



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,
R. Maco, T. Marvan,
M. Paleček, J. Peregrin,
M. Skýbová, O. Švec,
E. Zeleňák

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

ROČNÍK ŠESTÝ, ČÍSLO DVA, PODZIM 2014

OBSAH

Články

- T. Sobek:* **Trest jako věc veřejná** 3
- O. Beran:* **Traumatické vzpomínky a jednání** 22
- J. Paitlová:* **Hans Albert: Kritický racionalismus jako návrh způsobu života** 43

Kritické stati

- J. Peregrin:* **Realismus, relativismus a trápení ducha** 64
- J. Mácha:* **Rortyho nespoutaná slova** 75

Zpráva

- J. Peregrin:* **Časopisy přijímající cokoli a časopis nepřijímající nic** 84

Trest jako věc veřejná

Punishment As A Matter of Public Interest

Tomáš Sobek

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

Abstrakt/Abstract

Praxe trestání obvykle zahrnuje utrpení pachatele, a to je něco, co si vyžaduje nějaké ospravedlnění. Můžeme formulovat retributivistické ospravedlnění, podle kterého si pachatel zaslouží trpět, protože spáchal něco špatného. Nebo konsekvencialistické ospravedlnění, že bychom měli trestat, abychom odstrašovali od trestné činnosti, znemožňovali pachatelům další trestnou činnost, příp. abychom je napravili. Snažíme se držet zásady, že za stejný čin má být stejný trest, jenomže různí lidé vnímají stejný trest s různou intenzitou. Navíc, už samotný pojem sankce můžeme chápat více způsoby: v úzce ekonomickém smyslu jako cenu za delikt, nebo moralisticky jako emočně podbarvený apel na svědomí pachatele.

The practice of punishment commonly includes what traditionally has been called suffering and it calls for a justification. We can provide a retributive justification, claiming that offenders deserve to suffer for their crimes, or consequentialist justification, that we should punish in order to deter crime, incapacitate or rehabilitate offenders. We aim to inflict equal punishment for the same crime, but different people may experience the same punishment with differing intensity. Moreover, the very concept of sanction can be understood in different ways, in the narrow economical sense as a price for a wrong, or in moralistic terms as an emotionally colored appeal to offender's conscience.

Jak moc bolí trest?

Trest obvykle chápeme jako negativní důsledek protiprávního jednání. V historii se uplatňovaly rozmanité tresty, které byly pro potrestaného určitou újmou, ať už na jeho majetku, svobodě, cti, těle nebo na jeho životě. Herbert Hart k tomu dodává, že trest „musí zahrnovat bolest nebo jiné důsledky, které jsou normálně považovány za nepříjemné.“¹ Tento názor se už tradičně vysvětluje dvěma způsoby. Retributivisté tvrdí, že trest má být pro odsouzeného újmou, protože jednal špatně, takže si morálně zaslouží trpět. Skutečnost, že zločinec trpí, je prý už sama o sobě dobrá, protože je to zasloužené utrpení.² Konsekvencialisté to vysvětlují jinak. Trest má do budoucni působit preventivně, mimo jiné i tím, že odstrašuje od podobného špatného jednání.³ A když už má odstrašovat, pak nejen samotného potrestaného, ale i ostatní osoby jako další potenciální pachatele.⁴ Takže z hlediska konsekvencialismu je utrpení zločince instrumentálně dobré, protože jeho účelem je přispět k minimalizaci budoucí kriminality. Obě vysvětlení mají zároveň i povahu ospravedlnění. Veřejná moc má totiž morální povinnost ospravedlnit každou újmu, kterou někomu záměrně způsobila.⁵ Měla by ospravedlnit nejen skutečnost, že stát donutí potrestaného, aby podstoupil nějakou újmu, ale i to, že mu způsobuje právě takovou (a ne jinou) újmu, aby bylo zřejmé, že výše újmy není nahodilá, ani arbitrární. „Když stát trestá zločince, způsobuje mu utrpení. Existují limity ohledně množství a typu utrpení, jaké může být legitimně přivozeno, a tak je nutné porozumět tomu, jakou újmu trest pro adresáta vlastně znamená.“⁶

¹ Hart (2008, s. 4).

² Recenzent zde namítl, že mu už samotná formulace ‚zasloužené utrpení‘ přijde neintuitivní, protože o utrpení lze prý mluvit jen tehdy, když se jedná o nespravedlivý trest. K tomu pak dodal: „Pokud jazyk vidí trest jako spravedlivý nebo legitimní, nemá možnost popsat ho negativním slovem.“ Zřejmě mám odlišnou jazykovou intuici. Nepřijde mi jazykově nevhodné říct, že v případě spravedlivě odsouzeného je trest zaslouženou újmou a v případě nespravedlivě odsouzeného je to nezasloužená újma.

³ Odstrašení samozřejmě není jedinou metodou prevence kriminality, dalšími metodami jsou např. převýchova, faktické znemožnění, zlepšení sociálních podmínek, atd.

⁴ Jeremy Bentham v této souvislosti píše: „Ale každý trest působí újmu: každý trest sám o sobě činí zlo. Jestli vůbec má být připuštěný, pak podle principu užitku jenom tehdy, když je příslibem toho, že zabrání ještě většímu zlu.“ Viz Bentham, J. (2009b, s. 248).

⁵ „Problém trestání spočívá primárně ve skutečnosti, že tato praxe zahrnuje to, čemu se tradičně říkalo utrpení. Ať už o praxi trestání a o její potřebnosti řekneme cokoli, faktem zůstává, že se někomu záměrně způsobuje utrpení.“ Viz Honderich (2006, s. 4). „Snad nejvíce zřejmá společná vlastnost těchto praktik je, že všechny jsou nějakým způsobem špatné pro osobu, vůči které jsou uplatněny.“ Viz Boonin (2008, s. 6).

⁶ Bronsteen, Buccafusco a Masur (2009, s. 1037).

Asi se všichni shodneme na základním principu trestní spravedlnosti, že za stejný čin by měl být stejný trest. Mluvíme o rovnosti v trestání, která vychází z obecnějšího principu, že před právem jsme si všichni rovni, protože každé osobě náleží stejný respekt vzhledem k veřejné moci.⁷ Ale co přesně to znamená? Představme si, že za určitý druh trestného činu, např. za vraždu, zavedeme jednotný trest, kterému můžeme pracovně říkat třeba zarovnání. Tento smyšlený trest by spočíval v tom, že odsouzeného postavíme ke zdi a necháme proti němu prosvištět vodorovnou čepel ve výšce 170 cm. Technicky vzato, každý vrah bude potrestán stejným trestem, zarovnáním do výšky 170 cm. Nominálně je sice rovnost v trestání zachována, nicméně reálný dopad takového trestu pro různé pachatele může být velmi odlišný. Vysokému pachateli čepel usekne kus hlavy, zatímco malému neudělá vůbec nic.⁸ Psal o tom už Jeremy Bentham: „Stejná příčina za různých okolností ovlivňuje osoby různými způsoby a v různé míře, a proto trest, který je stejný podle jména, nebude vždy produkovat ve dvou různých osobách stejnou míru bolesti, ani ve skutečnosti, ani jak se to jeví pozorovateli.“⁹ Na to lze odpovědět, že rovnost v trestání bychom neměli chápat formalisticky, ale měla by být rovností skutečného dopadu trestu na potrestanou osobu, tedy toho, jakou újmu mu trest opravdu způsobí.

Tím se dostáváme k v současné době velmi diskutovanému problému tzv. subjektivního trestání, který se týká individualizace trestu. Můžeme např. říct, že pokuta 2.000 Kč znamená stejnou újmu pro chudého člověka jako pro multimilionáře? To záleží na tom, jak chápeme újmu. Nominálně je stejná, prostě 2.000 Kč. Nicméně, chudý člověk je na stejnou pokutu citlivější, protože pro něj to může být výraznější zásah do života. Třeba tak, že bude muset zrušit, nebo alespoň odložit určitý nákup, který plánoval a se kterým počítal. Na druhé straně pro multimilionáře je to vzhledem k velikosti jeho rozpočtu relativně malá („přehlédnutelná“) částka, která si žádnou změnu v jeho osobních plánech asi nevynutí.¹⁰ Chudého člověka bude nominálně stejná pokuta „bolet“ více než bohatého člověka, alespoň v tom smyslu, že pro chudého znamená relativně větší ekonomický zásah. A pravděpodobně, i když ne nutně, ho to bude více bolet i v hédonistickém smyslu, tedy že bude psychicky více trpět. Ovšem to druhé je jenom důsledkem toho prvního. Bude-li mít chudý z nominálně stejné pokuty intenzivnější negativní pocit než bohatý, pak zřejmě proto, že je to pro něj relativně

⁷ Ashworth (2005, s. 219).

⁸ Kolber (2009b, s. 188).

⁹ Bentham, J. (2009a, s. 255).

¹⁰ V roce 2002 byl Anssi Vanjoki, jeden z šéfů společnosti Nokia, potrestán za překročení povolené rychlosti pokutou 116.000 EUR. Na svém motocyklu Harley Davidson jel rychlostí 75 km/hod v oblasti, kde byla max. povolená rychlost 50 km/hod. Je to hodně peněz? Jak pro koho. Pokuta byla vypočítána z jeho ročního příjmu za rok 1999, který činil něco kolem 14 miliónů EUR. Viz „Nokia boss ...“ (2002).

větší ekonomický zásah. Např. si uvědomí nepříjemný fakt, že si bude muset něco odříct, nebo že si bude muset od někoho půjčit.

Vezměme tedy, že bychom za stejný čin dali bohatému nominálně vyšší pokutu, aby ho to „bolelo“ stejně. Rozuměj, aby to byl pro něj stejně silný zásah. Formálně zavedeme nerovnost, abychom věcně dosáhli rovnosti. Co by na to řekl retributivista? Stoupenci retributivismu se obvykle hlásí k tzv. proporcionalitě trestání: Tvrdost trestu by měla odpovídat závažnosti spáchaného činu. Za horší čin si pachatel zaslouží trpět více než za méně špatný čin.¹¹ A pokud dvě osoby spáchaly stejně závažný čin, pak by za to měly trpět stejně. Jenomže, kdyby chudý a bohatý za stejný čin dostali nominálně stejný trest, pak by ve skutečnosti netrpěli stejně, ale chudý by trpěl více. Retributivista by tedy měl schvalovat, abychom u peněžitých trestů zohledňovali majetkové poměry pachatele. A co by na to řekl konsekvencialista? Ten by to měl také uvítat. Pokuta má plnit odstrašující funkci, ale zároveň nemá být pro pachatele likvidační. Jestliže nastavíme výši pokuty na míru chudému, tedy relativně nízkou, pak nebude mít pro bohatého odstrašující efekt, protože ho nebude „bolet“.¹² A jestliže ji nastavíme na míru bohatému, tedy relativně vysokou, pak bude pro chudého likvidační, což je ale také nežádoucí. To znamená, že výše pokut by měla být relativní k majetkovým poměrům pachatele.

Věc je ale trochu komplikovanější, protože je to vlastně mince se dvěma stranami. Nestačí se ptát, jakou újmu způsobuje nominálně stejný trest bohatému a chudému pachateli, ale také se musíme ptát, jaký prospěch mají ze stejného deliktu. Jestliže tvrdíme, že chudý má ze stejné pokuty relativně větší újmu než bohatý, pak můžeme v opačném gardu tvrdit, že chudý zloděj má z krádeže stejné finanční částky relativně větší prospěch než bohatý zloděj. Budeme-li krádež peněz trestat peněžitým trestem, pak se tyto efekty vzájemně eliminují. U překročení max. povolené rychlosti ale musíme vzít v úvahu, jaký osobní užitek má pachatel z ušetřené hodiny. Je-li např. čas advokáta dražší než čas důchodce, pak efektivní odstrašení prvního vyžaduje vyšší pokutu než odstrašení toho druhého. „Takové příklady můžeme zobecnit. U trestných činů, kde je prospěch v penězích, vyžaduje odstrašení bohatých pachatelů stejný trest jako odstrašení těch chudých, zatímco u trestných činů, kde prospěch spočívá v času nebo v potěšení, je typické, že odstrašení bohatého pachatele vyžaduje vyšší pokutu.“¹³

A co trest odnětí svobody? Vezměme, že bohatého a chudého pachatele zavřeme za stejný čin na stejnou dobu do stejného vězení. Nominálně je to stejný trest, ale opravdu je pro oba stejně tvrdý? Stávají se případy, že bezdomovci páchají trestnou činnost, aby se dostali na zimu do vězení. Zřejmě to dělají proto, že se jim ve vězení žije

¹¹ Ryberg (2004, s. 14).

¹² „Konsekvencialisté mohou optimalizovat své deterenční strategie jen tehdy, když budou zohledňovat předvídané subjektivní zkušenosti dotčených osob.“ Viz Kolber (2009b, s. 184).

¹³ Tommasi a Ierulli (1995, s. 51).

lépe než na svobodě. Mají tam střechu nad hlavou, teplo a vcelku slušnou stravu.¹⁴ To je sice extrémní případ, ale přece jen o něčem vypovídá. Uvědomíme si, že tvrdost trestu jakožto újma způsobená uvězněním je relativní k tomu, v jakých podmínkách žil odsouzený na svobodě. Je to rozdíl v životní úrovni pachatele před a po uvěznění, takže se ptáme, jak mu vězení změnilo život.¹⁵ Bohatý a chudý mají na svobodě velmi odlišnou životní úroveň, ale když budou vsazeni do stejného vězení, srazí se jejich životní standard na stejnou úroveň. Multimilionář si na svobodě žije v luxusu. Půjde-li do vězení, bude to pro něj větší propad životní úrovně než pro chudého člověka, který normálně žije ve skromných podmínkách, někdy dokonce v takových, které se od vězení moc neliší.¹⁶ V tomto smyslu je vězení pro bohatého v zásadě tvrdším trestem (= větší skutečnou újmou) než pro chudého.

Proti tomu se nabízí námitka, že primárním účelem trestu vězení přece není snížení životní úrovně, ale omezení osobní svobody, a že výchozí svobodu máme všichni stejnou. Ano, všichni máme stejnou výchozí svobodu, pokud ji uvažujeme *in abstracto*. Nicméně, chápeme-li svobodu jako množinu reálných, resp. proveditelných možností chování, pak bohatý člověk má v zásadě větší svobodu než jeho chudý spoluobčan. Multimilionář může např. cestovat do exotických krajín, což si chudí lidé z finančních důvodů nemohou dovolit.¹⁷ Před uvězněním měl bohatý člověk více příležitostí než chudý, ale ve vězení jsou na tom z hlediska možností chování najednou oba stejně. Pobytem ve vězení je bohatý postižený větší ztrátou příležitostí (je více „ořezaný“), takže uvěznění pro něj znamená větší újmu a potažmo i tvrdší trest.¹⁸ Tuto skutečnost lze kompenzovat např. tím, že bohatý pachatel dostane za stejný čin kratší

¹⁴ Zpráva z tisku: Lance Brown, 36 let, prohodil cihlu proskleným vchodem do poštovního úřadu, aby se dostal do vězení. Tvrdil, že neměl kde bydlet a měl hlad a že ve vězení mu bude lépe než na svobodě. Viz „Homeless man ...“ (2012).

¹⁵ „Abychom mohli přesně zhodnotit tvrdost trestu, musíme uplatnit tzv. srovnávací přístup, který přezkoumá pachatelův život ve vězení relativně k jeho životu v jeho výchozí pozici před potrestáním. Skutečná tvrdost odnětí svobody závisí na tom, jak vězení změní pachatelův život.“ Viz Kolber (2009a, s. 1566).

¹⁶ Student, který pobývá na kolejích a stravuje se v menze, se úroveň hotelových služeb ve vězení děsit nemusí.

¹⁷ Lze namítnout, že právo cestovat má přece každý, chudý na to jenom nemá peníze, a že většinou se používá slovo ‚svoboda‘ binárně, někdo je/není svobodný, bez možnosti stupňování. Dobře, ale pak můžeme smysluplně říct, že i když oba mají stejnou svobodu cestovat, jeden ve skutečnosti má širší možnosti, jak ji realizovat, než ten druhý. „Někteří kritici libertariánství tvrdí, že skutečná svoboda nespočívá pouze v tom, že někomu nezasahujeme do života. Na svobodě prý záleží až tehdy, když lidé mají dostatek bohatství a příležitostí, aby si své svobody mohli užít.“ Viz Brennan (2012, s. 31).

¹⁸ Tyto úvahy jsou samozřejmě hrubě zjednodušené. Můžeme uvažovat celou řadu jiných, někdy i opačných faktorů, např. že bohatý bude mít v zásadě menší potíže se zpátky zapojit do života než chudý člověk.

vězení než chudý pachatel.¹⁹ Ovšem proti takovému řešení se doslova bouří morální intuice.

S kolegou Josefem Montagem jsme před časem udělali empirický výzkum, kterým jsme zjišťovali názory respondentů, zda je správné při stanovení výše trestu zohledňovat majetkové poměry pachatele. A to konkrétně pro dva druhy trestů, vězení a peněžitý trest. Respondenti se jednomyslně shodli, že v případě stanovení délky vězení by se majetkové poměry zohledňovat neměly, zatímco u stanovení výše peněžitého trestu mírně převažoval (asi 60%) opačný názor, že by se zohledňovat měly.²⁰ Můžeme ale trestní politiku, která určitý politicky velmi citlivý faktor zohledňuje u jednoho druhu trestu, ale už ho nezohledňuje u jiného druhu trestu, považovat za konzistentní? To záleží na filozofii trestní politiky, resp. na obecném účelu trestání, příp. i na specifickém účelu toho či onoho druhu trestu.²¹

Soukromý liberál a veřejný republikán

Představme si, že máme k dispozici několik prakticky stejných věznic. Mají stejně velké cely, stejné vybavení, stejný kázeňský režim, stejné chování dozorců, poskytují stejnou stravu, prostě vše důležité je tu stejné. Jedna z nich se liší, ale pouze v tom, že zatímco pobyt v ostatních věznicích je zdarma, pobyt v této věznici je placený, a to relativně vysokou částkou, kterou si může dovolit jen bohatý člověk. Tato věznice je sice placená, ale rozhodně není o nic více luxusní než ty ostatní. Všichni odsouzení k trestu odnětí svobody dostanou na výběr, zda chtějí pobývat v této placené věznici, nebo v některé z neplacených. Velká většina se pochopitelně rozhodne pro neplacenou věznici. Jednak už proto, že si placenou nemohou dovolit, jednak protože nevidí důvod, proč by měli platit za něco, co lze mít ve stejné kvalitě i zdarma. Nicméně, někteří odsouzení se přece jen rozhodnou pro tu placenou. Zřejmě to budou bohatí lidé, kteří se velmi rádi vyhnou spoluvězněm ze společenského dna. Nejen z toho důvodu, že se jich bojí, ale i proto, že chtějí být mezi spoluvězni své společenské třídy („na své úrovni“). Když se ptám svých studentů, zda by souhlasili, aby se u nás takové zvláštní věznice zavedly,

¹⁹ Nebo tak, že bohatý pachatel dostane za stejný čin luxusnější vězení než chudý pachatel, ale to je technicky náročnější zajistit.

²⁰ Montag a Sobek (2014, s. 95–124).

²¹ Věci jsou ale mnohem komplikovanější než by se na první pohled mohlo zdát. Dvakrát delší trest vězení neznamená automaticky dvakrát tvrdší trest. Na jedné straně funguje tzv. hédonistická adaptace. Pobytem ve vězení „marginální utrpení“ postupně klesá, protože si vězeň na podmínky vězení zvyká. Ale na druhé straně fungují i protichůdné faktory. Vězni postupně rostou některé náklady ztracených příležitostí. Můžeme uvažovat tak, že lidský život je konečný a že každý další zbývající den do konce života na svobodě je cennější a cennější. Zároveň ale některé alternativní náklady s přibývajícím věkem naopak klesají. Např. v předdůchodovém věku člověk těžko nachází práci, to je ovšem výrazně individuální.

mnozí mi odpovídají, že by jim to vadilo. Své odmítnutí obvykle vysvětlují, že by jim vadil už samotný fakt, že by se někdo ve vězení vyděloval a izoloval jako elita. Naučit se žít s lidmi, kterými pohrdám, je prý součástí výchovné funkce trestu.²²

Trestní právo je už tradičně klasifikováno jako veřejnoprávní odvětví, protože trestný čin není jen útokem proti konkrétní oběti, ale je současně považován za ohrožování společenského řádu, tedy za útok proti společnosti jako celku.²³ „V legitimním systému trestního práva platí, že trestné činy jsou veřejnými delikty, jsou to delikty, které porušují esenciální hodnoty politického společenství, takže se týkají společenství jako celku. Proto si trestné činy vyžadují veřejnou odpověď – autoritativní veřejné odsouzení zločinu a kritiku zločince.“²⁴ Veřejnoprávnost trestního práva lze vidět i v tom, že výchozím bodem trestní spravedlnosti jakožto systému mocenského donucování je otázka: Kdy je použití veřejné moci legitimní?²⁵ Můžeme pak rozlišovat alespoň dvě politické teorie trestního práva, liberální a republikánskou, které k sobě obvykle vystupují jako konkurenční, nicméně mohou se i vzájemně podporovat, obohacovat a doplňovat, což se v historii ostatně dělo.²⁶ Ve zkratce lze hlavní rozdíl jejich přístupu vyjádřit takto: „liberálové věnují pozornost primárně ochraně soukromí jednotlivců před neoprávněným rušením, zatímco republikáni se více zajímají o potřebu a podporu toho, aby společnost tvořili aktivní a zodpovědní občané.“²⁷

Liberalismus se spojuje s tzv. negativní koncepcí svobody, která spočívá v minimalizaci či eliminaci rušení ze strany druhých osob (freedom as non-interference).²⁸ Úkolem státu je chránit privátní prostor jednotlivce před neoprávněnými vnějšími zásahy. Liberálové se hlásí k ideji, že stát má být eticky neutrální. Liberální stát je srozuměný s pluralitou morálních názorů ve společnosti a v duchu nevměšování rezignuje na ambici indoktrinovat své obyvatele určitým morálním systémem.²⁹

²² Naše placená věznice není tak úplně fiktivní záležitost, něco podobného funguje v USA jako tzv. pay-to-stay programy. Tyto programy jsou terčem kritiky, že nepomáhají léčit nemoci amerického vězeňského systému, ale jsou jen úlevou pro elitu: „Nanejvýš poskytují bandáž, která umožňuje určitým členům společnosti, aby se vyhnuli nejhorším jevům nápravného systému.“ Viz Levenson a Gordon (2007, s. 70).

²³ Gaines a Miller (2014, s. 7).

²⁴ Duff, R. A. (2005, s. 133).

²⁵ Thorburn (2011, s. 24).

²⁶ „Liberalismus vyrostl na bázi republikánské teorie, bez ochranných křídel republikánské formy vlády by nikdy nenašel stabilitu, ani bezpečí.“ Viz Sellers (2003, s. 77).

²⁷ Dagger (2011, s. 46–47).

²⁸ Pettit (1997b, kap. 1).

²⁹ „Tato ideologie je už ve svém základu nedůvěřivá vůči vládě (kvůli jejímu potenciálu si vynucovat jednotnou vizi dobrého života) a toleruje vládu pouze jako druh rozhodčího, jako instituci zajišťující dodržování základních minimálních pravidel, která zachovávají individuální morální autonomii – jako jsou pravidla tolerance.“ Viz Murphy (1985, s. 8).

Respektuje morální autonomii jednotlivce, který si samostatně pro sebe definuje své osobní životní cíle a svoji vlastní koncepci dobra. Liberalismus, nejvýrazněji jeho utilitaristická větev (Bentham, Mill, Hart), se už více než 200 let vymezuje proti právnímu moralismu. Liberálové jsou přesvědčeni, že vynucování společenské morálky není legitimním účelem trestního práva. Trestní politika se má omezovat na poskytování efektivních incentívů jednotlivcům, aby neškodili druhým osobám. Stát by měl zakazovat a stíhat jenom takové druhy jednání, které zasahují do práv nebo legitimních zájmů druhých osob. Tzv. trestné činy bez obětí (např. homosexualita, prostituce, pornografie) bychom měli dekriminalizovat, pokud jsme to ještě neudělali. Trestní právo se nemá snažit napravovat morální charakter pachatele či jakkoli ho morálně převychovávat.³⁰ Duše pachatele nemá být předmětem zájmu trestního práva. Takový zájem by liberál kritizoval jako nevhodné zasahování do privátní sféry jednotlivce. Morální výchova je soukromá záležitost, patří rodině, ne státu.³¹

Setkáváme se i s názorem, že trestání, z pozic liberalismu, není nikdy zcela ospravedlněné, ale že si vždy ponechává více či méně čitelnou stopu vlády silnějšího, která není slučitelná s liberálními principy konsenzuální vlády.³² Důsledně vzato, perfektní negativní svobodu by člověk měl, kdyby žil úplně sám, takže by nebyl nikdo, kdo by se mohl vměšovat do jeho záležitostí. Zatímco liberálové uvažují primárně v pojmech individualismu, resp. atomizované společnosti, republikáni myslí komunitaristicky. Liberálové často prezentují stát jako nutné zlo, jako rozumnou cenu za ochranu základních práv a svobod jednotlivce, republikáni ho vítají jako příležitost k politické seberealizaci.³³ Republikánství navazuje už na Aristotela v ideji, že lidé jsou pronikavě sociální a politické bytosti a že svůj lidský potenciál nemohou plnohodnotně realizovat bez angažovanosti ve věcech veřejných (*res publica*).³⁴ Svoboda v republikánském smyslu je určitý společenský status rovnosti, který odlišujeme např. od podřízeného statusu otroka nebo nevolníka.³⁵ Člověk je svobodný teprve tehdy, když má zajištěno, že je v rovném postavení vzhledem ke všem svým spoluobčanům, takže se

³⁰ Duff (2001, s. 37).

³¹ „Pro liberální tradici je charakteristické uznávat, že podpora osobní ctnosti je morálně významný cíl, ale (kvůli obavě ze státní indoktrinace, a tak dále) že tento cíl se nejlépe sleduje soukromými nástroji jako je rodina – a ne státem.“ Viz Murphy (1985, s. 4).

³² Ristroph (2011, s. 111).

³³ Horwitz (1987, s. 73).

³⁴ „Jestliže si republikáni váží svobody jakožto nepodřízenosti a základní politické rovnosti, činí tak proto, že obecně důvěřují schopnostem občanů dělat svá vlastní rozhodnutí ohledně významných aspektů svých vlastních životů, včetně těch, které se týkají jejich veřejných aktivit. Je pravda, že potřebují vytvořit podmínky, které jsou nutné pro racionální a rozumný výkon veřejné autonomie. A to je výzva. Ale deliberační republiky musí vládnout ctnostní občané a ne byrokrati, technokrati, nebo filozofové.“ Viz Martí (2009, s. 146).

³⁵ Pettit (2012, s. 26).

nemusí obávat o své místo v *polis*.³⁶ Republikánská svoboda je veskrze veřejná záležitost, týká se vztahu člověka k ostatním příslušníkům politického společenství, se kterými ho spojuje kolektivní paměť, společná budoucnost a hlavně sdílená starost o obecné dobro.³⁷ Naproti tomu liberální koncepci svobody lze vcelku dobře realizovat i v soukromí, v nepolitických vztazích rodiny, přátel či obchodu, příp. o samotě.

Typický liberál je privatista, stará se zejména o to, aby nikdo, ať už je to stát nebo spoluobčan, nezasahoval do jeho života, neškodil mu, nestrkal mu nos do jeho osobních záležitostí, ani ho nijak neomezoval. Typický republikán si velmi zakládá na skutečnosti, že je příslušníkem své obce jako rovný mezi rovnými. Svoji morálku definuje jako morálku ctnostného občana, který si svědomitě plní své občanské povinnosti, a totéž očekává od ostatních. Svobodný je tehdy, když má život pod vlastní kontrolou. To znamená, že nikdo nad ním nemá arbitrární moc, resp. že jeho osud není vystavený svévoli ze strany druhých osob, ani státu (*freedom as non-domination*).³⁸ Republikánovi nejde jen o to, jak se k němu ostatní *de facto* chovají. Neméně ho zajímá, jaký *de jure* status mu ve společnosti náleží. Republikán se stará primárně o to, aby nebyl vystavený arbitrárním zásahům ze strany kohokoli, nechce žít v obavě z něčí zlovolnosti, ani záviset na něčí blahosklonnosti. Nejhorší společenský status je otroctví, protože je to stav neomezené podřízenosti. Otok je *de jure* vydaný na milost a nemilost otrokáře. A to vlastně platí i tehdy, když ho otrokář *de facto* nechává, aby si dělal, co chce.³⁹

Republikánské pojetí svobody, tzv. *dominion*, je úzce svázané s rovností mezi občany, je to svoboda v rovnosti. Spočívá v tom, že osoba nemá menší vyhlídky ke svobodě (*liberty*) než jaké jsou dostupné ostatním občanům. V optimálním případě je to maximum svobody slučitelné se stejnou svobodou všech ostatních.⁴⁰ Nemluvíme o svobodě jako o prostém faktickém stavu, ale o sociálním statusu, pro který jsou konstitutivní určité společenské praktiky. Nejen pozitivně ve formě vzájemného ujišťování a uznávání, ale i negativně ve formě kritiky a sankcionování toho, kdo tento status svých spoluobčanů nerespektuje. Realizace svobody v rovnosti není možná bez obecné znalosti ve společnosti, že tato hodnota se uznává, bere vážně, garantuje a

³⁶ Yankah (2013, s. 6).

³⁷ „Nelze očekávat, že občané (v právním smyslu) budou jednat s ohledem na zájmy společenství, pokud sami sebe nevnímají jako členy společenství. A stejně pošetilé je očekávat, že budou sami sebe takto vnímat, když by pro ně neexistovala žádná občanská paměť, z které by mohli vycházet – a která by je spojovala.“ Viz Dagger (1997 s. 164).

³⁸ Republikáni vždy odmítali orientální manýry rituálního ponižování se (hluboké úklony, padání na kolena), které považují za nedůstojné. Občanská rovnost se může vnějškově projevat už v tom, že občané spolu mluví jako rovný s rovným, a to i v doslovném smyslu. Oba stojí rovně, dívají se bez obavy jeden druhému do očí a vedou spolu volný rozhovor.

³⁹ Pettit (1997b, s. 22).

⁴⁰ Srovnej: Kant, I. (1787).

skutečně vynucuje.⁴¹ Vím, že mám určitá práva, a také vím, že ostatní to vědí, spoléhám se na to, že to budou respektovat, a že když to někdo nebude respektovat, najdu ve své *polis* zastání a ochranu. „Právě onen způsob zajištění práv a svobod je klíčový pro odlišení od liberálního pojmu svobody jako nevměšování. V liberální koncepci je ‚ten druhý‘ rivalem v boji o svobodu. V republikánském pohledu je ‚ten druhý‘ spojencem v úsilí rozšiřovat a vzájemně zajišťovat dominion jako kolektivní dobro.“⁴² Nemůžu si plně užívat svobody v rovnosti, nemám-li pocit bezpečí vzhledem k ostatním. Výstižně to napsal Charles de Montesquieu: „Politická svoboda občana spočívá v poklidném stavu jeho mysli, vycházejícího z přesvědčení, které má ohledně svého bezpečí. Má-li být tato svoboda zajištěna, musí být vláda uspořádána tak, aby se jeden člověk nemusel obávat druhého.“⁴³

Republikánsky smýšlející občan se, na rozdíl od liberála, neptá primárně na to, do jaké míry stát omezuje jeho možnosti jednání. Spíše ho zajímá, jestli to jsou pouze arbitrární zásahy, nebo je to dobrá politika. Klade si otázku, zda je to politika opírající se o důvody, které by on jako ctnostný občan starající se o dobro obce mohl a vlastně i měl uznat jako rozumné a legitimní. Republikánský politický systém je vystavěný na určitých mechanismech kontroly moci, jejichž funkcí je redukovat libovůli.⁴⁴ Rozhodování veřejné moci se nemá realizovat jako ryzí diskrece určitých osob, ani jejich skupin, ale na základě zobecnitelných důvodů.⁴⁵ Tyto mechanismy „poskytují jednotlivcům garance, že i když se k nim nějakým způsobem přistupuje odlišně než ke druhým osobám, onen rozdíl v přístupu je ospravedlněný určitými veřejně uznanými důvody spočívajícími v daných okolnostech; takže to není produkt rozmaru, ani zlé vůle.“⁴⁶ To znamená, že trestání může být individualizované, ovšem ne jako vrtošivý adhocismus, ale jako kontextově citlivé zvažování určitých pravidel nebo principů.⁴⁷ Tak např. stanovení výše peněžitých trestů relativně k majetkovým poměrům pachatele je v zásadě přijatelné, typicky je-li upraveno určitým koeficientem.⁴⁸ Nicméně mělo by

⁴¹ Braithwaite a Pettit (1990, s. 64–65).

⁴² Walgrave (2002, s. 83).

⁴³ Montesquieu (2011, s. 213).

⁴⁴ Republikáni odmítají nejen absolutní monarchii, ale i populistickou tyranii většiny. Preferují takový politický systém, ve kterém žádný jednotlivec, ani kolektiv nemůže získat úplnou kontrolu nad tím, co se prosazuje jako právo. Viz Pettit (2012, s. 5).

⁴⁵ Slovy Jamese Harringtona: „The empire of laws, and not of men.“ Viz Harrington (1992, s. 8).

⁴⁶ Braithwaite a Pettit (1990, s. 88).

⁴⁷ Otázka arbitrárnosti není jen záležitostí toho, jestli se rozhoduje na základě rozumných důvodů, ale též toho, zda se ony důvody rozumně komunikují adresátovi. Nejlepší metodou, jak předcházet arbitrárnosti, je dialog. Viz Braithwaite (2013, s. 129).

⁴⁸ „Jistě, rovné pokuty trestají víc chudého než bohatého, nicméně místo nich lze použít tzv. denní pokuty, které vypočítáme jako určitý počet dní pachatelova příjmu.“ Viz Braithwaite a Pettit (1990, s. 127, pozn. č. 5).

být omezeno horní hranicí, aby se předešlo excesivně vysokým trestům, které by byly motivované něčím irelevantním, např. averzí k bohatým pachatelům.

Republikánské trestání

Republikánská teorie trestního práva je zvláštní odnoží konsekvencialismu, to znamená, že účel trestání definuje směrem do budoucnosti. Obecným účelem trestního práva, podle republikánů, není maximalizovat celkový společenský užitek, jak je tomu v utilitaristických teoriích, ale minimalizovat svévolné zásahy kohokoli do života občanů. Republikáni chápou trestný čin jako zásah do svobody v rovnosti (dominion). *Polis* musí hrát svoji defenzivní roli a usilovat o obnovení dominion. Orgány činné v trestním řízení to dělají formálními prostředky trestního práva, občanská společnost svou neformální angažovaností v trestní spravedlnosti jako věci veřejné.⁴⁹ Na rozdíl od retributivismu, proporcionalita mezi mírou závažnosti trestného činu a tvrdostí trestu není obecným principem republikánské trestní spravedlnosti.⁵⁰ Použije se jen k legislativnímu stanovení horních trestních sazeb pro jednotlivé skutkové podstaty trestných činů, které pak soudci nesmí překročit.⁵¹ Dolní sazby se nestanoví vůbec, aby zůstal otevřený prostor pro neformální, dobrovolné možnosti nápravy. Republikáni jsou ohledně výše formálních trestů minimalisté, měli bychom trestat jen tehdy a pouze do té míry, aby to prospělo celkové ochraně dominion ve společnosti.⁵² Jak už bylo řečeno, individualizace trestu se v zásadě připouští, pokud není arbitrární. Bude např. správné, aby pachatel, který je více nebezpečný pro dominion svých spoluobčanů, byl za stejný čin podrobený trestu se silnějším preventivním, resp. znemožňujícím účinkem než pachatel, který je z tohoto hlediska méně nebezpečný. Takové odlišné zacházení republikáni nepovažují za arbitrární, je totiž zdůvodněné obecným účelem trestního práva, jak ho oni chápou.

Rozvoj republikánské společnosti svobody v rovnosti je závislý nejen formálně na institucionálních garancích těchto hodnot, ale i neformálně na praxi vzájemných postojů mezi občany. Zločinec zpochybňuje dominion své oběti. Svým zločinem jí dává najevo, že on její status sobě rovného a svobodného člověka neuznává. Jako by říkal: *Jsem pánem tvého života, zdraví a majetku. Jsi mi vystavený na milost a nemilost. Můžu si z tebe udělat prostředek pro své vlastní cíle.*⁵³ Někteří retributivisté uvažují tak, že trest jakožto utrpení, přiměřené ke špatnosti činu, ony zpochybněné vztahy uvede na

⁴⁹ Walgrave (2002, s. 84).

⁵⁰ Tamtéž.

⁵¹ „Není-li stanoveno takové maximum, pak žádný pachatel není chráněn proti rozmaru trestního soudce, ani vězeňského úředníka.“ Viz Braithwaite a Pettit (1990, s. 101).

⁵² Excesivní trestání by bylo na úkor celkové svobody v rovnosti ve společnosti. Lidé by žili ve strachu z toho, co jim provede železná pěst všemocného státu.

⁵³ Pettit (1997a, s. 69).

správnou míru. „Retributivním motivem pro způsobení bolesti je anulovat nebo vyvrátit zdání pachatelovy nadřazenosti a tak potvrdit skutečnou hodnotu oběti. (...) Čím tvrdší trest, tím více se musí ohnout; a jak hluboko chceme pachatele ohnout, závisí na tom, do jaké míry jeho činy symbolizují jeho nadřazenost a vrchnostenský postoj k osobě, kterou svým jednáním poškodil.“⁵⁴ Republikánům jsou úvahy o obnovení rovnosti sice blízké, nicméně mají pochybnosti o tom, zda formálně stanovený trest (např. 10 měsíců vězení) takové narovnání sám o sobě efektivně zajišťuje. Více věří v sílu neformálních procesů veřejného odsouzení. „Máme za to, že denunce není tolik determinovaná samotnou délkou trestu jako tím, zda o procesu informují média, zda je vedený veřejně za přítomnosti významných druhých, kolik známých pachatele se následně dozví o jeho odsouzení.“⁵⁵

Lze uvažovat o tom, že status rovnosti svým způsobem zpochybňují i takové činy, které nejsou útokem proti konkrétní oběti. Spáchá-li někdo např. trestný čin krácení daní, znamená to, že ačkoli i on využívá veřejných služeb, nehodlá se společně s ostatními podílet na jejich nákladech. Vyhovuje mu, že druzí nesou společné břemeno, ale on se z tohoto projektu vyděluje v roli černého pasažéra. A opět jako by tím říkal, že on je něco extra, resp. že on je něco víc než ostatní, takže si je může osedlat. To ovšem, podle republikána, není jenom porušením trestněprávních norem, na prvním místě je to vada z hlediska občanských ctností. „Praxe trestání má zajistit, aby ti, kteří dodržují pravidla dobrovolně, nebyli obětováni ve prospěch těch, kteří je nedodržují. Pozitivnějším způsobem zajištění spolupráce je kultivace touhy splnit svůj podíl na společném projektu. Tato touha podporuje určitou formu občanské ctnosti – jednání pro společné dobro i tehdy, když se to ukazuje jako osobně tíživé. Čím více můžeme spoléhat, že lidé budou realizovat tuto ctnost, tím méně potřebujeme k zajištění spolupráce spoléhat na trestání a jiné formy donucování. Trest je nutné zlo, ale občanská ctnost je pozitivní dobro.“⁵⁶

Republikánská trestní teorie se někdy vymezuje proti klasickému právnímu pozitivismu (Bentham, Austin), podle kterého právo spočívá v příkazech suveréna adresovaných jeho podřízeným, provázených hrozbou sankce. Trestní právo je pak občanem vnímáno odcizeně jako něco vnějšího, čemu jen pasivně podléhá a co na něj bolestivě dopadne, když to nebude dodržovat. „Podle republikána musí být právo naše jako právo nás občanů, ‚common‘law, které si vytváříme sami pro sebe, nikoli právo, které bylo vytvořeno pro nás a stanoveno nám suverénem; občané musí být schopni chápat sami sebe jako autory stejně jako adresáty práva.“⁵⁷ Republikán nevidí důvody trestání primárně v tom, že určité jednání je *in abstracto* neetické, ale v tom, že takové

⁵⁴ Murphy a Hampton, (1988, s. 130).

⁵⁵ Braithwaite a Pettit (1990, s. 161).

⁵⁶ Dagger (1997, s. 79).

⁵⁷ Duff (2010, s. 301).

jednání podlamuje sdílenou životní formu a sdílené hodnoty, na kterých se buduje *polis* jako společný projekt konkrétního společenství. Občané nejsou trestně odpovědní vůči vzdálenému, oddělenému suverénovi, ale sami vůči sobě; a také nejsou trestně odpovědní vůči celému světu všech morálních aktérů, ale jen vůči svým spoluobčanům.⁵⁸ To je ale zároveň nebezpečný aspekt republikánství, protože může snadno sklouzávat k občanskému tribalismu, k necitlivostem a nespravedlnostem vůči cizincům, včetně imigrantů a ekonomických uprchlíků.

Proč většina z nás nevraždí, neznásilňuje, ani neokrádá své kolegy v práci? Protože jsme si spočítali, že vzhledem k výši hrozícího trestu a pravděpodobnosti našeho dopadení se nám to nevyplatí? To asi ne. Neděláme to hlavně proto, že je to v rozporu s naším svědomím, prostě je to pro nás nemyslitelné.⁵⁹ „Klíčem k prevenci kriminality je porozumět tomu, na čem je ona nemyslitelnost založena. Jestli je za vraždu trest smrti nebo něco jiného, je pro toto porozumění povětšinou zcela bezvýznamné.“⁶⁰ Republikánská kriminologie vychází z empirických faktů svědčících o tom, že sociální koheze je významným faktorem míry kriminality ve společnosti. Pevně provázané společnosti, které spojují příslušnost ke komunitě s určitou etikou ctnosti, mívají nižší míru kriminality než individualistické, fragmentované společnosti, ve kterých má realizace sankcí ryze instrumentální povahu. Lidé hluboce integrovaní ve společnosti, kteří definují kvalitu svého života primárně podle svých vztahů s ostatními lidmi, mají obecně nižší sklony ke kriminalitě než ostrakizovaní jedinci. Ti první úzkostlivě dbají na své renomé, od trestní činnosti je odrazuje už nepříjemná vyhlídka zahanbení. Ti druzí umí absorbovat sankci jako anonymní jedinci, otázka ztráty cti je tolik netíží, ke společenským normám přistupují spíše oportunisticky. „Společnosti nacházejí větší ochranu před kriminalitou tehdy, když občané nahlízejí zločiny jako něco hanebného a nemyslitelného než když kalkulují, jestli se jim páčání zločinů v celkovém součtu vyplatí nebo nevyplatí.“⁶¹ A i kdyby neosobní drakonické tresty efektivně odstrašovaly od páčání kriminálních činů, vedlo by to k odcizení občanů od své *polis* a k celkovému cynismu.

Liberálové nahlízejí na moralizování jako na něco, co je v zásadě nevhodným vměšováním do soukromé sféry jednotlivce. Republikáni se moralizování nebrání, sleduje-li republikánsky legitimní účely, zejména pak posilování sociální integrace a minimalizaci svévolných zásahů. Moralizování by mělo připomínat povinnost respektovat spoluobčany jako svobodné a sobě rovné, tedy nepřijatelnost zasahovat do

⁵⁸ „Trestní právo, vhodně pojaté, se netýká morálních deliktů jako takových, ale těch veřejných deliktů, které jsou vnitřní vzhledem ke konkrétnímu společenství [polity], o jehož právo se jedná.“ Viz Duff (2007, s. 53).

⁵⁹ Braithwaite (1989, s. 81).

⁶⁰ Braithwaite (2002, s. 103).

⁶¹ Braithwaite a Pettit (1990, s. 89).

jejich životů podle své libovůle.⁶² Takové moralizování může vyzdvihoval občanské ctnosti, ale nesmí sklouznout k nátlakové drezůře převýchovy, ani ke skrytým incentivům, které nenápadně manipulují dispozice chování, a už vůbec ne k vymývání mozků maskovanému jako léčení. Tyto praktiky jsou nepřijatelné zejména proto, že nerespektují morální autonomii člověka. Základní republikánskou metodou morální nápravy je socializace pachatele aktivující jeho vlastní schopnosti k morální sebereflexi a komunikaci. Pachatel je morálně odpovědný za svůj čin i v tom smyslu, že má povinnost odpovědět spoluobčanům, proč se vůči nim zachoval způsobem, který se jim jeví jako bezohledný, resp. ponižující.⁶³ Zejména pak vůči těm, kteří byli v důsledku jeho chování poškozeni nebo ohroženi. Pachatel, kromě toho, že má právní a morální povinnost svým obětem plně nahradit způsobenou újmu, by si měl také uvědomit špatnost svého činu a omluvit se jim.⁶⁴ Omluvou vyjadřuje nejen lítost nad svým činem, ale též respekt k osobě oběti. Potvrzuje tak vztah jejich rovnosti.

Trestní rozsudek má být odůvodněný takovým způsobem, aby odsouzený porozuměl důvodům svého potrestání a nevnímal ho jako arbitrární zásah železné ruky státní moci do svého života. Měl by pochopit, že byl potrestán proto, že svým bezohledným jednáním porušil zásady respektu ke svým spoluobčanům jako sobě rovným osobám. V ideálním případě svůj trest uzná jako správný. Trestání se, z hlediska republikánské teorie, nemá omezovat na prostou ekonomii bolesti, nejde jen o to, aby trest způsobil pachateli adekvátní utrpení. Trest nemá být anonymní, neosobní, automatickou reakcí na zločin, něco jako elektrošok. Měl by adresovat morální charakter (osobnost) pachatele, sdělovat mu určitou výtku z pozic veřejně sdílených principů a hodnot. „Sankce, které vystaví pachatele směrem ke společnosti, mají větší morálně-výchovný a reintegrační potenciál než sankce, které je ukryjí do vězení.“⁶⁵ Sociální kontrola ve formě veřejné interakce má sice lidský rozměr, ale to rozhodně neznamená, že pachatele bolí méně. Odhalení, veřejná kritika, zahanbení, sebekritika, omluva, kajícnost, sypání si popela na hlavu, navazující pocity viny a výčitky svědomí, to všechno znamená psychickou zátěž. A ve výsledku to může být svým způsobem více bolestivé než velmi tvrdý, ale neosobní trest.⁶⁶ Vlastním účelem tohoto procesu ovšem

⁶² Dagger (2011, s. 66).

⁶³ „Jakožto občané jsme vázáni a chráněni hodnotami našeho společenství, máme jak práva, tak i povinnosti: jsme jako občané odpovědní [answerable] vůči každému druhému za své chování.“ Viz Duff (2007, s. 50).

⁶⁴ Republikánské kriminologii dobře konvenují tzv. probační a mediační programy.

⁶⁵ Braithwaite a Pettit (1990, s. 127).

⁶⁶ „Jestliže jsem spáchal zločin, zasloužím si být odsouzen a kritizován těmi, kterým jsem ublížil, ale i ostatními členy společenství, jejichž hodnoty můj zločin nerespektoval: takové odsouzení je, typicky a záměrně, bolestivé – když jsem kritizován a odsouzen svými druhy, trpím přitom. Odsouzení ze strany těch druhých, u vnímavého zločince, pravděpodobně vyvolá sebekritiku nebo výčitky svědomí: Dospěl jsem k uznání, že můj čin byl zločin, a odsoudil jsem ho – i

nemá být ponižování, ani stigmatizace osoby pachatele, ale naopak jeho reintegrace do společnosti.⁶⁷ Jeho čin sice zůstává v paměti jako něco zlého, ale ono zlo nemá navždy ulpívat na jeho osobě jako cejch, který by ho ze společnosti vyděloval jako morálního cizince.

Co je to vlastně sankce?

Z ekonomického hlediska se trest obvykle chápe jako cena, kterou pachatel za svůj delikt zaplatí, bude-li dopaden a odsouzen. Očekávanou cenou zakázaného jednání je tedy pravděpodobnost potrestání násobená celkovou újmou, kterou by potrestání pro pachatele obnášelo.⁶⁸ Nesmíme to ale brát příliš doslovně. Trestní zákoník není nabídkou spojenou s ceníkem. „Cílem trestu není stanovit cenu za trestný čin, ale odrazovat od něj.“⁶⁹ Smyslem zavedení trestnosti je prodražit aktérům určité společensky nežádoucí chování, aby se jim v zásadě nevyplácelo. Zatímco při prodeji věcí nastavujeme ceny dost nízké, aby byly pro potenciální zájemce o koupi ještě přijatelné, při stanovení trestů se naopak snažíme nastavit ceny dost vysoké, aby potenciální pachatele už odrazovaly.⁷⁰ V této logice pak můžeme formulovat hypotézu, že zavedením sankce, pokud vše ostatní ponecháme stejné, by měl výskyt chování, podléhajícího oné sankci, ve společnosti klesnout.

Zkušenost ale ukazuje, že věci jsou občas složitější, než by se mohlo zdát. Hezkým příkladem je empirická studie v izraelských mateřských školkách, kde byly zavedeny pokuty za pozdní příchody rodičů pro své děti. Výsledek byl překvapivý, počet pozdních příchodů se totiž po zavedení pokut nesnížil, ale naopak zvýšil. Je to v rozporu s výše formulovanou hypotézou? Důležitá je podmínka: pokud vše ostatní ponecháme stejné. Zdá se, že rodiče před zavedením pokut vnímali svůj pozdní příchod jako porušení určitých společenských norem, protože jejich pozdní příchod byl na úkor učitelky, která na ně musela čekat přesčas. A zneužívání její dobré vůle, které pro ni není nijak kompenzované, je cosi špatného, za co by se slušný člověk měl stydět. Zdá se ale, že zavedení pokut si rodiče vyložili nikoli jako sankci za porušení pravidla, ale jako poplatek, jako novou službu konsenzuální povahy: *Potřebujete si vyzvednout své dítě později? Stačí si připlatit.* Tímto interpretačním posunem se ovšem vytratil původní

výčitka svědomí je už sama o sobě bolestivá.“ Viz Duff (2005, s. 133).

⁶⁷ „Efektivní trestní kontrola se spíše realizuje ve společnostech, kde se k pachatelům nepřistupuje jako ke kriminálíkům, ale jako k celkovým osobám.“ Viz Braithwaite (1989, s. 88).

⁶⁸ „Očekávanou cenou trestného činu je pravděpodobnost trestu krát náklad trestu.“ Viz Wittmann (2006, s. 154).

⁶⁹ Cooter a Ulen (2012, s. 461).

⁷⁰ Skutečnost, že někdo je ochoten čelit sankci, protože se mu to vzhledem k okolnostem vyplatí, ještě neznamená, že jeho jednání je společensky správné. Viz Shavell (2004, s. 488).

morální obsah pozdního příchodu. Když si rodič zhodnotil, že dokončení jiné práce mu stojí za zaplacení poplatku, prostě že se mu to vyplatí, tak přišel pozdě. Jakmile se pokuta stala cenou, rodiče jako by „přepnuli“ z morální normy na ekonomickou, aby kalkulovali aktuální hodnotu svého času proti vyšší pokuty.⁷¹ V tomto posunutém výkladu si jenom zaplatili nabízenou službu, a s něčím takovým nejsou spojené žádné pocity viny, ani hanby.⁷² To znamená, že uvalení ekonomického břemene na nežádoucí chování může v celkovém důsledku zvýšit atraktivnost takového chování, protože se tím zároveň ulevuje od jeho psychologického břemene.⁷³ Takže ona podmínka, že vše ostatní zůstane stejné, zde nebyla splněna.

Za paradigma trestní sankce se v moderní liberální společnosti obvykle považují formální tresty jako je např. pokuta 1.000 Kč nebo trest odnětí svobody na 9 měsíců. Veřejné zahanbení se chápe jako cosi navíc, jako akcidentálie, která sice může účinek formálního trestu *de facto* podpořit, ale *de jure* není součástí trestu jako takového. V této perspektivě jsou akcidentálie v zásadě nežádoucí, protože jejich dopad může výrazně posunout a zkreslit zamýšlenou tvrdost samotného trestu, takže zásada, že za stejný čin má být stejný trest, by se realizovala jen formálně. Ovšem můžeme uvažovat i naopak. Budeme tvrdit, že formální tresty bez veřejného morálního odsouzení, ztrácejí povahu sankce a stávají se něčím, co už se víc podobá obchodní ceně. Jaký přístup preferovat, to není jen otázkou kriminologie, ale i politické filozofie. Záleží na tom, v jaké společnosti žijeme a v jaké chceme žít. Chceme žít ve společnosti, kde si každý z nás nerušeně žije svůj privátní život v uzavřené epikurejské zahradě? Trest se pak bude praktikovat jako neosobní, morálně neutrální, přesně odměřená reakce, kterou člověk anonymně zaplatí jako bolestivou cenu za neoprávněný vstup na cizí zahradu. A může si sám pro sebe rozmyslet, jestli mu taková cena za to stojí. Nebo chceme žít ve společnosti, kde je morálka věcí veřejnou, kde má veřejnost právo tematizovat naše čnosti, neřesti a svědomí, příp. nás postavit na pranýř? K oběma modelům si umíme představit jejich idealizaci, ale i jejich karikaturu. Na jedné straně se můžeme, více nebo méně oprávněně, obávat trendu ve směru k atomizované společnosti ryzího individualismu, kde už neexistují morální hodnoty, pouze ceny. Na druhé straně bychom si ale měli připomínat i opačný extrém: kolektivistické režimy s ambicí transformovat společnost do morálně-politické jednoty, které se moralisticky zmocňují každého, i toho nejniternějšího aspektu života jednotlivce. Typickým příkladem takových totalitních praktik je např. maoistická metoda „kritiky a sebekritiky“, kterou se měla posilovat ideová semknutost soudruhů.⁷⁴ Něco takového asi nechceme.

⁷¹ Hough (2013, s. 19).

⁷² Gneezy a Rustichini (2000, s. 14).

⁷³ Shafir (2013, s. 306).

⁷⁴ Viz např. Lynteris (2012).

Literatura

- Ashworth, A. (2005): *Sentencing and Criminal Justice*. Cambridge, 4. Edition.
- Bentham, J. (2009a): „An Introduction to The Principles of Morals and Legislation.“ (1780) In Bentham, J. *The Works of Jeremy Bentham*. Ed. J. Bowring, Vol. I., Edinburgh, 1843, Liberty Library.
- Bentham, J. (2009b): „An Introduction To The Principles Of Morals And Legislation.“ (1789) In „An Introduction to The Principles of Morals and Legislation“ (1780). In Bentham, J. *The Works of Jeremy Bentham*. Ed. J. Bowring, Vol. I., Edinburgh, 1843, Liberty Library.
- Boonin, D. (2008): *The Problem of Punishment*. Cambridge.
- Braithwaite, J. (1989): *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge.
- Braithwaite, J. (2002): *Restorative Justice & Responsive Regulation*. Oxford.
- Braithwaite, J. (2013): „Relational republican regulation.“ *Regulation & Governance* 7: 124–144.
- Braithwaite, J., Pettit, P. (1990): *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice*. Oxford.
- Brennan, J. (2012): *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*. Oxford.
- Bronsteen, J., Buccafusco, CH., Masur, J. (2009): „Happiness and Punishment.“ *The University of Chicago Law Review* 76: 1037–1081.
- Cooter, R., Ulen, T. (2012): *Law & economics*. Pearson.
- Dagger, R. (1997): *Civic Virtues*. Oxford.
- Dagger, R. (2011): „Republicanism and the Foundations of Criminal Laws.“ In Duff, R. A., Green, S. P., eds. *Philosophical Foundations of Criminal Law*. Oxford, s. 44–66.
- Duff, R. A. (2001): *Punishment, Communication and Community*. Oxford.
- Duff, R. A. (2005): „Punishment and The Morality of Law.“ In Claes, E., Foqué, R., Peters, T., eds. *Punishment, Restorative Justice and the Morality of Law*. Intersentia, s. 121–144.
- Duff, R. A. (2007): *Answering for Crime Responsibility and Liability in the Criminal Law*. Oxford.
- Duff, R. A. (2010): „A criminal law for citizens.“ *Theoretical Criminology* 14: 293–309.
- Gaines, L., Miller, R. (2014): *Criminal Justice in Action*. Cengage Learning.
- Gneezy, U., Rustichini, A. (2000): „A Fine Is A Price.“ *Journal of Legal Studies* 29: 1–17.

- Harrington, J. (1992): *The Commonwealth of Oceana* (1656). Ed. J. G. A. Pocock. Cambridge.
- Hart, H. L. A. (2008): *Punishment and Responsibility*. Oxford, 2. Edition.
- „Homeless man intentionally commits crime to go back to prison“ In *12 WSFA* [online]. 24. 4. 2012. Dostupné na: <<http://www.wsfa.com/story/17695143/2012/04/24/homeless-man-intentionally-commits-crime-to-go-back-to-prison>>.
- Honderich, T. (2006): *Punishment The Supposed Justifications Revisited*. Pluto Press.
- Horwitz, M. J. (1987): „Republicanism and Liberalism in American Constitutional Thought.“ *William & Mary Law Review*. 29 (1): 57–74.
- Hough, D. (2013): *Irrationality in Health Care: What Behavioral Economics Reveals About What We Do and Why*. Stanford University.
- Kant, I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft*. A 316, 2. Auflage.
- Kolber, A. J. (2009a): „The Comparative Nature of Punishment.“ *Boston University Law Review* 89: 1566–1608.
- Kolber, A. J. (2009b): „The Subjective Experience of Punishment.“ *Columbia Law Review* 109 (1): 182–236.
- Levenson, L. L., Gordon, M. (2007): „The Dirty Little Secrets about Pay-to-Stay.“ *Michigan Law Review First Impressions* 106: 67–70.
- Lynteris, CH. (2012): *The Spirit of Selflessness in Maoist China*. Palgrave Macmillan.
- Martí, J. L. (2009): „The Republican Democratization of Criminal Law and Justice.“ In Besson, S., Martí, J. L., eds. *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford, s. 123–146.
- Montag, J., Sobek, T. (2014): „Should Paris Hilton Receive a Lighter Prison Sentence Because She’s Rich? An Experimental Study.“ *Kentucky Law Journal* 103: 95–125.
- Montesquieu, Ch. (2011): „The Spirit of Laws.“ (1748) In Montesquieu, Ch. *The Complete Works of Ch. de Montesquieu*. Vol. 1, Liberty Fund.
- Murphy, J. G. (1985): „Retributivism, Moral Education, and the Liberal State.“ *Criminal Justice Ethics* 4: 3–11.
- Murphy, J. G., Hampton, J. (1988): *Forgiveness and Mercy*. Cambridge.
- „Nokia boss gets record speeding fine.“ In *BBC News* [online]. 14. 1. 2002. Dostupné na: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/1759791.stm>>.
- „Nokia boss ...“ (2002).
- Pettit, P. (1997a): „Republican Theory and Criminal Punishment.“ *Utilitas*. 9 (1): 59–79.
- Pettit, P. (1997b): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford.

- Pettit, P. (2012): *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge.
- Ristroph, A. (2011): „Responsibility for the Criminal Law.“ In Duff, R. A., Green, S. P., eds. *Philosophical Foundations of Criminal Law*. Oxford, s. 107–124.
- Ryberg, J. (2004): *The Ethics of Proportionate Punishment*. Kluwer.
- Sellers, M. N. S. (2003): *Republican Legal Theory: The History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*. Palgrave Macmillan.
- Shafir, E. (2013): *The Behavioral Foundations of Public Policy*. Princeton University Press.
- Shavell, S. (2004): *Foundations of Economic Analysis of Law*. Harvard.
- Thorburn, M. (2011): „Criminal Law as Public Law.“ In Duff, R. A., Green, S. P., eds. *Philosophical Foundations of Criminal Law*. Oxford, s. 21–43.
- Tommasi, M., Ierulli, K. (1995): *The New Economics of Human Behaviour*. Cambridge.
- Walgrave, L. (2002): „From community to dominion: in search of social values for restorative justice.“ In Weitekamp, E. G. M., Kerner, H.-J., eds. *Restorative Justice: Theoretical foundations*. Willan Publishing, s. 71–89.
- Wittmann, D. (2006): *Economic Foundation of Law and Economics*. Cambridge.
- Yankah, E. N. (2013): „Republican Responsibility in Criminal Law.“ *Criminal Law and Philosophy*. 7(3): 1–21.

Traumatické vzpomínky a jednání¹

Traumatic memories and action

Ondřej Beran

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

Abstrakt/Abstract

Článek zkoumá status paměti jako determinanty přítomného lidského jednání na specifickém příkladu posttraumatické stresové poruchy, která je ve své podstatě narušením fungování aktérový normativní praxe. Snažím se ukázat, že vztah mezi prožitkem zpřítomněným pamětí a jednáním není kauzální ani logický, nýbrž že ve světle prožitého traumatu (zprávy o něm) dává přítomné jednání smysl. Struktura této provázanosti je spíše narativní či hermeneutická.

The paper studies the status of memory as a determinant of the present human action, based on the particular example of post-traumatic stress disorder which is essentially a disordered functioning of the agent's normative practice. I endeavor to show that the relationship between the experience re-presented by memory and the action is neither causal nor logical, but rather that in the light of the (report of the) experienced trauma the present action makes sense. The structure of this connection is rather narrative or hermeneutical.

V tomto textu diskutuji jeden možný úhel pohledu na paměť jako determinantu lidského jednání. V první části v krátkosti probírám historicky a systematicky nejvýznamnější filosofické i mimofilosofické teorie paměti, přičemž se kriticky vymezuji zvláště proti populární představě paměti jako úložiště. Ve druhé části uvádím jako specifický příklad paměti vzpomínky traumatické a na příkladu posttraumatické stresové poruchy, která je diagnosticky nejpodrobněji zpracovaným typem traumatického paměťového prožitku, ukazuji, že pro popis mechanismu, jímž prostřednictvím paměti ovlivňuje prožité trauma aktuální aktérovo počínání, je třeba pracovat s komplexnějším, performativním (nikoli úložištním) pojetím paměti a že tento vliv nelze jednoduše chápat jako vztah kauzální (vztah příčiny a účinku) nebo logický (vztah důvodu a odvození). Ve třetí části představuji jednu z méně známých filosofí paměti, pojetí „středního“ Wittgensteina,

¹ Článek vznikl za podpory grantu GAČR č. 13-20785S.

podle něhož je paměť zdrojem vědomí času jako provázaného smysluplného celku (přítomnost integrující minulost i budoucnost). Wittgensteinovu filmovou metaforu rozvíjím ve čtvrté části, kde diskutuji možnost chápat vztah mezi vzpomínkou na prožitá trauma a aktuálním jednáním (obecněji mezi pamětí ve smyslu způsobu danosti minulého a přítomným vztahem k ní) jako narativní nebo hermeneutický.

1.

Co je vzpomínka a co je paměť? K povaze paměti si řekla své řada filosofů, včetně těch nejvýznamnějších. Paměť je ale i předmětem empirických zkoumání (psychologie), a zároveň zkušeností, která má své nezastupitelné „strukturní“ místo v životě každého člověka. Není tak překvapivé, že nejrozšířenější koncepty paměti ve filosofii a psychologii se prolínají s nejběžnějšími lidově-psychologickými nebo lidově-filosofickými intuicemi.

Řada těchto lidových intuicí se spolu s filosofy a psychology setkává na půdě konceptu, pro který se vžilo označení *storage concept of memory*, což by se do češtiny dalo převést nejspíše jako „pojetí paměti jako úložiště“. Podle této koncepce je paměť svou podstatou jakýmsi místem či prostorem. Jeho funkcí je ukládat, uskladňovat obsahy, které mají určitý objem; sama paměť má ostatně určitou kapacitu, kterou lze více či méně zaplnit. I když se v průběhu života může kapacita paměti zvětšovat či zmenšovat a naše schopnost efektivně uložené obsahy do paměti naskládat a opět je z ní vylovit může kolísat, v každém okamžiku má paměť určitou limitovanou kapacitu. Tuto intuici reflektují běžné způsoby, jimiž se ke své paměti a k paměťovým prožitkům vztahujeme, totiž když říkáme, že „je toho tolik, že už se mi to do hlavy nevejde“ nebo že „jsem toho měl tolik, že mi to z hlavy vypadlo“. Paměť je úložiště s definovanou kapacitou; začne-li být přeplněné, nelze do něho další obsahy uložit, pokud některé z dřívějších „nevyhodíme“. Tuto představu vkládá do úst i sir Arthur Conan Doyle velkému detektivu Sherlocku Holmesovi, který svému příteli Watsonovi vysvětluje, že nemá v úmyslu si pamatovat, zda Země obíhá kolem Slunce či naopak, neboť tato nepodstatná znalost by v jeho hlavě jen zabírala místo potřebné pro uložení znalostí důležitých pro detektivní práci.

Pro filosofii zajímavá je otázka, jaký druh obsahů je v prostorách paměti vlastně uskladňován. V novověké filosofii, typicky u Descarta, Locka nebo Huma, se setkáme s přesvědčením, že paměť ukládá svůj obsah ve stejném formátu, s nímž pracuje naše vnímání. Jde tedy o ideje či impresy, které jsou v případě paměti jistými obrazy či reprezentacemi minulého.² Reprezentacionalismus jako takový není nutně výdobytkem novověké epistemologie, můžeme se s ním setkat v určité podobě např. už u Aristotela,

² Typicky viz např. Locke (2012, s. 146 nn.).

podle kterého jsou výrazy jazyka jakýmiisi zpodobeními obrazů myslí, které jsou zas zpodobeními pozorovaných věcí.³ Novověká epistemologie si pouze podobné intuice přizpůsobuje pro svůj účel, tj. pro řešení otázky, jakým způsobem odpovídají nástroje a nosiče poznání světa, uzavřené „uvnitř“ subjektu, tomuto poznávanému světu. Ve stejné době ale Humův současník Thomas Reid kritizuje reprezentacionalismus „úložištních“ teorií paměti a poukazuje na to, že na paměť je na místě dívat se spíše jako na jakýsi typ přímého (přítomného) vztahu k minulosti – udržování, uchovávání či obnovování vztahu obeznámenosti, který započal v minulosti. Je-li součástí paměti nějaké přesvědčení, je to přesvědčení o minulém; jeho předmětem je minulost sama, nikoli představa o minulosti nebo její subjektivní obraz. Reprezentacionalisté podle Reida zaměňují akt vzpomínání s tím, nač je vzpomínáno.⁴ Reidova teorie paměti je tak v některých ohledech kongeniální husserlovské fenomenologii, podle níž je paměť specifickým druhem *přítomného* intencionálního vztahu, vykonávaného ovšem v modu „retence“ (přítomné podržování minulého jakožto *minulého*).

Reidova či reidovská kritika reprezentacionalismu paměti nicméně ve filosofickém *mainstreamu* nezapustila hlubší kořeny; jeho relativní osamocenenost vede také k otázce, zda poskytuje možnost dostatečně odlišit paměť jako přímý vztah k minulosti jako takové od těch aspektů paměti, jejichž předmětem je cosi subjektivního (např. konstrukce představy o sobě prostřednictvím sebeklamných vzpomínek). Fenomenologie řadu svých podstatných náhledů objevovala „nanovo“, což jí umožnilo důslednější uchopení odlišnosti přítomného od minulého: paměť je schopností uchopit to, co nikoli je, nýbrž *bylo* přítomné a skutečné. Výkon tohoto vztahu samozřejmě reflektuje řadu aktérových osobních zvláštností a okolností jeho života; to však nečiní paměť v silném slova smyslu subjektivní.

Na druhé straně reprezentacionalismus se stal od počátku výbavou analytické filosofie a dodnes je v analytické filosofii myslí živý. Russellovo pojetí paměti se tak od novověké tradice podstatně neodlišuje; podobně jako Descartes nebo Locke akceptuje, že paměťová činnost myslí spočívá v uchovávání obrazů. Russell nicméně obohacuje toto východisko o novou perspektivu, když připisuje obrazům uchovávaným pamětí *propoziční* formu. Podobně jako novověcí filosofové je si vědom vážnosti problému, že paměť nás může i klamat. Z perspektivy obratu k jazyku se ale pravdivost nebo nepravdivost jakýchkoli obsahů myslí dá pojednávat jen tak, že jim budeme moci připsat pravdivostní hodnoty. Vzpomínky se tedy svým tvarem musí podobat myšlenkám – musí mít *propoziční* formu, formu věty. Pamatujeme si, „že“, a je to pravda, nebo nepravda.⁵ Mezi novějšími analytickými filosofy myslí se pak

³ Aristotelés (1959, s. 25).

⁴ Reid (2008, s. 133 nn.).

⁵ Russell (1921, IX.).

s reprezentacionalismem paměti lze setkat např. u Fodora, v přímé souvislosti s jeho konceptem jazyka myšlení.⁶

Mimo analytickou tradici nalézáme bohatší a nuancovanější pojetí paměti, které není tolik zatíženo mechanickým přejímáním předsudků a zjednodušení novověké tradice. Henri Bergson pravděpodobně jako první (přinejmenším jako první, komu se podařilo učinit tento náhled relevantní součástí filosofických diskusí) poukázal na to, že hovoříme-li o paměti, činíme tak přinejmenším ve dvojm, podstatně odlišném smyslu. Kromě čistě spirituální paměti, která je výkonem ducha a podržuje v sobě obsahy v podobném smyslu, v jakém o tom hovoří tradiční pojetí, rozlišuje Bergson ještě paměť habituální, tělesnou. S touto pamětí máme co do činění tehdy, když si naše tělo „pamatuje“ praxí vštípené úkony (např. jak se plave). Bergson provádí své rozlišení tělesné a duchovní paměti v širším kontextu otázky vztahu ducha a těla, který je sepětím spíše v čase, než v prostoru. Odtud také rozlišení obou druhů paměti: úkony habituální paměti jsou v prostoru vykonávaným zpřítomněním práce ducha, která má určité trvání, protože tělo – ve smyslu živého těla, situovaného subjektu, nikoli rozprostraněného tělesa – je jakýsi časový řez trvajícím vědomím. Habituální paměť je manifestací paměti spirituální.⁷

Třebaže má Bergsonova distinkce pojmů paměti poměrně složité filosofické souvislosti a Bergson neusiloval o výslovné předložení „filosofie paměti“, je jeho práce jednou z motivací standardního chápání paměti, jak se ustavilo v rámci psychologie 20. století. Současní psychologové rozpoznávají v nejobecnějším záběru tři druhy paměti. „Procedurální paměť“ je v podstatě jiným názvem pro Bergsonovu paměť habituální, jde o vštípené, typicky tělesné dovednosti. Procedurální paměť není nositelkou žádných identifikovatelných *obsahů*, ať již by měly mít propoziční tvar nebo ne. To, co si pamatuje ten, kdo se v dětství naučil jezdit na kole, je *knowledge-how*. Další dva druhy paměti už odkazují k tomu, že si pamatujeme něco, co můžeme reprodukovat jazykem. „Epizodická paměť“, je podržování vzpomínek na události vlastního života: „pamatuji se, že jsem včera ve vlaku cestou domů usnul“. „Sémantická paměť“ je pamětí v úzkém smyslu tradičních filosofických představ – díky ní si uchováváme vědomosti a znalosti faktografického charakteru: „Caesar byl zavražděn roku 44 př. Kr. skupinou republikánských spiklenců.“⁸

Sémantická a epizodická paměť mohou svého nositele klamat; lze v jejich případě rozlišovat mezi pravdivými a nepravdivými vzpomínkami („Včera jsem cestou domů ve vlaku neusnul“, „Caesar byl zavražděn roku 30 př. Kr. skupinou anarchokapitalistů“). U

⁶ Fodor (1975, s. 85).

⁷ Bergson (2003, s. 57 nn., s. 104).

⁸ Více podrobností o psychologické klasifikaci paměti viz např. Sutton (2010).

procedurální paměti nemá rozlišování mezi pravdivou a nepravdivou vzpomínkou smyslu; mohou nanejvýš rozlišovat, zda si skutečně pamatují, jak se jezdí na kole, nebo ne, tedy nahlížet, zda je má paměť funkční.

Mají všechny druhy paměti něco společného? Pokud ano, není to uchovávání obsahu v úložišti, který by mohl být pravdivý nebo nepravdivý (díky tomu, že má propoziční formu). Merleau-Ponty, který v mnoha ohledech na Bergsona navazuje, sice také, podobně jako psychologové, hovoří o paměti v různých ohledech; nicméně trvá důsledně na tom, že žádný reprezentacionalistický model nemůže vysvětlit způsob, jakým se aktérova minulost promítá do jeho přítomnosti. To, že a jak „máme“ minulost, vysvětluje pomocí „intencionálního oblouku“, praktického, situovaného aktérova vztahu zahrnujícího minulost, přítomnost i budoucnost a integrujícího kognitivní, afektivní, vědomé i nevědomé složky, vztahu, který je zároveň poznáním i výkonem. Při poruchách paměti dochází k jeho dezintegraci a jednota „intencionálního oblouku“ se rozpadá.⁹

Chápání paměti jako aktérova výkonu poukazuje nicméně k tomu, že je třeba být si vědom rozlišení mezi pamětí jako jistou zakládající kapacitou či dispozicí specifických výkonů, a jednotlivými vzpomínkami, které teprve jsou jednotlivými výkony či realizacemi této dispozice (lidé na rozdíl od zvířat, jak alespoň filosofie předpokládá, mohou se svou pamětí úmyslně a cíleně pracovat – snažit se vzpomínat si určitým způsobem na něco konkrétního). Hovořit o úložišti obsahů, které někde jsou a čekají, až budou „vytaženy“, znamená hovořit o paměti jako o něčem odděleném a do jisté míry nezávislém na svých vzpomínkových realizacích. Klást důraz na paměť jako výkon znamená na druhou stranu nutnost postavit se nějak k otázce, co se s tím, co si pamatujeme, „děje“, když svou paměť vzpomínkou nerealizujeme.

Wittgenstein v této souvislosti poznamenává prostě: „Procesy vzpomínání jsou velmi rozmanité“. Když tuto poznámku dále vysvětluje, připomíná, že sice můžeme, máme-li dále vysvětlit, co se děje, když si vzpomínám, že jsem včera byl v tomto pokoji, říci např.: vybavuji si před svým duševním zrakem sebe sama, jak zde předchozí den stojím. Problém ale je, že nic takového aktu vzpomínání si *nutně* předcházet *nemusí*. Vzpomínání si je tím, co vidím, když vidím lidi, kteří dělají všechny ty věci, které nazývám „pamatováním si“. Někdy jde o kvalifikovaně užitě jazykové projevy, někdy o fyzické úkony, někdy o něco jiného.¹⁰ Wittgenstein tedy hovoří o různosti projevů *vzpomínání*, kterým nelze vnutit jednotnou povahu. Paměť, která tyto různorodé události a akty, jež nazýváme vzpomínáním, umožňuje, velmi pravděpodobně také nebude jednou lidskou kapacitou či dispozicí, která by měla jednu podobu; tak představa o paměti jako úložišti není *zcela* nesprávná, neboť určitý typ našich

⁹ Merleau-Ponty (2014, s. 179).

¹⁰ Wittgenstein (1969, § 131, s. 181 n.).

zkušeností s tím, co nazýváme „pamětí“, popisuje dosti výstižně. Pamětí můžeme nazývat všechny ty rozmanité způsoby, jimiž je mi umožněno vztahovat se k tomu, co v mém životě hraje roli „minulosti“, a uchopovat to či činit přítomným, viditelným, srozumitelným.

2.

Ambicí tohoto textu není předložit definitivní filosofickou odpověď na otázku, co je paměť, popř. vybrat tu nejsprávnější z přehledu, který jsem načrtl v předešlém oddíle. Zajímá mě zde spíše, nakolik poskytují tyto teorie užitečné nástroje k porozumění reálným paměťovým zkušenostem. Nebudu se přitom soustřeďovat na otázku, co se děje tehdy, když si něco pamatujeme (jak to činí většina uvedených autorů), ale co se děje tehdy, když je náš „normální“ výkon paměti narušen nebo poškozen. Smyslem tohoto omezení se na dílčí téma není vysvětlovat „normální“ pomocí „nenormálního“, ale spíše využít „nenormální“ jako jistý zátěžový test pro teoretické nástroje s obecným vysvětlujícím nárokem.

Negativní či jinak „nepovedené“ paměťové zkušenosti se přitom zdají intuitivní představu o paměti jako úložišti podporovat. Co jiného znamená klamná vzpomínka, než uložení nepravdivého obsahu (přesvědčení, obrazu)? Co jiného znamená nepříjemná, traumatická vzpomínka, než uložení „toxického“, bolestivého obsahu, který svému nositeli působí újmu? Běžné chápání traumatických paměťových zkušeností je právě takové: nesu si v sobě něco, co bych raději neměl; mám v sobě uloženu vzpomínku, na kterou bych nejraději zapomněl (ale nemohu).

Reálné traumatické paměťové stavy, jak je popisuje psychologie či psychiatrie, jsou ale tomuto obrázku poměrně vzdáleny. I když samozřejmě existuje celá řada způsobů traumatického vztahování se k minulosti (nebo vztahování se k traumatické minulosti), použiji zde jako příklad diagnosticky nejpodrobněji zpracovaný a klinicky nejtypičtější z nich, posttraumatickou stresovou poruchu (PTSD). Diagnostická definice PTSD uvádí (ve zkratce) zhruba tyto podstatné znaky:

1. PTSD následuje po prožitku hrozící smrti, ublížení nebo narušení tělesné nebo duševní integrity (tato hrozba může být reálná i „pouze“ pocíťovaná, pacient jí také nemusí být přímým účastníkem, nýbrž jen svědkem nebo se o ní jen dozvědět z vyprávění). Prožitek je provázen intenzivními pocity strachu, bezmoci, odporu.
2. Událost je opakovaně „znovuprožívána“ v podobě představ, flashbacků, vzpomínek, snů, halucinací.
3. Pacient vykazuje intenzivní psychické i fyzické reakce na nejrůznější spouštěče spjaté s traumatickým prožitkem (může se přitom jednat i o čistě symbolickou asociaci bez

věcné souvislosti). Těmto spouštěčům se instinktivně i vědomě (cíleně) vyhýbá, někdy do té míry, že explicitní vzpomínky na událost vytěsň.

4. Pacient se vyhýbá emočním vazbám a kontaktům a ztrácí zájem o dlouhodobé osobní vyhlídky (netvoří si například podstatnější plány do budoucna).

5. Předrážděnost, hyperexcitace.

6. Klinicky signifikantním způsobem je narušeno pacientovo sociální, vztahové a profesní fungování.¹¹

U každého pacienta se porucha projevuje poněkud jinak, proto jsou její diagnostické příznaky sdruženy do skupin, a z kritérií v těchto podskupinách musí být vždy splněno jedno nebo několik; také tomu není tak, že by musel být přítomen symptom z každé podskupiny. Pro nás je důležitý poslední, šestý bod, který jsem výše uvedl a který určitým způsobem popisuje PTSD jako *celek*, tj. jako celkový stav pacienta, jehož psychická a sociální kondice a situace je komplexním a systematickým způsobem *narušena*.

Toto narušení – způsob, jakým pacient celkově „funguje“ – přitom už dost dobře nelze interpretovat jako záležitost uložení nežádoucího obsahu. V řadě projevů PTSD, např. v absenci zájmu o dlouhodobé plánování vlastního života, o vyvolávání a tematizaci minulého prožitku vůbec nemusí přímo jít. Merleau-Ponty o traumatické paměti říká: „Traumatická zkušenost nepřetrvává v podobě představy, neexistuje jako objektivní vědomí a jako okamžik, který má své datum. Je pro ni podstatné, že přežívá jako styl bytí a na určitém stupni obecnosti.“¹² Traumatická zkušenost je jakýsi zraňující zásah s trvalým dopadem („čas] se neuzavírá nad traumatickou zkušeností,“ říká Merleau-Ponty), který znemožňuje aktérovi pokračovat „přirozeně“ dál; v jistém smyslu traumatická zkušenost vůbec není vzpomínkou v naivním smyslu „obrazu“ minulosti, s nímž můžeme jako s obrazem něčeho již minulého po libosti zacházet (jako to můžeme dělat se vzpomínkami netraumatickými, od kterých jsme se mohli pohnout dál). Na trauma „nevzpomínáme“ ve stejném smyslu, v jakém vzpomínáme na výlet do Tater v šestnácti letech; je to konstituenta způsobu, jakým se vztahujeme k aktuálním, o sobě netraumatickým předmětům naší zkušenosti.

Diagnostická kritéria PTSD a Merleau-Pontyho komentář k traumatickým zkušenostem tak dávají za pravdu spíše pohledu na traumatické vzpomínky jako na jistým způsobem deficitní *přítomnou* praxi. Je to jednak určitý typ vztahu k minulosti (v Reidově smyslu), ale skrze tento – často explicitně netematizovaný – vztah k minulosti

¹¹ Toto je stručný výtah některých podstatných bodů z definice PTSD (309.81 DSM-5) v oficiální příručce Americké psychiatrické asociace; viz American Psychiatric Association (2013, s. 271 nn.).

¹² Merleau-Ponty (2014, s. 119).

tu máme co dělat se specifickým vztahem k přítomnosti, v němž hraje traumatický prožitek v minulosti významnou úlohu. Tento vztah k přítomnosti je vlastním výkonem paměti (praxí), který svého nositele poškozují.

Bylo by snad v této souvislosti užitečné upřesnit, co myslíme samotným pojmem „traumatu“ – zdali minulou událost samotnou, nebo její paměťové (zkušenostní) zpracování, tedy způsob, jakým je „v“ aktérovi uložena. Provést takové rozlišení důsledně nicméně vyžaduje předpokládat reprezentacionalistické pojetí paměti. Traumatem bezpochyby je událost sama, kterou pacient prožil, ale zároveň právě jako prožitá událost, k níž se určitým způsobem vztahuje (ne všichni váleční veteráni, kteří společně prošli toutéž bitvou, se k ní vztahují stejným způsobem).

Problém reprezentacionalistického pojetí paměti a kritiky na jeho adresu má v kontextu traumatických paměťových zkušeností klíčový význam i v tom ohledu, že se promítá do našeho chápání vztahu mezi traumatickou událostí, která je jistým „předmětem“ naší paměti, a posttraumatickými vzorci chování a jednání (jak je zachycují např. body 3 a 4 výše uvedené diagnostické zkratky). Motivací (determinantou) jakého druhu je trauma pro přítomné posttraumatické jednání? Nejjednodušší možností, jak tuto otázku zodpovědět, je uvážit jako dvě „základní“ varianty formy motivace traumatem příčinu a důvod. Je vztah mezi traumatickou událostí zpracovanou naší pamětí a naším počínáním kauzální, nebo logický?

Zdá se mi, že prožité trauma není možné jednoduše prohlásit za důvod. Trauma sice určitým způsobem jednání motivuje, není však jeho *odůvodněním*. Respektive nepředstavuje jeho odůvodnění jakožto jednání *rationálního*. Trauma totiž nelze použít jako důvod, který by bylo možné předávat si dál v brandomovské hře na „udávání a požadování důvodů“.¹³ Z jiného hlediska prožité trauma, jak působí prostřednictvím paměti, ale skutečně címsi jako důvodem je. Motivuje totiž složitým způsobem určité prvky pacientova počínání; je odpovědí na otázku „proč jsi to udělal?“, ve smyslu toho, na základě čeho jednal pacient, jak jednal. V tomto slabším smyslu lze skutečně trauma považovat za důvod, totiž jisté vysvětlení jeho jednání, pochopitelné jakožto vysvětlení i někomu druhému. Takovýto důvod lze ale obtížně odlišit od příčiny (jakou je popálení se o rozžhavenou plotnu ve vztahu k mému křiku a sakrování) nebo od jakéhokoli faktoru ovlivňujícího jednání, přičemž tento vztah může být značně neprediktabilní (společně prožitá válečná zkušenost může být u jednoho člověka základem PTSD, zatímco druhého motivuje ke kariéře v armádě, neboť se mu díky válečnému prožitku ukáže jako smysluplná).

Soustředí-li se zde na specificky úzký brandomovský pojem důvodu, využívám jej jako nástroj pro položení otázky po povaze (v nějakém smyslu paměťového) vztahu mezi prožitým traumatem a posttraumatickým projevem, totiž nakolik lze tento vztah

¹³ Brandom (2000, s. 11).

chápat jako racionální a logický. Jedním z nejtypičtějších příznaků PTSD je vyhýbání se kontaktu se spouštěčem (*trigger avoidance*), jehož podoba a rozsah je důležitým prediktorem vážnosti pacientova stavu.¹⁴ Vyhýbání se může mít přitom velmi rozmanité a často velmi komplexní podoby. Projevuje se např. ztrátou zájmu o dříve běžné sociální interakce (váleční veteráni trpící PTSD přestanou vyhledávat společnost svých přátel z armády), která ale nemusí mít čistě instinktivní charakter, ale může být zcela záměrná a vědomá. *Trigger avoidance* se promítá i do konverzačních strategií, kde může vést k tomu, že si pacient osvojí značně sofistikované techniky vyhýbání se symbolicky asociovaným spouštěčům nepříjemných vzpomínek (jako součást snahy potlačit explicitní vzpomínky na traumatizující událost, pocity viny, atd.). Obcházení odkazů na traumatickou událost v hovoru je dosti běžnou strategií mezi oběťmi sexuálního násilí.¹⁵

Oběť takového dlouhotrvajícího násilí si může vytvořit složité techniky eliminace nevíтанých asociací na svého trýznitele. Je-li například osoba s běžným jménem (Petr, Jan), osvojí si takové konverzační techniky, které jí pomohou eliminovat výskyt všech osobních jmen v hovoru, aby náhodou nezaznělo to „jeho“. Podobně jako člověk, který si není jist, zda si s některým svým známým tyká či vyká, se bude složitým a umným způsobem vyhýbat těm jazykovým formám, ve kterých je rozdíl tykání/vykání zřejmý. A i když je motivací tohoto počínání drobná, v zásadě groteskní obsese kombinovaná se sociální fobií, tedy nic, co by se dalo považovat za racionální důvod, toto počínání samo může být vědomé, efektivní, ekonomicky a úsporně prováděné, atd. Freudova analýza neuróz usiluje o to, ukázat je, navzdory jejich zjevné iracionalitě, jako počínání racionální v tom smyslu, že se řídí jistými vysledovatelnými motivacemi a pochopitelnými pravidly; což ovšem neznamená, že tento pravidly řízený vzorec chování je následováníhodný (není tím o nic méně patologickým nebo chorobným).¹⁶

Nic z toho však nečiní z jeho motivace *důvod*. Klíčovou charakteristikou důvodu, jak o něm mluví Brandom, je to, že jej lze, spolu s jím odůvodněným jednáním, v našich interpersonálních interakcích „posílat dál“. Mám-li důvod tvrdit „A je lhář, včera byl úplně někde jinde, než tvrdil, že byl“ (mám-li např. inkriminující fotografie), jak důvod, který mám já, tak autorita, kterou do svého prohlášení vkládám, konstituují důvod pro někoho druhého, aby si myslel o A to, co tvrdím já, a případně toto tvrzení sám opakoval, s odvoláním na mě. (Důvody nemusí být jen důvody pro tvrzení; stejným způsobem si lze mezi sebou „předávat“ důvody poplivat někoho do tváře, resp. soud, že poplivat někoho do tváře je rozumně odůvodněný počín.) Naproti tomu trauma, které

¹⁴ Marx a Sloan (2005), Thompson a Waltz (2010).

¹⁵ Boeschen et al. (2001).

¹⁶ Za upozornění na pozoruhodnou souvislost s Freudovými úvahami děkuji jednomu z recenzentů.

jsem utrpěl a které se teď promítá do toho, že nikoho neoslovuji jménem a odvádím od toho cíleně i druhé v mém doslechu, není důvodem pro to, aby totéž připadalo racionální a odůvodněné i druhým, což by i jim samým zavdávalo jistý podnět činit stejně. Pokud to udělají, nelze tvrdit, že jejich přisvojení si mého „důvodu“ je racionální ve stejném smyslu, v jakém je racionální to, že mé kvalifikované tvrzení o tom, že A je lhář, opravňuje myslet si totéž a za vhodných okolností to i sami tvrdit. Ve skutečnosti mi přistupováním na hru mých zdůvodnění mohou druzí spíše uškodit, neboť je možné, že z terapeutických důvodů by pro mě bylo vhodnější (racionálnější) se spouštěči nevyhýbat.¹⁷

Brandomovské pojetí důvodu předpokládá, že co je dobrým (racionálním, skutečným) důvodem pro mě, je dobrým důvodem i pro kohokoli druhého. Jenže fakticky nelze tvrdit, že např. podobná vyhýbavá konverzační strategie vyplyne podobně „logicky“ i u jiné oběti traumatické zkušenosti „téhož“ druhu. Třebaže některé druhy posttraumatických reakcí jsou „typičtější“ (symptomatictější) než jiné, jejich konkrétní instanciance může být idiosynkratická (vyhýbání se společnosti bez rozlišování, nebo naopak pouze vyhýbání se vlastní rodině, nebo pouze přátelům apod. – často v nějaké souvislosti s konkrétní podobou traumatu a s kontextem traumatické zkušenosti). Nelze tedy říci, že dvě traumata jsou stejná a že podoba reakce na trauma je stejná; bylo by směšné něco takového očekávat ve stejném smyslu, v jakém chápeme jako „stejnou“ reakci, kterou u různých lidí očekáváme v odezvu na instrukce jako „kolik je 2+2?“. Třebaže se odpovědi jednotlivých lidí na tuto instrukci mohou v různých ohledech lišit, máme poměrně jasnou představu o tom, jak vypadá adekvátní (racionální, správná) reakce na takovou instrukci a jak se liší od neadekvátní. Popsat způsoby, jakými se lidé s traumatickou zkušeností vypořádávají, jako „PTSD“ nebo „reakce na trauma“ je naproti tomu generický, nicneříkající popis.

Z těchto důvodů se zdá, že traumatické vzpomínky nemotivují jednání – byť i úmyslné, cílevědomé a efektivně strukturované – jako jeho důvod. Jsou tedy spíše jeho *příčinou*? Aní na to ale není možné dát jednoduše kladnou odpověď. Tím, co působí aktuální obtíže pacienta, není minulá událost sama (protože ta už je pryč, už není), ani explicitní, vědomá vzpomínka na ni (protože ta je často potlačena a pacient si vlastně traumatickou událost „nepamatuje“). Řešením problémů s PTSD není výmaz vzpomínky, tedy odstranění „toxického“ obsahu z úložiště, ani „učinění, aby se to nebylo stalo“; úzdrava (*recovery*) musí postupovat jiným způsobem. Je tomu tedy spíše

¹⁷ Naopak cílené vystavování (*exposure*) je klíčovou technikou využívanou v kognitivně-behaviorální terapii; viz Foa a Rothbaum (1998).

Podobná neshoda (často fundamentální) mezi jednotlivými terapeutickými technikami nicméně naznačuje pochybnosti o tom, zda je vůbec traumatická diagnóza analyzovatelná jako svého druhu *racionální* postoj a její terapie jako *racionální* procedura.

tak, že událost kauzálním způsobem ovlivnila psychofyzický stav pacienta, dohledatelný nyní v podobě nějakého „nálezu“, a že tento objektivní nález kauzálně zapříčiňuje zvláštní projevy pacienta s PTSD? Tato dvojstupňová kauzální teorie PTSD sice vypadá na první pohled přijatelněji než kauzální teorie „jednoduchá“, ale i ona naráží na některé problémy. V první řadě se dosud nepodařilo identifikovat tento kauzální mechanismus (ani v jeho jednoduché, ani ve dvojstupňové podobě), nevíme, v čem přesně spočívá a jak působí. Zadruhé, nemáme tu co do činění ani s oslabeným, „humovským“ případem kauzality, neboť diverzita případů (podnětů a projevů) PTSD je tak široká, že je nedokážeme interpretovat jako případ mechanické uniformity (zákonitosti), tj. že by k nim docházelo s „nutností“.¹⁸

Naturalistické pojetí posttraumatických potíží jako kauzálního řetězce fyzických stavů však naráží také na to, že proces „způsobování“ těchto potíží „objektivním“ fyzickým nálezem doposud nedokážeme jednoznačným a efektivním způsobem ovlivnit „mechanickými“ či „fyzickými“ prostředky, tj. léky. Ačkoli existuje řada běžně předepisovaných léků, i při jejich nasazení zůstává řada zbytkových symptomů¹⁹ nebo pochybnosti o jejich účinnosti vůbec.²⁰ Medikace je přinejlepším doplňkem ostatních nástrojů terapie. Není tomu přitom tak, že by nedostatečnost léků odrážela jen naše dosavadní nedostatečné porozumění fyziologickému mechanismu PTSD. K dispozici totiž máme *komplexnější* léčebné přístupy, zahrnující různé psychoterapeutické metody, a tyto přístupy se ukazují jako efektivnější a přiměřenější léčba PTSD, např. interpersonální terapie, zaměřující se na aktuální události a vztahové aspekty pacientova života a usilující o jejich „rekonstrukci“.²¹ Považovat tyto terapeutické techniky za jakousi prozatímní náhražku plně efektivní medikační terapie, která teprve bude objevena, je, zdá se, jistým neporozuměním tomu, co to znamená, hovořím-li o nějaké události svého života a o způsobu, jímž mě ovlivňuje, jako o „traumatických“.

Adekvátní terapeutický přístup k PTSD se nezaměřuje na identifikaci izolované, čistě fyzické příčiny a na její odstranění (např. výmaz vzpomínky), nýbrž na to, aby si pacient vytvořil způsob, jakým se svou minulostí a vzpomínkou na ni (která *nezmizí*) bude pracovat tak, aby znovu dokázal trvale udržitelným způsobem „prakticky

¹⁸ To je jakýsi scientistní pojem příčiny, vycházející z novověké tradice; ve filosofii 20. století nalezneme subtilnější teorie kauzality nelpící na uniformitě nebo nutnosti – viz např. Anscombe (1981) –, ke kterým ale metodologie současných věd (včetně medicínské vědy) spíše nepřihlíží.

¹⁹ Krystal a Neumeister (2009).

²⁰ Krystal et al. (2011).

²¹ Rafaeli a Markowitz (2011).

fungovat“ v přítomnosti. Přitom je třeba se zaměřovat nejen na samotné trauma, ale na celou osobnost a životní historii pacienta.²²

Z tohoto hlediska se zdá, že způsob, jímž prožité trauma působící prostřednictvím mechanismů, jež nazýváme pamětí, ovlivňuje naše jednání, nelze jednoduše nazvat ani příčinou, ani důvodem.

3.

S pozoruhodnými úvahami o paměti, které mohou poskytnout užitečný rámec pro porozumění tomuto vztahu mezi traumatem a jednáním, přišel v textech svého „středního“ období Wittgenstein. Neuváděl jsem je v úvodním přehledu filosofických koncepcí paměti ze dvou důvodů. První z nich je encyklopedicko-učebnicový: Wittgensteinovy poznámky nebývají mezi systematicky významné koncepce paměti obvykle vůbec řazeny. Druhým důvodem, který je do jisté míry vysvětlením prvního, je neuzavřená povaha Wittgensteinových poznámek, které postrádají pointu a které jejich autor opustil bez jednoznačného řešení ne proto, že by s nimi byl „hotov“ (třeba i jako s něčím zjevně nesprávným), nýbrž proto, že ho téma přestalo zajímat. Systematicky vypracovaný filosofický koncept paměti na rozdíl od Husserla, Bergsona, Russella nebo Ricoeura nepředložil, a ani o to neusiloval. Přesto se domnívám, že stojí za to k těmto textům přihlédnout.

Wittgenstein ve svém „středním“, „fenomenologickém“ období věnuje mnoho pozornosti otázce času. Jeho gramatická zkoumání ukazují, že v našem jazyce figuruje čas ve dvou různých základních smyslech – jako dva různé pojmy času. Čas nepředstavuje totiž pouhé určení údaje, nýbrž je podobně jako prostor celou sítí pojmových vztahů. Toto ovšem není žádná metafyzika času (neboť otázka, čím čas je, není nikdy položena). Jde o to, podat „gramatiku“ našich časových pojmů; rozlišit různé režimy smysluplného vypovídání o čase, případně ukázat, v čem kolidují, a v čem by tedy neměly být zaměňovány.

Prvním z těchto pojmových systémů je čas fyziky či čas informační. Je to veličina, kterou lze měřit a kvantifikovat. Čas představuje sled okamžiků či intervalů, z nichž každý je stejně velký (významný, smysluplný) jako nekonečné množství ostatních okamžiků či intervalů. Doslovné chápání času jako souřadnice má k této perspektivě blízko. Od času informačního Wittgenstein odlišuje „čas paměti“, který je fenomenologicky zajímavější, neboť původnějším způsobem postihuje, jak o čase myslíme (jako běžní uživatelé jazyka, nikoli jako fyzikové pohybující se v umělém, nesamozřejmém kontextu). Paměť je v tomto smyslu zdrojem času, ovšem nejedná se o paměť v naivním smyslu obrazu minulosti (ač i to je jedním ze způsobů, jímž je pojem

²² Hyer et al. (2005).

paměti používán): „Zcela jinak tomu ovšem je, když pojmáme paměť jako zdroj času. Zde není žádným obrazem a nemůže také vyblednout – v tom smyslu, v jakém bledne obraz, takže svůj předmět znázorňuje stále méně věrně.“²³ Paměť, která je zdrojem času, není obraz, nýbrž jakýsi pojmový rámeček, způsob usouvztažnění pojmů, jejichž pomocí hovoříme o minulosti (o čase), a aktuální práce s těmito pojmy. Pojmy spjaté s pamatováním vytvářejí rámeček, díky němuž jsme schopni přemýšlet a mluvit o čase jako o souvislém a smysluplném celku, v jehož rámci jsou minulost, přítomnost a budoucnost navzájem se podmiňujícími konstitutivními prvky. Naše zkušenost času je taková, že své přítomnosti rozumíme v sepětí toho, co si pamatujeme z minulosti, a toho, co očekáváme od budoucnosti: „Ptáme-li se: Jaký prožitek stojí v základu pojmu času, předpokladu času; jak je na to třeba odpovědět? – Je to vzpomínka, pokud je přítomnost svou povahou bodová; anebo je to kontinuální vnímání, jehož limitním bodem je přítomnost a jež lze v jiném smyslu nazvat také vzpomínkou.“²⁴ Vztah mezi minulou událostí a tím, jak si ji pamatujeme, je vztahem logickým; paměť je tím, díky čemu jsme schopni smysluplně hovořit o vzpomínce jako o (věrné) vzpomínce na tuto minulou událost (a ne jinou). Díky paměti mohou přítomné události nebo naše přítomné počínání reflektující minulost (např. vyprávění) na minulost „navazovat“ nebo ji „rozvíjet“.

Důležitou roli v této souvislosti sehrává Wittgensteinovo rozlišení dvojího pojmu přítomnosti pomocí filmové metafory. Jeden pojem přítomnosti ji pojímá jako kamerou aktuálně promítané okénko filmového pásu, obestoupené dlouhou řadou podobných okének minulých a budoucích, která jsou „nepřítomná“. Druhý pojem přítomnosti je pojmem toho, co se přítomně odehrává na plátně. Na plátně je pouze přítomnost, ale přítomnost, která podstatným způsobem minulost a budoucnost zahrnuje.²⁵ Nevidíme totiž bezrozměrný obraz nenesoucí význam, nýbrž jsme v přítomnosti uprostřed děje, který má určitou logiku a účel a jehož se účastní postavy, které mají charakter, motivaci a cíle. Tímto způsobem přirozeně rozumíme přítomnosti; je to přítomnost inkorporující smysluplné (tj. logické) odkazy k minulosti a k budoucnosti.

Přítomnost pro nás představuje celý „příběh“. Přistihne-li mě někdo s knihou a zeptá se mě „co zrovna teď čteš?“, nechce slyšet konkrétní slovo nebo větu, kterou mám právě před očima, ale jeho otázka nemá význam ani „co je to za knihu, kterou čteš už týden/měsíc/rok?“ „*Swannovu lásku*“ je jistě možná odpověď; ale přiměřenější odpovědí bude spíše „*Swannovu lásku*, jak Swann už začíná Odette nesnášet“. Třebaže právě toto čtu teď, „už začínat nesnášet“ je složitý popis, který nedává dobrý smysl,

²³ Wittgenstein (1964, s. 81).

²⁴ Wittgenstein (2000, TS 209, 19).

²⁵ Wittgenstein (1964, s. 83, 86). Srv. též velmi podobné Heideggerovo (2002, §§ 68 n.) pojetí časovosti.

není-li v něm určitým způsobem zahrnuto to, co se dělo předtím, a určité nasměrování k tomu, co by se mohlo nebo co se nejspíše bude dít dál. „Přítomný“ je tak v určitém smyslu celý příběh, a zachytíme-li jej takto uprostřed, můžeme jej beze všeho zprostředka i odvyprávět a zrekonstruovat (ve filmu běžná „nechronologická“ montáž příběhu).

Paměť je v tomto smyslu pojítkem přítomnosti jako příběhu; díky paměti v přítomnosti zacházím s věcmi, které mají určení a účel, jsou to předměty, které mají jméno a jsou něčím. „Zacházet s kladivem“ není možné bez paměti, pokud mě paměť nevybavila určitým zázemím, nebudu ani „zacházet“, ani s „kladivem“, ať budu dělat cokoli. Díky paměti také mohu interagovat s ostatními aktéry, kteří jsou „někým“, tj. mají identitu (minulost, vlastnosti, osobní zvláštnosti). Vztahujeme se k sobě samým i k sobě navzájem jako k bytostem obdařeným pamětí – mluvím se svými blízkými s nevysloveným předpokladem, že vědí (pamatují si), kdo jsem (a tento předpoklad naší smysluplnou komunikaci umožňuje); s lidmi, s nimiž se neznám, interaguji způsobem systematicky zohledňujícím způsob, jakým spolu jednají lidé sobě navzájem neznámí, přičemž i souvislost této diferencované interaktivní techniky si musím podržovat (být si jí vědom, pamatovat si ji).

Bez wittgensteinovské „filmové“ paměti jsou v posledku nemyslitelné normativní vztahy mezi lidmi, tj. práva, povinnosti, zodpovědnost. Všechny tyto pojmy odkazují k určité logické souvislosti mezi různými situacemi, postoji a činy. Právo, povinnost nebo zodpovědnost nemůže být součástí „anachronického“ popisu nějaké situace; má smysl o nich hovořit na sdíleném základě jisté lidské životní formy a uplatňování konkrétních práv nebo povinností je součástí situovaného života jedince. Normativita je situovaná díky naší schopnosti sledovat (paměti, očekáváním) logické vztahy přítomného k nepřítomnému (minulému, budoucímu). Zodpovídám se své rodině, jiným způsobem svému nadřízenému, jiným způsobem společnosti, jiným způsobem své osobní integritě. Nemohu ale vůbec mít rodinu nebo nadřízeného, žít v nějaké společnosti nebo myslet svou osobní integritu, pokud nežiji v čase – v „čase paměti“.

Je nicméně třeba poznamenat, že interpretace celku, logiky filmu, který sleduji, se neopírá jen o faktografické obsáhnutí výčtu dějů či událostí; právě tak pracuje se zákonitostmi a konvencemi formy a stylu zobrazení – obrazy nesou určité sdělení, které očekává, že bude jistým způsobem čteno, samotným svým formálním uspořádáním. Způsob čtení fragmentarizovaných obrazů předpokládá jako své východisko mnohé, co je sdíleno kolektivní pamětí, z níž porozumění pamětí obdařeného jedince jistým způsobem vystupuje. Hovoříme-li tedy o nutnosti nahlédnout jistý příběhový celek, nemusíme tím myslet pouze uspořádaný, chronologický příběh ve smyslu, v jakém příběhy vyprávějí např. realistické romány 19. století; ač toto pojetí příběhů a umění by třeba Wittgensteinovi samotnému jistě bylo blízké. S touto výhradou je třeba číst i následující náčrt „narativní“ analýzy traumatických motivací (i když důslednější terapie

obvykle do určité míry předpokládá, že pro hlubší porozumění smyslu pacientovy situace, která je pro nás díky sdílené kolektivní paměti jistým způsobem otevřená už jako fragmentární, anachronický úkaz, je nějaký typ „realistické“ reinterpretace patrně podstatný).

4.

Jakým způsobem nám toto pojetí času a paměti může pomoci pochopit vztah mezi prožitým traumatem (traumatickou vzpomínkou) a jednáním? Ve druhém oddíle jsem se pokusil ukázat, že z různých důvodů nelze tento vztah vyložit jednoduše ani jako vztah kauzální, ani jako vztah racionální (paměť jako příčina nebo důvod). Wittgensteinovy poznámky o paměti poukazují k tomu, že paměť je přinejmenším v jednom z podstatných ohledů zdrojem smysluplného porozumění přítomnosti inkorporující minulost (provázané s ní logickými či „gramatickými“ vazbami). Přítomnost, která v sobě smysluplným způsobem nese minulost, je průhledem do *příběhu*.

Trauma prožité v minulosti nestojí k přítomnosti v silném, deterministickém vztahu – na to jsou mechanismy tohoto ovlivnění příliš neprediktabilní a variabilní –, výstižnější je říci, že je jistým způsobem motivuje. Motivace je opět struktura, kterou nalzáme v *příběhu* a jejíž pomocí nahlížíme vztah mezi jeho navazujícími částmi jako věrohodný. Nemotivované je přítomné počínání postavy příběhu, které ve světle toho, co víme o ní a o její minulosti, nedává dobrý smysl. Trauma jako určitá motivace je *vysvětlením*; ve světle vyprávění o prožitém (minulém) traumatu pozdější události určitý smysl dávají. Počínání člověka trpícího nějakou formou traumatické poruchy lze popsat jako nesmyslné, chaotické, zkratkovité (*erratic*). Poskytneme-li jeho anamnézu (popíšeme-li případ), sledované počínání se tím nestane logickým (zdůvodněným). Rovněž tak nemáme před očima kauzální mechanismus uvádějící je do pohybu (o tom stále víme jen velmi málo). Je stále *erratic*; ale jeho zkratovitá, neúčelná podoba je *vysvětlena*. Předtím bylo pouze nesmyslné; nyní nám jeho nesmyslnost dává určitý smysl. Říkáme: „Ano, chová se sice nesmyslně, ale teď už chápu, co v tom vězí.“

Podobný vysvětlující vztah lze ale myslet pouze v rámci takové „životní formy“, která je jako celek určitým způsobem spojitá. Nejde teď pouze o spojitost časoprostorové dráhy nebo spojitost biologickou; spojitost aktérové identity musí zohledňovat, že události v různých obdobích života se dějí „témuž“ člověku a že jedna ovlivňuje druhou způsobem, jímž spolu souvisejí věci, které se dějí „jednomu“ člověku, a nikoli „různým“ lidem, natož spolu nesouvisející „události“. K tomu, abychom porozuměli tomuto druhu provázanosti, musíme pracovat s pojmem identity, který umožňuje myslet *smysluplnou* provázanost událostí *jednoho života*. K tomuto účelu nejsou příliš vhodné různé druhy naturalismu, ani redukcionistické koncepce, jako je např. Ryleova teorie identity jako svazku ko-lokalizovaných jazykových projevů, navazující na svazkovou teorii Humova. (Tím není řečeno, že naturalistické nebo

redukcionistické přístupy nejsou vhodné k tomu, aby řekly ledacos zajímavého k ontologii člověka; pouze se nehodí k vysvětlení způsobu, jímž jsou spolu provázány události jednoho lidského života *qua* lidského života.)

Klíčem k porozumění této vztahové souvislosti může být spatřovat v přítomnosti a minulosti, která ji předchází a motivuje, dvě části jednoho *příběhu*. Jejich následnost a souvislost je narativní. Neznamená to nutně obrátit se k narativní teorii identity a jednání, jak ji známe od MacIntyry nebo Schechtmana, která často klade nepřiměřený důraz na to, jakým způsobem vykládá a vypráví příběh svého života sám aktér (známý problém zodpovědnosti za události, k nimž se vypravěč ve svém příběhu „nehlásí“). Příběhová souvislost jednoho života není nutně subjektivnější, než je podání toho, jak se sebehla nějaká dopravní nehoda; aktér sice alespoň do určité míry rozhoduje o tom, co se v jeho životě stane, a o způsobu, jakým příhodu popíše, ale nerozhoduje o tom, které z vyprávění o tom, co se v jeho životě stalo, je pravdivé.

Z této perspektivy je motivující vztah traumatického prožitku a jednání traumatizovaného aktéra heterogenním, komplexním vztahem mezi minulostí a současností. Nejedná se přitom nutně o následnost přísně vzato chronologickou, nýbrž o pořadí, v jakém události vyprávíme, tedy v jakém věci následují ve vyprávění po sobě, aby vyprávění *dávalo smysl*. Konečně, ta „následnost“ událostí, která vysvětluje traumatickosti traumatu, nemusí být následností chronologickou. Dítě, které chodí za školu, protože má strach z ní a známek, které dostane (už samotnému pomyšlení na školu se vyhýbá, v souladu s diagnostickým popisem PTSD), je traumatizováno tím, že až dostane vysvědčení, jeho otec mu zláme prsty na ruce a zavře ho tmavého sklepa. To, čím je traumatizováno, je událost, která se *teprve stane*, ještě předtím, než se stane (stát se také nemusí). Samozřejmě, z jiného hlediska lze říci, že zdrojem traumatu jsou ve skutečnosti již minulé podobné epizody, které dítě vedou k přesvědčení, jak to dopadne i tentokrát. Přesto to není úplná pravda; kdyby dítě vědělo, že otce toho rána přejelo auto, pak by je to, co se stane odpoledne, až přinese vysvědčení ze školy, nemuselo trápit. (I když je samozřejmě pravda, že traumatický vztah k budoucí události se samozřejmě určitým způsobem ustavil na půdě traumatických prožitků minulých.)

Ve vyprávění, které přítomné aktérovo počínání *vysvětluje*, jsou ale události uspořádány nechronologicky. Na otázku „Proč jsi tak hotovej? Co se děje?“ očekává tazatel pravděpodobně nějakou informaci o tom, co se stalo. Namísto toho ale může dostat odpověď „Protože mě otec zabije, až přijdu odpoledne domů“. Podstatné je, že *ve světle* této odpovědi dává přítomné počínání aktéra stejně dobrý smysl, jako kdyby poskytl nějakou informaci o tom, co se již stalo. Ať již následnost, nebo ne-následnost, vysvětlení vytváří z ne-smyslné přítomnosti součást smysluplného celku, v jehož rámci je trauma pochopitelné – v rámci příběhu aktérova života. Běh událostí vyplývá z osobností aktérů a smysluplných normativních vztahů mezi nimi.

Zdrojem traumatu nepochybně je v jistém smyslu pouhá myšlenka (protože se tyto obavy nemusí vůbec naplnit), ale v jiném smyslu je to budoucí událost sama. Na otázku „Proč jsi tak hotovej?“ je na místě odpovědět: „To není proto, že si jenom myslím, že mě otec zabije. Nejde o to, co si myslím nebo nemyslím. Je to proto, že mě zabije. Tohle je můj život (příběh mého života).“

Není nicméně třeba klást takový důraz na příběh jako takový (událost a vztahování se k ní jako dvě části příběhu). Mechanismus, jehož prostřednictvím události našeho života nabývají *smyslu*, jakého nabývají, lze popsat také jako hermeneutickou podmíněnost části a celku. Hermeneutická perspektiva nám umožní porozumět *smyslu* minulých událostí jakožto traumatických a *smyslu* přítomného počínání jakožto reakci na trauma. Traumatické zkušenosti vystupují na pozadí (příběhu) dosavadního aktérova života (odtud čerpáme vědomosti umožňující nám porozumět tomu, jak k tomu mohlo dojít, proč mělo trauma takový dopad, jaký mělo, atd.) a nadále se do něj promítají (spolutvoří pozadí, na jehož základě budou jako smysluplné vystupovat další zkušenosti). Hermeneutický přístup umožňuje konkretizovat jistou dvojznačnost intuice o narativní povaze působení traumatického prožitku (totiž zda jde o chronologii událostí, nebo o následnost sledovatelného výkladu). Hermeneutickou strukturu má naše *rozumění*, způsob, jakým si vykládáme smysluplný celek našeho života, ale také smysluplný celek nějaké oblasti vědění, v níž se pokoušíme zorientovat (v tomto smyslu není rozdíl mezi snahou porozumět vlastnímu životu a životu někoho druhého). Každá smysluplná událost, ale i smysluplný postoj, který zaujímáme, je takový díky tomu, že vystupuje na pozadí toho, s čím jsme již obeznámeni (co tvoří součást smysluplného „světa našeho okolí“), a k tomu celku se sám také přičleňuje.²⁶ Podstatnou a důležitou stavební součástí onoho zvláštního vztahu „dávát smysl na pozadí něčeho“ je vztah chronologické následnosti, jak mu rozumíme, ale není jí vždy a nutně, jak ukazují některé výjimečné případy (trauma z toho, co se teprve má stát). Jakkoli by mnoho smysluplných zkušeností v rámci našeho rozumění světu nemohlo takových, jaké jsou, bez toho, že na sebe „v řádu vysvětlení“ navazují chronologicky, je tomu tak, že hermeneutická struktura rozumění nám teprve umožňuje smysluplně myslet něco takového jako chronologickou následnost, spíše než že by chronologická následnost byla primitivní komponentou našeho rozumění světu, na níž můžeme zakládat další, „kruhové“ vrstvy hermeneutického rozumění.

Hermeneutický poukaz k traumatické zkušenosti, která vystupuje jako taková na určitém pozadí, ale v sobě zároveň obsahuje určité slabé místo našich představ o traumatu (tohoto problému není prosto ani kauzální nebo důvodové pojetí traumatu, ale narativní či hermeneutické pojetí mu dává vystoupit zřetelněji). Narativně-hermeneutická představa o traumatu k němu totiž přistupuje jako k izolované události,

²⁶ Heidegger (2002, § 32).

kteřou lze uchopit jako jakousi jednotku smyslu, která se ukazuje jako zřetelně odlišná na pozadí kontextu, který, aby jí toto vystoupení umožnil, je sám o sobě ne-traumatický. Traumatickou zkušenost si aktér jako takovou pamatuje díky tomu, že je *redefinující* událostí jeho života a je tomu, co následuje, význačným, svou povahou *izolovaným* podnětem či vysvětlením.

Toto je ovšem smysl, jaký mají „traumatické vzpomínky“ ve světě lidí takové kultury, která zná terapii. Z fenomenologické perspektivy lze říci, že toto je trauma pohledem „transcendentálního terapeuta“ (který je „korelátorem smyslu“ PTSD): součástí toho, jak rozumíme svému světu, je to, že je přirozené prožívat tuto naši posttraumatickou zkušenost jako narušenou a nenormální (cośi patologického), podnět ke zpracování, vypořádání se či léčbě (*treatment*). Pro mnoho lidí má ale jejich život plošně natolik skličující, bezvýhodnou a hnusnou podobu, jsou jím do té míry ubití a do té míry se jim nedostává péče, že klinické rozlišování mezi traumatem-událostí a primárně ne-traumatickým pozadím a okolím nemá smysl. Děsivé a poškozující události se od svého pozadí podstatným způsobem neodlišují (*nevystupují* na žádném *pozadí*). To se v praxi promítá v tom, že v jejich životě není nikdo – včetně jich samých – kdo by si dal tu práci takové rozlišení dělat. Ne ve smyslu faktické přítomnosti či nepřítomnosti nějakého terapeuta, nýbrž s ohledem na pomyslného „terapeuta transcendentálního“: způsob, jakým se oni sami ke své situaci vztahují, rozumějí jí a vykládají ji (*making sense*) a jakým si ji vykládá i jejich okolí.²⁷ Skutečný smysl událostí v našem životě se ustavuje v poli interakcí se skutečnými či institucionálními protějšky dotvářejícími „svět našeho okolí“, nikoli na základě toho, co by mohlo být, kdybych byl někým jiným a kdybych žil jiný život.

Na to, že psychické poruchy lze v závislosti na odlišném výkladovém rámci pojímat i zásadně odlišným způsobem, např. jako fenomény spirituální, poukázal Wittgensteinův žák Maurice Drury.²⁸ To, že určité typy psychosociálního fungování a projevu definujeme jako *poruchu*, je dáno rámcem, v němž se pohybujeme; za jiných okolností bychom jim mohli připisovat jiný význam (připomeňme Musilova „člověka se známkami synovství Božího ve tváři“). Rozdíl mezi různými typy výkladu nemusí být nutně rozdílem pravdivosti; může spočívat na pragmatickém základě odvozujícím se od potřeb a specifík společnosti, v níž žijeme. Jestliže jsme diagnózu PTSD „vynalezli“, a spolu s ní hodnotový systém vtělený v našem přístupu k lidem, jimž PTSD diagnostikujeme, je to proto, že pro nás má význam pracovat s lidmi, k nimž se takto vztahujeme, jako s někým, komu je *správné* pomoci stát se znovu milujícím rodičem,

²⁷ Člověk stížený „neštěstím“ ve weilovském smyslu slova (jehož lidství bylo nenapravitelným způsobem poničeno či zničeno) už dost dobře nemůže být příjemcem terapeutické pozornosti, jejímž cílem by byla „rekonstrukce“ jeho osoby.

²⁸ Drury (1973, s. 115 nn.).

pracovitým řemeslníkem, aktivním občanem, atp. Je to proto, že být takto pojmenovanými postavami má pro nás hodnotu samo o sobě. Reflektovat vlastní nebo cizí minulost pomocí určitým způsobem zaměřeného hovoru o paměti znamená vykládat si určitým způsobem přítomnost; udílet určitý smysl tomu, co děláme nebo co se rozhodujeme udělat právě teď.

-

Navzdory výhradě, které jsem se dotkl na konci předešlého oddílu, lze závěry analýz vztahu mezi prožitým traumatem, k němuž se vztahujeme prostřednictvím paměti, a jednáním, prováděných s nutnou filosofickou obezřetností, shrnout v několika bodech. Zaprvé, prožité trauma se nepochybně určitým způsobem do přítomného jednání promítá.

Za druhé, paměť, která tento vztah umožňuje, nelze chápat jako úložiště ukládající obsahy (ať již obrazové, či propoziční formy), s tím, že traumatická vzpomínka je obsahem v nějakém smyslu toxickým. Paměť je, jak říká i současná psychologie, komplexem různých mohutností, a člověk, který má paměť či si něco pamatuje, provádí určitý výkon. V případě traumatických vzpomínek jde o výkon, který aktéra samotného poškozuje nebo mu ubližuje. Terapie posttraumatických poruch nespočívá ani ve vymazání nežádoucího obsahu, ani ji nelze cele (nebo v první řadě) postavit na medikaci. Vzpomínky nemizí, je třeba se s nimi naučit pracovat, vytvořit si způsob, jak i s nimi opět sebenepoškozujícím způsobem „prakticky fungovat“.

Zatřetí, prožité trauma a vzpomínka na ně je *vysvětlením* aktuálního jednání; je třeba se jím zabývat, abychom porozuměli smyslu přítomného jednání a možnostem, kam může aktér směřovat nadále. Trauma je význačnou událostí promítající se do „příběhu“ aktérova života. Jako součást smysluplného vysvětlení nemusí nutně být v chronologickém smyslu slova minulé; paměť je tedy v posledku pouze jedním (byť nejtypičtějším a nejzákladnějším) z modů vztahování se k traumatické události, který propůjčuje přítomnému jednání srozumitelný smysl; jiným takovým modem je anticipace.

Posttraumatické stresové poruchy jako případová studie nicméně ukazují, že paměť je svou povahou složitý způsob vztahování se k „zapamatovanému“, výkon jeho tematizace, který činí přítomnost smysluplnou (inkorporující provázané dimenze minulého a budoucího). Odkaz k prožitému traumatu je tedy jistou odpovědí na otázku „proč?“, ale jde o odpověď odlišného druhu, než je uvedení příčiny nebo důvodu.²⁹

²⁹ Tento text zpracovává písemnou formou obsah příspěvku, který jsem přednesl na konferenci *Hradecké filosofické dny – Determinanty lidského jednání*, konané v Hradci Králové v říjnu 2014. Za užitečné podněty k tématu poskytnuté *in situ* i později děkuji Ladislavu Koreňovi a

Literatura

- American Psychiatric Association (2013): *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (5th ed.)*. American Psychiatric Publishing, Washington (DC).
- Anscombe, G. E. M. (1981): „Causality and Determination: An Inaugural Lecture.“ In *Metaphysics and the Philosophy of Mind (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 2)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 133–47.
- Aristotelés (1959): *O vyjadřování*. Nakladatelství ČSAV, Praha.
- Bergson, H. (2003): *Hmota a paměť*. OIKOYMENH, Praha.
- Boeschen, L. E., Koss, M. P., Figueredo, A. J. a Coan, J. A. (2001): „Experiential Avoidance and Post-Traumatic Stress Disorder.“ *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 4 (2): 211–245.
- Brandom, R. (2000): *Articulating Reasons*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Drury, M. O’C. (1973): *The Danger of Words*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Foa, E. B. a Rothbaum B. A. (1998): *Treating the trauma of rape: Cognitive behavioral therapy for PTSD*. Guilford Press, New York.
- Fodor, J. (1975): *The Language of Thought*. Thomas Y. Crowell Company, New York.
- Heidegger, M. (2002): *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha.
- Hyer, L., Summers, M. N., Braswell, L. a Boyd, S. (1995): „Posttraumatic stress disorder: Silent problem among older combat veterans.“ *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 32 (2): 348–364.
- Krystal, J. H. a Neumeister, A. (2009): „Noradrenergic and Serotonergic Mechanisms in the Neurobiology of Posttraumatic Stress Disorder and Resilience.“ *Brain Research* 1293: 13–23.
- Krystal, J. H., Rosenheck, R. A., Cramer, J. A., Vessicchio, J. C., Jones, K. M., Vertrees, J. E., Horney, R. A., Huang, G. D. a Stock, C. (2011): „Adjunctive Risperidone Treatment for Antidepressant-Resistant Symptoms of Chronic Military Service–Related PTSD: A Randomized Trial.“ *Journal of American Medical Association* 306 (5): 493–502.
- Locke, J. (2012): *Esej o lidském chápání*. OIKOYMENH, Praha.

Kamile Pacovské. Oběma anonymním recenzentům předchozí verze textu patří dík za obsáhlé kritické připomínky k ní i za vstřícnou a konstruktivní formu, již je podali.

- Marx, B. P. a Sloan, D. M. (2005): „Peritraumatic dissociation and experiential avoidance as predictors of posttraumatic stress symptomatology.“ *Behaviour Research and Therapy* 43 (5): 569–583.
- Merleau-Ponty, M. (2014): *Fenomenologie vnímání*. OIKOYMENH, Praha.
- Rafaeli, A. K. a Markowitz, J. C. (2011): „Interpersonal Psychotherapy (IPT) for PTSD: A Case Study.“ *American Journal of Psychotherapy* 65 (3): 205–23.
- Reid, T. (2008): „Essays on the Intellectual Powers of Man.“ In *Some texts from Early modern Philosophy* [online]. 2006, aktualiz. 2008, © Jonathan Bennett [cit. 11. 11. 2014]. Dostupné z: <<http://www.earlymoderntexts.com/authors/reid.html/>>
- Russell, B. (1921): *The Analysis of Mind*. Allen and Unwin, London.
- Sutton, J. (2010): „Memory.“ In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. 2003, aktualiz. 2010 [cit. 11. 11. 2014]. Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/entries/memory/>>
- Thompson, B. L. a Waltz, J. (2010): „Mindfulness and experiential avoidance as predictors of posttraumatic stress disorder avoidance symptom severity.“ *Journal of Anxiety Disorders* 24: 409–415.
- Wittgenstein, L. (1964): *Philosophische Bemerkungen*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (1969): *Philosophische Grammatik*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Wittgenstein, L. (2000): *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, The University of Bergen & the Wittgenstein Trustees, Bergen.

Hans Albert: Kritický racionalismus jako návrh způsobu života*

Hans Albert: Critical rationalism as a proposal of a way of life

Jitka Paitlová

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni
Sedláčkova 38, 306 14 Plzeň
paitlova@kfi.zcu.cz

Abstrakt/Abstract

Tato studie představuje specifické uchopení kritického racionalismu jako návrhu způsobu života. Jeho reminiscence jsou patrné již u Karla Poppera, který se však zaměřoval spíše na problematiku filosofie vědy. Ono specifické pojetí kritického racionalismu jako komplexního návrhu způsobu života rozpracoval až Popperův následovník, německý filosof Hans Albert. Popperovské filosoficko-vědní předpoklady Albert rozvíjí a aplikuje na oblast etiky, ekonomie, politiky a lidského sociálního života vůbec. Vychází přitom především z takzvaného falibilismu, který konstatuje omylnost veškerého lidského myšlení a jednání. Falibilismus je v rámci Albertova kritického racionalismu spojen s takzvanými postuláty realizovatelnosti a kongruence, což souvisí s Albertovým řešením problému dichotomie poznání a rozhodnutí, respektive problému hodnotové neutrality vědy a problému tzv. čisté filosofie. V závěru studie je pak podniknut exkurs do současné vědecké praxe a načrtnuty možnosti kritického racionalismu jako způsobu života.

The paper introduces a specific approach to critical rationalism as a proposal of a way of life. Its reminiscences are obvious already in Karl Popper's works, which are however focused primarily on the philosophy of science. The specific approach to critical rationalism as a comprehensive proposal of the way of life has been developed only later by Popper's follower, German philosopher Hans Albert. He elaborates on Popper's critical rationalist assumptions and applies them to the domains of ethics, economy, politics and human social life. He primarily draws on the so-called fallibilism that presupposes the fallibility of all human thought and action. In Albert's critical rationalism fallibilism is connected with the so-called postulates of availability and congruence. This has a bearing on Albert's solution of the value-neutrality problem and the problem of so-called pure philosophy. The end of the paper is dedicated to an excursus into contemporary scientific praxis and suggests an outline of possibilities for critical rationalism as a way of life.

* Studie vznikla za podpory grantového systému Západočeské univerzity v Plzni v rámci projektu *Popperovi následovníci: transformace kritického racionalismu* SGS-2014-028.

Kritický racionalismus je u nás poměrně dobře známý filosoficko-vědní směr, který rozvinul Karl R. Popper (1902–1994) v díle *Logik der Forschung* v polovině třicátých let minulého století (respektive v anglickém vydání *The Logic of Scientific Discovery* na konci padesátých let). V předkládané studii proto samozřejmě vyjdeme z Poppera, avšak poté se budeme zabývat zejména specifickým uchopením kritického racionalismu jako návrhu způsobu života, jak jej rozpracoval Popperův následovník, dosud žijící německý filosof, sociolog a ekonom Hans Albert (*1921), který v porovnání s Popperem téměř není v povědomí české filosofické diskuse.¹ Pojďme to prostřednictvím naší studie částečně napravit a rozšířme tak představu o možnostech kritického racionalismu nejen jako metodologického návrhu v rámci filosofie vědy, jak jej představil již Popper, nýbrž jako komplexního návrhu způsobu života, jak kritický racionalismus dovedl do konsekvencí právě Albert.

Výchozí bod: Karl R. Popper

Karl Popper se ve spise *Logika vědeckého zkoumání* podle svých slov především „vypořádává“ s logickým pozitivismem Vídeňského kruhu.² Hned v první kapitole proto ostře kritizuje hlavní předpoklady tohoto směru. O *induktivní metodě* verifikace Popper tvrdí, že se „takový princip fakticky nikdy ve vědě nepoužívá“, jeho zavedení je zbytečné, nijak nám nepomáhá a dokonce vede k nekonzistencím,³ protože „abychom jej zdůvodnili, museli bychom znovu použít induktivní inference; [...] tudíž pokus založit princip indukce na zkušenosti selhává, neboť musí vést k nekonečnému regresu“.⁴ Takzvaný *kontext objevu* vědecké teorie patří podle Poppera do oblasti psychologie a v souvislosti s kritikou indukce jej proto odmítá zkoumat v rámci teorie poznání (ve smyslu logiky vědeckého zkoumání), která by se měla zabývat výhradně „otázkami odůvodňování (justifikace) nebo platnosti“.⁵ Demarkační kritérium v podobě induktivní logiky, resp. *empirického kritéria smyslu* (smysl věty je metoda její verifikace) považuje Popper za zcela nevhodné, cílené pouze na odstranění metafyziky a

¹ Doposud jediný odborný spis v ČR věnovaný Albertově kritice náboženství viz Funda (2013).

² Srv. Popper (1997, s. XXVII).

³ Tamtéž, s. 33.

⁴ Tamtéž, s. 5. Problém indukce označuje Popper za „Humův problém“. Popper (Tamtéž, s. 147–227) kritizuje také pravděpodobnostní varianty indukce zaměřené na jakoukoli formu potvrzení teorie. Sám pak místo konfirmace (potvrzení) navrhuje tzv. koroboraci (osvědčení).

⁵ Tamtéž, s. 8. Popper tak ostře rozlišuje kontext objevu náležející do oblasti psychologie a kontext zdůvodnění náležející do oblasti teorie poznání.

znovu ztroskotávající na problému indukce – empirické kritérium smyslu přitom označuje doslova za „pozitivistické dogma“.⁶

Na základě této kritiky pak Popper postupně formuluje svoje vlastní *kriticistické* či *kriticko-racionalistické* stanovisko. Na místo induktivní metody verifikace, která z pravdivosti singulárních (zkušenostních) tvrzení vyvozuje pravdivost univerzálních (teoretických) tvrzení,⁷ postuluje Popper *deduktivní metodu* falsifikace, jež usuzuje z pravdivosti singulárních tvrzení na nepravdivost tvrzení univerzálních.⁸ Dále pro epistemologii a teorii vědy odmítá relevanci kontextu objevu vědeckých teorií a požaduje zaměření se výhradně na *kontext zdůvodnění* (justifikace), nikoli však ve smyslu novopozitivistického potvrzení (verifikace), nýbrž pokusu o kritické vyvrácení (falsifikaci) těchto teorií. Demarkace vědy a metafyziky na základě verifikovatelnosti (jako empirického kritéria smyslu) je podle Poppera neudržitelná, a proto místo ní navrhuje *falsifikovatelnost* jako demarkační kritérium empirické vědy (nikoli však již jako kritérium smyslu), přičemž mu nejde primárně o odmítnutí metafyziky jako novopozitivistům, naopak jí přiznává tvůrčí roli v procesu poznání. Cílem této Popperovy kritické falsifikační koncepce ovšem není destrukce poznání či nějaký zarytý skepticismus, jak by se mohlo na první pohled zdát, nýbrž ve svém důsledku ryze konstruktivní podpora pokroku věd a poznání vůbec (což posléze zřetelně uvidíme u Alberta).

Důležité je, že přitom Popper vždy zdůrazňuje právě *návrhový* charakter tvrzení. Podle něj „nemohou být ve vědě žádná konečně platná tvrzení“.⁹ A to platí i pro samotnou filosofii vědy: poukažme na fakt, že i svoji metodu falsifikace označuje Popper pouze jako „návrh na dohodu či konvenci“.¹⁰ To je velmi podstatný moment a zásadní charakteristický rys kritického racionalismu vůbec. Jak ještě výrazněji uvidíme u Alberta, je podstatou *kriticistického* přístupu právě *dočasnost* a pouhý *návrhový* či *hypotetický* charakter veškerých (nejen vědeckých) tvrzení a teorií, a to jak v rovině „horizontální“, tedy v oblasti tvrzení, která jsou prizmatem kritického racionalismu zkoumána, tak v rovině „vertikální“, to jest v rámci metodologických východisek samotného kritického racionalismu. Proto stejně jako Popper i Albert explicitně

⁶ Tamtéž, s. 15. Problém demarkace označuje Popper za „Kantův problém“.

⁷ Včetně jejích pravděpodobnostních variant.

⁸ Tento jev bývá označován jako „asymetrie“ mezi verifikovatelností a falsifikovatelností. Srv. Tamtéž, s. 20.

⁹ Tamtéž, s. 27.

¹⁰ Tamtéž, s. 16. A zároveň Popper (tamtéž) dodává: „Nakolik mohu vidět, je jen jedna cesta, jak racionálně argumentovat na podporu mých návrhů. Totiž analyzovat jejich logické důsledky: ukázat jejich plodnost – jejich sílu osvětlovat problémy teorie poznání.“ I zde si všimněme oněch vlastní tvrzení částečně oslabujících výrazů „nakolik“ a „návrhů“.

přiznává, že kritický racionalismus je též pouze *hypotéza*, která „je otevřená kritické argumentaci a nemůže si pro sebe nárokovat žádnou jistotu“.¹¹

Rozvinutí: Hans Albert

Než se dostaneme k našemu hlavnímu tématu, představme nejprve krátce Hanse Alberta a nejdůležitější metodologická východiska jeho koncepce kritického racionalismu.

Je třeba podotknout, že Albert nebyl nikdy přímým Popperovým žákem na slavné LSE (*London School of Economics*). Albert se naopak zpočátku hlásil k novopozitivisticky smýšlejícímu Viktoru Kraftovi. Avšak na konci padesátých let se na filosofickém fóru v Alpachu osobně setkal právě s Popperem. Toto setkání bylo pro Alberta rozhodující, ba přímo osudové, neboť se do té doby domníval, že i Popper patřil k Vídeňskému kruhu. Ten ho však rychle vyvedl z omylu a Albert přešel na pozici kritického racionalismu, kterou energicky a neoblomně zastává dodnes.

Dovolíme si dokonce tvrdit, že právě díky tomu, že se Albert s Popperem v průběhu druhé poloviny dvacátého století osobně setkával jen sporadicky a vedli spolu pouze pravidelnou korespondenci na dálku, že tedy právě díky tomuto odstupu zůstali po celou dobu až do Popperovy smrti v roce 1994 v přátelských vztazích, a to nejen na běžné osobní, nýbrž především i intelektuální úrovni. Sám Albert přiznává, že Popper byl pověstný svou vznětlivostí. A je fakt, že s většinou svých přímých žáků na LSE (Paulem K. Feyerabendem, Williamem W. Bartleym, Josephem Agassim a dalšími) se Popper postupně nekompromisně rozhádal, ať už jen na osobní rovině či je obvinil přímo z plagiátorství.¹²

Albertovo první významné dílo věnované kritickému racionalismu *Traktat über kritische Vernunft* se ale od Poppera dočkalo velkého uznání. V dopise Albertovi z 11. října 1968 Popper o jeho *Traktátu* napsal: „Jsem opravdu nadšen. Nenacházím slov, která by vyjádřila, co cítím. Zároveň jsem se mnohé naučil. [...] Nikdy bych takovouto knihu nenapsal: k tomu by mi chyběl odstup. [...] Onen odstup je řešením problému – toho či onoho problému –, které mi bylo zatěžko. Proto jsem byl – a jsem – zcela neschopný takového souvislého vylíčení. Zároveň jsem ale věděl, že takové souvislosti existují; ale nevěřil jsem, že je někdo jiný může opravdu jasně vidět – neřkuli jasně vylíčit. Pro mě je tato kniha největším dárkem, který jsem kdy dostal.“¹³ Albert si jedinečnosti tohoto uznání byl dobře vědom a dodnes zůstává Popperovým věrným a kongeniálním následovníkem. Ačkoli v určitých bodech s Popperem nesouhlasí (např.

¹¹ Albert (1991, s. 224).

¹² Srv. Agassi (1993, s. 11–89).

¹³ Viz Morgenstern, Zimmer (2005, s. 109–110).

teorie tří světů) nebo v rámci kritického racionalismu rozpracoval Popperem odmítané problémy (např. kontext objevu), nikdy na to sám nepoukazuje.

Nyní ale postupme k hlavním metodologickým východiskům charakterizujícím Albertovu koncepci. Obecným principem kritického racionalismu je takzvaný *kriticismus*, který se vztahuje na *všechny* oblasti lidského poznání a života vůbec. Kritika poukazuje na chyby a rozpory stávajících či nově předkládaných tvrzení, díky čemuž se tato mohou ukázat jako neudržitelná, být vyvrácena a následně odmítnuta. Nástrojem takové kritiky je podle Alberta logický princip sporu, což znamená, že „logika je zde nikoli jako nástroj pozitivního zdůvodnění, nýbrž přichází v úvahu jako organon kritiky“.¹⁴ V rámci kritického racionalismu není tedy kritika účelem sama o sobě, nýbrž prostředkem, jak vyhledávat a v důsledku též odstraňovat chyby dosud zdánlivě neotřesitelných poznatků, postojů a způsobů jednání. A jak již bylo naznačeno, V Albertově pojetí to není kritika „dogmaticky“ destruktivní či skeptická, nýbrž kritika *konjektivního charakteru*, která vede nejen k odstranění chyb, nýbrž může vést i k nalezení lepších alternativ, a tím v důsledku k pokroku poznání.

Kritický racionalismus – a to tak, jak byl ustaven již Karlem Popperem – lze podle Alberta vyjádřit prostřednictvím následujících tří základních předpokladů. Jedná se zaprvé o *konsekventní falibilismus*, který zdůrazňuje „omylnost lidí ve všech jejich pokusech řešit problémy“.¹⁵ Zadruhé jde o *kritický realismus*, který tvrdí, že „existuje na lidském myšlení nezávislá skutečnost, jež je lidskému poznání [do určité míry] přístupná“.¹⁶ A zatřetí je to *metodologický revizionismus*, podle něhož „každé řešení problému je principiálně revidovatelné“.¹⁷

Dalším východiskem je pro Alberta *teoretický pluralismus*, který spočívá v „hledání alternativ, hledání jiných teorií, které jsou možná lepší, neboť mají větší vysvětlovací sílu, vyhýbají se určitým omylům a překonávají různé těžkosti, které dosavadní teorie nebyly schopny zvládnout“.¹⁸ Takzvaná *konstruktivní metafyzika* (právě ve smyslu takové teoretické alternativy) zase míří na radikální proměnu

¹⁴ Albert (1991, s. 52).

¹⁵ Albert (2011, s. 2).

¹⁶ Tamtéž, s. 2. Jinde Albert (2000, s. 16) problém kritického realismu rozvíjí takto: „Kritický realismus involvuje dvě teze: (1) ontologickou tezi, že existuje na lidském myšlení nezávislá strukturovaná skutečnost, (2) epistemologickou tezi, že tato skutečnost je pro nás alespoň do určitého stupně poznatelná.“ Navíc Albert (1991, s. 40) zdůrazňuje z hlediska kritického racionalismu nadmíru důležitý fakt, že takováto skutečnost umožňuje „ztroskotání našich teoretických konstrukcí na skutečnosti“.

¹⁷ Albert (2011, s. 2).

¹⁸ Albert (1991, s. 59).

současného stavu poznání, protože může „tvrdit nemožné, to znamená: navrhnout možnosti, které nejsou dle současného stavu vědy dané, aniž by existoval důvod tyto možnosti předem odmítnout“.¹⁹ *Postulát jednotné metody věd* pak vzhledem k tomu, že cílem všech věd by měla být aproximace k pravdě či realitě, požaduje, aby také jejich metoda v tom nejjobecnějším smyslu vycházela z „reálné báze“ – a z tohoto hlediska by podle Alberta neměl být činěn rozdíl mezi vědami přírodními a duchovními.²⁰ Posledním důležitým a pro Alberta specifickým předpokladem, jímž se v této studii budeme nadále podrobněji zabývat, je programová teze, že kritický model racionality je aplikovatelný nejen „formálně“ ve filosofii a vědě, nýbrž též „prakticky“ ve všech oblastech lidského života – Albert to označuje jako *návrh způsobu života* či přímo „návrh sociální praxe“, který má důsledky nejen pro naše myšlení, nýbrž také pro naše jednání.²¹

Nyní se proto seznámme s důležitými teoretickými předpoklady, které spolu úzce souvisí a umožňují uchopení kritického racionalismu právě jako způsobu života.

Základní předpoklad: Falibilismus

Albertovo pojetí kritického racionalismu jako „návrhu způsobu života“ (*Entwurf einer Lebensweise*) je spojeno zejména s předpokladem výše zmíněného konsekventního falibilismu. Pojděme se na něj podívat blíže.

O falibilismu se zmiňuje již Popper, který ho chápe ekvivalentně k falsifikacionismu.²² Naopak Albert, jak jsme viděli, postuluje konsekventní falibilismus jako jeden ze tří základních předpokladů kritického racionalismu, přičemž hlavní inspirací mu prý byl falibilismus obhajovaný Johnem Stuartem Millem.²³ Albertova definice *falibilismu* zní: „Názor, že pravda výpovědi – také ve vědách – nemůže být postulována absolutně jistě. Tento názor může být omezen na určité výpovědi. Ale může se také vztahovat na jakékoli výpovědi, dokonce na výpovědi

¹⁹ Tamtéž, s. 60. Abychom mohli překonat dosavadní koncepci, je podle Alberta (tamtéž) nutná doslova „změna metafyzického rámce“. Příkladem změny metafyzického rámce může být změna při přechodu z aristotelského na novověký světonázor. Albert proto přirovnává funkci metafyziky pro vědecké myšlení k funkci utopie pro politické myšlení.

²⁰ Albert (1982, s. 27).

²¹ Albert (1991, s. 49).

²² Srv. Popper (2009, s. 353).

²³ Albert má na mysli obhajobu falibilismu v Millově knize *On Liberty* (1859). Avšak podotýká přitom, že tento falibilismus nehrál v Millově teorii vědy – bohužel – žádnou roli. Srv. Zimmer, Morgenstern (2011, s. 40).

matematiky.²⁴ Ještě podrobněji pak prezentuje falibilismus Albertův žák Hans Joachim Wendel. Poukazuje na to, že falibilismus jako teze o omylnosti rozumu je zároveň tezí o lidských kapacitách řešení problémů. Wendel přitom vymezuje falibilismus prostřednictvím tří tezí:

Zaprvé je to *všeobecná teze o možnostech úspěchů lidské praxe vůbec*:

(1) Pro každou osobu x a každé jednání j a každý cílový stav c platí: Pokud se x snaží prostřednictvím jednání j vyvolat cílový stav c , tak je možné, že se c nedostaví.

Zadruhé je to *teze o možnostech úspěchu lidské poznávací praxe*:

(2) Pro každou osobu x a každou výpověď p platí: Je možné, že x má p za pravdivou, přestože p je nepravdivá.

A zatřetí je to *teze o možnostech úspěchu každé metodické poznávací praxe*:

(3) Pro každou osobu x , každou výpověď p a každou metodu přezkoušení v platí: Pro x je nemožné, aby prostřednictvím v definitivně rozhodla, zda je p pravdivé.²⁵

Falibilismus tedy předpokládá *omylnost* či doslova „chybovatelnost“ (*Fehlbarkeit*) veškerého lidského myšlení, respektive zdůrazňuje fakt, že všechna lidská řešení problémů jsou principiálně omylná. To ovšem neplatí pouze pro teorii a vědu, nýbrž pro lidskou praxi obecně – proto se jedná o falibilismus *konsekventní*, protože se vztahuje na každou možnou instanci a zamítá tak jakýkoli nárok na neomylnost. Albert v souvislosti s nárokem na neomylnost kritizuje takzvané klasické racionalismy (např. novověký racionalismus a empirismus, logický pozitivismus etc.), jejichž cílem bylo najít a stanovit archimédovský bod poznání (*cogito*, smysly, empirické dané), který by v sobě sdružoval pravdu s jistotou. Takový požadavek je však podle Alberta nereálný.²⁶

Zaprvé tento „požadavek posledního zdůvodnění“ poznání (*Prinzip der Letztbegründung der Erkenntnis*) vede k paradoxu, Albert jej nazývá *Münchhausenovým trilematem* neboli trilematem barona Prášila, tedy k situaci se třemi neakceptovatelnými alternativami: nekonečným regresem, logickým kruhem,

²⁴ Albert (2010, s. 237).

²⁵ Wendel (1996, s. 31–32).

²⁶ Viz Albert (1991, s. 6–34).

dogmatismem.²⁷ Klasické racionalismy podle Alberta zvolily třetí, rezignační variantu: dogmatismus, kdy je zdůvodňovací regres přerušen (v zásadě svévolně) v určitém – archimédovském – bodě, který je zároveň prohlášen za jistý a konečně platný.

Zadruhé vede požadavek posledního zdůvodnění poznání ve snaze o *sdržení pravdy s jistotou* podle Alberta v důsledku k tomu, že kvůli dosažení absolutní jistoty posledního zdůvodnění byl obětován realismus. Všechny takové „poslední“ jistoty v poznání jsou totiž podle Alberta autofabrikované, to jest vytvořené námi, respektive naším rozhodnutím, a proto jsou pro uchopení skutečnosti bezcenné – „vždy si totiž můžeme opatřit jistotu tím, že některé části našich přesvědčení imunizujeme dogmatizováním proti každé možné kritice, a tak je zajistíme proti riziku ztroskotání“.²⁸

Pokud ovšem vyjdeme z předpokladu konsekventního falibilismu, který poukazuje na přirozenou lidskou omylnost, je jasné, že *pravda nemůže být postulována absolutně jistě* či definitivně, jak toho chtěly dosáhnout klasické racionalismy. Veškerá naše tvrzení a teorie si vzhledem k naší přirozené omylnosti mohou činit nárok pouze na prozatímní, „dočasnou“ (*vorläufig*) platnost. Mohou mít status nikoli jednou pro vždy verifikovaných, ověřených a potvrzených pravd, nýbrž status právě jen dočasných hypotéz, které musí svůj nárok na pravdivost permanentně (či pravidelně) prokazovat v kritických testech, které se pokoušejí o vyvrácení těchto hypotéz. Falibilismus tak potvrzuje výše zmíněný univerzální nárok kriticismu, protože podle Alberta neexistuje a ani do budoucna nemůže existovat „žádné řešení problémů, ani žádná instance pro řešení určitých problémů, které by byly a priori imunní vůči kritice“.²⁹

Například Michael Wohlgemut výstižně ukazuje, jak konsekventní falibilismus úzce souvisí se „soutěžením“ (*Wettbewerb*), a to v rozmanitých oblastech. Například v ekonomii *pomáhá* falibilismus „soutěžícím trhům reagovat na změny ekonomických okolností, přičemž jsou generovány a testovány stále nové hypotézy řešení problémů (‘what is new’, ‘best practice’)“.³⁰ Ve vědě zase falibilismus míří na „otevřené soutěžení hypotéz s cílem posloužit validaci a objevu trvalých příčin pozorovaných fenoménů

²⁷ Srv. Tamtéž, s. 15. Určité trilema zmiňuje již Popper (1997, s. 82), tzv. Friesovo trilema: „dogmatismus vs. nekonečný regres vs. psychologismus“. V Albertově (1991, s. 36) pojetí spadá dogmatismus a psychologismus nakonec vjedno, neboť dogmatické přerušení zdůvodňovacího procesu má v zásadě „svévolný charakter“. Své trilema proto Albert (1991, s. 15) doplňuje logickým kruhem, který Fries i Popper opomněli a který vzniká proto, „že se ve zdůvodňovacím procesu zpětně vztahujeme na výroky, které se vyskytují dříve jako nutné zdůvodnitelné“.

²⁸ Albert (1991, s. 36).

²⁹ Tamtéž, s. 44.

³⁰ Wohlgemuth (2012, s. 271–272).

prostřednictvím pokusů o vyvrácení („what is true“, „best evidence“).³¹ V politické diskusi pak falibilismus *přispívá* k „odhalení polo-permanentních podmínek konsensu pro alternativní kolektivně závazné hypotézy řešení problémů („what is right“, „best reasons“).³² Podle Wohlgemuta mají tyto tři dimenze soutěžení (ekonomická, vědecká, politická) přes všechny rozdíly stejné oprávnění, kterým je právě falibilismus lidského poznání a jednání. Na konsekventním falibilismu, jak ho formuluje Albert, pak podle Wohlgemutha závisí požadavek svobodného a otevřeného soutěžení ve všech těchto (i dalších) oblastech, což *umožňuje* „kreativní formulování alternativních hypotéz řešení problémů a kriticky racionální volbu“.³³

Z toho je jasně patrné, že falibilismus neničí, nýbrž „pomáhá“, „přispívá“ a „umožňuje“. Cílem falibilismu je sice upozornit na omezené *hranice lidského poznání* a v důsledku též jednání: na fakt, že naše řešení problémů jsou potenciálně *omylná*. To ovšem znamená, že při řešení určitých problémů se můžeme mýlit a často se také mýlíme, nikoli však, že se vždy mýlit musíme. Proto tyto hranice dané přirozenou lidskou omylností a zdůrazňované falibilismem, respektive kritickým racionalismem rozhodně neinvoluují skepticismus. Již jsme řekli, že odhalování chyb má v kritickém racionalismu dvojí funkci: zaprvé diskvalifikaci chyb starých teorií, což je ale zároveň zadruhé krokem k nalezení lepší alternativy. Napadení staré teorie by tedy mělo vést k novému nebo adekvátnějšímu řešení. Proto znovu zdůrazněme, že předpoklad falibilismu nevede ke skepticismu, nýbrž naopak k přesvědčení o *zlepšitelnosti* našeho vědění. Akcentování omylnosti tak paradoxně zahrnuje víru v pokrok poznání.

Přirozená lidská omylnost, na kterou poukazuje Albert v rámci rozpracování konsekventního falibilismu, je základem pro takzvaný postulát realizovatelnosti. Podívejme se, o co se jedná.

Postulát realizovatelnosti a problém hodnotové neutrality vědy

S falibilismem jako předpokladem kriticko-racionálního návrhu způsobu života úzce souvisí takzvaný postulát realizovatelnosti. Ten je pro Alberta jedním ze dvou „*přemostovacích*“ *principů*, které mají překlenout „propast“ mezi poznáním a rozhodnutím. Hned vysvětlíme, co to znamená.

Na jedné straně to byli novopozitivisté, kteří ostře oddělili vědu od metafyziky (a tedy spekulativní filosofie), přičemž cílem vědy podle nich mělo být *objektivní* poznání empiricky „daného“ (filosofie byla v tomto pojetí redukována a transformována v metodu logické analýzy jazyka). Na druhé straně to byli existencialisté, kteří takovéto

³¹ Tamtéž, s. 272.

³² Tamtéž, s. 272.

³³ Tamtéž, s. 272.

formální a hodnotově neutrální vědecké poznání odsuzovali pro jeho povrchnost a soustředili svoji pozornost na hlubší filosofický vhled do podstaty existence člověka, který mělo zprostředkovat *subjektivní* a angažované existenciální rozhodnutí.³⁴ Podle Alberta tak přes všechny rozdíly novopozitivisté i existencialisté prohloubili propast mezi „poznáním“ (*Erkenntnis*) a „rozhodnutím“ (*Entscheidung*), to jest mezi teoretickým a praktickým rozumem, mezi „bytím“ (*Sein* – tím, co je) a „povinností“ (*Sollen* – tím, co má být), mezi věcnou deskriptivní analýzou a normativním hodnocením.

Dichotomie objektivně racionálního poznání a subjektivně iracionálního rozhodnutí je však podle Alberta zcela „neadekvátní, a to již proto, že za každým poznáním – vědomě či nevědomě – stojí rozhodnutí“.³⁵ Velmi úzce to souvisí s problémem, na který poukázal již Hume. I když Albert považuje Humův zákon (z deskriptivních výpovědí nelze vyvodit výpovědi normativní) za platný, rozhodně to podle něj neznamena, že „poznání určitých věcných souvislostí nemůže mít žádné konsekvence pro normativní přesvědčení“.³⁶ A právě proto Albert zavádí takzvané přemost'ovací principy, jimiž jsou postulát realizovatelnosti a postulát kongruence.

Prvním přemost'ovacím principem je tedy postulát realizovatelnosti, který Albert formuluje jako tezi *Sollen impliziert Können*.³⁷ To lze přeložit jako „povinnost implikuje možnost“, což znamená, že povinnost, tedy to, co bychom *ideálně* dělat

³⁴ Srv. Albert (1991, s. 70): „Zatímco existencialismus klade důraz na rozhodnutí, jeho svobodný a nepodložený charakter, zdůrazňuje jeho iracionalitu a deklaruje vědecké poznání právě kvůli jeho objektivitě jako v podstatě nezajímavé; klade novopozitivismus oproti tomu důraz na poznání a objektivitu, zdůrazňuje jejich zdůvodnitelnost a jejich racionální charakter a vykazuje rozhodnutí jako filosoficky nezajímavé do oblasti subjektivity a svévole.“

Problém dichotomie poznání a rozhodnutí u novopozitivistů a existencialistů se postupně transformoval do problému rozdílnosti metod přírodních a humanitních věd. Vše vyvrcholilo v 60. letech tzv. sporem o pozitivismus (*Positivismusstreit*), v němž šlo o specifika a kompetence metod přírodních a duchovních věd. Popper a ještě intenzivněji Albert stáli v tomto sporu paradoxně na straně pozitivismu, když požadovali jednotnou *reálnou* metodologickou bázi všech věd. Theodor W. Adorno a Jürgen Habermas naopak obhajovali nárok na zvláštní metodu pro humanitní, resp. sociální vědy. Tento spor měl samozřejmě i politický podtext, kdy liberální demokraté Popper a Albert hájili otevřenost vědy, potažmo společnosti proti autonomistickým nárokům neomarxistů Frankfurtské školy. Více viz Plümacher (1996, s. 127–204).

³⁵ Albert (1991, s. 73).

³⁶ Albert (2000, s. 44).

³⁷ To podle Alberta (1991, s. 91–92) víceméně odpovídá latinskému úsloví „*ultra posse nemo obligatur*“, tzn., nikdo není povinen k tomu, co je mimo jeho možnosti.

„měli“, je závislá na možnosti, tedy na tom, co *reálně* udělat „můžeme“. Proto je tento postulát označen jako postulát realizovatelnosti, neboť jde o to, co je pro nás realizovatelné, co je pro nás v naší konkrétní situaci reálné a možné udělat. Tento postulát slouží podle Alberta „kritice nerealizovatelných požadavků ve všech oblastech, také například v oblasti poznání“.³⁸

Podívejme se na důsledky postulátu realizovatelnosti pro vědu, a to v souvislosti s „problémem hodnotové neutrality vědy“ (*Wertfreiheitsproblem der Wissenschaft*), na němž je nejlépe, respektive nejstrukturovaněji vidět, jak vypadá postulát realizovatelnosti v praxi (vědy). Podle konsekventního falibilismu se také ve vědeckém poznání můžeme mýlit, a to přes veškerou snahu o exaktnost jejich výpovědí. S postulátem realizovatelnosti se k tomu přidává zdůraznění nejen faktu, že lidé (i ve vědě) omylně nejen myslí, nýbrž také jednají. I vědu dělají pouze omylní lidé, kteří jsou nadto „zatíženi“ určitými *hodnotovými soudy*, od kterých se nemohou (stejně jako od potenciální omylnosti) nikdy zcela oprostit.

Novopozitivismus požadoval, aby věda byla zcela oproštěna od metafyziky či rozhodnutí, a tedy hodnotových soudů. Existencialismus zase vědu kvůli této snaze o očištění od subjektivních soudů považoval za inferiorní. Gadamerovská hermeneutika zase poněkud troufale požadovala autonomii pro metody duchovních věd, pro něž objektivistické poznání přírodních věd bylo povrchní a nedostatečné, a proto měly být založeny na takzvaném „rozumění“ – tím však byly duchovní vědy podle Alberta vydány napospas subjektivnímu rozhodnutí. A tak se věda v těchto pojetích stále pohybovala nad propastí zející mezi objektivním poznáním a subjektivním rozhodnutím.

Albert, jak již víme, se naopak snaží tuto propast přemostit. Na základě postulátu realizovatelnosti, který má poukazovat na omezené možnosti člověka především při konkrétním řešení problémů (které – i *kdyby* sebevíc chtěl – nemůže plně, respektive dokonale vyřešit), Albert tvrdí, že věda prostě nemůže být ve všech ohledech hodnotově neutrální (objektivistická). Nespokojuje se přitom s jednoduchým a jednostranným řešením problému hodnotové neutrality vědy jako jeho předchůdci. Spíše podrobně rozebírá strukturu tohoto problému a rozlišuje tři roviny problémů, respektive tři komplexy otázek, které v souvislosti s ním vyvstávají: jedná se o rovinu objektů vědy, rovinu hodnotové báze vědy a rovinu vědeckého systému výpovědí.³⁹

První je *rovina předmětů* vědy, tedy problém hodnocení v objektové oblasti věd (zejména věd sociálních), to jest otázka, jak dalece musejí vědy činit hodnocení předmětem svých výpovědí. Tato rovina podle Alberta nemůže být hodnotově neutrální,

³⁸ Zimmer, Morgenstern (2011, s. 41).

³⁹ Srv. Albert (1991, s. 76–77). Srv. též Albert (2000, s. 47–53).

protože (především sociální) vědy musejí činit hodnocení předmětem svých výpovědí. Podotkněme však, že tyto vědecké výpovědi samy mají charakter pouze informativních (hodnotově neutrálních) tvrzení – k tomu se dostaneme vzápětí na rovině třetí.

Druhá je *rovina meta-jazyka* vědy, tedy problém hodnotové báze sociálních věd, to jest otázka, jak dalece musejí být výpovědi těchto věd založeny na hodnocení. Ani tato rovina nemůže být podle Alberta hodnotově neutrální, protože je přeci samozřejmé, že každá vědecká výzkumná praxe je závislá na hodnotových hlediscích a různých druhích hodnocení (například při rozhodnutí o volbě problémů, potřebnosti hypotéz a teorií, adekvátnosti vysvětlení, důležitosti pozorování a přijatelnosti metod etc.).

Třetí je *rovina objektového jazyka* vědy, tedy problém hodnocení uvnitř sociálněvědních systémů výpovědí, to jest otázka, jak dalece musejí mít sociálněvědní výpovědi samy charakter hodnotících soudů. Až tato třetí rovina je podle Alberta jádrem problému hodnotové neutrality vědy, neboť teprve na této rovině by věda měla (a skutečně může) být hodnotově neutrální. Albert je přesvědčen o tom, že vědecké teorie (už proto, že podle kritického racionalismu mají dočasný hypotetický charakter) by měly mít *technologický*, to znamená informativní, *konjunkturální* charakter. Žádná věda totiž není nucena přijímat hodnotící soudy o své objektové oblasti ve svém systému výpovědí – na této úrovni by tedy měla zůstat hodnotově neutrální.

Albert (ne zcela v souladu s Popperem)⁴⁰ poukazuje na fakt, že stejně jako ve vědách přírodních, tak i ve vědách sociálních mohou být čistě informativní vědecké teorie technologického charakteru úspěšně prakticky použitelné, což ale nečiní nutnou jejich normativizaci. Pro jejich aplikaci je pak rozhodující informační obsah a relevance pro řešení dotyčných praktických problémů, kterou by nám měla pomoci určit konsekventní racionální kritika.⁴¹

Postulát kongruence a čistá metafyzika

Druhým přemostovacím principem je *postulát kongruence*, jenž požaduje, aby se naše teoretické konstrukce *shodovaly* s vědeckým obrazem světa. Na základě tohoto postulátu je podle Alberta třeba odmítnout všechny teorie, které předpokládají existenci nějakých transcendentálních či metafyzických podstat „o sobě“, které si nárokují zvláštní status nezávislý na skutečnosti poznatelné prostředky vědy, takže se z hlediska vědy jedná o nepoznatelné, neprokazatelné a tedy „netestovatelné“ entity.

Tento postulát proto úzce souvisí s jedním ze tří výše zmíněných základních předpokladů Albertova kritického racionalismu, s kritickým realismem, podle něhož

⁴⁰ Popper (1997, s. 20) totiž chápe teorie spíše jako „zákazy“, které neposkytují (a zřejmě ani nedoporučují) žádné praktické návrhy, nýbrž pouze „zakazují“ výskyt určitých událostí.

⁴¹ Více k této problematice viz Paitlová (2013).

existuje jen jedna skutečnost či realita, která je nezávislá na našem myšlení, zároveň je pro nás do určité míry poznatelná a umožňuje, aby naše teorie ztroskotávaly na povaze této skutečnosti. Významným faktem, který do velké míry poskytuje oprávnění pro postulát kongruence, je, že tato na nás nezávislá skutečnost dosud byla a stále je nejlépe poznávána prostřednictvím vědy. Hlavní hnací silou pokroku poznání ve vědách by proto podle Alberta měl být „zájem o nezaujaté hledání pravdy“ (*Interesse an unvoreingenommener Wahrheitssuche*), „zájem o poznání skutečných souvislostí, o zlepšení našeho vědění o realitě, k níž my sami jako poznávající a jednající patříme“.⁴²

Vraťme se ale ještě k vysvětlení problému oněch zvláštních podstat „o sobě“, jež Albert nazývá „čistou“ neboli transcendentální filosofií, která si nárokuje autonomii, nezávislost na výsledcích věd, a tím imunitu vůči kritice. Albert přitom odkazuje na Popperův termín „mýtus rámce“, protože čistá epistemologie spočívá na předpokladech, které „určují rámec preferované formy myšlení, a proto se zdají být nedotknutelné“.⁴³ Podle Alberta ale jakákoli takováto rádooby „čistá“ metafyzika v klasickém slova smyslu, jež nezohledňuje výsledky věd, a tím se neshoduje s vědeckým obrazem světa, je z hlediska kritického realismu nepřijatelná, protože je doslova sterilní, „operuje ve vakuu, a proto upadá do dogmatického apriorismu“.⁴⁴ Albert proto jednoznačně zastává názor, že filosofie je v mnoha ohledech od vědy neoddělitelná: na jedné straně mohou výsledky jednotlivých věd přispět například k vývoji filosofických (například epistemologických) teorií, na druhé straně mohou filosofické spekulace jako alternativy ve smyslu konstruktivní metafyziky přispět pokroku vědy.

Navíc výrazy jako „transcendentální“, „apriorismus“ či „o sobě“ nám jistě evokují filosofickou koncepci Immanuela Kanta. Ovšemže i Albert se ke Kantově transcendentálnímu kriticismu vyjadřuje. Na jedné straně vysoce oceňuje kriticky položenou Kantovu otázku po podmínkách možnosti poznání. Na straně druhé však zároveň nesouhlasí s Kantovým transcendentálním řešením této otázky, kdy Kant tvrdí, že pravá skutečnost nemůže být uchopena prostředky vědy. Proto Albert navrhuje modifikaci Kantovy otázky na *otázku po podmínkách možnosti poznání v rámci metafyzického realismu*. S touto modifikací totiž mizí dosavadní zvláštní postavení takzvané čisté epistemologie a na její místo staví Albert epistemologii realistickou, kde „podmínky možnosti poznání jsou všechny podmínky, jejichž existence umožňuje lidskou poznávací praxi a její výkony“.⁴⁵

⁴² Albert (1987, s. 166).

⁴³ Tamtéž, s. 3.

⁴⁴ Albert (2011, s. 4).

⁴⁵ Tamtéž, s. 33.

Shrňme tedy, že prostřednictvím přemost'ovacích principů chce Albert překlenout propast mezi racionálním poznáním a normativním rozhodnutím. Postuláty realizovatelnosti a kongruence totiž umožňují racionální kritiku hodnotových přesvědčení a jejich případnou revizi, což jsou zásadní elementy kriticko-racionalistické metodologie. To v důsledku znamená, že Albert striktně odmítá jakoukoli autonomní a rádoby „čistou“ oblast výpovědi (například etiku či transcendentální metafyziku, ale též jakékoli náboženství, které si nárokuje pravdivost svých nedokazatelných tezí o zázracích), která by byla imunní vůči racionální kritice. V normativních výpovědích totiž podle Alberta nelze předpokládat existenci nějakých určitých jsoucen, nýbrž jediné platnost určitých požadavků či příkazů, které však nejsou pravdivé nebo nepravdivé, nýbrž které mohou nebo nemohou být naplněny, to jest: *realizovány* (postulát realizovatelnosti), a to *v souladu s vědeckým obrazem světa* (postulát kongruence). Albert proto považuje poznání a rozhodnutí za komplementární procesy, neboť rozhodnutí (či hodnocení) je součástí poznání a zároveň je racionálně kritizovatelné.

Už však bylo dost teorie – poznání a rozhodnutí, či přeneseně můžeme také říci teorii a praxi jsme přemostili –, podívejme se tedy na praxi, a to nejprve na tu vědeckou v souvislosti se základním a aplikovaným výzkumem.

Exkurz: Kriticko-racionalistická praxe vědy

Výzkumnou praxi vědy lze obecně rozdělit na dvě sféry: na výzkum základní a výzkum aplikovaný. Základní neboli badatelský výzkum je experimentální nebo teoretický výzkum, který není primárně zaměřen na praktický výsledek, nýbrž na získávání nových poznatků o skutečnosti. Vědec v rámci základního výzkumu obvykle přesně neví, co hledá. Zaměřuje se výhradně na nalezení nového či detailnějšího popisu skutečnosti a cíleně nijak nepřihlíží k případné praktické využitelnosti nových poznatků. V základním výzkumu jde o rozšiřování a prohlubování poznání skutečnosti a v neposlední řadě též o otevírání nových možností poznání. Základní výzkum je významný v tom, že poskytuje nápady, podněty, fakta a metody, které pak může využít výzkum aplikovaný.

Také aplikovaný neboli cílený výzkum se samozřejmě snaží o rozšíření stavu poznání, avšak na rozdíl od základního výzkumu má předem stanovený cíl. V rámci aplikovaného výzkumu tedy vědec přesně ví, co hledá, avšak zatím neví, jak k tomu dojít. Účelem aplikovaného výzkumu je pak přímé využití nových poznatků v praxi. V současné době je činěn velký tlak právě na aplikovaný výzkum, který je ekonomicky nesrovnatelně výnosnější, než výzkum základní, jenž je obvykle odkázán na financování státem.

Přesto je základní výzkum důležitý a ve vyspělých zemích značně podporovaný, na což poukazuje například uznávaný matematik Daniel Král: „Vědec v základním

výzkumu má určitou volnost, není úplně koncentrovaný na výsledek. To mu dává trochu rozlet a možnost vymýšlet metody v současné době zdánlivě nepoužitelné.“⁴⁶ V této souvislosti se nám jistě vybaví výše zmíněné Albertovo východisko konstruktivní metafyziky, která může tvrdit „nemožné“. Podle Alberta to ovšem může vést ke změně metafyzického rámce a v budoucnu přispět k pokroku poznání. To potvrzuje i Král', když dodává: „Ale až se tyto metody domyslí, budou jedny z nejpoužitelnějších. Třeba před nástupem Googlu si nikdo nemyslel, že pro vyhledávání informací se dají úspěšně využít vlastní čísla matic, což je poměrně jednoduchý poznatek z lineární algebry.“⁴⁷

Odvážné myšlenky, které se v současnosti jeví jako nerealizovatelné, jsou sice velmi riskantní, avšak v budoucnu se mohou uskutečnit a navíc i osvědčit a mít tak zásadní význam pro pokrok poznání (například základní výzkum v oblasti diskrétní matematiky se podle Král' e velmi posunul kupředu s rozvojem výpočetní techniky). Tohoto faktu si ovšem stále výrazněji začínají být vědomy jak evropské instituce, tak nadnárodní firmy. Podle Pavla Exnera, fyzika a viceprezidenta Evropské výzkumné rady (ERC), která každoročně uděluje prestižní vědecké granty v hodnotě několika milionů eur, je toto poskytování grantů založené právě na principu „*high-risk, high-gain*“. Exner vysvětluje, že „granty jsou koncipovány jako riskantní projekty, vybíráme výborné nápady s tím, že občas se myšlenka prostě nepovede nebo se ukáže, že je nerealizovatelná“.⁴⁸

A stále zřetelněji to začíná platit i v komerční praxi. Také například největší kosmetický koncern L'Oréal intenzivně podporuje základní výzkum, do něhož v roce 2013 investoval 857 milionů eur, přičemž ve vědecké sekci L'Oréalu pracuje na čtyři tisíce vědců – biologů, fyziků, chemiků, etnologů, sociologů a dermatologů. Jak výstižně říká šéfka této vědecké sekce Patricia Pineauová: „V pokročilém [rozuměj: základním] výzkumu pro nás pracují vizionáři s hlavou v oblacích. Jejich úkolem je dívat se za hranice vědeckého světa.“⁴⁹ Právě takové odvážné vize překračující

⁴⁶ Matyáš (2010b).

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ Vlčková (2011). K tomu Exner (tamtéž) dodává, že granty „jsou koncipovány tak, aby vědec získal dost peněz k tomu, aby se mohl pět let soustředit jen na svoji myšlenku, nemusel zdoluhavě bojovat o malé částky a provozovat kolem toho velkou administrativu“. (Viz níže odstavec o „sociálním“ rozměru vědy.)

⁴⁹ Matějček (2014). K tomu Pineauová (tamtéž) dodává, že společnost L'Oréal v tomto smyslu pracuje se sedmi až dvacetiletým předstihem: „Takzvaný bioprinting, tedy výroba lidských orgánů a tkání za pomoci vysoce sofistikovaných 3D tiskáren, je jedna z mnoha věcí, kterými se aktuálně velmi intenzivně zabýváme. K čemu nám tato technologie bude nakonec sloužit, ukáže až čas. Například tkáňovým inženýrstvím jsme se začali zabývat již před čtyřiceti lety, plody výzkumu ale začínáme sklízet až dnes.“

současný stav poznání, které se postupně mohou, ale také nemusejí „osvědčit“, jsou – zcela v intencích kritického racionalismu – hnací silou pokroku současného vědeckého poznání. Buď zůstávají v základním výzkumu a slouží čistě k detailnějšímu poznání na nás nezávislé reality, nebo se často mohou ze základního výzkumu přesunout do výzkumu aplikovaného a prakticky přispět ke zkvalitnění lidského života.

Na těchto příkladech můžeme jasně vidět, že kriticko-racionalistická metoda kritického zkoušení našich teoretických konstrukcí, tedy metoda pokusu a omylu, kde jsme si od začátku vědomi její riskantnosti v intencích falibilismu, a dále též předpoklad konstruktivní metafyziky jsou v současné vědecké praxi poměrně široce etablovány. Zároveň – opět zcela v intencích kritického racionalismu – ale musíme říci, že nic samozřejmě není pouze černobílé.

Je totiž třeba podotknout, že zejména v rámci základního výzkumu nedochází ke změně metafyzického rámce nijak hladce. Na tento problém poukazuje například evoluční biolog Jaroslav Flegr, který přišel s takzvanou teorií zamrzlé plasticity, která však u odborníků nezbudila takový ohlas, k němuž měla potenciál. Flegr to vysvětluje následovně: „Je to typický příklad teorie vyžadující změnu paradigmatu. Do hlavního proudu se takováto teorie může dostat teprve tehdy, až vymřou zastánci teorie původní.“⁵⁰ Flegr tento „sociální“ rozměr vědy dále rozvíjí: „Naprostá většina vědců se věnuje tématům z hlavního proudu, na ně dostanou granty a získané poznatky se budou snáze publikovat. Ale poznatky týkající se něčeho úplně nového se špatně publikují a grant se nedostane vůbec.“⁵¹ Na příkladu strategie udělování grantů ECR jsme nicméně viděli, že tato tendence se postupně (alespoň na evropské, pokud ne na české úrovni) začíná měnit. Urychlování změny paradigmat v rámci základního výzkumu pravděpodobně souvisí se současným zvyšujícím se tlakem na inovace v aplikovaném výzkumu, kde se dané poznatky „osvědčí“ rychleji a zřetelněji než ve výzkumu základním.

Sociálně-politický rozměr vědy nepochybně ovlivňuje vědu v rámci základního i aplikovaného výzkumu. Jak ovšem víme, Albert ve své koncepci kritického racionalismu zohledňuje jak fakt, že rozhodnutí nelze z poznání nikdy zcela eliminovat, tak skutečnost, že hodnotová báze vědy nemůže být nikdy hodnotově neutrální. V tomto ohledu se nám proto zdá být kritický racionalismus jako návrh vědecké praxe plausibilnější než například novopozitivismus který racionálně objektivní poznání poněkud přecenil.

⁵⁰ Matyáš (2010a).

⁵¹ Tamtéž.

Meritum: Kriticko-racionální způsob života

Viděli jsme, jak vypadá kritický racionalismus jako návrh způsobu metody poznání, respektive teorie vědy (viz výše falibilismus, postulát realizovatelnosti a postulát kongruence). Také jsme ukázali, že kritický racionalismus je úspěšný i jako návrh způsobu vědecké praxe. V poslední části naší studie proto ještě načrtněme možnosti a důsledky kritického racionalismu jako návrhu způsobu života.

Jak již bylo řečeno, nic není černobílé, což se v kritickém racionalismu velmi výrazně odráží. Pokud totiž přijmeme kritický racionalismus jako způsob života, pak sice připouštíme svoji potenciální omylnost, zároveň ji ovšem reflektujeme a v souvislosti s postulátem realizovatelnosti neusilujeme o nemožné. Dále sice akceptujeme permanentní nejistotu našich „racionálních rozhodnutí“, avšak zároveň se v souvislosti s postulátem kongruence ve světě orientujeme na základě vědeckého světového názoru. Také sice nemáme existenciální jistotu „smyslu“ našeho konečného života danou všemohoucím Bohem, zároveň ale máme možnost sami se svobodně rozhodnout, v čem onen smysl budeme spatřovat. Podle kriticko-racionálního apelu bychom se především měli pokusit zlepšit své poznání a v důsledku též jednání (včetně jeho morální dimenze) opravou našich omylů.

Podívejme se blíže na poměrně závažnou námitku vůči kritickému racionalismu poukazující právě na nemožnost garance smysluplnosti lidského života. Například protestantský teolog Gerhard Ebeling se ptá, „jak by člověk mohl žít [...] v permanentní nejistotě“.⁵² Kritická racionalita podle Ebelinga prostě nemůže suplovat přirozenou lidskou potřebu náboženství. Albert sice připouští, že „náboženství a teologie hrají ve všech kulturách velkou roli v pojmání světa a skutečnosti“.⁵³ Avšak podotýká, že vědecký a náboženský světový názor jsou v mnoha ohledech přímo nesouměřitelné,⁵⁴ neboť mnohé náboženské teze jsou v rozporu s racionálními argumenty. Na základě toho pak Albert striktně odmítá nárok náboženských idejí na pravdivost.⁵⁵

I Albert si samozřejmě klade otázku, zda život v intencích *konjekturálního* kritického racionalismu, tedy život v permanentní nejistotě, bez předpokladu existence

⁵² Ebeling (1973, s. 12).

⁵³ Zimmer, Morgenstern (2011, s. 101).

⁵⁴ S bytostnou nesouměřitelností vědy a náboženství souhlasí i Funda (2013, s. 118): „Sebepozornější taktní dialog nemůže překlenout radikální protiklad mezi přístupem racionálně kritickým a přístupem nábožensky iracionálním.“ Na rozdíl od Albertovy negace náboženství se však Funda (2013, s. 119) přiklání k jeho „antropologické interpretaci“.

⁵⁵ Zároveň však Albert neodmítá potenciální konstruktivně metafyzickou funkci náboženských myšlenek, ani to, že každý může vyznávat jakékoli náboženství, avšak pouze v rámci svého subjektivního přesvědčení bez nároku na obecnou pravdivost.

Boha a s tím spojených nadějí v nesmrtelnost duše, může být uspokojivý a smysluplný? Albert navrhuje následující kriticko-racionalistickou odpověď: „Garance pro to, že náš konečný život na této zemi je smysluplný, nemůže existovat. Smysluplný může být takový život každopádně jen tak dalece, jak ho my sami smysluplným učiníme, tím, že si vytyčíme úkoly, jejichž naplnění můžeme nahlížet jako hodnotné, a tím, že se budeme věnovat činnostem, které jsou buď samy o sobě uspokojující, nebo mohou přispět k naplnění oněch úkolů. Skutečnost, že všechno štěstí na zemi je časově omezené, není sama o sobě důvodem, abychom toto štěstí nahlíželi jako bezvýznamné, a pomíjivost všech stavů, také těch, kterých si nejvíce ceníme, nečiní jejich pozitivní hodnocení v žádném případě iluzorním.“⁵⁶

Tak podle Alberta neexistuje a ani nemůže existovat žádná jistota ani garance smysluplného života už jen proto, že člověk nemůže ovlivnit všechny podmínky svého života. Každý se však může *rozhodnout*, „zda je schopen naplnit svůj život smyslem, aby se mu zdál smysluplný“.⁵⁷ A samozřejmě pak záleží na každém, jestli se subjektivně rozhodne vidět smysl v Bohu, v kritickém myšlení nebo ještě jinde. Pokud se tedy v rámci kritického racionalismu vzdáme utopického nároku na jistotu, čímž se zároveň zavazujeme k tolerování permanentní *nejjistoty*, pak je přesto možné, abychom své poznání a jednání prostřednictvím oprav našich omylů zlepšili, respektive se přiblížili pravdě. Výzva kritického racionalismu k permanentní kritice je proto neoddělitelně spojena s neustálou snahou o zlepšení našeho poznání a v důsledku též jednání a podmínek našeho života vůbec, což platí jak v rámci rádooby neomylné vědy, tak v rámci našeho veskrze omylného života.

Je však třeba přiznat, že přes všechnu Albertovu snahu o překlenutí propasti mezi poznáním a rozhodnutím (neboť za každým poznáním stojí rozhodnutí), přes veškerou pečlivost při rozpracování problému hodnotové neutrality vědy (která nemůže být dosažena v oblasti hodnotové báze vědy, nýbrž pouze v oblasti vědeckých výpovědí), přes upřímné přijetí bytostné nejistoty (na úkor garance posledního smyslu) a přes vytrvalou snahu etablovat kritický racionalismus i jako „žitelný“ způsob života, se mu přesto nedaří uchopit jemné nuance existenciální roviny lidského života. To je očividné v Albertově neutuchajícím dialogu s teologií a velmi výstižně na to poukázal český filosof a religionista Otakar A. Funda. Právě Funda v tomto ohledu domýšlí Albertův kritický racionalismus „sebekriticky“ ještě dále, když říká: „Přes schopnost racionality iniciovat lidské jednání a přes potřebnost racionálního jednání dolehnou někdy v dějinách na člověka situace, které si nezvolil, ve kterých s racionalitou nevystačí, neboť ty situace samy se nacházejí zcela za hranicemi racionálního.“⁵⁸ A jinde pokračuje:

⁵⁶ Albert (2000, s. 186).

⁵⁷ Albert (2000, s. 186).

⁵⁸ Funda (2013, s. 122).

„Jsou paradoxní situace, kdy člověk – zdánlivě jakoby v nesouladu s racionálním uvažováním – volí sebenasazení, sebeobět, patos lásky či naděje, i když veškerá racionální argumentace mluví proti takovému postoji.“⁵⁹ Podle Fundy se v takových případech jedná o „iracionalitu jako existenciální paradox“ a z hlediska racionality je podle něj pouze tato iracionalita (na rozdíl od iracionality supranaturální a iracionality veskrze negativní) hodna respektu a hluboké úcty.⁶⁰

Funda si tedy jako bývalý protestantský teolog pronikavě všímá skutečnosti, že v mezních existenciálních situacích, člověk racionálně většinou nejedná a snad ani jednat nemůže. Že takové mezní situace jsou pro „střízlivý“ rozum příliš, protože ho překračují. Funda proto tvrdí, že „kritická racionalita nemá žádnou odpověď na otázky a bolesti našeho světa“, což je řečeno poněkud nadneseně a Albert by něco takového zřejmě nebyl přiznal, jsou zde ovšem míněny ony existenciálně vyhocené, mezní životní situace.⁶¹ Funda však zároveň jako kritický racionalista⁶² dodává, že „kritická racionalita nás chrání před iluzí, že někdy najdeme úplně správné a trvalé řešení bolesti a problémů našeho světa“, s čímž by už Albert nepochybně souhlasil.⁶³ Ačkoli tedy kritický racionalismus nemůže již z definice nabídnout žádné pozitivní řešení, žádný pevný bod, poslední zdůvodnění či konečný smysl, přesto Albert metodu kritiky vnímá pokud možno „optimisticky“ ve smyslu permanentní snahy o zlepšení poznání (nejen vědeckého, ale také praktického, mravního), kde by právě dílčí neúspěchy měly sloužit jako odrazové můstky k pokroku či alespoň určitému posunu vpřed.

Závěr

Pokud si na samý závěr položíme otázku, zda Albertova koncepce kritického racionalismu nabízí skutečně „komplexní“ návrh způsobu života, pak musíme odpovědět záporně. A je to tak v pořádku, neboť kdyby odpověď byla kladná, pak by tím kritický racionalismus popřel své vlastní předpoklady. Zde se jako na každé teoretické koncepci ukazují její hranice – žádná teoretická koncepce totiž nemůže být komplexní v silném slova smyslu, že by poskytovala všezahrnující vysvětlení. Ani ve fyzice, vědě nejvíce se přibližující Russellovu ideálu množiny hierarchicky

⁵⁹ Funda (2009, s. 87).

⁶⁰ Tamtéž. Funda dokonce tvrdí (tamtéž), že „racionalita je sama schopna vést i k existenciálnímu jednání a k přesahování vlastního já“.

⁶¹ Funda (2013, s. 124).

⁶² O. A. Funda se otevřeně hlásí ke kritickému racionalismu mimo jiné v knize *Když se rákos chvěje nad hladinou* (2009), např. v kapitole „Realita, objektivita, racionalita, humanita“ (s. 67–113).

⁶³ Funda (2013, s. 124).

uspořádaných výroků,⁶⁴ se zatím nedospělo k tzv. teorii všeho.⁶⁵ I Popper ve své kritice utopie upozornil na to, že „pokus vytvořit nebe na zemi nevyhnutelně vytváří peklo“.⁶⁶ Také Albert varuje před dogmatismem jistojistých pravd a nabádá k obezřetnosti a pokoře vůči naší dočasnosti, „všichni jsme pouze dočasní“, říká.⁶⁷ Sám na tuto pokoru v rámci (nejspíše bezelstné) apologie své kriticistické pozice však někdy zapomíná. V rozhodnutích v krajních existenciálních situacích nebude mít patrně racionalita příliš váhy, ačkoli by bylo jistě lepší a praktičtější, kdyby si člověk vždy dokázal „zachovat rozum“. Existenciální rozhodnutí musí činit a smysl svému životu dávat každý sám, přičemž Albertův kriticko-racionalistický návrh stojí v každém případě za zvážení.

Literatura:

- Agassi, J. (1993): *A Philosopher's Apprentice. In Karl Popper's Workshop*. Rodopi, Amsterdam.
- Albert, H. (1982): *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (1987): *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (1991): *Traktat über kritische Vernunft. 5., verbesserte und erweiterte Auflage*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (2000): *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Albert, H. (2010): *In Kontroversen verstrickt. Vom Kulturpessimismus zum kritische Rationalismus*. LIT Verlag, Münster.
- Albert, H. (2011): *Kritische Vernunft und rationale Praxis*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Ebeling, G. (1973): *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Fossati, L. (2002): „Interview mit Hans Albert.“ *Aufklärung und Kritik*, 2/2012, s. 6–18.
- Funda, O. A. (2009): *Když se rákos chvěje nad hladinou*. Karolinum, Praha.
- Funda, O. A. (2013): *Racionalita versus transcendence – Spor Hanse Alberta*

⁶⁴ Viz Russell (1993, s. 108).

⁶⁵ Tato teorie usiluje o syntézu kvantové mechaniky a obecné relativity, výsledkem by pak měla být teorie kvantové gravitace.

⁶⁶ Popper (1994, s. 202).

⁶⁷ Fossati (2002, s. 11).

s moderními teology. Filosofia, Praha.

Matějček, P. (2014): „Rozhovor s Patricií Pineauovou.“ *Hospodářské noviny*, č. 169, 29. – 31. srpna 2014, s. 22.

Matyáš, J. (2010a): „Zájem o nové směry je cesta do pekel, říká evoluční biolog.“ *Lidovky.cz*. [online]. 22. června 2010. Rozhovor s Jaroslavem Flegrem. Dostupný na www: http://www.lidovky.cz/zajem-o-nove-smery-je-cesta-do-pekeln-rika-evolucionni-biolog-pkc-/veda.aspx?c=A100621_164005_In_veda_ev

Matyáš, J. (2010b): „Matematika má podivínskou pověst, říká mladý český expert.“ *Lidovky.cz*. [online]. 11. prosince 2010. Rozhovor s Danielem Králem. Dostupný na www: http://www.lidovky.cz/matematika-ma-podivinskou-povest-rika-mlady-cesky-expert-pmo-/veda.aspx?c=A101211_142855_In_veda_jmt

Morgenstern, M., Zimmer, R. (2005): *Hans Albert / Karl Popper Briefwechsel 1958–1994*. Fischer, Frankfurt/M.

Paitlová, J. (2013): „Hans Albert a problém hodnotové neutrality vědy.“ *Teorie vědy / Theory of Science*, 25/2013/3, s. 381–396.

Plümacher, M. (1996): *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg.

Popper, K. R. (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé II. Vlna prorocství: Hegel, Marx a co následovalo*. OIKOYMENH, Praha.

Popper, K. R. (1997): *Logika vědeckého zkoumání*. OIKOYMENH, Praha.

Popper, K. R. (2009): *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*. Mohr Siebeck, Tübingen.

Russell, B. (1993): *Logika, věda, filozofie, společnost*. Svoboda, Praha.

Vlčková, E. (2011): „Nobelovu cenu jsme neprošvihli.“ *Lidovky.cz* [online]. 13. května 2011. Rozhovor s Pavlem Exnerem. Rozhovor s Pavlem Exnerem. Dostupný na: http://www.lidovky.cz/nobelovu-cenu-jsme-neprosvihli-d3q-/veda.aspx?c=A110512_230316_In_veda_mev

Wendel, H. J. (1996): „Fallibilismus und Letztbegründung. Über notwendige Voraussetzungen und die Kontingenzen von deren Erkenntnis“ In *Rationalität und Kritik*, eds. V. Gadenne, H. J. Wendel, Mohr Siebeck, Tübingen, 1996, s. 29–55.

Wohlgemuth, M. (2012): „Wettbewerb als Entdeckungs- und Widerlegungsverfahren. Hans Alberts Plädoyer für einen konsequenten Fallibilismus“ In *Der kritische Rationalismus als Denkmethode und Lebensweise*, ed. G. Franco, Kitab-Verlag, Klagenfurt – Wien, 2012, s. 255–275.

Zimmer, R., Morgenstern, M. (2011): *Gespräche mit Hans Albert*. LIT Verlag, Münster.

Realismus, relativismus a trápení ducha
Úvahy nad knihou Tomáše Marvana: *Realismus a relativismus*

Realism, relativism and the vexation of spirit
Reflections on Tomáš Marvan's book *Realism and relativism*

Jaroslav Peregrin

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

Abstrakt/Abstract

Kniha Tomáše Marvana přehledným způsobem rekapituluje filosofické diskuse, které se odehrávaly a odehrávají na půdě tzv. „postanalytické“ filosofie na téma realismus vs. relativismus; a je pokusem o jejich kritické zhodnocení. Jde o nesporně zajímavou a užitečnou knihu; v tomto textu však argumentuji, že realismus, z jehož pozic Marvan svou kritiku vede, není neproblematický. Zdá se mi, že Marvan zaměňuje prokázání nemožnosti vyvrátit realismus za prokázání relativismu; přičemž podle mne je tato nemožnost jenom důsledkem toho, že celá diskuse realismus vs. relativismus je pochybená.

Tomáš Marvan's book provides a comprehensive recapitulation of philosophical discussions that have been taking place within "postanalytic" philosophy and that concern the dilemma of realism vs. relativism. It is also an attempt at their critical evaluation. The book is beyond doubt interesting and useful; however, in this article I argue that realism, which is the point of departure of Marvan's criticism, is not unproblematic. It seems to me that Marvan mistakes the impossibility of refutation of realism for the proof of realism; while I am convinced that this impossibility merely follows from the fact that the whole realism vs. relativism dispute is misplaced.

Je svět, ve kterém žijeme, nezávislý na tom, jak ho vnímáme, nebo mohou různí lidé, třeba příslušníci různých kultur žít v různých světech? Na první pohled se může zdát naprosto samozřejmé, že svět je tak, jak je, nezávisle na nás; a hovoříme-li o tom, že různí lidé žijí v různých světech, může to být nanejvýš jakási metafora. Přesto najdeme filozofy, kteří mají pocit, že tomu tak není a že člověk svět, ve kterém žije, více či méně „konstruuje“ prostřednictvím svých postojů, které jsou dány jeho kognitivním ustrojením či kulturou, ve které žije. Takový „konstruktivismus“ známe samozřejmě od Kanta (pro kterého ovšem hrálo roli jedině to kognitivní ustrojení, nikoli kultura) i od mnoha dalších filozofů; a v nedávné době ho nacházíme i u některých filozofů, kteří vzešli z analytické filozofické tradice, kteří ale bývají občas nazýváni filozofy „postanalytickými“¹.

Knihy Tomáše Marvana² je přehledem filozofických diskusí, které se na půdě „postanalytické“ filozofie na toto téma odehrávaly v nedávné a současné době, a pokusem o jejich kritické zhodnocení. Marvan hovoří o těch, kteří se hlásí k nezávislosti světa na nás a k tomu, že všichni nutně žijeme v tomtéž světě, jako o *realistech* (někdy se užívá i termín „metafyzický realismus“³) a o těch, kteří mají pocit, že různí lidé či různé skupiny lidí nemusejí žít tak docela v tomtéž světě, jako o *relativistech* (v dummettovské tradici se také používá termín „antirealismus“⁴).

Marvan vede svou kritiku víceméně z pozic realismu, který hned na začátku své knihy vymezuje následujícím způsobem: „Například Michael Devitt (1983, 23) charakterizuje realismus jako přesvědčení, že jak běžné fyzické předměty a látky (kameny, stromy, kočky, voda, hliník), tak vědou postulované entity (elektrony, kvarky, zakřivený časoprostor) objektivně existují nezávisle na lidské mysli.“ (s. 12) Vzhledem k tomu, že tato charakterizace je pak používána jako jakýsi referenční bod realismu, je, myslím, třeba poukázat na její nejednoznačnost. Zdá se mi být zřejmé, že by se mezi dnešními filozofy stěží našel někdo, kdo by s ní *v nějakém jejím smyslu* nesouhlasil – idealismus, podle kterého by stůl, u kterého sedím, či židle, na které sedím, byly čistě výplody mé mysli, dnes v módě opravdu není.

Abych ilustroval onu dvojznačnost, kterou mám na mysli, zeptejme se například, odkdy existují *množiny*. Jedna odpověď je, že od devatenáctého století, kdy je do matematiky zavedl Cantor (a další). Jiná odpověď ovšem je, že množiny existují

¹ Tento termín se, pokud je mně známo, poprvé objevil v titulu sborníku Rajchmana a Westa (1985). Mně připadal a připadá velmi výstižný, a tak jsem se ho ihned chopil (viz Peregrin, 1994). Ve světě se ale tak docela neujal a bývá užíván spíše sporadicky (viz např. Reynolds et al., 2010).

² Marvan (2014). Na jednotlivé stránky v této knize dále odkazuji přímo v textu.

³ Viz Khlentzos (2011).

⁴ Viz např. Devitt (1983).

odnepaměti, protože množina je matematickým objektem a takový objekt nemůže v čase vzniknout (v devatenáctém století ani nikdy jindy). A podle mého názoru je třeba si uvědomit, že trochu podobně je to se všemi věcmi kolem nás. Odkdy existují králíci? V jednom slova smyslu od té doby, co disponujeme pojmem králíka: předtím tu sice cosi pobíhalo, ale nebyli to králíci – instance tohoto pojmu. V jiném, jistě běžnějším smyslu králíci samozřejmě existovali mnohem dříve než náš pojem králíka – *a součástí zavedení toho pojmu je i přijetí přesvědčení, že tady už dávno byli*. Co nyní myslí Devitt tou svou nezávislostí? Pokud tím myslí, že pojem králíka používáme tak, že je pravdivý výrok *Králíci existovali dříve než lidé vyvinuli jazyk*, pak se mi zdá, že to není něco, s čím by někdo nesouhlasil (možná s výjimkou některých filosofických extremistů, jako je Bruno Latour). Mám-li ale vztáhnout Devittovu nezávislost k tomu prvnímu smyslu, pak je to mnohem kontroverznější, protože pak by to znamenalo, že tady pojem králíka byl už předtím, než jsme ho my lidé začali užívat – a to je mnohem diskutabilnější tvrzení.

Marvan dále píše: „Pokud například přijímáme evoluční vysvětlení vzniku člověka, jen těžko je budeme smířovat s konstruktivistickou představou, že svět nabývá pevné struktury až s příchodem lidí. Realista tento problém nemá ...“ (s. 32) Myslím, že každý, ať už je realista, nebo ne, bude souhlasit s tím, že když si člověk v rámci evoluce začíná osvojovat pojmy a s nimi související ‚pojmový‘ a ‚propoziční‘ způsob myšlení, mění tím dramaticky i způsob, kterým svůj svět vnímá a kterým pro něj tento svět je. Marvan se někdy vyjadřuje tak, jako by to, jaké pojmy používáme pro náš popis světa, nemělo nic společného s tím, jak je tento svět sám o sobě (těmito pojmy můžeme nanejvýš jeho skutečnou strukturu postihnout více nebo méně úspěšně). Pak se ale musíme ptát, jaký je rozdíl mezi pojmy *svět* a *svět-jak-je-pro-nás*. A odpověď, že to jsou dvě naprosto různé věci, nás podle mne vede do náručí neudržitelného kantovského dualismu fenoménů a nouménů. Naopak pokud přijmeme, že *svět* nemůže být v podstatě nic moc jiného než *svět-jak-je-pro-nás* (což je mimochodem podle mě teze, která charakterizuje pozici, ze které se s Kantem vyrovnával Hegel⁵), pak musíme připustit, že *v jistém smyslu* můžeme říci, že svět se v průběhu evoluce lidské rasy značně změnil.

V následujících kapitolách své práce se pak Marvan postupně věnuje jednotlivým filosofům, jejichž názory jsou pro spor mezi realismem a relativismem podstatné. V kapitole o Quinovi podle mne výstižně poukazuje na jistou nesourodost Quinovy pozice, kterou charakterizuje následujícím způsobem: „Quine osciluje mezi realistickou pozicí a úvahami, které více než koketují s konstruktivismem.“ (s. 19) Myslím, že tohle je pravda a že Marvan to také patřičně dokládá. I jeho úvahy o problematičnosti Quinova klíčového pojmu *stimulus* jsou, řekl bych, na místě.

⁵ Podrobněji o tom viz Peregrin (2012, §4).

Přesto bych s některými věcmi, které v této kapitole nacházím, tak docela nesouhlasil. Marvan například píše: „Je nepopíratelné, že když chceme realitu jakkoli popisovat, musíme tak činit pomocí svých konceptuálních nástrojů a ne nějak bezpojmově; musíme v ní pomocí pojmů rozeznávat nějakou strukturu. Proto však ještě není nesmyslné předpokládat, že tato struktura existuje ve světě i bez těchto pojmů. Na pozadí této nezávislé reality nakonec můžeme vyznačit i ty předměty, které jsou ‚výtvory našeho jazyka‘.“ (s. 29) To znamená, že dává smysl hovořit o tom, že některé teorie *porcují přírodu tam, kde má skutečně klouby* (*carve nature at its joints*, jak se říká anglicky), zatímco jiné nikoli. Jak ale takové teorie rozpoznáme? Jak se dozvíme, kde příroda ty ‚klouby‘ skutečně má? Zdá se mi, že jediným vodítkem nám mohou být ty naše teorie, které budeme považovat za nejlepší – ty, které se nám budou zdát nejlépe fungovat. Pak ale bude ‚odpovídání struktuře reality‘ či její ‚porcování tam, kde má skutečně klouby‘, jenom, jak by řekl Rorty, prázdným komplimentem skládaným těm teoriím, které fungují. To jest nebude jasné, nač nám řeč o ‚struktuře existující ve světě bez pojmů‘ vlastně je.

Marvan dále píše: „Přijetí jakéhokoli pojmového aparátu je v první řadě věcí klasifikace: vyznačujeme jím hranice jednotlivých předmětů a rozlišujeme jejich druhy. Z realistického pohledu není to, co takto klasifikujeme, naším produktem a diference vyznačované klasifikačním schématem jsou reálné diference ve světě (samozřejmě je třeba dodat: pokud klasifikujeme správně; ne každá klasifikace odráží uspořádání přírody).“ (s. 30) Problém je v tom, že pokud připustíme, že klasifikace rozhoduje i o tom, jaké jsou hranice jednotlivých předmětů, pak nevím, co při její absenci zbývá takového, abychom o tom mohli hovořit jako o *struktuře*. Lze si představit situaci, že svět se skládá z jednotlivin, které si jsou všelijak objektivně podobné či nepodobné, a my je pak na základě těchto podobností shrnujeme pod různé pojmy a klasifikátory, jestliže však má naše klasifikace vyznačovat i „hranice jednotlivých předmětů“, pak tato představa zřejmě není adekvátní a mně osobně není jasné, jak bychom si tedy celou situaci představovat měli.

V kapitole o Davidsonovi Marvan opět velmi jasně rozebírá Davidsonovu argumentaci, zejména z jeho článku *On the very idea of a conceptual scheme*⁶ a poukazuje na některé její mezery či nejasnosti. Mám zde ale, podobně jako při četbě následujících kapitol, intenzivní pocit, že ač jeho rozboru lze máloco vytknout, vede nás do pozice, ze které pro stromy nevidíme les – nevidíme, zdá se mi, některé skutečně zásadní věci, které se nám Davidson snaží sdělit.

Jednou takovou věcí je Davidsonova aktualizace základního argumentu proti relativismu, jak ho známe už z filosofického pravěku. Je zřejmé, že některé své pojmy nemůžeme relativizovat, protože pokud to uděláme, relativizujeme i tu relativizaci, a

⁶ Davidson (1974).

tím ji *de facto* zbavujeme jakéhokoli břitu. (Tak řekneme-li, že každý má svou pravdu, pak to buďto předkládáme jako nikoli jenom naši, ale obecnou pravdu, a pak tím popíráme to, co tvrdíme, nebo to předkládáme jenom jako naši pravdu, a pak je otázka, proč by to mělo zajímat někoho kromě nás samých.) Davidson podle mne dává tomuto argumentu novou, pozoruhodnou podobu. Je zřejmé, že slova našeho jazyka mají určitý smysl: máme-li termín *X*, pak je dáno, co je a co není *X* (hranice samozřejmě nemusí být ostrá). Takže máme-li termín *jazyk*, pak je dáno, co je, a co není jazyk. Přitom takovéto slovo zřejmě odvozuje svůj smysl z nám známých prototypických instancí: jazyk je především to, co jsme se v dětství naučili a čím nyní mluvíme, a pak samozřejmě také to, co je tomuhle prototypu v relevantních ohledech dostatečně podobné. A Davidson konstatuje, že zjistit, že je našemu jazyku něco v relevantních ohledech dostatečně podobné, znamená najít v tom spoustu prvků, které jsou podobné nebo stejné jako ty, které známe z našeho vlastního jazyka – což vlastně není nic jiného než to, že to do nějaké podstatné míry do našeho jazyka přeložíme. Z tohoto pohledu nedává pojem jazyka totálně nepřeložitelného do toho našeho žádný rozumný smysl. (Netvrdím, že je tento Davidsonův argument neprůstředný a že s ním nelze polemizovat – tvrdím jenom, že je pozoruhodný a originální.) Tahle klíčová myšlenka ovšem v Marvaně reprodukci postoje Donalda Davidsona zcela zaniká.

Pak je to ještě jedna, podstatnější věc. Otázka „Je za našimi teoriemi světa nějaký (jednoznačný) svět, nebo ne?“ předpokládá, že náš přístup ke světu je vždy nějak *zprostředkovaný*: teoriemi, pojmy, schémata, jazykem, koncepcemi nebo bůhví čím. Je to tenhle předpoklad, co činí tu výchozí otázku smysluplnou; pokud ho nepřijímáme, pak nedávají diskuse o realismu a relativismu smysl. A co dělá Davidson – nebo alespoň o co se pokouší – je právě odmítnutí tohoto předpokladu. („Je dobré zbavit se reprezentací,“ říká Davidson (1989), „a spolu s nimi korespondenční teorie pravdy, protože je to právě přesvědčení, že tu jsou reprezentace, co plodí náznaky relativismu.“) Davidson má tedy pocit, že samotný spor mezi realismem a relativismem je produktem určitého pohledu na svět, pohledu, který není nevyhnutelný a kterému bychom se tak podle něj vyhnout měli. Takže říci, jak to činí Marvan, že „Davidsonův realismus ... se v ničem podstatném neliší od realismu à la Devitt,“ (s. 56) není úplně případné – Davidson nechce být realistou v tom smyslu, že by ukázal, že realismus je správný a relativismus nesprávný, spíše se snaží předvést, že sama představa, že tady jsou takové alternativy, je iluze, která je výsledkem určitého nepřiměřeného chápání toho, jak my lidé poznáváme svět.

V následující kapitole Marvan probírá názory Hilary Putnama, a tady mu to, že by pro stromy neviděl les, vytýkat nebudu: obávám se, že u Putnama tu jsou právě jenom ty stromy bez lesa. Tím myslím, že Putnam v průběhu svého klikatého filosofického vývoje briskně a často pozoruhodně reagoval na různé aktuální filosofické nápady či obraty, někdy způsobem, který ho vnesl do učebnic filosofie; já sám za tím ale

nedokážu vidět žádné skutečně originální názory, které by v tomto kličkování přetrvávaly a které by bylo možné vyzdvihnout.

Také Marvanova kritika Goodmana je z podstatné části jistě podložená. Tady se ale vrací můj pocit, že Marvan někdy pro stromy nevidí les, tedy že pomíjí to podstatné, o co lidem jako Goodman jde. Marvan cituje to, co kdosi prohlásil za „nejhorší argument na světě.“ (s. 87):

Věci můžeme znát jen nakolik spadají pod naše pojmová schémata, tudíž nemůžeme znát věci tak, jak jsou samy o sobě.

a konstatuje, že to je případ *non sequitur*. Ano, je. Ale existuje i velmi podobný argument, který již tak snadno vyřídit nelze a který je podle mne v tomto ohledu podstatnější:

Věci můžeme znát jen nakolik spadají pod naše pojmová schémata, tudíž nemůžeme vědět, že známe věci tak, jak jsou samy o sobě.

A zdá se mi, že pokud chceme pochopit filosofy, jako je Goodman (anebo i Rorty, jemuž je věnována následující kapitola Marvanovy knihy), musíme se soustředit právě na tuto druhou verzi. Jistě nemůžeme vyloučit, že svět má sám o sobě nějakou strukturu a že my ji i můžeme (náhodou nebo v důsledku nějakých našich predispozic) poznat. Nikdy ale nemůžeme vědět, že ji poznáváme, a z tohoto hlediska je tedy představa takové struktury, jak by zdůraznil Goodman, zcela neúčinná. (Jak říkal Wittgenstein (1953, §304), „nic poslouží stejně tak dobře jako nějaké něco, o kterém nelze nic říci.“) Ba co víc, taková představa nás svádí k hloupým pseudovysvětlením: máme pocit, že můžeme například úspěch nějakých našich teorií vysvětlovat tak, že postihují právě tuto skutečnou strukturu reality; můžeme pravdivost některých výroků vysvětlovat jako korespondenci s touto strukturou. Všechna taková vysvětlení jsou ovšem z goodmanovského nebo rortyovského pohledu naprosto chimérická.

Mám tedy trochu pocit, že Marvanova kritika bere na Goodmana poněkud nepřiměřená měřítká. Připadá-li nám nějaký člověk příliš do sebe uzavřený, řekneme o něm, že žije ve svém vlastním světě. Jistě pak můžeme přijít s kritikou, že tak tomu nemůže být, že nikdo nemůže mít svět zcela vlastní atd. – avšak metafora „vlastního světa“ je zde velmi výmluvná, naznačuje, že ten člověk, o kterého jde, nějak ne úplně dobře funguje dohromady s námi ostatními, kdo obýváme ten náš sdílený svět. A podobně mám já tendenci číst Goodmana – řeč o mnohosti světů podle mne používá v tomto smyslu, který si příliš nedělá hlavu s ontologickými či metafyzickými problémy, a snaží se nám jí sdělit něco podstatného o symbolickém rozměru reality a o fungování našich symbolických systémů.

Trošku podobné je to s Rortym. Oceňuji, že Marvan, i když není naladěna na Rortyho notu, nemá tendenci jeho úvahy paušálně odmítnout a dává si práci s tím, aby v nich našel nějaké přijatelné jádro. Myslím, že má pravdu v tom, že bereme-li vše to, co

Rorty píše, doslova, budeme to asi nuceni shledat ne zcela koherentním – Rorty totiž zjevně považuje jisté formy přehánění za legitimní filosofický nástroj⁷. Rorty osciluje mezi skutečným relativismem či jazykovým idealismem a mnohem realističtějšími stanovisky hraničícími někdy až s tvrdým fyzikalismem. Potud tedy nelze proti Marvanově kritice nic namítat.

Opět se ale nemohu zbavit pocitu, že při jisté vstřícnosti k Rortyho rozevlátému a spektakulárnímu stylu je jádro, které lze v jeho názorech najít, mnohem koherentnější, než Marvan připouští. Marvan například referuje o tom, že Rorty přijímá následující dvě teze (s. 100):

- (a) i kdyby nikdy neexistovali lidé, žirafy by přesto existovaly;
- (b) kauzální nezávislost žiraf na lidech neimplikuje, že žirafy jsou tím, čím jsou, nezávisle na lidech, na jejich potřebách a zájmech.

Pak to komentuje následujícím způsobem: „Jak máme ve světle teze ‚relativity popisů k účelům‘ rozumět tomu, že i kdyby nikdy neexistovali lidé, žirafy by přesto existovaly? Jistě ne tak, že i kdyby nikdo nikdy nepoužil slovo ‚žirafa‘ s tím specifickým obsahem, s nímž to slovo používáme nyní, přesto by ve světě existovaly žirafy, jak je známe. Pokud Rortymu dobře rozumím, právě to chce popřít.“ Myslím, že tohle Rorty rozhodně popřít nechce. Opět musíme vzít v úvahu ono rozlišení, které uvádím na začátku tohoto textu. Jedna věc je, že jakmile jsme se dopracovali k našemu pojmu *žirafy*, nemůžeme popřít to, že žirafy existovaly již i dříve, než jsme ten pojem měli (jakkoli je nikdo dříve pod takový pojem nepodřazoval). Jiná věc je, že kdybychom tento pojem neměli, žirafy by tu *pro nás* nebyly – v každém případě ne jako takové. (Je tu samozřejmě prostor pro diskuse o tom, do jaké míry bychom ony entity, kterým my říkáme žirafy, vnímali stejně jako teď a do jaké by pro nás třeba vůbec neexistovaly jako samostatná individua). Takže klade-li si Marvan dále otázky: „Jak jinak tedy skloubit kauzální nezávislost žiraf na lidech s tím, že bez lidských zájmů by nebyly tím, čím jsou? A co to vůbec znamená, že by nebyly tím, čím jsou?“, nezdá se mi, že by to bylo těžké.

Marvan dále píše: „Je samozřejmé, že naše zájmy nás vedou k tomu, že některé prvky reality nás zajímají více, jiné méně nebo vůbec. To ale vůbec neznamená, že ty prvky, které nás zajímají, svými zájmy nějak spoluutváříme.“ (s. 102) Podle mne člověk nedokáže žít ve světě, který není nějakým příhodným způsobem ‚rozškatulkován‘. Vlastně nic, co není takovým příhodným způsobem ‚rozškatulkováno‘, není (*lidským*) *světem*. (Relativismus si pohrává s představou ‚rozškatulkování‘, která jsou nepřijatelná pro nás, ale jsou přijatelná pro nějaký jiný druh lidí.) Rorty a spol. říkají: naše ‚rozškatulkování‘ je jedno z mnohých možných a není důvod ho prohlašovat za

⁷ O tomhle rysu Rortyho filosofování jsem pojednal ve svém příspěvku v Rortyho svazku *Library of Living Philosophers* (Peregrin, 2010).

správnější než jiná. Marvan navrhuje, že svět tvoří všechna možná ‚rozškatulkování‘ a my si všímáme jenom jednoho. Jenomže, namítl by Rorty, se ‚všemi rozškatulkováními‘ to už vůbec není *svět* – svět je něco, co je konstituováno *jedním* takovým ‚rozškatulkováním‘. (Přesněji řečeno intelektuální vývoj lidstva, jak se zdá, vede k čím dál obsažnějším chápáním toho, co to může být *svět*, nicméně Rorty by trval na tom, že jakékoli chápání čehokoli musí být podepřeno nějakým pevným rámcem, jehož součástí je i *nějaké* základní ‚rozškatulkování‘.)

Marvan konstatuje: „Představme si nyní, že je slovo ‚elektron‘ jednou zapojeno do fyzikálního kontextu, jindy do kontextu literárněvědného. A dejme tomu, že budeme ochotní oba tyto popisy označit za pravdivé. Za těchto okolností dojde k tomu, že slovem elektron budeme v obou kontextech označovat něco různého. Elektron si nepodrží svou nezávislou identitu napříč kontexty. Jeho identita se rozloží v sérii různých identit. Namísto neměnného elektronu, který je popisován odlišnými způsoby, se budeme muset spokojit jen s neměnným pojmenováním ‚elektron‘; v ničem jiném se různé kontexty shodovat nebudou.“ (s. 104) Problém je v tom, že mezi případem, kdy se ve dvou kontextech prokazatelně hovoří o jedné věci, a tím, kdy se hovoří o dvou zcela různých věcech, je tu spektrum případů, kdy to není jasné. Představme si, že nějaký kritik napíše, že nápady nějakého autora jsou elektrony kroužící kolem atomového jádra nějaké představy. Hovoří zde o elektronech ve zcela stejném smyslu, jako o nich hovoří fyzik? Asi ne. Ale znamená to, že prostě hovoří o něčem naprosto jiném? Ani to se nezdá být přijatelné. Lze namítnout, že tady hovořím o metafoře, což je velmi speciální případ. Ale Rorty by, myslím, tvrdil, že metafora je naopak všudypřítomná – že porozumění jazyku z podstatné části spočívá v navigaci mezi různými kontexty a strukturami bez toho, aby se pokaždé měnil ‚předmět řeči‘. (Rorty tomu říká *rekontextualizace*⁸.)

Ještě jeden příklad: „Fyzické předměty se liší od čísel v tom, že mohou měnit své vztahy k jiným předmětům, aniž by to narušovalo jejich identitu. Pokud svou tašku odnesu z místnosti, ve které stojí můj psací stůl, změní se sice vztah obou předmětů, ale nezmění se jejich identita.“ (s. 106) Nezdá se mi, že by mezi čísly a fyzickými věcmi byl v tomto ohledu až tak dramatický rozdíl. I čísla mohou být ve spoustě vztahů, které se mohou měnit, aniž by to narušilo jejich identitu. (Například nějaké číslo může být ve vztahu *méně oblíbené číslo Baracka Obamy* k jinému číslu.) Na druhé straně ani fyzické předměty nemůžeme zbavit jakýchkoli vztahů k jiným fyzickým předmětům, aniž bychom narušili jejich identitu. (Co když se například změní vztah neidentity mezi tou taškou a oním stolem, o nichž hovoří Marvan? Co když se změní to, že ten stůl *není tímtež* předmětem, jako ona taška?) Zdá se mi tedy, že Rortyho ‚strukturalistický‘ pohled na věci není tak nesmyslný, jak naznačuje Marvan.

⁸ Viz Rorty (1991).

Marvan v této souvislosti také říká následující věci: „Vývoj poznání a vědy umožňuje stále precizněji identifikovat, které vlastnosti mají věci i bez lidských pozorovatelů, a které jsou až záležitostí jejich vztahu k perceptuálnímu aparátu pozorovatelů. (...) Například barvy dnes nechápeme jako inherentní vlastnosti předmětů, protože dokážeme systematicky vyložit, jak vnímání barev vzniká v součinnosti předmětů s naším vnímacím aparátem a příhodnými okolnostmi pozorování.“ (s. 108) To je ovšem více než problematique. Obávám se, že kdybychom měli dát zcela na to, co říká věda, pak celý svět je cosi jako chvění nějakých (super?)strun, které nijak přímo vnímat nedokážeme – takže nic z toho světa ve kterém žijeme, tu není „bez lidských pozorovatelů“. Naprosto všechno v našem běžném světě je „záležitostí vztahu k perceptuálnímu aparátu pozorovatelů“. Tím se oklikou vracím k tomu, čím jsem začal – pokud nechceme termínem svět označovat nějakou zcela chimérickou věc o sobě, musíme, zdá se mi, připustit, že svět není nezávislý na způsobu, jak ho vnímáme a prostřednictvím jakých pojmů ho poznáváme, a tak není nesmyslné říkat, že jsme instituováním těchto pojmů v jistém smyslu (zdůrazňuji: v jistém smyslu!) dali tomuto světu onen tvar, jaký má.

Mám-li nyní knihu zhodnotit jako celek, je nesporně zajímavá; velmi přehledným způsobem referuje o pozoruhodných diskusích v rámci „postanalytické filosofie“ a velmi pečlivě rozebírá některé zákruty těchto diskusí. Její autor s velkou důkladností prochází argumenty probíraných filosofů a poukazuje na jejich problematique nebo nejasné aspekty.

Marvanova obhajoba realismu mně ale nakonec nepřipadá úplně přesvědčivá. Marvan předkládá svůj realismus jako tezi, že tu existuje na nás nezávislý svět, který my můžeme svými teoriemi lépe či hůře postihnout, a ukazuje, že v pracích diskutovaných filosofů není nic, co by tuto tezi vyvracelo. To je, myslím, pravda; ale problém je v tom, že taková teze se prostě vyvrátit nedá, stejně tak jako se nedá prokázat. My lidé vyrábíme lepší a lepší teorie světa (v tom smyslu, že ty následující překonávají problémy těch předchozích) a to docela přirozeně vnímáme tak, že existuje nějaká limita tohoto našeho snažení, nějaká nejlepší teorie, kterou už nepůjde nijak vylepšovat. Pak můžeme třeba i říkat, že taková limitní teorie postihuje „skutečnou strukturu“ světa; musíme mít ale na paměti, že tohle není žádný objev týkající se nějakého vztahu „postihování“, ale jenom parafráze verdiktu, že ta teorie už je dále nevylepšitelná. A začneme-li pak v důsledku tohoto dále říkat, že naše současné teorie mohou postihovat skutečnou strukturu světa lépe či hůře, pak musíme mít na paměti, že to je jenom truismus, který neříká víc než to, že na některých našich teoriích je toho více a na některých méně ke zlepšování.

V nějakém takovémto smyslu tedy jistě lze říkat, že naše teorie lépe či hůře postihují skutečnou strukturu světa. Pak to však není žádná podstatná ani zajímavá teze, jenom řečový obrat. Pak také samozřejmě můžeme snadno ukázat, že žádná

relativistická či antirealistická teorie nemůže naši tezi vyvrátit. To ale není příliš zajímavé – tento zakuklený truismus nelze vyvrátit prostě právě proto, že to je jenom truismus. Zajímavé by to začalo být tehdy, kdyby ta realistická teze dostala obsah, díky kterému by v principu byla vyvratitelná (kdyby byla v principu představitelná evidence, která by ji dokázala zpochybnit) a kdyby se ukázalo, že je přesto obhájitelná.

Marvan tedy ukazuje, že argumenty proti realismu se míjejí cílem – že vyvracet realismus je obtížné nebo nemožné. Pak ale, zdá se mi, zaměňuje fakt, že jsme ukázali problematičnost vyvracení realismu, za fakt, že jsme realismus prokázali. Přitom neúspěch alternativních teorií takto chápaný realismus vyvrátit je podle mne důsledkem pouze toho, že je formulovaná tak, že neexistuje nic, co by se počítalo za její vyvrácení. Problém je pak v tom, že jakkoli můžeme realismus artikulovat tak, že bude obrněný proti jakémukoli vyvracení, je tu neodbytná otázka, k čemu nám takový realismus bude a o co bychom přišli, kdybychom se ho vzdali. Zdá se mi být zřejmé, že by bylo podobně obtížné vyvracet některé formy relativismu; a že se tedy tyto dva názory svírají v jakémisi „mrtvém objetí“ (v angličtině je na to pěkný výraz *deadlock*), v němž ani jeden nemá moc sprovodit ten druhý ze světa. A to ve mně vyvolává silnou tendenci učinit rortyovsko-kazatelský závěr, že angažovat se v tomto sporu je marnost nad marnost a trápení ducha.

Literatura

- Davidson, D. (1974): „On the Very Idea of a Conceptual Scheme.“ *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47; reprinted in Davidson (1984), s. 183–198; český překlad „O samotné myšlence pojmového schématu.“ In Peregrin, ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo*. FILOSOFIA, Praha, 1998, s. 107–126.
- Davidson, D. (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon, Oxford.
- Devitt, M. (1983): „Dummett’s anti-realism.“ *The Journal of Philosophy* 80: 73–99.
- Devitt, M. (1997): *Realism and truth (2nd ed.)*. Princeton University Press, Princeton.
- Khleutzos, D. (2011): „Challenges to Metaphysical Realism.“ In Zalta, E. N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011), Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/realism-sem-challenge/>.
- Marvan, T. (2014): *Realismus a relativismus*. Academia, Praha.
- Peregrin, J. (1994): „Post-analytická filosofie.“ *ORGANON F* 1: 89–108.
- Peregrin, J. (2010): „Language, the world and the nature of philosophy.“ In Auxier, R. E. & Hahn, L. E., eds. *The Philosophy of Richard Rorty*. Open Court, La Salle (Ill.), s. 225–245.

- Peregrin, J. (2012): „Spory o realismus, Hegel a jazyk(y) matematiky.“ *ORGANON F* 19: 66–83.
- Rajchman, J. & West, C., eds. (1985): *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press, New York.
- Reynolds, J., Chase, J., Williams, J. & Mares, E., eds. (2010): *Introduction: Post-analytic and meta-continental philosophy*. Continuum, New York.
- Rorty, R. (1991): „Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation.“ In *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers vol. I)*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 93–112; český překlad „Zkoumání jako rekontextualizace – antidualistické pojetí interpretace.“ In Peregrin, J. ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo*. FILOSOFIA, Praha, 1998.

Rortyho nespoutaná slova

Rorty's Unrestrained Words

Jakub Mácha

Filozofická fakulta
Masarykova univerzita v Brně
Arna Nováka 1, 602 00 Brno
macha@phil.muni.cz

Abstrakt/Abstract

V této kritické studii bych se chtěl zamyslet nad knihou Stefanie Dach *Nespoutaná slova. Richard Rorty, post-analytická filosofie a jazykový idealismus* (ZČU v Plzni, 2013). V první, deskriptivní části studie shrnu obsah knihy, druhá část mé studie pak bude zaměřena více kriticky. Nakonec bude následovat několik úvah o smyslu debaty mezi jazykovým realismem a idealismem.

In this critical study, I would like to give some thought to the book *Unrestrained Words* by Stefanie Dach. In the first descriptive part of the study, I will summarize this book. The second part will be focused more critically. Finally, it will follow some reflections on the sense of the dispute between linguistic realism and idealism.

Knihu *Nespoutaná slova*¹ lze rozdělit na dvě přibližně stejně rozsáhlé části. V první části autorka představuje Rortyho hlavní myšlenku, totiž jeho antireprezentacionalismus. Autorka tuto pozici chápe jednak jako Rortyho interpretační přístup k jeho předchůdcům (Quinovi, Sellarsovi a Davidsonovi), ale také jako jádro Rortyho názorů (s. 17). Antireprezentacionalismus tvrdí, že naše poznání nespočívá v reprezentaci světa. Rorty tak mívá proti novověkému pojetí poznání jako reprezentování, které najdeme u mnoha filosofů od Descarta po Kanta a dále třeba u Reinholda. Snad nejvýstižněji je toto pojetí vyjádřeno v Baumgartenově *Metafyzice* v tvrzení, že *cogitationes sunt representationes* (§506), čili myšlenky jsou reprezentace. Jak ale autorka podotýká (s. 24), Rorty nenabízí proti tomuto pojetí poznání žádné rozhodující argumenty. Nalezneme u něj jen sadu doporučení bez nároku na konečnou

¹ Dach, S. (2013): *Nespoutaná slova. Richard Rorty, post-analytická filosofie a jazykový idealismus*. Vydavatelství ZČU, Plzeň. Čísla stránek v textu referují k této knize.

pravdu. Autorka správně usuzuje, že podat pádný argument (ne jen pragmatické doporučení) pro antirepresentacionalismus by znamenalo tvrdit, že tento postoj správně reprezentuje náš proces poznání. To ale antirepresentacionalismus právě popírá. Proto se Rorty musí poohlédnout po jiných kritériích správnosti svého základního postoje. Tato kritéria jsou pro Rortyho bytostně pragmatická. Jeho pragmatické zdůvodnění se tak týká jak našeho poznání, resp. našich jednotlivých poznatků, tak i zdůvodnění epistemologických teorií (representacionalismus vs. antirepresentacionalismus). Jinými slovy: „jako pragmatisté podporujeme svůj pragmatismus jedinec pragmatickými argumenty.“ (s. 24) Nabízí se ale otázka, co je tímto pragmatickým zdůvodněním, přesněji řečeno, co je tímto pragmatickým cílem, vůči němuž Rorty posuzuje epistemologické teorie. Tímto cílem je zbavení se slepých filosofických uliček. To ale Rortyho vede k závěru, že se musíme vzdát filosofické epistemologie jako celku. Tvrdí tak, že epistemologie jako (meta)teorie předcházející procesu poznání je neudržitelná. Formulováno pozitivně, epistemologie může poznávat proces poznání pouze stejnými metodami, jakými poznání poznává svůj předmět. Na tomto místě se autorka snaží Rortyho extrémní pozici korigovat. Činí tak ale z myšlenkových pozic Rortyho filosofie a vyhýbá se jakémoliv externí kritice. Jak ale naznačím na konci této kritické studie, Rortyho pragmatismus nemusí vést k ukončení neplodných filosofických sporů. Spor mezi jazykovým realismem a idealismem nelze v rámci Rortyho filosofie rozhodnout. Příznačný je název osmé kapitoly „Rorty – diskuze bez konce“. Autorka zde přesně takovou diskusi názorně předvádí.

Druhá a třetí kapitola se věnuje Rortyho interpretaci myšlenek jeho přímých předchůdců, jimiž jsou Quine, Sellars a Davidson. Rorty tyto autory interpretuje pod zorným úhlem jeho antirepresentacionalismu. Rorty je eklektik, který si vybírá nejruznější myšlenkové impulsy, aniž by přijímal celkový filosofický obraz interpretovaných autorů. Autorka si ale klade otázku, zda je tento metodický postup možný a zda se tímto Rorty nedopouští dezinterpretace. Je tak kupříkladu možné přijímat Quinův útok na první dogma empirismu (tj. rozlišení mezi analytickými a syntetickými větami) a zároveň nepřijímat jeho naturalizovanou epistemologii? Nelze náhodou odmítnutí rozlišení mezi analytickými a syntetickými větami použít k útoku na naturalizovanou epistemologii, která přece jen privilegované reprezentace přijímá? A opět, Rorty nenabízí žádné rozhodující argumenty, pouze pragmatické preference. Rorty se tak nemusí zavázat ke Quinově naturalizované epistemologii. To ale neznamená, že by našel nějaký fundamentální rozpor v Quinově filosofickém projektu. Autorka tak může tvrdit, že „[p]okud vnímáme Rortyho výklad Sellarse i Quina jako pokus o vykrystalizování ještě pragmatičtějšího Sellarse a pragmatičtějšího Quina, měli bychom jeho čtení těchto dvou autorů přijmout jako konzistentní.“ (s. 60)

Třetí kapitola knihy *Nespoutaná slova* je věnována vztahu mezi Rortym a Davidsonem. Tento vztah je mnohem užší než u Quina a Sellarse a také se jedná spíše o vzájemnou myšlenkovou výměnu než o pouhou recepci. Rorty přejímá od Davidsona

základní myšlenku, že nemůžeme rozlišovat mezi pojmovým schématem a empirickým obsahem (čili odmítnutí tzv. třetího dogmatu empirismu). V tomto smyslu autorka píše, že Davidson útočí proti relativismu, který tvrdí, že „skutečnost umíme uchopit vždy jen relativně k určitému pojmovému schématu nebo jazyku.“ (s. 62–3) Toto klíčové tvrzení je ale nepřesné. Pokud má autorka na mysli *jazykové* chápání skutečnosti, tak relativitu k určitému jazyku nelze odstranit. Význam a pravdivost věty závisí na jazyce, ve kterém je formulovaná. Toto je skoro triviální tvrzení, ale ani Davidson se nerozpakuje jej uvést v závěru článku „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“: „Of course truth of sentences remains relative to language.“² Davidsonovi jde právě o to, že mohou existovat různé jazyky. Ty ale musí být vzájemně přeložitelné. Nepřeložitelnost nějakého jazyka nelze odůvodnit postulováním odlišného pojmového schématu. Jakoukoliv (lidskou) aktivitu lze označit jako užívání jazyka pouze tehdy, pokud jsme schopni tento jazyk přeložit do našeho jazyka (a tím pádem do každého jiného jazyka). Je trochu škoda, že autorka tento Davidsonův argument neprozkoumala důkladněji („Detailnější prozkoumání těchto úvah by nás na tomto místě zavedlo příliš daleko“, s. 63), jelikož v tomto bodě by se daly ukázat podstatné divergence mezi Rortym a Davidsonem.

Stefanie Dach volí jiný přístup k nastínění těchto divergencí. Davidson v článku „What Metaphors Mean“³ podal podrobný argument, že metafory nemají žádný význam, kromě významu doslovného, který je v drtivé většině případů triviální. To svádí k přehnanému závěru, že metafory nemají žádný (jazykový) význam podobně jako náhodné sekvence písmen „ssffgher“ či „hfw“⁴. Pokud Davidson něco takového pouze naznačuje, pak Rorty z této myšlenky vyvozuje dalekosáhlé závěry. Metafory a tím pádem i podstatná část našeho figurativního jazyka fungují podle Rortyho výhradně na kauzálním principu. To je třeba chápat tak, že fungování figurativního jazyka umíme vysvětlit jako kauzální působení a toto je naše nejlepší vysvětlení. Důkladná analýza Davidsonova argumentu však ukazuje, že jeho závěrem je, že metafory (a potažmo jiné figury) není dobré analyzovat sémantickými prostředky (pojmem jazykového významu) a že je lepší se uchýlit k pragmatickým metodám (jak dnes činí zastánci tzv. sémantického minimalismu).⁴ Autorka tady ale nevidí zásadní rozdíl mezi chápáním metafor u obou myslitelů. Připouští ale, že Rorty Davidsonovu „teorii“ metafory rozšířil na celý jazyk, a hlavně, že „lidé začínají zcela náhodně užívat slova novým způsobem, tj. metaforicky“ (s. 69). Tento důraz na náhodné užívání je něco, co u Davidsona nenalzáme (snad s výjimkou článku „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“, kterého se později do velké míry zřekl). Rortymu je blízký argument proti pojmu

² Davidson (2001a, s. 198).

³ Davidson (2001b, s. 245–264).

⁴ Viz Mácha (2010).

jazykového významu jako něčemu, co může vysvětlit naši jazykovou praxi. Jazykový význam, alespoň v tradičním pojetí, je pořád reprezentace a ty Rorty odmítá. Co mu pak zbývá, jsou hrubá kauzální působení. Jelikož popsat komplikované kauzální vztahy mezi účastníky komunikace při vyslovení a chápání (metaforické) věty je prakticky nemožné, uchyluje se Rorty k tvrzení, že lidé zde jednají zcela náhodně. Metafory a jiné figury lze chápat jako impetus k změně jazyka. Pokud se jazyky mohou takto náhodně měnit, nic nebrání vzniku nového jazyka, který nebude přeložitelný do toho starého. Rortyho svérázná interpretace Davidsonových myšlenek o metaforách tak vede k popření jednoho z nejdůležitějších rysů Davidsonova pojetí jazyka. Autorka dochází přesně k tomuto závěru: „Zřejmé napětí mezi Rortym a Davidsonem v otázce podobnosti a odlišnosti slovníků zde nemohu odstranit a myslím, že ho odstranit nelze, tedy že zde mezi nimi existuje skutečný nesoulad.“ (s. 77)

Druhá část knihy *Nespoutaná slova* je věnována jazykovému idealismu a to u všech čtyř výše zmiňovaných autorů. Autorka si klade otázku, do jaké míry je možné Quina, Sellarse, Davidsona a Rortyho *obvinít* z jazykového idealismu. Tato otázka ale sugeruje, že zastávat jazykový idealismus je něco negativního. Jedná se o obvinění, z něhož by se tito myslitelé měli očistit – nebo autorka se o to alespoň pokouší. Není jasné, proč je pro autorku jazykový idealismus něco, čeho bychom se měli vzdát. Jisté je toto: Tito autoři sami sebe jako jazykové idealisty nechápali a pokud se v kontextu jejich myšlení mluví o idealismu, jedná se o interpretace třetích stran. Z toho ale plyne, že idealistické interpretace těchto autorů jdou nutně proti některým z jejich tvrzení. Realistické interpretace vždy budou konzistentnější s primárními texty. Už jen z tohoto důvodu bychom je mohli preferovat (nezávisle na našich osobních preferencích).

Nejprve je třeba vymezit, co se termínem „jazykový idealismus“ myslí. Autorka názorně ukazuje rozdíl mezi idealismem (bez přívlastku) a jazykovým idealismem. Jazykový idealismus se sestává z těchto dvou tvrzení: (1) Jazyk určuje mysl a (2) jazyk tvoří nebo konstruuje svět (s. 81). Tyto formulace jsou značně vágní a je třeba je upřesnit. Autorka rozlišuje několik druhů jazykového idealismu: (1) silný idealismus tvrdící, že neexistuje nic než jazyk; (2) jazyk konstruuje předměty z nějaké amorfní masy (ta ať má vlastní strukturu či nikoliv); (3) jazyk je poloprůsvitným materiálem, který dává tušit povahu skutečnosti. Autorka odmítá silný idealismus prvního typu. Její argumenty jsou ale stěží přesvědčivé. Ani silný jazykový idealismus nelze odmítnout v několika odstavcích. Myslím, že to v kontextu této knihy ani není potřeba. Těžko se najde někdo, kdo by tvrdil, že naši autoři byli idealisté v tomto silném smyslu. Další diskuse se tak bude týkat jazykového idealismu druhého nebo třetího typu. Autorka klade klíčovou otázku: „Zřejmě bude zásadní, jestli pojmu skutečnosti umíme dát smysl, který nebude spočívat ani v jazykovém tvoření nebo konstruování, ani v představách o nám nepřístupném ‚světě o sobě‘.“ (s. 85) Otázka tedy zní, zda dává smysl pojem amorfní masy (strukturované či nikoliv) nebo pojem světa, který vidíme

přes polopropustné médium. Je jen škoda, že autorka v další diskusi již mezi těmito dvěma druhy jazykového idealismu nerozlišuje.

Následující čtyři kapitoly jsou věnovány postupně jednotlivým filosofům. Autorka vždy vymezení ten či onen rys myšlení, který by mohl svádět k idealistické interpretaci. U Quina se jedná o doktrínu předmětů jakožto positů. Autorka poměrně podrobně zvažuje různá pro a proti idealistické interpretace, ale nedochází k jednoznačnému závěru: „Zdá se, že s využitím Quinových rozporuplných vyjádření by byla taková interpretace obhajitelná.“ (s. 99) V následující kapitole je východiskem Sellarsovo tvrzení, že veškeré uvědomování si druhů podobností a faktů je záležitostí jazyka. Autorka velmi podrobně probírá Sellarsovo pojetí jazyka a skutečnosti a zde dochází k jednoznačnějšímu závěru, že totiž „v tomto bodě nelze Sellarse ‚obvinit‘ z jazykového idealismu“ (s. 114). Ani slovo ale o tom, o jaký druh idealismu se jedná.

Sedmá kapitola je věnována Donaldu Davidsonovi. Ten by se za jazykového idealistu nikdy neoznačil, ale pokud se budeme spolu s autorkou ptát po povaze skutečnosti nezávisle na lidském pohledu, idealistická odpověď bude možná. Davidson (a po něm i Rorty) odmítá na tuto otázku odpovědět s poukazem, že je filosoficky nezajímavá. Jedna věc je ale odmítání odpovědi a jiná věc je demonstrace, že tento spor mezi jazykovým realismem a idealismem je filosoficky nepodstatný. O tom ale později. Autorka opět důkladně diskutuje Davidsonovy doktríny triangulace a anomálního monismu. Závěr ale není jednoznačný. Dalo by se říci, že Davidson jistou slabou formu jazykového idealismu zastával. Ani na konci kapitoly ale není zcela jasné, jak jeho pozici přesně vymežit.

Mnohá Rortyho vyjádření mohou naznačovat, že zastával alespoň slabou formu jazykového idealismu. Autorka cituje mimo jiné tento výrok: „pravda a skutečnost existují díky sociálním praktikám.“ (s. 130) Na druhou stranu Rorty skoro až nekriticky přijímá objektivitu kauzálního působení ve světě a mezi námi a světem. Toto vylučuje jazykový idealismus silného typu. Mohli bychom se dokonce ptát, jestli trvání na objektivitě kauzálního působení nepodkopává Rortyho antirepresentacionalismus. Dretskeho informační sémantika nebo Fodorova psychosémantika jsou příklady kauzálních teorií reprezentace. To neznamená, že bychom měli klást rovnítko mezi objektivní kauzalitou a representacionalismem. Je ale zřejmé, že objektivní kauzalita tak může být základem representacionalismu. Rorty zde ale problém nevidí a ani autorka jej nijak netematizuje.

Rortyho filosofický projekt spočívá ve zrušení veškerých (filosofických) distinkcí jako jsou duch a hmota, jazyk a skutečnost, subjekt a objekt atd. V tomto Rorty následuje Hegela. Rortymu jde ale o specificky pragmatické překonání. Každá distinkce je oprávněná pouze pragmaticky a z pragmatických důvodů může být také zrušena či zavržena. Distinkce mezi jazykovým idealismem a jazykovým realismem není výjimkou. Lze si představit situaci, kdy by tato distinkce byla nepotřebná a tedy

neplatná. Autorka na poměrně mnoha stranách předkládá pomyslnou diskusi mezi Rortym a realistou, který se jej snaží usvědčit z jazykového idealismu. Tato diskuse musí být pro čtenáře zdouhavá, jelikož Rorty nabízí pořád stejné pragmatické argumenty (které mají spíše formu doporučení). V posledku zůstane viset ve vzduchu, co je oním pragmatickým cílem či užitkem, na základě něhož Rorty posuzuje plauzibilitu té či oné filosofické pozice. Pokud je jím ukončení neplodných filosofických sporů, tak diskuse předvedená v osmé kapitole knihy *Nespoutaná slova* ukazuje, že pragmatické argumenty k žádnému zdárnému konci nevedou.

Jak je vidět, Davidson i Rorty odmítají diskusi mezi jazykovým idealismem a jazykovým realismem pouze s poukazem na to, že pro ně není zajímavá. Může se jednat o prosté vyhýbání se odpovědi, ale také i o náznak toho, že je něco špatně s touto diskusí samou. Již v rané fázi analytické filosofie se objevují myšlenky, že spor mezi realismem, idealismem a solipsismem je pouze verbální. Wittgenstein tvrdí ve svém *Traktátu*, že realismus splývá se solipsismem, jelikož pro naši vnější realitu a praxi se tím nic nemění. Později se Wittgenstein k problému vrací v tzv. *Velkém strojopise*: „Idealisté by chtěli jazyku vyčítat, že sekundární představuje jako primární a primární jako sekundární. Ale to jen v tomto nepodstatném případě, který nesouvisí s poznáním (pouze ‚jev‘). Mimo to náš běžný jazyk nerozhoduje o tom, co je primární a co sekundární.“⁵ Spor mezi idealismem a realismem je tedy sporem o to, zda jsou jazykové vlastnosti⁶ primární či sekundární. Tento spor ale nelze rozhodnout poukazem na náš běžný jazyk či na naši praxi. Idealista bude používat výrazy „skutečný strom“ a „zdánlivý strom“ či „přelud stromu“ stejně jako realista. Pak ale jsou pragmatická kritéria nepoužitelná. Spor mezi jazykovým idealismem a realismem nelze rozhodnout pouze pomocí pragmatických kritérií. To může znamenat dvojí: Jednak to může ukazovat, že pragmatická kritéria jsou nedostatečná a je třeba se poohlédnout po jiných kritériích. Toto ale Rorty vehementně odmítá. Pokud ale jsou pragmatická kritéria to jediné, co máme k dispozici, pak je tento spor z podstaty nerozhodnutelný, a tudíž nemá smysl v něm pokračovat. Rortyho úvahy zde budiž ilustrací. Podobné stanovisko nalezneme u dnešních deflacionistů. Kupříkladu Eli Hirsch tvrdí, že „otázky v ontologii (i jinde) jsou ‚pouze verbální‘ ve smyslu redukovatelné na volbu jazyka, pokud je splněna následující podmínka: Každá strana může plausibilně interpretovat druhou stranu tak, že věty, které tvrdí, jsou pravdivé v jazyce, ve kterém mluví.“⁷ Podle Hirsche jsou veškeré ontologické otázky verbální v tomto smyslu. Tady tedy nejde pouze o běžný jazyk (jako u Wittgensteina), ale také o filosofický jazyk. Všimněme si, že Rorty nepovažuje otázku jazykového idealismu za nesmyslnou, pouze nabízí alternativní

⁵ Wittgenstein (2005, s. 348), můj překlad.

⁶ Jazykové vlastnosti jsou u Wittgensteina *gramatické* vlastnosti, přičemž pojem gramatiky je zde užit velmi široce. Jedná se o jakékoliv vlastnosti charakterizující naše užití jazyka.

⁷ Hirsch (2009, s. 231), můj překlad.

způsobu vyjadřování, jak podotýká Dach (s. 135). Rorty tak převádí tvrzení realisty do svého slovníku, aniž by popíral, že realista nemluví pravdu ve svém vlastním jazyce. Tím ale Rorty naplňuje Hirschovu podmínku verbálního sporu.

Nakonec se zastavím u dvou drobných výtek k diskutované knize *Nespoutaná slova*. První se týká metody interpretace diskutovaných textů. Autorka často označuje některé pasáže či některá vyjádření diskutovaných autorů za „rétorické úlety“. Tady ale nejde o nastínění nějaké sofistované rétorické strategie. V autorčině interpretačním postupu je za rétorický úlet označeno vše, co nezapadá do její interpretace. Dlužno ale dodat, že autorka tento svůj postup reflektuje, bohužel jen v poznámce pod čarou v polovině knihy: „Je sporné, do jaké míry můžeme nějakého autora bránit tím, že některé jeho formulace se rozhodneme vzít přímočaře tak, jak jsou, a jiné prohlašujeme za pouze rétorické. Myslím si ale, že málokterý autor píše tak konzistentně [...], abychom uměli lehce sladit veškeré jeho vyjadřování do jednoho nerozporného celku. Vzhledem k tomu, že jsem si u Rortyho dovolila označit některé jeho formulace za ‚pouze‘ rétorické, neměla bych upírat tuto vstřícnost Quinovi.“ (s. 96) Obávám se, že tento postup nelze označit jako vstřícnost. Jistě je legitimní vybrat si z korpusu díla toho či onoho autora pouze jeden koherentní celek a zbytek díla upozadit. Tento postup ale musí být reflektovaný a náležitě zdůvodněný. Některá Rortyho vyjádření působí dojmem, že je snad nemohl myslet vážně a termín „rétorický úlet“ je přiléhavý. Mohli bychom se ale pokusit o zajímavější hypotézu: Rorty⁸ vědomě formuloval svá klíčová tvrzení záměrně radikálně či přehnaně. Důvodů pro takové počínání se nabízí několik: Hlavní myšlenka je lépe čitelná, pokud je formulována radikálně. Nebo Rortyho cílem nebylo formulovat precizní neprůstředelné teze, které by odolaly jakémukoliv protiargumentu. Jeho tvrzení tak mají spíše charakter pragmatických doporučení typu „zkusme se na věc podívat takto“. Radikální formulace tak nemusely být náhodné úlety, nýbrž součástí rétorické strategie. Pokud ale chce autorka brát Rortyho vážně (jak píše v Úvodu na s. 12), bylo by dobré se pokusit o komplexnější interpretaci, která by zahrnovala i reflexi Rortyho svérázného filosofického způsobu vyjadřování.

Má druhá výtka se týká častých vymezení vůči dílu I. Kanta. Rorty se vůči Kantovi vymezoval hojně a ne vždy přesně. Tyto nepřesnosti ale autorka nekriticky přejímá. Povšimněme si nejprve tvrzení na s. 44: „Pokud bychom tím chtěli navazovat na Kanta, mohli bychom říci, že po přijetí Quinových a Sellarsových názorů jsme přišli jak o pojmy, tak o názory, tedy o oba druhy kantovských reprezentací, pokud jsme od nich chtěli, aby sloužili [sic] jako nezpochybnitelný základ poznání.“ Ani pojmy, ani názory u Kanta jako nezpochybnitelný základ poznání neslouží. Kant totiž zakládá poznání na transcendentálních rozumových principech. Na s. 28 autorka píše: „Tato základní přesvědčení by podle Kanta vznikla procesem syntézy dvou reprezentací:

⁸ To do jisté míry platí i o Davidsonových textech ze 70. a 80. let.

názorů, které jsou nám dány světem, a našich [sic] vlastních pojmů a kategorií.“ Názory ale pro Kanta nejsou něco, co je nám dáno. Názory jsou syntetizovány smyslovostí, jedná se o představy jevů. V tomto případě ale autorka Rortyho tvrzení koriguje poukazem na Sellarsovu kritiku. Ten tvrdí, že „Kant dostatečně neodlišuje konceptuální a nekonceptuální reprezentace.“ (s. 29) Těto výtce nerozumím. Rozlišení mezi názory (nekonceptuální reprezentace) a pojmy (konceptuální reprezentace) je pro Kanta klíčové. Vymezuje jej na mnoha místech. Autorka se k tomuto tématu vrací ještě později na s. 38, bohužel nepřesná formulace se opakuje.

Mé celkové hodnocení knihy Stefanie Dach je pozitivní. Přechíst mnohdy nesourodé texty čtyř hlavních autorů spolu s množstvím sekundární literatury je počín hodný obdivu. Čtenáři se tak dostává přehled a kritické zhodnocení debaty, která je dnes stále aktuální (i když dnešní úvahy se ubírají mnoha jinými směry). Kniha vyšla v kontextu Marvanovy monografie *Realismus a relativismus*⁹, která vychází tento rok; autorka však měla text k dispozici a výrazně z něj (mnohdy kriticky) čerpala. Z textu knihy není na první pohled zřejmé, že čeština není autorčiným rodným jazykem. Drobné stylistické neobratnosti je třeba prominout. Jazyková úroveň knihy je i tak nadprůměrná. Kniha by si ale zasloužila ráznější editorský zásah, ať už od vědeckých recenzentů či od nakladatele. Mnohá tvrzení by šlo formulovat úderněji. Autorka je ve svých tvrzeních mnohdy příliš opatrná (knihy je plná frází „zdá se, že“, „nejspíš“, „možná, že“).¹⁰ Tento styl příkře kontrastuje s příliš sebevědomým stylem diskutovaných autorů.

Literatura

- Dach, S. (2013): *Nespoutaná slova. Richard Rorty, post-analytická filosofie a jazykový idealismus*. Vydavatelství ZČU, Plzeň.
- Davidson, D. (2001a): „On the Very Idea of a Conceptual Scheme.“ In Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford, s. 183–198.
- Davidson, D. (2001b): „What Metaphors Mean.“ In Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford, s. 245–264.
- Hirsch, E. (2009): „Ontology and Alternative Languages.“ In Chalmers, D., Manley, D. & Wasserman, R., eds. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford University Press, Oxford, s. 231–259.

⁹ Marvan (2014).

¹⁰ Ale i zde se najde opačný extrém. Na s. 44 autorka bez dalšího upřesnění sděluje, že se jí výklad Sellarsových a Quinových myšlenek v knize R. Šípa zdá velmi nepřesný. Taková nezdůvodněná tvrzení do akademického textu nepatří.

Mácha, J. (2010): *Analytische Theorien der Metapher. Untersuchungen zum Konzept der metaphorischen Bedeutung*. LIT Verlag, Berlin.

Marvan, T. (2014): *Realismus a relativismus*. Academia, Praha.

Wittgenstein, L. (2005): *The Big Typescript. TS 213*. Blackwell, Oxford.

Časopisy přijímající cokoli a časopis nepřijímající nic

Všichni vědci musí publikovat; všichni víme, že nejsou jiné alternativy než *publikuj a zmiz*. Ale vědců je čím dál víc: my vědci, kteří jsme zrovna nevynalezli lék proti AIDS, potřebujeme studenty, abychom ospravedlnili svoji existenci, takže přesvědčujeme mládež, že by měla studovat, a když se nám podaří ji protlačit až k PhD., máme další vědce, kteří potřebují publikovat, ale už není kde, protože odborné časopisy praskají ve švech. Jaké je řešení? Samozřejmě zřídit další časopisy!

To, že existují časopisy, jejichž úroveň není valná, všichni víme. To, že existují i časopisy, které se snaží z nastalé situace těžit a připravit publikaci chtivé vědce o jejich (obvykle nevelké) úspory, jsme již také zaznamenali (viz zpráva [Dravci mezi vydavateli v čísle 1 svazku 5 tohoto časopisu](#)). Jenže synergie množících se vědců potřebujících publikovat a akademických šmejdů, kteří se z toho snaží těžit, žene celou situaci do stále větších a netušenějších obrátek.

Jedním z důkazů je článek nedávno přijatý k publikaci v časopise s honosným názvem [International Journal of Advanced Computer Technology](#):

Get me off Your Fucking Mailing List

David Mazières and Eddie Kohler
New York University
University of California, Los Angeles
<http://www.mailavenger.org/>

Abstract

Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list.

your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list. Get me off your fucking mailing list.

Celé to vzniklo tak, že se doktor Vamplew z *Federation University Australia's School of Engineering and Information Technology* našťval, že mu neustále chodí

nabídky, aby publikoval v nějakých obskurních časopisech, a jejich odesílatelé nereagují na to, když po nich chce, aby ho odstranili ze svých adresářů a už mu nic neposlali. Už nevěděl, co s tím, a tak svou žádost vtělil přímo do názvu i do těla „článku“, který odeslal do jednoho z těch nejneodbytnějších časopisů. K jeho překvapení mu vzápětí přišlo nejenom potvrzení, že je článek přijat, ale i recenzní posudek:

International Journal of Advanced Computer Technology (Online)



<http://www.ijact.org>

Email: editor@ijact.org, submit_ijact@yahoo.in

REVIEW FORM

Paper ID	IJ0350030
Paper Title	Get me off Your Fucking Mailing List

NOTE: 1. Excellent 2. Very Good 3. Good 4. Fair 5. Very Poor

1. Appropriateness to
publish in IJACT

Option:	Excellent
---------	-----------

Bohužel, publikování článku bylo podmíněno zaplacením poplatku ve výši 150 dolarů, takže k němu nedošlo.

Myslím, že když už jsme se dostali *takto* daleko, měli bychom ocenit iniciativu některých vědců, kteří založili časopis jménem [Journal of Universal Rejection](#), tedy *Časopis všeobecného odmítání*. Ten se vyznačuje tím, že odmítá všechny příspěvky bez rozdílu. Na první pohled nesmyslný nápad, ale zvažte některé z výhod, které odeslání vašeho textu do takového časopisu má a na něž autoři na stránce časopisu upozorňují: můžete do něj poslat svůj rukopis, aniž byste se nervovali, jak to dopadne (víte dopředu, že nebude přijat) a navíc se můžete chlubit tím, že jste poslali svůj článek do časopisu, který je podle procenta přijatých příspěvků (0%) bezkonkurenčně nejprestižnějším existujícím periodikem!

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