



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 TŘETÍ, ČÍSLO JEDNA, JARO 2011

OBŠAH

Texty

<i>K. Thein:</i>	Negace a náznaky: Parmenidés a Wittgenstein	5
<i>J. Holba:</i>	Buddhismus a aristotelská logika	27
<i>M. Taliga:</i>	Načo je dobrý sociálny obrat v epistemológii?	37
<i>T. Jacko:</i>	Tažení proti autorovi	55
<i>J. Rončáková:</i>	Medzi rozumom a citom: dvojité proces morálneho súdenia	79

Zprávy

	Bojkot časopisu <i>Synthèse</i> ? (M. Paleček)	97
	RIV – nevyčerpatelný zdroj zábavy a poučení (J. Peregrin)	99

Negace a náznaky: Parmenidés a Wittgenstein

Negation and Indications: Parmenides and Wittgenstein

*Karel Thein**

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

Abstrakt/Abstract

Na příkladu dvou myslitelů ze zcela odlišných období dějin filosofie lze předvést otázku nejobecnějších podmínek pravdivé řeči, které se projevují na pomezí sémantiky v užším slova smyslu a utváření širšího pojmu světa jakožto pojmu, k němuž patří vytyčení jasných *mezí* smysluplného vypovídání o tom, co je. Od této velmi obecné otázky se příspěvek obrací k užšímu tématu negace čili k pravidlům užití řeči, která je sice správná a v *některých* případech pravdivá, avšak postrádá svůj vlastní a specifický korelát v plné osnově skutečnosti samé. Výchozími texty jsou zlomky Parmenidovy básně *O jsoucím* a její moderní výklady od čtení Russellova až po tzv. modální interpretaci, kladoucí důraz na motivy *nutného* jsoucího a *nemožného* nejsoucího, a dále pasáže z Wittgensteinova *Traktátu i Filosofických zkoumání* (§ 50). Podrobnější srovnání postoje obou myslitelů k negaci umožňuje prohloubit i rozšířit starší srovnávání Parmenidova argumentu o nemožnosti mluvit o tom, co není, a Wittgensteinova důrazu na nutnou existenci jednoduchých objektů.

Choosing two thinkers from two entirely different periods of the history of philosophy, one can fruitfully illustrate the issue of the most general conditions of truthful speech, which take effect on the crossroad of the narrowly conceived semantics and a broadly construed concept of the world as a concept that implies the posting of neat *limits* of the meaningful linguistic articulation of what there is. From this very general issue, the article turns to the narrower question of negation, and thus of the rules of the use of the correct and *sometimes* true speech that, nevertheless, lacks its specific referent in the full structure of reality. The texts under scrutiny are the fragments of Parmenides' poem *On Being* and its modern exegeses ranging from Russell to the modal interpretation that emphasizes the *necessary* being and the *impossible* not-being, plus passages from Wittgenstein's *Tractatus* and also his *Philosophical Investigation* (§ 50). A more detailed comparison of the attitude of both

* Tento text je minimálně upraveným příspěvkem z konference *Logika, sémantika, dialektika*, Praha, 28.–30. dubna 2011. Za pozvání na konferenci i péči o její zdárný průběh děkuji organizátorům, Petru Dvořákovi a Vojtěchu Kolmanovi. Poděkování patří též oběma anonymním recenzentům.

thinkers towards negation helps to both deepen and expand the earlier suggested parallel between Parmenides' argument about the impossibility to speak about what is not and Wittgenstein's emphasis on the necessary existence of simple objects.

Následující text je velmi neúplnou náhradou za systematictější pojednání vztahů mezi logikou, sémantikou a dialektikou na poli antické a moderní filosofie. Širší srovnání tohoto typu by předpokládalo vyjasnění vztahů uvedených disciplín tak, jak se postupně ustavily v rámci relevantních filosofických škol, jimiž jsou bezpochyby peripatos a stoa. Aristotelský a stoický přístup se přitom navzájem liší natolik, že pouhé základní objasnění této odlišnosti by si vyžádalo samostatné pojednání, a to počínaje odlišným statutem logiky a dialektiky v obou školách, a následně otázkou, zda a jak přesně je různé chápání těchto disciplín a jejich statutu v rámci filosofické praxe ovlivněno zásadně odlišnými pozicemi metafyzickými, s nimiž jistě a zejména ve stoickém případě velice přímočaře souvisejí názory na to, co je primárním a legitimním předmětem myšlení *a vypovídání*, tedy sémantiky.

Vzhledem k nemožnosti vtěsnat do jediného kratšího vystoupení takto široké téma,¹ pokusím se raději sestoupit v čase před konstituci jasně vymezených filosofických disciplín a vybrat některou z otázek, které snad oslovují širší filosofickou obec potud, pokud pocházejí napříč dějinami filosofie i proměnlivými aliancemi těch, kdo ji provozují. Řadu problémů, které procházejí intuitivně chápanými obory logiky, sémantiky i dialektiky, lze totiž bez nebezpečí anachronismu odhalit již v textech předplatónského období, ať už se jedná o soubor otázek spojených s problematikou univerzálií (zde ve smyslu imanentních, přesto však *typově samostatných* prvků, z nichž se pravidelně skládají proměnlivé jednotliviny²), případně o moderními interpret

¹ Za poněkud pedagogické připomenutí přesto stojí alespoň fakt, že zatímco většina stoiků chápe logiku jako jednu ze tří částí filosofie (vedle fyziky a etiky), přičemž dialektiku chápou jako jednu z částí této části (druhou je rétorika), peripatetické pokládají logiku za univerzální nástroj správného myšlení, a nikoli část určitého filosofického systému. Důvodem je především to, že stoická *logiké* je (zhruba řečeno) studiem způsobů, jimiž se vyjadřuje *logos* čili primární racionální osnova společná lidskému myšlení a kosmu. Odtud podrobný zájem o všechny projevy artikulované řeči (*logos proforikos*), a tím o gramatiku přirozeného jazyka. Dialektika v užším smyslu je způsobem vedení filosofické diskuse i vědou o tom, co je pravdivé, nepravdivé, nebo ani pravdivé ani nepravdivé (viz Diogenés Laertios, VII, 41–42). Do jejího oboru tak patří zkoumání struktury výpovědí i povahy jejich předmětu (toho, co označují) a rovněž problematika inferencí ze znaků (včetně neformalizovaných úsudků). Stoická dialektika tak může zahrnovat některé postupy, které najdeme v dialektice platónské (chápané *bud'* jako způsob uchopení všech souvislostí lidského poznání s využitím kladení hypotéz, *nebo* jako uspořádávání jednotlivin do rodů a druhů na základě *diairesis*) i dialektice aristotelské (metoda zkoumání názorů starších filosofů či obecně přijímaných mínění). Za zmínku stojí, že s oživením zájmu o stoickou logiku a její možné zdroje v učení megariků bývá spojován C. S. Peirce. Ke stoické logice viz stručný a jasný přehled, který nabízí Ierodiakonou (2006), podrobněji viz Mates (1973) a Frede (1974); k dialektice viz nověji Gourinat (2000).

² Empedokleovy biologické struktury od kostí až po tytéž živočišné druhy v opakovaných kosmických cyklech jsou možná tím nejlepším příkladem, další bychom našli v Démokritově verzi atomismu, například v rozlišení člověka a jednotlivých lidí ve zlomku B 124. K celé otázce viz Mourelatos (2006).

častěji traktovaný problém pravdy a ontologicky i logicky primitivních podmínek jejího vypovídání.

Vzhledem k tématu této konference je otázka nejobecnějších podmínek pravdivé řeči vhodnějším východiskem, bezpochyby i proto, že mluvíme-li v kontextu starší řecké filosofie o otázce pravdy, mluvíme z již sémantických důvodů o tom, co lze nazvat „otázkou reality“. „Skutečnost“ je totiž jedním z významů slova *alétheia*, stejně jako platí, že adjektivum *aléthés* čili „pravdivý“ lze užívat způsobem blízkým slovu *ontos* čili „jsoucí“ – a ještě častěji naopak. Základem této blízkosti až záměnnosti, kterou lze vysledovat z užití a není výrazem žádné konkrétní nauky, je celkem zjevně přesvědčení, že pravdivá výpověď (nebo obecněji pravdivé gesto) postihuje skutečné stavy věcí – a rovněž spontánní a správný předpoklad, že pravda sdílí se stavy věcí *přesnost*, a to zejména ve smyslu absence inherentní víceznačnosti. Oborem pravdy je zkrátka přesná výpověď jako opak výpovědi nejasné čili víceznačné; a není nijak zvláštní, že víceznačností se podle většiny starých autorů vyznačují právě ta lidská mínění, která jsou *nedostatečně artikulovaným obrazem* vjemů čili zdání.

Tento rozvrh, který primárně nezáleží na určitém a nikoli jiném souboru teoretických výkonů, není v žádném případě omezen na domněle archaickou rozpravu z období před nástupem propracovaných filosofických systémů. Zaměnitelnost pravdy a reality je prostě jedním z rysů užívání jazyka, který je hoden pozornosti proto, že by *mohl*, ne však automaticky *musel*, přispět k hlubšímu vhledu do uspořádání věcí, a to včetně role, která v tomto uspořádání náleží tomu, kdo jazyka užívá. A stejně jako v současných sporech mezi kontinentálními a analytickými filosofy (užijeme-li této bizarní *diairesis* mísící geografii a styl myšlení), i mezi starými mysliteli dávají jedni přednost aktivní práci s víceznačností jazyka a jeho vlivu na lidské uchopování světa, zatímco druzí usilují o pevné vytýčení jasných *mezí* smysluplného vypovídání o skutečnosti.³ A protože tyto meze nelze určit bez tematizace pravdy jako přesnosti, vystihující ostré hrany jsoucích věcí, od takového úsilí vede přímá cesta k užšímu tématu, jemuž bych se rád věnoval: k otázce negace neboli pravidlům užití řeči, která je sice správná a v *některých* případech pravdivá, avšak postrádá svůj vlastní a specifický korelát v plné osnově skutečnosti samé.

Je proto zcela přirozené, že z těchto tematických spíše než historických důvodů bude prvním předmětem našeho zájmu jen velmi neúplně dochovaný textový artefakt, který byl opakovaně kladen na počátek abstraktně-logické linie dějin filosofie. Tímto artefaktem jsou zlomky Parmenidovy básně *O jsoucím* a za její interpretační vyzdvižení do této role vděčíme Platónovi pro dobu starou a Bertrandu Russellovi pro dobu velmi nedávnou až současnou. Platónovo i Russellovo čtení přistupuje k Parmenidovi způsobem, jenž vytyčuje jako jeden z výrazných logicko-sémantických, ale též

³ Jasným příkladem je polarita stylu Hérakleitova a Parmenidova. Jinou věcí je ontologizace této polarity, kterou provádí Platón v dialozích *Theaitétos* a *Sofisté*s, a promítá tím do samotné filosofie první výslovné schizma „temnosti“ a „analytičnosti“. Platónova ontologizace různých stylů myšlení je krajně sporná; sama odlišnost těchto stylů je ovšem reálná. Pro zasmání: pozdější antičtí komentátoři se bez problémů shodnou na tom, že skutečně temným a stylisticky nejasným autorem je Aristotelés. Odkazy a důvody uvádí Barnes (1992).

ontologických problémů právě motiv negace, jemuž bych se rád – byť velmi částečně a záměrně zcela netechnicky – věnoval. Druhá část příspěvku rozšíří toto zkoumání o několik pasáží ze spisů Ludwiga Wittgensteina, ovšem bez (zjevně absurdní) snahy prokázat skutečnou a doložitelnou filiaci obou myslitelů. Je jasné, že v jejich srovnání (či spíše juxtapozici) je nutně přítomna jistá míra historické nahodilosti, kterou se vyznačuje každé srovnání autorů z různých období dějin. Teoretickou relevanci případného výsledku však pokládám za významnější než toto varování. Navíc mi nepůjde o vztah mezi Parmenidem plus Wittgensteinem a velmi sofistickými teoriemi negace, za něž vdčíme současným logikům a lingvistům. Můj záměr je mnohem primitivnější. Kromě toho, že bych rád naznačil, proč lze údajné „platónské stíny“ ve Wittgensteinově pojetí negace (a tím v jeho pojetí vztahu mezi jazykem a světem) pokládat spíše za stíny parmenidovské,⁴ mě zajímá možný příspěvek interpretace obou časově vzdálených autorů k objasňování tří následujících, zcela elementárních tvrzení, která jsou sama východiskem jiného a širšího projektu:

1. negace je aktem, jemuž neodpovídá nic ve světě či přírodě (srov. Wittgenstein, *Traktát* 4.0621), a neodpovídá mu nic vlastního *dokonce ani v myšlení* potud, pokud jsme schopni neztotožňovat je s jeho jazykovou artikulací (formální logické operace, prováděné vždy tematicky, nejsou relevantním protipříkladem, srov. *Traktát* 4.0641); negace je tedy ryze jazyková entita či spíše situace;⁵
2. právě jako taková není ovšem negace (na rozdíl od pozitivního obsahu kterékoli ontologie) nikdy v silném a vůli nebo jazykovou formou nepodmíněném smyslu kontingentní (toto je velmi paradoxní důsledek);
3. negace jako celé negativní propozice jsou výtvorem *obraznosti*, a to navzdory tomu, že nemají *vlastní* představitelný obsah (tedy mají nulovou sémantickou hodnotu); zároveň je ale jasné, že negace má deskriptivní sílu, odpovídající skice reálných situací: „nikdo nepřišel“, „tato švestka není červená“ jsou – podobně jako výrok „nejsoucno není“ – smysluplné výpovědi, jakkoli nemají žádný vlastní sémantický obsah (v podobě negativních stavů věcí). K této třetí tezi lze dodat, že syntakticky smysluplná negace, jakkoli je bez významu, zůstává doménou imaginace, přičemž (opět paradoxně) imaginaci nelze nikdy zcela zbavit prvku mentální vizualizace, který sám však negaci opět a vůbec nepřipouští (jazykové „ne“ nahrazují představy *jinými* než takto negovanými stavy věcí).

Domnívám se tedy, že několik míst z Parmenidovy básně může v konfrontaci s řadou výroků Ludwiga Wittgensteina (a dalšími, postupně citovanými texty) přispět

⁴ Výrazu „platónské stíny“ užívá v této souvislosti Pippin (1979, s. 180), jenž klade důraz na neexistenci negativních faktů a na to, že podle Wittgensteina předpokládá každý akt negace intenzi či smysl toho, co neguje.

⁵ Odkazy na pasáže z *Traktátu* jsou na tomto místě předběžné a pouze orientační. Body (1)–(3) jsou formulovány se záměrně netechnickou obecností. Pro shrnutí Wittgensteinova raného stanoviska, které odpovídá bodu (1), viz Frascolla (2007, s. 106).

k objasnění těchto tří tezí *a zároveň* toho, zda, jak a do jaké míry lze disciplíny nesoucí jména „logika“, „sémantika“ a „dialektika“ provázat bez ohledu na jejich dnešní akademické role. Začít lze bez dalších úvodů Parmenidem, konkrétně tím, co vypadá jako sémantické vyloučení negace z oboru ontologie. Jedná se o zlomek B 2, který (po vzoru řady editorů) spojuji s krátkým zlomkem B 3:

Nuže já ti teď povím (*ereó*) – a slovo, jež uslyšíš, podrž –,
 které jenom cesty zkoumání si lze myslit:
 jednak cesta, že jest (*hopós estin*) a že vůbec nejsoucí není (*hós ouk esti mé einai*),
 dráha to přesvědčení, neb ono provází pravdu;
 druhá pak cesta, že není (*hós ouk estin*) a že je nutně nejsoucí (*hós chreón esti mé einai*).
 O této cestě ti pravím (*frázó*), že nelze ji nikterak poznat,
 neboť nejsoucí (*to mé eon*) ani bys nepoznal (*úte an gnoiés*) – není to možno –,
 ani je nevyslovil (*úte frasais*).
 Vždyť myslit a být je totéž (*to gar auto noein estin e kai einai*).⁶

Takto začíná problém Parmenidova „jest“ (*esti*). Stejně jako další pasáže na téma myšlení a vypovídání jsoucna, ať už je toto téma vyjadřováno skrze jména (*to eon, to einai*) či skrze tvary slovesa *einai*, některé z citovaných výroků jsou takříkajíc syntakticky neukotvené a působí jako sled formulí spíše než hierarchicky artikulovaná výpověď. Nejde přitom jen o to, že Parmenidés užívá pevné básnické formy, a to ne vždy invenčním způsobem.⁷ Dost možná významnějším důvodem je sám pokus klást tvary slovesa „být“ i jeho substantivní obdoby jako jediný legitimní předmět výpovědi, která má vyhovět nejprísnějším požadavkům nerozpornosti. Úzké sémantické pole si svou naprostou jednoznačností uchovává do značné míry *pouze* proto, že je vyjádřeno pomocí téměř nulové syntaxe.

Řečeno co nejjasněji: citované výpovědi se netýkají nějakého určitého předmětu, který by již měl nějaké *další* rysy kromě prostého faktu, že vůbec *je*. A tím, co se takto neliší, je výlučně samo jsoucí, které tím ovšem nenabývá žádného *obsahu* (alespoň v této části básně ještě ne). Řekneme-li, že „prísně vzato *je* pouze *jsoucí*“, vyslovujeme sice pravdu, zároveň se však blížíme ryzí tautologii. V takto prísném pojetí pak není pravdivá či přesná žádná další výpověď, která by byla něčím jiným než přímou dvojitou negací výroku „jsoucí je“, nebo některou z jeho modálních modifikací.

Jistě i proto zdůrazňují někteří ze současných interpretů Parmenida právě modalitu *nutného* jsoucího a *nemožného* nejsoucího, často s dodatkem, že modální distinkce jsou tím, co chybně přehlížela moderní interpretační tradice včetně Russella a

⁶ Překlad Karla Svobody upraven. Za uvedení stojí Zellerova konstrukce posledního verše, v níž jsou infinitivy *noein* a *einai* čteny jako dativy a *to auto* jako podmět, přičemž *estin* má význam možnosti: „myslet lze totéž, co jest.“ K diskusi a odmítnutí tohoto čtení (v různých verzích) viz Conche (1996, s. 88–89).

⁷ Parmenidés není brilantním filosofickým spisovatelem, jeho zacházení s hexametrem však nevede k zásadním obsahovým potížím. Ty ostatně nastávají až u autorů, kteří píšou natolik dobře, že máme sklon účinky jejich stylu přehlížet. Nietzscheho náběhy k plačtivé hysterii nebo Heideggerova patetická těžkopádnost nepůsobí obsahové problémy. Naopak zvláštní hrany Aristotelovy či Kantovy prózy jsou problémem právě proto, že jsou stylisticky suverénní, ne však ostentativně literární. Wittgensteina snad nacházíme v jakémsi přijatelném středu.

jím ovlivněných čtenářů. Scott Austin tak zdůrazňuje, že „Parmenidés se rozhodl negovat jako součást nejzákladnější osnovy své důkazové struktury: každý predikát pravdivý o jsoucím je nejen dokázán, ale též jeho protimluv je odmítnut modálně.“⁸ Podobně John Palmer: „Parmenidés byl první filosof, jehož dílo vytyčuje něco jako přísné rozlišení mezi tím, co musí být, tím, co nesmí být, a tím, co je, ale nemusí být.“⁹ Jinak řečeno, Parmenidés jako první „rozlišil nějakým přísnějším způsobem základní modalitu nutnosti, nemožnosti a nahodilosti, a pak položil bezprecedentní otázku: jaké musí být to, co musí být?“¹⁰

Podle těch, kdo zdůrazňují modální segmenty citovaného textu, jsou právě tyto pasáže tím, co naznačuje, že Parmenidovi rozhodně nešlo o popírání reality smyslového světa a všech druhů změny. Rozlišení mezi tím, co je a nesmí či nemůže nebýt (verš 2.3), a tím, co není a nemůže (čili nesmí) být (2.5), odpovídá modalitám nutného jsoucna a nemožného nejsoucna, čímž otevírá zcela přirozenou cestu k chápání toho, co *nutně* je, jako sice faktického, ale nepartikulárního obsahu celých dosavadních dějin kosmu. Na této teoretické rovině není žádný zásadní rozdíl mezi jsoucím a souhrnem všech jeho dosavadních stavů – jejichž počet je zcela jistě nekonečný, protože jsoucí nemůže samo vznikat z nejsoucnoho a je bez časového počátku. V tomto ohledu umožňuje náš text popsat svět jako souhrn stavů věcí (ne nepodobně Wittgensteinovi ze *Zápisníků 1914–1916*, 23. 10 1914: „*Alle Dinge*“, *das ist sozusagen eine Beschreibung statt „a und b und c“*), zároveň však předjímá aristotelickou prioritu aktuality před potencialitou.

Nemožné nejsoucno je vůči této primární aktualitě takřkajíc ještě asymetričtější, než si dokážeme nejen představit, ale i pomyslet. Odtud absence skutečně a plně smysluplné odpovědi na otázku, jak zvládnout třeba i ryze negativní vypovídání toho, co vypovídat nelze. Asi ne náhodou volí Parmenidés sloveso *frazein*, jež znamená též ukázat čili předvést: hodí-li se pro důraznou promluvu, hodí se stejně pro předvádění nepředstavitelného, znovu i v onom elementárním varovném modu, v němž nám filosof říká, že o tom, co není v žádném smyslu nějaké něco, je třeba radikálně mlčet. Leží nejen mimo obor řeči, která má *význam*, ale dokonce mimo obor představ, a to na rozdíl od Parmenidovy třetí cesty neboli cesty mínění ze zlomku B 6, což je cesta ambivalentních výpovědí opřených o náznaky (*sémeia*), které právě na představy spoléhají, jinými slovy cesta výpovědí, které ustavují nejistý obor kosmologie jako nejen formální, ale též obsahové výpovědi o uspořádaném obsahu formálně vytyčeného jsoucna-světa.

⁸ Austin (2002, s. 95): „Parmenides chose to negate as part of the most basic skeleton of his proof-structure: each predicate true of Being is not only proved, but also has its contradictory denied modally.“

⁹ Palmer (2009, s. 47): „Parmenides was the first philosopher whose work draws something like a rigorous distinction between what must be, what must not be, and what is but need not be.“

¹⁰ Palmer (2009, s. 45): „Parmenides will emerge as the first philosopher to distinguish in something like a rigorous manner between the basic modalities of necessity, impossibility, and contingency and to have then asked the unprecedented question: what must what must be be like?“

Takzvaná „modální interpretace“ zlomku B 2 tedy celkově zdůrazňuje, že Parmenidés se nepouští do marného zápasu na poli negativních existenciálních výroků, ale poukazuje stručně a elegantně na meze myšlení, které nelze obejít pomocí bytí i zcela vágních představ. Jádrem tohoto poukazu je přitom historicky první inferenze směřující od nemyslitelnosti k nemožnosti, a tím také od logiky přes nemožný rozměr sémantiky až k nové kosmologii, která musí vykročit za bezpečnou mez nutné jsoucnosti. Domnívám se přitom, že právě v chápání kroku za tuto bezpečnou mez (za logickou hranici čili *peras*) spočívá úskalí modální interpretace v nové verzi Johna Palmera,¹¹ jenž správně zdůrazňuje, že Parmenidés nikde nepopírá existenci proměnlivé a jevící se skutečnosti, která může být předmětem kosmologie (ale ne „přísné vědy“ – Platón bude tvrdit totéž). Palmer však zároveň oživuje starý a neuspokojivý krok, podniknutý poprvé Melissem, tedy krok, jímž se logika překlápí do fyziky, takže od logické hranice (*peras*) docházíme k okrouhle vymezenému a početně jednomu jsoucnu.¹² Formální jednota výměru jsoucího nic takového neimplikuje: z tvrzení „jsoucí je zcela jednotné“ neplyne závěr „existuje početně jedno jsoucnu.“¹³

Tento problém můžeme naštěstí ponechat stranou. Důležitější je dodat, že důraz na modální formulace Parmenidovy teze z veršů 2.3 a 2.5 je nejen součástí čtení, které nechává otevřené pole pro nejasné výroky vyjadřující mínění o proměnlivých obsazích jsoucnu,¹⁴ ale též poukazem na to, že některé negace jsou neproblematické, včetně modální negace takřkajíc základního výroku „jsoucí je“ (tedy negace ve tvaru „nemůže nebýt“); přísně vzato, jedinou negací vyloučenou z jakékoli smysluplné rozpravy (příčemž kritériem jejího smyslu *není* uchopitelná přítomná reference) je přímá negace základního výroku ve formě „jsoucí není.“ Jak dodává Charles Kahn, reakcí na tuto přímou negaci musí být její popření vedoucí ke dvojí negaci ve tvaru *úk esti mé einai* („vůbec nejsoucí není“, verš 2.3) nebo *méden d'úk estin* (což lze parafrázovat větou „nejsoucí opravdu vůbec není“, verš 6.2; srov. též verše 7.1 a 8.8).¹⁵

Na okraj stojí za zaznamenání, že toto schéma je anticipací Aristotelova důrazu na to, že o tom, co *vůbec* není, nelze říci nic ani pravdivého ani nepravdivého z hlediska vypovídání dvojice protiv. Aristotelés se v příslušném textu (*Kategorie* 13b15-35) nezabývá jsoucnem ale jednotlivinou, konkrétně Sókratem, o němž, pokud „vůbec není“ (*mé ontos holós*), nelze pravdivě či nepravdivě tvrdit, ani že je zdrav, ani že je nemocen, přičemž „být zdrav“ a „být nemocen“ jsou protivy. Naopak v případě kladného výroku a jeho přímé *negace* musí být jedna alternativa pravdivá a druhá nepravdivá, bez ohledu na to, zda podmínka, o němž vypovídáme, vůbec je. Pokud Sókratés není, jsou výroky „Sókratés je nemocen“ i „Sókratés je zdrav“ nepravdivé, naopak jejich *negace* „Sókratés

¹¹ Sám Palmer (2008) ji skvěle shrnuje v internetové Stanford Encyclopedia of Philosophy.

¹² Melissos ovšem vidí problém a mění již fyzikálně pojaté jsoucnu v nekonečné. Viz Aristotelés, *Metafyzika* I, 6, 986b18 ff.

¹³ Pro podrobnější výklad viz Barnes (1979) a Curd (1998).

¹⁴ K tomuto čtení viz Owen (1960, s. 91 a pozn. 1).

¹⁵ Kahn (2009, s. 150 pozn. 9).

není nemocen“ a „Sókratés není zdrav“ jsou pravdivé. O tom, co není, lze pravdivě vypovídat, čím není. Jiná věc je, že to postrádá význam.¹⁶

Právě přímá negace a dvojí negace byly tedy – bez přihlížení k modalitám – hlavním předmětem zájmu většiny moderních interpretů. Původcem čtení, které převládlo ve druhé polovině 20. století na poli široce řečeno analytické filosofie, je už dvakrát zmíněný Bertrand Russell,¹⁷ jehož *Dějiny západní filosofie* parafrázuje podstatu Parmenidova argument takto:

Když myslíte, myslíte *na* něco (of *something*); když užíváte jméno, musí to být jméno *něčeho* (of *something*). Jak myšlení tak jazyk tedy vyžadují vnější předměty (*objects outside themselves*). A protože můžete na nějakou věc myslet nebo o ní mluvit v jedné nebo jiné chvíli (*at one time as well as another*), cokoli myslitelného nebo vyslovitelného musí existovat v každé chvíli (*at all times*). Z čehož plyne, že není možná žádná změna, protože změna pozůstává v tom, že věci vznikají a zanikají.¹⁸

V této parafrázi i jiných vyjádřeních o Parmenidovi Russell zjevně předpokládá, že v Parmenidově textu jde o paradoxy, plynoucí z negativních existenčních tvrzení, čemuž silně nasvědčuje podobnost citované parafráze Parmenida s tím, jak sám mladý Russell popisoval právě tyto paradoxy v *Principech matematiky*:

Bytí je to, co patří každému myslitelnému termínu, každému možnému předmětu myšlení – zkrátka všemu, co se vůbec může vyskytnout v jakékoli propozici, pravdivé či nepravdivé, a patří též všem takovým propozicím. Bytí náleží čemukoli, co lze počítat. Je-li A jakýkoli termín počítatelný jako jeden, je jasné, že A je něčím, a tedy že A je. „A není“ musí být vždy buď nepravdivé, nebo bezesmyslné. Neboť kdyby A nebylo nic, nebylo by možné říci, že není; „A není“ implikuje, že existuje termín A, jehož bytí je popíráno, a tedy že A je. Takže nemá-li „A není“ být jen prázdný zvuk, musí být nepravdivé – ať už je A cokoli, jistě je. Čísla, homérští bohové, vztahy, chiméry a čtyřrozměrné prostory mají bez výjimky bytí, protože kdyby nebyli entitami jistého druhu, nemohli bychom o nich vůbec vypovídat. Bytí je tedy obecným atributem všeho a zmínit cokoli znamená ukázat, že to je.¹⁹

¹⁶ Jiný přístup k negaci mají stoikové. Srov. Gourinat (2000, s. 211 a n.) o stoické klasifikaci výroků. Pro stoiky je předmětem negace *celá propozice*, nikdy její část; negování jedné části propozice neruší afirmativní povahu výpovědi, takže tvrzení „slast není dobro“ je podle stoiků afirmace. Negace by zněla „ne (slast je dobro).“ Negaci je nutné klást do tzv. antepozice. Peripatetická logika s tímto motivem nepracuje a oba uvedené výroky jsou pro ni negací. Pro Aristotela není negací výroku „Sókratés je zdrav“ výrok „Sókratés je ne-zdrav“, nýbrž výrok „Sókratés není zdrav“. Pro stoiky existuje jen jediná celková negace vztažená k propozici a nikoli pouze k subjektu, tedy negace ve tvaru „ne (Sókratés je zdrav),“ přičemž tuto negaci pokládají za druh jednoduchého výroku. Jazykové negace částí propozic (zejména stavů subjektu) pokládají stoikové za privace.

¹⁷ Následující shrnutí Russellova čtení a jeho vlivu na Owena sleduje výklad, který podává Palmer (2009, s. 76–78), jemuž vděčím za citace Russella, a také Schofielda (1983) a Hintikky (1980). Hintikkův výklad by ovšem zasloužil samostatný komentář, včetně paralely mezi jeho čtením Parmenida a Descarta, kterou naznačuje už sám název jeho článku.

¹⁸ Russell (1945, s. 49).

¹⁹ Russell (1903, s. 449): „Being is that which belongs to every conceivable term, to every possible object of thought – in short to everything that can possibly occur in any proposition, true or false, and to all such propositions themselves. Being belongs to whatever can be counted. If A be any term that can be counted as one, it is plain that A is something, and therefore that A is. ‘A is not’ must always be either false or

Russell zde zřejmě inklinuje k noneismu, který sice sám záhy zavrhne (už v roce 1905), ale jeho takřkajíc problematické nastolení bude i nadále podsouvat Parmenidovi (citované *Dějiny* jsou z roku 1945). Jak říká jeden současný interpret Parmenida, Russell odhalil v tomto mysliteli „předchůdce svého mladšího já“.²⁰ A toto odhalení bude neobyčejně vlivné díky způsobu, jímž si ho přivlastní G. E. L. Owen, jemuž se hodí do obrazu Parmenida jako zcela zásadně nového typu myslitele, jenž se odvrací od starších kosmologií a dává se vést čistě logickou motivací. Podle Owena je pak ústředním momentem citovaného zlomku B 2 zjištění, že cokoli, co lze myslet a mluvit o tom, existuje. Zkrátka a dobře, Parmenidova báseň je řadou variací na zásadní logické gesto, jímž je vyloučena *existenciální* negace.

Owenovo čtení se ujme i za hranicemi užšího zájmu o antiku a přispěje k tomu, že celý problém negativních existenčních tvrzení bude občas označován za „Parmenidův paradox“.²¹ Opravdu vlivné však bude u Owenových bezprostředních žáků, což dokonale dokládá citace z Malcolma Schofielda, jenž shrnuje ponaučení ze zlomku B 2 takto:

Z nepoznatelnosti toho, co neexistuje, vyvozuje Parmenidés bezprostředně závěr, že záporná cesta je „neuchopitelná“, to jest že negativní existenční tvrzení nevyjadřuje žádnou jasnou myšlenku. Tento závěr bychom mohli vyjádřit následovně: „Vezměme si libovolný předmět zkoumání (například pana Pickwicka). Propozice ‚Pan Pickwick neexistuje‘ nemůže vyjádřit vůbec žádnou opravdovou myšlenku. Neboť kdyby šlo o opravdovou myšlenku, muselo by být možné seznámit se s jejím předmětem, panem Pickwickem. Taková možnost ovšem nenastane, leda by snad pan Pickwick existoval – což je přesně to, co uvedená propozice popírá.“ Argumentace tohoto druhu, v té či oné ze svých podob, měla mocný vliv na mnoho filosofů od Platóna až po Russella. Její závěr je paradoxní, ale jako všechny dobré paradoxy nás nutí k hlubšímu přezkoumání našeho chápání pojmů, jichž užívá – v tomto případě zejména vztahů mezi významem, referencí a existencí.²²

meaningless. For if A were nothing, it could not be said not to be; ‘A is not’ implies that there is a term A whose being is denied, and hence that A is. Thus unless ‘A is not’ be an empty sound, it must be false – whatever A may be it certainly is. Numbers, the Homeric gods, relations, chimeras and four-dimensional spaces all have being, for if they were not entities of a kind, we could make no propositions about them. Thus being is a general attribute of everything, and to mention anything is to show that it is.“ Děkuji jednomu z recenzentů za upozornění na Russellovo zvláštní užívání slova *term* (přeloženého neutrálně jako „termín“). Viz Russell (1903, s. 39): „Whatever may be an object of thought, or may occur in any true or false proposition, or can be counted as *one*, I call a *term*. This, then, is the widest word in the philosophical vocabulary. I shall use as synonymous with it the words unit, individual and entity.“

²⁰ Palmer (2009, s. 77).

²¹ Tento přesun ilustruje Swindler (1980). Pro úvahy o jeho širším ontologickém rámci viz Swindler (1991).

²² Schofield (1983, s. 246): „From the unknowableness of what does not exist Parmenides concludes directly that the negative way is ‘indiscernible’, i.e. that no clear thought is expressed by a negative existential statement. We might put the point thus: ‘Take any subject of enquiry you like (e.g. Mr Pickwick). The proposition “Mr Pickwick does not exist” fails to express a genuine thought at all. For if it were a genuine thought, it would have to be possible to be acquainted with its subject, Mr Pickwick. But that possibility does not obtain unless Mr Pickwick exists – which is exactly what the proposition denies.’

Podobně se vyjadřuje Jaakko Hintikka v článku o „Parmenidově *cogito*“: „Parmenidés chtěl prokázat, že úspěšný myšlenkový akt (*a successful thought-act*) předpokládá, že jeho předmět existuje“ (Hintikka 1980, s. 9). – Problém tohoto čtení spočívá nejen v tom, že nejen tvrzení „nejsoucí není“, ale i tvrzení „jsoucí nemůže nebýt“ patří k *neúspěšným* myšlenkovým aktům potud, pokud nelze *samostatně tematizovat* modální rozměr druhého z nich, na jehož místo stále dosazujeme jen „úspěšnou“ a přímočarou dvojí negaci. Problém spočívá také v tom, že toto čtení jde jasně proti intenci některých veršů, a to zejména závěru zlomku B 2, a pak prvního verše zlomku B 6.

Závěr zlomku B 2 [„nejsoucí (*to mé eon*) ani bys nepoznal (*úte an gnoiés*) – není to možno –, / ani je nevyslovil (*úte frasais*)“] je totiž jasným zdůrazněním nemožnosti myslet nejsoucí samo *a vůbec jakkoli přímo poukázat na to, co není, z hlediska jeho nebytí*. Což nelze prostě převrátit v tvrzení, že – aby taková (nemožná) situace nenastala – *cokoli* myslíme, bezpochyby je v existenčním smyslu slova. Ani následující zlomek B 3, ono lehce tajuplné a syntakticky děsivé *to gar auto noein estin te kai einai*, na tom nic nemění, naopak: také zde se říká, že nelze nijak tematizovat *nekvalifikované* nejsoucí, z čehož rozhodně neplyne, že kterákoli libovolně kvalifikovaná entita existuje.

Zlomek B 6.1–2 pak potvrzuje, že „je nutné říkat a myslet (*chré to legein to noein*) [že] jsoucí jest; neboť má být, nikterak naopak nebýt.“ Owen výchozí tvrzení i následnou negaci významově převrací a tvrdí, že tento text znamená, že „o čem lze mluvit a co lze myslet, musí existovat“ (*what can be spoken and thought of must exist*).²³

Výrazy *to eon* nebo *to einai* zde ovšem nejsou abstraktním zastoupením jednotlivin: jde stále o nejobecnější charakteristiku toho co je, tedy charakteristiku platnou takřkajíc *en bloc*. Schofieldův „pan Pickwick“ není tím, oč běží. Jako jazykový artefakt, k němuž se naše myšlení obrací čtením Dickensových vět, je myslitelný velmi snadno, ale *není* utkán z neubývajícího a celkově neměnného jsoucí – tedy pokud nejsme stoupenci jakési radikálně realistické verze panpsychismu, podle níž by byl každý předmět myšlení věčnou součástí reality, která sama takřkajíc beze zbytku myslí. Také toto čtení Parmenida existuje – a je snad dokonce načrtnuto v jedné pasáži stejnojmenného Platónova dialogu (132c) –, bude však rozumnější ponechat ho stranou.

Při zmínce o Platónovi je naopak třeba dodat, že právě na Russella a zejména Owena mělo zřetelný vliv traktování Parmenida v jiném dialogu, totiž v dialogu *Sofistés*. Což je ovšem docela zvláštní, protože právě v tomto textu (například na stranách 257–258) jsou jasně odlišeny existenční výpovědi od predikace ve smyslu připisování určitých vlastností, přičemž toto výslovné rozlišení napomáhá vytvořit možnost smysluplného vypovídání o fikcích, jež má být obranou proti sofistické dezinterpretaci Parmenida, která by pak byla historicky vzato první verzí noneismu.

This line of argument, in one guise or another, has exercised a powerful attraction on many philosophers, from Plato to Russell. Its conclusion is paradoxical, but like all good paradoxes it forces us to examine more deeply our grasp of the concepts it employs – notably in this case the relations between meaning, reference, and existence.“

²³ Owen (1960, s. 93).

Owenovo Russellem inspirované čtení našlo velmi rychle své kritiky, k nimž patří (z různých hledisek) Jonathan Barnes, Alexander Mourelatos nebo Charles Kahn. Posledně jmenovaný tvrdí ve své monografii o řeckém slovese *einai* (Kahn 1973), že nejstarším řeckým myslitelům rozhodně nešlo o problém obdobný negativním existenčním výrokům, k čemuž Mourelatos dodává, že v Parmenidově případě je zbytečné dohadovat se o domněle správném subjektu slovesa *einai* případně jeho negace, protože text básně si tuto otázku nejen neklade, ale nenabízí ani jasnou cestu k ní.²⁴ Tvrdit, že Parmenidés směřuje existenční a predikační užití slovesa „být“ není čtením textu samého (s tímto obviněním ostatně přišel až John Stuart Mill). Konečně prvně jmenovaný kritik, Jonathan Barnes, odmítá též Owenovo přirovnání Parmenidova postupu k Wittgensteinově *Traktátu*: podle tohoto přirovnání nabízí první část básně čistě logickou strukturu, kdežto druhá, kterou reprezentuje zlomek B 8, dokládá bezsmysluplnost aplikace všech časoprostorových výpovědí na vlastní logický subjekt celé básně, takže argumenty zde použité jsou použity jako „žebřík, který musíme odhodit, jakmile jsme po něm vystoupali.“²⁵ Jediné, co zbude, je holá teze a její podivně asymetrická negace, podle nichž (1) cokoli je myslitelné, musí existovat, a (2) nelze myslet to, co není.

V tomto okamžiku je třeba opustit kritiku určitých interpretací a zásadně potvrdit, že v citovaných zlomcích B 2 – B 3 stejně jako na začátku zlomku B 8 jde rozhodně o abstraktní tezi o jsoucím jako takovém, které je tematicky uchopitelné pouze myšlením a jazykem (a navíc je *atematicky* přítomné na horizontu jakékoli výpovědi), tedy o tezi, k níž integrálně patří záporné tvrzení o jeho zásadní, v každém smyslu platné a trvalé nepřevoditelnosti na nejsoucí.

Nic v Parmenidově textu naopak nebrání tomu myslet jednotliviny, které jsou během daného aktu myšlení a vypovídání nepřítomné, a to jak prostorově, tak časově, a to včetně jednotlivin, které jsou takto nepřítomné zásadně, protože nejsou a nikdy nebyly situovány v prostoru a čase – ani pan Pickwick jako fiktivní entita ani *pojem* trojúhelníku nepůsobí z tohoto hlediska žádné zvláštní problémy.²⁶ Lze je totiž myslet právě proto, že myslet není totéž jako vnímat a že myšlení má k dispozici to, čemu sám Parmenidés říká *sémata*, tedy znaky či znamení, která jsou *ve svém užití* nejspíše identická s tím, čemu říká jména (*onomata*). Jak *sémata* tak *onomata* ustavují přechod mysli k partikulárním předmětům a zajišťují její vztah k rovině významu, která je vázána na smyslovou skutečnost – jde tedy o posun do oboru výpovědí, které mohou být jednou pravdivé a jindy nepravdivé, v závislosti na stavu vypovídáných jednotlivin,

²⁴ Pro podrobný výklad na dané téma a jeho souvislosti viz alespoň Mourelatos (1970).

²⁵ Owen (1960, s. 100): „Just as Parmenides can only prove the unintelligibility of *úk estin* by himself denying the existence of certain states of affairs, so he can only show the vacuousness of temporal and spatial distinctions by a proof which employs them. His argument, to adopt an analogy from Sextus and Wittgenstein, is a ladder which must be thrown away when one has climbed it.“ Toto odmítá Barnes (1982, s. 140), jenž u Parmenida nachází opravdové dedukce spíše než obrazy.

²⁶ Viz zlomek B 4, o němž se domnívám, že je edičně špatně zařazen a měl by být spojnicí obou částí básně, tedy Pravdy a Mínění: „Stejně tak (*homós*) pohled na věci nepřítomné, jež myslí jsou tím úplně přítomné, / vždyť ona od jsoucího přec jsoucí odtrhnout nechce, / ani když rozptyluje se veskrze po celém světě (*pantéi pantós kata kosmon*), / ani když zase se spojí.“

k nimž patří všechny obsahy celkově stabilního kosmu. Zkrátka a dobře to, co může být jinak (srov. *Metafyzika*, Θ, 1051b13-17²⁷). Parmenidovy znaky a jména jsou nutně jen *náznaky*, pravdivostní hodnoty však rozhodně nabývat mohou, a jistě se stávají součástí podrobněji artikulovaných popisů.²⁸

Tento moment bych rád zdůraznil proto, že snad očišťuje Parmenida od Russellova nařčení, že se prý dopouští snad úmyslně matoucího omylu (*fallacy*), když se vyjadřuje tak, jako by slova měla neměnný význam (*words have a constant meaning*).²⁹ Čemuž dnes podle Russella umíme čelit tím, že jména označující neexistující entity nahradíme určitou pravdivou deskripcí, vyjadřující *smysl*, v němž daného jména užíváme (jméno „George Washington“, jehož nositel už není, lze v určitém kontextu nahradit deskripcí „první prezident Spojených států“). Z výše řečeného by ale mělo být jasné, že Russellova výtky je zbytečná a že tam, kde přecházíme od primitivních tvrzení „jsoucí je“ a „nejsoucí není“, případně „jsoucí nemůže nebýt“ a „není možné, aby nejsoucí bylo“, ke znamením a jménům, která lze vztáhnout k partikulárním významům, mohou právě *různé* deskripce jmenovaných jevů, konkrétně těch, které souvisejí s principy ohně a tmy, nabývat hodnoty buď pravdy, nebo nepravdy.

Do rozboru příslušných pasáží, jimiž jsou zlomek B 8.1-11, 8.38b-41, 8.53-59 (další *sémata* jsou zde ve verši 55), a také zlomek B 9 (v němž je řeč o pojmenování, *onomazein*), se nyní pouštět nelze. Je ale důležité nepřehlédnout, že skrze znaky a jména opouštíme rovinu ryzí sémantické prázdnoty a vstupujeme do světa: odtud textově bohužel dost nejasný posun od asymetrické polarity jsoucího a nejsoucího, založené *negací*, k polaritě ohně a tmy, která je založena *privací*, a to nutně proto, že celkově nemůže vykročit z mezí jsoucího, v nichž je ovšem přístupna *různým* popisům.³⁰ K čemuž dodejme, že o tom, že si je Parmenidés motivu různosti více možných popisů téže označované entity vědom, svědčí svědectví z Aetia (A 40), podle něhož „do éteru klade Parmenidés Jitřenku, kterou považuje za totožnou s Večernicí.“³¹

²⁷ A také *Fyzika*, I, 3, 186b9-10, s odlišením *určitého* nejsoucího (*ti mé on*) od *absolutního* nejsoucího (*holós mé on*). K čemuž viz též *O sofistických důkazech* 5, 166b37 – 167a4 (nebýt něčím není totéž jako nebýt vůbec), a jistě i *Metafyzika* Γ. Viz Berti (1983).

²⁸ V této souvislosti je třeba dodat, že jméno čili *onoma* není v Parmenidově básni redukovatelné na gramatickou kategorii typu „podstatné jméno“. Je to významuplná fráze, podobně jako později u Hobbese (nebo Fregeho, k čemuž viz Wittgenstein, *Traktát* 3.143). Viz B 8.38-41: výrazy „měnit místo“ nebo „měnit barvu“ jsou jména.

²⁹ Russell (1945, s. 50). Viz Palmer (2009, s. 77).

³⁰ Srov. Barnes (1982, s. 491 pozn. 4): „For ‘signs’ (*sémata*) see B 8.55, which indicates that the ‘signs’ are the characterizing properties of what exists and not proofs that what exists has those properties.“

³¹ Z takových výroků (či jejich parafráze) ovšem neplyne, že by Parmenidés byl *hyperdenotationist* (jak říká Furth), pro něhož všechny pravdivé výroky označují jednu a tutéž věc. K tomuto čtení viz Furth (1968, s. 129–30): ‘the statement that something is asserts the same as the statements that [ostensibly] something else is’, ‘Of what is, only one thing can be said’, and ‘The only true thought is that thought that it is’. Sám Furth uznává, že pokud si Parmenidés něco takového opravdu myslel, byl blázen (1968, s. 131).

Aniž bychom se pouštěli do rekonstrukce Parmenidovy kosmologie, lze říci, že sám posun k popisu tohoto typu je ústředním bodem celé básně a nepochybně právě k němu patří jasné předznamenání rozlišování mezi negací a privací v pozdějších logicky monistických systémech, bezpochyby včetně Spinozy (a dost možná Hegela, jehož čtení jak Parmenida tak Spinozy by stálo za samostatné srovnání).

Samozřejmě, Spinozu zajímá především kauzální, a nikoli logický či jazykový ohled negace: každá entita, která je součástí určitého z nekonečných modů jedné a úplné substance, je vymezena souborem negací, které však neobsahují její individuální definici. Jsou to vlastně *kauzální hranice*, které nemá sílu přesáhnout. Navzdory tomuto posunu však stále platí, že pro Parmenida i Spinozu svět *musí* být v každém svém jednotlivém stavu naprosto úplný a dokonalý. Negace, kterou my *vypovídáme*, tedy negace nikoli kauzální ale jazyková, může jistě mít svůj smysl, jakkoli nemá referenci: její smysl plyne z imaginárního srovnávání *několika* různých, ať už *možných* nebo *nemožných* stavů světa. Nakonec platí, že nejen celek toho, co je, ale ani žádnou „jednu věc“ nelze negovat. Z hlediska negace ji nelze *jako takovou* vypovídat vůbec, tedy s výjimkou konstatování její eventuální nepřítomnosti. A nelze ji také negovat dvojité: nelze sestrojít žádnou partikulární obdobu tvrzení „nejsoucí není,“ protože nejsoucí nemá žádnou exemplifikaci nebo instanciaci. Je to tvrzení limitní a bezobsažné.

Řečeno stručněji, jsoucí *jakožto* jsoucí nelze významuplně negovat; negaci klademe pouze do partikulárních stavů, které omezeně působí na jiné stavy. Bez tohoto omezení se negace znovu stává něčím, co nelze vázat na partikulární entity a co nemůže být předmětem obraznosti: právě to je podle Spinozy případ negativních predikátů jako „nekonečný“, „netělesný“ nebo „nestvořený“, které pouze *opisují* přirozený stav jediné substance (*Traktát o nápravě rozumu*, 89, 1 – 4).

Z hlediska pozitivní ontologie, která se skrývá za problémem negace, jenž k ní v první řadě *poukazuje*, by se tedy zdálo, že Parmenida lze i přes celou řadu zásadních odlišností právě se Spinozou smysluplně srovnávat – a to spíše než s raným Wittgensteinem, jak se o to letmo pokusil Owen. Na druhou stranu je ovšem nutno uznat, že Owenův pokus o letmé srovnání obou myslitelů by mohl vést ke snaze o srovnání podrobnější, založené opravdovým čtením celé Parmenidovy básně plus více než jedné pasáže z Wittgensteina. Nešlo by proto o pouhé ohlasy *Traktátu* ve výkladu Parmenida, s nimiž se lze občas setkat u interpretů, kteří se snaží dát Parmenidově argumentaci formální logický výraz, přičemž začínají partikularizací dvojí negace „nejsoucí není“, skrze niž mohou klást otázku po myšlení nejsoucího ve smyslu ne-exemplifikace či ne-instanciaci *určitých* předmětů nebo jejich vlastností (příkladem tohoto postupu je známý text Mme Anscombe nazvaný „Parmenides, Mystery and Contradiction“³²). Jediným mně známým podrobným srovnáním, které se od takového

³² Anscombe (1968/69).

postupu liší, je novější a – pokud vím – zatím nevydaný článek Paula Livingstona nazvaný „Wittgenstein a Parmenidés“.³³

Ani Livingston nejde ale ve svém rozboru za meze tématu, jímž je údajná podobnost Parmenidova argumentu o nemožnosti mluvit o tom, co neexistuje, a Wittgensteinova výkladu (v *Traktátu*) o nutné existenci jednoduchých objektů. Podle Livingstona „se oba argumenty vyznačují sugestivní předeterminací (*suggestive overdetermination*), díky níž to, o čem je deskriptivně řečeno, že je to nemožné nebo nepoznatelné, je rovněž zdánlivě preskriptivně zapovězeno.“ Tematizace napětí mezi deskripcí a negativní preskripcí je velkou ctností celého článku, který nám tak připomíná, že Parmenidův text se místy opravdu blíží performativnímu zákazu nejsoucna („necht' tímto nejsoucí není“). Užší problém jednoduchých objektů a jmen pak Livingston rozebírá obratně, včetně posunů ve Wittgensteinově uvažování na dané téma a vztahu mezi Wittgensteinem a Russellem. Takto vymezené pole zkoumání ovšem zakrývá fakt, že problém jednoduchých objektů je analogický pouze druhé části Parmenidovy básně, tedy oboru, kde již máme co dělat se znaky a jmény, a tím také s možnými stavy, které jsou buď pravdivé, nebo naopak nepravdivé. Takříkajíc plná osnova jsoucna, jehož negace nemá každopádně žádný význam a do níž takové stavy každopádně patří (prostě proto, že nejsou děrami v realitě), je již přijatým pozadím, které není znovu zpochybňováno. Je to posun do situace, které pak odpovídají nejen některé pasáže *Traktátu*, ale též – například – krok obsažený v první části paragrafu 50 *Filosofických zkoumání*. Cituji tuto část rozdělenou na dvě zřetelně odlišné úvahy (překlad Jiří Pechar):

50. Co to nyní vlastně znamená, říci o prvcích, že jim nemůžeme přisoudit ani bytí ani nebytí? – Bylo by možno říci: pokud všechno, co označujeme jako „bytí“ nebo „nebytí“, spočívá v existenci nebo neexistenci spojení mezi prvky, pak nemá žádný smysl hovořit o bytí (nebytí) nějakého prvku; zrovna tak jako pokud všechno, co označujeme slovem „zničit“, spočívá v oddělení prvků, tak nemá žádný smysl hovořit o zničení nějakého prvku.

A teprve v tuto chvíli udělá Wittgenstein krok, jímž se vrací jakoby „hlouběji“, až k ekvivalentu první části Parmenidovy básně, který je nyní již opravdu možné „odhodit“:

Ale bylo by možno namítnout: prvku nelze bytí přisuzovat, neboť kdyby nebyl, tak by ho nebylo možno ani pojmenovat, a tedy vůbec nic o něm vypovídat.

Následuje „analogický“ a obdobně užší případ standardního metru v Paříži, jenž je právě tím, o čem nelze říci, že je dlouhý jeden metr, ani že není dlouhý jeden metr. Standardní metr prostě nevstupuje do hry měření jako její součást. Čímž jsme však již u otázky atribuce vlastností, což není hledisko, z něhož promlouvá první část Parmenidovy básně, v níž není řeč o jsoucnosti jako vlastnosti některého objektu. Tvrzení „jsoucí je“ není v žádném případě pojmenováním, ale vypovídáním jediného elementárního faktu svého druhu.

³³ Livingston, P.: „Wittgenstein and Parmenides.“ Dostupné na: www.unm.edu/.../

Možná bychom se tak mohli vydat ještě jiným směrem než Livingston a na této cestě nejprve oprášit (také spolu s Wittgensteinem) starou otázku, do jaké míry či v jakém smyslu – pokud vůbec – je jazyk nápodobou skutečnosti. Což bude odrazový můstek, od něhož bych se chtěl co nejrychleji vrátit k úvodnímu problému negace.

Diskuse o jazyce jako nápodobě skutečnosti je velmi stará a v první verzi, v níž jazyk napodobuje svět potud, pokud jsou slova jakožto části logu přímou součástí jeho osnovy, se s ní jistě setkáváme už u Hérakleita. Nás ale zajímá jiná verze, kterou nacházíme v Platónově dialogu *Kratylos*. Na rozdíl od dialogu *Parmenidés* bývá tento dialog při výkladu Platónova vztahu k Parmenidovi obvykle opomíjen, ale obsahuje jednu pasáž na téma pojmenování a vypovídání, která může právě Parmenidův postup dobře osvětlit. V této pasáži rozbíjí Platón iluzi, že jazyk je přímočarou nápodobou toho, *co* a *o čem* primárně pojednává. Jeho postup se přitom opírá o rozlišení mezi pojmenováním (akt *onomazein*) a vypovídáním (akt *legein*).³⁴ K odlišení pojmenovávání a vypovídání dochází na straně 387c, kde je *onomazein* líčeno jako část (*morion*) širšího aktu vypovídání, který je sám definován jako aktivita čili *praxis*. Jde trochu zjednodušeně o to, že i když si jména podržují silný vztah k povaze věcí, které jimi pojmenováváme, vypovídání není na tento vztah redukovatelné, protože jmen užíváme jako nástrojů ke vzájemné komunikaci. Celé toto rozlišení je pak převzato na stranách 432e–435c, které potvrzují závěr, že úspěch výpovědi není založen ve správně vystižené podobnosti mezi slovy a věcmi. Naopak, je třeba odmítnout prý krásnou, ale nedostatečnou hypotézu, podle níž se slova věcem skutečně podobají (435c), a chápat vypovídání (do něhož správné stanovení jmen jistě také patří a je *podmínkou* jeho úspěchu) jako aktivitu, jež se řídí širšími pravidly.

Co to znamená pro naše čtení Parmenida? Zejména nutnost uznat, že prvním či prvotním *legein* je v jeho textu promluva bohyně adresovaná autorovi textu (jenž ji pak tlumočí nám), v níž běží o to, *co a jak* lze skrze akt *legein* čili *phrazein* ukázat, a to právě vzhledem k paradoxní povaze negace. Až ve druhé části básně (po této úvodní pragmatice, k níž patří modální variace na jádro výpovědi) nastupuje aktivita *onomazein* a spolu s ní *sémata*, tedy opravdu sémantika zacílená na stavy světa, a to bez nutnosti znovu tematizovat úvodní a filosoficky vzato rámcovou pragmatiku. Specifičnost jejího rámce spočívá v tom, že na rozdíl od nutné míry nahodilosti, kterou se vyznačují lidská jazyková *sémata* a *onomata*, není sám kontingentní v tom úzkém smyslu, že představuje pouhé vyloučení takříkajíc „silné“ či absolutní existenciální negace, která *by vedla* k absolutně nejsoucím (aristotelcky řečeno *mé on haplós*), což je cesta ve své nemožnosti naznačená vypovídáním (jde jistě o akt *legein* či *frazein*), ovšem právě jako něco *nemožného*, co *by* nemohlo být předmětem žádného vlastního popisu. Možnost chybného pojmenování, tedy špatně provedeného *onomazein*, se naopak vždy vztahuje k něčemu, co je již partikulární a v tomto smyslu kontingentní, což se týká dokonce i celé osnovy fyzikálního kosmu, ne však faktu jeho existence. Pojmenování částí reality

Livingston%20%20Wittgenstein%20and%20Parmenides.doc (cit. 10. 4. 2011)

³⁴ K tomuto rozlišení a jeho důsledkům viz Soulez (1986, s. 21–23), jejímiž předchůdci na tomto poli jsou Schofield (1982), Williams (1982) a Bestor (1980).

či jejího uspořádání proto připouští a v jistém smyslu předpokládá *možnost parafráze*, jež nespočívá jen v modalizaci určité přímé výpovědi. A právě *takovouto* parafrází nejsoucno nepřipouští.³⁵

Lze jistě namítnout, že *takovouto* parafrází (odlišnou od dvojí negace i modalizace) nepřipouští ani strohý výrok „jsoucí je,“ protože každý pokus v tomto směru je úkrokem k určitému obsahu a tvrdit, že výrok „jsoucí je“ sice není parafrázován, ale provází každé tvrzení, které má význam či referenci, není celkem vzato k ničemu³⁶ – je to jen připomenutí, že výrok „jsoucí je“ není inkluzivní ve stejném smyslu, v němž je výrok „nejsoucí není“ exkluzivní. Nejsoucí prostě není označováno, ale *ukazováno* ryze *nenázorným* jazykovým způsobem. A poodstoupíme-li v tuto chvíli od Parmenidova textu, otázkou znovu je, do jaké míry toto platí pro *neexistující* předmět *libovolné* negace. A protože se domnívám, že je to míra až překvapivě vysoká,³⁷ jinými slovy že konstrukce *nenázorně* ukazovaného nejsoucna je zcela běžnou či každodenní jazykovou událostí, vracíme se velkým obloukem k úvodním tezím a spolu s nimi k Wittgensteinovi.

Wittgenstein se k negaci – či spíše k negacím – vyjadřuje během celé své filosofické dráhy, počínaje samozřejmě *Zápisníky 1914–16* a *Traktátem*. Mme Anscombe ve svém *Úvodu k Traktátu* (1959) zdůrazňuje, že Wittgenstein v zásadě přejímá Fregeho pojetí *Bedeutung* i *Sinn*, ovšem v případě smyslu (*Sinn*) má vlastní pohled na problematiku jmen, která podle něj nemají smysl, ale pouze význam (*Bedeutung*). Naopak propozice nemají podle Wittgensteina význam, ale pouze smysl, a to jenom tehdy, jsou-li buď pravdivé, nebo nepravdivé. Smyslu přitom Wittgenstein připisuje základní „negovatelnost“ (*negatability*), související s tím, že klad propozice a její negace ukazují opačnými směry: smysluplnou propozici musí být možné negovat čili obrátit druhým směrem.³⁸ Tato „smysluplná zvrátitelnost“ (lze-li užít takového divného výrazu) přitom jistě souvisí s koncepcí světa v *Traktátu*. Na první pohled to přitom vypadá, že tato koncepce se od Parmenidovy cesty zásadně odlišuje tím, že do skutečnosti (a spolu s ní pak netriviálně i do osnova světa) zahrnuje negativní stavy věcí:³⁹

2.06 Existence a neexistence stavů věcí je skutečnost. (Existenci stavu věcí nazýváme také kladným faktem, neexistenci faktem záporným.)

K čemuž musíme uvést tři doplňující tvrzení:

2.061 Stavby věcí jsou vzájemně nezávislé.

³⁵ Pro jiný přístup ke smyslu a parafrázi viz Putnam (1962).

³⁶ Viz výše pozn. 31 s citacemi Montgomeryho Furtha.

³⁷ Takže, připomeňme znovu, svět možná *je* pouze jedna věc vedle druhé (Wittgensteinovo „a und b und c“).

³⁸ Anscombe (1959, s. 17).

³⁹ V citacích z *Traktátu* užívám vydání (1961) a oba české překlady, Wittgenstein (1993a) a (2007), které místy pozměňují.

2.062 Z existence nebo neexistence nějakého stavu věcí nelze usuzovat na existenci nebo neexistenci nějakého jiného stavu věcí.

2.063 Skutečnost v souhrnu je svět.

V tomto oddílu *Traktátu* máme co činit s obrazem toho, co je, který se kupodivu až tolik neliší od obrazu Parmenidova. Zahnutí negativních faktů do osnovy světa totiž není v žádném rozporu s absencí významu ale možnou přítomností smyslu u záporných tvrzení, jejichž smysl *může patřit do osnovy světa*. V zásadě by šlo o všechny gramaticky správné či srozumitelné negace, které se netýkají *pouze* holé jsoucnosti, kterou nepredikujeme ničemu partikulárnímu. K takovým negacím se jistě vztahuje paragraf 4.0621:

Avšak to, že znaky „p“ a „~p“ *mohou říkat totéž*, je důležité. Ukazuje se totiž, že znaku „~“ ve skutečnosti nic neodpovídá.

To, že se v nějaké větě vyskytuje popření, není ještě žádným příznakem (*kein Merkmal*) jejího smyslu ($\sim\sim p = p$).

Věty „p“ a „~p“ mají opačný smysl, odpovídá jim ale jedna a táž skutečnost.

Tento motiv rozvíjí Wittgenstein v několika následujících paragrafech,⁴⁰ v nichž se dále ukazuje svět jako soustava pravdivostních hodnot, tedy soustava, která může obsáhnout libovolný počet smysluplných negací. Zároveň ale platí, že některá jiná vyjádření z *Traktátu* působí i z tohoto hlediska problémy, což je jistě případ paragrafů 2.04-2.05, které přiřazují k osnově světa automatickou determinaci neomezena:

2.04 Celek existujících stavů věcí je svět.

2.05 Celek existujících stavů věcí určuje také (*bestimmt auch*), které stavy věcí neexistují (*welche Sachverhalte nicht bestehen*).

Vztah tohoto *bestimmen* k následujícím paragrafům včetně již výše citovaného 2.062 („Z existence nebo neexistence nějakého stavu věcí *nelze usuzovat na existenci nebo neexistenci nějakého jiného stavu věcí*“) není zrovna průzračný. Patrně jsme odkazováni k dřívějším tvrzením, která jsou shrnuta v paragrafu 2.104 („Předměty obsahují možnost všech situací“, což je vyjasnění paragrafu 2.0124 „Jsou-li dány všechny předměty, jsou tím dány také všechny *možné* stavy věcí“) a zahrnují mimo jiné i klíčovou formulaci z paragrafu 2.01231, podle níž „Abych nějaký předmět znal, nemusím sice znát jeho vnější vlastnosti, ale musím znát všechny jeho vlastnosti vnitřní (*alle seine internen Eigenschaften kennen*).“ Z čehož snad celkově plyne, že pokud jde o předměty čili *Gegenstände*, nikoli o stavy věcí, negace je vlastně blízká determinaci, kterou bychom ovšem mohli vypovídat pouze o vnějších vlastnostech předmětů.

V případě propozic, které jsou na rozdíl od předmětů nositelkami nikoli významu, ale smyslu, je situace jiná, což formuluje paragraf 5.513:

Dalo by se říci: Tím, co je společné všem symbolům, jež tvrdí p i q, je věta „p. q“. Tím, co je společné všem symbolům, jež tvrdí p nebo q, je věta „p v q“.

A tak lze říci, že dvě věty jsou protikladné, když nemají nic společného, a že každá věta má jen jeden negativ, protože je zde jen jedna věta, která leží zcela vně ní.

Také v Russellově zápisu se ukazuje to, že „q: p v ~p“ říká totéž jako „q“; že „p v ~p“ neříká nic.

Necháme-li stranou podivný výměr protikladnosti dvou vět skrze celkovou vzájemnou vylučnost, a také metaforický způsob vyjadřování (věta *leží*, *liegt*), je nasnadě zeptat se, zda by negativní větě „nejsoucí není“ mohla (či dokonce měla) odpovídat jakási jedna *základní* kladná věta filosofie, kterou by jistě byla významu prostá věta „jsoucí je“. Odpověď na takovou otázku bude kladná tehdy, budeme-li tuto kladnou větu paradoxně chápat jako *logickou deskripci* faktu, že svět je, jinými slovy jako deskripci, jejíž evidentní obsah nakonec nelze vyjádřit jinak a přímo – což znamená, že ji budeme chápat jako *lidskou zkušenost* (srov. *Traktát* 6.44-6.45).

Z tohoto hlediska dává smysl i náhlý a stručný krok stranou, jehož se Wittgenstein dopouští v paragrafu 5.511, uprostřed úvah o negaci: „Jak může vřezahrnující, svět zrcadlíci logika používat tak speciální klíčky a manipulace? Jen proto, že se všechny splétají v nekonečně jemnou síť, ve velké zrcadlo.“ Klíčky a manipulace, vlákna nekonečně jemné sítě, nabízejí jistě řadu určitých deskripcí – jsoucí (nebo prostě věta „jest“ bez dalšího určení) je ovšem předmětem výhradně deskripce *neurčitě*. Svět proto z projekcí pozůstává, aniž by sám byl předmětem jedné projekce. Ve Wittgensteinově případě to snad potvrzuje i posun ke stylu *Filosofických zkoumán*; a snad lze dokonce souhlasit s Anscombe, která tvrdí, že i v nových úvahách zní Wittgenstein stejně jako v *Traktátu* tam, kde píše o negaci.⁴¹ K čemuž ve stejné pasáži doplňuje jiný a na první pohled vůbec nesouvisející příklad takové continuity, jímž je tvrzení, že „*Eine Beschreibung ist eine Abbildung einer Verteilung in einem Raum.*“⁴² Což je tvrzení, které vede přímo k problematice obraznosti či představivosti, které se *Filosofická zkoumán* výslovně věnují – zároveň nám však znovu připomíná *Traktát*, paragraf 3.1431:

Podstata větného znaku se velmi ujasní, zkusíme-li si jej myslet složený z prostorových předmětů (jako stoly, židle, knihy), místo z písmen.

Vzájemná prostorová poloha těchto jednotlivin pak vyjadřuje smysl věty (*drückt dann den Sinn des Satzes aus*).

Tato zvláštní výzva k vizualizaci *není* návodem k vizualizaci *obsahu* věty či větného znaku, nýbrž ke zpřítomnění tohoto znaku jako *faktu* (viz 3.143). A tento fakt, jehož primární daností je přítomnost určité osnovy (a tím smyslu) není ničím jiným než tím, co Wittgenstein popisuje jako model světa. Přímo pak můžeme doplnit druhou část paragrafu 2.0121:

⁴⁰ A také v paragrafu 5.44, který jasně potvrzuje, že znak pro negaci („~“) nezobrazuje *Gegenstand*. Pro stručný komentář viz Schroeder (2006, s. 66).

⁴¹ Anscombe (1959, s. 78).

⁴² Wittgenstein (2001, s. 160). Anscombe (1959, s. 78), cituje anglický překlad (*a description is a projection of a distribution in a space*) bez závěrečné závorky „(in that of time, for instance)“ [„(der Zeit, z.B.)“].

Jako si vůbec nemůžeme myslet prostorové předměty mimo prostor a časové mimo čas, nemůžeme si myslet *žádný* předmět mimo možnost jeho propojení s jinými.

Mohu-li si myslet předmět v propojení stavu věcí, pak si jej nemohu myslet mimo *možnost* tohoto propojení.

Tento závěr paragrafu lze bezpochyby parafrázovat při zachování negativní formy tak, že nelze myslet samo nejsoucno, pouze stavy věcí (tedy konstelace smyslu) odlišné od stavů přítomných. Jinými slovy, nejsoucno nemohu myslet jinak, než nepřímo a *skrže* vědomí, že se zásadně liší od *možnosti* změny, kterou si jako jedinou dovedu představit.

Meze představivosti lze z tohoto hlediska popsat jako souhrn negativních faktů, nikoli však předmětů. Chce-li něco takového vyjádřit Parmenidés, byť jazykem, který je od počátku orientován k možnosti a hranicím kosmologie, jeho současně deskriptivní i preskriptivní vyjadřování není jistě v rozporu se třemi lakonickými paragrafy z *Traktátu*, které předjímají náš neúplný a pouze dočasný závěr:

3.001 „Stav věcí je myslitelný“ znamená: můžeme si udělat jeho obraz.

(...)

3.02 Myšlenka obsahuje možnost situace, která je jí myšlena. Co je myslitelné, je také možné.

3.03 Nemůžeme myslet nic nelogického, protože bychom museli myslet nelogicky.

Provizorní, jen volně formulovaný závěr by pak zněl tak, že Parmenidés i Wittgenstein přiznávají situaci, s níž jako filosofové nutně a neustále zápasí: jazyk buduje svět tím, že dělá díry do skutečnosti. Jediná cesta k popření tohoto tvrzení by spočívala v tom, že přiznáme skutečnou čili látkovou povahu ne prostě myšlení, ale všem jeho obsahům, včetně těch, které lze jazykově artikulovat, ne však učinit předmětem široce pojatých představ. Na nejsoucno bychom pak skutečně nemohli ani *ukázat*. Plnost jsoucna nelze naopak *vyjádřit* (srov. opět *Traktát* 6.44).

Literatura.

Anscombe, G. E. M. (1959): *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Hutchinson, London.

Anscombe, G. E. M. (1968/69): "Parmenides, Mystery and Contradiction." *Proceedings of the Aristotelian Society* 69: 125–132.

Austin, S. (2002): "Parmenides, Double Negation, and Dialectic." In *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, eds. V. Caston & D. W. Graham, Ashgate, Aldershot, 2002, s. 95–99.

Barnes, J. (1979): "Parmenides and the Eleatic One." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61: 1–21.

Barnes, J. (1982): *The Presocratic Philosophers*. 2. vyd., Routledge, London and New York.

Barnes, J. (1992): "Metacommentary." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10: 267–281.

- Berti, E. (1983): "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être." *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, no. 2, s. 115–142.
- Bestor, T. W. (1980): "Plato's Semantics and Plato's *Cratylus*." *Phronesis* 25: 306–330.
- Conche, M. (1996): *Parménide. Le Poème: Fragments*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Curd, P. (1998): *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton University Press, Princeton.
- Frascolla, P. (2007): *Understanding Wittgenstein's Tractatus*. Routledge, London and New York.
- Frede, M. (1974): *Die Stoische Logik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Furth, M. (1968): "Elements of Eleatic Ontology." *Journal of the History of Philosophy* 6: 111–132.
- Gourinat, J.-B. (2000): *La dialectique des stoïciens*. Vrin, Paris.
- Hintikka, J. (1980): "Parmenides' *Cogito* Argument." *Ancient Philosophy* 1: 5–16.
- Ierodiakonou, K. (2006): "Stoic Logic." In *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M. L. Gill & P. Pellegrin, Blackwell, Oxford, 2006, s. 505–529.
- Kahn, Ch. (1973): *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. D. Reidel, Dordrecht.
- Kahn, Ch. (2009): "The Thesis of Parmenides." In Ch. Kahn, *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford and New York, s. 143–166.
- Livingston, P.: "Wittgenstein and Parmenides." Dostupné na: <http://www.unm.edu/~pmliving/Livingston%20-%20Wittgenstein%20and%20Parmenides.doc> (cit. 10. 4. 2011).
- Mates, B. (1973): *Stoic Logic*. The University of California Press, Berkeley.
- Mourelatos, A. P. D. (1970): *The Route of Parmenides*. Yale University Press, New Haven, Conn.
- Mourelatos, A. P. D. (2006): "The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists." In *A Companion to Ancient Philosophy*, eds. M. L. Gill and P. Pellegrin, Blackwell, Oxford, 2006, s. 56–76.
- Owen, G. E. L. (1960): "Eleatic Questions." *Classical Quarterly* n. s. 10: 84–102.
- Palmer, J. (2008): "Parmenides. 3.5 The Modal Interpretation." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/#ModInt>.
- Palmer, J. (2009): *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford University Press.
- Pippin, R. B. (1979): "Negation and Not-Being in Wittgenstein's *Tractatus* and Plato's *Sophist*." *Kant-Studien* 70: 179–196.
- Putnam, H. (1962): "Dreaming and 'Depth Grammar'." In *Analytical Philosophy*, ed. R. J. Butler, Oxford, 1962, s. 211–235 (přetištěno in H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 304–324).
- Russell, B. (1903): *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Russell, B. (1945): *A History of Western Philosophy*. Simon & Schuster, New York.

- Schofield, M. (1982): "The dénouement of the *Cratylus*." In *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, eds. M. Schofield & M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 61–81.
- Schofield, M. (1983): „Parmenides of Elea.“ In G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 239–262.
- Schroeder, S. (2006): *Wittgenstein. The Way Out of the Fly-Bottle*. Polity, Cambridge.
- Soulez, A. (1986): "Nommer et signifier dans le *Cratyle* de Platon." In *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, eds. B. Mojsisch, B. R. Grüner, Amsterdam, 1986, s. 17–34.
- Swindler, J. K. (1980): "Parmenides' Paradox." *Review of Metaphysics* 33: 727–744.
- Swindler, J. K. (1991): *Weaving: An Analysis of the Constitution of Objects*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Williams, B. (1982): "Cratylus' Theory of Names and its Refutation." In *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, eds. M. Schofield & M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 83–93.
- Wittgenstein, L. (1961): *Tractatus logico-philosophicus*. The German Text with a new Translation by D. F. Pears and B. F. McGuinness and with the Introduction by B. Russell, Routledge & Kegan Paul, London.
- Wittgenstein, L. (1984): *Notebooks 1914–1916*. German text ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, English transl. G. E. M. Anscombe, 2. vyd., The University of Chicago Press, Chicago.
- Wittgenstein, L. (1993a): *Tractatus logico-philosophicus*. Německý text (1961) a překlad Jiří Fiala. Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Praha.
- Wittgenstein, L. (1993b): *Filosofická zkoumání*. Přeložil Jiří Pechar, Filosofia, Praha.
- Wittgenstein, L. (2001): *Philosophical Investigations*. The German Text, with a Revised English Translation (of G. E. M. Anscombe), 3. vyd., Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (2007): *Tractatus logico-philosophicus*. Přeložil Petr Glombíček, OIKOYMENH, Praha.

Buddhismus a aristotelská logika

Buddhism and Aristotelian Logic

Jiří Holba

Orientální ústav
Akademie věd České Republiky
Pod Vodárenskou věží 4, 182 08 Praha 8
&
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1
jiri.holba@ff.cuni.cz

Abstrakt/Abstract

Článek pojednává o buddhistické logice a jejím vztahu k logice aristotelské, zejména k principu sporu a principu vyloučeného třetího. Dotkne se také dialetheismu a parakonzistentních logik, které se v souvislosti s interpretacemi buddhismu objevují.

The article deals with the Buddhist logic and its relation to Aristotle's logic, in particular, to the principle of non-contradiction and the principle of excluded middle. It also tackles the topic of dialetheism and paraconsistent logics, which are sometimes mentioned in connection with the interpretations of Buddhism.

I

Podle Aristotela je metafyzika druhem vědy, která zkoumá jsoouco jako jsoouco (*to on hé on*) a to, co mu o sobě náleží (*ta hyparchonta*).¹ Aristotelés se domnívá, že člověk je schopen zkoumat celkovou strukturu skutečnosti, tj. skutečnost jako takovou. Protože všichni lidé od přirozenosti (*fysei*) touží po vědění, jak říká Aristotelés na úplném počátku *Metafyziky*, touha porozumět je popohání zkoumat, proč je svět takový, jaký je, tj. zkoumat jsoouco jako jsoouco. Ačkoli jsoouco se vypovídá mnoha způsoby, všechny odkazují k jednomu počátku, k podstatě (*úsia*).² Některé věci jsou podstatami (*archai*), jiné jsou jejich vlastnostmi, další cestami k podstatám apod. Veškeré jsoouco je tedy buď podstatou, nebo se k ní vztahuje či je na ní závislé, takže zkoumání jsoouca je

¹ Aristotelés, *Metafyzika* 1003a20.

² Tamtéž, 1003b5–19.

zkoumáním podstat, které Aristotelés nazývá první filosofií a pozdější komentátoři „metafyzikou“ neboli tím, co je za (*meta*) zkoumáním přírody (*fysis*).³

V prvních dvou kapitolách *Metafyziky* Aristotelés píše, že úkolem filosofa, jenž zkoumá veškeré jsoucnost (*pása hé úsiá*), je rovněž zkoumání počátků dokazování.⁴ V následujících kapitolách pak ustavuje dvě hlavní logické zásady metafyziky, „princip sporu“⁵ a „princip vyloučeného třetího“. Přirozeným počátkem všech ostatních axiomů je podle Aristotela princip sporu, který říká, že „totéž nemůže zároveň (*hama*) náležet (*hyparchein*) a nenáležet témuž a v témž vztahu. Jiná určení, jež je snad třeba připojit, abychom unikli logickým námitkám, je nutno pokládat za připojená“.⁶ Aristotelés kritizuje logiku Hérakleitových „říčních“ výroků typu „do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme“ (zlomek B 49a), z nichž vyvozuje, že Hérakleitos tvrdí, že všechno je a není a tak činí vše pravdou.⁷ Aristotelés uvádí, že takový názor není možný, protože podle principu sporu, jenž je principem jsoucnosti, není možné dokázat, aby něco zároveň bylo a nebylo. Aristotelés se nepokouší princip sporu dokázat, neboť důkaz o všem není možný, protože by to vedlo k nekonečnému regresi. Aristotelovi však nejde ani o karteziánskou jistotu, které bychom dosáhli tím, že bychom princip sporu reflektovali v mysli a tak poznali jeho pravdu. Chce pouze sdělit, že princip sporu, jenž prostupuje myšlení i skutečnost a je mu vše podřízeno, je nejjistější ze všech principů.⁸ Jeho zkoumání a obhajování má v *Metafyzice* stěžejní úlohu, protože princip sporu je nezbytnou podmínkou pro možnost racionálního myšlení a jazyka. Jeho pravdivost musí být předpokládána při veškerém usuzování, zejména při deduktivním.⁹

Dalším důležitým Aristotelovým axiomem je princip vyloučeného třetího, jenž říká, že mezi členy protikladu nemůže být nic středního, neboť každý z nich je nutno buď tvrdit (*fanai*) nebo popírat (*apofanai*).¹⁰ To znamená, že jsou-li A a B kontradiktorní pojmy, tj. navzájem se vylučující, pak pro každou věc platí, že je buď A, nebo B, tedy např. bílý versus nebílý.¹¹ Aristotelés popírá Anaxagorovo tvrzení, že mezi

³ Tamtéž, 1004a2–4. Viz Lear (1998, s. 47–48).

⁴ Aristotelés, *Metafyzika* 1005b5–8.

⁵ Princip sporu, nejjistější ze všech principů (*firmissimum omnium principiorum*), jak ho nazývali středověcí teologové, byl považován za bezpochybný a nevyvratitelný zákon myšlení a bytí či úhelný kámen nejvyššího poznání a vědy. Podle skotského filosofa T. Reida patří princip sporu jako *common sense* mezi sebepotvrzující se pravdy. Viz Priest (2010).

⁶ Aristotelés, *Metafyzika* 1005b25–30.

⁷ Aristotelés, *Metafyzika* 1005b25. Hérakleitovi však v jeho paradoxních výroci nejde o logiku, nýbrž se snaží podat symbolický obraz toho, že povahou či přirozeností věcí je jejich proměnlivost a aktivita. Vše, co žije, se musí pohybovat, jinak by to bylo mrtvé. Příklad k řece je zvolen velmi výstižně, protože aby řeka byla opravdu řekou, musí se stále měnit tím, že se v ní „valí jiné a jiné vody“ (zlomek B 12). A podobně je tomu se vším živým, se všemi jevy a věcmi, které nás obklopují. Povaha věcí, které vznikají a zase zanikají, je nestálá a pomíjivá, protiklady živého a mrtvého, vzniku, a zániku se navzájem podmiňují a překlápějí. Kessidi (1985, s. 78–82).

⁸ Lear (1998, s. 250–252).

⁹ V. Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, London – New York: Routledge, 2004, s. 128.

¹⁰ Aristotelés, *Metafyzika* 1011b24.

¹¹ Novák a Dvořák (2007, s. 62).

protikladnými členy něco existuje, neboť pak by bylo vše klamné, protože je-li vše smícháno, není směr ani dobrá, ani nedobrá a tudíž o ní nelze říct nic pravdivého.¹² Aristotelés napadá i Prótagorův relativismus, podle něhož je člověk mírou všech věcí, protože z toho vyplývá, že věci jsou pravdivé i nepravdivé, neboť mnozí lidé mají opačné názory a domnívají se, že se mylí ti, kteří nemají stejné mínění jako oni.¹³ Protiklady nemohou být zároveň pravdivé i mylné, proto jeden z nich musí být nutně pravdivý.¹⁴

Aristotelův princip sporu vyvolává zajímavé otázky i v současné filosofii, např. co se týče našich přesvědčení, vztahu mezi myšlením, jazykem a světem či statutem transcendentálních argumentů. Podle hlasatelů tzv. dialetheismu („přijímání dvojí pravdy“, *aletheia*) existují některé skutečné protiklady, takže Aristotelův princip sporu je logicky chybný. Dialetheisté tvrdí, že mohou existovat některé výroky, které mohou být zároveň pravdivé i nepravdivé, tj. že kontradikce (*dialetheie*) skutečně existují.¹⁵ Spoluzakladatelem termínu dialetheismus a hlavním propagátorem tohoto velmi málo rozšířeného a ostře kritizovaného směru je australský filosof a logik G. Priest, který spolu s americkým filosofem J. Garfieldem také tvrdí, že logika buddhistického filosofa Nágárdžuny ze školy *madhjamaka* („střední cesta“) je dialetheická a parakonzistentní (viz níže). Dialetheismus bývá spojován s parakonzistentními logikami,¹⁶ u nichž oproti klasické logice neplatí princip exploze či „logické anarchie“, tzn. že z kontradikce nelze odvodit cokoli, tedy neplatí *ex contradictione sequitur quodlibet*.¹⁷ Parakonzistentní logiky jsou logiky čtyřhodnotové, v nichž se hovoří o tzv. překrytí pravdivostních hodnot (*truth-value gluts*), neboť kromě dvou standardních hodnot *pravda*, *nepravda*, máme i hodnoty *pravda a nepravda* a *ani pravda, ani nepravda*.¹⁸

II

Protože se o buddhistické „logice“ počínaje Dignágou (480–540) a Dharmakírtim (cca 600–670), kteří jsou považováni za zakladatele „buddhistické logiky“ či „buddhistické epistemologie“,¹⁹ nedá říct, že by se nějakým podstatnějším způsobem odlišovala od

¹² Aristotelés, *Metafyzika*, 1011b25–29.

¹³ Tamtéž, 1009a8–12.

¹⁴ Tamtéž, 1012b10.

¹⁵ Gottlieb (2010).

¹⁶ Dialetheismus je nejsilnější verzí parakonzistentních logik: slabé parakonzistentní logiky tvrdí, že parakonzistentní modely jsou užitečné nástroje, avšak neexistuje zde reálná možnost pravdivých kontradikcí; silné parakonzistentní logiky tvrdí, že možnost existence kontradikcí je reálná, nicméně *de facto* žádné neexistují. Viz Priest (2010).

¹⁷ Tillemans (2009, s. 84).

¹⁸ Peregrin (2004, s. 73–77).

¹⁹ Termíny „buddhistická logika“ či „buddhistická epistemologie“ vymysleli západní badatelé, buddhistická tradice je nezná. Označují filosofické myšlení, které začalo Dignágou a Dharmakírtim a vzkvétalo v Indii až do 13. století. V 11. století zaujalo Tibetány, kteří ho jako důležitý prvek tibetského buddhismu pěstují až do současné doby. Této filosofii se v sanskrtu říká *pramána* (dosl. „míra“, tibetsky *cchäma*) neboli „prostředek správného poznání“ či „prostředek poznání“. Dva hlavní prostředky poznání,

logiky západní,²⁰ zaměřím se na období dřívější, a to na logiku Nágárdžuny, buddhistického mnicha a filosofa (cca 2. st. n. l.), „zakladatele“ školy madhjamaka („střední cesta“). Základní otázkou je, zda filosofové madhjamaky či autoři textů o dokonalém poznání (*pradžňápáramitá*,²¹ na jejichž myšlení madhjamaka podle buddhistické tradice navazuje a které jsou někdy považovány za parakonzistentní, používají nějakou formu deviantní logiky či zda jejich logika popírá základní aristotelské teoremy jako je např. princip sporu, zákon vyloučeného třetího či zákon dvojí negace, jak se někteří badatelé z řad filosofů a buddhologů domnívají.²²

Odpovědi na tuto velmi obtížnou otázku se pochopitelně dosti liší. Například Conze, který se *pradžňápáramitami* zabýval 40 let, tvrdí, že tyto texty jsou mysticky paradoxní. Podle jeho názoru se všichni buddhisté od Aristotelovy logiky v základních bodech odchyľují, člověk se v buddhistických textech dostává do prostoru protikladů a absurdna a porušování logických zákonů je jen malou cenou, která se musí zaplatit za duchovní svobodu.²³ Avšak Ruegg a Williams, jedni z největších znalců madhjamaky, mají názor zcela opačný. Podle Williamse pro Nágárdžunu tyto texty žádný princip sporu neruší, protože princip sporu je hlavním principem jeho filosofie. Většina Nágárdžunových argumentů a pravděpodobně všechny by nemohly být platné, jestliže bychom zrušili princip sporu, neboť si ho přímo vyžadují a bez něj by ani nemohly fungovat.²⁴ Podobně to vidí i Ruegg, podle něhož názor, že buddhističtí filosofové neznají nebo odmítají princip sporu a vyloučeného třetího, nelze udržet v případě Nágárdžuny a jeho školy, neboť právě na nich stojí celá jejich logická argumentace. Ruegg ale uznává, že paradoxní a antithetické formulace v *pradžňápáramitových* textech, které škola madhjamaka ráda používala, nejsou nijak vzácné, i když v Nágárdžunově hlavním díle *Múla-madhjamaka-káriká* (*Kořenné pojednání o střední cestě*, dále jen *MMK*) se podle něho tyto paradoxy neobjevují.²⁵

Čatuškóti či „tetralemma“ se v buddhismu poprvé objevuje v diskusích o otázkách, zda Buddha existuje po smrti, zda svět má časový konec apod. Vždy se

kteřé je klíčem k vysvobození, tvoří podle *pramány* úsudek (*anumána*), jenž poznává obecniny, a vnímání (*pratjaksá*), které poznává jednotliviny, jež skutečně existují, zatímco obecniny jsou pouhé pojmové konstrukty. Buddhistická logika je, podobně jako logika Aristotelova, úzce spjata s epistemologií a tvoří její nedílnou součást. Tematicky je však mnohem širší, protože se její logické zdůvodňování, implikace, negace atd. týkají kromě jednotlivin, obecnin, myslí, hmoty apod. také doktrinálních a náboženských aspektů buddhismu. Viz Tillemans (1999, s. 1–5).

²⁰ Tillemans (1999, s. 17).

²¹ Texty rozsáhlého korpusu *pradžňápáramitové* literatury, jejichž vývoj trval přes tisíc let, začaly vznikat přibližně v letech 100 př. n. l. – 100 n. l. Nepodávají ještě nějakou systematickou filosofii, i když už obsahují ontologická, epistemologická či etická filosofická témata. Nejsou to ani doktrinální buddhistická pojednání, která by pomocí zdůvodňování podávala nějakou vypracovanou buddhistickou nauku. Obsahují jednoduchá, až dogmatická tvrzení, jejichž platnost a pravdivost zakládají na tom, že se podle jejich názoru jedná o slova samotného Buddha.

²² Tillemans (2009, s. 83).

²³ Conze (1980, s. 41–52).

²⁴ Osobní sdělení od Williamse.

²⁵ Ruegg (1977, s. 6).

postupuje tak, aby se vyčerpaly všechny myslitelné pozice. Klade se tedy otázka, zda Buddha po smrti (1) je, (2) není, (3) je i není, nebo (4) ani je, ani není. Buddha však na tyto otázky odmítal odpovídat, protože je nelze vyložit ani užitečně, ani smysluplně, neboť jejich případné zodpovězení nemá žádný smysl z hlediska pokroku na cestě k vysvobození ze strastného koloběhu existencí (*sansára*). *Čatuškóti* patří v buddhistické filosofii k obtížnějším problémům, protože jeho použití v argumentaci není okamžitě jasné a jednotné. Někdy je vybrána jenom jedna „správná“ pozice, někdy jsou všechny čtyři pozice popřeny, jindy tvrzeny.²⁶ V madhjamace ale bývají většinou všechny čtyři pozice popřeny absolutně (*prasadžja-pratišédha*).²⁷ Je tomu tak například i v analýze příčinnosti v *MMK* 1.1, kde Nágárdžuna praví: „Nikde a nikdy nebyly nalezeny nějaké věci, které by vznikly ze sebe, z jiného, z obého [ze sebe a z jiného] nebo bez příčiny.“ Tento výrok však neznamená, že Nágárdžuna hlásá nihilismus, byť z něho byl často obviňován. Nágárdžuna ve svém nesubstančním modelu tvrdí, že neexistují žádné věci, které by byly obdařeny nezávislou a neměnnou vlastní bytostí (*svabháva*), neboť vše vzniká a zaniká v závislosti na svých příčinách a podmínkách. Proto je podle Nágárdžuny v posledku všechno prázdné (*šúnja*) neboli bez vlastní bytnosti (*nihsvabháva*), ustavené jen konvenčně a v závislosti. Žádná nejvyšší, subsistentní skutečnost v posledku neexistuje.

Jako jasné porušení pravidla sporu či přímo paradox nám na první pohled připadne slavný verš Árdžadevy (cca 3. st. n. l.), Nágárdžunova přímého žáka, jenž zní takto: „Odkazuje se k existenci, neexistenci, [zároveň] k existenci i neexistenci, a ani k jednomu [tj. ani k existenci, ani k neexistenci]. Není tomu tak, že vše se podle choroby stává tím, co se nazývá lékem?“ Jak ale naznačuje druhá polovina verše, Árdžadeva obrací pozornost k tomu, že v Buddhově učení je třeba všechny odkazy k existenci, neexistenci, zároveň existenci i neexistenci a ani existenci, ani neexistenci, chápat jako „léky“ užívané podle povahy chybného připoutání k nihilismu či k eternalismu, které je v jednom každém případě nutno léčit, protože právě připoutání je podle buddhistů jednou z hlavních věcí lidského utrpení.²⁸ Stěží lze tedy tento verš označit za paradoxní či dialetheistický. Jiný příklad týkající se existence duše neboli Já (*átman*): Na jedné straně bylo vytvořeno označení „Já“, na druhé se učilo „ne-Já“, buddhové také učili, „[že není] ani Já, ani ne-Já“. (*MMK* 18.8). Ani zde se však nedá hovořit o porušení principu sporu, neboť dané výroky se nevztahují přesně k téže věci a ve stejném ohledu, jak Aristotelův princip sporu vyžaduje. Čandrakírťiho komentář totiž uvádí,²⁹ že se zde objevují tři přístupy podle různých typů žáků. První dva typy žáků dostávají léky proti „chorobám“ nihilismu (názor, že Já neexistuje ani jako konvenční označení osoby), eternalismu (názor, že Já existuje jako stálý a nepomíjející subjekt), zatímco nejvyšší typ žáků přijímá učení, že ani jeden z protikladných názorů neplatí, protože pojem Já je v posledku pouhé konvenční označení pro psychofyzický soubor

²⁶ Westerhoff (2009, s. 67).

²⁷ Ve filosofickém užití je *prasadžjapraťiśédha* čistou negací, v níž není ani implicitně kladena opačná (protikladná) věc. Ruegg (1977, s. 7).

²⁸ Tamtéž, s. 8.

²⁹ Tamtéž, s. 21.

stále se měnících a pomíjejících pěti skupin (tělesnost, vnímání, pocitování, mentální formace jako je vůle atd. a vědomí), které podle buddhismu vytvářejí osobnost.

Podle Ruegga logické zkoumání *čatuškóti* badateli prokázalo, že madhjamaka uznávala princip sporu a vyloučeného třetího a že jejich logické zkoumání je na nich vskutku založeno. Nicméně se toto bádání příliš soustředilo na logickou strukturu *čatuškóti* a zanedbávalo to, o co madhjamace v posledku šlo. Například chápat Nágárdžunu především jako dialektiku je podle Ruegga nedorozumění. Popřením všech čtyř možných pozic na základě principů sporu a vyloučeného třetího nezbyvá už žádná „třetí“ či jiná pozice, ke které by se mohlo diskursivní myšlení připoutávat. Tím zaniká pojmové bujení (*prapaňča*), které je z pohledu madhjamaky škodlivé, a nastává utišení mysli vedoucí k nirváně.³⁰

Jak bylo uvedeno výše, Garfield a Priest (dále jen G&P) vehementně zastávají ve svém článku *Nágárdžuna a hranice myšlení* názor, že logika madhjamaky je parakonzistentní a dialetheická.³¹ Domnívají se, že při mapování hranic myšlení dochází ke kontradikci, protože samotné hranice jsou kontradiktorické, a tedy kontradiktorická musí být i každá teorie těchto hranic.³² K této hraniční kontradikci podle nich dochází i Nágárdžuna a na rozdíl od západních filosofů, s výjimkou Hegela, Kanta a Wittgensteina,³³ ji přijímá. Podle jejich interpretace Nágárdžuna v *MMK* objevuje, zkoumá a přijímá skutečné kontradikce, které na hranicích myšlení vyvstávají. Například v *MMK* 22.11 Nágárdžuna říká: „Nemá se tvrdit ‚prázdný‘, nemá se tvrdit ‚neprázdný‘; nemá se tvrdit ani oboje zároveň, nemá se tvrdit ani nebojí [tj. ani prázdný, ani neprázdný], užívají se pouze konvenčně.“ Podle G&P zde Nágárdžuna zkoumá hranice vyjádřitelnosti a kontradiktorickou situaci na těchto hranicích v okamžiku, kdy zaujímáme poslední perspektivu. G&P tvrdí, že druhá věta vyjasňuje, co lze říct pouze konvenčně, nikoli z poslední perspektivy, tedy z hlediska, které přesahuje konvenční či nominální úroveň skutečnosti.³⁴ Z poslední perspektivy se nedá říct vůbec nic, ani to, že jsou věci prázdné, ani to popřít. Vlastně se nedá říct ani to, že se nedá nic říct. Ale to jsme právě učinili a tak charakterizovali poslední perspektivu, což ale nelze.

³⁰ Ruegg (1977, s. 55).

³¹ Garfield a Priest (2003).

³² Blíže viz Priest (1995).

³³ „Kniha chce tedy vytyčit myšlení hranici, anebo spíše – nikoli myšlení, nýbrž výrazu myšlenek: neboť abychom vytyčili myšlení hranici, museli bychom moci myslet obě strany této hranice (museli bychom moci myslet to, co myslet nelze). Tato hranice se může vést tedy jen v jazyku a to, co leží za touto hranicí, je pouze nesmysl.“ § 6.54, L. Wittgenstein (1993, s. 169).

³⁴ Základem Nágárdžunovy nauky jsou tzv. dvě pravdy či dvě úrovně skutečnosti: pravda konvenční a pravda nejvyšší. Toto pojetí ukazuje rozdíl mezi tím, jak se nám věci jeví (konvenční pravda) a tím, jak se ve skutečnosti mají (nejvyšší pravda). Konvenční pravda označuje konvenční úroveň skutečnosti, jak se nám věci jeví při obyčejném zkoumání a jak o nich běžně mluvíme v závislosti na našich jazykových konvencích. Nejvyšší pravda se objeví, když věci podrobíme analýze odhalující jejich pravou povahu (tj. jejich prázdnotu) bez toho, abychom jim přisuzovali vlastní bytnost (*svabháva*), kterou z pohledu madhjamaky nemají. I když je nejvyšší pravda z epistemologického a soteriologického hlediska důležitější než pravda konvenční, nelze říci, že konvenční pravda je méně „pravdivější“. Nágárdžuna říká: „Nejvyšší pravda není ustanovena bez uchýlení se ke každodenní praxi a bez pochopení nejvyšší pravdy nelze dosáhnout nirvány.“ (*MMK* 24.10).

Tím pádem se ale podle G&P pohybujeme na samotné hranici kontradikce. Na základě této a podobných pasáží z *MMK* G&P docházejí k závěru, že základem Nágárdžunovy filosofie je paradox, že „poslední pravdou je to, že žádná poslední pravda neexistuje“. G&P uznávají, že konvenční svět, byť i nominální, není podle Nágárdžuny zamořen kontradikcemi. Jestliže je Nágárdžuna někdy používá, pak je racionálně obhajuje a využívá ke zdůvodňování a analýze. Základem Nágárdžunovy nauky je teze, že vše je prázdné. Protože ale poslední pravdy jsou pravdy o tom, jak se věci v posledku mají, tak když je vše prázdné, žádná poslední skutečnost neexistuje a neexistují ani žádné poslední pravdy. Avšak Nágárdžuna nemlčí a něco nám sděluje, byť je to nauka, že je vše prázdné. Sděluje nám tedy něco o tom, jak se věci ve skutečnosti mají. Jak uvádějí G&P, tak v posledku poslední pravdy existují, neboť pravda, že neexistuje žádná poslední skutečnost, je sama pravdou o poslední skutečnosti, a je to tedy poslední pravda! To je podle G&P Nágárdžunova první hraniční kontradikce a Nágárdžuna vyslovuje nevyslovitelné, podobně jako Wittgenstein v *Traktátu*.

Druhým Nágárdžunovým paradoxem je paradox ontologický, protože když je vše prázdné, je v posledku podstatou věcí prázdnota. Takže podstatu věci v posledku mají i nemají. Tyto kontradikce jsou podle G&P nevyhnutelné, jakmile nahlédneme prázdnotu jako nepřítomnost jakékoli určité charakteristiky. Zatímco paradox vyjádřitelnosti se na Západě objevuje v pracích Wittgensteina, Heideggera a Derridy a je podobný paradoxům jako je např. paradox lháře, ontologický paradox coby „paradox nágárdžunovský“, jenž je s paradoxem vyjádřitelnosti neodlučitelně spjat, nemá podle G&P nikde ve světě obdoby.³⁵

Podle T. Tillemanse se však místo navrhováním forem parakonzistencí a dialetheismu dají podobné argumenty vysvětlit pomocí dvou pravd, konvenční a poslední. Tillemans píše, že se buddhisté nedomnívali, že skutečnost zahrnuje kontradikce, a tak paradoxní pasáže, které G&P citují a interpretují jako paradoxní, podle jeho názoru ztrácejí význam. Problém interpretace rané madhjamaky a pradžňápáramitových textů se dá velmi dobře předvést na jedné formulaci ze slavné *Diamantové sútry* (cca 3.–4. st. n. l.). „O čem, ó Vznešený, hovořil Buddha jako o nahromadění zásluh, o tom řekl, že to není nahromadění zásluh. Proto Buddha říká ‚nahromadění zásluh‘.“ Tato formule „ x není x , proto je x “ se v *Diamantové sútře* mnohokrát opakuje a týká se základních pojmů buddhismu, jako je například buddhistická nauka, buddhovské charakteristiky, Buddha apod. Podle největšího znalce pradžňápáramit Conzeho tato zvláštní formule vyjadřuje to, že každý z hlavních buddhistických pojmů je ekvivalentní svému protikladu. Tato fráze je zde prý použita proto, aby naznačila paradoxní, neprůkazný a nelogický vztah mezi tím, co předchází, a tím, co následuje. Jasně ukazuje protiklad, který existuje mezi esoterickou pravdou a pouhým mluvením, mezi pravým stavem věcí a slovy, ve kterých je tento stav vyjádřen. To je podle Conzeho logické poselství sútry.³⁶ Tato pasáž se však dá podle učení madhjamaky interpretovat zcela jednoduše bez jakýchkoli kontradikcí, silných i

³⁵ Garfield a Priest (2003, s. 1–21).

³⁶ Viz Conze (1957, s. 11).

slabých, pomocí schématu dvou pravd, jak to dělá např. buddhistický filosof Kamalašíla (740–795), když komentuje § 10 *Diamantové sútry* o existenci buddhovských polí či rájů.³⁷ Podobně by to vyjádřil i Tibeťan Congkhapa (1357–1419), zakladatel školy Gelug, který by oproti Kamalašílovi přidal explicitně přímo do textu designátor „v posledku“ (*don dam par*), tj. z pohledu nejvyšší pravdy, vztahující se k afirmativním a negativním výrokům. Tedy: hromada zásluh (x) není hromadou zásluh ($\neg x$), protože nemá vlastní bytnost (*svabháva*), tj. neexistuje jako samo-sebou-jsoucí neboli zcela nezávisle, neboť je plně závislá na svých příčinách a podmínkách. Z pohledu nejvyšší pravdy je hromada zásluh prázdná, a proto neexistuje. Hromada zásluh, která je v posledku prázdná, však jako důležitý buddhistický termín existuje konvenčně coby základ pro buddhistickou praxi, „proto Buddha říká ‚nahromadění zásluh‘“ (x). Při této klasické madhjamakové interpretaci tak mizí veškeré kontradikce.³⁸

Tillemans připouští, že logika obsažená v pradžňápáramitových sútrách a v rané madhjamace může být náchylnější k paradoxům nebo parakonzistenci, než je tomu v pozdější rozvinuté buddhistické logice; je tedy možné číst pradžňápáramity nejjednodušším a nejpřirozenějším způsobem tak, jako by ony víceméně zdánlivé rozpory skutečně obsahovaly. Není třeba používat explicitní či implicitní konstanty či další zdůvodňování, abychom parakonzistence a kontradikce vysvětlili. Možná je třeba popřít, že hromada zásluh existuje, neboť je prázdná, a zároveň ze světských důvodů našeho žitého světa přijmout její existenci. I když se tento přístup nedá v žádném případě vztáhnout na celou buddhistickou logiku, je možné v případě pradžňápáramit a rané madhjamaky připustit slabou verzi parakonzistence či dialetheismu, tj. přijetí pravdy výroku ϕ v jednom bodě, a přijetí výroku $\neg\phi$ v bodě jiném, avšak nikoli silnou, jak tvrdí G&P. Nágárdžunova logika může být považována za parakonzistentní nebo slabě dialetheickou pouze v dobře definovaných oblastech, v nichž funguje i logika klasická. Může být aplikována i tehdy, když Nágárdžuna systematicky hovoří negativně o posledním statutu věcí, tj. např. v tetralemma o prázdnotě všech věcí. Parakonzistentní logika a slabý či silný dialetheismus však nemůže figurovat v diskusích o čistě konvenčních záležitostech nebo když Nágárdžuna používá argumenty *ad absurdum*, aby ukázal nekonzistentnost názorů protivníků.³⁹

Tillemans upozorňuje na velmi významnou podobnost mezi parakonzistencí a slabým dialetheismem u Nágárdžuny a v pradžňápáramitách a tím, co například Rescher a Brandom rozvinuli v knize *The Logic of Inconsistency*⁴⁰ nebo současnými teoriemi

³⁷ Kamalašíla říká, že buddhovská pole vskutku (tib. *kho na*) neexistují, protože neexistují žádná pole, která by byla nahromaděním atomů nebo byla celkem (*avajavin*). V případě, že se někdo spokojeně obejde bez analyzování věcí, tato pole [pro něj] konvenčně (*sanvrti*) existují, právě jako existují buddhovská pole spatřená ve snech. „Proto se říká ‚harmonicky uspořádaná [buddhovská] pole‘.“ *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā*, vyd. Derge, fol. 231b5–7.

³⁸ Tillemans (2009, s. 92).

³⁹ Tillemans (1999, s. 17–18).

⁴⁰ Viz Rescher a Brandom (1980). Rescher a Brandom se zde pokusili vypracovat inteligibilní systém inkonzistentní logiky, v němž by jedna inkonzistence neovlivnila automaticky celý systém a mohla být tolerována. Podle klasického názoru je totiž inkonzistence považována za neomluvitelnou pohromu,

parakonzistentní logiky, které inicioval polský logik Stanisław Jaśkowski, jenž jako jeden z prvních logiků spolu se svým učitelem Janem Łukasiewiczem zpochybnil status metafyzických a logických verzí Aristotelova principu sporu.⁴¹ Tyto „nekonjuktivní“ přístupy k parakonzistenci nedovolují postup od předpokladů ϕ , $\neg\phi$, k jejich konjunkci $\phi \wedge \neg\phi$. To znamená, že nám umožňují tvrdit, že ϕ i $\neg\phi$ jsou pravdivé (slabá kontradikce), bez toho, aby přijaly za pravdivý výrok $\phi \wedge \neg\phi$ (silná kontradikce).⁴²

Závěr

Poměrně běžně se setkáme s názorem, že buddhisté vůbec nic takového jako logiku nemají, popřípadě že aristotelickou logiku nepřijímají nebo že jsou dokonce proti ní, neboť jejich vyjadřování je obecně intuitivní, paradoxní, mystické apod. Vezmeme-li si ale např. „logiku“ založenou Dignágou a Dharmakírtim, tak ta se od západní logiky v zásadě neodlišuje, byť samozřejmě používá jinou terminologii či postupy. Trochu jiná situace je u Nágárdžuny, rané madhjamaky a *pradžňápáramit*, kde se názory badatelů poměrně silně odlišují. Jeden názor (např. Conze, D. T. Suzuki) říká, že jejich logika princip sporu nepřijímá, protože je mystická a paradoxní. S tím však nesouhlasí např. Williams a Ruegg, podle nichž je princip sporu hlavním principem buddhistické filosofie a základem veškeré argumentace, byť se např. v *pradžňápáramitách* a rané madhjamace paradoxní a antithetické formulace objevují. Silnou verzi parakonzistentní logiky nacházejí u Nágárdžuny proponenti dialetheismu Priest a Garfield, podle nichž se Nágárdžuna pohybuje na samotných hranicích kontradikce a skutečné kontradikce, které zde vyvstávají, přijímá. Oproti tomuto názoru Tillemans připouští v případě *pradžňápáramit* a rané madhjamaky pouze slabé kontradikce, nikoli silné. Je otázkou, zda by Aristotelés tuto slabou verzi parakonzistentní logiky u Nágárdžuny a rané madhjamaky přijal. Jinou možností ovšem je považovat buddhistické paradoxy a kontradikce za pouze zdánlivé, protože se dají vyřešit pomocí klasické buddhistické teorie o dvou pravdách, které mohou jeden výrok potvrdit z jednoho hlediska a z druhého ho popřít, čímž aristotelický princip sporu neporušují. V každém případě ukazují tyto záležitosti bohatost a hloubku buddhistického myšlení a jsou tak interpretačně mimořádně zajímavé i pro současnou filosofii.

protože jakmile je do nějakého logického systému přijata jednoduchá kontradikce, vyplývají z ní všechny další výroky, čímž tento systém ztrácí při rozboru jakoukoli hodnotu. Srv. recenzi D. Makinsona (1982).

⁴¹ Perzanowski (1999).

⁴² Tillemans (2009, s. 94–95). Viz též Tanaka (2003, s. 29).

Literatura.

- Aristotelés (2003): *Metafyzika*. Přel. A. Kříž, Rezek, Praha.
- Conze, E. (1957): *Vajracchedika Prajnaparamita*. IsMEO, Roma.
- Conze, E. (1980): "Contradictions in Buddhist thought." In *Indianisme et bouddhisme: mélanges offerts a Mgr. Etienne Lamotte*, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 1980, s. 41–52.
- Garfield, J. a Priest, G. (2003): "Nagarjuna and the Limits of the Thought." *Philosophy East and West* 53/1: 1–21.
- Gottlieb, P. (2010): "Aristotle on Non-Contradiction." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction>.
- Kessidi, F. CH. (1985): *Hérakleitos*, Svoboda, Praha.
- Lear, J. (1998): *Aristotle: the Desire to Know*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Makinson, D. (1982): "The Logic of Inconsistency." *The Journal of Symbolic Logic* 47/1: 233–236.
- Novák, L. & Dvořák, P. (2007): *Úvod do logiky aristotelské tradice*. Teologická fakulta JU, České Budějovice.
- Peregrin, J. (2004): *Logika a logiky*. Academia, Praha.
- Perzanowski, J. (1999): "Fifty Years of Parainconsistent Logic." *Logic and Logical Philosophy* 7: 21–24.
- Politis, V. (2004): *Aristotle and the Metaphysics*. Routledge, London – New York.
- Priest, G. (1995): *Beyond the Limits of Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Priest, G. (2010): "Dialetheism." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné na: <http://www.science.uva.nl/~seop/archives/spr2010/entries/dialetheism/>.
- Rescher, N. a Brandom, R. (1980): *The Logic of Inconsistency*. Basil Blackwell, Oxford.
- Ruegg, D. (1977): "The Uses of the Four Positions of the catuskoti and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism." *Journal of Indian Philosophy* 5: 1–71.
- Tanaka, K. (2003): "Three Schools of Paraconsistency." *Australasian Journal of Logic* 1: 28–42.
- Tillemans, T. (1999): *Scripture, Logic, Language*. Wisdom, Boston.
- Tillemans, T. (2009): "How Do Madhyamikas Think?" In *Pointing at the Moon. Buddhist Logic, Analytical Philosophy*, ed. M. D'Amato et al., Oxford University Press, Oxford.
- Westerhoff, J. (2009): *Nagarjunas' Madhyamaka*. Oxford University Press, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1993): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Přel. J. Fiala, ISE – Svoboda Libertas, Praha.

Načo je dobrý sociálny obrat v epistemológii?

What is the Social Turn in Epistemology Good for?

*Miloš Taliga**

Fakulta humanitných vied
Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici
Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica
Milos.Taliga@umb.sk

Abstrakt/Abstract

Článok argumentuje, že idea tzv. sociálneho obratu, ktorá pochádza z dielne normatívneho pragmatizmu a ktorú v jednom zo svojich textov propaguje aj Vojtech Kolman, neprináša žiadne ovocie, ak je prenesená do oblasti epistemológie. V závere článku je preto načrtnutá alternatívna interpretácia idey sociálneho obratu a jej dôsledky pre epistemológiu.

The paper argues that the idea of the so-called social turn introduced by normative pragmatism, and promoted also by Vojtech Kolman in one of his papers, bears no fruit when transferred to the field of epistemology. Therefore, an alternative interpretation of the idea of social turn, as well as its consequences for epistemology, is outlined at the end of the paper.

Úvod

Vojtech Kolman sa v nedávnom pozoruhodnom texte (2010) zaoberá stopovaním línií tiahnucich sa od antickej filozofie až do súčasnosti, pretože – podľa jeho názoru – sa súčasná filozofia zaoberá starým Aristotelovým problémom, prezlečeným do transcendentálneho šatu, a to podmienkami možnosti poznania súcna ako súcna (2010, s. 25). Kľúčovou otázkou Kolmanovho textu je tak otázka (Q) „Čo to znamená, že niečo (objektívne) poznávame?“ rozvíjaná na pozadí zaujímavých súvislostí medzi odpoveďami Platóna, Kanta, Wittgensteina, Sellarsa a Brandoma. Kolmanova téza znie, že adekvátnu odpoveď získame vtedy, keď (Q) prevedieme na otázku (P) „Čo to znamená, že niekomu (objektívne) poznanie pripisujeme?“, pretože uspokojivú odpoveď na (P) podáva sociálny obrat, ktorý uskutočnil práve Brandom. Kolman tvrdí, že „skrze tento obrat je Brandom a celá tradície tzv. normatívneho pragmatizmu s to podat uspokojivé vysvetlenie tradičného problému vymezení poznání, včetně revize Platónovy koncepce zdůvodněného pravdivého mínění, jak se v analytickém kontextu znovu ocitla v centru zájmu zejména díky Edmundu Gettierovi“ (2010, s. 27).

* Tento článok vznikol v rámci výskumnej úlohy VEGA č. 1/0178/10 *Problém demarkácie v antickej a súčasnej epistemológii*. Ďakujem recenzentom za ich cenné pripomienky.

Úlohou tohto článku je pokúsiť sa ukázať, že Kolmanov optimizmus je prehnaný: normatívny pragmatizmus (ďalej: NP) nielenže nepodáva uspokojivé vysvetlenie tradičného problému vymedzenia poznania, ale jeho vysvetlenie vedie aj k ďalším zjavným anomáliám, ktoré objasním nižšie. Aby mala moja kritika patričnú silu, musí byť „kritikou zvnútra“. Nepôjde teda primárne o prezentovanie súperiacej epistemologickej teórie X, ktorá je v spore so sociálnym obratom NP a o následné vyhlásenie, že NP zlyháva z pohľadu X. V takom prípade by sa totiž mohli začať nekonečné spory, či teória X správne vymedzuje poznanie, či je jej vymedzenie poznania v zhode s tým vymedzením poznania, ktoré navrhuje NP atď., ktoré by mohli skončiť v jalovej konceptuálnej komparácii dvoch teórií poznania. (Bežná situácia v analytickej filozofii.) Namiesto toho sa pokúsim ukázať, že NP *zlyháva podľa svojich vlastných kritérií – jednoducho nenapĺňa svoj stanovený cieľ: nevymedzuje poznanie*. Mal by som však podotknúť, že budem vychádzať výlučne z Kolmanovho textu, vďaka čomu by pre niekoho mohla vyvstať otázka, či v epistemológii zlyháva NP ako taký. Tejto všeobecnejšej otázke sa tu venovať nebudem, moja kritika sa týka výlučne toho sociálneho obratu, ktorý propaguje Kolman v (2010) s odkazmi na Wittgensteina, Sellarsa a Brandoma.

Po kritike Kolmanom prezentovaného sociálneho obratu NP sa v časti 5 pokúsim o konštruktívny prístup: predostriem návrhy, aké miesto by sociálnemu obratu v epistemológii predsa len mohlo prináležať. Pochybnosti o tom, či by moje návrhy uspokojili pôvodné ambície proponentov NP, sú pritom namieste, keďže miesto pre sociálny obrat sa ukáže byť obmedzenejšie a úlohy s ním spojené omnoho skromnejšie ako tie, ktoré opisoval Kolman. Hoci teda v časti 5 načrtnem alternatívnu interpretáciu, ktorá chápe ideu sociálneho obratu inak ako Kolman, kľúčová kritika NP (predostretá najmä v časti 3) bude na alternatívnej interpretácii nezávislá. Pri troche ústretovosti by sa tak mohli stať predmetom diskusie nielen kritické argumenty proti NP, ale aj nové návrhy, ako interpretovať dôsledky sociálneho obratu pre epistemológiu, čo by mohlo viesť k zaujímavým zisteniam o možnostiach a hraniciach ľudského poznávania, ktoré stále nie sú dostatočne preskúmané.

1. Gettierov problém

Ako som už uviedol, Kolman naznačuje, že NP rieši Gettierov problém, preto sa treba najprv pozrieť naň. Hoci Gettier pôvodne uviedol iné verzie (pozri Gettier 1963), pre naše účely postačí aj Kolmanova verzia – pointa je rovnaká. Predstavte si farmára, ktorý sedí na svojom pozemku a díva sa naokolo. Vidí objekt, ktorý vyzerá ako jeho obľúbená krava Róza. Objekt je vzdialený asi 100 metrov, je výborná viditeľnosť a farmár má dobrý zrak. Cíti aj vôňu kráv a počuje známe bučanie. Farmár je preto presvedčený, že na jeho pozemku je Róza. Je to presvedčenie, pre ktoré má dobré dôvody, a ktoré je aj pravdivé. To, čo farmár vidí, však nie je Róza, ale handry visiace na kríku. Na pozemku síce Róza je, tú ale farmár nevidí, lebo je za skalou. Farmárovo presvedčenie, že na pozemku je Róza, je tak pravdivé, otázka však znie, či je aj poznaním. Mnoho epistemológov dospieva na základe analýzy Gettierovho problému k rovnakému záveru

ako Kolman, a síce, že „farmár ... disponuje presvedčením, ktoré je opodstatnené a pravdivé, tato pravdivosť je ale náhodná, a neartikuluje, zdá se, poznání“ (2010, s. 37). Otázka, v akom zmysle (a či vôbec) je pravdivosť farmárovho presvedčenia, že na pozemku je Róza, *náhodná*, by nás zaviedla do kalných vôd metafyziky (kauzality, (in)determinizmu a pravdy), preto sa radšej pokúsim o lepšie vystihnúť jadra Gettierovho problému. Na probléme to nič nezmení, len sa vyhneme ošemetnej otázke, či je pravdivosť presvedčenia náhodná alebo zapríčinená. Pomôžem si pritom analýzou (Zagzebski 2004).

Zagzebski (2004, s. 101–104) upozorňuje, že Gettierov problém vyvstáva pre každú definíciu D, podľa ktorej je „poznatie pravdivým presvedčením plus niečím ďalším, a to niečím, čo síce úzko súvisí s pravdou, no neimplikuje ju (does not entail it)“ (2004, s. 101). Ak túto „ďalšiu vlastnosť“ presvedčenia, ktoré chce byť poznatkom, označíme symbolom **Q**, dá sa povedať, že Gettierov problém vyvstane vždy, keď je medzi pravdivosťou presvedčenia a vlastnosťou **Q** priepasť, nech už akokoľvek malá. Zagzebski uvádza nasledovný návod na výrobu Gettierovho problému. Majme osobu *O*, ktorá je presvedčená, že *p*. Nech je *p* presvedčením z priepasti, tj. presvedčením nepravdivým. Nech *O* o nepravdivosti *p* nevie (inak by *O* neakceptovala *p* ako pravdivé) a nech *p* disponuje vlastnosťou **Q**. Pridajme ďalší prvok, ktorý spôsobí, že *p* je napokon pravdivé. (Tento prvok musí byť na **Q** nezávislý.) Výsledkom je presvedčenie osoby *O*, že *p*, ktoré je **Q** a je aj pravdivé, no nie je poznatkom osoby *O*, lebo D nezachytáva prvok, vďaka ktorému by *O* vedela, že *p* je pravdivé. Pokým teda D definuje poznanie ako pravdivé **Q**-presvedčenie, že *p*, a pokým D ponecháva medzi vlastnosťou **Q** a pravdivosťou presvedčenia, že *p* určitý, ľubovoľne malý, stupeň nezávislosti, dovedy (podľa D) *O* nevie, že *p*, pretože to nie je vlastnosť **Q**, vďaka ktorej by *O* vedela, že *p* je pravdivé. Pritom nezáleží, či si je osoba *O* vlastnosti **Q** vedomá alebo nie: **Q** môže v definícii D zastupovať napríklad podmienku, že *O* musí mať v prospech *p* omylné dobré dôvody, alebo že presvedčenia musia byť výsledkom patrične fungujúcich poznávacích schopností, o ktorých spoľahlivosti *O* nemusí ani len tušiť, a pod.

Ak tento formálny návod na výrobu Gettierovho problému naplníme obsahom nášho príbehu o farmárovi, výsledkom bude záver, že medzi farmárovým presvedčením *p*, že na pozemku je Róza, a pravdivosťou *p* je priepasť: farmár si totiž nie je vedomý žiadnych dôvodov, ktoré by určovali pravdivosť *p* (a to, čo zapríčiňuje, že *p* je pravdivé, nie je tým, čo zapríčinilo vznik farmárovho presvedčenia, že *p*).¹

¹ Zámerne používam širšie vyjadrenie, aby som pokryl ako normatívnu oblasť dôvodov, tak aj deskriptívny kontext príčin, a to aj napriek tomu, že tézu, podľa ktorej je pravdivosť presvedčenia (niečím) zapríčinená, považujem za diskutabilnú (pozri Taliga 2010).

2. Kolmanove riešenie

Kolman síce tvrdí, že „[p]roblém gettierovského protipríkladu ... nespočíval v tom, že se farmář díval na krávu z dálky, ale v tom, co se z hlediska vypravěče příběhu považovalo za ospravedlnění, resp. spolehlivého referenta“ (2010, s. 38), vzápětí však dodává, že

„[n]emá přitom cenu usilovat o něco jako dokonalý popis, neboť po každém zpřísnění požadavku na zevrubný přezkum ... krávy můžeme vytvořit situaci, v níž příslušný přezkum nebude k jejímu určení stačit. Důvod je jednoduše ten, že zde vždy automaticky předpokládáme zásadní rozdíl mezi bytostí, již je připisováno poznání (a jisté metody verifikace), a světem, jenž je poznáván (a jenž je na oné verifikaci v nějakém ohledu nezávislý), a vzniká tedy předěl (Platónův *chórismos*), který vždy umožňuje nalezení vhodného protipříkladu.“ (tamtéž)

Mnohých epistemológov by zrejme Kolmanov záver pobúril, osobne s ním však súhlasím. Mnohí by totiž argumentovali, že Gettierov problém sa dá vyriešiť sprísnením požiadavky zdôvodnenia (typickým príkladom je napr. Lehrer 1999), ľahko sa však dá ukázať, že ide o ilúziu.² Preto treba zbystriť pozornosť a pýtať sa, ako to Kolman presne myslí? Ak som vyššie konštatoval, že medzi farmárovým presvedčením a pravdivosťou tohto presvedčenia existuje priepasť, narážal som práve na to, čo Kolman v uvedenom citáte nazýva *predel*, resp. Platónov *chórismos*. (To, či je farmárovo presvedčenie pravdivé, je určované aj stavom sveta.) Otázka teda znie, ako premostiť načrtnutú priepasť? Kolman tvrdí (2010, s. 38), že

„[ř]ešením je ... tento předěl nahlédnout jako zbytečný, parazitující na ... rozdílu toho, kdo příslušný příběh vypráví (garantuje a priori jeho pravdivost), a toho, o kom je vyprávěn (a kdo se v něm může mýlit). Nabízí se tedy vyškrtnout svět v tradičním smyslu slova z celkového obrazu a poznání uchopit jako něco, co nenáleží konkrétní osobě, ale je jí připisováno osobou jinou a má tedy sociální – Brandomovými slovy – *hybridní deontický status*. Připisovat poznání potom vyžaduje trojí, přesně ve smyslu Platónovy definice, kdy (1) přesvědčení, (2) ospravedlnění a (3) pravdivosti odpovídají po řadě akty (1*) připsání nějakého doxastického závazku ... dotyčné osobě; (2*) připsání oprávnění k tomuto závazku ... dotyčné osobě; (3*) přijetí příslušného závazku samotným připisujícím.“³

Predtým, ako podrobím práve citovanú, a podľa môjho názoru kľúčovú, pasáž Kolmanovho textu kritickej analýze, treba ešte zdôrazniť, že podľa Kolmana

„nejde o to, co budeme považovat za dostatečné ospravedlnění, neboť to se mění podle situace a okolností, podstatné je, že je jedna postava (farmář) vykázána jako schopná omylu ... a druhá (farmářův pomocník, resp. vypravěč příběhu) jako ta, co vidí věci tak, jak jsou. Z perspektivy další osoby může být samozřejmě kráva spatřená farmářovým pomocníkem jen náhražkou, ale právě jen „z perspektivy další osoby“, tj. pokud tam taková osoba, resp. patřičné rozlišení či důvod toto rozlišení uznávat není, není ani důvod hovořit o mýlce či selhání poznání.“ (2010, s. 38–39)

² Možnosť zdôvodnenia pravdivosti presvedčení je podrobená ostrej kritike v (Miller 1994, kap. 3). V (Taliga 2009) som sa pokúsil o vysvetlenie (nie zdôvodnenie), prečo má Miller pravdu.

³ V (Kolman 2010, s. 38) nie sú akty (1*)–(3*) označené hviezdíčkou, ktorú budem od tohto miesta používať zámerne, aby som Kolmanove tri body odlíšil od Platónovych bodov (1) až (3).

Kolmanov návrh je na prvý pohľad prítlačlivý: pri podrobnejšom pohľade na uvedený rozbor farmárovej situácie totiž zistíme, že farmár *nevie* o svojom omyle (že nevidí Rózu, ale handry visiace na kríku), teda, že *nevie* ani to, že o pravdivosti svojho presvedčenia (že na pozemku je Róza) *nevie* vďaka evidencii, na ktorú sa odvoláva. Kľúčový je rozprávač, ktorý o farmárovom omyle *vie*, keďže ten *vie* aj to, že farmár *nevie*, že na jeho pozemku je Róza. Podobne, aj formálna analýza receptu na výrobu Gettierovho problému pracovala s tým, že osoba *O* o nepravdivosti *p* *nevie* a *nevie* ani to, že *p* je napokon pravdivé vďaka čomusi, čo je nezávislé na *Q*. Z analýzy je však jasné, že *my* to už *vieme*. Preto je len prirodzené, že sa objavujú návrhy, podľa ktorých vykresľovanie Gettierovho problému parazituje na „rozdílu toho, kto príslušný príbeh vypráví (garantuje a priori jeho pravdivosť) a toho, o kom je vyprávěn (a kto se v něm může mýlit)“. Pri bližšom kritickom rozbere (ktorý uvediem nižšie) však zistíme, že zvodnosť Kolmanovho návrhu neznamena riešenie Gettierovho problému. Naopak: *priepasť*, ktorá údajne parazituje na hľadisku rozprávača, z ktorého sa vykresľuje problematická scenéria, *nezanikne ani vtedy, ak sa rozprávač nemýli* (tj. má pravdu).

Za určitých podmienok *priepasť* existuje aj na úrovni farmára, a to *aj vtedy*, ak sa farmár *nemýli*: ak má totiž farmár pravdu (tj. ak disponuje pravdivým presvedčením, že *p*), potom by o tom *vedel* vďaka vlastnosti *Q* *vtedy* a len *vtedy*, ak by z *Q* vyplývala⁴ pravdivosť *p*. Pokiaľ to tak nie je, dovedy je presvedčenie, že *p* „pravdivé náhodne“ (povedané módnym žargónom). Tento problém sa týka aj externalistických teórií poznania, podľa ktorých farmár *nemusí vedieť* o pravdivosti *p*, ak má vedieť, že *p*. Aj externalisti totiž chápu poznanie ako pravdivé presvedčenie plus „ešte čosi“, čiže takisto pracujú s vlastnosťou *Q*, ktorú síce interpretujú inak ako internalizmus (najčastejšie v kauzálnych a reliabilistických termínoch), pokiaľ však z danej interpretácie nevyplýva pravdivosť *p*, dovedy musia čeliť Gettierovmu problému. Iróniou osudu pritom je, že spolu so zavedením podmienky, podľa ktorej z *Q* vyplýva pravdivosť *p*, by muselo byť vysvetlené aj to, ako je vlastnosť *Q* epistemicky prístupná či už farmárovi (internalizmus) alebo iným osobám (externalizmus). (Inak by totiž nemalo zmysel tvrdiť, napríklad, že rozprávač *vie* (v tradičnom zmysle slova) o farmárovom omyle.) Vďaka doterajším zlyhaniam na strane internalistov, ktorí zosilňovali požiadavku zdôvodnenia, sa objavuje podozrenie, že o splnení takejto silnej podmienky by sme nemohli vedieť s dobrými dôvodmi. To vrhá tiež podozrenia aj na všetky druhy externalizmu, ktoré chcú zachovať pojem poznania v tradičnom zmysle slova: zdá sa totiž, že ani rozprávač *nevie*, že farmár sa mýli. Inak povedané, neduhy spojené s Gettierovým problémom (a s hľadaním dobrých dôvodov) sa prenášajú aj na metaúroveň rozprávača, resp. pripisujúceho. Pokúsim sa to objasniť podrobnejšou analýzou Kolmanom propagovaného sociálneho obratu.

⁴ Protestujúcich, podľa ktorých by mohlo stačiť aj to, ak *Q* „čiastočne implikuje“ pravdivosť *p*, odkazujem na časť 4 nižšie, najmä na jej predposledný odsek.

3. (Ne)splnenie podmienky pravdivosti

Vo zvyšných častiach článku sa pokúsim ukázať, že sociálny obrat NP vedie k nasledovným problémom, ktoré nerieši, pričom však aspoň niektoré z nich riešiť chcel:

- A** splnenie Kolmanových podmienok (1*) až (3*), uvedených v časti 2, neznamená splnenie podmienky pravdivosti, tj. sociálny obrat NP nerieši Gettierov problém;
- B** poznávanie existuje (aj) preto, že existuje priepasť medzi svetom a poznávajúcimi, tj. vyškrtnutie sveta, ktoré navrhuje Kolman, by viedlo k znemožneniu poznávania;
- C** dobré dôvody v prospech pravdivosti presvedčení nie je možné získať, tj. ani pripisujúceho poznanie nie je zdôvodnené, a preto je diskutabilné, či sa „dostatočné ospravedlnění [zdôvodnenie] ... mění podle situace a okolností“ (Kolman 2010, s. 38).

Na prvý pohľad sa môže zdať, že pozícia epistemologického skepticizmu, uvedená v bode C, len zbytočne provokuje, pokúsim sa však ukázať, že pokiaľ má zdôvodnenie presvedčenia nejako súvisieť s jeho pravdivosťou, dovedy sa v danej pozícii ocitá samotný NP.

Kľúčovou otázkou (bod A) je, či NP rieši Gettierov problém? Odpoveď je záporná, a to preto, že splnenie podmienok (1*)–(3*) neznamená splnenie podmienky pravdivosti, ktorú však NP splniť chcel, keďže ju (v zhode s tradíciou) kladie na poznanie. To znamená, že ak aj poznávajúci subjekt (farmár), spolu s pripisujúcim, spĺňajú podmienky (1*)–(3*), pravdivosť ich presvedčení je „náhodná, a neartikuluje, zdá se, poznání“ (Kolman 2010, s. 37), pretože vlastnosti pripísané ich presvedčeniam podľa podmienok (1*)–(3*) nie sú tým, vďaka čomu by pripisujúci s farmárom *vedeli*, že ich presvedčenia sú pravdivé. Dôsledkom je, že v rámci NP existuje stále priestor pre vznik Gettierovho problému, a že pripisovanie poznania (v zmysle NP) nie je v zhode s tradičným prístupom „ve smyslu Platónovy definice“ (Kolman 2010, s. 38), keďže tradícia tiahnuca sa od Platóna vyžaduje, aby poznávajúci subjekt (resp. pripisujúci) *vedel* o tom, že je jeho presvedčenie pravdivé.

Argumenty sú priehľadné. Kolman tvrdí, že pripisovať niekomu poznanie znamená prijať doxastický záväzok nejakej osoby, napr. presvedčenie nášho farmára, že na pozemku je Róza, pričom na to, aby druhá osoba mohla farmárovi pripísať poznanie, je potrebné splniť nasledovné podmienky: pripisujúci (druhá osoba) musí (1*) pripísať farmárovi presvedčenie, ako aj (2*) oprávnenie k tomuto presvedčeniu a, napokon, (3*) sám pripisujúci musí prijať farmárov záväzok. Tieto tri akty majú pritom zodpovedať trom bodom z Platónovej definície poznania⁵: (1) podmienke presvedčenia (pripisujúci rozoznáva farmárov doxastický záväzok, resp. presvedčenie, ktoré mu aj pripisuje), (2) podmienke zdôvodnenia (pripisujúci priznáva farmárovi oprávnenie k presvedčeniu),

⁵ Hoci je podľa J. Cepka (2011) otáznne, či uvedenú definíciu Platón vôbec zastával, niet pochyb o tom, že väčšina súčasných epistemológov chápe poznanie ako zdôvodnené pravdivé presvedčenie.

a (3) podmienke pravdivosti presvedčenia (pripisujúci prijíma farmárovo presvedčenie ako pravdivé). Zdá sa, že nič nemôže byť triviálnejšie, ako analyzovať pripisovanie poznania v termínoch sociálneho obratu NP.⁶

Napriek tomu, argument proti NP je ešte priehľadnejší (a azda aj triviálnejší): tvrdí, že prijatie farmárovho (alebo ľubovoľného iného) presvedčenia ako pravdivého *ešte neznamená*, že dané presvedčenie je pravdivé, teda, že splnenie Kolmanovych troch podmienok *neznamená* splnenie podmienky pravdivosti. Splnenie podmienky pravdivosti však vyžaduje ako tradičná, tak aj súčasná epistemológia.⁷ Je teda zrejmé, že kľúčovým problémom *nie je* to, že dané presvedčenie by *mohlo byť* nepravdivé, ale to, že medzi jeho *faktickou* (objektívnou) pravdivosťou a tromi Kolmanovymi podmienkami *číha priepasť*. Ako už vieme (časť 1), je to práve ona, kto je zodpovedný za vznik Gettierovho problému: ak pripisujúci prijíma farmárovo presvedčenie ako pravdivé, a ak dané presvedčenie pravdivé je, o jeho pravdivosti nebude pripisujúci vedieť, pokiaľ nesplní nejakú podmienku, ktorá by mu to zabezpečila (umožnila, dovolila, atď.) Ani jedna z Kolmanovych podmienok (1*)–(3*) túto úlohu však neplní. Preto je pravdivosť ako farmárovho tak aj pripisujúceho presvedčenia „náhodná, a neartikuluje, zdá se, poznání“ (Kolman 2010, s. 37).

Toľko vnútorná kritika týkajúca sa bodu A, teraz pár poznámok „z vonka“. Je možné, že náš názorový rozkol je zapríčinený rôznymi pohľadmi na povahu pravdy. V tomto článku je propagovaná Tarskeho sémantická koncepcia pravdy, prípadne jej poctivé varianty, podľa ktorých „pravdivosť výpovede závisí iba od dvoch vecí: od toho, aký je význam vyslovených slov, a od toho, ako je usporiadaný svet. Žiadny ďalší relativizmus ku konceptuálnej schéme, k spôsobu nazerania vecí či k hľadisku tu nie je“ (Davidson 2001, s. 139).⁸ Naproti tomu, Kolman na jednom mieste propaguje „jakousi konsenzuálnu teóriu pravdy“ (2010, s. 30), nie som však schopný posúdiť, do akej miery to myslí vážne. Prípadný názor (Kons), podľa ktorého je výpoveď pravdivá vtedy a len vtedy, keď sa zhodneme, že je pravdivá, by totiž nemusel spĺňať Tarskeho požiadavku, aby z materiálne adekvátnej teórie pravdy vyplývali všetky inštancie známej T-schémy (1995, s. 20–22), dokonca by mohol vyústiť v jej priame popieranie. Všetko však záleží od presnej formulácie (Kons), ktorú nedokážem poskytnúť.

4. (Ne)splnenie podmienky zdôvodnenia

Na Tarskeho koncepcii pravdy nie je zaujímavé len to, že je epistemologicky neutrálna (1995, s. 40), čiže nie je nutne v spore ani s ideou sociálneho obratu, ale aj to, že nám jasne tlmočí určité limity, ktoré sa týkajú hľadania pravdy. Jeden z nich som práve

⁶ Postoj, že sociálny obrat NP je triviálny (v dobrom zmysle slova), zaujal 1. 11. 2010 J. Peregrin na Ústave filozofie a religionistiky Univerzity Karlovy v Prahe, kde som prvý krát prezentoval draft tohto článku. Triviálnosť sociálneho obratu NP (v dobrom zmysle slova) sa mi nepodarilo rozoznať dodnes.

⁷ Nepravdivé presvedčenia nepovažoval (v diskusii na ÚFaR – vid' pozn. 6) za poznatky ani Kolman.

⁸ Takto interpretuje Tarskeho koncepciu pravdy napr. aj D. Miller v (2006, s. 215–216). Podotýkam, že nevidím dôvod, prečo by Tarskeho koncepcia mala byť korešpondenčnou teóriou pravdy (nehovoriť o korešpondencii viet s faktami, ale o vzťahu splňania medzi slovami a predmetmi vonkajšieho sveta).

naznačil (v poslednom odseku časti 3), na ďalšie sa pozrieme v tejto časti. Niektoré z nich budú súvisieť s márnym hľadaním dobrých dôvodov v prospech pravdivosti presvedčení.

Ak je pravdivosť ľubovoľnej výpovede určovaná stavom sveta a významom vyslovených slov, vďaka ktorým sa výpoveď udiala, potom sa treba pristaviť aj pri význame jazykových výrazov, hoci iba nachvíľu. Dočasnosť tohto pristavenia sa je daná tým, že ústrednou témou tohto článku nie sú sporné otázky v oblasti teórie významu, ale poznania. Epistemológia je však nutne prepletená s filozofiou jazyka a Kolmanov text (2010) je toho dobrým príkladom. Ak by som ústretovo súhlasil s Kolmanom, že „[v] jazyce je ... význam slovu dán jednoduše holisticky pravidly jeho použítí, tedy jistým typem hry, která je v Sellarsové a Brandomově idiomu dále specifikována jako hra na podávání a požadování důvodů“ (2010, s. 36), musel by som zdôrazniť, že nemôže ísť o požadovanie epistemických dôvodov, vďaka ktorým by sme mohli *vedieť*, že význam, pripísaný slovu vďaka pravidlám jeho použitia, je *tým správnym* významom. Ilustráciou je známy Wittgensteinov príklad rozvíjania číselného radu (1993, § 185). Ak učiteľ vyvolá k tabuli žiaka, aby pokračoval v rozvíjaní radu 2, 4, 6, 8 ... a ak žiak pokračuje ... 10, 14, 18, 22 ..., potom sa síce učiteľ môže rozčuľovať, že *tým správnym* rozvinutím daného radu je ... 10, 12, 14, 16 ..., a posadiť žiaka s päťkou, avšak svoj hnev a známku nikdy racionálne nezdôvodní: neexistujú dôvody, ktoré by preukázali, že učiteľove rozvinutie radu (tj. použitie pravidla „pričítaj vždy 2“) je *správne* (alebo aspoň *správnejšie ako* žiakove), keďže žiakove rozvinutie radu (tj. použitie pravidla „pričítaj 2 do 10, potom pričítaj vždy 4“) je zlučiteľné s pôvodne zadaným číselným radom (pozri aj Kořátko 2000). Wittgenstein hovorí o paradoxe: „nějaké pravidlo by nemohlo určit žádný způsob jednání, protože s pravidlem je možno uvést ve shodu jakýkoli způsob jednání“ (1993, § 201), ktorý je však, podľa neho, nedorozumením, keďže „existuje určité pojetí pravidla, které *není výkladem*; nýbrž projevuje se při jednotlivých případech použití“ (tamtiež). Wittgensteinov záver teda znie, že spôsoby konania nie sú určované pravidlami, ale naopak: pravidlá vyvierajú zo zdieľaných spôsobov konania (1993, § 206), zo zhody „životnej formy“ (1993, § 241). Pôvodný problém zdôvodnenia znalosti významu zostáva, je však nahliadaný optikou *externalizácie a naturalizácie* pravidla, a tak samotného významu.

Ak správne rozumiem Kolmanovi, proti Wittgensteinovmu záveru stavia tézu, že pravidlá majú *normatívnu* povahu, teda, že „jejich nutnost či závaznost dobrovolně uznáváme, neřídíme se tedy pravidly implicitně, jako při pádu ze skály, ale, jak Kant říká, naší představou pravidel ... tj. jejich explicitní formulací“ (2010, s. 31), pričom pravidlá „nelze ... redukovat na výroky v nenormativním, např. fyzikalistickém či behavioristickém slovníku“ (2010, s. 36). Normatívna povaha pravidiel umožňuje aj „přechod od problémů karteziánské jistoty, tedy toho, zda je příslušná reprezentace subjektivně jasná a zřetelná a zda tedy zakládá kýžený objektivní vztah k něčemu mimo mysl, k intersubjektivním problémům zodpovědnosti za dané tvrzení ... tedy k *obratu sociálnímu*“ (Kolman 2010, s. 31). Nefundacionalizmus, čiže doktrínu, podľa ktorej nemá zmysel stavať epistemológiu na karteziánskych či iných základoch, zastáva mnoho filozofov 20. a 21. storočia. Jedným z nich bol D. Davidson, ktorý však

upozorňoval, že hoci „so zánikom tradičného chápania subjektivity zaniká aj potreba základov poznania, vynárajú sa nové problémy súvisiace s povahou chyby: s nefundacionalizmom je totiž spojený holizmus a ak ten nie je nejakým obmedzeným, je obtiažne [v procese poznávania] identifikovať omyl a vysvetliť ho“ (2001, s. 47). Zdá sa, že Davidsonova diagnóza sa týka aj sociálneho obratu NP, ktorý propaguje Kolman.

Toto podozrenie vyvoláva Kolmanova parafráza ďalšieho Wittgensteinovho názoru, podľa ktorého sa „pravidlom ... nemohu riadiť z celá sám práve preto, že by nebylo možné rozlíšiť medzi jeho správnym a nesprávnym užitím, resp. situácií, v ních se pravidlom riďím správne a v ních se to jenom domnívám“ (2010, s. 34). Zaiste nie je chybou stotožniť „správne užití pravidla“ se „situácií, v ních se pravidlom řídím správne“ (keďže ide o tautológiu), avšak stotožňovať „nesprávne užití pravidla“ se „situácií, v ních se jenom domnívám, že se pravidlom řídím správne“, je prinajmenšom zvláštne. Wittgensteinov príklad rozvíjania číselného radu totiž naznačuje, že žiadne konanie podľa pravidla nemôže byť zdôvodnené v tom zmysle, že by sme mali dôvody, ktoré by preukázali, že riadiť sa pravidlom P je správnejšie ako riadiť sa pravidlom iným. Ak sa napríklad skupina lexikografov zhodne na tom, že správne použitie jazykového výrazu J (a jeho význam V) je dané pravidlom P, ktoré aj svorne rozoznávajú, potom ich zhoda neznamená redukciu V na P. Hoci musí existovať čosi, vďaka čomu J znamená V, nemusí to byť pravidlo P. Táto námietka platí, pokiaľ riadenie sa pravidlom súvisí so získavaním poznania: P jednoducho nie je dobrým dôvodom pre V, ale súčasťou testovateľného vysvetlenia, prečo J znamená V. (Ak vysvetlenie prejde testom, lexikografom to nedáva dôvod v prospech jeho pravdivosti.) Rozlišovanie správnych či nesprávnych použití pravidiel a rozoznávajú významov jazykových výrazov je *bez pochýb* sociálnou záležitosťou (napr. v davidsonovskom zmysle), tieto rozlišovania však robíme *bez dobrých dôvodov*, ktoré by zaručili, alebo aspoň naznačili s pravdepodobnosťou vyššou ako 1/2, že spejeme k pravde. Ak teda pre ne aj máme nejaké dôvody, tie nemôžu byť epistemické. Pokiaľ sa nemýlim, ide o prvú časť toho, čo ukázal Wittgenstein príkladom rozvíjania číselného radu. Druhú časť venovanú externalizmu a naturalizmu (v otázke významu) ponechám v tomto článku bokom.

Nech sú už osudy významov jazykových výrazov a našich možností ich identifikácie akékoľvek, treba pokročiť k epistemologickému kontextu. Pretože, ak by aj bol uspokojivo vyriešený Wittgensteinov paradox a spolu s ním aj problém neurčitosti významu, stále tu zostáva *stav sveta*, ktorý je (popri význame našich presvedčení) tým druhým faktorom rozhodujúcim o tom, či sú naše presvedčenia pravdivé, tj. či sú *poznatkami*. Takto sa vraciam k bodu **B** z časti **3**, k priepasti medzi svetom a poznávajúcimi, k pravde a k možnosti chyby. Zdá sa totiž, že pokiaľ podmienku pravdivosti zachováваме, dovtedy je poznanie o svete:

- i. závislé na podmienke, o ktorej splnení sa môžeme len domnievať (údajné „dobré dôvody“ sú fakticky len domnienkami o tom, že sme dosiahli pravdu);
- ii. závislé na stave sveta v silnom zmysle (bez priepasti medzi presvedčením o svete a stavom sveta by nebolo možné rozlišovanie právd od nepravd);

- iii.** pričom táto priepasť je fakticky premostená práve existenciou poznávania, resp. učenia sa novému (napr. tým, že rozoznávame nepravdivé presvedčenia).

Medzi **ii.** a **iii.** nie je spor, skôr ide o to, že pravda nie je ani radikálne epistemická (tj. závislá na našich poznávacích schopnostiach) a ani radikálne neepistemická, na čo upozorňoval aj Davidson (2001, s. 189). Detailnejší komentár k bodom **i.** až **iii.** uvediem až po zdôraznení, že nefundacionalizmus, diskutovaný predchvíľou, nestačí – to, čo je potrebné, je zmena optiky, ktorá úzko súvisí so skepticizmom (hoci Davidson by zrejme protestoval). Prečo?

Väčšina súčasných epistemológov sa síce vzdáva hľadania pevných základov, na ktorých by mohla byť založená budova poznania (odmietajú teda fundacionalizmus), súčasne si však nevedia predstaviť, že by poznatky mohli existovať bez dobrých dôvodov vo svoj prospech. Inak povedané, títo filozofi prijímajú falibilizmus, podľa ktorého je nutné každý poznatok podporiť dobrými dôvodmi, nie neomylnými, ale omylnými. S touto myšlienkou je však spojená nasledovná dilema: to, že presvedčenia sú pravdivé, buď a) *vieme* vďaka omylným dôvodom alebo b) to vďaka nim *nevieme*. Ak platí b), zháňanie sa po omylných dôvodoch je evidentne epistemicky zbytočné. Ak platí a), potom sa pravdivosť presvedčení stáva závislá na omylných dôvodoch, čo je problémom pre chápanie pravdy v Tarskeho štýle:

„Postupy, ktoré nám umožňujú klasifikovať tvrdenia ako pravdivé a nepravdivé sú cenné potiaľ, pokiaľ siahajú a nik nepopiera, že sú potrebné aj na empirickej úrovni, no kritériami pravdy sú iba vtedy, ak klasifikáciu vykonávajú správne, tj. pravdivo. Preto je kľúčové, že disponujeme chápaním pravdy, ktoré je nezávislé od akýchkoľvek prostriedkov, pomocou ktorých klasifikujeme tvrdenia ako pravdivé. Bez takéhoto nezávislého chápania by sme boli odsúdení k chybnému definovaniu pravdy v termínoch tých postupov, ktoré používame na jej klasifikáciu.“ (Miller 2006, s. 176)

Možnosť a) je však blokovaná aj ďalšími problémami, najmä problémom indukcie, ktorý do dnešných dní nikto *pozitívne* nevyriešil. Zatiaľ nebola sformulovaná obhájitelná procedúra, ktorá by nám umožnila tvrdiť, že vďaka omylným či čiastočným dobrým dôvodom pre presvedčenie, že *p*, *vieme*, že *p* je pravdivé, a príčinou tohto nezdaru je zrejme to, že *p* svojím (informačným) obsahom *presahuje* obsah dôvodov údajne nazhromaždených vo svoj prospech. Slovo „údajne“ nie je v predošlej vete použité náhodou: v (1987) Popper s Millerom ukázali, že *tzv. indukčná podpora* (pretože o tú tu teraz ide) je *doslova ilúziou*: obsah, ktorým *p* prekračuje dobré dôvody, je nimi *oslabovaný*, nie podporovaný, takže o žiadne dobré dôvody ani nejde.⁹ Takzvaná „podpora“ medzi dvomi skupinami výrokov (presvedčení, atď.) je fakticky záležitosťou vzťahu ich *deduktívnej závislosti*, ktorú však nie je možné využiť na zdôvodnenie pravdivosti výrokov, pretože deduktívne zdôvodňovanie naráža na problémy nekonečného regresi a *petitio principii* (pre detaily pozri Taliga 2009). Záver znie, že zdôvodnenie pravdivosti presvedčení je nemožné a práve to tvrdí *skepticizmus*.

⁹ Pre detaily pozri (Popper & Miller 1987) alebo (Popper 1997, dodatok *XIX).

Namiesto laxného prístupu ku skepticizmu¹⁰ je preto načase seriózne sa zamyslieť nad jeho návrhmi. Názor, že skeptik odmieta možnosť poznania, je tradovanou chybou: mýli si skeptika s agnostikom. *Skeptik neodmieta možnosť poznania, ale zdôvodnenia*; odmieta neomylné aj omylné dobré dôvody, pretože, podľa neho, nie sú pre objektívne poznanie potrebné. Berie vážne to, na čo upozornil aj Davidson, a síce, že „nezávislosť presvedčenia a pravdy vyžaduje, že *hociktoré* z našich presvedčení môže byť nepravdivé“ (2001, s. 140).¹¹ To nie je nič iné, ako priepasť medzi presvedčením a pravdou, na ktorú som upozornil vyššie.

Zdá sa, že táto priepasť je daná *ex definitione traditionale* nielen tým, že sa zachováva podmienka pravdivosti, ale aj tým, že pri poznávaní vzniká možnosť omylu: *keby priepasť neexistovala, nemohli by sme sa mýliť a ani omyly rozoznávať*. V kontexte Wittgensteinovho problematizovania autority prvej osoby Kolman síce upozorňuje na to, že na možnosť omylu pri poznávaní poukazoval už Platón v *Theaitétovi*¹² (2010, s. 33), pri následnom rozvíjaní idey sociálneho obratu NP však akoby na ňu zabudol. Naznačuje to aj citát uvedený v časti 2, keď Kolman vyžaduje „vyškrtnout svět v tradičním smyslu slova ... a poznání uchopit jako něco, co nenáleží konkrétní osobě, ale je jí připisováno osobou jinou a má tedy sociální ... status“. Je však zřejmé, že keby príslušná teória poznania „škrtnla svet“, resp. „nahlédla předěl jako zbytečný“, nedokázala by vysvetliť ako sa poznávajúci aktéri môžu (objektívne) mýliť: ak jedna osoba (alebo aj celá komunita) odmieta doxastický záväzok inej osoby, neznamená to ešte, že je nepravdivý. *Práve nezávislosť stavu sveta na presvedčeníach o svete je tým, čo umožňuje proces poznávania a učenia sa*. Ako hovorí Davidson (2001, s. 104):

„Ak som presvedčený, že mám vo vrecku mincu, tak mám buď pravdu alebo sa mýlim; a pravdu mám len vtedy, ak mám vo vrecku mincu. Ak ma prekvapí zistenie, že vo vrecku nemám žiadnu mincu, začnem veriť, že moje predošlé presvedčenie nezodpovedalo stavu mojich financií. Disponujem myšlienkou objektívnej reality, ktorá je nezávislá na mojom presvedčení.“

Nejde však len o to, že máme *myšlienku* reality, ktorá je nezávislá na našich presvedčeníach, ale aj o to, že vďaka nezávislosti sveta je možná *zmena* našej mienky, čiže empirické rozoznávanie omylov. Ak by sme teda spolu s Kolmanovými bodmi (1*)–(3*) prijali aj jeho návrh „škrtnúť svet“, potom by sme okrem existencie poznania (časť 3) nedokázali vysvetliť ani existenciu omylu, tj. to, ako pomocou skúsenosti zisťujeme, že niektoré presvedčenia sú nepravdivé. Nikto nepochybuje o tom, že pojmy pravdy a omylu sú výsledkom sociálnych praktík, „pointa však nespočíva v tom, že by

¹⁰ Analýza *vecných* skeptických argumentov sa v epistemologickej literatúre stáva raritou a prevažuje servírovanie úsmevných príbehov (napr. o Zlom Démonovi – Descartes, ktorý nebol skeptikom, či o mozgu v kadi – Putnam, ktorý nie je skeptikom) založených na špekulatívnych premisách, ktoré sa vzápätí pripisujú zavrhnutiahodnej *karikatúre* skeptika. Ukážkovým príkladom je (Lehrer 1999).

¹¹ Podľa Davidsona (2001, s. 140) však nie je možné, aby boli nepravdivé *všetky* naše presvedčenia. V (Taliga 2010) som sa pokúsil vysvetliť, prečo ide o argument proti agnosticizmu, nie skepticizmu.

¹² Podľa U. Wollnera však Platón rozoznával (v diele *Gorgias*) aj „vyššiu formu vedenia ... ktorá nepripúšťa chybu“, čiže „vedenie bez možnosti opaku a pochyb“ (2007, s. 205).

konsenzus definoval pojem pravdy, konsenzus vytvára priestor pre jeho aplikáciu“ (Davidson 2001, s. 129). To isté sa, prirodzene, dá povedať aj o pojme omylu. Doterajšie závery nie sú pre sociálny obrat NP preto vôbec lichotivé. Zdá sa, že ako epistemologická stratégia nefunguje: *nevysvetľuje ako môžeme mať pravdu a tak (objektívne) poznanie a ani to, ako sa môžeme mýliť a omyly identifikovať.*

5. Skeptický obrat metodologický

Po kritike sociálneho obratu NP sa pokúsím naznačiť aká „zmena optiky“, spomínaná vyššie, je potrebná, tj. pokúsím sa nájsť patričné miesto pre sociálne väzby, ktoré pri poznávaní prebiehajú. Vopred varujem, že pôjde o náčrt skeptickej epistemológie, čo mnohých dozaista znechutí. Ako však vyjde najavo, sociálny obrat NP, propagovaný Kolmanom, ústi takisto v mori skepticizmu: znechutení sa v ňom utopia, ak nezačnú hýbať rukami (a najmä hlavou). Navyše, alternatívna interpretácia, ktorú ponúknem, obsahuje okrem skeptických prvkov aj prvky iné, hoci nie epistemologické, ale metodologické. Pozrime sa preto najprv na ne.

M. Zouhar parafrázuje v (2010, s. 197) Lehrerovu „zdôvodňovaciu hru“ (Lehrer 1999, s. 98), aby ilustroval problém presvedčivého zdôvodnenia, ktorý podľa neho vyvstáva v rámci Koťátkovej filozofie. P. Koťátko reaguje na Zouharov názor o zdôvodňovaní nasledovne:

„Myslím, že máme před sebou jeden z případů, v nichž se jasně ukazují metodologické limity modelu „hry“. Nechceme-li postavit pojem zdůvodnění mimo dosah našich poznávacích možností a zcela vyprázdnit pojem empirického poznání, nemůžeme je konstruovat podle modelu hry, v níž se postupuje „kam až to jde“. Nezbyvá než se spokojit s pojmem zdůvodnění jako zabezpečení ne proti všem *myslitelným*, ale proti *reálně vyvstávajícím* pochybnostem.“ (2010, s. 214)

Koťátkova odpoveď je sympatická, no nedostatočná. Ide o typický príklad falibilizmu (resp. nefundacionalizmu), nie však skepticizmu: pre poznanie sú potrebné dobré dôvody, ktoré zabezpečia presvedčenia proti reálne vyvstávajúcim pochybnostiam. Ak je našim cieľom pravdivé poznanie, je záhadou, načo by takéto dôvody mohli byť dobré: medzi zdôvodnením presvedčenia, že p proti reálne vyvstávajúcim pochybnostiam, a pravdivosťou p sa zeví priepať, ktorú vytúžené „dobré“ dôvody pre p nepremosťujú (keďže nezaručujú pravdivosť p). Otázne je aj to, či dokážeme určiť, ktoré pochybnosti „vyvstávajú reálne“ a ktoré už nie – tzv. *slippery slope paradox* (Hetherington 1996, kap. 16) by mohol naznačovať, že nie. Preto si ani nemyslím, že odmietnutie zdôvodnenia vedie k vyprázdneniu pojmu empirického poznania. Naopak: práve *spojenie požiadavky zdôvodnenia s podmienkou pravdivosti nenapĺňa pojem empirického poznania žiadnym obsahom*. Zarážajúce teda nie je to, že justifikacionisti si nevedia predstaviť poznanie bez dobrých dôvodov, keďže to je ich misiou, ako skôr to, že nie sú schopní vysvetliť, načo je ich misia dobrá: ak sú propagované dôvody dôvodmi neomylnými, je záhadou, ako by sme k nim mohli dospieť; na druhej strane, ak sa argumentuje, že nejakými dôvodmi predsa len môžeme disponovať, a síce dôvodmi omylnými, je záhadou, ako by nám mohli pri poznávaní vôbec pomôcť.

Naozaj, načo je „zabezpečenie proti reálne vyvstávajúcim pochybnostiam“ dobré, ak nám nijako nenaznačuje, či je takto „zabezpečené“ presvedčenie pravdivým poznatkom?

Asi je už zrejmé, že problémom, okolo ktorého sa neustále točíme, sú možnosti a hranice hľadania a nachádzania pravdy. Je preto potešujúce, že riešenie načrtol ten istý autor, ktorého teóriu pravdy tu propagujeme, Tarski. Svoju odpoveď uviedol r. 1944 v časti textu, ktorú trefne nazval „Aplikovateľnosť sémantiky na metodológiu empirických vied“. Preto si ju dovoľím odcitovať v širšom kontexte – v preklade A. Rišku (1995, s. 45–46):

„Pýtame sa: Existujú nejaké postuláty, ktoré možno odôvodnene klásť na prijateľné teórie a ktoré obsahujú pojem pravdy? Konkrétne sa pýtame, či je zdôvodnený nasledujúci postulát: *Prijateľná teória nesmie obsahovať ... nijaké nepravdivé vety*. Odpoveď ... je ... záporná. Po prvé, sme si na základe našej historickej skúsenosti prakticky totiž istí, že každú empirickú teóriu, ktorá je prijateľná dnes, skôr či neskôr odmietneme a nahradíme inou teóriou ... Nová teória bude nezlučiteľná so starou, tj. bude z nej vyplývať určitá veta kontradiktorká s jednou z viet ... starej teórie. Aspoň jedna z týchto teórií musí teda obsahovať nepravdivé vety, napriek faktu, že každá z nich je prijatá v určitom čase. Po druhé, uvedený postulát by sotva mohol byť niekedy v praxi splnený: nepoznáme totiž – a je veľmi nepravdepodobné, že vôbec nájdeme – nijaké kritériá pravdy, ktoré by nám umožnili zistiť, že žiadna veta istej empirickej teórie nie je nepravdivá. Napriek tomu sa mi zdá, že jestvuje dôležitý postulát, ktorý môžeme odôvodnene klásť na prijateľné empirické teórie a ktorý obsahuje pojem pravdy: *Len čo sa nám podarí ukázať, že nejaká empirická teória obsahuje (alebo z nej vyplývajú) nepravdivé vety, nemožno ju už ďalej pokladať za prijateľnú.*“

Namiesto metodologických limitov modelu „hry“ by sme tak mohli hovoriť o jasných metodologických limitoch hľadania pravdy, a to aj v oblasti empirickej vedy: postulovať princíp, že prijímať sa majú len pravdivé teórie (vety, presvedčenia, atď.), by bolo zbytočné, pretože na preukázanie ich pravdivosti nemáme dôveryhodné nástroje. Stojí azda za zmienku, že to automaticky vyraduje množstvo epistemologických koncepcií, a to tie, ktoré (podobne ako Lehrer) tvrdia, že „poznatie dosiahneme, ak niečo akceptujeme len vtedy, keď je to pravdivé“ (Lehrer 1999, s. 38).¹³ Ak však nechceme odmietnuť podmienku pravdivosti (čo nechce ani sociálny obrat), musíme sa uchýliť ku skromnejšiemu princípu, ktorý má aj tú prednosť, že je *realistický*, čiže *naplniteľný*: kritické testovanie a vyradovanie nepravdivých teórií je bežnou praxou empirickej vedy. A naopak: údajné schvaľovanie teórií, ktoré prešli testami, ako teórií prijateľných (pravdivých, pravdepodobnejších, pravdebližších, a pod.) je ilúziou filozofov, ktorým sa (treba dúfať, že iba zatiaľ) nepodarilo domyslieť skepticizmus D. Huma (a mnohých ďalších) do dôsledkov. Empirická veda je, z metodologického hľadiska, čisto negatívnu výskumnou aktivitou, a to preto, že *jej metódy sú negatívne*,

¹³ Ak niekto koketuje s názorom, že koncepcie externalizmu (podľa ktorých poznávajúci subjekt nemusí vedieť o pravdivosti svojho presvedčenia, že *p*) vyradené nie sú, odporúčam posunúť Tarskeho úvahu na metaúroveň a pýtať sa, či je *p* pravdivé *podľa nás*? Hoci môžeme *p* ako pravdivé prijímať a svoju akceptáciu aj detailne vysvetliť (niekto by chybné povedal „zdôvodniť“), neznamená to ešte, že *p* je pravdivé. Rozdiel medzi vysvetlením, resp. obhajobou, a zdôvodnením podávam v (Taliga 2009).

*nie pozitívne.*¹⁴ Zdôrazňujem, že nejde o kochanie sa v negativite, ale o to, že sa berie vážne *idea objektívnej pravdy*, ktorú ostatní radi zanedbávajú (ako napr. „neopragmatista“ R. Rorty v (1991, s. 197)). Prieepasť spomínaná vyššie existuje preto, že pravdivosť teórií je určovaná *aj* stavom sveta, ktorý *nie je redukovateľný* na nič, čo si o ňom myslíme či akceptujeme. Podobne, Gettierov problém existuje preto, že pravdivosť presvedčení *nie je redukovateľná* na žiadnu vlastnosť, ktorá by bola prístupná našim kognitívnym schopnostiam, a to preto, že pravdivosť je závislá *aj* na stave sveta. K priepasti (a poznaniu) treba pristúpiť z druhej strany, na ktorej fakticky stojíme už od samého začiatku.

Z Tarskeho riešenia totiž vyplýva poučenie, že hľadanie podmienok, ktorých splnenie by ešte len učinilo presvedčenia zdôvodnene prijateľnými (pravdivými) poznatkami, vedie k vyprázdneniu pojmu poznania (v termínoch zdôvodneného pravdivého presvedčenia). Naproti tomu, hľadanie podmienok, ktorých porušenie by vyradilo už prijaté presvedčenia, je nielen potrebné, ale takéto vyradovanie sa *aj* fakticky deje. To znamená, že pátranie po tom, či boli naplnené nutné a dostatočné podmienky, ktoré by presvedčenia zmenili na poznatky, je márne. Zisťovanie, či nebola porušená podmienka pravdivosti je však stále významné (aspoň pokiaľ berieme ideu objektívnej pravdy vážne), pričom sa reálne pri ňom využívajú *aj* metódy empirických vied. Je možné, že väčšina epistemológov podlieha „optickej ilúzii“: v domnení, že sledujú napĺňanie pozitívnych kritérií, ktoré z presvedčení ešte len „urobia“ poznatky, si zamieňajú sledovaný proces testovania (a možnej eliminácie) už vopred prijatých poznatkov *s fiktívnym procesom ich konštituovania*. Pritom pramálo záleží na tom, prečo bolo presvedčenie prijaté ako poznatok. To, na čom záleží, je, či je (objektívne) pravdivé: *práve preto* je testované (keďže môže byť vyradené ako nepravdivé), a práve na to slúžia metódy empirických vied. Nasledovná paralela je tak na mieste: ak vedecká teória prejde empirickým testom, nemá to nijaký vplyv na jej pravdivostnú hodnotu, podobne, ak jedna osoba pripisuje presvedčenie osobe druhej (alebo ho schvaľuje, atď.), nemá to vplyv na jeho pravdivosť. Rozpor (či už medzi osobami alebo medzi teóriou a experimentom, a pod.) je však jasným znakom toho, že *nejaké* presvedčenia sú neprijateľné, tj. nepravdivé. A hoci metódy detekcie rozporov nepoukazujú na nepravdivé vety jednoznačne¹⁵, ich metodologická užitočnosť je nespochybniteľná: siahajú potiaľ, pokiaľ môžu a majú. Naproti tomu, *metóda detekcie pravdy je mýtom*: niet žiadnej empirickej, vedeckej, racionálnej či zdôvodnenej procedúry ako dospieť k pravde, alebo k pravdepodobnej pravde, alebo ako sa k pravde aspoň priblížiť. Ak vedu niečo odlišuje od iných kognitívnych aktivít, potom sú to jej *metódy* detekcie omylov, nie to, že by poskytovala *epistemické dôvody* v prospech svojich detekcií alebo pre svoje vlastné teórie, ktoré by sa tak menili na zdôvodnene prijateľné poznatky.

¹⁴ Prvým filozofom, ktorý túto črtu empirickej vedy detailne analyzoval, bol K. R. Popper (pozri napr. Popper 1997). V súčasnosti kriticky rozvíja Popperove idey D. W. Miller, napr. v (1994) a (2006).

¹⁵ Čo neznamená, že na ne nepoukazujú vôbec: známa Duhem-Quinova téza, na ktorú tu narážam, nepreukazuje nemožnosť falzifikácie (resp. zisťovania nepravdivosti) tzv. teoretického zhľuku, ale to, že nie je možné s dobrými dôvodmi rozhodnúť, ktorá zložka zo zhľuku je za falzifikáciu zodpovedná.

To, prečo nejde o prvok epistemologický, ale metodologický, sa dá vysvetliť aj návratom ku Kolmanovmu textu. Empirická veda je evidentne spoločenskou záležitosťou a *pripisovanie poznania* má bez pochyb sociálny status aj v oblasti empirickej vedy. Avšak to, čo jedna osoba pripisuje druhej, nemusí byť poznáním. Otázka preto znie: Má sociálny status aj (pravdivé) *poznanie*? Keďže je pravdivosť poznatkov určovaná aj stavom sveta, ktorý je neredukovateľný na naše akceptácie, odpoveďou je *nie*. Ak je totiž veta X, ktorú akceptujeme ako pravdivú, *aj fakticky pravdivá*, naše „rozhodnutie akceptovať ... X ... nie je identické s vetou X a ani so stavom vecí, ktorý X opisuje ... Rozhodnutie akceptovať vetu ako pravdivú ... vždy presahuje vetu samotnú a dokonca aj jej pravdivosť“ (Miller 2006, s. 180). Podobne, Kolmanove tvrdenie, že „pokud tam [na scéne] taková osoba [farmárov pomocník, ktorý vie, že ide o handry visiace na kríku a nie o kravu], resp. patřičné rozlišení či důvod toto rozlišení uznávat není, není ani důvod hovořit o mýlce či selhání poznání“ (2010, s. 39), je zrejme správne, tá správna otázka pre proponentov NP však znie, či je tu dôvod hovoriť o poznání. Kladná odpoveď by viedla nielen k absurdnému záveru, že všetky striktné existenčné výroky (ako napr. „Existujú neutrína“; „Existuje Boh“; atď.) sú *ex definitione* poznatkami (keďže voči nim z princípu nemôžu existovať empiricky zaznamenateľné protipríklady¹⁶), ale aj k záveru, že *poznatky sú nevyvrátenými domnienkami*. Nachádzanie omylných dobrých dôvodov je totiž zbytočné: je úplne jedno, či má pripisujúci nejaké dôvody akceptovať farmárovo presvedčenie alebo či, naopak, nemá žiadne dôvody ho odmietnuť, pretože to nijako neurčuje, či je dané presvedčenie pravdivé. Keďže sú však len pravdivé presvedčenia poznatkami, musí proponent NP zaujať postoj, že o pravdivosti presvedčení *bud'* nemusíme vedieť vôbec (agnosticizmus) *alebo* o nej vieme bez dobrých dôvodov (skepticizmus).¹⁷ Zdá sa mi, že Kolman by preferoval druhú možnosť, čím by však zaujal postoj epistemologického skepticizmu (viď bod C v časti 3).

Osobne tento postoj vítam a pridávam názor, podľa ktorého „rozumný skeptik ... nepochybuje o tom, že môžeme spoznať pravdu, myslí si však, že ju môžeme poznať len vďaka šťastnej domnienke“ (Miller 2006, s. 150), teda nie pomocou metódy. Uvedomujem si, že väčšina súčasných epistemológov by uvedený názor odmietla, pretože ich obľúbenou otázkou je, čo odlišuje šťastnú (pravdivú) domnienku od (skutočného) poznania. Azda už bolo povedané dost' na to, aby som nemusel na položenú otázku reagovať, keďže kontext, v ktorom vyvstáva, považujem za scestný: väčšina epistemológov márne hľadá podmienky, ktoré by boli vecou našich kognitívnych schopností (interných alebo externých) a ktoré by zároveň poznanie *konštituovali*.¹⁸ To je však od základu chybný prístup, ako naznačil Tarski aplikovaním svojej teórie pravdy na metodológiu. Navyše, skeptická odpoveď, podľa ktorej je

¹⁶ Empirická nevyvrátenosť striktné existenčných tvrdení je vysvetlená v (Popper 1997, oddiel 15).

¹⁷ Externalizmus nie je treťou možnosťou, pretože (ako som naznačil v poznámke 13) takisto stojí pred dilemou či dobré dôvody v prospech pravdivosti presvedčení existujú alebo nie a či sú kognitívne prístupné, ak nie poznávajúcemu subjektu, o ktorého presvedčenie ide, tak nám ako druhým osobám.

¹⁸ Napr. L. Zagzebski (2004, s. 100) tvrdí, že ak je hodnotné mať poznanie, cieľ (pravda) nemôže byť splnený len vďaka šťastnej náhode, pričom zárodky tohto názoru nachádza už u Aristotela.

poznanie pravdy vecou šťastného domnievania sa, objasňuje aj Davidsonovu tézu uvedenú vyššie, podľa ktorej pravda nie je radikálne epistemická ani neepistemická. Ak niekoho irituje, že pravdy poznávame vďaka šťastným domnienkam a ak ho neupokoja ani fakt, že domnienky je možné prísne (tj. kriticky a vecne) testovať, a tak zistiť, že pravdivé nie sú, potom zrejme hľadá v oblasti epistemológie niečo, čo sa tam nájsť nedá. Metódy overovania majú sociálny aj empirický rozmer, neposkytujú nám však žiadne epistemologické výhody: *teória, ktorá prejde testom, má ten istý hypotetický status ako pred testovaním*, a to bez ohľadu na naše zhody a záväzky. Poznanie nie je zdôvodneným pravdivým presvedčením.

Ak však o pravdivosti teórií či presvedčení nemáme zdôvodnené poznanie, potom ani sociálne väzby nehrajú v procese poznávania epistemologickú úlohu: neposkytujú žiadne dobré dôvody, ktoré by nám dávali vytúžené poznanie. Ktosi by sa tak mohol pýtať, prečo by si aj sám farmár nemohol povedať: „Pokiaľ niet osoby a či dôvodu, ktorá (ktorý) by narušil moje presvedčenie, mám poznatok“? Hoci ide o diskutabilný návrh, tá správna otázka znie zasa inak, a síce: Načo vlastne treba ďalšiu osobu? Domnievam sa, že *ďalšiu osobu treba na kontrolu (nie na ustanovenie) už existujúcich presvedčení*. Skeptické varovanie by pritom mohlo znieť aj tak, že sociálne väzby nemôžu poskytovať ani „negatívne dobré dôvody“, tj. dobré dôvody pre nepravdivosť kontrolovaných presvedčení. *S inými osobami a so svetom neinteragujeme kvôli tomu, aby sme zmenili epistemologický status našich presvedčení* (napr. z „domnienka“ na „zdôvodnené presvedčenie“), *ale preto, aby sme s presvedčeniami mohli niečo urobiť*, a to odmietnuť ich ako nepravdivé. Spomínané interakcie nám neumožňujú presvedčenia potvrdiť, zdôvodniť, odobriť, ustanoviť, podporiť či verifikovať. V pozadí tohto návrhu stojí oklieštená verzia princípu empirizmu, podľa ktorej *„žiadna hypotéza, ktorá bola akceptovaná, nemôže byť odmietnutá bez pozorovania a experimentu“* (Miller 2006, s. 90). Nie je však rozumné vyžadovať, aby boli hypotézy na základe experimentu aj akceptované, pretože to vedie k nekonečnému regresu.¹⁹

„žiadny empirický argument (argument z pozorovania a experimentu) nemôže byť predložený za alebo proti akémukoľvek tvrdeniu Φ (vrátane tvrdenia, že hypotéza h by mala byť akceptovaná alebo vyradená), pokiaľ tvrdenie Φ nebolo akceptované. Na to, aby sme mali argument pre akceptovanie h , musíme teda vopred akceptovať Φ . Do kompetencie princípu empirizmu ... spadá preto iba rozhodovanie o tom, či hypotézy odmietnuť alebo nie.“ (Miller 2006, s. 89)

Tradičná otázka „O čom by sme mali byť presvedčení?“ nie je dôležitá, pretože poznanie (tobôž vedecké) „môže byť považované za rastúci systém problémov, skôr ako za systém presvedčení. A predbežná akceptácia teórie ... znamená pre systém problémov sotva viac než to, že je pokladaná za hodnú ďalšej kritiky“ (Popper 1994, s. 103). Dôležitá otázka znie, ako sa teórie a presvedčenia dajú kriticky testovať? Tézou tohto článku je, že *sociálne väzby plnia práve metodologickú, nie epistemologickú úlohu*: sú to body vzájomnej kontroly, vpletené do metód overovania, ktoré nesúvisia s

¹⁹ Nehovoriac o tom, že takýto pozitívny prístup by stroskotal na probléme indukcie a musel by čeliť aj ďalším problémom, z ktorých som niektoré rozobral práve v tomto článku.

hľadáním dobrých dôvodov. *Sociálne väzby a interakcie so svetom umožňujú zmenu našej mienky, nie jej ustanovenie.* Tak je možné naplniť spomínaný postulát prijateľnosti teórií navrhnutý Tarskim. Metodologické funkcie sociálnych väzieb by si, samozrejme, zaslúžili bližšie skúmanie, ktoré však presahuje ciele tohto článku.

Záver

Pokúsil som sa objasniť, prečo sociálny obrat, ktorý uskutočnil R. Brandom, a ktorý v (2010) propaguje V. Kolman, neposkytuje riešenie Gettierovho problému a ani plodné vysvetlenia, ako môžeme mať pravdu (a tak poznanie) a ako sa môžeme myliť a naše omyly identifikovať. Hlavnou chybou sociálneho obratu normatívneho pragmatizmu v oblasti epistemológie je, že rozvíja tradičný pozitívny pohľad na sociálne väzby, ktoré majú plniť konštitutívnu úlohu pri poznávaní. To, čo je záležitosťou našej „intersubjektívnej normatívnej moci“, však nie je pravdivosť poznatkov, ale iba kontrola pravdivostných hodnôt poznatkov, ktorá sa vyznačuje dvomi črtami: plní negatívnu a metodologickú (nie epistemologickú) funkciu. Sociálny obrat by tak mohol byť zachovaný ako metodologický nástroj negatívnej kontroly (nie ustanovenia) našich presvedčení, ktorý nezdôvodňuje ani svoje vlastné výsledky ako pravdivé. Zdá sa, že pospolitosť zohráva negatívnu metodologickú úlohu.

Literatúra.

- Cepko, J. (2011): “Poznámka k Daidalovým sochám (*Meno* 98b).” In *Poznanie a demarkácia*, ed. U. Wollner, TRIBUN EU, Brno, 2011.
- Davidson, D. (2001): *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford
- Gettier, E. (1963): “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis* 23: 121–123.
- Hetherington, S. C. (1996): *Knowledge Puzzles. An Introduction to Epistemology*. Westview Press, Boulder & Oxford.
- Kolman, V. (2010): “Řízení se pravidlem jako nový název pro staré věci.” *Filosofie dnes* 2: 25–39.
- Kořátko, P. (2000): “Paradox jednání podle pravidla.” *Neon* 2: 34–35.
- Kořátko, P. (2010): “Popis, vjem, zdůvodnění a identifikace.” In *Realizmus, internalizmus, individualizmus. Ku knihe Petra Kořátka Interpretace a subjektivita*, ed. M. Zouhar, Infopress, Bratislava, 2010, s. 204–215.
- Lehrer, K. (1999): *Teória poznania*. Infopress, Bratislava.
- Miller, D. W. (1994): *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Open Court Publishing Company, Chicago & La Salle.
- Miller, D. W. (2006): *Out of Error. Further Essays on Critical Rationalism*. Ashgate Publishing Company, Aldershot.
- Popper, K. R. (1994): *The Myth of the Framework*. London, Routledge.

- Popper, K. R. (1997): *Logika vědeckého bádání*. OIKOYMENH, Praha.
- Popper, K. R. & Miller, D. W. (1987): “Why Probabilistic Support Is Not Inductive.” *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 321: 569–591
- Rorty, R. (1991): “Veda ako solidarita.” In *Za zrkadlom moderny*, eds. E. Gál & M. Marcelli, Archa, Bratislava, 1991, s. 193–208.
- Taliga, M. (2009): “Nekonečný príbeh zdôvodňovania.” *Filosofický časopis* 57: 353–373.
- Taliga, M. (2010): “Causality, Truth, and Reality.” *Organon F* 17: 488–507.
- Tarski, A. (1995): “Sémantická koncepcia pravdy a základy sémantiky.” *Organon F* 2: 18–54 (Tarskeho pôvodná stať, ktorú preložil do slovenčiny A. Riška, vyšla r. 1944 v *Philosophy and Phenomenological Research*.).
- Wittgenstein, L. (1993): *Filosofická zkoumání*. Filosofický ústav AV ČR, Praha.
- Wollner, U. (2007): “Existuje medzi jednotlivými *téchnai* hierarchia?” In *Problém hraníc medzi filozofiou, umením a vedou*, ed. J. Šuch, FHV, Banská Bystrica, 2007, s. 202–208.
- Zagzebski, L. (2004): “What is Knowledge?” In *The Blackwell Guide to Epistemology*, eds. J. Greco & E. Sosa, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, s. 92–116.
- Zouhar, M. (2010): “Určité deskripcie, deskriptívna identifikácia a poznanie.” In *Realizmus, internalizmus, individualizmus. Ku knihe Petra Kořátka Interpretace a subjektivita*, ed. M. Zouhar, Infopress, Bratislava, 2010, s. 182–203.

Tažení proti autorovi

Crusade against the Author

Koncept autora v teoretickém myšlení 20. století, s přihlédnutím k významovému aspektu literárního díla

Tomáš Jacko

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

Abstrakt/Abstract:

Ve dvacátém století se nejrůznější společenské vědy musely obecně vyrovnávat s relativizací těch nezákladnějších konceptů, jako je komunikace, text, význam, bytí nebo realita. Současně se pak začalo nevyhnutelně otřásat i heuristické, intuitivní pojetí autora jako „toho, kdo píše“. Naše pojednání představuje stručný exkurz do moderního teoretického myšlení, které se z tohoto hlediska otázkou autora zabývalo. Zmiňujeme se o Nové kritice, která odmítala pátrání po autorově záměru a usilovala o interpretaci literárního díla jako soběstačné entity. Dále pojednáváme o Rolandu Barthesovi, který prosazoval pojetí díla jakožto součásti textového pole, přičemž otázka autora je pro něho zcela irelevantní. Posléze věnujeme pozornost způsobu, jímž se k autorovi staví Michel Foucault. Ten rozebírá jeho diskurzivní fixaci a táže se, jakou funkci plní koncept, s nímž člověk ve skutečnosti pracuje, když o autorovi hovoří. Závěrem se zaměřujeme na určité prvky kultu osobnosti, které lze na konci dvacátého století i v současnosti v pojetí autora vysledovat. Referenčním rámcem celého pojednání je vztah konceptu autora k představě esenciálního významu literárního textu.

The twentieth century saw a whole range of disciplines within the field of social sciences struggle to come to terms with a relativisation of some of the fundamental concepts of traditional thinking, such as communication, text, meaning, existence, and reality. Inevitably, the heuristic, intuitive notion of the author as "the one who writes" also started to fray around the edges. Our article presents a short overview of some modern theoretical thinking that has tackled the question of the author in this new context. We mention the New Critics, who refused to seek the author's intention and endeavoured to interpret literary works as autonomous entities. We then discuss Roland Barthes and his conception of literary work as part of an indefinite textual field; in this conception Barthes considers the question of an author as entirely irrelevant. Then we focus our attention on how the problem of the author is addressed by Michel Foucault. He treats the author as a concept, explores its discursive implications, and examines the modalities of its functioning. In the final part of the article we focus on certain marks of cult of personality that can be observed in authors at the end of the twentieth century as well as today. As a referential framework for our analysis, we employ the relation between the concept of the author and the essentialist notion of a determinate meaning of a literary text.

Úvod

Prakticky celé minulé století se neslo ve znamení boje proti konceptu autora coby původce literárního textu – k frontálnímu útoku vedenému na poli literární teorie a kritiky se připojili lingvisté, filozofové i psychologové. Stejně jako se v romantické kritické tradici zdálo být víceméně samozřejmé, že osoba autora je klíčovým elementem geneze jakéhokoli literárního textu a že (esencialisticky pojímaný) význam takového textu je třeba hledat v autorově záměru, řadě čelných představitelů teoretického myšlení dvacátého století se naopak jevilo jako nezpochybnitelné, že autora je zapotřebí v rámci kritického pohledu na text upozadit, případně jej přímo odstranit. Snadno se to řekne, hůře provádí: eliminace autora se ukázala být komplikovaným úkolem a vyvolala řadu nových problémů.

V této stati se pokusíme stručně naznačit, jakými směry se teoretické myšlení věnované konceptu autora v průběhu dvacátého století ubíralo, přičemž podrobněji se budeme věnovat třem přístupům – Nové kritice, R. Barthesovi a M. Foucaultovi. Naším záměrem tedy pochopitelně není pokrýt veškeré relevantní myšlenkové proudy a rozebrat všechny vyvstávající otázky, k nimž představitelé těchto proudů nabízeli (nebo nenabízeli) více či méně uspokojivé odpovědi. Předkládáme tu selektivní historický exkurz, na jehož pozadí lze uvnitř uvedeného tématu konstruovat jistý koherentní vývoj.

Během našich úvah budeme odkazovat na kategorii významu pojímanou úmyslně tradičně jako určitou esenciální, determinující kvalitu literárního díla: autor význam do díla vkládá, dílo jej obsahuje, čtenář jej nalézá a vykládá ve vztahu ke světu, jemuž je dané dílo zrcadlem. Předpokládáme-li z tohoto pozitivistického hlediska existenci konkrétního autora určitého díla a předpokládáme-li současně určitý význam tohoto díla, je autor díla rovněž autorem dotyčného významu. Hledáme-li pak takový význam, pátráme vlastně po tom, „co chtěl autor říci“, případně „jak to autor myslel“. Představa, že autor nechtěl říci nic nebo že to nemyslel nijak, je neudržitelná, protože pokud by skutečně nechtěl nic říci nebo by se minimálně v okamžiku tvorby neoddával žádným myšlenkám, neměli bychom jeho dílo před sebou. Můžeme si pochopitelně představit případ, kdy se „skutečný“ záměr autora od „skutečného“ významu jeho díla objektivně liší – v takové situaci však důsledkem předestřené logiky nebude zpochybnění vztahu autor-význam, nýbrž zpochybnění autorových tvůrčích kvalit: dotyčná diskrepance bude projevem autorovy nedostatečné schopnosti vyjádřit žádoucí význam vhodnými výrazovými prostředky.

Naší snahou bude ukázat, že spolu s problematizací konceptu autora dochází i k problematizaci myšlenky takto esencialisticky vnímaného definitivního významu literárního textu.

I. První výstřely

Vymanit se z tradice hledání autora v daném díle – a současně i z tradice nahlížení díla prizmatem představy dotyčného autora, tedy z tradice hledání daného díla v jeho autorovi – se pokusili programově a systematicky především představitelé Nové kritiky. Již před nimi se ovšem tímto směrem ve svých úvahách ubírali ruští formalisté (V. J. Propp, V. B. Šklovskij aj.) i mnozí jiní badatelé a spisovatelé. Relativně kategoricky se v tomto ohledu vyjadřuje například D. H. Lawrence:

Umělec je obvykle prokletý lhář, avšak jeho umění, je-li to umění, vám řekne pravdu o jeho dni. A pouze na tom záleží. [...] Nikdy nedůvěřujte umělci. Důvěřujte příběhu. Skutečnou úlohou kritika je zachránit příběh před umělcem, který příběh vytvořil.¹

T. S. Eliot pak poukazuje na to, že autor sice může mít při psaní svého díla určitý záměr, který se pak transformuje ve význam tohoto díla, avšak že autor nemůže být sám o sobě garantem tohoto významu, neboť v průběhu svého života podléhá, spolu se svými myšlenkami a názory či se vzpomínkami na ně, nevyhnutelným změnám. Autorem zamýšlený význam díla tak může být podle Eliota v určitém časovém okamžiku do jisté míry poznatelný a uchopitelný, avšak vzhledem k jeho transformačnímu potenciálu jej nelze klást nad (odlišný) význam, který v díle nalezne libovolný čtenář:

Básník se může přirozeně pokusit o upřímný výklad svého vlastního způsobu psaní – a je-li dobrým pozorovatelem, může být výsledek poučný. A v určitém, ovšem velmi omezeném ohledu ví on lépe než kdokoli jiný, co jeho básně „znamenají“; možná si vzpomíná na to, jak je psal, možná ví, co do básní vkládal a co z nich pak v nerozpoznatelné podobě vzešlo, možná ví, čeho se snažil dosáhnout a jaký význam měl na mysli. Avšak význam určité básně lze nalézt právě tak v tom, co tato báseň znamená pro ostatní, jako v tom, co znamená pro svého autora. Vždyť básník se v průběhu času může stát pouhým čtenářem svých vlastních děl a svůj původní záměr zapomenout – nebo, aniž by zapomněl, jednoduše jej změnit.²

Podobnou myšlenku ilustruje na příkladu výtvarného umění Paul Valéry, nicméně nezaměřuje se na dynamickou povahu autorova záměru – klíčový je pro něho moment finalizace uměleckého díla. Valéry ukazuje, že v okamžiku, kdy je umělecké dílo dokončeno a takřkajíc vypuštěno do světa, je autorem zamýšlený význam vydán napospas obecnosti stejně jako dílo samotné. Autorův případný komentář k tomuto „původnímu“ významu, ba i autorovo nejupřímnější přesvědčení o něm má pak na teoretické rovině naprosto stejnou váhu jako názor kohokoli jiného:

Jakmile je dílo vydáno, jeho interpretace ze strany autora nemá o nic větší hodnotu než jakákoli jiná interpretace, ať už ji vysloví kdokoli.

¹ Lawrence (2003, s. 14).

² Eliot (1986, s. 122).

Pokud jsem namaloval portrét Petra a někomu jinému připadá, že můj obraz spíše než Petra připomíná Jakuba, nemohu nic namítat – a jeho tvrzení má hodnotu tvrzení mého.

Můj záměr je pouze mým záměrem; a dílo je dílo.³

V uvedených příkladech se autorova role ve vztahu k významu díla do jisté míry relativizuje; autorův záměr a jeho pohled na vlastní dílo hrají i nadále určitou roli, avšak autor postupně ztrácí patent na pravdu. Ptát se po osobě autora a po autorově výkladu určitého díla je stále relevantní, avšak pro potřeby teoretického rozboru to již není dostačující.

II. Autor v izolaci – Nová kritika

Nová kritika postupovala ještě důsledněji. Pod vlajkou snahy o čtení oproštěné od veškerých vnějších, a s dílem tedy nesouvisejících vlivů usilovali její představitelé o to, aby byl koncept autora od procesu kritického čtení a od analýzy textu jako takové zcela oddělen.

Jejich východiska lze v tomto ohledu rozdělit do dvou okruhů. Za prvé tu byl nezájem o biografické údaje týkající se autora jako historické osobnosti. V centru tohoto nezájmu tkvělo přesvědčení, že takové biografické údaje nepřinášejí z hlediska četby žádnou přidanou hodnotu. Nejde tu o to, že by historiografické bádání v oblasti života jednotlivých autorů bylo bezpředmětné a nemělo co říci jako takové, ba ani o jeho diskvalifikaci coby společenskovední disciplíny. Ve své vlivné, ač značně rozporuplně přijaté eseji „Intencionální klam“ (*The Intentional Fallacy*, 1946, rev. 1954), již lze považovat za vytyčení jednoho ze základních východisek Nové kritiky coby ústředního proudu amerického formalismu, William K. Wimsatt Jr. a Monroe C. Beardsley vysvětlují, že biografické bádání je legitimní a atraktivní, avšak že je zapotřebí je striktně oddělit od analytického rozboru autorova díla:

Pokud v rámci literárních věd poukazujeme na biografické bádání [*personal studies*] s tím, že je odlišujeme od bádání v oblasti poetiky [*poetic studies*], jistě tak není třeba činit s úmyslem zlehčovat význam prvního z nich. Vystává tu ovšem nebezpečí, že biografické bádání a bádání v oblasti poetiky bude zaměňováno, a dále se stává, že se v oblasti biografického bádání postupuje chybně tak, jako by se jednalo o bádání poetické.⁴

Za druhé šlo o názor, že autorský záměr je zcela irelevantní veličinou, a to mimo jiné i proto, že k něčemu takovému jako „skutečný záměr autora“ nemáme coby čtenáři zkrátka a dobře přístup:

Uvedli jsme, že autorův úmysl [*design*] či záměr [*intention*] jakožto norma pro účely posouzení úspěšnosti literárního uměleckého díla není ani k dispozici, ani

³ Valéry (1973, s. 1191).

⁴ Wimsatt & Beardsley (2001, s. 1381).

žádoucí, přičemž se domníváme, že tento princip zasahuje hluboko do některých rozdílů v historii kritických přístupů.⁵

Zde je možno poznamenat, že jediné, s čím můžeme v daném ohledu pracovat, je naše představa o autorovi jako člověku a dále naše představa o jeho záměru. Ostatně i v případě, kdy konkrétní autor svůj záměr výslovně popsal, nemáme k dispozici jeho skutečný záměr, nýbrž pouze další text, o jehož záměru můžeme nanovo diskutovat. Vezměme si například Poeovu báseň „Krkavec“⁶ (*The Raven*, 1845) a jeho „vysvětlení“ ve „Filozofii básnické skladby“ (*The Philosophy of Composition*, 1846) – Poeova esej vyvolala značný zájem a nelze popřít, že se k ní mnozí kritici i překladatelé „Krkavce“ vztahovali. Na druhé straně však od počátku panovaly pochybnosti o její „pravdivosti“, a obecně pak i o její relevantnosti pro čtení básně samotné. Dnes je možno tvrdit, že tato esej představuje především samostatný text zastávající významné místo v kánonu estetických teorií umění – spíše než referenční nástroj, který by byl nezbytný pro interpretaci jedné konkrétní básně.

Totéž pochopitelně platí i o autorovi žijícím a o jeho případném, byť i upřímně míněném, aktuálním vyjádření k vlastnímu dílu. I takové vyjádření lze nanovo podrobit interpretaci a pátrat po jeho významu. Tázání se po autorově záměru je v takovém případě – možná poněkud paradoxně – z určitého hlediska ještě beznadějnější.

Dovolíme si tuto myšlenku stručně rozpracovat. Na první pohled se totiž může zdát, že není nic snazšího, než se autora „prostě zeptat, jak to myslí“. Rozhovory s více či méně známými spisovateli jsou ostatně nedílnou součástí mnohých (více či méně) literárně zaměřených periodik – a nejen jich – a otázka „co jste chtěl/a čtenářům svojí nejnovější knihou říci?“, byť zakuklená do elegantnějších formulací, se jaksí automaticky nabízí i očekává. Teoreticky je však možné si představit, že autor během svého života tutéž otázku ohledně jednoho daného díla vyslechne dejme tomu stokrát a stokrát na ni odpoví. Již obtížněji je pak nicméně představitelné, že v těchto stech případech poskytne každému tazateli vždy tutéž – identickou – odpověď; autorovy odpovědi budou pravděpodobně v jednotlivých případech kontextuálně podmíněné. Jinak bezesporu odpoví dobrému příteli nad odpoledním šálkem kávy a jinak anonymnímu tazateli, jenž jej s dotazem na autorský záměr probudí telefonátem uprostřed noci. Jinak odpoví redaktorovi významného časopisu, od něž dostane za rozhovor tučný honorář, a jinak své desetileté dceři, která se jej ptá, „proč to tak napsal“. Jinak odpoví dvacet minut po slavnostním křtu dotyčné knihy a jinak dvacet let od těžké chvíle. Jinak bude hovořit, pokud vůbec, ve stavu značné opilosti a jinak pak ve stavu, v němž se bude nacházet nadcházejícího rána. A tak dále.

Badatel, jenž by měl k těmto odpovědím přístup a jenž by se v nich snažil nalézt alespoň nějaký náznak souvislosti (tedy onen význam dotyčného literárního díla), by

⁵ Ibid. (s. 1375).

⁶ Kloníme se k překladu „Krkavec“ namísto tradičního českého překladu „Havran“, a to s ohledem na sémantický náboj slova „raven“. Tento přístup jsme uplatnili i v překladu dotyčné básně, jenž je jejím nejnovějším knižně vydaným převodem do českého jazyka (Poe, E. A.: *Krkavec*, překl. T. Jacko, Prstek, Praha 2008).

měl před sebou úkol vpravdě sisyfovský. Na jedné straně by se musel vyrovnat s řadou prakticky neřešitelných otázek: Má brát všechny odpovědi doslova? Příkládat všem stejnou váhu? Co si pak počít s rozpory mezi nimi? Lze některé odpovědi interpretovat, tedy hledat v nich „skrytý“ význam? Které a na základě jakých kritérií? Lze některé odpovědi zanedbat – například ty, jež byly poskytnuty pod vlivem omamných látek? Nebo je právě těmto odpovědím třeba příkládat zvláštní váhu? Na druhé straně by však hlavně musel být neustále ve střehu: autor může v kterýkoli okamžik poskytnout novou odpověď, říci o významu svého díla něco zcela zásadního, co bude s jeho dosavadními výpověďmi v naprostém nesouladu – a přesto s nimi bude muset být uvedeno v soulad.

V tento okamžik je vhodné si povšimnout dvou zajímavých momentů. Za prvé se stejně jako v případě autora již zesnulého skutečně ukazuje, že ani k výkladům autora žijícího nelze přistupovat jinak než jako k jeho „dalším textům“ – náš imaginární badatel přece stojí před problémy, jež mohou snadno vyvstat při analýze jakéhokoli souboru literárních materiálů. Za druhé a především je poněkud nápadné, že se v rámci úsilí o nalezení významu určitého literárního díla náhle zabýváme zcela jinými texty než textem právě tohoto díla samotného. Ba co více, tyto nové texty před nás spolu s uvedenými problémy kladou výzvy stejného typu jako onen text původní. Hledáme-li totiž odpověď na otázku, zda autorovy odpovědi brát doslova, nebo zda je určitým způsobem interpretovat, zda některé preferovat či zda některé vyloučit, dostáváme se oklikou na počátek naší cesty. Opět stojíme před záhadou významu autorova textu (ovšem již zcela jiného textu – ve vztahu k mírně pozapomenutému původnímu textu dotyčného díla můžeme hovořit o metatextu) a opět se nabízí zdánlivě prosté – a již osvědčené – řešení: zeptejme se autora, co si s těmi všemi odpověďmi počít, co znamenají. A anabáze může začít nanovo. Po několika kličkách a osmičkách se tak had s konečnou platností zakusuje do vlastního ocasu – nehledě na to, že se jen obtížně zbavíme pocitu, že jsme se spolu s naším imaginárním badatelem celou dobu skutečně zabývali něčím, co má s původním literárním dílem jen pramálo společného.

Wimsatt a Beardsley ve své eseji podobným způsobem rozebírají hypotetickou situaci, kdy by se literární kritik v rámci sázky zeptal (v roce 1946 dosud žijícího) T. S. Eliota na jeho záměr ve vztahu k jednomu konkrétnímu verši básně „Píseň lásky J. Afreda Prufrocka“ (*Love Song of J. Alfred Prufrock*, 1915). Bezvýchodnost tázání se po autorově záměru, a to bez ohledu na to, zda je možno se tázat přímo živého autora, nebo nikoli, však trefně shrnují již v úvodní části svého textu, kde – dle svých vlastních slov úmyslně axiomaticky – vymezují některé jeho fundamentální teze:

Je třeba se zamyslet nad tím, jakým způsobem kritik hodlá odpověď na otázku po [autorově] záměru získat. Jak může zjistit, čeho se básník snažil dosáhnout? Pokud toho básník dosáhl, ukazuje báseň sama, o co usiloval. A pokud se to básníkovi nepodařilo, není báseň vhodným zdrojem informací a kritik se musí

vydat mimo ni – pro doklady vypovídající o záměru, jenž se v básni neuskutečnil.⁷

Postupně se ovšem zároveň ukazuje – a to je z našeho hlediska zřejmě nejdůležitější –, že autorský záměr, i kdyby navzdory všemu výše řečenému skutečně byl určitým způsobem objektivně poznatelný, není na místě ztotožňovat s významem díla. Jinými slovy vyvstává otázka, proč bychom měli se samozřejmostí předpokládat, že záměr autora a význam jeho díla jsou pojmy jdoucí ruku v ruce – že jsou ekvivalentní nebo že jeden vždy plyne z druhého. Z výše citovaného odstavce Wimsatta a Beardsleyho zjevně plyne, že k takovému ztotožnění neexistuje důvod. Pokud totiž budeme předpokládat možnost, kdy se autorův záměr „v básni neuskutečnil“, je logické, že taková báseň má význam odlišný od autorova záměru (nebo nemá význam žádný). Tuto myšlenku stojí za to důrazně odlišit od dosud popisované epistemologické problematičnosti autorského záměru. Nejde totiž jen o to, že záměr autora pojímaný coby zdroj významu je obtížné či nemožné zjistit, že takový záměr či přinejmenším „zprávy“ o něm podléhají dynamice změn souvisejících nevyhnutelně s plynutím času a že by se definitivnost jakéhokoli soudu o autorském záměru musela okamžitě opět rozplynout v nekonečné pluralitě možných subjektivních interpretací. Nejde ani o to, že bychom na tomto místě chtěli možnost existence autorského záměru zcela popřít (ačkoli nechceme skrývat, že při jiné příležitosti bychom se v našich úvahách tímto směrem rovněž s chutí ubírali). Hlavním závěrem bude pro nás v tento okamžik myšlenka, že záměr autora jakožto klíč k významu literárního díla zkrátka a dobře neobstojí.

Povšimněme si, že Nová kritika autora jako koncept, ba ani jako osobu nezavrhuje; ano, velmi deklaratorním způsobem mu vyjadřuje nezáměr, čímž ovšem potvrzuje, že s autorem počítá jakožto s entitou, s jejíž tradičně pojímanou existencí je třeba se nějak vyrovnat. Roland Barthes v této souvislosti prohlásil, že Nová kritika navzdory všemu svému úsilí pozici autora v teoretickém diskurzu v podstatě upevnila.⁸ Podívejme se nyní blíže, jakým způsobem právě Barthes pojednává o autorovi v eseji „Smrt autora“ (*La mort de l'auteur*, 1968), která se ve své době setkala s velmi živou odezvou a která dnes představuje jeden z kanonických textů moderní literární teorie.

III. „Pověste ho vejš!“ – Roland Barthes

Barthesova „Smrt autora“ byla publikována v době, kdy problematizace autora a jeho odsunutí z centra pozornosti literárněvědného, jazykovědného a filozofického bádání nebyly již dávno žádnou novinkou. Význam „Smrti autora“ tkví – minimálně z našeho hlediska – hlavně v tom, že Barthes z důsledné eliminace konceptu autora vyvozuje důsledky v oblasti úvah o způsobu existence literárního díla jako textu a v oblasti tázání se po jeho významové složce.

⁷ Ibid. (s. 1375).

⁸ Cf. Barthes (1984, s. 64).

Barthes hned z kraje svého textu poukazuje na to, že navzdory výše popsaným teoretickým pozicím jemu soudobé vědy „je říše Autora stále velmi mocná“, že koncept autora coby determinující faktor četby i pohledu na literaturu v rámci „běžné kultury“ hraje ve společnosti stále důležitou roli:

Autor stále ještě převládá v učebnicích dějin literatury, biografiích spisovatelů, časopiseckých rozhovorech a v samotném vědomí literátů, usilujících propojit prostřednictvím vlastního intimního deníku svou osobnost a dílo. Obraz literatury, který můžeme nalézt v běžné kultuře, je tyransky zaměřen na autora, jeho osobnost, jeho historii, jeho záliby a vášně; kritice stále ještě záleží na tom, aby prohlásila, že Baudelairovo dílo je krachem Baudelaira člověka, že dílo Van Goghovo pochází z jeho šílenství a dílo Čajkovského z jeho neřesti. Výklad díla je vždy hledán u toho, kdo je vytvořil, jako by přes víceméně průhlednou alegorii fikce šlo o hlas jedné a téže osoby: autora, který se svěruje.⁹

Ovšem na rozdíl od Nové kritiky, která existenci autora akceptovala, aby ji pak mohla ignorovat, Barthes vysvětluje, že autor je „moderní postavou bezpochyby vytvořenou naší společností“¹⁰, tedy čímsi umělým; navíc je něčím, co již bylo překonáno, a co je tudíž na místě cíleně a definitivně odstranit.

Barthes pohlíží na literární dílo především jako na text a ukazuje, že z tohoto hlediska je autor vlastně prázdnou kategorií. Opírá se přitom zejména o lingvistické pojetí subjektu a o teorii řečových aktů, přičemž vyzdvihuje performativní povahu veškerého textu v kontrastu k jeho tradičně předpokládané reprezentativní funkci:

[L]ingvistika dodala k destrukci Autora cenný analytický nástroj a ukázala, že výpověď je ve své podstatě prázdný proces, který funguje bezvadně i bez toho, že by jej bylo nutné zaplnit osobou mluvčího: lingvisticky není Autor ničím víc než tím, kdo píše, stejně jako *já* není nikým jiným, než tím, kdo říká *já*. Řeč zná „subjekt“, ne „osobu“, a tento subjekt, prázdný mimo výpověď samu, která jej definuje, stačí na „udržení“ řeči, tedy na její vyčerpání. [...] [P]sát již nemůže označovat operaci zaznamenávání, konstatování, reprezentace či, jak by řekl klasik, „vylíčení“ [*peinture*], ale to, co lingvisté v návaznosti na oxfordskou filozofii nazývají performativem – zřídka se vyskytující slovesnou formou (určenou výlučně první osobě a přítomnému času), ve které je jediným obsahem (jediným vyjádřením) výpovědi akt, kterým se sama pronáší: něco jako královské *Prohlašuji* či *Zpívám* dávných básníků.¹¹

Literární dílo nahlížené v tomto smyslu jako text pak náhle ztrácí svoji jedinečnost (vtisknutou autorem), ztrácí cosi, co bychom mohli nazvat transcendentální dimenzí skrývající autorovu jednoznačnou výpověď, a stává se prostorem slov, vět a výpovědí, z nichž všechny již byly někdy v určité podobě řečeny či napsány, vyslechnuty a přečteny. Text je z tohoto hlediska předivem, které nelze rozmotat, a jeho uživatel jej

⁹ Ibid. (kurzíva R. B.).

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. (s. 66–67, kurzíva R. B.).

nemůže překročit, opustit, neutralizovat. Je možno jej pouze replikovat, kombinovat jeho elementy a donekonečna vytvářet elementy nové, které ovšem novými nejsou.

Jako velmi jednoduchý příklad popisovaného pojetí textu si lze vzít zcela banální větu „Máma má maso“. Nyní, v tento okamžik, kdy zacvakaly klávesy a naše věta se objevila na monitoru počítače – nebo nyní, v tento okamžik, kdy zabzučela tiskárna a věta se objevila na listu papíru – nebo nyní, v tento okamžik, kdy naši větu čtou něčí oči –, tato věta vznikla/vzniká/vznikne, a přitom bezpochyby již dávno předtím existovala, byla tisíckrát napsána a vyslovena (nemluvě o jejích jednotlivých slovech). Je lhostejno, zda o ní budeme uvažovat jako o aktuálním sdělení odkazujícím k reálným skutečnostem, jako o mechanické učební pomůcce z čítanky nebo jako o velmi jednoduchém příkladu z tohoto odstavce našeho pojednání. Pokaždé se bude jednat o totožný text, o konstitutivní element nekonečného prostoru sestávajícího z tisíců identických, podobných i zcela odlišných vět, z nichž každá existuje bez nároku na jakoukoli originalitu – a rovněž bez nároku na jakýkoli jednoznačný význam.

Podobné vztahy a jejich proměny by bylo možno stejným způsobem identifikovat i v případě vět méně banálních, a jistěže i v případě kteréhokoli jiného textu v jakémkoli rozsahu, ať již v písemné nebo v mluvené podobě. Jejich společným jmenovatelem totiž bude vždy dvousměrný vztah k textovému prostoru, jež tyto jednotlivé texty tvoří a z něhož současně vycházejí.

Vraťme se však k otázce významu. Barthes poukazuje na to, že eliminace autora má za důsledek bezpředmětnost otázky po definitivním významu textu:

Jakmile je Autor jednou odsunut, nárok „dešifrovat“ text se stává naprosto zbytečným. Dát textu Autora znamená vnutit mu pojistku, opatřit jej posledním označováním, uzavřít psaní. [...] Prostor psaní můžeme procházet, ale ne odhalit; psaní skýtá bez přestání význam, ale vždy jen proto, aby jej ihned nechalo rozplynout: psaní vykonává systematické osvobozování se [*exemption systématique*] od významu. Přesně tak literatura [...], odmítající přidělit textu (a světu jako textu) „tajemství“, tedy nějaký konečný význam, uvolňuje aktivitu, kterou bychom mohli nazvat kontra-teologická a která je v pravém smyslu slova revoluční, neboť odmítnout ustanovit význam znamená konec konců odmítnout Boha a jeho hypostaze, rozum, vědu a zákon.¹²

V sugestivním závěru své eseje Barthes vyzdvihuje roli čtenáře, jemuž přikládá ve vztahu k textu klíčovou roli – roli, která podle něj dosud náležela autorovi. Čtenář je podle Barthese místem, kde se koncentruje mnohost jednotlivých „psaní“, kde se text v konečném důsledku uskutečňuje. „Jednota textu není v jeho původu, ale v jeho určení [...],“ píše Barthes, aniž by čtenáře jako koncept konkrétněji vykresloval. Ve stručných rysech nicméně nabízí podobné pojetí jako v případě autora: je-li autor redukován na lingvisticky pojímaný subjekt, jehož role není žádná jiná, než je „tím, kdo píše“, lze

¹² Ibid. (s. 68).

tvrdit, že čtenář je „pouze někým, kdo drží pohromadě [*tient rassemblées*] všechny stopy, z nichž je psaný text vytvořen.“¹³

Na scéně se tedy objevuje čtenář coby garant jednoty textu a uzurpuje si privilegované místo, jež dosud patřilo autorovi, nyní již nebožtíkovi. Domníváme se nicméně, že navzdory Barthesově okřídlené závěrečné větě, podle níž má být smrtí autora vykoupeno zrození čtenáře, můžeme z našeho hlediska jako hlavní posun identifikovat pozornost, již Barthes věnuje určitému způsobu autonomní existence literárního díla jakožto textu, jenž se uskutečňuje v procesu četby. Autor se rozplývá, čímž dílo přichází o možnost definitivního významu, avšak současně můžeme říci, že se autor rozplývá – a zásadní úlohu začíná plnit čtenář – právě proto, že je na dílo nahlíženo jako na text, ve kterém jakýkoli definitivní význam z podstaty věci absentuje. Seán Burke na tuto transformaci v knize *Smrt a návrat autora (The Death and Return of the Author, 1992)*, věnované francouzskému modernímu myšlení a otázkám autorství, pohlíží následujícím způsobem:

Dekonstrukce reprezentace a zrození čtenáře tak probíhají souběžně. To, co je získáno ze skutečnosti, přechází na čtenáře; současně s rozvojem čtení ustupuje reprezentace do pozadí. [...] Roland Barthes vlastně celou dobu nehovoří o smrti autora, nýbrž o uzavření reprezentace.¹⁴

Pro otázky, jež v této souvislosti okolo čtenáře nevyhnutelně vyvstávají, a obecně způsoby, jimiž se s konceptem čtenáře moderní myšlení vyrovnává, zde nemáme prostor. Podívejme se místo toho na to, jakým způsobem rozpracovával téma zmizení autora Michel Foucault v eseji „Co je to autor?“ (*Qu'est-ce qu'un auteur?*, 1968), která spatřila světlo světa ve stejné době jako „Smrt autora“, které se dostalo neméně výrazného ohlasu, a která především nabídla východiska, díky nimž je možno se v úvahách posunout od autorovy pomyslné hrobky k určitým konkrétním závěrům.

IV. Co s dobytým územím? – Michel Foucault

Foucault vychází stejně jako Barthes z předpokladu, že koncept autora coby původce literárního díla a jeho definitivního významu je překonán¹⁵. Avšak zabývá se způsoby, jimiž je takto vzniklý prázdný prostor zaplňován, a zejména analyzuje úlohy, které idea autora plní ve světě diskurzů. Pokud jde o pojem diskurz, zjednodušeně řečeno lze prohlásit, že jím Foucault rozumí jakoukoli písemnou či ústní výpověď spolu s tkanivem mocenských vztahů, které předurčují, zda a jakým způsobem daná výpověď může existovat, a které jsou jí zároveň posilovány, obnovovány či přetvářeny. Z obecnějšího hlediska pak lze hovořit o diskurzu i jako o souboru existujících či

¹³ Ibid. (s. 69, kurzíva R. B.).

¹⁴ Burke (2008, s. 45).

¹⁵ Foucault se v úvodní části své eseje ovšem rovněž pozastavuje nad tím, že koncept autora přece jen není překonán dokonale. Na dvou příkladech (dílo, *oeuvre* a psaní, *écriture*) ukazuje, že uvnitř určitých témat zůstává autor nadále skryt, že je – ač explicitně zavržen – implicitně stále přítomen coby persistentní instance v pozadí, bez níž lze o daných tématech jen obtížně uvažovat.

hypoteticky možných – tedy akceptovatelných – výpovědí v rámci určitého vědeckého oboru, v rámci určité instituce nebo například v rámci určité konkrétní sociální situace. V tomto kontextu pak Foucault vysvětluje, že nestačí autora pohřbít. Jedna věc totiž je uvědomit si, že představa autora coby tvůrce textu je neudržitelná, a druhá věc je tázat se, jakou jinou funkci tedy koncept autora plní tím, že je v literárněvědných, filozofických i čistě laických diskurzích používán.

Jedna skupina aspektů této funkce vyplývá z problematiky jména autora, kterou Foucault rozebírá z několika pohledů. Především je možno poukázat na rozdíl mezi jménem autora a vlastním jménem nějaké „obyčejné“ osoby na rovině referenční, tedy z hlediska vlastností vazby mezi jménem na jedné straně a osobou (nebo naší představou osoby), k níž takové jméno odkazuje, na straně druhé, a případně i přímo z hlediska proměny charakteristik této osoby:

Zpozoruj-li například, že Pierre Dupont nemá modré oči, nebo že se nenarodil v Paříži, nebo že není lékařem atd., stále platí, že se to jméno, Pierre Dupont, bude i dále vztahovat k téže osobě: vztah označení nebude kvůli tomu pozměněn. Naopak problémy, jež působí jméno autora, jsou mnohem komplexnější: jestliže objevím, že se Shakespeare nenarodil v domě, který dnes navštěvujeme, jde o změnu, která pochopitelně nepozmění působení [*fonctionnement*] autorova jména; jestliže by se však prokázalo, že Shakespeare nenapsal *Sonety*, které považujeme za jeho dílo, pak by šlo o změnu jiného rázu, jež by působení autorova jména nenechala beze změny. A kdyby se prokázalo, že Shakespeare napsal Baconovo *Organon* jednoduše proto, že též autor napsal díla Baconova i Shakespearova, pak by šlo o třetí typ změny, která působení autorova jména zcela modifikuje. Jméno autora tedy není přísně vzato vlastním jménem, jako jsou jimi jména jiná.¹⁶

Jak Foucault demonstruje na řadě příkladů, další specifické rysy jména autora vyvstávají v případě pseudonymů, a zejména v otázce jmen autorů, jejichž „skutečná“, historická existence je předmětem pochybností. Klíčová je přitom vždy role, kterou jméno autora hraje ve vztahu k textu uvnitř určitého diskurzu. Ukazuje se tak, že povaha konceptu autora náhle nabývá rysů do značné míry odlišných od „tradičního“ pojetí. Můžeme tvrdit, že polarita vztahu mezi autorem a literárním dílem se převrací: autor již není vnímán jako element stojící u geneze skupiny textů, jež jsou mu připisovány a jež jsou jeho jménem determinovány. Nejprve jsou tu naopak texty – a soubor určitých textů, jež klademe do jedné množiny, determinuje to, co nazýváme jejich autorem. Právě proto je důležité, zda budeme Shakespeara pokládat za autora *Sonetů*, či nikoli: jeho autorství (či neautorství) určitého textu konstituuje to, co máme při vyslovení výrazu „William Shakespeare“ na mysli. Jméno autora tedy funguje jako kategorie, která dostává smysl a je zároveň víceméně přesně vymezena tím, že jsou stanoveny její prvky.

Je pochopitelně možno se rovněž tázat, do jaké míry má skutečnost, že je určité dílo přiřazováno určitému autorovi, naopak vliv na naše vnímání určitého díla. Foucault

¹⁶ Foucault (2001, s. 825).

i toto působení reflektuje: můžeme identifikovat jistou katalyzační funkci na rovině hodnotových soudů, kterou podle něho jméno autora z tohoto hlediska plní – a to v kontrastu k funkcím víceméně organizační povahy plynoucích z prostého faktu, že je autor stavěn z hlediska „svých“ textů do výše naznačené postpozice:

[J]méno autora není jednoduše prvkem nějakého diskurzu (který může být podmíněm nebo přísudkem, který může být nahrazen zájmenem atd.); vykonává ve vztahu k diskurzům určitou roli; zajišťuje nějakou klasifikační funkci; takové jméno umožňuje uskupování [*permet de regrouper*] určitého počtu textů, jejich delimitování, vylučování některých z nich, jejich kladení do protikladu vůči jiným textům. Navíc uvádí do vztahu texty mezi sebou: [...] to, že více textů mohlo být dáno pod jedno jméno, naznačuje, že byl mezi nimi stanoven vztah homogenosti, nebo filiace, nebo ověření jedněch druhými, nebo vzájemného vysvětlení, nebo společného využití. Konečně jméno autora působí jako charakteristika určitého způsobu bytí diskurzu: skutečnost, že určitý diskurz má jméno autora [...], naznačuje, že onen diskurz není každodenní, lhostejnou mluvou, jež mizí, jež se zamihotá a pomine [*flotte et passe*], jež je bezprostředně spotřebitelná, nýbrž že jde o řeč, jež má být přijímána určitým způsobem a již se má dostat v dané kultuře určitého statusu.¹⁷

Ve Foucaultově pojetí je tedy nutno na autora nahlížet jako na diskurzivní funkci se specifickými vlastnostmi. Nejde tím pádem již o potřebu odvrátit od autora nezaslouženou pozornost nebo zaměřit tuto pozornost jiným směrem, například na čtenáře. Koncept autora si pozornost jednoznačně zaslouží; fundamentálním cílem našich úvah by však v daném ohledu měla být analýza způsobů, jimiž tento koncept nabývá v teoretických diskurzech konkrétní podoby, způsobů jeho bytí a působení v těchto diskurzech, způsobů, jimiž na něj diskurzy působí, a především způsobů, jimiž koncept autora naopak ovlivňuje diskurzy samotné, determinuje je, přeskupuje a modifikuje.

Aniž by považoval svůj výčet za vyčerpávající, nabízí Foucault čtyři východiska, v jejichž rámci lze funkci autora zkoumat a z jejichž pohledu je možno ve vztahu k diskurzům obecně vymezit některé klíčové vlastnosti této funkce. Nastíníme tato východiska pouze zběžně, neboť pro nás je důležitý především celkový obraz nově pojímaného autora, který se na jejich základě a na základě výše již uvedených úvah formuje.

Za prvé je tu otázka vlastnictví. Diskurz, jenž je nositelem funkce autora, je pravidly principu vlastnictví velmi specificky charakterizován – ať již jde o autorská práva, smluvně řešené vztahy mezi autorem a vydavatelem, pravidla vymezující možnosti reprodukce nebo například o úzus, jímž se řídí žádoucí způsoby citace. Protože se k němu může vázat úkon přivlastnění, vykazuje tak dotyčný diskurz do značné míry znaky produktu či statku. Foucault ovšem poznamenává, že tato skutečnost je historicky a kulturně podmíněná, přičemž popisovaný stav je relativně nový. Před

¹⁷ Ibid. (s. 826).

ustavením režimu vlastnictví diskurzů, k němuž v evropské kultuře¹⁸ podle Foucaulta došlo na přelomu 18. a 19. století, fungoval diskurz jako gesto, jako akt, který tím pádem mohl být posuzován na škále přijatelného a nepřijatelného, dovoleného a zapovězeného, tedy jako jednání nesoucí v sobě inherentně potenciál přestupku. A koncept autora v tradiční podobě, odhlédneme-li od mytických postav jako Homér či jistým způsobem posvěcujících „velkých jmen“ jako například Aristoteles či sv. Augustin, tak vyvstal historicky spolu s otázkou, kdo za případné nepřijatelné jednání nese odpovědnost, a kdo má být tedy v příslušném případě postižen. V okamžiku, kdy se poté na diskurz přiřazený autorovi začíná pohlížet jako na statek, jenž je předmětem majetkoprávních vztahů, získává autor nový status, který s sebou podle Foucaulta ovšem i nadále nese nádech přestupku, transgrese, ačkoli nyní se tato charakteristika projevuje v jiné rovině než dříve:

[P]rávě v tomto okamžiku nabyla možnost přestupku, jež náleží k aktu psaní, rysu imperativu, jenž je vlastní literatuře. Jako kdyby autor od okamžiku, kdy byl zařazen do systému vlastnictví charakterizujícího naši společnost, vyrovnával status, jehož se mu takto dostalo, tím, že znovu objevil staré dvoupólové pole diskurzu systematickou praxí transgrese, obnovou nebezpečí psaní, jemuž byly na druhé straně zajištěny výhody vlastnictví.¹⁹

Naznačena je takto i druhá vlastnost funkce autora – její kontextuálně determinovaná, dynamická povaha. Foucault má za to, že způsoby nazírání na autora i způsoby působení konceptu autora ve světě diskurzů se v různých kulturách uskutečňují podle různých vzorců a že v rámci kultury jediné nepřetržitě podléhají časově podmíněným transformacím. Tak i v evropském kulturním prostředí v tomto ohledu docházelo a dochází ke změnám. Zejména si lze povšimnout procesů, jež ovládaly fungování vědeckých diskurzů, u nichž jméno autora plnilo úlohu autority zaručující jejich spolehlivost či „pravdivost“. Do 17. či 18. století bylo přiřazení určitého vědeckého diskurzu autorovi svým způsobem nezbytné a praktikovalo se v případech, kdy bylo žádoucí dodat nějakému spisu či pojednání punc nezpochybnitelné či přinejmenším nezpochybňované platnosti. Oproti tomu v případě „běžných“ literárních děl tato potřeba absentovala:

Byla doba, kdy texty, jež bychom dnes nazvali „literárními“ [...], byly přijímány, dávány do oběhu, zhodnocovány, aniž by si kdo položil otázku po jejich autorovi; jejich anonymnost nepůsobila potíže, jejich stáří, skutečné nebo předpokládané, pro ně představovalo dostatečnou záruku. A naopak texty, které bychom nyní nazvali vědeckými [...], byly středověkem přijímány a měly hodnotu pravdy jen za podmínky, že byly označeny jménem svého autora. „Hippokrates řekl“, „Plinius vypráví“, to nebyly přesně vzato formulace představující autoritativní

¹⁸ Foucault používá výraz „naše kultura“ (*notre culture*).

¹⁹ Ibid. (s. 827).

argument; byly to známky, jimiž byly označovány diskurzy určené k tomu, aby byly přijímány jako diskurzy osvědčené.²⁰

Od devatenáctého století je podle Foucaulta situace opačná: ve vědeckém diskurzu je autor buď do značné míry upozaděn, nebo hraje roli čistě referenční – slouží k identifikaci a uspořádání konkrétních textů, k pojmenování určitého jevu, syndromu, postupu či výroku. Pokud jde o uměleckou tvorbu, dostává se do popředí naopak funkce hodnotící, kdy je jméno autora prostředkem ke stanovení kvality či autenticity určitého díla: „Literární anonymita je pro nás nesnesitelná; připouštíme ji jen jako záhadu. Funkce autora za našich dnů hraje pro literární díla naplno.“²¹ Je tedy možno konstatovat, že funkce autora prochází modifikacemi, které mohou její vnitřní principy zcela převrátit.

Třetím hlediskem rozboru funkce autora je její pozice v literárněteoretickém, zejména kritickém diskurzu. Foucault tvrdí, že je-li autor obecně pojímán například jako výjimečná mysl, vybavená určitými schopnostmi a nadáním, nebo naopak jako osoba podléhající vnitřnímu nucení k tvorbě, jemuž není schopna vzdorovat, jedná se o produkt teoretického diskurzu, který v této podobě představu autora generuje:

[T]o, co je v jedinci určeno za autora (nebo to, co z nějakého jedince činí autora), je jen projekce ve stále více nebo méně psychologizujících pojmech postupu, kterému jsou podrobovány texty, přiblížení, která jsou prováděna, rysů, jež jsou určovány jako výrazné, kontinuit, jež jsou připouštěny, nebo exkluzí, jež jsou praktikovány. Všechny tyto operace se obměňují podle doby a podle typu diskurzů.²²

Autor je tedy z tohoto pohledu konstruktem vznikajícím jako produkt diskurzů, jež koncept autora tematizují.

Čtvrtým a posledním rysem konceptu autora je jeho pluralitní povaha – funkce, kterou autor plní ve vztahu k určitému textu, v sobě skrývá několik různých autorských „já“, a tedy i několik odlišných facet, jež lze na rovině jejích projevů identifikovat. Pokud kupříkladu v souladu s akademickým územ v tomto našem pojednání hovoříme po celou dobu v první osobě množného čísla, ono „já“, jež se v našem textu skrývá pod rouškou nikdy nevyřčeného „my“, plní v první řadě úlohu jakéhosi žolíku, který z hlediska stylistického i čistě formulačního umožňuje plynutí našeho diskurzu. Přitom je ovšem velmi odlišné od „já“, které hovoří v úvodních odstavcích, představujících naše téma a cíl. A ještě jiné „já“ je ukryto za slovy „Tomáš Jacko“ uvedenými pod titulem našeho pojednání na jeho první stránce.

Foucault ve své eseji dále přistupuje k rozboru speciálních případů autorů, které nazývá „zakladateli diskurzivitu“ a kteří jsou podle něho výjimeční tím, že svým dílem ustavili nejen určitou novou oblast vědeckého či politického myšlení, nýbrž i nový

²⁰ Ibid. (s. 827–828).

²¹ Ibid. (s. 828).

²² Ibid. (s. 829).

způsob uvažování, jenž se k této oblasti organicky pojí a jež si tito autoři (například Marx či Freud) svým dílem do jisté míry již trvale uzurpují. Pro naše účely je však zásadní hlavně Foucaultův výše popsáný obecný pohled na koncept autora jako na funkci v rámci literárních a literárněvědných diskurzů; proto nyní ponecháme zakladatele diskurzivity stranou (aniž bychom nicméně chtěli zpochybňovat významné místo, jež právě Marx či Freud v literární teorii zaujmají) a pokusíme se stručně shrnout nové kontury, v nichž se koncept autora ve Foucaultově pojetí rýsuje.

Především je vhodné si povšimnout, že oproti svým předchůdcům Foucault zcela přechází pohled na autora jakožto osobu. Bylo to právě pojetí autora jako bytosti z masa a kostí, která stojí u počátku textu a jeho významu, pojetí autora stále ještě v určitém smyslu „tradiční“, proti němuž se vymezila Nová kritika i další myslitelé včetně Barthes. Podle Nové kritiky je třeba takového autora ignorovat, podle Barthes zcela eliminovat (a pohřbít). Foucault se touto perspektivou nezabývá, neboť v jeho době bylo myšlení pohřbíváním autorů již přesyceno – namísto toho předkládá k analýze takové pojetí autora, jež ignorovat nelze, či přesněji řečeno poukazuje na to, že na poli teorie ani praxe nelze ignorovat existenci konceptu autora jako takovou. Dospějeme-li totiž k závěru, že úvahy o tradičně pojímaném autorovi představují slepou uličku, je třeba se tázat, jakými jinými způsoby lze na koncept autora pohlížet, neboť lze stěží pominout prostou skutečnost, že slova jako „Milton“ nebo „Orwell“ spolu se souvisejícími diskurzivy hrají z literárněvědného i z čistě laického hlediska nadále naprosto klíčovou roli.

Foucault tak přesouvá pozornost od subjektivních představ, jež si v jednotlivých případech člověk může o určitém autorovi vytvářet, k objektivně popsatelným funkcím, jež koncept autora plní v diskurzivním prostoru. Můžeme situaci popsat tak, že autor je mrtev, avšak vzpomínky na něho se nelze zbavit. Nebo že je na smrtelné posteli, ba jednou nohou v hrobě, ale naživu je j drží skutečnost, že o něm stále všichni hovoří.

Naše poslední poznámka k Foucaultově eseji se týká myšlenky vyslovené v závěrečné pasáži eseje „Co je to autor?“, a to ve znění, v němž byla esej vydána nejprve v USA; ve vydání francouzském tato pasáž nefiguruje, nicméně Foucault svého času umožňoval opakovaná vydání obou variant eseje bez rozdílu. Pojednává se zde o specifickém vztahu konceptu autora a významu literárního díla:

Jsme zvyklí předpokládat, že autor se natolik liší od všech ostatních lidí, že natolik transcenduje všechny jazyky, že kdykoli promluví, význam se nekonečně šíří a šíří. Pravda je naprosto jiná: autor není nekonečným zdrojem významů naplňujících dílo. Je určitým funkčním principem, podle něhož v naší kultuře vymezujeme, vylučujeme, vybíráme [...]. Máme-li ve zvyku hovořit o autorovi jako o géniovi, jako o nepřetržitém zdroji nových myšlenek, je to proto, že jej ve skutečnosti necháváme fungovat způsobem přesně opačným. Lze říci, že autor je ideologickým produktem, a to v rozsahu, v němž jej vykresluje způsobem, který převrací naruby jeho skutečnou historickou funkci. Autor je tedy

ideologický útvar, jehož prostřednictvím vzdorujeme šíření [prolifération] významu.²³

Povšimněme si, že v tomto ohledu se Foucault velmi přesně shodne s Barthesem, byť zde o významu díla hovoří v jiném kontextu: podle obou francouzských filozofů koncept autora (a jeho přiřazení k určitému textu nebo skupině textů) představuje nástroj, jehož prostřednictvím je možno bojovat s myšlenkou literárního díla bez konkrétního významu či s představou díla s nekonečným množstvím významů. Zdá se, že představa takového díla – ať již bez konkrétního významu nebo s nekonečným množstvím významů, v důsledku je to prakticky totéž – je znepokojující. A rovněž se zdá, že koncept autora má schopnost toto naše znepokojení rozptýlit, že dokáže navodit pocit jistoty a bezpečí, neboť díky němu má text, a tedy i svět, přeci jen nějaký význam a smysl.

S určitou nadsázkou si tedy dovolíme Foucaultův výše uvedený výčet vlastností funkce autora rozšířit: kromě všeho, co bylo zmíněno, autor funguje rovněž jako účinný uklidňující prostředek.

V. Malý návrat autora

V našem pojednání jsme si pro účely analýzy zvolili tři pohledy na koncept autora literárního díla, které v kontextu teoretického myšlení 20. století považujeme za významné. Domníváme se, že kromě časové posloupnosti lze u těchto pohledů rozkrýt i posloupnost logickou – a nejde přitom jen o to, že Barthes se explicitně vymezuje vůči Nové kritice a že Foucault explicitně reaguje na hlavní myšlenku předestřenou Barthesem. Za klíčový lze označit především vývoj shrnutý v předchozích odstavcích: autor je nejprve Novou kritikou ignorován, poté Barthesem zcela eliminován a nakonec se v pojetí Foucaultově objevuje jako odosobněná diskurzivní funkce. Mohli bychom říci, že autor byl postupně ostrakizován, zabit a vzkříšen; ovšem vzkříšen do zcela nové, abstraktní podoby.

Vyvstává přirozeně řada otázek – jaké důsledky má tento vývoj pro literárněvědný diskurz, jaké důsledky má pro spisovatele, kam směřovaly otázky ohledně autora v následujících desetiletích a kam směřují dnes? Nemáme zde prostor pro podrobné rozebrání všech těchto témat, avšak před shrnutím teoretických důsledků naznačeného vývoje pokládáme za smysluplné věnovat pozornost ještě jednomu konkrétnímu fenoménu, o kterém ve vztahu k tématu autora pojednávají někteří současníci... nuže, jak to říci jinak – autoři.

Tímto fenoménem máme na mysli jakýsi „návrat“ autora, avšak zdaleka ne vzkříšeného autora ve formě diskurzivního konceptu, jehož nová analýza by prohlubovala foucaultovské pojetí nebo je rozpracovávala do jiné podoby (v podobném smyslu, ne však výhradně, hovoří o autorově „návratu“ Burke). Jedná se nám o určité aspekty jevu, jež lze vnímat jako jeden z typických znaků postmoderní společnosti a u

²³ Ibid. (s. 839, pozn. pod čarou).

něhož je možno vysledovat některé rysy kultu osobnosti²⁴: jde o status vybrané lidské bytosti jakožto „celebrity“, tedy o slávu coby cílený produkt mediálních a komunikačních mechanismů, o slávu coby prostředek umožňující přetavení dotyčného jednotlivce na obchodní značku generující profit. Nehodláme tu ovšem spekulovat o tom, do jaké míry je „sláva“ současných čelných – tedy nejen uznávaných, ale rovněž komerčně úspěšných – autorů srovnatelná se slávou předních sportovců, herců, zpěváků, případně blíže nedefinovatelných celebrit, které již v roce 1961 Daniel J. Boorstin popsal tautologicky jako „lidi známé tím, že jsou známi“²⁵. Nejde nám ani o zevrubnou analýzu způsobů existence celebrit v dnešní společnosti a ekonomického podhoubí této existence, s případným důrazem na oblast literatury. Chceme poukázat především na jeden obecný princip, jímž se tato existence řídí – a tímto principem je *pozornost*, jež se k vybraným prominentním osobám našeho světa upírá, přičemž jejím předmětem jsou většinou nevýjimečná až banální fakta jejich každodenního života.

Tkví v tom určitý paradox: o lidech, kteří jsou nám prezentováni jako neobyčejní, se dovídáme (a chceme se dovídat) především obyčejné věci. Pozornost – ať již mediálních subjektů poskytujících informace nebo na druhé straně konzumentů těchto informací – se zaměřuje na prostá témata, která by na první pohled měla ze známých osob činit „lidi jako my“, měla by nám je přiblížit, zlidštit – avšak ve skutečnosti lze v tomto přístupu identifikovat strategii směřující přesně opačným směrem. O lidech jako my (či přímo o nás) se totiž nepiší články pojednávající o tom, co jsme měli včera k obědu nebo pokolikáté jsme tento týden zakopli při vystupování z auta. Dostane-li se neznámý člověk „do zpráv“, bývá to ve spojení s něčím výjimečným. Známá osobnost se do zpráv dostane naopak mnohdy ve spojitosti s něčím naprosto bezvýznamným – a právě to ji vyčleňuje ze společnosti „lidí jako my“. Ona totiž sama skutečnost, že se *její* oběd (na rozdíl od našeho, byť bychom si byli zvolili totožné chody) dostane na titulní strany časopisů, je znakem její jedinečnosti. Dotyčná známá osobnost je natolik výjimečná, zdá se, že na ní jsou zajímavá i (nebo především) ta nejmalichernější fakta.

Nejsme si vědomi, že by se tohoto typu pozornosti dostávalo v plné míře dejme tomu Salmanu Rushdiemu, Toni Morrison nebo Milanu Kunderovi. Avšak například u Michala Viewegha či u J. K. Rowling je již situace odlišná – oba lze označit za celkem „typické celebrity“, jejichž fotografie pořízené na pláži profesionálními paparazzi bulvárních deníků (v prvním případě) nebo údajné milostné avantýry (v případě druhém) tvoří nedílnou součást současného mediálního diskurzu, ať již v celosvětovém nebo jen v českém měřítku. A na druhé straně jsou koneckonců i Rushdiemu, Morrison nebo Kunderovi na internetu věnovány zvláštní stránky a fankluby, jejichž činnost se zaměřuje i na sledování mnoha témat, která mají s literární činností těchto osob jen málo společného.

Je možná vhodné na tomto místě obzvláště zdůraznit, že z hlediska rozboru konceptu autora nepovažujeme samotnou proměnu některých spisovatelů v celebrity za

²⁴ Cf. Alvarez (2005, s. 76 a dále).

²⁵ Boorstin (1992, s. 111).

fundamentální moment, a že pokud výše hovoříme o „návratu“ autora, máme jím na mysli jiný, obecnější vývoj. Téma celebrit nám přitom slouží pouze jako hraniční příklad tohoto obecného vývoje. Pokud totiž společnost na určitého autora pohlíží jako na celebritu, jedná se podle našeho názoru o extrémní projev širší tendence, jejíž podstatou je, jak jsme již naznačili, zevrubně pojímaný zájem o biografická fakta, případně o aktuální informace ze života určité osoby – v našem případě spisovatele.

Důvody takového jevu lze hledat pravděpodobně v mnoha oblastech; v knize *Hlas spisovatele (The Writer's Voice, 2005)* je Al Alvarez kupříkladu rozeznává v tom, že v dnešní době se studenti na univerzitách již neučí četbě literárních děl jakožto primární, samostatné činnosti a že jsou místo toho vedeni ke kličkování mezi řadou obtížně uchopitelných, teoretických témat, jako je politika, rasové otázky nebo gender, přičemž subjektivně formulovaná hodnocení kvality textu samotného jsou stigmatizována jako víceméně nepřijatelná. Zaměřuje-li pak člověk, jenž má s takovýmto přístupem zkušenost, pozornost na autora coby osobu, sází tím v podstatě v mnoha ohledech na jistotu, protože se bezpečně vyhýbá jakékoli potřebě zabývat se literárním dílem jako takovým:

Kladu si [...] otázku, zda propojení umění a showbyznysu není posilováno tím, jak se dnes literatura vyučuje na univerzitách. Mám-li to vyjádřit jednoduše, veřejnost se podle všeho více zajímá o osobnost žijících autorů a o životopis autorů mrtvých mimo jiné proto, že už ji nikdo neučí číst. [...] Na textech záleží méně než na jejich kontextech a důrazem, jenž je důsledně kladen na teorii, politiku, rasu, gender a všechno ostatní, co dohromady vytváří paranoiu okolo „mrtvých bílých mužů“, je eliminována myšlenka rozlišující přední spisovatele od spisovatelů druhořadých. Současně rovněž vyvstala železná opona mezi akademickou literární kritikou a psaním coby uměním. Je-li literatura studována v první řadě z mimoliterárního a politicky korektního hlediska, hodnotové soudy se stávají formou kulturního imperialismu a člověk hledí, aby takové soudy nečinil, neboť se obává, že by působil elitářsky.²⁶

O těchto i jiných důvodech zájmu o autory jakožto lidské bytosti by bylo možno diskutovat, avšak z našeho hlediska je důležité především to, že tento zájem v dnešní době vůbec existuje a že je nezanedbatelný. Za okamžik si přitom ukážeme, že se nejedná pouze o zájem ze strany široké veřejnosti, nýbrž i o pozornost, kterou životům spisovatelů mnohdy věnují i literární teoretikové a kritici. Jako by v okamžiku, kdy je člověk z nějakého důvodu považován za výjimečného (například je to tedy spisovatel nebo celebrita – nebo obojí současně), bylo náhle relevantní zabývat se těmi aspekty jeho života, jež s prvotním důvodem jeho výjimečnosti nesouvisejí. Jako by v okamžiku, kdy člověk napíše knihu, která se prodává a čte, měla veřejnost i kritika nárok nejen na onu knihu, nýbrž i na jejího autora – a ještě navíc nikoli jen na jakousi „autorskou složku“ dotyčného člověka, nýbrž na každou, i tu nejsyrovější, nejbanálnější a nejintimnější vrstvu jeho lidství.

²⁶ Alvarez (2005, s. 117–118).

Alvarez v této souvislosti uvádí několik příkladů z relativně nedávné minulosti, na nichž ukazuje, jak tento zvláštní „návrat“ autora paradoxně upozaduje autorovo vlastní dílo – autor se proslaví svým dílem, které vzápětí přestává být důležité, neboť důležitý je již pouze autor sám a skutečnost, že se něčím proslavil. Ještě explicitněji než v předchozí citované pasáži zdůrazňuje, že věnujeme-li pozornost umělci, jeho soukromí, jeho šťastnému či nešťastnému milostnému nebo manželskému životu, jeho nejružnějším výstřelkům nebo neřestem, jeho skandálům nebo jeho tragické smrti, činíme tak vlastně proto, abychom nemuseli mít nic do činění s jeho dílem:

Když se tedy člověk soustředí na [autory] a jejich neuvěřitelné životy, činí úrok stranou, jímž se pohodlně vyhýbá účinkům jejich umění. Zajímalo by mne, do jaké míry takzvaní přátelé Dylana Thomase spolu s veřejností, jež k němu překypovala neskrývaným obdivem, básníkovi tajně záviděli jeho genialitu, a proto jej podporovali, aby se upil k smrti ve jménu řádného kamarádství a romantické představy o správném životě bohémského básníka. Velmi podobné je to se Sylvii Plath: každý ví o rozpadu jejího manželství, o jejím zoufalství a o její sebevraždě, avšak kolik z těch tisíců čtenářů, kteří zhltili její silně autobiografický román *Pod skleněným zvonem*, si dalo práci s jejími zatrpklými, nemilosrdnými, a přitom pozoruhodně nezaopatými básněmi? Podobně se sbírka jejího manžela Teda Hughese *Dopisy k narozeninám* pravděpodobně stala bestsellerem ne díky kráse a síle Hughesova jazyka, nýbrž proto, že se lidé chtěli o jeho manželství s Plath dozvědět nějaké podrobnosti.²⁷

Manželství Teda Hughese a Sylvie Plath v této souvislosti zmiňuje rovněž Andrew Bennett v knize *Autor (The Author, 2005)* – ale zabývá se pak především jiným příběhem: právě tím, který začal třicet pět let poté, co příběh Hughese a Plath skončil sebevraždou americké básnířky. Hughesova sbírka *Dopisy k narozeninám (Birthday letters)* vyšla v roce 1998 a nejen laická, nýbrž i odborná veřejnost a literární kritika ji napjatě očekávaly jakožto definitivní zdroj informací z první ruky o životě a smrti Sylvie Plath. V tomto smyslu pak byla sbírka skutečně i přijata.

Je nicméně známo, že Hughes již v sedmdesátých letech čelil nevoli veřejnosti, která jej ze smrti manželky vinila, a z tohoto pohledu lze už v době před vydáním *Dopisů* zaznamenat, do jaké míry se život známého spisovatele stal věcí veřejnou. Veřejnost podle všeho usoudila, že v případě Teda Hughese je na místě vynést kolektivní morální soud v otázce jeho naprosto soukromých a intimních životních událostí a vyslovit tento soud mimo jiné například během jeho australského turné pomocí transparentů na protestních demonstracích (přičemž v případě „obyčejných smrtelníků“, jejichž blízká osoba spáchá sebevraždu, takto veřejnost zpravidla nereaguje). Bennett poukazuje na to, že velkou roli v celém tehdejší dění hrály básně a dopisy zesnulé Sylvie Plath:

Bylo charakteristické, že po smrti Sylvie Plath a bezpochyby i s ohledem na způsob její smrti byly její básně čteny v souvislosti s jejím životem. A

²⁷ Ibid. (s. 114).

v následujících desetiletích byla Hughesovi pravidelně kladena vina za to, že se Plath zabila. Zejména poté, co vyšly její dopisy adresované matce, odhalující řadu intimních skutečností (*Dopisy domů*, 1975), vedl pocit, že je Hughes za smrt Plath nějakým způsobem odpovědný, k neobvyklým scénám.²⁸

Stojí za povšimnutí, že to tedy bylo právě literární dílo *autorky* Sylvie Plath, potažmo usouvztažnění tohoto díla s jejím životem coby *člověka*, jež vedlo k problematizaci pohledu na život a morální kredit člověka i autora Teda Hughese. A došlo k tomu paradoxně v době, kdy by autor měl být již dávno mrtev a kdy se hledání autora v jeho díle nemohlo zdát bezpředmětnější.

V této souvislosti bychom mimochodem uvítali studii, která by se zevrubněji zaměřila na fenomén ztotožňování autora s básnickým subjektem, popřípadě s vypravěčem prozaických děl. Nelze totiž nechat bez povšimnutí, že v některých případech literárních textů je tendence k tomuto kroku značná, v některých naopak takřka nulová. Shakespearovy sonety mohou být typickým příkladem takového ztotožnění – stačí si všimnout, kolik autorů se zabývalo či zabývá otázkou adresátů těchto básní a pátrá po historických osobnostech, kterým Shakespeare jakožto osoba (nikoli autor) svými básněmi vyjevoval své city. Dramatické monology Roberta Browninga, v nichž hovoří psychicky choří jedinci a vrazi, ovšem takto nahlíženy pokud víme nejsou. Básně Plathové a Hughese ano. Román *Moll Flandersová* (*Moll Flanders*, 1722) od Daniela Deofea nebo *Sběratel* (*The Collector*, 1963) Johna Fowlese nikoli. V jednotlivých případech se důvody mohou zdát na první pohled zřejmé, avšak domníváme se, že se může jednat skutečně jen o zdání.

Na druhou stranu ovšem například Seán Burke v již zmiňované *Smrti a návratu autora* zastává názor, že zájem o autora, ba přímo o biografické údaje týkající se jeho osoby je projevem myšlení, jež je veškerému teoretickému diskurzu nepřetržitě (z historického hlediska) vlastní. Navzdory deklaracím francouzských filozofů je tedy autor podle Burkea přítomen i v těch jejích statích, které mají jeho existenci rozmělnit či přímo vyvrátit. Jinými slovy lze říci, že myšlenka autora coby původce textu těmito (a všemi jinými) statěmi prostupuje jako implicitní, byť mnohokrát popíraný předpoklad – v eseji „Co je to autor?“ na tento paradox Foucault koneckonců do jisté míry poukazuje, srov. poznámku pod čarou č. 15 výše. Z takto popsaného hlediska pak lze rovněž chápat skutečnost, že se akademický diskurz k biografickému pojetí autora v poslední době²⁹ vcelku otevřeně vrací:

Na základě současných publikací a příspěvků přednášených na konferencích lze usuzovat, že „biografie“ je znovu slovem a konceptem, k němuž se mohou svobodně hlásit kritici a teoretikové, kteří chtějí nově přezkoumávat onen odedávna omamný vztah mezi životem a dílem. [...] Obnovený zájem o autorův život byl nevyhnutelným důsledkem toho, že nové proudy kontextualizujícího

²⁸ Bennett (2005, s. 113).

²⁹ Burke svou práci vydal poprvé v roce 1992; citovanou pasáž přidal do třetího vydání své práce, které spatřilo světlo světa v roce 2008.

myšlení [*new contextualisms*] závisely a závisěji na biografických východiscích, jež se nepodařilo na metodické rovině integrovat.³⁰

Vraťme se zpět k Hughesovi, neboť jeho příběh nám může posloužit i jako shora přislíbený příklad konkrétního způsobu, jímž se s biografickým pojetím autora vyrovnává nejen veřejnost, nýbrž právě i literární teorie a kritika. Po vydání *Dopisů k narozeninám* došlo opět k problematizaci pohledu na „omamný vztah mezi životem a dílem“, ovšem oproti výše popsanému schématu (kde se na základě literárního díla stává předmětem otázek život autora) byla polarita této problematizace orientována opačným směrem. Skutečnost, že Hughesovy básně byly vnímány jako odraz skutečných událostí a skutečných životů, měla náhle za následek nejistotu zhmotňující se v otázce, do jaké míry se ještě vůbec jedná o poezii, a vyvolala debatu, nyní již tedy i v odborných kruzích, ohledně podstaty literatury jako takové:

[K]aždý recenzent *Dopisů k narozeninám* dochází více či méně explicitně k teoretickým úvahám o autorství, aby mohl své hodnocení Hughesovy poezie odůvodnit. Každý recenzent je nucen posoudit literární hodnotu sbírky, ba posoudit přímo její *literárnost* [literariness] ve vztahu k určitému pojetí autorství.³¹

Andrew Motion, literární teoretik i básník – a mimochodem autor předmluvy k Hughesově sbírce –, byl například optimisticky přesvědčen, že *Dopisy k narozeninám* lze číst současně jako zdroj biografických údajů i jako hodnotnou poezii a že se jedná o básně zajímavé „pro každého – pro profesory stejně jako pro paparazzi“³². Přinejmenším implicitně tak činí rozdíl mezi biografickou a uměleckou „složkou“ dotyčných básní, neboť pokud poukazuje na to, že tyto dvě složky mohou existovat ve vzájemném souladu, dává tak podprahově najevo, že je vnímá odděleně.

Bennett nicméně zmiňuje případy, jež jsou z našeho hlediska zajímavější, neboť dokládají, že otázka autorovy osoby, jeho konání a jeho života zaměstnávala v tomto konkrétním případě literární kritiky natolik, že dotyčnou sbírku básní někdy vůbec neposuzovali jakožto literární dílo. Natolik věnovali pozornost Hughesovi coby člověku a jeho důkladně bulvarizovanému životnímu osudu, že jim při čtení jeho básní nezbyl takřkajíc prostor pro tyto básně samotné:

Může se zdát podivné, že by o sbírce básní, o sbírce osmdesáti osmi krátkých veršovaných textů napsaných jedním z nejvýznamnějších básníků století bylo možno prohlásit, že se nejedná o poezii [...]. Problematika podstaty autorství a statusu literárního autora je natolik všudypřítomná, že v recenzích *Dopisů k narozeninám* vyvstává přímo otázka *co je to báseň*, otázka definice samotné literatury. Přinejmenším ve dvou recenzích sbírky je tak jasně naznačeno, že

³⁰ Burke (2008, s. 199).

³¹ Bennett (2005, s. 114, kurzíva A. B.).

³² Cituje Bennett (2005, s. 114).

v důsledku těsného spojení s životem básníka nejsou Hughesovy básně vůbec básněmi.³³

Upravíme-li mírně Barthesovu slavnou formulaci, můžeme prohlásit, že v tomto případě byl návrat autora vykoupen smrtí jeho díla.

Závěr

Shrňme si tedy některé proměny, jimiž koncept autora v průběhu 20. století prošel, a důsledky, jež z nich plynou pro pohled na význam literárního díla. Nová kritika byla zřejmě nejvýraznějším proudem hlásajícím naprostou nedůležitost autora a jeho záměru, přičemž význam díla kladla do díla samotného. Rolandu Barthesovi nicméně nestačilo prohlásit, že autor je nedůležitý – pro něho bylo naopak důležité autora z úvah o literárním díle zcela vědomě vytěsnit. V jeho pojetí literárního díla jako textu se pak význam v maximální míře rozptyluje, lépe řečeno právě v důsledku odstranění autora přestává být možné o jakémkoli definitivním významu hovořit. Významová ambivalentnost ovšem ztrácí na intenzitě v okamžiku četby, neboť v osobě čtenáře se nekonečný textový prostor koncentruje do jednoho konkrétního bodu. Michel Foucault toto pojetí autora přijímá a rozvíjí – ukazuje nicméně, že odhlédneme-li od autora jako člověka, je třeba se vyrovnat s konceptem autora jakožto s diskurzivní funkcí. Jedním z účinků této funkce je pak právě zamezování nekonečnému šíření významů, neboť s konceptem autora diskurzy operují způsobem, jenž v důsledku zajišťuje, aby byly možné významy daného díla selektovány a limitovány. A konečně jsme pak analyzovali tendenci, v jejímž rámci se osobě autora dostává znovu klíčového místa, nicméně z hlediska, jež bychom mohli nazvat do značné míry mimoliterárním. Autor je (opět) středem pozornosti, ovšem tentokrát nikoli ve spojitosti se svým dílem – na autora literárního díla je pohlíženo obecně jako na známou osobnost, o níž je žádoucí především vědět množství podrobností biografické povahy. Jeho dílo je v důsledku upozaděno: v extrémním případě vlastně vůbec není třeba je číst, zatímco na teoretické rovině může dojít k problematizaci podstaty literárního díla jako takového.

Sám problém významového aspektu literárního díla se tak na konci 20. století z úvah o autorovi vytrácí – v lepším případě je význam textu rozmělněn spolu s konceptem autora (a jakožto dynamická kategorie je vztahován například ke čtenáři), v horším případě mizí z centra pozornosti spolu s dílem samotným, neboť důležitější je znát autorovy vztahy s rodinou či majetkové poměry. Případně jeho včerejší obědové menu.

³³ Bennett (2005, s. 115, kurzíva A. B.).

Literatura.

- Alvarez, A. (2005): *The Writer's Voice*. Bloomsbury Publishing PLC, London.
- Barthes, R. (1984): "La mort de l'auteur." In R. Barthes, *Le bruissement de la langue*, Éditions du Seuil, Paris, 1984.
- Bennett, A. (2005): *The Author*. Routledge, New York.
- Boorstin, D. (1992): *The Image*. Vintage Books, New York.
- Burke, S. (2008): *The Death and Return of the Author*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Eliot, T. S. (1986): *The use of poetry and the use of criticism: studies in the relation of criticism to poetry in England*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Foucault, M. (2001): "Qu'est-ce qu'un auteur?" In M. Foucault, *Dits et écrits I*, Éditions Gallimard, Paris, 2011.
- Lawrence, D. H. (2003): *Studies in classic American literature*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Valéry, P. (1973): *Cahiers*. svazek 2, Gallimard, Paris.
- Wimsatt, W. K. Jr. & Beardsley, M. C. (2001): "Intentional Fallacy." In *The Norton Anthology of Literary Theory and Criticism*, eds. V. B. Leitch et al., W. W. Norton & Company Inc., London, 2001.

Poznámka k citacím:

Se všemi zdrojovými texty jsme pracovali v originálním jazykovém znění, a odkazy uváděné u citovaných pasáží se tak vztahují k odpovídajícímu vydání v příslušném jazyce. Potřebné pasáže i tituly citovaných prací jsme přeložili *ad hoc* pro účely tohoto pojednání. V případě statí „Smrt autora“ a „Co je to autor?“ jsme nicméně využili níže uvedených českých překladů, které jsme na několika místech modifikovali nebo opravili:

- Barthes, R. (2006): "Smrt autora." *Aluze*, roč. 10, č. 3: 75–77; přeložil Tomáš Jirsa.
- Foucault, M. (1994): "Co je to autor?" In M. Foucault, *Diskurz, autor, genealogie*. Svoboda, Praha, 1994; přeložil Petr Horák.

Medzi rozumom a citom: dvojitý proces morálneho súdenia

Between Reason and Sentiment: Dual Process of Moral Judgement

Jana Rončáková

Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu č. 2, 917 01 Trnava
jroncakova@gmail.com

Abstrakt/Abstract

Pri uvažovaní o ľudskej schopnosti morálneho usudzovania môžeme vychádzať z dvoch základných pozícií – racionalizmu alebo emotivizmu. Súčasní morálni filozofi a špeciálni vedci sa týmto krajnostiam už skôr vyhýbajú. Extrémne predstavy striedajú modely, ktoré aj vďaka empirickému výskumu ponúkajú plauzibilné odpovede o fungovaní morálneho súdenia, a to vzájomné prelínanie sa kognitívnych a emočných funkcií.

When thinking about human faculty of moral judgment we can start from two basic positions – rationalism or emotivism. Contemporary moral philosophers and special scientists do not go often to these extremes any more. Also thanks to the empirical research extreme images are replaced by models that offer plausible answers about functioning of moral judgment namely the mutual diffusion of cognitive and emotional functions.

Odkiaľ sa v človeku berie schopnosť morálne konať, či rozlišovať dobro od zla? Ako prebieha proces morálnych rozhodnutí? Otázky o povahe ľudskej morálnosti dlho patrili výsostne filozofom a teológom. Dnes sa tešia veľkému záujmu špeciálnych vedcov, najmä experimentálnych a vývinových psychológov, antropológov, primatológov, kognitívnych vedcov a neurovedcov. Najmä vďaka nim dostávame postupne na niektoré z otázok aspoň čiastkové odpovede.

V článku sa zameriame na morálne usudzovanie ako na zatiaľ najlepšie popísanú oblasť našej morálnej schopnosti. *Morálne usudzovanie/súdenie/hodnotenie* budeme chápať v najširšom zmysle – ako rozlišovanie morálneho *dobra* a *zla* (Gazzaniga 2005), prípadne ako rozlišovanie konkrétnejších obsahov týchto pojmov v podobe hodnotenia skutku ako *povinného*, *dovoleného*, *zakázaného* (Hauser 2006, s. 53). *Morálne súdy/úsudky* sú potom zhodnotením (rozlíšením morálneho dobra a zla) konania alebo charakteru osoby; sú to úsudky, ktoré robíme rovnako v jednoduchých a jednoznačných situáciách, ako aj v komplikovaných dilematických situáciách (Heekeren a kol. 2003, s. 1215).

V rámci morálneho súdenia sa budeme venovať otázke, či je usudzovanie na morálne dobro/zlo viac vecou našej racionality alebo emotivity. Kým k nej prejdeme,

pristavme sa na chvíľu pri iných dvoch otázkach a vyjasnime si ich vzájomné súvislosti. Veľmi často sa totiž so sporom *racionalizmus a emotivizmus* v morálnom súdení prelínajú ďalšie diskusie. Po prvé otázka, čo vedie morálny úsudok – *vedomé morálne uvažovanie* alebo *morálna intuícia*? Je základom morálneho súdenia automatická nevedomé intuitívna reakcia, alebo je pri tvorbe morálneho súdu podstatou racionálne deliberatívne uvažovanie? Po druhé, diskutuje sa o tom, či je schopnosť robiť morálne úsudky *vrodená*, alebo sa *získava* z prostredia v procese výchovy, enkulturácie a pod. Dvojice stručne charakterizujme a ukážeme, v čom sa prelínajú s našou hlavnou líniou.

Morálne usudzovanie a kognícia; morálne intuície a emócie

Morálne uvažovanie ako ho definuje Haidt (2001, s. 818) je vedomá mentálna činnosť, ktorá pozostáva z transformovania informácie o ľuďoch (a situáciách) za účelom tvorby morálneho úsudku. Podobne podľa Kohlberga, (ktorý je zástancom názoru, že morálne uvažovanie predchádza morálnemu úsudku), ide o vedomý proces, to znamená, že proces je intencionálny, regulovateľný a uvažujúci si je vedomý, že uvažuje. Je to proces, ktorého výstupom je používanie morálneho jazyka (Kohlberg a kol. 1983, s. 69).

Naproti morálnemu uvažovaniu ako základu morálneho usudzovania stoja tzv. *morálne intuície*, ktoré Haidt a Bjorklund charakterizujú ako automatické reakcie vo vedomí, hodnotiaci pocit (páči – nepáči, dobro – zlo) o charaktere alebo konaní osoby, bez uvedomia, bez zdôvodňovania a bez uvažovania o dôsledkoch (Haidt, Bjorklund 2008, s. 188). Moore chápe intuíciu v súvislosti s poznaním vlastnosti *byť dobré*, Prichard s pochopením, čo je *správne* (Remišová 2009, s. 440–441).

Myšlienka, že morálny úsudok ma intuitívny základ, sa veľmi často spája s názorom, že intuícia je jednou z *emočných* výstupov mysle. Na druhej strane, vedomé uvažovanie sa chápe ekvivalentne so schopnosťou *racionálneho* uvažovania. Predstaviteľom tohto väčšinového názoru je aj J. Greene (2008), ktorý opisuje tieto modely ako „regulovaný kognitívny proces“, ktorý je zvyčajne vedený konzekvencionalistickým cieľom a „intuitívny emočný proces“, ktorý má za následok deontologický záver. Takéto chápanie však nie je pravidlom. Kontrast medzi intuíciou a uvažovaním sa totiž môže stále považovať za kontrast medzi dvoma kognitívnymi procesmi (ktoré majú zvyčajne svoj afektívny komponent). Hoci sa teda vo veľkej väčšine charakteristík morálne intuície považujú za emočné reakcie, existujú aj názorové výnimky. Príkladom sú britskí intuicionisti zo začiatku 20. storočia, G. E. Moore, H. A. Prichard a W. D. Ross, ktorých epistemologická pozícia je kognitivistická. Moore vníma intuíciu ako intelektuálnu schopnosť, Prichard a Ross ako percepciu so statusom „common-sense moral“, čiže intuícia pôsobí na úrovni zdravého rozumu a nevyžaduje si teoretickú etickú analýzu ani zdôvodnenie (Remišová 2009, s. 440–441).

Vývin morálnych schopností a kognícia; vrozenosť morálnych schopností a emócie

Emočný základ morálnosti sa zase často zamieňa s vrozenosťou tejto schopnosti. Súvisí to s tým, že zástancovia emotivistickej pozície často spájajú našu emotivitu s evolučným dedičstvom. Zjednodušene – podľa evolučných teórií sa niektoré (aj morálne) emócie vyvinuli už u našich predkov. Kognitívne schopnosti sa vyvinuli až oveľa neskôr, pripisujú sa až nášmu druhu v tomto štádiu evolúcie (Haidt, Kesebir 2010). Preto tí, ktorí argumentujú v prospech emotivizmu, argumentujú tiež v prospech vrozenosti morálky, ktorej základnú bázu získali už naši predkovia spolu s ďalšími adaptačnými funkciami. Aj tu však existujú výnimky. Zaujímavým prípadom je J. Prinz, ktorý hoci viaže morálku na emócie (nielen na morálne emócie, ale dokonca na non-morálne emócie¹), nie je zástancom vrozenosti morálky. Emočný podklad morálnosti minimálne nie je dostatočným dôkazom pre podloženie vrozenosti morálky. Skôr naopak, Prinz argumentuje, že emócie sa vyvíjajú v priebehu života – a s nimi aj naša morálnosť (Prinz 2007, s. 404–406).

Racionalizmus prepojený s kognitívnymi schopnosťami je zase často spájaný s predstavou morálneho vývinu (zástancami sú psychológovia L. Kohlberg a J. Piaget). K prijatiu morálnych princípov sa podľa týchto autorov dostávame v procese výchovy a učenia. Deti sú rodičmi a inými autoritami vedené správať sa morálne správne a dlhodobým pozorovaním si vytvárajú pojmy dobra a zla, povinnosti, zákazov a pod. Takéto stanovisko rovnako nemusí predpokladať, že kognitívna zložka morálnosti sa začína vyvíjať až po narodení. Napríklad Piaget si predstavuje morálne zrenie ako interakciu medzi prirodzenými vrozenými schopnosťami dieťaťa a prostredím (Rybář 1997, s. 41–47).

Kognitivismus vs. emotivismus

Hoci podľa Greena (2008) v súčasnosti panuje široký konsenzus, že morálne súdenie je založené hlavne na (emočnej) intuícii - na pocite, že niečo je v konkrétnom prípade dobré alebo zlé – v skutočnosti sa dnes má za to, že morálne súdy obsahujú dve dimenzie – kognitívnu (naše presvedčenia) a afektívnu (naše pocity) (Wright, Cullum, Schwab 2008, s. 1461). Moralita sa preto skúma na viacerých úrovniach analýzy. Ide o model duálneho procesu, ktorý v sebe zahŕňa, po prvé, automatický proces, obsahujúci rýchle neuvedomené emočne podfarbené intuície a po druhé, regulovaný proces, ktorý je evolučne novší a založený na racionálnom zdôvodňovaní (Haidt, Kesebir 2010, s. 8).

¹ Non-morálne alebo základné či primárne emócie sú hnev, strach, šťastie/súhlas, smútok/žiaľ, prekvapenie a hnus. Tzv. morálne emócie sa od nich líšia v týchto charakteristikách: sú spojené so záujmom o dobro spoločnosti ako celku alebo o dobro osoby, ktorá je odlišná od človeka, ktorý morálnu emócie prežíva. Samozrejme, morálne a non-morálne emócie sa prelínajú. Napr. hnus v niektorých súvislostiach môže byť non-morálnou emóciou (hnusí sa nám napit' z WC misy), za iných okolností môže byť morálnou emóciou, ktorá je reakciou na nemorálny skutok človeka (predstava incestu). Podľa Haidta (2001) je ale morálna emócia hnusu odvodená od pôvodnejšieho non-morálneho zmyslu zdedeného po

Cesta k takémuto konsenzu o kombinácii a vzájomnom pôsobení oboch zložiek nebola jednoduchá, ani samozrejmá. Naopak, ešte nedávno boli zo zástancov racionalizmu a emotivizmu priami odporcovia a diskusia pokračuje až do dnes.

Kognitivismus

Kognícia ma dva hlavné významy. Po prvé, referuje na spracovanie informácie vo všeobecnosti; po druhé, ide o triedu procesov, ktoré sú kontrastné voči afektívnym alebo emočným procesom (Greene, Nystrom, Engell, Darley a Cohen 2004). Budeme pracovať s druhým použitím a budeme ho spájať s racionalitou v morálke ako ju chápal Kant (Kant 1785/2004). Pravdaže, spojitosť medzi Kantovskou racionalitou a dnešným chápaním kognície nie je celkom samozrejmá. Budeme vychádzať z predpokladu, že pokiaľ „ide o našu ľudskú racionalitu, jej základom či „substanciou“ je inteligencia ako naša biologická danosť“ (Višňovský 2009, s. 37) Inteligencia (či intelekt) je podľa Višňovského vrozená a je dispozíciou správať sa istým spôsobom. Preto ak hovoríme o kognitívnych schopnostiach v morálnej oblasti, hovoríme tak súčasným jazykom o funkciách mozgu, ktoré sú podkladom pre našu racionalitu.

Podľa kognitivismu je naše morálne usudzovanie predovšetkým záležitosťou racionálneho uvažovania. Je to názor, ktorý veľmi dlho dominoval v predstavách morálnej filozofie a sociálnej psychológie a na popularite získal najmä tzv. kognitívnu revolúciou po r. 1960 (Greene, Haidt 2002). Perspektíva vedomého uvažovania (conscious-reasoning perspective) v morálke bola hlavným bodom v tradícii Kohlberga (1974, 1983) a Piageta (1965) (Hauser 2006, s. 16–21).

Prúd má svoje východisko vo filozofickej koncepcii Kanta a v utilitarizme. Podľa Kanta a za ním nasledujúcej racionalistickej deontologickej tradície je schopnosť morálne súdiť jednou zo schopností praktického rozumu (Kant 1785/2004). Rozum je jediný prostriedok k dosiahnutiu morálneho správania sa. Či už nás morálny imperatív vedie konať morálne správne, alebo nie, podľa Kanta vždy vieme rozlíšiť dobro od zla – a v tomto súde sa nemôžeme zmýliť. O ľudskom rozume (či učenom alebo jednoduchom) hovorí ako o „kompase v rukách“, ktorý vo všetkých prípadoch rozlišuje, čo je dobré a čo zlé (Kant 1785/2004, s. 28).

J. S. Mill (1998) a ďalší utilitaristi, resp. konzekvencionalisti, rovnako kladú dôraz na racionalitu (in Greene a kol. 2004, s. 398). Rozum je jediným arbitrom v posudzovaní morálnych skutkov a situácií. Podľa Milla a ďalších konáme na základe racionálnej operácie – utilitaristického kalkulu, ktorý nám umožní vybrať vždy tú najlepšiu možnosť. Mill stotožňuje dobro s tým, čo je žiaduce. Vždy si vieme „vypočítať“, čo je z daných možností najlepšie.

Kantov a utilitaristický postoj mali a majú obrovský vplyv na všetky za nimi nasledujúce etické koncepcie. Kantovo myslenie sa stalo základom pre celú klasickú

evolučne starších predkoch (napríklad hnus pociťovaný pri styku so zdochlinou ich mal ochrániť pred otrávením, a pod.).

morálnu filozofiu, podľa ktorej je morálka predovšetkým záležitosťou uvažovania. Ako sme uviedli, racionálne uvažovanie v sebe nesie vždy možnosť racionálneho zdôvodnenia úsudku, rozhodnutia či konania. Tieto rysy sú podstatou tzv. *staršieho modelu morálneho súdenia*, ktorého predstaviteľa považujú morálku predovšetkým za záležitosť „vyššej kognície“ (Haidt 2001; Greene & Haidt 2002).

Emotivizmus

Voči stále vplyvným „pro-racionálnym“ pozíciám v oblasti morálky vyznieva nasledovná Humeova téza dosť provokačne: „Rozum je a má zostať len otrokom vášní a nikdy si nemôže nárokovať na inú úlohu ako na službu a poslušnosť vášňam“ (Hume 1740/1960, s. 415). V nadväznosti na Humea, ku ktorému sa o chvíľu vrátíme, koncom 20. storočia vystriedala kognitívnu revolúcia tzv. *afektívna revolúcia* s celkom novým pohľadom na morálne súdenie. Vedomé racionálne dôvody ako podstata morálnosti sa považujú len za ilúziu. To už hovoríme o *novšom modeli*, kde za hlavných predstaviteľov môžeme považovať Joshuu Greena, Jonathana Haidta a Johna Mikhaila (Haidt 2001, Greene & Haidt 2002, Haidt 2008, Mikhail 2002). Rozum hrá často veľmi malú úlohu v samotnom morálnom hodnotení. Zdôvodnenie a reflexia prichádza len ad hoc a ide skôr o racionalizáciu založenú na predsudkoch. Podľa novej teórie je morálne hodnotenie riadené nevedomými, automatickými emočnými reakciami, ktorým často ani nevenujeme pozornosť (Greene & Haidt 2002, Hauser 2006). Podľa prebiehajúcich výskumov mozgu sa zdá, že druhý model je pravdepodobnejší. V prospech silnejšieho vplyvu emočnej zložky vystupujú aj niektoré evolučné prístupy, primatológia, sociálna psychológia, antropológia, kognitívne vedy (Haidt 2001).

Pozrime sa, kde je pôvod týchto moderných vedeckých názorov. Už sme naznačili, že korene treba hľadať najmä v 18. storočí u Davida Humea. Filozof predbehol svoju dobu, keď upozornil na spornú otázku zameranú na všeobecné základy morálky. Hume sa začal explicitne pýtať: sú základy morálky vedené rozumom alebo citom?; získavame o nich vedomosť cez reťaz argumentov a indukcie, alebo cez bezprostredné pociťovanie a jemný vnútorný zmysel? (Hume 1960/1777, s. 2). Ukazuje sa, že „jemný vnútorný zmysel“ (alebo intuícia) je mechanizmus, cez ktorý máme poznanie o zle a dobre. Podľa Humea morálne rozlišovanie nepochádza z rozumu, práve naopak – človek je vybavený vnútorným morálnym zmyslom, ktorý posudzuje situáciu bez vedomého racionálneho úsudku. Rozlíšiť medzi cnosťou a nerestou dokážeme podľa Humea práve tak, ako vieme rozlíšiť medzi rôznymi farbami a inými zmyslovými vlastnosťami, ktoré podľa modernej filozofie nie sú vlastnosťami objektov, ale percepcie v mysli. Morálne rozlišovanie pochádza z morálneho zmyslu, rovnako ako farby vnímame zmyslom zraku (Hume 1960/1777). Ako si všíma Hauser (2006, s. 31), podľa Humea nás rozum vedie myslieť na vzťah medzi našimi zámermi a výsledkami, ale nikdy skutočne nemotivuje náš výber alebo preferencie.

Treba ešte spresniť, v ktorých medziach pojmu emotivizmus sa pohybujeme. Joyce (2008) upozorňuje, že filozofické chápanie emotivizmu je odlišné od toho, v prospech ktorého argumentujú súčasné psychologické a neurovedné výskumy.

Filozofický pojem emotivizmu nie je len „niečo, čo má do činenia s emóciami“, ale predstavuje metaetickú teóriu, teóriu o morálnom jazyku. Keď robíme morálny úsudok, nevyjadrujeme ním presvedčenie (nič ním netvrdíme), ale vyjadrujeme istý druh mentálneho stavu, ako sú želania, pocity alebo preferencie (Joyce 2008, s. 373–375). Toto jazykové chápanie je odlišné od chápania emotivizmu, ktorý len naznačuje, že v morálnom konaní/rozhodovaní sa/usudzovaní zohrávajú emócie podstatnú rolu. Treba si teda uvedomiť, že súčasné výskumy špeciálnych vied chcú priniesť dôkazy v prospech tohto širšieho chápania. A s ním pracujeme aj v tomto článku.

Na emócie kladie veľmi silný dôraz filozof J. Prinz. Obhajuje tézu, že emócie sú pre morálne usudzovanie *nevyhnutné a postačujúce*. Z filozofických smerov je podľa Prinza k pravde najbližšie sentimentalizmus, ktorý za základ morálneho hodnotenia považuje pocit súhlasu, resp. nesúhlasu. Napríklad hnev, odpor alebo pohrdanie znamená nesúhlas s konaním iného človeka. Ak ide o vlastný skutok, úsudok, že ide o morálne zlo, sa prejavuje v pocite viny alebo hanby. Ak v nás čin vyvoláva pocit súhlasu, hodnotíme ho ako správny (Prinz 2006).

Prinz v prospech svojej tézy (že emócie sú v morálnom hodnotení *nevyhnutné a postačujúce*) využíva aj výsledky neurovedných a psychologických výskumov. Skenovanie mozgu empiricky podporuje jeho intuíciu, že emócie vznikajú ako reakcie na širokú oblasť morálne významných udalostí, napr. na nespravodlivosť, hrubosť, atď. Nielenže emócie vtedy vznikajú, ale morálne usudzovanie je nimi priamo vedené. Negatívne emócie nás vedú k negatívnym morálnym úsudkom. V tomto bode sa Prinz odvoláva na Haidta (2004) a jeho model morálnych intuícií. Ak na základe emočnej reakcie posudzujeme, že skutok je morálne dobrý alebo zlý, pre Prinza je to dôkaz, že emócie sú pre morálne hodnotenie *postačujúcou* podmienkou. Inou otázkou je, či by mohlo morálne súdenie prebehnúť aj bez emócií. Môže sa morálne súdenie uskutočniť aj na inom základe? Sú teda emócie aj *nevyhnutné*? Prinz si na túto otázku odpovedá pomocou zistení zo psychopatológie.

Psychopatia² je špecifickým prípadom, kde je jasné, že pacientom chýbajú morálne emócie a celková emočná vnímavosť (Kennett 2006, s. 69–77). Psychopati nie sú schopní sympatie, empatie, ľútosti, viny, či výčitiek svedomia. Nie sú schopní čítať v tvárach iných strach alebo smútok. Ide o afektívny deficit spôsobený buď vrodenou alebo získanou neuroanatomickou poruchou, ktorá má za následok absenciu morálnych emócií (Martens 2002). Podľa Kennetta ide o poškodenie častí mozgu, ktoré sú spojené emóciami, a nie s kognitívnymi funkciami; ide teda o afektívny, nie kognitívny deficit. Psychopati vykazujú abnormálne nízku fyziologickú reaktívnosť voči prejavom utrpenia iných, majú narušenú schopnosť rozpoznať zločin. Normálne sa totiž pri pohľade na utrpenie iných spúšťa tzv. Violence Inhibition Mechanism (VIM), ktorý reguluje agresiu. Psychopat vie rozlíšiť, čo je morálne správne a čo nie, ale „nič mu to nerobí“, necíti to tak, nie je motivovaný robiť to, čo je správne. Ak psychopati neubližujú, je to

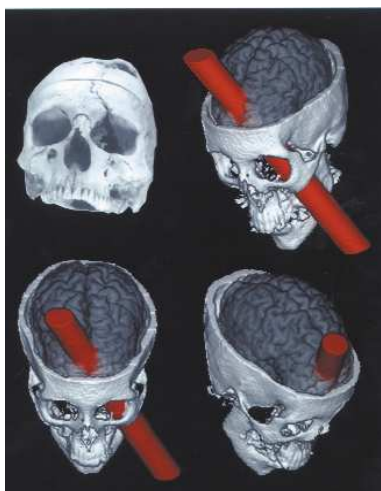
² Psychopatia (v užšom zmysle) je porucha diagnostikovaná podľa Hareho Psychopathy Checklist-Revised 2003. Nie je identická s antisociálnou poruchou osobnosti, ani s termínom, ktorý sa používal v minulosti na označenie poruchy osobnosti vo všeobecnosti (Koukolík 2006, s. 255).

preto, že by to bolo pre nich nevýhodné, nie preto, že je to morálne zlé. Rovnako nevidia rozdiel medzi konvenčnými a morálnymi normami, čo dokážu zdraví jedinci približne v 39. mesiaci života, rovnako tak aj autisti a ľudia so strednou mentálnou retardáciou (Kennett 2006, s. 69–77). Rozlišovanie medzi konvenčným a morálnym zlom je základným predpokladom morálneho vývinu. Ale zatiaľ čo normálne deti považujú morálne pravidlá za dôležitejšie ako konvenčné a prikladajú rôznu hodnotu rôznym druhom zločinnosti, psychopati nie sú schopní rozlišovať medzi typmi, a ani medzi rôznymi stupňami zločinnosti.³ Keďže psychopati nie sú schopní adekvátnych morálnych súdov práve kvôli afektívnemu deficitu, výskum svedčí v prospech Prinzovej hypotézy, že emócie sa vždy spoluvyskytujú s morálnym súdením, sú preň postačujúce a nevyhnutné (Prinz 2006).

Dôležitý vplyv na súčasnú predstavu morálnosti človeka v súvislosti s emóciami (a zároveň jasné prepojenie morálnosti s anatómiou a funkciami mozgu) má známy prípad Phineas Gage. Gage bol účastníkom nečakaného výbuchu dynamitu, pri ktorom mu oceľová tyč prerazila lebku a poškodila prednú časť mozgu (viď obr. č. 1). Gage prežil, a dokonca sa mu zachovali aj čisto intelektuálne funkcie. Nastala však veľká zmena v jeho povahe. Stal sa z neho hrubý, nepríjemný človek, ktorý nebol schopný žiadnych morálnych emócií (Dolan 1999). Podľa Damasia (1994) došlo pri poškodení najprednejších častí čelných lalokov (konkrétne orbitofrontálnej kôry) k narušeniu fungovania sekundárnych emócií. Sekundárnymi emóciami, na rozdiel od primárnych (detských), chápe najmä uvedomovanie si pocitov.

Damasio z toho vyvodzuje nasledovné: aby človek mohol hodnotiť rýchlo a účelne, nestačí k tomu pristupovať chladne a logicky zvažovať všetky možnosti. To by viedlo k nekonečnému váhaniu a rozhodovaniu, pretože ľudské mozgové kapacity sú obmedzené. K racionálnemu prístupu potrebujeme tiež emócie, ktoré vykonajú „automatický predvýber“, aby sa človek rozhodoval z čo najmenšieho počtu možností. Túto predstavu Damasio nazval *hypotézou somatických markerov*. Gageovi chýbajú tieto somatické markery, preto – hoci *pozná* dôsledky svojich činov – *nečíti*, že sú zlé. Somatické markery fungujú skryte, neuvedomene a zvyšujú presnosť a efektívnosť rozhodovacieho (či hodnotiaceho) procesu (Damasio 1994).

³Výskum psychopatologického správania sa je dnes veľmi rozpracovávaným prvkom v argumentácií v prospech emotivistických pozícií (pozri Kennett 2006, Martens 2002, Wood 2003, Haidt 2009, Hauser 2006, Renfrew 1997 a ďalší).



Obr. č. 1

Úraz Phineas Gage, ktorému kovová tyč poškodila prefrontálnu kôru.

Rekonštrukcia podľa Hannah Damasio.

(in Dolan 1999, 927).

Posun k emóciám a afektívnym intuíciam podporil Greene, keď hovoril o neuronálnej úrovni morálneho súdenia, a potom Haidtov interdisciplinárny dôkaz pre intuicionistický model morálky (Haidt, Kesebir 2010). U týchto modelov nejde o jednostranné preferovanie emotívnej zložky; naopak, ich prínos je v tom, že empirickým výskumom dospeli k ich prelínaniu a vzájomnému dopĺňaniu sa oboch.

Morálne súdenie ako duálny proces

Zatiaľ čo Greene a kol. (2004) predstavujú tzv. tradičný model duálneho procesu, v ktorom dva procesy pracujú nezávisle od seba a často prichádzajú aj k rôznym záverom, Haidtov sociálno-intuicionistický model považuje v dvojitom procese racionálne uvažovanie za služobníka emočne vedeného intuitívneho procesu (Haidt 2001). Novej predstave dvojitého morálneho súdenia sa niekedy hovorí aj multisystémový model (Cashman, Young, Hauser 2006).

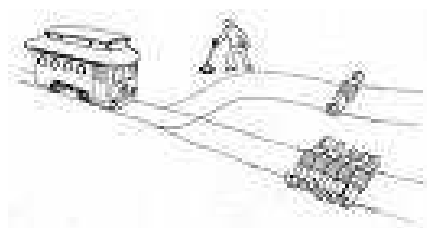
1. Tradičný model duálneho procesu morálneho usudzovania

Súčasné práce morálnej psychológie zdôrazňujú naproti uvažovaniu a „vyššej kognícii“ úlohu emócií. Podľa Greena, Nystroma, Engella, Darleyho a Cohena (2004) údaje z fMRI prichádzajú s dôkazmi, že morálne súdenie obsahuje kognitívnu, aj emočnú zložku, a že niekedy majú vzájomne zastupiteľné úlohy. Oblasť mozgu spojené s abstraktným uvažovaním a kognitívnym riadením (dorzolaterálna prefrontálna kôra a anteriórna cingulárna kôra) sú doplnené – pokiaľ ide o ťažké osobné morálne dilemy - oblasťami spojenými s emóciami. Pri osobných morálnych dilemách, o ktorých budeme hovoriť nižšie, si s racionálnym utilitaristickým hodnotením nevystačíme (Greene a kol. 2004).

Filozof a neurovedec Joshua D. Greene spolu s neurovedcom Jonathanom Cohenom sú autormi výskumov dilematických situácií, ktorých hlavnou inšpiráciou sa

stal myšlienkový experiment známy ako „problém električky“ (trolley problem)⁴, navrhnutý filozofkami P. Footovou a J. Thomsonovou (Hauser 2006). Zjednodušene ho možno opísať nasledovnou dvojicou.

1. Po trati v tvare Y ide električka. Na jednom ramene trati sa hrá päť detí, ktoré električku nevidia. Na druhom pracuje rovnako nič netušiaci robotník. Električka sa rúti smerom k deťom. Účastník experimentu si má predstaviť, že stojí pri výhybke a má možnosť zmeniť trasu električky smerom na robotníka. Otázka znie, či je správne prehodiť výhybku.



Obr.č. 2. Príklad s výhybkou, In: <http://subcortex.com/>

2. Po rovnej trati ide električka, ktorá sa rúti priamo na päť detí. Účastník experimentu si má predstaviť situáciu, že stojí na moste nad traťou spolu s mužom nadmernej hmotnosti, a zodpovedať otázku, či je morálne správne sotiť muža na trať, tým zastaviť električku a zachrániť život piatim deťom.



Obr. č. 3. Príklad s mužom, In: <http://subcortex.com/>

Ako výskum myšlienkového experimentu dopadol? V prvom prípade odpovedali takmer všetci účastníci kladne (je správne prehodiť výhybku), v druhom prípade odpovedali takmer všetci záporne (nie je správne sotiť muža). Ako je to možné? Ved' v oboch prípadoch išlo o záchranu piatich životov oproti jednému. Z pohľadu čisto racionálneho utilitaristického výpočtu je prípad identický.

K uspokojivej odpovedi sa dopracovali až Greene a Cohen, ktorí vytušili, že medzi dvoma prípadmi bude istý rozdiel. Niektoré rozhodnutia nás stoja oveľa väčšiu námahu ako iné, ide o to, akú emočnú náročnosť si vyžadujú. Z neurologického pohľadu ide o to, že takéto rozhodnutia namáhajú buď väčší objem funkčných systémov

⁴ Výskum sa začal v kognitívnych vedách, keď John Mikhail testoval problém električky na vzorke asi 200.000 ľudí zo stovky krajín, rôznych kultúr a náboženstiev.

alebo ich prinútiť k väčšej aktivite. Počas odpovedí na tieto dilemy sa snímali účastníkmi mozgy pomocou funkčnej magnetickej rezonancie (fMRI). V prvom prípade sa aktivovali iné funkčné systémy, než v druhom prípade. Toto zistenie nasvedčovalo v prospech ich nasledovných hypotéz (Greene 2001).

Podľa autorov je prvá dilema neosobná. Prehodenie výhybky je jednoduchý, neosobný úkon, alebo ako hovorí Koukolík (2006, s. 220) ide len o editáciu. Neosobná dilema aktivuje oblasti mozgu, ktoré majú na starosti skôr kognitívne zložky, t.j. dorzolaterálnu prefrontálnu kôru, obojstrannú parietálnu kôru. „Morálny kalkul“, ktorého sme schopní pri neosobných dilemách, je základom utilitárneho myslenia, schopnosti ľahko si vypočítať, že je lepšie, keď zomrie jeden človek za piatich. Toto utilitárne rozhodnutie je teda výsledkom činnosti rozvinutých čelných lalokov podporujúcich abstraktné myslenie a kognitívnu kontrolu vyššieho stupňa.

Druhá dilema je *osobná*. Koukolík (2006, s. 220) hovorí o autorizácii. Ide o použitie vlastných rúk na zhodenie muža z mosta. Výskumníci zistili, že pri osobnej dileme je spustená silná emočná reakcia a aktivovaný špeciálny sociálno-emočný systém, ktorý zahŕňa mediálnu prefrontálnu kôru, zadnú cingulárnu kôru a kôru sulcus temporalis superior. Túto emočnú odpoveď sme zdedili po našich predkoch, je výsledkom evolúcie a vyvinula sa ako adaptačná funkcia, ktorá pomáhala našim predchodcom prežiť. V tomto prípade ide o evolučne vytvorený odpor proti použitiu fyzickej sily proti nevinnému. Pri osobnej dileme si Greene a Cohen všimli aj dlhší reakčný čas pre morálne rozhodnutie. To svedčí o konflikte, ktorý vzniká medzi kognitívnou a emočnou zložkou. V ťažkej morálnej dileme je emočná zložka totiž korigovaná kognitívnou.

Každá zo zložiek má svoj význam. Niekedy sú v harmónii, inokedy v rozpore. Ak sú v rozpore, aktivuje sa ďalšia mozgová oblasť – anteriórna cingulárna kôra (Greene a kol. 2004).

Porovnajme tiež nasledovné dva výskumné prípady (Greene 2003, 848; Hauser 2006, s. 61-62).

1. *Vodič šoféruje auto a pri ceste vidí zranené dieťa. Dieťaťu tečie krv z nohy a potrebuje zaviesť do nemocnice.*
2. *Tomu istému vodičovi poslali šek ako výzvu na pomoc hladujúcim deťom v Afrike.*

Výskum dopadol podobne. V prvom prípade bolo podľa respondentov *povinné* zastaviť a pomôcť dieťaťu. V druhom prípade je *dovolené* výzvu ignorovať.

Klasická morálna filozofia nedokáže vysvetliť, prečo je medzi týmito dvoma prípadmi rozdiel. Ľudia zvyknú hľadať nejaký dobrý dôvod, prečo sa prvé nezanedbáva, druhé áno. Ukázalo sa – rovnako ako v predchádzajúcich dilemách – že medzi príkladmi bude rozdiel v niečom inom. Prvá dilema je osobná a aktivuje oblasti spojené s morálnymi emóciami a sociálnou kogníciou. Druhá je neosobná. Podľa Greena sú naše mozgy uspořobené tak, že pri pohľade na potrebu ľudí v osobných a konkrétnych

situáciách sa spúšťa emočná reakcia, ktorá vedie k prosociálnemu konaniu. Utrpenie ľudí, ktorí nám nie sú „pred očami“ nás netrápi (Greene 2003, s. 849).

Osobná morálna dilema a morálne súdenie s ňou spojené je zamerané na *primárne morálne porušenie*. Osobná dilema sa vyznačuje tromi charakteristikami: po prvé, porušenie (morálnej normy) musí zapríčiniť vážne telesné ublíženie. Po druhé, toto ublíženie sa vykoná konkrétnej osobe alebo skupine osôb. Po tretie, ublíženie nesmie byť len dôsledkom, t.j. nevzniká ako sekundárny efekt pri ochrane pred ublížením iného (Greene a kol. 2004, s. 389). Dilema, ktorá neobsahuje tieto tri kritéria, je klasifikovaná ako *neosobná*.

Ako sme už načrtli, zdôvodnenie pre toto rozlíšenie hľadajú autori v evolučnej teórii. Dôkaz z pozorovania ľudoopov hovorí, že naši predkovia boli vybavení emóciami ako empatia, hnev, strach, vďačnosť, žiarlivosť, radosť, láska, zmysel pre spravodlivosť, ale absentovalo u nich uvažovanie (čím autori myslia relatívne pomalé spracovanie zahŕňajúce abstrakciu s minimálne niekoľkými introspektívne dostupnými zložkami). Hypotéza Greena a kol. (2004) znie, že situácie, ktoré máme spoločné s predkami (prejavujúce sa v osobných morálnych dilemách) sú vedené sociálno-emočnými reakciami, zatiaľ čo v iných situáciách využívame viac vedomé uvažovania, do ktorého sú zapojené kognitívne funkcie.

Autori sú presvedčení, že svoju hypotézu môžu potvrdiť dvoma spôsobmi. Prvý dôkaz je neurologický. Pri snímaní mozgov fMRI sa aktivujú oblasti mozgu spojené s emóciami a sociálnym poznaním (mediálna prefrontálna kôra, sulcus temporalis superior a zadná cingulárna kôra) v prípadoch, kedy respondenti riešia osobné morálne dilemy. Pri neosobných dilemách sa aktivujú oblasti mozgu spojené s abstraktným uvažovaním, čo vedie k utilitaristickému prepočtu „lepšej možnosti“.

Druhý dôkaz je spojený s meraním reakčného času (reactive time, RT). Zatiaľ čo pri neosobných morálnych dilemách sa nenamerali žiadne zmeny RT pri rôznych druhoch dilem, pri osobných, t.j. emočne náročných, sa menila dĺžka reakčného času v závislosti od očakávaného a neočakávaného narušenia morálnej normy.⁵ Greene, Nystrom, Engell, Darley a Cohen (2004) testovali hypotézu, že RT v osobných morálnych dilemách je spojený so súperením medzi silnou emočnou reakciou a reakciou abstraktného morálneho uvažovania. V tejto situácii je aktívna anteriórna cingulárna kôra (ACC), ktorá býva činná pri kognitívnych konfliktoch. Riešenie konfliktu predlžuje reakčný čas riešenia dilemy. Okrem toho autori predikovali, že počas vysokého RT bude aktívna aj oblasť dorzolaterálnej prefrontálnej kôry, ktorá bude reflektovať zapojenie abstraktného rozumového spracovania (Greene a kol. 2004, s. 390).

⁵ Tento prípad autori porovnávali s reakčným časom v Stroopovom teste. Respondenti majú za úlohu prečítať slovo (názov farby). Keď je červená farba napísaná červeným písmom, reakčný čas na odpoveď je oveľa kratší, ako keď je slovo „červená“ napísané zelenou farbou. Hovorí sa tomu Stroopov efekt. Druh mentálnej činnosti, ktorý tu ľudia používajú, sa volá „kognitívne riadenie“ (cognitive control), čím sa myslí schopnosť smerovať pozornosť, myšlienky a konanie v súlade s úmyslami – aj napriek protichodným tlakom očakávaní (Greene a kol. 2004, s. 390.; Hauser 2006, s. 221–222).

2. Sociálno-intuicionistický model duálneho procesu

Naproti Greenovmu modelu, ktorému v rámci uznávania duálneho procesu morálneho súdenia hovoríme „tradičný“, Jonathan Haidt svoj model nazval *sociálno-intuicionistickým*. Hlavný rozdiel je v tom, že Greene považuje emočnú a kognitívnu zložku za relatívne od seba nezávislé a Haidt vidí ich fungovanie ako paralelné.

Podľa Haidta a Josepha (2004) sa pri rozhodovaní aktivujú paralelne dva systémy – intuitívny a rozumový. Ich funkcia je rôzna a môžu dospieť k rôznym záverom. Rozumové uvažovanie je skôr „tlačovým tajomníkom“, ktorý už len obhajuje rozhodnutie, namiesto toho, aby hľadal pravdu. Rozumový proces ľahko konštruuje oprávnenie intuitívneho rozhodnutia, čím len vytvára ilúziu rozumového postupu. Morálne súdenie je výsledkom rýchleho, automatického vyhodnocovania alebo intuície, ktorej proces je nevedomý. Do vedomej pozornosti vstupujú len výsledky. Haidt však úlohu rozumu pri morálnom súdení nepopiera; sociálno-intuicionistický model zohľadňuje obe zložky pri morálnom súdení. Všíma si, že emočná má oveľa silnejší a zatiaľ nedocenený vplyv a nachádza špecifické prepojenie medzi morálnymi emóciami a druhmi morálneho súdenia. Tzv. *morálne emócie* sú základom Haidtovej intuitívnej etiky. Každá z morálnych emócií má svoje neuronálne koreláty.⁶ Tieto emócie sprevádzajú naše intuície, ktoré sú kladnou alebo zápornou automatickou odpoveďou na morálny skutok alebo situáciu. Napríklad emócia *hnusu* môže viesť našu intuíciu *čistota/poškrvnenosť* a spôsobiť, že nejaký skutok sa nám javí z morálneho hľadiska ako odporný a nemorálny bez toho, že by sme vedeli zdôvodniť, čo je na ňom skutočne nemorálne. *Morálne emócie* sú podľa Haidta také emócie, ktoré sú viazané na prospech spoločnosti alebo ľudí, ktorí nie sú identickí s ich nositeľmi. Slúžia na to dve identifikácie:

- osobná neangažovanosť (udalosti, ktoré spúšťajú emócie sa netýkajú priamo toho, v ktorom sú vyvolané);
- tendencia k prosociálnemu konaniu (k pomoci alebo k odplate);

a rozdeľuje ich do štyroch skupín: 1. emócie odsudzujúce druhých ľudí (hnus, hnev, pohrdanie, rozhorčenie); 2. emócie týkajúce sa seba samého (vina, hanba, rozpaky); 3. emócia odpovedajúca na utrpenie iných (súcit, sympatia); 4. emócie vzťahujúce sa k pochvalnému vzťahu k druhým (vd'ačnosť, úžas, úcta, pocit povznesenosti, hrdosť) (in Koukolík 2006, s. 211–212).

Haidt tvrdí, že ľudia zastávajú svoje presvedčenia (založené na intuíciách) oddelene od (racionálne podložených) zdôvodnení. Alebo povedané inak: vedieť, že niečo je nemorálne a vysvetliť, prečo je to tak, sú dva úplne oddelené procesy

⁶ Napríklad pri pocite viny, ktorý vyšetroval Takahashi et al. (2004) sa aktivovala mediálna prefrontálna kôra, zadná časť ľavého sulcus temporalis superior a zrkovú kôra (Koukolík 2006).

(Koukolík 2006). K takýmto uzáverom dospel Haidt dlhodobým výskumom v oblasti morálneho súdenia, ktorý stále prebieha.⁷

Pozrime sa ako asi jeho psychologický výskum vyzerá. Haidt napríklad žiada svojich respondentov, aby považovali koľko peňazí by im musel niekto zaplatiť, aby vykonali tieto hypotetické činy:

Zapichnúť si špendlík do vlastnej dlane. / Zapichnúť špendlík do dlane cudzieho dieťaťa. (Ublíženie.)

Prijať širokouhlý televízor od priateľa, ktorý ho dostal zadarmo v dôsledku počítačovej chyby. / Prijať širokouhlý televízor od priateľa, ktorý ho dostal od zlodeja, čo ho ukradol bohatej rodine. (Čestnosť.)

Vyfackať priateľa s jeho dovoľením ako súčasť komediálnej scény. / Vyfackať ministra s jeho dovoľením ako súčasť komediálnej scény. (Autorita.)

V každej dvojici sa druhý čin javí ako oveľa odpornejší. Keď sa však začne pátrať po príčinách, respondenti často tápu, najprv sa snažia o racionálne zdôvodnenia, ale zvyčajne končia pri odpovedi typu: „Neviem, neviem to vysvetliť, len viem, že je to nesprávne.“ alebo „Je to jednoducho nemravné!“ Ľudia sa vo všeobecnosti nezaoberajú morálnym usudzovaním, tvrdí Haidt, ale morálnou *racionalizáciou*: začínajú záverom, vysloveným s nevedomenou emóciou a potom postupujú spätne k hodnovernému zdôvodneniu (in Pinker, 2008).

Haidt (2001) predpokladá, že takto automaticky (a často nevedomene) môžeme súdiť vďaka tomu, že máme niečo ako päť druhov intuícii či psychologických systémov, z ktorých každý má svoju vlastnú evolučnú históriu a platí medzikultúrne. Tieto systémy fungujú podobne ako estetický vkus; sú produkované afektívnymi reakciami – súhlasom alebo nesúhlasom. Medzikultúrne sa tieto systémy líšia v stupni, v hodnotách a cnostiach, ktoré si z týchto systémov jednotlivé kultúry odvodlia. Týmto systémom ich autor hovorí aj morálne intuície a vymenováva nasledovné:

1. *ublížiť/starat' sa* (harm/care). Táto intuícia sa podľa Haidta a Grahama (2007) vyvinula zo vzťahu matka – dieťa a postupne sa rozšírila na ďalšie spoločenské vzťahy. Z primárnej intuície – starostlivosti matky o vlastné dieťa – sa pretransformovala na všeobecnú nevôľu vidieť, že niekto trpí. Normálna emočná reakcia pri pohľade na utrpenie iných je preto súcit.
2. *spravodlivosť/reciprocita* (fairness/reciprocity). Autori sa odvolávajú na teóriu recipročného altruizmu, ktorá spája recipročné správanie s kooperáciou medzi

⁷ Napríklad na stránke <http://faculty.virginia.edu/haidt/mft/index.php?t=links> stále prebieha Haidtov výskum, ktorého validita je zabezpečená obrovským množstvom respondentov z rôznych krajín, kultúr či vierovyznaní. Iný test morálneho súdenia robí Geor Lind: <http://www.uni-konstanz.de/ag-moral/mut/mjt-engl.htm>. Podobne ako Haidt je Lind (2002, 2008) zástancom duálneho alebo dvojaspektového modelu morálneho súdenia. Ale naproti Haidtovi (ktorý za základný princíp v morálnom usudzovaní považuje intuíciu podporenú silnou emočnou reakciou), u Lind, ktorý vychádza z Piagetovej a Kohlbergovej teórie, stojí morálne usudzovanie na kognitívnych procesoch (podľa Lajčiaková 2005, s. 53)

individuami. Evolučne teda vznikli také adaptačné funkcie, ktoré motivujú reciprocitu – a to je podľa Haidta a Grahama emócia vďačnosti, hnevu a viny. Každá kultúra si vyvinula cnosti spojené s reciprocitou, ale aj súvisiacou spravodlivosťou. V mnohých tradičných kultúrach sa v tejto súvislosti kladie dôraz aj na individuálne práva a na rovnosť členov. Rovnosť však nemá také univerzálne medzikultúrne postavenie ako spravodlivosť či reciprocita.

3. *súdržnosť/lojalita* (ingroup/loyalty). Dlhá história života našich predkov v malých skupinách, založená na príbuzenských vzťahoch, v nás zanechala špeciálnu sociálno-kognitívnu schopnosť súdržnosti. Dnes sa táto schopnosť prejavuje silnými sociálnymi emóciami spojenými s rozpoznávaním, dôverou a spoluprácou s členmi v rámci vlastnej skupiny. Množstvo kultúr si na tomto podklade vytvorilo také cnosti ako lojalita, vlastenectvo a hrdinstvo.
4. *autorita/úcta* (authority/respect) Túto intuíciu sme tiež zdedili po našich predkoch ako adaptáciu na ich životný štýl. Život v hierarchicky usporiadaných skupinách, kde dominantní muži a ženy mali na jednej strane moc, ale na druhej poskytovali ochranu a výhody, spôsobil v ľuďoch prirodzenú potrebu hierarchizovať spoločnosť a vyberať si vodcov, autority. Zatiaľ čo u iných primátov ide hlavne o fyzickú silu autority, ľudia chcú cítiť pri autorite úctu, bázeň a obdivovať vodcovské schopnosti, múdrosť či šľachetnosť.
5. *čistota/posvätnosť* (purity/sanctity). Intuícia čistoty, resp. odporu voči znečisteniu, vznikla podľa autorov rýchlym nárastom prefrontálnej kôry. Táto fyziologická zmena bola zase adaptáciou na vyhľadávanie potravy, ktoré pre našich predkov predstavovalo rôzne nebezpečenstvá. Odpor (hnus) ich ochránil napríklad od toho, aby jedli mäso zdochlín, či zhnité rastliny. Emócia hnusu zostala v každej kultúre, ale vyvinuli sa z nej rôzne cnosti. Na jednej strane má chrániť od otrávenia a obezity, ale v mnohých kultúrach sa spája aj s náboženskými praktikami a zahŕňa aj cudnosť a zbožnosť (Haidt, Graham, 2007).

Ľudská myseľ obsahuje množstvo sociálno-kognitívnych a sociálno-emočných schopností, ktoré spadajú pod tieto intuície, ale sú v rôznej miere modulované. Vznikajú z nich cnosti, ktoré sú kultúrnymi konštrukciami a deti sa im učia výchovou. To, ako sa obmieňajú, závisí od spoločenskej štruktúry, ekonomického systému a kultúrnych tradícií a od toho, ako ich dospelí v deťoch kultivujú (Haidt 2001).

Morálny realizmus vs. morálny anti-realizmus

Akoby v pozadí týchto diskusií je prítomný spor *morálny realizmus vs. morálny antirealizmus*. V pozadí ho necháme aj naďalej, chceme sa len dotknúť jeho vzťahu s predmetom článku. Podľa morálneho objektivismu či realizmu morálne hodnoty ako dobro a zlo (ale aj normy a princípy) reálne existujú. Morálni realisti teda zaobchádzajú s celkom objektívnymi *významami* dobra a zla v morálnej sfére (Hauser 2006, 419), hoci dobro a zlo nemôžeme chápať predmetne (Payne 2005, s. 260). *Dobro* a *zlo* sa tu považujú za morálne hodnoty, ktoré prisudzujeme skutku na základe určitých

morálnych princípov, ktoré sú podľa morálneho objektivismu chápané univerzálne (Hauser 2006, s. 419). Tento názor je v opozícii voči morálnemu antirealizmu, subjektivismu či relativizmu, ktorý predpokladá, že také hodnoty existujú len ako konštrukty v ľudskej mysli a existenciu morálnych faktov popiera (Greene 2003, s. 849).

V akom vzťahu je tento spor voči našej diskusii? Nemôžeme povedať, že by bol voči nej irelevantný, ale myslíme si, že každému z nich sa treba venovať na inej úrovni riešenia. Hovoriť o podiele kognitívnej a emotívnej zložky v generovaní morálnych úsudkov, ale aj o pôvode morálnosti (vrodenej vs. získanej), o povahe morálneho usudzovania (intuície vs. uvažovanie) môžeme bez toho, že by bola otázka o objektivite morálnych hodnôt ako dobro/zlo zodpovedaná. Hovoríme totiž *len* o ľudskej schopnosti morálne súdiť, čo znamená pohybovať sa na deskriptívnej úrovni, vypovedať niečo o ľudskej (morálnej) prirodzenosti.

Záver

Načrtli sme dva hlavné prúdy v riešení otázky o fungovaní morálneho usudzovania – kognitivistický a emotívny prístup. Zjednodušený pohľad do dejín morálnej filozofie odhalí ich explicitné vyjadrenia v 18. storočí, prvý u Kanta, druhý u Humea. Na Kanta nadviazala racionálne smerovaná klasická morálna filozofia, Humova predstava morálneho citu sa dostala k slovu len nedávno (po tzv. afektívnej revolúcii). Po charakteristike východísk a znakov oboch smerov sme stručne predstavili modernú syntézu, dnes známu ako dvojité proces morálneho súdenia.

V morálnej filozofii a psychológii už totiž neprebíha spor o výhradný podklad našej morálnosti; morálne usudzovanie sa považuje za duálny proces. Diskusia sa vedie o tom, ako tieto dva procesy interagujú. V Greenovom modeli (Greene 2003; Greene a kol. 2004), ktorému sa hovorí aj tradičný model, kognitívna zložka pracuje paralelne s emočnou, sú od seba relatívne oddelené a môžu prísť k rôznym záverom. V sociálno - intuicionistickom modeli J. Haidta (Haidt 2001; Haidt a Joseph 2004; Haidt, Kesebir 2010) sa racionálne uvažovanie považuje za „služobníka“ intuitívneho procesu, ktorý sa prejavuje ako emočná reakcia na morálnu situáciu alebo čin v pocite súhlasu alebo nesúhlasu.

Ako sme uviedli vyššie, spor kognitívne/emočné sa prelína minimálne s ďalšími dvoma základnými diskusiami v súčasných metaetických problémoch o morálnom usudzovaní. Je to spor morálne uvažovanie vs. morálne intuície a spor vrodenej vs. získanej v oblasti morálnych schopností. Stručne sme teda hovorili iba o jednej z hlavných metaetických diskusií, v ktorých empirický výskum stále živo prebieha. Ktoré z týchto výsledkov budú pre filozofiu a etiku relevantné, zostáva otázkou pre súčasných morálnych filozofov.

Literatúra.

- Cushman, F., Young, L., Hauser, M. (2006): "The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment." *Psychological science* 17(12): 1082–9.
- Damasio, A. (1994): *Descartes' Error. Emotions, reason, and the human brain*. Putnam, New York.
- Dolan, R. J. (1999): "On the neurology of morals." *Nature America* 2 (11): 927–929.
- Gazzaniga, M. S. (2005): *The ethical brain*. Dana Press, New York.
- Greene, J. (2003): "From neural „is“ to moral „ought“: what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?" *Nature Reviews Neuroscience* 4: 847–851.
- Greene, J. (2008): "The secret joke of Kant's soul." In *Moral psychology Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2008, s. 35–79.
- Greene, J., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., Cohen, J. D. (2004): "The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment." *Neuron* 44: 389–400.
- Greene, J., Haidt, J. (2002): "How (and where) does moral judgment work?" *Trends in Cognitive Sciences* 6: 517–523.
- Greene, J., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., Cohen, J. D. (2001): "An fMRI investigation of emotional engagement in moral Judgment." *Science* 293: 2105–2108.
- Haidt, J. (2008): "Rozum je tlačovým tajomníkom emócií." *Kritika & Kontext* 37: 53–51.
- Haidt, J. (2001): "The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment." *Psychological Review* 108: 814–834.
- Haidt, J., Graham, J. (2007): "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize." *Social Justice Research* 20: 98–116.
- Haidt, J., Kesebir, S. (2010): "Morality." In *Handbook of Social Psychology*, eds. S. Fiske, D. Gilbert & G. Lindzey, Wiley, Hoboken, NJ, 2010, s. 797–832.
- Haidt, J., Joseph. C. (2004): "Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues." *Daedalus*, Fall: 55–66.
- Haidt, J., Bjorklund, F. (2008): "Social intuitionists answer six questions about morality." In *Moral psychology Vol. 2: The cognitive science of morality*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2008, s. 181–217.
- Hauser, M. D. (2006): *Moral minds*. Harper Collins Publishers, New York.
- Heekeren, H. R. a kol. (2003): "An fMRI study of simple ethical decision-making." *Neuroreport* 14: 1215–1219.
- Hume, D. (1777/1969): *A Treatise of Human Nature*. Penguin, London.
- Joyce, R. (2008): "What neuroscience can (and cannot) contribute to metaethics." In *Moral psychology Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Disease, and Development*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2008, s. 371–394.
- Kant, I. (1785/2004): *Základy metafyziky mravov*. Kalligram, Bratislava.

- Kennett, J. (2006): "Do psychopaths really threaten moral rationalisms?" *Philosophical explorations* 9: 69–82.
- Kohlberg, L., Levine, C., & Hewer, A. (1983): *Moral stages: A current formulation and a response to critics*. Karger, Basel.
- Koukolík, F. (2006): *Sociální mozek*. Karolinum, Praha.
- Lajčiaková, P. (2009): "Morálne usudzovanie." In *Základy psychológie morálky*, eds. B. Ráčová a P. Babinčák, Equilibria, Košice, 2009, s. 37–70.
- Martens, W. H. J. (2002): "Criminality and Moral Dysfunctions: Neurological, Biochemical and Genetic Dimensions." *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 46: 170–182.
- Mikhail, J. (2007): "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future." *Trends in Cognitive Science* 11: 143–152.
- Pinker, S. (2008): "The Moral Instinct." *Kritika & Kontext* 37: 18–33.
- Payne, J. (2005): *Odkud zlo? O nezkratnosti čili slabosti lidské vůle*. Triton, Praha.
- Prinz, J. (2006): "The emotional basis of moral judgments." *Philosophical Explorations* 9(1): 29–43.
- Prinz, J. (2007): "Is Morality Innate?" In *Moral Psychology Volume 1: Evolution of Morals*, ed. W. Sinnott-Armstrong, MIT Press, Cambridge, MA, 2007, s. 367–406.
- Remišová, A. (2009): "Etický intuicionizmus a etický realizmus." In *Realita a fikcia*, eds. R. Karul a M. Porubjak, SFZ pri SAV, Bratislava, s. 440–445.
- Renfrew, J. W. (1997): *Aggression and its causes. A Biopsychosocial Approach*. Oxford University Press, New York.
- Rybár, J. (1997): *Úvod do epistemológie Jeana Piageta*. IRIS, Bratislava.
- Višňovský, E. (2009): *Človek ako Homo agens. Ludské konanie medzi mysl'ou a sociokultúrnym kontextom*. Iris, Bratislava.
- Wood, J. N. (2003): "Social Cognition and the Prefrontal Cortex." *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews* 2: 155–178.
- Wright, J. C., Cullum, J., Schwab, N. (2008): "The Cognitive and Affective Dimensions of Moral Conviction: Implications for Attitudinal and Behavioral Measures of Interpersonal Tolerance." *Personality and Social Psychology Bulletin* 34: 1461–1476.

Bojkot časopisu Synthèse?

Zdá se, že ve Spojených státech se roztočilo další kolo *válek vědy*. Renomovaný filozofický časopis Synthèse vydal zvláštní číslo věnované otázkám evoluční teorie a jejím odpůrcům („[Evolution and Its Rivals](#)“). Pozornost mezi odbornou veřejností vzbudil zejména článek profesorky Barbary Forest „The non-epistemology of intelligent design: its implications for public policy“, ve kterém autorka kriticky rozebírá práci předního křesťanského filozofa a propagátora myšlenky inteligentního designu Francis Beckwitha. Jeho stoupenci a příznivci pak vyvinuli nemalé úsilí, aby zmírnili dopad zdrcující kritiky jeho práce a očernili jeho oponenty. Podařilo se jim ovlivnit vedení redakce časopisu¹ natolik, že bez vědomí editorů speciálního čísla Glenna Branche a Jamese Fetzera do tištěné verze časopisu (nikoli však do internetové) umístili omluvu za příspěvky, které údajně neodpovídají úrovni akademické debaty a obvyklému standardu časopisu Synthèse. Tím ovšem vzbudili pobouření a celý případ se stal velmi žhavým tématem pro filozofickou a potažmo i širší odbornou veřejnost.

Problém je dvojitý: Zaprvé, omluvu uveřejnili bez vědomí hostujících redaktorů i autorů, kteří s ní jednak nesouhlasí a jednak se v omluvě naznačuje, že jejich argumenty nejsou ničím více, než snůškou urážek, a nemusíme je proto brát vážně. Také se tímto krokem znevážila role recenzentů, kteří se cítí být oprávněně poškozeni. Druhým problémem je vliv zastánců myšlenky inteligentního designu, tj. odpůrců evoluční teorie, kteří se nesnaží vstoupit do vážné debaty, ale snaží se ovlivnit akademickou obec prostřednictvím politického lobbingu.

Zejména druhý z těchto aspektů zmiňované kauzy vedl některé z filozofů k vytvoření petice vyzývající k zastavení takového politického vlivu zastánců inteligentního designu na ediční politiku. V opačném případě někteří vyzývají k bojkotu časopisu Synthèse. K dnešnímu dni (5. května 2011) je zřejmé, že filozofická obec má o čem přemýšlet. Časopis uvolnil obsah celého čísla na svém webu. Zda je to jen součást distribuční politiky, či zda je to jen zahřívací kolo pro další část sporu, zřejmě zjistíme velmi brzy.

¹ Johan van Benthem, Vincent F. Hendricks, John Symons.

Další informace lze nalézt na adrese:

<http://leiterreports.typepad.com/blog/2011/04/synthese-editors-cave-in-to-pressure-from-the-intelligent-design-lobby.html#tp>

Petici lze podepsat na stránkách: <http://www.petitiononline.com/Synthese/petition.html>

Výměnu e-mailů mezi účastníky sporu lze sledovat na:

<http://evolvingthoughts.net/2011/05/boycott-of-synthese-status-page/>

Hlavní aktéři sporu:

Francis J. Beckwith: americký křesťanský filozof zabývající se filozofií náboženství, práva, sociálními otázkami a teorií inteligentního designu. Zároveň je stoupencem tzv. křesťanských antikultovních hnutí, která se stala známými pro svůj křesťanský fundamentalismus i problematické metody, které některá z nich uplatňují. V současnosti působí na J.M. Dawson Institute of Church-State Studies a dále na Church-State studies na Baylor University v Texasu. Prof. Beckwith publikoval řadu časopiseckých příspěvků a je i autorem několika knih.

- *Politics for Christians: Statecraft as Soulcraft* (Downers Grove: IVP Academic, 2010).
- *Defending Life: A Moral and Legal Case Against Abortion Choice* (New York: Cambridge University Press, 2007).
- *To Everyone An Answer: A Case for the Christian Worldview* with William Lane Craig and J. P. Moreland, eds. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004).
- *Law, Darwinism, and Public Education: The Establishment Clause and the Challenge of Intelligent Design* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2003).
- *Do the Right Thing: Readings in Applied Ethics and Social Philosophy* editor, 2nd ed. (Belmont, CA: Wadsworth, 2002).

Barbara Forest: je profesorkou filozofie na Southeastern Louisiana University v Hammondu v Louisianě. Zabývá se především kritikou inteligentního designu. V roli experta svědčila v průběhu historicky prvního soudního sporu týkajícího se myšlenky inteligentního designu (Kitzmiller et al. Versus Dover Area School District). Krom značného množství článků je spolu s Paulem R. Grossem spoluautorkou knihy o inteligentním designu *Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design* (Oxford University Press, 2004; 2007, 2nd ed.)

Martin Paleček

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
martin.palecek@uhk.cz

RIV – nevyčerpatelný zdroj zábavy a poučení

O hodnocení vědy, které u nás zavedla vládní *Rada pro výzkum, vývoj a inovace*, toho už bylo napsáno hodně, většinou ne zrovna pochvalného. Týkalo se to ale vesměs *metodiky* hodnocení a jejích nedostatků. I člověk, který by byl ochotný se s touto metodikou ochotný smířit (a já, jakkoli jsem k ní byl velmi kritický, jsem rozhodně nechtěl zavrhnout jakoukoli takovouto čistě kvantitativní metodiku), musí prožít šok, když zjistí, jak vypadá její uplatňování v praxi.

Na adrese <http://www.isvav.cz/h10/> jsou veřejně přístupná data, která jsou podkladem zatím poslední etapy hodnocení. Tam se může člověk podívat na to, kolik který badatel dostal za co bodů. Ba co víc, může databázi prohledávat podle různých kritérií; a výsledky takových prohledávání jsou někdy naprosto pozoruhodné. Tady je například seznam prací, které byly v oboru filosofie a religionistika vykázány v kategorii „Článek v neimpaktovaném časopise uvedeném na Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR“ (10 bodů), jejichž rozsah podle údaje v databázi nepřevyšuje *dvě* strany. (Sem tam jde zjevně o překlep, jako například v případě výsledku 3., který náhodou znám, takže vím, že má stránek čtrnáct; jiné texty z tohoto seznamu ale také znám, a vím, že u nich ten stránkový rozsah překlepem není.)

1. [Dialog mezi kulturami by se měl stát nezbytností, náš věk je globální. Rozhovor s iránskými filozofy](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Dodavatel výsledku: MŠMT, AV ČR, Název dokumentu: ProFil, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

2. [Feministická polemika mezi Iris Marion Young a Judith Butler](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Gender, rovné příležitosti, výzkum, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

3. [Filosofie jako vyslovování nevyslovitelného](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Filozofická fakulta, Dodavatel výsledku: GA ČR, Název dokumentu: Filosofie dnes, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

4. [Problematika etablování profese sociálních pracovníků posun vpřed nezaznamenala.](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Palackého v Olomouci / Cyrilometodějská teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Sociální práce / Sociálna práca, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

5. [\[Recenze\]](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Studia Neoaristotelica, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2007.

6. [Ad: K modálnímu ontologickému důkazu](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Filozofická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Studia Neoaristotelica, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2006.

7. [Desekularizace](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Evangelická teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Teologická reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2006.

8. [Inspirovaný čtenář: recenze knihy Der Inspirierte Leser Ulricha H.J.Körtnera](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Evangelická teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Teologická reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2006.

9. [Pojetí víry u Tillicha a Bartha](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Evangelická teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Teologická reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2006.

10. [„Ad „Filozofie a náboženská zvěst““](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Studia theologica, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

11. [Hledání ráje](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Evangelická teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Teologická reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

12. [K jubileu P. Prof. Vladimira Richtera S.J.](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Palackého v Olomouci / Filozofická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Studia neoaristotelica, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

13. [Martin Heidegger - Imma von Bodmershof: Briefwechsel 1959-1977](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Fakulta humanitních studií, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

14. [P. Heinrich Seuse Denifle O.P. \(1844-1905\). Zpráva ze slavnostního aktu, Innsbruck, 10. června 2005](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Palackého v Olomouci / Filozofická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Studia neoaristotelica, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

15. [Petr Chelčický, myslitel a reformátor](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Evangelická teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Teologická reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

16. [Praktická teologie v kontextu](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Evangelická teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Teologická reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

17. [Problém nepředmětnosti v myšlení](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Univerzita Palackého v Olomouci / Cyrilometodějská teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, AV ČR, Název dokumentu: Reflexe : Filosofický časopis, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

18. [Recenze na knihu: Podracká D.: Jazyky z draka, Mytologie slovenských rozprávok, Matica slovenská, Martin 2002](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Fakulta humanitních studií, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Lidé a města, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

19. [Slovník raně křesťanské literatury](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Evangelická teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Teologická reflexe, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

20. [Tomistické pojetí predikace: Odpověď prof. Sousedíkovi](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích / Teologická fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Studia Neoaristotelica, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

21. [Zpráva z konference](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Studia Neoaristotelica, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2005.

Jak je podle metodiky charakterizován výstup v kategorii „Článek v odborném periodiku (časopise)“, jehož je „Článek v neimpaktovaném časopise uvedeném na Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v ČR“ podkategorií? Citujme doslova:

Odborný článek zveřejněný v odborném periodiku bez ohledu na stát vydavatele, který prezentuje původní výsledky výzkumu a který byl uskutečněn autorem nebo týmem, jehož byl autor členem. Jedná se o celé texty prací s členěním podle požadavků vydavatelů periodika na strukturu vědecké práce (nejčastěji souhrn, úvod, literární přehled, materiál a metody, výsledky, diskuse, závěr) s obvyklým způsobem citování zdrojů, event. s poznámkovým aparátem, nikoliv pouze články informativního charakteru, ediční materiály, opravy nebo abstrakta či souhrny, byť publikované v odborném periodiku. Článkem v odborném periodiku není abstrakt vědeckého příspěvku (např. na konferenci).

Schopnost intelektuální zkratky je u nás filosofů tedy vytríbená! Nedělá nám problém „prezentovat původní výsledky výzkumu“ na méně než dvou stranách.

Jak jsou na tom naši kolegové přírodovědci, kteří se na nás někdy mají tendenci dívat skrz prsty? (V Akademii věd je familiérní označení pro badatele z třetí oblasti věd, to jest věd o člověku, „duchamor“ ...). Když zadáme počet všech bodovaných textů v

impaktovaných časopisech napříč obory, které nejsou delší než *jedna* stránka, dopracujeme se k ohromujícímu číslu 1 065. (Zdá se, že naši učenější kolegové nás ve schopnosti maximálně stručně „prezentovat původní výsledky výzkumu a vývoje“ ještě značně předčí ...)

Dal jsem si práci s vyhledáváním výsledků, které byly ohodnoceny *pěti sty body* a které tedy mají představovat to nejhodnotnější z české vědy (připomínám, že za seberozsáhlejší a sebeúžasnější knihu v sebelepším světovém nakladatelství nemá člověk šanci dostat více než čtyřicet bodů) a které nemají větší rozsah než dvě strany. Našel jsem jich osm.

1. [A standardized response to biological invasions. Response.](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Botanický ústav AV ČR, v. v. i., Univerzita Karlova v Praze / Přírodovědecká fakulta, Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Science, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

2. [Biological invasions: benefits versus risks. Response.](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Botanický ústav AV ČR, v. v. i., Univerzita Karlova v Praze / Přírodovědecká fakulta, Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Science, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

3. [The origin of plasmaspheric hiss](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Ústav fyziky atmosféry AV ČR, v. v. i., Univerzita Karlova v Praze / Matematicko-fyzikální fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, AV ČR, GA ČR, Název dokumentu: Science, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

4. [Sex in Leishmania](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Přírodovědecká fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Science, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

5. [Sexual Intercourse Involving Giant Sperm in Cretaceous Ostracode](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Univerzita Karlova v Praze / Přírodovědecká fakulta, Dodavatel výsledku: MŠMT, Název dokumentu: Science, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

6. [Will threat of biological invasions unite the European Union?.](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Botanický ústav AV ČR, v. v. i., Univerzita Karlova v Praze / Přírodovědecká fakulta, Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Science, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

7. [Czech bibliometric system fosters mediocre research](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Všeobecná fakultní nemocnice v Praze, Univerzita Karlova v Praze / 1. lékařská fakulta, Dodavatel výsledku: MZ, MŠMT, Název dokumentu: Nature, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

8. [Invasion biology is a discipline that's too young to die](#)

Druh výsledku: J - Článek v odborném periodiku, Předkladatel výsledku: Botanický ústav AV ČR, v. v. i., Univerzita Karlova v Praze / Přírodovědecká fakulta, Dodavatel výsledku: AV ČR, Název dokumentu: Nature, Konsolidovaný rok uplatnění výsledku: 2009.

S RIVem se prostě nenudíš!

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