálnějších problémů. Důležitý je také fakt, že zelená demokratická budoucnost představovala v Kohákově konceptu demokratického národa největšího protihráče šedivého a nihilistického konzumerismu. Trnka interpretuje hlavní sdělení Kohákovy ekologické etiky jako dobrovolnou prostotu. Já bych je interpretoval spíše jako dobrovolnou skromnost, protože Koháková ekologická etika je sice učebnice (sám ji nazývá ekologickou gramatikou), ale je také bezesporu spojena s jistým normativním nárokem, jež skromnost vystihuje lépe než prostota.

U myšlenky národa Trnka tematizuje Kohákovu českou filosofii. Ale nebyl Kohák mnohem spíše československý filosof a československý demokrat? Koháková největší politická petiční akce byla ve prospěch vypsání referenda o rozdělení československé republiky. Společně s Pavlem Tigridem, Soňou Čechovou, Josefem Vavrouškem a dalšími českými a slovenskými demokraty sebrali v čes-

¹⁰ M. Havelka, *Spor o smysl českých dějin. 1895–1938*, Praha 1995; a též, *Spor o smysl českých dějin, II, 1938–1989*, Praha 2006. B. Löwenstein, *Občanská společnost a její krize*, Brno 2015.

kých zemích i na Slovensku více než dva milióny podpisů. To nedokázal ani spolek Miliónu chviliek pro demokracii v mediálně a sociálně mnohem snáze prostupném prostředí. Václavu Klausovi a Vladimíru Mečiarovi se za pomoci jejich stran a médií podařilo stát rozdělit bez ústavně konformního

referenda a bez ohledu na tuto největší petiční akci v našich polistopadových dějinách. To však neznamená, že tento velký čin pro možnou záchranu československé demokracie by měl být zapomenut.

Martin Šimsa

Petr Glombíček
KE GENEALOGII
ZDRAVÉHO ROZUMU

Praha (Togga) 2020, 303 str.

Autor recenzované knihy, Petr Glombíček, se pojmem zdravého rozumu zabývá již řadu let. Vůbec poprvé se nám však do rukou dostává ucelená monografie, která shrnuje autorův výzkum. Ačkoli „móda zdravého rozumu“ vrcholila zejména v osmnáctém století, kniha čtenáře provádí od antických koncepcí zdravého rozumu až, jak autor uvádí, k „povrchnímu“ kantovskému významu, který více či méně přetrvál do dnešních dní. Autor zároveň ukazuje, že zdravý rozum není vůbec jednoznačně definovatelný, triviální pojem. Naopak, dá se důmyslně užívat v různých kontextech a v různých významových obměnách.

Zdravý rozum je pojem, který je hojně užíván v běžné řeči i v rozličných filosofických diskusích – zde může zahrnovat apel na davové mínění, na rozumové schopnosti každého jednotlivce, na autoritu, nebo na poslední instanci, na niž se při diskusi lze odvolat. Kniha je pak určitým průvodcem po tom, jak různí autoři s pojmem zdravý rozum nakládali. Poměrně zajímavě tuto různorodost zachycuje a stopuje, z čeho vlastně pramení. Všimá si přitom historického kontextu a předkládá důvody, které

příslušné myslitele vedly k tomu začlenit zdravý rozum do jejich vlastních koncepcí.

V knize je tedy představeno několik filosofů, kteří tento pojem používali a kteří ovlivnili i další diskusi. Jak sám autor píše v úvodu: „Každý z nich pracuje s vlastním pojetím zdravého rozumu. Liší se nejen od ostatních probíraných autorů, ale podle všeho také od běžného dobového úzu. Zdravý rozum tak pro tyto autory představuje výslovný námět jejich práce. Konstruují vlastní koncepci zdravého rozumu pro uplatnění ve filosofii a zároveň obvykle věnují jistou pozornost obhajobě souladu zkonstruovaného pojmu s běžnou praxí“ (11).¹

Jednotliví filosofové, kterým je v knize věnována pozornost, jsou rozčlenění podle toho, v jakém kontextu s tímto pojmem pracovali. Nejprve se kniha zaměřuje na antické kořeny pojmu: jako hlavní autoři jsou uvedeni Aristotelés, Seneca a Cicero. Středověcí autoři podle autora debatu o zdravém rozumu příliš nerozšířili, a proto je následně učiněn skok až do novověké filosofie. Ta je uvedena výkladem Descartova a Berkeleyova pojetí, podle něhož je zdravý rozum „světlo náležející lidské přirozenosti“. Proti Descartovi a Berkeleymu jsou postaveni Giambattista Vico a Lord Shaftesbury, kteří charakterizovali zdravý rozum jako *cosi*, co je sdíleno davem. Hlavní část knihy je však věnována skotské škole zdravého rozumu, zejména jejímu ústřednímu představiteli

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

Thomasu Reidovi. V poslední části je pak probíráno pojetí Immanuela Kanta a jeho následovníků.

Jak jsem naznačila, ačkoli „móda zdravého rozumu“ vrcholila v novověké filosofii, Petr Glombíček ukazuje, že je tento pojem daleko starší. S určitou jeho variantou pracovali zmínění Aristotelés, Seneca a také Cicero. U těchto filosofů podle Glombíčka však ještě nemůžeme hovořit o samostatné koncepci zdravého rozumu, což autor dokládá prostřednictvím analýzy příslušných pojmů:

V souvislosti s Aristotelem Glombíček rozebírá zejména pojmy *endoxos*, *koiné aisthésis*, *fronésis* a nakonec *orthos logos*. U Seneky jde o termíny *sensus communis* a *bona mens*. U Cicerona se objevuje *recta ratio*.

Aristotelés dané pojmy užívá většinou ve spojitosti se smyslovým vnímáním, následným správným posouzením vjemů a vyhodnocením určité situace. Pojmu zdravého rozumu, (anglicky „common sense“ a latinsky „sensus communis“) by pak z lingvistického hlediska nejvíce odpovídal pojem *koiné aisthésis* čili společný smysl. Aristotelés používá tento termín právě v souvislosti se smyslovým vnímáním a míní jím schopnost vnímat „celkově“ (případně nějakou podobnou schopnost). S uvedeným pojmem také úzce souvisí klasický pojem *fronésis* neboli praktická rozumnost či rozvaha. V tomto případě se jedná o schopnost ve správný okamžik správně jednat. Takové jednání přitom předem vyžaduje určitý základ poskytnutý právě smyslovým vnímáním. Oproti tomu pojem *endoxos*, který Petr Glombíček přeložil jako něco, co je „důvěryhodné“, Aristotelés uží-

vá v kontextu logiky a aplikuje ho na premisy, které by měly být „věrohodné pro všechny, většinu či moudré“ (22). Poslední pojem *orthos logos* by byl nejbližší pojmu *recta ratio* čili pojmu „správného rozumu“, jež užívali římsí autoři. V Aristotelově díle se tento pojem poměrně často překrývá právě s *fronésis* a bývá také používán v souvislosti s jednáním.

Autor ukazuje, že pojmů, které se významově blíží „zdravému rozumu“, je u Aristotela vícero a u každého z nich můžeme nalézt určité shodné rysy s tím, jak byl následně používán v novověku. Ačkoli se uvedené pojmy mohou na první pohled zdát rozdílné, Glombíček nakonec ukazuje, že všechny jsou užívány v kontextu jednání, resp. správného jednání a rozhodování (39–42).

Taková interpretace není vzdálená ani Senekovu pojetí. Pojem *sensus communis* je u něho spojován s praktickou soudností v sociálních vztazích, což podle autora „obvykle znamená brát v potaz rozšířené postoje a očekávání“ (47). Senekův „zdravý rozum“ Glombíček také dává do souvislosti s pojmy *bona mens* (dobrá mysl) a *recta ratio* (správný rozum), který se objevuje také u Cicerona. Ciceronův pojem správného rozumu (*recta ratio*) autor překládá jako „správný pojem“, což však – domnívám se – v některých definicích nedává dobrý smysl. Vzhledem k tomu, že se u Cicerona hovoří o určitém druhu rozumového souzení a rozvíjení racionality jako takové, překlad „správný rozum“ by na některých místech vyhovoval lépe. Autor však nejspíše chtěl přímo poukázat na spojitost s aristotelským pojmem *orthos logos*.

Od antického užití zdravého rozumu, jež se pojí s morálním jednáním či určitou soudností v rámci pobývání ve společnosti, se vzdaluje Descartes. Ten v Glombíčkově výkladu považuje zdravý rozum spíše za jakési objektivní měřítko rozumu. I v jeho spisech nalezneme pojmy jako dobrá mysl, správný smysl či správný rozum, avšak v jiném kontextu, než v jakém je užívali antičtí filosofové.

Stojí za pozornost, že autor začíná výklad o „novověké módě zdravého rozumu“ právě u Descarta, který je běžně považován za otce novověké filosofie a novodobé radikální skepse. Jeho „nová filosofie“ je však vzdálena tomu, co se běžně za zdravý rozum považuje, tedy určitým sdíleným postojům: je známým faktem, že *Meditace o první filosofii* mají sdílené postoje spíše nabourávat. Sám autor uvádí: „Adopce Descarta za otce novověké filosofie znamená, že se jeho filosofie vykládá jako ostrý protiklad toho, čemu obvykle říkáme ‚common sense‘. Descartes je tradičně stále často chápán jako myslitel radikálně nového začátku, jehož skeptická úvaha ... zpochybňuje to, čemu se ve fenomenologické tradici říkáva ‚přirozený postoj‘ s jeho důvěrou v podobu, ba samu existenci světa kolem nás“ (71).

Autor následně ukazuje, že se pojem zdravého rozumu i tak prolíná celým Descartovým dílem, a to jak ranými, tak pozdějšími spisy. Navíc vychází z nevydaného Descartova spisku *Studia bonae mentis*. *Bona mens*, tedy dobrá mysl či správný smysl. Tento správný smysl podle Descarta spočívá ve schopnosti rozlišovat pravdivé od nepravdivého, správné od klamného.

Glombíček zde poukazuje na to, že Descartův projekt celkově souvisí se systematizací poznatků, čili axiomů a prvních pravd. Schopnost souzení, tedy souzení správného, je schopností orientovat se v tomto systému. Člověk zde vede určité „světlo rozumu“ – společná poznávací schopnost, která v zárodku náleží všem lidem, ovšem u každého člověka je různě rozvinutá. Autor uvedenou myšlenku shrnuje následovně: „Descartes svůj filosofický projekt prezentoval jako osvojování nadosobního hierarchicky uspořádaného systému pravd (vědění nebo filosofie). Cestou k němu bylo oprostít se od předsudků nabytých výchovou respektive sledováním své tělesné přirozenosti a následně objevit principy, ze kterých celý systém poznatků vychází“ (280). Jak je možné vidět, Descartes svůj projekt prezentuje jako nalézání a osvojování si určitých axiomů vědění či prvních pravd, což je zjevně diametrálně odlišná filosofie v porovnání s antickými autory a jejich chápáním zdravého rozumu.

Určité analogie s Descartovým pojetím pak můžeme nalézt u George Berkeleyho. Jak upozorňuje Glombíček, filosofie tohoto irského myslitele je podobně jako ta Descartova revizionistická: „Co se týče zdravého rozumu, je na tom Berkeley překvapivě podobně jako Descartes. Tradiční vnímání Descarta ze strany filosofů vystihuje nejlépe strawsonovský termín ‚metafyzický revizionismus‘ – filosofie, která jde proti *common sense*, bereme-li jej jako soubor přesvědčení sdílených běžnými lidmi“ (90). To znamená, že se nesmíme dívat na pojem zdravého rozumu z našeho, běžného hlediska, ale z hlediska Berkeleyho, který je

v rámci svého filosofického programu spojuje s theologickou praxí a politickou situací. I zde se však jedná o určité světlo rozumu – schopnost soudit nezakalenou předsudky.

Další Glombičkem komentovaný autor Giambattista Vico se oproti předchozím jménům navrácí k řecké a římské tradici: ačkoli není považován za tradičního filosofa, můžeme u něho nalézt stejný apel, jaký jsme mohli spatřovat u antických myslitelů. Jeho stanovisko souvisí jak se vzděláním, tak s etickou praxí, či lépe, s uměním se dobře chovat. Jedná se tedy o určitý druh socializace, o určitou vazbu na společnost. Zároveň je zde viditelná úzká souvislost s racionalitou jako takovou, která je v tomto kontextu taktéž chápána společensky. Autor zde hezky líčí Vikovo kreativní zacházení s jazykem, pojem zdravého rozumu nevyjímaje: „Být racionální tak znamená ve vikovském rámci podílet se na společenských zvyklostech. Zdravý rozum ve smyslu obecného mínění je v takové koncepci racionality klíčový“ (282).

Podobný apel na společenskou praxi můžeme nalézt také u Lorda Shaftesburyho. Jeho koncepci zdravého rozumu Glombiček zasazuje do historického kontextu, ale hlavně do souvislosti s jeho etikou a estetikou. Zdravý rozum zde slouží jako poslední instance, na niž se lze odvolat, když nám v diskusi dojdou argumenty. Samotná Shaftesburyho koncepce zdravého rozumu není nijak složitá a novátorská, avšak v rámci dějin vývoje tohoto pojmu velmi vlivná. Byla to zejména Shaftesburyho zásluha, že se stal „zdravý rozum“ módním prvkem nejen filosofických diskusí.

Bezesporu nejvýznamnějšími představiteli, kteří ovlivnili debatu ohledně zdravého rozumu, byli skotští myslitelé známi jako „skotská škola common sense“. Kapitola věnovanou těmto skotským myslitelům považují v knize za nejpozoruhodnější, a to ani tolik z pohledu filosofického, jako spíše historického.

První řádky kapitoly jsou uvedeny ironickou poznámkou z pera Immanuela Kanta. Byl to právě Kant, kdo nepřilíš uctivě ve svých dílech probíral některé body v nauce těchto skotských myslitelů. A byl to hlavně Kant, u něhož pojem zdravého rozumu, podle autora, posléze degradoval na pouhé „obecné mínění“.

Tomuto Kantovu postoji se však nelze divit. Podle jeho známého výroku ho z tzv. „dogmatického spánku“ probudil skotský filosof David Hume, jehož myšlenek si velmi cenil a jehož koncepce se stala hlavním terčem kritiky filosofů common sense: autoři jako Thomas Reid, James Oswald a James Beattie dokonce označovali Humovu filosofii za absurdní a proti Humově skepsi kladli právě svůj pojem zdravého rozumu.

Další zajímavostí je, že k četbě skotských filosofů přivedl Kanta polyhistor Joseph Priestley, který se ve své době poměrně radikálně postavil proti jejich dílu. Kant však Priestleyho, jak autor uvádí, hodil „do stejného pytle“ se zbylými skotskými filosofy a příliš jeho dílu neporozuměl. Kantovu „interpretáčnickou slepotu“ autor, koneckonců, zmiňuje již v úvodu (7–8).

Kapitola o skotských filosofech se však v první řadě věnuje historickému kontextu, který je v tomto případě velmi pestrý. Glombiček historický vývoj

hezky popisuje a mimo jiné zmiňuje, že skotská škola *common sense* vlastně nebyla žádnou školou: nešlo o autory, kteří by „bojovali“ za jedno téma. Ostatně označení „škola“ pocházelo od kritiků těchto autorů a mělo působit posměšně. Paradoxně se však název „skotská škola *common sense*“ v dějinách filosofie vžil a běžně se užívá bez oněch posměšných konotací.

Dalším neméně zajímavým faktem je, že tito autoři spolu vzájemně svou práci nekonzultovali, avšak, podle všeho, své práce četli. Přinejmenším Beattie a Oswald četli Reida, neboť ho ve svých dílech zmiňují. Otázkou je, zda Reid četl Beattiego a Oswalda. Vzhledem k tomu, že se všichni tři pohybovali ve Skotsku na podobných školách, je možné soudit, že se mu jejich díla minimálně dostala do rukou.

Dalším zajímavým bodem Glombíčkovy výkladu je, že ačkoli je za hlavní postavu tohoto proudu považován Thomas Reid, největšího ohlasu se v jeho době dostalo Beattiemu. Ten byl považován za tehdejší intelektuální celebritu či, dnešním jazykem, za „influencera“. Tento fakt nejspíše provokoval Priestleyho, který k sepsání své polemiky s tímto autorem měl důvody filosofické, náboženské a v neposlední řadě i politické. A právě Priestleyho spis se posléze dostal do rukou Kantovi.

Když se zaměříme na to, jak uvedení autoři chápou *common sense*, Glombíček uvádí, že také jejich užití se vymyká významům, které jsou tomuto termínu běžně připisovány. Již Beattie spojuje zdravý rozum s intuitivním nahlédnutím určitých pravd, které vychází z lidské přirozenosti. Jedná se tedy o určitou dobu intui-

tivního smyslu. Oswald, podobně jako Beattie, nespojoval *common sense* s běžným míněním davu. Považuje ho za určitou schopnost soudit něco, co je podloženo smysly.

Paradoxně Reidův výklad *common sense*, jakožto výklad nejvýznamnějšího autora této školy, budí i největší diskuse, což reflektuje i Glombíček. Stopuje kořeny Reidova pojmu přes dezinterpretaci u Priestleyho až k vysvětlení tohoto tématu u Reidova následovníka George Turnbulla, jemuž je však ve výkladu vymezeno bohužel jen málo místa.

V kapitole věnované Kantovi Glombíček vysvětluje, v jakém ohledu u něho dochází k degradaci pojmu zdravého rozumu na běžné mínění. Už proto, že se Kant příliš lichotivě o skotských myslitelích nevyjadřoval, stojí za pozornost, že jeho pojetí má zdroj v jejich úvahách, a že dokonce přebírá některé jejich pojmy. Jak upozorňuje autor: „Fakt, že Kant využívá týž pojem zdravého rozumu, jaký uplatňuje v negativním ohlasu na Skoty, také při výkladu vlastní nauky, ostatně potvrzuje, že při hodnocení Skotů použil pojem zdravého rozumu, který bral za samozřejmý, a to bez ohledu na kritizované texty“ (228). Ačkoli tedy Kant kritizoval Skoty za jejich odvolávání se na *common sense*, postupuje ve své kritice obdobně. Zároveň jeho pojem smyslovosti má blízko k jeho užití u skotských filosofů. Za pozornost také stojí jeho pojetí zdravého rozumu v rámci úvah o estetické soudnosti. Jak autor ukazuje, zde se tento pojem objevuje zejména v souvislosti s kritériem vkusu: „Kantovi jde o *sensus communis*, který je skutečně smyslem, vnímáním, pocíťováním“ (283).

Vzato souhrnně, kniha *Ke genealogii zdravého rozumu* provází čtenáře koncepcemi různých autorů a sleduje, v jakém ohledu užívali pojem zdravého rozumu a jak jej dokázali zakomponovat do své nauky. Autor podává pozoruhodný doklad toho, jak myslitelé ve většině případů pracovali s pojmem zdravého rozumu způsobem, který se vzdaluje jeho dnešnímu chápání jako obecně sdílené schopnosti. Pro mnohé z nich byl pojem úzce spjat se smyslovostí a smyslovým vnímáním, které následně ústilo do určitého souzení a jednání.

Knihu rozhodně vnímám jako cenný příspěvek nejen k diskusí ohledně

zdravého rozumu, ale celkově k dějinám filosofie. Text je složen zejména z vydaných článků autora na toto téma, které byly nakonec uspořádány do souborného díla. Z edičního hlediska je text taktéž v pořádku, i když se v něm nachází několik překlepů. Kapitoly jsou logicky rozčleněny podle osobností, které měly podobný přístup ke zkoumanému pojmu, což čtenáři velmi pomáhá orientovat se v probírané problematice. Přesto se však u čtenáře očekává alespoň základní obeznámenost s probíranými autory a jejich koncepcemi.

Eva Peterková

M. Karľa – K. Šedivcová –
M. Macháček (vyd.)
ŽIVOT VE ZNACÍCH
Studie k dílu Johna Deelyho

Praha (Togga) 2020, 308 str.

Kolektivní monografie nesoucí název *Život ve znacích*, již vydali Michal Karľa, Karolína Šedivcová a Martin Macháček z Katedry elektronické kultury a sémiotiky FHS UK, je prací, jež poprvé českého čtenáře seznamuje s myšlenkami amerického filosofa a sémiotika Johna Deelyho (1942–2017). Je s podivem, že krom jedné statí v *Jazykové metafoře živého* od Antona Markoše¹ u nás zatím překlad žádné jeho práce nevyšel. Kniha sestává z osmi kapitol a úvodem ji opatřili samotní vydavatelé. Ti už na začátku píší, že nejde o dílo podávající systematický výklad Deelyho odkazu, ale spíše o mozaiku prací na konkrétní témata. Kniha má rovněž povedený přebal od Renaty Wilfingové. Je na něm vyobrazen Deely se svým psím společníkem Brunem, jak pročítají svazek samotný, což odkazuje k hlavnímu předmětu sémiotiky, tedy povaze znaku, a snad také k Deelyho tezi, že všechny bytosti jsou inherentně sémiotické, tedy rozumějí světu prostřednictvím znaků.

První kapitola Michala J. Karľy představuje čtenáři Deelyho počín *Four Ages of Understanding* (2001), v němž Deely veškeré dějiny filosofie

vykládá jako dějiny sémiotiky. V různých obdobích se na znaky zapomínalo, v jiných se zájem o ně znovuoživoval. Autor skrze Deelyho výklad výstižně ukazuje různá pojetí znaku, a dále pak rozdíl mezi znakem, reprezentací či signifikací. Poukazuje též na to, že Deelyho základním předpokladem je nejen skutečnost, že sémiotika vždycky filosofii doprovázela, ale že ona samotná umožňuje veškeré lidské poznání, filosofování a vědecké zkoumání vůbec.

Další kapitola Martina Macháčka se věnuje jednomu z nejzajímavějších momentů Deelyho epistemologie – pojetí objektu, subjektu a věci. Deelyho pojetí se liší od pojetí objektu jako něčeho, co existuje nezávisle na naší subjektivitě. Objekty naopak podle Deelyho konstruujeme ve své mysli na základě subjektivity věci (tzn. vlastností jim náležejících, nezávislých na zkušenosti), které se nám dávají skrze znaky. Objektivní skutečnost je pak intersubjektivně zkonstruovaným modelem světa, který druhově sdílíme, a ne něčím, co existuje nezávisle na našem vědomí.

Zatímco první dvě kapitoly jsou především výkladové, třetí kapitola Karolíny Šedivcové již používá Deelyho pojetí znaku, a především jeho koncepci interpretantu, jako argument proti fyzikalistickému pojetí vědomí, jež vědomé stavy naší mysli redukuje na její fyzikální aktivitu. Svou analýzou odhaluje zásadní rys interpretantu (v tomto případě vědomého stavu), který může být poznán pouze

¹ A. Markoš (vyd.), *Jazyková metafora živého*, Červený Kostelec 2010.

prostřednictvím reference k ostatním konstituentům znaku (bez interpretantu nejsme schopni nahlédnout, že daný pojem X referuje k objektu Y). Interpretant povstává pouze v úloze, kterou má v procesu poznání, ve funkci, kdy do pozornosti organismu přináší něco, co on sám není. Nemůže být tedy sám o sobě pozorován, protože nemá z podstaty fyzikální povahu. Stejně jako interpretant není redukovatelný na cosi fyzikálního (například pozorovatelný stav mozku), nemohou být konstituenty znaku poznávány jinak než neredukovaně ve vztahu k sobě navzájem.

Čtvrtá kapitola Martina Švantnera se zabývá další důležitou součástí výkladu Deelyho filosofie: jako sémiotik se nutně musí vyrovnat se saussurovským pojetím znaku (ač ho za protiklad svého pojetí sám nepovažoval) a argumentovat především proti dyadické povaze znaku (jež postrádá interpretant) a pro jeho neredukovatelnost na jazyk (znaky ke komunikaci používá nejen člověk). Autor provádí i hlubší vhléd do sémiologie, jejího pojetí znaku, arbitrárnosti či sémiologie jako duchovědy.

Následující kapitola Jana Horského znovu čtenáře uvádí do základů Deelyho filosofie, ale soustředí se i na aspekt, který jsem v předchozích kapitolách postrádala, konkrétně na problematiku reálnosti vztahů. Autor srovnává Deelyho nejednoznačný scholastický realismus se sociologickým a narativistickým nominalismem u M. Webera, E. Cassiera (s odkazem na H. Hertze) a dalších. Pojednává o napětí mezi nominalistickým a realistickým pojetím znaku a napětí mezi nominalistickou metodologií a realistickou ontologií, jež jsou obě v Deelyho pojetí zahrnuty. Ke konci kapitoly pak promýšlí otáz-

ku, nakolik jsou kulturní a biologické vědy propojitelné pomocí sémiotiky a zda se vývoj lidské kultury a biologických druhů zakládá na isomorfních, či pouze analogických procesech přisuzování významu.

To, že jsou kulturní a biologické procesy isomorfní, již dlouho prohlašuje autor další kapitoly, Anton Markoš. Pomocí sémiotické perspektivy se snaží zbavit koinoskopické vědy jejich úzkého zaměření pouze na člověka. Sémosis je vlastní všemu živému, což je teze, s níž by Deely souhlasil – přinejmenším v případě živočichů. Živé soustavy mají podle Markoše vlastnosti, které nemůžeme vysvětlit pouze pomocí fyziky a chemie. Buňky jsou zcela jedinečné soustavy; jsou to autonomní agenti komunikující s prostředím, kteří si neustále internalizují vlastní obraz světa na základě počitků, paměti a zkušenosti. Ke konci kapitoly pak autor provádí výklad poznávacího procesu, jak ho popisuje Deely. Je zde sledována analogie mezi lidskou myslí a nitrem (buněk), protože vše živé má být v posledku schopné tvořit objekty.

Předposlední kapitola Jacquese Josepha je věnována srovnání Deelyho s prací Gastona Bachelarda. Bachelard, inspirován freudovskou psychoanalýzou, nabízí v první polovině dvacátého století svou povahou dodnes velmi aktuální pojetí (ideálně fungující) vědy, která je vždy otevřená vůči svému vlastnímu zpochybnění a je na ně připravena. Podobnost nauk obou myslitelů se může jevit spíše jako nahodilá, srovnání samotné však přivede do čtenářovy pozornosti jejich společný a podstatný rys, a to představu vědecké metody, která není nikdy konečně daným předpokladem, ale ne-

ustále se vyvíjející strukturou. Taková je podstata i samotné sémiose.

Nikdy nekončící proces sémiose je dobře ilustrován i na příkladu dialogu, a proto je poslední kapitola z angličtiny přeloženým imaginárním dialogem Farouka Y. Seifa (významného amerického sémiotika) a zesnulého Johna Deelyho (repliky Deelyho jsou podpořeny citacemi z jeho prací). Seif se skrze rozhovor snaží nejen vyrovnat se ztrátou přítele, ale i ukázat, že dialog jakožto relace je forma naší existence. Naše identita je každým novým dialogem s ostatními lidmi přetvářena a sémiose, jak příklad ukazuje, v posledku může překračovat také hranici živých a mrtvých. Deely sám v rozhovoru říká, že jako věc je mrtev, ale jako objekt stále žije. Pokud se čtenář přenesení přes jistý patos, jedná se o zajímavý způsob, jak na konkrétních tématech dialogu vykreslit základní rysy Deelyho nauky.

Co jsem osobně v knize postráda-la, byla hlubší analýza problematiky existence vztahů, ačkoli částečně se jí dotýká komparační kapitola Jana Horského a imaginární dialog Deelyho a Seifa. Jedná se totiž o zcela zásadní stránku Deelyho pojetí sémiose. Pokud uvedený problém demonstrováme na rozdílu člověka a ostatních živočichů, lze říci, že člověk dokáže nejen rozlišovat mezi objekty a věcmi, ale dokáže rozlišovat i mezi vztahy, do nichž tyto objekty a věci vstupují. Každý znak je pak triadickým vztahem, ne objektem, reprezentamenem či věcí (zatímco pro Charlese S. Peirce je znak jeden ze čle-

nů triadického vztahu, pro Deelyho je znak vztahem samotným). Skutečnost vztahů (reality of relations) pak zakládá samotnou existenci znaků. Jen lidé jsou schopni s těmito vztahy pracovat, přičemž tato schopnost je základem řeči.² Deely byl realistou, což napovídá tomu, že i tyto vztahy pro něj byly reálně existující. Jejich danost je pro mne však těžce uchopitelná: shodují se reálně vztahy s těmi, v rámci nichž věci poznáváme? Jestliže jsou znaky neustále reinterpretovány v nekončícím procesu sémiose, odehrává se tento proces na nějakém neměnném pozadí reality daných vztahů?

Dalším problematickým bodem, a to ne v samotné knize, ale spíše v rámci Deelyho pojetí, je pojetí rozdílnosti lidí a zvířat. Na sémiotice jsem vždy považovala za přitažlivé, že transcenduje veškeré binární definice a dualismy (přírody a kultury, těla a mysli či třeba fenotypu a genotypu v biologii). Biosémiotika (sémiotická biologie, viz kapitola A. Markoše) pak dokonce sjednocuje vše živé pod společnou kategorii neustálého *přisuzování významů*. Podobný přístup volí například i Stuart Kauffman, který ovšem sémiotikem není. Ten tvrdí, že s živým přicházejí na svět hodnoty a významy.³ Přisuzování významu je pak něco, co by měla biologie zahrnovat do svých zkoumání – nejde o nic mystického: stejně jako přítomnost medvědího trusu na lesní cestě bude mít zcela odlišný význam pro konkurenčního medvědího samce a pro hajného, stejný protein může být různými typy buněk interpre-

² J. Deely, *Descartes and Poincaré. The Crossroad of Signs and Ideas*, Scranton 2008.

³ S. Kauffman, *Investigations*, Oxford 2000.

tování zcela různě, a vyústit tak napříkladem v různé regulace buněčných dějů a struktur. Významy pak živé dokáže přisuzovat na všech úrovních organizace.

V knize je na mnoha místech zdůrazněno, že samotné sémiose jsou schopné všechny živé organismy. Každý strukturuje své bytí ve světě na základě znaků, jedině člověk má však schopnost chápat znaky jakožto znaky. To však člověka podle Deelyho nijak nevyděluje a nestaví nad ostatní živočichy, z pozice sémiotiky nikdo není více či méně sémiotický. Při dalším čtení se však nevyhneme dojmu, že některé živé bytosti jsou přeci jen sémiotičtější. Podle Deelyho dokáže pouze člověk od svých myšlenkových obsahů abstrahovat a reflektovat objekty jakožto objekty (znaky jakožto znaky). Deely neříká, zda jde o rozdíl principiální, nebo spíše graduální, přičemž sám kritizuje karteziánský koncept racionálního živočicha vedoucí k hierarchizaci živého. Z jeho pojetí však jistá hierarchizace živých organismů na základě jejich kognitivních kapacit vyplývá a je otázka, zda jsme bez podobné hierarchizace vůbec schopni o věcech přemýšlet. Podobná separace člověka od zbytku živého především na základě rozumu, kognice či řeči (Deely mluví o „understanding“) doprovází filosofii a ostatní vědy již odedávna (snad až na současnou etologii, která se podobně hierarchizaci snaží vyhnout). Filosofie se povahou organismu (v Deelyho případě živočicha) většinou příliš nezabývala a pokud ano, často ji studuje prizmatem člověka, tj. definováním toho, co ostatní organismy na rozdíl od člověka jako zcela výjimečné bytosti postrádají. Člověk je

pak často popisován ne jako živočišný druh, ale jako bytost živočichům zcela nadřazená. Ani natolik originální myslitel jako Deely nedokáže tuto tradiční distinkci opustit, v diskusi o sémiotických schopnostech či chování živočichů se drží zaběhlých klisé a nejde v posuzování živočišného bytí příliš do hloubky. Přitom stejně jako „skleněný strop“ v podobě řeči, který Deely zmiňuje u ostatních živočichů kromě člověka (viz kapitola A. Markoše), existuje mnoho „skleněných stropů“ nepřekonatelných pro nás: jako třeba echolokace, vidění v UV spektru, bioluminiscence či plavání ve čtyřkilometrové hloubce, které zmiňuje Markoš.

Kniha se k Deelymu nestaví vůbec kriticky a spíše nabízí rozmanité práce, z nichž některé jsou výkladové, jiné komparační. Poslední kategorii pak tvoří kapitoly, v nichž je Deelyho sémiotika metodicky využívána jako nástroj pro novou interpretaci (kapitoly K. Šedivcové, J. Horského a A. Markoše). Poslední kategorie mne zaujala nejvíce, bylo by však nespravedlivé tvrdit, že ty zbývající jsou zbytečné: bez výkladových kapitol by se kniha tohoto typu neobešla a čtenář neznalý Deelyho by neporozuměl zbytku. I díky nim pak může být kniha vhodným textem pro čtenáře, který se se sémiotikou dosud blíže nesetkal. Kniha se věnuje myšlení jednoho z nejvlivnějších sémiotiků své doby, může proto být ideálním průvodcem k této disciplíně. Doufám, že snad i napomůže k větší reflexi Deelyho díla u nás. Knihu jistě ocení filosofové, jazykovědci a biologové, kteří hledají přesahy vlastního oboru.

Jana Švorcová

AUTOŘI ČÍSLA

Ondřej Beran, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
ondrej.beran@upce.cz

Jakub Čapek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
vkinter@seznam.cz

Eliška Fulínová, Centrum pro teoretická studia, společné pracoviště AV
a UK v Praze, fulinova@cts.cuni.cz

Matyáš Havrda, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha,
havrda@flu.cas.cz

Marek Kettner, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
marek.kettner@ff.cuni.cz

Tomáš Koblížek, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha,
koblizek@flu.cas.cz

Kamila Pacovská, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,
kamila.pacovska@upce.cz

Eva Peterková, Pedagogická fakulta, Ostravská univerzita, Ostrava,
Eva.Peterkova@osu.cz

Barbora Pořízková, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
barboraporizkova@gmail.com

Vojtěch Šimek, Teologická fakulta, Jihočeská Univerzita v Českých
Budějovicích, simekv@tf.jcu.cz

Martin Šimsa, Filozofická fakulta, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně,
Ústí nad Labem, Martin.Simsa@ujep.cz

Ondřej Švec, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
ondrej.svec@ff.cuni.cz

Jana Švorcová, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
jana.svorcova@natur.cuni.cz

Dominik Weinhold, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
dominik.weinhold@gmail.com

Vít Zeman, Divadelní fakulta, Akademie múzických umění v Praze,
napisu.vitkovi@gmail.com

