



Otevřený časopis pro filosofii a společenské vědy věnovaný tématům, jež jsou pro nás zajímavá a podnětná právě dnes.

vydává KFSV FF UHK

šéfredaktor: L. Koreň

red. rada: O. Beran,  
J. Daneš, P. Glombíček,  
T. Hirt, J. Hvorecký,  
V. Kolman, L. Kvasz,  
T. Marvan, M. Paleček,  
J. Peregrin, M. Skýbová,  
O. Švec, E. Zeleňák

vychází elektronicky,  
dvakrát ročně

ISSN 1804-0969

ROČNÍK DRUHÝ, ČÍSLO DVA, PODZIM 2010

## OBSAH

### *Texty*

<i>T. Sobek:</i>	<b>Rozumím, ale co mám dělat?</b>	5
<i>V. Kolman:</i>	<b>Řízení se pravidlem jako nový název pro staré věci</b>	25
<i>O. Beran:</i>	<b>Normativita nespolupráce</b>	41
<i>K. Pacovská:</i>	<b>Morální pravidla před Wittgensteinem a po něm</b>	59
<i>M. Tomeček:</i>	<b>Je lež vždy špatná?</b>	73

### *Zprávy*

Ladislav Kvasz laureátem ceny Fernanda Gila (J. Peregrin)	87
Hradecké filozofické dny: <i>Pravidla a normativita</i> (L. Koreň)	89

## Rozumím, ale co mám dělat?

### I Understand, but What Should I Do?

*Tomáš Sobek*\*

Ústav státu a práva  
Akademie věd České Republiky  
Národní 18, 116 00 Praha 1 - Nové Město

&

Fakulta Právnická  
Západočeská univerzita v Plzni  
Sady Pětatřicátníků 14, 306 14 Plzeň  
hattori@seznam.cz

#### Abstrakt/Abstract

Lidé s různými politickými názory interpretují klíčové pojmy politiky odlišně. Mají různé koncepty těchto pojmů, protože mají různou odpověď na politickou otázku: Co dělat? Mít stejný pojem znamená identifikovat stejnou praktickou otázku, mít různé koncepty tohoto pojmu pak znamená mít jinou teorii toho co je správná odpověď na tuto otázku, tedy jinou teorii toho, co máme dělat.

People of different political persuasions interpret key concepts of politics in different ways. They have different conceptions of these concepts because they answer differently on the political question: What to do? To have the same concept means to identify the same practical question, to have different conceptions of this concept means to have a different theory of what is the right answer to this question.

#### Úvod

Žijeme v liberálně demokratické společnosti, ve které se pluralita koncepcí morálky nevnímá jako úpadkový jev, ale naopak jako projev zdravé rozmanitosti. Požadavek na hodnotovou jednotu společnosti si spojujeme spíše s totalitními režimy. Nijak nás nepřekvapuje skutečnost, že rozumní a dobře informovaní lidé spolu nesouhlasí v celé řadě otázek politické morálky, tedy otázek, jak máme organizovat společný život a

---

\* Autor byl při práci na tomto textu podporován Grantovou agenturou AV ČR (KJB 700680801).

spolupráci, a že tyto neshody odolávají i velmi důkladné argumentaci. Jinými slovy, připouštíme možnost rozumného nesouhlasu v otázkách politické morálky, ale i v jiných tématech.<sup>2</sup> Zároveň ale potřebujeme takovou morální sémantiku, která nebude morální diskuze automaticky diskvalifikovat jako pseudospory.

### Diskurzivní pojmy

Co je to genocida? Slovo „genocida“ sice vypadá archaicky, ale je to neologismus. Zavedl ho židovský právník z Polska Raphael Lemkin (1900–1959) jako kombinaci řeckého slova „genos“ (rasa, kmen) a latinského slova „cide“ (zabíjet). Genocidu chápal jako záměrnou destrukci etnických skupin na základě jejich kolektivní identity. Měl za to, že zavraždění sto tisíc lidí stejného etnika je něco docela jiného než zavraždění stejného počtu lidí z různých etnik.<sup>3</sup> Dosud se vedou emotivně vypjaté debaty o tom, jestli otomanskou kampaň proti Arménům v Anatolii v roce 1915 je vhodné označit jako genocidu. Většina Turků velmi nerada slyší, když se v této věci mluví o genocidě. Onu krvavou kampaň ospravedlňují tak, že otomanská říše byla v té době (po velkých územních ztrátách) na zbytku svého území pod velkým tlakem ze strany cizích mocností, kterému se mohla ubránit jenom tím, že účinně zasáhla proti kolaborantským a separatistickým tendencím Arménů. Základem jejich postoje je názor, že Turci v této mimořádně těžké situaci nemohli jednat jinak.<sup>4</sup> Přitom argumentují, že tureckou kampaň z roku 1915 není vhodné klasifikovat jako genocidu, protože pojmovým znakem genocidy je úmysl k destrukci etnika, a ten tu údajně chyběl.<sup>5</sup> Turci samozřejmě nechtějí být házeni do jednoho pytle s nacisty, kteří si svobodně naplánovali vyhlazení Židů v Evropě. Důležité ovšem není to, jak Turci onu politováníhodnou akci klasifikují (systematika hromadného zabíjení), ale jejich „ospravedlnění“, že tenkrát nemohli jednat jinak. Tento názor totiž implikuje znepokojivý závěr, že by za stejných okolností jednali stejně. Morální otázky nejsou primárně otázky o klasifikaci, tedy o tom, co jak zaškatulkovat, ale o tom, co je za určitých okolností správné dělat. Klasifikace jsou morálně významné jenom tehdy, když mají určité implikace pro praktickou otázku: Co dělat? V takovém případě to ale nejsou prosté klasifikace, ale hodnotové kvalifikace.

William Gallie si v 50. letech minulého století všimnul toho, že některé pojmy nejsou založené na konvenci, ale jsou už ve své podstatě diskutabilní (tzv. *essentially contested concepts*). Nejvíce pozornosti v tomto směru věnoval pojmu umění. Je vcelku běžné, že nějaké výtvarné dílo (např. obraz) se někomu líbí a někomu se naopak nelíbí. O ryze subjektivních pocitech nemá smysl vést spor: *De gustibus non est disputandum*. Když jeden člověk vyjádří pocit, že se mu to líbí, a druhý vyjádří pocit, že se mu to nelíbí, tak spolu nejsou ve sporu. Ale pokud jeden vyjádří názor, že to je umění, a druhý vyjádří názor, že to přece není umění, ale kýč, pak vzájemně jsou ve sporu. Jestliže

---

<sup>2</sup> McMahan (2009).

<sup>3</sup> Jones (2006, s. 9).

<sup>4</sup> Akçam (2004, s. ix).

<sup>5</sup> Bloxham (2005, s. 95).

řeknu, že se mi ta věc líbí, uzavírám tím prostor pro diskuzi. Zpochybní snad někdo, že se mi ta věc líbí? Ale jestliže řeknu, že ta věc je umění, tak je to doslova výzva k diskuzi. Pokud spolu vedeme spor, pak ne o tom, jak určitý obraz vnímáme, jak na nás působí, jaký z něj máme pocit, ale jestli je to umění. V tom případě ovšem není předmětem sporu onen konkrétní obraz, ale obecná otázka, co je to vlastně umění. Pojem umění je předmětem v principu nekonečných, ale legitimních sporů. Použití ve sporu o jeho správnou aplikovatelnost je pro tento pojem standardní použití. Diskutabilnost pojmu umění totiž není jenom důsledek nějakého terminologického nedorozumění, ale je už v samotné povaze umění. Umění nelze redukovat na nějakou konvenci, a proto onu diskutabilnost nelze vyřešit nějakou definicí. Vždyť nejlepší příklady umění jsou právě ta díla, která ve své době zpochybnila konvence o tom, co je to umění. Umění je už ve své podstatě diskutabilní fenomén, protože má tendenci zpochybňovat samo sebe. Tím se problematizuje už samotný pojem jazykové konvence, my si jazykové konvence spojujeme se shodou v použití slov, jenomže použití slova „umění“ při sporu, tedy neshodě o tom, co je to umění, je standardní a v určitém smyslu autentický způsob jeho použití.<sup>6</sup> Tyto spory přece nechápeme jako nějaké deviace, ale naopak jako výraz toho, že umění žije a plní svoji vlastní funkci, totiž čerit vody kultury, takže sporné případy nejsou marginálními, ale naopak centrálními případy umění, nejsou to jenom rozmazané okraje, ale jsou to středobody, kolem kterých se umění točí.

Tzv. *essentially contested concepts* mají hodnotící charakter. Když např. o něčem řeknu, že je to umění, tak to hodnotím pozitivně. Totéž platí třeba o pojmu spravedlnosti. Jejich aplikace není přímočará, ale vyžaduje zvážení více koncepcí, které jsou vzájemně konkurenční. Nejsou redukovatelné na nějakou konvenci, ale vždy jsou v principu otevřené k diskuzi a k novým modifikacím.<sup>7</sup> Budeme jim říkat **diskurzivní pojmy**, protože to nejsou pouze nástroje komunikace (nositelé konvenčního významu), ale samy o sobě jsou legitimním předmětem diskurzu. Praktický význam diskurzivních pojmů spočívá v tom, že vytvářejí určitý rámec pro diskuzi o nějakém tématu z hlediska jeho protichůdných koncepcí. John Rawls rozlišoval mezi pojmem spravedlnosti a různými koncepcemi (principy) spravedlnosti. Lidé sice spolu sdílejí obecný pojem spravedlnosti, ale precizují ho ve směru různých principů rozdělování hodnot:

Ti, kteří se hlásí k různým koncepcím spravedlnosti, můžou ještě souhlasit v tom, že instituce jsou spravedlivé tehdy, když základní práva a povinnosti nejsou rozdělené na základě arbitrárních rozdílů mezi osobami a když pravidla určují správné vyvážení mezi konkurenčními požadavky na výhody, které plynou ze života ve společnosti. Lidé můžou s tímto popisem spravedlivých institucí souhlasit, protože pojmy arbitrárního rozdílu a

---

<sup>6</sup> Kulturní význam umění rozhodně nespočívá v tom, abychom podle nějaké konvence automaticky nálepkovali předměty jako něco, co je nebo není umění. Neshoda je pro umění jako společenskou instituci konstitutivní. Nebýt neshod o tom, co je to umění, pak by umění, jak ho chápeme, vůbec neexistovalo, měli bychom jenom řemeslo s hezkými výsledky.

<sup>7</sup> Gallie (1955–1956, s. 171–172).

správného vyvážení jsou ponechány otevřené, aby je každý interpretoval podle principů spravedlnosti, které on sám akceptuje. Tyto principy totiž vymezují, které podobnosti a rozdíly mezi osobami jsou pro určení práv a povinností relevantní a také specifikují, jaké rozdělení výhod je správné.<sup>8</sup>

To znamená, že pojem spravedlnosti vytváří sémantický rámec pro politickou diskuzi konkurenčních koncepcí spravedlnosti. Pojem spravedlnosti je otevřený k diskuzi o tom, které rozdíly a podobnosti mezi osobami jsou relevantní pro rozdělování hodnot. Diskurzivní pojmy nemají klasifikační funkci. Pokud pojem spravedlnosti chápeme jako diskurzivní pojem, pak jeho vlastní funkcí není poskytnout určité kritérium pro rozlišení toho, co je spravedlivé. Diskurzivní pojmy umožňují smysluplné spory, protože vytvářejí místo, ve kterém se střetávají protichůdné názory. Je dobré, když dokážeme najít obecný pojem jako společný jmenovatel pro různé koncepce, přičemž se identifikuje ten parametr, který diskutující strany interpretují různě. Pomáhá to k lepšímu porozumění tomu, v čem vlastně spočívá jejich spor. Socialisté a klasičtí liberálové spolu nesouhlasí v tom, co je spravedlivé, protože mají různou koncepci spravedlnosti. Ale zároveň platí, že spolu vedou spor o téže otázce, totiž o spravedlnosti, jinak by to byl jenom zdánlivý spor. Skutečný spor znamená, že máme různou odpověď na stejnou otázku, resp. že máme různý názor na stejný problém. Diskurzivní pojmy jsou místem sporu v tom smyslu, že definují problém (spornou otázku). V čase se mění podle toho, kam se „posunuje“ místo sporu, tedy podle toho, co se aktuálně považuje za sporné. Diskuze o tom, co je to umění, byly před sto lety někde jinde než jsou současné diskuze, a v tomto smyslu se změnil pojem umění.

Přijetí toho, že nějaký pojem je diskurzivní, nemusí znamenat přijetí pluralismu v tom smyslu, že všechny koncepce tohoto pojmu jsou akceptovány jako rovnocenné. John Rawls respektoval, že existují různé koncepce spravedlnosti, ale zároveň prezentoval svoji koncepci spravedlnosti, tedy spravedlnost jako férovost, jako tu nejlepší. Ronald Dworkin uvažuje tak, že právníci sdílejí pojem práva, ale vedou spolu spory o jeho různé koncepce.<sup>9</sup> Ve své práci opakovaně diskutuje tři koncepce pojmu práva, totiž právní pozitivismus, právní pragmatismus a právo jako integritu. Přitom první zmíněnou koncepci považuje za nejhorší, druhou pak za lepší, ale zároveň jako koncepci, která už neobstojí před argumenty politické filozofie. On sám se hlásí ke třetí koncepci, protože ta je prý nejlepší interpretací toho, co právníci dělají.<sup>10</sup> Dworkin je explicitní v tom, že když říká, že pojem práva je interpretační pojem, tak tím myslí, že je to *essentially contested concept*.<sup>11</sup> Různí právníci mají různou koncepci práva (právního odvětví, právního institutu), protože mu připisují jiný účel, smysl, funkci, nebo protože ho uvažují v jiném vztahu k jiným společenským institucím (např. politice, ekonomice, morálce, náboženství). Dworkin má za to, že pojem práva nelze

---

<sup>8</sup> Rawls (2003, s. 5).

<sup>9</sup> Dworkin (1978, s. 351–352).

<sup>10</sup> Dworkin (1986, s. 94).

<sup>11</sup> Dworkin (2006, s. 221).

fixovat nějakou konvencí, která bude definovat formální kritérium platnosti práva (tzv. *rule of recognition*). Problém tzv. *hard cases* nespočívá jenom v tom, že konvence jsou vždy otevřené, protože jsou neúplné (neřeší každý možný případ). Tento problém spočívá zejména v tom, že některé právní případy jsou diskutabilní už v tom hlubším smyslu, že se v nich střetávají různé koncepce toho, co je to vlastně právo, v čem spočívá smysl, účel, hodnota práva.<sup>12</sup>

Jestliže máme různé koncepce téhož, znamená to, že odlišně interpretujeme stejný kus společenské reality, tedy tytéž společenské praktiky. Věc je ale mnohem komplikovanější, a to už proto, že interpretace určitého předmětu vede k upřesnění nebo dokonce překreslení jeho hranic, takže odlišná interpretace může dodatečně vést k jinému vymezení toho, o čem se vlastně mluví. Např. právní pozitivista nakonec vymezuje hranici mezi právem a morálkou jinak než nonpozitivista. Tam, kde nonpozitivista ještě mluví o právu, tam pozitivista už mluví o morálce. Pro elementární smysluplnost jejich diskuze je samozřejmě nutná určitá předinterpretací shoda, měli by se shodnout alespoň na výchozích příkladech práva a nepráva, které považují za neproblematické.<sup>13</sup> Nicméně dřív nebo později bude každý mluvit o něčem jiném. To je vcelku pochopitelné. Právnického pozitivistu primárně zajímá deskriptivní otázka, čím se právo liší od jiných společenských institucí, zejména pak od morálky, takže má přirozený sklon vylučovat morálku ze sféry práva, aby je mohl spolu dobře kontrastovat. Právnického nonpozitivistu (resp. přirozenoprávnicka) primárně zajímá normativní otázka, jaké musí právo být, abychom měli dobré důvody (závazek) ho dodržovat, takže má přirozený sklon do práva „vpašovat“ kus morálky, která bude garantovat jeho správnost. Mapy společenské reality pozitivisty a nonpozitivisty divergují proto, že tito dva sledují odlišné teoretické zájmy.<sup>14</sup> Když hledáš něco jiného, potřebuješ jinou mapu.

Někteří američtí právníci si notoricky stěžují, že zákaz krutých trestů je vágní, protože už samotný pojem krutosti je vágní. Podle Dworkina je to ale nedorozumění. Ústavodárce nechtěl navždy prosadit nějakou konkrétní koncepci trestání, a proto ani nedefinoval pojem krutosti. Zavedl ho do Ústavy jako diskurzivní pojem, tedy jako místo právně-politických diskuzí o tom, jaké tresty ještě jsou přijatelné a jaké už nejsou.<sup>15</sup> Právníci mají spolu vést (v principu nekonečný) diskurz o tom, jaké trestání je akceptovatelné, a ne prosit o definici krutosti. Ústavněprávní pojem krutosti se v čase mění pouze v tom smyslu, že se mění to, co se aktuálně považuje za diskutabilní, o čem se aktuálně vedou spory. Pojem materiálního jádra ústavy je také diskurzivní, a to v tom smyslu, že vytváří prostor pro diskurz na téma, které změny ústavy jsou akceptovatelné a které už nejsou. V tomto diskurzu má být Ústavní soud pouze jedním z hráčů. Kdyby Parlament (nebo Ústavní soud nálezem) stanovil nějaké precizní kritérium toho, co

---

<sup>12</sup> Dworkin (1978, s. 102).

<sup>13</sup> Dworkin (1986, s. 91); Perry (1999, s. 430–432); Burge-Hendrix (2008, s. 86); Raz (2005, s. 332).

<sup>14</sup> Coleman (2007, s. 583).

<sup>15</sup> Dworkin (1978, s. 136).

přesně jsou podstatné náležitosti demokratického právního státu, pak by pojem materiální jádro ústavy nebyl diskurzivní, ale klasifikační pojem. Legalisté si myslí, že právě toto je žádoucí, zatímco diskurzivisté preferují, aby zůstal otevřený diskuzi.<sup>16</sup> Legalisté nezpochybňují užitečnost pojmu *diskurzivní pojem*. Oni ho používají stejně často jako diskurzivisté. Rozdíl je v tom, že legalisté ho používají ve větách jako: „Chceme méně diskurzivních pojmů v právu.“ Výše jsme řekli, že umění je už ve své podstatě diskutabilní, protože zpochybňuje sebe samo. Něco podobného ovšem platí i o právu. To se např. projevilo, když si Ústavní soud ČR v onom tolik diskutovaném nálezu položil provokativní otázku: „Vypadá to jako ústavní zákon, ale opravdu je to ústavní zákon?“<sup>17</sup>

Pokud přijmeme, že některé pojmy jsou diskurzivní, pak tím zejména uznáme to, že otevřenost (diskutabilnost) pojmu nemusí být jeho vada, ale že může být jeho vlastní a legitimní funkcí. Některé pojmy totiž musí být otevřené, aby umožnily smysluplný nesouhlas a potažmo smysluplnou diskuzi o hodnotově orientovaných tématech. Utilitarista a retributivista vidí jiný smysl (hodnotu, účel) trestání. Když utilitarista o určitém trestu řekne, že je to dobrý (resp. špatný) trest, říká to proto, že onen trest je v souladu (resp. rozporu) s principem společenského užitku. A když retributivista o určitém trestu řekne, že je to dobrý (resp. špatný) trest, říká to proto, že si potrestaný onen trest morálně zaslouží (resp. nezaslouží). Jedna věc je morální pojem dobrého (resp. špatného), druhá věc je etická koncepce toho, co je morálně dobré (resp. špatné). Pokud bychom utilitaristovo tvrzení, že to je dobrý trest, interpretovali tak, že tento trest je v souladu s principem společenského užitku, a retributivistovo tvrzení, že to je špatný trest, interpretovali tak, že potrestaný si tento trest nezaslouží, pak by jejich tvrzení nebyla v logickém rozporu. Ale to je chybný výklad. Oni spolu přece vedou smysluplný spor. Utilitarista zde něco schvaluje, zatímco retributivista totéž odmítá. Ten první vyjadřuje morální názor, že takový trest má být (doporučuje ho), druhý naopak vyjadřuje morální názor, že takový trest nemá být (odrazuje od něj).

### Naturalistický omyl

George E. Moore svoji slavnou knihu *Principia Ethica* (1903) uvedl slovy:

Zdá se mi, že v etice, stejně jako v ostatních filozofických disciplínách, mají obtíže a neshody, kterých je plná historie, jednoduchou příčinu, a tou je úsilí odpovědět na nějaké otázky, aniž by se nejdříve precizně prozkoumalo, jakou otázku vlastně chceš odpovědět.<sup>18</sup>

Moore se proslavil zejména jako kritik tzv. etického naturalismu. Odmítal názor, že morální vlastnosti jsou ryze přírodní (*natural*) vlastnosti, resp. že morální pojmy lze

---

<sup>16</sup> Waldron (2007, s. 215).

<sup>17</sup> Nález ÚS sp.zn. Pl. ÚS 27/09.

<sup>18</sup> Moore (1903/1993, s. 33).



analyticky redukovat na přírodní pojmy, resp. že morální tvrzení jsou tvrzení o ryze přírodních faktech.<sup>19</sup> Nebyl v tom zcela originální, myšlenku o neredukovatelnosti etiky můžeme v určitých formách dohledat už u morálních intuicionistů a samozřejmě též v díle morálních sentimentalistů. Jeho inspirací byl v této věci Henry Sidgwick, který byl podle Moora jediným, kdo problém neredukovatelnosti etiky formuloval jasným způsobem. Sidgwick tvrdil, že morální soudy nemůžeme interpretovat jako soudy o faktech smyslově vnímatelného světa, protože normativní pojmy jsou už ve své podstatě odlišné od pojmů, které reprezentují empirické fakty.<sup>20</sup> Klíčová otázka tedy zní: Čím se liší normativní pojmy od empirických pojmů?

Moore s naturalisty souhlasil v tom, že morální věty mají deskriptivní význam, tedy že označují nějaké fakty, ale měl za to, že to jsou neredukovatelně normativní fakty, jeho postojem byl tzv. nonnaturalistický kognitivismus.<sup>21</sup> Argumentoval, že fundamentální morální pojmy nemůžou být reduktivně analyzovány, takže např. pojem (morálně) dobrého musí odkazovat k nějaké neanalyzovatelné *sui generis* vlastnosti být (morálně) dobrý.<sup>22</sup> Tato vlastnost je nepřírodní (*nonnatural*) v tom smyslu, že není smyslově vnímatelná, resp. v tom smyslu, že nemá kauzální význam.<sup>23</sup> Snahu analyticky redukovat morální pojmy na pojmy empirické („přírodní“) kritizoval jako tzv. naturalistický omyl (*naturalistic fallacy*).<sup>24</sup> Moore argumentoval, že pokud by morální predikát „dobrý“ byl synonymní s přírodním predikátem *X*, pak by bylo pojmově nesmyslné se ptát, jestli je *X* opravdu dobré. Pokud by morální predikát „dobrý“ byl synonymní např. s přírodním predikátem „příjemný“, pak by otázka, jestli to, co je příjemné, opravdu je (morálně) dobré, byla stejně nesmyslná jako otázka, jestli to, co je příjemné, opravdu je příjemné. Jenomže otázka, jestli to, co je příjemné, opravdu je (morálně) dobré, dává dobrý smysl a je netriviální, takže přírodní predikát „příjemný“ nemůže být s morálním predikátem „dobrý“ synonymní. Této argumentační strategii se říká argument otevřené otázky (*open-question argument*). Lze ji použít obecněji proti jakékoli snaze o redukci morálních pojmů na mimomorální pojmy. Např. je lze argumentovat, že morální predikát „dobrý“ není synonymní s metafyzickým

---

<sup>19</sup> „Slovem „příroda“ [*nature*] myslím a myslel jsem to, co je předmětem zkoumání přírodních věd, včetně psychologie. Lze říct, že příroda zahrnuje všechno, co existovalo, existuje a bude existovat.“ Viz Moore (1903/1993, s. 92).

<sup>20</sup> Sidgwick (1967, s. 25.)

<sup>21</sup> Když Moore říkal, že morální soudy jsou založené na intuicích, myslel tím pouze to, že není možné je dokázat. Viz Moore (1903/1993, s. 37).

<sup>22</sup> Moorovi nešlo primárně o to, jak se obvykle používá slovo „dobrý“ (resp. „good“), zajímal se o analýzu pojmu dobrého. Viz Moore (tamtéž, s. 58).

<sup>23</sup> Miller (2003, s. 11).

<sup>24</sup> Moore (1903/1993). Jako příklad takového omylu se někdy prezentuje teze Thomase Hobbesa (1588–1679), že dobro je to, co je předmětem touhy jednotlivce, zatímco zlo je to, co je předmětem jeho nechuti. Viz Hobbes (1651, část 1., kap. VI). Nicméně má se za to, že hlavním cílem Moorovy kritiky byly utilitaristické koncepce etiky, zejména pak utilitarismus Johna Stuarta Milla (1806–1873).

predikátem „být schválený Bohem“ už proto, že se můžeme smysluplně a netriviálně ptát: „Bůh toto jednání schvaluje, ale je opravdu dobré?“<sup>25</sup>

Morální pojmy jsou stejně jako všechny normativní pojmy „fraught with ought“, jak by řekl Wilfrid Sellars. Mají normativní obsah v tom smyslu, že jsou pojmově vázány na praktickou otázku: „Co mám dělat?“<sup>26</sup> Pojmově nedává smysl říct: „Toto jednání je morálně dobré, ale opravdu bych to (z morálního hlediska) měl dělat?“ Uvažovat o tom, jaké jednání je za určitých okolností dobré, znamená uvažovat o tom, co by se za těchto okolností mělo dělat. Když řeknu, že určité konkrétní jednání (čin) má přírodní vlastnosti  $X_1 \dots X_n$ , bude to jen deskripce tohoto jednání, ale otázka, jestli tento čin máme schválit jako morálně správné jednání (mělo se to dělat), anebo ho kritizovat jako morálně špatné jednání (nemělo se to dělat), tím zůstává otevřená. Vždy můžu smysluplně a netriviálně říct: „Jeho jednání lze popsat tak a tak, ale opravdu to měl dělat?“ Na tuto „věcnou“ morální otázku odpovím až na základě toho, jakou morálku osobně akceptuji, různé koncepce morálky totiž mohou znamenat různou odpověď.<sup>27</sup> Když řeknu „Toto bych měl dělat.“, říkám to vždy z hlediska určité morálky, kterou (vědomě nebo nevědomě) akceptuji jako svoji koncepci jednání.<sup>28</sup>

Proti Moorově argumentu otevřené otázky lze vznést několik námitek, mezi nimi je asi nejzajímavější ta, že ve svém důsledku likviduje možnost jakékoli pojmové analýzy (tzv. paradox analýzy).<sup>29</sup> Musíme si ale uvědomit, že ve hře je především diference mezi normativními a empirickými (deskriptivními) pojmy. Zatímco normativní pojmy už samy o sobě zahrnují implikaci k tomu, že se něco má (resp. nemá) dělat, empirické (deskriptivní) pojmy tuto implikaci samy o sobě ještě nezahrnují. Normativní pojmy nelze analyticky (definičně) redukovat na empirické pojmy, protože tím ztrácíme onu implikaci k tomu, co se má dělat. Např. morální pojem *vražda* je (stejně jako každý morální pojem) normativním pojmem, jeho normativní obsah lze rozvinout následujícími inferencemi:

Toto je vražda.

Tedy: Toto je morálně špatné jednání.

Tedy: Toto by se z morálního hlediska nemělo dělat.

Pojem *úmyslné zabití člověka* v tomto smyslu není normativním pojmem, i když v jiném smyslu možná je. Některá úmyslná zabití člověka mají morální ospravedlnění, přičemž rozsah těchto ospravedlňujících důvodů je relativní vzhledem ke koncepcím

<sup>25</sup> Miller (2003, s. 14).

<sup>26</sup> Gibbard (2003, kap. 2).

<sup>27</sup> Filozofové formulovali řadu koncepcí normativní etiky, např. hédonismus, etika ctnosti, utilitarismus, egalitarismus, kantovská etika, ..., jiná věc ovšem je, jak morálně myslí běžní lidé.

<sup>28</sup> Jestliže řeknu „Z hlediska morálky, kterou **akceptuji**, bych to měl dělat, ale opravdu bych to měl dělat?“, pak se moje výpověď *prima facie* podobá tzv. Moorovu paradoxu: „Kočka je na střeše, ale nevěřím tomu.“ Tato věc ale vyžaduje subtilnější analýzu, protože se tu vyskytuje jednak postoj akceptace, jednak pochybnost o tom, zda je onen postoj akceptace správný.

<sup>29</sup> Kolář P. a Svoboda V. (1997, s. 88).

normativní etiky. Většina lidí snad připustí, že přiměřená sebeobrana je ospravedlňujícím důvodem zabití člověka, ale jsou např. velké spory o to, jestli obětování jednoho člověka pro záchranu více lidských životů je morálně přijatelné, utilitarista řekne, že ano, kantovec řekne, že ne. Pokud kvalifikujeme určité jednání z morálního hlediska jako vraždu, je to už závěr velmi robustní morální úvahy, která v principu vyloučila všechna možná ospravedlnění.<sup>30</sup> Vražda je prostě takové úmyslné zabití člověka, které není morálně ospravedlnitelné.<sup>31</sup> Pojem *vražda* nelze analyticky redukovat na pojem *úmyslné zabití člověka*, a to už proto, že otázka „Měl bych ho zavraždit?“ pojmově nedává smysl, zatímco otázka „Měl bych ho zabít?“ je smysluplná a netriviální.<sup>32</sup> Kdybych pojem *vražda* analyticky redukoval na pojem *úmyslné zabití člověka*, přesekl bych tím inferenci „Toto je vražda, tedy toto je morálně špatné.“, což je pojmová inference, protože je konstitutivní pro jeho sémantický obsah.

Pomocí morálního pojmu *dobrý* (resp. *špatný*) vyjadřujeme morální postoj schválení (resp. odmítnutí), ale tento pojem v sobě už nezahrnuje konkrétní důvody schválení (resp. odmítnutí).<sup>33</sup> Kdybychom ho precizovali ve směru retributivismu nebo naopak ve směru utilitarismu, už by nemohl sloužit jako sdílený pojem v diskuzi mezi retributivisty a utilitaristy o tom, co se má dělat. Pokud mají spolu diskutovat morální otázky, musí přitom používat pojmy, které jsou k jejich koncepcím neutrální.<sup>34</sup> I když mají lidé různé etické koncepce, naráží na sebe ve sporu o to, co se má dělat, a proto potřebují sdílet základní normativní pojmy, aby si tuto neshodu mohli sdělit.<sup>35</sup> Důsledně

<sup>30</sup> Pojem vraždy je samozřejmě nejen morální, ale i právní pojem. Podle českého práva jsou potraty do 12. týdne plodu legální, ale řada lidí si myslí, že i tyto potraty jsou z morálního hlediska vražda.

<sup>31</sup> Nejde mi o to, jak se v češtině používá slovo „vražda“, ale o rozlišení použití slova v jeho normativním a deskriptivním významu. Právníci sice používají slovo „vražda“ promiskuitně, někdy deskriptivně, někdy normativně, ale tuto pojmovou diferenci chápou velmi dobře a respektují ji. Uvažují zhruba takto: Buď slovo „vražda“ chápeme deskriptivně jako úmyslné zabití člověka, a pak můžeme o výjimce smysluplně říct: „Tato vražda není trestná.“ Anebo slovo „vražda“ chápeme normativně jako trestnost úmyslného zabití člověka, a pak můžeme o výjimce smysluplně říct: „Toto úmyslné zabití člověka není vražda.“ Výrok „Tato vražda není vražda.“ vypadá jako kontradikce. Spíše jde ale o to, že slovo „vražda“ se tu používá dvojznačně. V prvním výskytu se používá deskriptivně, ve druhém výskytu pak normativně. Výrok „Tato vražda není vražda.“ při tomto vstřícném, možná až příliš vstřícném, výkladu vlastně znamená, že toto úmyslné zabití člověka jako výjimka není trestné.

<sup>32</sup> Výborný článek „Vražda a normativita“ na toto téma napsal Marek Tomeček. Zatím je to jen manuskript.

<sup>33</sup> Blackburn (1984, s. 168).

<sup>34</sup> Gallie nechápal diskurzivní pojmy jako odlehčené pojmy (minimální průnik konkurenčních koncepcí), ale naopak jako velmi komplexní pojmy. Pokud diskutující strany používají pojem v jeho diskurzivní funkci, pak si uvědomují, že spolu v diskuzi sdílejí pojem, který má diskutabilní charakter, a že každý z nich se ve své koncepci orientuje pouze na určitý aspekt tohoto pojmu. Viz Gallie (1955–1956, s. 172).

<sup>35</sup> *Ad absurdum*: Kdyby měli svůj souhlas (nesouhlas) vyjadřovat vlastním pojmem (utilitaristický souhlas, kantovský souhlas, puritánský souhlas, hédonistický souhlas, atd.), měli by též kývat (otáčet) hlavou jiným způsobem.

vzato, hodnotové spory se primárně nevedou o pojmy jako takové, ale o praktické otázky, co se má dělat. Podle nacisty norimberské zákony **jsou** spravedlivé, protože jsou založené na rasovém principu. Antinacista samozřejmě nebude popírat fakt, že tyto zákony jsou založené na rasovém principu. K tomu ale rozhořčeně dodá, že právě proto **nej** jsou spravedlivé. Zřejmě mají radikálně odlišnou koncepci spravedlnosti, ale přitom spolu jsou ve sporu. Jsou spolu ve sporu v tom smyslu, že nacisty norimberské zákony schvaluje jako něco, co má být (on by pro ně hlasoval), zatímco antinacista je odmítá jako něco, co nemá být (on by pro ně nehlasoval). Že mají odlišnou koncepci spravedlnosti, samozřejmě neznamena, že jejich neshoda je zdánlivá, že je to jenom nějaké pojmové nedorozumění. Naopak to znamená, že jejich neshoda v tom, co se má dělat, není nahodilá, ale má principiální základ. Stejně tak by se neshodli v odpovědích na otázky „Máme se úplně zbavit Židů?“, „Mají Němci vládnout jiným národům?“, „Máme být ve všem poslušní Vůdci?“, atd. Neshody v koncepci hodnotového pojmu mají vždy normativní povahu, znamenají totiž systematickou neshodu v odpovědích na praktické otázky typu: „Máme dělat X?“

Bez ohledu na to, jakou etickou koncepci individuálně akceptujeme, měli bychom se všichni shodnout na inferenčním schématu: „X je morálně dobré, tedy z morálního hlediska bych měl dělat X.“<sup>36</sup> Pokud se s ohledem na stejné fakty neshodneme na tom, co by se z morálního hlediska mělo dělat, pak zřejmě proto, že máme jinou koncepci toho, co je morálně dobré. Vezměme třeba, že nějaký satanista řekne: „Měl bych páchat zlo.“ Můžeme to sice chápat tak, že satanista je jazykový exot, protože neumí používat elementární normativní pojmy, ale vstřícnější interpretací je, že je morální exot, což je ostatně ve shodě s jeho sociálními ambicemi. Satanista svojí větou ve zkratce říká, že to, co většina lidí odmítá jako špatné, on naopak akceptuje jako dobré.<sup>37</sup> Prostě má opačně nastavené hodnoty. Např. mučení lidí pro zábavu je z hlediska „satanistické morálky“ správné, tedy je to něco, co by dobrý satanista měl dělat.<sup>38</sup> Satanistický mistr svého učně pokárá za to, že se chová k lidem altruisticky, protože takto se „dobrý satanista“ nechová, to je z hlediska satanismu přece to nejhorší chování. Můžeme sice argumentovat, že „satanistická morálka“ vlastně není žádnou morálkou a že něco takového ani pro morálního pluralistu nemůže být adekvátním morálním systémem, poněvadž normy „satanistické morálky“ jdou přímo proti vlastní funkci morálky ve společnosti.<sup>39</sup> V tom případě ale chápeme „satanistickou morálku“ jako mimomorální normativní systém. Tento posun od špatné morálky k něčemu, co už je mimo morálku, je v našem kontextu velmi důležitý, protože naše inferenční schéma spojuje morální hodnoty s morálními normami. Když je něco morálně dobré, pak mám morální důvod to dělat, tedy z morálního hlediska (na rozdíl třeba od právního hlediska) bych to měl

<sup>36</sup> Tato věc se komplikuje tzv. problémem supererogace. Je morálně dobré udělat hrdinský čin, ale máme morální povinnost chovat se hrdinsky? Viz Zimmerman (1996, kap. 8).

<sup>37</sup> Ve IV. knize Miltonova *Paradise Lost* Satan říká: „Evil be thou my good.“ Viz Milton (2005 (1667), s. 108).

<sup>38</sup> Srovnej: Blackburn (1998, s. 61).

<sup>39</sup> Wong (Oxford, 2006).

dělat.<sup>40</sup> Inference „Je to morálně špatné, tedy z mimomorálního hlediska *Y* bych to měl dělat.“ není v rozporu s naším schématem. Úvahu můžeme shrnout takto. Buď „satanistická morálka“ je morální systém a v tom případě musíme větu „Měl bych páchat zlo.“ chápat takto: *Co ostatní chápou jako morální zlo, já chápu jako morální dobro.* Anebo „satanistická morálka“ není morální systém a v tom případě musíme stejnou větu chápat takto: *Mám mimomorální důvody dělat nemorální věci.* Ovšem obě interpretace zachovávají naše inferenční schéma: „*X* je morálně dobré, tedy z morálního hlediska bych měl dělat *X*.“

Tato analýza je ovšem zjednodušující.<sup>41</sup> Aktér totiž může mít k dispozici morálně dobré, ale vzájemně konkurenční alternativy jednání. Preciznější analýza je tato: „*X* je morálně nejlepší alternativa z těch, které dokážu realizovat, tedy z morálního hlediska bych měl dělat *X*.“<sup>42</sup> Které jednání z dostupných alternativ je morálně nejlepší, je pak záležitostí koncepce morálky, kterou akceptujeme.

### Pojmová shoda

Diskuze o tom, jestli jsou potraty z morálního hlediska akceptovatelné, resp. o tom, jestli by měly být legální, se obvykle stočí k otázce, jestli lidský plod je už osoba v morálním smyslu. (Nebo méně vhodně: Jestli lidský plod je už člověk.) Jedni prostě tvrdí, že každý lidský plod je osoba, a to už proto, že je z biologického hlediska příslušníkem lidského rodu. Druzí říkají, že lidský plod není osobou automaticky, ale stává se jí až tím, že ve svém vývoji nabývá určité vlastnosti. Přitom se mezi sebou liší v tom, které vlastnosti lidského plodu považují za rozhodující v otázce, jestli je z morálního hlediska ještě něco (věc), anebo už je někdo (osoba). Nediskutuje se tu biologická, ale morální otázka. V centru emotivních diskuzí o potratech je morální status, resp. práva lidského plodu, a to v opozici k morálnímu statusu, resp. k právům těhotné ženy. To, jaký morální status připisujeme lidskému plodu, je úzce svázáno s tím, jaký relativní význam připisujeme zájmům jeho matky. Morální pojem osoby je diskurzivním pojmem zejména proto, že zde na sebe naráží dva protichůdné, ale legitimní zájmy.<sup>43</sup> Nejde tu o taxonomický, ale o morální problém, není to pojmové nedorozumění (různost klasifikace), ale morální dilema. Pojem osoby by nebyl ve své podstatě diskutabilní, kdyby nebyla diskutabilní praktická otázka, zda máme být pro

<sup>40</sup> K otázce normativního hlediska viz: Raz (1999, s. 142–144); Hage (1997, s. 17–18).

<sup>41</sup> Děkuji anonymnímu recenzentovi za námitku v tomto směru.

<sup>42</sup> Zimmerman (1996).

<sup>43</sup> Diskuzi o potratech neukončíme ani definicí toho, co je to osoba (méně vhodně: kdy začíná život), ani prostým konstatováním faktu, že každý preferuje něco jiného: *De gustibus non est disputandum.* Vlastně ani není důvod usilovat o její ukončení. Tato diskuze je sama o sobě hodnotná, když má diskurzivní povahu, a to je tehdy, když diskutujícím nejde pouze o to, přesvědčit toho druhého o své „pravdě“, ale když vzájemně usilují o porozumění. Otevřenost pojmu osoby protichůdným koncepcím není nějaká jeho vada, ale naopak je jeho vlastní funkcí. Viz Habermas (1981, s. 94–101).

volbu matky, anebo pro život plodu. Důležité přitom je, které postoje vnímáme jako legitimní. Můžeme např. říct, že feministické postoje k potratům (a potažmo k lidskému plodu) akceptujeme jako legitimní, přestože s nimi osobně nesouhlasíme, ale že nacistické postoje k Židům jsou mimo náš diskurz. Susanne Gibson říká, že realizace diskurzivní povahy morálního pojmu osoby rozvíjí sebeporozumění:

„To znamená, že při určitém použití pojmu osoby k obhajobě nějakého postoje v etice potratů tuto koncepci osoby nutně též obhajujeme proti těm koncepcím, které sice odmítáme, ale zároveň je bereme natolik vážně, aby nám stálo za to s nimi polemizovat. Tímto nejen rozvíjíme porozumění tomu, co je to osoba, ale též porozumění své vlastní osobě, stáváme se více lidští v hodnotovém smyslu toho slova.“<sup>44</sup>

Mnozí filozofové práva měli za to, že spor právního pozitivismu s právním nonpozitivismem o tzv. tezi pojmové oddělitelnosti práva a morálky, má nějaký metodologický význam, zejména pak pro soudní rozhodování. Jenomže důsledná analýza tohoto sporu, včetně tzv. Radbruchovy formule, ukazuje, že je to jenom pojmová hra. Uvažme dva soudce, pozitivistu (Hartova stříhu) a nonpozitivistu (Alexyho stříhu).<sup>45</sup> Tito dva soudci narazí na extrémně nemorální zákon. Pozitivistka řekne: Tento zákon je platné právo, ale je extrémně nemorální, a proto mám morální povinnost ho neaplikovat. A nebude ho aplikovat. Nonpozitivistka řekne: Tento zákon je extrémně nemorální, tedy to není platné právo, a proto mám právní povinnost ho neaplikovat. A nebude ho aplikovat. Výsledek je stejný. Rozdíl je zde pouze klasifikační, spočívá v tom, co označíme jako právo a co označíme jako morálku. Zdeněk Kühn uznává, že otázka právního pozitivismu nemá prakticky žádný význam pro metodologii běžného soudního rozhodování, ale k tomu dodává, že může mít význam pro řešení zločinů totalitárního systému.<sup>46</sup> Ano, ovšem i v tomto případě se rozdíl mezi pozitivistou a nonpozitivistou omezí na pojmové uspořádání argumentace. Nonpozitivistka zločiny odsoudí vzhledem k tomu, jak identifikuje tehdejší právo, pozitivista stejné zločiny také odsoudí, ale retroaktivně.<sup>47</sup> Jejich „nekonečný“ spor není o tom, co dělat, ale o tom, jak to odůvodnit. Pozitivisté si znovu a znovu stěžují, že právníci nerozlišují mezi právním pozitivismem na jedné straně a formalismem (resp. legalismem) na straně druhé. Toto nerozlišování je opravdu chybné, ale zároveň je vcelku pochopitelné. Prakticky orientovaný právník vnímá jako absurdní, že se někdo s někým „nekonečně“ dohaduje o tom, jak něco onálepkovat, a proto problém (nebo

---

<sup>44</sup> Gibson (2004, s. 229).

<sup>45</sup> K tomu viz např. Hart (1983, s. 21–49); Alexy (2002, s. 60–61).

<sup>46</sup> Kühn (2005, s. 103).

<sup>47</sup> Nálepkování ovšem má velký rétorický význam. Praktický dopad toho, jestli totéž označíme nebo neoznačíme jako retroaktivní akt, není zanedbatelný, v tom má Zdeněk Kühn samozřejmě pravdu. Právníci, kteří se rozhodli aprobovat potrestání zločinů minulých režimů, přijali zamlženou nonpozitivistickou rétoriku, protože byla průchodnější než upřímnější pozitivistická rétorika, která otevřeně přiznávala, že to je retroaktivita. Když se mluví o renesanci teorie přirozeného práva (právní naturalismus) tam, kde šlo hlavně o politický realismus, je to stěžejní něco víc než komická nadsázka.

spíš pseudoprobém) pozitivismus vs. nonpozitivismus nevědomky zaměňuje za jiný problém, který je z praktického hlediska mnohem zajímavější, totiž formalismus vs. instrumentalismus.

Smysluplná diskuze předpokládá elementární sémantickou (rozuměj klasifikační) shodu, jinak každý mluví o něčem jiném: Jeden o voze, druhý o koze. Někdy to znamená požadavek na upřesnění pojmů, ale někdy to naopak znamená požadavek na jejich zobecnění. Připustíme-li, že spory mezi různými koncepcemi etiky jsou smysluplné, pak musíme též připustit, že morální pojmy mají být dost obecné, aby tyto různé koncepce absorbovaly. Jestliže chci s někým rozumně diskutovat o určité morální otázce, pak nemá smysl morální pojmy konkretizovat tak, aby klasifikovaly jako správné právě to, co já (ale ne on) považuji za morálně správné. Taková „diskuze“ by zkolabovala už na pojmové úrovni. Utilitarista samozřejmě nepřesvědčí retributivistu, že společenský užitek z trestání má *a priori* přednost před zásluhou k trestu, welfarista nepřesvědčí formalistu (ve Weinribově smyslu), že společenský blahobyt má *a priori* přednost před korektivní spravedlností, klasický liberál nepřesvědčí socialistu, že svoboda má *a priori* přednost před solidaritou. Hodnotové pojmy jsou diskurzivní. Jsou konvenční v tom smyslu, že umožňují shodu o tom, co je vlastně předmětem diskuze (o čem se mluví), ale nejsou konvenční v tom smyslu, že by kodifikovaly konvence o tom, co je správná odpověď na hodnotově orientované otázky. Morální pojem *dobrý* sám o sobě nevymezuje kritérium toho, co je morálně dobré. Klasifikační pojmy mají větší ambici. Zoologický pojem *savec* vymezuje kritérium toho, co je *savec*, matematický pojem *prvočíslo* vymezuje kritérium toho, co je *prvočíslo*.

Morální pojem *dobrý* není diskutabilní v tom smyslu, že by byl vágní (rozmazaný), ale v tom smyslu, že sám o sobě neurčuje kritérium toho, co je morálně dobré. Prostě to není klasifikační pojem. Legalistům vadí to, že když zákonodárce řekne „Dělejte to, co je morálně dobré.“, tak adresátům zákona vlastně nedává návod k tomu, co mají dělat. To už mohl rovnou říct: „Dělejte to, co se má dělat.“<sup>48</sup> Morální pojem *dobrý* je diskutabilní v tom smyslu, že praktická otázka „Co se má dělat?“ je už ve své podstatě diskutabilní.

Pokud uznáváme, že morální pojmy jsou diskurzivní, neznamená to, že jsme morální relativisté, ale znamená to, že věříme, že je možné vést smysluplnou diskuzi i s těmi, kteří mají odlišnou (konkurenční) etickou koncepci.<sup>49</sup> Pokud ale morální pojmy chápeme klasifikačně, máme sklon svého oponenta v diskuzi chápat jako někoho, kdo je pojmově zmatený, kdo zřejmě mluví o něčem jiném než o morálce, případně vůbec neví, o čem mluví. Nežádoucím důsledkem tohoto přístupu jsou blahosklonné reakce typu: Ten člověk si myslí, že prostitute není morálně špatná, zřejmě vůbec nechápe pojem morální špatnosti. A to v podobném smyslu, jako bychom řekli: Ten člověk si myslí, že trojúhelník má čtyři strany, zřejmě vůbec nechápe pojem trojúhelníku.

---

<sup>48</sup> To je z metodologického hlediska záležitost legalismu (resp. formalismu), z pojmového hlediska je to záležitost exkluzivního pozitivismu. Viz např. Raz (2004, s. 17); Shapiro (2009).

<sup>49</sup> Besson (2005, s. 72).

Alisdair MacIntyre si všímá zřejmého faktu, že tradice západní kultury v sobě zahrnuje ne jednu, ale celou řadu rozmanitých a vzájemně konkurenčních etických koncepcí, od aristotelovské etiky ctnosti, přes rozmanité křesťanské koncepce, utilitarismus až ke kantovské etice. Přitom esenciální diskutabilnost morálních pojmů je výrazem toho, že morální konflikty nejsou pouze záležitostí nějakého nedorozumění v terminologii, ale že vychází z rozdílnosti hodnotové orientace.<sup>50</sup>

Každý diskurzivní pojem je otevřený (v principu nekonečné) diskuzi o své aplikovatelnosti, a v tomto smyslu je neurčitý, ale ne každý neurčitý pojem má diskurzivní funkci. Tak třeba Bertrand Russell tvrdil, že aplikovatelnost pojmů barev je už ve své podstatě pochybná (*essentially doubtful*) záležitost. Vágnost pojmů barev vysvětloval tak, že barvy spolu vytvářejí kontinuum, takže vždy budeme narážet na odstíny, u kterých budeme mít pochybnosti o tom, jak je máme pojmově klasifikovat.<sup>51</sup> Je tato bunda červená nebo je oranžová? Když lidé spolu vedou takové diskuze („spory“) o hraniční případy, obvykle v tom není nic hlubšího než to, že se neshodnou v použití pojmů pro barvy. Standardní funkce pojmů barev je klasifikační, ne diskurzivní. V komerční praxi, typicky při prodeji nátěrových barev, se používají vzorníky, které jsou konvencemi pro zpřesnění pojmů barev. Např. vzorník RAL rozlišuje 37 odstínů žluté (signální žlutá, žlutá medová, zlatožlutá, žlutá kukuřičná, žlutá dopravní, zářivá žlutá, atd.). Morální pojmy jsou diskutabilní v jiném smyslu než pojmy barev. Utilitarista a retributivista se neshodnou na nějakém „vzorníku“ toho, co je dobrý trest. Vlastním důvodem jejich neshody totiž není neurčitost morálních pojmů, ale skutečnost, že mají jiný názor na to, co je legitimním účelem trestání. Neurčitost (přesněji otevřenost) morálních pojmů, které spolu v diskuzi používají, je naopak důsledkem toho, že se spolu neshodnou na základní koncepci (hodnotové orientaci) trestání.

Diskurzivní pojmy jsou otevřené různým interpretacím, a proto jim Dworkin říká interpretační pojmy (*interpretive concepts*).<sup>52</sup> Např. Gerald MacCallum charakterizuje pojem svobody tak, že ho můžeme reprezentovat velmi obecným schématem: *X is (is not) free from Y to do (not do, become, not become) Z*. Přitom *X* se vztahuje na aktéry, *Y* na omezující podmínky (překážky, zasahování, rušení), *Z* se vztahuje na druhy jednání, resp. na možnosti realizace. Toto schéma umožňuje rozmanité interpretace proměnných *X*, *Y*, *Z* a tím vytváří široký prostor pro různé koncepce pojmu svobody. MacCallumovi ale šlo zejména o to, že pojem svobody může absorbovat jak pozitivní koncepci svobody (svoboda k něčemu), tak i negativní koncepci svobody (svoboda od něčeho). Jestliže každá svoboda je svobodou k něčemu a zároveň od něčeho, pak stoupenci pozitivní a negativní koncepce svobody nemají jiný pojem svobody, ale soustředí svoji pozornost na různé aspekty tohoto pojmu.<sup>53</sup> Herbert Hart poukazoval na to, že různí lidé zdůrazňují různé aspekty svobody, protože se při používání pojmu

---

<sup>50</sup> MacIntyre (1998, s. 169).

<sup>51</sup> Russell (1923, s. 86).

<sup>52</sup> Dworkin (2006, s. 221).

<sup>53</sup> MacCallum (1967).



svobody intuitivně odvolávají na jiné hodnoty, prostě že vnímají (chápu) hodnotu svobody primárně v něčem jiném.<sup>54</sup>

Cizí slova „contract“, „Vertrag“, „contrat“, „contrato“, ..., překládáme do češtiny jako smlouva, přestože konkrétní normativní úprava smluvního práva v různých zemích je různá. Máme za to, že to jsou různé koncepce stejného pojmu. Jeremy Waldron má pravdu, že praktický právník nepotřebuje používat pojem vlastnictví jako takový (*in abstracto*), on se totiž ve své praxi obvykle nezabývá obecnou ideou vlastnictví, ale jen tou konkrétní koncepcí, kterou normativně realizuje jeho právní řád. Jestliže se ale někdo věnuje legislativě, komparatistice nebo třeba teorii práva, potřebuje uvažovat konkurenční koncepce téhož pojmu.<sup>55</sup> Waldron upozorňoval, že i v těch normách, ve kterých byla např. sovětská úprava vlastnictví velmi podobná západním standardům, realizovala velmi odlišnou ideu (koncepci?) vlastnictví.<sup>56</sup> Laura Underkuffler argumentuje, že volba určité koncepce vlastnictví je praktická záležitost už v tom, že různé koncepce řeší různým způsobem konflikty hospodářských zájmů nebo očekávání ve společnosti, typicky konflikt mezi individuálními a kolektivními zájmy.<sup>57</sup> Podobně uvažuje Hanoch Dagan: „Vlastnictví není nějaká uniformní, sterilní koncepce. Spíše je to pojem s otevřenou texturou. Doktrinální volba mezi jeho možnými konfiguracemi je sama o sobě konstrukcí, ale i důsledkem sociálních hodnot.“<sup>58</sup>

Hranice mezi tím, kdy ještě mluvíme o tomtéž (různé koncepce téhož pojmu) a kdy už mluvíme o něčem jiném (různé pojmy), není jasná, přičemž diskuze v tomto směru mohou být matoucí. Rozumnější otázka je, zda řešíme stejný praktický problém různými způsoby, anebo řešíme jiný problém. Vlastnictví není přírodnina, je to společenská instituce (sociální konstrukt), která v určitém kontextu plní určité praktické funkce. Vezměme, že lidé nějaké velmi exotické kultury ve svém každodenním společenském životě řeší velmi odlišné praktické problémy (otázky *Co máme dělat?*) než my, takže praktikují velmi odlišné společenské instituce. A to znamená, že nemají pouze jiné koncepce stejných normativních pojmů, ale že používají jiné pojmy. Těžko pak nějaké jejich slovo přeložit do češtiny jako vlastnictví. Názorová neshoda je neshoda v odpovědi na stejně pochopenou otázku, takže už předpokládá shodu v rozumnění. Sdílené jazykové rozumnění předchází a umožňuje neshodu v názorech, samo o sobě je přitom založeno na sdílení problémů praktického života, životní formy.<sup>59</sup> Mít stejný pojem znamená identifikovat stejnou praktickou otázku, mít různé koncepce

---

<sup>54</sup> Hart (1973).

<sup>55</sup> Alexandra George hodnotí dichotomii obecného pojmu vlastnictví a jeho různých koncepcí jako užitečnou, ovšem za předpokladu, že ji nebudeme tautologicky trivializovat tím, že budeme pojem vlastnictví uvažovat jako abstrakci různých koncepcí vlastnictví, a přitom budeme naopak koncepce vlastnictví definovat jako různé konkretizace pojmu vlastnictví. George, A. (2005, s. 807).

<sup>56</sup> Waldron (1988, s. 53).

<sup>57</sup> Underkuffler (2003, s. 62).

<sup>58</sup> Dagan (2004, s. 221).

<sup>59</sup> Wittgenstein (1953, §241).

tohoto pojmu pak znamená mít jinou teorii toho, co je správná odpověď na tuto otázku, tedy jinou teorii toho, co máme dělat.<sup>60</sup> Např. různé teorie normativní etiky jsou různými koncepcemi morálního pojmu *dobrý*, a to v tom smyslu, že jsou různými teoriemi toho, co máme z morálního hlediska dělat. Jsou to konkurenční teorie, protože odlišně odpovídají na stejnou otázku.

Stephen Krasner si všímá toho, že termín „suverenita“, který je v současné politice tak oblíbený, se používá čtyřmi různými způsoby, takže můžeme mluvit o mezinárodní právní suverenitě, vestfálské suverenitě, vnitrostátní suverenitě a suverenitě nezávislosti. Mezinárodní právní suverenita odkazuje k praktikám vzájemného uznání, a to obvykle mezi teritoriálními jednotkami, které mají formální jurisdikční nezávislost. Vestfálská suverenita odkazuje k principu, který vylučuje, aby nějací vnější aktéři měli (*de facto* nebo *de iure*) autoritu na území státu. Může být porušena nejen intervencí, ale i na základě pozvání. Vnitrostátní suverenita odkazuje k tomu, jaká politická autorita je uznaná uvnitř státu, jak je organizovaná a jak efektivně je na svém území schopná vykonávat svoji moc. A konečně suverenita nezávislosti odkazuje ke schopnosti státní moci regulovat pohyb informací, idejí, zboží, osob, emisí, kapitálu, apod. přes hranice svého státu.<sup>61</sup> Mezi těmito různými druhy suverenity sice existují určité vztahy, nicméně jedná se o odlišné fenomény, které se můžou vzájemně doplňovat. Některé státy vykazují znaky jednoho druhu suverenity, ale zároveň postrádají znaky jiného druhu suverenity. Nejedná se o konkurenční koncepce téhož pojmu suverenity, spíše se jedná o různé pojmy suverenity, které se orientují na jiný druh společenských praktik.

Nicméně někteří autoři analyzují pojem suverenity jako diskurzivní pojem. Zejména pak ti, kteří se orientují na konkurenční diference jako jsou např. právní vs. politická suverenita, absolutní vs. omezená suverenita, jednotná vs. rozdělená suverenita, samostatná vs. sdílená suverenita, suverenita vlády vs. suverenita lidu. Vycházejí z toho, že suverenita není cílem o sobě, ale je zaměřená na ochranu určitých hodnot, např. demokracie, rovnosti, jednoty, autonomie, nezávislosti a sebeurčení, které suverenitu ospravedlňují jako něco, co má být. Pojem suverenity je komplexním pojmem, jeho aplikace velmi citlivě závisí na tom, jaký relativní význam připisujeme hodnotám, které si se suverenitou spojujeme. Zkušenost ukazuje, že jakékoli pokusy vymezit pravidla, která jsou pro suverenitu konstitutivní, vedou k neshodám a „nekonečným“ diskuzím. Přitom různí autoři mají odlišná teoretická východiska. Např. někteří odvozují právní suverenitu z politické suverenity, takže mluví primárně o suverenitě vládce (*ruler sovereignty*) a teprve odvozeně o suverenitě pravidel (*rule sovereignty*), druzí to činí přesně naopak.<sup>62</sup> Autoři se liší už ve svých názorech na

---

<sup>60</sup> Viz Bellamy, R. a Mason A. (2003, s. 1).

<sup>61</sup> Krasner (1999, s. 4).

<sup>62</sup> „Zatímco Austin a teoretici příkazu dávají přednost politické suverenitě nad právní suverenitou, Hart a současní pozitivisté dávají přednost právní suverenitě nad politickou suverenitou. Další autoři jako např. Kelsen naproti tomu argumentují, že politická suverenita a právní suverenita jsou identické, a proto nemůžou být uvažovány v nějakém vztahu priority.“

samotnou pojmovou možností omezené, rozdělené a sdílené suverenity, případně jestli je vhodné pojem suverenity chápat jako tzv. prahový pojem.<sup>63</sup> Svoje „pojmové názory“ formulují v závislosti na rozmanitých faktorech, např. zda zdůrazňují spíše kooperativní nebo spíše konkurenční aspekty politiky, do jaké míry se osobně identifikují se stávajícím politickým řádem, resp. s jeho trendy, případně i v závislosti na historické zkušenosti svého národa.<sup>64</sup> Správnost té či oné koncepce suverenity ovšem není pojmovou, ale politickou otázkou. Ona diskutabilnost pojmu suverenity není důsledkem jakéhosi pojmového nedorozumění, spíše je důsledkem skutečnosti, že otázka, jaká by měla být alokace politické moci, je nejvlastnějším předmětem „nekonečného“ demokratického diskurzu.

### Závěr

Jak už bylo řečeno v Úvodu, potřebujeme takovou morální sémantiku, která nebude diskuze politické morálky automaticky diskvalifikovat jako pseudospory. Skutečnost, že dva lidé spolu nesouhlasí v koncepci politické morálky, ještě neznámá, že každý mluví o něčem jiném. Např. utilitarista může vést s egalitaristou smysluplný spor v otázce distributivní spravedlnosti. Utilitarista tvrdí, že máme poskytnout pomoc těm, kteří z této pomoci budou mít největší prospěch, takže naše pomoc bude maximalizovat celkový blahobyt. Egalitarista tvrdí, že máme poskytnout pomoc těm, kteří jsou na tom nejhůř.<sup>65</sup> Nejde o to, že by jinak definovali distributivní spravedlnost, ale o to, že jinak odpovídají na otázku: Jak máme ve společnosti rozdělovat omezené zdroje?

---

V současnosti se někteří autoři snažili oddělit právní a politickou suverenitu a naopak obnovit vztah mezi právní a institucionální suverenitou. V době, kdy stát a právo, obecněji pak sféry politického a právního, mají v praxi tendenci se od sebe vzdalovat, jak se ukazuje v ustavování evropského právního řádu, rozvoji *lex mercatoria* a jiných forem nadnárodního globálního práva, musí být nějak udržována vzájemná pojmová distinkce suverenity práva od státu a snad též od politické suverenity.“ Viz Besson (2004, s. 10).

<sup>63</sup> Pokud je suverenita prahovým pojmem (threshold-concept), pak teprve překročením určité míry jejího omezení lze mluvit o ztrátě suverenity.

<sup>64</sup> Besson tvrdí, že v postvestfálském světě, ve kterém jsou kompetence zcela běžně nejen omezené, rozdělené, ale i sdílené, jsou postoje, které zastávali např. Jean Bodin (1530–1596) a Thomas Hobbes (1588–1679), prostě už překonané.

<sup>65</sup> Stein (2006, s. 1).

**Použitá literatura**

- Akçam, T. (2004): *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*. London.
- Alexy, R. (2002): *The Argument from Injustice: A Reply to Legal Positivism*. Oxford.
- Bellamy, R., Mason A. (2003): „Introduction.“ In *Political Concepts*. Bellamy R., Mason A. (eds.), Manchester.
- Besson, S. (2004): „Sovereignty in Conflict.“ *European Integration online Papers*, Vol. 8, No 15.
- (2005): „The Morality of Conflict – Reasonable Disagreement And The Law“, Oxford.
- Blackburn, S. (1984): *Spreading the Word*. Oxford.
- (1998): *Ruling Passions*. Oxford, 1998.
- Bloxham, D. (2005): *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of Ottoman Armenian*. Oxford.
- Burge-Hendrix, B. *Epistemic Uncertainty and Legal Theory*. Ashgate, 2008, s. 86;
- Coleman, J. (2007): „Beyond the Separability Thesis: Moral Semantics and the Methodology of Jurisprudence.“ *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 27, No. 4.
- Dagan, H. (2004): *The law and ethics of restitution*. Cambridge.
- Dworkin, R. (1978): *Taking Rights Seriously*. Harvard.
- (1981): *Law's Empire*. Cambridge.
- (2006): *Justice in Robes*. Harvard.
- Gallie W. B. (1995-1996): „Essentially Contested Concepts.“ In *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 56.
- George, A. (2005): „The Difficulty of Defining ‚Property‘.“ *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 25, No. 4, s. 807.
- Gibbard, A (2003): *Thinking How to Live*. Harvard.
- Gibson, S.(2006): „The Problem of Abortion: Essentially Contested Concepts and Moral Autonomy.“, *Bioethics*, Vol. 18, No. 3.
- Habermas, J. (1981): *The Theory of Communicative Action: Reason and The Rationalization of Society*, Vol. 1, překl. McCarthy T., Boston.
- Hage, J. (1997): *Reasoning with Rules*. Kluwer.
- Hart, H. L. A. (1973): „Rawls on liberty and its priority“ In *University of Chicago Law Review*, Vol. XL, s. 534–50.
- (1983): „Positivism and the Separation of Law and Morals“ (1958), In *Essays in jurisprudence and philosophy*. Oxford, s. 21–49.
- Jones, A. (2006): *Genocide: A Comprehensive Introduction*. Oxon, 2006.
- Kolář, P., Svoboda, V. (1997): *Logika a etika: úvod do metaetiky*. Praha.
- Krasner, S. (1997): *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton.

- Kühn, Z. (2005): *Aplikace práva soudcem v éře středoevropského komunismu a transformace: analýza příčin postkomunistické právní krize*, C-H-Beck.
- MacCallum, G. (1967): „Negative and Positive Freedom.“ In *Philosophical Review*, Vol. 76, s. 312–334.
- MacIntyre, A. (1998): *A Short History Of Ethics*. London, 2. vyd.
- McMahon, Ch. (2009): *Reasonable Disagreement, A Theory of Political Morality*. Cambridge.
- Miller, A. (2003): *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Blackwell Pub..
- Milton, J. (2005): *Paradise Lost*. Oxford.
- Moore, G. E. (1993): *Principia Ethica*. Cambridge.
- Nález ÚS sp.zn. Pl. ÚS 27/09.
- Perry, S. R. (1999): „Hart’s Methodological Positivism.“ *Legal Theory*, Vol. 4.
- Rawls, J. (2003): *A Theory of Justice*. Harvard , 6. vyd..
- Raz, J. (1995): *Practical Reason and Norms*. Oxford.
- (2004): „Incorporation by Law.“ *Legal Theory*, Vol. 10.
- (2005): „Can there be a theory of law?“ In *Blackwell Guide To Philosophy Of Law And Legal Theory*. Golding, M., Edmundson, W. (Eds). Blackwell.
- Russell, B. (1923): „Vagueness“ *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, Vol. 1.
- Shapiro, S. (2009): „Was Inclusive Legal Positivism Founded on a Mistake?“ *Ratio Juris*, Vol. 22, No. 3, s. 326–338.
- Sidgwick H. (1967): *The Methods of Ethics*. London.
- Stein, M. S. (2006): *Distributive Justice and Disability: Utilitarianism against Egalitarianism*, Yale.
- Underkuffler, L. (2003): *The idea of property: its meaning and power*. Oxford.
- Waldron, J. (1988): *The Right to Private Property*. Oxford.
- (2007): „Lucky in Your Judge.“ *Theoretical Inquiries in Law*, Vol. 9.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell.
- Wong, D. (2006): *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford.
- Zimmerman, M. J. (1995): *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge.

## Řízení se pravidlem jako nový název pro staré věci

### Rule-following as a New Name for Old Things

Vojtěch Kolman\*

Filozofická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové

vojtech.kolman@uhk.cz

#### Abstrakt/Abstract

Článek se zabývá wittgensteinovskou koncepcí následování pravidla na pozadí starých i moderních epistemických distinkcí, od Platónova rozpomínání se přes Kantovu opozici názoru a pojmu po Brandomovo činění něčeho implicitního explicitním.

The article deals with the Wittgensteinian conception of the rule-following against the background of both traditional and quite modern epistemic notions, from Plato's anamnesis, through Kant's opposition of intuition and concept to Brandom's idea of making something implicit explicit.

Věren představě, že filosofie za dlouhá léta své existence vlastně jen stále opakuje tentýž základní problém, jenž lze v dostatečně rozvinuté podobě najít třeba u Platóna, a že celý tento problém – jak se vyjádřil právě Platón – se dá tomu, kdo je schopen a ochoten ho pochopit, vysvětlit jen několika *málo* slovy,<sup>1</sup> bych chtěl v tomto článku věnovat relativně *mnoho* slov popisu toho, o jaký problém se vlastně jedná. Důvod pro tento postup je čistě didaktický či mnemotechnický, protože v něm budeme vlastně stále opakovat totéž, ovšem z různých perspektiv, a to jednak Platónovy a Kantovy, především ale Wittgensteinovy a Brandomovy.

Kdybych chtěl být velmi stručný a zároveň neskromný, řekl bych asi, že se vlastně jedná o Aristotelův projekt vědy *o jsoucím jako jsoucím*, artikulovaný pro dnešní ucho čitelnější, transcendentální dikcí, v níž se filosofie nezabývá jsoucím samotným, což je vyhrazeno vědě, ale *podmínkami možnosti jeho poznání*. V této artikulaci obsažený posun od ontologické otázky

- (i) co věci (objektivně) jsou?

k otázce epistemologické

---

\* Tento článek vznikl s podporou grantu P401/10/0146 *Člověk jako normativní tvor* Grantové agentury ČR. Za cenný komentář děkuji anonymnímu recenzentovi statě.

<sup>1</sup> Platón, *Listy*, 341e. Všechny další citace jsou uváděny podle Novotného překladu Platónových děl, viz Platón (2003).

(ii) co to znamená, že je (objektivně) poznáváme?,

je jak známo charakteristický pro novověkou filosofii, v níž je vědomí neoddělitelnosti obou otázek, a tedy spojení (hyper)objektivity na nás nezávislého světa s (hyper)subjektivitou jedincovy mysli, která je nezávislá na myslích ostatních, zachyceno v Kantově konceptu transcendentální subjektivity.

Analytická filosofie bývá často líčena jako něco, v čem tento trend nabral opačný, objektivizující či realistický směr.<sup>2</sup> Po bližším přezkoumání ale vidíme, že se v ní, jako ve filosofii Fregově, zpravidla jedná typicky jen o negativní vymezení vůči subjektivistickým a mentalistickým trendům v sémantice a epistemologii,<sup>3</sup> tedy vůči jednomu z vylíčených extrémů, při současné revizi Kantova *transcendentálního obratu* ve prospěch tzv. *obratu k jazyku*. V něm je vyvážení extrémů toho, jak zakotvit poznání, garantováno automaticky intersubjektivitou jazyka, skrze nějž se poznání v tomto pojetí výhradně uskutečňuje. Schematicky lze tuto analytickou variantu novověkého, zejména pak Kantova obratu zachytit jako posun od otázky

(i') co je A?

k otázce

(ii') co je význam slova A?,

která je Wittgensteinem dále transformována na otázku

(iii') jak je slovo A používáno?,

což je tzv. *obrat pragmatický*. Skutečnost, že se jen jedná o rozvinutí původního projektu Kantova, je podtržena i na terminologické straně tím, že se otázka poznání, a obecně toho, co je význam, tematizuje pod wittgensteinovskou hlavičkou *řízení se pravidlem*, zcela v duchu Kantovy specifikace rozumu jako schopnosti pravidel. Pojem pravidla přitom kromě podtržení přechodu od objektivního a subjektivního k *intersubjektivnímu* obsahuje také přechod od deskriptivního k *normativnímu*, jak ho opět významně založil Kant: Pravidlo není něco, co pravdivě je, či není, ale co je jen správně a nesprávně používáno a mimo toto použití nedává smysl. Používat něco správně, řídit se tím, přitom člověk nemůže dělat čistě na soukromé bázi, neboť pak by byl garantem správnosti on sám, což pojmu správnosti odporuje. Na tomto pozorování je založen Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku a novověkému primátu první osoby, v nichž je poznávající subjekt, konkrétně jeho mysl, přinejmenším potenciálně oddělitelná od poznávaného světa.

<sup>2</sup> Např. Patočka hovoří o „extrémním objektivismu“ dokonce v souvislosti s Wittgensteinovou pozdní filosofií, viz Patočka (2009, s. 54).

<sup>3</sup> Srov. k tomu mou studii: Kolman (2000, s. 577–579).

Wittgensteinem načrtnutý sociální (v moderní terminologii: externalistický) rozměr významu jako něčeho žitého, užitého a užitého dále rozpracovává Brandom v návaznosti na Sellarse tak, že poznání analyzuje jako tzv. *hybridní deontický status*, tj. nechápe ho jako něco, co někdo jednoduše má, ale k čemu se vůči někomu zavazuje a co musí být tímto někým jako závazek rozpoznáváno, tj. transformuje otázku (ii) „co znamená, že něco (objektivně) poznáváme?“ na otázku

(iii) co znamená, že někomu takovéto (objektivní) poznání připisujeme?

V ní se teprve uskutečňuje *obrat sociální* v plném významu tohoto slova. Skrze tento obrat je Brandom a celá tradice tzv. normativního pragmatismu s to podat uspokojivé vysvětlení tradičního problému vymezení poznání, včetně revize Platónovy koncepce zdůvodněného pravdivého mínění,<sup>4</sup> jak se v analytickém kontextu znovu ocitla v centru zájmu zejména díky Edmundu Gettierovi.

V dalším textu mi půjde o to zasadit výše uvedené pohyby, jimž říkejme pomocně *epistemický* (i)-(iii) a *analytický* (i')-(iii'), do širšího kontextu filosofické tradice, od Platóna přes Kanta až k Wittgensteinovi, s vyvrcholením ve filosofii Brandomově, v níž spatříme splynutí obou procesů v jeden: počínaje identickými otázkami (i) a (i') určíme otázku (ii) po objektivním poznání jako otázku (ii') sémantiky jistého jazyka, tj. transcendentální obrat specifikujeme jako *obrat transcendentálně-analytický* a otázku (iii') použití jistého výrazu uchopíme jako otázku po použití jistých výrazů v diskurzivních aktivitách společenství racionálních bytostí, tj. obrat pragmatický specifikujeme jako obrat *pragmaticko-sociální*.

Nad tímto pozadím chci rozvíjet bipolární analýzu skutečnosti, jak byla původně navržena Platónem jako řešení problémů ontologického oddělení světa idejí a světa smyslů,<sup>5</sup> v epistemickém upřesnění pak oddělení poznávajícího a poznávaného, a nakonec nahrazena dualitou toho, kdo poznání připisuje, a toho, komu je připisováno, Brandomovými slovy: dualitou „já-ty“, nikoli třeba „já-svět“ či „já-my“, jak se to ještě děje v konsenzualistických, utilitaristických a naturalistických verzích pragmatismu, předpokládajících jako předem a netriviálně rozlišené formy užitku, dohody či bezprostředně danou sféru empirické skutečnosti. Zprostředkujícím členem nám bude Wittgensteinův pojem pravidla, jenž v sobě spojuje jak ontologický rozdíl „já-svět“ ve smyslu vztahu nějakého předpisu (pojmu, funkce) a jeho aplikace (předmětu, argumentu), typického pro fázi (ii)-(ii'), tak radikálně deontologizovaný rozdíl „já-ty“, totiž vztah někoho, kdo se pravidlem řídí, a někoho, kdo kontroluje správnost tohoto řízení se, jak to odpovídá fázi (iii)-(iii').

Stejně jako pojem pravidla je vztah zavazujícího se k tomu, vůči němuž se zavazujeme, normativní povahy, tj. druzí nejsou garanty správnosti našich rozlišení jako obyvatelé říše přírodních zákonů, ale říše svobody (*Reich der Freiheit*), jinými slovy:

<sup>4</sup> Viz Platón, *Theaitétos*.

<sup>5</sup> Ke koncepci bipolarity u Platóna srov. třeba Reale (2005).



náš vztah k nim není dán jejich empirickým vzezřením, ale přístupem pramenícím z nás, jak nás to opět naučil Kant.

## 1 Bipolarita typu „já-svět“

Začneme-li otázkou (i), co nějaké věci jsou, dostáváme se automaticky k základnímu problému vysvětlování něčeho neznámého něčím známým, diskutovanému v tzv. paradoxu Menónově.<sup>6</sup> Podle něho může otázku typu

co je A?

zodpovědět nakonec jen ten, kdo už to ví, v důsledku čehož je odpověď typu

A je B,

bud' to triviální, totiž je-li B s A totožné, anebo nekorektní, je-li od ní odlišné. Lákavým způsobem, jak paradox Menónův obejít, se zdá být jakýsi výstup z jazyka, díky němuž nějaký (abstraktní) pojem, např. „kočka“, vymezíme výčtem, deiktickým pojmenováním toho, co pod něj spadá, tedy např. Micka, Mikeš, Mour atd. Právě tak odpovídá na Sókratovu otázku „co je vědění?“ Theaitétos<sup>7</sup> příklady vědění, jako je geometrie, ševcovství a další, a je za to kárán, že tázán po jednom štědře dává mnohé.<sup>8</sup>

### 1.1 Platón

Základní námitka proti definici výčtem prvků spočívá v tom, že nemůže zcela nahradit vymezení skrze slovo (*logos*) vyjádřený pojem (ideu), jak to je nejlépe vidět na pojmech matematiky. Pojem kružnice není jednoduše redukovatelný na empiricky nakreslené kružnice, které jsou vždy trochu šišaté, v rozporu s tím, co zachycuje *logos*

křivka, jejíž body mají stejnou vzdálenost od bodu konkrétního.

Tím není řečeno, že se bez konkrétního obrazce při určení toho, co kruh je, úplně obejdeme, ale jen, že on sám k pochopení toho, co má „skutečně“ reprezentovat, nestačí, jak to Platón explicitně zdůrazňuje ve slavné pasáži 7. listu, podle níž musí filosof u jsoucího rozlišovat několik aspektů, totiž (1) jméno, (2) výměr a (3) obraz.<sup>9</sup> Platón tento proces dospívání od konkrétní sady exemplářů (více či méně typických reprezentací) k abstraktním významům (idejím) opisuje termíny rozpomínání se (*anamnéze*). Tím de facto přechází od otázky „co věci jsou?“ k otázce „jak je poznáváme?“, tj. onen novověký zlom nalézáme již na mikroúrovni jednotlivých tradic a autorů.

<sup>6</sup> Platón, *Menón*, 80d–e.

<sup>7</sup> Viz Platón, *Theaitétos*, 141c–d.

<sup>8</sup> Tamtéž, 146d.

<sup>9</sup> Platón, *Listy*, 342a–e.

V rámci vývoje Platónovy vlastní nauky je přitom rozvíjen nejen pohyb epistemický, ale i analytický. Potřeba vysvětlit epistemický charakter přechodu od *empirického* světa *konkrétních* instancí k *abstraktnímu* světu *obecných* idejí není termínem anamnéze pouze pojmenována, ale také artikulována jako zásadně problematická, jak to Platón diskutuje ve své kritice „přátel idejí“ v dialogu *Parmenidés*.<sup>10</sup> Podle Platóna je větu tvaru

A je B

třeba číst jako výraz účasti věci (ideje) A na ideji B, přičemž není zprvu jasné, v jakém smyslu mohou oba bytostně heterogenní světy vůbec interagovat, aniž bych se tím staly opět homogenními a přivolaly na nás problémy typu třetího člověka, jež anticipují moderní problémy a paradoxy typu Russellova, Cantorova či lháře, jak se k nim ještě dostaneme.

Jejich Platónovo řešení je přitom také moderní, vycházející z toho, že rozdíl obou světů, a tím pádem i významů termínů A a B, není primárně ontologický, ale jazykově pragmatický. To se, tvrdím, skrývá za jeho vyspělou dialektikou, která radí:

od těch, kdo hlásají buď jedno, nebo množství idejí, nepřijímat tvrzení, že všechno stojí, a na druhé straně zase od těch, kteří ve všem všudy uvádějí jsoouco v pohyb, vůbec ani neposlouchat, nýbrž podle dětského přání, aby ‚to, co je nehybné, se také pohybovalo‘, soudit, že jsoouco a vše jest jedno i druhé.<sup>11</sup>

Na úrovni jazyka a elementární věty tak Platón rozlišuje mezi jménem, coby reprezentantem prvního, a slovesem, coby reprezentantem druhého, a stejně jako později Wittgenstein v *Tractatu* zdůrazňuje jejich kategoriální odlišnost, která dovoluje spojovat první s druhým, nikoli naopak, nebo navzájem.<sup>12</sup>

Způsob, jak dojít k poznání vyjádřenému větou „A je B“, tedy k netriviální odpovědi na otázku „co je A?“, je přitom kanonizován v diairetické metodě nové dialektiky, skrze niž dospíváme v rozhovoru s kompetentními mluvčími na bázi jakéhosi předporozumění k pojmovému určení problematizovaného výrazu, ukázkově např. termínů sofistů nebo udičnického rybáře, jak to známe z dialogu *Sofisté*s. To odpovídá běžné problémové situaci, v níž např. dojdeme k nejasnostem ohledně nějakého pojmu, dejme tomu „oportunistů“, projevující se nejprve vyvozením protichůdných závěrů typu:

(S) oportunistů je přizpůsobivý za každou cenu,

(S') oportunistů oponuje každému bez ohledu na situaci,

<sup>10</sup> Platón, *Parmenidés*, 130b–135c.

<sup>11</sup> Platón, *Sofisté*s, 249c–d.

<sup>12</sup> Viz *Sofisté*s, 261e–262a.

jak to odpovídá aporetickým závěrům Platónových středních dialogů. Postupným rozbořením použití termínu přitom můžeme dospět ke konsenzu, že termín „oportunista“ se sice původně užíval především v pejorativním smyslu politiky umírněných socialistů, kteří se stavěli proti radikální představě změny sociální situace dělníků revolucí, že však obecné užití se dnes již vztahuje k jednání osoby, která se neřídí zásadami, ale přizpůsobuje se vnějším okolnostem a okamžitým výhodám.

V základu celého procesu stojí tedy jakási konsenzuální teorie pravdy, v níž je paradox analýzy vyřešen jednoduše tím, že ve větě „A je B“ není výraz A předpokládán jako zcela neznámý a naopak výraz B zase jako známý v absolutním slova smyslu, ale jen relativně k potřebám daného vyjasnění. U Platóna tak při vhodném čtení nacházíme vlastně oba výše zmíněné obraty, a to jak *obrat k jazyku*, tak *obrat pragmatický*.<sup>13</sup>

## 1.2 Kant

Otázka, v čem spočívá přechod od konkrétních případů nějakého pojmu, resp. věcí daných v názoru, k pojmu samému, uchopuje Kant jako problém aplikace určitého pravidla. Jeho řešení problému oddělení obou světů, smyslového a noetického, připomíná to Platónovo v tom, že poznání v pravém slova smyslu chápe vždy bipolárně, totiž jako produkt *smyslovosti* dané v *názorech* (individuálních představách) a *rozumu* pracujícího s *pojmy* (obecnými představami). Rozum (*Verstand*) je přitom popsán jako schopnost myslet smyslový názor (předmět),<sup>14</sup> tj. poznání v nějakém smyslu začíná a váže se podstatně ke smyslové zkušenosti, tedy k Platónovu obrazu, na němž si máme teprve rozpomenout na příslušný pojem. Přechod od pouhých obrazů do říše idejí ovšem není čistě kvantitativního rázu, tj. nedojde k němu automaticky po nějakém počtu exemplifikací, nýbrž v jistém smyslu najednou, v rámci soudu, bez něhož, jak říká Kant, nemá pojem smysl vůbec uvažovat, neboť:

myšlenky bez obsahu jsou prázdné, názory bez pojmů slepé.<sup>15</sup>

Skutečnost, že s pojmy nelze *de facto* dělat nic jiného než soudit, tj. že nemají žádný samostatný význam, podtrhuje právě spojení souzení s pojmem pravidla, jimiž vládne (kalkulující) rozum (*Verstand*). Aplikace pravidel na příslušný názor (jednotlivé případy pojmu) není přitom schopností rozumu, ale soudnosti (*Urteilstkraft*), neboť ovládnout nějaká pravidla, např. počítání, v sobě ještě nezahrnuje jejich soudnou aplikaci, tj. schopnost vynášet věcně adekvátní a smysluplné soudy. Tím se Kant vyhýbá nekonečnému regresu, jak je obsažen v argumentu třetího člověka.

Kantovým vlastním příspěvkem k našemu úvodnímu problému, jenž je rovněž spojen s pojmem pravidla, je moment *transcendentální*, neboť pravidlo zjevně není něčím, co existuje jen tak, mimo možnost správné a nesprávné aplikace. Kantovými

<sup>13</sup> K podrobné obhajobě tohoto čtení srov. první část knihy Stekeler-Weithofer (1986).

<sup>14</sup> Kant (1781/1787, A 52/B 77).

<sup>15</sup> Tamtéž.

slovy: je něčím, co z přírody nevyčítáme, nýbrž přírodě předepisujeme.<sup>16</sup> Tím přechod od smyslových výskytů k rozumovému pojmu a fenomén poznání obecně získávají kvalitativně odlišný charakter, neboť je podtržen jejich nedeskriptivní, *normativní* rozměr. Soustředěním se na celek soudu, nikoli na dílčí reprezentace, je také uskutečněn přechod od problémů karteziánské jistoty, tedy toho, zda je příslušná reprezentace subjektivně jasná a zřetelná a zda tedy zakládá kýžený objektivní vztah k něčemu mimo mysl, k intersubjektivním problémům zodpovědnosti za dané tvrzení,<sup>17</sup> tedy k *obratu sociálnímu*, jak je do jisté míry zachycen již v pojmu transcendentálního já.

## 2 Bipolarita řízení se pravidlem

Wittgenstein v *Tractatu*<sup>18</sup> přejímá skrze Schopenhauera a Helmholtze<sup>19</sup> Kantův transcendentální pohled na poznání, v němž svět coby můj svět vzniká projekcí formy jazyka na smyslovou zkušenost. Východiskem je zde opět celá věta, resp. fakt coby její ontologický korelát („svět je celkem faktů, nikoli předmětů“),<sup>20</sup> po němž následuje rozklad věty na jména a rozklad možných faktů (stavů věcí) na předměty, kategorizované do různých forem, odpovídajících tomu, jak jsou příslušné výrazy v daných smysluplných větách používány.<sup>21</sup> Zákony logiky smysluplných vět, což jsou podle Wittgensteina stejně jako Kanta de facto věty týkající se empirického světa, nelze ovšem podle Wittgensteina smysluplně vyslovit, tj. jejich explikace je ničí. Pro Kanta je přitom naopak v možnosti explikovat zákony dána i možnost svobodného rozhodnutí člověka tyto zákony uzнат a řídit se jimi, možnost, kterou nemá jako součást přírody podléhající zcela deterministicky zákonům jejího chodu stejně jako kámen padající ze skály podléhá zákonu gravitace. Autorita zákonů plyne přitom právě z toho, že jejich nutnost či závaznost dobrovolně uznáváme, neřídíme se tedy pravidly implicitně, jako při pádu ze skály, ale, jak Kant říká, naší představou pravidel (*Vorstellung des Gesetzes*),<sup>22</sup> tj. jejich explicitní formulací.

### 2.1 Vyslovitelné a nevyslovitelné

Myšlenka *Tractatu*, že některé druhy poznání, specificky tedy poznání a priori, nelze smysluplně vůbec artikulovat, přinejmenším ne způsobem jako poznání a posteriori, má

<sup>16</sup> Viz třeba Kant (1783, § 30).

<sup>17</sup> Toto čtení Kantovy teorie poznání rozvíjí zejména Sellars, např. In Sellars (1967), a to v odkazu na pasáže In Kant (1781/87), c. d., B 141–142.

<sup>18</sup> Wittgenstein (1922).

<sup>19</sup> Helmholtzův pohled a revize Kanta, s důrazem na prostorový charakter reprezentací, jak se obráží ve Wittgensteinově metafoře věty jako obrazu, je pro *Tractatus* zjevně určující, jak ukazuje Hyderova kniha (Hyder, 2000).

<sup>20</sup> Wittgenstein (1922, § 1.1).

<sup>21</sup> Viz tamtéž, § 3.326.

<sup>22</sup> Kant (1797/1798).

kořeny právě v otázkách úvodního typu: co vlastně říká věta „A je B“. Odpovíme-li totiž po Platónově původním způsobu, totiž že

idea (předmět) A má účast na ideji B,

rušíme tím automaticky sémantický rozdíl mezi výrazem A coby jménem čehosi nehybného, tj. něčeho, čemu vůbec může být výrazem B něco pravdivě predikováno a co naopak o ničem predikovat nelze. Navíc se tím původní akt souzení ve smyslu predikování nějaké vlastnosti (nebo děje) něčemu statickému promění v explicitní tvrzení vztahu účasti dvou kategoriálně shodných předmětů, ideje A a ideje B, čímž se problém přesouvá na vyšší úroveň, neboť vzniká otázka, co říká věta „předmět A má účast na předmětu B“. Řekneme-li, že zde existuje vztah účasti vyššího řádu, totiž ve smyslu věty:

idea A a idea B mají účast (vyššího řádu) na ideji účasti (nižšího řádu),

dostáváme buďto první krok nekonečného regresu, nebo jasný spor, uvažujeme-li třeba otázku, zda může mít idea účasti (resp. idea obecně) účast na sobě sama a odkážeme-li se pak na ideu „být ideou, která na sobě nemá účast“. Výsledkem je protoverze Russellova paradoxu, v níž je místo ideje uvažována množina všech množin, které si nenáleží.

Pro Wittgensteina se přitom automaticky nabízí na oné základní úrovni, tj. u věty „A je B“, zůstat a jakékoli další explikace implicitních předpokladů, týkajících se formy, užitého jazyka a jeho sémantiky, jednoduše zakázat jako nepřipadná. V ontologickém kontextu Platónovy nauky o idejích to připomíná Aristotelův pokus srazit vše zpátky na základní úroveň individuí, v nichž ideje pouze nějakým způsobem subsistují, tj. neexistují samostatně.

## 2.2 Soukromé a veřejné

Na překonání dogmatickosti Wittgensteinovy teze o nevyslovitelnosti sémantiky měla hlavní vliv zdánlivě nesouvisející práce holandského matematika a enfant terrible tehdejší filosofie matematiky L. E. J. Brouwera, jehož přednášku slyšel Wittgenstein roku 1928 ve Vídni.<sup>23</sup> Podle dobových svědectví toto setkání ovlivnilo jeho návrat k filosofii, včetně odmítnutí původní (a do značné míry kantovské) představy o (smysluplném) jazyce jako nástroji popisu smyslové zkušenosti a jejího nahrazení představou indefinitní škály různých jazykových her, spojených nanejvýš volně rozličnými rodinnými podobnostmi. Pro tento pohyb lze přitom nalézt inspiraci v Brouwerově zpochybnění tak „nezpochybnitelných“ vědeckých faktů jako je zákon vyloučeného třetího a ve vytváření intuicionistických alternativ k tvrzením klasické logiky a matematiky.<sup>24</sup> Vedle tezí, že matematika je více činností než teorií, jež se zračí

<sup>23</sup> Jednalo se o přednášku „Mathematik, Wissenschaft, und Sprache“, vydanou o rok později jako Brouwer (1929, s. 153–164).

<sup>24</sup> Detaily lze najít např. v Kolman (2008, kap. 7).

v jeho pojetí filosofie jako terapie a významu jako užití, nacházíme ten nejpodstatnější vliv v těch z Brouwerových tvrzení, která byla v rozporu s analytickým i epistemickým pohybem, neboť vycházela z představy, že matematika je zcela nezávislá na jazykových konvencích logiky a jazyku vůbec a ve svém zdůvodnění pramení z „původní intuice“ tvůrčího subjektu. Na něm, resp. jeho volných aktech, je pak založen pojem intuicionistického kontinua sestávajícího z tzv. výběrových posloupností (*choice sequence*), které se – na rozdíl od posloupností definovaných zákonem (*lawlike*) – nemusí řídit žádným pravidlem, tj. jsou eventuálně zcela volné (*lawless*), určené např. hody kostky.

Představa, že mohu mít aritmetický objekt, jenž je definován nekonečným házením kostky, v Brouwerově terminologii tedy náhodnými volbami tvůrčího subjektu, u Wittgensteina splývá s představou inherentně soukromého jazyka, jenž nemá význam pro nikoho jiného než mě, což – v kontextu novověkého primátu první osoby – vede k představě, že ke stavům své mysli, svým pocitům a vjemům – mám přednostní epistemický přístup, tj. vím o nich v nějakém smyslu více než jiní a jsem tak i garantem správnosti jejich nastávání. Podle Wittgensteina v tomto postoji dochází hned k dvojímu omylu.<sup>25</sup>

(1) V tom prvním ignorujeme běžnou zkušenost, že často víme, jaké pocity má někdo druhý, a to mnohdy lépe než on sám, jak to vedle případů vědecké psychologie (vysvětlování příčin psychických stavů) demonstruje propojení mentálních stavů s vnějšími projevy, které nemusí být a nejsou vždy plně reflektované tím, kdo je vykazuje. Nemá být přitom zpochybňováno, že tyto vnitřní stavy lze simulovat či zakrývat, podstatné je, že k tomuto předstírání musí být již zvládnuto jejich rozpoznávání, což bez příslušné sociální opory, tedy uznání druhých, nedává dobrý smysl. Jinými slovy: Ne všechny peníze (vnější projevy) musí být pravé, všechny ale falešné být nemohou, jinak by přestaly být penězi (vnějšími projevy něčeho).<sup>26</sup>

(2) Druhý, zásadnější omyl teze o primátu první osoby spočívá podle Wittgensteina na čistě sémantické úrovni, v níž se říká poznání něčemu, co poznání není, protože u toho – jak poznamenal již Platón v *Theaitétovi* – nevzniká možnost omylu. Věta „toto je pocit E“ připomíná tvrzení „jsem takto velký“<sup>27</sup> doprovazené položením vlastní ruky na vlastní hlavu, tj. příslušná věta je zároveň deklarativní větou a definicí. Možnost relevantního srovnání s předchozími pocity je přitom iluzorní, neboť vyžaduje vyvolání správné vzpomínky, čehož garantem jsem opět pouze já, tj. celá věc nakonec připomíná pokus ověřit informaci z novin zakoupením více kopií téhož deníku.<sup>28</sup> V tomto smyslu není možné *vědět*, zda mám nějaké pocity, ale mohu pouze tyto pocity mít, resp. ony mají v nějakém smyslu mě.

<sup>25</sup> Viz Wittgenstein (1953, § 246).

<sup>26</sup> Srov. tamt., § 345.

<sup>27</sup> Tamt., § 279.

<sup>28</sup> Tamt., § 265.

V této fázi již dává dobrý smysl přepnout z řeči o významu do řeči o řízení se pravidlem, neboť pravidlem se nemohu řídit zcela sám právě proto, že by nebylo možné rozlišit mezi jeho správným a nesprávným užitím, resp. situací, v níž se pravidlem řídím správně a v níž se to jenom domnívám.<sup>29</sup> To je v kostce Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku, jenž považuje za koncept stejného typu jako soukromé obdarování se levé ruky pravou. Osud Brouwerova intuicionismu, s pojmy přizpůsobovanými ad hoc náladám tvůrčího subjektu, jsou názorným dokladem tohoto omylu.

### 2.3 Explicitní a implicitní

V duchu tohoto závěru převádí Wittgenstein otázku, co znamená, že jsme se naučili řídit nějakým pravidlem, do formy dotazu, co znamená, že někomu tuto schopnost připisujeme. To je základní krok tzv. externalizace poznání. Příklad, který uvádí, má přitom brouwerovský tvar, tj. týká se generování nějaké číselné řady, odpovídající např. přičítání čísla 2 nebo operaci sčítání. My se ale můžeme omezit na empirické pojmy typu „kočka“. Je zřejmé, že obojímu se naučíme na konkrétních případech, jejichž demonstraci budeme vyžadovat i od toho, jemuž schopnost zvládnutí příslušných pravidel připišeme. Jak ale víme, že dítě, které správně ukazuje na

Micku, Mikeše, Mourka,

na nichž se pojem kočka naučilo, nezačne od jistého případu ukazovat také na

Azora, Bobíka či Elsu?

Vůči čemu se stala chyba? Je zřejmé, že ten, kdo si osvojil příslušné pravidlo, se naučil něco, co přesahuje takovéto konkrétní případy, tj. že budou existovat kočky, na které zatím nikdo neukázal, na něž by ale ten, kdo se příslušný pojem naučil, ukázat *měl umět*. S ohledem na argument proti soukromému jazyku nemá cenu tvrdit, že je tímto (potenciálně) nekonečným měřítkem něco zcela interního, stav mysli, individuální rozpomenutí se či zjevená podstata, tj. musíme vázat příslušné pravidlo pevně na vnější projevy jako výkladový primitiv. Dva základní postoje ve věci významu jako pravidla odpovídají (raně) platónskému a aristotelskému postoji.

(1) Podle prvního, *platónského*, je řada instancí spojena v jedno existencí ideje, explicitního pravidla, které zdůvodňuje správnost pokračování uvedeného výčtu odkazem na pojem „kočka“, jenž individua typu Azora, Bobíka či Elsy jednoduše vylučuje. To vede k nekonečnému regresi, jak ho v souvislosti s pravidly zmiňuje již Kant v rozdílu rozumu a soudnosti, neboť to, zda se mám řídit nějakým pravidlem, např. „kočka“, a ukázat tedy na Micku a Mikeše, nikoli na Azora a Bobíka, by totiž bylo závislé na pravidle, které říká, že je to tak správné, tj. chová se k pojmu, resp. pravidlu „kočka“ a případům jeho aplikace jako k objektům stejného typu. Výsledkem jsou problémy typu třetího člověka.

---

<sup>29</sup> Tamt., § 202.

(2) Aristotelovo řešení nyní spočívá v tom, že ona pravidla neoddělí od svých instancí a příslušnou pravidelnost vloží již do jejich sledu. Problém je, že takto uvedený sled může být instancí neomezeného množství dalších pravidelností, stejně jako může být sled

Micka, Mikeš, Mourek, ...

příkladem pro osvojení pojmu kočky, domácího zvířete, savce, jména začínajícího na M či dvojslabičného slova. Brandom zde hovoří o argumentu skrze manipulaci (*gerrymandering*), což je v tomto případě otevřená možnost vykázat libovolnou konečnou posloupnost přidáním dalších členů jako instance jiného pravidla, než bylo původně navrženo.

Wittgenstein z této lekce vyvozuje jako ponaučení nutnou existenci implicitních pravidel ve smyslu něčeho žitého, institucionálního, něčeho, co je do značné míry otevřené a revidovatelné, jako jsou nejen naše slova, ale i to, co znamenají, jak to ukazuje názorně vývoj pojmů jako je třeba velryba či manželství, a to i ve zdánlivě neměnných oblastech jako je matematika, viz třeba pojmy čísla, kontinua či funkce.<sup>30</sup> Z hlediska vývoje Wittgensteinova vlastního myšlení zde přitom máme přechod od absolutního tvrzení nevyslovitelnosti, neexplikovatelnosti jistých poznatků, k relativnímu tvrzení jejich nevyslovitelnosti současné: každé pravidlo lze učinit explicitním, nelze ale učinit explicitním vše, tak, aby již nic nezůstalo nevyřčeno, protože řeč sama se zakládá na něčem, co explicitní není, totiž na použití k jistým ne čistě verbálním cílům.

### 3 Bipolarita typu „já-ty“

Zásadní přínos pozdních fází analytického a epistemického pohybu, jenž se v Platónově a Kantově filosofii projevuje ontologizujícím odkazem na dualitu jazyka a světa, spočívá v její opětovné anihilaci ve prospěch širěji pojatého jazyka, kde roli světa, smyslové zkušenosti případně intuice hrají komplexně pojaté jazykové praktiky. Není zde tedy žádná sféra objektů, na jejichž základě bychom si osvojili nějaká pravidla a ta pak správně či nesprávně na tyto objekty aplikovali, ale jen toto aplikování samo. Pro vývoj tímto směrem se ukázalo být zvláště vlivným příkladem Fregovo srovnání jazyka (aritmetiky) k šachu.

#### 3.1 Význam jako užití

Podle Frega je zřejmé, že aritmetika není pouhou formální hrou, neboť její tvrzení, např. „5 je prvočíslo“, se netýkají číslovek samých, ale čísel coby objektů s jistými

<sup>30</sup> Těmto posunům je věnována i má monografie *Filosofie čísla* (Kolman, 2008), explicitně pak znamenitá kniha Ladislava Kvasze *Patterns of change. Linguistic innovations in the development of classical mathematics* (Kvasz, 2008).



vlastnostmi. Podle Wittgensteina<sup>31</sup> je sice na Fregově pozorování správné to, že se aritmetika nezabývá symboly, ale matoucí to, že se tudíž musí zabývat něčím jiným, existujícím mimo sféru hmatatelného, totiž abstraktním číslem. Podobnost k šachu je zde významná právě proto, že ukazuje, že alternativa: fyzický symbol, nebo abstraktní význam, není vyčerpávající. To, co dělá krále králem, stejně jako tyč pákou nebo symbol číslovkou, není ani jejich fyzický tvar, ani jejich vztah k nějaké mimoherní či mimojazykové entitě, ale role, kterou daná figurka, předmět, znak, zaujímá v pravidlech šachu či jiných, diskurzivních či nediskurzivních činnostech. Falešná je zde podle Wittgensteina už celá představa oddělení slova a významu, modelovaná po vzoru peněz a za ně koupené krásy, namísto adekvátnějšího vztahu peněz a jejich užitku.<sup>32</sup>

V jazyce je takto význam slovu dán jednoduše holisticky pravidly jeho použití, tedy jistým typem hry, která je v Sellarsově a Brandomově idiomu dále specifikována jako hra na podávání a požadování důvodů. Šachové figurky reprezentují v jazyce celé věty, pravidla toho, jak táhnout, pravidla inferenční – toho, k čemu se člověk zaváže tvrzením nějaké věty a k čemu je takovým závazkem oprávněn, tj. vyvozování a udávání důvodů. Stejně jako nedává pohyb figurkou smysl bez přítomnosti spoluhráče, jenž uznává dané gesto jako herní tah, nedává smysl ani osamocené pronesení nějakého zvuku či sepsání sady znaků bez toho, aby je někdo pochopil jako tah v diskurzivní hře. Tyto závazky a jejich uznávání jako závazků jsou normativní statusy, tj. nelze je redukovat na výroky v nenormativním, např. fyzikalistickém či behavioristickém slovníku, stejně jako nelze nenormativně vysvětlit, proč by hráč *měl* táhnout koněm tak a tak a proč je jiný tah *nesprávný*.

V takto pojatém normativním pragmatismu je význam zcela deontologizován, tj. na rozdíl od představ Fregova *negativního* platonismu, jenž z toho, že význam nemůže být nic subjektivního, něco, co já nebo ty máš, dedukuje, že to musí být něco mezi námi, co společně sdílíme, argumentuje, že zde není nic, co by účastníci diskurzu sdíleli *kromě* příslušné diskurzivní hry samotné, resp. pravidel, kterými se řídí. Ani pravidla našich her nejsou přitom něco objektivizovaného, nýbrž mají primárně implicitní povahu *institucí*, tj. toto pojetí významu lze nejspíše nahlédnout právě na slovech zachycujících společenské či politické fenomény jako jsou jména organizací (OSN), společenských a právních institucí (manželství) či států (USA), které neexistují (čistě) ve fyzickém slova smyslu, ale závisí viditelně na naší schopnosti je jako takové uznávat.

Podstatné je, že se to – ve vhodné interpretaci – hodí i na slova ostatní, tj. fyzikální příměry rozšířené Fregem a Russellem na ostatní významy se ukazují jako mimořádně zavádějící a postupující z opačného směru než je ten právě navržený. Podobnou roli má i Wittgensteinův příklad privátních stavů. Dítě nemůže *vědět*, že ho bolí zuby, aniž by konfrontovalo svoje bolesti s projevy, které tento fyzický stav doprovází, stejně jako nemůže vědět, že je něco červené, aniž by bylo konfrontováno s celkem inferencí, které jsou s tím spjaté: se zařazením příslušného tvrzení do

---

<sup>31</sup> Wittgenstein (1984, s. 105).

<sup>32</sup> Wittgenstein (1969, § 77).

spřízněného ohodnocování barev a vztahů vět, které je vyjadřují. Právě umístěním svého tvrzení a sebe sama do hry na udávání a požadování důvodů se odliší od pouhých *konceptuálních reportérů* (lakmusových papírků a teploměrů) a pouze *sentientních*, tj. smyslových bytostí (papoušků), a stane se bytostí *sapientní*, rozumovou, schopnou – nejprve implicitně – své tvrzení obhájit a vyvodit z něho důsledky.

### 3.2 Poznání jako hybridní deontický status

Podstatu a výhody tohoto deontologizujícího a relativizujícího pohybu lze nejlépe demonstrovat na Brandomově vyrovnání se s pojmem poznání, v němž také dojde naplnění avizovaný přesun ontologické bipolarity typu „já-svět“ na relativní bipolaritu „já-ty“ v pragmaticko-sociálním hávu. Východiskem je známá Gettierova<sup>33</sup> kritika platónského vymezení poznání jako nedostatečného, neboť si lze představit situaci, v níž nějaký vnitřní stav člověka splňuje všechny tři požadované charakteristiky, tj. jedná se o zdůvodněné pravdivé přesvědčení, aniž by byl poznáním. Gettierem uváděný protipříklad je generický, pro naše potřeby se více hodí jeho populárnější varianta: Farmář vlastní cennou krávu a chce si být jist, že se pase na nedalekém poli. Jde se o tom proto přesvědčit a poté, co vidí z příhodné dálky skrze křoví důvěrně známé hnědé a bílé fleky, odejde domů s *ospravedlněním* svého *přesvědčení*. O něco později jde krávu zkontrolovat ještě farmářův pomocník a na místě samém zjistí, že v křoví jsou bílé a hnědé hadry, které vytvořily iluzi pasoucí se krávy, kráva nicméně na pastvě je. Farmář tedy disponuje přesvědčením, které je opodstatněné a *pravdivé*, tato pravdivost je ale náhodná, a neartikuluje, zdá se, poznání.

Kritickým místem Gettierova argumentu je přirozeně část týkající se ospravedlnění. Bohatá literatura k tomuto problému volí buďto další specifikaci toho, co ospravedlnění je, anebo doplnění třech Platónových podmínek o další složku. Ve výsledku to ovšem vyjde nastejno. Goldman<sup>34</sup> ve svém klasickém pojednání požaduje např. přidat nějaký kauzální nebo obecně spolehlivý potvrzující proces, v našem případě tedy nějaký přímý kontakt s inkriminovanou kravou, třeba ve smyslu Russellova přímého obeznámení. Ve svém pozdějším článku tentýž autor<sup>35</sup> upozorňuje na slabinu jednoduchých verzí kauzálního opodstatnění s pomocí příkladu známého jako „země stodolových fasád“. Adaptujeme-li ho na výše uvedených případ, můžeme hovořit o „zemi kravích automatů“ a představit si někoho, kdo vyniká v rozpoznávání krav a je v tomto čistě kauzálním vztahu mimořádně spolehlivým referentem, tj. jeho výroky o tom, že to, co vidí, je kráva, mají automaticky všechny znaky poznání. Dotyčný ovšem neví, že se nachází v zemi, kde se obyvatelé baví tím, že místo krav podstrkují automaty, které jsou k nerozeznání od skutečných krav.

<sup>33</sup> Viz Gettier (1963).

<sup>34</sup> Goldman (1967).

<sup>35</sup> Goldman (1976).

Ačkoli nebylo jeho cílem kauzální teorii zrušit, vnesl Goldman do věci nový vhled, když zdůraznil, že spolehlivost pozorovatele není čistě jeho osobní, např. fyzickou vlastností, ale také záležitostí okolností: v kraji s obvyklými zvyky je příslušný pozorovatel spolehlivý, v zemi, kde je dotyčný kraj jen jedním z mnoha a v ostatních podstrkují falešné krávy, nespolehlivý, atd. To není ovšem nic jiného než wittgensteinovské „gerrymandering“, vedoucí od externalizace pojmu pravidla, resp. spolehlivosti, přímo k externalizaci poznání.

Problém gettierovského protipříkladu přitom nespočíval v tom, že se farmář díval na krávu z dálky, ale v tom, co se z hlediska vypravěče příběhu považovalo za ospravedlnění, resp. spolehlivého referenta. Ve výše uvedeném příkladu by se pochopitelně mohl mýlit i farmářův pomocník, kdyby nevěděl, že se nachází v zemi, kde jsou krávy nahrazovány dokonalými automaty. Nemá přitom cenu usilovat o něco jako dokonalý popis, neboť po každém zpřísnění požadavku na zevrubný přezkum příslušné krávy můžeme vytvořit situaci, v níž příslušný přezkum nebude k jejímu určení stačit. Důvod je jednoduše ten, že zde vždy automaticky předpokládáme zásadní rozdíl mezi bytostí, jíž je připisováno poznání (a jisté metody verifikace) a světem, jenž je poznáván (a jenž je na oné verifikaci v nějakém ohledu nezávislý), a vzniká tedy předěl (Platónův *chórismos*), který vždy umožňuje nalezení vhodného protipříkladu.

Řešením je přitom tento předěl nahlédnout jako zbytečný, parazitující na základním rozdílu toho, kdo příslušný příběh vypráví (garantuje a priori jeho pravdivost), a toho, o kom je vyprávěn (a kdo se v něm může mýlit). Nabízí se tedy vyškrtnout svět v tradičním smyslu slova z celkového obrazu a poznání uchopit jako něco, co nenáleží konkrétní osobě, ale je jí připisováno osobou jinou a má tedy sociální – Brandomovými slovy – *hybridní deontický status*.<sup>36</sup> Připisovat poznání potom vyžaduje trojí, přesně ve smyslu Platónovy definice, kdy (1) přesvědčení, (2) ospravedlnění a (3) pravdivosti odpovídají po řadě akty

- (1) připsání nějakého doxastického závazku (např. že je stůl před ní hnědý) dotyčné osobě,
- (2) připsání oprávnění k tomuto závazku (např. že není barvoslepá) dotyčné osobě,
- (3) přijetí příslušného závazku samotným připisujícím.

Tato stratifikace je kognitivnímu procesu inherentní a má přirozeně relativní charakter, tj. nezachycuje pevné vztahy někoho (authority) k někomu (těm, co se autoritou řídí), specificky tedy ne vztah společnosti a jedince, jak by to chtěly některé naturalizující koncepce pragmatismu. Proto také hovoří Brandom o modelu „já-ty“, nikoli „já-my“. Jeho struktura je přitom zřejmá z uvedeného příkladu s krávou a pokusy o její upřesnění: v důsledku nejde o to, co budeme považovat za dostatečné ospravedlnění, neboť to se mění podle situace a okolností, podstatné je, že je jedna postava (farmář) vykázána jako schopná omylu (disponuje přesvědčením, které není založeno na pravdě, resp. je pravdivé jen náhodou) a druhá (farmářův pomocník, resp.

<sup>36</sup> Brandom (1994, s. 201).

vypravěč příběhu) jako ta, co vidí věci tak, jak jsou. Z perspektivy další osoby může být samozřejmě kráva spatřená farmářovým pomocníkem jen náhražkou, ale právě jen „z perspektivy další osoby“, tj. pokud tam taková osoba, resp. patřičné rozlišení či důvod toto rozlišení uznávat není, není ani důvod hovořit o mýlce či selhání poznání.

Vztah „já-ty“ se přitom od vztahu „já-svět“ liší právě svojí nedeskriptivní, normativní povahou, která řeší i jalové problémy typu „mohou stroje myslet“ či problémy rozdílu člověka a stroje, neboť náš vztah k druhým není dán čistě jejich fyzickou či na fyzický popis vázanou deskripcí, ale odlišným přístupem, v němž je chápu jako jedny z „nás“. Svět je v tomto smyslu vždy „nás svět“.

## Literatura

- Brandom, R. (1994): *Making It Explicit*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Brouwer, L. E. J. (1929): „Mathematik, Wissenschaft, und Sprache.“ *Monatshefte für Mathematik und Physik* (36): 153–164.
- Gettier, E. (1963): „Is justified true belief knowledge?“. *Analysis* (23): 121–123.
- Goldman, A. (1967): „A Causal Theory of Knowing“. *Journal of Philosophy* (64): 357–372.
- (1976): „Discrimination and Perceptual Knowledge“. *Journal of Philosophy* (73): 771–791.
- Hyder D. J. (2000): *The Mechanics of Meaning*. De Gruyter, Berlin.
- Kant, I. (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft*. J. F. Hartknoch, Riga.
- (1783): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. J. F. Hartknoch, Riga.
- (1797/1798): *Die Metaphysik der Sitten*. Friedrich Nicolovius, Königsberg.
- Kolman, V. (2000): „K Fregově údajnému platonismu.“ *Filosofický časopis* 48(4): 577–579.
- (2008): *Filosofie čísla. Základy logiky a aritmetiky v zrcadle analytické filosofie*. Filosofia, Praha.
- Kvasz, L. (2008): *Patterns of change. Linguistic innovations in the development of classical mathematics*. Birkhäuser, Basel.
- Patočka, J. (2009): *Fenomenologické spisy II*. P. Kouba, O. Švec (eds.), OIKOYMENH, Praha.
- Platón (2003): *Sebrané spisy I–V*. OIKOYMENH, Praha.
- Reale, G. (2005): *Platón*. OIKOYMENH, Praha.
- Sellars, W. (1967): „Some remarks on Kant's Theory of Experience.“ *Journal of Philosophy* (64): 633–647.
- Stekeler-Weithofer, P. (1986): *Grundprobleme der Logik*. de Gruyter, Berlin.
- Wittgenstein, L. (1922): *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London.

- (1953): *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford.
- (1969): *Philosophische Grammatik*. R. Rhees (ed.), Basil Blackwell, Oxford.
- (1984): *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. B. F. McGuinness (ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main.

## Normativita nespolutpráce

### Normativity of Non-cooperation

*Ondřej Beran*\*

Centrum pro teoretická studia  
Univerzita Karlova v Praze a Akademie věd České Republiky  
Husova 4, 110 00 Praha 1

&

Filosofický ústav  
Akademie věd České Republiky  
Jilská 1, 110 00 Praha 1  
beran@cts.cuni.cz

#### Abstrakt/Abstract

Tento článek se zabývá problematikou (organizované) nespolutpráce a černého pasažérismu; jeho cílem je ukázat „spolutpráci“ a „nespolutpráci“ jako relativní pojmy odpovídající různým úrovním popisu. Závěrem naznačuje, že fenomén organizovaného obcházení pravidel může představovat problém pro naturalistické varianty teorie společenské smlouvy.

This paper deals with the topic of (organized) non-cooperation and free-riding; its aim is to show “cooperation” and “non-cooperation” as relative notions corresponding to different description levels. In the end it is suggested that the phenomenon of organized rules-evading can represent a problem for naturalistic variants of contractarianism.

Problematika společenského uspořádání a jeho dohod patří k již zavedeným filosofickým tématům. Zvláštní pozornost jí ovšem věnovala filosofie politická. V jejím kontextu lze k otázce uspořádání mezilidských interakcí přistoupit (přinejmenším) ze dvou úhlů pohledu. Jednou možnou otázkou, jejíž tradice sahá až k Platónovi a jeho velkým dialogům *Ústava* a *Zákony*, je otázka nejlepšího možného uspořádání věcí státu (uskutečnění ctnosti obecní – spravedlnosti). Politická filosofie novověku naproti tomu věnovala větší pozornost problematice reálného a efektivního fungování existujících států, a dohodám, na jejichž základě tyto státní celky vznikly a mohou fungovat.

K této druhé perspektivě patří rozmanité teorie „společenské smlouvy“:

Jestliže lidé od přírody milují svobodu a touží po vládě nad jinými zavádějí sami sobě takové omezení, v jakém je vidíme žít v pospolitosti, obci nebo státě, poslední příčinou, cílem a účelem toho je starost, aby se tím

---

\* Tento text vznikl za podpory grantu GAČR č. P401-10-P266. Užitečné podněty k tomuto textu mi poskytli Kamila Pacovská, Jaroslav Peregrin, Tomáš Sobek, Jan Sokol a Martin Vraný. Za bystré a do hloubky jdoucí připomínky vděčím anonymnímu recenzentovi článku.

opatřením jednak sami chránili, jednak si při tom zajistili spokojenější život. To jest, aby se vyprostili z onoho bídného stavu válečného ...<sup>1</sup>

Každý člen společnosti dává svou osobu a všechna svá práva ve prospěch celého společenství, neboť dává-li se každý cele, je podmínka pro všechny stejná, a je-li podmínka pro všechny stejná, nikdo nemá zájem na tom, aby ji učinil tíživější pro ostatní. (...) ... člověk získává náhradu za vše, co ztrácí, a více síly k tomu, aby si zachoval to, co má.<sup>2</sup>

Tolik Thomas Hobbes a Jean-Jacques Rousseau, dva patrně nejvýznamnější novověcí teoretikové společenské smlouvy. Perspektiva je v obou případech velmi podobná. Hobbes i Rousseau zaujímají historizující stanovisko a uvažují o tom, jak mohly vzniknout současné (přesněji řečeno soudobé) modely mezilidských interakcí – modely, které/jež mají podobu velmi komplexních sociálních a politických struktur. Oba konstruují předpoklad předcházejícího stavu bez „dohod“, stavu absolutní svobody, bez jakýchkoli vnějších omezení, kdy každý dělal právě tolik, kolik chtěl a zároveň mohl. Podle Hobbesa podobná situace implikuje dlouhodobě neudržitelnou a truchlivou „válku každého proti každému“,<sup>3</sup> zatímco Rousseau se za tímto panenským přirozeným stavem ohlíží s určitou nostalgií.<sup>4</sup> Oba jsou si nicméně stejně dobře vědomi toho, že přechod ke stavu „svázanému“ jistým typem netriviálních pravidel je nevyhnutelný. Uzavřou-li totiž lidé mezi sebou „společenskou smlouvu“ a vzdají se části své předchozí „svobody“ – která byla ovšem „svobodou“ v poměrně sporném smyslu slova, neboť možnosti, které mohli lidé v podobné situaci uskutečňovat, se nabízela značně omezená paleta –, vymaní se ze situace, která byla neúnosná (Hobbesova perspektiva) a budou moci uskutečňovat jisté komplexnější institucionální možnosti, které jim předtím byly uzavřeny, např. zakládat různé typy majetkově právních vztahů (Rousseauova perspektiva).<sup>5</sup>

Na Hobbesův a Rousseauův myšlenkový postup navázal ve 20. století ve svých úvahách v poněkud pozměněné podobě a s poněkud odlišnou motivací americký politický filosof John Rawls. Také on se jakoby „vrací v čase“, k oné etapě ustavování moderní demokratické sociální platformy, kterou nazývá „původním postavením“ (*original position*). „Původní postavení“ je ovšem, jak sám Rawls připouští, spíše heuristickou pomůckou, než vážně míněnou historickou hypotézou:

Principy spravedlnosti jsou zvoleny za závojem nevědomosti. To zaručuje, že nikdo není při výběru principů zvýhodněn nebo naopak znevýhodněn v důsledku nahodilých přirozených nebo sociálních okolností. A pokud jsou

---

<sup>1</sup> Hobbes (1941, s. 201).

<sup>2</sup> Rousseau (1978, s. 214).

<sup>3</sup> Hobbes (1941, s. 162–3).

<sup>4</sup> Rousseau (1978, s. 60nn). Tyto pasáže z rozpravy „O původu nerovnosti mezi lidmi“ představují *locus classicus* filosofického uchopení myšlenky „ušlechtilého divocha“, třebaže Rousseau sám – paradoxně – tohoto slovního spojení nikdy nepoužil.

<sup>5</sup> Rousseau (1978, s. 219nn).

na tom všichni podobně a nikdo nemůže navrhovat takové principy, které by zvýhodňovaly jeho specifickou situaci, výsledkem poctivé dohody nebo jednání budou principy spravedlnosti. (...) ... prospěch každého jednotlivce závisí na takovém způsobu spolupráce ve společnosti, bez kterého by nikdo nemohl vést uspokojivý život; přičemž dobrovolnou spolupráci všech lze očekávat jen tehdy, jsou-li podmínky tohoto způsobu spolupráce rozumné.<sup>6</sup>

Něco podobného jako „původní postavení“ je podle Rawlse rozumným předpokladem, chceme-li zdůvodnit založení takových principů společenského uspořádání, které by byly *spravedlivé*. Modelová situace, v níž je ustavitelům smlouvy zabráněno předjímat možný osobní prospěch plynoucí z tím či oním směrem „zatížených“ zákonů, může posloužit jako jakýsi srovnávací objekt – podle této zásady lze motivovat ustavování nebo pozměňování existujících zákonů existujících lidských společností tak, aby byly co nejspravedlivější. U Rawlse se ovšem zřetelně prolíná perspektiva otázky státu „ideálního“ s otázkami státu „faktického“: podmínky takto navržené spolupráce musí být co nejnestrannější a nejpoctivější (*justice as fairness*), ale zároveň pro smluvní strany přijatelné a prakticky uskutečnitelné.

Jak by se podobná dohoda dala uskutečnit? Je jasné, že vždy se budou vyskytovat nějací jedinci, kteří nebudou pociťovat zvláštní motivaci pro opuštění šťastného chaosu situace před uzavřením společenské smlouvy, neboť uzavření takové smlouvy znamená, jak si byli vědomi již Hobbes a Rousseau, vzdát se jisté části svých svobod (či "svobod"). Má-li být ovšem spolupráce v rámci nějakého společenství životná, je třeba vymoci, aby pravidla, která ji konstituují, dodržovali stejně všichni členové společenství; což se neobejde bez zavedení mechanismu sankcí, postupně stále sofistikovanějších. Přijmeme-li předpoklad, že současná podoba institucionalizovaných mezilidských interakcí nemohla vzniknout bez uzavření nějaké takové „původní“ dohody v blíže neurčené (dávné) minulosti, musíme předpokládat také intervenci podobných sankčních mechanismů. Tuto situaci, jak ukazuje Jaroslav Peregrin, lze efektivně popsat pomocí pojmového aparátu teorie her:

Z globálního pohledu je řízení se pravidlem výhodné, zatímco z lokálního pohledu nikoli. Jak můžeme tento rozpor mezi globálním a lokálním pohledem překlenout? Jak se globální perspektiva může promítnout do té lokální? (A vzhledem k tomu, že my lidé dnes spolupracujeme, je nepochybné, že k tomu skutečně nějak došlo.). Představme si, že by hráč nebyl pevně disponován k jedné z obou strategií, ale k nějaké jejich posloupnosti, například, že by strategie S [spolupráce – pozn. O.B.] a N [nespolupráce – pozn. O.B.] vždy pravidelně střídal. Existence takových „smíšených“ strategií otevírá mnohem variabilnější prostor. A experimentálně bylo ověřeno, že připustíme-li tuto možnost, nebude už spolupráce tak jednoznačně nevýhodná. Ukázalo se totiž, že strategií, která v tomto kontextu může fungovat, je tzv. strategie *tit-for-tat* (jak vy mně, tak

---

<sup>6</sup> Rawls (1999, s. 11, 88).



já vám), která spočívá v tom, že hráč začíná spoluprací a potom vždy opakuje to, co předtím udělal jeho protihráč: takže jestliže protihráč jeho „nabídku ke spolupráci“ přijme, spolupracuje i nadále, zatímco jestliže ji odmítne, pak s ním také spolupracovat přestane.<sup>7</sup>

Postupně se ukáže, že je – jakožto herní strategie – výhodnější na spolupráci přistoupit, tak jako pro ty, kdo ji pomocí sankcí na ostatních vynucují, je podobně výhodnější v tomto úsilí neustávat. Samotný mechanismus sankcí je poměrně složitý: předpokládá lze i existenci „druhořadových sankcí“ – sankcí uvalených na ty, kdo pomocí sankcí „prvořadových“ nevymáhají konformitu na porušitelích pravidel. Samozřejmým důvodem pro předpoklad, že nějaký takový systém byl skutečně kdysi do praxe uveden, je samotný fakt současné existence vysoce komplexních sociálních interakcí, konstituovaných složitou hierarchií obecně dodržovaných pravidel.

Společné poučení, které nám tito – v mnoha jiných ohledech velmi rozdílní – autoři poskytují, je poměrně jasné. Lidem je vlastní *kooperativní* model vzájemného soužití. Spolupráce znamená především dodržování obecně přijímaných pravidel, která si lidé sami ukládají – to jest mantinelů, v jejichž rámci se pohybují tahy přípustné sociální praxe. Lidé ovšem nespolupracují proto, že by je k tomu pohánělo nějaké vnitřní puzení – spolupráce se jim v první řadě z dlouhodobého hlediska vyplácí, je *výhodná*. Na nejzákladnější rovině – např. u spolupráce v rámci kmene pralidů – si lze spolupráci představit jako dodržování pravidel o rovném přístupu ke zdrojům a rovném podílu na výnosech.<sup>8</sup> Členství v takto spolupracujícím společenství poskytuje určité záruky – lovec, který loví na vlastní pěst, je odkázán na svou okamžitou výkonnost (neuloví-li právě nic, nic nejlí), zatímco v kmeni se dostane i na aktuálně neúspěšného lovce, nepanuje-li ovšem právě všeobecný hladomor. Lze také předpokládat, že spolupráce maximalizuje výnosy: spolupracující skupina dokáže ulovit i mamuta, zatímco je sporné, zda by stejné množství lovců podnikajících na vlastní pěst nashromáždilo srovnatelnou kořist. Pravidla, která jsou nastolena v průběhu konstituce dohody, ovšem musí být zároveň přijatelná pro všechny účastníky nebo jejich podstatnou většinu – požadavky musí být realistické (splnitelné), a zároveň musí být přiměřeně motivující, aby bylo „zřejmé“, že vyžadovaná disciplína je opravdu efektivní. Jistěže má být spolupráce výhodná především z *dlouhodobého* hlediska, ale nenese-li nějaké plody okamžitě, nikdo na ní nebude mít zájem.

Mechanismus sankcí ovšem může nabízet i takové řešení, které přináší okamžité plody alespoň jedné skupině, která ukládá sankce ostatním (příčemž ale tato skupina musí být natolik silná, aby dokázala svůj status sankční autority realizovat a udržet). A pak je možné, že takové hrubší („nedemokratické“) modely „spolupráce“ budou mít

<sup>7</sup> Peregrin (vyjde, s. 26 rukopisu).

<sup>8</sup> Tento mnou použitý příklad – zapadající do linie „historizujícího“ uvažování mnou citovaných autorů – naznačuje, že „pravidla“ nemusí být nikterak explicitní. Jsou to normy, které by ze života kmene sice *mohl* pozorovatel (externí nebo člen kmene) vyčíst a pojmenovat je, ale nutné to není. Důležité je, zda jsou kmenem přijímána a dodržována, např. i za pomoci sankcí. A ani uplatnění sankcí přirozeně nemusí být spojeno s jejich explicitním zdůvodněním.

blíže k tomu, co by se dalo po marxisticku nazvat jednostranným „vykořisťováním jedné třídy jinou“. Ponechme nicméně nyní stranou tuto speciální možnost, a uvažujme spolupráci jako dodržování pravidel, která platí pro všechny účastníky „společenské smlouvy“ stejným způsobem, tj. vyplývá z nich pro všechny srovnatelný soubor rudimentárních „práv“ a „povinností“. Úspěch a životnost tohoto modelu, můžeme mít za to, jsou dosvědčovány současným stavem lidské společnosti. Na druhou stranu v praxi vidíme, že obecné dodržování pravidel není samozřejmostí – lze uvést rozmanité protipříklady či sporné příklady. Ve zbylé části článku se pokusím ukázat, že tyto protipříklady předpoklad spolupráce a jejího významu nevyvracejí, nýbrž spíše dosvědčují, že koncept spolupráce je znatelně složitější a má bohatší vnitřní dynamiku, než by se z těchto úvodních poznámek mohlo zdát.

Klasickým příkladem, který se zdá tezi spolupráce jako obecně výhodného modelu vyvracet či zpochybňovat, je existence tzv. „černých pasažérů“. Tento fenomén je dlouhodobě předmětem zájmu různých disciplín, (překvapivě?) ovšem nikoli na prvním místě filosofie, nýbrž spíše ekonomie, teorie práva či sociologie.<sup>9</sup> O „černých pasažérech“ se v typickém případě uvažuje jako o jednotlivcích, kteří parazitují na výhodách vyplývajících z toho, že určitá pravidla jsou ostatními dodržována, zatímco oni sami do věci neinvestují žádnou energii. Mimo kontext filosofie představuje učebnicového černého pasažéra podvodník jezdící bez lístku tramvají (veřejná doprava funguje mimo jiné díky tomu, že nezanedbatelnou část příjmů podniku tvoří částky zaplacené poctivými cestujícími za jízdné), nebo zaměstnanec požívající výhod, které mu vyjednají odbory, v nichž se přitom sám neangažuje. Postačí, aby se pasažérovi dařilo být příslušníkem určité skupiny, které plynou určité výhody z toho, že převážná většina členů se podílí na jistém typu disciplíny (organizace). I příklady, které jsem uvedl, ovšem naznačují, že jako černý pasažérismus lze interpretovat širokou škálu sociálního jednání – od prosté lenosti, pohodlnosti, či nedbalosti, až po jednání úmyslně ničemné, jehož příkladem je většina cestujících používajících veřejnou dopravu bez platného lístku. Někdy pak může mít černý pasažérismus i vysloveně manipulativní prvky, jak je tomu ve většině případů lži nebo podvodu. Lhaní je jakýmsi zneužíváním platnosti quinovsko-davidsonovského „principu vstřícnosti“: je nemožné předpokládat, že by lidé lhali neustále, nebo i jen ve většině případů (to by nahlovalo samotnou funkčnost pojmového rozlišení pravda-lež). Ve většině případů interakce s druhými lidmi tak zcela samozřejmě předpokládáme, že informace, které nám sdělují, jsou „pravdivé“. Lež jako prakticky racionální hypotéza připadá v úvahu jen ve speciálních kontextech (ani tam se ale nemusí nutně potvrdit); pouze člověk trpící paranoiou předpokládá, že mu *všichni* ostatní *neustále* něco tají a lžou. Této situace využívají lháři

---

<sup>9</sup> Vůbec poprvé se nicméně problém černého pasažéra naznačuje snad právě ve filosofickém kontextu – v Platónově *Ústavě* (diskutuje se o možnosti porušovat pravidla, lze-li se vyhnout sankcím za jejich nedodržení – např. pomocí Gýgova prstenu (359c)); v novověku na něj pak jasněji poukázali David Hume nebo Adam Smith. V kontextu moderní ekonomie pojednával o problému komplexněji ve vztahu k „logice kolektivní akce“ americký ekonom Mancur Lloyd Olson.

– aby jejich strategie byla úspěšná, musí ovšem platit, že většina ostatních lidí (a nejlépe i oni sami) obvykle nebo většinou nelže.

O černých pasažérech se běžně uvažuje jako o *jednotlivcích* parazitujících na fungujících obecně přijímaných pravidlech, tedy: lháři se vyplatí lhát zvláště tehdy, pokud ostatní nelžou. Logika argumentu spolupráce však říká: výhodnější je *spolupracovat*, držet se pravidel formujících *skupinové* jednání. Pokud je pravda, že spolupráce je z více důvodů výhodnější než osamocené úsilí, neměli by si z této skutečnosti vzít ponaučení také černí pasažéři? V praxi vidíme, že *osamocení* černí pasažéři operují zpravidla jen v poměrně malém měřítku: drobné lži nebo drobné podvůdky, dobré tak nanejvýš k tomu, aby přinesly komparativní výhodu pro jednotlivce. Osamocené lhaní také bývá činností vysoce kontextualizovanou – málokdy má dalekosáhlé ambice, a často jde o (leckdy improvizovanou) snahu získat bezprostřední výhodu či vyhnout se bezprostředně hrozící újmě v reálném čase, přímo na místě. Podobně praktický dosah počínání osamocenému černému pasažéři v tramvaji není v zásadě větší, než vyhnout se placení jízdného právě teď, při této konkrétní cestě (na status, logiku a důsledky jeho aktuálního počínání nemá podstatný vliv, jestli něco podobného dělá dlouhodobě a systematicky, nebo jestli se svým počínáním spojuje nějaké nestandardní (hlubší?) motivace či výklady). Na druhou stranu, je-li skutečně rozumné a výhodné disciplinovaně spolupracovat, přirozeným důsledkem bude vznik organizovaných skupin černých pasažérů – jakýchsi buněk parazitujících s rozmyslem na pravidlech, která ostatní dodržují (spolupráce na nespolupráci).

Rozšíření a množství rozmanitých podob tohoto fenoménu je překvapivě velké. Tímto způsobem pracují „přímočaře“ zločinecké organizace, ale na obdobném základě stojí sofistikovanější porušování zákonů prostřednictvím nelegálních obchodních dohod či monopolů. Vedle těchto poněkud operetních příkladů se samozřejmě setkáme i s prozaičtějšími doklady téhož jevu. Za primitivní příklad organizované nespolupracující zájmové skupiny můžeme považovat i dvojici lhářů, kteří jsou spolu domluveni a navzájem si potvrzují svou verzi událostí. Je-li možnost toho, že nám někdo lže, neustále přítomna v naší racionální výbavě, nejpřirozenější je rozptýlit či potvrdit takové podezření dotazem u jiné osoby. Že by stejným způsobem lhali dva lidé, kteří na sobě navzájem nemají *zdánlivě* žádný podstatný zájem, je řádově méně pravděpodobné, než případ jediného lháře; čím více by navzájem domluvených lhářů mělo být, tím méně pravděpodobné to je (přirozenějším výkladem bývá, že dotyčný spíše trpí iracionální představou, že se proti němu všichni „spiklí“, než že by se spikli doopravdy).<sup>10</sup> Tyto příklady naznačují, že organizované obcházení pravidel bude obecně výhodnější a efektivnější. Kdyby takové nebylo – zcela v duchu logiky *homo oeconomicus* – nikdo by podobné struktury nevytvářel.

---

<sup>10</sup> Jak nepravděpodobná je možnost takového spiknutí (tj. ale také, jak úspěšné by mohlo být, kdyby je někdo skutečně dokázal efektivně zorganizovat), ukazuje jeden z nejpozoruhodnějších detektivních románů Agathy Christie, *Vražda v Orient expresu* – který ovšem bývá často považován za selhání z hlediska žánrového, tj. pro nevěrohodnou a příliš vykonstruovanou zápletku.

Pro spolupráci zakládající společenské smlouvy ovšem platí, že je konstituována ustavením a dodržováním určitých sociálních pravidel. Každá spolupráce je v tomto smyslu jistou normativně fungující institucí. Totéž ovšem musí platit i pro spolupráce podvrtného zaměření. Mají-li fungovat jako koordinované, musí pro ně platit určitá pravidla, která účastníci dohody svou praxí dosvědčují jako platná (dodržují je). Uvedu zde některá z těch nejdůležitějších – jejichž význam podle mého názoru vyplývá z toho, že se v nich artikuluje určitý (reflexivní) vztah ke konkrétním (prvořadovým) pravidlům skupiny nebo způsobu, jímž skupina definuje (reflektuje) sebe samu. Soustředím se především na „ekonomická“ pravidla vztahující se k zacházení se zdroji, která jsou spjatá nejlépe s problematikou *výhodnosti* subverzivní spolupráce (nemám na tomto místě v úmyslu diskutovat složitou problematiku nespojitých systémů hodnotových, tj. např. etických).

Na první pohled zřejmé se zdá být to, že (dobrovolné) dodržování pravidel (kázeň, spolupráce) v zájmové skupině by mělo být disciplinovanější než dodržování pravidel celku, v jehož rámci zájmová skupina operuje. Je to otázka *životnosti* skupiny. Je-li činnost takové skupiny skutečně subverzivní, bude si takovou disciplínu vyžadovat. Představme si opět příklad zločineckého gangu: všichni gangsteři by měli řádně a disciplinovaně přispívat do pokladny gangu částkami, které na svých obětech vyberou. Je finančně i organizačně náročnější provozovat zločinecký gang, než kupříkladu šachistický kroužek, a má-li se taková činnost vyplácet (a tedy být dlouhodobě kariérně zajímavá), nesmí jí stát v cestě lajdáctví zúčastněných zločinců. Naproti tomu „pocitiví občané“ si běžně dovolují nedbalost v podobě větších či menších nepřesností ve svých finančních povinnostech, např. při přiznávání svých zdanitelných příjmů, a třebaže to státní pokladně z dlouhodobého hlediska jistě neprospívá, efekt nebude ani zdaleka tak okamžitý nebo dramatický. Problém přirozeně spočívá v tom, že zájmová skupina provozuje činnost, která je z hlediska pravidel platných v rámci celku, uvnitř něhož operuje, čímsi, co „se nesmí“ (a na co by se tedy nejlépe nemělo přijít). Není-li obyčejný člověk dostatečně dbalý v tom, aby – jak se patří – mluvil vždy čistou, úplnou a nepřikrášlenou pravdu, nanejvýš si poškodí reputaci tak, že až se budou ostatní pít po někom, jehož tvrzení lze v nějaké *důležité* věci věřit doslova a do písmene, pravděpodobně se neobráčí na něho. Není-li lhář dostatečně pečlivý ve svém lhaní, vyjde najevo, že lže, a lidé mu přestanou důvěřovat. To jest, jednak tím ztratí status člověka důvěryhodného srovnatelně s ostatními, a jednak – což je pro něho mnohem palčivější problém – tím přijde o svou živnost. Z praktického hlediska bude vyřízený, a může se stát i terčem nějakých sankcí. Na druhou stranu nesmí být disciplína vyžadovaná od příslušníků zájmové skupiny příliš (neúnosně) tuhá – rozdíl mezi disciplínou podvodníků a disciplínou prostých lidí by neměl přesáhnout určitou úměru vzhledem k rozdílu mezi výhodami plynoucími z činnosti řádně pravidla dodržujícího člena širší society a výhodami skýtanými podílem na organizované nespolečnosti. Zločinecká činnost a zátěž a riziko, které s sebou nese, se musí zločinci prostě dostatečně vyplácet; musí být dobře motivován.

Již zmíněné sankce představují další důležitý problém. Komunita pravidla řádně dodržujících aktérů si samozřejmě může být vědoma toho (nebo může předpokládat

možnost), že v jejím rámci operuje parazitická zájmová skupina. Za tímto účelem uvádí do provozu rozmanité sankční mechanismy, ať už preventivní, nebo cílené. V takovém případě musí být efektivita pravidel přijímaných zájmovou skupinou větší a jejich dodržování disciplinovanější, než fungující sankční mechanismy. V praxi – zjednodušeně řečeno – zločinci musí být o krok napřed nejen před svými oběťmi, ale také před dobře vycvičenou policií, výslovně se zaměřující na jejich odhalování a potírání. Nebo také: lháři musí být důmyslnější a důslednější, než jejich protihráči, kteří používají různé zkoušky a nástrahy, aby zjistili, zdali si druzí neprotiřečí. Metody, používané zájmovou skupinou, mohou používat i jejich protivníci: infiltrovat do zájmové skupiny a založit v jejím rámci buňku, která ji bude narušovat „zevnitř“ (strategie předstíraného přijímání pravidel komunity).

V obecnějším rámci platí, že pravidla platná v takové skupině musí být ustavena tak, aby členům skupiny – pokud je dodržují skutečně důsledně (důsledněji, než tomu bývá u běžnějších pravidel „obyčejných lidí“) – poskytovala záruku úspěšné činnosti a zároveň ochranu před sankcemi, které by na ně mohly časem dopadnout. Specificky v kulturách či kontextech spjatých s technologickým pokrokem a vývojem a orientovaných na ně ovšem pak navíc platí, že zájmová skupina se nemůže jednoduše dlouhodobě spokojit s udržováním neměnného *statu quo*. A zatímco má pro její činnost vždy ničivé důsledky lajdáctví jejích členů, někdy se nemohou její členové příliš spoléhat ani na mechanické dodržování dávno etablovaných a „osvědčených“ pravidel. Právě proto, že její činnost je něčím, „co se nemá“, je tu na rozdíl od činností probíhajících podle „povolených“ pravidel stále vystavena (nebo: musí být stále připravena čelit) pokusům o narušení a likvidaci. Moderní policie má k dispozici stále účinnější metody odhalování zločinu, kterým zločinci musí čelit vymyšlením stále nových triků (tj. zaváděním stále nových a nových dodatečných pravidel – „pozor na otisky prstů!“, „pozor na stopy DNA!“), a *vice versa* – což je jakási obdoba v ekologii popsaného „efektu červené královny“. Pokud takové „závody ve zbrojení“ potrvají dostatečně dlouho, dá se čekat, že jedna ze stran neudrží krok – policie už nebude zvládat boj s příliš silnými a dobře organizovanými zločinci, nebo zločinci se naopak budou muset omezit na decentralizovanou, méně okázalou a ne tak závratně výdělečnou kriminální činnost (bez ambice být *dlouhodobě* fungující *organizací*).

Tuhá disciplína obecně je nástrojem zvyšování efektivity činnosti jakékoli organizované skupiny, který si specificky černopasažérské skupiny přirozeně vypůjčují. Disciplína je zvláště nutná tam, kde členové skupiny nesou zvýšenou míru zodpovědnosti, neboť činnost skupiny je spjata s velkým rizikem. To ovšem platí nejen pro zločince, ale také třeba pro policisty nebo členy lékařského týmu při chirurgické operaci. Struktura zodpovědnosti a rizika u zločineckých organizací či struktur černých pasažérů je ovšem výrazně „sobecky“ orientována – zodpovědnost a riziko, které nesou, spočívají v hrozbě sankcí, které postihnou členy skupiny (nikoli druhou osobu, např. lékařova pacienta) samé a její činnost mohou znemožnit.

Hrozba sankcí poukazuje k jinému pravidlu, jehož důsledné dodržování může být pro podvratnou zájmovou skupinu velmi užitečné. Je-li lhář (nebo komplot lhářů) už v podstatě odhalen nebo v silném podezření, musí neustále čelit kontrolním otázkám a

donekonečna něco vysvětlovat, *de facto* se stále více zaplétat do svých lží.<sup>11</sup> Právě tak dostane-li se zločinecká organizace do otevřeného konfliktu s policií, stojí ji to více energie a prostředků, než by zločincům bylo milé. Nejvýhodnější je tak vůbec na sebe neupozornit, tj. mít kvalitní mimikry. Takto „zneviditelnit“ lze svou činnost různými způsoby. Buďto ji mohu zcela utajit – páchat dokonalé zločiny, po kterých nezůstanou žádné stopy, takže si nikdo ani nevšimne, že k nějakému zločinu došlo – nebo ji být s to interpretovat (učinit ji interpretovatelnou) jako zcela legitimní, tj. že to, co se děje, není nic, co by překračovalo rámec standardních praktik v rámci platných pravidel. V případě napadení nebo podezření pak bude efektivně pracující zájmová skupina schopna obhájit svou činnost jako legitimní; a zatímco opakované, byť neprokázané podezření z „občanského“ lhaní znevěrohodňuje aktéra tak jako tak, má-li podezření a obhajoba v úzkém smyslu slova institucionalizovanou podobu (např. soudního procesu, ve kterém padne rozhodnutí, že podezřelá nadnárodní korporace *neporušila* žádný zákon), lze se naopak na její výsledky odvolávat. V každém případě jsou tu vždy výslovně ve hře důležitá pravidla (ať už v úzkém smyslu slova – platné zákony – nebo širší společenské normy): jde o to, utajit, že došlo k nějakému porušení pravidel, nebo pokud se to nepodaří, zařídit, aby skupina nebyla identifikována jako aktér porušení pravidel; a v každém případě aby veškerá (viditelná) činnost skupiny byla interpretovatelná jako legitimní, a to pokud možno bez nutnosti nasadit prostředky, které překračují rámec udržitelných možností skupiny. A také zde platí, že techniky zneviditelnování vyžadují jednak disciplínu, a jednak schopnost přizpůsobovat platná pravidla měnící se situaci.

Konečně, má-li být zájmová skupina funkční, měla by samokontrolou udržovat přiměřeně „nízký stav“ svého členstva. Černý pasažérismus, a ten organizovaný zvláště, se nemůže vyplácet, bude-li se této činnosti věnovat příliš mnoho hráčů – lhář těžší z toho, že jeho protihráči nemají důvod předpokládat, že by měl lhát; to ale platí jen tehdy, pokud většina lidí toto pravidlo neporušuje. Z hlediska ekonomického je černý pasažér konzumentem statků, na jejichž vytváření se nepodílel. Někdo je ale vytvářet musí – kdyby byli v mafii všichni, neměl by mafii kdo platit výpalné, a tím by se její činnost prakticky zhroutila. (A samy pojmy „mafie“, resp. „ne-mafie“ by pozbyly praktického smyslu – v okamžiku, kdy by většina aktérů byla zaangažována na tom, co „se nemá“, „nemá se“ by začalo splývat s „má se“, ve smyslu pravidla ztělesněného úspěšnou normotvornou většinou.) Dlouhodobě udržitelný černý pasažérismus tak předpokládá, že zájmová skupina bude dbát na to, aby těch, kdo do ní nepatří (a z jejichž práce žije), bylo vždy řádově více než *insiderů*. Opatření k prosazení tohoto cíle mohou být obojího druhu: jak eliminace „nadbytečných“ (nejméně užitečných, nejproblematičtějších) členů skupiny, tak péče o zdárné prospívání skupiny hráčů hrajících podle oficiálních pravidel; nebo kombinace obého. To, že černý pasažérismus, zvláště ve svých nejzavedenějších a dlouhodobě nejúspěšnějších podobách, je menšinový fenomén, je ovšem výslednicí různých vlivů. Převládající motivace

---

<sup>11</sup> V *ideálním* světě pak v takovém případě už stačí k rozkrytí lží tazatelova vytrvalost – příkladem může být populární televizní detektiv poručík Columbo.

neporušovat pravidla vyplývá z určité v širším smyslu slova ekonomické rozvahy. Hodnoty, které v této rozvaze hrají roli, jsou dosti různé – od důvodů morálních, přes zvážení praktických výhod a nevýhod, až po morálně neutrální faktor averze k riziku (nebo naopak záliby v riziku). Všechny tyto faktory se nakonec promítají do toho, že většina hráčů se té které činnosti organizované obcházející pravidla spíše věnovat nebude; a na udržení tohoto stavu budou mít eminentní zájem právě organizovaní černí pasažéři (zachovává-li si jejich organizace zdravý rozum).

Novověké teorie společenské smlouvy mají výrazný historizující rozměr – vyprávějí, co muselo předcházet současnému stavu, aby mohl být takový, jaký je. Obecný předpoklad je takový, že z chaosu se vynořuje *prvotní* spolupráce, situace s jistými specifickými normativními rysy. Většina příkladů organizované nespolečné práce naproti tomu sugeruje představu původu *druhotného*. Jsou to sofistickované typy dohod, operující v rámci již značně složitě strukturovaných sociálních útvarů. Nejprve lidé museli začít spolupracovat, aby se v jejich středu mohli – až poté – objevit výtečníci, kteří této situaci zneužívají. Skutečně klíčovou příčinou druhotného původu organizované nespolečné práce je způsob, jakým zájmová skupina uchopuje pravidla platná v rámci celku, který ji obklopuje. Už jsem zmínil, že pravidla dodržovaná komunitou – od pravidel společně používaného jazyka, až po pravidla vzájemného soužití – nemusí mít a zpravidla ani nemívají explicitně vyjádřenou podobu. Jsou to normy *ztělesněné* pravidly řízenou *praxí* členů komunity. Budeme-li brát vážně historizující vyprávění o vzniku spolupráce, můžeme předpokládat, že na počátku měla – musela mít – spolupráce právě tuto explicitně nevyjádřenou podobu. Sankce uvalené na ty, kteří spolupracovat nechtěli, měly podobu pohlavků, nebo dále ne nutně zdůvodňovaných „příkazů“ („Dělej tohle, nebo uvidíš!“ – přeloženo z prajazyka). Explicitní vyjádření pravidel – „Je třeba dělat toto“, „Jestliže toto, pak dělej ono“, apod. – vyžadují již netriviální jazykové nástroje, jazyk propoziční, schopný artikulovat určité „vědění, že“.<sup>12</sup>

Právě taková schopnost mimořádně usnadňuje fungování podvratné zájmové skupiny; možná je pro ně dokonce nezbytným předpokladem. Pravidla fungování struktur černých pasažérů, která jsem předtím uvedl – vesměs pravidla upravující ekonomii praxe skupiny a její zacházení se zdroji –, jsou pro jejich chod jistě užitečná, ale v mnoha ohledech je sdílejí i s jinými typy organizovaných zájmových skupin. Skutečně konstitutivní význam má ale jiný typ dovednosti, který schopnost skupiny vůbec ustavit a provozovat její specifický typ zodpovědné disciplíny teprve umožňuje; a pro tuto dovednost je propoziční jazyk se schopností explicitního vyjadřování klíčový. Členové životaschopné zájmové skupiny musí totiž být schopni pracovat s *dvoji* sadou pravidel – pravidly externími, dodržovanými celkem, v jehož rámci operují, a pravidly interními, řídicími vlastní činností skupiny. Každé z těchto sad pravidel přitom přisuzují odlišný režim platnosti; platí mezi nimi určitá hierarchie, k jejíž interpretaci je třeba chápat pojmové protiklady jako „skutečný“ a „předstíraný“, nebo „účel“ a „prostředek“.

---

<sup>12</sup> O specifičnosti lidského propozičního poznání pojednával systematicky Donald Davidson; viz např. Davidson (1999).

Z tohoto hlediska pak vyplývá snad poněkud znepokojivý závěr, že ve své podstatě destruktivní schopnost organizovaně nespolupracovat je v porovnání se schopností spolupráce pokročilejším stádiem v intelektuálním vývoji lidstva. A zároveň je tato nadstavba evoluční strategií široce rozšířenou a oblíbenou – těžko si představit situaci či kontext, v němž se účastní větší množství lidí, abychom se tam s nějakou (byť primitivní) formou organizované nespolupráce nesetkali.

Pro teorie spolupráce vyplývá z existence organizovaně nespolupracujících zájmových skupin několik problémů. Předně bychom se mohli ptát, zda lze identifikovat nějaká konkrétní pravidla, která by byla dodržována skutečně všeobecně. Problémem není ani tak fakt, že se vždy vyskytují nějakí individuální přestupníci – kdyby se nevyskytovali, nemělo by vůbec smysl pravidla s přidruženými sankčními mechanismy konstituovat (ať už v explicitní, nebo v implicitně vymáhané podobě). Jde spíše o to, že práva a povinnosti formulované jako vztahující se skutečně na všechny jsou často příliš nekonkrétní, než aby v nich bylo možno vidět prakticky dodržovatelné pravidlo<sup>13</sup>, anebo je to či ono pravidlo za „všeobecně platné“ prohlašováno pouze některou z podmnožin obyvatel „prostoru důvodů“ a navzdory názvu jsou z něho vyvozovány také pouze partikulární důsledky. Příkladem může být věta „Všichni lidé (*men*) jsou si rovni“ v textu ústavy Spojených států, a její faktický význam v praxi doby, kdy byla napsána. Jiný problém představuje historický rozměr příběhů o společenské smlouvě. Moment uzavření prvotní dohody o spolupráci je ale teoretickou subsumpcí – není to nic, s čím bychom se měli možnost někde setkat. Pouze předpokládáme, že ke spolupráci, kterou vidíme všude kolem sebe, muselo dojít na základě nějakých takových kořenů – podle teorií spolupráce jde o nezbytnou historickou motivaci současného stavu. Myšlenka výhodnosti spolupráce, a obecněji vůbec myšlenka společenské smlouvy (přínejmenším té klasické novověké, nikoli té rawlsovské) je blízky jakýsi kvazihegelovský myšlenkový postup: co je rozumné, je také skutečné, a naopak. Spolupráce je fakt, a rozumné je spolupracovat (spolupráce je faktem *proto*, že rozumné je spolupracovat – tedy jinak to ani dopadnout nemohlo). Musela tedy vzniknout (skokovým či emergentním) osvojením racionálních pravidel, oproti předchozímu iracionálnímu chaosu. *Není-li* ale spolupráce všeobecně platným faktem, je to možná proto, že rozumné je něco jiného (nebo proto, že rozumné a skutečné nemusí být totéž) a že tento *jiný* faktický stav – který nelze jednoznačně identifikovat jako ideálně racionální všeobecnou spolupráci – má odlišnou minulost, než jakou nám předkládají útěšné příběhy společenské smlouvy. Zdá se mi, že určitá možnost, jak se s těmito problémy vypořádat, vyplývá z třetího problému, který se teorií spolupráce dotýká – totiž z faktu, že jakmile hovoříme o spolupráci a nespolupráci a vymezujeme je proti sobě, je důležité *měřítko* či *perspektiva*, s níž pracujeme.

---

<sup>13</sup> Už jedny z prvních kritik Kantova kategorického imperativu (např. Hegelova) poukazují na to, že je natolik všeobecný, že se jím fakticky nelze řídit – nejenže neposkytuje směrnici pro konkrétní jednání, ale i jako testovací nástroj selhává (v tom smyslu, že neposkytuje prakticky *konsenzuálně* přijatelná vodítka) v morálně dilematických situacích. Z tohoto hlediska jej nelze tak docela považovat za *pravidlo*.



Když je řeč o vztahu spolupráce a nespolepráce, první dojem bývá negativní: činnost zájmové skupiny bude chápána jako něco obmyslného, podlého, neřkuli zločinného. Pojmy jako „nespolupráce“ nebo „zájmová skupina“ ale – podobně jako výchozí pojem „černého pasažérismu“ – nemají nutně negativně hodnotící význam. Skupiny černých pasažérů jsou jen jedním možným příkladem organizované malé zájmové skupiny. Rozdíl mezi disciplinovaným hráčem podle pravidel a hráčem pravidla obcházejícím (černým pasažérem?) může spočívat také pouze v přítomnosti, respektive nepřítomnosti averze k riziku. Podle výše popsaných pravidel se jako subverzivní zájmová skupina chová každý organizovaný celek, jehož členové v kontextu, kde se pohybují, nechtějí být identifikováni nebo spojováni s výsledky své činnosti, která platí za něco, „co se nemá“. Jde o to, udržet rovnováhu mezi dosažením určité netriviální výhody, či spíše obecněji *výsledku*, a vyhnutím se hrozícím sankcím. Z tohoto hlediska ovšem pracuje zcela stejně zločinecká organizace tropící neplechu v podsvětí spořádané společnosti, jako odbojářská skupina rozšiřující informační letáky v podsvětí společnosti totalitní. Účast na tomto druhém typu skupiny je pro její členy vlastně často spjata spíše s nevýhodami, a motivaci jejich činnosti zde rozhodně nelze chápat jako doslovně „ekonomickou“.

Zajímavé na tom je, že subverzivita zájmové skupiny umožňuje vykládat její činnost více než jedním způsobem, často hodnotově protikladně. Na nejobecnější rovině je tento protiklad protikladem porušování platných pravidel z perspektivy obklopující komunity (externí nespolepráce), a dodržování pravidel platných v rámci skupiny (interní spolupráce). Je samozřejmě více možných klíčů, jak rozhodnout, který z obou výkladů je více na místě, zda ten externí, nebo ten interní. Zvolíme-li ale například nabízející se hodnotové měřítko morálního jednání, odpověď bude případ od případu jiná. Ambivalence výkladové perspektivy poukazuje k nejrozumněji vypadající možnosti: totiž že *oba* výklady jsou relevantní (přínejmenším není-li posuzovatel osobně zainteresován na některé ze stran sporu; nebo snaží-li se na věc nahlížet, jak se často nepřliš jasně říká, „v širších souvislostech“). Příkladem mohou být některé příznačně sporné pojmy či otázky z politicko-společenské sféry: například pojem „národních zájmů“ je takto notoricky dvojznačný. Podobně lze lidskou schopnost adaptace a zužitkování přírodních zdrojů chápat také jako podnikání jisté zájmové skupiny využívající podmínek a zdrojů prostředí celé planety způsobem systematicky znevýhodňujícím ostatní živé organismy (bez ohledu na to, zdali je toto využívání „trvale udržitelné“, nebo povede k vymření všech živých organismů, včetně lidstva).

Vymezování nespolepráce proti spolupráci je problematické i z jiného hlediska. Situace, kdy v rámci určitého celku (či Celku s velkým C) operuje jediná zájmová skupina (personálně výrazně slabší, než „ostatní“, v žádné normativně deviantní činnosti se neangažující), je určitou idealizací. Je-li kontext dostatečně široký a heterogenní, skupin bude více, přičemž jejich zájmová činnost může mít jak podobu vytvoření a obsazení různých nik, tak soupeření o niku jedinou. Činnost podvrtné skupiny – chápána minimalisticky: jako sdílený (koordinovaný) odstup vůči tomu, co hráči interpretují jako obecně platná (vyžadovaná) pravidla, motivovaný společně sdílenými důvody – může vykazovat různou míru komplexnosti, vyžadovat různou míru aktivního

zapojení, i nést velmi různou míru rizika. I když nebudeme uvažovat individuální (nezobecněný, okamžitý) černý pasažérismus, dá se říci, že např. vůči obecně (alespoň navenek) dodržovanému pravidlu „nelhat“ se mnoho lidí prohřešuje i organizovaně. S určitou měrou nadsázky bychom totiž mohli takto interpretovat každý dlouhotrvající hodnotově-faktický spor mezi nějakými organizovanými skupinami (společenské vrstvy, příznivci politicky protichůdných názorů, zájmové skupiny profesní atd.): všechna jejich protivná stanoviska nemohou být pravdivá zároveň, většina ze stran účastnících se na takovémto sporu (ne-li každá) tedy v jistém smyslu „lže“. Není až tak důležité, zdali jsou tyto „lži“ vědomé, podstatné je, že tyto zájmové skupiny svými projevy vyjadřují a prosazují své praktické zájmy, které jsou – v „nekompromisní“ podobě – navzájem neslučitelné.

Pravidla artikulující obecně závazné normy udržitelného soužití různých zájmových skupin tak budou často až příliš kompromisní (jsou-li konkrétní), nebo tak obecná, že je bude možno vykládat velmi široce. Opozici „spolupracujícího celku“ a „nespolupracující skupiny“ by tedy bylo na místě popsat ne ve vztahu k obecně platným pravidlům (jako opozici většiny dodržující pravidla a menšiny tato pravidla podvrtně obcházející), nýbrž jako rovnováhu vzájemně protichůdného působení řady zájmových skupin, přičemž většina bude definována *odvozeně*: „většinu“ z pohledu nějaké zájmové skupiny tvoří příslušníci všech ostatních zájmových skupin, kteří se neřídí pravidly platnými pro „menšinu“, ale zároveň se jich činnost této menšiny nějak prakticky dotýká. To jest, „většina“ jsou všichni ti, *na jejichž úkor* získávají členové zájmové skupiny nějakou výhodu, k jejímuž získání jsou orientována specifická pravidla dodržovaná v rámci skupiny. V rámci takového celku bude pak možno rozeznat celou řadu navzájem odlišných „většin“; a (téměř?) nikdo nebude nezainteresovaným příslušníkem celku, *bez* specifických zájmů. Podobným způsobem lze interpretovat např. chod standardní politické soutěže: identita (soubor nutných a užitečných pravidel) každé zájmové skupiny nevystává na základě neutrálně chápaného celku, nýbrž se spíše utváří v opozici vůči protivníkům (jedné ze skupin protivníků, nebo proti všem dohromady). Celek je k sobě vázán ani ne tak určitým souborem „základních“ pravidel, která by obecně sdíleli všichni (v praxi se takovým souborem pravidel všichni neřídí, a obvykle je ani všichni jako všeobecně platná neuznávají, nanejvýš „formálně“), jako spíše společně sdíleným polem zájmů, na němž se střetají a navzájem ovlivňují jejich protichůdné praxe. Sankce vztahující se k nedodržování pravidel vyhlášených jako všeobecná sice institucionálně posvěceny jsou, ale jejich praktický dopad se bude skupinu od skupiny různit.

Problém s platností (dosahem) pravidel *obecné* spolupráce je ale také ryze praktický. Z hlediska praxe klíčová pravidla spolupráce se úzce týkají v první řadě zdrojů a výnosů. Kooperativní dělení se o zdroje a výnosy může ovšem smysluplně fungovat jen pro množství podílníků nepřekračující určitou mez úměrnosti vůči objemu zdrojů. *Konkrétní* obor platnosti pravidla (požadavku) spolupráce lze přitom často jen obtížně identifikovat. Tak např. úspěšnému lovcovi velí pravidlo spolupráce rozdělit se o uloveného kance s ostatními ze svého kmene. To ale v jistém smyslu znamená ubírat selektivně zdroje příslušníkům jiných kmenů; na druhou stranu, kdyby se měl dělit ještě

i s nimi, byl by podíl, který by na každého připadl, prakticky nesmyslný (jedno prase pro několik set, nebo několik tisíc lidí?). *Taková* spolupráce by nijak zvlášť racionální nebyla – evidentně je lepší, když kance sní takové množství lidí, pro které je podíl ještě prakticky smysluplný, i když se tím ti ostatní jakoby „ošídí“. Podobné rozhodnutí ale může být třeba učinit i v rámci jednoho jediného „kmene“. Obor *rozumné* platnosti pravidel spolupráce/podílnictví (tedy vlastně měřítko, za jehož hranicemi se měřítko „spolupráce“ mění na „organizovaná nespoupráce“) tedy neustavuje libovolně velká komunita, v jejímž rámci jsou jako norma vyhlášena, nýbrž *pattern* dostupnosti zdrojů, jemuž musí být obor platnosti pravidel nakonec přiměřený.

Zde se dotýkáme problému *efektivita* (nezapomínejme, že jednou ze základních tezí teorií spolupráce je, že spolupráce má být prakticky výhodná!). S velikostí uvažovaného celku (společenství) stoupá energetická náročnost organizace a udržování obecné spolupráce, a od určité velikosti už tato náročnost může být příliš velká (neúnosná). Čím je takový normativní celek rozsáhlejší (čím více hráčů a kontextů má obsáhnout), tím větší roli budou sehrávat *lokálně* platné podmínky a specifika. Pro hráče bude jednak „přirozenější“ identifikovat se s bližším (hmatatelnějším) oborem platnosti, je-li zastřešující celek už příliš „abstraktní“, a jednak – to hlavně – bude spíše dodržovat pravidla orientovaná na prosazení zájmů a prospěch lokálního celku (zájmové skupiny). Svou roli tu sehrávají rozmanité „odstředivé faktory“: nerovnost lokálních podmínek, lenost, závist, frustrace atd. Ty lze zapracovat do systému pravidel lokální zájmové skupiny (zvláště pracují-li s explicitně vyjádřenou opozicí vůči nadřazenému celku), naopak dodržování pravidel, jejichž obor platnosti se má vztahovat na všechny hráče, podstatným způsobem komplikují. V posledku mají-li pravidla (být s to) dodržovat všichni, může to takové požadavky snížit na nesmyslně malou míru (anekdoticky vyjádřenou příslovím „krok armády je krokem nejpomalejšího vojáka“). Naopak čím lokálnější je působnost skupiny, tím efektivnější je její činnost. Čím menší je kontext, v němž se hráči pohybují, tím obtížnější to také mají černí pasažéři, ať jednotlivci, nebo organizovaní – každý každého zná, jednotlivá porušení pravidel jsou zřetelnější a lépe viditelná, sankce lze účinněji prosazovat a adresněji směřovat, atd. Naopak čím rozsáhlejší a komplexněji strukturovanější je normativní společenství, tím větší prostor je v něm pro interferující zájmovou činnost, včetně organizovaného černého pasažérismu.

Zde je možná na místě krátká poznámka týkající se pojmu *pravidla*. Chápeme-li způsoby lidských sociálních interakcí – tedy včetně postulované spolupráce – jako pravidly řízené „jazykové hry“,<sup>14</sup> uvědomme si, že máme co dělat s pravidly různého druhu. Je třeba dodržovat pravidla správného utváření výrazů a vět (promluv); znát pravidla podstatných rozdílů v uplatnění mezi otázkami a příkazy (např.); ovládat základní diskursivní kompetence (např. standardní „implikatury“); ale i pravidla komplexnějších sociálních interakcí (která nemusí být explicitně jazykově vyjádřená, ani se nemusí jednat o v úzkém slova smyslu *jazykové chování*). Uvažujeme-li zde o pravidlech, která zájmové skupiny obcházejí při své činnosti, budeme mít na mysli

<sup>14</sup> Wittgenstein (1953, §§ 7, 53).

především pravidla onoho posledního druhu (např. vícekrát zmiňovaný příklad pravidla pravdomluvnosti sem spadá). Podstatou činnosti organizovaně nespolupracujících skupin je, že jim z jejich počínání musí plynout jistá praktická výhoda (kterou ostatní nemají) či prostě netriviální výsledek. Možnosti takových výhod (a možnost domoci se jich pohybem na hraně pravidel) se přirozeně naskýtají v mnohem větší šíři právě na rovině pravidel sociální praxe, než u pravidel v úzkém smyslu gramatických. Porušováním těchto (ať už jakkoli promyšleným) lze mnohem obtížněji získat nějakou praktickou výhodu. Ta by z koordinovaného obcházení základních pravidel formace smysluplných slov a vět referenčního jazyka mohla vyplývat leda snad v tom případě, že by hráči dokázali svou činnost prezentovat před ostatními jako něco *prakticky* výhodného.

V jiném ohledu jsou ovšem pravidla v úzkém smyslu gramatická pravidlům praktických sociálních interakcí podobná. Lze u nich pozorovat určitou analogii problému efektivity: čím je nějaký jazyk rozšířenější (ve smyslu geografickém, ale i co do počtu mluvčích), tím méně připomíná jeden *jednotný* jazyk (jakým hovoří např. centralizovaná komunita o menším počtu mluvčích), co do schopnosti všech jeho uživatelů navzájem se domluvit, nebo širě expresivních schopností toho jeho segmentu, kterým disponují *všichni* jeho uživatelé. Příkladem může být osud nejdůležitějšího starověkého a středověkého kulturního jazyka – latiny – a po podobné cestě se možná vydá i *lingua franca* současnosti, angličtina.

V posledku můžeme tedy říci, že relativita statutu spolupráce a nespolupráce je problém především *praktický*: neexistují snad žádná konkrétní pravidla, která by byla dodržována opravdu všeobecně (všemi). Ve skutečnosti by zřejmě bylo obtížné vůbec taková pravidla v konkrétní a udržitelné podobě být i jen navrhnout (formulovat). Jaká pravidla mají dodržovat všichni, aby přitom tato pravidla byli *schopni* všichni dodržet a zároveň jejich dodržování efektivně přinášelo *výhody* pro všechny účastníky smlouvy, je netriviální problém, který přesahuje doménu filosofie. Jako otázka návysost praktická je vlastně spíše problémem právnickým, politickým či ekonomickým. Že se v praxi mezilidských interakcí taková pravidla buď vůbec nevyskytují, nebo sehrávají nějakou jinou úlohu než úlohu konkrétních směrnic efektivních praktických sociálních interakcí (kategorický imperativ), dokládá existence složitého komplexu (hierarchie) organizovaně nespolupracujících skupin. Pokusy o *explicitní* formulaci všeobecně platných pravidel (ať už reflektující *status quo*, nebo navrhuující jeho změnu) jsou ve své podstatě právě pokusem čelit faktu, že ne všichni předpokládaná obecně platná pravidla dodržují, a to úmyslně. Zápas o udržení nebo narušení požadavku spolupráce se ale odehrává z podstatné části v médiu *implicitní* praxe. To, co podvratná zájmová skupina při své činnosti obchází, nejsou explicitní pravidla; a jejich explicitní formulace jí může naopak posloužit jako nástroj možné obhajoby a efektivnější organizace vlastní činnosti. Rozhodujícím faktorem určujícím udržitelnost pravidel spolupráce je nakonec – bez ohledu na to, zda jsou explicitně formulována – předpokládaný dosah jejich *efektivní* platnosti (který vždy bude více či méně *lokální*). Skupina musí při své činnosti zachovávat rovnováhu mezi výhodnou a zároveň udržitelnou formou (měrou) nespolupráce navenek na straně jedné, a dostatečně silnou a zároveň snesitelnou

disciplínou uvnitř na straně druhé. Je-li skupina (dosah předpokládané platnosti jejích pravidel) příliš velká, přesáhnou energetické „provozní náklady“ její činnosti úměru vůči výnosům – přirozeným důsledkem bude vznik menších „druhořadových“ organizovaně nespolupracujících skupin v rámci skupiny větší (jakási „fraktální“ struktura). Pravidla její činnosti budou pravděpodobně mezi jejími členy explicitně formulována, avšak nikoli proto, že by je někdo z nich již nedodržel, nýbrž proto, aby je všichni dodržovali a aby věděli, co mají dodržovat.

„Spolupráce“, respektive „nespolupráce“ (organizovaná) se z tohoto hlediska zdají být pojmy *relativními*; jejich připisování odpovídá různým úrovním popisu. (O normativně závazném jednání v plném smyslu slova z různých důvodů nelze mluvit patrně pouze u jednotlivce – černého pasažéra, porušujícího pravidla nesystematicky a v závislosti na okamžité situaci (bez nutné reflexe dlouhodobé podoby pravidel jeho jednání).) To nijak nezpochybňuje tvrzení filosofických autorit, které jsem uvedl v první části článku, totiž že spolupráce skutečně je výhodný model mezilidské interakce. Pouze nelze tvrdit, že by toto tvrzení neproblematicky platilo *nezávisle* na měřítku. Pravidla řídicí spolupráci v rámci lidských společenství mají obvykle pouze lokální (byť třeba poměrně velký) obor platnosti; a i v jeho rámci běžně operují jedinci nebo skupiny porušující je.

Existují nicméně určité typy pravidel, u nichž se předpokládá, že jejich platnost nemá být ničím omezená – prototypicky pravidla etická, směrnice morálního jednání. Mají-li platit skutečně bez omezení, tuto nutnost *nelze* přímočaře zdůvodňovat tím, že by jejich dodržování bylo pragmaticky výhodné pro všechny. Je jistě pravda, že všeobecně dodržovaná pravidla racionální dělby o zdroje (např.) jsou prospěšná pro celou komunitu jako celek – jak dokládá např. z ekonomie i ekologie známý princip „tragédie obecní pastviny“<sup>15</sup> – ale to není totéž co výhodnost pro jednoho každého příslušníka komunity. Zachovává-li zájmová skupina princip jisté udržitelnosti, zahrnující také svou personální sebekontrolu, tj. zajistí-li, že kromě jejích (*nepočetných*) členů nebude pravidla rozumného využívání obecní pastviny porušovat nikdo jiný, podstatným způsobem to „veřejné blaho“ narušovat nebude. Mají-li být pravidla obecné spolupráce dodržována všemi, musely by být smluvní strany motivovány nikoli veřejným prospěchem, nýbrž – bezprostředně vykazatelným – prospěchem pro jednoho každého účastníka.<sup>16</sup> To ovšem může být prakticky neřešitelný problém; a dokud budeme zdůvodňovat platnost pravidel výhodností jejich dodržování, budeme mít co do činění spíše se souborem více či méně navzájem nespojitých souborů pravidel, které budou mít lokální platnost. To je sice přijatelné pro principy vztahů ekonomických a právních, ale může to představovat problém pro principy etické.

S tímto problémem musí ovšem počítat specificky utilitaristické (tedy i evoluční) koncepce morálky. Povšimněme si toho, že je to potíž pouze pro ty teorie společenské smlouvy, které prohlašují (jakýkoli) aktuální *status quo* společnosti vázané (jakoukoli)

---

<sup>15</sup> Hardin (1968).

<sup>16</sup> Olson (1965, s. 51).

v praxi fungující společenskou smlouvou za žádoucí právě proto, že v praxi funguje. Toto problematické stanovisko je jistou obdobou moorovského „naturalistického omylu“ (*naturalistic fallacy*): pokusu odvodit kvality hodnotové (dobrý, správný) z kvalit faktických (příjemný, prospěšný, efektivní). Od *is* k *ought* ovšem nelze, jak věděl již Hume, překročit tak snadno. V duchu této logiky by za pravidlo, které *mají* dodržovat všichni, bylo možno prohlásit jen pravidlo, které všichni – proto, že je to pro ně výhodné – již dodržují. Moderní teorie společenské smlouvy (jako Rawlsova) naproti tomu už přímočarý požadavek olsonovské výhodnosti spolupráce pro každého jednotlivce nevyslovují; naturalistického problému si jsou vědomy, a své principy se snaží využít jako test nejlepšího možného uspořádání toho, co *má být*.

## Literatura

- Davidson, D. (1999): “The Emergence of Thought.” *Erkenntnis* (51): 7–17.
- Hardin, G. (1968): “The Tragedy of the Commons.” *Science* (162): 1243–8.
- Hobbes, T. (1941): *Leviathan*. Melantrich, Praha.
- Olson, M. (1965): *The Logic of Collective Action*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Peregrin, J. (vyjde): *Člověk a pravidla*. Dokořán, Praha.
- Rawls, J. (1999): *A Theory of Justice. Revised Edition*. Harvard University Press. Cambridge MA.
- Rousseau, J.-J. (1978): *Rozpravy*. Svoboda, Praha.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford.

## Morální pravidla před Wittgensteinem a po něm

### Moral Rules Before and After Wittgenstein

*Kamila Pacovská\**

Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
kamila.pacovska@gmail.com

#### Abstrakt/Abstract

Článek mapuje vliv Wittgensteinovy filosofie na poválečnou etiku v Británii, a to přes ústřední etické problémy morálního pravidla a jednání na základě tohoto pravidla. Důležitý zlom způsobila masivní kritika novověkého „právního“ pojetí etiky soustředěného na úzký pojem morální povinnosti, v němž je morální jednání modelováno jako vedení určitým objektivně daným zákonem, který zvnějšku donucuje vůli. Důraz na věrohodnou psychologii jednání a nedůvěra k morální nutnosti, s níž takový obrázek pracuje, vedly velkou část autorů k příklonu k antickému etickému paradigmatu. To – na rozdíl od novověkého, jež se úzce zaměřuje na epizodické jednání – vychází od zkoumání dobrého života, k jehož uskutečnění je zapotřebí dobrého charakteru. Morální jednání je tak vysvětlováno na pozadí ctnostného charakteru, který tak poskytuje i příslušnou morální motivaci.

Po představení určité zjednodušené představy, jak lze tuto motivaci modelovat, přejdeme ke koncepcím, které na tuto představu kriticky reagují z wittgensteinovských pozic. Ústřední terč této kritiky tvoří nedostatečné pojetí vnímání situace, které je v praktickém kontextu třeba chápat již strukturovaně jako něco, co obsahuje hodnocení a reakci. Typické pro wittgensteinovské pozice je proto popření nezávislosti motivační a kognitivní složky v analýze jednání, a tedy popření vlivné, tzv. „humovské“ teorie motivace. Představíme dvě větve této kritiky: První rozpracovává aristotelskou ctnost „rozumnost“, tedy hlavně rozumovou ctnost, druhá navazuje na platónskou tezi o jednotné ctnosti. V závěru bude naznačen způsob analýzy morálního principu v duchu této školy.

The paper tracks the influence of Wittgenstein's philosophy on the post-war British ethics through the key ethical problems of moral rule and acting on such moral rule. An important turn was caused by a massive critique of the modern „law” conception of ethics that was focussed on a narrow concept of moral obligation in which moral action becomes modelled as a guidance by an objectively given law that is being externally enforced on the will. An emphasis on faithful psychology of action and a distrust towards moral necessity included in such a picture have led a vast number of authors to accept the ancient ethical paradigm. In opposition to the modern one that is narrowly centered on episodic action, the ancient paradigm starts with the investigation of the good life the realisation of which needs good

---

\* Předběžná verze článku s titulem „Pravidla v morálním jednání“ zazněla na 1. ročníku konference *Hradecké filosofické dny* (s tématem „Pravidla a normativita“), jejímž účastníkům bych tímto chtěla poděkovat za cenné komentáře a podněty.

character. Moral action is thus explained on the background of a virtuous character that provides for moral motivation.

After showing a simplified picture by which such a motivation can be modelled, we will pass to the conceptions that criticise this picture from wittgensteinian positions. The central target of this critique is the insufficient account of perception of the situation. In the practical context, this perception has to be conceived as already structured and as something that involves judgment and reaction. It is therefore typical for the wittgensteinian positions to deny the independence of motivational and cognitive parts in the analysis of action and thus to deny an influential „humean” theory of motivation. We will introduce two streams of this critique: the first one works out the aristotelian virtue of „prudence” (the main rational virtue), the second one draws on the platonic thesis of one single virtue. To conclude, we will suggest an analysis of moral principle in the vein of this school.

Morální pravidla – nebo také morální „principy” – tvoří specifický typ pravidel, jimiž se může řídit lidská aktivita v rámci nějakého společenství. Tato skupina pravidel se vyznačuje třemi důležitými charakteristikami, díky nimž se otázka vztahu lidské aktivity a onoho pravidla zajímavým způsobem komplikuje: (1) Morální pravidla se týkají lidského jednání, tj. zamýšleného a dobrovolného „tahu” ve světě (na rozdíl například od pravidel užití slov v řeči), (2) morální pravidla se týkají určitého typu hodnot, které lidské jednání mohou charakterizovat, např. správné/nesprávné, dobré/špatné, poctivé/nepoctivé, odvážné/zbabělé (na rozdíl od jiných hodnot aplikovatelných na lidské jednání či aktivitu – např. elegance, nevhodnost, trapnost ve společenském kontextu), (3) porušení morálních pravidel s sebou nese speciální typy sankcí, jakými jsou vina, trest, výčitky svědomí (na rozdíl od např. posměchu a pocitu studu či pohoršení při porušení společenských konvencí).

V tomto textu se pokusíme interpretovat poválečný vývoj britské představy o tom, jak se lidská aktivita řídí morálním pravidlem, a to ve světle postupného pronikání wittgensteinovských motivů do této představy. S tím, jak se takto ovlivněné etické myšlení více a více přimyká konkrétní zkušenosti a snaží se být čím dál více psychologicky věrohodné, proměňuje se chápání morálních pravidel a jejich místa v morálním jednání. V textu se pokusíme ukázat, že ruku v ruce s větším důrazem na výstižné zachycení morální zkušenosti přichází tendence chápat morální pravidla více internalizovaně, tj. umísťovat je hlouběji do lidského charakteru. Tento posun naopak nutně musí provázet i rozpracování pojmu lidského charakteru a způsobu, jakým tento vstupuje do konkrétního jednání.

Naše pojednání otevřeme představením etického paradigmatu, v němž charakter člověka vůbec do morálního jednání nevstupuje a vstupovat nemá. Tato pozice je typická pro novověké „právní” pojetí etiky. Zdroj morální motivace, který tento model lokalizuje v rozumovém donucení nezávislým pravidlem, se však ukázal jako neudržitelný a bylo třeba jej začít hledat v lidském charakteru. V druhé části článku rozpracujeme tento pojem a naznačíme, jak lze morální motivaci vysvětlit na základě charakterové ctnosti. Ve třetí části ukážeme, že zdroje morálního jednání je třeba hledat



už ve způsobu, jakým jednajícím vnímá svou praktickou situaci, a že jeho motivace už je nějak v tomto vnímání obsažena. V poslední části článku se pokusíme na příkladu ukázat, že věrohodná teorie jednání problém motivace vůbec nemusí samostatně řešit, pokud pracuje s dostatečně komplexním pojetím charakteru, který je typický pro platónské pozice v etice.

### 1. Právní pojetí etiky

V roce 1958 vydala Wittgensteinova žačka Elisabeth Anscombe zásadní článek, který zčásti zaznamenal, zčásti podnítil obrovskou změnu, která v britském etickém myšlení v té době probíhala a proběhnout ještě měla. Anscombová pojmenovává a posléze zavrhuje určité paradigma společné pro celou novověkou etiku, čemuž mírně ironicky odpovídá název článku, „Modern Moral Philosophy”. Novověké pojetí morální filosofie by podle Anscombové mělo být pro svou vyčpělost nahrazeno paradigmatickým, přesněji Aristotelovou etikou ctností. Masivní celoevropský zájem o Aristotelovo zkoumání dobrého života v posledních desetiletích ukázal, že Anscombová ve svém článku prokázala velkou jasnozřivost. Abychom upřesnili klíčové body onoho novověkého paradigmatu a ukázali jeho takzvaně „právní“ chápání morálních pravidel, podíváme se na základní teze, které Anscombová vytyčuje na samém začátku článku.

Zaprvé: v současné době pro nás není k ničemu dělat morální filosofii; měli bychom ji zatím odložit, dokud nebudeme mít adekvátní filosofii psychologie, které se nám nápadně nedostává. Za druhé pojmy povinnosti a závazku – totiž *morální povinnosti* a *morálního závazku* –, toho, co je morálně správné a nesprávné, a morálního smyslu „měla bych“, by měly být zavrženy, pokud je to psychologicky možné; neboť jsou to pozůstatky, nebo odvozeniny z pozůstatků, dřívějšího pojetí etiky, které už obecně nepřezívá, a jsou bez tohoto jen škodlivé.<sup>1</sup>

První tezí Anscombová prohlašuje, že nemá smysl dělat morální filosofii, tedy etiku, dokud filosoficky nerozpracujeme pojmy, jež tradičně chápeme jako spadající pod psychologii: sama zmiňuje pojmy jednání, úmyslu, slasti, chtění a ctnosti – tedy pojmy psychologie jednání. Pozdější vývoj se pak dále zaměřil na zkoumání celého spektra lidských motivů, především na pojmové rozpracování emocí, citových reakcí a vztahů. Kromě roviny, která zkoumá morální hodnoty a systém morálních pravidel, bychom se tedy podle Anscombové měli v etice zabývat i individuální rovínou psychologickou, tj. měli bychom zkoumat, jak jsou tyto hodnoty a pravidla skutečně přítomny a realizovány v aktivitách individuálního člověka. Anscombová však

---

<sup>1</sup> „The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. The second is that the concepts of obligation, and duty - moral obligation and moral duty, that is to say - and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of 'ought', ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it.” (Anscombe 1997, s. 26)

nenaznačuje jen, že bychom měli tyto pojmy ujasnit. Říká, že bez tohoto etiku už dělat *nelze*, že totiž nelze zkoumat morální hodnoty bez zřetele k jejich naplňování v lidském životě a jednání. Tento radikální posun je důsledkem vyčerpání určitého pojetí morální motivace, který je obsažen v citované druhé tezi.

Tato druhá teze identifikuje a zavrhuje svazek úzce souvisejících pojmů: povinnosti, správného a nesprávného a morálního „měla bych“<sup>2</sup>. Obrázek morálního jednání, který bere tyto pojmy jako ústřední, a který je třeba odvrhnout, Anscombová nazvala „právní pojetí etiky“. Pro toto pojetí je charakteristické, že morální hodnoty a principy chápe jako systém nezávisle daných univerzálních zákonů. Tyto zákony generují v konkrétní situaci soud o tom, co je správné, a posléze příkaz k tomu, co by měl člověk dělat. Objektivně dané morální soudy jsou tak určeny nezávisle na výkonu konkrétního člověka a k jeho vůli přistupují po způsobu právních norem jaksi zvnějšku – příkazy ji „donucují“. Donucovací síla příkazu a tedy jeho závaznost je obecně u zákona založena na autoritě zákonodárce. Anscombová se však ve svém článku snaží ukázat, že v případě morální motivace je tato donucovací síla závislá na křesťanském pojetí Božího zákona, které již není všeobecně přijímané. Jádro její kritiky tvoří tvrzení, že morální „měla bych“ si zachovalo už jen psychologickou sílu bez významu a jako filosofické vysvětlení už fungovat nemůže. Ať už tuto kritiku přijímáme, nebo ne, bude přesto vhodné detailněji probrat charakter této morální motivace. Jak jsme řekli, je otázka, co je v dané situaci správné a co by měl člověk udělat, zcela oddělena od konkrétní osoby jednajícího, jeho vnímání, souzení, charakteru. Tím je také dána univerzální povaha motivace příslušející morálním principům, jíž se podle toho někdy říká „morální nutnost“.

Toto „nucení“ morálním soudem pocituje jednající jako něco, co „musí“, co „by měl“ udělat, nebo co „nesmí“ či „neměl by“. Kdyby dotyčnou věc udělat chtěl, nebylo by třeba ho k tomu donucovat, proto je v těchto pojmech implicitně obsaženo, že mohou jít proti tomu, co člověk v dané chvíli chce. Protože toto chtění je v tu chvíli převáženo rozumovou úvahou, je donucující imperativ spojen se specifickým zdrojem motivace, totiž s rozumem, zatímco zdroj chtění a tužeb je lokalizován jinde, např. v apetitivní části duše. To, že rozumový důvod v dané chvíli může přemoci okamžitou inklinaci, však ještě neznamená, že tento důvod motivuje bez vztahu k nějakému chtění. Nutit se někdy musíme i do věcí, které vedou k nějakému vzdálenějšímu cíli nebo k něčemu obecnějšímu, o co nám jde. (Typicky pro zdraví musí člověk dělat a podstoupit spoustu velmi nepříjemných věcí, které by jinak nechtěl.) Morální nutnost a morální „měla bych“ se však týká jen těch příkazů, zákazů a závazků, které jsou nepodmíněné či kategorické a motivují tedy čistě rozumově. Jako příklad může sloužit princip, který zadržel ruku Dmitriji Karamazovovi, když byl v pokušení zabít v návalu nenávistného

---

<sup>2</sup> Tyto pojmy si český čtenář nejspíše spojí s Kantovou morální filosofií. V anglosaském prostoru se však staly ústředními pojmy v tzv. metaetickém období, které spadá do první poloviny 20. století a které si pro své soustředění na morální nutnost spolu s kantovskou etikou u Anscombové vysloužilo přízvisko „deontologie“. Anscombové kritika se ovšem na obecné rovině týká i konsekvencialismu, vedle kantianismu druhé nejlivnější etické větve té doby, jejímiž nejznámějšími představiteli jsou britští utilitarianisté.

odporu svého otce, a který bychom mohli shrnout takto: „ať udělal cokoli, ať k němu cítíš cokoli, nesmíš vztáhnout ruku na svého rodiče“.

Kategoričnost morálního požadavku se navíc dlouhou dobu považovala za jednu z definujících formálních charakteristik morálky vedle tzv. univerzality, vyjádřené právě v morální nutnosti:<sup>3</sup> Morální nutnost je totiž jediné pojetí motivace, které udrží morální soudy naprosto všeobecné: z hlediska právního morálního paradigmatu jsou všichni lidé stejní, nehraje v něm naprosto žádnou roli nic, co by bylo v člověku individuální a trvalé, protože jakoukoli individuální inklinaci má člověk možnost přemoci morálním příkazem – všichni jsou vybaveni stejnou schopností rozhodnout se jednat podle tohoto příkazu, situace je pro každého stejná.

Otázka donucení se tedy řeší v rámci epizodického jednání, které nepřipouští širší časovou perspektivu, z níž by teprve bylo možné uvažovat aspekty, které už jsou v situaci daností – například impuls jednat nemorálně nebo individuální charakter (spojený se zkušeností, výchovou), jehož je tento impuls důsledkem. To se ale neshoduje s naší zkušeností, která jako morálně relevantní uvažuje jak ty aspekty, které jsou v dané chvíli v moci jednajících (může se ovládnout), tak ty, které v dané chvíli ovlivnit nemůže (impuls, emoce, charakter). Právní pojetí etiky se příliš jednostranně soustřeďuje na to první: Dmitrij, který na poslední chvíli ovládne svůj vražedný impuls, je podle tohoto paradigmatu morálním člověkem. V rámci této teorie už však nelze brát v úvahu, že ten nenávidný odpor, který vůči otci pocítí a který ho rozlítí až k té vražedné touze, je sám o sobě morálně problematický. Už to nastavení situace bylo dané Dmitrijovým problematickým, vznětlivým charakterem. Představíme-li si jiného Dmitrije, kterého ani nenapadne vytáhnout z kapsy mosaznou paličku, k žádnému pokušení a přemáhání vůbec ani nedojde a přesto jej morálně hodnotíme jako lepšího.

## 2. Etika ctností

Ukazuje se, že věrohodnou teorii morálního jednání a motivace nelze vytvořit bez toho, aby morální pravidla a hodnoty byly chápány jako trvalejší a stabilní součást mé morální identity, s níž už do situace jednání vstupuji. Lidé se tedy z morálního hlediska liší a tento rozdíl je dán jejich rozdílným morálním charakterem.<sup>4</sup> Tato změna, kterou zde ilustrujeme pouze na pojetí motivace, má ve skutečnosti dalekosáhlé důsledky a má kořeny ve zmíněné celkové změně paradigmatu. Protože toto se již méně zaměřuje na epizodické jednání, ale spíše na život člověka, přenáší také důraz z kvality jednání na kvalitu člověka který takto jednal. Morální pravidlo se v důsledku této změny už nechápe jako něco, co vede chtění, ale jako něco, co je v tomto chtění již obsaženo, a to právě jako jeho předpoklad, rys charakteru.

---

<sup>3</sup> Kritikou formálního chápání morálky se od konce 50. let zabývalo mnoho autorů. Vedle několika článků P. Foot, G. E. M. Anscombe a I. Murdoch se toto téma objevuje v díle Bernarda Williamse, především ve Williams (1985).

<sup>4</sup> Srv. Williams (1993, ch. IV).

Lidský charakter je ovšem pojem velmi komplexní. Vyjadřuje to, *jaký* člověk je, což většinou popisujeme výčtem jeho trvalejších vlastností, které ho nějak „charakterizují“, vystihují. Z tohoto výčtu nás ovšem tady budou zajímat jen vlastnosti „morální“, tj. vlastnosti, které se nějak projevují v morálním či nemorálním jednání a kterým říkáme ctnosti a neřesti. Je pro nás například relevantní, že Dmitrij Karamazov je člověk vznětlivý, rozhazovačný, nespořádaný a nesoudný, zároveň však upřímný, nezištný, velkorysý, čestný a zbožný, ale už pro nás nebude relevantní to, čemu bychom říkali jeho temperament, totiž že je např. rázný, živý, společenský, hlučný, vášnivý, není to žádný hloubavec ani intelektuál.

Charakter člověka však nemusíme popisovat jen obecnými vlastnostmi. Někdy je třeba udat i výčet toho, na čem dotyčném záleží, co je pro něj důležité (popřípadě co je mu lhostejné), tedy výčtem jeho hodnot, z nichž opět některé mohou být morálně relevantní a jiné ne. Často říkáme, že někomu „jde o moc, o úspěch, slávu“, nebo že mu „jde jen o to, si užít“, že „není schopen si nic odepřít, není schopen oběti, záleží mu jen na sobě“. Na druhou stranu může mít smysl pro utrpení druhých, touhu bránit slabší, apod. Tyto dva typy popisu charakteru se mohou prolínat, zároveň však mohou být v určitém smyslu nedostačující, jak ukážeme na konci vlnástinu platónského chápání lidského charakteru.

V uvedených výčtech však jaksi postrádáme odpověď na naši úvodní otázku: Jakým způsobem jsou v charakteru člověka reprezentovány jeho morální principy a zásady, tj. morální pravidla, jimiž se ve svém jednání řídí? Poměrně konkrétně popsané typy jednání, které tyto pravidla odsuzují či doporučují (např. zrada či manipulace) se jaksi míjejí s uvedenými výčty: člověk může zradit ze zbabělosti nebo manipulovat z touhy po uznání, ale samotné tyto popisy poukazují spíše k motivačnímu zdroji onoho pochybení (panovačnost, ambice, zištnost, sebestřednost, zbabělost) než na ony typy jednání. V rámci současné etiky ctností je snaha věrnost těmto principům poněkud uměle podřadit pod ctnosti typu spravedlnost, poctivost či čestnost<sup>5</sup> a tohoto se zde budeme pro zjednodušení zdržet. Také zde nebudeme zpochybňovat tvrzení, že každá jednotlivá ctnost generuje určité pravidlo a nectnost zákaz, např. spravedlnost pravidlo „jednej spravedlivě!“, zbabělost doporučení „nejednej zbaběle!“, apod.<sup>6</sup> V poslední části se pak ke konkrétním pravidlům jednání vrátíme z poněkud jiné perspektivy.

Protože, jak jsme řekli, morální nutnost, povinnost a související rozumová motivace vyčerpaly svůj filosofický potenciál, rozhodla se velká část britských etiků tyto pojmy úplně opustit a zdroj morální motivace začít hledat v chtění, touze, v tom, o co mi dlouhodobě a trvale jde. Právě toto vysvětlení obecnou touhou se výborně hodí na národní britskou ctnost, „kindness“, neboli zájem o dobro druhých.<sup>7</sup> Podobná

---

<sup>5</sup> Analýzu spravedlnosti ostatně navrhuje již Anscombová v citovaném článku „Modern Moral Philosophy“.

<sup>6</sup> Srv. např. Hursthouse (1999, s. 35).

<sup>7</sup> Podotkněme, že tato ctnost nemá žádné prominentní místo jak v Aristotelově výčtu (proto se také někdy mluví o „neo“-aristotelianismu), tak v našem kulturním okruhu, čemuž nasvědčuje i fakt, že nejlepší české překlady anglického „kindness“ jsou jen jistými aproximacemi:

dlouhodobá obecná morální touha, zájem či motivační zaměření se stala i klíčem k uchopení morálního charakteru a ctností v určitém zjednodušeném obrazu, který poznamenal začátky etiky ctností:<sup>8</sup> morální charakter člověka je tvořen souborem obecných cílů, o něž mu jde, na nichž mu záleží, po nichž touží, tedy souborem předmětů jako dobro druhých, spravedlnost, čest, ... Ctnost je pak *dispozice* k jednání, které tyto předměty uskutečňuje, sleduje. Konkrétní ctnosti tak lze vyčerpávajícím způsobem analyzovat právě jejich předmětem.<sup>9</sup>

Podotkněme, že tento obrázek „charakterových“ ctností vždy doplňuje ještě ctnost rozumová, Aristotelova rozumnost (*frónésis*), která se týká schopnosti nalézat prostředky k obecně definovanému cíli dané ctnosti. Způsob, jakým člověk může selhávat jak v charakterové, tak v rozumové ctnosti, nám mohou ilustrovat dvě premisy následujícího schématu:

záleží mi na dobru druhých (oblast charakterové ctnosti)

zde se jedná o dobro druhého (výkon rozumové ctnosti)

tedy chci toto

V tomto schématu je vidět, že motivační a rozumová část lidských schopností jsou chápány jako nezávislé, a tomu odpovídá i rozdělení ctností: charakterovou ctnost konstituuje obecná touha či zájem (motivační zaměření, tendence, dispozice), rozumová ctnost je schopnost prostředkovat mezi obecným předmětem touhy a konkrétní situací, tj. schopnost posoudit (rozeznat) situaci jako případ, kde se má ctnost realizovat (případně správně rozhodnout mezi konkurenčními nároky). Selhává-li člověk v morálním jednání, může mít jeho selhání zdroj v obou těchto oblastech – byl-li např. někdo neschopen pomoci příteli v těžké situaci, může to být proto, že mu na druhých lidech obecně příliš nezáleží, nebo proto, že tuto situaci nepochopil jako něco, kde by mohl či měl pomoci.

### 3. Raný morální realismus

Fakt, že se morální filosofie primárně orientuje na vysvětlení morální motivace, tj. toho, co mnou v morálním jednání „hýbe“, způsobil, že se pozornost tradičně věnovala spíše první premise v předešlém schématu, tj. oblasti obecného motivačního zaměření a otázkám s ním spojeným – např. co to znamená, že někomu málo záleží na druhých, a jak je možné ho přimět, aby se o ně zajímal. V tom kopíruje tradiční problém založení morálky, který se soustředí na otázku, co to znamená, že někoho morální požadavek nemotivuje, a jak jej můžeme zdůvodnit tak, abychom dotyčného přiměli k morálnímu jednání. Sledujeme-li však pozorně běžnější případy morálního selhání, můžeme vidět,

---

„laskavost“, „dobrosrdečnost“. Podobně jsme na tom i s dalšími pojmy z této skupiny, viz anglické „charity“ a „benevolence“.

<sup>8</sup> Viz např. Foot (1978).

<sup>9</sup> Přičemž na omezení tohoto obrázku narazíme, jakmile přestaneme pracovat s britskými altruistickými ctnostmi a podíváme se např. na tradiční statečnost, uměřenost či spravedlnost.

že daleko častěji bývá zdroj problému v samotném rozeznání morálního požadavku v konkrétní situaci, tedy v oblasti premisy minor: člověk zahlcený povinnostmi si nevšimne toho, že jeho přítel prochází těžkou krizí a potřebuje naléhavě pomoci; tak dlouho otálíme s nepříjemným rozhodnutím, až přehlédneme, že to, do čeho jsme nakonec vtaženi, je vlastně nepoctivé či dokonce třeba zrada; můžu sledovat tak soustředěně nějaký svůj cíl, byť dobrý, že nevidím, jak manipuluji s lidmi kolem sebe. Ve všech těchto selháních hraje klíčovou roli určitý druh nepozornosti a zaslepenosti vzhledem k situaci, v níž se nacházím.

Premisa minor se má týkat vnímání faktů. Prohlédneme-li si však zmíněné příklady, vidíme, že se jedná o podivné fakty a podivné vnímání – nejedná se totiž např. o jednoduchý popis „Franta sedí v koutě a drží se za hlavu“, který získáme na základě vizuálního vjemu. Co v praktické úvaze potřebujeme, je popis už hodnotově strukturovaný „Franta má krizi“, který už po vnímajícím vyžaduje určitý soud. Frantu v koutě už musím vidět *jako* někoho, kdo se trápí, aby byl splněný nárok premisy minor. Schopnost takového rozeznání vyžaduje určitý typ pozornosti a představivosti: musím si všimnout, uvědomit, že s Frantou není něco v pořádku a mít jakousi představu stavu, v němž se nachází. Nahlédnu-li však už takový fakt, nemohu k němu zůstat lhostejná – situace, v níž se můj přítel v koutě trápí, je pro mě situací praktickou: už na ní nějak reaguji, jsem znepokojena, zároveň v ní mohu vidět určitý požadavek na mé jednání, např. že se ho mám snažit utěšit nebo naopak že mám ohleduplně předstírat, že jsem si ničeho nevšimla.

Tato úvaha již naznačuje hlavní výhradu proti onomu zjednodušenému obrázku, který jsme představili výše: ukazuje se totiž, že problém aplikace obecné dispozice v konkrétní situaci není vůbec problémem triviálním. Pokud rozumnost, tedy zdatnost v této aplikaci, konstruujeme jako pouhou kalkulaci prostředků k cíli, zásadním způsobem se mýjíme s tím, jak v této aplikaci může selhávat. Zjednodušeným chápáním vnímání tak nečiníme zadost konkrétní situaci a způsobu, jak do ní vstupuje obecné hodnocení.

Tento způsob uvažování o vztahu obecného a konkrétního je charakteristický pro wittgensteinovské přístupy v etice. Chápeme-li vnímání praktické situace jako něco již strukturovaného hodnotou, a tedy jako něco, co už obsahuje soud a reakci vnímajícího, narušuje se nám zároveň rozdělení, na němž náš obrázek ctnostného jednání stál: totiž rozdělení motivační a rozumové složky v jednání. Pro wittgensteinovská řešení je typické, že možnost a adekvátnost tohoto rozdělení popírají a vystupují tak explicitně proti převažující tzv. neo-humovské teorii motivace, která právě motivační potenciál koncentruje do nějaké separovatelné touhy. Navazují tak na motivy přítomné v díle pozdního Wittgensteina, v nichž je systematicky zpochybňována smysluplnost několika do té doby široce přijímaných distinkcí: faktu a hodnoty, teoretického a praktického, aktivního a pasívního, apod.

Ve zbývajícím textu se podíváme na dva typy wittgensteinovských přístupů k morálnímu jednání. První z nich navazuje ještě na aristotelskou etiku ctností a rozpracovává ve Wittgensteinově duchu ctnost rozumnost. Tento typ úvah byl typický pro počáteční fáze tzv. morálního realismu, kdy publikovali své etické články John

McDowell<sup>10</sup> a David Wiggins<sup>11</sup>. Druhá větev wittgensteinovských etiků opouští aristotelské chápání ctností a přiklání se spíše k sókratovsko-platónskému pojetí morálního života, které se svým důrazem na reflexi před jednáním zároveň přestává chápat ctnosti jako dispozice k určitému typu motivace a spíše mluví o ctnosti jako moudrosti, která je jednotná a prostupuje všechny lidské aktivity od jednání, cítění a vztahování se po přemýšlení, reflexi, rozhovor.<sup>12</sup> Způsob, jakým lze z těchto pozic chápat morální pravidlo, naznačíme na závěr článku, předtím jen krátce nahlédneme do McDowellovy etické dílny.

John McDowell byl ve svém článku „Virtue and Reason”<sup>13</sup> prvním, kdo se odvážil rozpracovat tezi, že ctnost nějakým způsobem ovlivňuje a strukturuje už vnímání svého nositele a že příslušný motivující závazek je již součástí tohoto vnímání. Určitá charakterová ctnost je podle McDowella citlivostí na určitý typ požadavku, který člověku dává důvod k jednání tak, že do situace promítne příslušný „zájem” (*concern*). Laskavý člověk se tak vyznačuje právě pozorností k citům a potřebám druhých, která jej zároveň motivuje k adekvátnímu jednání. Naopak selhání v této ctnosti, tj. případy neohleduplnosti, se podle této teorie vysvětluje určitým defektem ve vnímání situace dotyčného člověka – nevšimne si, že druhého zraňuje, jeho potřeby nevnímá jako něco dostatečně relevantního, co by se ho dotýkalo. Závaznost požadavku, který daná situace na jeho jednání vznáší, je tedy již obsažena v tom, jak situaci vnímá a jak o ní smýšlí.

Protože však jednotlivé ctnosti mohou mít v konkrétní situaci protichůdné nároky, například laskavost může vyžadovat něco, co je zároveň nefér, musí dokonalá ctnost zároveň i tyto nároky vyhodnocovat a umlčovat ty, které nejsou v dané chvíli nejdůležitější. Dosavadní obrázek jednotlivých ctností charakterizovaných příslušnými „zájmy” je tedy třeba doplnit o jakousi celkovou, zastřešující schopnost. Jako tato zastřešující ctnost v McDowellově vysvětlení morálního jednání slouží právě rozumnost, Aristotelova *fronésis*, která prostředkuje mezi individuální koncepcí dobrého života a konkrétní situací. Integrovaná a celková koncepce dobrého života, již si každý člověk vytváří sám na základě předchozí zkušenosti a učení, má tuto hlavní funkci: zajistit, aby ctnostný člověk v každé situaci udělal tu správnou věc, přičemž důraz je zde právě na situace, kde jsou v konfliktu nároky dvou ctností. Tato individuální koncepce dobra pak funguje jako zastřešující premisa major, která se promítá do konkrétní situace. Toto promítání se však opět děje už během vnímání: v dané situaci už určitý nárok vidím jako nejdůležitější a ostatní jsou umlčeny.

---

<sup>10</sup> Později souborně v McDowell (1998).

<sup>11</sup> Později souborně ve Wiggins (1998).

<sup>12</sup> Viz především díla Petera Winche *Ethics and Action* a *Trying to make sense* (Winch 1972 a 1987), dále články ve sbírce R. F. Hollanda *Against Empiricism: On Education, Epistemology and Value* (Holland 1983), v nichž autor navazuje spíše na raně-wittgensteinovský pojem absolutní hodnoty, a Iris Murdoch ve vlivné *Sovereignty of Good* (Murdoch 1989). Dále tzv. Swansea school s autory D.Z. Phillips a R. Rhees, z mladších generace pak R. Gaita a C. Diamond.

<sup>13</sup> McDowell (1979).

Asi největším přínosem McDowellových úvah je jeho obsáhlý a inspirativní výklad o tom, že koncepci dobrého života (charakterizovaného jako život, v němž se člověk vždy správně rozhodne) nelze „zakódovat“ do určitého obecného souboru pravidel jednání. Není tedy možné ctnost jako praktickou dispozici k jednání a schopnost správně reagovat redukovat na zvládnutí určitého formulovatelného a sdílitelného souboru pravidel, který by člověk ovládl a tím se stal ctnostným. To, co je v dané situaci správné, dokáže rozhodnout právě jen ctnostný člověk, který si na základě své předchozí, byť konečné, zkušenosti vytvořil svou vlastní představu o dobrém životě, kterou je schopen extrapolovat dál do další nové a jedinečné situace. Výsledky rozhodnutí tedy není možné na základě předchozího zobecnění ani dopředu předvídat, nebo nanejvýš jen s omezenou spolehlivostí.

#### 4. Moderní platonismus

V předchozí části jsme odmítli zjednodušený obrázek ctnostného jednání (rozepsaný ve dvou premisách schématu z části 2) na základě postřehu, že do vnímání konkrétní situace, tedy do správného uchopení premisy minor, se už musí promítat obecná ctnostná dispozice, která toto vnímání strukturuje. Toto byl první důvod pro zpochybnění možnosti rozložit morální jednání do dvou oddělitelných složek a pojednat motivaci k morálnímu jednání jako oddělený problém. V této části se pokusíme ukázat důvod druhý: neplatí jen, že správné vnímání situace je formováno ctností. Ctnost sama může být navíc formována a zásadně proměněna vnímáním nebo konkrétní zkušeností. Hluboké a poctivé nahlédnutí, že to, co bych se chystala udělat, by *vlastně* byla zrada, může zcela proměnit význam, který pro mě tento pojem a související princip má, a spolu s ním i jeho závaznost. Podobně se často stává, že *skutečný* význam pomoci, kterou by člověk příteli mohl nabídnout, pochopíme až ve chvíli, kdy získáme jasnější vhled do toho, co trpící člověk prožívá a uvědomíme si, jaký smysl pro něj v tu chvíli nezištná a neodsuzující pomoc může nabrat např. ve chvíli, kdy se k němu ostatní otočili zády.

Tuto zkušenost nelze uchopit v McDowellově modelu rozumnosti a obecně ani v aristotelské linii přístupu ke ctnostem. Zde charakterové ctnosti (tedy ty, co zahrnují závaznost a motivaci) získáváme výchovou a dlouhodobým navykáním, a to v kontrastu k rozumnosti, kterou nabýváme učením. Svě charakterové dispozice tedy nemohu změnit na základě jediné zkušenosti, byť sebevýznamnější. Aristotelská etika nepočítá s možností vše prostupujícího, zásadního náhledu, který změní mou perspektivu na svět a tím i závaznost a důležitost mých obecných morálních závazků. Důvodem je to, že Aristotelova ctnost se týká „citů a jednání“, čímž na centrální místo klade jednání, případně city jako motivaci k tomuto jednání<sup>14</sup>. Jednání však není jediná oblast, jíž se ve zkoumání dobrého života můžeme zabývat. Zbývá ještě široké spektrum aktivit a

---

<sup>14</sup> Zřejmě nejobsáhlejší kritiku teze, že etika by se měla cele soustředit na vnější jednání (v kontrastu s „vnitřní“ aktivitou přemýšlení a reflexe, která tomuto jednání předchází), nalezneme v Murdoch (1989).



interakcí, kterými člověk prochází a jež nutně nemusí mít podobu jednání. Začneme-li uvažovat o reflexi, přemítání, rozhovoru či angažované diskusi, můžeme dokonce dojít k názoru, že pro ctnost a správné jednání je nutné již správné smýšlení a tedy že charakterová ctnost již předpokládá jakousi moudrost. Toto je charakteristické stanovisko moderních platoniků.

Pokud však ctnost už nechápu jen jako dispozici k jednání, která dodává motivační energii určitému typu úvahy, mění se také základní těžiště teorie jednání a ústředním pojmem se stává pojem závažnosti a významu určitého činu. I zde bude pro morální jednání klíčový adekvátní popis, správné uchopení situace – tj. tato teorie jednání se podobně jako u McDowella nebude soustřeďovat na rozhodování mezi alternativami, ale na předchozí vnímání situace. Co však v tomto vnímání pro nás bude klíčové, není motivační síla, kterou z určitého vjemu získám, ale spíše pojmy, kterými situaci adekvátně popíšu, a význam, který tyto aspekty situace pro mě budou mít vzhledem k celku mé předchozí zkušenosti a poznání. Spíše než na „vnímání“ praktické situace se tak soustředíme na její „chápání“.

Význam a závaznost požadavku, který na mě situace klade, tak bude daný významem pojmů, kterými jej zachycuji, např. pojmy „zrada“, „pomoc“, „manipulace“. Spolu s těmito pojmy se nám vrací do hry konkrétní morální principy, ale v jiném hávu než jaký měly v kantovském morálním paradigmatu – jako substantivní hodnotové pojmy, které strukturují naše porozumění situaci mimo jiné podle toho, jak jim samotným už předem rozumíme. Zda v konkrétní situaci budou formovat naše jednání, se bude odvíjet od toho, jestli je budeme schopni v této situaci jako relevantní rozeznat – to už jsme viděli i u McDowella. Nové však je, že schopnost rozeznávat je v konkrétní situaci přímo souvisí s tím, jak chápeme a poznáváme jejich význam. Dostáváme se tedy k základní otázce, co se v této tradici míní významem nějakého hodnotového termínu, jak tento význam poznáváme a co to znamená chápat jej lépe, hlouběji či plněji.

V novověkém právním paradigmatu se pochopení principu považovalo za něco neproblematického a univerzálně dostupného a v otázce morálního jednání se kladl důraz na vysvětlení toho, jak je možné, že takto všeobecně známým a sdíleným pravidlem se někdo řídí a někdo ne, tj. čím to je, že něčí vůli pravidlo donucuje a něčí ne. Přístup, kterým se zabýváme nyní, jádro problému přesunuje na opačnou stranu: pochopení principu je naopak něco netriviálního a komplexního, co už samo o sobě řešení druhé otázky zahrnuje. Celý tento přístup pracuje s jiným, hlubším pojetím významu a možností jeho porozumění – jeho obrys se pokusí naznačit následující odstavce, jimiž článek zakončíme.

Otázka, co to znamená pochopit význam nějakého principu, nebo obecně nějakého morálně relevantního pojmu, je – jak již bylo naznačeno – přímo propojena s otázkou, co to znamená naučit se principem řídit. Správné a hluboké pochopení významu se projevuje ve schopnosti jasně zahlédnout instance v konkrétních situacích a příslušně na ně reagovat. Vezměme příklad morálního ponaučení „neměla bych manipulovat lidmi“, nebo „manipulace je špatná“. Ovládnutí tohoto principu zahrnuje

schopnost rozpoznávat konkrétní případy manipulace, tj. že jsem schopna některá jednání správně vidět jako manipulativní a vyhýbat se jim. Manipulace je příkladem odsouzeníhodné strategie, která funguje, pouze je-li skrytá, přičemž její odhalování je poměrně obtížné. Je tudíž dobrým příkladem principu, jehož uplatňování zásadním způsobem závisí na mé schopnosti správně jej v konkrétní situaci identifikovat, což často předpokládá velkou všímavost a vysokou úroveň reflexe a především sebereflexe.

Schopnost rozeznávat konkrétní případy manipulace je tak spojena s reflexivním pochopením a promýšlením, které se často odehrává mimo situace, kdy k manipulaci reálně dochází, tj. mimo situace jednání. Toto pochopení může zahrnovat celou škálu postupů kopírujících tradiční filosofické techniky: především tradičně obsahuje nahlédnutí jakéhosi rationale – manipulace je problematická, protože nerespektuje druhého. Manipulující prosazuje něco, na co nemá nárok, způsobem, vůči němuž se druhý nemůže bránit, je to neférový způsob chování. Zde se nám ukazuje, že pochopení pojmu „manipulace“ může vyžadovat vyjasnění jeho vztahu k dalším pojmům jako je respekt, férovost na straně jedné, arogance a panovačnost na straně druhé.

Další způsob, jímž můžeme prohloubit pochopení pojmu, je vyšetření jeho hraničních případů – můžeme se například ptát, zda je jakékoli přesvědčování manipulace, i když třeba přátelsky přesvědčuji někoho, aby zůstal déle v hospodě, přestože jasně řekl, že už musí odejít. Zároveň musím být schopna odlišit manipulaci od situací, kdy se někoho snažím motivovat k lepšímu výkonu či naopak odradit od něčeho, co je pro něj jasně škodlivé. Tyto hraniční případy se opět posuzují ve vztahu k jiným hodnotám a pojmům. Příbuznou technikou, jak si vyjasnit, co je manipulace, je zvážení a identifikace různých druhů manipulace nebo typických případů manipulativního chování a strategií, jakými jsou například telefonní marketing či různé formy citového vydírání používané v médiích nebo v horším případě v osobním životě. Správné pochopení principu „manipulovat je špatné“ v neposlední řadě vyžaduje nahlédnout jeho místo ve struktuře jiných hodnot a mít odhad jeho relativní závažnosti – nemohu být například posedlá odsuzováním manipulativních technik ve chvíli, kdy jde někomu o život.

Výklad těchto aspektů manipulace vyvolává dojem, že vyžadují lopotnou myšlenkovou činnost a nemají nic společného s konkrétní situací, kdy k manipulaci skutečně dochází. Tyto úvahy mají ale naopak největší dopad v případech, kdy jsou motivované konkrétní osobní a často bolestnou zkušeností s druhými lidmi – buď těmi, kteří se brání mému manipulativnímu jednání a něco, co jsem např. považovala za nevinné žertování, odhalí jako skrytý nátlak, nebo těmi, jejichž manipulativní techniky převlečené za láskyplnou péči naopak složitě a bolestně odhaluji a učím se odrážet.

Na uvedených příkladech můžeme vidět, jak důležitou roli v našem morálním životě hraje interakce a zkušenost s druhými lidmi, kteří nám často mohou nastavit zrcadlo a zbavit nás mylného a zaujatého náhledu na naše či něčí chování. Správné pojmenování, často vyžadující nemalou dávku odvahy či drzosti, může zcela změnit způsob, jakým o svém jednání smýšlím – to, co jsem považovala za zářný příklad neagresivity, se může ukázat jako zbabělost, obdivuhodná upřímnost se může odhalit

jako neohleduplnost, snaha pobavit společnost jako manipulace nebo zoufalá touha vyniknout. Přestaneme-li se v etice soustředit na solitérní jednání a zaměříme-li se na příklady mezilidské interakce, vidíme, že schopnost jasně vidět a posoudit situaci, v níž se nacházíme, vyžaduje reflexivní a integrální vědění o věcech lidských, které není schopna zachytit Aristotelova *fronésis*. Taková ctnost vyžaduje pojetí charakteru, v němž jsou hodnoty propojovány poznáním a reflexí ve více či méně koherentní celek, který obsahuje naši osobní a jedinečnou představu toho, co je dobré, k níž se lopotně dopracováváme více či méně reflektovanou zkušeností.

### Závěr

V našich úvahách jsme dospěli k zajímavému výsledku: problém motivace, který jsme na začátku označili jako ústřední výzvu pro etiku, se nám postupně rozpustil s tím, jak jsme morální pravidla začínali chápat více a více internalizované. Začínali jsme představením novověkého „právního“ etického paradigmatu, v němž morální pravidla figurují jako něco zcela externího vůči, kterou zvenku „donucují“, čímž je vysvětlována morální motivace. Zpochybnění tohoto způsobu motivace vedlo k náhledu, že morální jednání musí vycházet z „vnitřku“ člověka, kde je také třeba hledat morální pravidla. Proto pro pochopení způsobu, jakým vedou naše jednání, potřebujeme filosoficky rozpracovat psychologické pojmy a obecně analýzu začínat u psychologie jednání. Větší důraz na psychologicky věrnou teorii jednání a zevrubnější analýza příkladů morálního jednání tedy ukázala nutnost hledat motivační energii jednání v charakteru člověka a motivaci k morálnímu jednání v jeho ctnostech, tedy v jakémsi základním vybavení, s nímž už do situace jednání vstupuje.

V dalším textu jsme se zaměřili na autory, kteří kritizují „humovskou teorii motivace. Zpochybnili jsme předpoklad, že motivaci by bylo možné chápat jako energii, která se napře do světa, který vnímám a poznávám zcela nezávisle na ní. Ukázali jsme, že praktickou situaci už vnímáme skrze zájmy a hodnoty, které do ní projektují a díky nimž mohu vnímat požadavky na mé jednání. Na závěr jsme se navrátili k morálním pravidlům, již oproštěni od nutnosti vysvětlit způsob, jak námi „hýbou“, protože jejich závaznost je obsažena v tom, jaký pro nás mají význam. Analýzu morálních principů jsme tak převedli na analýzu příslušných hodnotových pojmů a pokusili se nastínit rozmanité způsoby, jakými význam těchto pojmů můžeme poznávat. Toto promýšlení spolu s reflektovanou konkrétní zkušeností formují význam, který pro mě daný princip má a spolu s ním mé ovládnutí daného principu, schopnost řídit se jím. Tímto celoživotním učením a zkušeností se dotváří moudrost, základní charakterová ctnost.

## Literatura

- Anscombe, G. E. M. (1997): „Modern Moral Philosophy.” In *Virtue Ethics*, eds. R. Crisp a M. Slote, Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 26–45.
- Foot, P. (1978): *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. University of California Press, Berkeley.
- Holland, R. F. (1983): *Against Empiricism: On Education, Epistemology and Value*. Blackwell, Oxford.
- Hursthouse, R. (1999): *On Virtue Ethics*. Oxford University Press, Oxford.
- McDowell, J. (1979): „Virtue and Reason.” *Monist* (62): 331–350.
- McDowell, J. (1998): *Mind, Value and Reality*. Harvard University Press, Cambridge; London.
- Murdoch, I. (1989): *Sovereignty of Good*. Routledge, London.
- Wiggins, D. (1998): *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*. Oxford University Press, New York (NY).
- Williams, B. A. O. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Williams, B. A. O. (1993): *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley.
- Winch, P. (1972): *Ethics and Action*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Winch, P. (1987): *Trying to Make Sense*. Basil Blackwell, Oxford.

## Je lež vždycky špatná?

## Is Lying Always Bad?

*Marek Tomeček*

Fakulta dopravní  
České vysoké učení technické v Praze  
Konviktská 20, 110 00 Praha 1  
tomecek@fd.cvut.cz

### Abstrakt/Abstract

Na základě vlivné Augustinovy analýzy chápal středověk lež jako vždycky špatnou, zatímco pozdější renesanční a barokní autoři Grotius a Milton tvrdili, že v některých případech je lhát správné. Předkládaná kompromisní pozice tvrdí, že lež je vždycky špatná, protože je to vědomé pronesení nepravdy za účelem oklamat, ale ne vždy, když pronášíme vědomou nepravdu, tak lžeme.

Augustine's authoritative analysis of lying as always wrong shaped the medieval discussion, while later writers, such as Grotius and Milton, claimed that in some cases lying is permissible. The proposed compromise sees lying as always wrong because it is an untruth with the intent to deceive, but not all cases of intentional untruth need to be lies.

Naším úkolem je pojednat otázku povahy lži, která v dějinách zaměstnávala mnohé filozofy, moralisty a teology, i když se jí nikdy nedostalo místa tak prominentního jako otázce po opaku lži, tedy pravdě. Snad proto, že pravda se zdá být jednotná, kdežto její opak jako by se rozpadal na dvě části, omyl a lež. Zkusme si naši otázku rozložit na dvě jednodušší podotázky: Co je lež? Proč je lež špatná? Pokud se nám je podaří zodpovědět, dostaneme tím i odpověď na otázku, zda je každá lež špatná.

Než předvedeme systematické řešení, bude vhodné provést historickou analýzu přístupu některých myslitelů, kteří se v dějinách tímto tématem zabývali. Seznámíme se tak s jejich definicemi lži, s důvody, proč považovali lež za špatnou, a s tradičními modelovými příklady. Začneme Augustinem, z jehož dvou děl explicitně věnovaných problematice lhaní nás bude zajímat starší *De mendacio* z roku 395. Už v úvodu k tomuto dílku autor předesílá, že jde o spis obtížný, který měl být nahrazen pozdějším pojednáním *Contra mendacium* a který se zachoval jen díky jeho opomenutí. Pouze šťastné náhodě tedy vděčíme za materiál, který se stal základním textem pro úvahy o lži po celý středověk a který v etice podepírá většinu diskusí na toto téma dodnes.

Na začátku Augustin vylučuje ze svého zkoumání žerty, ty nikdo nikdy nepovažoval za lži, protože už tón hlasu mluvčího a jeho nálada jsou nejlepšími ukazateli toho, že nezamýšlí žádný klam. Toto je důležitý moment, neboť už zde se implicitně objevuje definice lži, ke které se Augustin chce teprve propracovat – žert

není lež, protože i když jde o úmyslné pronesení nepravdy, zcela zde chybí úmysl klamat. Ale to poněkud předbíháme autorův výklad, konečná definice se objeví až po prozkoumání několika modelových příkladů.

Nejprve je tedy nutné ošetřit první netriviální rys lži, který ji odlišuje od pouhého omylu, a to je rozměr vědomí. Ne každý, kdo říká něco nepravdivého, lže, neboť lže jen ten, kdo si myslí něco, a říká něco jiného. Odtud dostaneme Augustinovu první, a jak se později ukáže, provizorní definici lži: „Lže ten, kdo má jednu věc v mysli a jinou věc sdělí pomocí slov či jakýchkoli znaků.“ Nelže ten, kdo říká nepravdu, ale myslí si, že je to pravda – takový člověk se totiž pouze mýlí. Tím máme lež odlišenu od omylu, je to jakýsi intencionální vztah mluvčího k tomu, co říká, nikoliv k tomu, jak se věci skutečně mají. Otázka vztahu řečeného ke skutečnosti jde nad rámec našeho pojednání, filozofové o ní obvykle pojednávají v „teoriích pravdy“, zatímco naším cílem je naopak teorie lži.

Co se však děje v opačném případě k omylu, totiž když někdo říká něco, co je pravda, ale zároveň si myslí, že tomu tak není? Jeho výpověď musíme prohlásit za pravdivou, protože odpovídá skutečnosti, přesto takový člověk lže, protože tvrdí něco jiného, než o čem je přesvědčen, že je pravda. Rozpor mezi myšleným a mluveným je zde tedy přítomen, a podle Augustinovy provizorní definice tak jde o lež. Tento intencionální rozměr lži se ukazuje jako nejdůležitější, pro náš účel silnější než vztah řečeného ke skutečnosti. A vskutku, Augustin jej také záhy zapracovává do své definice lži jako vědomé nepravdy s úmyslem oklamat.

Vzápětí si Augustin položí otázku, kterou si do velké míry zkomplikuje jasnost toho, k čemu se dosud propracoval, totiž zda za nepřítomnosti vůle oklamat je nepřítomna i lež. Jinými slovy: Je úmysl oklamat tak konstitutivní pro definici lži, že se při jeho absenci nemůže jednat o lež? Aby tuto otázku rozhodl, konstruuje značně umělý myšlenkový experiment, kdy někdo chce odradit poutníka od cesty, o níž ví, že tam na něj číhají lupiči, a zároveň ví, že je pro poutníka nedůvěryhodný a že mu tento nebude věřit. Aby odradil poutníka od nebezpečné cesty, řekne mu, že ta cesta je bezpečná, načež mu poutník nebude věřit (považuje ho totiž za lháře), po oné cestě nepůjde a bude zachráněn. Tuto situaci popisuje Augustin tak, že onen člověk řekl vědomě lež s úmyslem neoklamat, zdá se tedy, že jsou zde v konfliktu dva základní rysy definice lži: vědomá nepravda a úmysl oklamat. A aby toho nebylo málo, konstruuje autor i opačný případ, kdy daný člověk nechce poutníka v nebezpečí od lupičů zachránit, a je naopak jejich komplicem. Zároveň ví, že mu nebude uvěřeno, a proto poutníkovi řekne pravdu, tj. že na oné cestě na něj lupiči číhají. Poutník mu však kvůli své chronické nedůvěře nevěří, myslí si, že je to plané varování, a jde onou cestou, kde je oloupen a možná i zabit. Podle Augustina nelze tuto situaci popsat jinak, než že informátor řekl pravdu, o které věděl, že je to pravda, a to s úmyslem oklamat.

Takovým popisem se nám však, bohužel, rozostří naše původně striktní definice lži jako pronesení vědomé nepravdy s cílem oklamat, protože se oba tyto konstituenty definice zdají být v rozporu. První informátor pronesl nepravdu s cílem neoklamat a druhý informátor-komplic naopak pronesl pravdu s cílem oklamat. Na takto hraničních

případech se Augustin snaží ukázat obtížnost přesné definice lži. Který z obou informátorů lhal? Ten první, který řekl nepravdu, aby neoklamal, či ten druhý, který řekl pravdu, aby klamal? Či snad lhali oba? První proto, že úmyslně řekl nepravdu, druhý proto, že úmyslně klamal? Nebo nelhal ani jeden? První proto, že neměl úmysl klamat, a druhý proto, že úmyslně mluvil pravdu? Autor sám neví přesně, jestli jsou výše uvedené případy skutečně lhaním nebo ne. Jediné, co z nich dostatečně zřetelně vyplývá, je nedostatečnost naší těžce nabyté definice lhaní, které jsme se pro zachycení těchto případů pokusili vymezit jako vědomé pronesení nepravdy s úmyslem oklamat. První informátor jí vyklouzne, protože jeho úmyslem bylo přivést poutníka k víře v pravdivý stav věcí, kdežto informátor-komplíc jí unikne, protože pronesl pravdu, i když s úmyslem oklamat.

Výsledek celého cvičení s poutníkem se jeví jako zklamání, ani jeden z případů není lhaním, jsou tedy pro naši diskusi irelevantní. Kromě prostoru pro předvedení Augustinovy rétorické erudice nám zdánlivě neposkytují žádné poučení. A přece naše minimální pozitivní definice lži jako vědomého pronesení nepravdy s úmyslem oklamat stále platí, jen není zřejmé, zda zachycuje všechny lži. Jisté je jen to, že to, co je jí zachyceno, je určitě lež.

Po vyjasnění definice lži přistupuje Augustin k otázce, která je podle něj důležitější a která konečně zajímá i nás, totiž jestli je někdy lež užitečná či dobrá. Odpověď hledá v Písmu svatém, příklady lži ze Starého zákona jsou pro něj zrušeny Novým zákonem, což je běžná heuristická metoda křesťanské teologie, a jsou prohlášeny za alegorické. V celé Bibli není nalezen příklad lži, která by byla doporučována k následování, naopak striktní interpretací některých citátů se dospívá k závěru, že lež je vždy špatná a zavrženíhodná. Příkladem takové striktní interpretace je Augustinovo čtení Ž 5; 6–7: „Nenávidíš všechny, kdo páchají ničemností, do záhuby vrháš ty, kdo lživě mluví.“<sup>1</sup> Zde podle něj Písmo ve druhé části *parallelismu membrorum* specifikuje obecnou myšlenku z první části, čili jasně říká, že lež je ničemnost a jako taková je zavrženíhodná. Je překvapením, že právě Augustin předkládá alternativní čtení tohoto úryvku, které je však ještě striktnější. Podle něj nejde ve druhé části o specifikaci, ale o stupňování, a jestliže ničemnost je pouze důvodem k Boží nenávisti, pak lež vede přímo do záhuby, je tedy o to těžší. Nicméně takové čtení je účelové, protože už v dalším verši inkriminovaný žalm pokračuje: „Kdo prolévá krev a jedná lstivě, toho má Hospodin v ohavnosti,“ a lež se opět propadá na úroveň pouhého předmětu nenávisti Boha, tentokrát spolu s vraždou! Dnešní literární teorie pohlíží na *parallelismus membrorum* v Bibli spíše jako na poetický princip sémanticko-syntakticko-rytmické povahy než na záležitost normativní taxonomie hříchů.

Bylo by laciné vyčítat Augustinovi jeho hermeneutický přístup k Bibli, protože po excerpci z primárních pramenů buduje svoji silnou pozici, že každá lež je špatná, a tu pak podrobuje zkoušce filozofickými argumenty, i když se zřetelným teologickým podložím; zde se s ním můžeme setkat a utkat jako s filozofem. Začíná hned nejsilnější

---

<sup>1</sup> Cituji podle ekumenického překladu Bible z roku 1985.

námítkou, o které se často diskutuje i v pozdější filozofické literatuře: Když u nás hledá útočiště člověk, kterého můžeme lži zachránit od smrti, máme pak právo, nebo dokonce povinnost lhát? Pro zkrácení budu tento příklad nazývat příkladem útočiště.

Augustin řeší dané dilema překvapivě a nekompromisně argumentem, jehož premisy opět bohužel pocházejí z doslovného výkladu Písma, jmenovitě Moudr 1; 11: „Prolhaná ústa zabíjejí duši.“ Pokud si tedy máme vybrat, zda zahubit tělo a s ním tento život pozemský, či duši a s ní život věčný, správná volba nebude nijak obtížná, a to i v případě, že svým činem zachráníme duši svou a ukončíme pozemský život bližního, protože k bližnímu se máme ve všech případech chovat jako k sobě samému: „Budeš milovat svého bližního jako sebe samého,“ (Levit. 19; 18 a Mat. 22; 39). Časný život bližního není tedy tak důležitý jako vlastní život věčný, a proto ani v případě, kdy můžeme lži odvrátit smrt někoho jiného, nesmíme lhát. Celý argument stojí na premisách, které jsou nalezeny v Bibli, totiž na protikladu nesmrtelnosti duše a smrtelnosti těla, a zde by mohl také celý spis o lži skončit. Augustin ukázal, že lež je špatná, vyvrátil nejtěžší protipříklad, kdy bylo možno lži zachránit život jiného člověka, a tím ukázal, že lež je špatná vždy. Augustin překvapivě ještě nekončí a předvádí další námítky proti své striktní pozici ve snaze najít případ, kdy by lež byla dobrá a správná.

Nastoluje otázku, zda se může člověk pomocí lži vyhnout znásilnění. Z umístění této námítky za námítku z příkladu útočiště se čtenář nemůže ubránit dojmu, že pro našeho autora je znásilnění horší než smrt. Ale zpět od psychologie k filozofii. Řešení dilematu je stejné jako v minulém případě útočiště. Integrita duše stojí nad integritou těla, a jelikož pronesením lži porušujeme integritu duše, zatímco jejím nepronesením jenom trpíme porušením integrity těla, nelze lhát ani v tomto případě.

Poslední dva příklady nejlépe ilustrují závislost Augustinovy pozice na jeho specifickém čtení Bible a situaci křesťanů obecně. Nejprve probírá případ člověka, který vidí, jak si jeho soused schovává cennosti do skryše, protože se obává, že mu je někdo ukradne. Dilema nastává, pokud se takového člověka potenciální zloděj zeptá, jestli ví něco o sousedových cennostech. Když řekne, že ne, nezakrývá tím žádný hřích, protože není hříchem schovávat si peníze ze strachu před zloději, dokonce se zdá, že tím náš člověk zabrání hříchu krádeže. Byl by to tedy případ lži, která má veskrze pozitivní důsledky a je dobrá, což by byl důsledek pro Augustina nepřijemný. Náš autor proto extrapoluje tento spor na rovinu exegetického sporu mezi příkázáním sedmým a osmým: „Nepokradeš,“ a „Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví,“ (Exod. 20; 15–16). Jelikož jsou obě věci zakázány, náš člověk by měl nehřešit tím, že poví pravdu, a nechat na zloději, ať zhřeší sám krádeží a nese si následky u Posledního soudu. Ovšem není zcela zřejmé, zda „křivé svědectví“ v sobě zahrnuje i lež, přece svědectví se vyskytuje u soudu, kde se nás soudce z pozice autority ptá jako svědka, kdežto lež je věc takřka všední. Tady použije Augustin opět své idiosynkratické čtení *parallelismu membrorum* v Bibli, jmenovitě 1. Kor. 15; 14–15: „A jestliže Kristus nebyl vzkříšen, pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra, a my jsme odhaleni jako lživí svědkové o Bohu: dosvědčili jsme, že Bůh vzkřísil Krista, ale on jej nevzkřísil, není-li vzkříšení z mrtvých.“ Z Pavlova metaforického „svědčit“ vyvozuje náš autor, že lež je křivým svědectvím. Takováto identifikace má dalekosáhlý a fundamentální důsledek



pro celou Augustinovu pozici, je to její *crux*, protože činí z každé výpovědi svědectví, kdy tazatel má právo na informaci, kterou požaduje, podobně jako soudce při výslechu. Proto se náš člověk cítí povinován odpovědět zloději, o kterém ví, že usiluje o sousedovy cennosti, a vyjavit mu úkryt, místo aby jej odkázal do patričních mezí a odmítl na takové otázky odpovídat. A právě tento bod bude podroben kritice pozdějšími mysliteli. Ale nepředbíhejme, zařazení lži pod křivé svědectví<sup>2</sup> se objevuje i v řešení následujícího protipříkladu.

Augustin se ještě jednou vrací k příkladu útočiště, který se zdál už vyřešen. Tentokrát jej bude řešit poté, co už dokázal, že lží nemá být zabráněno krádeži, a bude se snažit svůj princip rozšířit i na vraždu. Jeho diskuze bude širší a zahrne více variant útočiště. Nejprve si obratně připraví půdu případem, kdy se u nás schovává vrah. Zde se naskýtá několik možných variant jednání ze strany dotazovaného člověka: buď bude lhát úředníkovi soudu, vraha zapře a nezradí a tak zachrání, nebo ho vyradí až před soudcem, protože v tomto případě by už nešlo o pouhou lež, ale o křivé svědectví, a v tom případě možná vůbec nejde o zradu důvěry vraha. Zrádcem bychom se stali v případě, kdybychom nebyli vůbec dotazováni na vrahův úkryt a dobrovolně bychom ho sami udali. Všechny tyto varianty řešení jsou nastíněny, aniž by Augustin vybral tu správnou, dokonce přistupuje k ještě vyhocenější variantě dilematu útočiště, kdy bude řešení obtížnější. Jde o situaci, kdy u nás hledá útočiště člověk nespravedlivě odsouzený, o němž víme, že je nevinný, a kterého hledá nespravedlivý soudce. Varianty řešení jsou stejné jako v předchozím případě: lhát úředníkovi, který uprchlíka hledá, křivě svědčit u soudce, jenž nás v souvislosti s případem vyslýchá, nebo uprchlíka zradit. Zde Augustin konečně podává pozitivní řešení celého dilematu, které spočívá v odmítnutí vypovídat, ještě než se dostaneme před soudce.

Pro ilustraci uvádí příklad z doby pronásledování křesťanů, kdy biskup z Thagasty vyřešil své dilema tak, že úředníkům, kteří ho vyslýchali, odpověděl: „Nezradím ani nebudu lhát,“ a trpělivě snášel následné mučení. Jeho statečnost byla tak veliká, že byl předveden před císaře, na kterého udělal takový dojem, že hledanému uprchlíkovi udělil milost. A tento do velké míry fiktivní případ (císařovi úředníci asi nebrali mučení příliš zodpovědně) doporučuje Augustin jako následováníhodný, morálně nezávadný a správný. Ještě však věc není zcela dořešena a náš autor přemítá o poslední variantě útočiště, kdy vyslýchající úředník neví přesně, zda uprchlíka schováváme nebo ne. Zeptá se nás jednoduše, jestli je u nás na nějakém konkrétním místě nebo ne. Když neřekneme nic, nebo i když jen odmítneme odpovědět, je to znamení pro úředníka, že tam opravdu je. Jediný jistý způsob, jak uprchlíka zachránit, je říci lež. Ta je však zapovězena, proto v tomto případě Augustin doporučuje úředníkovi na konkrétní otázku neodpovědět: „Neřeknu ti, na co se ptáš“, protože to by bylo stejné jako ukázat na inkriminované místo prstem a říci: „Tady je“, ale naopak: „Vím, kde je, ale nikdy to

---

<sup>2</sup> Augustinova pozice se stala ortodoxií, katolický katechismus pojednává hříšnost lži právě při rozebírání osmého přikázání. Jde o obecnou křesťanskou snahu odvodit celou morálku z Desatera, kde pod „Nezabiješ,“ najdeme veškeré fyzické násilí proti bližnímu a pod „Nezasmilníš,“ se vejdou tak rozdílné sexuální hříchy jako sexuální fantazie a onanie.

nevyzradím.“ Je zde totiž možnost, že to úředníka zmate, odvede ho to od konkrétního místa, na které se ptal, a začne nás mučit, abychom mu vyzradili, kde se uprchlík schovává! Toto absurdní řešení dilematu útočiště (racionálně uvažující úředník prohledá okamžitě celý dům, případně použije mučení takovým způsobem, že se místo úkrytu dozví) je zajímavé pouze jako ukázka Augustinovy fascinace mučednictvím a jeho úporné snahy vyhnout se lži jako křivému svědectví a zároveň zachránit nevinného uprchlíka.

Augustinova pozice ohledně lži vypadá v závěru následovně: Lež je vědomé pronesení nepravdy s úmyslem oklamat, má velmi blízký vztah ke křivému svědectví, je špatná vždy a dilema útočiště se řeší odmítnutím vypovídat tak, aby došlo raději k mučení ukrývajícího než k prozrazení uprchlíka. Tato nekompromisní pozice určovala debaty o lži po celý středověk až do renesance, kdy byla právě její striktnost podrobena kritice. Holandský právní teoretik Hugo Grotius ve svém díle *De jure belli ac pacis* z roku 1625 rozšiřuje tradiční definici lži o důležitou distinkci – lež musí podle něj porušit právo posluchače. Toto právo chybí například dětem a duševně nemocným, proto když dítěti vyprávíme, že mu dárky na Vánoce přinese Ježíšek, tak mu nelžeme. Dále právo není porušeno, pokud posluchač chce lež slyšet jako v případě nemocného přítele, kterého přesvědčíme o něčem, co není pravda, nebo když přineseme nepravdivou zprávu někomu, kdo umdlévá v bitvě, a dodáme mu tak odvahy k dalšímu boji. Pro ilustraci jsou citováni antičtí autoři Lucretius, Plinius, Démokritos, Xenofón, Kléméns Alexandrijský, Maximus z Tyru spolu s jejich názory na užitečnost lži, což navazuje na dlouhou tradici, kterou Augustin svým mlčením odsoudil k tisíciletému zapomenutí.

Grotiovy stručné poznámky o povaze lži byly systematictěji rozvedeny u Johna Milтона v jeho *De doctrina christiana* (sepsáno 1660–2, vyšlo však až 1823) s obzvláštním důrazem na kontrast mezi tradičním myšlením o lži a novým přístupem, zprostředkovaným renesancí. Miltonova definice je ještě obsáhlejší než Grotiova, podle něj spočívá pravdomluvnost „v říkání pravdy tomu, kdo na ni má právo, a v otázkách, které se týkají dobra bližního, ... ne vždy musíme sdělit, co víme ...“<sup>3</sup> Ještě zřetelněji než Grotius zde Milton odmítá Augustinovu snahu připoutat k sobě lež a křivé svědectví. Na otázku „Jak často se Vám zdá o orálním sexu?“ by neměl Milton problém odpovědět „No comment!“, kdežto Augustin by se podle svých názorů musel začít červenat a nakonec jít s pravdou ven. Milton tak rozlišuje mezi zatajováním se špatným úmyslem a zatajováním věci, do které tazatelé nic není. Jenom to první je odsouzené, což implicitně staví úmysl do role hlavního měřítko, jestli je něco dobré nebo špatné.

To se promítne i do Miltonovy definice opaku pravdomluvnosti, tedy lži. Tradiční pohled na lež jako na porušení pravdy slovem nebo činem s úmyslem oklamat se mu jeví jako nedostatečný, protože „i přímá nepravda s úmyslem oklamat může být často

---

<sup>3</sup> Milton (1934, s. 296).

našemu bližnímu užitečná“<sup>4</sup>. Milton tvrdí, že jsme oprávněni klamat určité typy lidí; jako Grotius uvádí dítě a duševně nemocného, k nim přidává opilého, nemocného, nepřítele, někoho, kdo se nás sám snaží oklamat, a lupiče. Zde už se explicitně řídí hlediskem, které právníci uplatňují při odlišování zabití od vraždy, a to je úmysl. Když tedy vědomě řeknu nepravdu dítěti, bláznovi, opilci a nemocnému, a nechci jim tím ublížit, pak nelžu. Na druhou stranu nepřítel, lhář a lupič se snaží ublížit mně, proto na pravdu nemají nárok, a když jim vědomě řeknu nepravdu, tak také nelžu. Konečná definice lži proto zní: „Ke lži dochází, když někdo za špatným účelem zneužije pravdu či sdělí něco nepravdivého tomu, kdo má na pravdu nárok.“<sup>5</sup> Milton poznamenává, že tradiční augustinovská definice by zahrнула jako lživé i nepravdivé výroky vůči lidem, které jeho definice ze lži vyjímá.

Miltonovo jemné ucho zachytí i důsledek této definice pro význam slova *klamat*, podle něj nemůže být nikdo oklamán, aniž mu bylo zároveň i ublíženo, proto smrtelně nemocného vlastně neklameme, když ho konejšíme tím, že se uzdraví. Jemu tím neublížíme a my sami nemáme ani úmysl mu ublížit. Tento „užší“ význam slova *klamat*<sup>6</sup> je velkým objevem, který bude relevantní při naší systematické analýze lži, zde jenom poznamenáme, že jej Milton vědomě odlišuje od „běžného“ významu tohoto slova, který sám také používá, třeba když tvrdí, že některé typy lidí jsme oprávněni klamat, jmenovitě děti, duševně nemocné, opilé a nemocné. Tady by měl říci, že vlastně nejde o klamání, ale z didaktických důvodů to neudělá.

Příběhy z Bible jsou jako u Augustina použity k ilustraci, Miltonova znalost Písma se úspěšně pojí s jeho důrazem na právo na pravdu. Jer. 9; 4: „Kdekdo chce svého druhu přelstít a neřekne pravdu,“ (místo *druh* čte Milton *bližní*) je mu důkazem, že pravdou jsme povinováni jen vůči svému bližnímu, což v biblickém kontextu neznamena každý člověk a určitě to neznamena nepřítel, blázen, podvodník či vrah. S bližním nás pojí pouta míru a společenství, a má proto právo na pravdu. A právě toto právo na pravdu bude nekompromisně odmítnuto naším posledním historickým autorem, Immanuelem Kantem, jako nesmyslný pojem. Nicméně na tomto místě je vhodné shrnout pokrok, který debata o lži udělala v sedmnáctém století, a to hlavně rozšíření definice lži o právo na pravdu posluchače, upření tohoto práva některým typům osob (tím se vyřeší i dilema útočiště, protože vrah se nás nemá co ptát na svou předpokládanou oběť) a diferencovanější přístup k pojmu *klamat*.

Všechny tyto výdobytky jsou odmítnuty Kantem. Ve spisku *O údajném právu lhát z altruistických pohnutek* reaguje na kritiku své extrémní pozice, že každá lež je špatná. Svou obranu začne tím, že prohlásí pojem „mít právo na pravdu“ za nesmyslný. Vzápětí však přeloží tento pojem do svého žargonu, kde už smysl má a znamená: „Člověk má právo na svoji vlastní pravdivost (*veracitas*) – totiž na subjektivní pravdu ve své vlastní

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 298.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 300: „Mendacium est cum quis malo aut veritatem depravat, aut falsum dicit ei, quicumque is sit, cui dicere veritatem ex officio debuerat.“

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 300–1: „Si fallendi vocem significatione debita sumamus, neminem quidem fallere poterimus quin eum eadem opera laedamus.“

osobě.“ Objektivní pravda je určována vztahem řečeného ke skutečnosti a Kant správně poznamenává, že právo na takovou pravdu mít člověk nemůže. Ovšem to nikdo nikdy netvrdil. A „právo na subjektivní pravdu ve své vlastní osobě“ a „právo na svoji vlastní pravdivost“ rozhodně není to, co mají na mysli Grotius s Miltonem. Zdá se, že Kant své protivníky chápat nechce.

Každopádně se od jejich pozice explicitně distancuje při svém řešení dilematu útočiště. Mou nepravdivou výpověď, kterou bych chtěl zabránit vrahovi, aby našel svou oběť, musíme podle Kanta nazvat lží, i když ne v právním smyslu. A je špatná, protože jí napadám obecnou maximu a tím celé lidstvo. Tato konkrétní aplikace kategorického imperativu nás nebude nyní zajímat, cíl naší práce je systematický, nikoli historický, nejdůležitější pro náš účel je Kantovo vědomé odlišení se od názoru „právníků“, kteří by chtěli definovat lež jako úmyslné pronesení nepravdy s cílem ublížit. Podle Kanta je úmysl ublížit v definici redundantní<sup>7</sup>, protože lež vždycky někomu ublíží, když už ne konkrétnímu člověku, tak alespoň lidstvu obecně<sup>8</sup>. Tímto krokem odmítá Kant nejen výsledky analýzy Grotia a Miliona, ale dokonce i celou tradici pojící se s Augustinem a jeho definice lži zachytí i vtipy, pochopenou ironii, divadelní hry, písně atd. To vše kvůli aplikaci kategorického imperativu jako primárního principu etiky.

Ačkoli se Kant snaží odlišit etické otázky o povaze lži od právních otázek, podává přesto vlastní právní rozbor dilematu útočiště: „... nicméně lež s dobrým úmyslem může být stíhána v občanském právu jako náhoda (casus), ... pokud jsi lži zabránil vraždě, učinil jsi se právně zodpovědným za všechny důsledky, ale pokud ses přísně držel pravdy, veřejná spravedlnost na tebe nemůže vztáhnout ruku, ať už jsou nepředvídané důsledky jakékoli. Když upřímně odpovíš na vrahovu otázku, zda jeho zamýšlená oběť je doma, může se stát, že vyklouzl ven, takže se s vrahem nepotká, a tak možná vražda nebude spáchána. Ale pokud jsi lhal a řekl, že není doma, a on ve skutečnosti šel ven, aniž bys to věděl, a vrah odešel a potkal ho cestou a zabil, můžeš být spravedlivě obviněn jako příčina jeho smrti. Neboť kdybys řekl pravdu, nakolik jsi ji věděl, vrah by byl možná zadržen sousedy, když by prohledával dům, a tak by se zločinu možná zabránilo. Tudíž kdokoli lže, ať už má jakkoli dobré úmysly, musí zodpovídat za důsledky, jakkoli jsou nepředvídatelné, a bude potrestán i před soudem. To proto, že pravdomluvnost je jako povinnost základem všech povinností založených na smlouvě...“<sup>9</sup> Tato „právní“ analýza nemá nic společného s realitou a její absurdita vyplyne na povrch například při konfrontaci s českou právní úpravou, ustanovením § 167 zákona č. 140/1961 Sb., trestního zákona ve znění ke dni 22. 12. 2006: „(1) Kdo se hodnověrným způsobem doví, že jiný připravuje nebo páchá trestný čin ... vraždy (§

<sup>7</sup> Kant (1980, s. 269), *O údajném právu lhat z altruistických pohnutek*: „Tudíž definice lži jako pouhého úmyslného pronesení nepravdy jinému člověku nevyžaduje dodatečnou podmínku, že musí jinému ublížit, jak si právníci myslí ve své definici ...“

<sup>8</sup> Kant má v záloze ještě alternativní formulaci (tamtéž, s. 272): Když řeknu lež a nikomu tím neublížím, pak porušuji formálně, ale ne materiálně princip práva. Ovšem předpoklad, že existuje dvojitý překročení principu, je třeba argumentovat zvlášť.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 269.

219), loupeže (§ 234), braní rukojmí (§ 234a), znásilnění (§ 241), pohlavního zneužívání podle § 242, krádeže podle § 247 odst. 5 ... a spáchání nebo dokončení takového trestného činu nepřekazí, bude potrestán odnětím svobody až na tři léta...“<sup>10</sup> Ke zkruslení právních otázek je Kant přiveden svou extrémní etickou pozicí.

Na základě naší historické analýzy nyní můžeme probírané autory rozdělit do dvou táborů: V prvním je Augustin s Kantem, podle nich je každá lež špatná a ani při dilematu útočiště nesmíme lhát. Na druhé straně stojí Grotius a Milton s poněkud umírněnějším postojem, podle nich není každá lež špatná, jsou případy, kdy je lež dokonce vhodná. Obě pozice mají své klady a zápory, cílem naší závěrečné analýzy bude vytáhnout z nich pozitivní rysy a pokusit se o jejich syntézu.

Otázka správné definice lži tvořila právem kostru celé naší dosavadní diskuze, protože určuje celou další analýzu tohoto pojmu, podobně jako se dá z postavení jednotek před bitvou do jisté míry předpovědět výsledek celého střetnutí. Augustin lež definoval jako „vědomé pronesení nepravdy s úmyslem oklamat“ a tato definice se stala kanonickou, byla přejata například do katolického katechismu, nalezneme ji také v dnešních výkladových slovnících. První část definice, vědomost lži, je triviální a slouží k jejímu odlišení od omylu. Druhá část z definice lži vylučuje žerty, písňe, divadelní hry, ironii atp. Ovšem povaha onoho *klamání* není zřejmá na první pohled. Pro Augustina je klamání snaha mluvčího, aby posluchač uvěřil něčemu, co mluvčí považuje za nepravdu, proto žertěř nezamýšlí oklamat své posluchače, pohybuje se v rámci konvencí žertu, jejichž součástí je určitá suspenze víry za účelem hry se slovy a pointy. Dokonce bychom mohli říct, že žert selhává, pokud ho posluchač chápe jako pravdivý popis události. Takovéto klamání se zdá být morálně neutrální, což vyplývá i z analýzy příkladu souseda a jeho cenností. Potenciálnímu zloději bychom nepravdou neublížili, sousedovi také ne, přesto jsme povinováni sdělit mu místo úkrytu a tak ho neoklamat. Problémem Augustinova pohledu na klamání je, že v podstatě kolabuje na lež. Při ní se mluvčí také snaží přimět posluchače, aby uvěřil něčemu, co je nepravdivé. Klamání i lež jsou tak synonyma bez možnosti odlišení.

Podívejme se však blíže na vztah mezi klamáním a lží. Klamání se jeví jako nadřazený rod ke lži, proto je užito v definiens, a lež je jenom jedním z jeho druhů, a to druhem rekněme verbálním. Kromě lži můžeme ještě klamat třeba pohybem, například ve fotbale. V rámci pravidel fotbalu mohu protihráči naznačit pohyb doprava, a pak jít s míčem doleva. Nebo při pokeru je možno blufovat, tj. předstírat, že máme dobré karty, a tím zvyšovat sázku. V obou případech je klamání jaksí integrální součástí hry, bez něj (tj. bez snahy obejít protihráče) si lze například kopanou jen stěží představit. Ovšem v případě verbální komunikace není klamání jedním z možných tahů ve „hře“<sup>11</sup>, ale naopak zneužívá celý předpoklad takové komunikace, tj. důvěru a pravdu (podobně

---

<sup>10</sup> Za právní konzultaci děkuji Mgr. Michalu Magliovi.

<sup>11</sup> Zde se odhaluje jisté omezení Wittgensteinova přirovnání komunikace ke hře. S bližními si slovy „nehrajeme“, naopak promluvou konáme.

jako hra rukou zneužívá základní pravidlo kopané, totiž že se hraje nohama). Není tedy hodnotově neutrální, ale parazitické a záporné.

K úspěšnému oklamání a lži je zapotřebí nejméně tří věcí: aby posluchač věřil mluvčímu, aby nebyla pravda to, co mluvčí říká, a aby posluchač neměl možnost si to okamžitě ověřit, tj. musí se spolehnout na slovo mluvčího a informace pro něj musí být relevantní. Právě nemožnost ověřit si informaci okamžitě (nebo vůbec) způsobuje ublížení posluchači, podobně jako (nezpozorovaná) hra rukou dává nespravedlivou výhodu hráči, jehož protihráči používají jenom nohy.

Oproti tomu Augustin tvrdí, že klamání je neutrální a mohu jeho prostřednictvím usilovat o dobro. Ve výše uvedeném příkladě informátora v hospodě, kterému není poutníkem věřeno, dochází podle jeho analýzy k tomu, že se informátor snaží poutníka oklamat za dobrým účelem, tj. aby se vyhnul číhajícím lupičům, a to dokonce pronesením pravdy. Avšak problémem v tomto případě je poutníkova chronická nedůvěra. Neuvěření jako základní nastavení komunikační situace vylučuje popsat celou situaci pojmy, jako jsou pravda, klam, lež, které jsou možné jenom na pozadí uvěření. Celá uměle vykonstruovaná situace s nedůvěřivým poutníkem se tak sice blíží jakési manipulaci, ale nejde o klamání, protože nelze oklamat někoho, kdo nám nevěří.

Mimochodem Augustin často podceňuje roli posluchače a soustředí se pouze na úlohu mluvčího, zcela v duchu moralistních úvah, které mají vyřešit pochybnosti a pokušení zakoušené jednotlivcem. V případě člověka, který věřil, že něco není tak a tak (a ono to tak navzdory jeho přesvědčení je), a někomu tvrdí, že to tak je, Augustin popisuje celou situaci jako lež, protože rozhodující je pro něj úmysl mluvčího zalhat. Ovšem z hlediska celkového komunikačního aktu zahrnujícího dvě osoby jde pouze o pokus o lež, který selhává, protože posluchač uvěří mluvčímu, že se něco má tak a tak, a uvěří tím vlastně něčemu, co je pravda a z čeho mu nemůže vzniknout žádná škoda. Pokud by se později dověděl, že tomu mluvčí sám nevěřil, mohl by mu vyčítat nanejvýš pokus o oklamání, ale ne oklamání samé, protože k ničemu takovému nedošlo.

Klamání tedy nelze vnímat jako neutrální pojem, spíše patří do skupiny ostatních etických pojmů, jako jsou podvod či vražda, kde třeba vražda za dobrým účelem se okamžitě stává sebeobranou nebo popravou, zkrátka čímkoliv, jenom ne vraždou. Je třeba s Miltonem vidět klamání jako vždycky špatné, protože se jím snažíme druhému ublížit, klamání za dobrým účelem neexistuje. Proto neklameme vraha, který po nás chce informaci o jeho zamýšlené oběti, i když mu neřekneme pravdu. Ovšem ani Milton není důsledný při aplikaci tohoto svého objevu, někdy mluví tak, jako by existovaly lži, které nikomu neškodí: „Důkazy citované proti lži z Písma je třeba chápat jen proti takové lži, která poškozuje buď slávu Boží, nebo nás samé, či našeho bližního.“<sup>12</sup> Nicméně explicitní sémantická vazba mezi *klamáním* a *ublížením* podtrhuje celkovou

---

<sup>12</sup> „Quae igitur testimonia scripturae contra mendacium proferentur, de eo intelligenda sunt mendacio quod aut Dei gloriam aut nostrum proximive bonum imminuere videatur.“ (Milton, *De doctrina christiana*, 1934: s. 302). Srovnej též: „Esse enim quos iure optimo fallendos putemus, quis sanus negaverit?“ – „Může někdo zdravé mysli popřít, že máme plné právo některé lidi klamat?“ (tamtéž, s. 298).

tendenci Miltonova textu identifikovat oba pojmy. Pokud tuto tendenci dovedeme do jejích logických důsledků, vyjde nám následující pojetí lži.

Definice lži jako vědomého pronesení nepravdy za účelem posluchače oklamat a ublížit mu vede k tomu, že je každá lež špatná a odsouzeníhodná, a to kvůli přítomnosti pojmu *ublížit (klamat)* v definiens. Za pomoci Miltonovy analýzy klamání tak dostáváme odpověď na naši otázku, která je ve shodě s extrémními pozicemi Augustina i Kanta, že každá lež je špatná, a zároveň se vyhneme nepříjemným důsledkům jejich řešení dilematu útočiště: potenciálnímu vrahovi nejsme povinováni říct pravdu, protože mu nepravdou nechceme ublížit. Nepravda řečená jemu vlastně lží není. Stejně tak není lží, když dětem říkáme, že na Vánoce přijde Ježíšek a že miminka nosí čáp.

Augustin ani Kant nedisponují silnou definicí lži, která by identifikovala *klamání s ublížením*. První poněkud násilně chápe klamání jako morálně neutrální, důvod pro jeho rigidní řešení problému útočiště je jeho podřazení lži pod křivé svědectví. Kant sám chápe blízkost obou pojmů, ale považuje je za redundantní pro celou definici lži, protože každá lež někomu ubližuje, když už ne konkrétnímu člověku, pak lidstvu obecně. Celý argument můžeme však obrátit i proti němu a tvrdit, že když pronesení nepravdy nikomu (ani lidstvu) neubližuje, tak to není lež, protože pro tu je konstitutivní právě ublížení. Kantovým úkolem by pak bylo obhájit svou metaforu „ubližení lidstvu obecně“, která má původ v jeho učení o kategorickém imperativu.

Vraťme se však k prubířskému kameni všech dosavadních debat o lži, k příkladu útočiště. Jeho hlavní slabinou, která by jej měla vyřadit z našich úvah, je naprostá psychologická nepřesvědčivost potenciálního vraha, jemu přisuzovaná role je zcela iracionální. Podívejme se na možnosti jednání, které se mu naskýtají. Přijde k domu, kde se domnívá, že by se mohla skrývat jeho potenciální oběť, a zazvoní na dveře. Otevře mu pan domácí a zlosyn se ho zeptá, jestli je ten a ten u něj. Zde jsou dvě možnosti – buď se ho zeptá tak, aby jeho úmysl nebyl očividný, a doufá, že domácího oklame. Tato možnost nám však nedá naše potřebné morální dilema, domácí musí *vědět*, že se potenciální vrah chystá zabít, aby u něj vůbec mohla vyvstat otázka, zda zalhat a zachránit tak potenciální oběť, či nezalhat a zachránit tak svoji duši či lidstvo obecně. A pokud domácí třeba jen tuší, co se chystá, není racionální uhodit na zlosyna přímo a zeptat se, co zamýšlí? Vrah bude buď dál mlžít a domácí mu na základě svých pochybností zabouchne před nosem, nebo vrah kápne božskou. To nás přivádí ke druhé vrahově možnosti: jeho úmysl je prozrazen, nemá cenu skrývat, že chce zabít. Ovšem na základě čeho očekává, že mu domácí bude asistovat při zločinu? Jedinou motivací tady musí být hrozba – vrah je fyzicky silnější a míří na domácího pistolí. Teprve teď, zdá se, nastává pro domácího morální dilema: setřást vraha tím, že ho pošle pryč (zalže mu, že hledaný u něj není), a zachránit tak sebe i potenciální oběť, nebo zachránit holý život tím, že hledaného prozradí?

Podívejme se však na nastalou situaci z perspektivy zlosyna: míří na domácího pistolí a chce po něm informaci. Už samotný fakt hrozby znehodnocuje případnou informaci, pokud si ji zločinec nepojistí. Proto bankovní lupič, který chce po pokladníkovi kombinaci od sejfu ve sklepe, vezme pokladníka s sebou do sklepa a

v případě špatného hesla ho zastřelí, místo aby se ho zeptal u přepážky a pak šel do sklepa sám. Ovšem jak by vypadala taková pojistka v našem příkladě útočiště? Vrah si vezme domácího s sebou na prohlídku domu s pistolí u spánku, aby ho při neúspěchu zastřelil. Ale to ho vlastně vůbec nepotřebuje a může si dům prohledat sám! Náš potenciální vrah žádnou informaci nepotřebuje už od okamžiku, kdy mu domácí otevře dveře! On už se takříkajíc do sejfu dostal. Kdybychom po něm nyní chtěli, aby se spolehl na vynucenou informaci od domácího, stavěli bychom ho do role lupiče, který se spolehne na první číslo od pokladníka a jde do sklepa sám.

Zopakujme ještě jednou: pokud vrah na domácího míří pistolí (jinak nemůže očekávat, že mu domácí bude pomáhat při zločinu), už domácímu nebude věřit, kdyby mu řekl, že oběť v domě není. V tento okamžik už je vrah „profláknutý“, Angličan by řekl: „He won't take no for an answer.“ Ale to se vlastně nebude ptát vůbec, jednoduše domácího odstrčí a prohledá dům sám.

Náš potenciální vrah se ani nesmí jednoduše zeptat „Kde je?“, protože k tomu, aby celé „morální dilema“ vůbec pro domácího vzniklo, musí mít tento reálnou naději, že svojí „lži“ agresora obelstí a opravdu svede na špatnou stopu mimo dům. Vrah zkrátka nesmí jít do domu „na jistotu“, to by potenciální informace od domácího, ať už pravdivá či nepravdivá, byla bezcenná a zbytečná.

Vedle výše popsané verze dilematu útočiště, kterou nazvěme verzi kriminální, existuje ještě varianta politická, kdy u dveří nezvoní soukromý zločinec, ale zástupce státní moci. Domácí musí považovat tuto státní moc za nelegitimní, kdyby totiž šlo o obyčejného policistu, který u něj hledá obyčejného zločince, pak už tím, že ho domácí ukrývá, podílí se na zločinu a těžko od něj očekávat jakékoli skrupule či morální dilemata. Jde tudíž o situaci, kdy exponent okupační moci hledá ukrytého odbojáře. Jen v případě, že domácí věří v kriminální nevinu ukryvajícího se, může začít uvažovat o tom, zda ho má zachránit lží. Teď je však čas vcítit se do kůže okupačního vojáka: hledá „teroristu“, možná ozbrojeného, který ve svém boji využívá sympatie místního obyvatelstva, které okupační armádu nenávidí. Sympatizující místní obyvatelé odbojářům poskytují informace, stravu a často i úkryt. Bude se nepřátelský voják spoléhat na to, že zrovna domácí, u kterého zvoní, se stane zrádcem v okamžiku, kdy ho osloví? Asi ne pokud má nějaký důvod věřit, že hledaný odbojář je v domě, tak nebude spoléhat na pomoc místních a prohledá dům sám, nebo počká na posily. Ani zde tedy domácí nemůže řešit dilema, zda lží zachránit nevinného – okupační voják, pokud jedná racionálně, nepřipustí, aby úspěch jeho mise závisel na rozhodnutí nepřátelského civilisty.

Z hlediska geneze celého dilematu je zajímavé, že původní verze je verze politická, kdy martyriologická anekdota o statečném biskupovi z Thagasty citovaná Augustinem je pozdějšími mysliteli změněna na verzi kriminální, asi proto, že politická perzekuce křesťanů se stala vybledlou vzpomínkou a bylo potřeba dilema aktualizovat. Tím však také padá důvod zmiňovat celý nepravděpodobný incident – biskup z Thagasty se raději chtěl nechat zabít, než aby vydal na smrt skrývající se křesťany, nicméně právě kontext legendy umožňuje vyniknout jeho ctnosti, která se nesníží ke lži



ani za cenu ohrožení vlastního života. Ovšem sémantické ukotvení mnohých skutků v legendách je z hlediska běžného života více než pochybné. Sv. Václav chodí sklízet obilí a hrozny v noci, aby ho jeho družiníci neviděli, a to je známka jeho pokory a skromnosti. Zda vůbec lze v noci sklízet obilí, to už legendista neřeší. Podobně sv. Symeón Jurodivý demonstrativně pojídá maso o postu, aby okolní pohoršil, i když „vskrytu“ se postí. Opět: veřejné pojídání masa, zdá se, jakýkoli vnitřní půst vylučuje, ale to už bychom byli mimo žánr legendy.

Naše analýza příkladu útočiště ukazuje, že se jedná o typickou ukázkou tzv. „arm-chair philosophy“, i když s úctyhodnou tradicí, tedy o příklad, který si filozof vymyslí ve svém houpacím křesle (nebo v našem případě přejme z legend), aby mohl testovat svoje filozofické teorie, ale který nemá nic společného s realitou. Ve druhé, systematické rovině se však také ukazuje, že není možné sestavit příklad, kdy by lež byla užitečná či dobrá, pokud přijmeme definici lži jako vědomého pronesení nepravdy s úmyslem oklamat, a tím i ublížit.

Nastal čas pojednat o hlavní námitce proti naší pozici, že každá lež je špatná, protože zahrnuje ublížení, a sice námitku, že přece existuje typ lží, jejichž smyslem je naopak uchránit od bolesti. V češtině se jim říká „milosrdná lež“, v angličtině je to „white lie“. Když jsme pozváni na večeři a po jídle se nás hostitel zeptá, jak nám chutnalo, možná odpovíme, že velmi, i když se náš žaludek proti takové deskripci bouří. Zdá se, že jsme zvolili milosrdnou lež, abychom nezranili hostitelovy city, vždyť většinou se mu jídlo povede, jenom tentokrát to zelí nebylo dost kyselé, knedlík byl bez chuti a to maso ... Stejně jsme přišli kvůli skvělé konverzaci a ne kvůli kulinářskému zážitku.

Ovšem popsat nastalou situaci pojmem milosrdná lež je poněkud zavádějící. Jak by totiž vypadal její opak, kdybychom se rozhodli říct „pravdu“? Výsledkem by bylo spíše něco nezdvořilého a urážlivého než pravdivého, nejde zde totiž o ilokuční akt svědectví, kde je dimenze pravda/lež povinná a konstituční pro celý akt, ale o běžnou nezávaznou konverzaci. A právě rozšíření pravidel pro svědectví na všechny výpovědi jsme ukázali jako hlavní problém Augustinovy i Kantovy pozice, ne vždy je hra na pravdu relevantní. Austinova teorie mluvních aktů se zdá být vhodným nástrojem pro odlišení těch situací, kdy opravdu jde o pravdu. U svědectví, výpovědi, zprávy či popisu je dimenze pravda/lež jednou z nejdůležitějších, naopak třeba u lichotky, vtípu a slibu zcela chybí.

Spojení „milosrdná lež“ se zdá podobné spojením „bílá vrána“, „černá ovce“, „řečnická otázka“ a „lidově demokratická republika“. U všech těchto přívlastků nejde o nějaký nový druh dané věci, naopak, řečnická otázka už vlastně otázkou není, nečekáme na ni odpověď a není to ani žádost o informaci. A pokud je nějaká republika demokratická lidově, pak si můžeme být jisti, že její zakladatelé nechtěli pleonasmem zdůraznit demokratičnost nového zřízení, a že jim o vládu lidu vůbec nešlo. Stejně tak i milosrdná lež v pravém slova smyslu lží není.

Z výše nastíněné pozice vyplývá metafyzický důsledek pro naše dvě podotázky, na které jsme rozložili otázku, zda je každá lež špatná. Augustin i Kant je

cháпали zcela odděleně, když si vymezili, co je to lež, našli její definici a otázku, proč je lež špatná, zodpovídali nezávisle: Augustin hledal důvod v Bibli a Kant se jej snažil objevit za pomoci svého kategorického imperativu. Obě řešení však měla své nedostatky, a to proto, že se jednalo o řešení filozofická. Naše pozice radikálně mění vztah obou otázek. Tím, že je lež špatná analyticky, tj. že už v samotné její definici se skrývá důvod, proč je špatná (chce totiž vždy ublížit), stává se druhá otázka, proč je lež špatná, otázkou sice povýtce filozofickou, ale bohužel nesmyslnou. Může si ji položit jen někdo, kdo nezná význam slova „lež“. Když naopak správně odpovíme na otázku, co je lež, odpovíme tím i na otázku, proč je lež špatná. První otázka je tedy sémantická, druhá nesmyslná a filozofická a konečně třetí otázka, zda je lež špatná vždy, je opět sémantická a legitimní, protože jednoznačnost povahy lži je zastřena frazémem „milosrdná lež“. Celé toto krátké pojednání tedy nemá ambice filozofické, jde spíše o příspěvek do lexikografické debaty o podobě hesla „lež“.

### **Bibliografická poznámka:**

Všechny překlady do češtiny z následující literatury jsou dílem autora.

### **Literatura**

Augustine: *On Lying*. sharewarová verze z internetu.

Bok, S. (1980): *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. Pantheon Books.

Grotius, H. (1980): „The Character of Falsehood.“ In Bok (1980): 263–267.

Kant, I. (1980): „On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives.“ In Bok (1980): 267–269.

Milton, J. (1934): *The Works of John Milton*. Columbia University Press, New York, sv. XVII.

## Ladislav Kvasz laureátem ceny Fernanda Gila

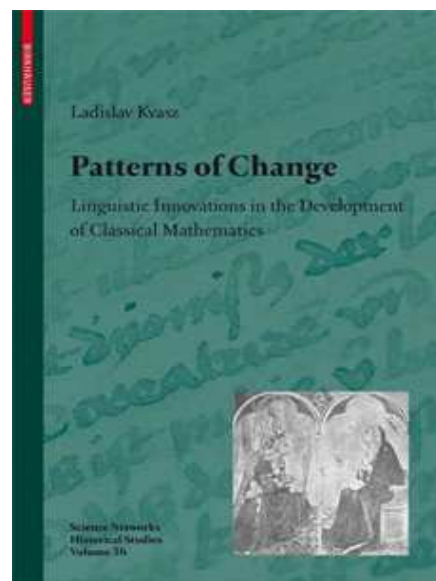
Cena Fernanda Gila, kterou uděluje za mimořádné výsledky ve filosofii vědy portugalská vládní *Foundation for Science and Technology* spolu s *Calouste Gulbenkian Foundation*, byla udělena československému filosofovi matematiky Ladislavovi Kvaszovi, profesorovi Pedagogické fakulty Karlovy univerzity a také členovi redakční rady *Filosofie dnes*. O jak významné ocenění se jedná naznačuje výše finančního obnosu, který je s oceněním spojen: je to 125.000 euro.



Ladislav Kvasz byl oceněn za svou nedávnou knihu *Patterns of Change* (Birkhauser, Basel, 2008). V této knize se Kvasz dívá na dějiny matematiky z velmi neotřelého úhlu: vykresluje tento vývoj jako vývoj jazykových forem, o které se matematika opírá, a naznačuje i jisté zákonitosti vývoje těchto forem.

Komise, která o udělení ceny rozhodovala, ve svém zdůvodnění píše (viz <http://fernando-gil.org.pt/en/nominees/>):

The main criteria which led the jury to decide in favour of Professor Kvasz's book for the prize was the originality of his work and the scholarly way in which he supported his position. His book concerns the way in which mathematics develops, and it formulates three important patterns of change which are named: recoding, relativization, and reformulation. The first two of these are entirely novel, and show the great originality of Professor Kvasz's work. However, Professor Kvasz is not content merely to state that these patterns occur. He demonstrates his thesis by numerous examples from the history of mathematics of which he has a profound and scholarly knowledge.



Bez zajímavosti není ani přehled jmen těch, kdo byli na cenu nominováni spolu s Kvaszem a kdo skončili v poli poražených: je mezi nimi např. Peter Godfrey-Smith, Elliot Sober, Nancy Cartwright, Mario Bunge, Hartry Field, Bas C. van Fraassen či Jaakko Hintikka. Nestává se věru každý den, že by se za sebou filosof z našich končin dokázal nechat takové koryfeje světové filosofie! Blahopřejeme!

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav  
Akademie věd České Republiky  
Jilská 1, 110 00 Praha 1  
&

Filozofická fakulta  
Univerzita Hradec Králové  
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové  
jaroslav.peregrin@uhk.cz

## Hradecké filozofické dny: *Pravidla a normativita*

Koncom septembra (23-25. 2010) sa uskutočnil 1. ročník (v skutočnosti už druhý, pretože ten prvý bol označený ako nultý) konferencie *Hradecké filozofické dny*, v réžii Katedry filozofie a spoločenských vied Filozofickej fakulty Univerzity Hradec Králové, v spolupráci s LMS Center (*Centrum pro studium jazyka, mysli a společnosti*). Konferencia bola tento krát zameraná na aktuálnu problematiku pravidiel a normatívnosti, ktorá je intenzívne diskutovaná naprieč teoretickými disciplínami, a je reflektovaná odlišným spôsobom v rámci rôznych filozofických prístupov. Táto skutočnosť sa vítaným spôsobom odrazila v tematickej pluralite príspevkov, počnúc vyžiadanými prednáškami, ktoré dobre naplnili ústrednú intenciu konferencie, formulovanú organizátormi takto:

Dokážeme stáleté filozofické intuície a názory o ústrednosti pravidiel pro člověka, o člověku jakožto 'normativní bytosti', nějak propojit s (dosud stále spíše rudimentárními) vědeckými poznatky týkajícími se pravidel? A měli bychom se o to pokoušet? (viz. <http://lms.ff.uhk.cz/hfd/okonf.htm>)

Jan Sokol zahájil konferenciu prednáškou „Svoboda, pravidla a instituce“, v ktorej sa vyslovil ku klasickému problému vzťahu - a určitej tenzie - medzi slobodou a pravidlami, pričom svoj výklad podporil detailnými pozorovaniami o hrách a pravidlách. Druhý deň hovoril Vladimír Svoboda o otázkach, ktoré si možno klásť v kontexte logickej analýzy pravidiel a noriem - resp. jazykových výpovedí, v ktorých pravidla (normy) formulujeme – a predviedol, ako sa dajú niektoré aspekty explikovať (modelovať) v deontických logikách. Martin Kanovský potom hovoril o sociálnych normách z pohľadu kognitívneho antropológa, pričom sa zameral na problém naturalizácie noriem, a argumentoval, že pokiaľ majú normy hrať kauzálnu rolu pri vysvetľovaní ľudského správania, musia byť internalizované, totiž, reprezentované aktérom správania, čo by podľa neho predpokladalo určitú reprezentačnú teóriu noriem v rámci všeobecnejšej reprezentačnej teórie mysle. Posledný pozvaný prednášajúci, právnik a filozof Tomáš Sobek, ukazoval, že právo nie je len formálnym systémom pravidiel, ale je otvorené hodnotovo podmieneným interpretáciám reflektujúcim odlišné etické koncepcie.

Na konferencii bolo prezentovaných niekoľko zaujímavých príspevkov z oblasti etiky. Kamila Pacovská hovorila o pravidlách v kontexte etiky cnosti, ako reakcii (predovšetkým) britských morálnych filozofov druhej polovice 20. st. na klasickú deontologickú koncepciu etiky, a návrate k antickému etickému modelu, ktorý akcentuje pojem cnosti a morálneho charakteru. Tomáš Hříbek kriticky analyzoval Dennettov evolucionistický prístup k morálke, špeciálne pokus „ospravedlniť“ morálku skrze evolučné vysvetlenie a odvodiť preskriptívne sudy z deskriptívnych s odkazom na typ normativity, ktorý je neproblematiký v evolučnej biológii. Analýzou prototypického prípadu „morálne nabitého“ pojmu *vraždy* a úvahami o performatívnej

povahe výpovedí obsahujúce takéto výrazy sa Marek Tomeček pokúsil podporiť provokatívnu tézu, že etablované koncepcie morálneho súdu sú pomýlené, podobne ako celá dištinkcia medzi deskriptívnymi a hodnotovými súdmi. Vojtěch Kolman nehovoril o etike, ale ukazoval, že problém pravidiel, ako ho nájdeme u Wittgensteina alebo Brandoma, má typické anticipácie u Platóna či Kanta, pričom Brandomova koncepcia poskytuje (analyticko-pragmatické) prostriedky, ako uchopiť novým spôsobom tradičný ontologický (čo *objektívne je?*) a epistemologický problém (čo *znamená, že niečo možno objektívne poznať?*). V príspevku „Normativita nespolupráce“ Ondřej Beran analyzoval klasický problém *čierneho pasažierstva* (*free riding*), avšak v súvislosti so záujmovými skupinami, ktoré „organizované“ parazitujú na etablovaných spoločenských normách a pravidlách, čo si samozrejme vyžaduje spoluprácu a existenciu rozoznávaných pravidiel v rámci parazitujúcej skupiny. Politická filozofia bola reprezentovaná vystúpením Miroslavy Bačkovéj, v ktorom sa vyslovila k otázke, či je možná existencia absolútnych, univerzálnych morálnych princípov, ktoré by tvorili základ každého spoločenstva, a ktoré by zabezpečili globálnu rovnosť, pričom porovnávala názory Johna Rawlsa a Marty Nussbaum. Sociologický pohľad na pravidlá bol systematicky zhrnutý v príspevku Miroslava Joukla a Lucie Kudovej „Pravidla pohľadom sociologie“. Filozofia mysle s presahom do kognitívnych vied si našla miesto v prednáške Jany Rončákovéj „Bio-mozgom“ k sociálnym normám?“, v ktorom autorka predstavila niektoré aktuálne výsledky kognitívnych vied, ktoré sa zdajú naznačovať, že normatívnosť mysle/mozgu môže byť prejavom vrodenej, ako aj získaných schopností.

Viacero príspevkov sa rôznym spôsobom týkalo vzťahu medzi normami a jazykom. Ladislav Koreň rozobral problém normatívnosti *tvrdenia*, ktorý je intenzívne diskutovaný v súčasnej analytickej filozofii jazyka. Jindřich Černý hovoril o probléme konvencií a sankcií v jazyku, a predovšetkým o konvencionalistickým motívoch, ktoré viedli niektorých filozofov v ich snahe o spresňovanie (normovanie) jazyka a významov. V príznačne pomenovanej prednáške – „Normativní síla jazyka: je jazyk skutočne fašistický v tom, čo nás nutí říkat?“ - sa Ondřej Švec zamyslel nad otázkou, čo by mohlo znamenať, že určité diskurzy majú normatívnu, či dokonca mocenskú a represívnu povahu. Jan Bierhanzl predstavil koncepciu Emmanuela Levinasa, podľa ktorého je pôvod reči, ako aj normatívnosti, treba hľadať v interlokúčnom vzťahu, čo poukazuje na interlokúčnu povahu etiky. Petr Dvořák hovoril o logike noriem Jana Caramulea z Lobkovic, predovšetkým o jeho analýze morálneho a právneho argumentu. Celú konferenciu charakteristicky zakončil Jaroslav Peregrin prednáškou, ktorej ústrednou myšlienkou bolo, že pravidla zohrávajú kľúčovú úlohu v jazyku a myslení, a teda v tom, čo je tradične – a správne - považované za pre nás charakteristické. Na jednej strane, pravidlá nemôžu predpokladať jazyk, pretože ten je vždy konštituovaný určitými pravidlami; na druhej strane, jazyk nemôže predpokladať rozum, pretože ten je záležitosťou pojmov, ktoré nám však umožňuje jazyk. Je teda treba revidovať tradičný model: *rozum (myslenie) → jazyk → pravidlá*.

Akcia názorne predviedla, že dialóg medzi odlišnými prístupmi k jednému problému je nielen veľmi dobre možný, ale je žiaduci a užitočný pre všetky zúčastnené

strany. Úspěch konference dává dobrý důvod tešit' sa na ďalšie ročníky tejto konferencie – nech už budú domáce alebo medzinárodné.

Ladislav Koreň

Filozofická fakulta  
Univerzita Hradec Králové  
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové  
ladislav.koren@uhk.cz