



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 ČTVRTÝ, ČÍSLO DVA, PODZIM 2012

## OBŠAH

### *Texty*

<i>T. Sobek:</i>	<b>O povaze morálních důvodů</b>	5
<i>J. Votava:</i>	<b>Pascalova sázka</b>	19
<i>T. Jacko:</i>	<b>Prchavý subjekt</b>	31
<i>Z. Barníková-Magganaris:</i>	<b>Ľudská duša v ideovej koncepcii Dostojevského</b>	45
<i>L. Petrišáková:</i>	<b>Fikční jako opozitum faktuálního?</b>	63

### *Kritická stat'*

<i>S. Synek:</i>	<b>M. Kuna: Kritika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra</b>	81
------------------	--	----

### *Zprávy*

„Open access“ po britsku ( <i>J. Peregrin</i> )	91
Plagiátorství v čínské akademické sféře ( <i>H. Janoušek</i> )	93

## O povaze morálních důvodů<sup>1</sup>

### On the Nature of Moral Reasons

*Tomáš Sobek*

Ústav státu a práva  
Akademie věd České Republiky  
Národní 18, 116 00 Praha 1 - Nové Město  
&  
Právnická fakulta  
Masarykova univerzita v Brně  
Veveří 70, 611 80 Brno  
tomas.sobek@law.muni.cz

#### Abstrakt/Abstract

Tento článek analyzuje problém normativity morálky. Argumentuji, že morálka nás normativně omezuje ve veřejném prostoru důvodů. Některá jednání jsou v dané společenské praxi poskytování a požadování morálních důvodů neobhajitelná. Morální zdůvodňování je zdůvodňováním v pojmech obecných principů s ideou férové nestrannosti k zájmům všech dotčených osob. Morální svědomí nemá nezávislý normativní význam. Normativní síla svědomí je odvozená od presumované způsobilosti morálních principů na jeho pozadí být ospravedlněné v (hypoteticky ideálním) veřejném prostoru důvodů.

This paper analyses the problem of normativity of morality. I argue that morality restricts us normatively in the public space of reasons. Some actions are indefensible in the social praxis of giving and asking for moral reasons. Moral reasoning is a reasoning in terms of general principles with the idea of fair impartiality to interests of all affected persons. The moral conscience has not an independent normative significance. The normative force of moral conscience is derivately related to the presumptive capability of the moral principles in its background to be justified in the (hypothetically ideal) public space of reasons.

#### I.

V tomto článku se snažím ukázat, že k porozumění tomu, co je to morálka, bychom se měli zaměřit na povahu morální argumentace, zejména na to, co se považuje za morální důvod, resp. co odlišuje morální důvody od mimo-morálních důvodů k jednání.

---

<sup>1</sup> Tento text byl zpracován s podporou Grantové agentury ČR v rámci projektu P408/12/2579 .

Centrálním aspektem morálního zdůvodňování je to, že jestliže svůj postoj prezentujeme z morálního hlediska, prezentujeme ho z pozic nestrannosti a férovosti.

Morálka je normativním fenoménem. Ale co přesně to znamená? Nabízí se odpověď, že morálka je normativní v tom smyslu, že nás omezuje v možnostech jednání, protože nebýt morálky, mohli bychom si dělat cokoli bychom chtěli. Tato odpověď je ovšem problematická, a to hned z několika důvodů. Jednak není jasné, co přesně se myslí oním omezováním. Morálka člověka jistě neomezuje tak jako vězně omezují ocelová pouta, která mu fyzicky brání v pohybu. Znakem společenských norem chování, na rozdíl od přírodních zákonů, je jejich principiální porušitelnost. Lidé např. uznávají platnost a potažmo i závaznost morální normy, že lhát se nemá, takže podléhají normativnímu omezení vzhledem ke lhaní, a přesto vcelku běžně lžou. A také může být snadno zavádějící už to, když říkáme, že nás omezuje morálka jako taková. Jestli nás něco omezuje, jestli na něco narážíme jako na překážku svého jednání, jsou to ostatní lidé z masa a kostí, kteří se vzpírají našemu sobectví a adresují nám své morální výtky.<sup>2</sup> Faktická „omezující síla“ morálky je založená na neústupnosti druhých lidí v jejich požadavku, abychom se chovali způsobem, který považují za správný. Morálka ovšem není normativním fenoménem jako společenská praxe faktického donucování, ale jako společenská praxe inter-subjektivního zdůvodňování požadavků, že se něco má, resp. nemá dělat. V rámci této praxe jsou určité požadavky na to, abychom se chovali prosociálně, resp. abychom své jednání omezili ve prospěch druhých lidí, považovány za legitimní. V morální praxi se navíc uznává jako legitimní, že nesplnění oněch požadavků se kritizuje, resp. sankcionuje. To znamená, že ve společenské komunikaci je porušení sdílených morálních norem považováno za dobrý důvod ke kritice, resp. k nějaké sankci. Sankce sice v konečném důsledku mohou být (a bývají) založené na fyzickém donucení, nicméně z normativního hlediska jde zejména o to, jestli uvalení určité sankce je v daném společenství aprobováno jako legitimní. I akt potrestání je totiž jednání, které lze na základě nějakých důvodů hodnotit jako správné, či jako nesprávné.<sup>3</sup>

My lidé, jako výrazně sociální bytosti s jazykovou kompetencí, organizujeme své vztahy komunikováním důvodů, na základě kterých vzájemně požadujeme, odsuzujeme, nebo naopak ospravedlňujeme určité způsoby chování. Morální praxe nás normativně omezuje ve společenském prostoru důvodů. Nejde tedy o faktickou nemožnost nemorálního jednání, ale o nemožnost jeho ospravedlnění vůči ostatním lidem. Lidé v určitém společenství uznávají obecné principy společného života, ve světle kterých lze nějaké jednání ospravedlnit jako správné, nebo naopak odsoudit jako nesprávné. Některá jednání jsou v daném prostoru důvodů prostě morálně neobhájitelná. Když v určitém normativním kontextu říkáme, že *A* by se nemělo dělat, jinými slovy tím

---

<sup>2</sup> „Morálka jako taková k nám nemluví, oslovují nás druzí lidé, kteří vyjadřují své morální názory jako požadavky, abychom jednali podle toho, co oni považují za správné.“ Viz Gaus (2012, s. xvi).

<sup>3</sup> Brandom (1994, s. 36); Hart (1994 (1961), s. 84).

říkáme, že *A* je v tomto kontextu neobhajitelné.<sup>4</sup> Zdůvodňujeme-li něco z morálního hlediska, obvykle argumentujeme na základě sdílených morálních principů, ale věcným morálním důvodem je v konečném důsledku respekt k druhým lidem. Je-li předmětem diskuze platnost samotných morálních principů, ptáme se, jestli jsou rozumně přijatelné pro všechny osoby, jejichž zájmy by praktikováním těchto principů jako principů společného života byly pravděpodobně dotčeny. Jestliže někdo dává otevřeně najevo svůj postoj, že zájmy druhých lidí ho nezajímají, dává tím zároveň najevo, že odmítá vést diskuzi na základě morálních důvodů.<sup>5</sup> Řekne-li se naopak o někom, že je morálně vnímavý, napadne nás, že je empatický k potřebám, zájmům a pocitům druhých osob. To je psychologický aspekt. Normativní rozměr přistupuje tehdy, když je navíc i vnímavý k tomu, jak lze ospravedlnit, či naopak odmítnout jednání před druhými lidmi na základě důvodů, u kterých by mohl rozumně očekávat, že je ti druzí budou akceptovat. Vysloví-li morální soud, že určité jednání je dobré, či naopak špatné, nevyjadřuje tím pouze své osobní sentimenty, ale vyjadřuje i svůj názor, že toto jednání je dobré/špatné ve světle principů, které lze rozumně přijmout jako principy obecné regulace chování.<sup>6</sup>

Může se namítnout, že normativní tlak morálky jakožto tlak dobrého důvodu na jednotlivce netvoří primárně vnější tlak společnosti, ale vnitřní tlak jeho vlastního svědomí. Myslím, že svědomí lze uvažovat jako odvozený fenomén, totiž jako internalizaci veřejného prostoru důvodů. (Tuto věc se pokusím objasnit na konci tohoto článku.) Předpokládám přitom, že morálka má primárně společenskou funkci. Morálka umožňuje řešit koordinační problém, jak žít spolu v míru a prosperitě. Lidé mají společné, ale i konkurenční zájmy, ve vzájemné interakci potřebují sladit své osobní životní plány.<sup>7</sup> Vzájemná ochota omezit své individuální plány vytváří prostor pro spolupráci, tedy pro realizaci kolektivních plánů, která nakonec může být všestranně výhodná. Jednotlivci udělají samostatně krok zpět, aby mohli společně udělat dva kroky dopředu.

Také lze namítnout, že morálka se netýká jenom mezilidské interakce, ale i osobní aspirace jednotlivce. Např. lze tvrdit, že člověk jako jedinec má morální povinnost k sebe-zdokonalování, a tu že by měl, i kdyby žil sám na pustém ostrově. Morálku zde ale uvažuji pouze v užším slova smyslu, tedy jako společenskou praxi, ve které se odůvodňují a prosazují závazky vůči druhým lidem. Snad lze v některých kontextech např. rozumně odůvodnit, že někdo morálně „dluží“ ostatním lidem, že bude pilně pracovat na svém sebe-zdokonalování, protože jejich osudy významným způsobem

---

<sup>4</sup> Např. v kontextu utilitaristické etiky je obhajitelné obětovat život jednotlivce v zájmu záchrany životů mnoha lidí, zatímco v kontextu kantovské etiky to obhajitelné není. Zde ale nemluvíme primárně o kontextu určité etiky jako teorie morálky, ale o kontextu určité morálky jako společenské praxe, tedy o tom, co je inter-subjektivně obhajitelné v rámci určité praxe morálního zdůvodňování.

<sup>5</sup> „... nepotřebujeme vysvětlovat normativní sílu morálních soudů těm, kteří nemají tendenci je akceptovat a kteří vůči nám neuznávají žádnou významnou sounáležitost.“ Viz Railton (1993, s. 286).

<sup>6</sup> Scanlon (1998, s. 4).

<sup>7</sup> „Naše životy jsou sociální, velká část myšlení o tom, co dělat a jak něco pocítovat, je myšlením o tom, jak žít s druhými lidmi.“ Viz Gibbard (2008, s. 30).

závisí na rozvoji jeho talentu. Zdá se ale, že v pojmech toho, co morálně „dlužíme“ všem ostatním, je např. těžké ospravedlnit zákaz (privátně praktikovaných) konsenzuálních homosexuálních praktik mezi dospělými osobami.<sup>8</sup> Za své jednání jsme vůči druhým lidem morálně odpovědní jenom tehdy, když tímto jednáním zasahujeme do sféry jejich legitimních zájmů. Nestací tedy vyjádřit svůj osobní pocit znechucení nad samotnou skutečností, že někdo praktikuje něco tak „ohavného“ jako homosexuální styk. Je nutné přijatelně zdůvodnit, jakým způsobem se homosexuální praktiky dotýkají legitimních zájmů druhých lidí, pokud vůbec, abychom z toho mohli usoudit, že tito druzí lidé jsou morálně oprávněni požadovat, aby se homosexuálové svých praktik zdrželi.<sup>9</sup>

Jedna věc je popis toho, že se v daném společenství určité normy (principy, standardy, pravidla) jednání aktuálně akceptují jako morálně závazné normy společného života, druhá věc pak je, že se v tomto společenství vedou diskuze o tom, jestli zrovna tyto normy jsou správnými normami společného života, tedy jestli je jejich akceptace rozumná. Rozumnost se tu používá v meta-normativním smyslu. Neptáme se už na to, co požadují naše (aktuálně platné) normy, jaké chování je dodržuje, ale na to, jestli bychom tyto normy měli změnit. Když říkáme, že určité normy jsou rozumně akceptovatelné, nemluvíme o tom, že jsou *de facto* akceptované, ale o tom, že jsou způsobilé obstát v testu kritického zhodnocení. Morálka jakožto společenská praxe normativní povahy může být praktikováním norem, které nejsou precizně explicitně formulované. Můžeme totiž morálně kritizovat konkrétní činy bez formulování obecných norem, které je zakazují. Prostě řekneme, že tohle je ohavné, že tohle se nedělá, že tohle se trestá, apod. Obecné normy přitom používáme implicitně, jsou normativním předpokladem na pozadí kritického hodnocení konkrétních činů. Požadavek na precizní formulaci obecných norem obvykle přichází až tehdy, když se samotné normy stávají předmětem hodnocení. Impulzem k takovému hodnocení může být i nejasnost v tom, jestli se dosavadní normativní praxe implicitně řídila normou N1, nebo obsahově podobnou, ale konkurenční normou N2, a potřeba rozhodnout se mezi nimi. V takovém případě je otázka rozumné akceptovatelnosti vznesena až na základě toho, že není jasné, co se v dosavadní praxi vlastně *de facto* akceptuje.

Etické diskuze s teoretickou ambicí se pohybují ve více normativních rovinách. Můžou začít otázkou, jestli je konkrétní čin morálně správný. Pak se stočí k obecným morálním normám, kterými se zdůvodňují partikulární morální názory. Potom lze abstraktně diskutovat o tom, jaké normy jsou rozumně akceptovatelné a co je to vlastně rozumná akceptovatelnost, např. jestli jedinou relevantní racionalitou v kontextu morálky je instrumentální racionalita. Diskuze ale může i sestoupit zpátky ke konkrétním příkladům, např. aby se ukázalo, že morální normu N1 bychom měli preferovat před morální normou N2, protože N2 v určitých konkrétních případech

---

<sup>8</sup> Scanlon (1998, s. 172).

<sup>9</sup> Homofobie není legitimní zájem, ani morální postoj.

implikuje velmi neintuitivní požadavky.<sup>10</sup> Základní morální pojmy se v etické diskuzi používají relativně k teoriím na pozadí. Např. paternalisté primárně mluví o zájmech osob v objektivním smyslu, takže zájmem osoby je něco proto, že existuje dobrý důvod, aby to tato osoba chtěla, i když to aktuálně nechce, resp. i když odmítá, že takový dobrý důvod existuje.<sup>11</sup> Naproti tomu liberálové primárně používají subjektivní koncepci, protože svoji etiku orientují na svobodu, resp. autonomii jednotlivce. Liberál se zdráhá, aby omezoval svobodu osoby „pro její dobro“, a proto uvažuje zájmy osob podle toho, jak si své zájmy samy definují. Otázka, co je *legitímním* zájmem, se pak vztahuje k tomu, co se považuje za férové řešení konfliktů zájmů mezi osobami. Je sice diskutabilní, co je férovým řešením, ale je nepochybné, že otázka férového řešení konfliktů zájmů mezi osobami je centrálním problémem etiky a také referenčním bodem morální argumentace.

## II.

Pojem zdůvodňování morálních požadavků vyžaduje další upřesnění. Je totiž rozdíl, jestli chcete přesvědčit morálního skeptika, že je už v jeho vlastním zájmu, aby se choval v souladu s nějakými morálními principy, nebo jestli chcete přesvědčit někoho, kdo nějaké morální principy už akceptuje, že ve světle těchto principů je určité jednání správné.<sup>12</sup> V prvním případě se snažíme někomu, kdo uvažuje jako *homo economicus*, vysvětlit, že není rozumné, aby v každém konkrétním případě přímočaře sledoval maximalizaci svého užitku, protože z dlouhodobého hlediska je výhodné omezit své bezprostřední užitky ve prospěch úspěchu společných projektů, pokud lze takové omezení rozumně očekávat i od svého partnera.<sup>13</sup> Zdůvodnění tohoto typu je sice zdůvodněním ve prospěch morálního chování, ovšem není to morální zdůvodnění. Není to argumentace na základě morálních důvodů. Morální zdůvodnění totiž nechápeme jako užitečnou soukromou radu konkrétnímu jednotlivci, jak být úspěšný, ale jako zdůvodnění v modu požadavku na férovou univerzalizaci, tedy jako zdůvodnění, protože zohledňujeme zájmy druhých osob. Partikulární zájem jednotlivce sice může být dobrým mimo-morálním důvodem pro morální jednání, ale není to morální důvod. Může být důvodem, abychom zohledňovali zájmy druhých osob, ale není to důvod na základě toho, že zohledňujeme zájmy druhých osob.

Morální tvrzení, a potažmo i morální zdůvodnění, v sobě implicitně zahrnuje veřejný návrh pro sdílený společenský řád, který má ambici být rozumně přijatelný v principu pro kohokoli. Ačkoli morální zdůvodnění fakticky probíhá *inter partes*, vždy

---

<sup>10</sup> Ačkoli vhodná dělba práce může prospět vývoji oboru nejen ve vědě, ale i ve filozofii, myslím si, že striktně oddělovat otázky (a potažmo témata, analýzy, diskuze, konference, ...) normativní etiky, metaetiky a aplikované etiky by bylo škodlivé. Se striktní specializací by nám mohly unikat ty nejzajímavější etické souvislosti.

<sup>11</sup> De Marneffe (2010, s. 66).

<sup>12</sup> Von Grundherr (2007, s. 116).

<sup>13</sup> Gauthier (1986, kap. VI).

je na místě otázka, jestli by obstálo i *erga omnes*.<sup>14</sup> Morální argumentace se vyznačuje tím, že své názory prezentujeme jako formulované z nestranného (férového, neosobního, objektivního) hlediska, tedy z hlediska, které je neutrální vzhledem k individuálním zájmům. Argument ryze osobním zájmem není platným tahem v morální argumentaci. Samozřejmě, že morální zdůvodňování může být a také bývá falešné, ale i když je v konkrétním případě jen zástěrkou individuálních zájmů, vede se v předstírání, že to, o co diskutujeme primárně jde, je smysl pro férovost.

Morální význam nestranného hlediska nespočívá v tom, že každé osobě, včetně sebe sama, *vždy* připisujeme stejný význam, takže nakonec nikdo nemá nárok na to, aby se jeho osobní zájmy upřednostňovaly před zájmy druhých osob už jen proto, kým je. Spočívá spíše v tom, že *jestliže* o věci uvažujeme z morálního hlediska, pak své důvody jakožto *morální* důvody musíme oprostít od úzkého hlediska partikulárních zájmů. Zdaleka ne o všem ve svém životě uvažujeme z morálního hlediska, zdaleka ne vše obhajujeme z morálního hlediska, ale *jestliže* svůj postoj prezentujeme z morálního hlediska, prezentujeme ho z pozic nestrannosti a férovosti.<sup>15</sup> Býváme často rozhořčení, ale jen málokdy jsme *morálně* rozhořčení. Jsme rozhořčení např. proto, že nám osobně někdo ublížil, nebo že někdo ublížil našemu dítěti, ale morálně rozhořčení jsme až tehdy, když jsme rozhořčení z toho, že někdo někomu ublížil, a to bez ohledu na to, kdo komu ublížil.

*Jestliže* argumentujeme z pozic morálky, formulujeme svoji argumentaci v pojmech rovného přístupu k osobám. Z morálního hlediska se např. vyžaduje, abychom byli připraveni poskytnout pomoc v principu každému, kdo ji naléhavě potřebuje, tedy i tomu, kdo nám nemá a zřejmě ani nebude mít co nabídnout na oplátku.<sup>16</sup> Mimochodem, už v tom se ukazuje, že morální zdůvodňování neredukujeme pouze na otázku vzájemně výhodné spolupráce. Pro morální zdůvodňování je naopak typické, že uznává i zájmy těch osob, které na aktuálním trhu spolupráce nemají co nabídnout. Třeba proto, že jsou těžce handicapovaní, či už prostě proto, že nemohou být přítomní.<sup>17</sup> Lze např. morálně argumentovat, že bychom neměli nadměrně exploatovat životní prostředí, protože máme závazky k budoucím generacím, resp. protože uznáváme i jejich zájmy jako legitimní důvod v morální diskuzi. Někdo může odpovědět, že jeho to osobně nezajímá, protože on je bezdětný, takže mu na budoucích generacích nezáleží. Tímto vyjadřuje své osobní preference, které ostatní můžou zohlednit jako jeho individuální zájem, ale není to morální argument, už proto ne, že nemá diskurzivní ambice k férové univerzalizaci. Nicméně může to být morální argument, pokud ho mluvčí obhajuje principiálně, tedy bez ohledu na to, že zrovna on je

---

<sup>14</sup> „Postkonvenční morálky nespočívají v seznamu konkrétních povinností, ale primárně jsou založené na principu univerzalizace a ideji diskurzivního ospravedlnění.“ Viz Baxter (2011, s. 67).

<sup>15</sup> Meyer (2011, s. 40–43).

<sup>16</sup> Nagel (1991, kap. 2).

<sup>17</sup> Uznání a zohledňování zájmů těch slabých, kteří ve společenském systému spolupráce, typicky na trhu práce, kvůli svému těžkému handicapu nemají co nabídnout, není jen okrajovým, ale je naopak centrálním aspektem morální argumentace. Řekne-li někdo, že ho zájmy těch slabých nezajímají, dává tím najevo, že o dané věci nehodlá diskutovat z morálního hlediska.



shodou okolností bezdětný.<sup>18</sup> Vyjádříme-li v diskuzi nějaký svůj názor jakožto morální názor, prezentujeme ho tak, že tím nesledujeme svůj osobní užitek, ale tak, že bychom tento názor akceptovali i v případě, kdybychom byli na místě kohokoli druhého.<sup>19</sup> Morální důvody jsou primárně zaměřené ke zdůvodnění toho, že určitý způsob jednání je správný/nesprávný vzhledem k systému obecných principů, který lze všemi dotčenými rozumně přijmout jako řád společného života.<sup>20</sup>

Klasickou námitkou proti etikám „hobbesovského“ typu je, že skutečně morálním jednáním je pouze takové jednání, které je vedeno morálními, rozuměj nesobeckými motivy.<sup>21</sup> Nebudu se tu zabývat pojmem altruismu.<sup>22</sup> Problém je už v tom, že motivy jednání lze chápat různými způsoby. Jednak jako vědomé motivační důvody, které aktér zároveň zvažuje jako dobré důvody svého rozhodnutí; jednak jako mentální páky, které působí v rozhodování aktéra, aniž by si toho on sám byl vědom, či dokonce proti jeho vůli; jednak jako mentální stavy, které aktérovi připisuje interpret, aby mu jeho jednání dávalo dobrý smysl. Zvláště třetí pojetí nás nikam neposunuje, protože už samo o sobě závisí na tom, jakými ideály je vedena interpretační vstřícnost k aktérovi.<sup>23</sup> Jde mi tu o jiný problém, totiž že morální diskurz je normativně založený na ideji férovosti, resp. nestrannosti vzhledem k legitimním zájmům druhých osob. Zdůvodnění jednání v pojmech osobních přání nemá povahu morálního zdůvodnění, ledaže skrytě odkazuje k legitimním zájmům druhých osob. „Proč to děláš?“ „Protože chci.“ V morálním diskurzu takovou odpověď může mluvčí dát najevo, že to je jenom jeho věc, že tato jeho aktivita nepodléhá morálním požadavkům, protože podle jeho názoru nezasahuje do sféry legitimních zájmů druhých osob.

Když někdo tvrdí, že určité jednání je morálně správné, prezentuje tento názor svému publiku z principiálního hlediska, tedy tak, že ho podporují nějaké obecné morální principy, které jsou způsobilé splňovat zájmy všech potenciálně dotčených osob, a to pokud možno lépe než každá jiná dostupná normativní alternativa.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Jedna věc je, jestli je něco morální argument, tedy jestli je prezentován v modu férového respektování zájmů druhých osob, druhá věc pak je, jestli to je dobrý argument, tedy jestli je způsobilý obstát v racionální diskuzi.

<sup>19</sup> Hare (1981, s. 225).

<sup>20</sup> John Rawls v této souvislosti píše: „Především, principy musí být obecné. To znamená, že musí být možné je formulovat bez použití toho, co by se intuitivně chápalo jako vlastní jména, nebo jako rigidní určité deskripce. Takže predikáty v jejich formulacích by měly vyjádřit obecné vlastnosti a vztahy. Uspokojivému řešení této záležitosti naneštěstí brání hluboké filozofické problémy.“ Viz Rawls (1999 (1971), s. 113).

<sup>21</sup> Von Grundherr (2007, s. 171).

<sup>22</sup> „Zdá se, že pojem altruismu v každodenním jazyce požaduje nejen prvek jednání, ale i motivu. Lidé, kteří nikdy nepomáhají druhým, asi nebudou uvažováni jako altruisté. Na druhé straně ale, když lidé pomáhají druhým, chceme nejprve vědět, proč tak činí, než je označíme jako altruisty. I svatí můžou být považováni za sobecké, jestliže své životy sebe-obětování chápali jako vstupenky do Nebe.“ Viz Sober a Wilson (1998, s. 17).

<sup>23</sup> Když říkáme, že by bylo smysluplné, aby si určitý aktér něco myslel nebo aby něco dělal, nemluvíme o tom, co si tento aktér aktuálně myslí nebo co aktuálně dělá, ale spíše o tom, že onen aktér má ve světle svých hodnot a zájmů dobrý důvod si něco myslet nebo dělat. Viz Millar (2004, s. 22).

<sup>24</sup> Heath (2001, s. 230).

Zdůvodnění, je-li chápáno jako morální zdůvodnění, tedy v sobě zahrnuje univerzalizaci, což ale samozřejmě neznamená, že mluvčí, který něco morálně zdůvodňuje, je nutně férovým člověkem či altruistou. Není pochyb o tom, že někteří lidé zneužívají morální diskurz k tomu, aby bezohledně manipulovali druhými lidmi. Kdyby přitom otevřeně říkali „Tímto svým morálním názorem sleduji jenom svůj vlastní prospěch.“, byli by jako manipulátoři neúspěšní a navíc, zdá se, i pragmaticky inkonzistentní. Tvrzení, rozuměj jakékoli tvrzení, nejen morální, je společenská instituce, která v sobě implicitně zahrnuje závazek k odůvodnění, pokud je mluvčí vyzván, aby své tvrzení obhájil. Morální tvrzení takto zavazuje k odůvodnění v ideji nestrannosti z hlediska zájmů potenciálně dotčených osob. Mluvčí na sebe bere tento diskurzivní závazek i tehdy, když je ve svém morálním tvrzení neupřímný a v komunikaci sobecky sleduje pouze své osobní cíle.<sup>25</sup>

### III.

Moderní společnosti sekulárního typu jsou normativně diferencované. V komunikaci normativní povahy, více či méně ostře, odlišují morální, právní, ekonomické, estetické, náboženské, politické a jiné důvody k hodnocení jednání. Stejně jednání, např. manželská nevěra, může být v prostoru právních důvodů aprobované jako legální, ale zároveň v prostoru morálních důvodů reprobované jako něco nepřijatelného. Specifické společenské instituce v praxi zdůvodňování nefungují na bázi *all-things-considered judgement*, ale vždy nějak, explicitně nebo implicitně, vymezují, které důvody do svého diskurzu zahrnují jako relevantní důvody a které z něj naopak vylučují jako irelevantní. Např. v právní argumentaci se uplatňují normativní důvody na základě formálních pramenů práva (typicky zákony, soudní precedenty, mezinárodní smlouvy), ale jiné důvody (např. argumentace textem Bible) se vylučují jako právně irelevantní, přičemž tyto vyloučené důvody jsou naopak akceptované jako relevantní, příp. i preferované jako rozhodující, v jiném diskurzu (např. teologickém).<sup>26</sup> Jaké důvody se vylučují z prostoru morálních důvodů jako morálně irelevantní? Myslím, že to jsou zejména ty důvody, které zcela rezignují na univerzalizaci, protože otevřeně sledují výhradně partikulární zájmy arbitrárně vybraných jedinců, příp. skupin.<sup>27</sup> I v morálním diskurzu je samozřejmě legitimní argumentovat partikulárními zájmy, jestliže tím např. připomínáme zájmy těch osob, které byly dosud opomíjeny, resp. jejichž legitimní zájmy nebyly doceňované, ovšem v tom případě argumentujeme partikulárními zájmy ve prospěch férové univerzalizace.

Nevím, zda je možné morálku uspokojivě vysvětlit v pojmech ekonomického redukcionismu, totiž jestli je morálka v konečném důsledku založená pouze na efektivní koordinaci aktérů, kteří svým jednáním sledují maximalizaci svého osobního užitku.

---

<sup>25</sup> I neupřímným („živým“) slibem se zavazují, že pro někoho něco udělám. Když ho pak nesplním, můžu být kritizovaný hned dvakrát. Jednak za neupřímnost, pokud se prokáže, jednak za nesplnění slibu.

<sup>26</sup> Schauer (2004, s. 1909-1956).

<sup>27</sup> „Úvahy o tom, že něco splňuje osobní touhy, jsou špatným druhem důvodů k ospravedlnění požadavků spravedlnosti či ke zdůvodnění čehokoli jako normy spravedlnosti.“ Viz Darwall (2006, s. 185).

Možná, že ano. Ovšem morální diskurz, tedy prostor morálního ospravedlnování a morální kritiky, jak ho ze své komunikační zkušenosti známe, takto „hobbesovský“ rozhodně není. Možná je praxe morálního zdůvodňování, jak ji známe, tedy zdůvodňování z hlediska férovosti či nestrannosti k zájmům dotčených osob, v nějakém smyslu pomýlená, možná že vůbec nevystihuje nějaké hlubší, např. biologické nebo ekonomické, základy morálky. Ovšem i kdyby to byla pravda, nic by to nezměnilo na skutečnosti, že porozumět normativitě morálky znamená porozumět tomu, na jakých principech je založená společenská praxe morálního zdůvodňování. Vysvětlení morálky, ze kterého vypadne společenský fenomén morálního zdůvodňování, snad může být dobrým redukcionistickým vysvětlením fakticity morálky, ale není to vysvětlení normativity morálky. Morálka je společenská praxe, v rámci které aktéři vyjadřují, konfrontují a zdůvodňují své postoje přijetí, nebo odmítnutí nějakých způsobů jednání. Normativita je kategorie, která se uplatňuje z pozice účastníka společenské praxe. Ptáme-li se na normativitu morálky, ptáme se na to, jak sami účastníci morální praxe rozumí normativní síle důvodů jakožto morálních důvodů.<sup>28</sup> Z pohledu zvnějšku, jakoby z neangažovaného odstupu, který se nezajímá o to, co morálka znamená pro samotné účastníky morální praxe, ale pouze zaznamenává pravidelnosti jejich činností, působí normativita morálky jako něco fiktivního. A z psychologického hlediska bych se snad spokojil s prostým konstatováním, že nějaké normy „kolonizují“ jejich mysl.<sup>29</sup> Ale jestliže mě zajímá normativita jejich morálky, musím se věnovat i tomu, že v rámci své praxe pouze něco chápou a uznávají jako morální důvod k jednání, resp. ke kritice či ospravedlnění jednání. Účastníci morální praxe pouze něco chápou jako postoj z morálního hlediska. Pro normativitu morálky je naprosto klíčové rozlišovat, co je zdůvodněním z morálního hlediska a co je zdůvodněním z nějakého jiného, tedy mimo-morálního hlediska. Co je tahem uvnitř prostoru morálních důvodů, a co je tahem mimo tento prostor. Možná je morální hledisko jen konstrukcí nějaké fiktivní hranice, ale v tom případě mě jako někoho, kdo se zajímá o normativitu morálky, zajímá způsob onoho konstruování.

Současní stoupenci „hobbesovského“ kontraktualismu vcelku otevřeně připouštějí, že nemají ambici formulovat etickou teorii, která je v souladu s běžnými morálními intuicemi.<sup>30</sup> Pro upřesnění bychom měli rozlišovat dva druhy souladu etické teorie s morální praxí: 1) *Věcný*: Jestli je etická teorie v souladu s morální praxí v obsahu morálních povinností, tedy v tom, jaké způsoby chování se v teorii a praxi identifikují jako správné, resp. špatné. 2) *Diskurzivní*: Jestli je etická teorie v souladu s morální praxí ve způsobu morálního zdůvodňování, tedy v tom, co se považuje za specificky morální důvody. Myslím, že toto rozlišení může být metodologicky užitečné. Vezměme, že etická teorie A s redukcionistickou ambicí vysvětluje určitou morální

---

<sup>28</sup> Stejná pravidla lze různě zdůvodnit. Chceme-li porozumět morálce určitého společenství z hlediska toho, jak oni sami své morálce rozumí, neměli bychom zůstat jen u otázky, proč se v tomto společenství dodržují zrovna tato morální pravidla (a ne jiná), ale měli bychom se také ptát, proč používají zrovna tento způsob morálního zdůvodňování (a ne jiný).

<sup>29</sup> Tamanaha (1997, kap. 6).

<sup>30</sup> Gauthier (1986, s. 269); Stemmer (2000, s. 263).

praxi M, ale jen z vnějšího hlediska,<sup>31</sup> tedy v pojmech, které pro samotné účastníky praxe M nemají žádný etický obsah, takže takové vysvětlení nepovažují za etické vysvětlení.<sup>32</sup> Z vlastního morálního hlediska účastníků praxe M, pokud toto hledisko nezmění, teorie A sice identifikuje právě ty způsoby jednání, které oni považují za morálně správné, a v tomto smyslu teorii A můžou uznat jako korektní, ale teorie A je pro ně deficitní v tom, že nijak neobohacuje jejich vlastní praxi morálního zdůvodňování.<sup>33</sup> Účastníci praxe M chápou předloženou teorii jako mimo-morální vysvětlení morálky, jako vědeckou zajímavost, která v jejich praxi morálního zdůvodňování nenachází žádné uplatnění. Na druhé straně vezměme, že etická teorie B přistupuje k morální praxi M z vnitřního hlediska. To znamená, že se snaží vysvětlit, jak své společenské praxi normativně rozumí samotní účastníci, v jakých pojmech morálně ospravedlňují, nebo kritizují určité způsoby jednání. Teorie B se snaží explicitním a koherentním způsobem zformulovat systém obecných morálních principů, které jsou implicitní dosavadní praxi morálního zdůvodňování v tomto společenství. Pokračující praxi morálního zdůvodňování pak obohacuje tím, že ji poskytuje normativní systém, se kterým se účastníci morální praxe můžou ztotožnit, vlastně je pro ně uspořádaným „sebe-porozuměním“.

Rozhodně netvrdím, že morálka na nás klade bezvýhradný požadavek k nestrannosti v každém našem jednání.<sup>34</sup> Morální praxe, jak ji známe a většinově chápeme, nepochybně respektuje některé speciální společenské vztahy. Např. rodiče nemají obecnou morální povinnost přistupovat nestranně k zájmům svých vlastních a všech cizích dětí, advokáti nemají morální povinnost být neutrální k zájmům svých klientů a klientů protistrany, přátelství, ale i lásku a patriotismus uvažujeme jakožto morální závazky v pojmech loajality, kterou obvykle oceňujeme jako ctnost. Obětování svého vlastního života pro životy druhých chápeme z morálního hlediska jako tzv. supererogaci. To znamená, že sebe-obětování sice můžeme oceňovat a obdivovat jako morální hrdinství, ale nepovažujeme to za morální povinnost. Na tomto místě ale velmi snadno sklouzneme k nedorozumění. Nejde o to, jestli morálka, jak ji známe, obecně zakazuje jednání na základě osobní náklonnosti. Samozřejmě, že nezakazuje.<sup>35</sup> Moje

---

<sup>31</sup> Pro ekonomy je typické, že mají sklony odhlížet od toho, jak své normativní praxi rozumí sami účastníci této praxe. Ekonom např. řekne: „Vy právníci si po staletí myslíte, že účelem tort law (= právo civilních deliktů) je korektivní spravedlnost, ale vy nerozumíte své vlastní praxi. Účelem tort law je ve skutečnosti něco jiného, totiž efektivní minimalizace škodných událostí.“ Kritiku takového vnějšího přístupu nabízí např. Coleman (2001, část I).

<sup>32</sup> Hart (1994 (1961), s. 89).

<sup>33</sup> K metodologickým kritériím adekvátnosti etických teorií se velmi zajímavě vyjadřuje Southwood (2010, s. 12-22).

<sup>34</sup> „Ten, kdo vždy upřednostňuje své osobní zájmy před zájmy druhých lidí, je ve všech etických systémech paradigmatickým eticky špatným člověkem; přitom čím více bezohledně někdo sleduje svůj vlastní zájem, tím více inklinujeme k tomu, abychom ho označili jako nemorálního. Nicméně i tady platí, že věci nejsou tak jednoduché, protože určitý stupeň sebe-zájmu je spojený s tím, co je lidské, a potažmo i s tím, co je nutné k prosperitě lidského života.“ Viz Cottingham (2010, s. 619).

<sup>35</sup> „Jestliže ‘straněním’ myslíme zaujatost nebo předsudek, pak morálka a stranění jistě nejsou slučitelné, protože zaujatost a předsudek jsou neslučitelné s tím druhem nestrannosti, který je fundamentálním rysem morálního myšlení. Ale jestliže, na druhé straně, ‘straněním’ myslíme preferenci nebo zálibu nebo

osobní náklonnost a partnerský vztah je dobrým osobním důvodem k tomu, že kupuji květiny své partnerce a ne sousedce od naproti, ale není to důvod, který bych ve veřejné diskuzi prezentoval jako morální důvod, tedy jako důvod z pozic férovosti. Kupovat květiny své partnerce, a ne sousedce, je jednáním mimo požadavky morálky. Netvrdím, že v každém svém činu máme morální povinnost hodnotit zájmy všech osob, včetně sebe sama, z nestranného hlediska. Tvrdím jenom to, že ospravedlňovat, či naopak kritizovat jednání z pozic morálky, tedy ve veřejném prostoru morálních důvodů, znamená prezentovat své hodnocení z nestranného hlediska. Někdo může smysluplně říct: „Pomohl jsem mu, protože je to můj otec. Byla to moje morální povinnost.“ Dodatkem, že to byla jeho morální povinnost, chce sdělit, že svoji pomoc nezduvodňuje svou osobní náklonností, ani názorem, že jeho otec je něco extra. Oním dodatkem chce sdělit, že předkládá argument na základě obecného principu, že máme zvýšenou povinnost k pomoci ke svým rodičům než k cizím lidem, přičemž má za to, že tento obecný princip je rozumně přijatelný pro kohokoli. Skutečnost, že některé obecné principy jsou v daném společenství aktuálně přijatelné, zatímco jiné nejsou, a zejména pak to, že některé vztahy (např. rodinné, partnerské, ...) mají ve společnosti zvláštní režim, může mít dobré evoluční vysvětlení.<sup>36</sup>

Všichni si ovšem dobře uvědomujeme, že aktuální morální praxe může být morálně problematická. Kritizujeme-li nějakou morálku jako morálku v uvozovkách, např. nacistickou „morálku“ nebo otrokářskou „morálku“, obvykle ji kritizujeme proto, že nezohledňuje vhodně zájmy některých skupin osob, např. Židů nebo otroků, resp. proto, že neférově straní zájmům některých skupin na úkor jiných skupin. (Oprávněně se přitom domníváme, že takové dekadentní morálky prosperují ve společenském kontextu, kde veřejná diskuze je *a priori* uzavřená k obhajobě zájmů určitých skupin obyvatelstva.) Kritický postoj k morální praxi pak formulujeme otázkou: „Můžou být tyto morální praktiky ospravedlněné jako praktiky, které by byly akceptovatelné z nestranného morálního hlediska?“<sup>37</sup> Zní to paradoxně, když mluvíme o nemorální morálce, ovšem je to snadno pochopitelné. Každá morální praxe sice sebe samu prezentuje tak, že má ambici k férové nestrannosti, jinak by se ani nemohlo jednat o praxi morálního zdůvodňování, ovšem z kritického odstupu můžeme smysluplně říct, že určité praktiky, navzdory svým ambicím a sebe-prezentacím, ve skutečnosti nejsou férové, protože kvůli nějakým předsudkům (např. rasové teorii) přehlídí nějaké zájmy, které my uznáváme jako legitimní. Rainer Forst píše: „Náš normativní morální svět je světem, který je *vytvořený* podle principu vzájemně-zobecnujícího ospravedlňování: *inter-subjektivně konstruovaný* svět norem, které svoji závaznou platnost nabývají tím,

---

náklonnost pro konkrétní osobu, pak jistě morálka a stranění jsou slučitelné. Navzdory významu, který se nestrannosti připisuje v určitých kontextech, morálka nemůže odsuzovat naše partikulární preference a náklonnosti pro druhé osoby.“ Viz Scheffler (2010, s. 99).

<sup>36</sup> „Morálku lze vhodně nahlížet tak, že spočívá v dobrovolně přijatých požadavcích verifikovaných z nestranné perspektivy, které jsou závislé na své historii. ... jenom morálka s evoluční historií může být ospravedlněná vůči komukoli, takže jenom morálka s evoluční historií poskytuje základ k tomu, abychom ke každému přistupovali jako ke svobodným a rovným morálním osobám.“ Viz Gaus (2010, s. 42–43).

<sup>37</sup> Ibid., s. 63.

že proti nim nelze předložit žádné (v relevantním smyslu) dobré důvody.“<sup>38</sup> Rozumím tomu tak, že když někdo prezentuje nějaké normy jako morálně platné a potažmo i morálně závazné, prezentuje je tak, že jsou způsobilé obstát v racionální diskuzi, která se vede v ideji nestranné férovosti. Ovšem jedna věc je, že někdo určité normy prezentuje jako způsobilé obstát v ideálním diskurzu, druhá věc je, jestli tomu ve shodě věříme, třetí věc pak je, jestli by skutečně obstály.

#### IV.

Na závěr se vracím k otázce normativního tlaku svědomí. Není pochyb o tom, že sebe-referenční emoce, např. pocity viny, hanby, či naopak hrdosti, mají rozhodující význam pro lidské rozhodování, a to už proto, že člověk dokáže tyto své pocity efektivně anticipovat jako očekávaný mentální trest nebo odměnu.<sup>39</sup> Zabýváme-li se normativitou svědomí, zajímá nás primárně to, v jakém smyslu nám svědomí poskytuje specificky morální důvody jako dobré důvody k jednání. Jestliže špatné svědomí chápeme jako mentální trest za morálně špatné jednání, pak už máme za to, že špatné svědomí je v daném případě jako trest adekvátní, protože ono jednání je opravdu morálně špatné. Považovat nějaké jednání za opravdu morálně špatné znamená mít za to, že v racionální diskuzi lze obhájit obecný morální princip, který takové jednání zakazuje. Jednotlivec může být v rámci aktuální morální praxe neúspěšný ve snaze přesvědčit své partnery v diskuzi o tom, že určité jednání je opravdu morálně špatné. Jestliže si, navzdory svému argumentačnímu neúspěchu, svůj morální názor dále ponechává, ponechává si ho v přesvědčení, že názoroví oponenti by v kvalitnější diskuzi, tedy za lepších diskurzivních podmínek, jeho názor uznali jako rozumný, případně by ho i sami přijali za svůj vlastní. Lepšími diskurzivními podmínkami se myslí hypotetická situace, ve které by diskutující byli otevřenější, vstřícnější, informovanější, chytřejší, argumentačně disciplinovanější, oproštění od předsudků, skutečně orientovaní na férové zohledňování zájmů všech osob, ..., prostě blíže k ideálnímu diskurzu.

Výše jsem napsal, že svědomí lze uvažovat jako odvozený fenomén, totiž jako mentální internalizaci veřejného prostoru důvodů. Je to myšleno tak, že morální svědomí vychází z osobního přesvědčení, třeba i naivního, že určité jednání je správné/špatné, protože morální princip, který ho požaduje/zakazuje, lze za argumentačně ideálních (tedy hypotetických) podmínek obhájit ve veřejné diskuzi. Normativita je veskrze veřejným fenoménem.

Proti aktuálnímu morálnímu konsenzu lze vždy argumentovat otevřenou otázkou: „Aktuálně panuje názorový konsenzus, že A je správné, ale opravdu je A správné?“ Jinými slovy: „Aktuálně panuje názorový konsenzus, že A je správné, ale opravdu

---

<sup>38</sup> Forst (2007, s. 83).

<sup>39</sup> Psychologové berou velmi vážně sociální význam těchto emocí, přičemž se zaměřují na to, jak člověk emočně vnímá sebe sama v očích těch druhých. „Hanba, vina, rozpaky a hrdost fungují jako morální barometr, poskytují totiž bezprostřední a výraznou zpětnou vazbu na sociální a morální akceptovatelnost naší osoby.“ Viz Tangney, Stuewig a Mashek (2007, s. 22).

bychom se na tom shodli i v situaci ideálního diskurzu?“ Můžeme také smysluplně říct: „Zdá se, že jsme se na tom, že A je správné, shodli v situaci ideálního diskurzu, ale opravdu je to ideální diskurz?“ Nerozumím ale otevřené otázky: „Vezměme, že bychom se v ideálním diskurzu shodli na tom, že A je správné, ale opravdu by to znamenalo, že A je správné?“ Nerozumím totiž, co přesně se v této otázce vlastně morálně zpochybňuje. V ideálním diskurzu jsou přece všechny legitimní zájmy rozumně zohledněné. Vraťme se ale na zem. Nepovažuji za užitečné, abychom spekulovali o tom, k jakému morálnímu konsenzu bychom dospěli v situaci ideálního diskurzu. Už proto ne, že mám pochybnosti o tom, jestli má otevřený morální diskurz opravdu tendenci konvergovat k názorovému konsenzu.<sup>40</sup> Nicméně, myslím si, že jestli něčím můžeme přispět k morálnímu pokroku, pak je to zejména argumentační kultivace veřejného prostoru. Je to banalita, ale významná banalita.

## Literatura

- Baxter, H. (2011): *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford University Press, Stanford.
- Coleman, J. (2001): *The Practice of Principle*. Oxford University Press, Oxford.
- Cottingham, J. (2010): „Partiality and impartiality“. In *The Routledge Companion to Ethics*, ed. J. Skorupski, Routledge, New York, 2010, s. 617-627.
- Brandom, R. (1994): *Making It Explicit*. Harvard University Press, Harvard.
- Forst, R. (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Darwall, L. S. (2006): *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Harvard University Press, Harvard.
- Hart, H. L. A. (1994/1961): *The Concept of Law*. Oxford University Press, Oxford.
- Gaus, G. (2010): „The Demands of Impartiality and the Evolution of Morality.“ In *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, eds. B. Feltham & J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 42-64.
- (2012): *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gauthier, D. (1986): *Morals by Agreement*. Oxford University Press, Oxford.
- Gibbard, A. (2008): *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. Oxford University Press, Oxford.
- Grundherr, Von R. M. (2007): *Moral aus Interesse: Metaethik der Vertragstheorie*. De Gruyter, Berlin.

---

<sup>40</sup> V knize *Právní myšlení* argumentuji, že morální diskurz spíše diverguje k ještě větší názorové pluralitě než že by konvergoval k názorovému konsenzu. Morální konsenzus je typický spíše pro totalitní systémy jedné vynucované Pravdy než pro společnosti otevřeného diskurzu. Viz Sobek (2011, kap. 2, 4, 20).

- Hare, R. M. (1981): *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford University Press, Oxford.
- Heath, J. (2001): *Communicative Action and Rational Choice*. MIT Press.
- De Marneffe, P. (2010): *Liberalism and Prostitution*. Oxford University Press, Oxford.
- Meyer, T. (2011): *Moralische Gründe: Studien zur integrativen Metaethik*. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main.
- Millar, A. (2004): *Understanding People: Normativity and Rationalizing Explanation*. Oxford University Press, Oxford.
- Nagel, T. (1991): *Equality and Partiality*. Oxford University Press, Oxford.
- Railton, P. (1993): „What the Non-Cognitivist Helps us to See the Naturalist Must Help us to Explain.“ In *Reality, Representation and Projection*, eds. J. Haldane & C. Wright, Oxford University Press, Oxford, 1993, s. 279-300.
- Rawls, J. (1999/1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Harvard.
- Scanlon, T. M. (1998): *What We Owe to Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press, Harvard.
- Schauer, F. (2004): „The Limited Domain of the Law.“ *Virginia Law Review* Vol. 90, s. 1909-1956.
- Scheffler, S. (2010): „Morality and Reasonable Partiality.“ In *Partiality and Impartiality: Morality, Special Relationships, and the Wider World*, eds. B. Feltham & J. Cottingham, Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 41-75.
- Sobek, T. (2011): *Právní myšlení: Kritika moralismu*. Aleš Čeněk, Plzeň.
- Sober, E. & D. S. WILSON (1998): *Unto Others: the evolution and psychology of unselfish behavior*. Harvard University Press, Harvard.
- Southwood, N. (2010): *Contractualism and the Foundations of Morality*. Oxford University Press, Oxford.
- Stemmer, P. (2000): *Handeln Zugunsten Anderen*. De Gruyter, Berlin.
- Tamanaha, B. (1997): *Realistic Socio-Legal Theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Tangney, J. P., J. Stuewig & D. J. Mashek (2007): „What’s Moral about the Self-Conscious Emotions?“. In *The Self-Conscious Emotions: Theory and Research*, eds. J. Tracy, R. V. Robins & J. P. Tangney, The Guilford Press, New York, 2007, s. 21-37.



## **Pascalova sázka**

### **Pascal's Wager**

*Jan Votava*

Filozofická fakulta  
Masarykova univerzita v Brně  
Arna Nováka 1, 602 00 Brno  
honza.votava@volny.cz

### **Abstrakt/Abstract**

Článek analyzuje argument Pascalovy sázky a některé klíčové námitky proti ní – kritiku Antonyho Duffa, Alana Hájka a tradiční námitku mnoha Bohů. Pascalův argument je reformulován tak, aby těmto námitkám co nejlépe odolal. Analýza ukazuje, že revidovaná podoba sázky zůstává otevřeným problémem teorie rozhodování.

The article analyzes some important reasons pro and contra Pascal's wager argument. Many gods objection and objections by Antony Duff and Alan Hájek are discussed. A reformulation of Pascal's wager is offered in order to make the case for Pascal's conclusion stronger. It is shown that some form of wager could still represent a serious problem for rational decision theory.

### **Úvod**

Cílem tohoto textu je zmapovat a prozkoumat některé důležité argumenty v diskusi o Pascalově sázce a formulovat premisy, které hrají nebo by mohly hrát v této debatě důležitou roli. Původní verzi Pascalovy sázky se pokusím reformulovat tak, aby byla co nejlépe hájitelná, neboť, jak bude vidět i v průběhu analýzy, její výchozí varianta čelí námitkám, kterým se lze pravděpodobně vyhnout jen za cenu opuštění některých původních Pascalových předpokladů. Nicméně zároveň se pokusím ukázat, že lze vytvořit takovou reformulaci, která může některým námitkám, které jsou v diskusi považovány za klíčové, odolát, a že pascalovská argumentace tudíž zůstává vážným problémem (můžeme snad říci i paradoxem) v rámci teorie rozhodování, se kterým je třeba se dále vyrovnávat. Výsledná analýza však neaspiruje na to být v žádném smyslu úplnou, má tedy být jen interpretací a výběrem, nikoliv přehledem celé diskuse.

### **Představení výchozího argumentu**

Ve prospěch víry v Boha lze argumentovat dvěma základními způsoby – pomocí teoretické nebo pragmatické argumentace (Jordan 2011). První z nich je tradiční a její jádro lze vyjádřit velmi jednoduchým schématem:

Z: Je rozumné věřit v Boha.

P1: Bůh existuje.

Pragmatický způsob argumentace ve prospěch víry zavedl do filozofie a teologie především křesťanský myslitel Blaise Pascal ve svém díle *Myšlenky* (1669, s. 136–9). Jeho úvaha, která do historie vstoupila pod názvem Pascalova sázka, zároveň stojí na počátku rozvoje klasické teorie rozhodování. Normativní správnost této teorie je též předpokladem správnosti Pascalova argumentu, jehož počátek lze stručně a jazykem současnosti popsat následujícími dvěma premisami společně podporujícími kýžený závěr.

Z: Je rozumné věřit v Boha.

P1: Je rozumné maximalizovat očekávanou hodnotu (expected value) vlastního jednání.

P2: Očekávaná hodnota víry v Boha je vyšší než očekávaná hodnota nevíry v Boha.

Zde je vhodné na příkladu stručně připomenout význam pojmu očekávané hodnoty v rámci teorie rozhodování. Dejme tomu, že nějaká činnost nám může přinést užitek, pokud se zdaří. Pokud se tato činnost nezdaří, výsledkem bude naopak určitá ztráta. Dále předpokládejme, že hodnota možného užitku byla kvantifikována číslem 100, hodnota ztráty číslem  $-120$ , pravděpodobnost, že činnost skončí úspěchem, byla vyjádřena hodnotou 0,75 a pravděpodobnost neúspěchu je tedy odhadnuta na 0,25. Očekávaná hodnota jednání je pak vypočtena vynásobením potenciálního užitku a pravděpodobnosti u jednotlivých stavů okolností (v našem případě úspěchu či neúspěchu činnosti) a sečtením získaných hodnot. V popsaném příkladu je tedy očekávaná hodnota daného jednání  $(100 * 0,75) + (-120 * 0,25) = 45$ . Činnost z tohoto příkladu, hodnocena sama o sobě, je tedy spíše výhodná než nevýhodná. Teorii rozhodování lze pak používat pro rozhodování se mezi různými variantami jednání skrze porovnávání jejich očekávaných hodnot.

Vraťme se k Pascalovi a formulujme, proč podle něj aplikace pravidel teorie rozhodování favorizuje víru před nevírou. Jeho zdůvodnění lze popsat následovně.

Z: Očekávaná hodnota víry v Boha je vyšší než očekávaná hodnota nevíry v Boha.

P1: Očekávaná hodnota víry v Boha je nekonečná.

P3: Pravděpodobnost existence Boha není nulová.

P4: Pokud Bůh existuje a já v něj budu věřit, získám nekonečný užitek.

P5: Pokud Bůh neexistuje a já v něj budu věřit, neutrpím nekonečnou ztrátu.

P2: Očekávaná hodnota nevíry v Boha není nekonečná.

P6: Pokud Bůh existuje a já v něj nebudu věřit, nezískám nekonečný užitek.

P7: Pokud Bůh neexistuje, nezískám nekonečný užitek.

Nabízejícím se nekonečným užitekem je myšlena spása neboli posmrtná odměna věčného blaženého života. Vezmeme-li v úvahu jen klasickou teorii rozhodování, pak z hlediska platnosti Pascalovy argumentace je lhostejné, zda je pravděpodobnost, že Bůh existuje, velká, malá či velmi malá. Dokud nepřisoudíme této pravděpodobnosti nulovou hodnotu, pak může být výsledkem násobení nekonečnem zase jen nekonečná hodnota.

### **První slabina Pascalovy sázky**

Jako slabá a neudržitelná se ukazuje zejména premisa P2. Nelze vyloučit celou řadu možností, díky kterým se i očekávaná hodnota ateismu stává nekonečnou. Například byla předložena hypotéza „profesorova Boha“ (Kaufmann 1978, s. 121–3), který po smrti odměňuje ty, kteří svou „víru“ a svá životní přesvědčení během života zakládají na intelektuální poctivosti a kritické snaze nalézt pravdu. V případě pravdivosti této hypotézy by intelektuálně poctiví ateisté skončili v nebi, zatímco ti, kteří se řídili Pascalovou sázkou, by naopak přišli zkrátka.

Ještě snadnější je poukázat na to, že může existovat milosrdný Bůh, který nekonečnou hodnotu naopak udělí i některým (nebo dokonce všem) nevěřícím (Rescher 1985). (Právě takového Boha ostatně mnozí věřící vyznávají.) Příslušné protiargumenty tedy mohou vypadat následovně.

Z: Není pravda, že očekávaná hodnota víry je vyšší než očekávaná hodnota nevíry.

P1: Očekávaná hodnota víry v Boha je nekonečná.

P2: Očekávaná hodnota nevíry v Boha je nekonečná.

P3: Pravděpodobnost existence „profesorova Boha“ není nulová.

P4: Pokud existuje „profesorův Bůh“ a já jsem upřímně přesvědčen, že Bůh není, bude moje nevíra odměněna nekonečnou hodnotou.

Z: Očekávaná hodnota nevíry v Boha je nekonečná.

P1: Může existovat milosrdný Bůh, který udílí nekonečnou hodnotu i některým nevěřícím.

P2: Pokud existuje Bůh milosrdný i k nevěřícím, mohu získat nekonečnou hodnotu, i pokud nebudu v Boha věřit.

### **Kritika Antonyho Duffa**

Na velmi zajímavý způsob, jak zobecnit tyto protiargumenty, upozornil Antony Duff (1986). Říká, že víru přece můžeme získat i tehdy, pokud o ni nebudeme nijak usilovat – taková možnost rozhodně není vyloučená. Z toho vyplývá, že očekávaný užitek tohoto lhostejného přístupu by měl být podle teorie rozhodování rovněž nekonečný, a tedy z hlediska Pascalovy logiky rovnocenný s jím obhajovanou vírou v Boha.

Tento způsob uvažování Duff dále rozšiřuje: Není vyloučeno, že jakékoliv jednání může být následováno obrácením, nebo může člověka přímo přivést k víře v Boha a k následné nekonečné hodnotě. Například je možné, že člověk se cílevědomě rozhodne nevěřit v Boha, ale v tomto svém plánu neuspěje a nakonec uvěří, za což pak bude Bohem nekonečně odměněn. Po vzoru Hájka (2003), který na Duffovu úvahu navazuje, můžeme použít i veselejší příklady: Někdo se může rozhodnout sníst hamburger nebo vyčistit si zuby a není vyloučeno, že uprostřed této činnosti dojde k „osvícení“ a víře v Boha. Očekávaná hodnota všech těchto běžných činností je tedy nekonečná.

Duffův argument lze zobecnit ještě více – není ani potřeba mluvit v něm o náboženství. Stačí předložit tezi, že jakékoliv jednání může vést k zisku nekonečné hodnoty. (Jakým způsobem, zda díky víře a díky Bohu, to už je lhostejné.) I když nejspíš budeme u všech či alespoň u většiny variant jednání považovat pravděpodobnost, že nás dané jednání dovede k zisku nekonečné hodnoty, za velmi malou, přesto musíme uznat, jsme-li falibilisté, respektive nechceme-li zastávat dogmatickou pozici, že dané pravděpodobnosti nejsou zcela nulové. Upřesněme, že falibilismus zde chápeme jako stanovisko, podle kterého si pravdivostí žádného tvrzení (snad vyjma logických pravd) nemůžeme být absolutně jisti.

Z Duffovy argumentace vyplývá, že očekávaný užitek jakéhokoliv jednání je podle klasické teorie rozhodování nekonečný. Z toho je mimochodem zřejmé, že přestože Duff prezentoval svůj argument především jako námitku proti Pascalově sázce (přesněji její *reductio ad absurdum*), je jeho příspěvek zároveň zpochybněním klasické teorie rozhodování. Má-li každé jednání nekonečný očekávaný užitek, pak ztrácí porovnávání různých variant jednání v rámci této teorie jakýkoliv praktický smysl. Všechny volby a potažmo i všechny způsoby jednání jsou stejně dobré, důsledkem by tedy byl extrémní etický, respektive praktický relativismus. Duffova reakce na Pascalovu sázku tak v podstatě vytváří další paradox, se kterým se musí teorie rozhodování vyrovnávat. Můžeme tedy říci, že Duffův paradox zaujímá pozici vedle slavného petersburského paradoxu a paradoxů od něj odvozených.

Abychom Duffovu kritiku mohli přesně zachytit, je potřeba rozvést detailněji i argument samotného Pascala. Ten si uvědomoval, že víra není stav, který by se dal jednoduše navodit na základě okamžitého rozhodnutí či volního aktu, a že mnozí nevěřící budou na jeho argument sázky reagovat prohlášením, že nejsou schopni začít věřit, ani kdyby chtěli (1669, s. 138–9). Pascal říká, že vášně, které lidem brání věřit, lze postupně odbourávat a díky tomu v dlouhodobějším horizontu k víře dospět. Jeho argumentaci lze tedy doplnit o konečný závěr a jeho premisy, z nichž jednu jsme již diskutovali.

Z: Je rozumné usilovat o víru v Boha.

P1: Je rozumné věřit v Boha.

P2: Je možné navodit sám u sebe víru v Boha.

Logiku Pascalovy sázky lze popsat ještě jiným, pozměněným argumentačním schématem, které méně vystihuje doslovnou podobu příslušných pasáží v *Myšlenkách*, ale zato je zdá se kratší, přímočařejší a silnější.

Z: Je rozumné usilovat o víru v Boha.

P1: Je rozumné maximalizovat očekávanou hodnotu (expected value) vlastního jednání.

P2: Očekávaná hodnota úsilí o víru v Boha je vyšší než očekávaná hodnota neusilování o víru v Boha.

P3: Očekávaná hodnota úsilí o víru v Boha je nekonečná.

P5: Pokud budu usilovat o víru v Boha, je možné, že v Boha uvěřím.

P6: Pokud Bůh existuje a já v něj budu věřit, získám nekonečný užitek.

P7: Pravděpodobnost existence Boha není nulová.

P4: Očekávaná hodnota neusilování o víru v Boha není nekonečná.

Právě proti takto formulované Pascalově sázce směřuje Duffova kritika. Jejím jádrem je zpochybnění předpokladu P4, podle kterého je očekávaná hodnota strategie, kterou volí nevěřící, pouze konečná, a tedy nižší, než hodnota strategie věřícího:

Z: Není pravda, že očekávaná hodnota neusilování o víru v Boha není nekonečná.

P1: Pravděpodobnost, že o víru v Boha nebudu usilovat, a přesto v něj uvěřím, není nulová.

P2: Pokud Bůh existuje a já v něj budu věřit, získám nekonečný užitek.

P3: Pravděpodobnost existence Boha není nulová.

Takto bychom mohli zaznamenat obecnější formu Duffovy kritiky:

Z: Není pravda, že očekávaná hodnota neusilování o víru v Boha není nekonečná.

P1: Očekávaná hodnota každého jednání je nekonečná.

P2: Pokud Bůh existuje a já v něj budu věřit, získám nekonečný užitek.

P3: Pravděpodobnost existence Boha není nulová.

P4: Pro každé jednání platí, že pravděpodobnost, že jej provedu a uvěřím v Boha, není nulová.

P5: Falibilismus je pravdivý.

Celý argument je ale možné, jak bylo řečeno, ještě více zkrátit a zobecnit a zcela se v něm vyhnout zmínkám o náboženských záležitostech.

Z: Očekávaná hodnota každého jednání je nekonečná.

P1: Pro každé jednání platí, že pravděpodobnost, že jej provedu a získám nekonečný užitek, není nulová.

P2: Falibilismus je pravdivý.

### **Různě velké nekonečné hodnoty?**

Tyto námitky představují pro Pascalovu sázku závažný problém. Jak na ně reagují její obhájci? Přední současnou obhajobu Pascalovy argumentace reprezentují Lycan a Schlesinger (1988). Ti formulují dodatečný předpoklad, který má situaci zachránit. Výsledný argument lze pak rekonstruovat následovně.

Z: Je rozumné věřit v Boha.

P1: Je rozumné maximalizovat očekávanou hodnotu (expected value) vlastního jednání.

P2: Očekávaná hodnota víry v Boha je nekonečná.

P3: Existuje-li více variant jednání s nekonečnou očekávanou hodnotou, je racionální zvolit tu variantu, u níž je pravděpodobnost dosažení nekonečného užitku nejvyšší.

P4: Víra v Boha vede k dosažení nekonečného užitku s vyšší pravděpodobností než její alternativy.

Doplňené premisy P3 a P4 působí vcelku přijatelně, lze je však kritizovat. Hájek (2003) připomíná, že Pascal sám tyto premisy součástí svého argumentu neučinil, takže jejich doplněním vzniká pouze reformulace, která nic nemění na skutečnosti, že původní argument, tedy argument Pascalovy sázky, je neplatný. Na tuto interpretaci lze přistoupit, nicméně podstatné je spíše to, zda reformulovaná verze tvoří přesvědčivý pragmatický argument ve prospěch racionality víry v Boha, a nikoliv zda ji ještě můžeme striktně vzato nazývat Pascalovou sázkou.

Věcnější námitku proti P3 naznačuje Paul Saka (2001), když poznamenává, že nekonečna mohou mít, jak učí cantorovská teorie množin, různou mohutnost. Tuto možnost skutečně nemůžeme ani v kontextu Pascalovy sázky vyloučit a za těchto okolností pochopitelně Schlesingerova dodatečná premisa přestává platit (respektive lze myslet případy, v nichž neplatí).

Zůstává však otevřená možnost dalších reformulací. Jak podotýká Sorensen (1994), nevýhoda Schlesingerovy premisy spočívá v tom, že je jen izolovaným principem a není podepřena matematickou teorií, která by srovnávání různě pravděpodobných nekonečných hodnot umožnila. (Taková teorie by pak mohla rozlišovat i mezi nekonečnými různými mohutnostmi.) Možné způsoby, jak by mohly vypadat reformulace, které by umožnily porovnávat varianty jednání vedoucí k nekonečnému užitku s vyšší či nižší pravděpodobností, nabízejí i s nástinem příslušného matematického aparátu Hájek (2003), Vallentyne a Kagan (1997) či Bartha (2007). Na základě Hájkovy analýzy můžeme prohlásit, že požadované rozlišovací

schopnosti můžeme dosáhnout tehdy, pokud nekonečno nebudeme považovat za reflexivní při násobení pravděpodobnostní hodnotou. Reflexivitou při násobení myslí Hájek vlastnost spočívající v tom, že nekonečno se při násobení kladným konečným číslem nemění, jeho hodnota se nezvyšuje ani nesnižuje. Lze však konstruovat a užívat i matematické systémy, ve kterých nekonečno při násobení reflexivní není a ve kterých tedy platí, že  $x * \infty > y * \infty$ , pokud  $x > y$ . Při použití některého z takových matematických systémů se podle Hájka stává argument Pascalovy sázky formálně platným.

Přesto je ale Hájkovým závěrem tvrzení, že všechny reformulace Pascalovy sázky jsou nakonec odsouzeny k neúspěchu. Je tomu tak podle něj proto, že jejich nedílnou součástí musí být Pascalovo přesvědčení, že spása je jakožto nekonečná hodnota tou nejvyšší hodnotou, která může existovat – nic hodnotnějšího již být nemůže. Jakmile ale nepřiznáme nekonečnu vlastnost reflexivity při početních operacích, můžeme pro každou hodnotu spásy vymýšlet vždy vyšší a vyšší hodnoty, na které bychom měli spíše sázet. (Zvyšující se mohutnosti nekonečných hodnot jsou pak jen jedním z příkladů, jak lze toto navyšování provádět.)

Je pravdou, že možné reformulace se zdají být v nevyhnutelném rozporu s Pascalovým pojmem nekonečna jako hodnoty, kterou již nelze navýšit (Pascal 1669, s. 135). Na druhou stranu však není příliš podstatné, zda lze reformulace uvést do dostatečného souladu s Pascalovým myšlením a zda je lze ještě označovat za druhy Pascalovy sázky. Podstatné je, jak již bylo řečeno, především to, zda mohou vést k vytvoření přesvědčivého pragmatického argumentu ve prospěch víry v Boha. V tomto smyslu se nezdá být možnost neustálého navyšování potenciálního užitku spásy nutně nepřekonatelným problémem. Zvažme následující reformulaci pascalovské úvahy.

Z: Očekávaná hodnota víry v Boha je vyšší než očekávaná hodnota nevíry v Boha.

P1: Nekonečno není při násobení pravděpodobnostní hodnotou reflexivní.

P2: Pro každou hodnotu užitku, která je vyšší než konečná, platí, že tohoto užitku dosáhnou pravděpodobněji jako věřící v Boha než jako nevěřící v Boha.

P3: Pro každou hodnotu ztráty, která je vyšší než konečná, platí, že této ztráty nedosáhnou pravděpodobněji jako věřící v Boha než jako nevěřící v Boha.

Důvod k zařazení P1 již byl uveden, další premisy si ještě zaslouží komentář. V P2 a P3 se mluví o všech hodnotách užitku, které převyšují konečnou hodnotu, aby bylo zřejmé, že argument může fungovat i tehdy, pokud lze hodnotu potenciálního užitku neustále zvyšovat i nad původní jednoduchý pojem nekonečna. Důvodem zařazení P3 je možnost, že věřící by mohl mít větší šanci získat nekonečnou hodnotu, ale zároveň by mu i více než nevěřícímu hrozila nekonečná ztráta, která by jeho výhodu vyvážila či změnila v nevýhodu.

Uvedená trojice premis zároveň naznačuje, jak lze tuto reformulaci pascalovského přístupu napadnout. První možností je pochopitelně nepřistoupit na v současnosti nestandardní matematický model, který umožňuje z různých pravděpodobností získávat nekonečna různé hodnoty. Na druhou stranu vezmeme-li si jednoduchý příklad, v němž

máme na vybranou mezi 1% a 50% šancí získat ten samý nekonečný užitek, vede nás intuice silně k závěru, že vybrat 50% šanci je rozumnější, nikoliv stejně rozumnou či arbitrární volbou. Další příklady apelující na tuto intuici nabízejí v kontextu utilitarismu například Vallentyne a Kagan (1997). Přijetí některého z navrhovaných nestandardních matematických modelů by bylo jen logickým rozvinutím této intuice.

Jinou možností, jak argument odmítnout, je odmítnout smysluplnost konceptu nekonečného užítku nebo vůbec pojem nekonečna. Problémem však je, že v kontextu teorie rozhodování a pascalovského uvažování nestačí pro odmítnutí nekonečna a nekonečného užítku obhájit tezi, že nekonečný užitek je pravděpodobně nesmyslný či pravděpodobně pro člověka nedostupný. Bylo by třeba obhájit tezi, že takový užitek je zcela jistě nesmyslný či zcela jistě pro člověka nedostupný. Dogmatická pozice v takto spekulativní otázce však zřejmě není hájitelná. Jakmile však od této dogmatické pozice ustoupíme, získává možnost nekonečného užítku pozitivní pravděpodobnost a tudíž by již neměla být v kontextu teorie rozhodování opomenuta.

### Námítka mnoha bohů

Nyní se již můžeme přesunout k námitce tradičně považované za největší problém Pascalovy sázky, k námitce mnoha bohů. Ta v posledně formulovaném argumentačním schématu ohrožuje zejména premisu P2. Asi největší síla této námítky proti klasické formě Pascalovy sázky spočívá v tom, že lze věřit ve více bohů, přičemž při nesprávném výběru hrozí, že místo nekonečným užitekem bude věřící potrestán nekonečnou ztrátou. Existence této možnosti narušuje logiku sázky, protože rovnocenně vyváží možnost nekonečného užítku. To stejné je ale ostatně schopen udělat – a navíc obecněji – již probraný Duffův protiargument. Nyní diskutovaná reformulovaná verze sázky ale již může na obranu proti Duffovi použít rozlišování různých pravděpodobností zisku a ztráty nekonečných hodnot a ten samý nástroj ji alespoň zčásti imunizuje i před námitkou mnoha bohů. Umožňuje totiž srovnání, které určí, zda je potenciální nekonečný zisk pravděpodobnější a hodnotnější než možná nekonečná ztráta při existenci boha, kterého si člověk nevybere, který nekonečně potrestá ty, kteří v něj nevěřili a který bude zároveň mírnější vůči nevěřícím. Pokud převáží zisková položka, pak námitka mnoha bohů zřejmě není pro reformulovanou podobu sázky smrtící.

Současnou obhajobu účinnosti námítky mnoha bohů reprezentuje především Paul Saka (2001). Podívejme se postupně na příklady alternativních bohů, které diskutuje. Nejprve si půjčuje Galeova (1991) boha, který odměňuje lidi, kteří šlapou na každou třetí prasklinu v chodníku, a trestá ty, kteří to nedělají. V Sakově interpretaci bychom, použijeme-li Pascalovu logiku, mohli brát v úvahu i tohoto Boha a vyvodit z toho, že je rozumné jednat tak, abychom jej uposlechli.

Jak se tomuto nepřijatelnému závěru může obhájece Pascala vyhnout? Asi nejlepší recept naznačuje sám Paul Saka o několik řádků níže, když upozorňuje, že ke každému bohu lze myslet boha, který vyžaduje přesně opačnou činnost, než ten první, takže



veškeré praktické konsekvence se navzájem eliminují. Jakmile ale má obhájce víry k dispozici možnost volit v rámci sázky i podle pravděpodobností různých bohů, může popsany problém boha prasklin v chodníku zřejmě rozřešit třeba touto otázkou: Odměňuje Bůh (pokud existuje) pravděpodobněji ty, kteří šlapou na každou třetí prasklinu v chodníku, nebo ty, kteří se takovou malicherností nezabývají? Jeho odpůrce, který by chtěl svou linii v tomto bodě držet, by pak trval na tvrzení, že porovnávání pravděpodobnosti jsou stejné, případně stejně neurčitelné, přičemž tato jeho strategie by patrně byla nejúčinnější, pokud by ji obhajoval pomocí nekompromisního agnosticizmu a přihlásil se k přesvědčení, že o vlastnostech Boha, pokud existuje, nelze zcela nic říci. Je ironické, že výroky samotného Pascala o tom, že rozum nemůže v této oblasti nic rozhodnout (1669, s. 136), takový úplný agnosticizmus alespoň částečně podporují. Zdá se tedy, že příslušné Pascalovo vyjádření je po pasáži o reflexivitě nekonečna již druhým v jeho *Myšlenkách*, které musí být opuštěno či upřesněno, aby jeho vlastní argument sázky, byť pozměněn, mohl zůstat při životě. Potřebné upřesnění Pascalovy pozice by mohlo stavět na skutečnosti, že historicko-apologetické argumenty Pascal přijímá. Jeho výrok o nemohoucnosti rozumu se tedy zřejmě vztahuje jen na argumenty čistě filozofické.

Dokud bude odpůrce Pascalovy sázky používat bizarní příklady bohů, respektive vlastností a preferencí Boha, pokud Bůh existuje, bude pro jeho oponenty relativně jednoduché odpovídat, že jeho příklady jsou méně pravděpodobné než jejich opak. To se pravděpodobně týká i Sakovy hypotézy existence boha brouků, která je zamýšlena již jako serióznější možnost. Další varianty, u kterých se Saka zastavuje, se však tímto způsobem již možná odbývají obtížněji. Předně jde o již zmíněného profesorova boha, který odměňuje skepticky uvažující jedince a trestá ty, kteří manipulovali svá přesvědčení na základě kalkulu Pascalovy sázky. Dále Saka nabízí boha, který trestá věřící jiné víry, ale agnostiky nechává na pokoji. Profesorův bůh však z těchto dvou možností přece jen působí, alespoň dáme-li na první dojem, pravděpodobněji. Zajímavý je též pokus postavit proti křesťanskému Bohu buddhismus, který (v Sakově stručné a jistě nikoliv neproblematické interpretaci) tvrdí, že vyprázdníme-li mysl, tedy zbavíme-li se i víry v Boha, dosáhneme Nirvány a tedy nekonečného užitku, a nevyprázdníme-li ji, bude naše životní utrpení vinou opakujících se reinkarnací nekonečné. Poznamenejme, že tato možnost ohrožuje Pascalovu sázku odlišným způsobem než předchozí možnosti, protože nabízející se alternativní nekonečný užitek nesouvisí s vírou v žádného alternativního boha. V jiném příkladu má Bůh mayského náboženství údajně odměňovat i za sebevraždu a nakonec Saka upozorňuje, že v dějinách náboženství byl rozšířený i názor považující dobro a zlo (Boha a Satana) za rovnocenné síly (zoroastrismus, manicheismus atd.) a že je tedy otevřená možnost, že věřící v Boha se dostanou po smrti do rukou zla a budou potrestáni, zatímco agnostici budou jakožto neutrální ignorováni.

Pokusme se na základě Sakova příspěvku přesněji formulovat, na jaké premisy by výše uvedená reformulovaná náboženská sázka měla být postavena, aby mohla být proti námitce mnoha bohů imunní.

Z: Pro každou hodnotu užitku, která je vyšší než konečná, platí, že tohoto užitku dosáhnu pravděpodobněji jako věřící v Boha než jako nevěřící v Boha.

P1: Není pravda, že každé jednání vede se stejnou pravděpodobností k nekonečnému užitku jako k nekonečné ztrátě.

P3: Existují indicie, podle kterých lze rozlišovat pravděpodobnosti různých náboženských učení.

P2: Možnost zisku nekonečného užitku v Nirváně je méně pravděpodobná než možnost zisku nekonečného užitku v křesťanském nebi.

Co se týče premisy P2, nechávám na uvážení čtenáře, zda ji považuje za pravdivou. Nicméně pokud nikoliv, zůstává otevřená alespoň možnost reformulovat znění sázky tak, aby nehájila rozumnost víry v Boha, nýbrž spíše obecněji rozumnost duchovního života. Pak by premisa P2 odpadla a otázka výběru mezi křesťanstvím a buddhismem by se stala záležitostí revidované premisy P1.

Je to právě premisa P1, která má neutralizovat hrozbu plynoucí od většiny možností, které jsou diskutovány v rámci námitky mnoha bohů. Tato premisa působí vcelku přesvědčivě. Zdá se totiž, že stačí jen jedna jediná varianta jednání, o které bychom mohli říci, že ji Bůh, pokud existuje, spíše odměňuje, než trestá, aby argument sázky začal fungovat.

Premisa P1 a ji podporující premisa P3 hrají v celém sporu velmi důležitou roli a ne náhodou právě jejich obhajobě věnují Lycan a Schlesinger (1988) nejvíce prostoru. Jaké premisy pro jejich podporu lze v jejich příspěvku nalézt?

Z: Existují indicie, podle kterých lze rozlišovat pravděpodobnosti různých náboženských učení.

P1: Částečnými důvody ve prospěch některých náboženských učení jsou náboženské texty.

P2: Částečnými důvody ve prospěch některých náboženských učení jsou zprávy o zázracích.

P3: Částečnými důvody ve prospěch některých náboženských učení je množství stoupenců a délka tradice.

P4: Částečným důvodem ve prospěch některých náboženských učení je princip jednoduchosti.

P5: Princip jednoduchosti je používán ve vědě pro rozlišování pravděpodobnosti hypotéz.

P6: Podle principu jednoduchosti lze srovnávat různá pojetí Boha.

Detailním rozbořením těchto argumentů bychom se již dostali do tradiční oblasti teoretického zdůvodnění víry v Boha. Proto se omezím jen na uvedení klíčové výhody, která zde stojí na straně Lycana a Schlesingera. Pro obhájece víry je sice velmi těžké

prokázat v rámci tradiční teoretické apologie, že uvedené důkazy jsou schopny při rozpracování doložit, že určité náboženské učení je pravděpodobně pravdivé. Zde má ale obhájce pascalovského přístupu velmi odlišný a velmi ulehčený úkol. Stačí mu prokázat, že alespoň některé z uvedených důvodů jsou schopny určitá náboženská učení činit pravděpodobnějšími než jiná náboženská učení. Oponent tohoto stanoviska musí naopak hájit tezi, že okolnosti zmíněné v premisách nemají žádný vliv na pravděpodobnosti náboženských učení. Tato pozice se však zdá být příliš dogmatickou. Například srovnáme-li nějaké náboženství, při jehož vzniku mnoho lidí svědčilo o jistých nadpřirozených úkazech a mnoho lidí toto náboženství začalo vyznávat, s náboženským učení, které by tyto vlastnosti nemělo a v jiných ohledech by nebylo epistemicky přesvědčivější, pak zdá se není racionální trvat na tom, že historické okolnosti a zprávy neposkytují prvnímu učení ani tu nejslabší podporu, neboli že daná učení jsou co se pravděpodobnosti týče naprosto rovnocenná.

### Závěr

Náhledy na to, jak silné jsou premisy obou stran v konfliktu o Pascalovu sázku či o sázkou inspirované argumenty, se různí a budou se pochopitelně různit i nadále. Nicméně domnívám se, že naznačená analýza svědčí o tom, že spor není rozřešen a že pascalovské myšlení nelze odmítnout žádným jednoznačným a neproblematickým způsobem. Jinak řečeno, pascalovské myšlení představuje pro teorii rozhodování stále živý paradox. Jednou z cest k jeho řešení by mohly být pokusy o revizi samotné teorie rozhodování a maximy maximalizace očekávaného užítku. Přijetí závěru, ke kterému nás chtěl Pascal svým argumentem přivést, pak představuje jiné možné řešení paradoxu. Lze však očekávat, že v podivné oblasti velkých hodnot a malých pravděpodobností se budou i nadále objevovat další těžko stravitelné důsledky, ke kterým by nás přijetí pascalovského způsobu uvažování přivádělo.

### Literatura

- Bartha, P. (2007): „Taking Stock of Infinite Value: Pascal's Wager and Relative Utilities“. *Synthese* 154: 5–52.
- Duff, A. (1986): „Pascal's Wager and Infinite Utilities“. *Analysis* 46: 107–9.
- Gale, R. (1991): *On the Nature and Existence of God*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hájek, A. (2003): „Waging War on Pascal's Wager“. *Philosophical Review* 112: 27–56.
- Jordan, J. (2011): „Pragmatic Arguments and Belief in God“. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta; dostupné na: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/pragmatic-belief-god/>.
- Jordan, J. ed. (1994): *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Kaufmann, W. (1978): *Critique of Religion and Philosophy*. Princeton University Press, Princeton NJ.

- Lycan, W. & Schlesinger, G. (1989): „You bet your life“. In *Reason and Responsibility*, ed. J. Feinberg, Wadsworth, Belmont CA, 1993, s. 100–108.
- Pascal, B. (1669): *Pensées*. Paříž; český překlad *Myšlenky*, Odeon, Praha, 1973.
- Rescher, N. (1985): *Pascal's Wager*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Saka, P. (2001): „Pascal's Wager and the Many Gods Objection“. *Religious Studies* 37: 321–41.
- Sorensen, R. (1994): „Infinite Decision Theory“. In Jordan (1994): 13959.
- Vallentyne, P. & S. Kagan (1997): „Infinite Value and Finitely Additive Value Theory“. *The Journal of Philosophy* 94: 5–27.

## Prchavý subjekt

## Elusive Subject

### Několik pohledů na problematizaci subjektu na poli moderních a postmoderních společenských věd<sup>1</sup>

*Tomáš Jacko*

Filozofická fakulta  
Univerzita Palackého v Olomouci  
Křížkovského 10, 771 80 Olomouc  
tomasjacko@seznam.cz

#### Abstrakt/Abstract

Od poloviny dvacátého století se nejrůznější společenskovední disciplíny obzvláště důkladně zabývají otázkou subjektu, jeho povahy a vymežitelnosti. Koncept subjektu se ukazuje jako obtížně uchopitelný a celkově problematický. Na pozadí krátkých rozborů textů zvolených ze škály oborů od historie filozofie přes psychoanalýzu a sociologii až po teorii jazyka a filozofii vědy se v našem pojednání snažíme konstruovat mozaiku několika víceméně aktuálních pohledů na subjekt, na jejímž základě pak poukazujeme na vnitřní rozporuplnost samotného procesu, jímž je subjekt konstituován.

Since the middle of the twentieth century, the notion of the subject and the possibilities of delineating its nature have been the focus of particular attention within a number of humanities disciplines. The concept of the subject has proved difficult to tackle, and wholly problematic in general. Briefly analysing selected texts by authors involved in various fields of study, ranging from history of philosophy by psychoanalysis and sociology to theory of language and philosophy of science, we endeavour to construct a mosaic of several more or less contemporary views of the subject, on the basis of which we then point to the instability of the process itself by means of which the subject is constituted.

*Já jsem já, já jsem já, já jsem já...*

(Milan Kundera, Falešný autostop)

#### Úvod

Jedno z klíčových témat, jimiž se zabývá moderní a postmoderní teoretické myšlení, lze velmi zjednodušeně popsat jako „zabíjení subjektu“. Metafora smrti je ve filozofickém diskurzu posledních dvou století vůbec oblíbená jakožto vyjádření odklonu od tradičního pojetí určitého konceptu, se kterým bylo dosud nakládáno na základě

---

<sup>1</sup> Děkuji oběma recenzentům za cenné připomínky.

esencialisticky uplatňované intuice (nebo intuitivně uplatňovaného esencialismu): Nietzsche hovoří o smrti Boha, Barthes o smrti autora literárního textu, Derrida o smrti textu jako takového, Baudrillard o smrti reality. Ani subjekt, od dob Descartese ontologicky relativně stabilní veličina a současně vcelku bezpečná premisa epistemologických úvah, nebyl tohoto smutného osudu ušetřen.

V naší stati se pokoušíme předestřít několik příkladů problematizace subjektu na poli nejrůznějších společenskovedních disciplín, a to přibližně od poloviny dvacátého století, kdy se této otázce začalo dostávat intenzivnější pozornosti. Naší ambicí přitom není ani vykreslení jakéhosi celkového vývoje, ani plošné postižení většiny jednotlivých názorových proudů. Naopak, postupujeme velmi selektivně – na základě krátkých rozborů zvolených textů ze škály oborů od historie filozofie přes psychoanalýzu a sociologii až po teorii jazyka a filozofii vědy se snažíme konstruovat mozaiku kritických pohledů na subjekt, kterou lze považovat nikoli za vyčerpávající, avšak z hlediska našeho tématu za logicky i obsahově provázanou. Z této mozaiky pak závěrem abstrahujeme několik základních pozic, z nichž je možno problematizaci konceptu subjektu jakožto jednoznačně vymežitelné, esencialisticky pojímané kategorie uchopit.

Proti tradičnímu, racionalistickému pojetí subjektu vycházejícímu z descartovských a kantovských pozic vystoupil již ve druhé polovině devatenáctého století důrazně Friedrich Nietzsche. Jeho filozofie a Freudova psychoanalýza pak ve století následujícím představovaly dvě důležitá východiska francouzského myšlení, pro které byla právě otázka subjektu jedním ze stěžejních témat. Nejprve proto věnujeme pozornost některým výrazným postojům francouzských autorů, kteří v tomto ohledu hráli ústřední úlohu zejména v 60. a 70. letech dvacátého století. Pokud se jedná o pozdější myšlenkové proudy vztahující se přímo či nepřímo k problematice subjektu, zaměřujeme se na vybrané čelné představitele anglosaské tradice, a to s přihlédnutím k důrazu, jež tito myslitelé ve svých úvahách věnovaných subjektu kladou na otázku reference. Rozvolnění reference jakožto fundamentálního aktu vymezujícího subjekt lze totiž v předestřeném kontextu považovat za klíčový moment.

## I.

Anihilovat tradiční subjekt coby pevný, prvotní bod zejména epistemologických úvah se velmi přímočaře rozhodl Louis Althusser. Historik a filozof Althusser se systematicky věnoval studiu marxistického myšlení, které se snažil oprostit od ideologického balastu. Otázkou subjektu, pojímanou především z pohledu utváření a plynutí dějin lidstva, a na druhé straně i otázkou pohledu subjektu na tyto dějinné procesy, se zabíral mimo jiné v rozsáhlé analýze Marxova myšlení, již vydal společně se svým žákem Étienneem Balibarem pod názvem *Čist Kapital (Lire le Capital, 1965)*. Zde se v kapitole věnované historickému vývoji Marxových teoretických pozic snažil ukázat, že z hlediska filozoficko-historického bádání – a v důsledku i z hlediska epistemologického tázání se – ztrácí koncept subjektu svoji tradiční autoritu, čímž v důsledku dochází i ke zpochybnění jeho tradičně pojímané existence:

[P]ohled [*la vue*] [na realitu] tak již není věcí individuálního subjektu, který by byl obdařen schopností „vidět“ a který by tuto schopnost uplatňoval, ať již pozorně nebo roztržitě. Pohled je záležitostí jeho strukturálních podmínek, je výpovědí plynoucí z reflexe, která je vlastní poli příslušné problematiky a která se zaměřuje na objekty a na problémy tohoto pole. Zrak [*la vision*] v důsledku toho ztrácí svá privilegia posvátného čtení – není ničím víc nežli reflexí imanentní nutnosti pojící objekt či problém k podmínkám jejich existence, které se naopak pojí k podmínkám jejich produkce.<sup>2</sup>

Na zkoumání dynamiky vztahů dějin a lidské společnosti, nahlížených optikou třídního boje, Althusser aplikoval ve své době prominentní strukturalistické metody. Z tohoto hlediska pak pracoval s konceptem subjektu pouze ve smyslu poukazujícím na podřízený vztah (*assujettissement*) individua vůči státní moci. Pokud jde ovšem o představu subjektu jakožto entity ukotvené v mechanismech historického vývoje a schopné se k procesům tohoto vývoje na epistemologické rovině vztahovat či na ně působit, takovému subjektu Althusser ve svých úvahách nakonec neponechává žádný prostor. Naopak tvrdí, že historie probíhá bez toho, že by bylo zapotřebí o otázce subjektu vůbec přemýšlet:

Podstatou třídního boje je v konečném důsledku jednota produkčních vztahů a produkčních sil vázaných produkčními vztahy určitého způsobu produkce v konkrétní historické sociální formaci. [...] Jakmile je tohle jasné, otázka „subjektu“ historie se vytrácí. Historie je nekonečný „přirozeně-lidský“ [*„naturel-humain“*] systém, jenž setrvává v pohybu, a motorem tohoto pohybu je třídní boj. Historie je proces, a to proces, v němž není subjektu. Otázka, jak „člověk utváří dějiny“, zcela mizí; marxistická teorie ji definitivně odvrhuje spolu s prostředím jejího zrodu – jímž je buržoazní ideologie.<sup>3</sup>

Althusser takto zavrhuje tradiční subjekt z pozice filozofa historie, přičemž se v důsledku nepřilíš vzdaluje závěrům Jacquese Lacana, který koncept subjektu ve stejné době problematizoval na poli psychoanalýzy. Psychoanalýza, ve Freudově i v Lacanově pojetí, ostatně pro Althussera představovala významnou oblast zájmu, neboť s odkazem na decentralizaci ega a jeho odštěpení od subjektu mohl dále argumentovat, že skončilo období, kdy bylo možno subjekt považovat za „původ, esenci, příčinu, činitel jej vnitřně odpovědným za veškeré determinace vnějšího objektu“.<sup>4</sup>

## II.

V psychoanalýze podle Sigmunda Freuda subjekt především přestává být jednolitým, jasně vymezeným a sobě samému přímo poznatelným jsoucím – náhle vstupuje do hry temná sféra nevědomí, ve vztahu k němuž je vědomí navíc mnohdy pojímáno jako sekundární. Lacan jde ovšem ještě dál, neboť subjektu upírá nárok na jakoukoli

<sup>2</sup> Althusser (1973, s. 25).

<sup>3</sup> Ibid., s. 30–31.

<sup>4</sup> Althusser (1976, s. 72).

substanciální existenci a popisuje jej jako pouhý přelud, jenž má před očima sám sebe a jenž se naivně a marně snaží o uchopení svého bytí:

Je třeba říci, že filozofické *cogito* stojí u zrodu tohoto přeludu, v jehož důsledku si je moderní člověk tak jistý, že je sám sebou ve svých nejistotách ohledně sebe samého, a to i navzdory nedůvěře, kterou se mohl dávno naučit uplatňovat proti nástrahám sebelásky. Vždyť pokud [...] se rozhodnu nehledat význam za hranicemi tautologie a pokud se ve smyslu vět jako „válka je válka“ a „peníze jsou peníze“ rozhodnu být pouze tím, čím jsem, jak je možno mne oddělit od té zřejmé skutečnosti, že jsem v tomto aktu samotným?<sup>5</sup>

Důležitým elementem Lacanova pohledu na subjekt je koncept absence. Proti descartovskému racionalistickému axiomu „Myslím, tedy jsem“ staví Lacan svoji vlastní známou formuli „Myslím, kde nejsem; tudíž jsem, kde nemyslím.“<sup>6</sup> Zdánlivou podstatou subjektu se tak stává absence myšlení – avšak eliminujeme-li myšlení, eliminujeme v něm ústřední konstitutivní kategorii, jejímž prostřednictvím lze subjekt pojímat, a důsledkem takového kroku je pak i absence subjektu samotného. To, čím subjekt není, potažmo to, na co subjekt nemyslí, se potom v Lacanově pojetí paradoxně stává determinující součástí subjektu, přičemž na druhé straně to, čím subjekt je, potažmo to, čím si subjekt myslí, že je, má z hlediska existence subjektu nulovou výpovědní hodnotu: „Je třeba říci: Nejsem tam, kde jsem hříčkou svého myšlení; na to, čím jsem, myslím v okamžiku, kdy nemyslím, že myslím.“<sup>7</sup>

Lacanova teorie tedy směřuje nezadržitelně k tomu, aby byl tradiční subjekt, minimálně na poli psychoanalýzy, rozbit na padrt'. V rámci cyklu seminářů o základních psychoanalytických konceptech, uskutečněného roku 1964<sup>8</sup> na pařížské *l'Ecole pratique des Hautes Études*, v tomto smyslu Lacan mimo jiné naznačoval mnohé epistemologické závěry, které je třeba z úvah o otázkách absence subjektu načrtnutých výše vyvodit. V kontextu těchto dosti problematických závěrů se pak subjekt jako kategorie formovaná ve vztahu k tradičním konceptům vědomí a nevědomí, vědění a ne-vědění, případně myšlení a absence myšlení, skutečně zcela rozplývá. Na vztahu terapeuta a klienta<sup>9</sup> charakterizovaném klientovým emočním transferem<sup>10</sup> Lacan

<sup>5</sup> Lacan (1999, s. 514).

<sup>6</sup> Ibid., s. 515.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Jacques Lacan vedl semináře, ať již v soukromém či veřejném formátu, řadu let; zmiňovaný cyklus byl prvním, jenž se konal na *l'Ecole pratique des Hautes Études*, a z hlediska obsahového je dnes považován za jeden z klíčových. Péčí Jacquese-Allaina Millera, Lacanova studenta, později zetě a editora, se většine těchto seminářů následně dostalo knižního vydání.

<sup>9</sup> Lacan používá ve své době běžný pojem „pacient“; přikláníme se raději k pojmu „klient“, abychom zohlednili současný terminologický trend, jehož cílem je mimo jiné destigmatizace terapií prováděných mimo lékařské prostředí, případně poskytovaných jedincům, kteří nezbytně nevykazují symptomy nemoci v tradičním smyslu slova.

<sup>10</sup> Transfer je psychoanalytický koncept rozpracovaný v původní podobě Sigmundem Freudem. Označuje přenos klientovy emoční vazby z určitého předmětu či osoby (většinou z raného dětství) na nový předmět či osobu, aniž by v této nové vazbě byly replikovány emoční spouštěče vazby původní. Primárně se psychoanalýza zaměřuje na otázku takového typu transferu, kdy se objektem klientovy nové emoční vazby stává sám terapeut.



například ilustruje nebulózní povahu každého emočního vztahu jako takového. Důsledkem tohoto pohledu na věc je pak myšlenka, že ani subjekt sám – jakožto konstituent a zároveň participant dotýčným způsobem rozmlženého emočního vztahu – nedisponuje potenciálem zaručujícím uchopitelnou formu bytí. Lacan přitom v daném konkrétním případě hovoří o „subjektu, u něž se předpokládá vědění“ (*sujet supposé savoir*), jímž se rozumí subjekt osoby terapeuta, a naznačuje v této souvislosti nejednoznačnost otázky bytí subjektu, jakož i problematičnost jejího teoretického uchopení, na rovině emočního vztahu subjektu k „Jinému“ nebo „Druhému“ (*l'Autre*):

Bez ustání používáme termín *likvidace* transferu, aniž bychom měli zdání o tom, co tím chceme říci. [...] Je-li transfer uplatněním nevědomí, máme na mysli, že by transfer mohl spočívat v likvidaci nevědomí? Jsme po analýze zbaveni nevědomí? Nebo se jedná o to, [...] že by měl být jako takový zlikvidován subjekt, u něž se předpokládá vědění? Každopádně by bylo pozoruhodné, kdyby tento subjekt, u něž se předpokládá vědění, vědění týkající se vás [tj. klienta], a jenž o vás ve skutečnosti neví nic, měl být považován za zlikvidovaný právě v okamžiku, kdy na konci analýzy začíná – minimálně o vás – vědět alespoň něco. Právě v okamžiku, kdy se subjektu dostává největší konzistentnosti, bychom měli mít za to, že se rozplynul. Má-li slovo likvidace vůbec nějaký smysl, musí se tudíž jednat vlastně o permanentní likvidaci onoho klamu, jehož prostřednictvím má transfer tendenci projevovat se v uzavření nevědomí. [...] Tím, že se [subjekt] vztahuje k tomu, kdo ho má milovat, snaží se uvést Druhého do přeludového vztahu, v němž jej přesvědčí, aby byl ve stavu být milován [*d'être aimable*]. [...] Jakožto zrcadlový přelud [*mirage spéculaire*] vykazuje láska podstatu klamu.<sup>11</sup>

Obecněji vzato usiluje subjekt podle Lacana o vztah k Druhému mimo jiné proto, že se takto bezděky snaží naplnit své vlastní prázdno, vyrovnat své neustále hrozící zmizení, vyvážit onu již zmiňovanou absenci svého hmatatelného bytí. V pojednání nazvaném „Pozice nevědomí“ (*Position de l'inconscient*, 1964<sup>12</sup>) Lacan tuto myšlenku nedostatku vedoucího k touze po Druhém rozpracovává a konstatuje, že se jedná o neodmyslitelnou charakteristiku nevědomí:

[Subjekt] se prakticky setkává s touhou po Druhém ještě dříve, než je schopen ji nazvat touhou, natož si představit její objekt. Dosadí si tedy postrádání [*manque*] sebe sama, a to v podobě, v jaké by jej postrádal Druhý, kdyby zmizel on sám. Toto zmizení má přitom takřkajíc na dosah ruky, ze strany sebe sama, se kterým se zpětně setkává v důsledku svého prvotního odcizení<sup>13</sup>. Tímto způsobem však subjekt nezaplňuje trhlinu, s níž by se setkával v Druhém, nýbrž trhlinu v podobě ztráty, kterou je konstituována jedna z jeho částí a kterou je on sám současně ve dvou částech konstituován. Zde tkví spirála, v níž separace představuje návrat odcizení. Právě proto, že *operuje se ztrátou* sebe sama, dostává se subjekt tam, kde začínal.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Lacan (1990, s. 297–298); kurziva J. L.

<sup>12</sup> Přepřacované znění z roku 1960.

<sup>13</sup> Jedná se o odcizení plynoucí z toho, že se subjekt podle Lacana ustavuje jako označující (*signifiant*), což vyžaduje předpoklad Druhého, vůči němuž je akt označení vztahován. Subjekt se tedy v první řadě nekonstituuje v relaci k sobě samému, nýbrž v relaci k „cizímu“, k předpokládanému Druhému.

<sup>14</sup> Lacan (1999a, s. 324); kurziva J. L.

Teorie subjektu v pojetí Lacanovy psychoanalýzy je velmi komplexní a nemáme zde prostor pro její systematictější rozebrání. Poté, co jsme tedy jen stručně nastínili některé její momenty spolu se směry, jimiž se na jejich základě může problematizace subjektu odvíjet, zmíníme se o dalších pohledech na subjekt – prizmatem konceptu identity se jeho vymezením zabývala a zabývá etnologie, sociologie, ale i moderní analytická filozofie. Freudem a Lacanem analyzovaný dialektický vztah subjektu a „Jiného“ či „Druhého“, vůči němuž se subjekt vztahuje, aby se mohl identifikovat, je přitom zmiňovaným disciplínám – minimálně na obecné rovině – v mnoha případech společný.

### III.

Pokud jde o etnografické a etnologické bádání, revoluční přístup představovalo v polovině dvacátého století dílo Claudea Lévi-Strausse, který svou důsledně strukturalistickou metodologií připravil cestu k tomu, aby se etnologie zřekla primordialistického pozitivismu, následně přijala za své konstruktivistické myšlení a vyústila do současného bádání, jehož těžištěm je kulturní a sociální antropologie. Zjednodušeně řečeno lze tvrdit, že moderní antropologie chápe subjekt jako dynamickou entitu, jež pojímá a konstruuje svoji identitu jako funkci aktuálních společenských a kulturních kontextů. Tento relativistický pohled na identitu jakožto determinující kvalitu subjektu výstižně shrnul například Paul Henri Stahl, francouzský etnolog (původem z Rumunska), který vystoupil jako jeden z řečníků na cyklu seminářů věnovaných tématu identity, jež Lévi-Strauss koordinoval v letech 1974–1975. Ve svém pojednání v tomto smyslu hovořil konkrétně o kulturních a sociálních vazbách existujících do nedávné minulosti na balkánském venkově:

Pro rolníky a obecně pro obyvatele venkova bylo v minulosti životně důležité, aby v okamžiku setkání s určitou osobou věděli, s kým mají co do činění. Nevědomost s sebou nesla riziko, že se člověk bude chtít oženit s dívkou, se kterou je manželství vyloučeno, že se sejde s někým, s nímž by měl vyrovnat krevní mstu předtím vykonanou na vlastní skupině, nebo že vstoupí do kontaktu s osobou jiného vyznání, čímž by byl poskrvněn. Toto vše pak vysvětluje, proč venkované nejen sami dodržovali pravidla, která ostatním usnadňovala jejich rychlé zařazení do skupiny, jejímiž byli členy, ale proč současně rovněž věnovali bedlivou pozornost detailům, na jejichž základě mohli sami odhalit skupinovou identitu těch, s nimiž se setkávali. Závěrem lze konstatovat, že identita na sebe bere různé formy v závislosti na konkrétních situacích a že každý jedinec je v daný okamžik nositelem [*possède*] vícero identit.<sup>15</sup>

Obecněji myšlenku identity jako produktu interakce subjektu a jeho „okolí“ formulovali Peter Berger a Thomas Luckmann v dnes již klasické teoretické práci z oblasti sociologie, která pod názvem *Sociální konstrukce reality (The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge)* vyšla poprvé v roce 1966. V souvislosti s otázkou subjektivní reality Berger a Luckmann charakterizují identitu takto:

Identita je formována sociálními procesy. Jakmile jednou vykrytalizuje, sociální vztahy ji pak udržují, modifikují, nebo dokonce přetvářejí. Sociální procesy činné při formování i při udržování identity jsou determinovány sociální strukturou. Identity produkované v rámci součinnosti organismu, vědomí jedince a sociální struktury potom naopak na tuto sociální strukturu reagují, udržují ji, modifikují, nebo dokonce přetvářejí.<sup>16</sup>

Stahl ve výše citovaném pojednání poukazuje na dynamický charakter identity, aniž by z něho vyvozoval důsledky pro možnosti etnologického či obecnějšího společenskovedního bádání a pro způsoby, jimiž je pak možno analyticky nakládat se získanými daty. Berger a Luckmann v tomto ohledu zmiňují konkrétní – teoretické i praktické – potíže, jež mohou vyvstat například v rámci psychiatrického vyšetření, které má ověřit, do jaké míry je subjekt „v kontaktu s realitou“. „Se *kerou* realitou?“<sup>17</sup>, měl by se podle nich konstruktivisticky smýšlející odborník okamžitě otázat. Z hlediska důsledného kulturního relativismu se ovšem v takovýchto podmínkách jeví jako nemožné, aby byl subjekt definitivně uchopen jakožto předmět analýzy, neboť nikdy nelze objektivně nahlédnout relevantní sociální vztahy, struktury a kontexty tímž způsobem, jakým je nahlíží a prožívá subjekt sám – což jinými slovy znamená, že nelze analyticky pojmut faktory, jimiž subjekt konstruuje svoji identitu, a jimiž je tedy v důsledku konstituován.

#### IV.

Procesu, jímž subjekt konstruuje sebe sama, se důkladně věnoval ve svém pozdním díle rovněž Michel Foucault. Zejména ve svých seminářích vedených na *Collège de France* a v nedokončeném opusu *Dějiny sexuality (Histoire de la sexualité I. – III., 1976–1984)* věnoval Foucault pozornost antickému konceptu péče o sebe (*epimeleia heautou, cure sui*), jeho postupným proměnám a pozdějším rezonancím v raně středověkém myšlení – ale rovněž, podobně jako ve svých jiných dílech, diskurzivním praktikám moderní doby z hlediska jejich vývoje od 17. a 18. století. V *Dějínách sexuality* pak Foucault rozebírá mimo jiné klíčový moment, jímž je subjektu připisována určitá identita a jímž subjekt tuto identitu přijímá za svou – jedná se o akt, kterým je konkrétní jednání jedince přetaveno v determinující složku jeho já.

Známým příkladem je Foucaultův výklad konceptu homosexuality: dřívější pojem „sodomie“ odkazoval na určitou činnost, pojem „sodomita“ pak byl označením nepřesahujícím z referenčního hlediska sféru praktického výkonu dané činnosti. Ovšem člověk označený jako „homosexuál“ si toto označení nese životem permanentně, ve všech složkách svého konání a bytí, a to bez ohledu na fakt, že převážná většina těchto složek nijak nesouvisí s uskutečňováním sexuálního styku s osobou téhož pohlaví. Jedná se o jeho identitní charakteristiku, uvalenou na něho prostřednictvím diskurzů

<sup>15</sup> Stahl (2010, s. 302).

<sup>16</sup> Berger & Luckmann (1975, s. 194).

<sup>17</sup> Ibid., s. 196; kurziva P. L. B. & T. L.

ustavených a institucionalizovaných na poli vědy, medicíny a práva; současně se ovšem jedná o prizma, jehož prostřednictvím se daný jedinec alespoň do jisté míry sám nahlíží:

Sodomie byla v pojetí dřívějšího občanského nebo kanonického práva typem zakázaného jednání; kdo se jí oddával, byl pouze jejím subjektem z právního hlediska. Homosexuál 19. století se stává osobností: má minulost, dosavadní život a dětství, charakter, způsob života; rovněž morfologii, indiskrétní anatomii a možná i mysteriózní fyziologii. Nic z toho, čím v souhrnu je, se nevymaní jeho sexualitě. Jeho sexualita je mu konsubstanciální, avšak nikoli jako běžný hřích, nýbrž jako jeho jedinečná přirozenost [*nature singulière*]. Je třeba mít na paměti, že homosexualita se konstituovala jako psychologická, psychiatrická, medicínská kategorie v den, kdy byla charakterizována [...] ne jako určitý typ sexuálních vztahů, nýbrž jako jistý druh sexuální citlivosti, jako jistý způsob, jímž v sobě člověk převrací mužskost a ženskost. Homosexualita se objevila jako jedna z forem sexuality v okamžiku, kdy byla přetavena z praktikování sodomie v určitou vnitřní androgynii, v hermafroditismus duše. Sodomita byl odpadlíkem; homosexuál je nyní biologickým druhem.<sup>18</sup>

Foucault tak nabízí jiný, temnější pohled na formování identity subjektu v aktuálním společensko-kulturním kontextu než Stahl či Berger s Luckmannem – a koneckonců i než celá humanistická tradice společenských věd: ukazuje, že sebepojetí subjektu prýští z jeho identitních znaků, jež mu jsou přiděleny mocenskými strukturami a jimiž je v kontextu těchto struktur determinován.

## V.

Kanadský filozof a historik Ian Hacking ukazuje, že se toto Foucaultovo hledisko výrazně odráží i v pozdějším filozofickém myšlení, a to s politickými konsekvencemi. Zmiňuje se o teoretických směrech, které v souladu se shora popisovanými etnologickými a sociologickými formulacemi identity vycházejí z předpokladu, že subjekt (v Hackingově vyjádření *the self*) je do značné míry determinován existujícími sociálními, zejména mocenskými vzorci, a že je tudíž namísto o něm hovořit jako o sociálním konstruktu. Tyto směry pak staví do kontrastu s tradičně založenými individualistickými názorovými proudy, jež považují sociální struktury za sekundární entity vytvořené primárně existujícími jednotlivci, a ukazuje, že „foucaultovské“ teorie právě tuto hierarchizaci převrací:

Dnešní anglofonní tradice politické teorie zdůrazňuje svobodu a práva jednotlivce. Lidské bytosti jsou pojímány jako nezávisle existující [*self-subsistent*] atomy, které vstupují do vztahů s jinými lidskými bytostmi. [...] Takováto vyobrazení nás vybízejí k tomu, abychom předpokládali, že nejprve existují jednotlivé subjekty, a až poté tu jsou společnosti. Jedná se o úspěšný model, pokud jde o úvahy o spravedlnosti, povinnosti, vládě a právu. [...] Jiní [teoretici], kteří tímto způsobem zpočátku rovněž uvažovali, docházejí k uvědomění, že navzdory jejich výchově a navzdory

<sup>18</sup> Foucault (2010, s. 59).

východiskům značné části politického diskurzu ovládajícího společnosti, jichž jsou oni sami členy, je atomický presociální subjekt škodlivým mýtem.<sup>19</sup>

Hacking kromě toho podobně jako Foucault zmiňuje proces, kdy je jisté lidské chování vhodnými nástroji v rámci diskurzivního prostoru přetaveno v determinující identitní znak s dalekosáhlými důsledky. Hovoří v této souvislosti o fenoménu týrání dětí a zaměřuje se přitom na to, jak se v průběhu dvacátého století v dotyčném tematickém poli vyvíjela terminologie, způsoby formulace konkrétních témat, ale i obecné postojové a hodnotové ukotvení celé problematiky. Všímá si rozdílu mezi počátečním, pozdně viktoriánským pojetím, kdy se hovořilo o „krutém zacházení s dětmi“ (*cruelty to children*), které bylo pokládáno za zlo, avšak nebyly mu připisovány strukturální charakteristiky ani dalekosáhlá sociální rizika, a moderním, současným pohledem na věc. Tento pohled zahrnuje termín „týrání dětí“ (*child abuse*), definici souboru důsledků daného jevu jakožto syndromu, jeho rozpracování na poli medicíny, psychologie a sociologie, jeho reflexi v oblasti legislativy a politiky, jakož i vznik nejrůznějších relevantních asociací, nadací a dalších subjektů. Pozornost si zaslouží zejména paralela, již lze identifikovat mezi výše naznačeným vznikem Foucaultova „homosexuála“ a Hackingovým popisem toho, jak se diskurzivní prostor zmocňuje rámce pro utváření identity pachatele týrání. Hacking vykresluje rozdíly mezi viktoriánským vnímáním pachatele krutého zacházení a moderním pohledem na pachatele týrání následovně:

[Na přelomu 19. a 20. století] nebylo kruté zacházení s dětmi problémem medicíny, zatímco týrání dětí bylo na poli medicíny konceptualizováno [*medicalized*] od počátku. Byli to pediatři, kdo příslušnou myšlenku přednesli. Osoby týrající děti byly popsány jako nemocné. Kruté zacházení oproti tomu zkoumáno nebylo. Muži, kteří bili své děti, neprocházeli lékařským vyšetřením, jako by představovali zvláštní druh nemocných jedinců. [...] Nebyla tu snaha o kontrolu [krutého zacházení] prostřednictvím zvláštního typu poznatků o krutých jedincích. Nevzniklo zde přesvědčení, že krutý rodič je „druhem“ lidské bytosti, který může být předmětem odborných poznatků.<sup>20</sup>

Vidíme tedy, že i v Hackingem předkládaném případě dochází k tomu, že je určité jednání definováno jako faktor konstituující identitu některých jedinců. Může vyvstat otázka, do jaké míry se daní jedinci s takovou identitou vnitřně ztotožňují, avšak z hlediska mocenských mechanismů, které proces formování jejich identity ovládají, je taková otázka irelevantní.

## VI.

Právě onu autoritativní a současně do jisté míry odosobněnou až mechanizovanou povahu popsaného procesu analyzuje Judith Butler. S odkazem na Austinovu teorii řečových aktů Butler v práci nazvané *Popudlivý projev*<sup>21</sup> ukazuje, že volní potenciál

<sup>19</sup> Hacking (1999, s. 15).

<sup>20</sup> Ibid., s. 135.

<sup>21</sup> Butler (1997). Výraz „excitable“ může vyjadřovat schopnost popudit, ale i kapacitu být popuzen. „Speech“ překládáme jako „projev“, neboť Butler odkazuje nejen na verbální akty, nýbrž i na jiné typy

jednotlivce je z hlediska konstituování identity takového jednovlivce jako subjektu velmi omezen, potažmo že jeho funkčnost vyznívá naprázdno:

Představte si vcelku uvěřitelnou situaci, kdy je někdo osloven jménem a otočí se, jen aby se tomuto jménu vzepřel: „To nejsem já, spletli jste se!“ A dále si představte, že si dané jméno na člověka i poté vynucuje nárok, dále vymezuje prostor, v němž se pohybuje, konstruuje možnosti jeho sociálního pozičního ukotvení [*social positionality*]. Navzdory jeho protestům se síla interpelace nepřestává projevovat. Diskurz člověka konstituuje, avšak z odstupů. Interpelace [...] vyžaduje uznání autority a současně přiděluje identitu tím, že dané uznání úspěšně vynucuje. Identita je funkcí tohoto řetězce, avšak neexistuje předem. Označení vytvořené interpelací není deskriptivní, nýbrž inaugurační. Jeho cílem je vytvořit určitou realitu, nikoli vypovídat o realitě existující; a realitu vytváří tím, že cituje existující konvence.<sup>22</sup>

Popsanou situaci Butler konkretizuje na případu, kdy americká armáda v rámci zákazu účasti homosexuálů na vojenské službě vytvořila definici jednání, jež je v armádním kontextu považováno za homosexuální. Tato definice kromě homosexuálního styku a manželského svazku s osobou stejného pohlaví či snahy o takový svazek zahrnuje i prohlášení dotyčného jedince, že je homosexuál. Řekl-li tedy o sobě člověk ve vojenské službě, že je homosexuální, byl tento řečový projev sám o sobě považován automaticky za „praktické“ homosexuální jednání, které je zapovězeno a které zakládá důvod pro to, aby byl dotyčný člověk z armády vyloučen.<sup>23</sup> Butler zde poukazuje na paradoxní situaci, kdy určitý jedinec nesmí ve stanoveném diskurzivním kontextu použít určitý termín, neboť by se pouhým jeho vyslovením stal jeho referentem, a byl tak vystaven perzekuci (v podobě odepření jistého práva):

[Z]ájmem státu a armády je [...] *udržet si kontrolu* nad tím, co bude dotyčný termín znamenat, a nad podmínkami, v nichž může být vysloven promlouvajícím subjektem. Tato promluva je přitom přesně a výlučně vyhrazena těm subjektům, kteří termínem, jež vyslovují, nejsou označeni. Daný termín má být i nadále používán k označování ostatních, avšak nemůže být použit těmi, kdo by jej mohli použít k popisu sebe sama [...]. Termín „homosexuál“ v důsledku popisuje třídu osob, jimž má být zakázáno sebe sama definovat; vždy je atribuován zvnějšku. [...] Homosexuál je někdo, jehož definici je třeba ponechat na ostatních, někdo, komu je upřen akt sebeurčení z hlediska sexuality, někdo, pro něhož je podmínkou účasti na vojenské službě zapření sebe sama.<sup>24</sup>

Butler na tomto příkladu dále ukazuje, že popsáním regulativním postupem americké armády dochází k relativizaci Foucaultova pojetí konstrukce homosexuality, ba k jeho obrácení naruby. Jak jsme uvedli výše, jednání popisované dnes jako homosexuální

jednání (např. vztyčení hořícího kříže na pozemku afroamerické rodiny), jež jsou americkým právním řádem pokládány (nebo nepokládány) za činy, na něž se vztahuje svoboda projevu. V této souvislosti lze rovněž poukázat na pojem „hate speech“, jež je podle našeho názoru vhodné překládat jako „nenávistný projev“, neboť se zdaleka nevztahuje jen na prostor verbálního vyjadřování.

<sup>22</sup> Butler (1997, s. 33).

<sup>23</sup> Americký prezident Barack Obama dne 22. prosince 2010 podepsal zákon, jímž byl tento diskriminační přístup armády k homosexuálům po sedmnácti letech platnosti zrušen.

<sup>24</sup> Butler, (1997, s. 105); kurziva J. B.

existovalo podle Foucaulta již v období řecké antiky, dalo by se tedy říci prakticky odjakživa, avšak teprve v nedávné době se stalo konstitutivní kategorií identity subjektu. V rozebíraném postupu uplatňovaném americkou armádou však je podle Butler posloupnost obrácená, neboť připsání identity je samo o sobě považováno za jednání determinující tuto identitu. Prohlášení, jímž se určitá osoba identifikuje jako homosexuální, neodkazuje (pouze) k jejímu homosexuálnímu jednání, nýbrž představuje „diskurzivní uskutečnění takového jednání“.<sup>25</sup>

## VII.

Tento začarovaný kruh připomíná logickou smyčku, na niž poukázal John Searle v otázce referenční stability „sociálních konceptů“. Searle odlišuje sociální koncepty (majetek, peníze, právo) od „přirozených konceptů“ (strom, kámen, atom). Povaha sociálních konceptů se podle něho vyznačuje mimo jiné tím, že jejich existence do značné míry závisí na našem postoji k nim. Existence peněz je například závislá na skutečnosti, že lidé jsou přesvědčeni o tom, že se v případě určitých entit (ať již fyzických bankovek a mincí, nebo číselných údajů v příslušných dokumentech či elektronických souborech) jedná o peníze, že je lze používat určitým definovaným způsobem a že je lze – jakožto typ<sup>26</sup> entity, byť ne vždy ve všech konkrétních exemplářích tohoto typu – odlišit od entit, které penězi nejsou. Ovšem z tohoto hlediska se ukazuje, že otázku definice konceptu peněz není na rovině teorie možno jednoznačně uchopit:

Pokud je v obsahu tvrzení, že něco jsou peníze, zahrnuto mimo jiné tvrzení, že lidé jsou přesvědčeni o tom, že jsou to peníze, co je pak obsahem dotyčného přesvědčení? Pokud je v obsahu přesvědčení o tom, že něco jsou peníze, zahrnuto mimo jiné přesvědčení, že jsou to peníze, pak je přesvědčení o tom, že něco jsou peníze, částečně přesvědčením o tom, že lidé jsou přesvědčeni o tom, že jsou to peníze; obsah posledního jmenovaného přesvědčení pak opět nelze vysvětlit bez toho, abychom opakovali tentýž atribut stále dokola. [...] Něco může být hora, i když nikdo nebude přesvědčen, že to hora je. Něco může být molekula, i když si o tom nebude myslet nikdo nic. Ovšem v případě sociálních skutečností je náš přístup k danému fenoménu pro tento fenomén částečně konstitutivní.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Ibid., s. 113.

<sup>26</sup> Searle ve své teorii rozlišuje mezi „typem“ (*type*) a „exemplářem“ (*token*), čímž řeší hraniční případy, kdy by shodou okolností došlo například ke ztracení či nerozpoznání jedné konkrétní bankovky. Ta by byla i nadále penězi (typem), ačkoli by ji (exemplář) za peníze nikdo nepovažoval. Podobně lze řešit opačný případ – padělaná bankovka (exemplář) penězi (typem) není, ačkoli za peníze považována je. Tento přístup pochopitelně vyvolává četné epistemologické a ontologické otázky, odkazující až k tématu Aristotelových esencí, avšak Searle pojednává především o sociální realitě a jejím konstruování, takže tyto otázky logicky leží mimo oblast zájmu.

<sup>27</sup> Searle (1995, s. 33).

Podobně funguje referenční rámec pojmu „homosexuál“, jak jej analyzuje Butler<sup>28</sup> – i v jeho případě je samotný akt reference jednou ze složek, jíž se ustavuje existence<sup>29</sup> referentu. Přidržíme-li se konstruktivistických pozic, budeme považovat všechny složky identity jedince za searleovské sociální skutečnosti,<sup>30</sup> z čehož vyplynou dva důležité důsledky.

Za prvé se dostáváme z jiné strany k Lacanovu pohledu na subjekt, jehož jedinou alespoň částečně představitelnou esencí je absence – nyní je tu subjekt, jehož atributem je absence esence. Tak či onak, esencialistické pojetí subjektu je, mírně řečeno, zřejmě jen obtížně udržitelné. Za druhé se ukazuje, že sociální konstrukci identity jakožto procesu konstituujícímu subjekt je vlastní nepřekonatelná vnitřní rozporuplnost. Kromě samotné její procesuální povahy, implikující nepřetržité dynamické proměny v závislosti na řadě rovněž dynamicky se proměňujících faktorů, je totiž třeba brát v úvahu především kluzkost reference jakožto aktu, který je pro konstrukci identity a ustavení subjektu centrální. Jak jsme ukázali výše, reference je aktem, jenž zároveň odkazuje i konstituuje, jenž definuje i utváří, jenž generuje významy a současně vždy odkazuje sám k sobě.

### VIII.

Subjekt je v tomto kontextu tudíž neuchopitelný. Není tomu tak ovšem proto, že bychom pro jeho uchopení jednoduše neměli k dispozici vhodné analytické nástroje, nýbrž proto, že koncept subjektu je organicky provázán s epistemologickými problémy, jež jsou nevyhnutelně vlastní diskurzům, které jej obepínají.

Mohli bychom nyní zopakovat s odkazem na Althussera a Lacana, že subjekt neexistuje nebo že je rozbit. Americký neomarxistický literární teoretik Fredric Jameson volí pro vyjádření takto popsaného problému již zmiňovanou metaforu „smrti“. Smrtí subjektu má přitom ovšem na mysli zejména situaci na poli současných teorií, jejichž pozice jsou podle Jamesona předurčeny skutečností, že byl subjekt naznačeným způsobem problematizován. Výsledný stav lze shrnout jako konec individualismu jako takového:

Velké modernistické směry [*great modernisms*] vycházely z vytvoření osobního, soukromého stylu, nezaměnitelného jako otisk prstu, jedinečného jako lidské tělo. To ovšem znamená, že je modernistická estetika jistým způsobem organicky spojena s koncepcí jedinečného subjektu [*self*] a osobní identity, jedinečné osobnosti a individuality [...]. Dnes se ovšem teoretici sociálních věd, psychoanalytici, dokonce

---

<sup>28</sup> Butler se mimochodem ve svých dalších pracích analogickým způsobem zabývá i způsoby, jimiž je konstituován gender.

<sup>29</sup> „Existenci“ zde a výše máme na mysli její konstruktivistické pojetí v rámci Searleovy sociální reality. Z pohledu Foucaultova myšlení by možná bylo bezpečnější uchýlit se například k pojmu „diskurzivní fixace“.

<sup>30</sup> V tomto ohledu je dlužno poznamenat, že i takové atributy, jež bývají často bez dalšího pokládány za vrozené – jako je rasa (a nikoli pouze etnikum) či pohlaví (a nikoli pouze gender) –, lze na poli dnešní sociální antropologie vysvětlit jako sociální konstrukty.



lingvisté, nemluvě o nás, kteří pracujeme v oblasti kultury a kulturních a formálních změn, všichni z mnoha různých perspektiv zabývají myšlenkou, že tento druh individualismu a osobní identity patří minulosti, že starý individuální či individualistický subjekt je „mrtev“ a že by koncept jedinečného subjektu i teoretické základy individualismu bylo dokonce možno popsat jako ideologické.<sup>31</sup>

### Závěr

Pokusili jsme se prezentovat některé způsoby, kterými se teoretické myšlení nejrůznějších disciplín v několika posledních dekadách vyrovnávalo s otázkou subjektu. Společným rysem těchto způsobů je nedůvěra ke konceptu subjektu v podobě, kterou jsme nazvali tradiční – tedy nedůvěra k racionalistickému pojetí subjektu jakožto neproblematické kategorie zaručující stabilitu ontologickým i epistemologickým úvahám. Z výše načrtnutých pozic, jež uvedení autoři k problematizaci tradičního subjektu zaujímali, můžeme abstrahovat některé trajektorie, jimiž se jejich kritika tradičního chápání subjektu ubírá.

Za prvé se ukazuje, že subjekt již nelze chápat jako entitu, která by byla sobě samé transparentní na základě reflexe vlastního prožívání. Lacanova psychoanalýza vykresluje subjekt naopak jako entitu, k níž je možno se přiblížit především v okamžicích absence myšlení, čímž se však rozměňuje možnost jeho analytického uchopení. Lacanův subjekt se navíc poznání sama vzdaluje tím více, čím důkladněji o poznání usiluje, neboť se utápí v preludech, které v rámci takového úsilí generuje a které považuje za aproximace sebe sama. Funkce subjektu coby epistemologického pilíře je tak rozložena.

Za druhé lze konstatovat, že subjekt přestává být individualisticky pojímaným konstitutivním prvkem společnosti, zajišťujícím konstruování a zachovávání jejích elementárních atributů, a je vnímán jako produkt neosobních, ekonomicko-sociálních sil. Jak nezávisle na sobě ukazují například Foucault a Hacking, subjekt tímto způsobem ztrácí ontologickou prioritu a realizuje se jako projekce zvnějšku připisovaných identit. Dochází tak k přeorientování aktu reference, jímž je subjekt vymezován, neboť namísto dřívějšího „já jsem“ se dostává ke slovu „ty jsi“. Je tak tedy problematizována i centrální úloha subjektu v pletivu socio-ekonomických vztahů a v procesu jejich vývoje.

Za třetí však dochází i k problematizaci samotné reference odkazující k subjektu. Butler naznačuje, že referenci v tomto ohledu nelze pojímat pouze jako deskriptivní úkon, jímž je subjekt determinován připsáním identity, nýbrž současně i jako úkon konstitutivní, jímž je subjekt jakožto referent vůbec ustaven. Komplikuje se tak ovšem samotný referenční akt, neboť připsování identit v sobě vždy obsahuje zpětný odkaz na akt takového připsání. Zpochybněna je tedy vymezenost subjektu prostřednictvím reference jako takové.

---

<sup>31</sup> Jameson (1998, s. 5–6).

Ze subjektu se tak stává velmi prchavý koncept. Ovšem možná právě proto nebude až tak snadné jej pohřbít.

### Literatura

- Althusser, L. (1973): „Du «Capital» à la philosophie de Marx“. In Althusser, L. & É. Balibar, *Lire le Capital I.*, F. Maspero, Paris, 1973, s. 9–86.
- (1973a): *Réponse à John Lewis*. F. Maspero, Paris.
- (1976): „Freud et Lacan“. In Althusser, L., *Positions (1964–1975)*, Éditions sociales, Paris, 1976, s. 9–34.
- Berger, P. L. & T. Luckmann (1975): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin University Books, Middlesex.
- Butler, J. (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge, London.
- Foucault, M. (2010): *Histoire de la sexualité I.: La volonté de savoir*. Éditions Gallimard, Paris.
- Hacking, I. (1990): *The Social Construction of What?* Harvard University Press, London.
- Jameson, F. (1998): *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern 1983–1998*. Verso, New York.
- Lacan, J. (1990): *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, Paris.
- (1999): „L'instance de la lettre dans l'inconscient“. In Lacan, J. *Écrits I.*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, s. 490–526.
- (1999a): „Position de l'inconscient“. In Lacan, Jacques. *Écrits II.*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, s. 309–330.
- Searle, J. R. (1995): *The Social Construction of Reality*. The Free Press, New York.
- Stahl, P. H. (2010): „Soi-même et les autres: Quelques exemples balkaniques“. In *L'identité*, ed. Claude Lévi-Strauss, Presses Universitaires de France, Paris, 2010, s. 287–303.

Pozn.: Všechny citované pasáže uvádíme ve vlastním překladu.

# Ľudská duša v ideovej koncepcii Dostojevského

## Human Soul in Dostoevsky's Conception

Zuzana Barníková – Magganaris

Filozofická fakulta  
Trnavská univerzita v Trnave  
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava  
ktzmag@gmail.com

### Abstrakt/Abstract

Článok analyzuje antropologicko-existencialistickú a etickú koncepciu človeka v diele F. M. Dostojevského a jej aktuálnosť v súčasnosti. Chce ukázať, že Dostojevského človek je zložitou, vnútorne protirečivou bytosťou, v ktorej sú nerozlučne spojené dobro a zlo, sebaobetavosť s egoizmom, čistota so zlomyseľnosťou. Je tiež pokusom o vymedzenie princípu etickej zodpovednosti a zmyslu života ako kľúčových princíпов etiky Dostojevského.

This article analyzes the anthropological - existential and ethical concept of man in the work of F. M. Dostoyevsky and its currentness. It aims to show that Dostoyevsky's man is a complicated and internally ambivalent being, in which good and evil, selfishness and self-sacrifice, purity and mischievousness are inextricably connected. It also attempts to define the principle of ethical responsibility and meaning of life as key elements of Dostoyevsky's ethics.

### 1. Morálne dobro a morálne zlo

Na tomto mieste nášho príspevku sa krátko zamyslíme nad ideovou koncepciou F. M. Dostojevského, ktorej základnou témou je neustála zmietanosť človeka na hranici dvoch svetov, dvoch sfér bytia. Poukážeme pri tom na „hraničnosť“ človeka vo svete, ktorá je spojená aj so zvláštnym spôsobom vnútornej štruktúry bytia človeka. V tejto súvislosti aj ruský spisovateľ a filozof Čyževskij tvrdil, že v samotnom bytí sú zastúpené obidva svety dobra a zla, na bytí ktorých sa človek zúčastňuje.

V románe *Zločin a trest* Raskol'nikov vraždil a uskutočnil svoju teóriu elít. Chcel pochopiť ľudskú podstatu – dušu človeka<sup>1</sup>, ale neveril, že pánom duše je Boh. Po

---

<sup>1</sup>Dušu človeka môžeme definovať ako životný princíp, vnútorné bytie, či ako nekonečnú vnútornú skutočnosť človeka. Podľa Herakleita dokonca nemožno nájsť jej hranice, „tak hlboký je logos“. Je nositeľkou osudu, vnútorného určenia človeka. Aristoteles zasa tvrdil, že je svojim spôsobom všetko, a tak sa môže dotýkať vecí. Podľa Platóna vo svojej skúsenosti o sebe si duša môže uvedomiť samu seba a zrodiť v sebe „nesmrteľný plod“. Záleží na stupni sebazoznania a duchovného rastu. J. Patočka chápal dušu v jej schopnosti vidieť, rozlišovať. Rozhodujúcou úlohou človeka je starostlivosť o dušu. Duša je nástrojom večnosti, priesečník časového a večného, preto sa v nej otvára i svedomie. Vyjadruje zodpovednosť voči svetu a druhým ľuďom.

vykonanej vražde sa duša stáva arénou boja medzi Bohom a diablom. Podľa ruského filozofa Čyževského, jasne to vyjadril aj Dimitrij Karamazov, keď rozprával Aljošovi o kráse: „„Zde se břehy scházejí, zde rozpory žijí pohromadě!“ „Zde zápasí ďábel s Bohem“.... Avšak bodem „sejítí se břehů“ tohoto zápasu Boha s ďáblem je – lidská duše – „pole bitvy jsou – srdce lidí.“<sup>2</sup>

Spôsobilosť vnímania obidvoch svetov, s ktorými hraničí ľudské bytie, spôsobilosť vidieť „obidve priepasti“ nie je charakteristická len pre Karamazovcov, ale pre každého človeka. Pre všetkých Dostojevského hrdinov je charakteristické toto zostúpenie z obidvoch „brehov“ v ich duši, vzájomný dotyk obidvoch „priepastí“.

Z tejto všeobšiahlej povahy ľudskej duše vyplýva aj druhý charakteristický znak ľudského bytia, ktorý Dostojevskij zdôrazňuje vo svojich dielach, a to je „mikrokozmičnosť“ človeka, odrážajúca celý svet. Dostojevskij poukazuje na to, ako sa v „jednej“ duši stretávajú podľa zmyslu mnohostranné a protichodné zážitky a udalosti, pretože, ako tvrdí Čyževskij, duši človeka je principiálne všetko prístupné. Dimitrij Karamazov s údivom a prekvapením z hlbokých perspektív, ktoré sa otvárajú duši človeka hovorí: „Široký, příliš široký je člověk, užil bych ho.“<sup>3</sup> Podľa Dostojevského sú človeku dostupné všetky možnosti, pričom sa zmieta vždy medzi dobrom a zlom, medzi „ideálom Madony“ a „ideálom sodomským“. V tom je hodnota ľudského bytia.

Ľudská duša bola pre Dostojevského tajomstvom rovnako ako samotná nesmrteľnosť a Boh. V jeho chápaní je však, podľa nášho názoru, len metafyzickým princípom, ktorý neexistuje vecne sám o sebe, ale len ako formujúca a bytostne určujúca funkcia, ako základ jednoty a pôvod ľudského života ako celku. Tento princíp je tým, čo robí človeka človekom a čo ako prvé konštituuje jeho jednotu a celistvosť. Preto duchovná duša ako určitá „forma corporis“ je to, čo podmieňuje, zakladá a tvorí bytostnú jednotu celého človeka.

F. M. Dostojevskij nepochybne položil základy moderných vied o ľudskej duši. Definitívne tak ukončil spor o zameraní a podstate ľudskej prirodzenosti, keď presvedčivo dokázal, že dobro a zlo je v ľudskej prirodzenosti nerozlučne spojené, lebo podstata každého súcna je nedeliteľná, a rozlišovanie každej podstaty na „dobré“ a „zlé“ je nelogickou personifikáciou.

Kategória dobra a zla nie je kategóriou bytia, ale je spoločenskou kategóriou, ktorá je produktom myslenia a hodnotenia z hľadiska záujmov človeka ako individua alebo z hľadiska záujmov spoločnosti. Okrem toho všetky protiklady videl Dostojevskij v úzkej koexistencii.

---

<sup>2</sup> Dostojevskij (1965, s. 27–28).

<sup>3</sup> Dostojevskij (1965, s. 28).

Nielen duše Dostojevského hrdinov, ale aj duša človeka súčasnosti je rozvrátená, všetko má dvojakú podobu, človek je vystavovaný mnohým pokušeniam, zlo sa mu ukazuje v podobe dobra a zvádza ho. Dostojevskij si všíma človeka v okamihu hlbokéj duchovnej krízy. Vtedy totiž je možné objaviť veľa o ľudskej prirodzenosti.

Ľudská duša je tajomstvom a ľudská prirodzenosť protikladným darom prírody. V človeku sa nevyhnutne spája dobro so zlom a sebaobetavosť s rafinovaným egoizmom. Ako tvrdí aj slovenský filozof J. Kopaničák, Dostojevskij zastáva jednoznačné stanovisko, že ľudskú prirodzenosť nemožno zmeniť ani pod vplyvom strachu, ale ani pod vplyvom zmeny sociálnych podmienok života. Chápe záporné stránky ľudskej prirodzenosti ako čosi prirodzené a nevyhnutné, preto ich musí každý človek brať do úvahy a vyrovnáť sa s nimi. Dostojevskij obhajuje iracionálnosť ľudskej duše, pričom ju neredukuje a nestotožňuje s iracionálnom, ale opisuje jeho podiel na spoluvytváraní ľudského ducha a psychiky.

V duši Dostojevského hrdinov sa odohráva zložitý a nerovný dialóg medzi dobrom a zlom, ako aj zložitá dialektika vzťahov medzi súcitom k utrpeniu ľudí a egocentrickou túžbou byť pánom nielen svojho osudu, ale aj strojcom všeobecného blaha. Postavy „človeka z podzemia“, Raskol'nikova, Stavrogina, Ivana Karamazova... a mnohých ďalších boli predmetom analýzy vedomia nového typu ruského človeka na základe komparácie spoločenského i ideologického vývinu so západoeurópskymi krajinami, ktoré Dostojevskij navštívil.

Po preštudovaní jednotlivých prác F. M. Dostojevského, môžeme povedať, že veril v silu ľudskej duše, ktorá sa povznesie nad akúkoľvek pohanu a pretrpí všetko poníženie.

Otázku dobra a zla nastolil vo všetkých svojich dielach, najmarkantnejšie sa však snaží riešiť tento problém najmä v novele *Zápisky z podzemia*, ako aj v románe *Zločin a trest*, v ktorom dokonca ide ešte ďalej, mimo dobra a zla a ešte pred Nietzsche vyjadruje a predpovedá nevyhnutnosť „prehodnotenia hodnôt“ morálneho dobra a morálneho zla v zmysle moci a sily. V tejto súvislosti sa snaží v románe *Zločin a trest* riešiť problém titanizmu. Autor tu poukázal na to, že titanizmus je opakom duše človeka krajne poníženej a zbavenej sebaúcty, ktorá sa práve preto tým horlivejšie domáha vyostreného sebauplatnenia. Dostojevskij spojil titanizmus, ako schopnosť zariadiť si život na zemi na princípe absolútnej sebestačnosti a nezávislosti, s problémom zla, s náboženskou a mravnou revolúciou, ktorá končí a dozrieva v duši človeka.

Podľa Juraja Kopaničáka, Dostojevskij upriamil svoju pozornosť na človeka a spoločnosť, aby hľadal odpoveď na otázku, kto je vinný za nedokonalosť života a z nej vyvierajúce zlo, kto zabránil „zlatému veku“ – človek alebo nejaká sila nad ním? Na základe tvorby F. M. Dostojevského môžeme povedať, že dobro a zlo nemajú pôvod v spoločenských vzťahoch ľudí, ale sú apriórne obsiahnuté v duši každého človeka, na

jej dne. Obrazne povedané: „V hĺbkach duše každého z nás se skrývá anděl i démon, kat i jeho oběť. Společensko – historické poměry dávají pouze konkrétní obsah těmto částem naší duše a záleží jen na mravním boji člověka se sebou samým, co nakonec zvítězí.“<sup>4</sup>

Teória o spoločenských koreňoch dobra a zla vznikla v období odporu proti feudálnemu spoločenskému zriadeniu, ktoré zotročovalo ľudí rôznymi dômyselnými formami. Dostojevskij neveril v kolektívnu vinu ľudstva za porušenie božieho zákazu prvými ľuďmi, ale ani dedičný hriech definitívne nezavrhol. Bol čoraz viac presvedčený, že dobro a zlo majú rovnaký základ v duši každého človeka a nie v každom sa v rovnakej miere ozýva boží hlas vo forme svedomia alebo kategorického imperatívu.

Ako J. Kopaničák veľmi presne uviedol, Ivan Karamazov v rozhovore s Aľošom povedal: „Myslím, že ak diabol nejstvie, a teda ak ho stvoril človek, že ho stvoril na svoj obraz a podobu.“<sup>5</sup> Prostredníctvom tohoto konštatovania Dostojevskij jasne poukázal na to, kde vlastne vzniká zlo. Spisovateľ Odpočinin vo svojich pamätiach tiež v tejto súvislosti napísal: „V človekovi je mnoho dobrého, ale aj zla a všelijakej hnusoby tak utajovanej, že keby sa odhalila, tak na celom svete by sa veľmi ťažko dýchalo.“<sup>6</sup>

Z týchto výpovedí vyplýva, že Dostojevskij neidealizoval človeka, ale ani ho nezavrhol. Dobro a zlo sú preňho hodnotové kategórie, vytvorené samým človekom. Sú to teda hodnoty relatívne, ktoré nielen vzájomne existujú, ale sa aj prestupujú a menia sa na svoj opak. Vo svojom zápisníku z roku 1877 píše:

*„Aký je rozdiel medzi démonom a človekom? Goetheho Mefistoteles na Faustovu otázku, kto je on, odpovedá: „Ja som časť toho sveta, ktorá chce zlo a činí dobro.“ Beda! Človek by mohol o sebe povedať opačne: „Som časť toho celku, ktorá večne chce, baží a túži po dobre, ale výsledkom jeho konania je len zlo.“<sup>7</sup>*

V súlade s tvrdením J. Kopaničáka môžeme jednoznačne povedať, že Dostojevskij nepochyboval o tom, že človek sa rodí so zlými náklonnosťami. Na druhej strane bol však presvedčený, že každý človek je schopný tvoriť dobro a verí v možnosť ľudského šťastia a realizácie tzv. „zlatého veku“ v budúcnosti.

Celá tvorba F. M. Dostojevského je preto podľa nášho názoru kategorickým vyjadrením toho, že človek je zložitou, vnútorne protirečivou bytosťou, v ktorej sú nerozlučne spojené dobro a zlo, sebaobetavosť s egoizmom, čistota so zlomyseľnosťou. V liste bratovi Michailovi z roku 1847 to potvrdzuje aj sám Dostojevskij, ktorý píše:

<sup>4</sup> Dostojevskij, in *Dějiny ruské sovětské literatury 4.* (1965, s. 407).

<sup>5</sup> Dostojevskij (1965, s. 47).

<sup>6</sup> Kopaničák (1994, s. 215).

<sup>7</sup> Dostojevskij (1977, s. 15).

„Vidíš, čím v sebe samých máme viac ducha a vnútorného obsahu, tým krajší je náš kút a život. Pravda, strašná je disonancia, ostrá nerovnováha, ktorú nachádzame v spoločnosti. Vonkajšie má byť vyrovnané s vnútorným. Ináč nedostatok vonkajších javov môže mať za následok príliš nebezpečné prevládanie vnútorného. Nervy a fantázia zaberú v bytosti veľmi mnoho miesta. Každý vonkajší jav pre svoju neobyčajnosť zdá sa kolosálnym a akosi vyvoláva strach. Začíname sa báť života. Si šťastný, že ťa príroda obdarila láskou a pevným charakterom... Ale, Bože, koľko je odporných, prízemne obmedzených šedobradých mudrcov, znalcov a farizejov života, pýšiacich sa skúsenosťou, to jest svojou priemernosťou..., naničhodných, čo večne hlásajú spokojnosť s osudom, vieru v čosi, obmedzenosť života a spokojnosť so svojím postavením, nechápu význam týchto slov – spokojnosť, podobnú kláštornému trýzneniu a obmedzovaniu, vytrvalou, malichernou zlobou obmedzujú silnú a vrúcnu dušu, neznášajúcu ich prízemný denný rozvrh a životný kalendár.“<sup>8</sup>

Z uvedeného citátu vyplýva, že Dostojevskij bol proti každej krajnosti a prevahe duchovného princípu i prevahe vonkajšieho – prírodného princípu v človeku. Bol jasne proti prejavom živočíšnej pudovosti v človeku, ktorá ho vedie len do záhuby. (Např. Raskol'nikov...) Preto sa zaoberá myšlienkou ako zdokonaľiť samotného človeka, regulovať jeho vnútornú kultúru a jeho etické normy správania.

V románe *Zločin a trest*, ktorý sa všeobecne považuje za Dostojevského najlepší román, sú argumenty Zápiskov prehĺbené v morálnej rovine. Otázka, či je možné rozhodovať o ľuďoch bez ich účasti a súhlasu, je tu vyjadrená ešte intenzívnejšie a razantnejšie. Ide o to, či je to vôbec mravne prípustné. V tom je hlavný zmysel histórie so starou domovníčkou, ktorej existencia je nielen zbytočná, ale aj škodlivá. Má právo odstrániť takéhoto človeka ten, ktorý chce uplatniť svoje ciele? Raskol'nikov, ktorý rieši otázku rozumovo ako „fyzikálny“ pokus, prichádza k schváleniu násilného činu, ale stačí, aby sa o to pokúsil, a zabije i dobrého človeka, ktorý sa mu v osudnej chvíli pripletie do cesty.

Dostojevskij sa tu snažil ukázať a vykresliť ľudí najrôznejších období a spoločností, ktorí sa pri riešení či už spoločenských alebo osobných problémov utiekajú k násiliu a privlastňujú si právo na životy iných bez ich súhlasu. V tomto zmysle je Raskol'nikov neobyčajne široko a mnohoznačne chápanou postavou, ktorej filozofický obsah vysoko prevyšuje hranice jednej generácie a jasne signalizuje jednu z nebezpečných tendencií prreformnej spoločnosti, jej stále bezohľadnejší individualizmus, ktorý využíva všetky dostupné prostriedky na dosiahnutie svojich cieľov. „Kdo si chce osvojiť právo rozhodovať o životoch ľudí, musí podľa

---

<sup>8</sup> Dostojevskij (1977, s. 15).

Dostojevského postaviť nad trpiaci väčšinu a prezírať jejich ľudskou dôstojnosť, i kedyby jim chcel pomoci.“<sup>9</sup>

Podľa N. O. Losského kritický postoj Dostojevského k ľudskej prirodzenosti sa ešte viac vyostril v druhom období jeho tvorby. Už zo *Zápiskov z podzemia* jasne vyplýva názor, ktorý neskôr, v roku 1877 sformuloval v článku *Anna Karenina* ako fakt osobitného významu. Dostojevskij tu v tejto súvislosti píše:

„... žiadne víťazstvo „štvrtého stavu“, ani odstránenie chudoby, ani žiadna organizácia práce nespasia ľudstvo od nenormálnosti, a teda ani od viny a zločinnosti. Tolstoj to vyjadril ohromným psychologickým výskumom ľudskej duše a s úžasťou hĺbkou a silou, s doteraz u nás nebývalým realizmom umeleckého zobrazovania. Je jasné a do očí bijúce, že zlo tkvie v ľudstve hlbšie než predpokladajú lekári – socialisti, že v žiadnom spoločenskom zriadení sa nevyhnete zlu, že ľudská duša ostane taká istá, že nenormálnosť a hriech vychádzajú z nej samej a konečne, že zákony ľudského ducha sú ešte natoľko neznáme a vedou nepoznané, tak neurčité a natoľko tajomné, že niet a ani nemôže byť lekárov, ani definitívnych sudcov, no jestvuje Ten, ktorý hovorí: „Mne patrí pomsta a ja odplatím.““<sup>10</sup>

Podľa filozofa N. Losského zobrazil Dostojevskij krajný stupeň poníženia človeka nešťastnou zhodou okolností, slabosťou charakteru alebo drobnými nerestami takým spôsobom, že to až otriasa človekom. Nízkosť antihrdinu *Zápiskov z podzemia*, vypočítavosť ľudí, ktorí bezočivo idú za svojim cieľom úžernícky sa obohatiť, ako napr. Lužin, zmyselná besnota Fedora Pavloviča Karamazova a Svidrigajlova, duševná podlomenosť ľudí so silnou vôľou, ale ubitých neznesiteľnou urážkou – ako Nastasie Filipovny, Grušenky, odboj Raskol'nikova a Ivana Karamazova proti Bohu, či démonizmus Stavrogina – to všetko sú obrazy prejavov zla, ktoré nám otvárajú oči a sprevádzajú celý náš život. Zlo je tak vo všetkom zakorenené a v mnohých prejavoch také záhadné, že vznikajú pochybnosti o tom, či je vôbec možné, aby taký nedokonalý svet bol výtvorom všemohúceho, milostivého a vševedúceho Boha. Tým naliehavejšie vystupuje do popredia problém teodícey, náuky, vysvetľujúcej pôvod zla a dokazujúcej, že Boh nie je tvorcom zla. S týmito tvrdeniami úzko súvisí Dostojevského odmietanie všetkých teórií, podľa ktorých zlo je nevyhnutnou podmienkou dobra. Nesúhlasil ani s tvrdením, že zlo je nevyhnutné ako podmienka pre poznanie dobra. Človek je pre Dostojevského bytosť slobodná, ktorá sa sama rozhoduje, či koná dobro alebo zlo. Keď sa však odkloní od cesty dobra a vystúpi na cestu zla, musí trpieť a nemá právo zvaľovať svoju vinu na iných, na prostredie alebo na Boha, ktorý vraj zle stvoril svet.

<sup>9</sup> *Dějiny ruské sovětské literatury 4.* (1965, s. 394).

<sup>10</sup> Losskij (1946, s. 213).



Literárny vedec Hessen sa snaží o výklad Dostojevského románu *Bratia Karamazovci*, pričom v troch bratoch Dimitrija, Ivana a Aljošu vidí zosobnenie troch stupňov dobra a tri pokušenia k zlému, ktoré im zodpovedajú. Dimitrij predstavuje prirodzený základ mravnosti, ktorý sa prejavuje z polovice pudovými citmi dobroty, zbožnosti a úcty. Ivan predstavuje dobro, ktoré sa stalo predmetom reflexie, preto vyžaduje racionálny zmysel života. Podľa Hessena je to samostatné Kantovské dobro, ktoré spočíva v slobodnom plnení povinností bez lásky a najvyšší stupeň zosobňuje Aljoša, ktorý miluje každú živú bytosť v jej individuálnej úplnosti „bez dôvodu“, nezištne a bez oddychu má tvorivú účasť na živote ostatných. Postavu starca Zosimu považuje Hessen za zástupcu „supermorálnej svätosti“. Zosimovu predstavu, že všetci sú zodpovední za ostatných, chápe ako znamenie skutočnosti, že Božie kráľovstvo a Boží princíp, odkiaľ pochádza, prekračujú protiklad medzi dobrom a zlom. A zatiaľ čo starec Zosima, podľa Hessena, prekračuje okruh mravnosti, Fjodor Pavlovič Karamazov k nemu ani nedospeje.

Solovjov je, podľa T. Špidlíka, zasa presvedčený, že: „Ve všem, co je, musíme rozeznávat možnost (t.j. potencialitu) dobra a přispívat k tomu, aby se tato možnost stala skutečností.“<sup>11</sup> Je nevyhnutné snažiť sa o uskutočňovanie dobra vo všetkom čo človek robí. Len tak môže prispieť k víťazstvu nad zlom, vznikajúcim na dne ľudskej duše.

Pri čítaní jednotlivých diel F. M. Dostojevského sa čitateľovi priamo pred očami odкрýva vzťah dobra a zla na troch úrovniach, ktoré neskôr presne sformuloval a vymedzil K. Jaspers: v prvej úrovni ide o morálny vzťah dobra a zla. Znamená to ovládnutie bezprostredných podnetov našou vôľou, ktorá sa podriaďuje mravným zákonom. Povinnosť je tu v protiklade k náchylnosti. V druhej úrovni ide o etický vzťah dobra a zla, teda o úprimnosť motívov. Čistota nepodmieneného stojí proti nečistote v obrátení vzťahu podmienenosti, v ktorom sa nepodmienené stáva závislým na podmienenom. V tretej úrovni ide o vzťah metafyzický, o povahu motívov. Láska stojí proti nenávisti. Láska vedie k bytiu, nenávisť k nebytiu. Láska rastie zo vzťahu k transcencii, nenávisť sa od transcencie odtrháva a uzatvára sa do egoizmu. Pôsobením lásky dochádza k tichému budovaniu sveta a nenávisť je „hlučnou katastrofou“, ktorá umŕtvuje bytie len v čisté bytie, dokonca i to ničí.

Dostojevskij vo svojich dielach akcentuje morálnu kvalitu správania človeka. V kvalite morálneho správania je však v popredí otázka, čo motivuje vôľu konajúceho jednotlivca. Vôľa je tým faktorom, ktorý kvalifikuje správanie ako dobré alebo zlé. Tá je motivovaná buď povinnosťou a potom je dobrá, alebo náklonnosťou, ktorá je v rozpore s povinnosťou, s všeobecne záväznou normou, a potom je zlá. A v konečnom dôsledku záleží morálna kvalita na mravnej kvalite zmýšľania jednotlivého človeka.

---

<sup>11</sup> Špidlík (1996, s. 244).

Morálne dobro môžeme charakterizovať ako to, čo je v súlade so svedomím, a morálne zlo zasa je to, čo svedomiu odporuje. Svedomie ako vnútorný „daimonion“ človeka vedie a zadržiava od nesprávneho konania. Záleží už len na jeho voľbe, čomu dá prednosť.

Z uvedených skutočností môžeme zhrnúť, že vždy existuje a objavuje sa nejaká alternatíva, a tým aj požiadavka a nevyhnutnosť rozhodnúť sa. Človek však môže chcieť len jedno, alebo druhé, ak chce skutočne byť. Dostojevskij stále hľadal nové spôsoby kombinácií dobra a zla v jednom človeku. Najlepšie to dokazuje Ivan Karamazov v románe *Bratia Karamazovci* a Stavrogin v románe *Diablom posadnutí*. Dostojevskij jednoznačne odsudzoval každé zlo i každý zločin. Človek je preňho veľký len vtedy, keď zvíťazí nad zlom predovšetkým v sebe samom, pretože zlo nevytvoril nikto iný, len človek. Tým upozornil na nekonečné množstvo záhad, ktorými oplýva ľudská duša.

## 2. O etickej zodpovednosti

V tejto časti našej práce sa pokúsime vymedziť princíp etickej zodpovednosti, ktorý je jedným z kľúčových princípov etiky F. M. Dostojevského.

Zodpovednosť môžeme charakterizovať ako etickú kategóriu, ktorá vyjadruje ľudskú mravno–morálnu vlastnosť, predpokladajúcu určitý komplementárny vzťah medzi konkrétnymi činmi človeka (jednotlivca) a jeho svedomia v intenciách toho morálneho systému, ktorý vedome a slobodne prijal a na ktorom participuje. Miera zodpovednosti sa v dejinách pohybuje od extrémnych pozícií, ktoré prisudzujú človeku celkovú zodpovednosť za všetko, čo urobil až po stanoviská, ktoré z človeka odnímajú zodpovednosť z dôvodu jeho biologickej determinovanosti. Zodpovednosť je základom etiky a morálky, je zdrojom skutočnej ľudskosti. Môžeme povedať, že je základným princípom, smerujúcim k pravde a slobode.

Dostojevskij vyjadruje vo svojich dielach, podobne ako Kierkegaard presvedčenie, že každý človek nesie zodpovednosť za svoj život, za voľbu svojej existencie, ako aj za svoj celkový pohľad na svet. Podobne aj J. P. Sartre tvrdí, že človek nie je nič iné, iba to, čo zo seba urobí, to znamená, že je plne zodpovedný za to, čo je. Človek teda musí prevziať zodpovednosť za svoju existenciu. Podľa Sartra však tým činom, ktorým človek realizuje to, čím chce byť, rozhoduje stať sa takým človekom, akým by mal byť podľa jeho predstáv, podľa jeho (vlastného) morálneho systému. Rozhodnutie byť to alebo ono znamená zároveň hodnotu toho, čo si volí. Pri rozhodovaní teda volí hodnotu, ktorou by mali byť aj iní. No človek nie je zodpovedný len za svoju individualitu, ale je zodpovedný aj za všetkých ľudí. Voľbou seba volí všetkých, rozhodnutie jednotlivca teda má vždy univerzálny dosah. Sartre, podobne ako Dostojevskij (napr. v *Zločine a treste*) nastoľuje problém, že každý človek si musí

položiť otázku: „Som naozaj ten, kto má právo konať takým spôsobom, aby sa ľudstvo riadilo podľa mojich činov?“<sup>12</sup>

Pretože inak maskuje vlastnú úzkosť, ktorú poznajú všetci tí, čo niesli zodpovednosť a ktorá je nevyhnutným sprievodcom našej slobody. Človek sa podľa Sartra rozhoduje vždy sám, preto keď existencia predchádza podstatu človeka – jednotlivca, neexistuje žiadny determinizmus a Sartre konštatuje, že: „J sme sami bez odmluv...člověk je odsouzen být svobodný.“<sup>13</sup>

J. P. Sartre ako ateista tiež tvrdil, že je veľmi stiesňujúce, že Boh nejstuuje, lebo s ním sa stratí akákoľvek možnosť „vyčítať z neba hodnoty“. Týmto dospel k východiskovému bodu existencializmu, ktorý podľa neho výstižne charakterizoval práve F. M. Dostojevskij prostredníctvom postavy Kirillova v románe Besy – Diablom posadnutí, kde sa vyjadruje v zmysle, že keby Boh neexistoval, všetko by bolo dovolené.<sup>14</sup>

Z uvedeného citátu vyplýva, že ak Boh neexistuje, všetko je dovolené a tým sa človek stáva opusteným. Nenachádza totiž ani v sebe, ani mimo seba možnosť opory, nenachádza hodnoty ani príkazy, ktoré by oprávňovali jeho správanie. Kirillov je absurdnou osobnosťou, ktorý spácha samovraždu len aby dokázal, že ak Boh neexistuje, je Bohom on sám. Kirillov má však týmto činom mesiánsky zámer. Jeho podstatou je snaha oslobodiť nielen seba, ale aj ostatných ľudí a urobiť z nich bohov, pretože ako hovorí, ak nie je Boh, všetko je dovolené a všetci sme Bohovia. Jeho čin má byť akýmsi aktom lásky k ľudstvu. Dostojevskij v tomto románe doviedol hrdinu až do tej najkrajnejšej situácie aby jasne ukázal, že človek je slobodný a zároveň zodpovedný za všetko, čo robí, ako aj za ostatných ľudí a že Boh musí existovať, pretože inak by bolo naozaj všetko dovolené a viedlo by to k sebazničeniu človeka ako takého tak, ako to vykreslil na postave a konaní Kirillova.

Sartre a Dostojevskij sa zhodujú v tom, že v súčasnej spoločnosti niet determinizmu. Človek je slobodný, človek je sloboda a keď je už raz vrhnutý na svet, je zodpovedný za všetko, čo robí. Existencia sa tak stáva „bytím pre seba“, zásadne sa odlišuje od prostého jestvovania vecí, nie je vopred určená a je absolútne slobodná. Problémom pre Sartra i Dostojevského je teda človek a jeho existencia, človek, ktorý svojou slobodnou voľbou realizuje vo svete seba ako projekt, pričom nemôže odhliadnuť a nerealizovať svoj vzťah k inému človeku a k jeho životu.

Dostojevskému sa pripisuje úloha hľadača pravdy. Podľa nášho názoru ju našiel v živočíšnej podstate človeka, pričom človeka neospravedlňuje. Pripúšťa, že živočíšne pudy v človeku nebudú utlmené, pokiaľ v spoločnosti existuje množstvo rôznych

---

<sup>12</sup> Sartre (1997, s. 23).

<sup>13</sup> Petříček (1997, s. 104).

<sup>14</sup> Sartre (1997, s. 27).

vplyvov, ktoré to „zvíra“ v človeku podnecujú, vyvolávajú, vynucujú si, aby pudovo konal „vybičovany“ do krajných situácií. Na druhej strane však, ako uvádza J. Kopaničák, bol Dostojevskij proti snahám vysvetľovať psychologické javy ako priamy dôsledok pôsobenia prostredia a okolností pomocou akéhosi procesu v ľudskom organizme. Dostojevskij teda nepopieral vplyv prostredia a životných okolností na konanie a zmýšľanie človeka, odmietal ale jeho absolutizáciu. Sám to dokazuje v *Zápiskoch z mŕtveho domu*:

*„...v niektorých odľahlých kútoch lekári berú úplatky, dobre využívajú svoje postavenie, takmer opovrhujú pacientmi, ba aj zabúdajú na medicínu. Ešte to býva; ale ja hovorím o väčšine, správnejšie povedané o duchu, o tom smere, ktorý sa praktizuje v lekárstve teraz, v našej dobe. A tí, ktorí sa spreneverili svojej veci, nech sa ospravedľujú hoci aj prostredím, ktoré pohltilo aj ich, nikdy nebudú mať pravdu, najmä ak pri tom stratili lásku k človekovi. A láska k človekovi, láskavosť, bratský súcit s nemocným sú niekedy potrebnéjšie než akékoľvek lieky. Už je čas prestať sa apaticky vyhovárať na prostredie, ktoré nás pohltilo. Povedzme, že je to pravda, že mnoho v nás pokazí, ale veď nie všetko, a často niektorý chytrák a rafinovaný podvodník sa zakrýva, vplyvom prostredia ospravedľuje ne jeden svoj hriech a často aj priamu podlosť, najmä ak vie pekne hovoriť alebo písať.“<sup>15</sup>*

Môžeme povedať, že filozofiu prostredia rozvíjal F. M. Dostojevskij skoro vo všetkých svojich umeleckých dielach. Považuje za mravnú povinnosť človeka bojovať s prostredím, ktoré výrazne vplýva na jeho konanie a myslenie, ale zároveň vplyv prostredia nepovažoval za jediný motív konania a neprekonateľnú silu, ktorá vládne nad osobnosťou. Staval do protikladu vplyv prostredia a ideu morálnej zodpovednosti. V *Denníku spisovateľa*, v článku *Prostredie* uverejnenom v roku 1873, považuje za morálnu povinnosť človeka bojovať s prostredím a vymedzuje priestor, kde končí prostredie a kde začína povinnosť. Píše:

*„...treba hovoriť pravdu a zlo nazývať zlom; zato však polovicu ľarchy rozsudku vziať na seba. Vchádzajme do súdnej siene s myšlienkou, že aj my sme vinní. Táto srdečná bolesť, ktorej sa teraz všetci tak boja a s ktorou vyjdeme zo súdnej siene, bude pre nás trestom. Veď keď sa sami staneme lepšími, aj prostredie opravíme a zlepšíme. Ale jednoducho utiecť od vlastnej ľútosti a vyhnúť sa utrpeniu, úplne sa ospravedlniť – to je predsa ľahké. A tak pomaly prídeme k názoru, že zločinov vôbec niet a za všetko je „vinné prostredie“. Dospejeme k tomu, že zločin budeme považovať za povinnosť, za šlachetný protest proti „prostrediu“. Keďže je spoločnosť tak hnusne usporiadaná, v takej spoločnosti nemožno žiť bez protestu a bez zločinov. Takto hovorí učenie o prostredí v protiklade s kresťanstvom, ktoré úplne uznáva tlak prostredia, hlása milosrdenstvo k zločincovi, ale ukladá*

---

<sup>15</sup> Dostojevskij (1998, s. 25).

*človekovi povinnosť bojovať s prostredím, ukazuje mu hranicu, kde sa končí prostredie a začína sa povinnosť.*<sup>16</sup>

Z uvedeného citátu je evidentné, že Dostojevskij odmietal jednostranný determinizmus, pričom argumentoval spoločenskými, racionálnymi, a všeľudskými i kresťanskými princípmi, dovoľával sa podpory reálnej logiky.

Dostojevskij považuje človeka za subjekt, ktorý je za svoju vôľu zodpovedný. Najvyšší mravný zákon, ktorý formuluje napr. aj v románe *Bratia Karamazovci*, znamená zodpovednosť každého za všetkých a všetkých za každého. Míša Karamazov neprijíma utrpenie pre utrpenie, prijíma iba zodpovednosť za utrpenie. Je dôkazom toho, že aj živočíšny človek sa môže stať človekom sociálnym a duchovným. Raskol'nikov pyká za svoj zločin tým, že ho jeho skutok i samo nadrad'ovanie vlastnej osobnosti nad ostatných ľudí, izoluje od ľudstva. Východiskom pre človeka v takejto situácii podľa Dostojevského existuje – v mravnom prerode. Prvým predpokladom je pokánie, priznanie svojho hriechu ako protispoločenského činu, pokora, prijatie zodpovednosti za svoj čin a spojenie sa s ostatnými ľuďmi v utrpení a práci. Zreteľne to vyjadruje prostredníctvom Šatova, ktorý hovorí: „*Stratili ste schopnosť rozlišovať dobro a zlo, pretože nepoznáte svoj ľud... Počúvajte, dosiahnite Boha prácou; celá podstata väzí v tom, ináč zahyniete ako biedna plieseň; získajte ho prácou.*“<sup>17</sup> Na myšlienke o schopnosti človeka reformovať prostredie a na schopnosti sebainovácie spočíva nádej F. M. Dostojevského na realizáciu „kráľovstva božieho na zemi“. Dostojevskij vo svojich dielach ponúkal koncepciu človeka, ktorý v sebe tají možnosť strašného morálneho pádu a duchovnej zvrátenosti, ako aj možnosť duchovného prerodu a sebazdokonaľovania. Týmto geniálnym spôsobom vlastne poodhalil „tajomstvo“ človeka.

### 3. O zmysle života

„Celé dílo Dostojevského je vlastne jeden jediný nesmírný hymnus na život ve všech jeho podobách, v nejnižších i nejvyšších, v zcela prchavých a všedních i v duchovně výsostných a věčných... Dostojevskij je extatik, zamilovaný do života tajemnou láskou, tím tajemnější a vášnivější, čím je život k němu krutější, čím urputněji ho od sebe odstrkuje.“ *F. X. Šalda*<sup>18</sup>

Týmito slovami charakterizoval F. X. Šalda začiatkom tridsiatych rokov tvorbu F. M. Dostojevského. Všetky hraničné situácie v jednotlivých dielach Dostojevského, dramatické konflikty postáv, či ideologické konštrukcie jeho hrdinov, to všetko vyúsťuje do základnej, pre Dostojevského osudovej otázky: žiť alebo nežiť?

<sup>16</sup> Kopaničák (1994, s. 220).

<sup>17</sup> Dostojevskij (1977, s. 18).

<sup>18</sup> Kautman (1992, s. 179).

Dostojevskij tvrdohlavo a jednoznačne odpovedá: žiť, žiť za každú cenu! Podľa neho totiž je možné stratiť krásu, bohatstvo, slobodu, česť, priateľov..., všetky hodnoty na svete, ale napriek tomu život musí byť zachovaný. Môžeme povedať, že to bolo krédo Dostojevského, vychádzajúce z jeho vlastných životných skúseností. Stačí sa pozrieť na jeho životopis. Veď len málo ľudí stálo na šibenici a čakalo na smrť, ktorá mohla prísť najneskôr za dve minúty. A tiež len málo tak geniálnych spisovateľov písalo svoje najlepšie diela v tak ťažkých a nevyrovnaných spoločenských pomeroch ako práve F. M. Dostojevskij. Možno práve preto, že Dostojevskij precítil ten okamih, kedy sa zdá, že život definitívne strácame a už nám nezostáva ani najmenšia nádej, neobyčajne miloval život a to tým viac, čím viac bola jeho láska odmietaná a hanobená.

„Život je všade životom“, napísal Dostojevskij svojmu bratovi z Petropavlovskej pevnosti 22. 12. 1849 krátko potom, čo mu v posledných minútach pred popravou oznámili zmenu rozsudku ( namiesto smrti štyri roky nútených prác na Sibíri a službu radového vojaka v niektorej zo sibírskych jednotiek neobmedzene – pozn. a.). Dostojevskij píše:

*„Život je v nás samých, nikoli vo vnějšku. Vedle mě budou lidé a být člověkem mezi lidmi a zůstat jím navždy, v jakýchkoli neštěstích, nebýt sklíčený a neklesnout – hle, v čem je život, v čem je jeho úkol. Pochopil jsem to. Tato idea vstoupila v tělo a krev mou. Ano! Pravda! Hlava, která tvořila, žila vyšším životem umění, která si uvědomovala a přivýkala k vyšším duchovním potřebám, tato hlava byla sražena z mých ramen. Zůstala paměť a obrazy, mnou vytvořené, ale ještě neuskutečněné. Pokryjí mě bohatě ranami, vím to! Zůstalo mi však srdce a totéž tělo, které stejně tak může i milovat i trpět, i pamatovat si, a to je přece jen život. On voit le soleil! (Je vidět slunce!)“<sup>19</sup>*

Citovaný text nám ukazuje, že pravdepodobne v tomto okamihu sa stal Dostojevskij, ako ho označil F. Kautman, extatikom zamilovaným do života, pričom táto extáza je obsiahnutá v každom diele jeho tvorby.

Trvalým atribútom jeho diel sa stala idea tzv. „živého života“, ktorá vo svojej podstate charakterizuje citovo plný a zmyslovo bohatý spôsob realizácie ľudskej osobnosti v protiklade k racionálnej vyprahnutosti (prázdnote), abstrakcii, či maniakálnej zkosnatelosti. Človek idey je vždy otrasený z priameho stretnutia so „živým životom“. Napr. silný prúd „živého života“ zavalí Raskoľnikova, keď sa zhodou okolností stane súčasťou osudu nešťastnej rodiny Marmeladovových. Podobné momenty ho vždy aspoň na chvíľu odtrhli od jeho „teórie“ a pripútavali ku skutočnému životu. Alebo napr. aj umierajúci Stepan Trofimovič Verchovenskij, priateľ kniežaťa Myškina, ktorý prejavil veľkú túžbu žiť, keď vyslovil: „Šlo o život, jedine o život, o

---

<sup>19</sup> Kautman (1992, s. 181).

jeho nepřetržitě a věčné objevování, nikoli o objev sám!“<sup>20</sup> Každá minuta, každý okamih života musí být pro člověka blažeností. V této súvislosti Dostojevskij v románe *Výrastok* hovorí aj toto:

*„Co je vlastně podle vašeho ten živý život?“ ptá se mladý kníže Sokolovskij Versilova. „Taky nevím, Jasnosti“, odpovídá Versilov. „Vím jenom, že to musí být něco ohromně prostého, co je naprosto všední a bije do očí, děje se každý den a každou minutu a je to prostě natolik, že zanic nemůžeme uvěřit, že by to bylo tak prosté, a pochopitelně to míváme už tisíce let, aniž jsme co zpozorovali a poznali.““<sup>21</sup>*

Pre Arkadija Dolgorukého je stelesnením „živého života“ ideál Kataríny Achmakovovej. Ako výstižne tvrdí Kautman, tajomná krása ženy, krása, ktorá je silou, s ktorou je možné pohnúť svetom, a ktorá je bojiskom diabla s Bohom o srdce ľudí, ideál Sodomy a ideál Madony vo vnútri jediného človeka, to všetko vyjadruje život v jeho harmonickom naplnení i tragickej antinomičnosti súčasne. Pre Dostojevského je predstaviteľkou „živého života“ prostitútko Líza i Soňa, Duňa Raskolnikovová, Nastasja Filipovna, Grušeňka i Katarína Ivanovna... Už dávno pred Dostojevským predstavovali žena a život vzájomne zastupiteľné symboly .

V diele F. M. Dostojevského, ako sme sa o tom mohli jednoznačne presvedčiť, môžeme nájsť množstvo filozofických problémov. Je to autor, ktorý polemizoval s najsilnejšími filozofickými systémami svojej doby a jeho meno sa pripomína vo všetkých filozofických slovníkoch.

Predstaviteľom „živého života“ v jeho najelementárnejšej podobe je aj Dimitrij Karamazov. Už jeho spoveď bratovi Aljošovi je vlastne oslavou života a radosti. Ešte výraznejšie vykresľuje Dostojevskij Dimitrijovu túžbu po živote vo väzení, kde čaká na svoj proces a rozpráva Aljošovi:

*„Ne, život je plný, život je taky pod zemí!“ začal zas. „Nevěřil bys, Aljošo, jak se mi teď chce žít, jaká touha po bytí a poznání ve mně vyvstala právě v těchhle oprýskaných zdech... A co taky je utrpení? Nebojím se ho, i kdyby bylo nesčíslné. Teď se nebojím, dřív jsem se bál. Víš, možná že před soudem ani nebudu odpovídat... A myslím, že je ve mně teď tolik síly, že všechno přemůžu, všechno utrpení, jen abych řekl a mohl si říkat každé chvíle: jsem! V tisícere trýzni – jsem, svíjím se na mučidlech – ale jsem! Sedím v kobce, ale žiju, vidím slunce, a nevidím-li slunce, vím, že je. A vědět, že je slunce, a nevidím-li slunce, vím, že je. A vědět, že je slunce, v tom už je celý život.““<sup>22</sup>*

<sup>20</sup> Dostojevskij (1977, s. 225).

<sup>21</sup> Kautman (1992, s. 183).

<sup>22</sup> Dostojevskij (1965, s. 157).

Citovaný úryvok z románu *Bratia Karamazovci* nám ukazuje podobnosť Dimitrijových úvah s úvahami samotného Dostojevského, keď v už spomínanej Petropavlovskej pevnosti čakal na trest za svoje politické previnenie. Uvedieme ešte jeden veľmi výstižný úryvok z Dostojevského románu *Zločin a trest*, v ktorom Raskoľnikov v horúčke po spáchaní strašného činu uvažoval:

*„„Kde jsem to jenom četl“, začal přemítat, „jak jeden k smrti odsouzený hodinu před smrtí říká nebo uvažuje, kdyby musel žít někde vysoko na skále a na tak maličké plošce, že by tam nebylo víc místa než pro dvě chodidla, a kolem jen propasti, moře, věčná tma, věčná samota a věčná bouře, tu i kdyby tak, na té pídi země, měl stát celý život, tisíc let, celou věčnost, raději by tak žil, než teď umíral! Jen žít, žít, žít! Žít jakkoli, ale žít...! Jaká pravda! Bože, jaká pravda! Člověk je podlý! A podlý je ten, kdo ho proto nazývá podlým,“ dodal po chvíli.“<sup>23</sup>*

Ako vidíme z uvedeného tvrdenia možno Raskoľnikov teoreticky život aj nenávidel, pretože neváhal zabiť, ale ako vidno, „živý život“ mu neustále narúšal jeho teóriu.

Jednotlivé postavy Dostojevského - kresťania i ateisti sú rovnakou mierou zamilovaní do života. Rozdiel medzi nimi môžeme, podľa Kautmana vidieť tam, kde sa pokúšajú zdôvodniť túto svoju zamilovanosť a kde hľadajú cestu k prekonaniu strachu zo smrti.

Medzi najdôležitejšie otázky, na ktoré Dostojevskij hľadal odpoveď, patrí aj otázka existencie Boha, pričom však ani v jednom jeho diele neprebíha spor o Boha. Ani tí najväčší ateisti, ako napr. Raskoľnikov, Ivan Karamazov, Versilov, Kirillov..., neodmietajú Božiu existenciu. Odmietajú len svet stvorený Bohom, svet, ktorý chcú zmeniť, pretože je pre nich neprijateľný. Na druhej strane ani tí najsilnejší veriaci, okrem Zosimu, Makara Dolgorukého, prostitútok Lízy a Soni, neveria v Boha úplne a bez výhrad. Vyplýva to z určitých pochybností Dostojevského, ktorý žil v ťažkom období straty hodnôt, straty viery. Samotný Dostojevskij bol silne veriacim človekom, ale rozum mu neustále predkladal aj rôzne argumenty proti nej.

V súlade s Kautmanom môžeme povedať, že Raskoľnikov, ako aj „človek z podzemia“ sú ľudia idey. Akékoľvek pôsobenie „živého života“ v nich prehlušila teória, ktorá ich tak odtrhla od spoločenstva s ostatnými ľuďmi a vrhla ich do existenciálnej samoty.

U Ivana Karamazova potlačila „vzbura“ živelnú lásku k životu, z ktorej sa vyznal Aljošovi. Dostojevskij tu poukazuje na skutočnosť, ako fanatizmus a ideologická maniakálnosť otupujú v človeku jeho zmysel pre život, základné životné prejavy v jeho okolí. Môžeme preto povedať, že z celého kresťanského učenia považoval Dostojevskij

---

<sup>23</sup> Dostojevskij (1965, s. 157-158).



za najdôležitejšiu ideu o nesmrteľnosti. Jeho viera v nesmrteľnosť bola rovnako silná ako jeho láska k životu, pričom obidva tieto prvky sa v jednotlivých dielach navzájom dopĺňajú. Podľa samotného Dostojevského idea o nesmrteľnosti je sám život, „živý život“, jeho definitívny formula a hlavný zdroj pravdy a pravého, správneho poznania pre ľudstvo. Dostojevskij, podľa vyjadrení Kautmana, pátral po konkrétnych aspektoch nesmrteľnosti. Odpovede hľadal u postáv trpiacich epilepsiou, ktorí sú podľa neho v momente pred záchvatom najbližšie nesmrteľnosti. V sekunde pred záchvatom sa totiž podľa Dostojevského koncentruje v človeku pocit životnej plnosti, zmysluplnosti a naplnenia života. Napr. knieža Myškin tento stav vyjadruje nasledovne:

*„Víte, nechápu, jak člověk může jít kolem stromu a při pohledu na něj nepociťovat štěstí. Mluvit s jiným člověkem a nepociťovat štěstí z lásky k němu? Ó, kdybych se jen uměl vyjádřit... Kolik takových krásných věcí je na každém kroku, které i největší zoufalec shledává krásnými! Pohleďte na dítě, pohleďte na Boží červánky, pohleďte na travičku, jak roste, pohleďte na Boží červánky, pohleďte do očí, které se na vás dívají s láskou...“<sup>24</sup>*

Z uvedeného opisu môžeme jasne vidieť Dostojevského snahu o transcenciu, o znásobenie pocitu života tak, aby sa pretransformoval do vyššej, trvalejšej formy. Takáto forma života by potom mala byť hľadanou nesmrteľnosťou. Podľa Kautmana tieto Dostojevského úvahy o nesmrteľnosti vedú k filozofii transcendentna v jej biblickej podobe, teda k apokalypse. Je však potrebné zdôrazniť, že Dostojevskij si veľmi dobre uvedomoval, že ak má byť „živý život“ naozaj skutočným životom, nemožno ho zdôvodňovať žiadnou ideou, ani ideou nesmrteľnosti. Kautman preto tvrdí: „Živý život“, veskrze pozemský, z této Země vzešlý a k této zemi sladce i bolestně přirostlý všemi svými kusadly není „snímáním“, ale „vyjevováním“ skutečných rozporů.“<sup>25</sup> Z Kautmanových slov preto vyplýva, že idey môžu byť len pomôckami, ktoré ukazujú smer vývoja, nesmú však byť slučkou, ktorá „živý život“ zväzuje a bráni mu v rozvoji.

Dostojevskij sa zaoberal človekom ako bytosťou so slobodnou vôľou, a pritom nesmierne komplikovanou, nezriedka postavenou do hraničnej situácie. V jeho románoch sa vždy presadzuje *princíp životnej aktivity*. Jeho hrdinovia, aspoň tí, ktorým verí, ktorí hľadajú a ktorí sa usilujú o poznanie pravdy a zachovanie svojej ľudskosti, vždy nájdu nejaké východisko, ktoré im umožňuje ďalej žiť. Jedine tí, ktorí už nemajú nič okrem svojej pýchy, sú schopní odísť z tohoto sveta dobrovoľne. Ako Dostojevskij uviedol: „Nekonečná je jen budoucnost, věčně volající, věčně nová, a v ní je rovněž

<sup>24</sup> Dostojevskij (1965, s. 158).

<sup>25</sup> Kautman (1992, s. 194).

*nejvyšší moment, který nutno hledat; a toto věčné hledání se právě nazývá životem; kolik mučivého stesku je skryto v básnickově entuziazmu!*<sup>26</sup>

#### 4. Záver

Na základe uvedených skutočností môžeme skonštatovať, že F. M. Dostojevskij celý život hľadal pravdu v snahe spoznať ju. Hlavným obsahom jeho filozofického učenia bolo hľadanie záhad života a človeka. F. M. Dostojevskij o sebe a o svojej tvorbe povedal, že jeho cieľom bolo: *„Při plném realizmu najít v člověku člověka... nazývají mne psychologem: to není správné, jsem realista ve vyšším slova smyslu, tj. zobrazuji všechny hlubiny lidské duše.*<sup>27</sup>

Zámerom tohto príspevku bolo spustiť hĺbkovú sondu na dostojevovského človeka a poukázať pritom na F. M. Dostojevského predovšetkým ako na veľkého existencialistu a humanistu, ktorý otvorene, výstižne i predvídavo reagoval na problémy svojej doby. Mnohé otázky, ktoré nastolil, zostávajú otvorené dodnes. V tomto rozsahu sme nemohli zachytiť všetko, môžeme však povedať, že jeho dielo, ktoré J. Kopaničák výstižne označil ako dielo „pre a proti“ – „pro a kontra“, je zároveň výzvou pre ľudstvo, aby nezabúdalo, že človek je nepoučiteľný. Vzhľadom na význam a hĺbku tvorby a myšlienok F. M. Dostojevského je potrebné stále hovoriť a upozorňovať na stále aktuálny ideový odkaz jeho diela.

Švajčiarsky evanjelický mysliteľ Eduard Thurneysen v tejto súvislosti o Dostojevskom napísal: *„...Shrnul v sobě veškeré roztržité úsilí evropské duše na sklonku 19. století a nastavil ji zrcadlo. A kdo v ně pohlédne, čte něco o bezejmenném neklidu, hluboké skepsi, utrpení a vzdoru a o neztišené touze této nešťastné epochy ženoucí se k propastem války a revoluce... Tak nesmírně všechno viděl a všechno věděl a všechno zaklel do začarovaného kruhu svého díla, co niterně hýbalo celou dobou.*<sup>28</sup>

Na tomto mieste by sme ešte chceli uviesť významnú charakteristiku F. M. Dostojevského jeho manželkou, ktorá vypovedá o tom, aký vlastne bol a dotvára uvedený obraz východísk jeho filozofie: *„Můj drahý muž byl vskutku ideální člověk, svrchovanou měrou obdařený nejcennějšími mravními a duchovními rysy – dobrotou, velkorysostí, spravedlivostí, nezištností, taktem a soucitem ke každé lidské bytosti. A to nemluvím o jeho přímosti a nesmlouvavé upřímnosti, která mu nadělala tolik nepřátel! Těžko by se našel jediný člověk, kterému se od mého muže nedostalo rady, útěchy nebo pomoci...“*<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> *Dějiny ruské sovětské literatury 4.* (1965, s. 405).

<sup>27</sup> *Portréty* (1964, s. 162).

<sup>28</sup> Popelová (1968, s. 218).

<sup>29</sup> Dostojevská (1981, s. 293).

**Literatúra**

- Čyževskij, D. (1931): „Dostojevskij – psycholog“. In *Dostojevskij – sborník statí*, Melantrich, Praha, 1931, s. 27–28.
- Dějiny ruské sovětské literatury 4.* (1965), SNKL, Praha.
- Dostojevská, A. G. (1982): *Život s Dostojevským*. Odeon, Praha.
- Dostojevskij, F. M. (1965): *Bratři Karamazovi I.* Státní nakladatelství krásné literatury, Praha.
- (1990): *Bratia Karamazovci II.* Tatran, Bratislava.
- (1977): *Deník spisovatele I., II.* Odeon, Praha.
- (1967): *Diablom posadnutí - Besi.* Tatran, Bratislava.
- (1959): *Idiot.* Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, Bratislava.
- (1998): *Zápisky z podzemí.* SLOVART, Praha.
- (1965): *Zločin a trest.* Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry; Bratislava.
- Kautman, F. (1992): *Dostojevskij – věčný problém člověka.* Rozmluvy, Praha.
- Kopaničák, J. (1994): *Dostojevskij a dnešok.* Stimul, Bratislava.
- Losskij, N. O. (1946): *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad.* Tranoscius, Lipt. Mikuláš.
- Petříček, M. (1997): *Úvod do současné filosofie.* Herrmann & synové, Praha.
- Popelová, J. (1968): „F. M. Dostojevskij.“ In *Rozpad klasické filosofie. (Vznik soudobého filosofického schizmatu)*, Svoboda, Praha.
- Portréty (1964): *F. M. Dostojevskij.* Orbis, Praha.
- Sartre, J. P. (1997): *Existencializmus je humanizmus.* Slovenský spisovateľ, Bratislava.
- Špidlík, T. (1996): *Ruská idea – jiný pohled na člověka.* Refugium, Velehrad.

## Fikční jako opozitum faktuálního?<sup>1</sup>

### Fictive as an Opposite of Factual?

*Lucie Petrišáková*

Filozofická fakulta  
Západočeské univerzita v Plzni  
Sedláčkova 38, 306 14 Plzeň  
lucipetris@gmail.com

#### Abstrakt/Abstract

Předkládaný příspěvek reflektuje problematiku spojenou s koncepty *fikčního* a *faktuálního*, a to především z hlediska literárně vědného. Jelikož se však jedná o problém interdisciplinární povahy, nechybí ani filosoficko-logické motivy. Text postupuje od analýzy vztahu mezi fikčními a non-fikčními entitami, k problematice vztahu mezi fikčním a non-fikčním vyprávěním. Zabývá se otázkou možné segregace či sjednocování jednotlivých typů diskurzu, a to jak na rovině příběhové, kde se jako interpretační prostředek upřednostňují formální nástroje, tak na rovině zkoumající jednotlivé entity. Jeho cílem je zjistit, zda lze za pomoci některého ze zmíněných interpretačních nástrojů stanovit, nebo naopak smazat hranice mezi fikcí a non-fikcí, případně zda lze, jak se snažily některé postmoderní přístupy, nahlížet na fikci jako kategorii velmi podobnou historii a naopak.

The article reflects issues concerning the concepts of *fictional* and *factual* chiefly from the perspective of literary science. However, the discussion incorporates also philosophical and logical motifs, as the topic is interdisciplinary in nature. The text begins with the analysis of relation between fictional and non-fictional entities and then addresses the issue of relation between fictional and non-fictional narrative. In particular, it deals with the question of possible segregation or unification of particular discourse types on the narrative level where formal tools are used as interpretative devices, as well as on the level where particular entities are examined. The aim is to find out if it is possible to define or rather erase the boundaries between fiction and non-fiction using above mentioned devices; eventually, if it is acceptable to perceive fiction as a category which is very close to history and vice versa (certain postmodern approaches allow that).

*Ačkoliv se to může zdát paradoxním - a paradoxy jsou vždy nebezpečnou věcí -, není proto méně pravdou, že život napodobuje umění mnohem více, nežli umění napodobuje život.*

*Oskar Wilde<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Studie vznikla v souvislosti s řešením projektu SGS-2012-045 - *Fikce a historie - problém interpretace*.

<sup>2</sup> Wilde (2000, s. 64)

Předkládaný text bude reflektovat problematiku spojenou s analýzou vztahu mezi fikcí<sup>3</sup> a faktem a následně fikčním a faktuálním vyprávěním. Jeho cílem je interpretace jednotlivých přístupů, která by měla poukázat na to, že fikční a faktuální nelze zcela jednoduše (a neproblematicky) označit jako opozita. Oslabování opozitního postavení a s tím související stírání rozdílů se asi nejvíce projevilo v koncepci Haydena Whita, jenž dokonce označil historii „za jazykovou strukturu ve formě diskurzu narativní prózy“.<sup>4</sup> A právě toto upřednostnění vztahu založeného na podobnosti spíše než na celkové odlišnosti, které může vést ad absurdum až k setření formálních rozdílů mezi oběma typy diskurzu, otevřelo nová témata pro současnou interpretaci fikce, související právě se znejasněním rozdílů mezi fikčním a faktuálním. Pokud je tedy hledán předěl mezi fikčním a non-fikčním<sup>5</sup>, může být i nadále vztah mezi nimi brán jako aktuální interpretační nástroj. Výběr jednotlivých přístupů, jež jsou následujícím textem sledovány, reflektuje především autory, kteří se primárně zabývají studiem fikce více než filosofickými či logickými motivacemi. Avšak právě motivace filosoficko – logické stojí v základu velkého množství zmiňovaných přístupů.<sup>6</sup> Tato skutečnost pochopitelně souvisí s interdisciplinárností analyzovaného problému a nese s sebou určité důsledky. Takovým důsledkem může být fakt, že v následujícím textu vztah mezi fikčním a nefikčním osciluje mezi odlišnými přístupy k samotné fikci a její funkci. Text se však snaží především poukázat na to, že se nelze zcela vyhnout ani jedné ze zmiňovaných polarit a že hovoří-li se o estetické funkci textu či o kategorii fikčnosti (či non-fikčnosti), jsou pro interpretaci podstatné především distinktivní rysy jednotlivých textů.

Ostatně i Haydenem Whitem formulovaná teze poukazující na to, „do jaké míry se diskurs historika a diskurs spisovatele překrývají, do jaké míry se sobě navzájem podobají a jak dalece spolu souvisejí“<sup>7</sup> musí být doplněna. Tímto jejím doplněním je termín, který White v souvislosti s historickým a fikčním diskurzem používá, a tímto termínem je *vzájemná podobnost*. *Vzájemná podobnost* není to samé jako totožnost, a to i přes to, že proces spojování událostí, ať již smyšlených či reálných je pro něj procesem literárním. Samotný fakt, že rozlišuje různé typy diskurzem prezentovaných událostí,

---

<sup>3</sup> Slova fikce je v této práci užito ve významu fikce jako beletrie – tedy nikoli jako literatury v jejím nejširším pojetí, toto koncepcie literatury by totiž zahrnovala i díla historická, vzhledem k nimž se v této studii fikce určitým způsobem vymezuje. Termíny fikce a fikčního narativu se tak přibližují definici Dorrit Cohnové, jež vymezuje fikční narativ jako nereferenční. „Vypořádat se s tímto termínem [je pro ni] prvořadým úkolem. Zejména proto, že pečlivé protřídění jeho sémantické víceznačnosti je naprosto nezbytné, chceme-li upozornit na ‚odlišnost‘, kterou s ní název spojuje, předjímaje tak odlišující vlastnosti, jež pro tento termín platí pouze tehdy, jestliže jej chápeme v jeho specifickém žánrovém významu jako literární nereferenční narativní text.“ (Cohnová 1998, s. 15.). Cohnová v podstatě vymezuje užití termínů spojených s fikcí s ohledem na jejich užití ve zkoumáních literárně vědných. Vymezuje je tedy do určité míry vůči kontextu filosoficko – logickému, který však bere jako přínosný vzhledem k interdisciplinárnosti problematiky.

<sup>4</sup> White (1973, s. 15).

<sup>5</sup> Termín non-fikční je užíván jako určité opozitum k fikčnímu. Pod termín non-fikční mohou spadat i termíny jako faktuální či historický, jež by se daly označit za jeho podmnožinu.

<sup>6</sup> V rámci fikčních světů jsou například používány jednak termíny přenesené z logického konceptu možných světů, a rovněž i některé jejich rysy. Především jde o přejímání logicko-sémantických východisek.

<sup>7</sup> White (1978, s. 26).

může být argumentem pro podporu teze, která se snaží klasifikovat specifika fikčního a non-fikčního diskurzu s ohledem na jejich interdisciplinární povahu. Presentovaný interdisciplinární přístup tak může poskytnout celou řadu cenných interpretačních prostředků při odlišování jednotlivých narativů. Nesmí být ovšem zapomínáno na fakt, že filosoficko - logické nástroje sice tvoří podpůrnou základnu, avšak ne vždy jsou schopny vysvětlit specifické fungování fikce, která má vlastní soubory pravidel. Navíc motivace filosofie a logiky ztotožňují fikci často s nepravdou a vyjímají ji z racionálního diskurzu, jsou poněkud odlišné.<sup>8</sup> Je tedy nezbytné více specifikovat záměr studie. Jak bylo již jednou zmíněno, cílem následujícího textu je interpretace jednotlivých přístupů, která by měla poukázat na to, že fikční a faktuální nelze zcela jednoduše (a neproblematicky) označit jako opozita. Tato interpretace však reflektuje různé oblasti zabývající se touto problematikou, fikci sice vymezuje ve smyslu nereferenčního narativu a upozorňuje i na její estetickou funkci, avšak zahrnuje i interpretace filosoficko-logické. Specifika fikčního a non-fikčního narativu jsou tak sledována i s ohledem na širší kontext, který se může ukázat jako přínosný při jejich interpretaci.

Před samotnou analýzou problému je na místě ve stručnosti zmínit, že snaha analyzovat problematiku fikčního v kontrastu s nefikčním je reflektována i v návaznosti na dichotomii fikčního a aktuálního světa. K oběma typům světů se pak mohou vztahovat k nim příslušející entity.<sup>9</sup> Rozdíl mezi nimi je možné spatřovat v tom, že fikční světy jsou založeny na logice paralelismu (nikoli větvení). Navíc pokud je zvažován svět (ať již fikčním, faktuálním či možným), tak, „ať je jeho ontologický status jakýkoli, každý [...] obsahuje množinu entit, jež jsou specifickými způsoby organizovány a propojeny (prostřednictvím situací, událostí a časoprostoru). Svět jako systém entit a vztahů je autonomní oblastí v tom smyslu, že se dá odlišit od jiných oblastí s jinými množinami entit a vztahů.“<sup>10</sup> Což v podstatě znamená, že „světy jsou tedy navzájem rozeznatelné, ať už jsou to světy fikční, možné nebo aktuální.“<sup>11</sup> Fikční svět je světem autonomním a soběstačným, který má systém vlastních vazeb a je tedy v principu odlišný od aktuálního světa. Dala by se vznést i námitka, že fikční svět je v podstatě součástí aktuálního světa, nesmí však být zapomínáno, že i přesto tento svět zakládá vlastní modální strukturu. Fikční fakty tak na rozdíl od nefikčních nepojednávají „o tom, co by se mohlo nebo co by se nemohlo objevit v aktuálnosti (tj. ve skutečnosti), ale o tom, co se opravdu objevilo nebo se mohlo objevit ve fikci.“<sup>12</sup> Rozdíl mezi vztahem aktuálního světa a faktů a fikčního světa a faktů lze tedy spatřovat

<sup>8</sup> Což je dobře viditelné i na problematice pravdivostního ohodnocování fikčních výroků apod.

<sup>9</sup> Např. Václav Klaus, o němž se píše v novinách, odkazuje jako entita k aktuálnímu světu. Harry Potter poté jako entita odkazuje k fikčnímu světu.

<sup>10</sup> Ronenová (1994, s. 17).

<sup>11</sup> Ronenová (1994, s. 17).

<sup>12</sup> Ronenová (1994, s. 17).

právě v tom, že každá ze dvou jmenovaných oblastí má jiný „vnitřně vztahový“ princip fungování.<sup>13</sup>

V první řadě je následně vhodné rovněž rozdělit textem sledovanou problematiku do dvou rovin. První z nich je rovina zkoumající vztah fikčních a non-fikčních entit (potažmo fikce a faktu), z níž bude postupně implikována rovina druhá, jež uvádí jednotlivé prvky první roviny do širšího kontextu. Z hlediska dělení je tedy první z vymezených rovin rovinou jednotlivých fikčních a faktuálních entit. Rovina druhá je rovinou vyprávění, které již může (ale rovněž nemusí) tyto entity obsahovat. Širším kontextem jsou zde myšlena pole non-fikčního (hlavně faktuálního) a fikčního vyprávění, k nimž bude přistupováno především z formálního hlediska. Prezentované dělení není zvoleno náhodně, nýbrž je metodologickým krokem, jenž má usnadnit pochopení toho, na jaké bázi je například vybudována teze, že „historie není nic jiného než určitá forma beletrie, stejně jako román je jen určitou formou historického zobrazení“.<sup>14</sup> Tato teze formulovaná Whitem se snaží poukázat, „do jaké míry se diskurs historika a diskurs spisovatele překrývají, do jaké míry se sobě navzájem podobají a jak dalece spolu souvisejí“<sup>15</sup>.

### Fikční jednotlivina vs. faktuální jednotlivina<sup>16</sup>

*Napoleon se narodil 15. srpna 1769; Harry Potter plynule hovořil hadím jazykem.*

Pokud se vedle sebe umístí věty podobného typu, nebude se zdát problematičké konstatování zdůrazňující opozitní postavení fikční a faktuální jednotliviny. Jinak řečeno, bude se poměrně neproblematickým jevit vymezení postavení vět, které referují

---

<sup>13</sup> Pokud v aktuálním světě dojde k transformaci nějaké informace, v závislosti na dynamických externích faktorech, lze tuto informaci poopravit. Například pokud se prokáže, že existují škrkny, bude se s nimi moci zacházet jako s reálně existujícími organismy, které podléhají principům fungování aktuálního světa (např. gravitaci). Na rozdíl od toho ve fikci může k úpravě informace dojít pouze za předpokladu jejího ukotvení ve fikčním textu, což je omezení, které pro doménu aktuálního světa neplatí (tato doména by mohla být označeno pojmem „nekonečného textu“).

<sup>14</sup> Je zde potřeba zmínit, že White, jenž tuto myšlenku prezentuje, ponechává stranou povahu fiktivních a historických událostí, které podle něj nejsou předmětem sporu. White (1978, s. 28).

<sup>15</sup> White (1978, s. 26). White v podstatě odkazuje k tomu, že historický text používá postupy textu literárního, s nímž tím pádem sdílí i některé společné rysy.

<sup>16</sup> Fikční jednotlivinou je myšlena jednotlivina či entita, která se vyskytuje v literárním (fikčním) díle, může být označením místa, osoby či předmětu. Tato jednotlivina (entita) se může vyskytovat i mimo text – např. když jí někdo zmíní, odkáže k ní atp. Jedná se však vždy o jednotlivinu, která je ohraničena svým konstrukčním fikčním textem. Faktuální (případně non-fikční) jednotlivinou je myšlena jednotlivina či entita vyskytující se v aktuálním světě (tedy ve světě mimo svět fikční). Může se nalézat i v textu (např. v novinovém článku pojednávající i politické situaci). Jedná se o osoby, místa a předměty, jež tedy v aktuálním světě existují (Václav Klaus, Mount Everest apod.). Pochopitelně je zde možné vznést námitku, že Mount Everest se vyskytuje i v rámci fikčního diskurzu, ovšem tato jednotlivina se pak jaksi transformuje v entitu fikční.

ke skutečnosti proti větám, jež tuto vlastnost reference zdá se postrádají.<sup>17</sup> Komplikace však nastává ve chvíli, kdy se o faktuální entitě (např. Napoleonovi) tvrdí něco, co je v rozporu se známým historickým faktem. Vztah fikce a faktu či fikčního a faktuálního narativu<sup>18</sup> se tedy i v souvislosti s možností zkombinování fikčních a non-fikčních entit a událostí stal předmětem velkého počtu diskuzí vedených na interdisciplinárním poli (filosofie, literární věda, logika).<sup>19</sup> Otázky, které jsou zdůrazňovány především, se týkají existence fikčních entit<sup>20</sup> (zejména postav, ale také míst, případně věcí<sup>21</sup>), odlišení fikčního a non-fikčního vyprávění (na úrovni zkoumání naratologických) a v neposlední řadě možnosti ztotožnění fikčního a faktuálního (nejčastěji historického vyprávění).<sup>22</sup>

Fikční a faktuální jednotliviny, jež je možné zařadit do první ze tří jmenovaných okruhů, lze zjednodušeně (a poněkud triviálně) definovat jako opozita. Ve výše zmíněném příkladu bude tedy Napoleon odkazovat k existující jednotlivině a Harry Potter k neexistující.<sup>23</sup> V případě, že by opozice fikčních a faktuálních jednotlivin byla založena pouze na tomto příkladě (či na podobných typech příkladů), nebylo by problematické přijmout předpoklad, který by fikční a faktuální diskurz odděloval. K takovému oddělení by stačilo vyhodnotit, zda jsou entity v textu obsažené entitami fikčními či nikoli. Vyskytují se zde ovšem jisté komplikace znesnadňující položit entity do tak kontrastního postavení.<sup>24</sup> Komplikace nastává především na mimetické rovině úvah (zabývající se literárními postavami), která na rozdíl od strukturalistické

<sup>17</sup> Toto odlišení fikční a faktuální výpovědi opírající se o rozlišení na základě reference je součástí především sémantického vymezení této problematiky. Vedle sémantického vymezení existují ještě syntaktické a pragmatické. Uvádí se i vymezení čtvrté, jež rozdíl staví na totožnosti autora a vypravěče ve faktuálním vyprávění (viz Schaeffer 2012). Výraz referenční je zde použit ve významu odkazu k entitě v aktuálním světě.

<sup>18</sup> Termíny fikce a skutečnost nejsou ztotožnitelné s termíny fikčního a faktuálního narativu. Je třeba v souvislosti s tím také zdůraznit, že vztah mezi naratologií a teorií fikce v otázce po zkoumání rozdílu mezi fikcí a faktem dlouho neexistoval. Naratologie se touto otázkou poměrně dlouhou dobu nezabývala. Mezi těmi, kdo toto spojení již prezentují, lze jmenovat Gérarda Genneta či Dorrit Cohnovou (viz Schaeffer 2012).

<sup>19</sup> Jak již bylo řečeno, text bude reflektovat problematiku především v rámci teorií fikce.

<sup>20</sup> Problematice fikční existence se vyhýbá Marie-Laure Ryanová, když hovoří o tzv. aktu zosobnění, je-li fikce jeho výsledkem „adjektivum fikční se bude týkat specifických způsobů vyprávění/psaní, a nikoli způsobu existence, která je vlastní určitým entitám. Pojetí, které předkládám, tedy činí nadbytečným pojem fikční objekt, který byl v poslední době ústředním bodem mnohých studií.“ (Ryanová 1980, s. 109).

<sup>21</sup> Entity je dále možné rozdělit na entity prvního řádu, těmi jsou postavy a předměty, a entity druhého řádu, pod něž spadají události a místa.

<sup>22</sup> Toto odlišení je samo do určité míry problematické, jelikož fikční entity se často používají jako nástroj pro další manipulaci s textem, jenž je obsahuje. Za jejich pomoci se například hovoří o pravdivostní hodnotě výpovědi, která danou entitu zahrnuje (viz např. Russell 1905, s. 479-493; Strawson 1950, s. 320-344). Je rovněž důležité podotknout, že se ztotožňováním fikčního a non-fikčního (historického) narativu přicházejí ve velké míře postmoderní přístupy k vyprávění.

<sup>23</sup> Harrym Potterem se v tom případě myslí entita plně definovaná fikčním univerzem, tzn. nebere se v úvahu možná shoda jmen s osobou v aktuálním světě.

<sup>24</sup> Lze odkázat např. k tomu, co je řečeno v poznámce pod čarou č. 13. Proměnlivé externí faktory, mohou jednoduše ještě více odlišit i entity v rámci fikce. Což by mohlo být spatřováno jako analogické k tvrzení, s nímž přišla Ronenová, a to sice, že ani všechny fikční entity nejsou fikční stejným způsobem. Viz Ronenová (1994, s. 128-168).



(sémantické) úrovně nezvažuje pouze textovou podstatu postavy, ale nahlíží ji i jako entitu podobnou reálným žijícím protějškům.<sup>25</sup> Zobrazení reálných protějšků, a tedy následně vyplývající schopnost fikčního diskursu odkazovat (či odkazovat zdánlivě), se tak stává silným argumentem ve prospěch teorií nahlížejících fikční entity jako entity nějakým způsobem existující. Odkazuje-li fikční dílo ke Slunci, Napoleonovi, Paříži apod., není tak nepředstavitelné spojit tyto ve fikci se nacházející entity vztahem jednoduché totožnosti s entitami nefikčního univerza<sup>26</sup> – tedy „naším“ sluncem, historickým Napoleonem a hlavním městem Francie Paříží. Je důležité zmínit, že rámec podobných úvah je neustále opřen o jednosvětové koncepce (a o korespondenční teorii pravdy) vycházející především s teorií opírajících se o *mimesis*, tedy o představu, že jsou fikčním dílem zobrazovány určité protějšky mající vztah k *mimo fikčnímu textovému univerzu*.<sup>27</sup> „Základním krokem mimetické interpretace je přisoudit fikční entitě skutečný prototyp.“<sup>28</sup> Dle Lubomíra Doležela se pak takovýto způsob interpretace na základě mimetického štěpí do tří funkčních kategorií – a) fikční jednotlivina zobrazuje skutečnou jednotlivinu b) fikční jednotlivina zobrazuje skutečnou obecninu c) skutečný zdroj zobrazuje fikční jednotliviny (pseudomimetická interpretace).<sup>29</sup>

Předpoklad triviální totožnosti předkládaný výše však lze opět poněkud triviálně, snadno zpochybnit. K tomuto zpochybnění je možno uplatnit podobný typ argumentace, který byl použit k jeho stanovení. Stačí konstatovat, že Napoleon, Slunce i Francie mohou být ve fikčním díle spojeni se zcela odlišnou skupinou deskriptí, než jaká je jim přiřazena mimo fikční textový konstrukt. Slunce může být ve fikčním textu modré a Paříž nemusí být hlavním městem Francie.<sup>30</sup> Předpoklad o totožnosti se tak v podstatě stane spíše předpokladem o vzájemné podobnosti. Přesto se u těchto entit (majících protějšek v aktuálním světě) rozvázání vztahu s realitou jeví jako mnohem více problematické než u entit typu Harry Pottera, Elizebeth Bennetové či Anny Kareniny.

---

<sup>25</sup> Bohumil Fořt používá systém dvou úrovní, především pro vymezení literární postavy. Přesto lze tuto dichotomii zohlednit jako přínosnou pro nastínění rozdílu mezi fikční a faktuální entitou (Fořt 2008, s. 55-57).

<sup>26</sup> Existujícími mimo text; podobné rozlišení najdeme u Whita, který spatřuje distinktivní rys fikce a historie v tom, že historické události existují mimo vědomí pisatele (White 1973, s. 20).

<sup>27</sup> I když myšlenka, že fikční zobrazuje či odkazuje, není striktně vázána na jednosvětové koncepce.

<sup>28</sup> Doležel (1998, s. 21).

<sup>29</sup> Doležel (1998, s. 21-25). Doležel toto rozlišení aplikuje na svoji následnou tezi o nutnosti opustit předpoklad *mimesis* jako nedostačující pro teorii fikce a jako vhodnější přístup předkládá mnohasvětové pojetí fikce. Jeho antimimetická pozice je však v mnohých ohledech pozicí funkční usnadňující autorovi obhájit přínos konceptu možných světů. Doležel kritizuje například dílo Ericha Auerbacha *Mimesis* za jeho univerzalistický nádech a jeho univerzálie označuje za eklektickou množinu. Tato stanovisko je tak zdá se opřeno o teorie, které vidí fikční entity jako ty, jež nic nedenotují v aktuálním světě. To je v souladu s teorií fikčních světů prezentovanou právě Doleželem. Pro nová pojetí *Mimesis* (viz např. Nuttall 2007) se to však již nemusí zdát zcela dostačující. Jelikož funkce *mimesis* je zde posunuta z původního prostého zobrazení do roviny interaktivního přístupu ke čtenáři. Jak bylo podotknuto Rolandem Barthesem, všechny významy textu se nesoustřeďují pouze okolo ohniska denotace, i konotace je přístupovou cestou k polysémii klasického textu. Její popření by jednoduše znamenalo zrušení diferenční hodnoty textů (Barthes 1975, s. 15-20).

<sup>30</sup> To je mimo jiné analogické Doležalovu argumentu vedoucímu k jeho tezi o prospěšnosti provázání teorie fikce s teorií možných světů.

To může být prostým následkem faktu, že v celé řadě povětšinou segregacionistických koncepcí se odkazuje k především k entitám bez denotátu v aktuálním světě. Může být jmenován velmi známý příklad současného holohlavého krále Francie (Bertrand Russell) či opozitní postavení dvojice Holmes x Nixon (David Lewis). Tyto entity, pokud zůstaneme v „jednosvětovém měřítku“ s výjimkou Nixona, tedy k ničemu nereferují.<sup>31</sup> Svázání s takovýmto typem logických úvah by tedy mohlo vést ke konstatování, že fikční entity jsou entitami, jež v reálném světě nic nedenotují, jelikož „ať hledáme sebepečlivěji, nikdy nenarazíme na entitu, která má vlastnost, že je [Harry Potterem].“<sup>32</sup> Problém zde nastolený však u tohoto konstatování nemůže skončit, není totiž ještě vyřešen status fikční Paříže, Napoleona či Slunce, jelikož, jak bylo zmíněno výše, fikční jednotliviny mající stejně pojmenovaný protějšek v aktuálním světě nemusí vykazovat stejné vlastnosti.

Problém v interpretaci statusu fikčních a faktuálních entit, jak byl do této chvíle prezentován, je jednak zčásti nesen výskytem vlastních jmen ve fikci a jednak zaměřením pouze na rámec jednoho světa. Je zajisté více než lákavé přijmout myšlenku segregacionismu, jež konstatuje, že mimo reálný svět neexistuje žádné diskursivní univerzum, poté „existenci, která není predikátem, lze přepisovat pouze předmětům reálného světa.“<sup>33</sup> Samotná její podstata by však diskvalifikovala mnohasvětové koncepcce fikce, jež se se vztahem fikčního a faktuálního vyrovnávají odlišným způsobem než koncepcce jednosvětové a fikčním entitám připisují specifický způsob existence. Díky tomu je možné v souvislosti s vlastními jmény (a následně mnohasvětovými konstrukcemi), které se na půdě fikce vyskytují v hojné míře a jsou významotvorným prostředkem, jenž uvádí narativní světy v souvislosti s reálným světem či jinými narativními světy, stanovit distinktivní rysy fikčních a faktuálních entit.<sup>34</sup> Rozdíl z pohledu logických úvah spočívá v tom, že individua (předměty) reálného světa, která jsou spojena s vlastním jménem, v tomto světě skutečně odkazují k nějakému individu (např. k Václavu Klausovi). Fiktivní jména jsou nicméně pouze *prázdnými vlastními jmény*, proto by se o nich nemělo hovořit jako o vlastních jménech označujících individua (jméno Harry Potter by poté nebylo vlastním jménem individua), ale jako o proměnných individuích, na něž jsou vrstveny atributy.<sup>35</sup> Rozdíl zde začíná být patrný, avšak musí k němu přistoupit vedle tohoto rozlišení ještě literárně vědný konstrukt možných světů (a nikoli pouze *jednosvětové segregacionistické postoje*), aby bylo možné dojít k závěru, který oba typy entit bude považovat za existující.<sup>36</sup>

<sup>31</sup>Lewis pochopitelně staví svoji úvahu, na rozdíl od Russella, na základě mnohasvětové koncepcce (Lewis 1978; Russell 1905).

<sup>32</sup>Pavel (1986, s. 103).

<sup>33</sup>Pavel (1986, s. 103).

<sup>34</sup>Fořt (2008, s. 73). Zde bude ponechán stranou druhý případ, tzn. případ, kdy vlastní jméno označuje postavu napříč fikčními (narativními) světy.

<sup>35</sup>Raclavský (2009, s. 273-279).

<sup>36</sup>Bude zde do určité míry ponechán stranou spor fikčního realismu a antirealismu, který se rovněž zaměřuje na ontologický status fikčních entit a jejich existenci. Je zde na místě si však připomenout, že jeho „moderní“ forma se etablovala na základě debaty mezi přístupem Alexia Meinonga a Bertranda

Zohlednění mnohasvětového rámce tak umožnilo rozlišovat fikční Paříž od nefikční Paříže a fikčního Napoleona od Napoleona skutečného. Fikčnost Paříže, Napoleona či Slunce v této koncepci závisí na příslušnosti ke světu. Tato příslušnost může být například ohlašována fikčním operátorem, který i zdánlivě nefikční věty prefiguruje na tvrzení fikční (Lewis).<sup>37</sup> Je ovšem důležité zdůraznit, že slovo existující se zde neuzívá stejným způsobem. Existovat ve světě příběhu znamená existovat fikčně, v jiné světové rovině. Jako podpůrné tvrzení, jež může ukázat tuto odlišnou interpretaci pojmu, je možné předložit tvrzení Ronenové o tom, že v rámci našeho světa platí, že „jakkoli radikální bude relativismus, který se rozhodneme uplatnit na statut fikce v konfrontaci se skutečností, nezmění [to nic na faktu], že Nataša ve Vojně a míru, s níž sdílíme její nejintimnější pomyslení, je neexistující entita, zatímco Nataša v nejzapadlejší ruské vesnici, o níž prakticky nemáme ponětí, naplno existuje“.<sup>38</sup> Fikční entity typu Harryho Pottera či Anny Kareniny by tak nyní mohly být chápány jako entity neexistující. „Jinak řečeno, i když se shodneme na tom, že fikční svět je konstituován dobře individualizovanými entitami, které vzájemně působí v rámci konkrétních vztahů, tyto stavy věcí se zřejmě a priori odchyľují od stavů nefikčních, protože zde jsou prezentovány vztahy mezi neexistujícími entitami.“<sup>39</sup> Hovoří-li však Ruth Ronenová o neexistenci entit, vztahuje ji v tomto případě k aktuálnímu světu, i když tyto entity neexistují v aktuálním světě, jejich existence je spjata s logicko-ontologickou sférou jejich příslušných fikčních světů, a tím pádem se jedná o entity mající jiný ontologický status než entity faktuální, tedy status fikční existence. Kromě odlišného ontologického statusu jsou navíc fikční entity entitami neúplnými, což souvisí s jejich omezením ze strany fikčního textu.<sup>40</sup>

Co ovšem znamená existovat fikčně či mít status fikční existence? Bylo řečeno, že slovo „existovat“ se ve fikci neuzívá stejným způsobem jako ve filosoficko-logických úvahách. Jak tedy chápat rozdíl mezi existencí a fikční existencí, který by mohl, jak se zdá do určité míry řešit některé problémy spojené s oddělováním jednotlivých typů diskurzu. V první řadě je důležité si při podobných interpretacích odlišného statusu fikční existence uvědomit, že ve sféře literární teorie se existence transformuje v pojem, který je do určité míry osvobozený od otázek po ontologickém statusu reality. Fikční existence a deskripce s ní spojené se na poli literární vědy nahlíží spíše způsobem, který

---

Russella. Kdy Russell je zástupcem antirealismu a jeho přístup k danému problému lze najít v jeho pojednání o definitních deskripcích. Proti realismu se z moderních autorů vymezuje i Anthony Everett svým článkem z roku 2005 s názvem *Against Fictional Realism*, v němž se snaží za pomoci dvou tezí (P1, P2), které přijímají fikční realisté, poukázat na formálně-logické nedostatky tohoto systému. (více viz Everett 2005, s. 624-649). Tento spor bude ponechán stranou z toho důvodu, že otázky po tom zda fikční entity existují a jak se jejich existence ohlašuje, jsou z hlediska této studie poněkud okrajové (více viz Ronenová, 1994).

<sup>37</sup> Lewis (1978).

<sup>38</sup> Ronenová (1994, s. 129).

<sup>39</sup> Ronenová (1994, s. 129). Ronenová navíc sleduje to, jak s pojmem existence a z jeho aplikací, jež může sloužit jako nástroj pro oddělení fikční a non-fikčních entit, zacházejí jednotlivé obory.

<sup>40</sup> Ronenová (1994, s. 129). Ronenová navíc konstatuje, že ne všechny entity zahrnuté do fikčních stavů jsou stejně fikční, jelikož jak již bylo zdůrazněno, fikční světy mohou obsahovat (a velmi často také obsahují) protějšky historických entit.

fikční entity může konstruovat „nezávisle na logice nefikční existence a nefikční individuálnosti.“<sup>41</sup> Fikční existence se tak stává na poli literárního zkoumání specifickým způsobem nezávislou na nefikční existenci. Hovoří-li se tedy o fikční existenci, která je odlišná od nefikční existence (např. v aktuálním světě), či o odlišné rovině, do níž jsou fikční entity umisťovány, je potřebné reflektovat jakýsi *dvojitý význam* samotného pojmu.

Pokud tedy bude přijato tvrzení, že fikční entity nějakým způsobem existují, zbývá ještě vysvětlit, v čem spočívá jinakost tohoto typu existence a proč nemůže být jednoduše ztotožněna s existencí nefikční. Fikční existence se vztahuje především k sémantice daného textu, fikční text ji může potvrdit nebo vyvrátit. Binární vztah fikce-existence se v tomto bodě odlišuje od prosté existence, tato odlišnost se týká jeho plné závislosti na světotvorném aktu, případně jiném ustavujícím činiteli. Fikční existence je tedy pro literární vědu spíše otázkou rétorickou než logickou. Dvojitý význam používání pojmu existence tak spočívá v tom, že literární interpretace se více vztahují k rétorickým než k logickým aspektům fikčních entit. Jejich rozdílný ontologický status je pak plně v souladu s výše řečeným. Takto pojatý odlišný náhled fikční existence, tak umožňuje konstatovat, že ačkoli fikční entity neexistují (k ničemu nereferující) z logického hlediska (např. teorie opírající se o korespondenční teorii pravdy), existují v kulturní praxi, v tomto rámci existují dokonce v našem aktuálním světě, je možné o nich něco říci, zmínit je. V rámci fikčních možných světů přímo odkazují k příslušnému fikčnímu univerzu.<sup>42</sup>

Rámcem fikčních světů ovšem jak se zdá, neřeší pouze odlišení rovin, na nichž se nacházejí jednotlivé entity, nýbrž i *dvojdmost* literárních postav, na níž naráží Bohumil Fořt, jenž si všímá, že komplikovanost uchopení a následného začlenění literární postavy tkví v možnosti použít při její interpretaci dva typy nástrojů. Prvními z nich jsou nástroje lingvisticko-naratologické, které reflektují postavy jako čistě textově založené entity, druhými jsou nástroje, za jejichž pomoci zkoumáme i sami sebe, tedy takové, které vidí postavy v širším kontextu a zohledňují i jejich schopnost specificky odkazovat k lidským protějškům.<sup>43</sup>

Rozlišení fikčních entit jako sice neexistujících z hlediska logické praxe, ale naopak existujících v kulturní praxi a teorii pro fikci, tak otevřelo nový možný úhel zkoumání. Umístění entit na jinou ontologickou rovinu umožnilo nejen připisovat výroky o fikci určitou pravdivostní hodnotu (pokud jsou tedy například uvozeny fikčním operátorem) a konstatovat existenci Harryho Pottera ve světě Harryho Pottera, ale i možnou jinou perspektivu pro odlišení fikčního a faktálního narativu a následně i jiný pohled na původně prohlašované opozitní postavení fikce a faktu. Toto postavení už nelze brát (z hlediska literárně vědného) jako postavení zcela opozitní, je spíše záležitostí příslušnosti ke světu. Jinak řečeno, pokud bude prohlášeno, že fikční a

<sup>41</sup> Ronenová (1994, s. 132).

<sup>42</sup> Více viz Ronenová (1994, s. 128-168).

<sup>43</sup> Fořt (2008, s. 8-9).

faktuální entity jsou opozita, mělo by být dodáno „ne zcela“. Jsou to sice entity příslušející odlišným množinám, avšak množina obsahující entity aktuálního světa slouží, jak bylo ukázáno, i k popisu množiny entit fikčního světa. Jde tedy spíše o záležitost stupně než striktně vymezené hranice mezi jedním a druhým.

Na provázaném vztahu (lépe než opozitním) fikčních a nefikčních jednotlivin a jejich rozdílném ontologickém statusu tak může být poukázáno i na diferenci mezi fikčním a non-fikčním narativem. Pokud tedy bude upřednostněn termín provázanosti před termínem opozice, poté bude moci být snadněji formulována teze, že kontrast mezi fikčním a faktuálním se v mnohých literárních dílech stírá. A právě v tomto pružném hraničním pásmu se nachází vhodný prostor pro postmoderní tendence snažící se zbořit (či rozostřit) hranici mezi fikčním a nefikčním narativem. Proto je důležité tyto tendence postavit do kontrastu nejen tohoto existenčního modelu fikčních entit, ale i do kontrastu s rovinou příběhu interpretovanou za pomoci formálních nástrojů. Jelikož rozlišení faktuálního či fikčního narativu, jak konstatovala Dorrit Cohnová, se stává (mimo jiné) i záležitostí čtení v příslušném klíči (např. ve fikčním), který jako možný interpretační nástroj dokáže oddělit i texty, jež svou fikčnost neohlašují za pomoci výskytu jednoznačně fikčních entit (např. Harryho Pottera).

### Na cestě od entit k příběhu

V případě, že se tedy v textu nevyskytují jednoznačně fikční entity, nelze ani rozdílnost mezi fikčními a faktuálními jednotlivinami považovat za hlavní interpretační prostředek sloužící k rozlišení fikčního a faktuálního vyprávění. Z tohoto tvrzení nicméně nelze formulovat závěr, který by ze statusu fikčních entit učinil pouhou marginálii nepodílející se na interpretačním procesu. Pro ilustraci může být zvažena následující textová ukázka:

„Na její příkaz vyndal jeden z nich klíč. Panty zaskřípaly a dveře se otevřely. Daenerys Targaryen vešla do horkého srdce tmy a zastavila se u okraje hluboké jámy. Čtyřicet stop pod ní zvedli hlavy její draci. V šeru zasvítily dvoje oči – jedny z tekutého zlata, druhé z bronzu.“<sup>44</sup>

V textu jsou kromě vlastního jména fikční postavy i entity pojmenované jako draci. Tento termín tak poukazuje na fakt, že se jedná o fikční vyprávění, navíc fikční podstatu textu je schopen poznat i člověk, který nedisponuje znalostmi literární teorie. *Signálem fikčnosti* se zde tedy může stát i označení fikční entity.<sup>45</sup> Z uvedeného vyplývá, že i specifický druh fikčních entit (draci, jednorožci, škrkny, upíři apod.) může být ukazatelem, díky němuž se vede určitý typ hranice mezi fikčním a non-fikčním vyprávěním. Texty, jež je možné takto triviálně rozlišit, nicméně nejsou většinou literárními teoretiky (ani filosofy, vyjadřujícími se ke zmíněnému tématu), brány jako

<sup>44</sup> Martin (2011, s. 190-191).

<sup>45</sup> Termín signály fikčnosti používá Cohnová v knize *Co dělá fikci fikcí* (Cohnová 1998). Signály fikčnosti zkoumá především z hlediska naratologického. Ve výše předkládaném textu je tento pojem uveden spíše ve významu odlišujícího prvku narativu fikčního a faktuálního.

stěžejní. Jednoduše z toho důvodu, že pro zkoumání jsou důležitější případy, kdy termíny v textu přímo neohlašují fikčnost interpretovaného narativu. Je nicméně důležité zmínit, že problematika fikčních entit, mající svůj historický protějšek, je mnohem komplikovanější. Při čtenářské interpretaci historické novely je pro čtenáře neustále více přijatelná teze, že vlastní jméno (např. Napoleon) referuje spíše k historické osobě než k fikčnímu protějšku.<sup>46</sup> Spojují své znalosti o tomto jméně se znalostmi přítomnými jak v jejich kulturní encyklopedii, tak v jejich fikční encyklopedii.<sup>47</sup> Přítomnost smyšlených osob v beletrii obsahující i tyto problematické entity by však mohla být brána jako podpůrný argument pro označení fikce (a fikčních entit) jako nereferenčního narativu.<sup>48</sup>

Postupně se tedy úvahy posunuly směrem od problematiky fikčních entit, jako prvků umožňujících v jistých případech oddělit fikční a non-fikční narativ, k druhé rovině uvedené na začátku, která již částečně odklání pozornost od jednotlivin (fikčních entit) a zaměřuje se na texty jako celky, na jejich širší kontext a na postupy, jakými jsou tyto texty tvořeny či na způsoby, jak fikční texty zobrazují realitu.

V první řadě je důležité si uvědomit, že posuzují – li se fikční a faktuální vyprávění a jejich následné specifické atributy, vždy se v určité formě znovu objevuje problém reprezentace (zobrazení) reality.<sup>49</sup> Podstatnou se tedy v tomto rámci stává otázka po tom, jak texty zobrazují či nezobrazují realitu (skutečnost). Tato otázka by mohla být považována za analogickou k otázce po statusu fikčních entit (např. jejich možnosti způsobu zobrazování historických protějšků), na úrovni vyprávění jde však o složitější problém. Hovoří-li se o zobrazení reality nebo nějakého sociálně-kulturního prvku, jenž je v ní obsažen, poté nelze nezahrnout předpoklad uměleckých textů jako textů mimetických. Aristoteles ve své *Poetice* přiřkl umění (a to nejen básnickému) napodobovací funkci. „Básnictví epické i tragické, dále komedie i dithyramby a z velké části též hudba na píšťalu a kitharu jsou všechny vesměs umění napodobovací.“<sup>50</sup> Poesie je tak prezentována jako napodobovací umění,<sup>51</sup> v němž lidé mohou poznávat určité jim známé obrazy či vlastnosti lidí.<sup>52</sup> Básnická mimesis mající napodobovací

<sup>46</sup> Schaeffer (2012).

<sup>47</sup> K encyklopediím viz např. Eco (1994, s. 155-158) či Doležel (1998, s. 178-181). U Umberta Eca se setkáme s pojmem encyklopedie postaveného do kontrastu s pojmem slovníku. K tématu fikční encyklopedie (odlišující se od encyklopedie aktuálního světa), skrze niž lze rovněž provádět interpretaci se vyjadřuje i Doležel (viz Doležel 1998, s. 178-181). Encyklopedie v podstatě umožňuje přiřazovat fikčním entitám určité i mimotextové popisy. Jinak řečeno, pokud se hovoří o fikční Paříži a nejsou nám o ní poskytnuty určité informace (např. není nikde v díle řečeno, že je hlavním městem Francie, ale zároveň se neuvádí ani jiné umístění města), vycházíme při její interpretaci z encyklopedie našeho světa.

<sup>48</sup> Fikci jako nereferenční narativ prosazuje např. Cohnová, slovo nereferenční pak nechápe ve smyslu, že text k ničemu nereferuje, ale že referovat nutně nemusí (Cohnová 1998, s. 26-31).

<sup>49</sup> Představa, že literatura zobrazuje skutečnost nebo se jí alespoň snaží nějakým způsobem napodobit, není v literárně vědných úvahách žádnou novou myšlenkou a aktu zobrazení hovoří v antice již Platón a následně Aristoteles.

<sup>50</sup> Aristoteles (1993, s. 7).

<sup>51</sup> Napodobování je totiž dle Aristotela lidem od přírody vrozeno (Aristoteles 1993, s. 10).

<sup>52</sup> Zde i ono známé dělení na komedii jako zobrazení lidí horších a tragédii jako zobrazení lidí lepších (Aristoteles 1993, s. 7-12).

schopnost vztahující se i na děje pouze pravděpodobné, tedy na ty, které se stát mohly (ale třeba nestaly), je pro Aristotela na vyšší úrovni než historie. Jinak řečeno, řadí poesii nad historii. „Nadřazenost poezie nad historií podle něj spočívala v její schopnosti vyjadřovat nikoli samotnou realitu, nýbrž typično.“<sup>53</sup> Jeho teorie tedy již zahrnuje určité odlišení poezie a historie, přičemž historie je svázaná s popisem událostí tak, jak se staly, a nemůže si dovolit zobrazovat události pouze hypotetické. Aristoteles však, jak uvádějí Robert Scholes a Robert Kellogg v *Povaze vyprávění*, nestaví rozdíl mezi poezií (fikcí) a historií na základě prostého rozlišení poezie jako souboru, jenž může obsahovat možné/hypotetické události. Rozdíl mezi těmito dvěma oblastmi je u něj vystaven na typizaci zobrazovaných lidí a jejich činů, které jsou konzistentní, jelikož se řídí pravidly pravděpodobnosti a nutnosti. „Nadřazenost poezie nad zpravodajstvím tedy spočívala v konzistenci a univerzalitě a ve vyjadřování nikoli přímé skutečnosti, nýbrž zákonů, jimiž se skutečnost řídí. Pro Platóna byla skutečnost jen imitací reality, a tak poezie byla podle něj pouhou imitací imitace a od reality se vzdalovala. Podle Aristotela se však prostřednictvím zobecnění a univerzalizace realitě přibližovala.“<sup>54</sup>

Beletrie však kromě hypotetických událostí či rozpoznání určitých typických vlastností lidí může, jak si všímá Erich Auerbach, zobrazovat i sociálně kulturní fenomény doby, v níž dílo vzniklo, odkazovat k určitému typu univerzálií apod. Interpretovat text je tedy možno za pomoci historických, kulturních či sociologických kategorií. Stejně jako Aristotelova je i Auerbachova koncepce univerzalistická. To jí vyneslo i kritiku ze strany Doležela.<sup>55</sup> Účelem tohoto textu však není sledování kritiky univerzalistického pojetí mimesis, a proto je tento problém ponechán stranou.

Prezentované mimetické koncepce nejsou voleny náhodně, na jejich univerzalistickém zaměření lze velmi dobře prezentovat, že pokud se hovoří o binárním vztahu text – skutečnost, není již interpretace primárně zaměřena na jednotlivé entity, ale na text jako celek, a na to, jak je tento fikční text vztažen k textu non-fikčnímu.<sup>56</sup> Samotné tyto koncepce však na druhé straně neposkytují dostatečnou odpověď na otázku po odlišnosti fikčního a non-fikčního vyprávění, jelikož odlišily tyto dvě roviny jednoduše tím, že vymezily fikční vyprávění (beletrii) jako vyprávění specifickým způsobem spjaté s realitou, kterou do určité míry zobrazuje. Aristoteles sice vymezil

---

<sup>53</sup>Scholes, Kellogg (1966, s. 121).

<sup>54</sup>Scholes, Kellogg (1966, s. 121). Problematickým se však stává fakt, že Aristoteles v *Poetice* nevynechává rozdíl mezi alegorickou a reprezentační úrovní významu.

<sup>55</sup>Právě tento prvek Auerbachovy teorie mimesis napadá Doležel při popisu toho, co zobrazují fikční jednotliviny. Jak již bylo řečeno výše, v Doleželově odmítnutí je důležité spatřovat implicitní funkční podtext, který mu má usnadnit přechod ve výkladu teorie fikce od jednosvětového k mnohasvětovému pojetí (více viz Doležel 1998, s. 21 – 41).

<sup>56</sup>Odklon však neznamená naprostou odluku, o fikčních entitách se jednotlivé koncepce pochopitelně zmiňují, nelze je od zkoumání oddělit, ale entity už zde jednoduše nejsou hlavními prvky argumentace. Důležitou se v souvislosti s fikčními entitami stává například jejich vazba na slovesný čas, jenž je v souvislosti s nimi poté brán jako distinktivní znak fikční a historické promluvy. Hovoří-li se tedy o odklonu, znamená to v rámci této studie odklon od zkoumání vlastního statusu fikčních entit, který má sloužit k určení hranice mezi fikcí a non-fikcí. Doležel sice v kritice mimetických koncepcí např. uvádí vztahy mezi jednotlivinami, ale jeho argumentace směřuje především k odmítnutí rámce jednoho světa (Doležel 1998, s. 21-27).

poesii vůči historii, ale jak ukázaly moderní literárně vědná (naratologická) zkoumání, je potřeba zvážit celou řadu dalších faktorů, jež se ukázaly jako problematické, například formální výstavbu textů v korelaci s obsahovou stránkou apod. Pokud by se dichotomie fikce a historie (či fikčního a non-fikčního narativu) měla opřít o pouhou hypotetickou povahu událostí a určitou formu univerzalizace, odlišení by bylo v mnohých případech značně komplikované. Když totiž není přesně definováno, v jakém máme čist klíči, tedy zdali ve fikčním či nikoli, tak může snadno dojít při řízení se pouze výše zmíněnými omezenými interpretačními prostředky k záměně jednoho typu textu za jiný. Cohnová na podporu tohoto tvrzení uvádí například dílo *Marbot*, které neohlašuje prakticky ani na obálce (což je jedna z možností jak poznat, který klíč je pro čtení příslušného textu vhodný), že se jedná o fikční životopis a svou formální stránkou může čtenáře uvést v omyl, že se jedná o životopis historické osoby.<sup>57</sup>

Podobný typ komplikací poukazuje i na to, že při snaze o oddělení fikčního a non-fikčního (např. historického) narativu, jsou důležitou interpretační kategorií formální prostředky. Na syntaktické úrovni<sup>58</sup> definici rozdílu mezi fikčním a non-fikčním (faktuálním) narativem předkládá například Käte Hamburgerová. Její systém je komparací struktury fikčního vyprávění se strukturou jazykových promluv.<sup>59</sup> Část promluvy fikčního vyprávění se může zdát identická s popisem např. historické události, avšak odlišujícím prvkem se zde jeví kategorie vypravěče v souvislosti s kategorií slovesného (gramatického) času. „Poněvadž totiž víme, že čteme román a nikoli cestopis, nevztahujeme popisovanou krajinu k vypravěči, ačkoli si toho nemusíme být vědomi. Víme, že ji nemáme vnímat jako prostor jeho prožitků, nýbrž jako prostor prožitků jiných osob – fiktivních osob, románových postav - jejichž existenci očekáváme, protože čteme román.“<sup>60</sup> Tyto fikční Já-origo na rozdíl od reálných Já-origo porušují standardní mechanismy uplatňování slovesného času, minulost už není historickou minulostí, nýbrž zpřítomňovanou promluvou, kde *otázka kdy?* postrádá smysl. Jako zesílení argumentu je použita ještě kategorie sloves vyjadřující vnitřní děje (myslí si, cítí apod.), jež je připsána jako typická pro ohlašování fikčních Já-origo. Tento textový (lingvistický) projev vlastní fikčním promluvám se tak

<sup>57</sup> Cohnová tento typ fikčního životopisu nazývá historizovaným – protagonista tohoto příběhu je fikční, ale je užito historického diskurzu (Cohnová 1998, s. 104-123).

<sup>58</sup> Podává v podstatě definici založenou na syntaktických rysech, které jsou vyloučeny z faktuálního vyprávění.

<sup>59</sup> Její systém je však zaměřen na epickou, nikoli na dramatickou fikci. Hamburgerová dokonce tvrdí, že „pouze epická, nikoli dramatická fikce však vykazuje všechny znaky, jimiž lze tento rozdíl úplně a jednoznačně prokázat. Neboť pouze na problému vyprávění je možno ukázat logicko-epistemologické a gramaticko-sémantické vztahy, které odlišují fikci od skutečnosti.“ (Hamburgerová 1968, s. 121). Hamburgerová tedy odsouvá stranou Ich-formu, i když připouští, že tak neobsáhne veškerou literaturu v próze.

<sup>60</sup> Hamburgerová (1968, s. 121). Hamburgerová jako důležitou složku při interpretaci fikčního vyprávění zvažuje i románovou postavu (v podstatě fikční entitu), zde tedy nastává moment, kdy se k důrazu na privilegovanou strukturu díla přidává i důraz na postavu. Je však důležité dodat, že Hamburgerová do určité míry neřeší status fikčních postav jako signálů ohlašujících fikčnost, ale všimá si strukturace jejich promluv a jejich prožitkového prostoru (v opozici s prostorem prožitků vypravěče) a jejich spojení s časovou složkou. Jejich výskyt vidí prostě jako očekávaný, vzhledem ke skutečnosti, že je čten román.



v principu stává interpretačním postupem vhodným, mimo jiné, i k oddělení fikčního a non-fikčního (historického narativu).<sup>61</sup> Oddělení je tedy vedeno na základě formálních prostředků a mohlo by se zdát, že optimálně řeší opozitní postavení fikčního a historického narativu, slovní spojení *v principu* vyskytující se v předcházející větě, nicméně předznamenává komplikaci. Komplikaci spojenou s faktem upozadění kategorie vyprávění v první osobě, a tedy pomínutí kategorie autobiografické fikce.<sup>62</sup> Tím je zde vyloučen nárok na všeobecnou platnost tohoto principu.

Teze o odlišném či zcela odlišném postavení fikčního a non-fikčního vyprávění se však postupně začala oslabovat<sup>63</sup>, a to spíše opět na základě formálních nástrojů, které byly vlastní i argumentaci snažící se o jejich segregaci než na základě obsahovém (např. skrze popis fikčních jednotlivin). Zde je potřeba zmínit, že hovoří-li se o opozitním postavení fikčního a non-fikčního, nelze tuto odlišnost zaměňovat s odlišností historických a fiktivních událostí. I White, který hovoří o historickém díle jako o „jazykové struktuře ve formě diskurzu narativní prózy, jež se vydává za model či symbol minulých struktur a procesů, a to proto, aby vysvětlila to, čím byly, tím, že je reprezentuje“<sup>64</sup>, nepopírá „že historické události se od fiktivních liší způsoby, jimiž se od dob Aristotelových jejich odlišnost běžně charakterizovala.“<sup>65</sup> Všimá si tedy v podstatě (podobně jako Hamburgerová) rysu spojení fikčních událostí s odlišným časoprostorovým umístěním,<sup>66</sup> povaha fikčních a historických událostí však u něj není hlavním bodem argumentace. Nevyjadřuje se k používání gramatických časů v dílech, sice se rovněž zaměřuje na formální rysy fikčního a historického diskurzu, avšak pro jeho úvahy je typický pojem *zdějování* (na rozdíl od *zpřítomňování* u Hamburgerové). A právě problematika *zdějování*,<sup>67</sup> tj. procesu, při němž historik přetváří prvky historického pole do uspořádané do kroniky, která se po další úpravě transformuje v příběh a významu poté nabývá strukturací v syžet, může být *ad absurdum* považována za jednu z motivací postmoderních historiografických snah o určité specifické spojování (sjednocení) fikce a historie.<sup>68</sup>

Toto sjednocení je podpořeno i Whiteovou myšlenkou, že se práce historika (opět) formálně příliš neodlišuje od práce spisovatele beletrie, stejně jako autor *Anny Kareniny* i historik konstruuje ve svém díle zápletku a vyzdvihuje určité ideologické implikace,

---

<sup>61</sup> Hamburgerová (1968, s. 121-129).

<sup>62</sup> Jak konstatuje Cohnová (1998, s. 38-42). Proto, dle ní, nebyl ani Hamburgerovou navrhovaný model přijat do kánonu anglofonní narativní poetiky.

<sup>63</sup> Tato teze je spojena s Whitovou *Metahistorií*.

<sup>64</sup> White (1973, s. 15).

<sup>65</sup> White (1978, s. 26).

<sup>66</sup> Jde však o jiný typ svázání než u Hamburgerové, ne o jev gramatický a textový, nýbrž jen o konstataci rozdílu mezi vnímání rozdílné podstaty fiktivních a historických událostí (White 1978, s. 26).

<sup>67</sup> Zjednodušeně řečeno, *zdějováním* je zde myšlena transformace kroniky v příběh.

<sup>68</sup> Více k problému o spojování fikce a historie především ze strany postmodernistické historiografie např. Doležel (2008). Proti Whitově argumentaci ve prospěch *zdějování* předkládá Doležel např. *Test holocaustem* Doležel (2008, s. 31).

aby dosáhl různého vysvětlovacího účinku.<sup>69</sup> Ač by se tedy mohlo zdát, že fikce a historie nejsou striktně opozity a že je k nim možno na základě formálních prostředků použitých na úrovni příběhu, spíše než na úrovni entit, přistupovat jako k diskursům formálně si podobným, nelze toto sblížení přijmout jako neproblematické. Zprvce sám White si všímá (a vymezuje), jak již bylo uvedeno výše, rozdílu mezi fikčními a historickými událostmi, a dokonce předkládá i určité rozlišení fikce a historie - kdy v literární fikci je, dle něj, těžké rozlišovat mezi kronikou událostí a příběhem kde jsou události vymyšleny odlišným způsobem než události historické, jež existují mimo vědomí pisatele.<sup>70</sup> Za druhé je potřeba přihlídnout k odlišné funkci obou textů, kdy pro historicky-informativní text zřejmě nebude nejpodstatnější estetická funkce (hodnota), stejně tak jako pro beletrii nebude nejdůležitější funkce informativní ve smyslu poskytování korektních a ověřených historických fakt.<sup>71</sup> Sjednocovat proto na základě využití stejných (či velmi podobných) formálních prostředků diskurz historie a fikce by do určité míry narušilo svébytnost obou zmíněných kategorií.<sup>72</sup>

S ohledem na zmíněná fakta proto není paradoxním tvrzením, že v současnosti neexistuje prostředek, který by oddělil oblasti fikčního a non-fikčního (např. pole historického) diskurzu. Pokud by bylo o takovém všeobecném prostředku vůbec uvažováno, nemohl by jím být a) ani výskyt fikčních entit, jakými jsou např. draci, jelikož jak bylo ukázáno, jejich výskyt je jen jedním z mnoha ukazatelů, a v případě historického románu, kde tyto entity absentují a kde se naopak vyskytují postavy mající svůj historický protějšek, jsou prostředkem zcela nerelevantním; b) ani pouze formální výklad jednotlivých diskurzů, který může být jednak výkladem neúplným (např. Hamburgerová), a jednak může opomíjet rozličné funkce textu a spolu s nimi i čtenářskou interpretaci. Právě v pojmu čtenářské interpretace je možné spojit formální a obsahové prostředky takovým způsobem, na jehož základě bude interpret (např. čtenář) do určité míry schopen zařadit diskurzy do jednotlivých oblastí. Zvažme následující ukázkou:

„Ve 115. kapitole mé knihy Foucaultovo kyvadlo kráčí postava jménem Casaubon [...] v noci z 23. na 24. června 1989 jakoby posedlý celou ulicí Saint-Martin, přechází rue aux Ours, mívá Centre Beaubourg, až přijde ke kostelu Saint-Merri. [...] Abych mohl tuto kapitolu napsat, procházel jsem několik nocí po stejné trase s diktafonem a dělal si poznámky, co jsem viděl a jak to na mě působilo. Dokonce [...] jsem zašel až tak daleko, že jsem zjistil, zda tu noc svítil měsíc a ve kterou dobu byl v jaké pozici na obloze. [...] Když román vyšel, dostal jsem dopis od jednoho muže, který – jak mi bylo jasné – zašel do Národní knihovny, aby si

<sup>69</sup> White uvádí tři různé strategie, „jichž může historik využít k tomu, aby dosáhl rozdílných druhů vysvětlovacího účinku.“ (White 1973, s. 10). Rozdílné strategie poté jsou vysvětlení pomocí formálního argumentu, vysvětlení pomocí konstrukce záplety a vysvětlení pomocí ideologické implikace, z nichž každá má ještě čtyři možné způsoby artikulace, jimiž se dosahuje příslušného vysvětlovacího účinku (White 1973, s. 10).

<sup>70</sup> White (1973, s. 20).

<sup>71</sup> Obě tato vymezení se prakticky vrací k problematice zobrazení skutečnosti.

<sup>72</sup> Formálními prostředky jsou u Whita např. tropy (White 1973, s. 50-61).

přečetl všechny noviny z 24. června 1984. Zjistil, že na rohu ulice Réaumur [...] vypukl po půlnoci, asi v době kdy okolo procházel Casaubon požár [...]. Tento čtenář se mě ptal, jak je možné, že jej Casaubon neviděl.<sup>73</sup>

Jak je vidět na předloženém příkladu, čtenářská interpretace vskutku do určité míry vyžaduje erudici interpreta<sup>74</sup> a jeho schopnost přiřadit text buď do oblasti fikčního, či nefikčního narativu. V případě neodlišení jednoho typu diskurzu od druhého mohou vznikat ze strany čtenáře podobně absurdní otázky. Mohlo by se tedy zdát, že otázka po hledání interpretačního nástroje mezi fikčním a faktuálním by šla ukotvit v pojmu čtenářské interpretace. Tento opět poněkud triviální závěr by mnohé z výše reflektovaných problémů poněkud vyprázdnil. Lingvistický kód sice (např. posuzování textu na základě čistě jazykových a formálních prostředků) není pro pochopení textového sdělení dostatečným nástrojem, může se však stát jedním z řady interpretačních nástrojů.<sup>75</sup> Na druhou stranu i čtenářská interpretace postrádá prvek univerzality, ale neruší schopnost diskurzů umožňující jejich vzájemnou kooperaci, tato kooperace by se však při stanovení nepružné hranice na základě všeobecně platného prostředku poněkud setřela. Nesmí však být zapomínáno, že „interpretace může v konečném důsledku spočívat ve hře na ‚o čem to je‘.<sup>76</sup> Tedy, že se čtenářská interpretace většinou (např. za strany „ne-modelového čtenáře“) primárně nezabývá otázkou distinktivních rysů fikčního a non-fikčního narativu. Adresát může jednoduše číst pro samotné potěšení z četby. Přesto, jak bylo řečeno, *a priori* rozlišuje mezi typy textů, právě z důvodu, aby nedocházelo k omylům a misinterpretacím. Toto rozlišení s sebou nese i fakt, že se k textům fikčním přistupuje jinak než k non-fikčním. Zajisté se jinak bude interpretovat zpráva z tisku a jinak kapitole v knize o Harrym Potterovi. Pro zasvěceného čtenáře je tak otázka klíče, v němž čte, otázkou podstatnou, k jejímu zodpovězení mu zajisté mohou posloužit i výše zmíněné nástroje (např. výskyt draků apod.). O tom, jak bude text posuzován, tak není nikdy rozhodováno zcela individuálně, nástroje pro rozpoznání jedné a druhé polarity existují. Mělo by však být zdůrazněno, že tyto nástroje nejsou univerzální a ani nemohou fungovat bez osoby interpreta, jaksi samy o sobě. Pokud tedy bude zahrnut pojem čtenářské interpretace, spolu s jeho specifiky a jeho mírně odlišnými nároky (ze strany adresáta), do úvah týkajících se spíše formálních nástrojů, může to být pro interpretaci fikce velmi přínosné. Lépe řečeno, pro teorii fikce bude přínosné, jestliže se při rozhodování o tom, co přísluší kategorii fikčního a co naopak lze zařadit do kategorie nefikčního, zohlední jak „formálně-objektivní“, tak i více čtenářsky a subjektivně orientovaná stanoviska. Tento závěr vychází ze samotné podstaty výše uvedeného, totiž z faktu, že při aktu interpretace je zde na jedné straně přítomna řada pravidel, které se aplikují při oddělování jednotlivých typů diskurzu, a na druhé straně je přítomen interpret, jenž do aplikace pravidel promítá právě subjektivisticky orientované postoje.

<sup>73</sup> Eco (1995, s. 102). V citovaném textu je zřejmě tisková chyba, která uvádí asynchronní datové informace, tzn. rok 1989 a poté 1984.)

<sup>74</sup> Eco nazývá čtenáře schopného adekvátní interpretace modelovým. (Eco 1979, s. 65-84).

<sup>75</sup> Eco (1979, s. 71).

V souvislosti s tím by však mělo být znovu s naléhavostí zopakováno, že stejně jako jsou hranice mezi fikcí a historií čím dál tím více vnímány jako pružné, tak je i čtenářská interpretace flexibilním prostředkem, a oddělení fikčního a non-fikčního či fikčního a faktuálního se stává v souvislosti s ní spíše rovněž otázkou stupně než otázkou podmíněné příslušnosti k jedné z nabízených kategorií. Hovoří-li se tedy o hranicích fikce nebo o odlišení jednoho textu od druhého, není už jimi ani v rámci teorie fikce myšleno nepropustné pole jako spíše propustná oblast, kde fikční entity mohou být podobné entitám faktuálním a kde je možno najít formální podobnost mezi textem historickým a fikčním. Ukazuje se tedy, že použití výskyt specifických entit či formální interpretaci jednotlivých textů jako všeplatný interpretační princip by mohlo narušit samotnou povahu fikce. Stejně tak by ji narušil i jakýkoli všeplatný interpretační prostředek.

## Literatura

- Aristoteles (1993): *Poetika*. GRYPF, Praha, 1993. Přeložil F. Groh.
- Auerbach, E. (1946): *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. A. Francke AG, Bern; český překlad (M. Žilina, R. Preisner, V. Kafka) *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, MLADÁ FRONTA, Praha, 1998.
- Barthes, R. (1975): *S/Z* Éditions du Seuil; český překlad (J. Fulka) *S/Z*, GARAMOND, Praha, 2007.
- Cohnová, D. (1998): *Distinction of fiction*. Johns Hopkins University Press, Baltimore; český překlad (M. Orálek, V. Klusáková) *Co dělá fikci fikcí*, ACADEMIA, Praha, 2009.
- Culler, J. (1997): *Literary Theory: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford. Český překlad (J. Bareš) *Krátký úvod do literární teorie*, HOST, Brno, 2002.
- Doležel, L. (1998): *Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds*. Johns Hopkins University Press, Baltimore; český překlad (L. Doležel) *Heterocosmica: Fikce a možné světy*, KAROLINUM, Praha, 2003.
- (2008): *Fikce a historie v období postmoderny*. ACADEMIA, Praha.
- Eco, U. (1979): *Lector in fabula: La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. RCS Libri S. p. A., Milano; český překlad (Z. Frýbort) *Lector in Fabula: Role čtenáře aneb Interpretační kooperace v narativních textech*, ACADEMIA, Praha, 2010.
- (1994): *Six Walks in the Fictional Woods*. Harvard University Press; český překlad (B. Grygová) *Šest procházek literárními lesy*, VOTOBIA, Olomouc, 1997.
- (1994): *The Limits of Interpretation*. Indiana University Press, Bloomington- Indianapolis; český překlad (L. Nagy) *Meze interpretace*, KAROLINUM, Praha, 2009.
- Everett, A. (2005): „Against Fictional Realism“. *The Journal of Philosophy* 102 (12): 624-649.

---

<sup>76</sup> Culler (1997, s. 73).

- Fořt, B. (2008): *Literární postava: Vývoj a aspekty naratologických zkoumání*. Ústav pro českou literaturu AV ČR, Praha.
- Hamburgerová, K. (1968): „Fikční vyprávění a jeho příznaky“. *Aluze: Revue pro literaturu, filozofii a jiné* 2005 (1): 120-131.
- Lewis, D. (1978): „Pravda ve fikci“. *Aluze: Revue pro literaturu, filozofii a jiné* 2007 (2): 52-62.
- Martin, G. R. R. (2011): *A Dance with Dragons*. Bantam, New York; český překlad (H. Březáková) *Tanec s draky*, TALPRESS, Praha, 2012.
- Nuttall, A. D (2007): *A New Mimesis: Shakespeare and the Representation of Reality*. Yale University Press, New Haven and London.
- Pavel, T. G. (1986): „Fikční entity“. *Aluze: Revue pro literaturu, filozofii a jiné* 2004/1: 103-119.
- Raclavský, J. (2009): *Jména a deskripce: logicko-sémantická zkoumání*. Nakladatelství Olomouc, Olomouc.
- Ronenová, R. (1994): *Possible Worlds in Literary Theory*. Syndicate of Press of the University of Cambridge; český překlad (M. Červenka) *Možné světy v teorii literatury*, HOST, Brno, 2006.
- Russell, B. (1905) „On Denoting“. *Mind* 14 (56): 479-493.
- Ryanová, M-L. (1980): „Fikce, nefaktuály a princip minimální odchylky“. *Aluze: Revue pro literaturu, filozofii a jiné* 2005 (3): 105-116.
- Schaeffer, J-M. (2012): „Fictional vs. Factual Narration“. In *The living handbook of narratology*, Interdisciplinary Center for Narratology, University of Hamburg. Dostupný z: [http://hup.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Fictional\\_vs.\\_Factual\\_Narration](http://hup.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Fictional_vs._Factual_Narration), citováno 30. 8. 2012.
- Scholes, R. & R. Kellogg (1966): *The Nature of Narrative*. Oxford University Press, Oxford; český překlad (M. Sečkař) *Povaha vyprávění*, HOST, Brno, 2002.
- Strawson, P. F. (1950): „On Referring“. *Mind* 59 (235): 320-34.
- White, H. (1973): *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore; český překlad (M. Kotásek) *Metahistorie: Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, HOST, Brno, 2011.
- (1978): „Literární postupy při reprezentaci faktů“. In *Nový historismus/ New Historicism*, ed. J. Bolton; český překlad (M. Sečkař a O.Trávníčková) HOST, Brno, 2007, s. 26-31.
- Wilde, O (2000): *Nesmrtelné myšlenky: aforismy, paradoxy a úvahy*. AURORA, Praha; z českých překladů uspořádal (D. Samek).

**Marian Kuna: *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra***

***Ethics and Politics in the Perspective of Alasdair MacIntyre***

*Stanislav Synek*

Fakulta humanitních studií  
Univerzita Karlova v Praze  
U Kříže 8, 158 00 Praha 5 - Jinonice  
stanislav.synek@gmail.com

**Abstrakt/Abstract:**

Studie nejprve stručně rekapituluje obsah knihy Mariana Kuna (*Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra*) a snaží se ji kriticky zhodnotit. Poté se krátce věnuje dvěma tématům, klíčovými jak pro MacIntyra, tak pro jmenovanou knihu: otázce „univerzálních ctností“ a otázky pravdy. Zdá se totiž, že právě tyto dvě oblasti nejsou ani u jednoho ze zmiňovaných autorů uspokojivě řešeny.

The study summarizes the book by Marian Kuna (*Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra*) and aims to critically evaluate it. Then it gives a brief account of two topics crucial to both MacIntyre and Kuna: the problem of “universal virtues” and the problem of truth. It seems that neither of these is handled adequately in the works of the mentioned authors.

Jedním z výrazných směrů etického myšlení, zastoupeným zvláště v anglosaském jazykovém prostředí, je tzv. etika ctnosti, která se začala rozvíjet v reakci na jiné etické směry, zvláště deontologii (hledající obecná pravidla jednání) a tzv. metaetiku, navazující na *Principia Ethica* G. E. Moora. Studie Mariana Kuna *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyra*<sup>1</sup> je v česko-slovenském jazykovém prostředí zajímavým příspěvkem k tomuto tématu.

Její ambicí je představit etické a politické myšlení Alasdaira MacIntyra v celé jeho šíři. Jak autor podotýká v úvodu, filosofie tohoto myslitele je v českém a slovenském prostředí poměrně neznámá, neboť jediným dosud přeloženým dílem je kniha *After Virtue* (česky *Ztráta ctnosti*). Tento dluh se Marian Kuna snaží napravit.

---

<sup>1</sup> Dále jen M. Kuna, *Etika a politika*.

Seznamuje čtenáře nejen s hlavními tezemi *Ztráty ctnosti*, ale především s dalším vývojem MacIntyrova pohledu na etická a politická témata. Obecně lze říci, že reference MacIntyrových myšlenek je svědomitá, Marian Kuna velmi dbá na strukturu a vnitřní provázanost textu. Představení tématu na začátku a jeho stručná rekapitulace v závěru každé kapitoly čtenáře téměř nutí k tomu, aby neustále držel souvislost výkladu. Text díky tomu působí velmi sevřeným a koherentním dojmem.

Již na prvních stranách úvodní kapitoly je formulován cíl práce: seznámit čtenáře s myšlenkovým vývojem Alasdaira MacIntyry, očistit jej od nesprávných interpretací, představit jej jako inspirativního a podnětného současného myslitele a zároveň poukázat na limity jeho koncepce. První kapitola s názvem „Racionálna etika v modernom svete“ představuje MacIntyrovu reformulaci aristotelské etiky a zkoumá její obhajitelnost. Kapitola se zabývá zejména otázkou, jaký je vztah mezi etikou a metafyzikou, tedy v zásadě zda lze vybudovat etiku bez metafyziky. Marian Kuna zde nejprve zmiňuje diskuse o této otázce u Aristotela, tj. zda je jeho etika udržitelná, i když odmítneme jeho metafyzická východiska. Ukazuje, že MacIntyre se zpočátku snažil chápat (Aristotelovu) etiku zcela samostatně. Proto ani metafyzické založení (Aristotelovy) etiky nereflektoval, jeho metafyzickou biologii odmítal a snažil se založit etiku „nemetafyzicky“. To se mu ovšem nepodařilo, proto později svoje metafyzická východiska vyjasnil a přihlásil se k tomistickému aristotelismu, čímž se jeho – do té doby implicitní – metafyzika stala explicitní (s. 34). A právě díky tomuto kroku se – podle Mariana Kuna – stala jeho etika v současném světě filosoficky přesvědčivější: „tým, že MacIntyre uznal metafyzickú povahu svojej aristotelovskej etiky, ešte zvýšil jej vnútornú konzistentnosť a tým i racionálnu presvedčivosť.“ (s. 35).

Ve druhé kapitole s názvem „Etické a sociálne defekty moderny“ se čtenář seznamuje s MacIntyrovým chápáním současné situace, na níž kritizuje zejména fragmentární povahu (nejen) etické diskuse a neschopnost moderny ustanovit jednotný (morální) diskurz. Ani utilitarismus ani Kantova racionální etika nedokázaly ustavit morální konsenzus, a naopak vedly nakonec k něčemu, co MacIntyre označuje jako emotivismus, což je přesvědčení, že „všechny hodnotící soudy, a obzvláště všechny morální soudy, nejsou – co do své morální nebo hodnotící povahy – nic víc než výraz preference, výraz postoje nebo pocitu.“<sup>2</sup> Přepjatý důraz na individualismus také neumožňuje formulovat myšlenku společného dobra. Zároveň je pak podle MacIntyry prakticky nemožné, aby si člověk zachoval vlastní jednotnou identitu: společnost po jedinci vyžaduje, aby zastával rozmanité sociální role, přičemž hodnoty a postoje, které jsou s jednotlivými rolemi spojené a které tudíž musí jedinec zastávat, mohou snadno být navzájem neslučitelné: tentýž člověk může jako zaměstnanec banky přesvědčovat zákazníky o výhodnosti půjčky, zatímco svému příteli – v jiné sociální roli – bude tvrdit opak. Tato neslučitelnost různých životních rolí vede podle MacIntyry k fragmentarizaci etiky (s. 54).

---

<sup>2</sup> MacIntyre (2004, s. 22).

Ve třetí kapitole se čtenář seznamuje se základními body MacIntyrový kritiky liberalismu, moderního státu, kapitalismu a komunitarismu. Kuna poukazuje na různé rozpory jak na straně teorie (liberalismu, kapitalismu etc.), tak na úrovni společenské reality. Jedním z ústředních bodů kritiky je, že liberalismus neumožňuje dospět k „racionální shodě“ v oblasti politiky i morálky (s. 66). Dále se zde poukazuje na různé neduhy současné společnosti, jako je malý vliv voliče na politické dění, provázanost politiky a byznysu, vytrácení společného (či veřejného) prostoru etc.

Kapitola je poměrně těžko uchopitelná. Vyjadřuje se jak k různým teoriím, tak ke „společenské realitě“, v obou případech však velmi vágně. Koho konkrétně má např. autor na mysli, když hovoří o liberalismu? F. Hayeka? M. Friedmana? Někoho jiného? A k jaké konkrétní společenské situaci se odvolává? Tato nezakotvenost předkládané studie je patrně dána tím, že jde o sekundární text, tedy o reprodukování MacIntyrova postoje. Výsledkem je ovšem malá přesvědčivost výkladu. Když M. Kuna tvrdí, že „MacIntyre formuluje prenikavou a presvědčivou kritiku modernej politiky“, není bohužel možné ze samotné studie její pronikavost a přesvědčivost zakusit. K tomu by čtenář musel sáhnout po primárním zdroji. Tento problém se bohužel ukazuje v celé publikaci: argumenty zde nejsou vypracovány, autor se většinou spokojí s odkazem na příslušné texty. Malou potřebu zdůvodňovat jednotlivé teze si je možné vysvětlit i spřízněností teoretických východisek autora s myšlením A. MacIntyry. Krátce řečeno, kapitola není kritikou liberalismu, nýbrž jen zprávou o kritice.

Kapitoly čtvrtá a pátá přibližují MacIntyrem upravený koncept původně Aristotelova rozlišení mezi *poiésis* a *praxis*. Ukazují, že jakýmsi těžištěm – tedy „dobrem“ – lidského života musí být „život sám“, resp. jeho uskutečňování, a nikoli (jen) to, co z tohoto uskutečňování plyne. Obojí je samozřejmě neoddelitelné, nicméně současná doba klade důraz právě na „produkty“ či „produkci“ a jejich spotřebu, nikoli na „dobra“ v činnostech samých. Proto také je podle MacIntyry třeba řešit a rozhodovat „spor o lidské dobro“ na úrovni praxe, nikoli jen teoreticky.

Zmíněné Aristotelovo rozlišení má v MacIntyrově interpretaci podobu inherentních a externích dober. Inherentní dobra (tj. ta, jejichž smysl je v činnosti samé) mají být externím dobrům (tj. produktům, výsledkům činnosti) nadřazená a mají zároveň zajišťovat jejich legitimitu a jejich *raison d'être*. Ukazuje se to na vztahu mezi praxí a institucí: smyslem instituce je umožnit a zajistit vykonávání jisté praxe. Přitom ale stále hrozí, že lidská činnost se zaměří na budování a provozování institucí na úkor samotných praxí, čímž se ovšem postupně vyprázdní i původní „smysl“ institucí. Podle Kuna je proto třeba neustále instituce kultivovat a dbát na udržování jejich smyslu (tzn. provozování příslušných praxí).

Kapitola šestá se snaží především vyvrátit, že by MacIntyre byl „morálním relativistou“. Ukazuje to jednak na rozdílu mezi „morálním partikularismem“ a „morálním relativismem“, jednak na tom, že MacIntyrovo myšlení se silně opírá o aristotelsko-tomistickou tradici a její nárok na pravdu. Jakožto zastávce partikularismu drží MacIntyre přesvědčení, že „neexistuje nijaká morálka okrem tej, ktorá je zakorenená v partikulárnych spoločenských“ (s. 137). Podobně ani nemůže



existovat morálka mimo (určitou) tradici a každá reflexe morálky nutně vyrůstá z kontextu nějaké tradice. Aristotelsko-tomistická tradice pak podle autora umožňuje překonat relativismus: Tomáš Akvinský je myslitel, který se (více méně úspěšně) snaží o syntézu odlišných, na první pohled neslučitelných myšlenkových tradic (tj. Aristotelovy filosofie a křesťanství; s. 150). Podle Mariana Kuna se MacIntyrovi daří udržet tomistický nárok na univerzální pravdivost a zároveň reflektovat dějinnou podmíněnost každé morálky, což z něj činí zastávce partikularismu.

Kapitola sedmá shrnuje sociologické a biologické momenty MacIntyrovy antropologie a ukazuje její vývoj v tomto kontextu. Kapitola osmá pak představuje MacIntyrovu koncepci politiky. Ta se má odehrávat na úrovni lokálních společenství, má mít povahu praxe, tedy činnosti, jejímž smyslem je dosahování vlastního inherentního dobra (a která tudíž není primárně orientovaná na získávání vnějších dober, jako jsou čest, peníze atd.). Politika má být tedy v tomto ohledu aristotelská: má to být jakási *techné*, jejímž předmětem je společné dobro, tedy společensky ukotvená, soustavná, netriviální činnost zaměřená na dosahování svých vlastních „inherentních“ dober, což má být v případě politiky právě společné dobro konkrétního, lokálního společenství. Klíčová otázka – totiž co je tímto společným dobrem a kdo ho určí – má být zodpovězena skrze společnou diskusi, do které se bude moci zapojit každý (!) člen tohoto společenství, od kterého je možné se něco naučit, přičemž „téměř od každého je možné se něco naučit“ (s. 188).

Marian Kuna přesvědčivě dokládá, že se v myšlení Alasdaira MacIntyra pohybuje s velkou jistotou, že dokáže jasně formulovat myšlenky a dávat jim přehlednou, uspořádanou formu. Pokládá vybraným textům důležité otázky, reflektuje sekundární zdroje a srozumitelně ukazuje, na čí stranu se při interpretaci přiklání. Přesto má tato publikace několik slabín.

Marian Kuna chce čtenářům představit myšlení dosud žijícího autora, navíc v poměrně velké šíři záběru. Je otázka, zda je nám MacIntyrovo myšlení natolik vzdálené, aby vyžadovalo tuto podobu zprostředkování. Diskutabilní je i přínos studie a co na ní vlastně máme cenit: zda pozici samotného MacIntyra, nebo to, nakolik dokáže Kunův výklad tuto pozici srozumitelně a adekvátně zprostředkovat, či případně jaký je jeho vlastní interpretační přínos.

Jak již bylo řečeno, čtenář je sice seznámen s tématy, jimiž se MacIntyre zabývá, a získá i slušnou představu o jeho postojích. Chce-li však nahlédnout do vlastní (MacIntyrovy) argumentace, je odkázán na příslušné texty. To vede samozřejmě k tomu, že „přesvědčivost“ argumentace je pouze deklarovaná: čtenář čte o argumentu, nemá však dostačující možnost jej nahlédnout, aniž by sáhl k primárnímu zdroji.

Kniha je tak pěkným příkladem textu, který se zaměřuje více na reflexi sekundárních zdrojů než na otázku po věci samé. Tím se ovšem stává pouze jakousi mapou MacIntyrovy tvorby a rozcestníkem sekundární literatury o něm, s ohledem na různá témata a vývoj v jeho myšlení. Neumožňuje však vstup do problematiky jako takové. A neumožňuje rovněž ani kritiku, neboť s referencí nelze polemizovat.

Na chvíli se proto obraťme k MacIntyrovovi samému. Bohužel, „referenční“ přístup je do značné míry vlastní i jemu: text jeho *Ztráty ctnosti* je v klíčových pasážích vyhybavý a nevyjasněný. Jako příklad si můžeme vzít kapitolu „Podstata ctnosti“<sup>3</sup>, v níž MacIntyre představuje svůj klíčový termín „praxe“<sup>4</sup> a od něj odvozený – či lépe řečeno na něm demonstrováný – pojem ctnosti. Praxe je podle něj „*jakákoli koherentní a komplexní forma společensky zavedené, kooperativní lidské činnosti, skrze niž se v rámci snahy o dosažení měřítek zdatnosti – měřítek, jež přísluší této formě činnosti, a zároveň jsou jí definovány – uskutečňují dobra inherentní této formě činnosti, díky čemuž se systematicky rozvíjejí jak schopnosti člověka k získání zdatnosti, tak příslušné koncepce cílů a dober.*“<sup>5</sup> Tuto definici vysvětluje MacIntyre na příkladech (např. zatímco piškvorky nebo zedničina praxí nejsou, šachy a architektura ano), přesnému vymezení toho, co je a co není praxe, se však vyhýbá, neboť prý „není primární“.<sup>6</sup> Tuto nevyjasněnost a neúplnost sice sám vidí a přiznává,<sup>7</sup> nebrání mu však v tom, aby na takto vratkém základě stavěl dál.

Dalším krokem je pak rozlišení mezi inherentními a vnějšími dobry. Zatímco druhá jmenovaná dobra jsou cíle, jež jsou činností samým vnější a jichž lze dosáhnout pomocí určitých prostředků (např. peníze nebo sláva), inherentní dobra náleží činnosti samé a jsou zakusitelná a vymežitelná pouze v ní a skrze ni. Dále, zatímco vnější dobra jsou dělitelná a mohou být „vlastněna“, takže vlastnictví jednoho umenšuje podíl, který na nich mohou mít ostatní, inherentní dobra jsou dobrem pro celé společenství (např. objev nové malířské techniky).<sup>8</sup> Inherentní dobra náleží vždy nějaké praxi, jsou proto vždy podřízena společné, kooperativní lidské činnosti. Jejich měřítkem se tak stává činnost sama, resp. skvělost jejího konkrétního provádění. Ctnost je tedy následně definována jako „*nabytá lidská vlastnost, jejíž vlastnění a uplatňování nám umožňuje dosáhnout dober, která jsou praxi inherentní a jejichž nepřítomnost nám účinně brání v dosažení takových dober.*“<sup>9</sup> Každá praxe je však dějinně podmíněná, ať už jde o malířství, architekturu či přírodovědné zkoumání. To ovšem znamená, že stejně dějinně podmíněné jsou i ctnosti.<sup>10</sup>

Nutným předpokladem všech ostatních jsou nicméně tři specifické ctnosti: spravedlnost, statečnost a pravdomluvnost (resp. čestnost, upřímnost<sup>11</sup>). U nich se MacIntyre snaží prokázat jakousi nedějinnost, resp. kulturní nezávislost, když tvrdí, že právě ony – a možná i některé další – se vyskytují v každé kultuře a jsou jaksi

<sup>3</sup> Tamt., s. 213 nn.

<sup>4</sup> Tuto zcela ústřední roli pojmu praxe pro MacIntyrovu filosofii potvrzují jak interpreti jako K. Knight, tak i M. Kuna. Srov. Kuna (2010, s. 112).

<sup>5</sup> MacIntyre (2004, s. 220).

<sup>6</sup> Srov. tamt.

<sup>7</sup> Srov. tamt., s. 233–237.

<sup>8</sup> Viz tamt., s. 222–225.

<sup>9</sup> Tamt., s. 224.

<sup>10</sup> Viz. tamt., s. 227.

<sup>11</sup> MacIntyre pojmenovává tuto ctnost dvojným způsobem: nejprve užije výraz *honesty* (MacIntyre, 2007, s. 191, v českém vydání 2004, s. 224), v dalším textu pak téměř výhradně termín *truthfulness*.

univerzální (byť ve specifické a historicky podmíněné podobě).<sup>12</sup> Nutnost těchto ctností zdůvodňuje tím, že právě a jen ony mohou zajistit dobré fungování mezilidských vztahů, potažmo existenci lidského společenství.<sup>13</sup>

Pomineme-li nejasnosti týkající se toho, že výběr zmíněných tří ctností je vysvětlen pouze uvedením pár příkladů, a že proto působí poněkud arbitrárně, zůstává zde problém podstatnější, a sice čím jsou tyto ctnosti založeny. Čím má být založena jejich „univerzálnost“, resp. kulturní nezávislost?

MacIntyre se v tomto bodě vyhýbá ústřednímu problému filosoficky založené etiky, a to otázce pravdy. Slovo pravda sice zaznívá v pojmu jedné ze ctností, MacIntyre jí však míní spíše upřímnost (*honesty*), resp. pravdomluvnost (*truthfulness*), což je ovšem chápání, které otvírá dveře emotivismu, jemuž se MacIntyre sám tak vehementně brání.

V Aristotelově pojetí (rozumových) ctností je otázka pravdy, resp. „pravdivého vidění“ zcela klíčová, tvoří základ jak pro teoretický, tak pro praktický rozum. V oblasti praktické rozumnosti (*fronésis*) se pravda pojí se schopností správně „vidět“ a „zasáhnout“ v konkrétní situaci jednání „to nejlepší“, tedy to, co je v danou chvíli tím nejlepším uskutečněním dobrého života jako takového.<sup>14</sup> Tuto schopnost má pouze „soudný“ či „řádný“ člověk (*fronimos, spúdaios*). Schopnost vidět pravdivě, resp. uchopovat pravdu je pro uskutečnění lidské přirozenosti klíčová, je společná všem rozumovým ctnostem a tvoří jejich základ.<sup>15</sup> V ní se završuje specificky lidská schopnost mluvit a myslet (*logos*), neboť schopnost řeči a myšlení, resp. schopnost nahlížet „to, co je“ (*nús*) je tím, co činí člověka člověkem (člověk je *zoon logon echon*). A je to právě ona, která zakládá jeho bytí a která propojuje etické a rozumové ctnosti. Nemá tedy téměř nic společného s upřímností neboli se schopností otevřeně sdělit druhému vlastní mínění: mohou být vůči sobě zcela upřímní, a přesto se mýlit (dokonce i v tom, co je pro mne dobré).

Jinými slovy, zatímco MacIntyre mluví o pravdě jako o opaku lži, tradiční (aristotelské) pojetí ji chápe jako protiklad omylu (chyby), a to i v etice. Tento významový posun je zásadní a zaslouží daleko více pozornosti. Bohužel MacIntyre nejen že problém pravdy v této souvislosti zcela pomine, ale dokonce ani nevysvětlí, co přesně „pravdomluvností“ (*honesty; truthfulness*) míní a proč právě ona má být

<sup>12</sup> „Domnívám se proto, že (...) pravdomluvnost, spravedlnost a statečnost – a možná i další – [jsou] těmi pravými zdatnostmi či ctnostmi, v jejichž světle musíme nutně charakterizovat sebe i druhé, ať už je náš soukromý morální názor jakýkoli, či bez ohledu na to, jaké zákonné kodexy platí v té které společnosti.“ – MacIntyre (2004, s. 226).

<sup>13</sup> Srov. tamt., s. 225–226.

<sup>14</sup> Přesněji řečeno „dobrého života v celku“. *Frónésis* je schopnost vidět *poia pros eu zén holós*, tj. „prostředky“, jimiž je naplňován „dobrý život v celku“; viz Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1140a28 (dále jen *EN*).

<sup>15</sup> Pravda tedy zakládá nejen oblast (dobrého) jednání, ale i v oblast zhotovování (*techné*). „Umění“ (*techné*) je [*hexis*] *meta logú aléthús poiétiké* (*EN* 1140a20-21), tedy setrvalá dispozice tvořit, doprovázená pravdivým zdůvodněním.

podmínkou nejen správně fungujících vztahů, ale náležitě prováděných praxí vůbec.<sup>16</sup> Zaráží to tím spíše, že na jiných místech svých textů se k tradičnímu, resp. aristotelsko-tomistickému pojetí pravdy hlásí.<sup>17</sup> I tak ovšem zůstává jeho pozice – nakolik jsme s to ji posoudit – poměrně nejasná: snaží se na jedné straně zohlednit historickou podmíněnost našich konceptů pravdy, na druhé straně však nerezignovat na pojem pravdy jako takový. Přesto není příliš jasné, co MacIntyre vlastně rozumí pravdou a co to znamená pro (jeho) etiku.

Podobně také Marian Kuna tento zásadní problém přechází víceméně bez povšimnutí. Částečně na něj naráží v šesté kapitole, přičemž jej formuluje v termínech „morální relativismus“, „univerzalismus“, resp. „partikularismus“. Výklad však trpí již zmiňovaným neduhem sekundárních textů: je referencí bez vypracované argumentace, nedá se s ním tedy ani polemizovat, ani nepřinášejí patřičný vhled do věci samé.<sup>18</sup>

Tato nevyjasněnost teoretických východisek činí MacIntyrovu argumentaci velmi vratkou. Jakkoli pak může čtenáři MacIntyrovův postoj konvenovat, zdůvodnění se nakonec ukáže jako málo přesvědčivé, tím spíše, je-li argumentace ještě „zředěná“ sekundárním výkladem. Když např. v Kunově studii na s. 134 čteme, že „korupčnímu tlaku inštitucí nemožno odolat, ak si dostatočný počet účastníkov príslušnej praxe neosvojil a neuplatňuje cnosti klúčové pre každú prax: spravodlivosť, odvahu a čestnosť“, dáme pisateli patrne za pravdu. Zároveň je to ovšem tvrzení, které těžko cenit za novost, neboť je to myšlenka známá přinejmenším od Platóna.

Dalším významným zdrojem nesnází v MacIntyrově (a tím pádem i Kunově) výkladu o ctnosti je míšení několika rovin, které je v této oblasti záhodno odlišovat: rovinu společenského mravu, rovinu osobní morálky a rovinu etiky v pravém slova smyslu.<sup>19</sup> Každá z těchto rovin si totiž klade trochu jiné otázky. Je to odlišnost, jíž si byl např. Aristotelés dobře vědom: etika ctnosti (*areté*) je etikou výjimečnosti, skvělosti.<sup>20</sup> Je to etika, která se snaží hledat „to nejlepší“, to, co je skvělé (*kat' aretén*), v čem se zrcadlí krása (*to kalon*) a čeho jsou s to dosáhnout jen nemnozí. Etické otázky po dobru nemají smysl pro člověka, který není s to zvládat svoje žádosti. Proto Aristotelova etika není určena – jednoduše řečeno – všem, dokonce ani ne „většině“, nýbrž jen těm, kdo mají předpoklady k tomu, být skutečně svobodní (čeho nutným předpokladem v Aristotelově či Platónově kontextu je, ovládat svá duševní hnutí – *pathé* –

<sup>16</sup> V díle *Whose Justice? Whose Rationality?* (1988) tento dluh MacIntyre částečně napravuje, resp. podává rozpracovanější výklad etiky a racionality u Aristotela i Tomáše Akvinského. Přesto je těžké identifikovat jasně jeho pozici. Co se týče otázky tří zmiňovaných ctností, Marian Kuna vychází z knihy *After Virtue* (2007/1981), jejíž výklad v tomto ohledu nijak nekoriguje. Je škoda, že se ve své studii těmto zásadním otázkám pojetí pravdy a její role v etice nevěnuje způsobem, který by čtenáři umožnil lepší vhled. Přesvědčivost MacIntyrových argumentů by pak mohla být nejen deklarovaná, ale i přímo zakusitelná.

<sup>17</sup> Srov. např. Kuna (2010, s. 151–162; MacIntyre (1988, s. 168–180); týž (1990, s. 11nn).

<sup>18</sup> Srov. např. Kuna (2010, s. 153nn).

<sup>19</sup> Srov. Sokol (2000, s. 94–96).

<sup>20</sup> Tím se nemíní výjimečnost ve smyslu nějaké exkluzivity či extravagance, dokonce ani ve smyslu vítězství nad soupeři. Jde tu o „skvělý“ výkon (čin, jednání), nikoli o poražení soupeřů či pouhé vymykání se ostatním. Srov. Sokol (2010, s. 61–63); Synek (2011, s. 56).

přiměřeným způsobem). Ostatním – tj. většině společnosti – jsou určeny zákony, které mají dodržovat (zde velmi zjednodušíme). MacIntyre se pokouší koncept ctnosti rozšířit na celou společnost, což je – domníváme se – nemožné. Marian Kuna pak tuto perspektivu bez obtíží a neproblematicky přijímá.

Tento neduh se naplno projevuje v závěrečné kapitole (Racionálna politika v modernom svete). V ní Kuna tlumočí MacIntyrovo přesvědčení, že (patrně každý) jednotlivec je schopen rozpoznat svoje dobro v sociálních interakcích a zároveň hierarchizovat rozmanité formy dobra v rámci vlastního osobního života i života společenství (s. 182). Tuto schopnost má společenství rozvíjet a uplatňovat, aby se vytvořily vhodné podmínky pro vykonávání rozmanitých praxí a jejich uspořádávání a propojování tak, aby všichni členové společenství měli možnost do tohoto dění zasahovat a aby podoba společenství byla výsledkem vzájemného konsenzu jeho členů a aby daná komunita směřovala ke společnému (konsenzuálnímu) dobru. A to je možné pouze na lokální úrovni politického společenství. Formuluje se zde tak politika jako společná a veřejná věc uskutečňovaná obyčejnými lidmi (s. 185). K jejímu vzniku, fungování a trvání je ovšem třeba několika předpokladů: 1) dané společenství musí mít vysoký stupeň společné kultury, 2) jeho členové musí mít alespoň jeden společný jazyk a 3) musí sdílet formální i neformální způsoby uvažování a širokou míru společného chápání praxí a institucí (s. 187).

Kapitola má představit alternativu k současné politické praxi, její přesvědčivost je však velmi malá. Předpoklady pro vznik této alternativy nás totiž vrací na začátek *Ztráty ctnosti*, v níž MacIntyre kritizuje současnou společnost právě v těchto bodech: v tom, že nám chybí společně žitý kulturně-hodnotový rámec, v němž jedině může mít nějaká etika smysl. Jediný posun je – pokud textu rozumíme správně – ve snížení nároků: ke sdílené koncepci společného dobra není možné dospět na úrovni celé společnosti, proto je třeba pokusit se k němu postupně propracovat vytvářením lokálních politických společenství.

Na této argumentaci – lze-li to tak nazvat – je opět problematická především nevyjasněnost jejích východisek. MacIntyre zde např. požaduje, aby se na racionálním konsenzu podíleli všichni členové společenství.<sup>21</sup> Z čeho však tento požadavek vyrůstá? Odkud se bere platnost tvrzení, že se každý člověk může zapojit do systematické argumentační diskuse a že lze touto cestou dospět k racionálně podloženému společnému názoru (s. 185)? Domnívám se, že tento optimismus ohledně racionálních schopností člověka pochází z novověkého, resp. osvícenského konceptu, jenž zde vystupuje v jakési „diskurzivní variantě“, tj. jako (lidství zakládající) schopnost „vstupovat do společné diskuse“. MacIntyrova vize je tak spíše výrazem novověkého přesvědčení, že každý člověk tuto racionální schopnost má v dostatečné míře k tomu, aby své lidství dokázal realizovat: každý člen společenství může skrze společnou

---

<sup>21</sup> „Nejde (...) o akúkoľvek politiku lokálneho spoločenstva, lebo len jej adekvátna podoba, tá, ktorej politické inštitúcie umožňujú, aby v politickom procese boli vypočutí všetci členovia spoločenstva, vrátane trvale a dočasne postihnutých (závislých od starostlivosti a pomoci iných).“ Tamt., s. 197.

diskusi dojít k poznání společného inherentního dobra, které pak bude skrze specifickou praxi realizovat, čímž dojde ke svému „bytostnému určení“ (*telos*).

Na mnoha místech se tak ukazuje, že vliv rozličných myšlenkových tradic na MacIntyrovu vizi je velký, nezdá se však, že by byl také adekvátně reflektovaný. Jeho argumentace lavíruje mezi filosofickou reflexí a sociologickou hypotézou, patrně ve snaze překonat rozpory, do nichž nás „tradiční (morální) filosofie“ vhání. Výsledkem je však spíše opak: tradiční myšlenkové koncepty v MacIntyrově uvažování působí nadále, jsou jen více skryté.

MacIntyrova vize je tedy v posledku jakousi „apologií alternativy“, obhajobou marginálních komunit,<sup>22</sup> jimž se daří udržovat předmoderní etický étos a které musí svou existenci hájit před kapitalistickou ekonomikou a liberálně-individualistickou politikou v rámci nekoherentních moderních států (s. 224–225). Tento koncept je – jak připomíná Marian Kuna a jak si je sám MacIntyre vědom – „utopický“. Ovšem utopický v tom smyslu, že se snaží najít (a v praxi osvědčit) takovou podobu dobrého života, která bude udržitelná a která bude zároveň alternativou k modernímu individualistickému „pragmatismu“. Jeho působivost zůstává spíše v rovině literární než filosofické.

MacIntyrovo myšlení – alespoň nakolik jsme schopni posoudit – se zdá být bojem o alternativu, který se snaží reinterpretovat etiku ctnosti „moderním“ způsobem. Nechává se však, více než by bylo záhodno, strhnout rozhořčením nad tím, že dnešní doba, prosycená emotivismem a zatížená důrazem na individualitu, nedovoluje realizovat ani antické, ani novověké představy o dobrém lidském životě. Výsledkem tohoto pokusu – posuzujeme-li jej podle překládané studie M. Kuny – je však poněkud nepřesvědčivý koncept, který v prostoru mezi tradicí a odpovědí na současné otázky zůstává na půli cesty.

## Literatura

Aristotelés (1996): *Etika Nikomachova*. Rezek, Praha. Přeložil Antonín Kříž.

Casey, J. (1983): „Review: After Virtue“. *The Philosophical Quarterly* 33 (132): 296 - 300.

Kuna, M. (2010): *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filosofická fakulta, Ružomberok.

— (2010a): *Úvod do etiky ctnosti*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, Ružomberok.

MacIntyre, A. (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Indiana.

---

<sup>22</sup> John Casey píše, že v MacIntyroví je patrný obdiv k benediktýnské formě společenství. Srov. Casey (1983, s. 297).

- (1990): *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin.
- (2007/1981): *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Indiana; český překlad *Ztráta ctnosti*, Oikúmené, Praha, 2004.
- Sokol, J. (2000): *Člověk jako osoba*. Institut základů vzdělanosti, Praha.
- (2010): *Etika a život*. Vyšehrad, Praha.
- Synek, S. (2011): *Lidská přirozenost jako úkol člověka*. Togga, Praha.

## „Open access“ po britsku

Ve Velké Británii vyhlásili malou revoluci týkající se zveřejňování výsledků vědeckých výzkumů: instituce, rozdělující státní peníze na výzkum (konkrétně RCUK, obdoba naší grantové agentury a HEFCE, rada financování vysokých škol) vyhlásily [novou politiku veřejného přístupu k výsledkům státem financovaného bádání](#). Myšlenka, ze které tato reforma vychází, je jasná. Zaplatí-li stát někomu za to, aby dělal výzkum, pak by také měl mít tento stát, respektive jeho občané, nárok na výsledky tohoto výzkumu. V praxi to ovšem často funguje tak, že výsledky jsou publikovány v časopisech, které vlastní soukromé společnosti (Springer, Elsevier, ...) a které obvykle stojí nemalé peníze. Chce-li si tedy někdo přečíst výsledky státem financovaného výzkumu, musí za to zpravidla zaplatit soukromé firmě. Instituce, které bdí nad investováním peněz do výzkumu, tedy nyní zavádějí pochopitelné pravidlo: výsledky výzkumu, který financuje stát, by měly být k dispozici volně.

To je samozřejmě voda na mlýn těch, kdo o potřebě otevřeného přístupu („open access“) k takovým výsledkům hovoří už dávno (viz. [zpráva L. Koreně O iniciativě za otevřený přístup k vedeckej literatúre ve 2. čísle 2. ročníku Filosofie dnes](#)). Čertovým kopytkem se tady ovšem ukazuje být ono slovo „volně“, a celá současná situace ukazuje, jak se jednoznačně rozumný nápad může díky nedokonalé implementaci snadno stát problematickým. Dokumenty RCUK totiž definují dva způsoby, jak může takový „volný“ přístup vypadat. První cestou je ta, které se začalo říkat „zelená“: časopis, ve kterém jsou výsledky publikovány, se může prodávat, ale musí autorům povolovat svůj příspěvek (v definitivní podobě, i když nikoli nutně v definitivním formátování) veřejně zpřístupnit (např. na svých webových stránkách), případně s nějakým zpožděním (6-12) měsíců po papírovém vydání. Druhé cestě se začalo říkat „zlatá“: ta spočívá v tom, že příspěvek je bezplatně přístupný již v časopise, ve kterém je vydán, přičemž vydavatel si v tomto případě může účtovat „poplatek za zpracování článku“.

Britští akademici se nyní ovšem [bouří](#). Problém nemají se „zelenou“ cestou, problematická je pro ně ta „zlatá“ a obávají se, že právě ta by se mohla stát standardem. Hlavní problém je v tom, že částky, které si vydavatelé účtují za „zpracování článků“ nejsou nijak malé (běžně se pohybují až v tisících eur za jeden článek). V tom je samozřejmě problém, protože to vede k diskriminaci „chudých“ badatelů – to jest těch, kteří pracují v institucích, jež si nemohou dovolit takové poplatky platit.



Bylo by samozřejmě možné počítat s příslušnými výdaji již v rámci nákladů, které stát do výzkumu investuje. Je ale otázka, zda by to byly rozumně vynaložené peníze. V současné době je tomu tak, že vědecké instituce vydávají nemalé peníze za časopisy, které jejich zaměstnanci potřebují studovat; v rámci nového modelu by tyto výdaje odpadly, ale byly by nahrazeny výdaji na to, aby mohli zaměstnanci v těchto časopisech publikovat. Model, kterému se říká „pay-to-read“, to jest „zaplat’ za čtení“ by byl nahrazen modelem „pay-to-say“, to jest „zaplat’ za psaní“. Otázkou tedy je, co by se změnilo v konečném součtu.

Rozhodně by se změnilo to, že lidé, kteří odborné časopisy čtou, ale nepíší do nich, by nemuseli nic platit. To je nepochybně výhoda – otázkou ovšem je, kolik takových v dnešní době velmi specializovaných časopisů vlastně je. A je také otázkou, zda by se aktuální trend k veřejnému zpřístupňování výsledků výzkumu neměl využít k zásadnější revizi současného modelu zveřejňování vědeckých výsledků. Stále neodbytnější otázkou totiž je, na co vlastně potřebujeme ony velké nakladatele, kterým za publikování platíme (ať už cestou „pay-to-read“ nebo cestou „pay-to-say“). Většina odborných časopisů dnes totiž funguje tak, že drtivou většinu práce v nich dělají sami badatelé. Od autorů se chce, aby své články zformovali v podstatě do podoby, v nichž jsou pak publikovány – vydavatelé nedělají buď vůbec žádnou nebo jen minimální redakci. Posuzování příspěvků a jejich výběr má obvykle na starosti redakční rada, která je opět složena z badatelů, kteří za svou práci neberou žádné peníze. Proč by si tedy badatelé nemohli časopisy už vydávat vůbec sami, bez intervence velkých nakladatelů?

Zdá se, že jediná překážka je v tom, že v rámci současné informační exploze hraje klíčovou roli renomé a prestiž časopisu. Časopis, řekněme o logice, si může založit každý, ale jediné publikování v *Journal of Philosophical Logic* nebo jemu podobných je bráno jako skutečně vrcholné ocenění autorových výsledků. A právě časopisy, které mají tento druh renomé, jsou v rukou velkých nakladatelů.

Může se tohle změnit? V dlouhodobé perspektivě samozřejmě může, nové časopisy mohou pozvolna získávat renomé srovnatelné s těmi tradičními a ty staré mohou pomalu pozice vyklízet. To je ale běh na dlouhou trať a znamená to, že velcí nakladatelé budou ještě dlouho brát nemalé peníze v postatě za nic – a budou odčerpávat prostředky, které státy investují do výzkumu.

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

## Plagiátorství v čínské akademické sféře

I zběžné zamyšlení nad čínskou konfuciánskou tradicí zkoušek státních úředníků spočívajících v opakování namemorovaných textů a nad známou čínskou schopností okopírovat západní výrobky a vracet je, ovšem za mnohem nižší cenu, opět na západní trh vede k otázce, jak se to má s dodržováním západních standardů duševního vlastnictví v publikační činnosti čínských akademických pracovníků a jejich studentů. Již krátký průzkum na internetu zavede zájemce k textům poměrně důvěryhodných médií, po jejichž přečtení se původní neblahé tušení spíše potvrzuje. *US-China Today* v článku *Unraveling Plagiarism in China* a *USA Today* v článku *Plagiarism Epidemics Shut Down U.S. Program in China* případ čínské a taiwanské pobočky *Centenary College* sídlící v New Jersey, která se po prozkoumání prací studentů rozhodla všechny své čínské pobočky zavřít a pozdržet udělení titulů všem 400 čínsky mluvícím studentům. Studenti, jejichž prohřešky by ve většině západních zemí vedly k vyhození ze studia, však mohli získat zpět část svého školného, anebo se přihlásit k složení rozsáhlé souborné zkoušky mající prověřit jejich skutečné vědomosti. *USA Today* tento krok *Centenary College* připisuje této univerzitě ke cti, neboť se tím připravila o nemalý příjem.

Tváří v tvář svědectví zahraničních i čínských akademických pracovníků znalých tamních poměrů, kteří vesměs mluví o nesrovnatelně větším množství plagiátorství mezi studenty i pracovníky, než je běžné v západním světě, pak článek vznáší znepokojivou otázku po tom, jak vypadá studium na velkém množství poboček západních univerzit v Číně a zdali tyto pobočky nefungují jen jako dojný krávy pro své mateřské instituce. Britský časopis *The Economist* v článku *Academic Fraud in China: Replicating Success* informuje o tom, že epidemie čínského plagiátorství, které je rozšířené od doktorandů až po profesory, může úzce souviset s čínským systémem hodnocení akademických pracovníků, který je čistě kvantitativní a nehledí na původnost a kvalitu publikačních výsledků, čímž se do značné míry podobá našemu českému systému. V Číně podle všeho neexistuje takové žádné žádné centrální komise, které by případy akademického plagiátorství řešily, ani zavedené standardy sankcí pro hřešící akademiky. V mnoha případech vede odhalení plagiátorství spíše jen k formálnímu napomenutí.

Pozoruhodný je článek *China Daily*, *Academic Corruption Undermining Higher Education*, který přináší velmi zajímavý pohled harvardského profesora matematiky čínského původu Yau Shing-Tunga, podle kterého neschopnost vidět v plagiátorství vážný problém a trestat jej vytváří v Číně prostředí, v němž je jen nanejvýš obtížné dosáhnout elitní úrovně vzdělávání. Profesor Yau také kritizuje čistě kvantitativní hodnocení publikační činnosti: „*Nadřazování kvantity nad kvalitou může ze špatné*

*univerzity učinit univerzitu průměrnou, ale nijak nepomůže průměrné univerzitě k tomu, aby se stala dobrou.“*

Zatím nic nenasvědčuje tomu, že by se tento problém dařilo v čínské akademické sféře řešit.

Zmiňované články lze naléznout na následujících adresách:

[http://www.chinadaily.com.cn/hkedition/2010-06/02/content\\_9919871.htm](http://www.chinadaily.com.cn/hkedition/2010-06/02/content_9919871.htm)

[http://usatoday30.usatoday.com/news/education/2010-07-27-IHE-plagiarism-China27\\_ST\\_N.htm](http://usatoday30.usatoday.com/news/education/2010-07-27-IHE-plagiarism-China27_ST_N.htm)

[http://www.uschina.usc.edu/article@usct?unraveling\\_plagiarism\\_in\\_china\\_16527.aspx](http://www.uschina.usc.edu/article@usct?unraveling_plagiarism_in_china_16527.aspx)

<http://www.economist.com/node/16646212>

Hynek Janoušek

Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
hynek.janousek@ff.cuni.cz