



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 JEDNA, JARO 2012

OBŠAH

Texty

<i>H. Janoušek:</i> Brentanova teorie pravdy	5
<i>J. Peregrin:</i> Kognitivní kontrarevoluce?	19
<i>F. Jirousová:</i> Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin	37
<i>M. Tomeček:</i> Vražda a normativita	73
<i>O. Beran:</i> Několik poznámek k fenomenologii a normativitě situace závislosti	81

Zprávy

Správa o konferenci Naturalism and Normativity in the Social Sciences (E. Zeleňák)	103
Zneužívá JSTOR a spol. akademické prostředí? (H. Janoušek)	107

Brentanova teorie pravdy

Brentano's Theory of Truth

*Hynek Janoušek**

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
&
Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
hynek.janousek@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Tato studie mapuje vývoj Brentanova pojetí pravdy a ontologie, která se s jednotlivými pokusy po definici pravdy pojí. Nejprve je představena Brentanova raná koncepce pravdy jako shody soudu a předmětu soudu. Jsou ukázány problémy, na které Brentano ve svém korespondenčním pojetí pravdy narazil. Tyto problémy se týkají zejména zvláštních typů entit, které mají ručit za pravdivost soudů, jež vypovídají o neexistujících předmětech, privacích etc. Tváří tvář těmto problémům Brentano svoji původní koncepci zavrhl a nahradil epistemickým pojetím pravdy jako evidence a reduktivním pojetím nereálných předmětů, které jsou pouhým zdáním, jež v nás vzbuzuje nedostatečná analýza sémantické formy soudů. Studie předkládá v základních obrysech Brentanovo pojetí významu soudů o ireálných entitách podává a podrobuje ho kritice.

The article describes the development of Brentano's conception of truth as well as the ontology which is closely connected to different attempts of Brentano's definition of truth. First of all comes Brentano's early view of truth as a correspondence between judgment and object into consideration. This conception brought Brentano face to face with peculiar kinds of entities which are to vouch for truth of judgments concerning non-existent objects, privations etc. Brentano was eventually forced to leave his original definition behind and substitute it with a new definition of truth as evidence. He also embraced a reductive stand towards supposedly unreal entities which are to be interpreted as fictions caused by insufficient analysis of semantic structures of judgments. The study ends with a presentation and critique of brentanian analysis of semantics of judgments concerning unreal objects.

* Článek vznikl v rámci grantu GAČR P401/11/0371 *Apriorní a syntetické od středověku po současnou filozofii* a díky studijnímu pobytu v Husserlově archívu v Paříži, který byl umožněn prostřednictvím projektu mezinárodní akademické spolupráce mezi CNRS a AV ČR *Husserl's Theory of Language*.

Úvod – Franz Brentano

V podvědomí filosofické veřejnosti tkví Franz Brentano jako postava, která inspirovala několik významných myslitelů, především Edmunda Husserla, a pokud si někdo na nějaké Brentanovo dílo vzpomene či dokonce něco i přečte, bude to s velkou pravděpodobností jeho *Psychologie z empirického hlediska* z roku 1874¹ či její druhé, přepracované vydání z roku 1924. To zajisté není špatná volba, tato kniha je napsaná poměrně přehledně a lze v ní najít i známé pasáže o intencionalitě jakožto podstatném rysu, který představuje intencionální inexistence objektu. Toto dílo však reprezentuje v mnoha oblastech pouze dočasnou, střední fázi Brentanova myšlení. Chce-li poté člověk přejít k hlubšímu pochopení Brentanovy filosofie a některých jejích hlavních motivů, narazí na některé potíže. Brentano sám příliš nepublikoval a jeho styl filosofování je navíc dosti nesystematický, jeho odkaz tvoří ze značné části krátké traktáty, v nichž si Brentano klade, a nutno říci, že se značnou vytrvalostí, k řešení konkrétní problémy a podává na ně odpovědi, které mají občas charakter různých, často se lišících pokusů. Další obtíží je, že část zajímavých Brentanových textů, především jeho rané přednášky o logice a metafyzice a texty středního období, nebyly nikdy publikovány a to, co bylo po Brentanově smrti vydáno první vlnou Brentanových žáků, tvoří často pozoruhodné koláže textů z různých období slepených do jednoho celku. I přes všechny tyto potíže je však s jistou dávkou trpělivosti a opatrnosti možné uchopit hlavní rysy brentanovské filosofie či filosofování, tak jak ji Brentano vyvinul ve dvou značně se lišících obdobích: v první, psychologicko-deskriptivnější fázi 1862–1904 (která bývá obvykle ještě rozdělována na fázi aristotelovskou a psychologicko-deskriptivní), a v druhé, reistické fázi let 1904 až 1917.

V tomto textu bych se chtěl zamyslet nad vývojem a význačnými rysy Brentanovy teorie pravdy. Chtěl bych ji tudíž nejdříve v krátkosti zasadit do širšího kontextu, popsat ji a zkusit představit její hlavní motivy i některé slabiny.

Brentanova teorie pravdy

Adekváční pojetí

Brentanova teorie pravdy prodělala zajímavý vývoj. Brentano se pokouší svoji teorii nejdříve vybudovat spíše jako teorii *adekvace*, aby se nakonec těchto pokusů vzdal a nahradil ji teorií *evidence*. V tomto ohledu je překvapivé, že na konci svého vývoje Brentano staví tyto dva přístupy do *protikladu*, neboť čtenáři Husserla jsou zvyklí vidět v obojím souvislost (evidence jakožto názor jisté adekvace). Pokusím se ukázat, jak se tyto teorie do tohoto protikladu u Brentana dostaly.

Začněme zprvu původnější fázi zaměřenou na pravdu jako adekvaci.

Brentano začíná tvrzením přejatým z Aristotela, že pravda (a *mutatis mutandis* i slovo nepravda) se podobně jako bytí vypovídá mnoha způsoby. Jako pravdivý (*Wahr*)

¹ Brentano (1874).

může být označen pojem, smyslová představa, soud, ale i věc.² Stejně tak jako při vypovídání bytí ale existuje základní význam slova pravda, jehož derivacemi lze odvodit významy vedlejší, tj. slovo pravda není ekvivokací v přísném smyslu, nýbrž jeho významy spolu souvisejí. Podle Brentana je základní význam pravdy potřeba pochopit jako pravdu soudu.

„Ze vztahu k pravdivosti a nepravdivosti soudů získává vše ostatní, co se nazývá pravdivým a nepravdivým, své jméno; mnohé proto, že dává najevo pravdivý či nepravdivý soud, jako např. nepravdivé tvrzení či výraz; mnohé proto, že vyvolává pravdivý a nepravdivý soud, jako např. halucinace, chybně vyslovené či napsané slovo, kov, který je kvůli své podobnosti považován za zlato; mnohé proto, že usiluje o vyvolání pravdivého či nepravdivého soudu, jako např. pravý (wahr) rozum či nepravé (unwahr) jednání ...“³

Je to tedy soud, který do shody vstupuje. Co však je druhým termínem vztahu shody? Brentano zprvu zkouší vyjít z toho, že tímto termínem je věc (*res*), tedy reálně existující jsoucno, přičemž zastává tradiční názor, že existují dva typy kvality soudu, které do shody vstupují – pozitivní, jehož výkonem je uznání (*Annerkennung*), a negativní soud, jehož výkonem je popření (*Leugnung*). V první definici pravdy soudu, v níž má být vyjasněna struktura obou částí termínů adekvace, pak Brentano vychází z jisté pasáže v Aristotelovi, který v *Metafyzice* IX říká, že „kdokoliv má to, co je rozděleno, za rozdělené a to, co je spojeno, za spojené, soudí pravdivě a mýlí se ten, kdo se chová v protikladu k tomu, jak se věci mají.“⁴ Tuto definici Brentano kritizuje, považujeme-li totiž spolu s Aristotelem soud za spojení myšlenek (*συνπλοκή των νοημάτων*) a přijmeme-li zprvu, co se intuitivně nabízí, totiž že jde o v syntéze se odehrávající představu spojení či rozdělení dvou *realit*, ke kterým se myšlenky vztahují (např. „Karel sedí“ či „Karel neseď“ je spojením či rozdělením reálně existujícího Karla a reality sezení), pak se dostaneme v mnoha případech do těžko řešitelných problémů. Když řeknu, že pes není kočka, nezměnilo by se na pravdě soudu nic, ani kdyby kočky vymřely a psi jakožto druh přežívali dál. Na „*realitě*“ sémantického korelátu predikátu v mnoha případech vůbec nesejde. První reforma Aristotelova chápání pravdy pak spočívá v ošetření tohoto problému. Tím se dostáváme k vylepšené definici: *Soud je pravdivý, když věci připisuje, co je s ní v realitě dáno jakožto sjednocené, a upírá, co s ní v realitě jakožto sjednocené dáno není.*⁵ I tato definice však trpí z Brentanova hlediska nedostatkem, připustíme-li spolu s Brentanem a v rozporu s dnešním většinovým, avšak věcně nikoliv samozřejmým náhledem⁶ možnost vypovídat existenci alespoň v některých případech jako predikát. V takových, tzv. existenčních soudech,

² V češtině však na rozdíl od němčiny užíváme spíše výraz „pravá věc“ než „pravdivá věc“.

³ Franz Brentano (1930, s. 6). Tato kniha je posmrtně vydanou kolekcí rozmanitých úvah na téma pravdy a evidence pocházejících z různých období Brentanova myšlení.

⁴ Aristotelés (2003, Kniha IX, 1051b).

⁵ Brentano (1930, s. 19).

⁶ Viz např. Tugendhat (1975).

např. ve větě „Karel začal existovat“, pak, zdá se (jak tvrdil již Aristotelés v *Metafyzice*, IX), nevypovídáme *sjednocení* či *rozdělení* předmětu a jeho vlastnosti, nýbrž jedná se o *prostý, nesyntetický* soud. To je zjevné již jen z toho, že v tradičních negativních predikativních soudech nepopíráme nutně skutečné bytí entit, k nimž se vztahujeme v subjektu a predikátu, nýbrž skutečnost jejich spojení v jeden celek. To by však vedlo k tomu, že při chápání soudu „Karel neexistuje“ jako složeného nepopíráme nutně existenci Karla, nýbrž pouze skutečnost „spojení“ Karla a existence, což zjevně *neodpovídá* významu negativní existenční výpovědi.

K právě uvedené definici pravdy by tak bylo potřeba dodat následující zohledňující dovětek: ... *anebo v případě prostého soudu, že něco je reálné, když to je, a není reálné, když toto něco není.*⁷ Při takovémto doplnění se však dostává do krize idea shody soudu s realitou. S čím se totiž shoduje prosté popření existence nějakého předmětu? Pro Brentana, a to je důležité, získává tento problém centrální význam, neboť Brentano se domnívá, že podrží-li tradiční rozdělení soudu na afirmující a negující, může všechny obecné predikativní soudy v posledku redukovat na existenční tvrzení: některá A jsou B tak lze redukovat na existuje BA, všechna A jsou B na neexistuje neBA, některá A nejsou B na existuje neBA a žádné A není B na neexistuje BA. S čím reálným by se však nyní mělo shodovat prosté popření objektu (např. ďábel neexistuje)? Ale i v případech negace rysu reálného předmětu se můžeme ptát, s čím reálným se shoduje tvrzení nepřítomnosti vlastnosti (např. tento člověk není bohatý). Ptát se lze zajisté i na adekvaci v případě modálních tvrzení, např. nutné nemožnosti něčeho, a různých značně rozmanitých tvrzení, u nichž není jasné, co s nimi má korespondovat, by bylo možno podat celou řadu.

Brentano tudíž píše:

„Vidíme, že tvrzení, že pravda je shodou soudu s věcí (či jakkoliv podobně se člověk vyjádří), musí být buď od základu mylné, anebo mu musíme dát úplně jiný význam než ti, kteří se domnívají mít v případě pravdy danou jistou relaci identity, stejnosti či podobnosti mezi myšlením a věcí.“⁸

V této fázi svého myšlení se Brentano rozhodl pro druhou alternativu, totiž dát shodě jiný, širší význam. Nejprve je třeba dle Brentana pochopit správně rozsah oblasti, na kterou se souzení vztahuje, a protiklad vztahu mezi soudem, který tvrdí, a soudem, který neguje. Brentano tak vstupuje do svého „meinongovského“ období, chtělo by se s odkazem na Brentanova žáka poněkud paradoxně říci.

„‘Něco‘ je samozřejmě vždy posuzováno. Co však znamená toto ‚něco‘? – Jde o termín, který může být vztažen na Boha, na svět, na každou věc a nevěc (Unding).“⁹

Explicitně je tak připuštěna oblast korelátů soudů neomezující se na oblast reálného.

⁷ Brentano (1930, s. 21).

⁸ Tamt., s. 23.

⁹ Tamt., s. 24.

„Tato oblast, která je naprosto bez hranic, se však okamžitě rozpadá na dvě části. Protiklad afirmujícího a negujícího soudu s sebou totiž nese to, že v každém případě je jeden, ale také pouze jeden ze dvou způsobů souzení souladný (*passend*) a druhý nesouladný (*unpassend*) ... Oblast, se kterou souhlasí afirmující soudy, nazýváme oblastí existujícího, což je pojem, který je třeba odlišit od pojmu věčného, podstatného, reálného; oblast, se kterou souhlasí negující způsob souzení, nazýváme oblastí neexistujícího.“¹⁰

Dle Brentana lze takto najít dostatečně širokou definici, která se pojmově neváže na pojem reálného.

„Pravdivý je soud tehdy, když o něčem, co je, tvrdí, že to je, a o něčem, co není, popírá, že to je (nepravdivý je však tehdy, když stojí s tím, co je a není, v rozporu).“¹¹

Tento výsledek pak Brentano uzavírá poněkud problematickým tvrzením.

„V ničem jiném než v tom, co zde tvrdím, nespočívá shoda s předmětem, o níž se tolik hovoří. Shoda zde neznamená být stejný či podobný, nýbrž být odpovídající, vhodný, souhlasný, harmonizující, či jaké jiné ekvivalentní výrazy může člověk ještě použít.“¹²

Ponechme stranou, zdali je možno mluvit o odpovídání či souhlasnosti, aniž bychom implicitně nepředpokládali nějaký typ totožnosti mezi oběma souhlasnými členy. Brentano zde pouze odmítá zjevnou absurditu, podle níž by např. tvrzení, že něco je červené, muselo být samo červené, aby se mohlo s existující červení shodovat. Problematictější aspekt je zde dán myšlenkou intencionality. Soud je jak známo u Brentana chápán především jako *intencionální* akt *sui generis*, to znamená, že se vždy musí k nějakému předmětu vztahovat, a pokud je pravdivý, tak s ním musí být v „souladu“ či s ním „harmonizovat“. Ontologický status těchto předmětných korelátů soudu je však značně nejistý.

Na konci přednášky o pojmu pravdy se Brentano podle všeho pokouší o jistou klasifikaci, když tvrdí, že pravdivé soudy lze rozdělit na 1) soudy s reálným předmětem, 2) soudy s nereálným předmětem, který je dále buď 2a) zprostředkovaně závislý na realitě (např. soudy o schopnostech, privacích atp.), anebo 2b) na realitě nijak nezávislý (např. soudy o nutných či nemožných předmětech). Vzhledem k tomu, že o něco dříve Brentano vztáhl k pravdivým pozitivním a negativním soudům korelativně oblast *jsoucího* a oblast *nejsoucího*, získáváme šest možných typů intencionálních předmětů soudu, neboť každá oblast se rozpadne na dvě podoblasti, v nichž něco buď pravdivě tvrdíme, nebo pravdivě popíráme – např. v první oblasti získáváme dělení na existující reálné a neexistující reálné předměty.

¹⁰ Tamt.

¹¹ Tamt.

¹² Tamt., s. 25.

Nereálné předměty nazývá Brentano *irrealia* a jejich bytí, dá-li se to tak říci, poměrně dlouho z výše uvedených důvodů připouštěl.

Je zajímavé a docela poučné, že v jistém období Brentano dokonce chvilkově opouštěl svou doktrínu, že všechny intencionální akty se rozličně vztahují pouze k *předmětům představ* a k ničemu dalšímu, a mezi *irrealia* přijal i *cosi*, co není představou prostředkovaným předmětem soudu, nýbrž jeho obsahem (*Urteilsinhalt*), který existuje pouze na úrovni soudu jakožto předmět druhého řádu a je tím, *co* soud posuzuje a s čím se tedy shoduje či neshoduje.

„Tak jako jména, stojí [soudové výpovědi] ve dvojitým vztahu, a sice a) k obsahu psychického fenoménu jako takového a b) k případným vnějším předmětům. Prvé představuje význam. Dotyčným fenoménem však v tomto případě není představa, nýbrž soud. Významem je posuzované jako takové (das Geurteilte als solche).“¹³

Tím Brentano v rámci své teorie vstoupil na půdu speciálních korelátů soudů, přičemž často neuvědoměle tápal mezi různými způsoby jejich interpretace. Někteří jeho žáci však měli záhy jasno a interpretovali Brentanův „posuzovaný obsah“ jako *stav věcí* (*Sachverhalt* – Stumpf, přes něj pak Husserl) či *objektiv* (Meinong). Stumpf tak v roce 1906 retrospektivně píše:

„Brentano již před třemi desetiletími ve svých přednáškách o logice zdůrazňoval, že soudům odpovídá specifický soudový obsah, který je třeba odlišit od obsahu [tj. předmětu] představ a který je jazykově vyjadřován vedlejšími větami uvozenými spojkou ‚že‘ (Dass-Sätze) a zpodstatněnými infinitivy.“

Z hlediska právě zmiňované Brentanovy nauky se zdá, že základním předmětem soudu je předmět představ, na němž se soud buduje, a posuzovaným předmětem je to, co o něm soud vypovídá, což je v Brentanově svérázném¹⁴ pojetí *bytí* či *nebytí* předmětu představ, takže např. předmětem soudu „Tento kuň je hnědý“ je hnědý kuň a souzeným předmětem (obsahem) je pak reálné bytí či nebytí hnědého koně. Tím získáváme *cosi* na způsob svérázného meinongovského univerza „objektivů“, z nichž všechny jsou nějaké, tj. mají se tak a tak, můžeme říkat, že *jsou*, a některé z nich navíc i skutečně *existují*.

Poměrně záhy po tom, co se seznámil s pracemi svých žáků, které do značné míry navazovaly na náznaky, které jim sám ve svých spisech a přednáškách poskytl, udělal si jasno i samotný Brentano. Teorie soudu postulující bytí ireálných korelátů jakéhokoliv druhu soudů je absurdní. Vedly jej k tomu argumenty, které jsou obsaženy v příslušných

¹³ Franz Brentano, *Logik*, manuskript EL80, 13.020. Za zpřístupnění přeepsaného rukopisu vřele děkuji R. Rollingerovi, Ph.D. ze Salzburžské univerzity. Tyto přednášky měly značný vliv jak na Husserlova, tak na Meinongovu teorii soudu.

¹⁴ Již jsem se zmiňoval o tom, že Brentano pokládá všechny typy soudů za soudy existenční. Vlastním „předmětem“ soudu je proto u Brentana tohoto období proto bytí či nebytí prostého či komplexního souzeného předmětu X (tj. *že X je* nebo *že X není*).

pasážích výboru Brentanových textů *Wahrheit und Evidenz*. Z různých Brentanových argumentů vybírám tři následující.

1.) Připustíme-li ireálné (ideální) stavy věcí, pak podle Brentana okamžitě získáme nekonečné množství velmi podivných entit, jestliže např. připustíme kromě konkrétního koně i věcný stav ve smyslu *bytí* tohoto koně, pak, jelikož souzený předmět se vždy může stát předmětem dalšího soudu, který jej posuzuje, dostaneme i *bytí bytí* tohoto koně, a opět i tento věcný stav *je* atd. do nekonečna, zároveň však neplatí opak, tj. kontradiktorický věcný stav neplatí, o čemž také můžeme pronést pravdivý soud, dostáváme tedy i *nebytí nebytí* tohoto koně, tento obsah se pak může stát předmětem dalšího pravdivého soudu, a tudíž dostáváme *bytí nebytí nebytí* tohoto koně atd. Je zajímavé, že Brentano měl za to, že nutnost připustit tyto entity působí dostatečně absurdně na to, aby o nich někdo vážně uvažoval, zatímco Meinongovi na tom nic divného nepřišlo a tyto entity podle všeho připouštěl. Schopnost akceptovat logicky nesporné, ale z hlediska každodenního rozumu neintuitivní teorie, je zjevně u různých filosofů velmi rozdílná.

2.) Na další problém upozorňuje Brentano v dopise z května 1916 a i on se týká teorií soudu, které chtějí z bytí či nebytí představovaného předmětu soudu činit předmět, tedy postulovat a reifikovat bytí a nebytí (... , že x je; ... , že x není) jako speciální vypovídání soudový obsah (*das Geurteilte als solche, Sachverhalt*). „Je neexistence masožravého koně univerzálie, jejíž případy jsou na různých místech – dejme tomu jeden v Praze, druhý v Curychu, anebo je tato neexistence sama individuem?“ Zdá se, že obě alternativy jsou stěží akceptovatelné, buď se totiž všude nacházejí exemplifikace univerzálie, jíž je v tomto případě nebytí masožravého koně, anebo se všude nachází individuální „fakt“ nebytí masožravého koně samého.¹⁵ Každý se může zamyslet (viz pozn. č. 15): Je-li neexistence masožravého koně univerzálie (obecný předmět), kolik případů neexistence masožravého koně je např. ve vašem bezprostředním okolí? Jeden, dva, deset, nekonečně mnoho? A může být na jednom místě více případů neexistence téže univerzálie? Není-li však všude exemplifikovaná univerzálie, pak je to jediný fakt neexistence, který „je“ všude jako jeden a tentýž, neboť na každém místě v prostoru lze tímto faktem nebytí verifikovat soud „masožravý kůň neexistuje“, popř. falzifikovat soud „masožravý kůň existuje“. Připustit takovouto všudypřítomnost se zdá jít proti veškerému našemu smyslu pro realitu. Dokonce si můžeme i bez ohledu na Brentana přisadit. Faktů neexistence toho či onoho, jestliže je připouštíme, je nekonečně mnoho, každé prostorové místo, ať už ho vymežíme jakkoliv, by tak podle všeho obsahovalo nekonečně mnoho individuálních exemplifikací nebytí toho či onoho, anebo nekonečně mnoho různých singulárních faktů neexistence toho či onoho. Brentano pak upozorňuje jako Quine (viz možný tlustý muž, možný holohlavý muž v pozn. 15) ještě na další podivnost, ovšem rozvíjí ji v poněkud jiném ohledu. Jestliže neexistence masožravého koně ručí za pravdivost věty masožraví koně

¹⁵ Velmi podobný argument proti jistým typům ireálií, konkrétně proti bytí možných jsoucen, používá i W. O. Quine (1980, s. 4): „Take, for instance, the possible fat man in the doorway; and again the possible bald man in that doorway. Are they the same possible man, or two possible men? How do we decide? How many possible men are there in that doorway?“

neexistují, a toto něco je jakožto *individuální* fakt zjišťováno pokaždé, když tento výrok ověřujeme, pak platí, že neexistence masožravého koně jaksí zahrnuje také neexistenci masožravého hřebce, masožravého arabského hřebce atd. Máme říci, že tato další implikovaná individuální fakta jsou částmi onoho prvního faktu. Jenže jak? O své zkušenosti se zastánci obdobných teorií Brentano napsal:

„Pak jsem se zeptal na povahu těchto částí. Máme je pokládat za část [časoprostorového] kontinua, nebo za část definice, jež se k individuu váže, nebo za rysy, které tím, že patří ke komplexní ideji, jsou zahrnuty v myšlení celku? Každá z těchto alternativ byla zjevně absurdní a oponenti se museli obracet k dalším fikcím, čímž se celá záležitost stala očividně monstrózním zmatením. A vynořují se i další obtíže: Je-li nebytí masožravého koně a nebytí okřídleného koně, pak by [individuální] nebytí masožravého okřídleného koně muselo být částí obou těchto individuí. Nemá však smysl s touto dialektikou pokračovat, polovina řečeného stačí k vykázaní toho, že jsme se ztratili ve světě chimér.“¹⁶

Zatímco přináležení takovýchto částí k prostoročasovému kontinuu by opět vedlo k podivnostem, které jsem právě zmiňoval, obtíže s analýzou komplexních *idejí* (pojmu) typu „nebytí předmětu x“ jsou zjevnější v následujícím bodě.¹⁷

3.) Třetí argument se týká připuštění existence *pojmu* negativních věcných stavů. Z hlediska tradičního dělení soudů platí, že negativní soud nepopírá existenci předmětů spadajících pod části *obsahu* představy, pozitivní tvrzení pak tvrdí i všechny části obsahu představy. Výrok „*Zpívající orl neexistuje*“ nepopírá ani existenci zpívání, ani orlů, výrok „*Zpívající orl existuje*“ tvrdí existenci všech částí představy. Zeptejme se nyní s Brentanem například, co udat jako *části* obsahu představy neexistence něčeho (kterou bychom, v případě že by existovala, mohli tvrdit či popírat), např. tvrzené *nebytí* psů? Je to dejme tomu *nebytí* savců, *nebytí* zvířat? Zjevně nikoliv. Anebo máme jít v řádu obecnosti níže a říci, že obsahem této představy je *nebytí* fenek, labradorů, kokršpanělů apod.? Zjevně nikoliv. Např. součástí věcného stavu nebytí labradorů není nebytí psů, ti přece mohou docela dobře existovat, i kdyby labradoři vyhynuli. Či vzato ještě z jiného úhlu: Zatímco analýza pojmu labrador nalezne pojem psa jakožto jeho logickou část (nadřazený druh), analýza pojmu nebytí labradora v něm logickou část, tj. pojem nebytí psa nenalezne. V posledku tak podle Brentana nejsme schopni udat vůbec žádnou akceptovatelnou část těchto typů faktů.¹⁸ „Znovu naléhavě varuji své mladé pražské přátele,“ psal Brentano do Prahy, kde díky působení jeho žáka Antona Martyho kritizovaná teorie kvetla, „aby neupadali do marných fikcí a vrátili se k dlouho

¹⁶ Franz Brentano (1916).

¹⁷ Nechávám na čtenáři, aby potíže s definicí neexistence něčeho pomocí neexistence něčeho dalšího promyslel samostatně.

¹⁸ Zdá se, že stejnou úvahu můžeme provést *mutatis mutandis* i s představou *nemožnosti* empirických pojmů, např. zpívajícího orla. Pojem nemožného zpívajícího orla neobsahuje jako svou část nemožného zpívajícího ptáka.

ustanovené psychologii.¹⁹

Neupadnout do marných fikcí je však mnohem těžší než se zdá, jak ukazuje složitý vývoj Brentanovy teorie soudu, která se chce bez ireálií obejít.

Reismus a pravda jako evidence

Viděli jsme, že sklon k přijetí ireálných entit je podle Brentana do značné míry důsledkem vyplývajícím z adekvační teorie pravdy, Brentano se proto pokouší teorii adekvace opustit. Využívá k tomu svou teorii dvojího předmětu intencionálního vztahu. Brentano jak známo tvrdil, že intence je vždy intencí něčeho, vždy však měl za to, že každá intence se vztahuje ke dvěma objektům, jednak ke svému předmětu (např. vidění k viděnému), a dále se v tomto vztahu k předmětu vztahuje také k sobě samé (např. vidění je kromě vědomí viděného i vědomím vidění samého, to však neznamená, že by se akt v této reflexi sám objektivoval, tj. činil ze sebe předmět svého „pozorování“).

Pozdní Brentano má však za to, že vztah aktu k sobě samému v sobě nutně zahrnuje existenci někoho (ať již jej ontologicky interpretujeme jakkoliv) vykonávajícího tento akt, protože akty jsou podle pozdního Brentana *akcidenty* reálně existujícího jsoucna, tj. akt vidění v posledku zahrnuje reálnou existenci někoho, kdo se k sobě vztahuje jakožto k „vidící realitě“, tj. existenci vidoucího.

Toto nutné svázání intencionálních „referentů“ vede k tomu, že podle Brentana je *vždy možné* všechny pravdy, které se „*modo recto*“ vztahují k svému předmětu, např. $2 + 2 = 4$, explicitně přeložit do intencionálního kontextu, ve kterém je k nim referováno „*modo obliquo*“, např. pokud pravdu tvrdím já, pak je pravda, že soudím, že $2 + 2 = 4$. Tento překlad mohu vykonat i ve vztahu k cizímu subjektu. Jestliže Karel tvrdí $2 + 2 = 4$, pak k němu mohu být vztažen jako k někomu, kdo soudí, že $2 + 2 = 4$. Přijmu-li, že $2 + 2$ je opravdu 4, pak jsem vztažen ke Karlovi jako *správně* soudícímu, že $2 + 2 = 4$. Jinými slovy, je sice pravda, že věta „Karel míní, že $2 + 2 = 4$ “ může být pravdivá bez ohledu na pravdivost věty vedlejší, věta „Karel *správně* míní, že $2 + 2 = 4$ “ však nikoliv. Pravdivost tedy podle Brentana *vždy implikuje* správnost souzení toho, kdo ji tvrdí. Není to však naopak? Brentano chce, abychom se zamysleli, zdali je možné, že přinejmenším v mnoha případech, kdy se nám zdá, že mluvíme o adekvaci aktů a objektů, které je mají činit pravdivými, mluvíme *pouze* o správnosti vykonaného souzení.²⁰ A nemáme, ptá se Brentano, mít s Descartem za to, že správnost soudu se zakládá v jeho *evidenci*, tj. nemáme akceptovat následující definici pravdy: „Pravdivý je soud, který tvrdí to, co tvrdí ten, kdo soudí s evidencí“? A pokud bychom namítli, že

¹⁹ Brentano (1930), dopis O. Krausovi z 24. září 1909.

²⁰ Uvědomme si, že Brentano na rozdíl od Husserla nevyužívá rozdíl symbolických a názorných představ, který jinak sám dobře zná (koneckonců jej od něj také Husserl přebral, o čemž se zmiňuje ve své *Filosofii aritmetiky*, in: Husserl 1891, s. 215), k *osvětlení* problému pravdy, nepoužívá tudíž rozdíl mezi tím, že tyto dva akty mohou mínit tentýž předmět, avšak názorný akt jej míní v originále. Shoda pak může být husserlovsky chápána jako shoda předmětu tak, jak je míněn, s předmětem tak, jak se sám dává. Brentanova redukcionistická strategie si však kvůli výše zmiňovaným problémům adekvační teorie uchovává i navzdory omezenému pojmosloví svou inspirativní hodnotu.

soudy mohou být pravdivé, aniž by je někdo zrovna právě soudil, zdali tedy neplatí tato definice pravdy:

„Pravdivý je soud, který tvrdí to, co by také tvrdil evidentně soudící.“²¹

K podrobnějšímu vysvětlení je proto třeba přibrat teorii evidence. K. Kraus píše v předmluvě k Brentanovu *Wahrheit und Evidenz*:

„Podle našeho pojetí je pojem ‚toho, co je v sobě oprávněné‘ = ‚toho, co je zcela správné‘ = ‚názorného soudu‘ ... čerpán bezprostředně z názoru a, jak tomu je obecně s pojmovými určeními, získáváme jeho podstatný znak při srovnání se soudy, které tento znak postrádají.“²²

Pravdu tak v pozdějším brentanovském pojetí nelze vytrhnout z *epistemické* problematiky *přístupu* k ní. Brentano se tak přidává k modernímu, kritickému přístupu k povaze pravdy. Pravdy, které nikdo principiálně nemůže soudit, neexistují. Nahlíženo z této stránky je možné pokusit se definovat pravdu epistemologicky, a sice tak, že pojem pravdy není myslitelný bez implicitního odkazu k pojmu evidence. Již mladý Brentano se o několik takových definic pokusil.

„Pravdu může člověk také určit jako poznávající soud (a může ji ozřejmit příklady různých modů souzení).“²³

Poznávající soud můžeme označit jako *evidentní* soud. Brentano tady podobně jako později mladý Husserl chápe v návaznosti na descartovskou tradici evidenci zejména jako typ *názoru* zajišťující absolutní jistotu pravdivosti soudu.²⁴ Tímto způsobem se může také bránit námitkám z psychologismu. Jestliže evidentně *nazírám* např. inkluzi části v celku, pak také podle Brentana s jistotou vím, že evidence kontradiktorického soudu je absolutně nemožná. Bohužel otázku, co je to názorná evidence sama, a především jak se to má s evidencí v případě smyslového vnímání „vnějšího“ světa, Brentano příliš nerozebírá. Evidenci Brentano nejčastěji připouští u vnitřního vnímání, v němž dle něj dochází k identitě poznávajícího a poznávaného, a u axiomatického poznání, v němž podle Brentana nahlížíme inkluzi jednoho určení v jiném – proto také odmítá pojetí evidence jako slepého kauzálního následku faktických mentálních stavů. Jelikož platnost zákona sporu je podle Brentana sama evidentní (v posledku u Brentana stojí na právě zmiňovaném nedokazatelném *náhledu*, že soud, který popírá to, co tvrdí soud evidentní, nemůže být sám evidentní), je dále možné v oblasti logických pravd vynášet i *evidentní* negující soudy, tj. mít „názor“ neexistence např. kulatého čtverce, což samozřejmě znamená jen, že ten, kdo tvrdí kulatý čtverec, tvrdí v implikaci platnost

²¹ Brentano (1930, s. 139).

²² Brentano (1930, s. XXIV).

²³ Brentano, Manuskript M96, citováno podle Chrudzinski (2004, s. 76).

²⁴ Abychom byli přesnější: Pojetí evidence orientované na pojem absolutní (apodiktické) jistoty zajištěné naprostou adekvací mezi míněným a daným předmětem soudu, či subjektivně řečeno: mezi míněním a vyplněním mínění, zastával Husserl zejména v rané fázi svého vývoje. Od tohoto ideálního pojmu zprvu odlišoval evidenci ve volnějším smyslu, která připouští stupňování. K tomu viz Husserl (1992, § 38). Později se však k možnosti apodiktické evidence stavěl kriticky, srov. Husserl (2007, § 59).

dvou kontradiktorických výroků, tj. evidentní spor. *Poznáváme* zde tedy nutnou nepravdivost soudu, tj. že to, o čem soud vypovídá, že je, nutně není. Jak je to však s negujícími soudy v běžném smyslu soudů o „vnější“ empirické skutečnosti?

Zvažme nyní soud „Čert neexistuje“. Podle Brentana platí, že pokud tuto větu tvrdím, vztahuji se intencionálně k reálnému objektu, tím je však ten, kdo popírá existenci čerta (což mohu být i já sám), neboť k neexistenci čerta se nelze vztahovat, tj. tvrdím, že existují lidé, kteří čerta popírají, nikoliv že existuje jakýsi záhadný fakt jeho nebytí, s nímž se soud shoduje. Tohoto (čerta) popírajícího zároveň afirmuji jako správně soudícího. V *tomto případě* neznamena však podle všeho správnost *jako taková* ani náhled danosti nějakého „předmětu“ (např. faktu nebytí), ani náhled vnitřního sporu v tvrzení, že „Čert existuje“, nýbrž to, že evidence opaku je nemožná. Nemožnost opaku zde znamená, že popírám existenci, či možnost existence, soudícího vědomí, které soudí s *evidencí*, že čert je. To, že tyto soudy popírají možnost evidence opaku, neznamena, že popírané souzení s *evidencí* je *fakticky* nemožné. U celé široké třídy soudů vyjadřujících neexistenci rozmanitých empirických objektů vnější skutečnosti²⁵ se samozřejmě nedá možnost evidence opaku nikdy dopředu vyloučit, tyto soudy jsou falzifikovatelné, jenže v případě falzifikace nebylo původní souzení nikdy *správné*, a tudíž nikdy existenci někoho, kdo soudí s *evidencí* o tomtéž opak, nevylučovalo, nemohu totiž smysluplně tvrdit, že čert neexistuje, a přesto je možné, že ho někdy někdo potká. Takové tvrzení propojující tvrzení pravdivosti s možností evidence opaku je zjevně sporné. Pokud ho totiž někdo potká, tj. má čerta evidentně daného (ať již to v případě tohoto empirického tvrzení znamená cokoliv), čert existuje a můj soud byl a je nepravdivý. Jestliže někdo říká, že u negativních empirických soudů nelze nikdy vyloučit, že se někomu ukáže opak, a totéž platí i pro popření čerta, pak nezpochybňuje Brentanovu vazbu pravdy na *evidenci*, říká pouze, že u této třídy soudů je na rozdíl od jiných typů soudů vždy možný omyl. Správné negující empirické soudy o vnější skutečnosti by tak díky své *evidenci* vylučující povaze v jistém smyslu „parazitovaly“ na soudech afirmativních. Na jednom ze vzácných míst, v nichž Brentano o této třídě soudů hovoří, říká o větě „Kentaur neexistuje“:

„O pozitivní shodu s věcí se jedná snad v případě afirmativních soudů v přítomném čase, zatímco pro negativní soudy v přítomném čase postačuje, že neexistuje žádná disharmonie, která by se např. při popírání kentaura naskytla, kdyby kentaur ve vlastním smyslu existoval.“²⁶

Taková disharmonie se však může vždy objevit.

Mutatis mutandis platí totéž i u afirmujících existenčních soudů o vnější skutečnosti, u nichž není nikdy vyloučeno, že se jejich *evidence* „rozplyne“, byť se „zatím shodují“. Pokud se naopak v souladu s Brentanovým konečným stanoviskem chceme úplně vyhnout mluvě o shodě, pak pravdivost negativních soudů vylučuje možnost *evidentní afirmace* předmětu (resp. existenci někoho evidentně afirmujícího

²⁵ Brentano celý život tvrdil, že v oblasti vnitřního vnímání lze vynášet pravdivé soudy s jistotou.

²⁶ Brentano (1924a, s. 161).

předmět). Evidentní afirmace je pak u Brentana, navzdory scházejícímu pojmosloví, založena ve *způsobu představování* předmětu (ve způsobu danosti předmětu), nikoliv ve shodě soudu na jedné straně a věci na straně druhé. Na rozdíl od Husserla byl však Brentano příliš zaujat descartovskou problematikou absolutně jisté pravdy, než aby skrze analýzy různých typů evidence teoreticky rozvinul relace vztahu mezi pravdivostí a nepravdivostí soudů o různých ontologických oblastech a epistemickou jistotou či nejistotou, které tyto oblasti (zejména empirická oblast předmětů vnějšího vnímání) připouští. Navíc bychom mohli Brentanovi namítnout, že se zde míchají dvě zcela odlišné věcné situace. Je něco jiného na základě analýzy pojmu pravdy nazít, že *pokud* je má věta pravdivá, *pak* ten, kdo popírá můj soud, nutně nesoudí s evidencí, popř. neříká to, co by říkal subjekt soudící s evidencí, a je něco úplně jiného s evidencí soudit, že soud je pravdivý, a tedy také evidentně soudit, že opak *A je nemožný*, tj. že opačný soud nutně není a nemůže být evidentní. Zdá se, že v případě popírajících empirických soudů o vnější zkušenosti můžeme pravdu jen *nárokovat* a stanovovat, jaká disharmonie nemůže nastat, je-li *nárok správný*. Falzifikujeme jej pak tím, že se ona disharmonie stane evidentní. Co u Brentana znamená, že, zohledníme-li jeho pozdní definici pravdy, v případě negativních empirických soudů soudíme pravdivě, jestliže soudíme s evidencí či tak, jak by soudil evidentně soudící, není však bez dalších analýz toho, co *zde* vlastně znamená evidence, dostatečně pochopitelné.²⁷

S vědomím těchto „regionálních“ nejasností se nyní obrátíme ke shrnutí Brentanovy strategie v otázce pravdy. Kritika korespondenční teorie pravdy přivedla Brentana ke snaze po redukci všech podivných korelátů soudů, s nimiž se mají soudy shodovat. Brentano vždy usiluje o prokázání toho, že všechny naše akty se vztahují výhradně k reálným objektům (k intencionálním individuálním bytostem a jejich vlastnostem, popř. k neintencionálním individuálním předmětům a jejich vlastnostem). Soudy jsou dále nutně a jedině tím, co pronáší či může pronášet reálný soudící subjekt. Je-li soud pravdivý, tvrdí to, co tvrdí ten, kdo soudí s evidencí. Je-li soud nepravdivý, tvrdí opak a evidentní být nemůže. Co znamená negující soud o empirických předmětech, je poněkud nejasné. Evidenci Brentano nejčastěji vztahuje k danosti jednoho pojmového určení v druhém (zjišťujeme analýzou) a k identitě poznávajícího s poznávaným (zjišťujeme v reflexi na vlastní intencionální akty). Pozici vedené touto strategií říká *reismus*. Reálný předmět = individuální psychický či fyzický předmět.

„A tak všeobecně platí, že psychickým vztahům se nikdy nedávají jakožto objekty věci, které souborně nespádají pod pojem reálného. Ani přítomnost, ani budoucnost, ani minulost, ani přítomné, ani budoucí, ani minulé, ani existence, ani neexistence, ani existující ani neexistující, ani nutnost, ani nenutnost, možnost a nemožnost, ani nutné a nenutné, možné a nemožné, ani pravda, ani nepravda, ani pravdivé a nepravdivé, ani dobro a zlo, ani

²⁷ Tvrdit, že soudy o vnější skutečnosti nejsou nikdy evidentní, a proto v jejich případě nelze mluvit o pravdivosti či nepravdivosti, popř. je všechny označit za nepravdivé, by bylo příliš extrémním tvrzením, které by koneckonců neodpovídalo ani duchu Brentanovy karteziánské inspirace. Brentano jako kdyby přejal pojem pravdy založený na pojmu absolutní jistoty z nahlédnutí, aniž by se jej snažil argumentačně obnovit pro oblast „vnější skutečnosti“.

dobré a zlé, ani tzv. skutečnost (*energeia*), ani forma (*eidos*), o nichž hovoří Aristotelés a kterým v řeči odpovídají abstrakta jako červeň, tvar, lidská přirozenost, ani objekty jakožto objekty, jako např. uznané, představované, popírané, nenáviděné, se nikdy nemohou stát, tak jako to, co je reálné, tím, k čemu se jakožto k předmětu vztahujeme.²⁸

Ve všech případech, kde máme pocit, že se subjekt či predikát výpovědi vztahuje na něco ireálného, by podle Brentana mělo jít ukázat, že tyto výpovědi lze přeformulovat tak, aby se vztahovaly pouze na reálné věci.

Ireálné věci jsou fingované entity a jejich jména gramatické fikce, které jsou podle Brentana nanejvýš užitečné, neboť velmi často usnadňují a podporují výkon myšlení, svádějí však, pokud jsou brány vážně, k falešné metafyzice. Toto pojetí vedlo Brentana k ostrému odmítání Husserlovy fenomenologie a Meinongovy teorie předmětů (*Gegenstandstheorie*), které podle Brentana tyto fikce hypostazují a beznadějně se do nich zaplétají, např. v pojmu věcných stavů či ideálních významů.

Kritika brentanovského přístupu

Byť mnoho z námitek, které Brentano proti existenci ireálných objektů, zejména věcných stavů, uvádí, stojí za promyšlení, vyvolává jeho přístup i další řadu otázek. Jedna se podle mě přímo týká jeho epistemické formulace pravdy. Ta má mimo jiné ukázat, že přijetí ideálních stavů věcí je zbytečné. Brentano byl solidně obeznámen s dílem Bernarda Bolzana, z něhož přebíral zejména kritiku Kantovy filosofie. Bolzano tvrdil existenci tzv. pravd o sobě, jež platí bez ohledu na to, jestli je někdo soudí či nazírá. Pravda „Země je třetí planeta od slunce“ platila podle Bolzana i před výskytem inteligentních bytostí. Tato představa je však podle Brentana zavádějící, v případě právě jmenované pravdy ve skutečnosti míníme, že ten, kdo by tenkrát správně soudil, by soudil s ohledem na předmět a jeho uznání či popření stejně jako my, kteří (dnes) soudíme na základě evidence. I v ostatním je zjevné, že pokud má být Brentanova definice pravdy smysluplná, musí být vázána na pouhou *možnost* evidentního soudu, vždyť je mnoho pravd, které aktuálně nikdo nezná či právě nemůže nahlédnout s evidencí, jak sám Brentano a jeho žáci ustavičně zdůrazňují. Možnost je však podle Brentana ireální entitou. Je však „možné“ *tuto* možnost redukovat na tvrzení o reálných jsoucnech? Zajisté nikoliv, vždyť ať ji zredukujeme na tvrzení o reálných jsoucnech, jak chceme, bude tato redukce *pravdivá*, a to znamená, že by platila i v době, kdy ji nikdo nenahlížel, kdy by ji jen někdo nahlédnout *mohl*, čímž zřejmě upadáme do bludného kruhu. Dovoluji si čistě intuitivně tvrdit, že vypuzení této ideální možnosti z ideje pravdy bude velmi složitý úkol, minimálně by vedl k drastické reformulaci Brentanovy konečné definice pravdy, a je zvláštní, že ani u Brentana, ani u jeho žáků není nijak uchopen – tato jednoduchá námitka se, nakolik je mi známo, nevyskytuje ani v literatuře k Brentanovi. Totéž by *mutatis mutandis* platilo i pro vysvětlení, které by se snažilo možnost evidence nahradit pouhou nemožností tvrdit s evidencí opak (jestliže je naše věta pravdivá).

²⁸Brentano (1924a, s. 162–163).

Druhý problém, který bych uvedl, je mnohem obecnější a týká se problému „identické“ intencionality. Brentanův žák Husserl vycházel v jisté významné části svých *Logických zkoumání* z jednoduchého konstatování toho, že zatímco jednotlivé objektivující akty jsou vždy reálné, a tedy numericky rozdílné, význam těchto aktů může být stejný, což podle Husserla dokazuje opakování stejného, kontextově nepodmíněného výrazu, např. „ $2 + 2 = 4$ “. Husserl proto postuloval ideální význam (intencionální podstatu aktu) jako garanta této identity. Pokud však spolu s Brentanem takovéto ideální, nadčasové garanty odmítneme, můžeme se oprávněně ptát, jaké prostředky Brentanova filosofie pro řešení uvedeného problému nabízí, a pokud jej odmítá, na základě jakých argumentů. Na žádný z těchto dotazů nelze, pokud je mi známo, nalézt u Brentana žádnou konkrétní odpověď, možnost specificky identických významuplných aktů je podle všeho prostě předpokládána a brána jako samozřejmá. Takovýto dogmatismus však přes v mnohém trefnou kritiku ideálních entit zůstává sám neplodný, přinejmenším potud, dokud sám „vylévá s vaničkou i dítě“.

Literatura:

- Aristoteles (2003): *Metafyzika*. Přel. Antonín Kříž, Rezek, Praha.
- Brentano, F. (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Duncker und Humblot, Lipsko.
- (1916): „Dopis F. Hillebrandovi z 26. května.“ In Brentano (1930).
- (1924): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Ed. Oskar Kraus, 3 vols. Leipzig: Meiner.
- (1924a): „Beilage.“ In Brentano (1924).
- (1930): *Wahreit und Evidenz*. Meiner, Lipsko.
- *Logik*. Manuskript EL80.
- (2004): Manuskript M96. Citováno podle Chrudzinski (2004).
- Husserl, E. (1891): *Philosophie der Arithmetik*. Pfeffer, Halle.
- (1992): *Logische Untersuchungen II/II*. Meiner, Hamburg.
- (2007): *Formální a transcendentální logika*. Přel. J. Pechar a kol., Filosofia, Praha.
- Chrudzinski, A. (2004): *Die Ontologie Franz Brentanos*. Kluwer, Berlin.
- Quine, W. V. O. (1980): „On What There Is.“ In W. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Harvard, s. 1-19.
- Tugendhat, E. (1975): „Existence in Space and Time.“ *Neue Hefte für Philosophie* 8: 14

Kognitivní kontrarevoluce?

Cognitive Contrarevolution?

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

Abstrakt/Abstract

Ve standardních výkladech moderních dějin studia mysli ve dvacátém století se dočteme, že zatímco kolem poloviny tohoto století ovládl studium mysli zpozdilý behaviorismus, v šedesátých letech nastoupila „kognitivní revoluce“, která nadvládu behaviorismu smetla a otevřela cestu ke skutečně nepředpojatému a adekvátnímu studiu mysli. V tomto textu se chci nad tímto standardním výkladem zamyslet a zpochybnit ho: konkrétně chci poukázat na to, že behaviorismus nebyl ve všech ohledech tak zpozdilý, jak by se z tohoto pohledu mohl jevit; a že „kognitivní revoluce“ neznamenal jenom vymanění se z nepřiměřených metodologických okovů, ale i otevření prostoru pro to, čemu budu říkat „magická teorie mysli“ a co podle mého názoru nepatří ani do vědy, ani do rozumné filosofie.

Standard accounts of the modern history of the study of mind in the twentieth century tell us that while around the half of the century the study came to be dominated by inept behaviorism, the sixties witnessed the onslaught of the "cognitive revolution", which wiped out the dominance of behaviorism and opened the way for the truly unprejudiced and adequate study of mind. In this text I want to reconsider this account and challenge it: in particular, I want to point out that behaviorism was not in all respects so inept as it may suggest; and that the "cognitive revolution" did not mean merely breaking out of inadequate methodological fetters, but rather also an opening of space for what I will call the "magical theory of mind" and what I think belongs neither to science, nor to reasonable philosophy.

Kognitivní revoluce?

Standardní výklad moderních dějin studia mysli ve dvacátém století je takový, že v průběhu tohoto století ovládl studium mysli behaviorismus, který teoretiky mysli nepatřičným způsobem omezoval, a tak musela přijít *kognitivní revoluce*, která behaviorismus svrhla, jím uvalená omezení odstranila, a otevřela cestu ke skutečně hlubokému studiu mysli. Co to byl, z historického hlediska, *behaviorismus*? V

psychologii je spojován zejména se jmény J. Watsona a B. F. Skinnera¹ a je především, jak to charakterizuje Graham (2010), „normativní teorie o tom, jak je třeba vědecky provozovat psychologii“. Tito behavioristé se snaží z psychologie vypudit vše to, co zavání nevědeckými spekulacemi o neviditelných mechanismech za lidským chováním, o ‚myšlenkách‘, ‚přesvědčeních‘, ‚přáních‘ apod. (které nikdo nikdy neviděl, ale které jsou přesto údajným předmětem psychologie), a ponechat v ní pouze studium objektivně měřitelného a hodnotitelného lidského chování. Vedle tohoto psychologického behaviorismu ovšem existuje i behaviorismus filosofický, spojený především se jménem G. Ryla², kterému jde hlavně o odpověď na otázku *co to je mysl*.

Podívejme se nyní na instruktivní příklad způsobu, jak bývá kognitivní revoluce obvykle prezentována (Plháková, 2006, s. 227):

„Kognitivní psychologie se zrodila v 50. a 60. letech v USA a posléze zdomácněla také v Evropě. V první polovině 20. století v USA dominoval behaviorismus, který odrazoval psychology od zkoumání nepozorovatelných poznávacích procesů. Během 50. a 60. let se situace postupně začala měnit. Do USA pronikla teorie kognitivního vývoje Jeana Piageta. George Miller publikoval své výzkumy paměti, práce Noama Chomského přispěla k rozvoji lingvistiky. Jerome Bruner zkoumal formování pojmů, objevily se první pokusy o počítačovou simulaci lidské inteligence. Zakladatelé kognitivní psychologie zdůrazňovali, že chtějí-li psychologové pochopit chování, musí zkoumat subjektivní mentální události. Vnitřní manipulace s psychickými událostmi má na chování výrazný vliv, takže výlučné zaměření na vnější projevy poskytuje pouze neúplný obraz o tom, proč se lidé chovají tak, jak se chovají.“

Takovýto pohled, obávám se, vyznívá následujícím způsobem: lidské chování je (více či méně) výsledkem „vnitřní manipulace s psychickými událostmi“. Jsou tu tedy jakési „poznávací procesy“ a „subjektivní mentální události“, které jsou sice nepozorovatelné, nicméně jsou skutečné. Behavioristé nám sice zakazovali se jimi zabývat, ale my jsme se dnes již – díky kognitivní revoluci – dokázali tomuto zákazu vzepřít a prozkoumáním tohoto subjektivna jsme získali potřebný obraz o *příčinách* lidského chování.

Obávám se, že tohle je způsob, kterým mnoho psychologů i filosofů myslí „kognitivní revoluci“ skutečně vidí; tento způsob ale vzbuzuje mnohé otázky. Proč nám behavioristé zakazovali ony „subjektivní mentální události“ zkoumat? Protože jsou „neviditelné“? Ale ve vědě se setkáváme se spoustou věcí, které jsou – z toho či onoho důvodu – neviditelné (ať to jsou třeba síly, které jsou neviditelné svou podstatou, nebo atomy, které jsou pro nás neviditelné, protože jsou příliš malé, nebo vzdálené galaxie, které nevidíme, protože jsou příliš daleko) a nikoho by ani nenapadlo zakazovat je zkoumat. Abychom mohli říkat, že tu *jsou*, i když jsou neviditelné, musíme samozřejmě

¹ Viz Watson (1919), Skinner (1938, 1953).

² Viz Ryle (1949).

mít nějaké způsoby, jak je *detekovat* (jak objektivně prokazovat jejich existenci) – ale pokud tomu tak je, není s jejich neviditelností žádný zásadní problém.

Jak můžeme detekovat *mysl*? Co nás vede k závěru, že nějaká entita *myslí*? Jak na to spektakulárně poukázal Alan Turing (1950), nemůže to být nic jiného než to, že se tato entita určitým způsobem („rozumně“) chová – že s ní můžeme rozmlouvat, že jsou její projevy určitým způsobem koherentní, že reaguje na vnější podněty určitými specifickými druhy způsobů³. Situace, kdy chování prohlašujeme za projevy neviditelné mysli se tedy zdá být nikoli nepodobná té, kdy fakt, že předměty padají k zemi, připisujeme působení neviditelné přitažlivé síly.

Je tu ale podstatný rozdíl. Přitažlivost nepovažujeme za nějakou věc, která by kolovala někde „v žilách“ zeměkoule, ale v podstatě prostě jenom právě za její schopnost přitahovat předměty. Analogicky bychom museli říct, že *mysl* není nic jiného než schopnost lidského organismu produkovat určitý druh chování (chování, které vnímáme jako „inteligentní“, „smysluplné“ apod.). To je ale v podstatě to, co říkali behavioristé – ti odmítali připustit, aby bylo chování vykládáno jako pouhý projev něčeho vnitřního a na něm nezávislého⁴. Tím vědec prostě překračuje mandát, který mu dávají jeho data.

Ale nejsou ona chybějící data, která nám dovolují jít za hranici, kterou vytyčili behavioristé, dodávána *introspekci*? Není tomu tak, že *mysl*, kromě toho, že můžeme studovat její komplikované projevy, také *vidíme*, když se, podíváme do sebe? Je třeba zdůraznit, že takové „dívání se do sebe“, neboli *introspekce*, nebylo po té, co bylo jako nepřijatelná metoda odmítnuto behavioristy, nikdy fakticky rehabilitováno, a to ani „kognitivními revolucionáři“. Je totiž zřejmé, že prohlašovat to, co člověk údajně vidí „v sobě“, za *data* je zásadně problematické (prohlášení jediného člověka nepotvrzené z žádných jiných zdrojů se normálně za bernou minci nebere a v případě introspekce je potvrzení z nezávislého zdroje principiálně nemožné). Tohle byl po behavioristech ochoten zpochybnit málokdo, a je tedy třeba vidět, že o čemkoli mohly být spory mezi behavioristy a „kognitivními revolucionáři“, o introspekci to rozhodně nebylo. (To je třeba si uvědomit zejména v souvislosti s výše citovaným výrokiem, že „zakladatelé kognitivní psychologie“ chtěli „zkoumat subjektivní mentální události“.)

Podívejme se, jak je obvykle definován obor *kognitivní psychologie*. Jenom několik příkladů: Podle Wikipedie je to „podobor psychologie zkoumající vnitřní mentální procesy“. Učebnice *Cognitive psychology: a student's handbook* uvádí, že tento obor se „zabývá vnitřními procesy, které jsou součástí toho, jak chápeme své prostředí a rozhodujeme se, jaké činy by mohly být vhodné.“⁵ Co tu znamená slovo

³ To se stalo předmětem jeho od té doby vášnivě diskutovaného návrhu, že to, zda daná entita *myslí*, lze měřit tím, čemu se po té, co to Turing navrhl, začalo říkat Turingův test - viz Saygin, Cicekli & Akman (2000).

⁴ Gilbert Ryle tohle odmítl jakožto „dogma ducha ve stroji“ (viz Ryle, 1949, s. 22). Podle něj máme tendenci vidět v čemkoli, co funguje příliš složitě na to, abychom to dokázali jednoduše pochopit, nějakého „ducha“, který tím hýbe.

⁵ Viz Eysenck & Keane (2005).

„vnitřní“? Zdá se být zřejmé, že nejde o vnitřek *lebky*, to jest o procesy, které se odehrávají v mozku (jejich studium se také obvykle považuje za neurologii, nikoli za psychologii), ale o jakýsi imaginární vnitřek naší *mysli*, který obývají myšlenky a jiné mentální obsahy.

Nahlédneme do autoritativní Sternbergovy učebnice kognitivní psychologie, která vyšla i v českém překladu. Tam se říká, že „kognitivismus“ je „přesvědčení, že většina způsobů lidského chování může být pochopena, zjistíme-li, jak lidé myslí“. To je ale tvrzení, se kterým by – v nějakém jeho smyslu – souhlasil asi každý. Námitkou behavioristů je ovšem to, že zjistit, jak lidé myslí, nemůžeme jinak, než že pozorujeme, jak se chovají, a tím nás takováto tvrzení vedou do nebezpečné blízkosti bludného kruhu. Sternberg konstatuje, že „většina behavioristů se vyhýbala pohledu do ‚černé skříňky‘ lidské mysli a zaměřovala se pouze na pozorovatelné chování“. Problém je v tom, že tato formulace bere za hotovou věc, že do lidské mysli lze nahlížet nějak příměji (jestliže to behavioristé mohli *odmítat*, tak to muselo být alespoň v principu možné), než skrze to chování – což je právě to, co behavioristé popírali.

Zdá se mi tedy, že poměrně běžný výklad „kognitivní revoluce“ jako události, kdy revolucionáři odstranili bariéry, kterými nám behavioristé svévolně zahradili přístup k legitimnímu předmětu psychologických a filosofických výzkumů, totiž „vnitřní manipulaci s psychickými událostmi“, je značně problematický. Je nepochybné, že svržení behaviorismu znamenalo odstranění některých zcela nejnepřijatelných metodologických omezení, které na studium mysli behavioristé uvalili, a v tomto smyslu skutečně otevřelo prostor pro nové a plodné cesty výzkumů. Mám ale podezření, že se s vaničkou příliš restriktivního behavioristického paradigmatu vylilo i dítě rozumně střízlivého přístupu ke studiu mysli.

Primární intuice

My všichni máme nějaké základní intuice ohledně našeho vlastního vědomí. Myslím, že je lze přibližně shrnout do následujících bodů:

- Každý z nás má mysl, která existuje nějakým způsobem diametrálně odlišným od toho, jak existuje jeho tělo.
- Každý si je své mysli vědom (= má vědomí), může do ní nahlížet.
- V mysli jsou k vidění různé myšlenky, pocity, přání apod.
- Mysl je s tělem nějak integrálně propojena.

Shrňme tyto body pod hlavičku *primární intuice* (ohledně mysli).

Pokud se přijmou nekriticky, vedou tyto intuice k představě dvou úrovní existence: zatímco naše těla existují v časoprostoru, kde podléhají kauzálním zákonům, naše mysli existují nějakým jiným způsobem (určitě ne v prostoru – ač obvykle říkáme, že mysl máme „v hlavě“, nikdo si asi nemyslí, že by se někde uvnitř hlavy dala najít

komůrka, ve které se jako ryby prohánějí myšlenky, nápady, přání, představy ...). Tohle je obrázek, jehož explicitní formulací se do dějin filosofie zapsal René Descartes⁶. Podle něj je člověk součtem dvou substancí: těla, které je tzv. *res extensa* („věc rozprostraněná“), to jest je to fyzická věc mezi ostatními fyzickými věcmi našeho fyzického světa, a mysli, která je *res cogitans* (tj. „věc myslící“) a existuje nějak mimo tento svět.

Problémy takového *dualismu* však vplynuly na povrch velmi rychle (nejkřiklavějším z nich je asi problém toho, jak by dvě substance, vyskytující se ve zcela mimoběžných rovinách existence, dokázaly ‚spolupracovat‘ a vytvořit takovou jednotu, jakou je člověk; viz o tom podrobněji níže) a mezi lidmi, kteří se dnes myslí do hloubky zabývají (ať už jsou to vědci nebo filosofové), by už bylo těžko hledat někoho, kdo by byl ochoten se k takovému karteziánskému dualismu explicitně hlásit. Téměř všichni se shodují, že hovořit o mysli jako o nějaké věci, která existuje stejně bytostně jako tělo či jeho části, je nanejvýše nějaký druh metafory – mysl je, podle téměř obecně přijímaného názoru spíše něco takového jako činnost mozku. To, jak mnozí současní filosofové a kognitivní vědci k mysli fakticky přistupují, však naznačuje, že implicitně nějaká forma karteziánského dualismu jejich uvažování o mysli více či méně determinuje⁷.

Moderní věda nám svět předvádí jako komplikovanou síť prostoročasových entit propojených neustálými kauzálními interakcemi (to jest interakcemi, které se řídí zákony příčin a účinků, jaké odkrýváme v rámci přírodních věd). Spousta opovržlivého toho už bylo napsáno na téma „mechanisticko-redukcionistického“ obrazu, který nám tak věda „vnucuje“⁸ – já mám ale pocit, že věda sama je v tom dost nevině. Ta buduje určitý obraz světa, takový obraz, jaký jí vychází z metod, se kterými ona pracuje a které mají většinou co dělat s měřením, vážením apod., ale nezdá se mi, že by nám ona sama vnucovala nějakou redukci v tom smyslu, že by nám bránila přemýšlet o světě i jiným způsobem. (Nějací ti *fachidioti*, kteří by k tomu měli tendence, se samozřejmě najdou, to se mi ale zdá být spíše okrajová záležitost.) Vědecký obraz světa je jeden možný obraz; je sice v mnoha ohledech mimořádně pozoruhodný a v některých i zásadně důležitý, ale rozhodně ne jediný možný: básníci, filosofové, kněží i ostatní mohou předkládat svoje vlastní obrazy, které se mohou s tím vědeckým všelijak překrývat, doplňovat, ale mohou s ním i soupeřit.

Jistě můžeme udělat třeba to, že vědecký obraz světa odsuneme někam do pozadí (možná jenom pro nějaké specifické účely) a upřednostníme nějaký jiný – třeba nějaký animistický obrázek, na kterém je svět kolbištěm vesměs oduševnělých entit. (Takový

⁶ Viz. Robinson (2011).

⁷ Faktem je, že přijde-li explicitně na přetřes povaha mysli, jsou téměř všichni ti, kdo se myslí vážně zabývají, monisty a materialisty; *de facto* se však myslí zabývají tak, jako by to byla svébytná, nehmotná věc, kterou můžeme (svým ‚vnitřním zrakem‘) pozorovat docela tak, jako vnějším zrakem pozorujeme vnější svět.

⁸ Tento názor se často objevuje u autorů blízkým synkretismu tzv. *new age* (viz např. Bohm, 1980, či Capra, 1984), ale rezonuje i v díle mnohých filosofů.

obrázek nás pak může třeba užitečně vést k respektu k přírodě ...) Problémem ovšem může být, že onen obrázek, který nám podává věda, je v nás v některých ohledech zakořeněný mnohem hlouběji, než by se nám mohlo zdát a než si jsme ochotní připustit, a že zcela se od něj oprostít může být docela těžké. Co ale nemůžeme v žádném případě, je vzít nějaké kousky toho, co se nám líbí více než ten vědecký obraz, a ty do toho vědeckého implantovat. Ten vědecký obraz totiž tvoří velmi integrální a uzavřený celek, do kterého nejde jen tak něco cizorodého zasadit.⁹

Představme si například, že bychom se k tomuto obrázku rozhodli přidat nějaké substanciální, ale nečasoprostorové myslí či duše. Pokud to nemá být obohacení pouze ornamentální, pokud mají být tyto myslí v rámci výsledného obrázku nějak skutečně činné, budou muset být nějak propojeny s těly, nějak vnímat, co se s těmito těly děje a naopak nějak řídit jejich chování. Tímto způsobem jsme ovšem rovnýma nohama ve všech těch problémech, na kterých ztroskotal karteziánský dualismus. Půjdeme-li zpátky po kauzálním řetězci od nějakého činu dané osoby (třeba stisknutí spouště pistole), budeme muset dříve nebo později na takovou mysl či duši narazit. Ale jak a kde? Stisk spouště je zřejmě způsoben stahem určitých svalů, a ten je zase způsoben pohybem určitých elektrických potenciálů po nervových drahách směrem od mozku do inkriminované ruky. Budeme-li hledat příčinu toho, proč se tyto potenciály vydaly z mozku do této ruky, budeme asi muset rozplétat fantasticky komplexní interakce mezi neurony mozku, při nichž potenciály těkají mezi nimi, a pokud by se nám je rozplést podařilo, najdeme asi příčiny některých z nich v pohybech nějakých potenciálů do mozku zvenčí, od smyslových receptorů. Atd.

Jenomže pokud má být ve hře netriviálně mysl, pak musí tento řetězec příčin a účinků někde nějakými ‚tajnými dvířky‘ uhýbat pryč z našeho časoprostoru do onoho odlišného rozměru, ve kterém mysl existuje, a pak se zase vracet. Jak a kde by (v mozku?) mohla taková tajná dvířka existovat? Jak by vůbec mohla vypadat? Descartes měl tip, že by něco takového mohlo být lokalizováno v té části mozku, které se říká *šišinka*; nicméně další vývoj zkoumání mozku a zákonů našeho světa nám čím dál tím víc zmenšuje prostor, v němž by šlo dát představě takových, transdimenzionálních vrátek‘ vůbec nějaký smysl.

Zdá se mi, že problém je v tom, že mnoho lidí, kteří se zabývají myslí, se chce jak držet vědy, tak si podržet obraz myslí jako nějaké věci, kterou lze prohlížet, zkoumat a testovat nezávisle na zkoumání hmoty, protože její povaha je nějak bytostně nehmotná. A zdá se mi, že nadšení, se kterým bývá obvykle opěvována ‚kognitivní revoluce‘, není vyvoláváno jenom tím, že nás tato revoluce zbavila nemístné metodologické svěrací kazajky, do které studium myslí zavřeli někteří přehnaně horliví behavioristé, ale také tím, že nám dovolila (nebo se zdála dovolit) se bez výčitek svědomí vrátit k onomu nekoherentnímu způsobu uvažování o lidské myslí, které nám sice může intuice vnucovat, které ale bylo behavioristy (a dalšími) po právu vykázáno za dveře.

⁹ Tím samozřejmě nechci říct, že by se tento obraz sám nevyvíjel.

Magické teorie mysli

V lidovém podání se primární intuice ohledně mysli zkrátka velmi snadno transformuje do čehosi, čemu budu říkat *magická teorie mysli*. Tato teorie vychází z představy, že hmota je ‚mechanická‘, a aby vzniklo něco ‚nemechanického‘, jako je člověk (a potažmo jakýkoli druh *významu*, protože význam nemůže vzniknout jinak než skrze člověka a jeho mysl), je třeba aby byla oplodněna něčím ‚nehmotným‘ či ‚nadpřirozeným‘, co do hmotného světa prosákne z jiného rozměru existence. Lidská mysl se pak jeví jako něco, čím musí být pouhý ‚mechanický‘ organismus oplodněn, aby vznikl ‚skutečný‘ člověk, a takto spirituálně oplodněný organismus se pak dále stává prostředníkem obcování ‚nadpřirozeného‘ s hmotou, místem oplodňování mechanických věcí významy. (Tady je také kořen oněch nářků nad tím, že by svět a my lidé v něm měl být vykládán jenom jako *mechanismus* – nedodá-li se k mechanismu nějaký virtuální magický šém, který z něj udělá *více* než jenom hmotu, nemůžeme mít skutečného člověka.)¹⁰

Proč mluvím o *magii*? Magickými nazývám věci, které něco způsobují, aniž by tak činily standardními, popsitelnými mechanismy, jimiž normálně příčiny způsobují účinky v našem reálném světě. Svět funguje standardně tak, že se věci dějí z nějakých příčin, které jsou v principu (i když třeba zdaleka ne vždy v praxi) popsitelné a klasifikovatelné. Způsobí-li třeba tenisová raketa to, že se míček vydá takovou či onakou rychlostí tím či oním směrem, je to jenom proto, že se ona sama pohybuje a nějakou rychlostí a nějakým směrem a tento míček odrazí. Raketa, která by způsobila pohyb míčku, aniž by se sama hnula, a obecněji věc, která by vyvolala nějaký účinek bez toho, aby ho v běžném slova smyslu zapříčinila, je magická; tak jako deštník Rubeuse Hagrida, který způsobí, že má Dudley Dursley najednou prasečí ocásek, aniž mu tento ocásek narostl nebo byl implementován způsobem, jakým se taková věc normálně může objevit.

Z tohoto hlediska není teorie mysli, která vidí mysl jako něco, co přesahuje kauzální vlastnosti lidského mozku či lidského organismu, a přitom to je schopno způsobovat věci v reálném světě, také ničím jiným než magií. Člověk, to je velmi složitý komplex biologických tkání, řízený nervovou soustavou s centrem v mozku; nicméně v podání magické teorie mysli kromě toho získává ještě jisté další kvality díky přítomnosti nehmotné substance jménem *mysl*. Přítomnost této substance nedovoluje, abychom ho vnímali jako (byť i fantasticky složitý) mechanismus a abychom to, co může způsobovat, redukovali na kauzální potenciál tohoto organismu jako takového. Je to tahle nehmotná, neprostorová substance, která proudí našimi vnitřky a která z nás činí ne pouze mechanické roboty, ale skutečné lidi, schopné, na rozdíl od robotů, produkovat významy. A byl-li behaviorismus zčásti motivován snahou nás od tendencí pouštět se do magických teorií mysli jednou pro vždy odříznout, pak mnoho lidí vidí v kognitivní revoluci znovuotevření cesty do těchto filosoficky neblahých krajín.

¹⁰ Představa člověka, jako pouhého – byť fantasticky složitého – mechanismu je zřejmě pro mnoho lidí – včetně některých filosofů – skutečným strašákem. Já osobně to vnímám opačně: fascinuje mě, co všechno dokáže takový mechanismus, jakým jsem já a jakým jsou jiní lidé, prožívat, vymýšlet a podnikat!

Co když si ale uvědomíme, že primární intuice nelze přijímat natolik nekriticky, aby nás vedly k magické teorii mysli? Co když doceníme fakt, že magická teorie mysli *není* slučitelná s našimi názory na zbytek světa? Slova „vnitřní“ a „mentální“ mohou být samozřejmě nadále použitelná jako metafory – pak je ale navýsost důležité mít na paměti jejich omezenou platnost. A především je třeba přemýšlet o tom, *pro co* to jsou metafory.

Mysl jako černá skříňka

Fakt, že standardně pozorujeme jenom ‚vstupy‘ a ‚výstupy‘ jiného člověka, to jest jeho chování či jeho projevy, a jenom na základě nich soudíme, že jde o myslící bytost, je zcela zřejmý. Samozřejmě to vnímáme nějak tak, že ‚vstupy‘ (to jest to, co daný člověk vnímá) a ‚výstupy‘ (co dělá) spolu nějak souvisí. (A faktem rozhodně je, že se nám to nejeví tak, že by tu byla nějaká přímá a nekomplikovaná souvislost, jakou chtěli, jak uvidíme dále, hledat Watson a Skinner – máme tendenci si tuto souvislost naopak představovat jako zprostředkovanou pomocí velmi složitého ‚soukolí‘ přesvědčení, přání atd., které jsou ‚vstupy‘ všelijak iniciovány a které naopak vedou k ‚výstupům‘.) Takovýhle způsob chápání jiných lidí je tím, co Daniel Dennett nazývá *intencionálním postojem*¹¹ a co mnoho současných filosofů připisuje speciálnímu modulu lidské mysli, tzv. *teorii mysli*¹². V souvislosti se spleť přesvědčení, přání atd., kterou máme tendenci ‚vidět‘ v myslících bytostech se také někdy hovoří o ‚lidové psychologii‘¹³.

Ať tak či onak, je třeba mít na paměti, že postulujeme-li něco jako ‚vnitřní strukturu‘, která zprostředkovává vztah mezi ‚vstupy‘ a ‚výstupy‘ lidského organismu, pak to nečiníme na základě toho, že bychom ji nějak pozorovali, ale děláme to z pozice, z jaké odhadujeme vnitřek černé skříňky. Můžeme pak takovou černou skříňku otevřít a konfrontovat to, co je v ní, s obrázkem, který jsme si takto vytvořili? V jistém smyslu můžeme – můžeme samozřejmě zkoumat, jak je vztah mezi ‚vstupy‘ a ‚výstupy‘ zprostředkován nervovou soustavou a mozkiem. Tak ale rozhodně dostaneme obrázek, který se nebude krýt s tím, který si děláme ‚intuitivně‘ – s oním obrázkem, jehož základními prvky jsou přesvědčení, přání atd.

Můžeme pak samozřejmě říci, že obrázek, který si o ‚vnitřku‘ člověka děláme z intencionálního postoje, je jenom velmi hrubou, neumělou, a proto velmi nepovedenou verzí toho, co potom ve skutečné podobě poznáváme, když studujeme mozek. Z tohoto pohledu je ‚lidová psychologie‘ jenom naivní verzí neurologie, stejně tak jako je ‚lidová fyzika‘, to jest soubor principů, podle nichž se řídíme v našem každodenním obcování s fyzickým světem, jenom naivní verzí teorií, které vypracovali Newton, Einstein a další.

Dramatický rozdíl mezi tím, jak lidské mysli chápeme intuitivně, a tím, co nám neurofyziologové říkají o lidských mozcích, nám ale vnucuje představu, že když

¹¹ Viz Dennett (1987).

¹² Viz např. Carruthers a Smith (1996).

¹³ Viz Ravenscroft (2010).

uvažujeme o mysli, uvažujeme přece jenom o něčem jiném než o mozku. A odtud je už jenom krok k nějaké té „mentální substancí“. To je pochopitelně velmi podporováno pocitem, že tuto substancí přímo „vidíme“ v akci, když nahlédneme do sebe. Výsledkem ale bývá magická teorie mysli: implicitní teorie nehmotné, nečasoprostorové substance, která je nicméně kauzálně účinná, to jest ač je nedetekovatelná, je schopná organismus naplnit kauzálními silami, které nemá sám ze své podstaty.

Myslím, že rozumná cesta chápání mysli vede mezi těmito dvěma extrémů: mezi názorem, že onen vír přesvědčení, přání a dalších „mentálních“ entit, které jakoby „pozorujeme“ z intencionálního postoje (případně prostřednictvím introspekce), je jenom naším neumělým odhadem toho, co dělá mozek příslušného organismu, a mezi názorem, že se týká něčeho esoterického, co nemá s mozkiem nic společného. Myslím, že to můžeme vidět tak, že „lidová psychologie“ se týká čehosi, co je podloženo činností mozku, co je ale zachycováno na takové úrovni abstrakce, že to není přeložitelné do žádného neurofyziologického povídání o mozku¹⁴. Relativní nezávislost mysli na mozku tak *de facto* spočívá v tom, že je mozek tak složitý, že některé relevantní aspekty jeho fungování nelze než uchopit jazykem, který není reálně převoditelný do jazyka neurofyziologie (tak jako např. fungování šachového programu nemůžeme vysvětlit v jazyce strojového kódu počítače, na kterém běží, i když v poslední instanci není tento program ničím jiným než takovým strojovým kódem). Relativní závislost je věcí toho, že jakékoli projevy organismu nemohou být ničím jiným než důsledky příčin, které se zpravidla odehrávají v mozku.

Slasti a strasti behaviorismu

Jak už jsem řekl, byl nástup behaviorismu podle mého názoru do velké míry motivován snahou o to, aby se z teorie mysli vyloučilo to, co jsem výše nazval *magií*, a aby byla dovedena do podoby podniku začlenitelného do hlavního proudu vědy, ve kterém dnes přestalo být místo pro karteziánské „přemítavé substance“. Ve své filosofické podobě, zejména u Gilberta Ryla, se soustředí na snášení důvodů pro to, že vidět mysl jako nějakou věc, jako nějakou substancí, je jenom jakási škodlivá iluze.

Rylovou klíčovou myšlenkou bylo to, že vidět mysl jako nějakou další substancí vedle těla je *kategoriální chyba*: mysl podle něj není žádná věc, na kterou bychom se mohli dívat jako na nějakou další složku člověka vedle jeho složek tělesných: je to spíše způsob, jak tělesné složky člověka fungují dohromady. (Podobně jako, v Rylově slavném příkladu, *univerzita* není nějaká další budova vedle jednotlivých fakult, kolejí, menz apod. – je to spíše způsob, jak tyto budovy fungují dohromady.)

Behaviorismus v psychologii, kde je dílem především Watsona, Skinnera a dalších, s tím rylovským do nějaké míry souvisí, má ale také na něm nezávislou agendu,

¹⁴ Tento návrh v podstatě není ničím jiným než *anomálním monismem*, jak ho známe od Donalda Davidsona (1970; 2001).

kteřá ho mnohem více vede k praktickým, metodologickým důsledkům. Myslím, že ho můžeme, s velkým zjednodušením, charakterizovat pomocí tří základních pilířů:

- 1) objektivně popsatelné jsou pouze projevy mysli, tedy její vstupy (stimuly) a výstupy (reakce) (takže teorie mysli je v jistém podstatném smyslu teorií těchto projevů);
- 2) mysl bychom měli popisovat, mechanisticky, jakožto deterministické propojování stimulů s reakcemi; a
- 3) popis propojování stimulů s reakcemi v mysli musí být natolik přímočarý, aby nebylo třeba postulovat žádnou netriviální skrytou strukturu mysli.

Mám pocit, že je to bod 3), který je hluboce problematický a díky kterému si behaviorismus vysloužil tak špatnou reputaci. Myslím, že toho bylo třeba se skutečně zbavit – velmi rychle se ukázalo, že popisovat třeba jazykové projevy člověka prostřednictvím nějakých jednoduchých propojení stimulů a reakcí je prostě nemožné (na tom je ostatně založena Chomského kritická recenze Skinnerovy knihy *Verbal behavior*¹⁵, která byla jednou z rozbušek kognitivní revoluce).

Současně mám ale pocit, že s body 1) a 2) je to mnohem komplikovanější a že chápeme-li kognitivní revoluci, jak se to často děje, jako chvályhodné odvrhnutí i jich, může to způsobit více škody než užítu. Spor může být o to, zda můžeme, v rámci naší teorie, postulovat nějaké komplikované modely toho, jak jsou propojeny pozorovatelné vstupy a výstupy organismu; nebo také o to, zda můžeme takovým modelům připsat status popisu něčeho, co skutečně existuje někde vevnitř tohoto organismu. Ve své slavné knize o kognitivní revoluci píše Baars (1986):

„Kognitivní psychologové si nemyslí, že učení se je nutně věcí asociování pozorovatelných stimulů s reakcemi, že základní formou učení je podmiňování nebo že role dědičných faktorů v rámci lidského konání a zkušenosti je jenom malá. ... Jeden z těch, se kterými jsme o tom dělali rozhovor, to nazval osvobozením – povolením užívat teoretickou představitost bez předem daných omezení.“

Čertovým kopytkem se mi zdá být termín „používat teoretickou představitost“. Mám-li ho číst ve smyslu „budovat teoretické modely propojení vstupů s výstupy“, pak s tím rozhodně nelze než souhlasit: bránil-li behaviorismus tomuto (a je nepochybné, že tomu tak do velké míry bylo), pak ho rozhodně bylo třeba odvrhnout. Mám-li ho ale číst tak, že do teorie mysli znovu vpouští – byť implicitně – myšlenku mentální substance, kterou je třeba zkoumat zcela nezávisle na zkoumání pozorovatelných vstupů a výstupů organismu, pak bychom si měli dobře rozmyslet, zda nás kognitivní revoluce nevede z deště pod okap.

¹⁵ Viz Chomsky (1967).

Mysl a počítač

Důležitým trumfem, který „kognitivní revoluce“ dostala do ruky, bylo to, že se konečně objevil způsob, jak začalo být možné o „vnitřku mysli“ uvažovat vědecky respektabilním způsobem. To nebylo důsledkem pokroků ve studiu mozku (neurofyziologie nám toho v šedesátých letech ještě o detailech fungování mozku mnoho říci schopna nebyla), ale důsledkem rozvoje počítačů. Člověka, který se počítači zabýval a který sledoval, jak se vypořádávají s úkoly, které do té doby dokázaly řešit jenom inteligentní bytosti, nemohlo nenapadnout, že lidská mysl by mohla být také ‚něco jako‘ počítač – a počítač se tak stal klíčovým modelem pro to, jak o fungování mysli uvažovat.

„Kognitivní revoluce“ se tak velmi rychle sblížila s rodícími se teoriemi umělé inteligence.¹⁶ Počítač je samozřejmě něco, co může propojovat vstupy a výstupy velmi komplikovaným způsobem, a co tak jde zcela proti prvnímu z výše uvedených principů behaviorismu. Na druhé straně není vůbec zřejmé, proč by musela jít proti ‚mechanistickému paradigmatu‘, které behaviorismus nastolil. Počítač přece není nic jiného než soustava nějakých složitě propojených elektrických obvodů, které vstupy s výstupy propojují sice možná neobyčejně komplikovaně, ale pořád ve zřejmém smyslu mechanisticky. (Uvědomme si, že fakt, že počítač pracuje na bázi elektroniky, není zásadní – v podstatě by ho bylo možné udělat i ze zcela mechanických částí.)

Vraťme se ještě k behaviorismu: již před jeho revolučním svržením byly v jeho lůně odstartovány evoluční procesy směřující k jeho modifikaci a zejména k uvolnění oněch striktních metodologických omezení, jaká jsou ve zkratce vyjádřena v bodě 3). Mám tu na mysli zejména tzv. neobehaviorismus badatelů, jako byli Tolman nebo Hull: podle nich je sice mysl věcí propojení stimulů s reakcemi (to jest je v tomto smyslu ‚mechanická‘), ovšem není důvod předpokládat, že funguje na nějakém jednoduchém principu propojování – vztah mezi stimuly a reakcemi může být velmi komplikovaný (metafory mysli jako ‚mapy‘ ap.).¹⁷ Proč se pak stal model počítače symbolem revolučního svržení behaviorismu, a nikoli jeho evolučního zdokonalení?

Odpověď podle mne odhaluje velmi problematický rys „kognitivní revoluce“: v rámci této revoluce totiž není počítač obvykle chápán jako *mechanické* zařízení, je totiž brán jako prostředek zpracovávání *informací*, přičemž *informace* je chápána jako něco svou podstatou nevměstnatelného do ‚mechanistického‘ paradigmatu. Obávám se ovšem, že tady jsme svědky dalšího pokusu o import magie do vědy a filosofie. Počítač je zcela zřejmě zařízení, na kterém není nic nemechanistického a přitom je z mechanistického paradigmatu vyjmut proto, že se některým věcem, které se v něm dějí, dá magické jméno – *informace*.

Draaisma (1998) o tom píše:

¹⁶ Klíčovou roli v tomto ohledu sehráli zejména Newell a Simon (1972).

¹⁷ Viz Tolman (1932); Hull (1943). Souhrnně o tom pojednává Smith (1990).

„Hull a Turing – a potažmo behaviorismus a umělá inteligence – koncipovaly odlišně také analogii mezi mozkiem a strojem. Pro Hulla znamenaly mechanické modely analogii lidského nervového systému, protože jejich reakce na podněty vykazovaly v obou systémech identické schéma; model a organismus vykazovaly stejné chování. Pro Turinga byl rozum strojem, neboť mozek byl speciálním Turingovým strojem, systémem, jehož logické vlastnosti se shodovaly s vlastnostmi počítače. Shoda v reakcích, která byla pro Hulla podstatou jeho „psychických strojů“, byla pro Turinga odvozeninou. Ne nadarmo kladl Turing důraz na schopnost počítačů zpracovávat informace a ukládat je. Zavedení metafory počítače do psychologie je dáno především použitelností této představy. A zvláštním směrem psychologie, který z toho bude těžit, neměl být behaviorismus, ale kognitivní psychologie.“

To je zajímavý a leccos vysvětlující postřeh. (Jakkoli mám pocit, že to, co autor říká o Turingovi, platí mnohem více o protagonistech pozdější „kognitivní revoluce“ než přímo o něm.) Zlom v přístupu myslí nastává nikoli v okamžiku, kdy se odmítne představa nutně jednoduchého, ‚reflexivního‘ propojení ‚vstupů‘ a ‚výstupů‘ organismu a začne se spekulovat o nějaké komplexní ‚vnitřní struktuře‘ (protože to by kognitivní revoluci spustili už Hull a Tolman), ale až tehdy, když se v souvislosti s vnitřní strukturou začne hovořit o *informacích*, *logice* atd.

Jenomže co to je *informace*? Myslím, že tohle slovo můžeme chápat v širším a užším smyslu. V tom širším je to jakýkoli ‚signál‘, který může dostat organismus a nějak ho využít pro své účely. V tomto smyslu je informací třeba světlo dopadající na sítnici oka člověka nebo pohyb pavučiny, který vnímá svou nohou pavouk. V užším smyslu je informací něco, co je sdělováno a zpracovááno velmi specifickým způsobem, zpravidla nějaká propozice, tj. nějaký význam věty. V tomto užším smyslu je informací třeba, že *svítí slunce* nebo že *pavouci nepatří mezi hmyz*; příjemcem informace v tomto smyslu může být jediné rozumná, jazykem disponující bytost.

Co to pak může znamenat, že stroj pracuje s *informacemi*? Chápeme-li toto slovo v tom širším smyslu, pak s informacemi pracuje každý jen trochu složitější stroj. Auto monitoruje stav benzínu v nádrži i teplotu vzduchu; bankomat přijímá čísla platebních karet. Chápeme-li to slovo v užším slova smyslu, je situace poněkud složitější. Pak můžeme říci, že zpracovává informace tehdy, když disponuje něčím jako rozumem či inteligencí – když je schopen informaci přijmout *jakožto informaci*, to jest hospodařit s ní jako rozumná bytost (to jest uvést ji do souvislosti s jinými informacemi, odstraňovat nekonzistence, vyvozovat důsledky a informace komplexně využívat pro své vyrovnávání se se světem). V případě tohoto užšího chápání termínu *informace* je tu ovšem ještě jedna alternativa: můžeme říci, že stroj pracuje s informacemi tehdy, když pracuje s větami (či nějakými jejich kódy), které *pro nějakého člověka* vyjadřují informace. V tomto posledním smyslu tedy k tomu, abychom řekli, že stroj pracuje s informacemi, stačí, aby byl naprogramován tak, aby například z vět *Jestliže prší, je*

mokro a *Prší* ‚vyvodil‘ větu *Je mokro* (to jest aby, když dostane na vstupu ty první dvě, vydal na výstupu tu třetí).

Máme tedy tři smysly, ve kterých může stroj „zpracovávat informace“. Ten nejužší se zdá být nepoužitelný, protože v jeho případě může „zpracovávat informace“ jedině skutečně inteligentní stroj, a takové rozhodně v době „kognitivní revoluce“ k dispozici nebyly (a je minimálně diskutabilní, zda je něco takového k dispozici dnes)¹⁸. Ale ty další dva jsou ve skutečnosti ještě nepoužitelnější. Pokud bychom se přiklonili k tomu prvnímu, pak by „zpracování informací“ necharakterizovalo žádnou specifickou třídu strojů – téměř každý stroj nějaké informace – v tomto smyslu slova – zpracovává. A podobně by tomu bylo i v případě toho posledního smyslu: i v jeho případě by v podstatě téměř každý stroj mohl být nahlížen jako „zpracovávající informace“, neboť v tomto případě by příliš nezáleželo na tom, co tento stroj sám dělá, ale jak my jeho vstupy a výstupy interpretujeme, a jako kódování nějakých informací je možné interpretovat v podstatě cokoli.

Zdá se mi tedy, že jediný způsob, jak dát *netriviální* smysl pojmu stroje *zpracovávajícího informace*, je vrátit se k onomu prostřednímu smyslu a říci, že stroj zpracovává informace tehdy, když pracuje s něčím, co svou komplexitou připomíná lidský jazyk, a dělá s tím podobné věci, jaké s jazykem dělá člověk. (To je samozřejmě velmi vágně řečeno, ale tady není místo to rozvádět.) Nakonec je to tedy věc určitého (specifického) druhu *komplexity* – a není vůbec jasné, proč by měl Hull zůstat před jejími dveřmi a za ně by mohli jenom kognitivní revolucionáři.

Jak už jsem ale řekl, mám pocit, že *informace* se nejčastěji používá jako další magické slovo: řekneme-li v tomto smyslu, že nějaká věc, třeba nějaký zvuk nebo nějaká řada klikyháků na papíře, *je informací* (nebo *nese informaci*, nebo *vyjadřuje informaci*, ...) pak tím *de facto* říkáme, že tato věc má nějaké vlastnosti či schopnosti, které přesahují vlastnosti či schopnosti, které má v důsledku toho, čím je: to jest, že kromě například schopnosti vyvolat v někom akustický vjem (se všemi následnými důsledky v jeho mozku atd.) má schopnost svého posluchače *informovat* v tom smyslu, že způsobí něco v jeho mysli, která *není* jeho mozkiem.

Revoluce nebo kontrarevoluce?

Vraťme se ke standardnímu pohledu na kognitivní revoluci, tj. k pohledu, ze kterého ji vidíme jako skutečnou *revoluci* hodnou toho jména – jako na převrat v rámci moderního vývoje studia mysli, který nás osvobodil z okovů behaviorismu. Chci poukázat na to, že je zde možný i opačný pohled: Na úsvitu moderní filosofie i psychologie se čím dál více prosazuje poznání, že zachovat v rámci našeho obrazu světa, který nám předkládá věda a který se – ať chceme nebo nechceme – postupně stává i způsobem, jakým svět skutečně vnímáme a chápeme, něco takového, jako je descartovská „přemítavá

¹⁸ Tzv. Loebnerovu cenu určenou pro první počítač, který projde Turingovým testem (<http://www.loebner.net/Prizef/loebner-prize.html>), se dosud nikomu nepodařilo získat.

substance“ prostě nelze. Behavioristé a někteří další filosofové a psychologové tuto myšlenku revolučním způsobem implementovali, „kognitivní revoluce“ však tuto filosofickou revoluci zvrátila.

Je přitom třeba znovu zdůraznit fakt, že mysl v podobě nějaké esoterické substance není – oproti našim primárním intuicím – něčím, s čím bychom se ve světě skutečně bezprostředně setkávali. Bezprostřední zkušenost s myslí jiných lidí nemáme – bezprostředně můžeme být svědky jedině toho, jak se chovají (v krajním případě toho, co se děje v jejich mozcích). A bezprostřední zkušenost se svou vlastní myslí, které se nám, jak se může zdát, dostává prostřednictvím introspekce, musíme brát s velkou rezervou – jelikož chybí intersubjektivní korektiv, který je k dispozici v případě všeho toho, co jsme ochotni označovat za objektivní fakta, dává v této oblasti stěžejní smysl rozlišení mezi fakty a fantaziemi.

Behaviorismus byl jedním z pokusů postavit se do cesty přirozené, ale neutržitelné tendenci chápat mysl jako substanci. Tyto pokusy byly podle mne vpravdě revoluční – šly proti lidsky hluboce zakořeněnému způsobu, jak mysl vnímat. Ano, behaviorismus šel do extrémů a vliv, který měl ve své ortodoxní podobě na rozvoj studia mysli, byl v mnohém neblahý. V jeho lůně se ale již rodily méně ortodoxní varianty, které zdaleka tak neblaze nepůsobily. A na druhé straně: kognitivní revoluce se sice vypořádala s behavioristickými ‚okovy‘ (které ovšem již samy od sebe povolovaly), avšak za cenu, že odsunula stranou behavioristický pokus o zablokování magických teorií mysli.

Gardner (1985, 12) píše:

„Behaviorismus odpovídal mnoha potřebám vědecké komunity, včetně některých, které byly zcela legitimní: nespokojenost s přijímáním introspektivní evidence jako dané, bez jakékoli možnosti vědecké kontroly a jakékoli možnosti odmítnutí; nespokojenost s vágními a obecnými pojmy jako vůle a účel a touhou vysvětlit lidské chování s použitím těch samých konstruktů, které byly aplikovány (se zjevně velkým úspěchem) na chování zvířat. A v kontextu potíží, které vyvolalo spoléhání se na introspektismus (...) behaviorismus vypadal v prvních desetiletích století jako závan svěžího povětří. Není divu, že se tak rychle uchytil a rychle upoutal nejbystřejší duchy jedné generace badatelů. Avšak z pohledu zpět byla cena, kterou jsme zaplatili za přísné přilnutí k behaviorismu, příliš vysoká. Dokud byl behaviorismus u vesla – to jest během dvacátých, třicátých a čtyřicátých let – přicházely otázky o povaze lidského jazyka, plánování, řešení problémů, představivosti a podobně na přetřes jenom pokradmu a s obtížemi, pokud byly vůbec tolerovány.“

Otázkou nyní je, jak máme, z pohledu zpět, hodnotit „kognitivní revoluci“? Nebyla cena za ni příliš velká? Není samozřejmě pochyb, že pokrok, který za poslední desetiletí udělalo studium mysli, budování jejích modelů i umělá inteligence, je enormní. Není také pochyb, že k tomuto pokroku přispěla „kognitivní revoluce“ (i když legitimní

otázkou je, jak moc zásluh připadá jí a jak a co by se bylo událo i bez ní). Otázkou ovšem je, zda tento příspěvek vyváží invazi naivně mentalistických teorií mysli, které se jí v patách vyrojily a které uvažování o mysli zamořily. Lidem, kteří budují systémy umělé inteligence, nemusí na teoriích mysli, o které se opírají, tak moc záležet, ale jde-li nám o *filosofii* mysli, je pro nás právě tato otázka klíčová.

Závěr

Myslím, že „kognitivní revoluce“ uskutečnila některé blahodárné věci, především nás zbavila předsudečných a brzdících metodologických omezení výzkumu mysli. Také vedla k mnohým novým impulsům ohledně vymýšlení komplexních mechanismů propojení vstupů a výstupů organismů jakožto ‚černé skříňky‘, které nám do propojení těchto vstupů a výstupů zjednaly nové vhledy. To do velké míry souviselo s přijetím počítače jako paradigmatu modelování mysli a její činnosti.

Současně si ale myslím, že je otázkou, zda tohle dostačuje k tomu, abychom ji skutečně nazývali *revolucí* – jak jsme viděli, behaviorismus sám v sobě skrýval potenciál k evolučnímu vývoji s podobným výsledkem¹⁹. Myslím, že mnozí příznivci „kognitivní revoluce“ považují za její největší výtěžek to, že nás zbavila představ mysli jakožto něčeho mechanického a že nám dovolila přitakat naší intuitivní tendenci vnímat mysli jakožto něco poněkud esoterického, co lze studovat nějak příměji než prostřednictvím studia jejích projevů. Proto je tu i jedno nebezpečí, které je s kognitivní revolucí svázáno, a to je nebezpečí resuscitace karteziánského dualismu a magické teorie mysli. Z hlediska toho, že tohle s sebou „kognitivní revoluce“ také fakticky přinesla, je možné ji považovat i za svého druhu kontrarevoluci – za zmaření revoluční snahy behavioristů a dalších teoretiků mysli systematicky zablokovat magickou teorii mysli.

Literatura

Baars, B. J. (1986): *Cognitive Revolution in Psychology*. Guilford Press, New York.

Benjamin, L. T., Jr. (2007): *A Brief History of Modern Psychology*. Blackwell, London.

Bohm, D. (1980): *Wholeness and the Implicate Order*. Routledge, London.

¹⁹ Benjamin (2007, s. 215) píše: „Historická analýza naznačuje, že tu žádná revoluce nebyla, přestože někteří kognitivní psychologové s oblibou líčí přerod jejich oboru jako těžce vybojovanou válku proti silám temné strany, neboli Johnu ‚Darth Vaderovi‘ Watsonovi a jeho nohsledům“.

- Capra, F. (1984): *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. Bantam Books; český překlad *Bod obratu: Věda, společnost a nová kultura*, Maťa/Dharmagaia, Praha, 2002.
- Carruthers, P. and P. K. Smith (1996): *Theories of Theories of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson, D. (1970): „Mental Events.“ In *Experience and Theory*, eds. L. Foster a J. W. Swanson, The University of Massachusetts Press; reprinted in Davidson (1980), s. 207–243; slovenský překlad „Mentálne události“ v Davidson: *Čin, myseľ, jazyk*, Archa, Bratislava, 1997, s. 35–64.
- (2001): *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford; český překlad *Subjektivní, objektivní, intersubjektivní*, Filosofia, Praha, 2004.
- Dennett, D. (1987): *The Intentional Stance*. MIT Press, Cambridge (Mass.).
- Draaisma, D. (1998): *De metaforenmaschine*. Historische Uitgeverij, Utrecht; český překlad *Metafory paměti*, Mladá fronta, Praha, 2003.
- Eysenck, M. & T. Keane (2005): *Cognitive Psychology: a Student's Handbook*. Psychology Press, London.
- Gardner, H. (1985): *The Mind's New Science (A History of the Cognitive Revolution)*. Basic Books, New York.
- Graham, G. (2010): „Behaviorism.“ In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta. Dostupné na:
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/behaviorism/>>.
- Hull, C. L. (1943): *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Tudory*. Appleton-Century, New York.
- Chomsky, N. (1967): „A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*.“ In *Readings in the Psychology of Language*, eds. L. A. Jakobovits a M. S. Miron, Prentice-Hall, s. 142–143.
- Newell, A. and H. A. Simon (1972): *Human Problem Solving*. Printice Hall, Englewood Cliffs.
- Plháková, A. (2006): *Dějiny psychologie*. Grada, Praha.
- Ravenscroft, I. (2010): „Folk Psychology as a Theory.“ E. Zalta (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Dostupné na:
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/folkpsych-theory/>>.
- Robinson, H. (2011): „Dualism.“ In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Zalta. Dostupné na: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/dualism/>>.
- Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*. University of Chicago Press, Chicago.
- Saygin, A. P., I. Cicekli & V. Akman (2000): „Turing Test: 50 Years Later.“ *Minds and Machines* 10: 463–518.

- Skinner, B. F. (1938). *The Behavior of Organisms*. Appleton-Century-Crofts, New York.
- (1953): *Science and Human Behavior*. Macmillan, New York.
- Smith, L. D. (1990): „Metaphors of Knowledge and Behavior in the Behaviorist Tradition.“ In *Metaphors in the history of philosophy*, ed. D. E. Leary, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sternberg, R. J. (1999): *Cognitive Psychology* (2nd edition). Harcourt, Fort Worth; český překlad *Kognitivní psychologie*, Portál, Praha, 2002.
- Tolman, E. C. (1932): *Purposive Behavior in Animals and Men*. Century, New York.
- Turing, A. (1950): „Computing Machinery and Intelligence.“ *Mind* 59: 433–460.
- Watson, J. B. (1919). *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*. Lippincott, Philadelphia.

Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin

Evolution as a Way to God in the Work of Teilhard de Chardin

*Františka Jirousová**

Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
frantiska.j@centrum.cz

Abstrakt/Abstract

Záměrem textu je představit pojetí základních zákonů evoluce podle Teilharda de Chardin. Konkrétně popisuje tzv. zákony rekurence pro tři vlastnosti, které v evoluci narůstají, což jsou vědomí, personalita a spontaneita (svoboda). U každé z těchto vlastností je provedena extrapolace do budoucnosti, ukazující možnost jejího cílového stavu. Tento postup se kryje s obsahem Teilhardovy tzv. integrální vědy o úloze člověka v evolučním procesu, protože právě člověk je tím, kdo by měl evoluci dovést k završení. Text také krátce nastiňuje hlavní problém Teilhardova díla: Jak může být evoluce založená na procesu samouspořádávání různých systémů včetně člověka chápána zároveň jako směřující ke sjednocení s Bohem a jako jím usměrňovaná. Hlavním cílem textu je ukázat, jakým způsobem se teilhardovské bádání v současnosti rozvíjí, a upozornit na v českém prostředí neznámou literaturu autorů *American Teilhard Association*.

The paper presents conception of main laws of evolution according to Pierre Teilhard de Chardin. Especially explains the laws of the recurrence related to three properties, which increase in evolution, i.e. consciousness, personality and spontaneity (freedom). Each this property is extrapolated towards the future, showing its possible final state. This method is in accord with contents of Teilhard's integral science of human task in evolutionary process, because just human is the one, whose duty is to lead evolution to consummation. This paper further briefly mentions the central problem of Teilhard's work: How can evolution resting upon the process of self-organisation be understood at the same time as leading to unification with God and managed by him. The main goal of this paper is to demonstrate the current research of Teilhard's work and to point out the in Czech Republic unknown bibliography of authors in *The American Teilhard Association*.

*Práce na článku byla podpořena grantem Specifický vysokoškolský výzkum UK č. 263102. Název grantu: Filosofie, kultura, svět.

I. Integrální věda o evoluci a stupňování bytí

Cílem filosoficko-teologického díla jezuitského kněze a paleontologa Pierra Teilharda de Chardin (1881–1955) bylo vytvořit jakousi integrální, obecnou vědu, která by se zabývala postavením člověka v dějinách vesmíru a snažila se odpovědět na otázku po smyslu a cíli lidského jednání s ohledem na evoluční původ člověka i společenských forem, které vytváří. Evoluci lze obecně vymezit jako dlouhodobě, *samovolně* probíhající proces, v jehož průběhu vznikají ze systémů neživých systémy živé, a tyto živé systémy se dále vyvíjejí a diverzifikují (Flegr 2007, s. 12). Tato teze je společná všem evolučním teoriím, které jsou dnes považovány za vědecké. Mohou se vzájemně lišit v určení konkrétního mechanismu, jakým vývoj a diverzifikace probíhají, všechny se ale shodují na dalším tvrzení: Evoluce nemá žádný cíl.

Teilhardovo chápání evoluce je založeno na platonsko-křesťanské myšlence stupňování a hierarchie bytí, která spočívá v možnosti rozlišovat druhy jsoucna na škále podle menšího či většího podílu na intenzitě bytí. Hierarchie bytí je charakterizována tím, že „vyšší hierarchická úroveň může obsahovat nebo zahrnovat úroveň nižší, ale nižší nemůže obsahovat či zahrnovat vyšší.“ (Haught 2011, s. 10) Proto také není v silách člověka dokonale pochopit a poznat úroveň vyšší, může se k ní ale vztahovat pomocí symbolů, metafor, analogií a extrapolací z dosavadních zkušeností a to se týká i bytí nejvyššího, Boha, jehož existence se předpokládá jako vrchol celé hierarchie. Teilhard představu stupňování bytí přijímá a modifikuje ji o vývojovou perspektivu. Z toho důvodu je společně s Whiteheadem považován za zakladatele procesuální filosofie, pro niž není hlavní kategorií bytí, ale nastávání, vývoj. Proces evoluce je podle Teilharda nedokončený a bytí je tedy možné dále stupňovat, rozvíjet. Tento úkol spočívá vždy na bedrech bytostí, které stojí na špičce vývoje. V současnosti je to člověk.

Představa hierarchického nedokončeného bytí je neslučitelná s paradigmatickým novověké přírodovědy, která metodicky pracuje s tzv. redukcionismem, podle něhož je možné všechno jsoucí beze zbytku vysvětlit z jediné základní úrovně popisu, na které se nacházejí neměnné objekty, vzájemně na sebe působící determinujícími silami. Vysvětlení všech fenoménů je podle tohoto přesvědčení převoditelné právě na tyto interakce. V době, kdy Teilhard psal svá hlavní díla, slavil první úspěchy neodarwinismus vzniklý na počátku 20. století syntézou klasického darwinismu a genetiky, inspirovaný novověkou přírodovědou a zdůrazňující hlavně náhodnost a bezcíllost evoluce. O stupňování bytí nelze v tomto myšlenkovém rámci uvažovat. Ani „Darwin se ve své teorii nesnažil určit nějakou vlastnost, která je v průběhu evoluce zvětšována a která by určovala tendence či směry biologické evoluce,“ (Flegr 2007, s. 49) a také tzv. biologická zdatnost, vlastnost zásadní pro přežití a zanechání potomstva, je podle neodarwinistů výsledkem pasivního přírodního výběru a nepřipouští stupně.

Teilhardovo dílo je nejčastěji vnímáno jako pokus o konkurenční teorii k tomuto dnes vedoucímu směru evoluční biologie, protože uvažuje o evoluci jako o procesu směřujícím k určitému cíli. Už málo se ale ví, že podle Teilharda probíhá evoluce především na základě samspořádání, autoorganizace. Právě tento zdánlivý rozpor je

na jeho díle to nejzajímavější. Záměrem tohoto textu je vyložit v co nejstručnější systematické formě základní principy integrální vědy, zahrnout všechna podstatná témata z Teilhardova díla a upozornit na ta, která mohou být inspirací pro současnou filosofii i teologii. Nakolik je mi známo, souhrn tohoto typu zatím v sekundární literatuře chybí a pro čtenáře je obtížné přehlédnout v celku Teilhardovo rozsáhlé dílo (13 svazků sebraných filosoficko-náboženských spisů), což vede často k jeho mylnému či zjednodušenému chápání. Z období první recepce Teilharda v 60. a 70. letech 20. století je sice k dispozici množství výkladů, ty ale už dnes nepostačují pro další rozvíjení jeho myšlení. Cílem tohoto článku je proto také upozornit na současnou sekundární literaturu, v českém prostředí neznámou, konkrétně sborníky a ročenky vydávané péčí *American Teilhard Association*¹, ve kterých je Teilhard chápán jako „myslitel pro 21. století“. (Salmon 2011, s. 1)

Cíl integrální vědy

Teilhardovým hlavním úmyslem bylo vytvořit integrální vědu, která by odpovídala na otázku, jakým způsobem má lidstvo pokračovat v evoluci. Evoluce, tak jak Teilhard tohoto slova používá, znamená především pokračující sjednocování lidstva. To je podle jeho názoru zcela závislé na speciálním typu energie, tzv. chuti k životu (*goût de vivre*), v důsledku jejíhož nedostatku, projevujícího se především různými druhy existenciálního strachu (*peur existentielle*), se může celý proces zbrzdit, deformovat či snad dokonce ztroskotat. „Chut' žít' – není nic menšího než energie vesmírné evoluce, pramenící tajemně z nejprvotnějšího základu každého z nás v podobě vrozené přitažlivosti bytí.“ (AE, s. 239; ChŽ, s. 175)² Cílem evolučního vývoje není podle Teilharda pouze přežít, ale uposlechnout této přitažlivosti, která vede k touze „být více“, přičemž „být více znamená více se spojit.“ (PH, s. 25; VL, s. 28) Možným výsledkem většího propojení lidstva je dosažení vyšší evoluční roviny. Podmínkou je kultivace schopnosti aktivity, tvořivého jednání. Integrální věda, zabývající se evolučním vývojem, je vlastně speciální vědou o vůli a tvůrčí aktivitě, o tzv. autoevoluci lidstva. Teilhard ji považuje za vědu nejdůležitější: „Teoretickému, ale i praktickému studiu této vůle, která radikálně podmiňuje všechny formy naší moci, by se měla věnovat nová věda – možná nejdůležitější ze všech.“ (AE, s. 225; ChŽ, s. 181) Tento ústřední etický problém svého díla nazývá Teilhard aktivace energie.

Podle Teilharda se lidské jednání liší od chování zvířat právě schopností představovat si do budoucnosti a měnit svět na základě různých druhů pravidel a ideálů, které toto jednání podmiňují, stejně jako je chování zvířete podmíněno jeho instinkty. Pro evoluci jsou významné především ideály, které fungují jako racionální výklad (model) celku světa a mají schopnost vzbudit zaujetí pro sjednocování lidstva, což je podmínka dosažení vyšší evoluční roviny: „Ze všech forem víry, k jejichž ozkoušení

¹ www.teilharddechardin.org

² Na prvním místě v závorce je uvedena zkratka názvu příslušného svazku sebraných Teilhardových spisů ve francouzštině, na druhém místě zkratka českého překladu (pokud je k dispozici).

v běhu času dojde, bude moci (i tentokrát z energetické nutnosti) přežít pouze a jedine ta, která prokáže schopnost maximálně podněcovat (nebo ‚aktivovat‘) síly self-evoluce.“ (CC, s. 267; JV, s. 142) Důsledkem takové teorie je aktivace energie, což konkrétně spočívá ve změně pohledu na celek světa: „Pod chutí žít či chutí k životu rozumím onu duševní vlohu, zároveň rozumovou a citovou, která nám dává vidět celek života, světa a činnosti jako zářící, zajímavý a vábný.“ (AE, s. 239; ChŽ, s. 175)

Podle Teilhardova názoru je hlavním předpokladem budoucího úspěchu lidstva nabytí přesvědčení, že vesmír může dosáhnout jakési nevratné dokonalosti. Tento stav dokonalosti spojuje s nejvyšším rozhojněním bytí. Cílem integrální vědy nakonec není jen rozhojnit chuť žít na základě koherentního evolučního ideálu, ale dokonce vyvolat lásku k namáhavému evolučnímu procesu, který je nedílně spojen s různými formami rizik a na lidské rovině mnoha podobami zla. To je možné pouze tehdy, když budeme správně extrapolovat dosavadní postupy evoluce vedoucí ke vzniku lidského vědomí, nejdůležitější síly vývoje, protože pouze bytosti vědomé jsou schopné řídit se ideály. Konkrétně to znamená vysledovat v dosavadním průběhu vývoje určité vlastnosti, jejichž kvalita roste a které jsou zároveň vhodné ke stupňování. Podle Teilharda lze tímto způsobem dojít k přesvědčení, že samotný vesmír lze chápat jako osobní a evoluci jako proces, který směřuje ke vzniku osobního vědomí a jejich sjednocení a prohloubení v Osobě nejvyšší, v Bohu. Dodáním tohoto náboženského rozměru našim ideálům je podle Teilharda možné najít k evoluci vztah, který v nejvyšší míře rozhojňuje tvůrčí aktivitu: „Věřit v evoluci a sloužit jí bylo málo: nyní je možné, dokonce nutné, evoluci (doslova) milovat.“ (CC, s. 214; JV, s. 97)

Komplexita a energie

Komplexita (*complexité*), jejímž synonymem je takzvané organické navíjení vesmíru (*enroulement organique*), je ústředním pojmem Teilhardova díla. „Vidíme, jak se hvězdný vesmír prostorově rozpíná z nepatrného k nesmírně velikému; ještě zřetelněji vidíme, jak se organický vesmír navíjí (nabaluje) sám na sebe od velmi jednoduchého ke krajně složitému.“ (PH, s. 334; VL, s. 247) Teilhard rozlišuje dva základní druhy uspořádání všech evolučně vzniklých systémů: Nahromadění neuspořádaných částic – agregáty (*simple agrégation*) (PHN, s. 28; MČP, s. 15) a komplexní systémy. Rozdíl mezi nimi spočívá ve vzájemné provázanosti všech částí určitého celku, jako je tomu v případě komplexních systémů, a v chybějící provázanosti u agregátů. Komplexní systém jako celek projevuje určité vlastnosti, které jsou závislé na aktivitě jeho částí, ale nejsou z nich odvoditelné, když zkoumáme tyto části odděleně. To znamená, že po rozdělení na části ztrácí komplexní systém určité vlastnosti. Kdežto agregát, například hromada písku, si vlastnosti po rozdělení zachovává.

Komplexní systémy se podle Teilharda dělí na dva základní typy, komplexy fixované (nepravé) a centrované (pravé). Do první skupiny patří anorganické látky, jako např. krystaly, které mohou svou komplexitu rozšiřovat pouze „nalepováním“ částí zvenku v době svého vzniku a pak se fixují do stabilní podoby. Centrované komplexní systémy jako buňka a všechny systémy vyšší skládající se z buněk mohou existovat jen

za cenu neustálé výměny svých částí. Po dobu trvání své existence zůstávají v různé míře závislé na okolních systémech, protože pouze výměnou energie, hmoty či informace s okolím nebo s většími celky, mohou organizovat různé části, ze kterých se skládají, a udržovat stabilitu své struktury. Na rozdíl od fixovaných komplexů „mohou své složení, tj. svou komplexnost modifikovat, aniž by se tím zničily“ (PHN, s. 43; MČP, s. 23) a také ji zvětšovat. Co to konkrétně znamená „modifikovat svou komplexnost“, je hlavní otázkou tohoto textu.

V Teilhardově uvažování o komplexních systémech hraje zásadní roli jejich vzájemná závislost a provázanost, která v průběhu času narůstá. Každý systém je především závislý na systémech evolučně starších a využívá je jako své funkce, protože „každý prvek vesmíru je doslova utkán ze všech ostatních.“ (PH, s. 38; VL, s. 39) Lidské tělo využívá energii z atomů vzniklých kdysi dávno v prvních sluncích, všechny tělesné funkce jsou rozvinutím procesů vyvinutých prvními buňkami před miliardami let a každá lidská myšlenka je svým původem zasazena do samých počátků lidského vědomí. Navíjení vesmíru znamená, že ačkoli jsou systémy stále různorodější, stávají se navzájem více provázané. Tento proces narůstající provázanosti či organizace v různorodosti je v Teilhardově díle vlastním významem slova evoluce, synonymem pro „rozhojňování bytí“. Teilhard chce dokázat, že evoluční proces přirozeně směřuje k vytvoření jednoho jediného systému, který by v sobě určitým způsobem zahrнул všechny ostatní v jejich maximální různorodosti a spojení. Výklad této myšlenky je také hlavním úkolem integrální vědy.

Integrální věda, tak jak ji Teilhard chápe, vyžaduje, aby evoluce, včetně dramatu vzniku společenských struktur a kultury, které jsou jejím přirozeným pokračováním, byla uvažována „z hlediska ne už jen morfologického nebo kvalitativního, ale z hlediska energetiky.“ (AE, s. 382) Vesmírná látka, kterou Teilhard často nazývá *Weltstoff*, sestává především z energie, což je dokonce třeba považovat za apriorní tvrzení. „A priori se může vyskytovat jen to, co je založeno na energii.“ (AE, s. 381) V návaznosti na výše zmíněnou zásadu „více být znamená více se spojit“ lze tento energetický princip vyjádřit takto: „Z hlediska dynamiky prvním na světě není ‚bytí‘, ale ‚spojení‘, z něhož se bytí rodí.“ (CC, s. 271; JV, s. 146) A priori se může vyskytovat jen to, co je založeno na nějakém spojení. Každé spojení je možné jen na základě určitých vazeb a žádnou vazbu není možné uskutečnit bez určité energie. Každá hmotná struktura je až druhotná, energie a z ní pocházející možnost spojení musí jejímu vzniku předcházet.

K vysvětlení způsobu vzniku komplexních systémů Teilhard ve svém díle využívá a osobitě rozvádí postřehy z termodynamiky, nauky o vzájemných přeměnách různých druhů energie a jejich využití ke konání nějaké práce, změny. Pojem energie používá Teilhard v širokém významu a souhrnně jím vyjadřuje „psychologický smysl úsilí, schopnost působení, přesněji vzájemného působení ... Je to tedy schopnost vazeb.“ (PH, s. 36; VL, s. 37) Teilhard pojem energie rozšiřuje na všechny evoluční roviny. Vzhledem k obvyklému užití pojmu v přírodních vědách, je tedy Teilhardovo užití analogické. Projevem energie jsou pro Teilharda všechny možné typy vazeb od jaderných sil v atomech, přes chemické vazby, řízení látkové výměny v buňkách, až po instinkty a smyslové vnímání na úrovni živočichů a na úrovni lidské pak především

myšlení a láska. Energie je obecně schopnost změny na základě vztahu, jakékoli vzájemné působení různých systémů. Jejím odvozeným modem je také schopnost reagovat na nějaký druh energie nebo odolávat působení nějaké energie zvenčí, odolávat změně. Důležitou formou spojení jsou proto také odpudivé síly, protože spojení neznamená slití dohromady, ale právě *spojení* dvou různých entit či schopnost odporu. Odpudivé síly tak lze chápat jako síly nutné pro udržení integrity systému. Energie je tedy souhrnný pojem pro všechny druhy přitažlivých a odpudivých sil, na vyšší evoluční rovině pojmenované jako síly sympatie a antipatie:

„Mezi jednotlivými prvky se (...) objevují skutečné sblížující a odpudivé síly (sympatie a antipatie), jež nahrazují nepravé „sympatie“ a „antipatie“ mezi předživými a nižšími živými skutečnostmi; nepravé proto, že se patrně dají redukovat na pouhé reakce na zakřivení časoprostoru a biosféry.“ (PH, s. 337; VL, s. 249)

Hlavní ontologické principy integrální vědy

O komplexních systémech uvažuje Teilhard způsobem, který je určen hlavní ontologickou zásadou jeho „vědy o evoluci“, zákonem spojení: Být znamená spojovat a být spojován. *Esse est unire et uniri*. (CC, s. 271; JV, s. 146) V hlavním Teilhardově systematickém díle *Centrologie* je tato ontologická teze vymezena jako

„základní ontologický vztah mezi bytím a spojením (sjednocením), vyjádřitelný dvěma opačnými formami, které se bezpochyby vzájemně doplňují: 1/ vztah pasivní: „více být znamená být více sjednocen z mnohého“ – 2/ vztah aktivní: Více být znamená více sjednocovat mnohé.“ (AE, s. 120)

Tento hlavní zákon by se dal také opsat jako zákon centrování. Jeho upřesněním na základě určité zkušenosti je zákon o diferenciaci spojením:

„V každé oblasti, ať se jedná o buňky v těle, o členy společnosti nebo prvky nějaké duchovní syntézy, spojení vždycky diferencuje, rozrůžňuje. V každém organizovaném celku se jeho části zdokonalují a dospívají.“ (PH, s. 290; VL, s. 218)

Evoluce tedy probíhá jako sebeorganizace každého systému a zároveň snaha o zapojení se do systému širšího, protože jedině tak lze naplnit touhu po rozhojnění bytí: Pouze spojení rozhojňuje síly, umožňuje projevit nové vlastnosti a zvýrazňuje jedinečnost každé evoluční bytosti. Vyjádříme-li nakonec tento princip ve vztahu ke křesťanské myšlence světa určeného k naplnění v konečném společenství s Bohem, lze ho nejobecněji shrnout jako diferencující spojení, které *tvoří nové bytí*. Donaldu P. Grayovi (2003, s. 30) se podařilo tento princip souhrnně vyjádřit možná lépe než Teilhardovi:

„Jestliže společenství je konečný stav, pak vytváření společenství představuje cestu k němu. Tvořivá spiritualita je tedy jednotící (neboli komunitní) spiritualita, neboť skrze budování komunity je utvářen také konečný stav, nové situace, které nikdy předtím neexistovaly.“

Teilhard složitý princip vzájemného spojování provázeného diferenciací a vzestupem ducha k jednotnému systému, konkrétně ke sjednocení s Bohem, nazývá centrováním a vědu o tomto postupu centrologií. Vlastním názvem Teilhardovy integrální vědy o evoluci by tedy mohla být právě centrologie, ačkoli on sám ji neoznačuje jednotně a v sekundární literatuře se nejvíce vžil poněkud zavádějící název fenomenologie, používaný v *Le Phénomène humain*. Ontologické zákony jsou základními tvrzeními této vědy. Konkrétním úkolem tohoto výkladu je vysvětlit způsob, jakým byla tato tvrzení získána, tedy otázka po metodě centrologie.

Zákon rekurence

Aby bylo možné uvažovat o cíli evoluce, je třeba určit nějaké vlastnosti, které v jejím průběhu narůstají, a usuzovat o jejich možné konečné podobě. K tomu je nejprve třeba zvolit určitou perspektivu pohledu, z níž lze evoluční fenomény pozorovat. Věda, která chce odpovědět na otázku po smyslu lidského jednání, musí podle Teilharda nutně vycházet z člověka samotného a vzít jako základ svého zkoumání fenomény, které se vyskytují na lidské rovině. To je především vědomí a s ním spojené jevy jako záměrná aktivita, tvůrčí činnost, touha po jedinečnosti, schopnost lásky, vášně pro objevování a výzkum, schopnost vytvářet umělecká díla, náboženský smysl a touha po nesmrtelnosti, ale také strach a schopnost pociťovat i působit zlo. Vědecká perspektiva centrologie na těchto fenoménech začíná a nepovažuje je, narozdíl od současných přírodních věd, za beze zbytku převoditelné na fenomény vzniklé na starších evolučních rovinách.

Z metodologických důvodů předpokládá Teilhard nejprve u každého evolučně vzniklého systému existenci něčeho, čemu lze říkat vnitřek (*dedans*), psychika nebo vnitřní či duchovní energie, a co se podle stupně komplexity systému rozvíjí do různých typů fenoménů, jejichž zatím nejvyšší, ale nikoli konečnou plnost nacházíme u člověka. Hypotézu o přítomnosti psychické stránky na všech rovinách formuluje Teilhard ve svých dílech mnoha různými způsoby. Její nejznámější vyjádření nacházíme ve *Le Phénomène humain*:

„Přírodní anomálie [život, vědomí, svoboda] je vždy jen zvýrazněním nějaké vlastnosti, rozšířené v nepostižitelném stavu všude. Fenomén bezpečně zjištěný být jen v jediném bodě má díky základní jednotě světa nezbytně všudypřítomnou hodnotu a všudypřítomné kořeny.“ (PH, s. 52; VL, s. 48)

Pro postup evoluce jsou podle Teilharda podstatné tyto tři základní vlastnosti: Vědomí, dále jedinečnost lidské osoby (tzv. personalita) a nakonec svoboda (spontaneita). Tyto

vlastnosti nazývá emergentní, postupně se vynořující, stupňující se. Všechny tři spadají pod obecnější pojem vnitřek. Teilhard tvrdí, že ucelený obraz evoluce získáme, „až si povšimneme, podle jakých kvalitativních zákonů se mění a rostou projevy toho, co jsme právě nazvali vnitřkem věcí.“ (PH, s. 54; VL, s. 49) Hlavní zákony centrologie tedy budou zákony, které popisují, jakým konkrétním způsobem dochází k nárůstu psychické energie a s ní spojených vlastností v závislosti na stupni dosažené komplexity. Tvrzení o závislosti stupně psychiky (vnitřku) na míře komplexity (PH, s. 57; VL, s. 52) nazývá Teilhard obecným zákonem rekurence, zákonem opakování (*loi de récurrence*).

Podle zásad centrologie musí být tento zákon „ověřitelný na poli fenoménů a přiměřeně extrapolovatelný na celek času a prostoru.“ (AE, s. 105) To znamená dvojí: U každé z emergentních vlastností Teilhard nejprve provádí jakési genealogické zkoumání, když ukazuje postup a pravidla jejího nárůstu v minulosti, ověřitelné nějakým druhem smyslové evidence. Následně lze na základě takto získaných poznatků extrapolovat do budoucnosti a vytvořit hypotézu možného cílového stavu konkrétní vlastnosti. Podstata metody centrologie tedy spočívá v určení toho, co zůstává v průběhu nárůstu emergentních vlastností stejné, ve vymezení obsahu pojmů vědomí, personalita a svoboda tak, aby se daly aplikovat na každou evoluční rovinu, a zároveň sledování způsobu postupného obohacování obsahu těchto pojmů. Konkrétním záměrem tohoto textu je tedy určit odvozené zákony rekurence pro všechny tři vlastnosti a ukázat jejich možné extrapolace.

Při takovém postupu je zjevné, že centrologie musí využívat poznatky různých věd (fyziky, chemie, biologie, psychologie, historie, teologie ...) a pro obsahy svých hlavních pojmů hledat koreláty ve všech oblastech výzkumu a vědění. Propojení a vzájemná komunikace různých věd bylo také Teilhardovým cílem (konkrétně propojit fyziku, biologii a historii). Ačkoli mu bývá často vyčítáno, že směšuje pojmy z různých oblastí, je tento postup základem metody centrologie a spočívá právě v nahlížení na bytí jako stupňující se, což se nijak nekryje s metodou novověké přírodovědy. Z ní si Teilhard půjčuje řadu pojmů, ale dává jim mírně odlišný obsah. V podstatě chce ukázat, že novověký model přírody je jen jeden z možných, a nabízí alternativu. Je proto otázkou, jaký smysl může mít kritika jeho díla z redukcionistických pozic a poukazování na to, že se přírodovědné pojmy přesně nekryjí s Teilhardovými, když jediným výsledkem bude nutně konstatování Teilhardovy „nevědeckosti“. (On samozřejmě považuje za nevědecký zase redukcionismus a vědou nazývá právě tázání se po smyslu a stupňování bytí.)

II. Vědomí

Podle Teilharda je celou evoluci třeba chápat především jako postup k vědomí, jako historii „zápasu, který se ve vesmíru odehrává mezi sjednocenou rozmanitostí a neorganizovanou mnohostí; bude to stálá aplikace základního zákona komplexnosti a vědomí, z něhož vyplývá určitá psychicky konvergentní struktura a zakřivení světa.“ (PH, s. 58; VL, s. 52) V určitém ohledu je totéž, říci, že evoluce je evolucí psychické stránky, jako říci, že je evolucí vědomí, protože pojem vědomí použitý v širokém

smyslu slova „označuje všechny druhy psychiky, od těch nejchudších myslitelných forem až po specificky lidský fenomén reflektovaného poznání.“ (PH, s. 53; VL, s. 49) Vědomí je tedy druhem psychické či duchovní energie, která je v Teilhardově díle nazývaná také radiální energie. Z tohoto úhlu pohledu by „evoluce nebyla v podstatě ničím jiným, než neustálým narůstáním této ‚psychické‘ či ‚radiální‘ energie.“ (PH, s. 155; VL, s. 122) Prvním úkolem při výkladu pojmu vědomí musí proto být určení znaku, který je společný všem druhům psychických energií, nalezení určujícího znaku radiální energie, dále formulování zákona rekurence ohledně narůstání vědomí a následný pokus o extrapolaci do budoucnosti.

Otázky kolem radiální energie jsou v teilhardovské sekundární literatuře právem považovány za jedny z nejtěžších. Literatura ze 60. a 70. let si s tímto problémem většinou nedokázala uspokojivě poradit. Nejnovější výklady Teilhardova díla se zdají být na lepší cestě. Například Katleen Duffy (2003) ve svém článku *The Texture of the Evolutionary Cosmos* upozorňuje na přehlížený, ale podstatný fakt, že Teilhard ve svých textech velmi často používá různá přirovnání z geometrie jako např. textura, tkanivo, středovost, konstrukce apod. Duffy na těchto příkladech ukazuje blízkost Teilhardova myšlení k současným vědám o komplexitě. Nám zde její článek poslouží spíše jako inspirace pro pokus o vlastní řešení problému radiální energie, a to právě s ohledem na ústřední roli geometrických přirovnání v Teilhardově systému. V textu *Exquisse d'un univers personnel* nacházíme z hlediska výkladu zásadní místo, jakousi obecnou definici ducha, udání jeho obecné formy vztahující se dokonce i na Boha:

„Žádný duch (dokonce ani Bůh nakolik může být předmětem naší zkušenosti) neexistuje, ani by nemohl existovat jako struktura, bez nějaké mnohosti, která by k němu byla přidružena, tím méně jakožto centrum bez nějaké okolní sféry nebo oběžnic.“ (EH, s. 74)

Teilhard tvrdí, že „čistý duch je stejně nemyslitelný jako čistá hmota“ (EH, s. 74), protože duchem rozumí právě spojení, vazby. Vazba nemůže existovat bez něčeho, co je vázáno, a všechno, co existuje, je udržováno v bytí pouze na základě nějakých vazeb. Centrovaná struktura každého systému, buď co do svého vzniku jako v případě krystalů, nebo udržování a rozšiřování, jako u každé tzv. pravé komplexity, je závislá na vazbách s okolím, části systému zase na vztahu k centru a části v okolí systému mohou být centrálním systémem podporovány a udržovány ve svém bytí a/nebo mu poskytovat svoji podporu. Teilhard uvádí jako příklad galaxie s jejich spirálovitým tvarem a veškeré formy života, čímž myslí patrně řídicí jednotku organického systému (například nervovou soustavu) jako střed, jeho tělesnou stavbu jako přidruženou strukturu, vazby, kterými působí na ostatní systémy včetně celku jeho životního prostředí jako jeho silové „gravitační“ pole a sféru oběžnic. Všechny formy bytí sledují podle Teilharda tento „velmi jednoduchý zákon psychické koncentrace.“ (EH, s. 72) Tyto vztahy vzájemné závislosti jsou nesmírně složité a jejich složitost v průběhu evoluce narůstá.

Ve všech těchto případech nelze najít žádnou společnou substanci, protože části, ze kterých jsou různé systémy složeny, mohou být odlišné, stejně jako vazby, kterými se k sobě tyto části vážou uvnitř systému i kterými systém přitahuje části další. Teilhard často mluví o gravitaci jako základní formě energie a nemá přitom na mysli konkrétní gravitační sílu, ale spíše vlastnost radiální energie soustřeďovat kolem jednoho ohniska. O vnitřku lze tedy říci přinejmenším to, že je to jakási energie typu silového pole soustřeďující se kolem určitého středu. Radiální energii si tedy lze představit jako obecný „tvar ducha“, obecnou duchovní formu vesmíru typu přitažlivého ohniska, které zajišťuje, že jednotlivé části jsou ve vzájemném vztahu, „ví“ o sobě navzájem. Je to síla „dlouhého dosahu“ zajišťující vztah částí k celku. Skutečný význam radiální energie a také možnost využití tohoto pojmu ve vztahu k současným vědám se ukáže až v souvislosti s problémem svobody a samoorganizace. V tomto stadiu zkoumání ale nemá smysl pokoušet se násilně stanovit, jakým konkrétním druhem energie by mohla radiální energie být, stačí určit její základní vlastnost, což je právě schopnost formovat kolem středu, vztah k celku vycházející z určitého ohniska. V současnosti je tento pojem zajímavě rozvíjen v souvislosti s informačním řízením a komunikací v různých systémech, což je jedno z perspektivních a otevřených témat současného teilhardovského bádání. (Viz např. Morowitz & Schmitz-Moormann 2011, s. 150–166)

Radiální a tangenciální

Problém „vnitřku“ a duchovní energie je v Teilhardově díle nejčastěji tematizován na vztahu energie radiální k energii tangenciální, na základě známé (a v detailech neobyčejně složité) pasáže z *Vesmíru a lidstvo*, kde se Teilhard zabývá jejich vzájemnou závislostí (PH, s. 59–64; VL, s. 53–56). V sekundární literatuře nebyl vztah těchto dvou energií dosud uspokojivě vyřešen. Zde k problému přistoupíme na základě toho, co bylo řečeno výše. Za radiální energii budeme pokládat právě obecnou formu uspořádání částí kolem nějakého centra a za hlavní vlastnost této energie tendenci k vytváření různých typů uspořádání na základě vztahování částí k nějakému celku a jeho ohnisku přitažlivosti.

Ohledně vztahu těchto dvou „energií“ je důležité, že vazby mezi centrem a jeho částmi i okolím se mohou realizovat na základě široké škály různých vazebných sil. Právě tyto vazby jsou v Teilhardově díle obecně nazývány tangenciální bez ohledu na konkrétní typ energie, jímž je vazba realizována. Obě energie mají mezi sebou jasně vymezený vztah: Systém musí disponovat volnou tangenciální energií, tedy nějakou potenciální možností vazby (schopností působit změnu), aby mohl navázat vazbu (vztah) s jiným systémem. To znamená, že přibere či sdílí s druhým systémem nějakou jeho část nebo jiným způsobem reaguje na kontakt s vnějším systémem změnou svého uspořádání. Může to být například změna prostorového uspořádání molekuly proteinu po navázání atomu při metabolických procesech v buňce, vytvoření smyslového vjemu u vyšších živočichů, na rovině lidského vědomí například přibrání nového poznatku do stávající struktury poznatků.

Z hlediska zákona rekurence vztahujícího se k nárůstu psychické stránky je důležité určit, jakou roli má tangenciální energie v procesu nárůstu energie radiální. Teilhard tvrdí: „Variace radiální energie v závislosti na energii tangenciální se podle naší hypotézy děje *prostřednictvím nějakého uspořádání* (*Par l'intermédiaire d'un arrangement*).“ (PH, s. 63; VL, s. 55) Radiální energie bude narůstat tehdy, když se zvětšuje také komplexita systému. Není to ale kdykoli se změní nebo obohatí struktura, protože podle Teilharda není míra komplexity určena pouhým počtem prvků sdružených v nějakém systému a přibrání nového prvku do stávající struktury nemusí znamenat zvýšení komplexity. Vzhledem k tomu, že o komplexitě je nutno uvažovat v souvislosti s „rozhojněním bytí“ a bytí se u Teilharda tematizuje v souvislosti s energií, projevuje se nárůst komplexity rozhojněním počtu konkrétních tangenciálních vazeb, kterými se systém vztahuje ke svému okolí, rozšířením životního prostoru: „Čím je něco v přírodě živější, tím to také rozšiřuje svůj životní prostor.“ (AE, s. 217; MČP, s. 152) Nebo obdobně vyjádřeno: „Vyšší prvky se dají vždy poznat podle většího poloměru volby, který vychází z lépe vymezeného středu koordinace a vědomí.“ (PH, s. 184; VL, s. 141) Ačkoli sem patří také vztahy agresivního typu, které souvisí s přežitím organických systémů, je pojem životního prostoru mnohem širší, protože zahrnuje také všechny formy spojení, která umožňují nové vazby a působení, aniž by ničily to, s čím se určitý systém spojuje. Rozšíření životního prostoru je automaticky spojeno také s nárůstem radiální energie (obohacení „geometrického vzoru“ systému, duchovní formy), rozšířením vztahu k celku.

Předpokladem navýšení radiální energie je spojení částí systému ve vzájemné provázanosti – hierarchické a organizační – zařazením nového prvku do stávající struktury, tak, že má možnost působit (byť zprostředkovaně) na všechny ostatní prvky v ní zařazené, což přispěje k tomu, že systém může navazovat nové vazby s okolím. Z hlediska vývoje systému jako jedince jsou významné především ty procesy, při kterých dochází k přeuspořádání stávající struktury vazeb, protože po takovém ději mohou energetické toky v systému pracovat účinněji, což se projeví právě na šíři životního prostoru. Takové přeuspořádání se ale může odehrát pouze při překročení určité kritické meze, hranice:

„Ve všech oblastech, když nějaká veličina dostatečně vzroste, mění náhled vzhled, stav či povahu. Křivka se láme a obrací, povrch přechází v bod, tuhé těleso se rozdrtí, kapalina vře, vajíčko se segmentuje, nad nahromaděnými fakty probleskne intuice... Kritické body, změny stavu, stupně na svahu – skoky všeho druhu v průběhu vývoje.“ (PH, s. 36; VL, s. 67)

Jako příklad takového přechodu, při kterém narůstá komplexita, může nejlépe posloužit Teilhardova zmínka o nahromaděných faktech a „záblesku intuice“, protože také soubor myšlenek či pojmů (například v napsaném textu) je komplexním systémem. Jedná se o tzv. „aha“ zážitek, kdy např. po náročném shromažďování mnoha poznatků z různých pramenů dojde k jejich náhlému pochopení, které spočívá především v jejich propojení do logické sítě vzájemných vztahů. Díky tomu lze určit, jak se každé tvrzení vztahuje ke

každému jinému tvrzení, a člověk je schopen vyhledávat efektivněji poznatky nové a propojit je s poznatky dosavadními, tedy navázat nové intelektuální vazby.

Z hlediska kritéria komplexity je důležité, že v okamžiku přeuspořádání může dojít k výraznému zjednodušení dosud nepřehledné sítě spojení. Např. uspořádaný text je kratší, ale komplexnější, než předchozí text neuspořádaný, protože v uspořádaném se pojmy vzájemně hierarchicky podřadily podle obecnosti a témat. Počet prvků, slov, se tedy snížil, naopak komplexita se zvýšila, protože text má větší schopnost zprostředkovávat k textům ostatním či životním zkušenostem čtenáře a to na základě lepší vzájemné provázanosti svých částí. Text je také vhodným příkladem pro ilustraci toho, co je to obecná duchovní forma, založená na radiální energii: Středem textu je teze či soubor tezí (nebo axiomů), jako jejich přidružená struktura se k nim vztahují a z nich vycházejí jednotlivá tvrzení. Okolím textu jsou všechny druhy působení textu na čtenáře či další texty, kam patří nesmírná škála různých vazeb. Nejkomplexnějším textem by podle Teilhardova měřítka byl takový, který měl v historii písennictví nejvyšší vliv na rozšiřování komplexity lidstva, což pochopitelně nelze exaktně změřit.

Na úrovni člověka je přeuspořádání vazeb vždy provázeno různými druhy emocí, protože se jedná o energeticky náročný a často nebezpečný proces, který nemusí vždy vést k nárůstu komplexity. Každé větší rozšíření komplexity je tak z podstaty evoluce samé provázeno různými riziky. Pocit štěstí či spíše chuti k životu je u člověka znakem zvýšení komplexity, emoce jako strach, vztek nebo smutek jsou spojeny s jejím ohrožením či snížením.

Radiální energii zde tedy budeme chápat jako energii vnitřního organizování (uspořádávání) systému, jakýsi celostní či řídicí princip, a energii tangenciální jako projev této vnitřní energie dovnitř i navenek v podobě různých typů vazeb uvnitř i vně systému. Teilhard zdůrazňuje, že je to právě radiální energie, která systém „přitahuje směrem ke stále komplexnějším a centrovanějším stavům, směrem vpřed,“ (PH, s. 62; VL, s. 55) protože je odpovědná za reorganizaci systému. Tangenciální vazby jsou pouze jejím odvozeným projevem. Nárůst komplexity je tak synonymem pro zvýšení centrovanosti a lze díky němu uvažovat také o evoluci konkrétních jednotlivců, což neodarwinismus, který se evolucí zabývá pouze z hlediska druhů, neumožňuje.

Zákon divergence, konvergence a emergence

Jedinec se může podle Teilharda vyvíjet rozšiřováním své radiální formy, které je provázeno rozhojněním počtu tangenciálních vazeb. Pro evoluci celého lidstva a obecně pro evoluci jako směřování k plnosti bytí je ale určující vyšší forma rozvoje, která se může uskutečnit pouze ve spolupráci velkého množství jedinců či prvků. Nejobecnější Teilhardova definice „vnitřku“, ve které je opět použito přirovnání z geometrie, tyto dvě možnosti rozšíření radiální energie rozlišuje:

„Bytost skutečně může mít vnitřek mnoha různými způsoby. Uzavřená plocha, zpočátku nepravidelná, se může uspořádat okolo středu. Kruh může zvýšit řád své

symetrie, když se stane koulí. Nic nebrání tomu, aby se míra vnitřku vlastní nějakému kosmickému prvku nemohla měnit, buď uspořádáním částí, nebo přibráním další dimenze, až náhle vystoupí na novou úroveň.“ (PH, s. 91; VL, s. 77)

Vystoupení na novou úroveň zde znamená nikoli pouhou změnu či kvalitativní zesílení stávajících typů vazeb pomocí uspořádání (či přeuspořádání) částí, ale objevení se vazeb zcela nových, které se na starší evoluční rovině nevyskytují. Zákon rekurence popisující tento proces lze nazvat jako zákon divergence, konvergence a emergence. Pomocí střídajících se fází divergence, konvergence a emergence vysvětluje Teilhard genezi třech hlavních sfér v dosavadním vývoji vesmíru – geosféry, biosféry a v současnosti genezi tzv. „myslící sféry“, noosféry. K procesu emergence dochází, když radiální energie podstatně mění podobu. K tomu musí být splněny dvě nezbytné podmínky: Nejprve nahloučení na určité omezené ploše, které systémy či prvky doslova nutí, aby se mezi sebou začaly více provazovat, k čemuž by jinak nedošlo.

„Zkuste stlačovat neoživenou hmotu a uvidíte, co se stane: aby tomuto působení unikla, změní svou strukturu nebo stav. Udělejte totéž s živou hmotou – ovšem opatrně a v patřičných mezích – a uvidíte, že se začne organizovat. Toto je patrně nejobecnější zákon, vysvětlující genezi biosféry a tím spíš noosféry.“ (PHN, s. 141; MČP, s. 75)

Na každé rovině komplexnosti se tak podle tohoto zákona systémy nejprve ve své divergentní fázi, která je podmíněna předchozím nahloučením v nějakém vymezeném prostoru, rozrůžňují do „vějíře“ rozličných variant téhož typu komplexity, který Teilhard nazývá izosféra (AE, s. 104). Patří sem například různé typy atomů seřazené podle protonového čísla nebo různé druhy rostlin a živočichů, zakreslované podle morfologické příbuznosti do tzv. „stromu života“. Z tohoto vějíře mohou do konvergentní fáze dospět prvky, které si v divergentní fázi vytvořily největší schopnost vazeb, a ty se v období své expanze šíří v prostoru a zároveň začínají vytvářet tkanivo propletených vztahů. Až nakonec celá propojená tkáň dosáhne takové míry provázanosti a vzájemné nahloučenosti, určitého kritického bodu, že dojde k takzvanému emergentnímu skoku, který Teilhard často nazývá mutací. Oproti pouhému přeuspořádání je zde podstatné, že tato evoluční mutace se může objevit pouze za spolupráce velkého množství propojených systémů, při kterém neobyčejně vzrůstá právě radiální energie, až spontánně vytvoří zcela nový radiální vzor. Tento bod emergence nelze exaktně předvídat, ani nelze přesně určit, jaké nové vazby se po něm objeví.

V bodě emergence dochází opět k radikálnímu přeuspořádání vazeb mezi určitými prvky uvnitř systému, díky čemuž mohou jeho energetické toky pracovat mnohem účinněji, kromě toho ale energie získává zcela novou kvalitu. Vznikají nové typy energií, a tím pádem také nové typy vazeb navenek a z hlediska morfologického také nové vlastnosti. Po přechodu bodem emergence se tedy mění „ne pouze určité vlastnosti

částic, ale podstatně se proměňuje i samotný postup jejich vzniku,“ (AH, s. 305) protože na základě nových typů spojení může evoluční vývoj, spočívající ve spojování a rozrůžňování, pokračovat odlišným způsobem. Evoluce zatím podle Teilharda prošla dvěma body emergence: prvním byl vznik života, vznik první živé buňky po velkém nahloučení organických sloučenin na povrchu Země. Tehdy se objevila a začala rychle rozvíjet celá škála nových vazeb, z roviny anorganických sloučenin nepředvídatelných: schopnost buněčného řízení vedoucí až ke vzniku rozvinutých nervových soustav primátů. A právě mezi primáty, kteří byli v době svého největšího rozvoje rozšířeni po velkých prostorech Země, došlo k emergentnímu skoku, který je zásadní pro evoluci lidstva a možné završení evolučního procesu: ke vzniku vědomí a počátku rozvoje noosféry.

Vědomí jako nejsilnější energie centrování

Teilhard je přesvědčen, že aby byl člověk ochotný pracovat na pokračování evoluce, musí věřit, že pracuje na díle, které je věčné. Podle jeho názoru je každá jiná víra týkající se budoucnosti, jako například myšlenka cyklického opakování vesmíru či stálého pokroku, nedostačující. Pouze jistota či postačující nejasné tušení, že pracujeme na díle, které přetrvává, jsou tím, co dodává člověku základní elán, chuť k životu, co ho vede k jednání a aktivuje jeho energii.

„Čím více je člověk člověkem, tím spíše se může dát jen tomu, co miluje. A nakonec miluje jen to, co je nezničitelné. Násobte, kolikrát chcete, rozsah a trvání Pokroku. Růstu Země slibujte ještě třeba sto miliónů let. Jestliže se však na konci této doby ukáže, že celé vědomí se musí vrátit na nulu a že nikde z něho nezůstane jeho skrytá podstata, potom, prohlašuji, skládáme zbraně – a bude to stávka.“ (CC, s. 132; JV, s. 31)

Z důvodu aktivace energie vypracovává Teilhard určitou „termodynamiku ducha“. Jádro problému s radiální energií spočívá totiž v tom, že z přírodovědného hlediska vykazují dvě vlastnosti, které jsou neslučitelné s termodynamickými zákony. S určitým zjednodušením lze říci, že všechny druhy tangenciální energie jsou podřízeny prvnímu termodynamickému zákonu o zachování energie, tedy jejich míra zůstává konstantní, pouze se jeden typ mění v typ jiný, jak také Teilhard často zdůrazňuje. Energie radiální se ale tomuto zákonu vymyká: „Radiální“ hodnota duchovní energie svou povahou pozitivně, absolutně a bez jakéhokoli pevného omezení shora roste v závislosti na rostoucí chemické komplexnosti.“ (PH, s. 71; VL, s. 61)

A co je ještě závažnější, radiální energie se nakonec vymyká i druhému termodynamickému zákonu a tzv. entropii. Tato veličina udává v lineární termodynamice, která se rozvíjela právě v Teilhardově době a Teilhard s jejími poznatky často pracoval, množství rozptýlené energie, jež v systému nekoná žádnou práci a je nenávratně znehodnocena. Tento děj je nevratný, protože při každé práci, tedy transformaci energie, která je spojena s vedením tepla, se podle 2. termodynamického

zákona část energie ztratí ve formě tepla odpadního, které už nemůže být k žádné práci využito. A každý systém se uspořádává, navazuje vazby, pouze díky nějaké práci, tedy transformaci energie. Z toho se dá vyvodit, že díky stálému nárůstu entropie ve vesmíru vzrůstá ve všech systémech neuspořádanost, až nakonec při takzvané tepelné smrti vesmíru zaniknou všechny vazby vzniklé (a třeba i po dlouhou dobu udržované) v procesu energetických transformací a žádné nové se již nebudou moci vytvořit. (K pojmu entropie viz např. Prigogine & Stengersová 2001, s. 115–117.)

Teilhard se myšlenkou tepelné smrti vesmíru vážně zabýval a svou nauku o radiální energii chápal jako návrh, jak uvažovat o systémech, které se možnému rozpadu vazeb vymykají. Zákony termodynamiky se podle Teilharda mění na evoluční rovině, kde se objevuje vědomí. Teilhard se ve svém díle snaží ne snad dokázat, ale poukázat na možnost, že vědomí a jeho základní schopnost spočívající v myšlení, může vytvořit strukturu nepodléhající rozpadu, která se dokáže od těla odtrhnout a nadále přetrvávat v jiné, neznámé formě. Tato schopnost vědomí se týká každého lidského individua, ale také lidstva jako celku v poslední fázi jeho konvergence.

Pro pochopení toho, co je to vědomí, je třeba nejdříve vysvětlit, co znamená pojem „zvnitřňování“. Teilhard totiž občas používá pojem vnitřek nikoli jako název pro radiální energii a geometrii ducha obecně, ale v užším slova smyslu jako speciální projev pozorovatelný až na vyšších úrovních komplexity. Na rovině neživých systémů proto nelze z tohoto úhlu pohledu vnější a vnitřní stránku odlišit. V těchto evolučně nejstarších oblastech si podle Teilharda „dvě stránky světa, vnější a vnitřní, bod za bodem odpovídají, takže chceme-li přejít od jedné ke druhé stačí (...) ‚mechanické vzájemné působení‘ nahradit ‚vědomím‘“ (PH, s. 62; VL, s. 50–51) Teilhard zde posuzuje evoluci nikoli obecně z hlediska formy radiální energie (protože ta nechybí ani na nejstarších evolučních rovinách), ale podle toho, zda vazby, kterými se části systému pojí, dosáhly určité kvality. Jelikož na nižších rovinách ještě není psychická stránka tak silná, nelze ji odlišit od vazebných energií a chceme-li určit míru vnitřku, musíme ho ztotožnit s počtem vazeb, kterými systém disponuje.

Na rovinách vyšších se díky zvýšení komplexity může psychická stránka začít projevovat svými specifickými účinky, kterými jsou různé způsoby „obrácení [...] celé bytosti k sobě samé.“ (PH, s. 188; VL, s. 145) Právě tento proces nazývá Teilhard zvnitřňováním vazeb, je ale otázkou, co přesně to znamená, protože pojem zvnitřňování není v jeho díle blíže specifikován. Navrhujeme chápat ho jako schopnost sebevztahu a zároveň vztahu k okolí v případě velmi složitých systémů. V důsledku toho, že jsou příliš komplexní a jejich životní prostor je nesmírně velký, nemůže centrum se svými částmi ani okolím komunikovat přímo, jako je tomu například v případě molekul a jejich vazeb, ale musí si tuto komunikaci zprostředkovávat určitými zástupnými znaky. V případě fyzikálních nebo chemických vazeb je to, co atomy sdílí, například elektron, totéž jako znak, nelze tedy mluvit o vnitřku ve vlastním slova smyslu. V případě bytostí vybavených smyslovým vnímáním již lze rozlišit znak a označované a do oblasti vnitřku by potom patřily například vjemy barev, které jsou speciální reakcí (podle druhu živočicha) na určité signály z okolí, konkrétně kombinace elektromagnetického vlnění, nebo zvuky jako reakce na vzduchové vlny s různou frekvencí a vlnovou délkou, které

system podle svých schopností zpracovává. Patřily by sem jistě také emoce, určité „znaky“ udávající zprávu o vnitřním stavu systému odrážejícím jeho vztahy k okolí.

Vědomí lze chápat jako nejrozvinutější schopnost zvnitřňování, díky níž se lidská bytost vztahuje k celku sebe sama jako k jedinečné osobě v aktu sebereflexe. Jeho podstatou je schopnost abstrakce a vytváření obecných znaků a symbolů. Myšlení je nejrozvinutějším typem radiální energie, centrum reflektujícího systému, „v němž se všechny představy a zkušenosti vážou a upevňují ve vědomý celek jeho organizace.“ (PH, s. 181; VL, s. 140) Obecné znaky reprezentují lidským bytostem svět jako „svět pro člověka“, a jsou v podstatě částmi, strukturou, kterou kolem sebe ohnisko reflexe každé jednotlivé bytosti uspořádává a jež člověku dovolují vztahovat se k celé šíři jeho životního prostoru.

Teilhard schopnost reflexe považuje za nejrozvinutější typ radiální energie, protože v nejsilnější míře projevuje konvergentní povahu, tedy schopnost organizace, uspořádání určitého materiálu kolem jednoho centra. Lidské vědomí má schopnost „stále víc se v sobě soustřeďovat pronikáním do nového prostoru, a zároveň kolem sebe jako středu uspořádávat okolní svět, ustavovat stále soudržnější a organizovanější perspektivy skutečností, které ho obklopují.“ (PH, s. 190; VL, s. 146) Z hlediska počtu a dosahu možných vazeb k okolí je reflexe schopností zcela výjimečnou. Je totiž v nejvyšší míře schopna vytvářet stále nové vazby, a to pomocí energie, kterou nazýváme myšlení. „Vědomí je mezi všemi energiemi vesmíru jedinečné právě tím, že jako veličina nepřipouští, ba přímo vylučuje představu nějakého stropu či ohybu.“ (PH, s. 256; VL, s. 193) Je jedinou energií, která se ze své povahy nemůže zastavit ve vytváření dalších a dalších vazeb, protože je nejsilnější schopností zvnitřňování, kterou Teilhard občas nazývá obecně viděním. „Každý přírůstek vnitřního vidění je podstatně zárodkem vidění nového, které zahrnuje všechna ostatní a sahá ještě dál.“ (PH, s. 256; VL, s. 193) Každá myšlenka je zárodkem nové myšlenky, každá myšlenka má schopnost kolem sebe soustřeďovat myšlenky další. Energie myšlení je formou ducha, která, byť se zdánlivě nepatrným ohniskem sebereflexe, disponuje neomezeně velkým prostorem své působnosti.

Konvergentní evoluce

Na základě analýzy vlastností vědomí a jeho schopnosti centrování navrhuje Teilhard ústřední extrapolaci svého systému: možné dotažení vývoje do budoucnosti, až k hraniční mezi.

„Protože časoprostor obsahuje a rodí vědomí, musí mít nutně konvergentní povahu. Proto se jeho nesmírné rozlohy, sledovány správným směrem, musí někde vpředu soustřeďovat do jednoho bodu – bodu Omega – který je spojuje a integruje v sobě.“ (PH, s. 288; VL, s. 216)

Vědomí je v Teilhardově systému nejvyšším stupněm radiální energie, nejrozvinutější duchovní formou. Z hlediska jeho nauky o proměnách energií je podstatné, že právě určitá struktura vytvořená na základě vědomí je tím, co může zůstat uchováno jako naše nesmrtelné dílo. Na evoluci bychom se jistě mohli dívat i jako na shromažďování lidských kulturních odkazů v podobě myšlenek, vynálezů, uměleckých děl nebo jednoduše potomstva, což všechno lze chápat jako odkazy částečně naplňující lidskou touhu po nesmrtelnosti a všechny také patří k výtvorům vědomí. Teilhard ale tvrdí, že „ve vesmíru, o němž předpokládáme, že má ‚sbírat a uchovávat vědomí‘, by pouhé shromažďování pozůstalostí znamenalo hrozné plýtvání.“ (PH, s. 290; VL, s. 217) Ačkoli jsou výše jmenované výtvoření myšlení zásadně důležité pro celý postup centrování, abychom mohli proces evoluce myslet z energetického hlediska koherentně, musíme předpokládat, že to nejčinnější dílo, které v procesu vývoje budujeme na základě schopnosti vědomí, je právě naše nesdělitelné osobní centrum, jedinečný obraz světa.

„Naše dílo? Ale co je i pro život vůbec to hlavní ze všech lidských děl? To že každý z nás v sobě buduje úplně původní střed, v němž se vesmír odráží jedinečným a nenapodobitelným způsobem – právě své já, svoji osobu.“ (PH, s. 290; VL, s. 217)

Tvrzení o nutné konvergentní povaze časoprostoru má naznačit, že podmínkou možnosti centrování a obecné formy ducha vůbec, je nějaké již připravené ohnisko, nejvyšší forma ducha, ve kterém se jednotlivé osoby nakonec soustředí, jako se soustřeďují myšlenky v ohnisku lidské reflexe. „Evoluce ... je vzestup k vědomí ... Musí tedy v budoucnu vrcholit v nějakém svrchovaném vědomí.“ (PH, s. 287; VL, s. 215) Tímto svrchovaným vědomím je podle Teilharda Bůh, který působí z tzv. bodu Omega jako centrující forma všech duchovních forem. Teilhardova představa je taková, že toto ohnisko si k sobě jednotlivé duše po jejich smrti přitáhne a bude je soustřeďovat kolem sebe. Aby se tato trvalá komplexita vytvořená v průběhu centrování od těla odtrhla, musí projít poslední a drastickou transformací, jediným bodem emergence, který čeká každého individuálního člověka a jímž je smrt.

Výše uvedený citát ale poukazuje také na to, že sama evoluce je konvergentní, což znamená, že na konci evolučního vývoje v bodě Omega by se mohla do jednoho ohniska a struktury sbíhat všechna lidská vědomí a dokonce snad v nějaké podobě i výsledky celého evolučního procesu. Vývoj vědomí má tedy dvě odlišné fáze, které se ve výkladech Teilhardova díla většinou nerozlišují. Za první je to proces centrování, který se týká vývoje každé jednotlivé osoby, a za druhé proces tzv. super-humanizace, který se týká vývoje a zralosti lidstva jako celku.

„Jedna po druhé se kolem nás v jakémsi stálém výronu vybavují ‚duše‘ a odnášejí vzhůru svůj nesdělitelný náboj vědomí. Jedna po druhé – a přece ne osaměle. Ze samé povahy bodu Omega se totiž každá z nich může definitivně vynořit jen na

jediném místě: tam, kde navíjející se noosféra díky syntetickému působení personalizující jednoty hromadně dospěje do bodu konvergence – na „konci světa.“ (PH, s. 302; VL, s. 228)

Z citátu je zřejmé, že fáze „vybavování duší“ je odlišná od jejich definitivního vynoření se na jediném místě. Teilhard sám se ve většině svých děl zabývá hlavně utvářením noosféry, což je ale činnost, kterou mohou vykonávat pouze živí lidé na planetě Zemi a duše, které si již božská osoba přitáhla, se tohoto procesu už neúčastní, pouze naleznou své pravé místo, až bude dokončena noosféra. Dalo by se tedy usoudit, že snad ani již hotové vědomí není ještě plně završeno a čeká na neznámém (a spekulaci naprosto nepřístupném) místě na své zapojení do komplexnějšího systému.

Lidské vědomí představuje oblast neomezeného možného růstu radiální energie, do níž se po skončení růstu cefalizace a tím také po ukončení rozvoje biosféry, soustřeďuje podle Teilharda evoluční vývoj na úrovni lidstva jako celku. Díky vědomí tak „evoluční vějíř, pokračuje dál v tisíci společenských fenoménech, o nichž bychom nikdy nebyli předpokládali, že tak úzce souvisejí s biologií: v utváření a šíření jazyků, ve vývoji a diferenciaci nových průmyslových odvětví, v ustavování a šíření filozofických a náboženských nauk atd.“ (PH, s. 246–247; VL, s. 186) Teilhard ve svém díle upozorňuje na skutečnost, že síť mezilidských vazeb, vytvořená na základě vědomí (kam v současné době patří především vazby vytvářené pomocí informačních technologií), se stává stále hustší a tím se potenciálně rozšiřuje i životní prostor každého člověka. „Kromě chleba, prostého symbolu potravy člověka mladší doby kamenné, potřebuje dnes každý člověk denně i svou dávku železa, mědi a bavlny; svoji dávku elektřiny, nafty a uranu; svou dávku objevů, filmů a novinek ze světa.“ (PH, s. 271; VL, s. 205) Samotný tento fakt zvyšování počtu mezilidských vazeb stačí v Teilhardově systému k tomu, abychom mohli konstatovat, že evoluce pokračuje.

Podle zákona divergence, konvergence a emergence lze odvodit, že by tato síť lidských vazeb mohla jednoho dne dosáhnout takové hustoty, až by byla nucena buď k dramatickému přeuspořádání nebo dokonce k novému emergentnímu skoku, po němž by mohla vzniknout vyšší forma vědomí, kterou si můžeme představit například jako „harmonizovaný kolektiv vědomí, který odpovídá jakémusi nadvědomí.“ (PH, s. 279; VL, s. 210) Postupný vznik tohoto nadvědomí je ústředním procesem noosféry, který Teilhard právě pro jeho nedokončenost nazývá noogenezí: „Biologický proces, který právě v lidstvu probíhá, spočívá specificky a podstatně v postupném vypracovávání kolektivního lidského vědomí.“ (CC, s. 166; ChŽ, s. 147) Toto kolektivní vědomí, které je snad vhodnější označovat jako spolu-vědomí (*co-reflexion*), bude projevovat nové vlastnosti, které nelze ze znalosti současného lidského vědomí odvodit, lze ale předvídat, že budou rozhojněním jeho schopností. Snad nějaká forma telepatie, či zcela nová vazebná síla, kterou si zatím neumíme ani v náznaku představit, jako nemůže zvíře zakusit, co znamená schopnost používat obecné pojmy a přetvářet svět na základě ideálů. Tato epocha by mohla být spojena s velkým rozhojněním bytí a Teilhard o ní často mluví jako o době super-lidstva (*Super-humain*) (PH, 271; VL, s. 201) či nad-

lidstva: „Lidstvo zítřka – jakési „nadlidstvo“, mnohem vědomější, mocnější a jednomyslnější.“ (ChŽ, s. 165)

III. Personalizace

Z hlediska postupu evoluce, aktivace energie a dalších možných extrapolací, je důležité zabývat se také procesem tzv. personalizace, který se týká vytváření jedinečnosti evolučních bytostí. Jedinečnost je podle Teilharda další emergentní vlastností, která v průběhu evoluce narůstá a na lidské rovině je třeba ji cíleně rozvíjet. Proces personalizace je popisován tzv. zákonem centrace, decentrace a supercentrace, jež je zvláštním případem zákona rekurence, a to právě z hlediska diferenciaci různých bytostí. Vysvětluje, jak se systém či lidská osoba vytváří nejprve organizací částí svého systému a vztahem k sobě samé (centrace), jak dále prohlubuje svoji jedinečnost na základě různých interakcí a vztahů s dalšími systémy nebo osobami (decentrace) a jak může svoji jedinečnost završit nalezením svého nenahraditelného místa v celku, který ji přesahuje a jehož funkcí se stává, nebo kterému odevzdává své dílo (supercentrace). Ačkoli se tento proces týká v odlišné podobě každého evolučního systému, Teilhard ho ve svých textech podrobněji rozvádí pouze z hlediska lidských bytostí.

Obecná forma ducha ukazuje, že budování, rozšiřování vlastního vědomí je závislé na kontaktech s okolím. Diferenciaci tak neoddělitelně souvisí s centrováním, protože každé spojení či interakce mezi systémy, které přispějí k nárůstu radiální energie, mění nebo rozšiřuje možnosti a tím také přispívá k odlišnosti systémů vstupujících do vztahu. „V každé oblasti, ať se jedná o buňky v těle, o členy společnosti nebo prvky nějaké duchovní syntézy, spojení vždycky diferencuje, rozrůžňuje.“ (PH, s. 291; VL, s. 218) Tento zákon platí na jakékoli evoluční rovině. Když se dva atomy na základě nějaké vazby spojí v molekulu, dochází k přestavbě elektronových obalů, což má zásadní vliv na vlastnosti vzniklé sloučeniny a oba atomy se zároveň v tomto spojení rozrůžňují. Buňka, která se zapojuje do organismu, se nutně diferencuje, získává speciální funkci, ale právě díky této funkci se stává součástí širokého celku a její životní prostor – možnost působení, vlivu, se nesmírně rozšiřuje. Zásada o diferenciaci spojení platí jak v případě, kdy se nějaký systém stává částí systému vyššího, tak v případech vzájemné interakce více systémů.

Zákon diferenciaci musí být tematizován zvlášť, protože samotné rozšiřování radiální energie, tedy vlastně centrování, k vytvoření jedinečné osoby nestačí. Osobní jedinečnost vzrůstá především tehdy, když centrování probíhá pomocí energie, která umožňuje vztah právě s ohledem na nenahraditelnou zvláštnost bytosti, ke které se vztahujeme. Teilhard tvrdí, že bytosti se musejí setkávat „jako střed se středem (*centre à centre*) a *ne jinak* ... Poznat, zachytit a rozvíjet především ty energie, které míří od středu ke středu.“ (PH, s. 293; VL, s. 219) V případě člověka to znamená, že personalizace musí probíhat především pomocí vztahů založených na energii lásky. Láska je v Teilhardově systému nejvyšším typem vazebné energie vůbec a také hlavní silou personalizace, protože umožňuje vztahy navazované právě kvůli nezastupitelné jedinečnosti (osobnosti) svého protějšku. A jelikož je zákon diferenciaci spojení

v podstatě centrálním zákonem Teilhardova systému, z něhož lze odvodit všechny další, musí být také energie lásky chápána jako centrální energie, ze které všechny ostatní pocházejí a která je nadřazena dokonce i myšlení.

„Láska, to jest afinita jedné bytosti ke druhé, v plné šíři své biologické skutečnosti. Jako obecná vlastnost života vůbec, bere na sebe, v různých obměnách a v různém stupni, všechny podoby organizované hmoty. (...) Kdyby nějaká, jistě velice zárodečná vnitřní náklonnost ke spojení nezačínala už mezi molekulami, bylo by fyzicky nemožné, aby se výš, mezi námi, objevila láska v lidské podobě. Pokud tedy s jistotou konstatujeme její přítomnost mezi námi, můžeme ji právem předpokládat, aspoň v náběhu, u všeho, co jest.“ (PH, s. 293–294; VL, s. 219)

Teilhardova představa je taková, že všechny formy spojení, tedy všechny vazebné energie, jsou vlastně druhem této základní afinity a jejich síla stoupá a mění kvalitu se vzrůstající komplexností systému. Podle konkrétního typu systému se tato energie rozkládá do různých typů vazebných energií. Lze si to představit tak, jako by struktura vazeb v určitém systému byla jakýmsi převodníkem energie a pokud je příliš jednoduchá, není schopna lásku „generovat“. Teprve až bytost obdařená vědomím je schopna díky své vysoce komplexní struktuře v dostatečné míře jak na lásku reagovat, tak ji také vytvářet.

„Jedině láska, jak ukazuje každodenní zkušenost, je schopna vést bytosti k dokonalému bytí ... jen láska je bere a spojuje v jejich hloubi. Dva milenci jsou nejdokonaleji sami sebou právě v tom okamžiku, kdy řeknou, že se jeden ve druhém ztratil.“ (PH, s. 295; VL, s. 220)

Na vztahu lásky se nejvíce ukazuje paradox zákona diferenciací spojení: Vztah založený na skutečné lásce jedinečnost zvyrazňuje, nikoli stírá. Tím, že se dva lidé spojí na základě lásky (a nemusí se jednat výhradně o milenecký vztah, ale také vztah přátelský nebo o vášnivě sdílený společný zájem), chovají se jako jeden střed, nikoli dva. Tím se zvýší jak okruh jejich působení, tak jejich vlastní jedinečnost, tedy jedinečná duchovní forma. Toto spojení je totiž provázeno přeskupením „osobní struktury“ (radiální energie), jak ve vztahu k sobě sama, tak navenek je vlastně případem radikálního přeuspořádání vazeb. Z hlediska energetického při takovém vztahu probíhají zásadní transformace nezbytné pro skutečnou personalizaci a spojené s různými extrémními emocemi, ale také různými druhy nebezpečí pro osobní integritu, a v případě úspěšného navázání vztahu nakonec s nesmírným rozhojněním bytí, tedy komplexity a životního prostoru.

Proces personalizace se završuje tzv. supercentrací, která spočívá v tom, že jedinec začíná sloužit nějakému celku, který ho přesahuje, a odevzdává (obětuje) mu výsledky své práce, což je podle Teilharda způsob, jak nejvíce rozhojnit své bytí. Nejvyšší apel vznášený evolucí na člověka tak spočívá v tom, aby našel svůj jedinečný

příspěvek celku. Kritérium vhodné činnosti ve vyvíjejícím se světě spočívá v tom, zda tato činnost přispívá ke sjednocení ostatních bytostí na základě aktivity, která je nezastupitelná, kterou mohou vykonat pouze já, jako jedinečná osoba. Není třeba si ale představovat, že taková činnost je snad v možnostech jen těch nejvýznamnějších, nejsilnějších osobností.

„Abychom byli šťastni – úplně šťastni – musíme (...) přenést konečný zájem na postup a úspěch světa kolem nás ... To neznamená, že bychom museli dělat nějaké zvláštní a mimořádné věci, (...). Je jen třeba – ve vědomí živé solidarity s velkou věcí – dělat velkolepě ty nejmenší věci; a to je v silách každého z nás. Připojit jediný sebemenší steh k velkolepé výšivce života. Spatřit to vesmírné, jež se tvoří a jež nás přitahuje v srdci a v cíli našich nejmenších činností.“ (ChŽ, s. 169)

Osobní ohnisko evoluce

K nejvyššímu rozhojnění lidského bytí nestačí sloužit například ideálu či vědeckému výzkumu, ačkoli to jsou jedny z nedůležitějších prostředků supercentrace. Teilhard je přesvědčen, že člověk jako osoba bude kvůli evoluci podstupovat všechny náročné transformace energií, jen když bude moci na jejím konci očekávat ještě vyšší prohloubení a završení své osobní jedinečnosti a to spojením s nějakou osobou nejvyšší. To není možné ve vesmíru, jehož koncem je neosobní rozplynutí, jak nám ho představují především východní náboženství a různé panteismy. Především ve *Vesmíru a lidstvo*, ale také v mnoha dalších textech, Teilhard dokazuje, že toto sjednocení s nejvyšší Osobou, Bohem, si nelze představovat jako rozpuštění, ale spíše jako zvýraznění a posílení osobnosti, ačkoli v nějaké zatím nepředstavitelné transformované podobě.

„Jakým jediným způsobem se asi může centrum formovat a žít? Rozkladem nižších center, která se dostanou pod jeho vládu? Vůbec ne, nýbrž tak, že v nich posiluje svůj vlastní obraz. (...) To znamená, že skutečné sjednocení (sjednocení duchovní, či syntéza) rozrůžňuje prvky, které sblížuje. Není to paradox, ale zákon veškeré zkušenosti. Což si dvě milující bytosti nejživěji neuvědomují každá samu sebe právě ve chvíli, kdy se do sebe navzájem noří?“ (CC, s. 137; JV, s. 34)

Celá extrapolace k osobnímu ohnisku evoluce je založena na tvrzení, že duchovní struktury vytvořené na základě vědomí a lásky jsou tak silné, že nepodlehnu rozpadu jako všechny vazby, jimiž drží pohromadě například naše tělo. Podobně jako se musí radiální energie sbíhat do společného ohniska, tak také láska (která, jak se zdá, by mohla být v Teilhardově systému považována za podstatu radiální energie) ke své možnosti a projevům různého druhu vyžaduje již existující osobní ohnisko, ze kterého tato energie vychází a které zároveň působí jako přitažlivé centrum. „Siločáry lásky, jako každé jiné energie, se musí v každém okamžiku uzavírat v něčem daném a existujícím.“ (PH, s. 299; VL, s. 223) Nestačí ideální střed nebo myšlenka pokroku,

působení vesmírného ohniska musí být zakusitelné už nyní, a to právě v podobě lásky. Argument je tedy opět transcendentální: Aby byla láska možná, abychom ji nemuseli považovat za iluzi nebo epifenomén, je třeba předpokládat již existující osobu, ve které má tato energie původ. Bod Omega „jako láska i předmět lásky by nemohl působit, kdyby jím nějakým způsobem nebyl už *ted'*. ... láska ve styku s neosobním a anonymním umírá.“ (PH, s. 299; VL, s. 223)

IV. Svoboda

Poslední emergentní vlastností nezbytnou pro dovršení evoluce je podle Teilharda svoboda neboli spontaneita: „Že se všechno ‚svobodné‘ až po člověka dá rozložit na samé determinismy, to ještě nedokazuje, že základem světa není (jak tvrdíme) svoboda.“ (PH, s. 117; VL, s. 95) Ačkoli bývá Teilhardovo myšlení často mylně spojováno s představou jakési determinující nadpřirozené síly, která nutí evoluční systémy postupovat určitým směrem, je ze samotného jeho díla zjevné, že svoboda je vlastně synonymem pro samoorganizaci, samouspořádávání evolučních systémů. Což znamená, že komplexní systémy nejsou při zvyšování své komplexity jednoznačně determinovány řídicím zdrojem zvenčí, ačkoli v průběhu samouspořádání interagují s prostředím. V době, kdy Teilhard psal svá díla, byli vědci zaujati výsledky rovnovážné termodynamiky a jejím závěrem, že živé systémy jsou nepochopitelnou anomálií, protože nepatří mezi systémy rovnovážné: Nenacházejí se ani ve stavu teplotní rovnováhy, ve které se ztrácejí rozdíly a vzájemná provázanost částí systému, ani chemické rovnováhy, při které neprobíhá výměna částí a komunikace s okolím, ale naopak vykazují ve svých subsystémech teplotní rozdíly, rozdíly ve vlastnostech částí, ze kterých jsou složeny, provázanost částí, ze kterých se skládají a neustále vyměňují s okolím energii. Jejich existence je tedy z hlediska klasické termodynamiky, která umí popsat pouze směřování systémů k rovnovážným stavům, nevysvětlitelná.

Teilhard se ve svých dílech snažil ukázat, že život není anomálie, ale *podstatná* vlastnost evolučního vesmíru mající původ v energiích hmoty samotné a že k jeho vzniku není třeba postulovat žádnou speciální oživující sílu přistupující ke hmotě zvenčí. To lze doložit na četných citacích. „Dík aditivní schopnosti, která ji charakterizuje, je živá látka (v protikladu ke hmotě fyziků) ‚obtěžkána‘ rostoucí složitostí a nestálostí. Padá, přesněji zvedá se ke stále nepravděpodobnějším formám.“ (PH, s. 115; VL, s. 93) Nebo podobně: „Nelze popřít, že část kosmické látky, ponechána sama sobě, se nejen nerozkládá, ale dokonce ze sebe vydává jakýsi květ – začíná se oživovat.“ (PHN, s. 46; MČP, s. 25) Výrazy jako „obtěžkána složitostí“ a „ponechána sama sobě“ nelze vysvětlovat jinak, než jako odkazy na spontánní procesy samouspořádání složitých systémů. Termín ortogeneze, který obecně označuje proces evoluce směřující k nějakému cíli, používá Teilhard právě ve smyslu vývoje probíhajícího především na základě samoorganizace spojené s nárůstem komplexity a rozšiřováním životního prostoru.

Tápání a výzkum

Pokud máme ohledně samoorganizace formulovat nějaký zákon rekurence, je třeba nejprve blíže určit, co vlastně zůstává z hlediska samouspořádání na každé evoluční rovině v nějakém ohledu podobné a co se naopak stupňuje. Zastřešujícím pojmem pro všechny způsoby samoorganizace je tzv. zaměřené tápání (*tâtonnement*), někdy také nazývané výzkum. „Výzkum, definovaný jako tápavá snaha o objevování vždy lepších biologických uspořádání, je jednou ze základních vlastností živé hmoty.“ (PHN, s. 151; MČP, s. 81) Toto tápání nabývá různé podoby podle úrovně komplexity, na které probíhá:

„[na úrovni živých částic se] znovu setkáváme se základní technikou tápavých pokusů, s touto specifickou a neodolatelnou zbraní každého expandujícího množství. Tápání, v němž se tak podivuhodně spojuje slepá fantazie velkých počtů s přesnou orientací na sledovaný cíl. Tápání, které není pouhá náhoda, s níž si ho někteří pletou, nýbrž zaměřená náhoda. Všechno zaplnit a všechno vyzkoušet; všechno vyzkoušet a všechno nalézt.“ (PH, s. 116; VL, s. 94)

Proces organizace na úrovni neživých systémů označuje Teilhard jako hru náhody (*jeu du hasard*), na úrovni evoluce fyletické právě jako zaměřenou náhodu a na úrovni člověka jako skutečnou autoevoluci, jejíž podstatou je lidská schopnost vytváření různých uspořádání na základě racionálních schémat – pravidel a ideálů.

Klíčem k pochopení pojmu svobody u Teilharda je všimnout si, že se v něm kombinují dvě složky: náhoda a vztah k cíli (zaměřenost), který se konkrétně realizuje vztahem k pravidlům. Tápání a tvůrčí úloha náhody je to, co zůstává na každé rovině totéž, co naopak narůstá, je schopnost zaměřenosti k cíli. Na nižších evolučních rovinách jsou prvky pravidlům pouze podřízeny: Vazby navazují díky náhodě, nemohou je samy vyhledávat, a v každé vazbě jsou determinovány k určitým vlastnostem, přičemž tyto vlastnosti se projevují kolektivně. Na rovině biosféry se náhoda projevuje jako rozrůžňování vlastností pomocí náhodných genových mutací, ale čím vyšší systém, tím větší „poloměr volby“ v navazování různých vazeb s okolím a tím také hlubší personalizace. Na úrovni lidské má náhoda také své zásadní místo, jak se ukáže dále, ale ona zaměřenost k cíli se zde projevuje právě v lidské schopnosti stanovovat si cíle vlastní, individuální i kolektivní, určovat pravidla k jejich dosažení, a na jejich základě navazovat různé vztahy, které jsou tak široké, že mohou personalizovat v pravém slova smyslu. Teilhard tuto vzrůstající schopnost nazývá spontánnost:

„Ve stavu A se centra vědomí, protože jsou zároveň velmi četná a neobyčejně slabá, projevují jen svými hromadnými účinky, které podléhají statistickým zákonům. Kolektivně se tedy řídí matematickými zákony. To je vlastní oblast fyziky a chemie. Ve stavu B se tyto prvky, méně četné a zároveň lépe individualizované, pozvolna vymykají z poslušnosti velkých čísel. Jejich základní a neměřitelná spontánnost prosvítá na povrch.“ (PH, s. 58; VL, s. 52)

Jestliže je bytí nedokončené, na každé jeho rovině se nějakou formou musí projevat „touha“ po vyšším stupni. Teilhard nazývá toto tápání a hledání také jako „řešení problému existence.“ (Viz např. PH, s. 183; VL, s. 142) V základě svobody a vůbec celého evolučního procesu leží proto jistý impuls k pohybu, určitý původní a nevyhnutelný „ontologický neklid“, který se konkrétně projevuje různými způsoby hledání nových vazeb a zvyšování energetické výkonnosti systémů, až k možnému emergentnímu skoku, po kterém se vynoří vazby zcela nové. Výzkumem lze proto nazvat jak náhodný pohyb částic, tak náhodné genetické mutace vedoucí k nesmírné mnohosti živých forem, z nichž každá je vyjádřením určité schopnosti na cestě k dokončení bytí, až po záměrný vědecký výzkum na rovině lidské.

V noosféře se touha po plnějším bytí projevuje nejen ve vztazích lásky, v umění nebo rozšiřování vědomí například pomocí vzdělání, ale zásadní místo má zde právě výzkum vědecký, který je nerozlučně spojen s organizací společnosti. Lepší řízení společnosti nutně vyžaduje dokonalejší techniku a propojování lidstva do širších celků si nelze bez technické pomoci představit. Člověk je bytost, na kterou je v tomto ohledu naložena nejvyšší míra odpovědnosti, protože evoluce díky reflexi „získala možnost svobodně nakládat se sebou samou.“ (PH, s. 250; VL, s. 189) Tím, že člověk vytváří nová uspořádání a pravidla, stává se také tvůrcem hodnot. To je založeno ve schopnosti reflexe, která s sebou nese „dvě hroznivé vlastnosti, totiž vjem možnosti a vjem budoucnosti,“ (ChŽ, s. 155) tedy schopnost představovat si do budoucnosti, představovat si to, co není, ale mohlo by být, a také to uskutečňovat na základě schopnosti abstrakce. Proč jsou tyto vlastnosti hroznivé? Teilhardův životopisec Claude Cuenot to vyjadřuje s veškerou razancí, která je v této myšlence přítomna:

„Když vstupuje na scénu člověk, stává se zákonodárcem přírody, to znamená, že je mu svěřeno bytí, které má přijít, je pověřen vytvořit více bytí, objevit bytí, které má přijít. Tím, že člověk nalézá hodnoty, vytváří bytí. Ale právě z tohoto důvodu zaujímá zlo obrovský prostor, protože je napojeno na lidskou svobodu.“ (1968, s. 148)

Nejvíce provokující je v Teilhardových textech jednoznačně důraz, který klade právě na tento typ činnosti, jež spočívá v dobývání a ovládnutí nových energií. Evoluční proces je plný krátkozrakých řešení nebo nevyužitých možností: „Stále ta iluze instinktu a domnělé neomylnosti přírody. Ale tento svět, který dospěl až k myšlení, očekává právě od nás, že znovu promyslíme a zdokonalíme instinktivní postupy přírody.“ Člověk má „nahradit kruté síly přirozeného výběru“ (PH, s. 315; VL, s. 234), „myšlení uměle zdokonalí sám orgán myšlení.“ (PH, s. 278; VL, s. 209) Teilhard dokonce mluví o cíleném vylepšování lidských schopností, „eugenice“ nebo možnosti vytvoření umělého života. (Viz např. Cole-Turner 2010, s. 225–239) Nad tím se lze snadno pohoršovat, nicméně nelze nevidět, že tento pohled na lidskou touhu po vědění a nezadržitelný postup vědeckých objevů je velmi realistický. „Pochopme konečně, že nic, absolutně

nic, nezabrání člověku dojít ve všech směrech (...) až na samý kraj jeho schopnosti výzkumu a vynalézání.“ (AH, s. 351)

Dnes, po zkušenostech totalitních systémů, se už jen málokdo odváží vůbec heslo pokrok lidstva vyslovit. Teilhard je zcela prost těchto rozpaků.

„Každé vznikající hnutí vždycky věří, že ideál, jehož vidina ho přitahuje, je už na dosah ruky, že jej lze uskutečnit během jedné generace. Jakmile se však o to lidé pokusí a ukáže se skutečná vzdálenost cíle, všichni jsou udiveni a volají, že to byl jen přelud.“ (EH, s. 215; MČP, s. 109)

Lidstvo postupuje vpřed zkusným tápáním, nemáme k dispozici žádný předem daný jednoznačný návod na správnou organizaci velkých kolektivů. Další pokus dopadne stejně špatně, pokud naše ideály nebudeme tvořit na základě poznatků, které lépe odpovídají skutečnému postupu evoluce jen, když se umíme dívat. Podle Teilharda všechny ideály pokroku zatím ztroskotaly, protože plně nerespektovaly přirozené touhy člověka pramenící z vůle po rozhojnění bytí a zaměřovaly se často pouze na dobývání energií, které spíše rozdělují, místo aby spojovaly. Také výzkum, stejně jako lidstvo samotné, je teprve na počátku svého vývoje. Vyvozování unáhlených závěrů na samém počátku cesty je důsledek existenciálního strachu, který provází každé riskantní objevování, ale evoluci brzdí. Otázka důležitosti techniky a vědeckého výzkumu pro sjednocení lidstva, ke které lze v Teilhardově díle najít množství pozoruhodných textů, je dalším zajímavým tématem na delší studii, zde ji však musíme nechat stranou.

Nerovnovážná termodynamika a atraktory evoluce

Teilhardovo chápání evoluce je dnes často tematizováno ve vztahu k dílu Ilji Prigogina, který v 50. letech 20. století dokázal, že za určitých podmínek může v systémech, kterými protéká energie, probíhat spontánní organizace směrem k větší energetické nerovnováze a uspořádanosti, tedy komplexitě. To konkrétně znamená, že živé systémy už nelze považovat za anomálie a jejich vznik lze popsat zákony tzv. nerovnovážné termodynamiky. James F. Salmon ve svém článku *Teilhard and Prigogine* (1986, s. 1) uvádí, že „Prigoginovy objevy (...) jsou velmi dobře srovnatelné s Teilhardovou představou vývoje“ a cituje Prigoginovy výroky o Teilhardově díle jako inspiraci jeho práce. Zde se otevírá velká a zatím dostatečně neprobádaná oblast rozvíjení Teilhardova myšlení, kterou zde ale můžeme zmínit jen náznakem, protože svou složitostí vyžaduje samostatnou studii. (Srv. např. King 1989 nebo Salmon & Schmitz-Moormann 2003)

Samoorganizace systémů na chemické a biologické rovině je pozoruhodná především tím, že předpokladem vzniku nového řádu je stav chaosu, velké energetické nerovnováhy, tzv. fluktuace, kterým systém na cestě k novému uspořádání prochází a díky kterému nelze přesně předpovídat výsledek takového procesu. Pozoruhodné je, že části v systému zachváceném fluktuací se chovají, jako by mohly komunikovat na dálku a společně se formovaly do určitého vzoru či komplexního uspořádání, aniž by bylo

možné identifikovat signály a vazby, kterými navzájem komunikují, protože stav chaosu spočívá právě v nepřítomnosti vzájemné provázanosti. Pro tento formující vzor se vžil název „podivný atraktor“ (*strange attractor*), protože jeho podoba je na rozdíl od atraktorů v rovnovážných systémech, kde je totožný se stavem tepelné či chemické rovnováhy, nepředvídatelná.

Toto téma konečně také dovolí přejít k jednoznačně nejtěžší otázce v Teilhardově myšlení: Jakým způsobem můžeme uvažovat o nějakém řízení či směřování k cíli v evoluci, která probíhá na principu samoorganizace? Ačkoli je téma vzniku řádu z chaosu v Teilhardově díle zatím v samých počátcích rozpracování, zdá se, že zvláštní chování částic v chaotickém stavu je možné tematizovat ve vztahu k radiální energii. Uvažováním o nějakém nejvyšším atraktoru evoluce se také musí ubírat pokusy o řešení problému řízení evolučního procesu založeného na samospořádání. Jak lze ale něco takového vůbec myslet? Teilhardova odpověď je poněkud nečekaná. Odpovědí na problém řízení evoluce je totiž uvažování o kráse vesmíru, esteticce, která má v Teilhardově díle ústřední ontologickou roli. Ostatně Teilhard vždy chápal své dílo především jako svědectví o estetické podstatě vesmíru: „Bylo by mi víc ku prospěchu, kdybych se stal stínem Wagnera spíše než Darwina.“ (LTF, s. 59)

[Umění je] „určitou univerzální dokonalostí, která provází všechny druhy životní realizace v okamžiku, kdy tato realizace dosahuje dokonalosti svého výrazu. V tomto smyslu v sobě nese jisté vrcholné umění ryba, pták či antilopa. Přesto však se umění, pravé umění, stává u člověka něčím víc ... Individualizuje se.“ (C3, s. 101; MČP, s. 97)

Umění a estetická schopnost vůbec souvisí s pojmem zvnitřňování, tedy se schopností každého systému, který disponuje radiální energií, vytvářet částečný obraz celku v závislosti na stupni rozvinutosti této energie, tedy v závislosti na komplexitě. Podle Teilharda je každá bytost vyjádřením určité představy o celku vesmíru, což spočívá právě v tom, že navenek odráží svůj „vnitřek“ v podobě barev, zvuků, pohybů. V případě systémů s rozvinutějším vnitřkem, který umožňuje vytvořit vnitřní obraz „světa pro mne“, například člověka, se tento obraz vyjadřuje především v podobě uměleckých děl. Je to právě přitažlivost krásy, která vyvádí uzavřeného jedince ze sebe sama a přivádí ho k zájmu o svět a druhé bytosti, a má proto ústřední význam v procesu decentrace i supercentrace. Estetická forma je v Teilhardově díle vlastně hmotné vyjádření radiální energie adresované smyslům. Obecně všechny estetické formy působí jako atraktory pro různé typy bytostí a přitahují je k sobě navzájem. Toto je další zajímavé téma Teilhardova myšlení, které zde musí zůstat jen naznačeno. (Jako úvod do Teilhardovy estetiky viz King 2010, s. 91–101) Estetické formy vytvořené z barev, zvuků, tvarů, slov jsou nejvyšším způsobem komunikace a svět vzniká právě sdílením a výměnou těchto obrazů, jejichž složitost a jedinečnost narůstá se stupněm komplexity a které jsou v podstatě reakcemi na základní energii vesmíru, lásku: „Síly lásky, to jsou projevy zlomků světa, které se hledají, aby vznikl svět.“ (PH, s. 294; VL, s. 220)

Zde je důležité, že všechny estetické formy vůbec jsou umožněny určitou nejvyšší formou vesmíru, která působí jako přitažlivý vzor různými způsoby podle stupně komplexity. Jakým způsobem se toto působení projevuje na anorganické či biologické rovině, by mohlo být zajímavě tematizováno například v souvislosti s „podivnými atraktory“ v nerovnovážné termodynamice, nebo s využitím tzv. fraktální geometrie, která popisuje přírodní útvary a v níž hraje důležitou roli náhoda. Toto téma ještě čeká na své zpracování. (Náčrt možné souvislosti mezi Teilhardovým pojetím komplexity a fraktální geometrií podává Fabel, 2003) Pro naše zkoumání je podstatné, že přitažlivá síla nesmí působit jako nutící. Teilhard tvrdí, že „z hlediska vnitřní energie spočívá funkce bodu Omega ve vesmíru v tom, že svým zářením zažihá a udržuje jednotu myslících částic světa.“ (PH, s. 299; VL, s. 223) Bod Omega, Bůh, působí jako určitý přitažlivý vzorec jednoty, „jakožto jednotící spíše než účinná příčina (*unissante* plutôt qu'efficiente).“ (AE, s. 158)

Jakým způsobem tato jednotící příčina přitahuje, aniž by nutila, se Teilhard pokouší zprostředkovat na příkladu hudby a světa jako „božského prostředí“ prostoupeného jejím vlivem:

„V božském prostředí se spojují všechny zvuky stvořených bytostí, aniž by se smísily, v jediný tón, který je ovládá a podporuje je. (Není pochyb, že je to onen serafínský tón, který tak okouznil svatého Františka.) Také všechny síly ducha odpovídají tomuto tónu tím, že s ním rezonují; a jejich rozličné hlasy se opět skládají do jediné, nevýslovně jednoduché vibrace, v níž se podle času a okolností rodí ...“ (MD, s. 144–145; ChŽ, s. 80)

Bod Omega je základní „vibrační“ vesmíru, podle jehož vzoru „hraje“ nebo spíše improvizuje vše ostatní jako členové orchestru na různé nástroje podle jednoho hudebního motivu či udané tóniny. Nejlepší přirovnání by snad bylo ke společnému rytmu, který nenutí hudebníky hrát určitým způsobem, ale spíše samotnou hru umožňuje. Nebo podobně určitá jednoduchá geometrická pravidla nenutí části, které se podle nich pořádají (na úrovni anorganické především za pomoci náhody), k určitému vzoru, spíše různé složité vzory umožňují. Teilhardova představa je nejspíš taková, že bez tohoto harmonického motivu by nebyl žádný pohyb možný, ani by nemohly vznikat žádné tvary a formy radiální energie, ale sám tento motiv je velmi jednoduchý, ačkoli stačí na řízení celého vesmíru a podle úrovně komplexity se jeho vliv projevuje velmi odlišným způsobem. Vzhledem k tomu, že se ještě žádnému komentátorovi nepodařilo problém svobody a řízené evoluce jasněji vyložit (většinou ani není jako problém reflektován), musí zde stačit tento předběžný náčrt možné cesty k řešení s poznámkou, že pokud existuje v Teilhardově díle nějaká výzva pro současné následovníky, je to bezpochyby otázka, jakou *konkrétní podobu* by mohlo mít řízení procesu, ve kterém je nejvyšší hodnotou schopnost zaměřeného jednání, tvorba a spontaneita.

Problematika zla

Se vzrůstající spontaneitou souvisí nedílně problém zla: Čím složitější systémy, tím výrazněji se projevuje to, co na lidské rovině nazýváme zlem a co je v evoluci obecně spojeno s rozpadem stávajících vazeb či chaosem nezbytným k vytvoření nového uspořádání. Teilhard často s klidem konstatuje, že sama ortogeneze je z hlediska člověka krutá, protože k organickému životu přirozeně patří různé formy utrpení a také smrt, která umožňuje vývoj nových forem: „Tak jako kobylky u Tolstého kráčí život po mostě z nahromaděných mrtvol. ... tímtež „nelidským“ směrem působí svým způsobem i ortogeneze.“ (PH, s. 117–118; VL, s. 95) Cílem Teilhardovy filosofie není ani zlo popírat, ani rezignovat nad jeho zjevnou přemírou hořekováním nad zkažeností lidstva. Chce naopak nabízet naději tím, že problém zla koherentně zasadí do vývojového procesu.

Na lidské rovině se problém řízení evoluce objevuje v otázce, jak smířit křesťanskou nauku o neustálém pokračujícím božím tvoření světa s Teilhardovým tvrzením, že svoboda a schopnost spontánního utváření vlastní personality i celé společnosti jsou nejvyšší lidskou schopností a hodnotou.

„Ať už se na stvoření díváme v kterémkoli momentu procesu sjednocování, vždycky je v něm (v tu chvíli nebo virtuálně) určitá neuspořádaná či chaotická část, definující zlo v jeho nejrůznějších formách. Jestliže tvořit znamená sjednocovat (evolučně, postupně), pak se dá vlastně říct, že Bůh nemůže tvořit, aniž by se, jako stín stvořeného, objevilo zlo. Zlo, které je třeba kompenzovat a překonat. To neznamená, že boží moc má své meze, ale je to prostě přirozený, ontologický zákon, o němž by bylo absurdní si myslet, že Bůh může postupovat proti němu.“ (CC, s. 156; JV, s. 50)

Je příznačné, že první Teilhardovy eseje vznikaly uprostřed bojišť první světové války, které se Teilhard účastnil po celé čtyři roky jejího trvání jako nosič raněných (jako kněz nesměl bojovat, což ale nepovažoval za výhodu) v elitní jednotce, která vynikala v nejkrvavějších bitvách. Zkušenost z fronty je totiž pro jeho dílo určující. (Viz např. Héronnière 2009) Na frontě intenzivně zažíval pocity, které nadále zůstaly přítomné jako stálý hnací motiv celého jeho díla. Svět jako velká nádrž energií, ve které se jejich transformacemi tvoří jakési velké „nadlidské“ dílo a samy tyto transformace mohou probíhat často velmi dramatickým způsobem.

„Vnější tíseň a vnější otřesy jsou nezbytné, aby vytrhovaly jedince z jeho přirozené lenosti, z jeho zaběhnutých kolejí – a aby také čas od času prolamovaly kolektivní rámce, v nichž je uvězněn.“ (PH, s. 162; VL, s. 126) Právě v chaosu a úsilí na hranici energetické snesitelnosti se díky porušení starého řádu a všech dosavadních vazeb může vynořovat nové uspořádání. „... co nám zůstává z ‚Úsilí‘ této války, uprostřed klamání a zklamání míru, že jsme si aspoň na okamžik uvědomili duchovní sílu, která spočívá v jednotě.“ (Görresová 1998, s. 22) Lidské bytosti, které jsou do tohoto chaosu vtaženy, se mohou paradoxně cítit přitahovány dosud nepoznaným

vzorem nového uspořádání, pociťovat velmi intenzivně svoji jednotu nebo vztah k vyššímu celku, ačkoli vazby mezi nimi jsou porušeny.

„Nevím, jak bude vypadat pomník, který naše země jednou vybuduje na kopci Froideterre, aby připomínal tuhle velkou bitvu. Jen jediný by byl na místě: obrovská postava Krista. Jen obraz ukřižovaného muže shrnout, vyjádřit a poskytnout úlevu vši té hrůze i kráse, vši té naději a hlubokému tajemství uprostřed laviny konfliktů a utrpení. Jak jsem tak hleděl na tu scénu rozhořčeného úsilí, docela mne přemohla myšlenka, že mám čest stát na jednom ze dvou či tří míst, na nichž se v tento konkrétní okamžik celý život vesmíru hned vzdeme, hned zase poklesne a odhalí místa bolesti, ale právě zde se utváří veliká budoucnost (tomu věřím čím dál tím více.)“ (Grim 2005)

Při četbě Teilhardových textů z válečných let lze jen těžko pochybovat, že jeho dílo může být uvažováno v souvislosti se vznikem řádu z chaosu, ačkoli Prigogina neznal. Otázkou je, jaké místo má zde kříž a postava Krista. Jelikož je celé Teilhardovo dílo vlastně pokusem reformulovat a obohatit křesťanskou nauku přijetím myšlenky evoluce, podobně jako křesťanství v prvním století „odvážně asimilovalo evangelijního Ježíše s alexandrijským Logem,“ (CC, s. 211; JV, s. 95) má zde Kristus místo ústřední. Právě on je „podivným atraktorem“ celé evoluce a důvodem, proč lze dokonce o vesmíru samotném uvažovat jako o osobním. „V podstatě – od počátku času a navždy – v evoluci vzniká jen jediná věc: tělo Kristovo.“ (CC, s. 54) To za prvé znamená, že Kristus je chápán jako Božské duchovní centrum (hlava, bod Omega), které k dovršení lidstva vyžaduje dokončení svého těla a jako každé centrum má svoji formu v podobě oběžnic, kterými jsou právě jednotlivé bytosti evolučního světa ve stavu zrodu. Božské centrum je nejvyšším systémem, který poskytuje možnost bytí všem systémům nižším a samo je zároveň vyžaduje ke svému dovršení, aby završilo plnost *jejich* bytí. Za druhé je podle křesťanské nauky Kristus Božskou osobou, která se stvoření přímo účastní jako historická postava Ježíše z Nazareta.

Aktivita je jen jednou stránkou evolučního procesu. Na lidské rovině nabývají zásadní význam také pasivity, které jsou obdobou chaotického stavu provázejícího každé nové uspořádání.

„Vesmír nabývá podoby Ježíšovy, ale – jaké tajemství – to, co se objevuje, je Ježíš na kříži! Svátostný chléb je z rozdrčených a rozemletých zrn. (...) Vesmír praská, bolestně se štěpí v srdci každé monády, tak jak se rodí a roste tělo Kristovo. Vytoužené vtělení je právě tak hroznou operací jako stvoření, které vykupuje a přesahuje; děje se krví. Ať se krev Ježíšova vlévající se i vylévající, krev úsilí i krev odříkání, mísí s utrpením a námahami světa!“ (EG, s. 289; ChŽ, s. 122)

Symbolika je vzhledem ke všemu, co bylo řečeno výše, poměrně jasná. Již ustavené prvky, systémy, jsou chlebem, který musí být lámán a proměňován, aby se mohl uspořádat ve vyšší formu, komplexitu. Krev je symbolem životodárné energie, lásky.

Krev *vlévající se* je božskou láskou, která napájí vesmír, energií využitelnou ke sjednocování, která se podle míry komplexity rozrůžňuje do různých typů přitažlivých a odpudivých sil. Stejně tak je symbolem lidského tvůrčího úsilí, vzruchu tvořivé energie, který člověk pociťuje jako opojný při každé aktivitě, o které může říci, že se díky ní rozhojnily jeho síly.

Krev *vylévající se* je symbolem lidského utrpení pramenícího ze zápasu evoluce, lidských pasivit, každé trpnosti, při které se člověk cítí být přinucen něco snášet, drcen něčím hrozným, nepřemožitelným, co nemůže vlastními silami přetvořit v aktivitu. Tato *vylévající se* krev je symbolem energie utrpení, pasivity, která je stejně jako energie aktivity určena k transformaci, proměně v nějaký typ vazeb. Teilhard o celku vesmíru říká: „Při svém nazírání v něm vidím především bezmeznou nádrž, kde se v nesmírném množství shromažďují opačné energie radosti a utrpení – z největší části nevyužity ...“ (EG, s. 301; ChŽ, s. 132) Skutečným zlem není samotný chaos, ale nezvládnutý chaos. Energie utrpení je spíše energie aktivity v potencialitě, protože označuje stav rozdělení, nespojení, izolace, destrukce a chaosu, který vyžaduje proměnit v nové vazby a spojení s celkem a pokud se tato proměna nezdaří, mohou se objevit extrémní podoby zla od zoufalství v nemoci nebo duševním utrpení, přes různé formy násilí a nenávisti až po hrůzy totalitních systémů.

Pro lidský život mohou být zásadně důležité právě situace, ve kterých člověk není schopen žádné aktivity z vlastních sil. Jelikož ale podle Teilharda po člověku (a vlastně všech evolučních systémech podle jejich vlastností) vyžaduje Bůh především aktivitu, lze tyto situace hodnotně využít až ve chvíli, kdy vlastní aktivitu při odporování zlu a utrpení vyčerpáme do krajnosti: „Pokud nedělám všechno, co mohu, abych pokročil vpřed nebo odporoval, pak nejsem v bodě, který je vyžadován.“ (MD, s. 100; ChŽ, s. 55) V těchto situacích nemožnosti aktivity se podle Teilharda lze setkat s Bohem na osobní rovině: „Setkám se s Bohem navzdory zlu, hlouběji než se zlem; probiji se Bohu vstříc.“ (MD, s. 100; ChŽ, s. 55) V několika svých textech se Teilhard zabývá právě touto možností přeměny pasivit ve zvláštní formu aktivity a to právě díky osobnímu vztahu k Bohu, který je jedinečnou schopností člověka, jíž se liší od ostatních evolučních bytostí.

Bližší rozvedení těchto otázek zde opět musí zůstat stranou, protože předpokládá celou teologii kříže, který v Teilhardově systému „daleko více symbolizuje vzestup tvoření skrze úsilí, než jen sejmutou vinu.“ (CC, s. 172; ChŽ, s. 152) V rámci našeho tématu stačí naznačit, že Bůh, ačkoli nechává svět, aby se utvářel především sám, poskytuje mu nejvýraznější pomoc tím, že se ve své druhé osobě, Ježíši Kristu, stvoření přímo účastní. Právě jistá energie, která je ve světě přítomna díky Kristově vtělení a především jeho drastické smrti na kříži, ve které osobně zakusil všechny nejhorší formy utrpení a překonal je svým vítězstvím nad smrtí, zůstává ve světě k dispozici jako pomoc ve chvílích pasivity a bezmoci. Teilhard tyto otázky tematizuje ve vztahu k postoji odevzdání se, přijetí utrpení jako daru, který je určen k proměně. Podobně v situacích chaosu, kdy ztroskotává každé vlastní řízení (autoorganizace) a možnost ovlivňování životních okolností, se lze s Kristem setkat jako s „podivným atraktorem“, jenž dokáže vyvíjející se prvek svého vlastního těla – člověka – nasměrovat na cestu,

kteřou by si jinak mohl vlastní aktivitou zahradit a na které může na konci, díky prožitému utrpení, dospět k mnohem větší plnosti bytí, než kdyby se řídil vlastními záměry.

Tato pomoc je konkrétně možná díky modlitbě, mocné energii sjednocování, především ale díky křesťanské svátosti eucharistie, proměňování chleba a vína v tělo Kristovo, jejíž význam rozšiřuje Teilhard na proměňování a energetické transformace celého vesmíru a již se zabývá především ve svých vizionářských textech z válečných let: „Jsem tvůj kněz, Pane, a protože dnes nemám chléb, víno ani oltář, chci vztáhnout ruce nad nezměrný celek Vesmíru, který bude látkou mé oběti.“ (EG, s. 285; ChŽ, s. 119) Z teologického hlediska jsou toto nejzajímavější podněty Teilhardova díla, které je ale možné v jejich šíři zachytit pouze v samostatné studii. (Viz. např. King 2005)

V. Závěr

Také spolu-vědomí vytvořené v celém procesu evoluce za pomoci výzkumu a prohlubující se personalizace bude podle Teilharda ve fázi své zralosti procházet jakousi dramatickou transformací a odtrhávat se od svého fyzikálního podkladu, stejně jako se to děje jednotlivému vědomí ve smrti. Teilhard zdůrazňuje, že je třeba opustit „všechny naděje na měšťácký klid, všechny sny o ‚tisíciletém království štěstí‘,“ (AvH, s. 195; MČP, s. 133) protože z energetického hlediska bude budoucnost plná zvrátů. To vyplývá také z logiky věci: Čím těsnější je mezilidské spojení, tím pravděpodobnější jsou procesy různých radikálních přeuspořádání vazeb a chaotických stavů, na lidské rovině vždy spojené s prudkými emocemi všeho druhu a také různými formami zla. Nejdramatičtější bude fáze, ve které bude celé lidstvo procházet bodem emergence, podle Teilharda už posledním. Právě v této fázi by mělo vzniknout ono spolu-vědomí, které je zásadním krokem pro dovršení evoluce.

Z teologického hlediska je evoluce transformací, při které se utváří to, co křesťané nazývají království Boží nebo Nová Země: „Pod našimi individuálními snahami o duchovní vzestup svět zvolna shromažďuje počínaje veškerou hmotou – to, co z něho vytvoří Nebeský Jeruzalém či Novou Zemi.“ (MD, s. 48; ChŽ, s. 24) Ta bude dokončena, až svět v bodě Omega dosáhne podoby, která bude schopna sjednocení s Bohem. „Zde nám vesmírný Kristus dává pochopit, že k nebi lze dospět jen skřez dokončení Země a světa (které jsou najednou daleko větší a nehotovější, než jsme si mysleli).“ (ChŽ, s. 139)

Pozoruhodné je, že v konečné fázi vývoje by se nějakým způsobem měly objevit výsledky všech procesů, které v evoluci probíhaly, nikoli pouze lidská vědomí. Základní motiv, ze kterého Teilhardovo myšlení vyrůstá, je totiž vášeň pro hmotu a Zemi jako zdroje, ze kterého vznikají všechna vyšší evoluční patra, včetně tzv. psychických a duchovních energií. Teilhard definuje ducha jako „schopnost syntézy a organizace“ (PH, s. 288; VL, s. 216) (*puissance de synthèse et d'organisation*), tedy jako schopnost vazeb, nikoli jako samostatnou sílu, která je na hmotě nezávislá. Jeho dílo je z filosofického hlediska především pokusem, jak překonat dualismus hmoty a

ducha. Komplexnější evoluční prvky mohou projevovat více bytí jen proto, že jsou energeticky podporovány tím, co bylo získáno na starších evolučních rovinách. Každá vyšší syntéza, vyšší forma ducha, tedy vyšší forma spojení, je závislá na energii toho, co bylo spojeno dříve, a to už od samých počátků vesmíru. Z toho by snad bylo možné vyvozovat nějakou formu završení všech evolučních prvků právě skrze lidské vědomí.

„I ten nejposlednější a nejrozloženější atom má svou účast na dovršení Ježíšově – byť i jen tím, že odporuje nebo odráží. Každá částice, každý pohyb se má něčím ze sebe objevit v konečné skutečnosti Krista.“ (ChŽ, s. 121)

Jak spolu ale přesně souvisí završení lidského spolu-vědomí, které bude ve své konečné fázi schopno přetrvávat ve formě nezávislé na rozpadajících se tangenciálních vazbách, a výše zmíněné završení všech prvků, musí zůstat otázkou pro další zkoumání, a také v sekundární literatuře zatím nebyl tento problém nijak reflektován.

Stejně tak musí zůstat otevřená další otázka: Zda vesmír ke své konečné dokonalosti nutně dospěje. Teilhard se k tomuto problému vyjadřuje mnohokrát a spíše kladně, ale jeho výpovědi nejsou jednoznačné. Jeho názor se dá shrnout nejspíše takto:

„Uvědomujeme si, že ve velké hře, do níž jsme se pustili, jsme hráči a zároveň i kartami a sázkou, vloženou do hry. Opustíme-li stůl, hra nebude pokračovat. A také nás nic nemůže donutit, abychom tam zůstali sedět. Stojí ta hra za to? Nebo jsme podváděni?“ (PH, s. 255; VL, s. 192)

Ústřední poselství Teilhardova díla spočívá v apelu na lidskou zodpovědnost. Lidským úkolem je pracovat na vzájemném sjednocení. Lidské bytosti jsou spolutvůrci světa a vytvářením jeho řádu se nejvíce podílí na tvoření božském, „tím, že přivádí svět k bytí, stávají se partnery božími.“ (Gray 2003, s. 28) Představu trvalého, neměnného řádu si do vesmíru jen promítáme:

„Nepřiznávám přirozenému řádu žádnou ‚božskou neměnnost‘. Spíše bych řekl, že se tento řád vyznačuje radikální nestabilitou ‚v Kristu‘.“ (LI, s. 35)

Otázky ohledně tvorby řádu a pravidel, podstatně související také s Teilhardovou teorií poznání, která zde ale mohla být zmíněna jen v náznacích, jsou na jeho díle snad to nejzajímavější a jejich zpracování vyžaduje ještě další zkoumání, protože právě zde se může Teilhardovo myšlení napojit na otevřená témata současné filosofie.

Právě osobní odpovědnost a účast na vytváření božského těla Kristova je podle Teilharda tím, co by mohlo nejvíce rozhojnit lidskou chuť žít, aktivovat energii, ačkoli je právě tato činnost spojena s největším nebezpečím a možností ztroskotání. Přesto, nebo právě proto je svět hoděn lásky, protože skutečné lidské štěstí spočívá nikoli v přežití, či individuální izolaci v pokojném klidu, ale v rozhojňování bytí, kterého lze

dosáhnout jedině aktivitou, při níž nasazujeme své síly pro nějaké společné dílo a podstupujeme značná rizika. Tvůrčí svoboda je proto nejvyšší hodnotou stvořeného vesmíru a zdá se, že bez ní bychom jako lidé nemohli pochopit ani zakusit určité kvality bytí. Svoboda, láska, přijetí vlastní jedinečnosti a nenahraditelného úkolu jsou hodnoty, které nelze nařídit ani vynutit, lze je přijmout a rozvíjet pouze na základě vlastního souhlasu. Z toho důvodu je ale lze také odmítnout. V evolučním vesmíru jsou ovšem tak cenné, že Bůh podstupuje se svým stvořením i toto riziko.

Z hlediska zamýšlené obnovy křesťanství představuje Teilhardovo dílo především obhajobu nenahraditelné hodnoty lidského úsilí: „Všem slabým, bázlivým, dětinským a úzkoprsým v jejich náboženství chci připomenout, že Kristus pro své tělo vyžaduje lidstva; že tváří v tvář světu a pravdě existuje absolutní povinnost hledat a bádát.“ (ChŽ, s. 131) Máme prostředky (různé druhy energií a vazeb), máme cíl (sjednocení v Bohu), máme i výraznou pomoc (Kristovu osobní účast na evoluci a jeho kříž), ale cestu k cíli si musíme vybudovat sami. A tím, jak ji budujeme, tvoříme svět, jsme zároveň utváření a ke konečné formě bytí spolu s naším završením přivádíme i zbytek světa. Uvažování o postupu evoluce, jak ho provádí Teilhard, by mělo pomoci přesvědčit o tom, že celá ta hra za to stojí.

„Kristus je jist svým dovršením. Je mimo dosah utrpení – vstal již z mrtvých. A přece každý z nás, jeho údů, pracuje dál v pokoře obav a vzruchu nebezpečí na dovršení prvku, který může do mystického těla vnést *právě jen* on. Náš mír se násobí nadšením, že s rizikem tvoříme věčné dílo, jež bez nás nevznikne. Naše důvěra v Boha se oživuje a utvrzuje neústupností lidstva v dobývání Země.“ (ChŽ, s. 125)

Díla P. Teilharda de Chardin citovaná v textu:

AE: *L'Activation de l'Énergie*. Paris, Seuil, 1963.

AH: *L'Apparition de l'Homme*. Paris, Seuil, 1956.

AvH: *L'Avenir de l'Homme*. Paris, Seuil, 1959.

C: *Cahier Pierre Teilhard de Chardin 2*. Paris, Seuil, 1961.

CC: *Comment je crois*. Paris, Seuil, 1969.

EG: *Écrits du temps de la guerre*. Paris, Seuil, 1965.

EH: *L'Énergie Humain*. Paris, Seuil, 1962.

ChŽ: *Chut' žít*. Praha, Vyšehrad, 1970.

JV: *Jak věřím*. Praha, Vyšehrad, 1998.

LI: *Letters intime*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972

LTF: *Letters to Two Friends. 1926–1952*. New York, World Publishing, 1969.

MČP: *Místo člověka v přírodě*. Praha, Svoboda-Libertas, 1993.

MD: *Le Milieu Divin*. Paris, Seuil, 1957.

PH: *Le Phénomène Humain*. Paris, Seuil, 1955.

PHN: *La Place de l'Homme dans la Nature*. Paris, Seuil, 1956.

Sch: *Science et Christ*. Paris, Seuil, 1965.

VL: *Vesmír a lidstvo*. Praha, Vyšehrad, 1990.

Ostatní literatura

Cole-Turner, R. (2010): „Genetics and the Future of Humanity.“ In *Rediscovering Teilhard's Fire*, ed. K. Duffy, Saint Joseph's University Press, Philadelphia, s. 225–239.

Cuenot, C. (1968): *Unsere dynamische Welt, Teilhard de Chardin zwischen Dogma und Wissenschaft*. Walter-Verlag, Olten.

Duffy, K. (2003): „The Texture of the Evolutionary Cosmos.“ In *Teilhard in the 21st Century*, eds. A. Fabel & D. St. John, Orbis Books, New York, s. 138–153.

Fabel, A. (2003): „Teilhard 2000: The Vision of a Cosmic Genesis at the Millennium.“ In *Teilhard in the 21st Century*, eds. A. Fabel & D. St. John, Orbis Books, New York, s. 154–164.

Flegr, J. (2007): *Úvod do evoluční biologie*. Academia, Praha.

Görresová, I. F. (1998): *Syn Země, Teilhard de Chardin*. Refugium Velehrad-Roma, Praha.

Gray, D. P. (2003): „A New Creation Story.“ In *Teilhard in the 21st Century*, eds. A. Fabel & D. St. John, Orbis Books, New York, s. 26–32.

Grim, J. & M. Grim (2005): „Teilhard de Chardin: Krátký životopis.“ *Teologie & Společnost* 2/2005, s. 3–9.

Haight, J. F. (2011): „Teilhard, Cosmic Purpose, and the Search for Extraterrestrial Intelligence.“ In *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, eds. J. Salmon & J. Farina, New Jersey, Paulist Press, s. 9–23.

Héronnière, É. (2009): *Teilhard de Chardin: Mystika přerodu*. Praha, Refugium Velehrad-Roma.

King, T. M. (1989): „Teilhard, Evil and Providence.“ *Teilhard Studies Number 21*.

— (2005): *Teilhard's Mass: Approaches to "The Mass on the World"*. Paulist Press, New Jersey.

— (2010): „Teilhard, Beauty, and the Arts.“ In *Rediscovering Teilhard's Fire*, ed. K. Duffy, Saint Joseph's University Press, Philadelphia, s. 91–101.

- Morowitz, H. J. & N. Schmitz-Moormann & J. Salmon (2011), „Teilhard’s Two Energies.“ In *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, eds. J. Salmon & J. Farina, Paulist Press, New Jersey, s. 150–166.
- Prigogine, I. & I. Stengersová (2001): *Řád z chaosu*. Mladá fronta, Praha.
- Salmon, J. F. (2011): „Teilhard’s Relevance for Today.“ In *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, eds. J. Salmon & J. Farina, Paulist Press, New Jersey, s. 1–8.
- (1986): „Teilhard and Prigogine.“ *Teilhard Studies Number 16*.
- Salmon, J. F. & N. Schmitz-Moormann (2003): „Evolution as Revelation of a Triune God.“ *Teilhard Studies Number 46*.

Vražda a normativita

Murder and Normativity

*Marek Tomeček**

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

Abstrakt/Abstract

Výsledkem rozboru lexikálního pole *vražda* a jemu příbuzných pojmů je zjištění, že tento pojem už ve svém významu obsahuje negativní hodnocení, na rozdíl od okolních pojmů. Avšak současná etika lokalizuje hodnotovost tohoto pojmu do slova *špatný* a soustředí se na jeho opak, slovo *dobrý*, jehož čistě etický význam se snaží izolovat. Plodnější však je chápat slovo *vražda* analogicky k jeho užití v justičním procesu soudem, kde z něj, ve formě rozsudku, dokonce plynou performativní a právní důsledky.

An analysis of the lexical field *murder* and its neighbouring concepts shows that this concept itself contains a negative value, as opposed to the other notions. But contemporary ethics tries to localize this negativity into the predicate *wrong* and concentrates on its opposite, *good*, whose purely ethical meaning it purports to isolate. But perhaps it is more useful to view the word *murder* analogically to its use in the judicial process, where performative and legal consequences follow.

Na modelovém příkladu slova *vražda* se pokusím ukázat jednak jak etické pojmy fungují, jednak jak je logizující etikové ve svých analýzách deformují, a konečně se dotknu obecnějších otázek vymezení etického jazyka a zdroje jeho normativity.

Co se přídavných jmen týče, nejčastěji s vraždou kolokují *úkladná* a *chladnokrevná*. Pojem *úkladná vražda* je zdůrazněním závažnosti prohrěšku, na rozdíl od vraždy, která je jaksi okamžitá, v právní terminologii se mluví o vraždě po předchozím uvážení a s rozmyslem s vyšší sazbou než u prosté vraždy. To nás přivádí k pojmu *chladnokrevná vražda*, zde jde také o zdůraznění díky tematizování absence citového pohnutí v momentě skutku. Nejčastěji se vyskytujícím slovesem je *páchat*, dále následují *obvinit* z vraždy a *odsoudit* za vraždu.

Z pojmů příbuzných či lexikálně blízkých je třeba uvést *zabití*, *atentát* a *popravu*. Tyto čtyři pojmy tvoří část lexikálního pole „smrt“, a to opak „přirozené smrti“, který bychom mohli nazvat „nepřirozená smrt“ nebo „usmrcení člověka člověkem“. Právě rozdíly uvnitř tohoto pole budou důležité pro další analýzu. Nejobecnější z těchto tří

* Tento článek je výstupem grantového projektu P401/11/0371 „Apriorní, syntetické a analytické od středověku po současnou filozofii“ uděleného GAČR pro léta 2011–2015.

pojmu je *zabití*, je dokonce tak obecné, že by mohlo fungovat jako hyperonymum pro zbylé tři pojmy a celé pole by se tak mohlo jmenovat „zabití“. Proti tomu však hovoří častý výskyt *zabití* v opozici k *vraždě*, kdy se navzájem vylučují. V užším smyslu můžeme tedy mluvit o *zabití* tehdy, když právě nejde o *vraždu*, například v sebeobraně nebo ve válce. *Poprava* je institucionalizované zabití, vykonavatelem je stát a poprave předchází soud. *Atentát* je zabití s politickým motivem, člověk se stává obětí atentátu kvůli své politické exponovanosti. Atentát je možno *spáchat* nebo *provést*, podle toho, zda s činem atentátníka souhlasíme, nebo ne. Častěji se hovoří o spáchaném atentátu, ale v případě atentátu na Reinharda Heydricha se každoročně při připomínce ozývají protesty některých lidí, jejichž jazykový cit jim velí mluvit o atentátu provedeném. A právě rozdíl mezi slovesy *provést* a *spáchat* ukazuje na odlišné hodnocení: *spáchat* je negativní slovo, zatímco *provést* je hodnotově neutrální. Atentát je zkrátka někdy pocíťován jako záporný čin a někdy jako kladný. Hodnota slovesa nám pomůže objasnit i hodnotu pojmu *poprava*: ta se *vykonává*, a jelikož spadá pod nadřazený pojem *trest*, tak není negativní, navzdory osobnímu přesvědčení některých odpůrců trestu smrti. Konečně *zabití*, jakkoli politováníhodné je samo o sobě, není sémanticky orientováno negativně, jak dokládá věta: On ho zabil v sebeobraně. Pojem *sebeobrany* svým silně pozitivním nábojem ovlivní i hodnotu *zabití*. Povšimněme si, že totéž neplatí u další věty: *On ho zavraždil v sebeobraně. Důvod je nasnadě, *vražda* je jako jediný člen lexikálního pole „nepřirozená smrt“ orientována primárně negativně a v pozitivní větě se nemůže vyskytnout.

O jakou hodnotovou orientaci zde běží? Spokojme se prozatím s odpovědí, že jde o hodnotovou orientaci přítomnou ve velkém počtu slov, u diminutiv pozitivní, u vulgarismů negativní, která by se dala exemplifikovat na dvojicích *vonět-smrdět* (*páchnout*), *chytrý-hloupý*, *užitečný-neužitečný*, *statečný-zbabělý*, *odsun-vyhnání*, atp. Otázku, zda existuje nějaká specificky etická hodnotová dimenze, zodpovíme později.

Výsledkem rozboru lexikálního pole *vražda* a jemu příbuzných pojmů (*zabití*, *atentát*, *poprava*) je tedy zjištění, že tento pojem už ve svém významu obsahuje negativní hodnocení, na rozdíl od okolních pojmů. Každý kompetentní mluvčí používá slovo *vražda* s tímto negativním hodnocením, analogicky k jeho užití v justičním procesu soudem, kde z něj, ve formě rozsudku, dokonce plynou performativní a právní důsledky.

Tento výsledek naší analýzy je v rozporu s tradičním pohledem na normativitu etických pojmů a na fungování morálních soudů a etického jazyka obecně. Podle zažitého modelu je paradigmatickým příkladem morálního soudu věta „X je špatné/dobré“, kde právě predikát „dobré/špatné“ (nebo jeho nějaká hodnotící obdoba) dodává proměnné X její kladnou či zápornou hodnotu. Ve větě „Týrání zvířat je zavrženíhodné“¹ predikát *zavrženíhodný* supluje roli hlavního hodnotícího predikátu *špatný* a z dané věty dělá morální soud. Ovšem když se podíváme blíže na subjekt této predikace, *týrání*, zjistíme, že se jedná o silně negativně orientovaný pojem, který se

¹ Kolář a Svoboda (1997, s. 11).

v pozitivním kontextu nemůže vyskytnout. Tvrdit tedy o něm navíc, že je špatné, je zbytečné a zavádějící. A není to predikát *zavrženíhodné*, který způsobuje zápornost pojmu *týrání*, ten je negativní už sám o sobě ve svém lexikálním významu. Stejným problémem trpí i ostatní příklady morálních soudů: „Únos civilního letadla je špatný čin“ *únos* je vždycky zločin, věta tudíž říká, že zločin je zločin. „Pomáhat bezbranným dětem v nebezpečí je dobré“, tady jde dokonce o kumulaci pozitivních pojmů, *pomáhat* a *bezbranný* nelze konstruovat jinak než pozitivně, takže věta vyznívá tak, že dobro je dobré. A konečně příklad relevantní pro námi probíraný pojem vraždy: „Kdo bezdůvodně vraždí, není dobrý člověk“. Ponechme stranou otázku, zda ten, kdo vraždí důvodně, dobrým člověkem je, a soustředme se na informační hodnotu věty „vrah není dobrý člověk“. Kdyby nám někdo toto tvrdil, tak ho budeme považovat za blázna nebo člověka, co plýtvá naším časem.

Proti výše řečenému lze namítnout, že i když připustíme, že „vražda je špatná“ je analytický výrok, neplyne z toho ještě, že postrádá smysl. Například věta „kruh je kulatý“ je rovněž analytická a očividně smysluplná. Zde je třeba rozlišit dvě věci, větu a kontext, ve kterém se věta vyskytuje a který jí teprve dává smysl. Žádná věta neexistuje ve vzduchoprázdnu, ale vždycky musí být jasná konkrétní situace, kdy ji lze použít. To, bohužel, není případ vět „kruh je kulatý“ a „vražda je špatná“, jakkoli často se objevují v diskuzích filozofů. Komu bychom tím něco sdělovali? Přece každý, kdo zná slovo *kruh* a *vražda*, zná i jejich vlastnosti. A tomu, kdo je nezná, je celá takováto věta nesrozumitelná. Jako motivaci k této zdánlivě extrémní sémantické pozici uvedu dvě poznámky z Wittgensteinových *Filosofických zkoumáních*²: „514. Někjaký filosof řekne, že větu ‚Jsem tady‘ chápe, něco jí míní, něco myslí, – i když si vůbec nepripomíná, jak, při jaké příležitosti je tato věta používána ...“ a v podobném duchu „520 ... a jestliže ve filosofii jsme v pokušení počítat mezi věty něco zcela neúčinného, tak se to často děje proto, že jsme dostatečně neuvážili, jak se toho používá.“

Důvod, proč věta „vražda je špatná“ zní infantilně a nesprávně, je: všichni to vědí, není třeba to říkat. Ovšem je možné namítnout, že když děti učíme mluvit, učíme je i pojmy jako je *vražda*, a to právě za pomoci takovýchto na první pohled banálně pravdivých výroků. Zde je třeba uznat, že socializace dětí probíhá ruku v ruce s učením se jazyku, ale za pomoci úplně jiných jazykových her, např. „to se nedělá“, „to je bakbak/fujfuj“, „neublížuj mu, teď mu udělej malá/malá“, „tytyty“, „to se mu nelíbí“, „teď řekni promiň“, atp. Obecně se dá říct, že socializace je snaha vysvětlit dětem, jak „se to dělá“, aby nás mohly napodobovat: „Tak se nepíše, musíš tu tužku držet takto“, nebo „Tak se na kole nejezdí, musíš si sednout a šlapat“. Pokud dítě takovéto vysvětlení nepřijme, tak se zkrátka psát a jezdit na kole nenaučí. U vysvětlování jak se chovat k jiným dětem (a zvířatům!) hraje klíčovou roli pojem *ublížit*, toto povýtce negativní slovo slouží jako vysvětlení toho, proč se něco nemá dělat: „Netahej to miminko za ucho, ublížíš mu!“ Dál už vysvětlovat nelze.

² O tomto problému jsem pojednal podrobněji v Tomeček (2006).

Morální soudy tradičního typu se naproti tomu vyskytují v jakémisi obecném vzduchoprázdnu, které je zbavuje smyslu, v souladu se zcela obecným a nekonkrétním zaměřením celé etiky. Ta se běžně chápe jako disciplína, která odpovídá na otázku *Co mám dělat?* Samotná tato otázka může být chápána dvěma způsoby, buď instrumentálně: *co mám dělat, abych dosáhl x?*, anebo neinstrumentálně, eticky. Ale i tato druhá varianta vyžaduje určitý kontext, aby zůstala smysluplná. Typicky se tak zeptáme někoho, když jsme v nějakém dilematu, o kterém tázaný ví. Například jdeme se známým po ulici a na zemi najdeme v obálce pět tisíc korun. Protože náš známý jde s námi, zná okolnosti celé události a může nám poradit: *Nech si to a kup si něco hezkého*, nebo: *Odevzdej to na policii*. Při vyslovení takto konkrétní otázky (i když většina okolností je součástí pragmatického kontextu dotazu) očekáváme konkrétní odpověď. Ovšem kontext nemůžeme natahovat libovolně, nemůže jím být třeba celý život: **Co mám v životě dělat?* Podobně jsou omezeny (nebo spíše kontextově ukotveny) všechny otázky: *Co mám říkat?* se ptá po radě pro nějakou určitou příležitost a nemůže znamenat **Co mám v životě říkat?* Nebo když se někdo zeptá *Co mám psát?* tak se nespokojí s odpovědí *Pište hezké knihy*, ale čeká začátek diktátu.

S údajným dvojnásobným významem otázky *Co mám dělat?* úzce souvisí i dvojnásobný pojetí hodnoty v etice: instrumentální hodnota je dobrá kvůli něčemu jinému, absolutní hodnota je dobrá sama o sobě a etické hodnoty patří právě mezi ty absolutní. Wittgenstein ve své „Lecture on Ethics“ to ilustruje na příkladě tenisty, kterému někdo poznamená, že nehraje nic moc, a tenista odpoví, že ví a že ani lépe hrát nechce. Na druhou stranu, říká Wittgenstein, když je někdo přistižen při lži, pak nemůže odpovědět, že ví, že lže, ale že on se jinak chovat nechce. Tato druhá odpověď je prohlášena za absurdní, protože zde jde o absolutní etickou hodnotu, kdežto odpověď tenisty je možná, protože tenis představuje jenom relativní hodnotu. Tento didaktický příklad s sebou nese nemalé problémy. Pokud tenista přizná, že lépe hrát nechce a je profesionál, tak bude ze hry vyloučen, protože se bude předpokládat, že vsadil na vlastní prohru. V případě amatéra bude jeho protivráč zklamaný, protože pak nemá cenu vůbec hrát. Když někdo hraje, pak chce vyhrát, tyto dva pojmy jsou významově spojeny. (srv. rozdíl mezi *hrát* a *hrát si!*) A když někdo nechce vyhrát, pak ani nehraje, jen předstírá, že hraje. Takže mezi tenistou a lhářem není žádný konceptuální rozdíl, obojí odpověď je gramaticky vyloučena a izolace absolutní hodnoty od hodnoty instrumentální se tak nezdařila.

Snaha odlišit hodnotu absolutní od hodnoty instrumentální zrcadlí dvě role, které v celé konstrukci etiky hrají na jedné straně její klíčový pojem, slovo *dobrý*, a na druhé straně ostatní hodnotící přídavná jména. Slovo *dobrý* v morálním soudu funguje jako jakýsi super-predikát a na rozdíl od všech ostatních přídavných jmen, která v sobě spojují funkci popisnou a hodnotící, u slova *dobrý* převažuje funkce hodnotící – díky tomu může celý morální soud plnit svou roli základu etiky a jazyk může hodnotit. Pro ilustraci tohoto rozdílu Hare uvádí příklad misionáře mezi kanibaly, který je chce přesvědčit, že dobrý člověk není ten, kdo je smělý a dokáže získat mnoho skalpů, ale ten kdo je laskavý, pokorný a o skalpy se nezajímá. Přirozeně dojde k nedorozumění a kanibalové dospějí k závěru, že misionář používá slovo *wxyz* jejich jazyka sice správně,

ale že jakožto podivný cizinec pouze chválí, uznává a doporučuje něco jiného než oni, protože slovo *dobrý* je primárně hodnotící a až sekundárně deskriptivní, takže je vlastně skoro jedno, co popisuje.³ K takto překvapivému závěru však lidožrouti-analfabeti nemohou dospět, dosáhne na něj pouze filozof vybavený vysokou schopností abstrakce, dokonce tak vysokou, že dokáže odlišit význam slova od jeho správného použití. Domorodci si budou myslet, že bláznivý misionář nezná slovo *wxyz* a že kniha, kterou před nimi mává a tvrdí o ní, že je to slovník, mu lže. Například omezený internetový slovník maorsko-anglický udává 96 překladů slova *good* do maorštiny, a celý Harův příklad je tak spíše lexikografickou fantazií. Představme si naopak nějakého exoticky vypadajícího cizince, který by nám lámanou češtinou vysvětloval, že dobrý není ten, kdo je hodný, ale ten, kdo zabije mnoho nepřátel a zbaví je skalpů, které pak nosí připevněné k opasku. Asi bychom neřekli, že význam slova *dobrý* cizinec sice pochopil, jenom se mu prostě líbí něco jiného.

Nejenom u slova *dobrý* je obtížné rozlišit složku hodnotící a složku popisnou, ostatní přídavná jména jsou na tom podobně. Případ Josefa, který žije ve společnosti, kde slovo *poctivost* znamená sice opak obohacování se na úkor druhých a lhaní, ale zároveň je hodnotově neutrální⁴, ukazuje na podobné přetrhání sémantických vazeb mezi pojmy, jako výše uvedený příklad s misionářem a kanibaly. Jak můžou být totiž hodnotově neutrální *obohacování*, *úkor* a *lež*, slova tvořící význam pojmu *nepoctivý*?

Ale zpět k slovu *dobrý*: Navzdory své údajně klíčové roli v morálním soudu se sémantika pojmu *dobrý* v podání Harově a autorů *Logiky a etiky* ukazuje jako neudržitelná a zdá se být motivovaná spíše tradiční představou o kopulativní predikaci než analýzou jazyka. Nicméně nás to nemusí mrzet, protože se s tímto slovem a jeho rolí pojí ještě více problémů, a čím dříve se zbavíme závislosti na něm, tím lépe. Předně ve větách filozofů nezní příliš přirozeně ani jasně, proto se často doplňuje slovem *mravně*, abychom dostali požadovaný etický rozměr promluvy: Co je *mravně* dobré? Když se zeptáme jednoduše Co je dobré?, jsme v pokušení odpovědět *vepřo-knedlo-zelo*, tamta *šunka*, nebo nějaký jiný pamlsek. (Ovšem i zde se projevuje snaha oddělit striktně „etický“ význam slova *dobrý* od „neetického“. Proto se tvrdí, že když prohlásíme jídlo na stole za *dobré*, ještě nás to nezavazuje k tomu, abychom ho jedli, na rozdíl od etických výskytů, které závazné jsou.⁵ To možná ne, ale k něčemu nás to jistě zavazuje, třeba se čeká, že už jsme ho ochutnali, když ho doporučujeme, a také by vypadalo velmi podivně, kdybychom ho odmítli jíst poté, co jsme ho prohlásili za dobré. V hollywoodských filmech to většinou znamená, že jsme ho otrávilí. A i onen proklamovaný „etický“ význam slova *dobrý* se zdá podléhat stejným důsledkům, když prohlásím, že je „eticky“ dobré mít rád své děti, ještě mne to nezavazuje si je pořídit, pokud zrovna žádné nemám.)

³ Hare (1952, s. 148–9).

⁴ Kolář a Svoboda (1997, s. 101).

⁵ Tamtéž, s. 120.

Podobný problém nastává u opaku slova *dobrý*, slova *špatný*. Navíc v substantivizované podobě je opakem *dobra zlo*, ne *špatnost* (taktéž v angličtině), na rozdíl třeba od slovenštiny. Celé lexikální pole pojmu *dobrý* je tak složité, že by jeho zmapování přesáhlo rámec této studie a zároveň není jasné, jestli by filozofické výsledky takové práce odpovídaly vynaložené námaze a jestli by se nakonec neukázalo být polem minovým. Spokojme se tedy prozatím se závěrem, že tradičně zastávaná role pojmu *dobrý* v kopulativní predikaci morálního soudu trpí vážnými problémy.

Jak jsme výše viděli, snaha o izolaci čistě etického významu slova *dobrý* a čistě etického jazyka vede ke zpřetrhání sémantických vazeb mezi pojmy a zkreslení samotných významů slov. Když se Wittgenstein ve své „Lecture on Ethics“ pokouší ukázat rozdíl mezi výroky o relativních hodnotách a výroky o absolutních, rozuměj etických, hodnotách, zvolí si k tomu příklad s vraždou. V něm nějaká vševědoucí bytost, která zná všechny pozice těles na celém světě spolu se stavy myslí všech lidí, co kdy žili a žijí, zapíše všechny tyto informace do velké knihy, která tak obsahuje vyčerpávající popis světa. Všechny výroky v knize obsažené se týkají faktů a jsou pravdivé, přesto se mezi nimi nenachází ani jeden příklad etického výroku. I kdybychom si v knize přečetli popis vraždy se všemi mechanickými, balistickými a psychologickými detaily, byl by to pořád jenom popis stejné etické relevance jako popis pádu kamene. Wittgenstein se snaží říct, že jakýkoli etický výrok je nemožný, ovšem vzít si na pomoc slovo *vražda* je nešťastné. Toto povýtce eticky hodnotící slovo se totiž používá právě k popsání situace, která je, na rozdíl od jiných jí podobných, eticky relevantní. Představme si situaci, kdy jeden muž v uniformě zastřelí jiného muže v uniformě. Oba jsou členy zneprátelených armád a jejich země jsou ve válce. Střelec nebude za svůj čin souzen, obviněn ani okolím perzekuován, možná bude dokonce odměněn řádem, nejedná se totiž o vraždu ale o zabití nepřítele v boji. Představme si situaci z balistického a psychologického hlediska totožnou, tj. stejní dva muži v uniformě a jeden zastřelí druhého. Tentokrát se ale jedná o herce při natáčení válečného filmu, kdy střelcova manželka má poměr se zastřeleným hercem. Samozřejmě dojde k vyšetřování případu jako vraždy, a pokud se policii podaří dokázat, že střelec si vědomě obstaral funkční pušku a jeho motivem byla žárlivost, bude i odsouzen. Ovšemže pojmy *motiv*, *válečný stav*, *nepřátelský voják* a *žárlivost* patří k popisu světa, ať už psychologickému nebo sociologickému, a pojem *vraždy* existuje právě proto, aby v tomto popisu světa odlišil eticky nepřípustné případy usmrcení od eticky neutrálních případů – považovat ho tedy za eticky neutrální znamená zcela vyprázdnit jeho obsah.

Současné názory etiků na morální soud, slovo *dobrý* v něm, jeho čistě etický význam na rozdíl od významu instrumentálního, s sebou nesou nemalé problémy, jak jsme se snažili ukázat. Podobně nelze v případě etického diskurzu držet rozdíl mezi popisným a hodnotícím jazykem (dichotomie faktu a hodnoty); celý tento rozdíl se zdá být motivovaný rozlišením konstativu a performativu a tzv. „descriptive fallacy“.

Po kritice nastal čas říct něco pozitivního a konstruktivního o etice a jazyce. Jak vlastně etické pojmy fungují? Například se slovem *vražda* se často setkáme ve větě „To je vražda“, kde zájmeno *to* odkazuje k nějakému konkrétnímu násilnému činu. Právě

klasifikací tohoto činu jako vraždy dojde k vyloučení nešťastné náhody nebo sebevraždy s tím důsledkem, že se začne pátrat po původci činu (v tomto okamžiku už pachateli) za účelem uvěznění a trestu, čili s markantními právními a etickými důsledky. Už klasifikací nějakého činu jako vraždy dojde k jeho odsouzení a není třeba dodávat, že vražda je špatná. Naopak, když řekneme „to je vražda a vražda je špatná“, dáváme tím najevo nejenom něco nadbytečného, ale to, že jsme nepochopili my anebo náš posluchač, jak pojem *vraždy* funguje, tedy co znamená. Morální soud (pokud chceme tento pojem používat) má v tomto případě formu „To je vražda“ a normativita takového soudu se nachází už ve slově *vražda*.

Obdobně fungují i další etické pojmy, třeba *krádež* a *podvod*. Právě klasifikací nějakého činu jako krádeže dojde k jeho odsouzení a není třeba dodávat, že krádež je špatná. Takováto klasifikace probíhá introspektivně v případě reflektujícího konatele, nebo je provedena okolím v případě zatvrzelosti, v extrémním případě, ovšem zároveň paradigmatickém, ji provádí soud. Ten je posledním arbitrem pro aplikaci etických pojmů s právní relevancí (například *vražda*, *krádež*). Klíčová role soudu pro mravní souzení je pocíťována i filozofy, proto se metaforicky mluví o mravním *soudu*. Samozřejmě existují i skutky, které jsou špatné ale ne trestné, jako například nevěra a lež. I zde je nicméně mechanismus užití stejný, „To je lež“ je mravní soud, který se kontextově vztahuje k právě řečenému a odsuzuje to díky negativní normativitě slova *lež*.

Mravní soud v našem pojetí se může jevit sémanticky nenasycený, zájmeno *to* vždy pragmaticky odkazuje k činu zjistitelnému jenom z kontextu promluvy. To však odpovídá tomu, jakou roli podle nás mravní soud v lidské komunikaci hraje: z nepřeberného množství činů, o nichž se každý den bavíme, vybírá ty, které jsou eticky relevantní, ať už kladně nebo záporně, upozorňuje na ně posluchače a pomocí hodnotově kladných nebo záporných slov v pozici predikátu je chválí nebo odsuzuje. K etickému střetu a jeho tematizaci typicky dojde, když se mluvčí a posluchač rozcházejí v hodnocení nějakého konkrétního činu: „To je ale podvod, co po mně chcete!“

Ještě než naše téma uzavřeme, zbývá jedna otázka, kterou jsme nakousli a nezodpověděli: Je nějaký rozdíl mezi hodnotovostí etických slov a ostatních pozitivních či negativních slov? Jinými slovy: kde jsou hranice etiky a jak poznáme etický pojem od neetického? Hranice etiky se nám nejeví nijak ostře definovatelné. Jisté je, že existuje jakési tvrdé jádro etických pojmů, například *vražda*, *krádež*, *podvod*, *ublížení*, které jsou stabilní v čase a u kterých si nedovedeme představit, že by svou etickou relevancí a normativitu ztratily. Oproti tomu v lexiku nalezneme pojmy, které byly v minulosti vnímány jako eticky záporné či dokonce trestné (*rouhání*, *uhranutí*, *uřknutí*) a které tento rys ztratily. Slovo *marnivost*⁶ se dnes dokonce objevuje v reklamních kampaních módních firem v jakési podivné proměně z negativního na pozitivní pojem.

⁶ Pojmy *marnivost* a *móda* tvoří zajímavě protichůdný pár: Když někdo ve svém životě používá pojem *marnivost*, nepoužije slovo *móda* v pozitivním smyslu. Pro něj je marnivostí právě to, co je pro jiného móda. Podobně je na tom třeba dvojice *chlípnost/sex appeal*.

Na druhou stranu se určité nové pojmy snaží profilovat jako eticky pozitivní – *vegetariánství* či *třídění odpadu*, nebo negativní – *rasismus*. Vegetariáni většinou nejedí maso ne proto, že by jim nechutnalo nebo že by považovali rostlinnou stravu za zdravější, ale protože si myslí, že zabít zvířata je nemorální (ti radikálnější z nich dokonce tvrdí, že „maso je *vražda*“ a využívají tak negativní polaritu tohoto pojmu a zároveň rozšiřují jeho význam ze „zabití člověka“ na „zabití živočicha“). Toto přesvědčení však většinová populace nesdílí a *vegetariánství* jako pozitivní etický pojem tak zůstává na půli cesty.

Na závěr tedy můžeme prohlásit, že etický jazyk není charakteristický nějakou svojí doporučující či zakazující funkcí, ani přítomností slova *dobrý* a jemu podobných adjektiv, ale výskytem etických pojmů (typicky podstatných jmen a sloves: *vražda*, *vrah*, *vraždit*), které jsou zároveň nositeli normativity etického diskurzu. Důkladná analýza etických pojmů na bázi lexikálních polí by měla pomoci ustavit etiku na novém základě, ne už jako vědu s obecným nárokem analýzy *dobra*, ale jako skromnější disciplínu lexikografického typu. V rámci nových etických zkoumání nám tedy zbývá pouze procházet jednotlivé etické pojmy jeden po druhém a ujasňovat si jejich význam. Jejich normativita totiž neplyne z nějakého typu hodnotícího jazyka, který stejně nelze izolovat, ale z jejich významu.

Literatura

- Tomeček, M. (2006): „Pohlčení sémantiky pragmatikou.“ In *Jazyk z pohľadu sémantiky, pragmatiky a filozofie vedy*, ed. M. Zouhar, Iris, Bratislava, s. 33-37.
- Hare, R. M. (1952): *The Language of Morals*. Oxford University Press, Oxford.
- Kolář, P. a V. Svoboda (1997): *Logika a etika*. Filosofia, Praha.

Několik poznámek k fenomenologii a normativě situace závislosti

Some Remarks on the Phenomenology of Addiction

*Ondřej Beran**

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
ondrej.beran@flu.cas.cz

Abstrakt/Abstract

Článek se zabývá různými možnými úhly pohledu na problém závislosti, nakolik je relevantní pro filosofii. Nejprve diskutuje vztah mezi závislostí a akrazií; poté navrhuje další směry analýzy závislosti jakožto komplexního problému východiska aktérova postoje k možnostem vlastní existence a pravidlům her a kontextů, v nichž se pohybuje.

The paper deals with various possible points of view on the problem of addiction, as far as it is a relevant philosophical topic. It discusses first the relationship between addiction and akrasia; then it suggests other directions for the analysis of addiction as a complex problem of the agent's standpoint and stance to the possibilities of her/his own existence and to the rules of the games and contexts within which she/he acts.

1. Předmětem zájmu tohoto textu jsou možnosti filosofické analýzy fenoménu závislosti. „Závislost“ na první pohled znamená řadu různých věcí. Zaprvé sám fakt nadměrné konzumace nějaké „drogy“, s nímž se pak běžně pojí různé zdravotní obtíže, sociální omezení (rozpadající se rodiny a mezilidské vztahy, neschopnost se „společensky bavit“ jinak než pod vlivem), obtíže finanční i osobní (neschopnost zabavit se něčím jiným či soustředit se soustavně na něco jiného než pítí nebo něco, co s pítím souvisí; ale také problémy se sebeúctou). A tak dále. Se závislostí souvisí také řada dalších specifik charakterizujících strukturu každodenního života závislého. Předmětem zájmu tohoto textu je tak také tento rozšiřující kontext závislosti, filosoficky relativně málo „ohmataný“; nejprve se ale dotkneme možností filosofické analýzy závislosti samé.

2. Pro filosofii i „zdravý rozum“ je jedním z nejsamozřejmějších vysvětlujících klíčů závislosti pojem slabosti vůle či *akrasie*, u něhož je dobré začít. Tradice diskuse o akrasii sahá až k Platónovi a Aristotelovi. Tam se akrazií rozuměl takový aktérův postoj, rozpoložení či situace, kdy si je vědom toho, co je pro něho dobré, resp. která z možností, které před ním leží, je lepší, a která horší, a přesto si to dobré či to nejlepší

* Tento text vznikl za podpory grantu GAČR č. P401/10/0146.

nevybere. Člověk závislý na alkoholu pravděpodobně v nějakém smyslu ví, že je pro něj lepší nepít či pít podstatně méně, než pije; a přesto se při plném vědomí přikloní ke svému pití. To jest, úmyslně a při plném vědomí si vybere horší z nabízených možností. Platónův mluvčí Sókratés spatřoval v něčem takovém nemožnost, paradox.¹ Pro Aristotela v tom naproti tomu zásadní paradox není: jak všichni ze svého života víme, lze jednat proti svému vlastnímu rozumovému úsudku, typicky na podnět nějaké emoce.² Platón sám (v *Ústavě*) možnost žádostmi či emocemi motivovaného jednání proti svému rozumovému úsudku připouští, ovšem právě jako případ zásadního *rozporu* v duši jednajících.³ Pokud je ovšem akratické jednání jednáním proti vlastnímu dobrému úsudku, nelze je zřejmě považovat za v plném smyslu slova dobrovolné či svobodné.⁴

3. Ve 20. století se diskuse o akrasii významně posunula. Např. Davidson ve své analýze akrasie upřesňuje pojem a vztahuje jej na všechny případy úmyslného (*intentional*) jednání, které nenaplnuje závěr nějakého hodnotícího soudu, kdy nenaplněná alternativa byla chápána jako lepší a zároveň možná.⁵ Toto zobecnění umožňuje uchopit nejen rozhodování se mezi směry jednání, ale také mezi předměty žádosti apod. Přelomový význam mají práce Amelie Rortyové, analyzující různé formy akrasie v *časovém* rozměru aktérova uvažování a studující „zlomy“ v jednání.⁶ Tyto a další práce umožnily problém akrasie odintelektualizovat a analyzovat jej spíše jako selhání vyplývající ze slabosti vůle, než jako chybu v úsudku. Chtěl bych nicméně podržet v patrnosti *antický* koncept akrasie, už proto, že moderní posun v debatě o akrasii není vlastním předmětem této stati. Vztah fenoménů závislosti k myšlení a rozumění je totiž v mnohém ilustrativní; nikoli nejméně tím, že význačný pojem rozumění je jako nástroj výkladu zajímavým způsobem zavádějící.

4. Závislý člověk představuje jistý příklad akratické situace. Předpokládejme, že ví, co by pro něho bylo dobré, ale z nějakých důvodů se rozhodne, ba soustavně se rozhoduje pro něco jiného. Akrasie jakožto praktické nenaplnění provedeného úsudku je chybou, které se aktér dopouští v některém bodě soudu, který provádí, soudu o tom, co je pro něho dobré. Pro Platóna je podlehnutí své slabosti zvláštním druhem intelektuálního selhání: „Podléhat sám sobě není nic jiného než nevědomost, a být silnější sebe sama nic jiného než moudrost.“⁷ „Nevědomost“ (*amathia*) tu znamená – navzdory tomu, co by se mohlo na první pohled zdát – ve skutečnosti nevědět, nerozumět tomu, co je pro člověka dobré. Kdyby tomu totiž závislý opravdu rozuměl, věděl to, nemohl by své slabosti podlehnout.

¹ Platón (1994, s. 70).

² Aristotelés (2009, VII, zvl. 3, 8).

³ Platón (1993, s. 206n).

⁴ Viz k tomu blíže Kahn (1996, s. 253nn).

⁵ Davidson (2006, s. 72n).

⁶ Viz např. Rorty (1980).

⁷ Platón (1994, s. 70).

5. Tento pojem rozumění, vyplývající z platónského konceptu vědění, je velmi silný a zdá se protirečit našim běžným představám o rozumění. Platónská představa o akrasii nás nutí vysvětlit, jak je možné dělat něco, o čem přitom vím, že to není v tom či onom smyslu dobré/správné, ať už pragmaticky, či třeba morálně; anebo musíme interpretovat situaci tak, abychom mohli ukázat, že to dotyčný ve skutečnosti nevěděl. Má-li být takový nástroj pro nějakou konkrétní otázku – např. závislost – užitečný, je třeba jeho stavební prvky (jednotlivé pojmy) v daném kontextu lépe vyjasnit. Problematický je tu právě pojem rozumění.

6. Platónské „rozumění“ je specificky zatížený koncept. Pravým poznáním je to, co člověk poznává světlem rozumu, víceméně nezávisle na smyslové zkušenosti. Zároveň mezi takovým poznáním a jednáním, tedy praxí, není podstatný rozestup – vědět, co je dobré, znamená udělat to. Pokud závislý neudělá to, co je pro něho dobré, je to proto, že ve skutečnosti nerozuměl, co je pro něho dobré. Takovéto chápání rozumění přitom není jen antikvární filosofickou kuriozitou. Také u Patočky se můžeme setkat s pojetím rozumění jako něčeho, co ve své pravé podstatě je a má být uskutečněno jednáním.⁸

7. Proti „teoretickému“ platónskému konceptu rozumění lze postavit i jiný, podstatně praktičtější, s nímž přišel Heidegger. Pro Heideggera je „rozumění“ jedním ze tří základních strukturních rysů lidského způsobu bytí. Lidská bytost („pobyt“) existuje tak, že v okolním světě, v němž se orientuje, rozpoznává rozmanité možnosti, z nichž si aktivně vybírá („rozvrhuje se“ do nich). Ovšem, toto rozumění je spíše empirické než intuitivní. Rozumějící lidská bytost – „vržený rozvrh“ – rozumí světu kolem sebe jako systému specifických možností, které se před ní rozevírají. Z těchto možností – před každým člověkem stojí poněkud jiné – si vybírá, a některé z nich prakticky uskuteční.⁹ Rozumění představuje praktické rozkrytí takového celku možností; rozumět jim by ovšem mělo znamenat: rozumět jim právě jakožto možnostem, z nichž některé zůstávají neuskutečněné. Rozumění odkrývá, co prakticky *mohu*; zda se do některé z těchto možností v praxi „rozvrhnu“, je nezávislé na tom, zda některou nahlížím jako něco, co udělat *mám*, nebo zda podle tohoto náhledu jedním.

8. Počínání závislého není na půdě heideggerovského konceptu rozumění žádným zvláštním paradoxem. Závislý jedná podle své závislosti právě proto, že si tak počínat může; samo jeho jednání prakticky dosvědčuje možnost takového rozumění-rozvrhu. Rozumět ovšem znamená orientovat se i v síti souvislostí a účelů napojených na bezprostřední možnosti. I když z dlouhodobého hlediska vedou závislého jeho volby do postavení, v němž budou jeho možnosti drasticky omezené, nebo do postavení zcela bezvýhodného, neznamená to ovšem ještě, že by své bezprostřední situaci a nabízeným

⁸ Na celý Patočkův koncept „péče o duši“ (vycházející ovšem v řadě bodů právě z Platóna) se vlastně dá nahlížet jako na vyjádření přesvědčení, že porozumění tomu, co je dobré, správné – přičemž pouze „duše je to, pro co má smysl dobro a zlo“ – je ve své nejvlastnější podobě *uskutečňováním* tohoto poznání ve vlastním životě a v životě obce (život „je formován stylem tohoto [mravního] náhledu“ jako „duše, jež žije v péči o své bytí“). Viz k tomu zvláště Patočkovy statě „Evropa a doba poevropská“ a „Platón a Evropa“, in Patočka (1999).

⁹ Heidegger (2002, zvl. §§ 31n).

možnostem nerozuměl. V heideggerovském smyslu není ne-rozumějící lidské bytí vůbec možné; v každém případě kdyby uskutečňování takového rozvrhu, jehož vzdálenější důsledky uvedou nebo mohou uvést jednajícího do situace nepřijemné, nesvobodné či vůbec jakkoli se neslučující s jeho nejlepšími zájmy, mohli bychom za nerozumějícího/nerozumného prohlásit téměř každého člověka. Škála forem takového nerozumění pak představuje spojité kontinuum. Teprve když už se jednající nerozhoduje mezi možnostmi, jimž rozumí jakožto možnostem, a bez ohledu na širší souvislosti svého jednání koná slepě, z pudu či nutnosti, lze jeho jednání analyzovat jako vymykající se lidskému způsobu bytí. Protože ale k tomuto bodu vede neostrý přechod, není snadné určit, kdy už jej jednající dosáhl. Takové instinktivní počínání lze u závislého pozorovat, ale ne nutně, a také ne nutně jen u něho.

9. Pokud jde o otázku rozumění tomu, co dělat *mám* (protože je to dobré, nebo lepší než něco jiného), heideggerovská fenomenologická antropologie jednoduchou odpověď nenabízí. V každém případě mohu udělat A jakožto něco, čemu rozumím jako něčemu, co udělat *mohu*, nezávisle na tom, že mám udělat B, i když rozumím B jakožto tomu, co udělat mám a co je dobré (lepší než A). Kdyby se ve své podstatě jednalo o chybu v úsudku, jak naznačuje Platón, nemělo by smysl hovořit o slabosti *vůle*. Závislý člověk dokládající možnost skutečně se rozhodnout pro *mohu* odlišné od *měl bych* možná vykazuje slabost úsudku. Ale taková „slabost úsudku“ je příliš slabým popisným nástrojem; podobným způsobem se rozhoduje mnoho lidí, aniž by to nutně znamenalo, že podléhají slabosti vůle či trpí neschopností rozeznat, co je lepší, a udělat to. Mohou např. vědět, že by nějak jednat „měli“, a přitom to aktuálně nepovažovat za nutné, nepocítovat potřebu.

10. Co v Heideggerově konceptu znamená rozumět *možnosti* (rozumět tomu, že něco mohu, jakožto něčemu, co mohu)? Heideggerovské rozumění je rovnou sebe-rozvrhem, výběrem některé možnosti, jejím uskutečněním. Porozumět možnosti jako možnosti, jak to běžně chápeme, ale přece neznamená zvolit si, co udělám, a udělat to. Takovou nahlédnutou možnost je přinejmenším možno vyjádřit prostřednictvím teoretické „výpovědi“.¹⁰ „Kde“ se pak ale nachází neuskutečněná možnost; jakou je třeba v případě závislosti možnost odolat svému pokušení a překonat slabost své vůle? Dosvědčují-li se podle Heideggera možnosti uskutečněným rozvrhem, pak se zdá, že u něho není pro nic takového jako neuskutečněné možnosti, zvláště možnosti soustavně neuskutečňované, místo: možnost, kterou jsem neuskutečnil, se zřejmě vůbec mému porozumění situaci nenabízela a *v tomto smyslu* by byla možností, kterou jsem ani neměl. Heidegger tu ovšem nepřichází s determinismem ve věci svobodné vůle; nejde o metafyziku možnosti, pojmy „možnosti“ a „rozumění možnosti“ jsou mu spíše interpretačními nástroji, jejichž pomocí *vysvětluje* akterovo probíhající jednání a jeho konkrétní podobu – totiž jako jistou funkci jeho aktuálních (prakticky chápaných) možností. Toto vysvětlení přitom neznamená o mnoho víc, než že před člověkem, který předmětu své závislosti odolá, a před tím, který mu neodolá, se otevírá poněkud odlišná škála aktuálně srozumitelných a dostupných „možností“ (totéž platí o jednom a tomtéž

¹⁰ Heidegger (2002, § 33).

člověku ve dvou odlišných časech či situacích). Je dobře si uvědomit, že v tomto smyslu ke struktuře „možností“ a „nemožností“ přispívá i škála aktérových momentálních motivací a zájmů („dobré vůle“). A v tomto specifickém smyslu můžeme popsat závislost jako příklad situace „měl bych, ale nemohu“ (*ought but can't*).

11. „Vědět, co je správné, je jedna věc, a přizpůsobit tomu svou vůli, je věc druhá“, říká Hume.¹¹ Rozporem mezi čím je vlastně nesoulad mezi *měl bych* a *nemohu*? Jde o dva protiřečící si soudy? Ono *nemohu* člověka se slabou vůlí vyplývá spíše ze slabosti a nutkání. Chtění není samo o sobě soudem – hodnotící soud je zobecnitelný (*universalisable*), tj. lze jej smysluplně formulovat jako platný pro všechny; což zajisté neznamená, že musí být v této podobě pravdivý. Chtění ale v tomto smyslu zobecnitelné není.¹² Touha napít se – i když rozumím tomu, že bych to dělat neměl – a to, že se napít *mohu*, což mé jednání v posledku dosvědčuje, neznamená, že vyslovuji nějaký soud, jehož bych si byl vědom jako konfliktního s tím, o čem vím, že bych to neměl dělat. Není také jasné, jak by bylo možné něco takového zobecnit. *Ought* není deskriptivní, nýbrž *preskriptivní*. To znamená, že nevyjadřuje nutnost, z níž by možnost logicky vyplývala; nýbrž spíše jistý závazek či pravidlo (předpis), a to samozřejmě neuposlechnout lze,¹³ ba dokonce se člověk může ocitnout v situaci, kdy prakticky ani dost dobře nemůže jednat tak, jak přitom podle takového závazku jednat má. Tak i pokud je si závislý člověk vědom určitého pravidla a rozumí mu, a přitom je porušuje, toto chtění, nutkání, nebo nezdůvodněné jednání nemusí představovat porušení ve smyslu rozporu. Výslovně popřít vlastní soud a nejednat v souladu s tím, co předepisuje, jsou dvě různé věci; pouze tu první lze analyzovat jako spor. Zaměřovat je, resp. interpretovat všechny případy slabé vůle jako konflikt (hodnotících, preskriptivních) soudů, je protiintuitivní.¹⁴ Popřít, tj. vyslovit protichůdný soud by předpokládalo vědět, co znamená soud původní; závislý člověk – a nejen on – ale může podle něčí rady či obecně platného pravidla nejednat, aniž by mu přitom musel rozumět jako problému. Ve skutečnosti mu takový postoj a akt často umožňuje a usnadňuje právě jeho nerozumění.

(12. Závislost tak může být provázena velmi rozmanitými podobami rozumění vlastní situaci či sebe-reflexe. Je možné, že slabou vůlí poznamenaný závislý rozumí tomu, co by měl dělat, ale právě tak rozumí tomu, že to může neudělat, což v praxi dokazuje. Může také rozumět vztahu mezi pravidlem, které porušuje, a možností je porušovat, jako určitému rozporu; anebo v tom žádný rozpor vidět nemusí.)

13. Zdánlivý paradox spočívající v tom, že závislý člověk rozumí tomu, co je pro něho správné, a přesto to nedělá, náš přirozený jazyk – způsob, jakým o věcech běžně mluvíme a přemýšlíme – připouští. Rozestup mezi rozuměním a jednáním je evidentně možný. Pro lidský způsob bytí – a rozumění a vztahování se ke svému okolí – je typické zvažování různých možností, které se před aktérem otevírají. Pouze *některé* z těchto

¹¹ Hume (2000, III.I.I.).

¹² Hare (1963, kap. 5).

¹³ Ibid.

¹⁴ Holton (1999, s. 241).

možností přítom aktér naplňuje, tj. aktivně je volí, rozvrhuje se do nich. Klíčem k volbě není nutně správnost nebo prospěšnost; řada voleb se toho ostatně přímo netýká. Mohu uvažovat o tom, co bych mohl udělat pro zlepšení své životní situace – změnit zaměstnání, přestavět své bydlení, atd. – a navzdory tomu, že tyto změny jsou možné a dokonce by pro mě byly příznivé, přesto k řadě z nich nepřikročím. Důvodem nemusí být hned slabost vůle, tj. má volba na mne nemusí vrhat nepříznivé světlo; tyto kroky, jakkoli třeba žádoucí, nejsou nutné, nebo nejsou nutné bezprostředně, ihned. Možné neznamená nutné; a také nutné neznamená vždy možné, zvláště jde-li o nutnost ve smyslu preskriptivním (něčeho, co bych udělat *měl*).

14. Tak často také člověk, který sám sobě škodí tím, že příliš mnoho pije, kouří, nebo požívá drogy, si může být vědom toho, že by udělal lépe, kdyby přestal, ale přesto to neudělat. Tento svůj postoj si může racionalizovat s tím, že ani to, aby zanechal svého zlozvyku, není nutné *bezprostředně* – jedna další cigareta, půllitr piva, nebo joint ho nejen nezabije, ale ani mu výrazně nepřitíží. Navíc, do jaké míry je to výmluva, a do jaké míry může mít pravdu, nelze vždy jednoznačně rozhodnout. Lékařská a psychologická specifika té které závislosti se značně různí případ od případu i etapu od etapy. Pouze pokud bychom analyzovali tento typ závislostního uvažování a jednání jako případ „šikmé plochy“ (*slippery slope*) silného druhu, tj. že jedno každé uklouznutí je nezvratným krokem směrem dolů, mohli bychom říci, že aktér svým jednáním vědomě popírá svůj vlastní soud, že předmět jeho závislosti a jeho závislost na něm mu škodí. To se však jednoduše říci nedá.

15. Podobným způsobem se chováme i v případě řady jiných ritualizovaných či mechanických činností. Vztah k nim také může nabýt podoby závislosti, i když běžně jako o závislostech uvažujeme pouze o vztazích fyzicky patologických s přímočarými klinickými důsledky.¹⁵ Nutkavou a nezvladatelnou (ve smyslu neschopnosti přestat či jakkoli ji kontrolovat) potřebou může být ale také sběratelství, které může dotyčného zruinovat finančně a sociálně stejně efektivně jako závislost drogová. Podobně funguje i popkulturní eskapismus, potřeba opakovaně a soustavně unikat do útěšných fikčních světů – s potížemi se zpětnou adaptací na „skutečný svět“ a fungování v něm zápolí třeba příznivci knižně-filmové série o Harrym Potterovi¹⁶ nebo virtuálního farmaření na Facebooku. Jakkoli tyto příklady působí spíše komicky v porovnání s problémy s drogami či alkoholem, nelze přehlížet, že v širším smyslu se jedná o podněty a vztahy obdobného druhu jako ty, které pozorujeme i v případech závislosti klinické. I když se mé poznámky budou nadále vztahovat převážně k závislosti v užším smyslu, nelze zapomínat na to, že návykový typ chování a vztahu k okolnímu světu není něčím specificky spjatým pouze s návykovými *látkami* jako svým předmětem, nýbrž je za určitých podmínek lidem vlastní jako jistá jejich bytostná možnost.

16. Mimochodem, akrasii a slabost vůle v běžném smyslu slova nelze zaměňovat. U akrasie jde o hodnotový soud o tom, co je dobré, správné či v nějakém jiném smyslu

¹⁵ K rozdílu mezi závislostí v silném smyslu slova a návykem viz Nešpor (2000, část I.).

¹⁶ Rudski et al. (2009).

žádoucí, který ovšem není „konzumován“, tj. aktér nejedná v souladu s ním. Za tímto typem jednání ovšem nemusí stát slabost vůle v běžném smyslu slova. Richard Holton naznačuje možnost jiné akratické situace: utrpí-li např. někdo nějaké příkoří, může se za ně chtít pomstít, třeba násilným činem na pachateli onoho příkoří. Ač rozumově ví, že to není správné, ba ani legální, udělá to. Nečinnost, resp. ponechání řešení celé věci např. na úřadech, je zde nejen správná, ale také technicky jednodušší, méně riskantní a pohodlnější. Kdo se tu přece jen odhodlá k nesprávnému jednání, předvádí naopak ukázkou spíše silné vůle, která ho pohání a pomáhá mu zdolat nesnáze.¹⁷ Pokud se zde jedná o určitou slabost, je to spíše slabost sebeovládání, což by byl obecnější pojem slabost vůle zahrnující. Akrasie ve smyslu *vědomého nenaplnění rozumového hodnotícího soudu* je tedy na jedné straně nástrojem příliš úzkým, a na straně druhé může být naopak pojmem příliš širokým a obecným.

(17. Zde začnou být tyto poznámky poněkud empiričtější. Pro pochopení problému závislosti totiž nepostačuje filosofická analýza paradoxů slabé vůle, bažení, atd.,¹⁸ nýbrž je zapotřebí komplexnějšího výkladu způsobu existence závislého v různých kontextech jeho každodennosti. Následující poznámky využívají z významné části možností směřování, které filosofické antropologii otevřel Heidegger. Na rozdíl od něho ale nemají nárok filosofické obecnosti (není každý člověk závislý), tudíž by každý svůj krok měly opírat o doklady popisovaných fenoménů. Jestliže tak činí jen nesoustavně a mají často charakter empirického líčení bez potřebných odkazů, je to také proto, že naznačují, avšak důsledně nezpracovávají možnosti soustavnější filosofické analýzy propříště. Ostatně, prvořadými prameny pro takovou možnou fenomenologii existence závislého jsou terapeutické práce a rukověti pro závislé samotné a jejich rodiny a blízké, tedy práce bez akademických ambicí,¹⁹ a anekdotická evidence z praxe.)

18. Pro závislost je příznačná slabost vůle; a jde právě spíše o slabost vůle v běžném smyslu slova, nežli o akrasii jakožto postupem času stále specifitější definovaný filosofický fenomén *sui generis*. Na rozdíl mezi akrasii a slabostí vůle je dobře patrná také otázka, zdali je závislost „postojem“ spíše teoretickým, nebo praktickým. Akrasie v úzkém, platónském smyslu má formu teoretického rozporu mezi vysloveným, zastávaným či přijímaným hodnotícím soudem a jednáním. Zdá se dokonce, že ponechává určitý prostor pro rozhodnutí: zda jednat, či nejednat v souladu s oním soudem, může být také věcí vědomé volby. Naproti tomu slabost vůle v běžném smyslu nevyžaduje žádný rozumový hodnotící soud. Závislý člověk, v jehož setrvávání při škodlivém návyku můžeme po právu spatřovat slabost vůle, se nijak nutně nemusí zaobírat úvahami o tom, zda mu jeho návyk škodí. Což samozřejmě neznamená, že musí být toho názoru, že mu prospívá. Spíše pro něho tato otázka často není nijak podstatná a vůbec si ji nepokládá; není tomu tedy nutně tak, že by se slabost jeho vůle

¹⁷ Viz Holton (1999, s. 253nn), srv. také Holton (2011).

¹⁸ Pro instruktivní přehled výsledků prací studujících problematiku závislosti z této perspektivy viz např. Gjelsvik (1999) nebo Skog (2000).

¹⁹ Např. Nešpor (2000) nebo Hajný (2001), na něž neodkazuji pokaždé, kdy z nich čerpám.

projevovala nutně tak, že se svou závislostí neúspěšně bojuje. Vůbec s ní bojovat nebo chtít bojovat nemusí. Neschopnost nebo neochota položit si otázku po škodlivosti návyku (ba možná prostý fakt nepoložení si jí – to, že si ji závislý člověk nepokládá, sám o sobě ještě neznamená, že tak nečiní proto, že by si ji nebyl ochoten nebo schopen položit) je ale sama faktorem podporujícím setrvávání v závislosti. Jakmile si závislý tuto otázku položí, už jen sama nutnost ji nějak zodpovědět něco znamená; už proto, že je obtížné si na ni donekonečna (*upřímně*) odpovídat tak, že jeho návyk mu nijak neškodí.²⁰

19. Jakmile si ji ovšem položí, je nucen paradox svého jednání nějak řešit; např. již zmíněnou metodou „šikmé plochy“ – že ještě jednou mu to nemůže uškodit. To samo o sobě může být motivací pro to, se svou závislostí bojovat; ale to nemusí stačit. Jestliže akrasie formulovaná jako popření soudu připouští možnost, že toto popření je věcí vědomého rozhodnutí, volby, u slabosti vůle tomu tak zjevně není. Slabost vůle je slabostí vůle proto, že aktérový síly aktuálně nestačí na to, aby správné jednání uskutečnil; tj. není toho schopen. Praktická neschopnost přestat se svým návykem, nesouvisí bezprostředně s tím, zda závislý sám formuluje soud nebo je konfrontován se soudem, že správné je s návykem bojovat a snažit se jej překonat. Slabost vůle jako charakteristika závislosti je tedy mnohem spíše věcí praktické nemožnosti či neschopnosti, než teoretické manipulace se soudem. Ostatně i manipulace se soudem – racionalizace – mohou mít různé podoby, které lze různě popisovat. Tento popis ale půjde nad rámec pouhého nenaplnění soudu.

20. Kdybychom se při popisu závislosti pokoušeli udat cosi jako obecnou formu jevu, dostali bychom se do podobných problémů, s jakými se potýkala tradiční filosofie (platónské zaujetí otázkou „co něco je“ a zvláště její doslovné chápání). Podle Wittgensteina vychází ovšem snaha nacházet takovou obecnou podstatu jevů z chybného předpokladu, resp. z chybného porozumění gramatice otázky, co něco je. To, co je společné všem fenoménům, o nichž v běžném jazyce mluvíme za použití jednoho označení – např. „závislost“ –, je spíše síť dílčích podobností, navzájem se překrývajících. Každý jednotlivý případ se něčím podobá některému jinému nebo jiným, ale nenajde se pravděpodobně žádný rys, který by byl společný jim všem a jehož prostřednictvím bychom je mohli přímočaře definovat.²¹ Jednotlivé případy závislosti se navzájem podobají jako členové nějaké rodiny; těmto dvěma je společné spíše to, jiným dvěma zas ono;²² takže nakolik jsou následující poznámky formulovány obecně,

²⁰ Bateson (1972, s. 313) hovoří v této souvislosti o motivační síle zkušenosti „porážky“ (*defeat*) svou závislostí. Batesonovskou zkušenost porážky nelze zaměňovat s rezignací: srv. protichůdnou analýzu přiznání si vlastní závislosti jako sebeklamu (*self-deception*) potenciálně nebezpečného kvůli interpretaci závislosti jako nepřemožitelné vyšší moci, viz Levy (2003).

²¹ Wittgenstein (1958, § 65–67).

²² Nešpor (2000, s. 14, 26) uvádí dvě navzájem ne zcela se překrývající definice závislosti výčtem příznaků, přičemž za závislého se považuje člověk, který dlouhodobě vykazuje alespoň tři (kterékoli tři) z uvedených šesti, respektive sedmi příznaků.

vykreslují poněkud neskutečnou postavu „typického závislého“. Bezpochyby vyžaduje každý konkrétní případ specifický přístup jak v popisu, tak v terapii.²³

21. Tedy ani problém slabosti vůle, přestože je pro závislost poměrně typický a v očích mnoha lidí jde v podstatě o jedno a totéž, nepopisuje zřejmě fenomén závislosti vyčerpávajícím způsobem. Nedostačující je zvláště pro analýzu vzniku závislosti, do něhož se promítá řada rozmanitých motivací. Závislost si lze totiž i úmyslně vypěstovat v rámci nějakého pokusu v sebepozorování. Kdybychom tedy chtěli tvrdit, že závislost je definována neschopností mít svůj návyk pod kontrolou, museli bychom se vyjadřovat opatrněji: říci např., že jde o neschopnost mít svůj návyk *zcela* pod kontrolou v *každé* jeho fázi.²⁴ Tím se slabost vůle jako efektivní popisný nástroj problematizuje. Nepanuje ostatně shoda v tom, zda lze samu závislost či návyk a její vznik analyzovat jako racionální postoj. Podle Garyho Beckera a jeho spolupracovníků mohou za určitých okolností zcela nezaujatě převažovat zisky nad ztrátami, takže lze závislost hodnotit jako ekonomicky racionální počínání.²⁵ George Ainslie naopak za závislostním jednáním a slabostí vůle vidí jistý paradoxní typ ekonomického uvažování, tzv. „hyperbolické diskontování“ (běžně užívaný neinvenční překlad anglického *hyperbolic discounting*), v němž oproti diskontování exponenciálnímu klesá hodnota zisků a ztrát s časem – tedy krátkodobé dobro plynoucí z konzumace drogy převažuje nad dlouhodobými negativními důsledky.²⁶

22. Problémem slabosti vůle jako popisného nástroje je také to, že jde v první řadě o charakteristiku jednotlivých aktů (kroků v jednání); slabost vůle není způsob, jakým člověk jest (stěží lze pomocí tohoto pojmu popsat celkový způsob, jímž vede svůj život), nýbrž dispozice, projevující se v konkrétních případech a situacích, kdy na jejím základě jedná, či vlastně spíše nejedná. Závislost je ale třeba filosoficky reflektovat nejen z perspektiv teorie jednání, nýbrž i z perspektiv antropologických, jako určitý způsob bytí.²⁷

23. Hovořili jsme o tom, že podle Heideggera má lidské rozumění podobu „vrženého rozvrhu“, aktivní volby z konkrétní palety možností, které se před aktérem otevírají. V případě závislosti se tato struktura může zvláštním způsobem proměňovat; a tato proměna je také jedním z typických průvodních jevů závislosti. „Svět“ (struktura praktických souvislostí, síť významových poukazů) závislého člověka se soustřeďuje na předmět jeho závislosti – jeho získání, opatření, konzumaci. To ho však nevyvazuje z nutnosti alespoň „formálně“ fungovat v rámci normálních institucionalizovaných praktických kontextů. Souvislost praktických rozhodnutí a aktů, v níž se většina lidí

²³ Hajný (2001, kap. 11).

²⁴ Terapeutická perspektiva se esencialistickému pohledu na závislost spíše vyhýbá, u vědomí její cyklické a epizodické povahy, častých období latence, relapsů apod. Viz Nešpor (2000, s. 61).

²⁵ Viz např. Becker a Murphy (1988). Becker však pracuje s velmi širokým pojmem závislosti; rozeznává závislosti dobré a zlé, přičemž ty prvé, mezi něž patří např. i objevitelské pužení vědce (jeho závislost na své práci, bádání), ovšem produktivně využít lze. Kritiku viz in Rogenberg (2004).

²⁶ Viz např. Ainslie a Haslam (1992). Ainslie zde používá termínu „devalvace budoucího“.

²⁷ Seeburger (1995, s. 41).

pohybuje, je do značné míry předznačena „institucemi“ jejich světa: přinejmenším v jakémisi většinovém segmentu současné euroamerické společnosti platí za „normální“, že lidé chodí do školy, do zaměstnání, vedou rodinný život, mají zájmy a koníčky, mají různá jednání s úřady, spravují své finance atd., i když konkrétní volby, před něž jsou v těchto kontextech stavěni, a způsoby, jakými s nimi nakládají, se přirozeně mohou dost lišit. Také závislý člověk je postaven („vržen“) na nějaké takové místo a určité volby a škála možností, jak se rozhodovat, jsou mu předznačeny čistě na základě prostoročasových souřadnic jeho života. „Přirozené“ vypořádávání se s těmito možnostmi – „rozvrhování“ se do nich – však u závislého často funguje jen v jakémisi redukovaném, „udržovacím“ režimu. Dá se říci, že závislý člověk sám možnosti, které před ním jsou, nerozkrývá, nevyhledává, ani si z nich nevybírání; pouze „jde s sebou“, tj. využívá toho, že některé tyto volby se činí „samy“, jsou mu připsány, aniž by to od něho vyžadovalo nějaké angažmá. Tento postoj nelze ovšem zaměňovat se strukturou popsanou Heideggerem jako „ono se“; neboť je „normální“, že „se“ určité úsilí bez odmluv vynakládá, že „se“ řádně chodí do zaměstnání, že „se“ nekrade apod.²⁸

24. Naproti tomu „volby“ závislého bývají motivovány v první řadě ekonomikou vynakládání minimálního úsilí. Možnosti jsou přijímány či přejímány, dokud toto jejich převzetí nevyžaduje větší angažmá a úsilí, než na ně prostě kývnout, a toto jejich formální přijetí přitom umožňuje další udržení *statu quo*. Často se však nejedná o skutečné rozvržení se do těchto možností, neboť to by vyžadovalo určitou míru vydržení u této možnosti a vynaložení úsilí na toto vydržení (které, ovšem, jistě ani u lidí nemajících problém se závislostí nemusí jít donekonečna). Tak závislý chodí do školy nebo do práce v tom smyslu, že přistoupí na to, že je do této situace postaven; lze říci, že pokud ho do školy či práce někdo fyzicky dopraví, nenamítá často ani nic proti tomu, že tam skutečně půjde (totiž fyzicky půjde). Pokud by však udržení tohoto statutu vyžadovalo nějaké další netriviální úsilí a dlouhodobou práci, selhává. V heideggerovských pojmech ale lze říci, že této své možnosti ve skutečnosti nerozumí, nerozvrhuje se do ní, protože nechápe, že výběr možnosti znamená alespoň po nějakou dobu u ní vydržet, investovat do ní určité úsilí. Uniká mu *časová struktura* jeho rozvrhu – volby, které činíme, jsou volbami naší budoucnosti; platnost našich voleb nezahrnuje pouze izolovaný abstrahovaný okamžik přítomnosti, nýbrž předkresluje (i když jistě často spíše v hrubých obrysech), čím *budeme* nadále. Volba představuje sice ne explicitní či dokonce institucionalizovaný, ale přece jen jistý závazek – závazek k tomu, že naše budoucí jednání půjde v duchu a souvislosti logiky rozhodnutí, které jsme v přítomnosti učinili. Nemusí jít o závazek ve smyslu (přijetí) povinnosti, ale spíše logiky či souvislosti jednání mající časový rozměr a schopnosti tuto souvislost chápat. Pro závislého je ovšem „přijetí“ možnosti, před kterou je postaven, aktem redukovaným na přítomnost, z něhož budoucí souvislosti a závazky fakticky nevyplývají, zvláště ne takové, že by se s nimi nějak explicitně ztotožňoval. Dá se říci, že jednání závislého, resp. volby, k nimž se přihlašuje, postrádá širší souvislost; jeho časovost je oslabená,

²⁸ Srv. Heidegger (2002, zvl. § 27).

redukována.²⁹ I zde jde zřejmě o určitý typ „hyperbolického diskontování“, nekonsistence v čase, i když neorientované přímo na drogu.

25. Je třeba ovšem zdůraznit, že toto se týká struktur institucionalizovaných rozhodnutí, která je „normální“ činit; ve specifickém zúženém kontextu orientovaném na opatření a udržení si předmětu závislosti je závislý dozajista schopen sledovat nutné předpoklady a důsledky kroků, které potřebuje činit, a vynakládat na ně úsilí. Že se přitom v této síti souvislostí dostává často do rozporu s tím, co je „normální“ nebo „správné“ činit, a s předpoklady a důsledky normálních struktur rozhodnutí, není překvapivé.

26. Vědomí konfliktu s pravidly pohybu v „normálních“ kontextech s sebou nese nutnost rozlišovat mezi „správným“ a „nesprávným“. Závislý se často do jisté míry snaží svou závislost tajit; a třebaže jeho přímočará motivace je spíše pragmatická, orientačním bodem mu není nic jiného než veřejně ustavené a platné hodnotové rozhraní správného a nesprávného,³⁰ které v tomto smyslu dobře chápe. To zajisté neznamená, že se závislý s nějakým takovým rozlišováním ztotožňuje; je si ale zpravidla vědom toho, že jeho jednání s sebou nese riziko sankcí stanovených většinovými normativními pravidly. Vědomí rizika ovšem není dlouhodobě dosvědčováno ani tak tím, že by byl schopen podle něho konsekventně jednat, neboť to by vyžadovalo schopnost vynaložit úsilí na udržení určitého rozvrhu v čase, nýbrž spíše jen schopností správně odpovědět na položenou otázku. Tj., závislý při svém způsobu života už nemusí být schopen fakticky docházet do práce nebo do školy, nebo si opatřovat svou drogu bez krádeží, a přesto by na otázku, zda je normální/správné chodit do práce nebo do školy, resp. nekrást, pravděpodobně neodpověděl „ne“. Závislý je si vědom toho, že je pro něho prospěšné svou závislost skrývat, což svým jednáním dosvědčuje a často při tom prokazuje značnou obratnost. Jakmile ale překročí bod, kdy ještě své předstírání dokáže udržet, stane se jeho situace z hlediska ekonomie investované energie mnohem nepříjemnější (jakmile pozbude schopnosti udržovat vnější znaky určitého statutu, nemůže už ani požívat výhod tohoto statutu).³¹ Dokud je však toto skrývání možné – a pro mnoho závislých je věcí denní rutiny – závislý je v situaci, kdy se snaží držet prakticky v patrnosti dvě sady norem, jimiž se jeho jednání řídí. Tyto dvě sady – pravidla platná v prostoru „normální“ každodenní existence a normy platné v prostoru jeho závislosti – jsou přitom fakticky neslučitelné.

27. Takový dvojí režim oddělených pravidel je nejvyhraněnější v případech, kdy má závislost podobu nějaké „soukromé neřesti“. Pak lze říci, že „pravidla“ závislostní roviny akterovy existence jsou pravidla v nejednom ohledu problematická. Klíčovým

²⁹ Keane (2002, s. 105nn) hovoří o tom, že závislost vytváří jakýsi prostor, v němž dochází ke „zničení času“, vytržení z normální časovosti, která integruje komplexní souvislosti minulého a budoucího. Hanemaayer (2009, kap. 5) poukázala na to, že u vyléčených závislých lze pozorovat tendenci ke „ztrátě“ či popření minulého, neschopnost přihlásit se svou zkušeností a svým sebeporozuměním ke své minulosti jako k vlastní.

³⁰ Oficiální drogová politika, veřejný postoj k nim a také hodnotící reflexe drogových fenoménů ovšem není právě filosoficky neproblematická. Viz k tomu Uhl (2008).

³¹ Seeburger (1995, s. 13n); Hajný (2001, kap. 2).

problémem je nutnost tento prostor důvodů a svůj pohyb v něm přede všemi skrývat. Jenže pravidla, k nimž se sice člověk „soukromě hlásí“, ale zároveň nemá příležitost se jimi prakticky řídit jakožto pravidly (tedy něčím, co má *intersubjektivní* autoritu), jsou podobná „pravidlům“ soukromého jazyka: instituce omylu v takovém kontextu nemá místo.³²

28. Dají se však „motivy“ závislého vůbec považovat za pravidlo? Bezpochyby je sám nemusí explicitně reflektovat jako něco „správného“, ale ani jako něco nesprávného. Na druhou stranu může přinejmenším tušit, že tyto motivy, ať už je jejich konkrétní význam jakýkoli, jsou jakýmsi způsobem v rozporu s těmi pravidly, která dodržuje konvenčním, neproblematickým způsobem. To, že takový postoj není racionálně koherentní, ale nepředstavuje pro závislého vůbec žádný problém.³³ Je mu to právě tak jedno, jako je mu často lhostejné rozlišování mezi správným a nesprávným, které se nijak podstatně netýká toho, co a proč dělá. (Což neznamená, že by jeho úmyslem bylo nějak tím, co a proč dělá, toto rozlišení popírat.)

29. Pohání-li závislého slepá logika nutnosti opatřit si svou drogu, nelze to už považovat za motivaci pravidlem, ale spíše za určitý druh kauzálního působení. V síti praktických souvislostí („světě“), v níž se závislý pohybuje, tak kolabují pojmy správného a nesprávného a rozlišení mezi nimi. Motivы ovlivňující jeho počínání totiž často nelze analyzovat a formulovat jako konsekventní, udržitelné a smysluplné pravidlo, jímž by se mohli řídit i ostatní a které by mohlo zakládat nějaké vodítko „správnosti“; a tím, co je normativně „správné“ pro většinu obyvatel prostoru důvodů, se zas není konsekventně schopen řídit on. Přesto je jeho nerovnovážná situace udržitelná po poměrně dlouhou dobu, po kterou funguje mezi ostatními díky jakési šedé zóně výkladové libovůle, která platná pravidla obestírá; existence závislého je dokladem toho, že stanovit, zda a do jaké míry se někdo již rozchází s platnými pravidly (není schopen jim „fakticky“, nejen „formálně“ dostát), nemusí být vůbec snadno a rychle proveditelný úkol. Vznášení se závislého mezi dvěma sadami pravidel, spolu s možností dodržovat pravidla „naoko“, se zdá dokládat, že k poměrně dlouhodobému sociálnímu fungování v institucionálně průchodné podobě není třeba být schopen prakticky dodržovat rozlišení mezi správným a nesprávným jakožto pravidlo.

30. Schopnost řídit se pravidly a chápat struktury závazků a oprávnění, které pravidla obestírají, se přitom zdá v nějakém smyslu pro člověka podstatná. Nejde tedy jen o síť souvislostí toho, co člověk může (Heidegger), ale přesněji také o to, na základě čeho může to nebo ono, a jak to, co může, souvisí s tím, co dělat *má*.³⁴ V prostoru konstituovaném pravidly a závazky z nich vyplývajícími je jednajícím vždy kladen určitý odpor. Pravidlo je pravidlem proto, že o tom, zda a v jakém smyslu má být dodržováno, nerozhoduje to, zda se to právě aktérovi hodí a není-li to pro něho příliš obtížné a nepříjemné. Pokud svou zodpovědnost vůči tomu, co mám dodržovat,

³² Wittgenstein (1958, § 201n).

³³ Hanson a Ainslie (2009, s. 24). Závislost nelze dost dobře analyzovat jako *racionální* postoj, viz Benn (2010).

³⁴ Inferencialistické analýzy struktur závazků a oprávnění. Viz např. Brandom (1998).

přijímám, znamená to, že to budu dodržovat i tehdy, kdy to bude relativně méně snadné, tj. kdy mé konformitě vůči danému pravidlu kladou okolnosti odpor. A nemusí to konečně být jen vnější okolnosti; také se mi právě nemusí chtít – k vědomí zodpovědnosti u zodpovědného aktéra ale patří, že si je toho jako jistého rozporu vědom a většinou svou nevěu přemáhá nebo se o to pokouší, anebo alespoň tuší, že by měl.

31. Závislost tyto zdánlivé banality problematizuje. Jak už jsem naznačil v příkladu se školní docházkou, závislý pravidla dodržuje, pokud ho to nestojí námahu, nejlépe pokud nutnou námahu do věci investuje někdo jiný. Odpor, který je třeba překonávat a který v nějaké míře patří ke každodenním povinnostem a závazkům většiny lidí jako samozřejmost, o níž se není třeba zmiňovat, je pro závislého zásadní překážkou.³⁵ Jistěže, odpor kladený nám do cesty jako překážka při plnění našich povinností a závazků může mít různou míru, a někdy je jeho míra taková, že už jej zmocí nedokážeme; vždy však má smysl rozlišovat mezi odporem triviálním a netriviálním, i když tato hranice nemusí být ostrá a u každého aktéra může být poněkud jinde. U závislého tato hranice v podstatě neexistuje, nebo je posunuta hluboko pod úroveň běžnou u většiny ostatních lidí, závislý se přestává snažit při již zcela nepatrném odporu.³⁶ Tam, kde by každá lidská bytost jakožto „vržený rozvrh“ měla vidět síť otevírajících se možností, vidí závislý spíše síť nejrůznějších *nemožností* – co vše nejde a co není možné. Struktura nemožnostních souvislostí má přitom u závislého podstatně explicitní podobu. Jestliže normálně jednající člověk má své rozumění svým možnostem dosvědčovat praktickým rozvrháváním se do nich, aniž je musí být s to reflexivně uchopit a/nebo vypovědět, rozumění závislého jeho nemožnostem má podobu racionalizace jeho ne-jednání. Závislý obvykle ví nebo je s to uvést „důvody“, proč něco nejde. Tyto racionalizace jsou zároveň samy o sobě – poměrně účinnou – technikou, jak fungovat v normálním institucionalizovaném prostředí.³⁷

32. Nejde tak vlastně o to, že by závislý nějaké své usilování při první známce odporu vzdával. Jeho aktivita ani předtím neměla charakter usilování. Heidegger říká, že lidské bytí je charakterizováno tím, že člověku o jeho bytí jde, záleží mu na něm a na jeho možnostech, nejsou mu lhostejné.³⁸ U závislého to v mnoha případech fakticky neplatí. Dokonce i tehdy, když určité činnosti dodržuje (totiž dokud to nevyžaduje netriviální úsilí), není to proto, že by na nich byl zainteresován. Dodržuje je, dokud se, mohli bychom říci, dodržují samy. A tak i když tyto „závazky“ „dodržovat“ přestane, nelze říci, že ztrácí něco, o co mu ve skutečnosti šlo. Díváme-li se tedy na situaci závislého tak, že porušuje pravidla běžně ostatními dodržovaná, je to perspektiva zkreslená. O porušování pravidel nejde, nestojí za ním totiž žádný vědomý nesouhlas s nimi či odpor vůči nim, nejde ani o lenost či nedbalost v běžném smyslu slova. Závislý spíše v daném okamžiku není s to takové závazky chápat a řídit se jimi; jsou mu do té míry lhostejné, že jako by je ani neviděl. Kdo pravidla porušuje vědomě a

³⁵ Pavlas (2001, s. 26), viz definici „nezodpovědného a nestálého osobnostního typu“ závislosti.

³⁶ Hajný (2001, kap. 4): závislý se „snadno vzdává při sebemenších překážkách“.

³⁷ K racionalizacím a příbuzným strategiím závislých viz Kudrle (2003, s. 108).

³⁸ Heidegger (2002, § 4).

z určitého důvodu, by je – kdyby se jeho důvody změnily – dodržet mohl; pokud je někdo porušuje z lenosti či nedbalosti, stačí, aby se více snažil či chtěl. Závislému v jeho aktuální situaci argumenty jako motiv nestačí (dokonce i kdyby jim „rozuměl“), a dostatečně chtít zřejmě není tak docela schopný, jeho vůle nemá v tu chvíli dostatečný potenciál.³⁹

33. Schopnost chápat nutné předpoklady a důsledky platných pravidel a schopnost překonávat netriviální odpor – tedy jinými slovy to, že mu o věc „jde“ – naopak závislému nechybí v situaci opatřování si předmětu své závislosti. V tomto ohledu tento kontext vytláčuje, zastíňuje všechny ostatní, z hlediska většina lidí primární či „normální“. Deficientní způsob, jakým se závislý staví k „základním“ možnostem a povinnostem v „normálním“ světě, se logicky velmi podobá způsobu, jakým se „normální“ člověk staví k nějakému předmětu, který je mu zcela lhostejný, např. ke sbírání známek, pokud ho právě známky vůbec nezajímají. Také on nebude nic namítat proti tomu, nějaké známky mít, pokud ho to nebude stát žádnou zvláštní námahu či investici, nebude se však naprosto starat o to, jakými pravidly se řídí jejich shromažďování a uchovávání a nebude vykazovat sebemenší známky toho, že by tato pravidla chápal nebo byl ochoten dodržovat, pokud by to mělo nějak interferovat s tím, co je pro něj opravdu podstatné – fungování v síti závazků, o něž mu „jde“.

34. Jako jediná aktér je lidská bytost zároveň morálním subjektem v tom smyslu, že za své jednání nese zodpovědnost. Tato zodpovědnost je nepřenosná a nezastupitelná – pokud je člověk nezastupitelný jako individuum, nemůže přenést zodpovědnost za to, co udělal (svobodně, on sám), na někoho jiného. Jako takového zodpovědného individuálního aktéra lze zároveň člověka za jeho činy vinit a případně trestat; na rozdíl od zvířete, například – ani tam nelze „trestat“ jedno zvíře za to, co udělalo jiné, ale ani např. utracení vzteklého psa není trestem, nýbrž spíše (z lidské perspektivy) „bezpečnostním opatřením“. Ke strategiím racionalizace nemožností u závislého člověka patří také zrušení vztahů zodpovědnosti. To, že něco „nejde“, je neosobní fakt – především je třeba zdůraznit, že za tento nezdar nenese zodpovědnost závislý sám. „Výmluvy“, s nimiž pracuje, nejsou věčné, relevantní případ od případu – k tomu by totiž patřilo, že někdy se takové důvody uvádět nebudou nebo nemohou. Klíčem k výmluvám u závislého je, že je třeba zbavit se zodpovědnosti, tj. racionalizovat situaci a svůj postoj a jednání *jakkoli* tak, aby to umožnilo se zodpovědnosti zbavit. Je zde zcela vedlejší, zdali se zodpovědnost přesune na jiného člověka, nebo neosobní vyšší moc; ostatně je příznačné, že konkrétní strategie těchto vysvětlení se případ od případu liší.

35. Toto zvláštní nakládání se strukturami osobní zodpovědnosti může mít ale i podobu právě opačnou. Někdy závislý naopak připisuje sám sobě plnou zodpovědnost nejen za vše, co udělal, ale i – dá se říci – za to, čím a kým je.⁴⁰ V tomto rozpoložení sebeobviňování a sebepohrdání ztrácí schopnost rozlišovat hranice osobní

³⁹ Srv. Benn (2007), a analýzu závislosti prostřednictvím pojmu „bezmoci“ (*powerlessness*) spíše než jako „nemoci“ (*disease*).

⁴⁰ Ellgring a Vollmer (1992).

zodpovědnosti; připustit, že ne za všechno musí být zodpovědný osobně on. Kořeny závislosti se někdy spatřují v neschopnosti pracovat s vlastními emocemi;⁴¹ přičemž vedle emoční oploštělosti a naprosté lhostejné nezodpovědnosti vůči svému okolí může jít naopak o nezvládání negativních pocitů agrese a odporu a o jejich výsledné sebedestruktivní obrácení proti vlastní osobě (konzumace alkoholu a drog jako akt agrese proti sobě samému). Osobování si neomezené osobní zodpovědnosti můžeme chápat jako akt „morální agrese“ vůči sobě samému, zřetelně sebedestruktivní. V obou případech, jak u zbavování se zodpovědnosti, tak u jejího bezvýhradného převlastňování lze spatřovat dva projevy téhož obecnějšího fenoménu, totiž ztráty orientace v reálných strukturách závazků a zodpovědností, jak fungují mezi kompetentními aktéry. Schopnost konsekventním a prakticky přijatelným způsobem rozlišovat, kdy je kdo za co zodpovědný, a kdy není, a vyvozovat z toho praktické důsledky, je pro fungování ve „světě“ jakožto síti praktických souvislostí klíčová.

36. Ani neschopnost sledovat skutečné závazkové souvislosti a vztahy však závislého zodpovědnosti (intersubjektivně ustavené, ne subjektivně vykládané) zjevně zcela nezbavuje. I když prakticky nenahlíží, co z jeho aktuálních činů skutečně vyplývá – což souvisí opět s oslabenou schopností sledovat tyto souvislosti dále v čase – může za ně být činěn zodpovědným. To by naznačovalo, že pro převzetí zodpovědnosti (pro to, aby mohl být člověk činěn zodpovědným) není teoretické/reflexivní ani praktické porozumění souvislostem svých závazků a oprávnění nezbytné. Neporozumění tu může být pouze polehčující okolností; ani závislý tedy nemůže své sociální role zcela suspendovat, ať už je jakkoli oslabil.⁴² (Je ovšem věcí interpretace – vždy případ od případu – zda jde o neschopnost, nebo neochotu rozumět.)

37. Už bylo řečeno, že deficientní fungování závislého v praxi se týká povětšinou „normálních“ institucionálních kontextů; pokud jde o kontext opatření si předmětu své závislosti, dokáže i závislý projevit značnou míru orientace v praktických souvislostech tohoto kontextu, včetně nutných předpokladů a důsledků tahů, které tu potřebuje činit. To ale nelze chápat tak, že jedna defektní mikro-souvislost vytlačuje „normální“ makro-souvislost. Holistická povaha významnosti světa, jak o ní mluví Heidegger, ale i powittgensteinovská generace analytické filosofie, neznamená, že aktér svým rozuměním a zájmem (to zvláště!) nahlíží celek světa jakožto horizont všech možných praktických souvislostí. Rozumění každého člověka vymezuje specifický okruh světa srozumitelného a prakticky zajímavého právě pro něho.⁴³ Zároveň se každý člověk může orientovat a pohybovat v několika různých praktických souvislostech, které jsou navzájem téměř nespojitě, nebo propojené jen individuální situovaností svého

⁴¹ Vztah mezi závislostí a alexithymií byl předmětem mnoha studií. Viz např. Mann et al. (1995).

⁴² Strawson (1962) poukazuje na to, že je řada faktorů, které mohou tížít aktérovu zodpovědnost umenšovat, ať už jde o faktory vnější (určité okolnosti), nebo právě jeho psychické limity, jako to, že je dítě, mentální postižení, duševní nemoc atd. (sem by nepochybně spadala také závislost. Tyto faktory ovšem ani tak dotyčného nezbavují statutu aktéra disponujícího svobodnou vůlí, nýbrž spíše znemožňují jednoznačné negativní hodnocení těch jeho aktů, do nichž se jeho stav promítá.

⁴³ Wittgenstein (1993, 6.43): svět se mění (zvětšuje a zmenšuje) jako celek; svět člověka šťastného se jako celek liší od světa člověka nešťastného.

jedinečného aktéra (osobní život, práce, atd.). Jestliže u závislého jeden z těchto kontextů do velké míry či téměř úplně zakrývá/vytlačuje ty ostatní, jde o jev, jehož pouze specifická, totiž klinicky patologická povaha ho činí význačným oproti obdobným případům téhož druhu, kdy aktérovo přednostní soustředění se na pouze jeden z kontextů také výrazně omezuje nebo přímo poškozuje jeho schopnost dostatečným způsobem se orientovat a fungovat v ostatních kontextech, kde fungovat má. Také přílišné soustředění se na práci může narušovat osobní a rodinný život; přílišné soustředění se na některou zálibu může vyžadovat příliš mnoho času a energie i na úkor práce; apod. V překrytí ostatních praktických kontextů závislosti můžeme tedy vidět zvláštní případ specifické zájmové nerovnováhy, která je v nějaké míře vlastní každému aktérovi, který musí jako sociální bytost vybalancovávat několik kontextů praktického fungování. Mezi zvládáním a nezvládáním tohoto úkolu je přitom spíše neostrý přechod. To ale neznamená, že nelze institucionálně stanovit nějaké ostré kritérium pro toto rozlišení: jako je jasně rozhodnutelný podnět k propuštění z práce, rozvodu, či žalobě z kriminálního činu, na základě explicitně stanovených pravidel platných v dané societě (zákonů).

38. Je také třeba si uvědomit, že soustředění se na jeden určitý praktický okruh zájmu, limitující aktérovu schopnost věnovat srovnatelnou pozornost jiným okruhům, nemusí mít výlučně praktickou podobu uskutečnění tohoto zájmu a „konzumace“ jeho předmětu. Maurice Drury upozorňuje na tento fakt v souvislosti s problémem alkoholismu: alkoholika nečiní alkoholikem neustálé nadměrné požívání alkoholických nápojů, a/nebo s ním spojený třes rukou, červený nos či jiné specifické průvodní jevy abúzu. Alkoholismus je spíše jistý „nenormální“, patologický či nekontrolovatelný vztah k předmětu jeho zájmu a vzorec jeho konzumace.⁴⁴ Proto je na místě mluvit o alkoholikovi, který svou závislost překonal, spíše jako o alkoholikovi abstinujícím, než o ne-alkoholikovi. Velmi zhruba tak lze říci, že závislý je někdo, kdo na předmět své závislosti neustále bere zřetel či na něj musí myslet, a to nemusí bezprostředně souviset s měrou faktické konzumace jeho závislosti. V případě specificky drogové závislosti možná nemá dobrý smysl rozlišování mezi normálním a nenormálním vzorcem konzumace předmětu této závislosti (patří-li k „oficiálním“ institucím této společnosti, že jakákoli míra konzumace těchto specifických návykových látek je považována za patologickou a nesprávnou – v subkultuře pravidelných uživatelů marihuany ovšem rozlišení mezi tím, kdy má někdo svůj návyk normalizovaný a pod kontrolou a kdy ne, má dobrý praktický smysl, včetně platných *kritérií* tohoto rozlišení). Debata o tom, do jaké míry toto rozlišení smysl má v případě legálních drog (např. alkoholu), je ovšem stále otevřená.

39. Závislost je tak v naznačeném smyslu spíše záležitostí *možností* a reflexivního vztahu k nim: u závislého člověka je nestandardně velká část škály možností, které se před ním v praxi „jeho“ světa, jak mu rozumí, otevírají, obsazena předmětem této závislosti, a to ať už jde o možnosti seberealizace nebo možnosti řešení problémů.⁴⁵ Pro

⁴⁴ Drury (1973, s. 19n).

⁴⁵ Seeburger (1995, s. 41nn).

účely filosofické analýzy bohužel nelze možnost obsaženou na prvním místě v reflexi brát úplně doslova a jednoduše ji využít. Hmatatelnější je pro nás jen jako vysvětlující nástroj: možnosti jsou hypotetickým „okolím“ (*buffer*) obklopujícím okruh možností (voleb) uskutečněných. Uvažovat o možnostech je způsob, jímž si vysvětlujeme aktuální situace, stavy a děje. Tak i když k významu našeho pojmu možnosti, jak mu běžně rozumíme, patří, že aktuální je důsledkem (výběrem) možností, „filosoficky“ možnosti *ex post* vyplývají z aktuálního. Jedině s touto výhradou můžeme možnosti vůbec chápat jako širší okolí možností uskutečněných. Čím užší přitom toto širší okolí je, tím užší bude spektrum a specifické zaměření voleb uskutečněných, které sledovat lze. Lze tedy popsat závislost jako soustavné zaměření na předmět závislosti jako možnost; a toto má smysl výlučně jako specifické vysvětlení (interpretace) omezeného dosahu a rozsahu a příznačné skladby možností uskutečněných.⁴⁶ V našem případě je takovým vysvětlujícím kritériem např. pohyb v některém z okruhů „normální“ praxe, tyto „možnosti“ budou realizovány pomalu, nedbale a jakoby se zátěží. Tak v zaměstnání toho bude závislý člověk (předmětem jehož návyku *není* jeho práce), „zvládat“ podstatně méně, než člověk, který s sebou tuto zátěž nenese, a to i když bude plně využívat tu kapacitu své pozornosti a zájmu, kterou práci věnuje.⁴⁷ Tato kapacita je ovšem podstatně menší než u většiny jeho protihráčů. Paradoxním důsledkem tohoto stavu může být, že i když proces jeho práce ponese známky plného nasazení, námahy a snahy, výsledky budou z praktického hlediska nicotné a spíše podprůměrné.

40. Pokud předmět závislosti figuruje jako možnost ve velkém množství souvislostí, má – dá se říci – závislý na výběr mnohem méně, než jiný člověk, který takový problém nemá. Proto nemá možná smysl říkat, že závislost, resp. setrvávání v ní je věcí jeho volby. Odhlédneme-li od případů dobrovolného a vědomého setrvávání u závislosti, může mít situace přetrvávající závislosti tu podobu, že možnost nekonzumovat závislý ve smyslu možnosti volby „nemá“, v tom smyslu, že ji před sebou jako (prakticky realizovatelnou) možnost nevidí. Dokud se do ní nedokáže „rozvrhnout“, nemá dobrý smysl o takové možnosti hovořit. I kdyby sám závislý tvrdil, že si je této možnosti vědom, dá se říci, že nemluví pravdu, ať už záměrně, nebo nevědomky; pokud si „nevybral“ pro něho lepší možnost, může to být proto, že to pro něho ve skutečnosti v tu chvíli možné nebylo. Tento specifický výklad jeho aktuálního stavu a počínání přitom neříká nic o tom, zda má nebo nemá možnost svou závislost vůbec (někdy jindy nebo za jiných okolností) překonat.

41. Limity heideggerovského pojmu možnosti se ukazují právě zde, v tom, že nijak neřeší složitou filosofickou otázku, nakolik je vůle někoho, kdo se potýká s takovým problémem jako závislost, svobodná. Respektive, kdybychom interpretační diskurs o možnostech, který v určitých případech popisuje jednání závislého tak, že jedinou možností, kterou právě měl, byla droga, chápali doslovně (metafyzicky), mohli

⁴⁶ Wittgenstein (1958, § 656): „Dívej se na jazykovou hru jako na to, co je tu prvotní! A na pocity atd. jako na způsob, jak o jazykové hře uvažovat, její výklad!“

⁴⁷ Pavlas (2001, s. 35). Přetížením a neschopností zvládat i malé úkoly a zátěže trpí typicky závislí, kteří se snaží svůj problém řešit vlastními silami, viz Hajný (2001, kap. 11).

bychom jeho svobodnou vůli jednoduše popřít.⁴⁸ To by ale bylo nanejvýš kontroverzní. Náš popis ve skutečnosti říká jen tolik, že jednal tak, jak jednal, proto, že jakékoli jiné možnosti (zopakujme, že „možnosti“ v tomto smyslu jsou konstituovány také aktérovými motivacemi a zájmy) měly v tu chvíli vedle možnosti drogy zanedbatelný význam; respektive že *nemá dobrý smysl tvrdit*, že v tu chvíli, kdy jednal, jak jednal, pro něho měly větší než zanedbatelný význam možnosti, které se v jeho jednání podstatně nepromítly. Nic více než vysvětlující (heuristický) nástroj v pojmu možnosti vidět nemusíme.

42. V této souvislosti je také zajímavé, že k závislosti se v naší společnosti přistupuje jako k určitému druhu psychické poruchy. Povšimněme si, že když se pozdní Heidegger zabývá problematikou duševní choroby, analyzuje ji právě jako omezení škály *možností*, které se před „nemocným“ aktérem otevírají.⁴⁹ V heideggerovské etymologické hříčce se dá říci, že nemocný je ne-mocen právě proto, že není mocen tolikého, jako člověk zdravý. Z určitého hlediska je to nepochybně pravda – duševně nemocného jeho nemoc omezuje, a právě tak závislého jeho závislost – ale krom toho, že etymologie není žádný argument, je tato analýza i zavádějící. Dalo by se z ní totiž vyvodit, že čím více různých možností kdo realizuje, tím je „zdravější“; ovšem tento koncept by pak překračoval hranice společenské „normality“, popř. legality zase na druhou stranu, a mohl by s nimi být v rozporu. Což je alespoň zčásti nepřijatelné. Pozdější fenomenologie duševní poruchy v každém případě původní Heideggerovu analýzu už překročila.⁵⁰

43. Pohyb v síti souvislostí a možností obklopujících lidského aktéra („pobyt“) má standardně podobu praktické orientace v nich, rozvrhování se do nich. Fenomenologická tradice zná v podstatě dva možné typy druhotného odstupu vůči této normě. Jednou z nich je odstup teoretický, abstrakce – prakticky nezainteresovaná artikulace významových vztahů, které kolem sebe aktér pouze pozoruje.⁵¹ Druhým možným způsobem pozastavení svého angažmá v praktických světských vztazích je sváteční, výjimečný modus existence, kdy aktérovi nejde v první řadě o zastávání svých praktických možností.⁵² Zdá se mi, že nestandardní slabost, neschopnost v těchto praktických souvislostech normálně fungovat a v jistém smyslu neschopnost je vůbec chápat, jak ji ztělesňuje právě závislost (sice nejen ona, ale ona ve zvláště zřetelné podobě), je dalším druhem takového odstupu, tentokrát v pravém smyslu slova deficientním. (Schopnost orientace a pohybu v kontextu obstarávání si předmětu své závislosti nelze asi považovat za plnohodnotný substitut „normální“ praxe; už proto, že stojí na škále přechodu k slepému, neorientovanému nutkání.) Specifičnost závislosti –

⁴⁸ Tolik naznačují teorie závislosti jako bezmoci či nemoci, akcentující nesvobodu vůle. V přímém protikladu k nim stojí kontroverznější teorie závislosti jako „životního postoje“ (*life process*), podle níž je abúzus zcela věcí vlastní volby. Viz např. Davies (1997).

⁴⁹ Heidegger (2006, s. 58nn.)

⁵⁰ K tomu blíže viz Kouba (2006).

⁵¹ Heidegger (2002, § 33). Obdobou téhož je ale v jistém smyslu také Husserlův koncept *epoché*.

⁵² Viz k tomu např. Patočka (1990, s. 108).

jakožto pouze jednoho z možných typů odstupu od angažmá v praktických možnostech – se ukáže zřetelněji s přihlédnutím k normativním strukturám pravidel a zodpovědnosti reglementujícím normální chod světské sociální praxe. Zatímco teorie představuje z určitého hlediska neangažovanou reflexi těchto závazků a svátek jakési neangažované povystoupení z nich a nad ně, je závislostní typ existence především normativní *neschopností* (neschopností účasti ve strukturách zodpovědnosti, neschopností hrát podle pravidel).

44. Toto dosvědčují ze svého úhlu také metody a směřování terapie. Fyzické vyčištění organismu od drogy je pouze špičkou ledovce, která závislého jeho problému nezbavuje. Jde o komplexní psychologickou práci, při níž se má závislý znovu naučit přebírat za sebe zodpovědnost, vydržet u ní, jednat sám za sebe.⁵³ Sám má být schopen hlídat si a plnit závazky spjaté s možnostmi, o něž mu jde. Nezbytným prvkem takové terapie je také budování motivace – závislý se právě tak znovu učí zainteresovaností na své existenci, heideggerovsky řečeno. To ale znamená být zainteresován na něčem jiném, než pouze na předmětu své někdejší závislosti. Výsledkem – ale často zároveň i předpokladem – soustředění zájmu na drogu bylo to, že závislému o jeho vlastní bytí nešlo, že mu bylo lhostejné; v tom smyslu, že mu ostatní možnosti byly lhostejnější než droga. Schopnost řídit se pravidly a naučení či znovunaučení se této schopnosti tu má zásadní význam. Závislost je svou praktickou strukturou z podstatné části problém normativní, a jako k takovému k ní také během terapie je a má být přistupováno.

45. Zdá se tedy, že otázky svobodné vůle a procesů rozhodování, přirozeně s problémem závislosti související, lze do určité míry suspendovat dotazováním se po deficientní struktuře praktických možností, jak ji exemplifikuje život závislého. Z tohoto úhlu pohledu pak jako předmět pro možnou další filosofickou studii závislosti vystupují normativní a časové struktury každodenní existence závislých. Atemporální a ne-zodpovědný modus existence a jednání je sice samostatným problémem, který lze studovat sám o sobě, nicméně v případech závislosti je unikátním způsobem katalyzován a stává se význačným a zřejmým.⁵⁴

Literatura

- Ainslie, G. a N. Haslam (1992): "Hyperbolic Discounting." In *Choice Over Time*, eds. G. Loewenstein a J. Elster, Russell Sage Foundation, New York, 1992, s. 57–92.
- Aristotelés (2009): *Etika Níkomachova*. Rezek, Praha.
- Bateson, G. (1972): *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press, Chicago.

⁵³ Viz Seeburger (1995, s. 182). Seeburger přirovnává tento proces k výchově dítěte, které si teprve musí takové sociální návyky osvojit.

⁵⁴ Za užitečné rady a podněty děkuji Kamile Pacovské, Janu Freiovi a pracovnícím plzeňského K-centra. Dík patří také dvojici anonymních recenzentů; zvláště tomu z nich, který četl a komentoval text opakovaně.

- Becker, G. S. a K. M. Murphy (1988): „A Theory of Rational Addiction.” *Journal of Political Economy* 96: 675–700.
- Benn, P. (2007): „Disease, Addiction and the Freedom to Resist.” *Philosophical Papers* 36: 456–481.
- (2010): „Can Addicts Help It?” *Philosophy Now* 80: 17–19.
- Brandom, R. (1998): „Action, Norms and Practical Reasoning.” *Noûs* 32, Supplement: *Philosophical Perspectives*, 12, Language Mind and Ontology: 127–139.
- Davidson, D. (2006): *The Essential Davidson*. Oxford University Press, Oxford.
- Davies, J. B. (1997): *The Myth of Addiction*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam.
- Drury, M. O’C. (1973): *The Danger of Words*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Ellgring, J. H. a H. C. Vollmer (1992): „Changes of Personality and Depression During Treatment of Drug Addicts.” In *Drug addiction treatment research: German and American perspectives*, ed. G. Bühringer, Krieger, Malabar, FA, 1992, s. 197–209.
- Gjelsvik, O. (1999): „Addiction, Weakness of the Will, and Relapse.” In *Getting Hooked: Rationality and Addiction*, eds. J. Elster a O.-J. Skog, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 47–64.
- Hajný, M. (2001): *O rodičích, dětech a drogách : drogy a jejich účinky, rizika zvyšující užívání drog, léčba, problémové situace*. Grada Publishing, Praha.
- Hanemaayer, A. (2009): *Temporality and the Phenomena of Addiction and Recovery: Phenomenology, Symbolic Interaction and the Meaning/Interpretation Debate*. M.A. Thesis. Waterloo (Ontario, Canada), University of Waterloo.
- Hanson, C. a G. Ainslie (2009): *Thinking about addiction: hyperbolic discounting and responsible agency*. Rodopi, Amsterdam.
- Hare, R. M. (1963): *Freedom and Reason*. Oxford University Press, Oxford.
- Heidegger, M. (2006): *Zollikoner Seminäre*. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Holton, R. (1999): „Intention and Weakness of Will.” *The Journal of Philosophy* 96: 241–262.
- (2011): „Inverse Akrasia and Weakness of Will.” URL: <http://web.mit.edu/holton/www/pubs/InverseAkrasia.pdf>
- Hume, D. (2000): *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press, Oxford.
- Kahn, C. H. (1996): *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Keane, H. (2002): „Smoking, Addiction and Time.” In Keane, H. *What’s Wrong with Addiction?*, Melbourne University Press, Melbourne.

- Kouba, P. (2006): *Fenomén duševní poruchy*. OIKOYMENH, Praha.
- Kudrle, S. (2003): „Psychopatologie závislosti a kodependence.” In *Drogy a drogové závislosti – mezioborový přístup I*, ed. K. Kalina a kol., Úřad vlády ČR, Praha, 2003, s. 107–113.
- Levy, N. (2003): „Self-Deception and Responsibility for Addiction.” *Journal of Applied Philosophy* 20: 133–142.
- Mann, L. S., Wise, T. N., Trinidad, A. a Kohanski, R. (1995): „Alexithymia, affect Recognition, and Five Factors of Personality in Substance Abusers.” *Perceptual and Motor Skills* 81: 31–40.
- Nešpor, K. (2000): *Návykové chování a závislost*. Portál, Praha.
- Patočka, J. (1990): *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Academia, Praha.
- (1999): *Péče o duši II*. OIKOYMENH, Praha.
- Pavlas, I. (2001): *Člověk a drogové závislosti*. Centrum dalšího vzdělávání PdF OU, Ostrava.
- Platón (1993): *Ústava*. Svoboda, Praha.
- (1994): *Prótagorás*. ISE, Praha.
- Rogenberg, O. (2004): „Taking Absurd Theories Seriously: Economics and the Case of Rational Addiction Theories.” *Philosophy of Science* 71: 263–285.
- Rorty, A. O. (1980): „Where Does the Akratic Break Take Place?” *Australasian Journal of Philosophy* 58: 333–346.
- Rudski, J. M., Segal, C. a Kallen, E. (2009): „Harry Potter and the end of the road: Parallels with addiction.” *Addiction Research and Theory* 17: 260–277.
- Seeburger, F. F. (1995): *Addiction and Responsibility: An Inquiry into the Addictive Mind*. Crossroad, New York.
- Skog, O.-J. (2000): „Addicts’ choice.” *Addiction* 95: 1309–1314.
- Strawson, P. F. (1962): „Freedom and Resentment.” *Proceedings of the British Academy* 48: 1–25.
- Uhl, A. (2008): *Jak maskovat etické otázky ve výzkumu závislosti*. Úřad vlády ČR, Praha.
- Wittgenstein, L. (1958): *Philosophische Untersuchungen*. Blackwell, Oxford.
- (1993): *Tractatus logico-philosophicus*. ISE, Praha.

Správa o konferencii

Naturalism and Normativity in the Social Sciences

Univerzita Hradec Králové, 10.-12. máj 2012

Porozumieť spoločnosti a človeku nie je možné bez vysvetlenia ľudského konania. Práve preto je problematika konania jednou z hlavných otázok (filozofie) spoločenských vied a zaoberajú sa ňou mnohí filozofi, psychológovia či iní vedci. Ako teda vysvetliť ľudské konanie? Na jednej strane je zrejmé, že človek je živočích. Človek je súčasťou prírody, a preto by mal podliehať v podstate rovnakým prírodným zákonitostiam ako iné objekty skúmané fyzikou či biológiou. Vysvetliť konanie organizmu by teda malo byť možné prostredníctvom odvolania sa na zákony alebo na príčiny. Na druhej strane je neodškriepiteľné, že človek je tiež súčasťou spoločenskej reality, ktorú si sám tvorí a v ktorej platia zvyklosti, normy či pravidlá. Zdá sa preto, že človek nie je len organizmus slepo nasledujúci prírodné zákonitosti ale je aj subjekt, ktorý niečo chce, zamýšľa, sleduje určité ciele a rešpektuje či porušuje pravidlá. Ak sa na ľudské konanie pozrieme druhou optikou, vyzerá to tak, že relevantnejšie vysvetlenie poskytnie uvádzanie aktérových motívov, presvedčení a pravidiel príslušnej komunity.

Vyzerá to teda, že na človeka možno nazerať ako na súčasť prírody ale tiež ako na normatívnu bytosť, t. j. ako na racionálnu bytosť, ktorá má svoje dôvody a rešpektuje spoločenské normy. Ktorý z týchto pohľadov na človeka je správny? Musíme si vybrať iba jeden alebo sa navzájom dopĺňajú? Ide tu vôbec o dva rôzne pohľady? Na každú z týchto otázok existujú rôzne odpovede. Niektorí autori sa domnievajú, že človeka treba skúmať v podstate rovnako ako iné súčasti prírody, a preto sa v spoločenských vedách treba snažiť o kauzálne vysvetlenia. Naopak, oponenti takéhoto naturalizmu zdôrazňujú, že človek je špecifický objekt výskumu. Podľa nich pri ľudskom konaní nemožno zabúdať na aktérovu racionalitu, hodnoty, spoločenské normy, pravidlá, vo všeobecnosti na normatívnosť. Niektorí zástancovia prvej alebo druhej z uvedených pozícií poukazujú na výlučnosť ich stanoviska, nájdu sa však aj autori, podľa ktorých naturalizmus normatívnosť automaticky nevyklucuje. Niektorí dokonca tvrdia, že prítomnosť noriem možno vhodne zakomponovať do naturalistického obrazu o človeku.

Práve vzťah naturalizmu a normatívnosti ako aj súvisiace otázky, ako napr. čo máme chápať pod normatívnosťou, ako vysvetľovať ľudské konanie a pod. boli hlavnou témou konferencie *Naturalism and Normativity in the Social Sciences*, ktorá sa v dňoch 10. až 12. mája 2012 uskutočnila na Katedre filozofie na Univerzite v Hradci

Králové. Organizátorom sa podarilo prilákať zaujímavých filozofov, z ktorých niektorí dokonca spoluurčujú súčasnú debatu o vzťahu naturalizmu a normatívnosti. S pozvanými prednáškami postupne vystúpili Joseph Rouse (Wesleyan University), Stephen Turner (University of South Florida), Julie Zahle (University of Copenhagen), Paul Roth (University of California, Santa Cruz) a Mark Risjord (Emory University).

Vychádzajúc z prednesených príspevkov a diskusií možno s istým zjednodušením povedať, že behom konferencie sa prezentovali aspoň tri skupiny názorov. Niektorí účastníci (napr. J. Rouse, J. Peregrin, M. Okrent) poukazovali na potrebu až nevyhnutnosť venovať sa normatívnosti. Zaujímavé pritom bolo sledovať ich snahu kombinovať toto stanovisko s naturalistickým prístupom. Napríklad Rouse zdôraznil, že normatívnosť sa treba snažiť pochopiť z vedy samej. Podľa neho je totiž súčasťou interakcií v prostredí, a preto sa treba zamerať na niky, v ktorých sa tvorí. Peregrin zase poukázal na skutočnosť, že aktivita človeka je do veľkej miery určovaná pravidlami. Evidentné je to v situáciách ako hranie futbalu alebo šachu, ale neobmedzuje sa to len na činnosti s explicitne stanovenými pravidlami.

Skupina oponentov naopak vyjadrila pochybnosti o tom, či je vôbec reč o normatívnosti pri ľudskom konaní, a to hlavne v naturalistickom rámci, zmysluplná. Turner najskôr predstavil vyjadrenia tzv. fundamentalistov, ktorí hovoria o normách a pravidlách, akoby boli súčasťou reality a pôsobili nejakou silou na konanie človeka. Následne kritizoval ich vyjadrenia o nutnosti odvolávať sa na normatívnosť. Roth sa vo svojom polemickom vystúpení zameril hlavne na názory Rousa a snažil sa identifikovať, kde pramení rozdiel v ich pohľadoch a čo zmysluplné vôbec môžu priniesť odkazy na normy a pravidlá. Podľa Rotha je jedným z dôležitých bodov fakt, že priaznivci normatívnosti sa odvolávajú na niečo vopred dané, na niečo, čo zastaví regres v interpretácii, t. j. na niečo, čo rozhodne, či je výklad pravidla a konanie, ktoré sa ním riadi správne alebo nesprávne. Podľa neho je však takáto „danosť“ ilúziou, pretože naša interpretácia i konanie sú holistickou a pragmatickou záležitosťou. Pochopiť pravidlo a konať podľa neho totiž neznamená nasledovať niečo fixné, neznamená to oprieť sa o nejaký fundament. Ide tu skôr o schopnosť pokračovať a svojím ďalším krokom spolutvoriť našu prax.

Prednášajúci z „tretej skupiny“ sa buď otvorene nepriklonili ani k zástancom ani ku skeptikom ohľadom normatívnosti alebo sa tejto téme dotkli iným, niekedy len okrajovým spôsobom. Napríklad M. Risjord upozornil, že hoci je normatívnosť v spoločenských vedách potrebná, jej konkrétnu úlohu treba opätovne preskúmať. Za týmto účelom je podľa neho nevyhnutné nanovo premyslieť pojem konania. Klasický pohľad na konanie – čin je výsledok aktérových motívov a presvedčení – je totiž nevyhovujúci. Podľa Risjorda aktér nie je izolovaná bytosť, ktorá sa riadi čisto racionálnym kalkulom a robí len to, o čom vopred rozvažuje. Aktér je situovaný v nejakom prostredí, a preto jeho nový model konania (ecological attunement model) zohľadňuje úlohu improvizácie, možností prostredia a meta-kognície. J. Zahle sa vo svojom príspevku len nepriamo dotkla otázky noriem. Zamerala sa hlavne na spor medzi metodologickým naturalizmom a antinaturalizmom. Podľa prvého stanoviska sa v spoločenských vedách používajú v podstate rovnaké metódy ako v prírodných vedách,

zatial' čo podľa druhého prúdu je nutné človeka a spoločnosť skúmať špecifickými metódami, napr. pomocou empatie. Zahle sa na príklade participujúceho pozorovateľa (napr. antropológa skúmajúceho normy nejakého kmeňa) snažila ukázať, že takýto výskum sa nemusí opierať o postupy *sui generis*, ktoré by hovorili v prospech metodologického antinaturalizmu.

Ďalší prezentujúci sa venovali rôznorodým otázkam normatívnosti, konania, naturalizmu či metodológie spoločenských vied. Regina Rini sa bližšie pozrela na piliere morálky, Akos Sivado sa zamyslel nad niektorými metodologickými prístupmi k sociálnym vedám a Neil Sinhababu sa zase inšpiroval diskusiou z oblasti filozofie mysle, aby argumentoval v prospech redukcionizmu v oblasti etiky. Kestas Kirtiklis poukázal na dôležitosť tzv. kritického sociálneho výskumu, ktorý by mohol byť využiteľný pri emancipácii menšín. Vojtěch Kolman predložil koncepciu jazyka hudby voľne inšpirovanú inferencialistickým prístupom Roberta Brandoma, ktorý však bol primárne orientovaný na jazyk ako diskurzívny fenomén. Ondřej Švec vo svojom príspevku rozoberal vzťah normálnosti a normatívnosti u Georgesa Canguilhema a Michela Foucalta. H. A. Nethery sa snažil preskúmať, čím môže byť fenomenologický prístup užitočný v spoločenských vedách. Martin Ďurďovič predstavil, akú podobu má klasický metodologický spor medzi priaznivcami explanácie a porozumenia na pôde sociológie. Martin Paleček sa venoval normám a ich všadeprítomnosti a úlohe v kultúre. V záverečnom príspevku konferencie Till Grüne Yanoff analyzoval problém tzv. negatívnej performatívnosti a argumentoval, že explanačné rámce sociálnych vied (ako je napr. ekonómia) si vystačia s modelmi ako určitými idealizáciami – ako je to bežné i v iných vedeckých oblastiach – a nepotrebujú predpokladať neredukovateľnú normatívnosť.

Organizátori pripravili výbornú konferenciu. Vybrali kontroverznú tému, pozvali zaujímavých prednášajúcich a vytvorili príjemnú atmosféru v konferenčných priestoroch i mimo nich. Škoda, že ani vystúpenia popredných odborníkov na tému normatívnosti a zaujímavých filozofov spoločenských vied zo sveta neprilákali do Hradca viac záujemcov.

Eugen Zelenák

Filozofická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok
eugen.zelenak@ku.sk

Zneužívá JSTOR a spol. akademické prostředí?

Mnoho studujících a píšících z různých oborů se setkává se známým problémem. Je zapotřebí pojednat nějaké specifické téma, probíhající diskuzi či třeba méně známého autora a je zjevné, že k dané problematice bylo a je něco odpublikováno. Jenže co přesně a kde? Vyhledávač v zápětí „vyplivne“ výsledky podle zvolených klíčových slov. Badatel s jistou nadějí proklikne linky s odkazy na články v rozmanitých odborných časopisech, vesměs však narazí na požadavek přihlášení do databáze, k níž je přístup zpoplatněn. Alternativou bývá stažení konkrétního článku za jednorázový poplatek, který sice nebývá např. v humanitních vědách tak veliký, ale přesto často dosahuje ceny knihy středního rozsahu. Vzhledem k vybavenosti našich knihoven nelze většinou čekat, že by šel dotyčný článek sehnat v papírové podobě. Následující postup se pak liší podle míry odhodlání, peněz či kreativity jednotlivých postižených.

V nedávné době u nás akademická obec proto přijala s úlevou příchod velkých databází časopisů, z nichž nejznámější je u nás asi JSTOR. Olbřímý poplatek za přístup zaplatí každoročně za všechny své členy badatelova instituce. Autoři z chudších institucí mají v našem malém rybníce většinou nějaké malé grantové úvazky u bohatých, popř. tam mají známé, kteří je „pustí“ na počítač či poskytnou přístupové heslo. Jelikož nemalé poplatky za přístup jsou hrazené z veřejných prostředků, nikoho taková útrata nepálí, zvláště vezmeme-li potaz, jak často se peníze mrhají mnohem hůře zdůvodnitelnými způsoby. Člověk jakoby byl téměř vděčný, že se zase jednou nevyměnili všem počítače, na nichž se dělá totéž, co před deseti lety, a to zhruba stejnou rychlostí.

Co však tolik nepálí nás, začíná podle všeho vyvolávat rozhořčení v zemích na západ od nás. A to rozhořčení je celkem nasnadě, zamyslíme-li se nad tím, jaká je v dotyčných zemích struktura celého fenoménu. Stát či charitativní nadace poskytnou granty, jejichž smysl je podpořit veřejné vzdělání a vědění. Autoři za tyto prostředky napíší články a pošlou je do časopisů, v časopisech je pošlou do recenzního řízení jiným akademikům, kteří vypracují zadarmo posudky. Časopis článek vydá a vydavatel vydělá na tom, že omezí veřejný přístup k nim v předražené databázi. Autor ani recenzent, o státu či nadaci už vůbec nemluvě, nedostanou ani korunu. Odměnou je jim prestiž, kterou za publikaci či práci pro časopis získají u jiných akademiků a hodnotících institucí. Veřejnost, jejíž prostředky se vynaložily, popř. pro níž byly vynaloženy, se k textu nedostane. Vydělá jaksí jen jedna strana, a to ne zcela neproblematickým způsobem. Když tedy nedávno uveřejnil cambridžský matematik Tim Gowers na svém blogu poměrně inteligentní výzvu k bojkotu jednoho z největších světových vydavatelů odborných periodik, nakladatelství Elsevier (filosofové u nás budou znát spíše jeho konkurenta, firmu Springer), zažehl mezi akademiky požár. Velmi rychle vznikla webová stránka, na které se lze k bojkotu přihlásit. Za krátkou dobu svou podporu vyjádřilo 10 000 akademiků často vysokých pozic a z prestižních institucí. Slouží jim ke cti, že od Elsevieru nechťejí nějakou tu část zisku pro sebe, nýbrž výrazné otevření přístupu k textům pro odbornou i laickou veřejnost.

K diskuzi:

Gowersův protest:

<http://gowers.wordpress.com/2012/01/21/elsevier-my-part-in-its-downfall/>

Protestní stránky: <http://thecostofknowledge.com/>

Článek Guardianu o Gowersově protestu, jeho kontextu a důsledcích:

<http://www.guardian.co.uk/science/2012/apr/09/frustrated-blogpost-boycott-scientific-journals>

Článek o aktivitách velkých nadací a anglické vlády, kteří se snaží monopol vydavatelů narušit:

<http://www.guardian.co.uk/science/2012/apr/10/government-backs-research-results-public?intcmp=239>

Článek vzdělané matky autistického dítěte o její snaze přechít si na JSTORu veřejně financovaný článek o autismu:

<http://www.theatlantic.com/business/archive/2012/01/locked-in-the-ivory-tower-why-jstor-imprisons-academic-research/251649/>

Hynek Janoušek

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1
&
Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
hynek.janousek@uhk.cz