

Filosofie

AT&T

8:46 PM



Life & Death



Meaning



Rules



Free will



Knowledge



Time

Dnes

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

ISSN 1804-0969

ROČNÍK PÁTÝ, ČÍSLO DVA, PODZIM 2013

OBSAH

Texty

- J. Stránský:* **Platón a Popper aneb Kritika jedné slavné kritiky** 3
- F. Jaroš:* **Evoluční psychiatrie: Problematická nabídka k evolučnímu pojetí duševních nemocí** 26
- T. Sobek:* **Caveat amator: Podvodné znásilnění** 50
- O. Horák:* **Filozofické poradenstvo – kritika** 62

Kritická stať

- H. Janoušek:* **Náš jazyk, můj svět: Postřehy k stejnojmenné knize** 87

Platón a Popper aneb Kritika jedné slavné kritiky¹

Plato and Popper or a Critique of one famous critique

Jiří Stránský

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni
Sedláčkova 38, 306 14 Plzeň
j.stransky@seznam.cz

Abstrakt/Abstract

Cílem této studie je představení základních tezí sociálně-politické filosofie Karla Raimunda Poppera (jak je zachycena zejména v dílech *Bída historicismu* a *Otevřená společnost a její nepřátelé*) a dále kritické zhodnocení aplikace těchto tezí při výkladu Platónovy filosofie. Je probíráno zejména Popperovo obvinění Platóna z tzv. „biologického historicismu“, dále jeho označení platónské teorie spravedlnosti jako „totalitní“ a v neposlední řadě jeho interpretace dialogu *Ústava* jakožto Platónova „politického programu“ určeného k přímé implementaci v praxi vyvoleným filosofem-králem. V druhé polovině této studie je pak nabídnuto alternativní čtení, v němž se Platónova *Ústava* vyjeví ve zcela odlišném světle, než v jakém ji vidí Popper.

The aim of this paper is to present the main theses of the socio-political philosophy of Karl Raimund Popper (mainly on the basis of his works *The Poverty of Historicism* and *The Open Society and its Enemies*) and to examine critically the application of these theses to Plato's philosophy. In particular it deals with Popper's accusation made against Plato of a so-called „biological historicism“, then with his labelling of Plato's theory of justice as „totalitarian“, and also with his interpretation of the *Republic* as Plato's „political programme“ which was designed for a direct implementation by a selected philosopher-king. A proposal of an alternative reading in which the *Republic* reveals itself in a totally different light is finally made in the second half of this paper.

Sira Karla Raimunda Poppera, hlavního představitele filosofického směru zvaného „kritický racionalismus“, bychom oprávněně mohli zařadit mezi nejvlivnější filozofy 20. století, a to nejen díky jeho přínosu na poli filosofie vědy, ale rovněž pro jeho

¹ Studie vznikla za podpory grantového systému Západočeské univerzity v Plzni v rámci projektu *Kritický racionalismus – jeho představitelé, klíčové problémy a vývoj* SGS-2013-055.

badatelskou činnost v rámci věd sociálních či politických. Kromě své *Logiky vědeckého bádání* se totiž Popper nesmazatelně zapsal do povědomí akademické obce také svými pracemi *Bída historicismu* a *Otevřená společnost a její nepřítelé*. V rámci této studie si nejprve velmi stručně představíme hlavní teze obou právě zmíněných děl a následně se již mnohem podrobněji budeme věnovat kritickému zhodnocení Popperovy dnes již klasické interpretace Platónovy *Ústavy* z prvního svazku *Otevřené společnosti*. Pokusíme se nejen upozornit na určité nedostatky Popperova čtení, ale také nabídnout možnou alternativu.

V díle *Bída historicismu*² Popper velmi důkladně představuje učení zvané „historicismus“, avšak pouze z toho důvodu, aby ho následně mohl se stejnou důkladností vyvrátit. Jelikož tento termín je autorovým neologismem, stojí za připomenutí, že jím Popper označuje

„[...] takovou pozici v sociálních vědách, podle níž je jejich hlavním cílem historická předpověď a podle níž tohoto cíle lze dosáhnout odhalením ‚rytmů‘ či ‚vzorců‘, ‚zákonů‘ či ‚trendů‘, skrytých pod povrchem historického vývoje.“³

Právě nastíněné rozlišení mezi „historickými trendy“ a „zákony historického vývoje“ patří mezi základní body výkladu.⁴ Zatímco určité historické trendy nepochybně existují, lze je odhalovat a na jejich základě činit dílčí predikce budoucího vývoje, něco takového jako „obecný a neměnný zákon veškerého historického vývoje“ dle Poppera neexistuje. Vědeckou teorii, jež by s jistotou předpovídala následující společenské události, tedy formulovat nelze. V Popperově knize *Conjectures and Refutations* můžeme ve prospěch tohoto tvrzení nalézt v zásadě dva spolu související argumenty: a) pokud by vůbec někdy a někde bylo možno učinit rozsáhlé historické proroctví na základě mnoha dílčími faktory podmíněném empirickém pozorování, muselo by se jednat o dobře izolovaný a neměnný systém; b) moderní společnost takovým systémem nepochybně není.⁵ Pro lepší pochopení uveďme názorný příklad. Předpokládejme, že bychom vcelku oprávněně na základě existujících historických trendů odvodili domnělý zákon o neustálém růstu a prohlubování lidského vědění a na tomto zákonu založili konkrétní historické proroctví. Podle Poppera by toto bylo zásadní chybou, neboť, jednoduše řečeno, nemůžeme z našeho postavení odhalit

² Stojí za zmínku, že název vznikl jako narážka na Marxův spis *Filosofie bídy*. Viz Popper (2008, s. 10).

³ Popper (2008, s. 12). Jeremy Shearmur upozorňuje, že „historicismus“ je pro Poppera (téměř v platónském smyslu) jakýmsi společným podkladem všech filosofických směrů, vůči kterým se vymezoval. Ve skutečnosti se tedy jedná o velmi nesourodou směs různých idejí, o kterých bychom mohli říci, že na první pohled snad nemají téměř nic společného. Viz Shearmur (2002, s. 41).

⁴ Pro podrobný výklad viz Popper (2008, s. 86–96).

⁵ Popper (2002, s. 339). Srov. taktéž Corvi (2005, s. 54).

všechny možné varianty budoucího vývoje⁶, z nichž některé by tento námi formulovaný zákon mohly snadno zrušit – např. nástup totalitní vlády, která vyhlásí svoji oficiální ideologii a zamezí dalšímu svobodnému vědeckému bádání. Jiná historická proroctví pro svoje selhání ani nevyžadují takto drastickou změnu, ale mohou selhat jednoduše díky autorově nesprávné interpretaci aktuálních historických trendů (jako příklad budiž uvedeno Marxovo proroctví o stále narůstajícím bohatství kapitalistů a stále narůstajícím zbídačováním pracujícího lidu, kterému se Popper věnuje v rámci druhého svazku své *Otevřené společnosti*).

S tímto úzce souvisí další Popperova výtka, tentokrát zaměřená více na praxi. Historicista, jelikož se domnívá, že odhalil budoucí běh dějin, má sklony k tomu, aby praktikoval tzv. „utopické sociální inženýrství“ – proti tomuto pojetí Popper klade důraz na tzv. „dílčí“ nebo „postupné sociální inženýrství“.⁷ První způsob spočívá v tom, že jsme sami přesvědčeni, že známe jakési obecné Dobro, resp. „záměr dějin“, a toto Dobro se snažíme uskutečnit, resp. k naplnění tohoto záměru vlastními silami dopomoci. Toto však zpravidla končí katastrofou, neboť znalost Dobra či záměru dějin jsou vždy pouze ilusorní.⁸ Popper píše:

„Sociální kritika a sociální ideály byly korunovány úspěchem pouze tam, kde se lidé naučili respektovat názory odlišné od jejich vlastních a být střízliví a realističtí ve svých politických cílech: tam, kde se naučili, že pokus vytvořit Království nebeské na zemi může snadno vyústit v to, že naši zemi naopak přetvoří v peklo pro naše druhy.“⁹

Popperova alternativa postupného sociálního inženýrství spočívá, jak autor na mnoha místech vytrvale opakuje, nikoli ve snaze realizovat pozitivní ideál, ale naopak ve snaze

⁶ Jako zajímavou analogii k tomuto pojetí bychom mohli uvést aristotelskou koncepci ontologicky podmíněné nahodilosti v sublunární sféře, která tvoří rámec pro veškeré naše jednání. Aristotelés hájí, že pro úspěšné jednání v našem světě nedostačuje pouze ἐπιστήμη (věda, vědění, teoretická znalost), ale je nutná také tzv. φρόνησις (rozumnost) – ἐπιστήμη by dostačovala pouze za předpokladu, že by byl svět bezzbytku obecně, resp. teoreticky, uchopitelný a neexistovaly by jedinečné, čistě teoreticky neodhalitelné, případy. Takovým ovšem není. Stejně tak u Poppera je nemožnost rozsáhlých historických proroctví založena v neuchopitelnosti společenského světa ve všech jeho aspektech pouhou vědou. Pro podrobný výklad viz Aubenque (2003, s. 78–113).

⁷ Viz Popper (2008, s. 39–41 a 51–64).

⁸ Jeremy Shearmur výstižně hovoří o „Charybdě utopického sociálního inženýrství“ – Shearmur (2002, s. 42).

⁹ „Social ideals and social criticism were crowned by success only where people had learnt to respect opinions that differ from their own, and to be sober and realistic in their political aims: where they had learnt that the attempt to create the Kingdom of Heaven on earth may easily succeed in turning our earth into a hell for our fellow men.“ – Popper (1992, s. 147) (překlad J.S.). Srov. taktéž Popper (2011, s. 172): „Dokonce i ti, kdo chtějí s nejlepšími úmysly vytvořit nebe na zemi, z ní udělají jen peklo – takové peklo, jaké svým bližním dokáže připravit pouze člověk.“

odhalovat dílčí nedostatky stávajícího systému a skrze jejich eliminaci zmírňovat míru utrpení lidských bytostí.¹⁰

Skrze tematiku sociálního inženýrství se plynule dostáváme k pro naše potřeby stěžejnímu Popperovu dílu *Otevřená společnost a její nepřítelé*, které je více než cokoli jiného pokusem o aplikaci myšlenek z *Bídy historicismu* na filosofie konkrétních myslitelů.¹¹ Jak jsme již avizovali výše, zaměříme se v rámci této studie pouze na rozbor první svazku *Otevřené společnosti*, který obsahuje známý Popperův „útok“ na Platóna, a necháme tak stranou rozbor Hegelovy a Marxovy filosofie, jenž je obsahem svazku druhého. V Popperově interpretaci je Platónova *Ústava* především zoufalým pokusem reakčního filosofa postavit se pokrokovým tendencím své doby (representovaným představitelem tzv. „velké generace“¹², k níž patřili například Prótagoras, Sókratés či Periklés) směřujícím k ustavení tzv. „otevřené společnosti“ a zároveň snahou tyto tendence zastavit a vrátit tak společnost zpět do její původní tribální, resp. uzavřené, formy.¹³ Hlavní směry Popperovy kritiky jsou namířeny jednak na to, co autor nazývá „zákon degenerace“¹⁴, dále na Platónovu teorii spravedlnosti a v neposlední řadě na jeho koncept filosofa-krále. Všechny tři si nyní stručně přiblížíme.

Obecný „zákon degenerace“ je pro Poppera typickým produktem historicistického myšlení a má kořeny v Platónových osobních životních zážitcích – žil v období politických válek, byl svědkem rozpadu kmenového uspořádání společnosti, hrůzných skutků tyranie i po ní nastoupivší demokracie (odsouzení Sókrata) a Peloponéské války se spartským rivalem.¹⁵ Tyto zážitky následně vtělil do své filosofie – ve zmiňované

¹⁰ K rozdílu mezi utopickým a dílčím sociálním inženýrstvím viz taktéž Popper (2011, s. 162–169). Není bez zajímavosti, že Popper shledává analogii mezi tímto důrazem na dílčí sociální inženýrství a svojí metodou falsifikace, již představuje v *Logice vědeckého bádání*. Stejně jako cílem falsifikace prý není dosažení absolutních pravd, ale eliminace teorií nepravdivých, cílem dílčího sociálního inženýrství není dosažení absolutního dobra na zemi, ale eliminace či zmírnění lidského utrpení. Viz Popper (2011, s. 302, pozn. 2).

¹¹ Poměrně kuriosním faktem je, že celá *Otevřená společnost* vznikla jako původně nezamýšlený důsledek několika poznámek týkajících se Platónovy *Ústavy* obsažených v *Bídě historicismu*. Popper píše, že tyto poznámky byly pro některé z jeho přátel natolik matoucí, že je musel dalekosáhle rozvést a nakonec vyjmout z původního díla a po ještě hlubším rozpracování z nich vytvořit samostatný spis. Viz Popper (1995, s. 110).

¹² Pro podrobný výklad učení a postojů „velké generace“ viz Popper (2011, s. 188–203).

¹³ K termínům „otevřená společnost“ a „uzavřená společnost“ viz Popper (2011, s. 206, pozn. k Úvodu, s. 313, pozn. 6).

¹⁴ Viz Popper (2011, s. 32): „Postulováním zákona historického vývoje shrnul Platón své sociální zkušenosti přesně tak jako jeho historický předchůdce [tzn. Hérakleitos]. Podle tohoto zákona [...] je *veškerá sociální změna zkázou, rozkladem či degenerací*.“ Samotný termín „zákon degenerace“ se objevuje jen o několik řádků dále.

¹⁵ Viz Popper (2011, s. 31). Zdá se, že Popperovou běžnou praxí (kterou však nikde ani slůvkem neobhájí) je využívání historických souvislostí jako základního hermeneutického klíče k libovolné filosofii. Jsem přesvědčen, že takovýto postup je neobhájitelný. Nemůže samozřejmě být pochyb o tom, že aktuální společenské poměry mají nezanedbatelný vliv na jakéhokoliv autora, nicméně zpětná rekonstrukce konkrétní podoby tohoto vlivu nemůže nikdy být ničím víc než pouhou více či méně

Ústavě například nacházíme popis postupného úpadku státních forem od timokracie, přes oligarchii a demokracii až k tyranii, v mýtu dialogu *Politikos* pak vidíme rovněž popis úpadku, který se děje v období Diovy vlády nad světem (tzn. v Platónově současnosti). Z tohoto zákona Popper následně vyvozuje Platónovu snahu zastavit veškerou změnu. Každá změna může totiž vést pouze k další a větší degeneraci a zhoršení stávajících podmínek.

„Stručně řečeno, Platón učí, že změna je zlá a že klid je božský.“¹⁶

Ztělesněním absolutní petrifikace, zastavením veškeré změny, pak má být Platónova ideální obec, v níž, dle Poppera, vládci praktikují na „vědeckých“ základech založenou eugeniku, jež vede ke šlechtění dokonalé vládnoucí rasy. Zmíněný úpadek státních forem byl tak zapříčiněn tím, že vládci udělali chybu v eugenických výpočtech:

„[...] nevystihnou výpočtem doby zdárné plodnosti a neplodnosti [...] a budou někdy způsobovati plození dětí vnevhod“ (*Resp.* 546b).¹⁷

Popper z toho vyvozuje:

„Dějiny pádu prvního či dokonalého státu nejsou totiž ničím jiným než dějinami biologické degenerace lidské rasy.“¹⁸

Platónova teorie spravedlnosti, podle níž má každý v obci „konat to své“ (τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον πράττειν) (*Resp.* 441d) – zásadní to bod Platónova „politického programu“ – je pro Poppera pouhou maskou pro ustavení fixní třídní nadřazenosti.¹⁹ Takovéto pojetí spravedlnosti je označeno jako totalitní, antirovnostářské a typické pro uzavřenou společnost. Platón se, dle Popperovy radikální teze, pokusil znovu definovat tradiční pojem spravedlnosti, a to takovým způsobem, že jako spravedlnost mělo být chápáno to, co v tradičním pojetí tvořilo její pravý opak – nespravedlnost.

arbitrární spekulací. Netvrdím, že poukaz na historické souvislosti nelze využít například pro finální potvrzení vlastní hypotézy, ale rozhodně se nemůže jednat o základní východisko jakékoli interpretace – tím musí vždy zůstat rozbor relevantních dochovaných textů daného myslitele. V Popperově případě má tento postup navíc ještě další neblahé následky – celou Platónovu (i Hérakleitovu) filosofii (včetně například metafyzických spekulací) zplošťuje na pokus o vyrovnání se s aktuální společensko-politickou situací.

¹⁶ Popper (2011, s. 48).

¹⁷ Popper totiž vychází z poněkud matoucího předpokladu, že obec rekonstruovaná v *Ústavě* dle Platóna skutečně kdysi ve vzdálené minulosti existovala – pouze s tím rozdílem, že vládci „prvního či přirozeného státu“ nebyli „školenými filozofy“ (a tudíž učinili chybu v eugenických výpočtech, čímž byla zahájena historická degenerace státních forem), zatímco vládci Platónovy ideální obce jsou „školeni v matematice a dialektice“ a „zasvěceni do vyšších mystérií eugeniky“ (a tudíž jsou schopni se chyby ve výpočtech vyvarovat a platónská obec zůstává dokonale petrifikována) – viz Popper (2011, s. 90). Ke kritice tohoto předpokladu se dostaneme v další části této studie.

¹⁸ Popper (2011, s. 90).

¹⁹ Srov. Corvi (2005, s. 57). Namísto „třídní nadřazenost“ bychom snad mohli použít také termín „rasová nadřazenost“, neboť pojem třídy a pojem rasy v Popperově výkladu Platóna, jak se zdá, splývají v jedno.

„Nemůžeme ani pochybovat o tom, že *Ústava* směřuje k překroucení této víry [ve spravedlnost] a jejímu nahrazení vírou přímo opačnou. [...] Platón věděl velmi dobře, co dělá. Rovnostářství bylo jeho úhlavním nepřítelem, a šlo mu o to, aby je zničil.“²⁰

Zatímco rovnostářské pojetí (se kterým se Popper ztotožňuje) akcentuje prosazování spravedlnosti primárně se zaměřením na konkrétního jedince, což znamená rovné zacházení se všemi lidmi i přes jejich odlišnosti, antirovnostářské, kolektivistické či totalitární pojetí (které Popper připisuje Platónovi) akcentuje prosazování spravedlnosti primárně na úrovni určitého celku (státu či obce v našem případě), což dle Poppera vede naopak k radikální nespravedlnosti v prvním uvedeném významu. Viz:

„[...] Platón ztotožňuje spravedlnost s principem třídní nadvlády a třídních výsad. Neboť princip, že by si každá třída měla hledět svého, znamená stručně a bez obalu, že *stát je spravedlivý, jestliže vládce vládne, jestliže dělník pracuje a otrok otročí*.“²¹

Útok na koncept filosofa-krále jde ještě do větší hloubky. Jak Popper vytrvale tvrdí, sama otázka po tom, *kdo* by měl vládnout, je špatně položena a je třeba ji nahradit otázkou, *jak* by se mělo vládnout, resp. jak uspořádat politické instituce tak, aby i špatný vladař nemohl nadělat příliš mnoho škod.²² I pokud bychom však otázku přijali tak, jak je formulována, nevyhneme se další kritice. Pro Poppera je nepřijatelná například už samotná Platónova redefinice pojmu „filosof“ – je prý opuštěn sókratovský koncept pokorného hledače pravdy vědomého si vlastního nevědění a filosof začíná být chápán naopak jako „hrdý vlastník moudrosti“²³. V neposlední řadě pak Popper obviňuje Platóna z veřejně nedeklarované ctižádostivosti, neboť se mu jeví nanejvýš pravděpodobným, že za vhodného kandidáta na post tohoto filosofa-krále, hrdého vlastníka moudrosti, nepovažuje nikoho jiného než sám sebe.²⁴ První svazek *Otevřené společnosti* tedy uzavírá Popperův finální odsudek Platóna, jenž prý svojí filosofií zradil sókratovské ideály a ve snaze tuto zradu zamaskovat měl dokonce tolik drzosti, že pokračoval v užívání postavy Sókrata jako protagonisty svých dialogů.²⁵

Před tím, než se budeme věnovat kritickému rozboru těchto tří témat, považujeme za vhodné učinit dvě výtky vůči Popperově práci, které jsou poněkud obecnějšího charakteru. První se týká záměru, s nímž Popper od samého začátku k Platónovu textu přistupuje. Je zcela zřejmé, že jeho cílem není snaha o nezaujatou interpretaci textu

²⁰ Popper (2011, s. 100–101).

²¹ Popper (2011, s. 98).

²² Tamt., s. 127–128.

²³ Tamt., s. 139.

²⁴ Tamt., s. 160.

²⁵ Viz Popper (2011, s. 198).

velkého myslitele, ale pravý opak – Popper totiž Platóna vnímá jako praotce moderních totalitních režimů, a tak ho od samého začátku, vulgárně řečeno, prostě „nemá rád“, což je dále umocněno téměř všeobecnou adorací tohoto filosofa ze strany ostatních badatelů. Popper tak pravděpodobně cítí naléhavou potřebu všem konečně „otevřít oči“ a odhalit Platónovu hanebnost, po staletí pečlivě skrytou díky brilantní literární formě. Popperova nenávisť k totalitním režimům je z důvodu jeho osobní životní zkušenosti samozřejmě více než pochopitelná, ovšem jako východisko interpretace téměř dva a půl tisíce let starého textu rovněž zcela nemístná a kontraproduktivní. Jak si správně všímá Jeremy Shearmur, primárním cílem *Otevřené společnosti* je kritika myšlenek, které byly velmi vlivné v době Popperova života, a nikoli pouze teoretický výklad starých textů.²⁶ I když Popper sám by si samozřejmě stál za správností svých výkladů také ve smyslu čistě teoretické interpretace, skutečnost je taková, že Platón a jeho texty nejsou pro Poppera cílem o sobě, ale spíše prostředkem kritiky jistého typu myšlení. Domníváme se, že takovýto přístup nejen v případě Platóna, ale také jakéhokoli jiného filosofa je už sám o sobě velkou překážkou pro adekvátní porozumění jeho myšlenkám a dílu.

Druhá výtku se týká Popperova přístupu k samotnému Platónovu textu. Popper totiž zcela ignoruje filosofickou relevanci dramatické stránky Platónových děl a postavu Sókrata chápe zcela jednoduše jako tlumočníka Platónových názorů.²⁷ Tak filosoficky komplexní a mnohvrstevnaté dílo, jakým *Ústava* bezpochyby je, je tak Popperem zploštěno na pouhý Platónův „politický manifest“²⁸ či „politický program“²⁹. Na pochopení Sókrata jakožto Platónova mluvčího není samo o sobě nic nepřipustného, ale tento postoj, stejně jako jakýkoli jiný, je nutno přesvědčivě obhájit a nikoli jen zcela automaticky a bezproblémově přijmout, jak to činí Popper.³⁰ Ze současných badatelů se

²⁶ Viz Shearmur (2002, s. 37).

²⁷ Existují sice i vzácné výjimky, kdy Popper dramatickou stránku Platónova pojednání určitým způsobem reflektuje, avšak po tom, že by si Popper uvědomoval její filosofickou relevanci, opět není ani stopy. Namísto toho opět prosakuje na povrch jeho antipatie k Platónovi. Máme na mysli například výklad o Sókratovu „objevu spravedlnosti“. Popper si všímá, že mu předchází Sókratova „zdlouhavá předmluva“, jež prý ale nemá jiný cíl než „ukolébat čtenářovy kritické schopnosti“. Platónův „teatrální verbální ohňostrojí“ tedy přinejmenším v tomto případě není pro Poppera ničím jiným než pokusem zdatného manipulátora o „zakrytí slabosti své argumentace“ a „odvrácení pozornosti od intelektuální ubohosti dialogu“. Viz Popper (2011, s. 105–107).

²⁸ Viz Popper (2011, s. 158).

²⁹ Viz název celé kapitoly začínající na Popper (2011, s. 94).

³⁰ Někdo by snad mohl namítnout, že v této kritice jsme k Popperovi nespravedliví, neboť v roce 1945, kdy *Otevřená společnost* vyšla poprvé, byl takovýto způsob čtení platónských dialogů něčím zcela samozřejmým a alternativa v podstatě neexistovala. To je do značné míry oprávněné, ale s přihlédnutím k tomu, že *Otevřená společnost* vyšla za Popperova života ještě v mnoha dalších vydáních, v rámci kterých Popper práci dále editoval, přidával různé dodatky či rozvíjel již tak úctyhodný poznámkový aparát, nelze tuto námitku přijmout. Popper mohl například jednoduše připsat dodatek, v němž by toto své základní metodologické východisko dodatečně obhájl, avšak nic takového se nestalo. Přitom stojí za zmínku, že již v roce 1962 publikuje Leo Strauss svoji dnes již klasickou studii *Obec a člověk*, v níž přistupuje k *Ústavě* způsobem, který má velmi blízko k modernímu tzv. „dramatickému čtení“ Platónových dialogů. V diametrální opozici k Popperovu čtení je například následující Straussovo tvrzení:

proti Popperově čtení *Ústavy* explicitně vymezuje například Arlene Saxonhouse.³¹ Autorka si všímá, že *Ústava* je dialog *narativní* (vyprávěný) a že tudíž obsahuje dvě odlišné roviny – na první z nich figuruje Sókratés, jenž celý „příběh“ *Ústavy* někomu vypráví (nevíme komu), druhou pak tvoří děj Sókratova vyprávění se všemi postavami, které v dialogu vystupují, se scénou Kefalova domu, atd. Saxonhouse dále upozorňuje, že mezi těmito dvěma rovinami existuje určitá tense – zatímco „druhý Sókratés“ v rámci své ostré censure umění v rámci ideální obce například zakazuje možnost, aby umělec pomocí přímé řeči napodoboval nežádoucí jednání, „první Sókratés“ bez okolků hovoří ústy všech zúčastněných postav včetně Thrasymacha, jednoho ze svých nejradikálnějších odpůrců. Zatímco tedy Popper činí proti Platónovi známou výtku, že pro totalitní režim své obce by byl nucen zamezit působení i svému učiteli, „historickému“ Sókratovi³², Saxonhouse oprávněně tvrdí, že je to Sókratés jakožto literární postava, kdo z ideální obce takto vylučuje sám sebe!³³ Byl snad Platón natolik nepozorný, že mu (stejně jako Popperovi o mnoho století později) unikla tato „drobnost“? Máme dobré důvody domnívat se, že nikoliv. Jako mnohem pravděpodobnější se jeví možnost, že *Ústavu* nebude možné číst jako prostý Platónův „politický program“ či „politický manifest“. Nyní však uzavřeme tuto stručnou odbočku a vraťme se k postupnému prozkoumání třech výše zmíněných hlavních bodů Popperova útoku na Platóna. Uvidíme, že k otázce po adekvátnějším výkladu *Ústavy* se vzápětí dostaneme znovu.

První bod Popperova útoku je obsažen v kapitole nazvané „Platónova deskriptivní sociologie“³⁴. Faktem, který čtenáře téměř okamžitě udeří do očí, je Popperova tendence Platónovi připisovat víru v existenci určitých společenských *zákonů*. Vedle již

„Je jasné, že spisovatel se zcela skrývá i tehdy, když [...] nechává vyprávět jednu ze svých postav. Podle Platónova Sókrata bychom pak museli říct, že sám Platón se zcela skrývá ve svých dialozích. Neznamená to, že Platón tajil své jméno; vždy bylo přece známo, že autorem platónských dialogů je Platón. Znamená to ale, že Platón skrývá své názory. Z toho můžeme vyvodit další závěr, totiž že platónské dialogy jsou dramata, i když dramata v próze. Pak se ovšem jako dramata musí číst. Žádné z výroků postav nemůžeme připsat Platónovi, leda s velkou obezřetností.“ – Strauss (2007, s. 67). Rozdělení interpretů podle toho, zda chápou literárního Sókrata spíše jako tlumočníka Platónových názorů nebo spíše jako součást Platónovy dramatické fikce, trvá v zásadě až do dnešní doby. Například Angelo Corlett se tento rozdíl snaží pevně terminologicky zakotvit, a hovoří tak o rozdílu mezi tím, co nazývá „Theoretical Interpretation“ (postoj, podle něhož nám Platón ve svých spisech jednoduše sděluje svá přesvědčení, své teorie či doktríny) a „Socratic Interpretation“ (postoj, podle něhož byl Platón přesvědčen o tom, že ve filosofii má dialog klíčový význam, a tudíž nelze z jeho děl jednoduše extrahovat izolované, domněle Platónovy, názory a doktríny). Viz Corlett (1997, s. 423–425).

³¹ Viz Saxonhouse (2009, s. 728–753). Saxonhouse se kromě Poppera vymezuje taktéž proti Straussovi, nicméně polemika se Straussem není předmětem této studie, a tak ji záměrně necháváme stranou.

³² Popper (2011, s. 198): „V Platónově státě by Sókratés nejspíš vůbec nedostal příležitost veřejně se bránit; určitě by byl předán tajné noční radě, aby se ‚ujala‘ jeho nemocné duše a aby ji nakonec potrestala.“

³³ Viz Saxonhouse (2009, s. 741).

³⁴ Viz Popper (2011, s. 46–93).

zmiňovaného „zákonu degenerace“ se jedná například o „zákon sociálního rozkladu“, „zákon politických revolucí“, „zákon historického údělu“, atp. Z *Bídy historicismu* již víme, že pro Poppera je klíčový rozdíl mezi historickými zákony a historickými trendy, a tak, pokud chceme mít z Platóna vzorného historicistu, musíme mu víru v určité zákony společenského vývoje nutně připsat. Proto Popper píše:

„Nuže vidíme, že z Platónovy teorie idejí vyplývá určitý *trend* vývoje měnícího se světa. Tento trend vede k *zákonu*, podle něhož se u všech věcí na světě musí průběžně zvětšovat zkazitelnost.“³⁵

Domníváme se, že tato myšlenka je více než co jiného Popperovým zbožným přáním, a není náhodou, že své tvrzení nepodporuje žádným odkazem na primární text. Lze sice souhlasit s tím, že „jistý trend vývoje měnícího se světa“ můžeme při troše dobré vůle z Platónových dialogů snad doopravdy vysledovat, avšak proč by tento trend měl ve skutečnosti být věčným a bezvýhradně platným zákonem, zůstává záhadou.³⁶

Avšak problém fiktivních společenských zákonů nechme stranou a přejděme k souvisejícímu a mnohem zajímavějšímu problému Platónových eugenických opatření. Popper, zdá se, rekonstruuje Platónovo uvažování zhruba následujícím způsobem: 1) veškerá změna vede k úpadku, a proto je třeba vytvořit dokonale petrifikovanou obec; 2) obec bude stabilní pouze za předpokladu, že nebude docházet k rozbrojům ve vládnoucí třídě; 3) aby k těmto rozbrojům nedocházelo, musí stále vládnout jen ti nejlepší; 4) vládu nejlepších lze garantovat jen důsledným dodržováním přísných eugenických pravidel, jež jsou zachycena ve slavném platónském *čísle* (často nazývaném také „svatební číslo“) (viz *Resp.* 546a–547a). Nauce o čísle připisuje Popper enormní význam:

„To je základ jeho [Platónovy] historicistické sociologie, zejména základního zákona sociálních revolucí [...] Vidíme, že Platónův idealistický historicismus nakonec nespočívá na duchovním, nýbrž na biologickém základě, spočívá na svého druhu metabiologii lidského rodu. Platón [...] byl také prvním, kdo přišel s biologickou a rasovou teorií sociální dynamiky a politických dějin.“³⁷

Jako mnoho věcí však ani problematika platónského čísla nemá tak jednoznačné řešení, jak by se z Popperova výkladu mohlo zdát. Svědčí o tom mimo jiné poměrně překvapivý fakt, že velké množství moderních komentátorů *Ústavy* tuto problematiku jednoduše vynechává a soustředí se až na výklad o jednotlivých formách úpadkových režimů, jenž bezprostředně následuje. Pokud bychom zapátrali hlouběji v minulosti, je

³⁵ Popper (2011, s. 48) (kursiva J.S.).

³⁶ Ke kritice tohoto bodu Popperova výkladu viz také Taylor (1999, s. 285–286).

³⁷ Popper (2011, s. 92).

třeba vyzdvihnout klasický komentář Jamese Adama (který ostatně i Popper hojně využívá), v němž se autor snaží provést jakýsi velice komplikovaný výpočet.³⁸ Zásadní otázkou však zůstává, zda je pasáž o čísle třeba vzít doslovně (jak to činí Popper či Adam) a vyvozovat z ní závěry o Platónově „biologickém historicismu“ a „rasové teorii sociální dynamiky“, anebo zda je možno při resignaci na prvoplánové povrchní čtení odhalit význam zcela odlišný. Snahu po odhalení jiného smyslu celé pasáže podporují také interpretace některých dalších významných badatelů, kteří platónské číslo jednoduše neberou vážně: Stanley Rosen jej označuje za „očividně ironický výpočet“ (obviously ironical calculation)³⁹, Seth Benardete používá do češtiny obtížně přeložitelnou a poměrně humornou frázi „mumbo-jumbo of ‚the nuptial number‘“⁴⁰ a dokonce i autor formátu Williama Guthrieho tvrdí, že se „Platón baví pedantskou teorií jakéhosi ‚eugenického čísla‘“⁴¹. V této studii se kloníme k názoru tří právě zmíněných badatelů a v průběhu následujícího výkladu se pokusíme objasnit proč.

Vraťme se nejprve k výše uvedené otázce po adekvátnějším chápání *Ústavy* – pejte se, čím doopravdy *Ústava* je, když jsme odmítli Popperem navrhovanou možnost číst ji jako „politický program“ či „politický manifest“. Tvrdíme, že více než čímkoli jiným je *Ústava* brilantně napsanou a do detailu promyšlenou *dramatickou fikcí*, myšlenkovým experimentem⁴², v němž se odehrává zkoumání spravedlnosti (a následně také nespravedlnosti), a to primárně na úrovni jednotlivé duše, sekundárně pak sice ve větším měřítku, avšak *analogicky* (!) na úrovni obce.⁴³ Obec z *Ústavy* tedy vlastně není skutečnou obcí, tzn. nemá, dle našeho názoru, předobraz v žádné historicky reálné obci (jak se domnívá Popper)⁴⁴, ale je v podstatě jakousi „velkou duší“. „Jest vystavena na nebi jako vzor“ (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται) (*Resp.* 592b), který se ale nenachází nikde na zemi. Již zmíněná Arlene Saxonhouse tvrdí, že vše v „ideální obci“ je Sókratem-vypravěčem záměrně zploštěno do elementární jednoduchosti jednoho jediného rozměru. Každý může ovládat pouze jednu specializaci, v komplexních básnických dílech Homéra je při povrchní interpretaci záměrně

³⁸ Viz Adam (2009, s. 204–210). Adamův výklad reprodukuje také František Novotný v českém překladu v pozn. 158.

³⁹ Rosen (2005, s. 307).

⁴⁰ Benardete (1989, s. 191).

⁴¹ Guthrie (1975, s. 528): „[...] Plato amuses himself with a pedantic theory [...] of a certain ‚eugenic number‘“ (překlad J.S.).

⁴² Jako o myšlenkovém experimentu hovoří o *Ústavě* taktéž Kenneth Dorter či Christopher Rowe. Viz Dorter (2006, s. 269), resp. Rowe (1988, s. 5).

⁴³ Celý výklad o obci Sókratés zavádí jako *pomůcku* při hledání spravedlnosti, neboť „obec je něco většího než jednotlivý člověk“, a tak na její úrovni bude hledání spravedlnosti jednodušší, stejně tak jako je jednodušší přečíst větší písmena nežli menší (viz *Resp.* 368c–369b).

⁴⁴ Popper (2011, s. 37): „Za třetí je [Platón] přesvědčen, že *model* či *originál* jeho dokonalého státu lze nalézt ve vzdálené minulosti, ve zlatém věku, který byl na úsvitu dějin, neboť jestliže se svět v čase rozkládá, pak nutně nalézáme tím větší dokonalost, čím dále jdeme do minulosti.“

vyzdvižen pouze jeden rozměr, na jehož základě je odmítnuto dílo jako celek (zde opět jako by Platón byl sám proti sobě, neboť výklad jeho dialogů se musí vždy odvíjet od objevu jejich komplexity a mnohvrstevnatosti).⁴⁵ A konečně ony tři třídy v obci jsou pouhou hypertrofií platónské tripartitní psychologie.⁴⁶ V tomto bodě můžeme snad částečně souhlasit s Popperem, který tvrdí, že Platón zastává „biologickou či organickou teorii státu“⁴⁷, avšak ještě výstižnější by bylo tvrdit, že Platón zde představuje v silném smyslu *psychologickou* teorii státu, resp. obce. Nutno však poznamenat, že na rozdíl od Poppera se nesnažíme tuto teorii vydávat za součást, řekněme, Platónových obecnějších politických názorů či přesvědčení, pouze konstatujeme, že obec, *tak jak je představena v Ústavě*, je ve svém základě „duší ve velkém“, nic více ani nic méně.

V tomto světle snad bude dávat větší smysl i Platónova teorie spravedlnosti. Popper má v podstatě pravdu, když tvrdí, že tato teorie je totalitní, a tudíž antirovnostářská, kolektivistická, atd., avšak v daném kontextu je snad zřejmé, proč tomu tak být musí. Vše se totiž opět odvíjí primárně od psychologických základů. Pokud bychom si udělali malý exkurs do dialogu *Faidros*, kde je rovněž představena tripartitní psychologie, shledáme, že požadavky na jednotlivou duši se zde shodují s tím, co čteme v *Ústavě* (byť se zde o spravedlnosti explicitně nehovoří). Duše je zde představena jako srostlina vozataje (rozum, νοῦς), bílého koně (vznětlivost, θύμος) a černého koně (žádostivost, ἐπιθυμία), přičemž role jsou jednoznačně rozdělené – vozataj musí vládnout a mít vše pod kontrolou, bílý kůň musí být vozatajovi nápomocen

⁴⁵ Viz Saxonhouse (2009, s. 738–739). Z jiného, avšak souvisejícího hlediska se censura poesie stává zcela pochopitelnou. Pokud si uvědomíme, že hlavním kritériem jejího hodnocení v inkriminované pasáži II. knihy *Ústavy* není umělecká hodnota, nýbrž vliv na výchovu dětí (srovnejme například s dnešní dobou, kdy běžně dětem zakazujeme například sledovat určité filmy, které by mohly mít negativní vliv na jejich vývoj, i přesto, že je sami můžeme považovat za umělecky hodnotné). Tento fakt navíc dále objasňuje i Sókratovo záměrné zploštění, neboť děti jsou v Homérovi stěží schopny odhalit určité hlubší a komplexnější roviny, a vnímají tak poesii pravděpodobně stejně povrchním způsobem, jak to předvádí Sókratés.

⁴⁶ Musíme tedy odmítnout Popperovu častou kritiku tzv. „třídních výsad“ v Platónově obci – viz například Popper (2011, s. 98). Ve skutečnosti se totiž nejedná o žádné třídní výsady, ale, lépe řečeno, o prosté rozdělení „funkcí“, které je pevně zakotveno v samotné přirozenosti (φύσις).

Giovanni Reale dále správně reflektuje, že tato „triadicky uspořádaná duše“ má ale „bipolární strukturu“ – viz Reale (2005, s. 410). Vzhledem k tomu, že ideální obec je hypertrofií duše, projevuje se tento rys nejen na rovině psychologické, ale opět také politické. Toho si všímá i Popper, jenž píše: „To, že Platón dělí svoji vládnoucí kastu na dvě skupiny, strážce a pomocníky, aniž by vypracoval podobné podrozdělení třídy pracujících, je do značné míry způsobeno tím, že má zájem jen o vladaře.“ – Popper (2011, s. 57). Ve skutečnosti je to však tím, že, jak již víme z Platónova dělení duše, žádné takové „podrozdělení“ neexistuje. Vznětlivá složka je v dobré duši nápomocna složce rozumové, jež se snaží „krotit“ složku žádostivou. Že má Platón „zájem jen o vladaře“ je tedy do značné míry pravda, neboť filosoficky kultivovat lze pouze složku rozumovou a vznětlivou (ve špatné duši je totiž rozumová složka příliš slabá a vznětlivá jí není nápomocna) – žádostivost lze i v nejlepším případě pouze „držet pevně na uzdě“. Poppera však tento fakt vede k opakovanému zcela neadekvátnímu tvrzení, že pro Platóna nejsou pracující nic jiného než „lidský dobytek“ – viz například Popper (2011, s. 61). Tento termín je samozřejmě zcela neplatónský a i sám Popper přiznává, že jej převzal z díla Arnolda Toynbeeho – viz Popper (2011, s. 234, pozn. 32).

⁴⁷ Popper (2011, s. 85).

a černý kůň musí být natolik zkrocen, aby nebyl schopen ovládat celé spřežení proti vůli vozataje (viz *Phaedr.* 246a–b, 253c–256a).⁴⁸ Popper má naprostou pravdu v tom, že Platón ve svém pojetí založeném na psychologické bázi v podstatě redefinuje význam spravedlnosti. Spravedlnost pro Platóna primárně skutečně není „určitým způsobem zacházení s jedinci“, ale „zdravím, jednotou a stabilitou kolektivu“⁴⁹, nicméně je tomu tak ze zcela zřejmých důvodů – na úrovni duše konkrétního jedince je Popperova teorie individualistické a rovnostářské spravedlnosti nepoužitelná, lidská žádostivost jednoduše nemůže být postavena na roveň například rozumu, nemůže mít „stejná práva“, naopak pro „zdraví, jednotu a stabilitu kolektivu“ (tzn. konkrétního jedince) musí být každá složka duše udržována přesně v tom postavení, jaké jí náleží.⁵⁰

Měli bychom tedy díky právě uvedeným argumentům chápat *Ústavu* spíše jako čistě psychologické pojednání, kde průměr s obcí slouží jako pouhá výkladová pomůcka, sama o sobě nepodstatná? Je snad Popperova kritika zcela mylná již z toho důvodu, že se odehrává pouze na rovině politiky? Je zřejmé, že nikoliv. *Ústava* beze vší pochybnosti obsahuje kromě určujícího rozměru psychologického také nezanedbatelný rozměr politický či sociální, avšak při jeho výkladu si musíme počínat mnohem obezřetněji, než činí Popper. Jak již bylo řečeno, v *Ústavě* dochází ke konstrukci jakéhosi „vzoru“ (παράδειγμα) dokonale spravedlivé obce v médiu řeči (τῷ λόγῳ)

⁴⁸ Pokud bychom se chtěli zaměřit na Platónův totalitarismus také na čistě politické rovině bez ohledu na psychologii, můžeme se obrátit k podnětné studii C. C. W. Taylora *Plato's Totalitarianism* – viz Taylor (1999, s. 280–296). Totalitarismus jako takový Taylor charakterizuje jakožto souběh dvou jevů, a to autoritarismu a ideologie (s. 280). Obec z *Ústav*y se mu tedy rovněž vyjevuje jako totalitní, avšak na rozdíl od Poppera Taylor dodává, že je třeba rozlišovat mezi několika typy totalitarismu. Zatímco Popper připisoval Platónovi totalitarismus nejhrubšího zrna, v němž je hlavním kritériem štěstí státu jakožto celku a štěstí konkrétních jedinců je tak zcela sekundární, Taylor tvrdí, že se jedná o totalitarismus *paternalistický* (s. 294), v němž je primárním cílem štěstí konkrétních jednotlivců a od něj se teprve odvíjí štěstí státu jakožto celku. Vychází přitom z argumentu, že cílem ideální obce je maximalizace blaženosti (εὐδαιμονία) *každého* občana (s. 293). Je prý sice pravdou, že blaženost, řekněme, dělníka nikdy nebude na stejné rovině jako blaženost filosofa, avšak tento fakt je způsoben dělníkovou „defektní“ přirozeností, díky níž prostě není schopen dosáhnout stejné blaženosti jako filosof, a nikoli nějakým nedostatkem na straně obce. Míra blaženosti dělníka, který je pod nadvládou filosofů, tedy, dle Platóna, sice nepřekračuje přirozeností vymezené limity, ale stále je mnohem větší než toho, jemuž je ponechána autonomie (a který je tudíž smýkáán životem žádostmi nejnižší složky své duše).

⁴⁹ Popper (2011, s. 109, 113).

⁵⁰ Zde jasně vysvítá zásadní odlišnost popperovského a platónského pojetí spravedlnosti. Popper by pravděpodobně odpověděl, že jedinec sám o sobě nemůže být spravedlivý či nespravedlivý, neboť jeho spravedlnost i nespravedlnost spočívá v povaze jeho vztahu či chování k *ostatním jedincům*. Pro Platóna se naopak spravedlnost zakládá na vnitřní harmonii lidské duše, a tudíž jeho pojetí není bytostně relační, jako je tomu u Poppera. Velmi cenný je v tomto kontextu postřeh Evy Brann, která si všimá, že již v I. knize, kdy účastníci rozhovoru chápali spravedlnost spíše jako záležitost vztahu mezi lidmi (tedy, můžeme říci, v zásadě popperovským způsobem), Sókratés dokazoval, že se jedná spíše o zvláštní „dokonalost duše“ (ἀρετή ψυχῆς) (*Resp.* 353d–e) či, slovy Brann, „záležitost vnitřního zdraví“ (matter of internal soundness) – Brann (2011, s. 105). I na úrovni obce tedy musí primárně jít o její vnitřní zdraví, které je stejně jako u duše dáno správným vzájemným vztahem jejích složek, resp. tříd.

(*Resp.* 369c).⁵¹ Byť jsme výše přirovnali *Ústavu* k myšlenkovému experimentu, je třeba zdůraznit, že tento vzor má klíčový praktický rozměr – nejedná se sice o Platónův „politický program“, ale o jakýsi ideál, podle něhož se máme snažit co nejlépe zařizovat svůj život, a to jak na úrovni duše, tak na úrovni obce. Myles Burnyeat tak vhodně hovoří o Platónově „praktickém idealismu“⁵² a Egil Wyller používá pro Platónovu obec dokonale výstižný termín, který zní: „regulativní ideál“⁵³. Rovinu spravedlnosti jakožto individuální psychické harmonie jsme již tematizovali výše, a tak se pokusme ještě stručně probrat rovinu spravedlnosti sociální.

Gregory Vlastos ohledně tohoto tématu tvrdí, že ono „dělání svého“ se nevyčerpává pouze děláním svého povolání, ale obsahuje imperativ určující nám jednat tak, aby všechny naše aktivity co nejvíce přispívaly štěstí a dokonalosti naší obce. A jelikož obec prý není ničím jiným než souhrnem občanů žijících v určitých institucionalizovaných vztazích, nabádá nás Platónova teorie sociální spravedlnosti vlastně k tomu, abychom se snažili svým jednáním co nejvíce přispět ke štěstí každého jednotlivého člověka v obci. Vlastos se tak explicitně vymezuje proti Popperovi, který Platónovu obec chápe jako jakousi separátní entitu, jež je nadřazená svým občanům.⁵⁴ Určité kompromisní stanovisko pak zastává Malcolm Schofield, podle něhož obec sice nelze chápat jako něco metafysicky nadřazeného, avšak zároveň ji také nelze po vzoru Vlastose redukovat pouze na občany samotné. Obec je prý primárně organickým celkem, a ptát se po štěstí jejích jednotlivých částí tak není příliš vhodné. Štěstí obce tedy není ničím jiným než, stejně jako v případě jednotlivce, její vnitřní harmonií.⁵⁵ Zdá

⁵¹ Domníváme se, že přinejmenším z této pasáže je zcela zřejmé, že ono παράδειγμα není žádnou „ideou obce“ v silně ontologickém smyslu. „Ideální obec“ je totiž vytvářena v průběhu rozpravy mezi Sókratem a jeho partnery. Myles Burnyeat upozorňuje, že by nás neměl zmást ani onen poukaz na to, že se tento vzor nachází „na nebesích“ (ἐν οὐρανῷ), neboť ideje totiž nejsou nikde na nebesích, ale jaksí „nad“ nebesy, resp. zcela mimo smyslově vnímatelný svět. Jedná se tedy o prostou metaforu. Viz Burnyeat (1999, s. 299). Opět se tedy musíme kriticky vymezit proti Popperovi, jenž píše, že „[Platón] označuje takovýto stát za ‚božský‘ a za ‚model‘, ‚vzor‘ či ‚originál‘ státu, tj. za jeho formu či ideu.“ – Popper (2011, s. 110). Nebo ještě explicitněji (byť tentokrát v kontextu dialogu *Politikos*): „Opět vidíme, že různé formy existujících vlád jsou vysvětlovány jako upadlé kopie pravého vzoru či ideje státu, dokonalého státu, standardu všech nápodob, který prý existoval v prastarých časech Krona, Diova otce.“ – Popper (2011, s. 54).

⁵² Burnyeat (1999, s. 302).

⁵³ Wyller (1996, s. 21). Jeden z fundamentálních a nesmiřitelných rozporů mezi Platónem a Popperem pak samozřejmě spočívá v odpovědi na otázku, zda základ tohoto regulativního ideálu pro naše politická jednání má mít podobu hypertrofované duše. Platónovou odpovědí je velkolepé „ano“, Popperovou zase důrazné „ne“.

⁵⁴ Vlastos (1995, s. 79–84).

⁵⁵ Schofield (2006, s. 220). Pokud je Schofieldův výklad správný, mohli bychom snad provést drobnou revizi výše načrtnuté interpretace C. C. W. Taylora (viz pozn. 48). Pokud obec skutečně není jednoduše redukovatelná na její občany, Platónův totalitarismus těžko může být paternalistický, protože prostá maximalizace štěstí každého jednotlivého občana by nebyla převoditelná na vnitřní harmonii obce jakožto celku. Nešlo by tedy ani o Popperův extrémní totalitarismus ani o Taylorův paternalismus, ale spíše o třetí možnost, podle které je sice primární štěstí obce, ale štěstí občanů je vnímáno jako jeho nutná podmínka či průvodní efekt – viz Taylor (1999, s. 282–283).

se tedy, že i výklad o sociální spravedlnosti potvrzuje naše předchozí čtení obce z *Ústavy* jakožto hypertrofované duše. Obě roviny – psychologická i politická – se opět ukazují jako silně analogické, přičemž řídicí zůstává i nadále rovina psychologická. V první řadě je to totiž jednotlivec, který musí být spravedlivý, tzn. musí mít harmonicky upořádanou duši. Takovýto člověk je jednak šťastný a jednak se jeho vnitřní harmonie projevuje i navenek, neboť, jak správně tvrdí Eva Brann, vnější projevy duše jsou pouhými odrazy jejího vnitřního uspořádání.⁵⁶ Vnitřně spravedlivý člověk je tedy spravedlivý i v kontextu obce – koná to své, zná své místo a nesnaží se z něj vystoupit. O obci pak lze říci, že je šťastná a spravedlivá, pokud je, stejně jako jedinec, vnitřně harmonická, tzn. pokud je tvořená pouze spravedlivými jedinci.⁵⁷

V tomto bodě se pokusme stručně shrnout výsledky našeho dosavadního zkoumání. Platónova *Ústava* se nám při bližším čtení vyjevila jako myšlenkový experiment, v němž se odehrává zkoumání spravedlnosti a nespravedlnosti, a to primárně na úrovni psychologické, analogicky pak na úrovni sociálně-politické. Odmítli jsme proto Popperovu snahu číst dialog jako Platónův politický program a namísto toho jsme jej navrhli číst jako regulativní ideál pro naše jednání. Ve stručnosti jsme se také pokusili ukázat, v čem konkrétně jednání v souladu s tímto ideálem spočívá, a to na obou rovinách. Stává se tedy zřejmým, že Platón ve skutečnosti vůbec nedoufal v reálné uskutečnění své obce ani v Athénách ani v Syrakusách (jak se domnívá Popper) a pravděpodobně si ani nemyslel, že by to vůbec bylo možné. Oním místem, na němž Platón snad mohl upřímně doufat v úplné uskutečnění své „obce“, je totiž jediné individuální lidská duše.⁵⁸ Jedině v ní totiž může reálně nastat harmonie vlády rozumu a dobrovolné podřízenosti obou zbývajících složek. Zena Hitz s odkazem na Stephena Menna proto správně tvrdí, že tím, co je pro Platóna důležité, je obec, jež je *psychologicky možná*.⁵⁹ Tímto spojením zde chceme položit důraz na dvě věci: 1) na již zmíněnou možnost plného uskutečnění spravedlnosti na úrovni jednotlivé duše; 2) na fakt, že překážka, jež brání uskutečnění spravedlivé obce na politické rovině, není

⁵⁶ Brann (2011, s. 106). Dále viz tamt.: „To be just according to Socrates is to be both good on one’s own and good for others.“

⁵⁷ I přes toto tvrzení musíme ještě jednou zdůraznit náš souhlas se Schofieldem, že Platónova dokonale spravedlivá obec skutečně není jednoduše redukovatelná na spravedlivé jedince, již ji tvoří. Spravedlnost totiž, jak víme z určujícího výkladu o duši, spočívá v harmonii *tří základních částí* – rozumové, vznětlivé a žádostivé. Spravedlivá obec (nyní chápaná na politické rovině) tedy nejen že musí být tvořena spravedlivými jedinci, ale musí být zároveň přirozeně rozdělena do tří tříd. Obec tvořená například pouze spravedlivými filozofy nebo pouze spravedlivými dělníky nebo kombinací dvou tříd nikdy nemůže být *jakožto celek* harmonická, a tudíž dokonale spravedlivá.

⁵⁸ S tímto rezonuje tvrzení Evy Brann – Brann (2011, s. 96) – která za vnitřní záměr celé *Ústavy* (inner intention of the *Republic*) považuje pasáž *Resp.* 592b, tedy samotný závěr IX. knihy, kde je kladen důraz právě na psychologickou rovinu. Viz: „Avšak, děl jsem, je snad vystavena na nebi jako vzor pro toho, kdo by ji chtěl viděti a podle ní zařizovati sám sebe.“

⁵⁹ Hitz (2010, s. 126, pozn. 18).

inherentní lidské přirozenosti,⁶⁰ ale spočívá v okolnostech jí vnějších⁶¹. Kdybychom totiž uskutečnění této dokonale spravedlivé obce chtěli učinit „politickým programem“ v některé z reálně existujících obcí, narazíme na nepřekonatelnou překážku. Jedná se o známý paradox filosofů-vládců⁶². Ve zbývající části této studie si tedy nejprve představíme strukturu Platónovy dramatické fikce, na jejímž pozadí se následně pokusíme podrobněji vyložit problematiku vzniku a zániku ideální obce.

Pro první bod se obrátíme k výkladu Kennetha Dortera, jenž na počátku svého komentáře velmi přesvědčivě ukazuje, že náš dialog má tzv. „symetrickou *anabaticko-katabatickou* strukturu“, což znamená, že jeho průběh lze symetricky rozdělit do tří základních částí – 1) fáze vzestupu (ἀνάβασις), v níž se postupuje směrem od nejnižší roviny; 2) nahlédnutí vrcholu (ἐπιπτεία)⁶³ – nepodmíněného základu veškerenstva (ἀρχὴ ἀνυπόθετος); 3) fáze opětovného sestupu (κατάβασις), během níž sice dochází k návratu na nižší roviny, ale již s porozuměním, které se odvíjí od nahlédnutí zmíněného vrcholu. *Anabatickou* část tvoří knihy I–V, vrchol knihy VI–VII (zejména tři centrální podobenství na přelomu šesté a sedmé knihy a v nejužším významu samozřejmě nahlédnutí Slunce/Dobra) a *katabatickou* poté zbývající knihy VIII–X.⁶⁴ Pokud bychom

⁶⁰ *Psychologicky* je totiž obec možná i na politické rovině, komunita spravedlivých lidí přirozeně rozdělených do tří tříd může, čistě teoreticky, existovat. Jelikož spravedlivé jednání na politické rovině je, jak již bylo řečeno, pouhým odrazem či funkcí vnitřní harmonie (tedy spravedlnosti) individuální duše a jelikož tato harmonie v praxi dosažitelná je, je *psychologicky* možná i existence spravedlivé lidské komunity.

⁶¹ Mezi tyto vnější okolnosti, dodejme, patří předně špatný systém výchovy, kterým současní lidé prošli. Jak je pregnantně zachyceno ve slavném podobenství o jeskyni, současní lidé nejsou vychováni k tomu, aby měli filosofii v úctě a aby tak dobrovolně přenechávali filosofům vládu a nechali se od nich vést ve svém životě. Pokud by je filosof chtěl vyprošťovat z jejich „pout“ nerozumnosti, byli by jej ochotni dokonce i zabít (*Resp.* 517a).

⁶² Na tomto místě je třeba uvést, že v zásadě souhlasíme s Popperovým tvrzením, že platónský filosof, tak, jak je představen v *Ústavě*, se skutečně více podobá „hrdému vlastníku pravdy“ (byť tato formulace je velmi nadsazená) než jejímu „pokornému hledači“. Důsledky, které Popper z tohoto faktu vyvozuje, jsou však, dle našeho názoru, opět naprosto přehnané – je totiž nutno stále mít na paměti, v jak specifickém kontextu se veškeré teze tohoto dialogu nacházejí. Namísto uvažování o rozdílu mezi „sókratovským“ a „platónským“ pojetím filosofie a planých spekulací o Platónově zradě bychom mnohem plausibilněji mohli hovořit o rozdílu mezi filosofem v reálné obci a filosofem v ideální obci. Zatímco v modelu, který nám předkládá *Ústava*, je filosof téměř „hrdým vlastníkem pravdy“ z toho důvodu, že absolvoval dokonalou filosofickou výchovu, díky níž má ty nejlepší předpoklady dokonce i pro nahlédnutí samého Dobra (a dodejme, že pokud se doopravdy stává něčím takovým jako je „hrdý vlastník pravdy“, je tomu tak až *po* tomto finálním nahlédnutí a ne dříve), v reálných obcích je tomu tak, že naprostá většina filosofů (pokud vůbec některý) k náhledu Dobra nikdy nedorazí, a tak se v jejich případě musí stále jednat o ony „pokorné hledače pravdy“. Domníváme se tedy, že zmiňovaný „sókratovský“ model filosofa Platón v reálu nikdy neopouští, avšak to mu nebrání v tom, aby vytyčil poněkud odlišný ideál.

⁶³ Tento termín se sice v *Ústavě* nevyskytuje a používá se spíše v mysteriálním kontextu, nicméně srov. dialog *Symposion* (*Symp.* 210a), kde se vyskytuje termín „τὰ ἐπιπτεκά“. Domníváme se tedy, že jeho použití také na tomto místě nejde nijak proti duchu Platónovy filosofie.

⁶⁴ Toto rozdělení je samozřejmě nutno chápat spíše jako hrubý náčrt, neboť bychom pravděpodobně mohli ukázat, že přesná dělicí linie mezi jednotlivými fázemi buď vůbec neexistuje, anebo nebude zcela

chtěli být konkrétnější, nabízí Dorter podrobnější symetrické dělení (s ohledem na základní téma zkoumání spravedlnosti) na pět fází: 1) úvodní kniha, jež předchází začátek hlavního argumentu; 2) vzestupná cesta mající podobu zkoumání vzniku a vývoje obce a povahy spravedlnosti v knihách II–IV; 3) vrchol v podobě načrtnutí ideální obce v knihách V–VII; 4) sestupná cesta spočívající ve zkoumání úpadku obce a povahy nespravedlnosti v knihách VIII–IX; 5) závěrečná kniha, jež obsahově následuje rozřešení hlavního problému.⁶⁵

Stejnou strukturu lze dále nahlížet (spíše z epistemologického hlediska) také prismaticem jednoho ze tří centrálních podobenství, a sice podobenství o úsečce. První kniha by tak odpovídala rovině εἰκασία (myšlení v doméně odlesků viditelného světa), knihy II–IV rovině πίστις (zkoumání na rovině viditelného světa samotného), knihy V–VII rovině διάνοια (odlesky inteligibilního světa) a vrcholné pasáže těchto knihy (do té míry, do jaké to lze sdělit slovy) rovině νόησις (přímé uchopení či nahlédnutí samotných idejí – Dorter používá termín „intelektuální intuice“). Stejně roviny pak samozřejmě v opačném pořadí provázejí také *katabatickou* část dialogu.⁶⁶ Zcela zřejmou možností je pak výklad struktury dialogu prismaticem podobenství o jeskyni, kde *anabatickou* část reprezentuje výstup z jeskyně na denní světlo, centrální část pak nahlédnutí skutečného světa a zejména slunce samého a *katabatickou* část sestup zpět do tmy jeskyně.

Nyní se však již věnujme problematice vzniku obce. Na experimentální charakter její výstavby jednoznačně poukazuje Sókratovo prohlášení: „Nuže tedy, děl jsem, tvořme v myšlenkách (τῷ λόγῳ) obec od začátku.“ (*Resp.* 369c). Výklad postupuje aplikací principu způsobilosti každého k jedné činnosti (*Resp.* 370b), čímž se

totožná s dělením textu na jednotlivé knihy. Pro vytvoření si základní představy však tento náčrt dostačuje.

⁶⁵ Dorter (2006, s. 6). Připomeňme si také názor Hanse-Georga Gadamera, který hovoří o jakémisi „jednotném filosofickém pohybu“ (unified philosophical movement), který můžeme v *Ústavě* vysledovat – viz Gadamer (1980, s. 77). Důraz na filosofickou závažnost dramatické formy našeho dialogu rovněž zpravidla kladou badatelé ovlivnění interpretací Lea Strausse. Za všechny zmiňme například Evu Brann, Stanleyho Rosena, Setha Benardeta či Davida Roochnika byt' pro podrobnější představení jejich koncepcí není v rámci této studie prostor.

Otázka, proč si Platón pro zkoumání spravedlnosti a nespravedlnosti a představení svého ideálu vybral právě takovouto formu, pravděpodobně zůstává za hranicemi našeho poznání. Je ovšem faktem, že tento model, jenž má pravděpodobně kořeny v mysteriálním prostředí, můžeme vysledovat také v dialogu *Symposion* a s jistou dávkou vstřícnosti snad i v dialogu *Faidros*. Stojí také za zmínku, že již zmíněný Egil Wyller interpretuje *anabaticko-katabatickým* prismaticem celou filosofii Platónových tzv. pozdních dialogů. Platónovu filosofii, dle jeho názoru, nelze vysvětlit ani konceptem předem promyšleného a postupně odhalovaného systému, ani organického či mechanického vývoje, ale konceptem vize jistým způsobem zformovaného duchovního světa, který Platón v jednom okamžiku „spatřil“ (náhle – ἐξαίφνης) a postupně vtěloval do svých dialogů – viz Wyller (1996, s. 26–27). Tato vize má, dle Wyllera, právě *anabaticko-katabatickou* povahu, kterou autor před rozborem samotných Platónových „pozdních dialogů“ demonstruje na příkladu třech centrálních podobenství z *Ústavy*.

⁶⁶ Dorter (2006, s. 7–8).

obyvatelstvo rozčleňuje podle povolání.⁶⁷ Dále se dochází k potřebě dovozu, neboť obec není soběstačná, čímž vzniká trh a peníze (*Resp.* 370e–371b). V momentě, kdy je takováto „první obec“ již úplná (τελέα), je popisován život jejích obyvatel – žijí v míru a jídla mají dostatek. I přesto, že ovládají umění (τέχναι) a obchodují s jinými, se však podobají spíše jakýmsi vyspělým, mírumilovným zvířatům, než současným lidem – soustředí se pouze na přežití a v jejich životě chybí jakýkoliv duchovně-intelektuální rozměr.⁶⁸ Domníváme se, že Platónovým záměrem zde rozhodně není popis historicky reálného mechanismu vzniku skutečné obce (takový popis nejen že by pravděpodobně spadal spíše do sféry mythologie a ne dialektiky, ale zejména by v celku *Ústavy* neplnil žádnou roli), ale spíše postupně a v jednotlivých krocích odkrývá strukturu duše a zároveň také budoucí úplné obce. Tuto první obec řemeslníků tedy v souladu s naší výše podanou interpretací navrhuje jako hypertrofii žádostivé složky duše, jejíž vyobrazení jakožto oddělené a samostatně existující nemůže být ničím jiným než pouhým výsledkem prvního kroku onoho Platónova myšlenkového experimentu.

Dílním zlomem, který je zapříčiněn Glaukónovou námitkou (*Resp.* 372d), je přechod od čistě žádostivé obce/duše k obci/duši, která je spojením žádostivosti a vznětlivosti. Aby obec mohla svým obyvatelům poskytnout Glaukónem požadovaný luxus, musí mohutnět a toto mohutnění s sebou přináší řadu neblahých důsledků. Obec například nutně musí expandovat na úkor sousedů, neboť původní rozsah území jí už nedostačuje, a tak vzniká potřeba vojska (strážců). Tím se do obce dostává ona zmíněná vznětlivost (θυμός – poprvé však až na *Resp.* 375b), neboť díky principu odmítání mnohodělnosti (πολυπραγμοσύνη) nemohou vojenskou funkci vykonávat lidé věnující

⁶⁷ Je důležitým faktem, že již zde je Sókratem zaveden tento princip jednodělnosti, který bychom rovněž mohli chápat jako jakýsi anabatický předstupeň pozdější teorie spravedlnosti.

⁶⁸ O to překvapivěji na nás může působit fakt, že je to právě Platónův Sókratés, kdo označí toto uspořádání za pravou a jakoby zdravou obec (ἀληθινή πόλις [...] ὡςπερ ὑγιής τις) (*Resp.* 372e) a že popud k jejímu překonání dává Glaukón tím, že ji označí za „obec vepřů“ (ὄων πόλιν) (*Resp.* 372d), avšak nikoli z důvodů, které jsme právě nastínili, ale proto, že v takovéto obci by chyběly stoly, lehátka či zákusky (*Resp.* 372d–e). Jinými slovy: Glaukónovi nevádí to, že se těmito lidem nedostává filosofický rozměr existence, ale že se jim nedostává luxusu, kterého požívají současní lidé. Jak však může Sókratés takovouto námitku přijmout a jak může sám zároveň mluvit v tomto kontextu o „pravé obci“? Klíčové, dle našeho názoru, je uvědomit si, v jaké části *Ústavy* se tento výklad nachází. Jak jsme již viděli na schématu struktury celého dialogu, bavíme se nyní o fázi ještě dosti rané *anabasis* a, dle Dorterova výkladu, na rovině πίστις. Na této rovině – tedy běžných lidských domněnek – se může zdát, že tím, co odlišuje lidi od vepřů, je potřeba luxusu. Vzhledem k tomu, že na stejné rovině myšlení operuje i Platónův Sókratés, může tento argument přijmout a zároveň tuto obec označit za pravou a zdravou. Všimněme si navíc, že Glaukónova námitka není v zásadě naprosto mylná – potřeba luxusu je nepochybně jedním z rysů, které *skutečně* odlišují lidi od zvířat. Je však filosoficky jaksi mělká a neuspokojivá, nepostihuje skutečně zásadní rozdíl mezi zvířaty a lidmi. Jinými slovy: Glaukónova námitka může obstát pouze za předpokladu, že se na cestě filosofického „zasvěcování“ nacházíme stále ještě dosti na počátku, kde nemáme k dispozici žádný základ, v němž by šlo zakotvit „hlubší“ vysvětlení rozdílu mezi zvířaty a lidmi. A situace, v níž se nacházíme ve II. knize dialogu *Ústava*, vykazuje přesně takovéto rysy.

se jinému řemeslu (τέχνη).⁶⁹ Všimněme si však, že mezi obcí první a obcí druhou neexistuje nutná kauzální souvislost.⁷⁰ První obec již byla úplná a v tomto stavu by mohla klidně setrvávat i nadále, neboť jí chyběla jakákoli inherentní dynamika dalšího vývoje. Bez povědomí o zbytku *Ústavy* bychom mohli říct, že ji do ní vkládá Sókratés v podstatě arbitrárně na základě již zmíněné Glaukónovy námitky ohledně obce vepřů. Díky znalosti celku jsme si však naopak vědomi toho, že Sókratův krok arbitrární rozhodně není, protože je řízen *teleologicky*. Leitmotivem Platónova experimentu je postupné představování tripartitní obce/duše, a tak přidání vznětlivé složky musí být nutnou součástí argumentu, byť to na raně *anabatické* rovině nemusí být zřejmé.

Pokud je naše čtení správné, můžeme nyní konstatovat, že Platónova presentace dokonalé obce jakožto postupně vznikající má své opodstatnění kvůli dramatické struktuře dialogu *Ústava* a nikoli kvůli tomu, že by odrážela skutečný vývoj, díky kterému snad kdysi v minulosti ke vzniku této obce skutečně došlo či snad v budoucnosti může dojít. Při zkoumání možnosti skutečného vzniku dokonalé obce na politické rovině, pro nás tak nemá problematika vzniku první a druhé obce určující význam. Situace se však radikálně mění, když přejdeme k přidání poslední, rozumové složky. V dialogu jsme se posunuli o značný kus dále, a tak již disponujeme definicí spravedlnosti – víme, že pokud má být naše obec spravedlivá, musí každý ze tří stavů konat to své, a tak rozumové složce náleží vládnout (*Resp.* 441d–e). Konečně v V. knize se pak tento požadavek ukazuje jako požadavek na vládu filosofů, resp. na sloučení politické moci a filosofie (*Resp.* 473d). Všimněme si však, že zatímco strážci byli do druhé obce jaksí přidání „zvenku“⁷¹, v případě filosofů nic nenaznačuje, že by tomu mělo být stejně – o dalším mohutnění obce v důsledku této změny totiž nepadne žádná zmínka, a tudíž (potenciální) filosofové se musí nacházet již nyní mezi občany. Zdá se proto, že se nejedná o kladení nové obce proti staré obci, jako tomu bylo v případě prvních dvou, ale o transformaci obce *již existující*, která nespočívá v jejím dalším mohutnění, ale v posunu na vyšší úroveň. Pokud se tedy nyní zajímáme o možnost reálného vzniku dokonalé obce, znamená to, že se zajímáme především o možnost či nemožnost *provedení této transformace* v některé z již existujících obcí. Jinými slovy: potřebujeme vědět, zda je možné, aby v některé z existujících obcí splynula politická

⁶⁹ Zajímavé však je, že i když se druhá obec svojí podobou více blíží budoucí obci úplné a spravedlivé, Sókratés o tomto kroku říká, že jde o posun k obci nakažené zánětem (φλεγμαίνουσαν πόλιν) (*Resp.* 372e). Obdobně jako označení první obce jako pravé a zdravé můžeme tento fakt, dle našeho názoru, vysvětlit poukazem na ranou fázi *anabasis*. Ze současné perspektivy se totiž první obec opravdu jeví jako lepší, neboť se v ní nevyskytují války ani další zla a hodnota strážců (ze kterých se později budou rekrutovat filosofové) nemůže být z tohoto hlediska doceněna.

⁷⁰ Gregory Vlastos tak správně píše, že proti obci vepřů Platón staví další obec – Vlastos (1995, s. 79) – a nikoli že se první obec vyvíjí v druhou.

⁷¹ Toto je zřejmé z pasáže *Resp.* 373e–374a, kde Sókratés říká, že je zapotřebí větší obce, a to nikoli o málo, nýbrž o celé vojsko. Vojsko tedy k obci musí být přidáno odjinud, protože pokud by mělo dojít pouze k vojenskému výcviku současných obyvatel, byl by jednak porušen princip jednoduchosti a jednak by stačila stejně velká obec jako doposud.

moc a filosofie v jedno. Avšak jak jsme předeslali již výše, představa filosofů-vládců v sobě ukrývá paradox.

Tento paradox spočívá ve vzdálenosti obou disciplín – filosofie a vlády. Pokud se někdo věnuje politické činnosti, musí být schopen dobře se orientovat ve specifické realitě obce, a nemá tedy čas ani zájem věnovat se filosofii, která od této reality naopak odpoutává; když se zase někdo jiný věnuje filosofii, nemá opět nejmenší zájem na tom, vrátit se zpět do světa politiky (kde by v existujících obcích navíc zakusil posměch či násilí), ale mnohem spíše se zbytek svého života věnuje dále filosofii, skrze niž může přicházet do styku s pravými jsoucnými.⁷² V existující obci se tedy filosof dobrovolně nebude chtít ujmout vlády (a i kdyby snad chtěl, stejně by se mu to nejspíše nepodařilo) a dokonce i v obci ideální by k tomu musel být nucen (*Resp.* 519c–d) a bral by politickou činnost, pokud záměrně lehce přeženeme, jako „nutné zlo“. Jediným důvodem, proč by nakonec vůdčí funkci přijal, by byl jeho smysl pro spravedlnost⁷³, jenž by mu nedovolil nechat nesplacený dluh, který má vůči společnosti, jež jej filosoficky vychovala (dluh v reálných obcích samozřejmě neexistující) (*Resp.* 520b). Druhá možnost – tedy že by se současní králové oddali filosofii – je pak zase možná pouze pokud by zasáhl nějaký bůh (*Resp.* 492a, 493a). Jinými slovy: musel by se zrodit druhý Sókratés, a to nikoli mezi prostým lidem, ale mezi vládci.

I pokud by však jedna z těchto vysoce nepravděpodobných možností opravdu nastala, stojíme před dalším problémem. Ať už by se v některé existující obci stal filosof králem či král filosofem, musel by vládnout občanům, kteří neprošli náležitou filosofickou výchovou a kteří tudíž neznají své pravé místo v obci a nemají filosofii v úctě. Pokud by tedy filosof-král v takovéto obci začal s nutnými reformami pro přechod k dokonalé obci, setkal by se v každém případě s nepochopením občanů a příliš dlouho by asi králem nezůstal. Musel by proto provést radikální převrat – všechny občany starší deseti let poslat na venkov a zbylé děti začít převychovávat podle plánu filosofické výchovy (*Resp.* 540e–541b). Toto řešení navíc Sókratés označuje za nejrychlejší a nejsnazší, takže je snad lépe ani nedomýšlet, jak by muselo vypadat případné řešení obtížnější. Stanley Rosen si všímá, že takovýto krok by v reálu znamenal povraždění všech rodičů, neboť ti by rozhodně své děti dobrovolně neopustili a nepřenechali filosofům k převýchově. Ustavení dokonale spravedlivé obce by tedy vyžadovalo akt

⁷² Jiným známým problémem platónských filosofů-vládců je pak samozřejmě absence vysvětlení přínosu nahlédnutí Dobra pro praktickou politickou činnost. Moderním jazykem bychom jej snad mohli uchopit jako problém přínosu teorie pro praxi. Zamýšlení se nad tímto problémem pak často vede ke kritice absence aristotelsky pochopené *φρόνησις* (tedy praktické rozumnosti) v Platónově filosofii. V této studii však tento problém necháváme záměrně stranou, neboť zde není prostor pro nezbytný výklad problematiky platónského Dobra.

⁷³ Zde Platón evidentně používá termínu „spravedlnost“ v relačním významu. Vidíme tedy, že i platónský model tradičnější pojetí nějakým způsobem zahrnuje, anebo s ním alespoň automaticky také počítá.

svrchované nespravedlnosti.⁷⁴ Domníváme se, že Rosenův poznatek v sobě zahrnuje definitivní a nejzákladnější argument ve prospěch tvrzení o neuskutečnitelnosti dokonalé obce na politické rovině a v současných podmínkách. Všechny výše probírané podmínky toho, aby filosofie a politická moc splynuly v jedno, jsou sice krajně nepravděpodobné a obtížné, avšak v principu alespoň teoreticky možné. Pokud by k tomu však došlo, bylo by dále zapotřebí kroku, který by filosof pro svou povahu nemohl učinit.⁷⁵

Po tomto výkladu se již můžeme pokusit objasnit problém, který jsme výše zanechali nerozřešený – máme na mysli ono platónské „svatební číslo“. Tvrдили jsme, že Platónova obec má povahu vzoru, *paradeigmatu*, resp. regulativního ideálu, jenž byl stvořen Sókratem a jeho partnery pouze v médiu řeči a existuje tak, metaforicky řečeno, kdesi „na nebesích“. Dále jsme také došli k závěru, že plně uskutečnění tohoto ideálu je v praxi možné pouze na rovině duše konkrétního jednotlivce. Na rovině politické pak kvůli nepřekonatelnému paradoxu filosofů-vládců musí vždy zůstat „jen“ oním regulativním ideálem pro naše jednání. Platón však, jak se zdá, přece jen udržuje ilusi naznačující, že dokonalá obec je možná také na politické úrovni.⁷⁶ Je to snad právě tento důraz na možnost, co dává *paradeigmatu* moc fungovat *jakožto regulativní ideál*, moc nejen oslovit lidi, ale zároveň je pohnout k autentickému zájmu o spravedlnost, a tudíž skutečnému jednání řízenému neustálým přihlížením k vytyčenému ideálu. Aby tento princip fungoval na obou rovinách, musí být logicky položen důraz nejen na psychologickou možnost dokonalé obce, ale zároveň udržována ona iluse (v podstatě

⁷⁴ Viz Rosen (2005, s. 301). Přesvědčení, že Platón nemůže toto své „doporučení“ myslet vážně, potvrzuje i Eva Brann, která jej označuje jako „comic counsel of despair“ – Brann (2011, s. 96).

⁷⁵ Jediným způsobem, jak zachránit uskutečnitelnost ideální obce, by tedy bylo i na poměry Ústavy extrémně nepravděpodobné až fantaskní tvrzení, že filosof by všechny obyvatele starší deseti let dokázal přemluvit k tomu, aby obec opustili dobrovolně a rovněž dobrovolně mu zanechali své děti na převýchovu.

Popper by pravděpodobně kontroval jednou ze svých četných spekulací o Platónově pokrytectví a o tom, jak si Platón modeluje postavu filosofa-krále přesně na svoji vlastní osobu – viz Popper (2011, s. 158–161). Takovéto spekulace však již ze své podstaty nejsou ani dokazatelné ani vyvratitelné a v odborné práci, dle našeho názoru, nemají místo. Proto záměrně necháváme tuto Popperovu myšlenku bez komentáře. Dále na tomto místě dodejme, že platónská otázka po tom, kdo by měl vládnout, dává opět v jeho v silném smyslu psychologickém modelu obce dokonalý smysl, zatímco Popperův důraz na to, jak uspořádat instituce, aby vládce mohl nadělat co nejméně škody, byť přijatelný například v reálně existujících demokraciích, je v tomto kontextu opět zcela nemístný.

Na závěr tohoto tematického bloku bychom ještě rádi upozornili na brilantní shrnutí celé problematiky uskutečnitelnosti ideální obce, které nabízí Dorter (2006, s. 245–246).

⁷⁶ Srov. interpretaci Lea Strausse: „[...] až poté, co uvidíme zcela nespravedlivou obec a plně nespravedlivého člověka stejně jasně jako zcela spravedlivou obec a plně spravedlivého člověka, dokážeme odhadnout, zda bychom měli následovat Sókratova přítele Thrasymacha, který si vybral nespravedlnost, nebo Sókrata samého, který volí spravedlnost [...] To zase vyžaduje udržení fikce, že spravedlivá obec je možná. Ústava vlastně nikdy neupouští od zdání, že spravedlivá obec jako lidské společenství je na rozdíl od společenství bohů či božích synů možná (Leg. 739b-e).“ – Strauss (2007, s. 138).

jakési „zbožné přání“) její politické možnosti. Snad z tohoto důvodu byl Sókratem a jeho dialogickými partnery v řeči (τῷ λόγῳ) překonán ve skutečnosti neřešitelný paradox filosofů-vládců.

V obdobné situaci se pak nacházíme rovněž na poli problematiky zániku, resp. degenerace dokonalé obce.⁷⁷ Pokud, jakožto politické uspořádání, neexistuje nikde na zemi, je zcela nutné, že nemůže ani degenerovat. Jedná se o jaksi „zastavenou“ obec (srov. *Tim.* 19b–c), jež se rodí a zaniká pouze kvůli dramatické struktuře *Ústavy*. Klíčový význam této struktury pak spočívá v tom, že s ní korespondují i tři hlavní obecné cíle našeho dialogu: 1) zkoumání spravedlnosti korespondující s fází ἀνάβασις; 2) vytyčení regulativního ideálu korespondující s momentem ἐπιπτεία; 3) zkoumání nespravedlnosti korespondující s fází κατάβασις. Stejně jako byl tedy za účelem vytyčení ideálu překonán paradox filosofů-vládců, musí být vynalezen prostředek, který by umožnil fiktivní degeneraci dokonalé obce, a tak bylo možno zahájit zkoumání nespravedlnosti. Tímto prostředkem se, dle našeho názoru, stává ono „svatební číslo“ – kuriosní výpočet, jehož nezvládnutí odstartuje její úpadek. Tvrdíme tedy, že platónské svatební číslo by se nemělo „brát vážně“ z toho důvodu, že se víc než o cokoli jiného jedná o *dramatický prostředek*, jehož absurdní složitost poukazuje na fiktivní charakter popisu zániku ideální obce a vůbec celého „děje“ *Ústavy*.⁷⁸

Viděli jsme tedy, že i přes plausibilitu mnohých Popperových obecnějších tezí z *Bídy historicismu* i *Otevřené společnosti* není jejich aplikace na Platónovu filosofii příliš šťastným řešením. Doufáme také, že se nám podařilo nabídnout alternativu k Popperovu výkladu, aniž bychom se dopustili oné „idealizace Platóna“, proti níž náš autor tak vytrvale brojí. Na samotný závěr se spíše pro zajímavost pokusme alespoň o jedno drobné smíření mezi Popperem a Platónem. Výše jsme mimo jiné zmiňovali Popperův důraz na tzv. „dílní sociální inženýrství“ a naopak jeho striktní odmítnutí tzv. „utopického sociálního inženýrství“, které kromě jiných filosofů připisuje taktéž Platónovi. Můžeme s Popperem souhlasit, že Platónova *Ústava* je skutečně jistým

⁷⁷ Zena Hitz zcela správně tvrdí, že nic externího lidské spravedlnosti neovlivňuje ani konstrukci Platónovy dokonalé obce ani její úpadek, a tak následující výčet úpadkových režimů je čistě hypotetický stejně jako sekvence obcí vedoucí k jejímu ustavení – viz Hitz (2010, s. 109).

⁷⁸ V případě „svatebního čísla“ je tento dojem dále umocněn faktem, že Sókratés celou pasáž nechává jakoby vyprávět Músy (viz *Resp.* 545d–e). Na tomto místě sice není prostor pro komplexní probrání problematiky Platónova pojetí músičké inspirace, nicméně je důležité si uvědomit, že díky tomu, co známe z *Ústavy* (ale i z jiných dialogů, zejména z *Ióna*), je zřejmé, že Platón interpretuje tento fenomén zcela novým způsobem – inspirovaný básník pro něj již není mudrcem, jeho kontakt s Músami nezaručuje obsahovou pravdivost výsledného poetického výtvaru, ale spíše jeho krásu a přitažlivost. V naší inkriminované pasáži je poukaz na Músy Sókratem veden spíše v ironickém duchu, jenž je předznamenán již Sókratovým předběžným konstatováním, že Músy „si s námi jako s dětmi hrají a žertují“ (*Resp.* 545e) a kulminuje v jeho finálním ironickém „ujištění“: „Vždyť to tak musí býti, když to jsou músy.“ (*Resp.* 547a). Vidíme tedy, že již samo dramatické zasazení celé pasáže indikuje, že půjde spíše o jakousi hru než „vážný“ dogmatický výklad.

Domníváme se, že obdobný výklad o fiktivní povaze vzniku i zániku ideální obce a roli „svatebního čísla“ zastává také William Guthrie – viz Guthrie (1975, s. 528–529).

druhem utopie⁷⁹, avšak zároveň jsme se pokusili ukázat, že její uvedení do praxe v plné míře je nemožné a že se rozhodně nejednalo o žádný „Platónův politický program“, ale spíše o regulativní ideál. Mohli bychom si tedy položit zajímavou otázku, nakolik je praktické jednání s neustálým přihlížením k určitému ideálu, avšak s plným vědomím jeho politické neuskutečnitelnosti, v konkrétních důsledcích něčím skutečně odlišným od onoho Popperova dílčího sociálního inženýrství...

Literatura

- Adam, J. (2009): *The Republic of Plato, Vol. 2*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Aubenque, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. OIKOYMENH, Praha.
- Benardete, S. (1989): *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Brann, E. (2011): „Introduction to Reading the Republic.“ In *týž, The Music of the Republic: Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2011, s. 88–107.
- Burnyeat, M. F. (1999): „Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City.“ In *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. G. Fine, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 297–308.
- Corlett, J. A. (1997): „Interpreting Plato's Dialogues.“ *The Classical Quarterly* 47: 423–437.
- Corvi, R. (2005): *An Introduction to the Thought of Karl Popper*. Routledge, London and New York.
- Dorter, K. (2006): *The Transformation of Plato's Republic*. Lexington Books, Oxford.
- Gadamer, H-G. (1980): „Plato's Educational State.“ In *týž, Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven and London, 1980, s. 73–92.
- Guthrie, W. K. C. (1975): *A History of Greek Philosophy, Vol. IV – Plato: The Man and his Dialogues, Earlier Period*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hitz, Z. (2010): „Degenerate Regimes in Plato's Republic.“ In *Plato's Republic: A Critical Guide*, ed. M. L. McPherran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 s. 103–131.

⁷⁹ Pokud vezmeme v úvahu etymologii tohoto slova, zjistíme, že se skládá ze zápornky οὐ a slova τόπος (místo). Utopie je tedy doslova „nemísto“, slovy Mylese Burnyeata „imaginární ideál“, který neexistuje nikde na zemi. Dle Thomase Mora je prý utopie zároveň „eutopíí“, tedy „dobrým místem“ – viz Burnyeat (1999, s. 297). Viděli jsme, že obec z *Ústav*y obě tyto charakteristiky splňuje, a tak ji snad oprávněně můžeme označit za utopii.

- Popper, K. R. (1992): *In Search of a Better World*. Routledge, London and New York.
- Popper, K. R. (1995): *Věčné hledání (Intelektuální autobiografie)*. Prostor, Praha.
- Popper, K. R. (2002): *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge, London and New York.
- Popper, K. R. (2008): *Bída historicismu*. OIKOYMENH, Praha.
- Popper, K. R. (2011): *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. OIKOYMENH, Praha.
- Reale, G. (2005): *Platón*. OIKOYMENH, Praha.
- Rosen, S. (2005): *Plato's Republic: A Study*. Yale University Press, New Haven and London.
- Rowe, C. J. (1988): *Plato: Phaedrus*. Oxbow Books, Oxford.
- Saxonhouse, A. W. (2009): „The Socratic Narrative: A Democratic Reading of Plato's Dialogues.“ *Political Theory* 37: 728–753.
- Schofield, M. (2006): *Plato: Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Shearmur, J. (2002): *The Political Thought of Karl Popper*. Routledge, London and New York.
- Strauss, L. (2007): *Obec a člověk*. OIKOYMENH, Praha.
- Taylor, C. C. W. (1999): „Plato's Totalitarianism.“ In *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. G. Fine, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 280–296.
- Vlastos, G. (1995): „The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic.“ In *týž, Studies in Greek Philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and their Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 69–103.
- Wyller, E. A. (1996): *Pozdní Platón*. Rezek, Praha.

Evoluční psychiatrie: Problematická nabídka k evolučnímu pojetí duševních nemocí

Evolutionary psychiatry: A problematic proposal to the evolutionary concept of mental disorders

Filip Jaroš

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
filip.jaros@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Evoluční psychiatrie je nový vědecký obor, který aplikuje teoretická východiska evoluční biologie na pojetí duševních nemocí. Stevens a Price (2000) ve svém díle *Evolutionary Psychiatry: A new beginning* představují syntetickou podobu evoluční psychiatrie, která spojuje Jungovo pojetí archetypu, recepci klasické etologie v medicíně a tzv. moderní syntézu v evoluční biologii (neodarwinismus). Příspěvek ukazuje problematičnost propojení těchto koncepcí do jednoho celku z pohledu jednotlivých disciplín. Dále je probírána otázka, zda tato originální syntéza přináší užitek pro psychiatrickou praxi. Na závěr se věnují postavení Stevensova a Priceova díla v rámci oboru evoluční psychiatrie a jeho vyhlídkám do budoucnosti.

Evolutionary psychiatry is a new scientific discipline which seeks to apply a theoretical background of evolutionary biology to the problem of mental diseases. In their book *Evolutionary Psychiatry: A new beginning*, Stevens and Price (2000) propose a synthetic image of evolutionary psychiatry, which integrates Jung's notion of archetypes, a reception of classical ethology in medicine and so-called modern synthesis in evolutionary biology (neo-Darwinism). The paper discusses problems resulting from the integration of these concepts into one theory from the perspective of individual disciplines. Further, expectations linked to the application of this original synthesis to a psychiatric praxis are challenged. Finally, the position of Stevens' and Price's work in the field of evolutionary psychiatry and its prospects are outlined.

Pod pojmem evoluční psychiatrie se v současnosti myslí obor, který zahrnuje veškeré pokusy vykládat duševní choroby prizmatem některé ze současných evolučních teorií. Poprvé byl termín použit MacLeanem roku 1985, většího rozšíření se dočkal v průběhu 90. let 20. stol.¹. Obecně přijímaným názvem pro vědní obor se evoluční psychiatrie stala vydáním práce *Evolutionary Psychiatry: A new beginning* od Stevensa a Price v roce 1996. Vznik evoluční psychiatrie časově zapadá do obecného rámce

¹ Adriaens a De Bock (2010).

„darwinizace“ lékařských a humanitních věd v poslední čtvrtině 20. stol. Psychiatrie je zvláštním oborem medicíny, jejíž teoretické koncepty jsou formulovány především pod vlivem přírodních věd. Avšak vzhledem k tomu, že člověk je povýtce sociální živočich, „lékařství myslí“ má rovněž svou společenskou komponentu a psychiatrie se dotýká rovněž společenských věd. Léčebné metody sahají od čistě biomedicínského přístupu (podávání antidepresiv) po terapii založenou na iniciaci a integraci duševních obsahů (psychoanalýza). Na rozdíl od jiných oblastí medicíny se psychiatrie může vykázat jen parciálními výsledky v léčbě nejzávažnějších chorob (např. schizofrenie nebo manio-depresivní porucha). To vede u množství vědců k rozčarování, které je ještě posíleno existencí mnoha různých, svými postupy mnohdy nesouměřitelných terapeutických škol.²

Zmapovat jednotlivé varianty evoluční psychiatrie by vydalo na samostatnou práci, základní přehled bude podán v předposledním odstavci. Účelem této statě je zaměřit se na stěžejní dílo evolučně-psychiatrické školy, sepsané Stevensem a Pricem, přičemž naše analýza bude vycházet z druhého, mírně upraveného vydání.³ Stevens a Price v úvodu *Evolutionary Psychiatry* vyjadřují snahu postavit takové základy psychiatrie, které by sjednotily množství psychiatrických diskurzů a očistily disciplínu od pověsti nevědeckosti. Autoři se netají ambicí přinést do psychiatrie nové paradigma, začlenit psychiatrii do mainstreamu současné biologické vědy.⁴ Jak ukážeme později, takto pojatý program činí z evoluční psychiatrie především teoretický koncept bez přímého využití v klinické praxi.

Základní koncepty *Evolutionary Psychiatry*

Stevensův (a Priceův) program evoluční psychiatrie má převážně teoretický charakter a můžeme jej určit jako syntézu tří biologických či psychologických škol: Jungova pojetí archetypu, recepce klasické etologie v medicíně a moderní syntézy v evoluční biologii (neodarwinismu).⁵ Široká konceptuální rozkročenost Stevensovy syntézy spočívá v tom, že se (se střídavým důrazem) opírá o každý z těchto tří pilířů.

² Stevens a Price (2000, s. 5–6).

³ Stevens a Price (2000). Dále v textu referujeme o knize pod zkráceným názvem *Evolutionary Psychiatry*; českým názvem evoluční psychiatrie pak myslíme celý obor.

⁴ Stevens a Price (2000, s. 6).

⁵ Základy této stavby byly představeny ve Stevens (1982). Stevens zde však ještě stavbu nového oboru nezahájil a kniha poskytuje daleko plastičtější obraz lidské psyché než *Evolutionary Psychiatry*. Odkazy na Junga, Bowlbyho a Lorenze jsou častější a pozdější neodarwinistický důraz na adaptivitu zde ještě nepoškozuje svěžest originální syntézy. Samotný obor evoluční psychiatrie v 80. letech teprve pozvolna krystalizuje.

Zatímco propojení Junga s lorenzovskou etologií příliš nepřekvapí (oba myšlenkově kořenili v předválečné střední Evropě dominované německou kulturou)⁶ a Lorenz svým způsobem neodarwinistou byl (rozhodně používal koncept přírodního výběru a respektoval genetiku), třetí spojnice je překvapivá: Jung a neodarwinismus! Stevens si je výbušnosti tohoto spojení patrně vědom a na několika místech jeho oprávněnost obhajuje. Je přitom patrné, že se Junga dovolává jako patrona celého pojetí a, ať už rétoricky nebo ze skutečného přesvědčení, své dílo podává jako rozpracování Jungova úsilí.

Je to však především spojení Junga s neodarwinismem, co ohrožuje stabilitu celého díla. Stevens razí koncept, že „archetypy se vyvinuly působením přírodního výběru“.⁷ Jungiáni mohou velmi případně namítnout, že Jung s konceptem přírodního výběru prakticky nepočítal. Proč by měl souhlasit s premisou, že choroby duše napomáhají přežití, potažmo přenesení co největšího počtu genů do dalších generací (což je neodarwinistická mantra)?⁸ Úběžníkem Jungova myšlení byla individuace a naplněný život, nikoliv adaptivní funkce duševních chorob ve smyslu zvyšování *fitness*.

Z pozice neodarwinismu či evoluční psychologie vyznívají Stevensovy odkazy na Junga nepochopitelně. Místo v oboru dobře etablovaných pojmů jako „psychologická adaptace“ nebo „evolučně vzniklý psychologický mechanismus“ se setkáváme s odkazem na Jungovo pojetí archetypů jako vrozených rastrů v lidské psychice. Ačkoliv ze strany Stevense nemusí jít o násilně budované paralely, Jung je současnými vědci kritizován pro absenci přesnějšího vymezení vlastních východisek, a je tedy otázkou, proč se k jeho pojetí vracet.⁹

Nepovažujeme však za přínosné tepat potenciálně originální myšlenkové úsilí pro to, že se odchyluje od výchozích zdrojů a autorit. Dobrá syntéza si vezme z každého zdroje nějaký podstatný motiv a jejich propojením pak dává vyvstat novému konceptu. Stevensova (a Priceova) evoluční psychiatrie by se měla hodnotit podle toho, co přinesla koncepčně nového a jak obohatila psychiatrickou praxi. Rozeberme nejprve strukturu *Evolutionary Psychiatry* z pohledu filosofie vědy, poté analyzujeme každý ze tří pilířů, na kterých práce stojí, a následně se zeptejme, v čem spočívá přínos celé stavby.

⁶ Jung sám Lorenze ve svém díle necituje. Stevens případně poznamenává, že Jung by patrně Lorenzův etologický program hodnotil jako potenciálně příliš redukcionistický. Viz Stevens (2002, s. 28).

⁷ Stevens (2002, s. 17).

⁸ Kritice ze strany jungiánů se Stevens (2002, s. 344) věnuje v doslovu: jedna z výtek směřuje k popření primární důležitosti psyché v evoluční syntéze.

⁹ Shackelford a Haselton (1997).

Evolutionary Psychiatry z pohledu filosofie vědy

Chceme-li vybrat nejdůležitější premisy Stevens-Priceova¹⁰ programu, dojdeme k následujícímu výčtu:

A) Archetypy jsou považovány za neuropsychické jednotky, které se vyvinuly prostřednictvím přírodního výběru a které jsou zodpovědné za určení behaviorálních charakteristik stejně jako za emocionální a kognitivní zkušenosti typické pro lidský druh.¹¹

B) Přenos genů do další generace je konečným (ultimátním) cílem našeho chování.¹²

C) tzv. *Základní princip psychopatologie*: Psychopatologie vzniká tehdy, když prostředí nesplňuje, ať už částečně nebo úplně, archetypální potřeby ve vyvíjejícím se jedinci.¹³

V návaznosti na premisy A) – C) je formulováno 5 zákonů psychodynamiky:¹⁴

1. Jakmile je znak chování shledán charakteristickým pro všechny lidské komunity, nezávisle na kultuře, rase a historické epoše, tak musí být zvažována možnost, že jde o vyjádření vrozené tendence nebo archetypu.

2. Archetypy vládnu vlastní dynamikou, jejímž cílem je jejich aktualizace v psychice i chování.

3. Duševní zdraví je výsledkem naplnění archetypálních cílů.

4. Psychopatologie je výsledkem zmaření archetypálních cílů.

5. Psychiatrické symptomy jsou stálými a přehnanými adaptivními psychofyzilogickými odpověďmi.

Přehnaná adaptivní odpověď organismu je tu postulována jako univerzální příčina vzniku duševních chorob. Stevens a Price však hned v dalším odstavci uvádí další teorie o možném původu psychopatologie (např. teorie o interakci genotypu s prostředím, teorie o sociální homeostázi, ontogenetická teorie), které nespočívají na přehnané adaptivní odpovědi organismu. V dalším textu je mnohokrát zmíněna hypotéza o

¹⁰ Stevens a Price (2000).

¹¹ Tamt., s. 6.

¹² Tamt., s. 11.

¹³ Tamt., s. 34.

¹⁴ Tamt., s. 38.

prostředí evolučních adaptací (angl. *environment of evolutionary adaptedness*; zkratka EEA), založená na předpokladu, že současné (i psychologické) prostředí lidského jedince se ve velké míře liší od pleistocénu, kdy vznikla víceméně finální duševní výbava druhu *Homo sapiens*. Spíše než o přehnané adaptivní odpovědi hypotéza EEA nicméně vypovídá o tom, že psychické reakce jsou designovány na jiné situace, než se kterými se dnes běžně setkáváme.¹⁵

Lze shrnout, že teorie představená v *Evolutionary Psychiatry* není postavena na axiomatickém základě (zmíněných 5 zákonů psychopatologie). Program má syntetický charakter, slučuje množství teorií, do jejichž explikačního rámce jsou vsazeny jednotlivé psychické nemoci (pro lepší orientaci tříděné podle mezinárodní klasifikace DSM-IV). Ani jeden z výchozích proudů této syntézy (moderní evoluční syntéza, etologie člověka, Jungova psychoanalýza) není využit ve své teoretické čistotě: jak bude ukázáno v následujících třech kapitolách, u každého směru dochází spíše k volnému zacházení s výchozími myšlenkovými rastry.

Evolutionary Psychiatry je v mnoha ohledech dílem, které naplňuje původem marxistickou tezi o tzv. sociomorfním modelování.¹⁶ Sociomorfní modelování je zmírněnou podobou sociálního konstruktivismu: vědecké teorie (zejména biologie a vědy o člověku) odrážejí sociálně-ekonomickou podobu společnosti, ve které vznikají, a vybírají z vnějšího světa analogicky především takové fenomény, které danou teorii nejlépe potvrzují. Stevens a Price mají za cíl ustanovit univerzálně platnou teorii vzniku a původu psychických chorob, jejich chápání psychopatologie však neobsahuje reflexi jejich výzkumné pozice jako příslušníků euro-americké kultury konce 20. století. Příčiny jednotlivých chorob jsou tak viděny především v souvislosti s bojem o společenskou pozici (typicky v zaměstnání, viz později diskutovaný příklad deprese u pacienta A. Squirese) nebo deprivací v sociálním kontaktu.

Do jisté míry lze proto přístup autorů *Evolutionary Psychiatry* charakterizovat jako etnocentrický. Absence problematizace kulturní a časové perspektivy výchozího bodu evolučně-psychiatrického zkoumání zarazí zejména s ohledem na to, že vědecká komunita měla možnost v průběhu dvou desetiletí předcházejících vydání *Evolutionary Psychiatry* vstřebat debatu rozpoutanou mezi zastánci sociobiologie a jejími převážně levicovými kritiky.¹⁷ V psychiatrii samotné došlo k ostré výměně názorů mezi tradičním medicínsky orientovaným křídlem a tzv. anti-psychiatrickým hnutím již v průběhu 60. let; na historicky a kulturně podmíněnou komponentu duševních poruch přesvědčivě poukazuje zejména Foucault.¹⁸

¹⁵ Tzv. *mismatch model*, viz Adriaens a De Bock (2010).

¹⁶ Topitsch (1958), u nás Komárek (2008, s. 114–119).

¹⁷ Podrobněji viz Segerstrale (2000).

¹⁸ Foucault (1993).

Aby syntetická psychiatrická teorie dostála výzvám kulturních relativistů, duševní nemoci musí být zkoumány jak synchronní (přes různost kultur), tak diachronní (proměna chorob v čase) optikou. Jiným způsobem lze stěží ověřit, zdali máme co do činění s univerzální charakteristikou nemoci, pro kterou je smysluplné hledat ultimátní evoluční příčinu. Nalézat univerzália duševních chorob napříč kulturami je věc nelehká, etnicky specifický popis nemoci může být stejně málo srozumitelný jako např. náboženské obřady australských Aboriginů. V diachronním (historickém) zkoumání jsme odkázáni především na záznamy rané psychiatrie, dále do minulosti klesá možnost smysluplných diagnóz (byl Ježíš schizofrenik či prorok?). Ukazuje se však, že i něco málo přes 100 let profesionální psychiatrie stačí ke zjištění, že se duševní nemoci v čase významně proměňují: jestliže se ve Freudově době namnoze vyskytovaly případy hysterie, dnes choroba není uvedena ani v mezinárodních klasifikačních tabulkách (viz např. DSM-IV).

Ačkoliv by měl být evoluční psychiatrii vlastní princip evoluce-změny, duševní choroby nahlíží spíše jako neměnné nosologické jednotky.¹⁹ Přitom např. deprese zahrnuje spíše celý klastř příznaků různých chorob než typologickou jednotku (nastává dokonce otázka, do jaké míry má smysl pro dynamiku duševních chorob používat typ nomenklatury vytvořený v 18. století za účelem škatulkování méně dynamických přírodnin).²⁰ Deprese v dnešní době (a především na Západě) má patrně hodně co dočinění s problémy *ranku* a *attachmentu* (viz později diskutovaný případ pacienta A. Squirtese),²¹ v době před nástupem 2. světové války však byla její příčina rozdílná, společnost jako celek rozežíral existenciální strach a citliví jedinci reagovali nástupem choroby.

Evolutionary Psychiatry a moderní evoluční syntéza

Program *Evolutionary Psychiatry* se z velké části opírá o teoretickou kostru moderní evoluční syntézy (neodarwinismus). Citujme zde neodarwinistické východisko pro zkoumání duševních chorob, které jsme označili jako premisu B):

„Přenos našich genů do další generace je konečným (ultimátním) cílem našeho chování.“²²

¹⁹ Srov. Faucher (2012).

²⁰ Viz Komárek (2005, s. 30–32). Na jiných místech Komárek pojednává rovněž historickou dynamiku (duševních) chorob.

²¹ Oba termíny budeme dále používat v originále, jejich české ekvivalenty se hledají poměrně obtížně: v případě ranku asi „postavení, hierarchie“, attachment v Bowlbyho pojetí originálně znamenal fixaci pečovatel-dítě, později představuje obecně „vzájemné hluboké citové pouto“. (ústní konzultace s Jaroslavou Valentovou)

²² Stevens a Price (2000, s. 11).

Tento postulát je společný všem oborům vzešlým z moderní evoluční syntézy (např. evoluční psychologie, behaviorální ekologie). Verbálně se však Stevens a Price vymezují vůči jedné z nejvýraznějších postav evolučního myšlení posledních dekád, R. Dawkinsovi, ve kterém spatřují nositele darwinistického fundamentalismu či genetického determinismu:

„Držím se jungiánské perspektivy přesně proto, že transformuje dawkinsovský pohled na nás jako na loutky genů v optimistický náhled na „bytotné já“ (*Self*), obdařeného všemi schopnostmi lidství.“²³

Poznamenejme zde, že Dawkins²⁴ svou metaforu osob jako vehikulů genů relativizuje poukazem na memy ovládající naši mysl a světlé zítřky pro naše „lidství“ spatřuje ve schopnosti rozumu vzbouřit se proti nadvládě genů.

Ačkoliv je zakladatel sociobiologie E. O. Wilson zmiňován jako jeden z předchůdců úsilí Stevense a Price, sociobiologie jako obor se u nich netěší dobré pověsti. Autoři na poslední straně *Evolutionary Psychiatry* píší:

„Ačkoliv sdílíme stejné evoluční principy jako sociobiologové, nepodepisujeme jejich zjednodušující pohled na lidské bytosti jako pouhé genetické vehikuly maximalizující fitness, pohled, který Buss nazývá „sociobiologický blud“.“²⁵

V následujících závěrečných odstavcích jsou pak načrtnuty specifika lidské duše („Obecně se má zato, že jsme jediná zvířata, která ví, že musí zemřít.“), aby bylo ukázáno, že sociobiologický koncept je příliš reduktivní.²⁶

Program *Evolutionary Psychiatry* je do značné míry odvozen z oboru evoluční psychologie, který se opírá o hypotézu prostředí evolučních adaptací (EEA) a za hlavní mechanismus evoluce lidské psychiky považuje přírodní a pohlavní výběr. Zakládající práce evoluční psychologie se na lidskou mysl dívají jako na modulární strukturu, kde má každý jednotlivý modul adaptivní funkci.²⁷ Pojem adaptace je pak klíčovým východiskem pro chápání duševních nemocí. Připomeneme zde 5. zákon psychodynamiky:

²³ Stevens (2002, s. 348).

²⁴ Dawkins (1976).

²⁵ V angličtině „sociobiological fallacy“, viz Stevens a Price (2000, s. 276–278). Je dobré podotknout, že Stevens na druhé straně kritizuje S. J. Goulda, který sociobiologii vždy oponoval. Gould měl blízko k marxismu a Stevens nebude daleko od pravdy, když tvrdí, že jeho odsudek sociobiologie jako „pravičácké“ ideologie je odrazem jeho vlastního „levičáctví“ (ve smyslu projekce jungiánského stínu). Viz Stevens (2002, s. 281–282).

²⁶ Mimochodem, sociobiologie dle našeho názoru nepřiměřeně redukuje i chování zvířat a kolik primatologů si je jisto tím, že zvířata se nebojí smrti? K tématu viz Komárek (2011, s. 407).

²⁷ Viz např. Barkow, Cosmides a Tooby (1992).

„Psychiatrické symptomy jsou stálými a přehnanými *adaptivními* psychofyziologickými odpověďmi (kurzíva autor).“²⁸

Stojí za zamyšlení, co se vlastně říká tím, že nemoc má adaptivní význam. Základní rovina chápání nemoci spočívá v tom, že se do organismu dostane něco cizorodého, co mu škodí. Těžko bychom obhajovali, že virus chřipky má pro člověka adaptivní význam. Můžeme však říci, že reakce organismu na virus má adaptivní charakter, napadený jedinec proti viru spustí imunologickou válku a nemoc chřipka je průvodním jevem této adaptivní odpovědi. V jakém smyslu ale může být adaptivní duševní nemoc? Do jaké míry se jedná o reakci na cizorodé prvky přicházející zvenčí, např. na tlak society, ve které žijeme?

Musíme také počítat s faktem, že adaptivnost (ve smyslu výhodnost) nemoci je kontextově podmíněná. Manická „porucha“ je například výhodou v uspěchané a čínorodé době a hyperaktivní manažer je spíše objektem obdivu než pohrdání. Geneticky podmíněná náchylnost ke schizofrenii může být doprovázena zvýšenou kreativitou (v současnosti jde o nejčastější evoluční vysvětlení původu schizofrenie).²⁹ Zdali budeme sklony k mánii či schizofrenii chápat jako adaptivní výbavu nebo zhoubnou odchylku od normálu, která nicméně občas nalézá uplatnění, pak leží v samotném jádru problému, jak vůbec definovat duševní nemoc.³⁰

Přenos darwinistického konceptu adaptace do psychiatrie s sebou nese řadu problémů. V morfologii adaptivita orgánu znamená, že je dobře přizpůsoben své funkci, má své místo v celku organismu a umožňuje mu vhodnou interakci s prostředím. V rámci evoluční biologie se problému adaptace věnoval G. C. Williams: jeho snahou bylo pro termín adaptace vyčlenit pouze ty užitečné vlastnosti organismu, které vznikly navzdory nízké pravděpodobnosti (fyzikálně řečeno: klesající entropii). O adaptivní vlastnosti mluvíme tehdy, jestliže je charakteristická pro svou efektivnost, přesnost a spolehlivost.³¹ Přejdeme-li k *Evolutionary Psychiatry*, shledáme, že význam slova „adaptace“ je chápán velmi volně: zastupuje funkce slov jako kreativita, přizpůsobení současným životním tlakům, obohacení života a psychologická spokojenost.³² Ve vysvětlení evolučního významu schizofrenie vystupuje adaptivita jako druh vlastnosti vzhledem k prospěchu skupiny (podrobněji níže).

Zaměříme se nyní na příklady dvou konkrétních duševních nemocí, deprese a schizofrenie. Ptejme se, proč by měla mít deprese primárně adaptivní funkci. Bylo by

²⁸ Viz Stevens a Price (2000, s. 38).

²⁹ Viz Fuller Torrey a Knable (2009), Nettle a Clegg (2006).

³⁰ Blíže k této teoretické problematice Buss (2009).

³¹ Williams (2008).

³² Shackelford a Haselton (1997).

snad „neevoluční“ předpokládat, že stav deprese je vynucen vnějšími okolnostmi, organismus ho přebírá nedobrovolně a jeho funkce jsou plně obnoveny až poté, co atak deprese pomine? Adaptivní funkce navržená Pricem spočívající v tom, že v případě nedobrovolného se podřízení výše postavenému jedinci je účelem deprese vyvarovat se zbytečným třenicím,³³ se jeví být velmi blízká tvrzení, že krvácení je adaptace na porušení tělesné integrity: zraněný je nucen v klidu čekat, až se krvácení zastaví a zbytečně neplýtvat energií. Viděno touto optikou, krvácení se vyvinulo za účelem zklidnění organismu, který je ve stresu. Slovo deprese se však obecně používá jako označení *vynuceného* útlumu; jestliže je tato fáze nutná k obnovení normálního stavu, neznamená to ještě, že je *adaptivní*. V Pricem diskutovaném případě by se organismu samozřejmě nejlépe dařilo, kdyby fázi útlumu přijal, ovšem bez patologického prohloubení. Zdravý organismus na ztrátu postavení v societě reaguje tak, že svůj nižší status přijme (sice nedobrovolně, ale nikoliv na úkor své integrity), stáhne se do pozadí a případně sbírá síly na příští utkání. Patologická deprese přichází v okamžiku, když tento nový úděl *vědomě* přijmout neumí.³⁴ Deprese je tak spíše příznakem dezintegrace jednotlivých stupňů vědomí než adaptací na ztrátu statutu.

Je přitom ještě dobré upozornit, že deprese v mnoha případech překračuje reduktivní chápání vztahované k poruchám *ranku* a *attachmentu*. Člověk je komplikovaný živočich a zdroj jeho sebevztahu neplyne pouze z postavení v rámci society, ale rovněž z možnosti naplňovat vyšší cíle. Deprese vzniká např. tehdy, když člověk přestane vidět smysl své práce. To sice zpravidla nějak souvisí se sociálním prostředím v zaměstnání, často je ale spouštěčem deprese právě krize hodnot a až poté následuje nedorozumění v rámci pracovního kolektivu.³⁵ Jako ilustraci lze rovněž uvést případ známého herce Miloše Kopeckého, který podle Höschlova líčení trpěl obzvláště silnými depresemi v periodách zvýšené popularity, když mu docházelo, že je svými obdivovateli vnímán jako nereálná osoba (a nacházel se tedy oproti teoretickému očekávání ve *vysokém ranku*).³⁶

Vysvětlení původu schizofrenie je sofistickou myšlenkovou stavbou. Jelikož je schizofrenie do značné míry dědičná choroba a její přímé výhody z darwinistického pohledu pochybné (schizoidní typy najdou uplatnění nejspíše v umění, typický umělec ale nemá ani závratné společenské postavení, ani velkou rodinu), představuje nalézání její adaptivní hodnoty interpretační oříšek. Stevens a Price navrhuje, že schizofrenie

³³ Jde o depresi viděnou prizmatem teorie ranku, viz Stevens a Price (2000, s. 66).

³⁴ Takto aspoň depresi nahlíží Stevens a Price (2000, s. 242–248) v kapitole o léčbě, aniž by však koncept adaptivity zpochybňovali.

³⁵ Srovnejme např. s případem A. Squirese, Stevens a Price (2000, s. 242–248). Jeho problémy počaly rovněž jako krize hodnot, k nemoci došlo spíše jakousi psychosomatickou indukci, když se jeho nemoc vyvinula v souladu s požadavkem pracovního kolektivu (psychosociální tlak).

³⁶ Viz Höschl (1999, s. 611).

napomáhá štěpení skupin: charismatický schizofrenik přiměje své souputníky, aby založily novou společenskou jednotku, vzato kulturně i prostorově. Nové společenství za určitých okolností získá převahu nad starým a geny pro schizofrenii se udržují v lidském genofondu zásluhou poměrně častého štěpení populace.

Autoři mohou na podporu svého tvrzení uvést zajímavé indicie. Vůdci paranáboženských hnutí a sekt (např. Hitler, Johanka z Arku) a šamani v tradičních komunitách vykazují schizoidní typ osobnosti. V rámci lidského druhu patrně existuje cosi jako skupinový výběr, který je jinak v neodarwinistickém paradigmatu neoblíbený: rody, etnika a rasy mezi sebou často vedou války, někdy i genocidního charakteru. V případě pospolitosti kolem postavy charismatického lídra je koherence členů skupiny držena ideologií. Rovněž se nabízí přirovnání k dělení na *maintenance* (udržovací) a *dispersal* (rozptylovací) *phenotype* u řady živočišných druhů (např. jeleni vyhledávající nová teritoria mají vyvinutější paroží coby tzv. luxusní orgán, jehož rozměry však spotřebovávají velké množství energie a nositele hrozí zahubit): neklid schizoidní osoby je spojen s dobrodružnou touhou po objevování nových světů.³⁷

Odvážná hypotéza štěpení skupin a skupinové selekce jako mechanismu udržování schizofrenie má však bolavá místa. Z teoretického hlediska je velmi nejisté, jestli je frekvence štěpení a vytlačování starých komunit novými (v evoluční hantýrce „populační turn-over“) dostatečně velká pro udržování schizoidních genů v celém genofondu. Psychologové a psychiatři, kteří vychází z teoretického rozvrhu moderní evoluční syntézy, považují koncept skupinové selekce za nepodloženou spekulaci.³⁸ Z empirického hlediska je problematický předpoklad, že skupiny vedené vůdci se schizoidním typem osobnosti jsou úspěšnější v osidlování nových území, biologicky vzato nových geografických a sociálních nik. Autory uváděné případy sektářských vůdců Charlese Mansona a Jima Jonese jsou naopak potvrzením obavy, že schizoidní vůdci postrádají dostatečnou míru kontaktu s realitou a nejsou tudíž schopní zajistit pro svou skupinu „zemi zaslíbenou“: naopak, jimi vedené skupiny spíše končí nějakou formou skupinové sebevraždy.³⁹ To je ostatně případ i německého nacistického hnutí, jehož „šamanem“ v moderním hávu byl Hitler.

Stevens a Price si kritiku na adresu svého „adaptacionismu“ vyslechli z několika míst,⁴⁰ Stevensova následná reakce je víceméně zformulováním adaptacionistického programu jako výchozího bodu pro jeho zkoumání.

„Není nic špatného na tom, když se zkoumá možnost, že vzorec lidské

³⁷ Viz Stevens a Price (2000, s. 147–158). Dělení na *maintenance* a *dispersal phenotype* pochází od zoologa Valeria Geista, který jednu dobu studoval etologii pod Lorenzem.

³⁸ Srov. Shackelford a Haselton (1997).

³⁹ Srov. Stevens a Price (2000, s. 150).

⁴⁰ Viz Pietikainen (1998) a Hogenson (1998).

aktivity (jako např. poskytování péče, formování aliancí, depresivní reakce) může být v jistých situacích adaptivní. Vskutku, neučinit tak by bylo absurdní ve světle toho, co víme o klíčové roli adaptivních struktur a chování v evoluční biologii. Měli bychom prozkoumat každý kousek chování směrem k možnému adaptivnímu významu.“⁴¹

Odvolání se na evoluční biologii jako garanta oprávněnosti hledání adaptivních schémat nijak neřeší obavy jungiánské psychologické obce, jejíž představitelé ve Stevensově programu spatřují hrozbu biologizace psychoanalytické školy.

Meze sociobiologické (či evolučně-psychologické) redukce je možné ukázat na případě religiózních fenoménů. Autoři *Evolutionary Psychiatry* se ve výkladu původu duševních poruch problematice náboženství vyhýbají, Stevens se nicméně k tématu vyjadřuje na jiných místech. Jung soudil, že náboženské symboly jsou skryty hluboko v lidském nevědomí a při propuknutí psychózy samovolně vystupují na povrch.⁴² E. O. Wilson a jeho následovníci v oboru evoluční psychologie většinou odvozují náboženství od tribální potřeby kolektivní identifikace.⁴³ Následující citáty dokládají, že Stevens se na rozdíl od Wilsona nestaví kriticky k noetickému potenciálu magické a mytologické (numinózní, řečeno s Jungem) složky lidské psyché.

„Všudypřítomný výskyt léčitele, šamana nebo medicinmana a léčebné praktiky a rituály patří mezi nejnápadnější kulturní univerzália: právě z těchto primordiálních kořenů vyrůstá moderní medicína, psychiatrie a psychoterapie.“⁴⁴

Vztah vědy a náboženství je nazírán velmi liberálně a následující pasáž je jednou z nejstřízlivějších odpovědí, které kdy byly podány v reakci na Wilsonovu snahu o naturalistickou explanaci (můžeme též říci diskreditaci) náboženství.

„Neexistuje žádný fundamentální rozpor mezi nábožensko-mytologickým a vědeckým přístupem: obojí jsou prostředkem porozumění *umweltu*. (...) Věda může pokračovat v demontáži starodávných mýtů naší kultury, ale nikdy nemůže vypudit Boha z příběhu stvoření. Boha jako Vůli a První příčinu, Prvotní rozbušku Velkého třesku, Toho, kdo uvedl celý vesmír do pohybu a je přítomný ve všech jeho částech, Boha „procesuální teologie“, Boha, jenž je jako *imago Dei* zabudován do „bytostného já“ (*Self*).“⁴⁵

⁴¹ Stevens (2002, s. 347).

⁴² Srov. Jung (1993).

⁴³ Wilson (2012).

⁴⁴ Stevens (2002, s. 346).

⁴⁵ Tamt., s. 260.

Evolutionary Psychiatry a etologie

Etologie jako primárně empirická disciplína nevytvořila na rozdíl od neodarwinismu unifikovaný explanační systém a je tvořena souborem poznatků, které jsou navzájem volně propojeny. Sjednocení disciplíny podél jednotné teoretické linie přichází až s důsledným sjednocením etologických a neodarwinistických východisek – se zrozením sociobiologie. Ačkoliv Stevens a Price přijímají sociobiologický program (adaptivita chorob), většina etologických inspirací je starších a mají primárně empirickou povahu.

Nejvíce inspirací pochází od britského psychiatra Bowlbyho, jednoho ze Stevsových učitelů, který jako první propojil lorenzovskou klasickou etologii a psychiatrii. Bowlby proslul jako tvůrce teorie *attachmentu* a jeho práce přímo motivovala Stevsovou praxi v řeckých sirotčincích, výchozí bod jeho kariéry.⁴⁶ Prvořadá důležitost *attachmentu* a *ranku* pro psychosociální vývoj člověka v každé fázi individuálního života je mimo vší pochybnost: člověk je povýtce sociální živočich žijící ve strukturované societě. Stevens a Price konceptualizují poruchy nálad a osobnosti jako odvozené z těchto dvou determinant; schizofrenie je pojednána jako nemoc, do které vyústí sociálně odstředivé tendence. Zde je dobré konstatovat, že ačkoliv jsou *attachment* a *rank* správně zvoleny jako kostra etologie člověka, nezaručuje se tím ještě, že postačují jako základ pro hledání etiologie od deprese přes anorexii až po schizofrenii.

Za pozitivní rys evolučně-psychiatrické syntézy považujeme skutečnost, že se Stevens a Price detailně věnují rozlišení mezi agonickým a hédonickým modem sociální interakce.⁴⁷ Lorenzův koncept agrese má v lidské societě jen omezené uplatnění, neboť každá společnost (již na úrovni lovců-sběračů!) vysoce sankcionuje hrubé použití síly mezi příslušníky téže skupiny a kromě morálních norem hrají v sociální interakci nejdůležitější roli pravidla odvozená od hierarchie (symbolická funkce moci) a hédonický modus spoluzití (mírumilovná hra a „péče o srst“). Stevens a Price patrně správně argumentují, že klíčovým faktorem pro postavení v societě je tzv. hédonická kompetice. Lidé mezi sebou nesoutěží zuby a nehty, nýbrž se snaží zalíbit ostatním, například ochotou obětovat své zájmy ve prospěch celku.⁴⁸ To umožňuje nový pohled na problémy kolem skupinové selekce a existence příživníků, tzv. *free-riders*. I kdyby existoval hypotetický gen pro příživnictví, bude mít i přes sobeckost svého nositele nemalé potíže dostat se do dalších generací, neboť *free-riders* disponují malou

⁴⁶ Stojí za pozornost věnovat se Stevsovou osobnímu líčení této fáze profesního života, kruciálnímu pro vznik jungiánsko-evoluční syntézy. Viz Stevens (2002, Personal introduction).

⁴⁷ Rozlišení pochází od Michaela Chance: *agonický* modus je spjat s pevnou strukturou společnosti založené na dominanci a podřízení se, *hédonický* modus je charakteristický tím, že místo hrubé síly vstupuje do hry snaha naklonit si ostatní členy společnosti, imponovat jim např. svou atraktivitou. Viz Stevens a Price (2000, s. 49–51).

⁴⁸ Stevens a Price (2000, s. 160).

přitažlivostí pro ostatní členy komunity a jejich akcie na sňatkovém trhu rychle padají spolu s rozšířením jejich pověsti.

Rozlišení mezi agonickým a hédonickým modelem chování představuje velký pokrok oproti naivní darwinistické vizi přímé kompetice. Přesto je i hédonický model sociálních interakcí nazírán prakticky výhradně prizmatem soutěže, tentokrát o zájem ostatních členů skupiny. Paušálně vyjádřeno, náklonnost a láska jsou něčím, o co se musí bojovat. To přirozeně spadá do metafyziky darwinistického uvažování a často koresponduje s empirií (zamilování v naší kultuře probíhá zpravidla až po rituálech pohlavního výběru, během nichž se partner musí „osvědčit“ v porovnání s ostatními možnými nápadníky), naskytá se ale otázka, zdali Stevens a Price nepromarnili možnost pojednat sílu mezilidských vazeb komplexněji. Jungiánský koncept archetypů dává napovědět, že o jisté typy lásky (vztah matka-dítě) není třeba soutěžit (dítě konkrétní matky nemusí svou roztomilostí bojovat o její přízeň s dětmi jiných matek). Je drbání vedle sedícího opičáka prováděno s cílem naklonit si partáka pro budoucí sociální boje nebo momentálním vyjádřením prosté náklonnosti?

Tato problematika souvisí s důležitým postřehem, který omezuje důležitost darwinovského pohlavního výběru v tradičních typech společnosti. Současný euroamerický způsob zakládání rodin je totiž dosti ojedinělý v tom, že se muž a žena seznamují (převážně) bez účasti svých rodin (zde ještě můžeme zmínit předmanželské únosy nevěsty na Kavkaze, které se tradičně dějí bez svolení jejích rodičů⁴⁹). Většinou je pohlavní výběr externě zprostředkován (*externally mediated sexual selection*), což na hlavu staví řadu sociobiologických premis založených na individuálním výběru partnera, kdy hrají roli především atraktivita a „kvalita genů“.⁵⁰ Paušálně řečeno, sociobiologové počítají s tím, že láska přichází před manželstvím, ve většině kultur je tomu však naopak. Dlužno podotknout, že oprášení konceptu skupinové selekce a externalizované podoby teorie pohlavního výběru nesloužily Stevensovi a Priceovi jako páka proti důležitým sociobiologickým premisám, ale jako argument pro jejich kontroverzní (a v podstatě sociobiologickým druhem uvažování motivovanou) teorii o původu schizofrenie.

Důležité uplatnění nachází etologické koncepty v hledání etiologie sexuálních aberací. Stevens a Price zde řadí pedofilii do jedné linie s homosexuálním a sadomasochistním vzorcem sexuálního chování a snímají tak z něj prizma kriminální deviace. Pedofilie a sadomasochismus jsou celkem přesvědčivě vysvětleny jako fúze dvou archetypálních systémů, reprodukce a rodičovské péče, respektive reprodukce a teorie *ranku* (dominantní a submisivní vzorce chování). Autoři se nesnaží podat univerzální teorii o vzniku a významu homosexuality a osvědčují na tomto místě

⁴⁹ Roman Figura, ústní sdělení.

⁵⁰ Srov. Stevens a Price (2000, s. 161–162).

respekt ke kulturním variacím tohoto fenoménu (umístění na plynulé škále homosexuál – bisexuál – heterosexuál); stejně tak do jisté míry zohledňují fakt, že se homosexuálové dosti liší fenotypově (feminní a maskulinní typ u mužů). Ačkoliv kapitola věnovaná sexuálním aberacím patří k nejpřesvědčivějším místům práce, navrženým konceptům by jenom prospělo porovnání s bohatším empirickým materiálem.

Evolutionary Psychiatry a Jung

Stevens je známý jungiánský psychoanalytik, autor několika respektovaných jungiánských prací.⁵¹ Z této pozice je zřejmé, že je dobře obeznámen s Jungovou koncepcí archetypů, kolektivního nevědomí a transpersonálním pojetím symboliky snů. Ve vztahu k *Evolutionary Psychiatry* proto překvapuje, že nejsou tyto typicky jungiánské teze detailně rozpracovány v součinnosti se Stevensovou psychiatrickou praxí. Jung je využíván spíše jako autorita, která předznamenala budoucí objevy evoluční psychiatrie. Tím je na jednu stranu dosaženo jeho rehabilitace, na druhou stranu by byl Jungův odkaz ještě silnější, kdyby byla analytická psychologie použita jako *přímé* východisko pro některé náhledy.

Vezměme například teorii archetypů. Lidská sexualita je fundamentálně ovlivněna vrozeným nevědomým obrazem *animy* (v případě muže) a *anima* (v případě ženy). Co se děje s těmito komplexy v případě sexuálních aberací? Jak vypadá obraz *anima* u anorektiček?⁵² Proč není v *Evolutionary Psychiatry* ani jednou zmíněn pro Junga klíčový archetyp stínu? Úplně pak chybí tematizace religiózních a transpersonálních zkušeností provázejících kolektivní paměť každé kultury, která byla podstatná pro Jungovu koncepci duševních chorob.

Stevens a Price se na několika místech nechávají inspirovat jungiánským konceptem fylogenetické psýché. Na několika místech je zmiňována teorie trojjediného mozku od MacLeana odrážející 3 evoluční fáze: plazí, „staro-savčí“ a „novo-savčí“.⁵³ Plazí mozek zodpovědný za čistě instinktivní reakce odkazuje k Jungově koncepci kolektivního nevědomí a hraje primární roli v agonickém modu chování: zde se autorům povedlo pěkně propojení s etologickým pojetím. Teorie trojjediného mozku pak hraje roli v navržené terapii depresivních poruch.

Terapie je oblastí, kde Stevens využívá Jungovo učení nejintenzivněji. V rámci knihy *Evolutionary Psychiatry* však je tento vliv znát opět především prostřednictvím obecných deklarací, nikoliv na konkrétních *postupech*. Kapitola o léčbě začíná prohlášením, že modelová terapie spočívá v „mobilizaci archetypálních komponent

⁵¹ Např. známá biografie Junga, viz Stevens (1996).

⁵² De Giacomova terapie spočívající v intenzivním kontaktu dívky s otcem bude zmíněna dále, Stevens však v této souvislosti Junga překvapivě nepřipomíná.

⁵³ Stevens a Price (2000, s. 15–18).

fylogenetické psýché prostřednictvím snů, fantazií a kresby“,⁵⁴ v následujících náznacích vhodné léčby deprese, anorexie a úzkostných poruch však jungiánské postupy postrádáme. Nestačí zkrátka deklarovat, že pro úspěšnou léčbu je kruciólní obnovení těsného vztahu mezi lékařem a pacientem.

Jungův odkaz je nejživější v pojetí snů. Stevens a Price připomínají souvztažnost snění s dětskou hrou a nepostradatelnost snů pro proces ukládání znalostí a učení. Jsou citovány neurofyziologické studie mozku od Jouveta a Winsona: Stevens a Price⁵⁵ konstatují, že „jejich hypotézy jsou jungiánskou teorií v moderním biologickém hávu.“ Jouvet⁵⁶ ukázal, že nejhlubší fáze spánku odpovídá za snění (REM fáze) je spojená s fylogeneticky nejstaršími částmi mozku (plazí mozek). Z kolektivního nevědomí jsou během REM fáze „vybírány“ archetypální obrazy, které jsou důležité pro život lidského individua. Během snění se tak zvědomují psychické obsahy, které je vhodné integrovat do bdělé fáze všedních dnů. Zatímco Jung se zajímal především o symboliku snů a cílem mu byla integrace archetypů během dospívání a zrání, Stevens a Price vyjadřují přesvědčení, že sny vybírají relevantní informace z masy dat uložených do kolektivního nevědomí během miliónů let fylogenetické minulosti člověka.

Ačkoliv je na *Evolutionary Psychiatry* patrná snaha aktualizovat Jungovo dědictví směrem k dnešní podobě akademické psychiatrie a biologie, mnoho jungiánů se domnívá, že Stevens provedl otcí-zakladateli medvědí službu.⁵⁷ Jungův program psychizace byl zrazen rozhodně v tom smyslu, že duševní fenomény nejsou zkoumány směrem *zvnitř*, ale jsou vykládány jako objektivní psychofyzické události. Dalo by se říci, že Stevens zde následuje svůj vzor pouze verbálně, nečiní však vlastní introspektivní zkoumání navazující na Jungův odkaz. Podařila se mu sice syntéza Junga s evoluční psychiatrií, nikoliv však předání či rozvinutí toho, co bylo na Jungově způsobu myšlení nejcennější.

Otevírají navržené koncepty brány k nové empirii?

Přenos konceptů z jedné disciplíny do druhé s sebou obecně přináší myšlenkové (i metodologické) nástroje, které dosud planě čekaly na uplatnění. Přenos etologických a neodarwinistických myšlenkových vzorců do psychiatrie má za následek posunutí úhlu pohledu na známé nemoci. Nejplodnější situace nastává tehdy, když se koncept přenáší tam a zpátky za aktivní účasti odborníků obou (či dokonce více) disciplín a primárně teoretický náhled je těsně provázán s empirií: doslova otevírá brány vnímavosti

⁵⁴ Tamt., s. 242.

⁵⁵ Stevens a Price (2000, s. 223).

⁵⁶ Jouvet (1975).

⁵⁷ Srov. Pietikainen (1998).

k novým jevům. Obzvláště plodné se ukázalo propojení etologie a psychiatrie.⁵⁸ U samého zrodu evoluční psychiatrie stály živé diskuze mezi psychiatrem Bowlbym a etology Lorenzem a Tinbergenem – inspirace byla oboustranná, etologové převzali a dále rozvíjeli poznatky o *attachmentu*.⁵⁹

V případě evoluční psychiatrie se nabízí zpětný přenos disciplinární matice do zoologického zkoumání, konkrétně v podobě duševních onemocnění zvířat. Komparativní studie subhumánní a humánní deprese mohou značně napomoci pochopení této duševní choroby. Deprivovaní chovanci zoologických zahrad slibují příslušným studiím poskytnout bohatý srovnávací materiál (což nemá být odsudek zoologického zahradnictví, pouze konstatování jedné z odvrácených stránek těchto chovatelských a vzdělávacích institucí).

Je obecně škoda, že Stevensova a Priceova podoba evoluční psychiatrie pozapomíná na empirický odkaz klasické etologie a Jungova důrazu na zkoumání *obsahu* psýché. Syntéza zůstává na půli cesty a nevyužívá potenciál volného přenosu konceptů Jung – etologie – neodarwinismus. Etologické umění přímého náhledu na jev ustupuje do pozadí před logickou konzistencí neodarwinistických tezí. Přehledná a konzistentní terminologie umožňuje vytvářet hypotézy podle popperovských kritérií falsifikace a zahajuje tak možnost akademické podoby vědy,⁶⁰ bohatost jevového světa je ale na skřípec univerzálních tezí (primárnost přenosu genů do dalších generací) často napínána přes únosnou míru (viz teorie o vzniku schizofrenie). K tomu se ještě připočítává skutečnost, že teze o adaptivitě duševních chorob nemá oporu v modelovém jevu a byla přenesena z neodarwinismu bez paralelního zkoumání empirického materiálu. Darwinův koncept pohlavního výběru rovněž není univerzální (připomeňme již zmíněný *externally mediated sexual selection*, u hmyzu se výběr uplatňuje jen velmi omezeně), modelový případ ptačích námluv však konceptu dodává na přesvědčivosti: dvoření páva samici je těžko nevidět. Které empirické zkoumání dodává oporu teorii, že deprese má především adaptivní význam?

Lze teorii využít pro psychiatrickou praxi?

Jako klíčová se jeví otázka, co může nabídnutý koncept, po teoretické stránce atraktivní, přinést psychiatrické praxi. Při hledání odpovědi na tuto otázku je nutné začít obecnou problematikou vztahu psychologické teorie a psychiatrické praxe. Potřebuje úspěšný psychoterapeut vůbec nějakou teorii?⁶¹ Zformulováno trochu jinak: jak moc terapeut,

⁵⁸ U nás bylo toto spojení zanalyzováno např. v Höschl (1989, s. 190–202).

⁵⁹ Holmes (2002).

⁶⁰ Srov. Nesse (1999).

⁶¹ Wampold a spol. (1997) ukazují, že rozdílné typy terapií u většiny pacientů vedou k podobným výsledkům.

který věří v platnost konkrétní teorie, využívá přímé implikace této teorie ve své každodenní praxi? Lékař musí především umět léčit, teoretické souvislosti jsou věci druhořadé důležitosti. Stálo by za samostatnou analýzu, nakolik se jednotlivé psychiatrické školy shodují či liší svými konkrétními léčebnými praktikami v *protikladu* k tomu, co hlásají jejich teoretické větve.

Stevens a Price považují aplikaci evoluční psychiatrie v léčebné praxi za jeden z cílů programu. Sami však neposkytují mnoho vodítek, v čem by spočívala inovace v psychiatrických *postupech* a jejich program tak zůstává doménou teorie. Navíc je nutno konstatovat, že spojení mezi teoriemi evoluční psychiatrie a léčebnou praxí (provozovanou či navrhovanou Stevensem a Pricem) je velmi vágní. Výjimkou je podrobná analýza deprese, jejíž prodloužené trvání je způsobeno protichůdným směřováním různě starých evolučních vrstev mozku, což má za následek neschopnost sjednotit jejich obsahy. Stevens a Price zde přicházejí s důležitou tezí, že z hlediska duševního zdraví (a evolučního významu deprese) je v první řadě důležité přijmout jednoznačné rozhodnutí, teprve sekundární je, zda půjde (v duchu etologie) o ústup nebo útok. Tento přístup ilustrují několika kazuistikami (těch je pohříchu v celém díle poskrovnu) a ukazují, že některé deprese mají neadaptivní charakter a vyžadují si léčbu antidepressivy.

Věnujme se krátce případu A. Squirese a ukažme na něm, jak je teoretický aparát v zásadě redundantní pro terapii. A. Squires z morálních důvodů odmítl přijmout sociální normu ve svém zaměstnání, následný tlak ze strany zaměstnavatele měl za následek spuštění deprese. Teorie ranku vyrůstá z přesvědčení, že deprese má adaptivní význam (nutnost podřízení se). Samotné poselství pro pacienta je však triviální: buď přijmete sociální normu na vašem pracovišti, nebo si musíte stěžovat výše na neetické postupy v práci. Obraz trojího členění mozku a konfliktu evolučních vrstev je jistě zajímavý a intelektuálně orientovanému pacientovi může přinést jisté pochopení, jádrem terapeutického sdělení je ovšem poukaz na konflikt morálky a sociálních pout na pracovišti. Jak ve své práci naznačil Müller,⁶² evoluční psychiatrie často přichází s teoriemi, které na první pohled působí atraktivně a sofistikovaně, jejich heuristické jádro je však z hlediska zavedených psychologických škol triviální.

Ostatním chorobám je z terapeutického hlediska věnována jen malá pozornost. V případě anorexie je představen slibný postup používaný De Giacomem, kdy se dívkám ordinuje měsíční dovolená exkluzivně trávená s otcem.⁶³ Jako odůvodnění takového postupu figuruje analytická teze, že anorektičky bojují o otcovu přízeň spolu se svou matkou. Tato teze však vybočuje z evolučního pojetí a dříve představená etiologie anorexie směřovala zcela jiným směrem: ve společnostech s dostatkem zdrojů

⁶² Müller (2011, s. 34).

⁶³ Stevens a Price (2000, s. 252–253).

je touha po šťhlosti výrazem kompetivity mezi dívkami. Stevens a Price dále upozorňují na nedostatky, které se běžně vyskytují v léčebně-medicínském průmyslu a které postihují dvě klíčové formy terapeutického vztahu: spojení doktor-pacient a terapeutickou komunitu. Jde však o obecná konstatování (problémy v zásadě vyplývají z nedostatku peněz a personálu) nijak nesouvisející s programem evoluční psychiatrie.

Stevens i Price za sebou mají dlouholetou klinickou praxi a nelze jim proto dobře přisoudit nálepku od stolu tvořících akademiků. Pohříchu se však zdá, že jejich evoluční syntéza nevyrostala v součinnosti s jejich praxí. Vyjadřuje to i členění zakládající práce oboru, kdy právě diskutovaná kapitola *Treatment* nalézá své místo až na konci knihy a není organicky propojená s jejím zbytkem (v 1. vydání *Evolutionary Psychiatry* byla kapitola ještě kratší). Zdá se tak, že se úspěšná léčebná praxe významných proponentů oboru odehrává celkem nezávisle na teoretických postulátech evoluční psychiatrie.

Na závěr je nutno poznamenat, že kritická analýza evoluční psychiatrie v souvislosti s praxí vychází z programu představeného v *Evolutionary Psychiatry* a nemusí být přiléhavá pro obor jako takový. Clark⁶⁴ testoval hypotézu, že panická porucha je přehnanou (původně adaptivní) odpovědí na nebezpečí. Pacienti s panickým syndromem léčení kognitivní terapií v experimentu prokázali rezistenci vůči stresovým faktorům. Ryle⁶⁵ na druhou stranu zpochybňuje účinnost jakékoliv terapie založené na východiscích evoluční psychiatrie, protože nezohledňují kulturní a individuální determinanty lidské psychiky.

V českých podmínkách, kde se některé psychiatrické školy inspirují etologií člověka, se poměrně úspěšně uplatňují etologická východiska pro léčení sexuálních aberací.⁶⁶ Vysvětlení původu sexuálních úchylek jako smíšení několika archetypálních komplexů (např. rodičovské péče a sexuálního pudu u pedofilie) je ostatně jedním z nejpřesvědčivějších modelů evoluční psychiatrie.⁶⁷

Postavení *Evolutionary Psychiatry* v rámci oboru evoluční psychiatrie

V současnosti v rámci oboru evoluční psychiatrie rozlišujeme celou řadu konceptů s rozdílnými teoretickými východisky, pojmovým aparátem a praktickým uplatněním. Přehled o struktuře oboru je ztížen skutečností, že evoluční psychiatrie nemá žádné vlastní specializované periodikum. Z teoretického hlediska je patrně nejpodstatnějším rozdělení na větev vycházející ze srovnávací etologie (Bowlby) a větev přímo

⁶⁴ Clark (1997).

⁶⁵ Ryle (2005).

⁶⁶ Jaroslava Valentová, ústní sdělení.

⁶⁷ Teorie o původu pedofilie ovšem pochází z etologie člověka, konkrétně od Eibl-Eibesfeldta.

naroubovanou na moderní evoluční syntézu (neodarwinismus).⁶⁸ První větev uznává skupinový výběr jako selekční faktor, druhá jej po vzoru významného evolučního biologa Williamse⁶⁹ přímo vylučuje. Práce Stevense a Price má vzhledem ke své syntetické podobě postavení středního členu. Shackelford a Haselton⁷⁰ ji z pozice evoluční psychologie kritizují za využívání teorie skupinového výběru a psychoanalytického pojmového aparátu (odvozeného zejm. z Junga). Na druhou stranu, z etologické školy vycházející Gerrans⁷¹ na Stevensově a Priceově práci negativně ilustruje své tvrzení, že evoluční psychiatrie se po teoretické stránce bez evoluční psychologie obejde. Maloney⁷² pak ve své recenzi na *Evolutionary Psychiatry* syntézu evoluční biologie a Jungova pojetí archetypu veskrze chválí a věří v její praktický přínos. Naopak kritické recenze na Stevensův program vzešly od Hogensona⁷³ a Pietikainena.⁷⁴ První autor zdůrazňuje nekompatibilitu Jungova pojetí archetypu s evoluční psychologií, druhý odmítá program evoluční psychiatrie pro přílišnou míru redukce a zanedbávání kulturních odlišností, kterými je psychika ovlivněna.

První vydání syntézy zvané *Evolutionary Psychiatry* je z roku 1996 a obor od té doby pochopitelně doznal mnohých změn. V první řadě došlo k odstoupení od univerzální snahy přičítat duševním nemocem přímý adaptivní význam: v současnosti se spíše prosazuje pojetí, ve kterém se duševní porucha jeví jako nevhodná exprese *původně* adaptivní vlastnosti či exprese s potenciálně adaptivní funkcí, ale ve špatném kontextu. Podle tzv. medicínského modelu se pro duševní dysfunkci musí hledat primárně proximální příčiny, zatímco koncept adaptace se ohlíží především po evolučních (ultimátních) důvodech.⁷⁵ Někteří autoři⁷⁶ pak pochybují o tom, zdali je vůbec vhodné stavět základy evoluční psychiatrie na evoluční psychologii.

Kritizována je rovněž klasifikace nemocí použitá Stevensem a Pricem, která je sice přehledná, ale jen za cenu silného zjednodušení plasticity duševních chorob. Často bývá v této souvislosti zmiňována schizofrenie, která je spíše sběrnou kategorií pro sadu chorob s dosti rozdílnou etiologií, Stevens a Price ji však jednotně klasifikují jako *spacing disorder* (chorobu doprovázející sociální izolaci). K tomu přibývá reflexe faktu,

⁶⁸ Adriaens a De Bock (2010).

⁶⁹ Williams (2008).

⁷⁰ Shackelford a Haselton (1997).

⁷¹ Gerrans (2007).

⁷² Maloney (1999).

⁷³ Hogenson (1998).

⁷⁴ Pietikainen (1998).

⁷⁵ Blíže viz Adriaens a De Bock (2010).

⁷⁶ Panksepp a Panksepp (2000).

že psychiatrické nemoci nemohou být považovány za neměnné nosologické jednotky ani ze synchronní perspektivy.⁷⁷

Závěr

Základní étos Stevensovy syntézy jde správným směrem: člověk je povýtce sociální živočich a je proto dobré předpokládat, že nemoci duše budou nějak spojeny se základními faktory ovlivňujícími život členů lidské society, zejm. postavení v rámci society, vztahy v rodině, sexuální život apod. Stejně determinanty ovlivňují psychický život všech sociálních živočichů, použití některých etologických a neodarwinistických konceptů a jungiánského obrazu fylogenetické psýché je tedy v psychiatrii plně oprávněné.

Evolutionary Psychiatry nepřišla s radikálně novým konceptem, daleko spíše převyprávěla staré znalosti podle nové šablony. Tušení, že nemoc pro člověka nepředstavuje pouze ohrožení integrity, ale má rovněž svůj účel, je velmi staré a i v moderní době je rozpracováno mnohými lékařskými školami (psychosomatický přístup⁷⁸, symbolika chorob podle Dethlefsena a Dahlkeho⁷⁹). Odsud je jen krok k tvrzení, že specificky duševní nemoci mají adaptivní význam: dlužno však podotknout, že v rámci evoluční psychiatrie je adaptivita chápána mechanicky – postižený je k přijmutí nové role donucen, kdežto např. psychosomatický přístup vyžaduje, aby nemocný svému tělu a duši s vnímavostí naslouchal.

Z teoretického hlediska přináší *Evolutionary Psychiatry: A New Beginning* některé zajímavé koncepty, které si zaslouží další rozpracování. Osobně jsem však skeptický k očekávání, že na evolučním přístupu spočívá nějaká revolučně nová terapie (jak by člověk od „nového začátku“ očekával). Spíše se domnívám, že postupy praktiků zůstanou téměř stejné a promění se jen teoretická báze oboru, respektive do rodiny psychiatrických škol přibude další přírůstek. Na poli psychiatrie jako akademické disciplíny je však situace odlišná. Po vzoru Kuhna máme za to, že nové paradigma nevzniká zásluhou badatelské poctivosti a vědecké přesvědčivosti, ale pro svou metaforickou spřízněnost s duchem doby. Máme za to, že Stevens a Price zachytili příznivý vítr staronové evolucionistické *epistémé*: postmoderna přestala na pomezí přírodních a humanitních věd existovat.

Autorům *Evolutionary Psychiatry* nelze upřít snahu o propojení oborů přírodní a humanitní vědy, o vytvoření syntézy, která není prvoplánovým pokusem o uzurpaci jednoho systému druhým. Co očekávat od Stevensova a Priceova programu do

⁷⁷ Faucher (2012).

⁷⁸ Podrobněji kapitola „Sdělný a sociální význam nemoci“, Komárek (2005, s. 82–94).

⁷⁹ Dethlefsen a Dahlke (1993).

budoucná? Jak rozumět jejich vymezení se proti sociobiologii, když naše analýza ukazuje, že z hlediska hypotéz o původu nemocí přináší evoluční psychiatrie podobné plody? Nemáme co do činění s vlkem v rouše beránčím?

Jednoznačné odpovědi lze těžko podat, více než znalost textů by zde jistě napomohla přímá konfrontace osob obou autorů. Zaujměme zde pragmaticko-prognostický pohled, který vychází z toho, že evoluční psychiatrie se nalodila na vůdčí intelektuální proud doby, který ji bude pohánět vpřed, jakkoliv osvětlené kritiky se proti ní budou sepisovat. Stalo se tak v případě jakéhokoliv neodarwinistického přístupu: co platno na tom, že Midgley napsala filosoficky relevantní kritiky Dawkinsova pojetí sobeckého genu⁸⁰ a Nelson brilantně rozebrala úskalí sociobiologie?⁸¹ Přírodní věda má v současnosti humanitním disciplínám nabídnout více, než je tomu opačným směrem, neodarwinismus je biologickým mainstreamem, psychiatrie se bude tedy více a více pojednávat prizmatem neodarwinistické evoluční biologie.⁸² Myšlenkové úsilí kritiků by se mělo soustředit na to, aby podoba evoluční psychiatrie byla co nejvíce kultivovaná. V první řadě je třeba znovu a znovu zdůrazňovat, že neodarwinistická redukce je užitečný nástroj, ale zlý pán. Každá podoba vědy je reduktivní, jde o to, aby po sobě redukce zanechávaly co nejmenší intelektuální paseku.⁸³

Klasičtí etologové a pravověrní jungiáni budou začasto Stevensův program vnímat jako tunelování myšlenkového odkazu otců-zakladatelů, Lorenze a Junga. Intelektuálně je takový postoj pochopitelný, v politice vědy však krátkozraký. Jestliže se nechce klasická etologie plně rozpustit v sociobiologii (resp. evoluční psychologii) a jungiáni sektářsky obrnit vůči jakékoliv kontaminaci zvenčí, měl by být každý pokus aktualizovat zásluhy Lorenze, Bowlbyho a Junga přijímán primárně pozitivně, neboť opětovné proniknutí jejich jmen na akademická kolbiště s sebou přináší možnost plně oprášit jejich odkaz v celé myšlenkové originalitě. To se týká především Jungovy osoby, jejíž vzpomnutí v prostoru univerzitních kateder často působí jako červený hadr na býka. Jestliže se otevřenému jungiánovi Stevensovi podaří nové době prodat svého guru, který dřímá skryt ve stínu vrženém zlatým teletem neodarwinistického programu, půjde o akademický „majstrštych“.

⁸⁰ Nejznámější je patrně Midgley (1979, s. 439–458).

⁸¹ Jedná se o jeden z případů, kdy tzv. feministická filosofie vědy kromě své vlastní ideologie přináší i obecně hodnotné postřehy: viz Nelson (1995, s. 399–421).

⁸² Samotný Stevens (2002, s. 350) toto přesvědčení vyjádřil následovně: „Žádný psychologický systém nepřežije bez přijetí Darwinova skvělého vhledu do povahy a procesů naší evoluční minulosti: poskytuje nepostradatelné paradigma pro vědy o životě. Jung i Freud si toho byli vědomi.“

⁸³ Blíže k použití redukce v biologii Kratochvíl (1994), 8. kapitola zvaná *Evoluce – proč bývá pohoršením*.

Poděkování

Tento článek vzešel z iniciativy a za podpory Jiřího Motla. Matyášovi Müllerovi jsem zavázán za několik myšlenkových inspirací a za ochotné zapůjčení studijního materiálu. Jaroslava Valentová poskytla cenné informace o oboru evoluční psychiatrie a pomohla mi ujasnit si některé koncepty. Tomáš Daněk laskavě prošel celý text a poskytl cennou reflexi k možnosti syntézy Jungova učení s evoluční psychiatrií.

Článek vychází jako výstup projektu institucionální podpory Filozofické fakulty UHK na téma *Otázka relativismu ve filosofii a společenských vědách*.

Literatura

- Adriaens, P. R. a De Block, A. (2010): „The Evolutionary Turn in Psychiatry: a Historical Overview.“ *History of Psychiatry* 21(2): 131–143.
- Barkow, J. H., Cosmides, L. E. a Tooby, J. E. (1992): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford University Press, Oxford.
- Buss, D. M. (2009): *Evolutionary Psychology: The New Science of The Mind*, 3/E. Pearson Education, Singapore.
- Clark, D. M. (1997): „Panic Disorder and Social Phobia.“ In *The Science and Practice of Cognitive Behaviour Therapy*, eds. D. M. Clark a C. G. Fairburn, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 119–153.
- Dawkins, R. (1976): *The Selfish Gene*. Oxford University Press, Oxford.
- Dethlefsen, T. a Dahlke, R. (1993): *Nemoc jako cesta*. Aquamarin.
- Faucher, L. (2012): „Evolutionary Psychiatry and Nosology: Prospects and Limitations.“ *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 7: 1–64.
- Foucault, M. (1993): *Dějiny šílenství*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha.
- Fuller, T. E. a Knable, M. B. (2009): *Surviving Manic Depression: a Manual on Bipolar Disorder for Patients, Families, and Providers*. Basic Books, New York.
- Gerrans, P. (2007): „Mechanisms of Madness: Evolutionary Psychiatry Without Evolutionary Psychology.“ *Biology and Philosophy* 22(1): 35–56.
- Hogenson, G. B. (1998): „Response to Pietikainen and Stevens.“ *Journal of Analytical Psychology* 43(3): 357–372.
- Holmes, J. (2002): *John Bowlby and Attachment Theory*. Routledge, London and New York.
- Höschl, C. (1989): „Etologie a medicína.“ *Bratislavské lékařské Listy* 90: 190–202.
- Höschl, C. (1999): „Teorie deprese.“ *Vesmír* 78: 607–611.

- Jouvet, M. (1975): „The Function of Dreaming: a Neurophysiologist's Point of View.“ In *Handbook of Psychobiology*, eds. M. S. Gazzaniga a C. Blakemore, Academic Press, New York, 1975, s. 499-527.
- Jung, C. G. (1993): *Analytická psychologie. Tavistocké přednášky*. Academia, Praha.
- Komárek, S. (2005): *Spasení těla: moc, nemoc a psychosomatika*. Mladá fronta, Praha.
- Komárek, S. (2008): *Příroda a kultura*. Academia, Praha.
- Komárek, S. (2011): „Zvíře a smrt.“ *Vesmír* 90: 407.
- Kratochvíl, Z. (1994): *Filosofie živé přírody*. Hermann a synové, Praha.
- Maloney, A. (1999): „Darwin and Jung in a New Psychiatry.“ *The San Francisco Jung Institute Library Journal* 18(1): 11–22.
- Midgley, M. (1979): „Gene-juggling.“ *Philosophy* 54(210): 439–58.
- Müller, M. (2011): *Psychiatrie, duševní nemoc a kultura*. Magisterská práce. Univerzita Karlova v Praze.
- Nelson, L. H. (1995): „A Feminist Naturalized Philosophy of Science.“ *Synthese* 104(3): 399–421.
- Nesse, R. M. (1999): „Testing Evolutionary Hypotheses about Mental Disorders.“ In *Evolution in Health and Disease*, ed. S. C. Stearns, Oxford University Press, Oxford, 1999, s. 261–266.
- Nettle, D. a Clegg, H. (2006): „Schizotypy, Creativity and Mating Success in Humans.“ *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 273(1586): 611–615.
- Panksepp, J. a Panksepp, J. B. (2000): „The Seven Sins of Evolutionary Psychology.“ *Evolution and Cognition* 6(2): 108–131.
- Pietikainen, P. (1998): „Response to Hester McFarland Solomon, George B. Hogenson and Anthony Stevens.“ *Journal of Analytical Psychology* 43(3): 379–388.
- Ryle, A. (2005): „The Relevance of Evolutionary Psychology for Psychotherapy.“ *British Journal of Psychotherapy* 21(3): 375–388.
- Segerstråle, U. C. O. (2000): *Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate*. Oxford University Press, Oxford.
- Shackelford, T. K. a Haselton, M. G. (1997): „Evolutionary Psychiatry: A New Beginning. Book Review.“ *Politics and the Life Sciences* 16(2): 341–342.
- Stevens, A. (1982): *Archetypes, a Natural History of the Self*. Quill, New York.
- Stevens, A. (1996): *Jung*. Argo, Praha.
- Stevens, A. (2002): *Archetype Revisited: An Updated Natural History of the Self*. Psychology Press, London.
- Stevens, A. a Price, J. (2000): *Evolutionary Psychiatry: A New Beginning*. Routledge, New York.

- Topitsch, E. (1958): *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: eine Studie zur Weltanschauungskritik*. Springer, Wien.
- Wampold, B. E., Mondin, G. W., Moody, M., Stich, F., Benson, K. a Ahn, H. (1997): „A Meta-analysis of Outcome Studies Comparing Bona Fide Psychotherapies: Empirically, „All Must Have Prizes“.“ *Psychological Bulletin* 122(3): 203.
- Williams, G. C. (2008): *Adaptation and Natural Selection: a Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton University Press, Princeton.
- Wilson, E. O. (2012): *The Social Conquest of Earth*. WW Norton & Company, New York.

Caveat amator: Podvodné znásilnění¹

Caveat amator: Rape by deception

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

Znásilnění můžeme předběžně chápat jako nekonsenzuální sex, to znamená sex bez souhlasu. Nabízí se otázka, zda je správné, abychom i dosažení sexu na základě podvodného překroucení nebo zamlčení relevantních a významných faktů kvalifikovali jako znásilnění, tedy jako něco trestuhodného. Myslím, že bychom měli rozlišovat podvod, jehož účelem je dosažení sexu bez souhlasu, a podvod, jehož účelem je dosažení souhlasu k sexu.

We might (tentatively) understand the rape as nonconsensual sex, which means sex without consent. The question arises as to whether accomplishing sexual intercourse by means of fraudulent misrepresentation or concealment of relevant and important facts is blameworthy and appropriately condemnable as rape. I think, we should distinguish the fraud, whose purpose is to accomplish sexual intercourse without consent, and the fraud, whose purpose is to accomplish consent for sexual intercourse.

Úvod

My lidé žijeme ve společenském prostoru institucionálních faktů, pro které jsou konstitutivní komunikační praktiky, včetně řečových aktů jako jsou tvrzení, příkazy a sliby.² Je-li slib jednou stranou mince, pak její druhou stranou je udělení souhlasu (= autorizace). Zatímco slibem sami sobě stanovíme nějakou povinnost vůči druhému, takže se ve vztahu k němu zavazujeme k určitému chování, autorizací naopak pro druhého vytváříme oprávnění, aby se ve vztahu k nám určitým způsobem choval.

¹ Článek vznikl za podpory grantového projektu 13-30299S GA ČR.

² Searle (2010, s. 90).

Souhlasem se nejen někomu uděluje nějaké právo („privilegium“),³ ale také se jakoby magicky mění morální a často i trestně-právní kvalita jeho jednání. Například krádež se mění na darování, neoprávněné užívání cizí věci se mění na výpůjčku, porušování domovní svobody se mění na návštěvu, vražda se (v určitém normativním kontextu) mění na eutanázii.⁴ A když se ptáme, zda má být určitý sexuální akt hodnocený (a potažmo i kritizovaný, stíhaný a trestaný) jako znásilnění, na prvním místě se ptáme, jestli to byl sex se souhlasem zúčastněných, resp. dotčených osob.

Trestní zákoníky různých států definují skutkovou podstatu znásilnění odlišně. My se tu ale nebudeme zabývat deskriptivně-právní otázkou, co je znásilněním podle toho či onoho zákoníku, ani se nebudeme zabývat deskriptivně-jazykovou otázkou, jak se v češtině používá slovo ‘znásilnění’. Zaměříme se na znásilnění jako na etický problém. Ačkoli lze znásilnění chápat a definovat různě, z etického hlediska je centrálním aspektem znásilnění skutečnost, že se jedná o *nekonsenzuální sex*.⁵ Nekonsenzuálnost možná není postačující podmínkou znásilnění, nicméně zdá se být podmínkou nutnou. Znásilnění je podobné k porušení domovní svobody v tom, že je to neoprávněné vniknutí do soukromé sféry druhé osoby. Je ale mnohem horším zásahem, protože zasahuje do nejintimnější sféry člověka, totiž do jeho sexuální integrity.⁶ Znásilnění jakožto nekonsenzuální sex v sobě vždy zahrnuje útok proti sexuální autonomii druhého člověka, ale to ještě neznamená, že každý útok proti sexuální autonomii musíme automaticky hodnotit jako znásilnění. Zejména je diskutabilní, zda je správné, abychom každý případ, kdy byl souhlas k sexu získaný podvodným způsobem, kvalifikovali jako nekonsenzuální sex a potažmo jako znásilnění.

Sex jako takový zde budeme chápat velmi široce. Nejen jako koitus, totiž spojení pohlavních orgánů muže a ženy. Do úvahy implicitně zahrnujeme i orální a anální praktiky, protože tyto jsou obecně považované za (alternativní) sexuální praktiky a oprávněně mohou být vnímané jako zásah do sexuální integrity člověka, který je analogický ke klasické souloži. A také proto, že není důvod, proč by se otázka znásilnění měla omezit na heterosexuální styk. Naše příklady budou prezentovat situace, ve kterých muž znásilňuje ženu, ale to jenom proto, že takové případy jsou typické. To znamená, že v principu nevyklučujeme, aby to bylo naopak.

³ Jestliže subjekt *A* udělil subjektu *B* privilegium k chování *X*, znamená to, že nyní už *B* (na rozdíl od ostatních subjektů) nemá vůči *A* povinnost zdržet se chování *X*. Viz Hohfeld (1919, s. 7).

⁴ Hurd (1996, s. 123).

⁵ Znásilnění je hrubě nemorální jednání, ovšem jeho nemorálnost se nevyčerpává ve skutečnosti, že je to nekonsenzuální jednání. Samotná skutečnost, že jednáme vůči druhé osobě bez jejího souhlasu, ještě nemusí znamenat, že jednáme hrubě nemorálně. Jestliže např. někomu potřesu rukou bez jeho souhlasu, může to být nevhodné, nicméně asi to nebudeme kvalifikovat jako hrubě nemorální jednání. Viz Gardner a Shute (2000, s. 194).

⁶ Archard (2007, s. 390).

Někdy může být důležité rozlišovat, jestli byl dán souhlas k určité aktivitě sexuální povahy při znalosti toho, že skutečným účelem oné aktivity je sex jako takový, nebo byl dán souhlas k takové aktivitě v mylném přesvědčení, že účelem oné aktivity je něco jiného než sex, např. léčení.

Souhlas k sexu – obecně

Konsenzus znamená oboustranný souhlas. Nekonsenzuální sex je tedy takový sex, který nevychází ze shody dvou vůlí, protože chybí souhlas některé ze stran sexuálního aktu. Znásilnění je myslitelné i v situaci oboustranného nesouhlasu, například když třetí osoba pod pohrůzkou násilí donutí nějakou dvojici k sexu.⁷ Mnohem běžnější jsou ovšem případy, že jedna strana dosáhne sexu s někým, kdo s tím nesouhlasil. Nemusí se jednat zrovna o sex navzdory nesouhlasu. Stačí, že došlo k sexu při absenci souhlasu. Vezměme kupříkladu situaci, že muž zneužil k pohlavnímu styku bezbrannosti ženy, která byla opilá do bezvědomí, takže ani netušila, že ji penetroval. Asi neřekneme, že to byl sex navzdory nesouhlasu. Vždyť byla v bezvědomí. Nicméně byl to nekonsenzuální sex, protože muž ženu penetroval bez jejího souhlasu. Takový případ lze kvalifikovat jako znásilnění, přestože nedošlo k fyzickému násilí, ani se tu neuplatnila výhrůžka fyzickým násilím. *Fyzické násilí není nutnou podmínkou znásilnění.*⁸

Východiskem úvahy o povaze souhlasu k sexu může být názor, že to je volní akt, totiž osobní rozhodnutí se k sexu. Měli bychom přitom rozlišovat souhlas k sexu od sexuální touhy. Vezměme, že Lucie touží po sexu s Martinem, ale chce být věrná svému manželovi Petrovi. Svoji sexuální touhu proto ovládne a rozhodne se, že si s Martinem nezačne. To znamená, že touha k sexu tu je, ale souhlas k sexu tu není. Přitom pro otázku znásilnění není podstatné, zda tu je touha k sexu, ale zda tu je souhlas k sexu. A na druhé straně skutečnost, že někdo souhlasí se sexem, ještě neznamená, že po sexu i touží.⁹ Například prostitutka může dát souhlas k sexu konkrétnímu muži pouze na základě finanční motivace, a to i když si sex s tímto mužem oškliví.

Teoreticky lze rozlišit souhlas jako mentální stav, tedy jako postoj v mysli člověka, od souhlasu jakožto komunikačního aktu, kterým se vůle k sexu sdělným

⁷ V takovém případě je v roli násilníka ten, kdo onu dvojici pod pohrůzkou násilí donutil k sexu, zatímco oba z dvojice přinucené k sexu jsou v roli znásilněného. Naše sémantické intuice jsou formovány paradigmatickými příklady znásilnění, v neobvyklých případech (jako je tento) mohou selhávat.

⁸ Znásilnění obvykle způsobuje oběti vážné psychické trauma, nicméně v principu je možné si představit i znásilnění bez jakékoli psychické újmy. Vezměme, že lékař v nemocnici zneužil skutečnosti, že žena byla v kómatu, a penetroval ji. Přitom věděl, že ona žena se z kómatu nikdy neprobudí. A navíc věděl, že i kdyby se probudila, stejně by nedokázala pochopit, co se jí stalo. I kdyby takové příklady byly svým počtem marginální, přesto nás nutí k zamyšlení, v čem přesně spočívá morální špatnost znásilnění. Viz Gardner a Shute (2000, s. 197).

⁹ „Osoba může souhlasit s něčím, po čem vůbec netouží, např. když souhlasí, aby byla potrestána za delikt, který spáchala.“ Viz Malm (1996, s. 148).

způsobem vyjadřuje. Je-li jednotlivec ke druhým lidem neupřímný ve svých postojích, znamená to, že existuje neshoda mezi jeho vůlí a projevem. V principu je možné, aby někdo („vnějškově“) vyjádřil postoj, který ve skutečnosti („vnitřně“) nezastává, a naopak může nevyjádřit postoj, který zastává. Preferuji komunikační pojetí souhlasu před mentalistickým. *Pro otázku znásilnění je relevantní vnější projev souhlasu, protože morální význam souhlasu spočívá v tom, že někdo někoho k něčemu opravňuje (autorizuje), a to musí být nějak sděleno.*

„Souhlas by nebyl právně smysluplný jako hraniční kritérium toho, co je dovolené a co zakázané, kdyby byl pouze funkcí osobních mentálních stavů, ke kterým nemá adresát souhlasu potřebný epistemický přístup.“¹⁰

Vezměme, že žena jasně vyjádřila souhlas k sexu, ačkoli její vůle byla opačná, tedy ačkoli vnitřně nesouhlasila. Přitom její nesouhlas nebyl zřejmý ani z okolností. Po celou dobu normálně spolupracovala, takže muž jednal v dobré víře, že ona skutečně souhlasí. V takovém případě se nejedná o znásilnění. A nyní naopak. Vezměme, že žena jasně vyjádřila nesouhlas k sexu, ačkoli její vůle byla opačná, tedy ačkoli vnitřně souhlasila. Přitom její souhlas nebyl zřejmý ani z jejího jednání, ani z okolností. Muž nedbal na její *projev* nesouhlasu a pokračoval v sexuální aktivitě. V takovém případě se z jeho strany jedná přinejmenším o pokus o znásilnění.¹¹ Skutečnost, že žena vnějškově vyjádřila svůj nesouhlas, je významná pro otázku, jakou představu muž mohl mít o její vůli. Skutečnost, že žena subjektivně (= vnitřně) souhlasila se sexem, ale může být významná pro jinou otázku, totiž jakou újmu jí muž způsobil.¹² Ovšem i kdyby muž, který nerespektoval vyjádřený nesouhlas ženy, této konkrétní ženě nezpůsobil žádnou újmu, protože ona se sexem ve skutečnosti (= vnitřně) souhlasila, nic to nemění na skutečnosti, že nerespektování vyjádřeného nesouhlasu druhé osoby je v zásadě nemorálním jednáním a v případě sexu je takový způsob jednání natolik společensky nebezpečný, že má být trestný.¹³ Netrestáme primárně skutečnost, že muž ublížil konkrétní ženě, ale skutečnost, že jeho koncepce jednání je obecně nepřijatelná.¹⁴

¹⁰ McGregor (2007, s. 125).

¹¹ Otázku, zda určité jednání označíme jako „znásilnění“ nebo jako „pokus o znásilnění“, v našem kontextu úvahy nepovažuji za významnou. Např. neúspěšný pokus o vraždu je stejně nemorální (a ve většině jurisdikcí i stejně trestný) jako dokonaná vražda. V obou případech totiž aktér svým jednáním vyjádřil svůj úmysl někoho zabít. V našem příkladu považuji za podstatnou skutečnost, že muž svým jednáním vyjádřil svůj úmysl dosáhnout sexu bez autorizace ze strany ženy.

¹² Westen (2004, s. 319).

¹³ V uvažovaném případě je z hlediska mužova jednání pouze nahodilost, že ona žena se sexem vnitřně souhlasila. Pro morální hodnocení jeho jednání je podstatné to, že jednal navzdory vyjádřenému nesouhlasu, tedy jako někdo, kdo v otázce sexu nebere ohled na autorizaci ze strany druhé osoby.

¹⁴ Snažím se formulovat své teze neutrálně ke sporu retributivismu s konsekvenencialismem, což ale není snadné, takže sklouzávám buď do jedné, anebo do druhé koncepce. Z hlediska retributivismu bych mluvil o tom, že muž si morálně *zaslouží* potrestání, protože jednal bez ohledu na (ne)autorizaci ze strany ženy.

Otázka vnitřního (ne)souhlasu, resp. neshody vůle a projevu, je překerní záležitost. Jednak proto, že v konkrétních případech se nabízí otázka, jakou motivaci žena mohla mít k tomu, aby byla ve vyjádření svých postojů neupřímná. Zejména pak, jaké důvody mohla mít k tomu, aby jasně vyjádřila souhlas, když ve skutečnosti (= vnitřně) nesouhlasila. A samozřejmě i proto, že neprojevené mentální stavy budou při kvalifikaci jednání předmětem důkazní nouze. Ovšem to jsou jenom další důvody k tomu, abychom pojem znásilnění spojovali s *projevem* souhlasu, tedy se souhlasem jakožto komunikačním aktem, a ne se souhlasem jakožto mentálním stavem. To znamená, že otázku, zda byl muž v dobré víře, že žena souhlasí se sexem, „redukujeme“ na otázku, zda mu žena platným způsobem komunikovala svůj souhlas.¹⁵

Udělení souhlasu jakožto komunikační akt nemusí být vyjádřené zrovna verbálně, ale může být konkludentní, tedy může být vyjádřené už samotným jednáním, kterým se vzhledem k okolnostem dává jasně najevo, že aktér souhlasí. U dlouhodobého partnerského vztahu se souhlas k sexu obvykle předpokládá, takže se vychází z vyvratitelné domněnky, že jestliže partner nevyjádřil nesouhlas, znamená to, že souhlasí. *Presumpce souhlasu je založená na konstrukci, že souhlas se komunikuje už tím, že nebyla využita možnost vyjádřit nesouhlas.* To ale znamená, že presumpce souhlasu závisí na možnosti vyjádřit nesouhlas. Představme si, že manžel doma pečuje o svoji ženu, která je kómatu. Může vzhledem k jejich bezvadnému sexuálnímu vztahu před kómatem presumovat její souhlas k pohlavnímu styku? Nemůže, protože žena v bezvědomí nemá možnost vyjádřit nesouhlas.

Podobně lze uvažovat ve věci předběžného souhlasu. Vezměme, že žena řekla muži, že souhlasí, aby spolu měli zítra sex. Nicméně předběžný souhlas ji nijak nezavazuje. Ona ho může kdykoli odvolat, zejména v okamžiku, kdy už se schyluje k zahájení sexu. Význam předběžného souhlasu tedy spočívá pouze v tom, že už není nutné znovu vyjádřit souhlas. Má se za to, že žena souhlasí, pokud svůj souhlas neodvolala. Totéž platí i v celém průběhu sexuálního aktu. Každý má právo ukončit sex kdykoli v jeho průběhu, i když s jeho zahájením souhlasil. Učiní to tak, že jasně vyjádří svůj nesouhlas s pokračováním sexu. Sexuální partner je pak povinen tuto skutečnost respektovat a okamžitě ukončit sexuální aktivitu, jinak by se už jednalo o nekonsenzuální sex. Sexuální svoboda je permanentní, každá osoba si ji zachovává v každém okamžiku. *Souhlasem se nezavazuje k sexu*, pouze autorizuje druhou osobu k sexu, a to dokud svůj souhlas neodvolá. Takto široce pojatá sexuální svoboda v sobě –

Z hlediska konsekvencialismu bych mluvil o tom, že muž má být potrestán z důvodů prevence, tedy budoucího *odstrašení* od takového společensky nebezpečného způsobu jednání.

¹⁵ Dát někomu souhlas k sexu znamená udělit mu určité *privilegium*. Jestliže subjekt A udělil subjektu B souhlas k sexu, neznamená to, že subjekt B má nyní vůči subjektu A nárok na sex. Pouze to znamená, že subjekt B (na rozdíl od všech „neprivilegovaných“) už nemá povinnost zdržet se sexu se subjektem B. Viz Hohfeld (1919, s. 7).

paradoxně – zahrnuje určité omezení, totiž že *nikdo se nemůže předem vzdát svého práva odvolat svůj souhlas k sexu*.

Jestliže muž přinutil ženu k sexu fyzickým násilím (ona se mu intenzivně bránila, ale on ji hrubou silou přemohl), pak se zdá být zřejmým, že tu chybí konsenzus a že se jedná o znásilnění. Vždyť mnozí lidé si právě fyzické donucení k sexu představují jako typický příklad znásilnění. Ovšem skutečnost, že se žena nebránila, nelze automaticky považovat za znak toho, že souhlasila. Možná se podvolila proto, že svoji situaci zhodnotila jako bezvýhodnou, nebo snad proto, že byla v šoku a prostě se nezmohla na odpor. A na druhé straně ani samotný fakt, že se žena muži bránila, nelze automaticky považovat za znak toho, že nesouhlasila. Není totiž vyloučeno, že se jednalo o konsenzuální hru na znásilnění, tedy o (řekněme) svobodné zpestření sexu.¹⁶ Navíc, znásilnění jako nekonsenzuální strategie obstarání si sexu se rozhodně neomezuje na přímočaré fyzické přinucení k sexu. Existuje široká rozmanitost jiných možností, jak obejít či eliminovat svobodnou vůli druhé osoby za účelem dosažení sexu.¹⁷

Vezměme, že muž pod pohrůzkou násilí nutil k sexu ženu, která pod touto pohrůzkou svolila k sexu. Žena ovšem svolila k sexu jenom proto, aby se vyhnula násilí. Na tomto místě lze pojmově rozlišovat *de facto* souhlas a *de jure* souhlas. Můžeme uvažovat tak, že žena *de facto* souhlasila se sexem, alespoň v tom smyslu, že vyjádřila svoji ochotu/podvolení se k sexu, ale že takový vynucený souhlas *de jure* neuznáváme jako platný. Na to lze odpovědět, že takový nedobrovolný „souhlas“ vlastně vůbec nemá povahu souhlasu,¹⁸ protože žena svým podvolením se nesignalizovala, že násilníka autorizuje k sexu, ale pouze své rozhodnutí, že se nebude bránit. (Něco ve stylu „Nebij mě, vzdávám se!“) Problém ovšem nespočívá v tom, jestli je vhodné označovat vynucený souhlas jako *de facto* souhlas. Podstatná je skutečnost, že za takových okolností nemůže být sex kvalifikovaný jako konsenzuální.

Na toto téma lze formulovat rozmanité variace. Např. muž nutil ženu k sexu pod pohrůzkou násilí. Ta mu z obavy, že ji nakazí pohlavní nemocí, řekla: „Podvolím se ti, když si vezmeš kondom.“ I tady lze říct, že žena vyjádřila *de facto* souhlas, který byl ale vynucený, a proto ho *de jure* neuznáme jako platný.¹⁹ A také tady lze namítnout, že se vlastně vůbec nejednalo o souhlas, ale pouze o signalizaci: „Když si vezmeš kondom, nebudu se bránit.“ Ovšem i zde je nakonec podstatné to, že se nejednalo o konsenzuální sex, protože tu nebyl svobodný souhlas k sexu, ale vynucená volba menšího zla.

¹⁶ Vynechme zde klasickou paternalistickou otázku, jakou újmu už nelze tolerovat bez ohledu na souhlas poškozeného. Viz Beyleveld a Brownsword (2007, s. 19).

¹⁷ Spence (2003, s. 89).

¹⁸ „Říct „Souhlasím.“ v kontextu explicitní a/nebo implicitní pohrůžky znamená, že tu není souhlas.“ Viz McGregor (2007, s. 127).

¹⁹ Westen, (2004, s. 9).

Pohrůžka ovšem nemusí být zrovna pohrůžkou násilí, ale může se orientovat i na jinou vážnou újmu. Vezměme, že ředitel střední školy se domohl sexu na studentce, která se mu podvolila jen proto, aby ji nevyhodil ze školy. Zde je důležité rozlišovat dvě situace: 1) Studentka řádně plnila své studijní povinnosti, a proto ředitel nemá oprávnění ji vyhodit ze školy. 2) Studentka neplnila řádně své studijní povinnosti, a proto ředitel má oprávnění (ale i povinnost) ji vyhodit ze školy. V obou případech ředitel zneužil svého postavení k dosažení sexu, nicméně pouze v prvním případě se jednalo o výhrůžku vážnou újmou, tedy o donucení k sexu. Ve druhém případě nešlo o pohrůžku vyhození, ale naopak o slib prominutí vyhození. Vyloučení ze školy je životní událost, která může mít pro život mladého člověka velmi vážné důsledky. Z hlediska prvního případu to znamená, že ředitel vyhrožoval studentce velkou újmou.²⁰ Z hlediska druhého případu to ale naopak znamená, že ředitel studentce sliboval velkou výhodu.²¹ Vlastně si řekl o úplatek za prominutí vyloučení ze školy, což je analogické k úplatku za přijetí na školu. Snad lze i druhý případ kvalifikovat jako znásilnění, ale museli bychom argumentovat jinak než v pojmech výhrůžky vážnou újmou. Někdo by mohl např. argumentovat, že ačkoli druhý případ vypadá jako konsenzuální transakce, doslova obchod, nelze hovořit o skutečném konsenzu, protože studentka vzhledem ke své tíživé situaci prostě neměla na výběr. Na to lze odpovědět, že vyloučení ze školy student legitimně hodnotí jako nepřijatelnou možnost tím, že plní své studijní povinnosti, a ne tím, že uplácí personál školy.

Podvodné znásilnění?

Vynecháme-li problematiku skupinových sexuálních praktik, je souhlas k sexu adresovaný konkrétní osobě, tedy někdo konkrétní je autorizován jako sexuální partner. Při identifikaci osoby ovšem může dojít k omylu, což je eticky významné zejména tehdy, když jedna strana úmyslně (podvodně) uvedla druhou stranu v omyl. Představme si dva bratry, Pavla a Honzu, kteří jsou jednovaječnými dvojčaty. Jsou si tak podobní, že je velmi obtížné je od sebe odlišit, a to i pro jejich rodinu a blízké přátele. Pavel má manželku Alici, po které jeho bratr velmi touží. Honza dal Alici najevo svůj zájem, ale ta ho jednoznačně odmítla. Frustrovaný Honza vymyslel léčku. Jednou večer, když věděl, že Pavel zůstane v práci dlouho do noci, vnikl do bratrova domu, vlezl do ložnice k Alici a předstíral, že je Pavel. Alice takto v přítomnosti nepoznala, že to ve skutečnosti není její manžel, ale švagr Jan. Měli spolu sex. Byl to konsenzuální sex? Rozhodně nebyl. Alice nedala Honzovi souhlas k sexu, její souhlas byl adresován manželovi Pavlovi.

²⁰ Vydírací potenciál, tedy faktická schopnost subjektu *A* vydírat subjekt *B*, nezávisí ani tak na tom, jestli subjekt *A* opravdu dokáže způsobit subjektu *B* vážnou újmu, ale spíše na tom, jestli *B* věří tomu, že *A* mu dokáže takovou újmu způsobit.

²¹ O vydírání lze smysluplně mluvit tehdy, když někdo někomu vyhrožuje vážnou újmou, ale rozhodně ne tehdy, když někdo někomu slibuje velkou výhodu.

Honza podvodně uplatnil autorizaci, která patřila někomu jinému.²² Byl to sex bez souhlasu, tedy neoprávněné vniknutí do intimních partií těla Alice.

Jedna věc je, komu dala žena souhlas k sexu, druhá věc pak je, jestli dala určité osobě souhlas právě k sexu. Vezměme, že žena přišla k lékaři na gynekologické vyšetření. Ten jí nabídl ultrazvukové vyšetření provedené sondou zaváděnou do pochvy. Žena s takovým vyšetřením souhlasila. Jenomže lékař do její pochvy ve skutečnosti nezavedl sondu, ale svůj penis. Žena se během celého „zákroku“ mylně domnívala, že má v pochvě sondu. Svůj omyl si zděšeně uvědomila až po „zákroku“, když si všimla, že lékař si obléká kalhoty. Nepochybně se jednalo o nekonsenzuální sex, protože žena lékaři nedala souhlas k pohlavnímu styku. Autorizovala ho k lékařskému vyšetření, ale neautorizovala ho k sexu. Bylo to neoprávněné vniknutí.

Lze uvažovat příklady, ve kterých žena souhlasila se sexem, ale pouze za určitých podmínek. Např. vezměme, že žena dala muži souhlas k sexu, ale jen ve formě tzv. přerušované soulože. To znamená, že ho autorizovala k přerušované souloži, ale už ho neautorizovala k souloži „až do konce“. Představme si, že muž přistoupil na sex při znalosti této výhrady, jenomže během soulože ženě zašeptal: „Rozhodl jsem se, že to udělám do tebe, protože se mi to tak líbí.“ Nečekal na odpověď ženy a udělal to.²³ V takovém případě muž vědomě překročil autorizaci, což je z jeho strany útok proti sexuální integritě a svobodě ženy. Kdyby ale muž v přerušování soulože neuspěl, ačkoli měl v úmyslu ji přerušit a skutečně se o to pokusil (prostě to nestihl), pak je to pouze nehoda jako výsledek rizika, které oba společně a konsenzuálně podstoupili.

Podvodné porušení stanovených podmínek sexu ale ještě nemusí znamenat, že se jedná o nekonsenzuální sex. Představme si, že muž přišel k prostitutce a dohodli se spolu na ceně za sex. Muž ženě zaplatil dohodnutou částku a pak spolu měli sex. Jenomže muž jí vědomě zaplatil falešnými bankovkami.²⁴ Prostitutka na tuto skutečnost přišla až po souloži. Kdyby věděla, že to jsou falešné bankovky, určitě by na soulož nepřistoupila. Přesto asi nebudeme popírat, že to byl konsenzuální sex. Spíše řekneme, že muž dluží prostitutce dohodnutou částku.²⁵

Nyní se dostáváme k opravdu těžkému problému. Představme si dvojici Karla a Jitku, kteří k sobě chovají náklonnost a sexuálně po sobě touží. Karel je ženatý. Jitka se ho zeptala, jestli je svobodný. Ten jí zalhal, že ano. Jitka mu ještě zdůraznila, že nechce mít sex s ženatým mužem, ale Karel jí jen zopakoval svoji lež. Měli spolu sex. Teprve

²² Z hlediska českého trestního zákoníku (zák. č. 40/2009 Sb.) by to asi nebylo kvalifikováno jako znásilnění (§ 185), ale jako poškození cizích práv (§ 181).

²³ K podobným případům dochází a skutečně se řeší otázka, jestli je to znásilnění. Viz Doing a Wortley (2013, s. 287).

²⁴ Wertheimer (2003, s. 204).

²⁵ Právní platnost a morální závaznost takového dluhu může být diskutabilní a kontextově citlivá otázka.

po souloži se Jitka dozvěděla pravdu. Karel se k Jitce choval manipulativně. Nerespektoval její sexuální autonomii, totiž její volbu nesouložit s ženatými muži. Kdyby věděla, že je ženatý, pak by na sex nepřistoupila. Autorizovala ho v mylné představě o jeho stavu, přičemž tuto vlastnost u sexuálního partnera považovala za významnou. Nicméně nemýlila se v jeho nominální identitě. (Tím se tento příklad liší od příkladu s dvojčaty.) Jitka chtěla sex s Karlem a byl to právě Karel, koho k sexu autorizovala. Jestliže se jejich soulož odehrála proti vůli Jitky, pak to nespočívalo ve skutečnosti, že měla s Karlem **sex**, ani v tom, že měla sex s **Karlem**, ale v tom, že měla sex s **ženatým** mužem.²⁶ Karel sice od Jitky získal autorizaci k sexu podvodně, nicméně onu autorizaci získal. Získal ji opravdu on a získal ji opravdu k sexu. V tomto širokém smyslu byl jejich sex konsenzuální.

Lze diskutovat o tom, zda je takto extenzivní koncepce konsenzuálnosti (a potažmo restriktivní koncepce nekonsenzuálnosti) přijatelná jako etické východisko k tomu, co kvalifikovat jako znásilnění. Podstatné přitom ale je, že jako znásilnění bychom měli kvalifikovat jen takové praktiky, které vnímáme jako trestuhodné a přitom jako natolik závažné, že považujeme za správné, aby je trestní zákoník zahrnul mezi zločiny. Trestní právo je nejtvrdějším prostředkem ochrany společnosti (*ultima ratio*), a proto by zákonodárce měl být velmi rozvážný, v jakém rozsahu ho bude používat. Nechce-li upadnout do tzv. právního moralismu,²⁷ musí mít nějakou koncepci rozlišování toho, co je *public wrong* a co je *private wrong*.²⁸ Trestní právo má nutit osoby k tomu, aby rezignovaly na možnost sexu bez autorizace. Je ale velmi problematické, aby svojí neohrabanou železnou rukou regulovalo i subtilní mezi-lidské praktiky jako jsou metody dvoření a svádění.

Jedna věc je, že někdo podvodně usiluje o sex bez autorizace, druhá věc pak to, že někdo podvodně usiluje o autorizaci k sexu. Etický rozdíl spočívá v tom, že jestliže podvodník klamal proto, aby obešel absenci souhlasu k sexu, pak to znamená, že neuznává právo druhé osoby rozhodovat o tom, s kým bude mít sex. To ale ještě vyžaduje upřesnění. V literatuře se někdy pojmově rozlišuje klamání o povaze toho, k čemu se dává souhlas (*fraud in factum*), od klamání v rámci svádění (*fraud in inducement*).²⁹ Vezměme, že lékař lživě namluvil pacientce, že její nemoc dokáže vyléčit, ale jen pomocí pohlavního styku. Žena mu uvěřila a měli spolu pohlavní styk.³⁰

²⁶ „Lze uvažovat tak, že jestliže žena nemá averzi k sexu s konkrétním mužem, pak je-li tu nějaký delikt, ten spočívá spíše ve lhaní než v útoku na její tělesnou integritu (ale lhaní v záležitostech mezilidských vztahů obvykle neuvažujeme jako zločin).“ Viz Posner (1992, s. 392).

²⁷ Pro právní moralismus jsou typické inference: „Toto je nemorální, tedy by to mělo být trestné.“ Viz Taylor (2012, str. 3).

²⁸ Husak (2008, s. 199).

²⁹ Falk (1998, s. 158).

³⁰ Srov. Wertheimer (2003, s. 173).

Lékař zneužil svého postavení a zároveň i důvěry ženy k tomu, aby ji oklamal o povaze onoho aktu. Žena ho autorizovala k léčení, ne však k uspokojování svých sexuálních potřeb. Lékař ji lhal právě proto, že k sexu jako takovému by mu souhlas nedala. Lze to říct i tak, že ji oklamal, aby ji nemusel svádět. Bylo to neoprávněné vniknutí.

I klamání o svých osobních kvalitách za účelem získání autorizace k sexu lze kritizovat jako nemorální chování, protože i to je útok proti sexuální autonomii druhé osoby.³¹ Lhář manipulativně podlamuje epistemickou kvalitu rozhodování druhé osoby, a to takovým způsobem, aby se rozhodla v jeho prospěch. A to znamená, že nerespektuje její svobodu mít racionální kontrolu nad svým jednáním.³² Nicméně je problematické takové případy kvalifikovat jako nekonsenzuální sex a potažmo jako znásilnění.³³ Vezměme například, že muž lhal ženě, že ji miluje, a to jen proto, aby se mu otevřela k sexu, což se mu nakonec podařilo. Máme i to snad hodnotit jako znásilnění? A kdyby ano, kde bude hranice toho, co už je znásilnění?³⁴ Lidé o sobě během svádění vcelku běžně lžou, resp. říkají polopravdy, aby na druhé udělali dojem, prostě aby působili atraktivně. Lžou o svém společenském postavení, věhlasu, původu, bohatství, o svých známostech, znalostech, zásadách, emocích, fyzických schopnostech a podobně. Dvoření se, koketování a svádění jsou strategickým jednáním v konkurenčním prostředí soupeření na trhu sexuálních příležitostí. V takovém kontextu by si měl každý sám nést riziko za své rozhodnutí, komu dává souhlas k sexu, tedy komu otevře své dveře, aby vstoupil do nejintimnější zóny jeho života.

„Rodiče učí své dcery, aby byly podezíravé k lichotkám nápadníků; důkladné testování lichotníků je podstatou optimální ženské sexuální strategie ...“³⁵

Caveat amator.

Závěr

Uvažujeme-li znásilnění jako nekonsenzuální sex, měli bychom se zaměřit na otázky existence, obsahu, adresnosti a dobrovolnosti autorizace k sexu. Klame-li někdo druhého proto, aby dosáhl sexu (jakožto sexu) bez jeho souhlasu, pak tím vyjadřuje svůj

³¹ Rubinfeld, (2013, s. 1432).

³² Alexander a Sherwin (2003, s. 397).

³³ V roce 2010 byl v Jeruzalémě (*Israel vs. Kashour*) odsouzený muž za znásilnění. Šlo o to, že lhal poškozené, že je svobodným židovským mládencem a že ji romanticky miluje. Soud v odůvodnění svého rozsudku argumentoval, že kdyby poškozená znala skutečný stav věcí, tak by obžalovanému souhlas k sexu nedala. A k tomu dodal: „Soud má povinnost chránit veřejný zájem proti zločincům se sofistikovanými sladkými řečmi, kterými klamou nevinné oběti za nesnesitelnou cenu - posvátnost jejich těla a duše.“ Toto rozhodnutí lze kritizovat jako nevhodný moralismus v trestním právu.

³⁴ Má-li být znásilnění vymezené jako trestný čin, pak musí být vymezené relativně jasně.

³⁵ Posner (1992, s. 393).

postoj, že mu při sexu na souhlasu druhé strany vůbec nezáleží, takže druhého vůbec nerespektuje jako osobu. Něco takového nelze v žádném případě tolerovat, takové jednání má být trestné. Vhodnost trestní represe ale není takto samozřejmá v případech, když někdo v rámci svádění klame druhého, aby získal jeho souhlas k sexu. Lhaní při svádění je sice nemorální, ale je to delikt soukromé morálky, do které by stát neměl zasahovat.³⁶ (Nevěra je také nemorální, nicméně není trestná, a je to tak dobře.) Riziko podvádění při svádění má i svoji pozitivní stránku, protože aktéry motivuje k tomu, aby se snažili co nejlépe poznat toho druhého. Zdrženlivá opatrnost před autorizací k sexu je rozumným přístupem jednotlivce. A byla by rozumným přístupem, i kdyby stát formou trestní represe odstrašoval potenciální svůdníky-lháře.

Proti mému přístupu lze trefně namítnout, že se opírá o příliš subtilní etický rozdíl. Na jedné straně jako znásilnění eticky *kvalifikuji* situaci, když podvodník klamal proto, aby dosáhl sexu bez autorizace, protože takový podvodník vůbec neuznává právo druhé osoby rozhodovat o tom, s kým bude mít sex. Ale na druhé straně jako znásilnění eticky *nekvalifikuji* situaci, když podvodník klamal proto, aby dosáhl autorizace k sexu, ačkoli takový podvodník vlastně nerespektuje svobodu druhé osoby mít racionální kontrolu nad svým rozhodnutím, s kým bude mít sex. Moje odpověď bude pragmatická. Jestliže etická kvalifikace znásilnění má být relevantní pro otázku, co by (*de lege ferenda*) mělo být trestné jako znásilnění, pak není až tolik důležité, aby ona hranice byla etickou propastí. Důležitější je její epistemická zřetelnost, totiž abychom ji uměli v praxi dobře rozpoznat. A to můj přístup, myslím, splňuje.³⁷

Literatura

- Alexander, L. a Sherwin, E. (2003): „Deception in Morality and Law.“ *Law and Philosophy* 2: 393–450.
- Archard, D. (2007): „The Wrong of Rape.“ *The Philosophical Quarterly* 57(228): 374–393.
- Beyleveld, D. a Brownsword, R. (2007): *Consent in the Laws*. Hart Publishing, Oxford.
- Doig, G. A. a Wortley, N. (2013): „Conditional Consent? An Emerging Concept in the Law of Rape.“ *The Journal of Criminal Law* 77(4): 286–291.
- Falk, P. J. (1998): „Rape by Fraud and Rape by Coercion.“ *Brooklyn Law Review* 64(1): 39–180.

³⁶ Zvláštní režim má zamlčení infekční pohlavní choroby. Z etického hlediska je to odlišný problém než znásilnění, protože tu nejde jenom o otázku souhlasu k sexu. Lze argumentovat, že vystavit někoho nebezpečí nákazy pohlavní chorobou, by bylo trestuhodné, i kdyby s tím ten druhý souhlasil. Už proto, že existuje silný veřejný zájem na tom, aby se ve společnosti nešířily pohlavní nemoci.

³⁷ Děkuji svému kolegovi Davidovi Černému a také anonymnímu recenzentovi za cenné připomínky k textu.

- Gardner J. a Shute S. (2000): „The Wrongness of Rape.“ In *Oxford Essays in Jurisprudence*, ed. J. Horder, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 193-218.
- Hohfeld, W. N. (1919): *Fundamental Legal Conceptions*. Yale.
- Hurd, H. M. (1996): „The Moral Magic of Consent.“ *Legal Theory 2*: 121–146.
- Husak, D. (2008): *Overcriminalization: The Limits of the Criminal Law*. Oxford University Press, Oxford.
- Malm, H. M. (1996): „The Ontological Status of Consent and Its Implication.“ *Legal Theory 2*: 147–164.
- McGregor, J. (2007): *Is it Rape? On Acquaintance Rape and Taking Women's Consent Seriously*. Ashgate, Aldershot and Burlington.
- Posner, R. (1992): *Sex and Reason*. Harvard University Press, Harvard.
- Rubinfeld, J. (2013): „The Riddle of Rape-by-Deception and the Myth of Sexual Autonomy.“ *The Yale Law Journal* 122: 1372-1443.
- Searle, J. (2010): *Making Social World*. Oxford University Press, Oxford.
- Spence, A. T. (2003): „A Contract Reading of Rape Law: Redefining Force to Include Coercion.“ *Columbia Journal of Law and Social Problems* 37: 57-90.
- Taylor, C. (2012): *Moralism: A Study of A Vice*. McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Wertheimer, A. (2003): *Consent to Sexual Relations*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Westen, P. (2004): *The Logic of Consent*. Ashgate, Aldershot and Burlington.

Filozofické poradenstvo – kritika

Philosophical counseling – criticism

Otakar Horák

Filozofická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 511/10, 771 47 Olomouc
horak.otakar@gmail.com

Abstrakt/Abstract

Filozofické poradenstvo je pomáhajúca profesia, ktorá nadväzuje na antické poňatie filozofie ako náuky s terapeutickým potenciálom. Nanešťastie, empirickú evidenciu, ktorá by potvrdzovala údajný terapeutický efekt filozofie, nemáme. Filozofickí poradcovia nedisponujú žiadnymi exkluzívnymi metódami – odlišnými od postupov používaných v psychoterapii – ktoré by sme mohli považovať za zdroje terapeutického efektu. Filozofickí poradcovia často nerozumejú procesom, ktoré generujú terapeutický účinok a mylne ho pripisujú pôsobeniu filozofických „metód“. Nedostatok znalostí z psychológie a psychiatrie nastoľuje otázku, či v niektorých prípadoch nie je filozofické poradenstvo pre klienta dokonca škodlivé. Neexistuje dôvod, prečo vzťah medzi filozofiou a psychoterapiou riešiť založením samostatného oboru filozofického poradenstva. Namiesto toho sme filozofické kompetencie – v zmysle filozofických zručností a znalostí – mali presunúť na psychoterapeutov samotných.

Philosophical counseling is a helping profession that relates to the ancient concept of philosophy as a discipline with therapeutic potential. Unfortunately, there is no empirical evidence supporting the claim of therapeutic effects philosophy is supposed to have. Philosophical counselors do not have any exclusive methods – distinctive from the procedures used in psychotherapy – that we could find as sources of therapeutic effects. Philosophical counselors often do not understand the processes that generate therapeutic effects and mistakenly attribute these effects to the usage of their philosophical “methods”. Lack of knowledge in the fields of psychology and psychiatry that philosophical counselors show begs the question whether philosophical counseling is not harmful in some cases. There is no reason to solve the issue of relationship between philosophy and psychotherapy by establishing separate field of philosophical counseling. Instead, the aim should be to help psychologists and prospective psychotherapists acquire proper philosophical competences – in terms of philosophical skills and knowledge.

Úvod do filozofického poradenstva:

Dňa 9. septembra 1965 sa po splnení bojových akcií vracal námorný dôstojník James B. Stockdale späť na lietadlovú loď USS Oriskany. Jeho lietadlo Douglas A-4 Skyhawk však zasiahla nepriateľská strela. Kontrolné systémy boli úplne zničené, lietadlo sa stalo

neovládateľným. Stockdaleovi sa ale podarilo katapultovať a zachrániť si tak život. Pristál v Severnom Vietname – štáte, proti ktorému bojoval.

Nasledujúcich sedem rokov – z nich štyri roky na samotke a dva roky v putách – strávil ako vojnový zajatec vo väzení Hoa Lo, prezývanom tiež „Hanojský Hilton“. Počas uväznenia sa viac ako pätnásťkrát stal obeťou mučenia. Aby nebol vystavovaný ako vojenská trofej, sebapoškodzoval sa. Keď sa dozvedel, že niektorí z jeho kamarátov podľahli mučeniu, rozhodol sa spáchať samovraždu. Prežil. Čin však viedol k zastaveniu mučenia amerických väzňov a postupnému zlepšeniu podmienok vojnových zajatcov v Severnom Vietname. V roku 1976 bola Stockdaleovi za jeho hrdinské činy udelená prezidentom Geraldom Fordom *Medaila cti*, ktorá je najvyšším americkým vojenským vyznamenaním.¹

Stockdaleove životné osudy vzdialene pripomínajú Boëthia.² Oboch mužov pritom nespája len tragédia ich uväznenia, ale aj spôsob, ako mu čelili. Ich terapeutom bola filozofia, „filozofia utešiteľka“. Stockdale mal pritom úplne konkrétnu predstavu o jej podobe. Jej stelesnením nebol nikto iný ako Epiktétos. Nepochybne sa jednalo o dobrú voľbu. Myšlienkové dielo tohto stoika je totiž nielen svojbytným prejavom filozofického myslenia, ale zároveň aj uceleným (kognitívnym) psychoterapeutickým systémom, pretože obsahuje všetky jeho podstatné zložky, a to teóriu osobnosti, psychopatológiu a terapeutické metódy.³

Epiktétos je *kognitívnym* terapeutom v tom ohľade, že potenciál pre terapeutickú zmenu hľadá v práci s myslením. Východisko jeho terapeutickej metódy spočíva v tom, aby si pacient uvedomil, že užívanie vlastných predstáv má plne vo svojej moci, takže je naprosto slobodné a nepodlieha žiadnemu nátlaku.⁴ Predstavy však nemožno užívať ľubovoľne, ale jedine v súlade s našou prirodzenosťou, ktorou je rozum. A pretože rozum je nielen ľudskou, ale zároveň aj *božskou* prirodzenosťou, platí, že človek a boh sú k sebe bezprostredne vzťahnutí.⁵ Podstúpiť Epiktétom navrhovanú terapeutickú

¹ Stockdale (1993), Stockdale (1995), Stockdale (1996), Academy of Achievement (2011).

² Boëthius (1995).

³ Horák (2011).

⁴ „Niektoré veci sú v našej moci, iné nie sú v našej moci. V našej moci je súd, chcenie, žiadosť, nechut' a jedným slovom všetko, čo je naša činnosť; v našej moci nie je telo, majetok, dobrá alebo zlá povest', úradné hodnosti, jedným slovom všetko, čo nie je naša činnosť. A čo je v našej moci, je od prírody slobodné, nepodlieha prekážkam, ani chybám; čo však nie je v našej moci, je slabé, otrocké, podlieha prekážkam a je cudzie.“ *Ench. I*, s. 27.

„Ľudia nie sú znepokojení vecami, ale svojimi vlastnými názormi o veciach. [...] Kedykoľvek teda narážame na prekážky alebo sa znepokojujeme, alebo sa rmútíme, nikdy neobviňujeme iného, ale seba samých, to jest svoje vlastné názory.“ *Ench. 5*, s. 29.

⁵ „Čo teda je božia podstata? Mäso? Uchovaj bože! Pozemok? Uchovaj bože! Povest'! Uchovaj bože! Rozum, vedenie, správne myslenie. Len tu teda a len tu hľadáj pravú podstatu dobra! [...] Ty však si

liečbu tak znamená kultivovať našu myseľ tým, že ju uvedieme do súladu s vlastnou prirodzenosťou ako rozumom nadanou bytosťou, aby sme všetko, čo sa deje mimo našej moci, identifikovali ako *božské*, prirodzené, konštruktívne a v konečnom dôsledku dobré.⁶ V bohom preniknuteľnom svete sa nedeje žiadne príkorie a neexistuje v ňom preto ani dôvod sužovať sa a trápiť.

Stockdale⁷ sa v tejto – Epiktétom navrhutej konštrukcii – našiel a nadchol sa pre poznámky o *mysli*, ktorú nezotročí žiaden tyran⁸ a ktorá môže svojho nositeľa – aj v podmienkach spútaného a zlomeného tela – oslobodiť od každej deštruktívnej emócie, akou je napríklad strach či úzkosť, aby ich nahradila emóciami konštruktívnymi, ktoré sú výrazom pre cnostný a blažený život. S Epiktétovou pomocou si Stockdale osvojil zoznam cností, ktoré mu pomohli uskutočniť vylíčené odvážne činy a zbaviť sa myšlienkových rámcov, ktoré identifikoval ako deštruktívne, aby ich nahradil tými, ktoré utrpenie transformovali do znesiteľnej podoby.

Na ostatnú predstavu, že filozofia je prostriedkom kultivácie človeka a terapeutickéj útechy v utrpení, nadviazali v 80. rokoch 20. storočia predstavitelia novovzniknutej pomáhajúcej profesie, tzv. filozofického poradenstva (ďalej ako FP). Za jeho zakladateľa sa považuje Gerd Achenbach, ktorý si v roku 1981 v Bergisch Gladbachu u Kolína nad Rýnom otvoril vlastnú prax a v roku 1982 založil prvú poradenskú spoločnosť *Gesellschaft für Philosophische Praxis* (Spoločnosť pre Filozofickú Prax).⁹ Achenbach¹⁰ založil FP v názorovej opozícii voči psychoanalýze, na ktorej mu prekážala jej rigidita, direktivnosť prístupu a psychopatologizácia pacienta.

Od Achenbachovho zakladateľského diela sa hnutie bohato rozrástlo do celého sveta a rozvetvilo do rôznych podôb. Napriek jeho košatosti vykazuje určité spoločné znaky, z ktorých budem vychádzať, aby som na nasledujúcich stránkach ilustroval jeho nedostatky, ktoré môžu – vo vyhranenej podobe – degradovať celé hnutie na úroveň

vedúcou bytosťou, ty si diel boha a máš v sebe akúsi jeho časť [...] Boha všade v sebe nosíš.“ Diss. II, 8, s. 141–142.

⁶ „[...] vždy chcem radšej to, čo sa práve deje. Lebo za lepšie pokladám to, čo chce boh, ako to, čo chcem ja. K nemu sa chcem pripojiť ako služobník a sprievodca: jeho chcenie je moje chcenie, jeho žiadosť je moja žiadosť, slovom jeho vôľa je moja vôľa.“ Diss. IV, 7, s. 330–332, „Ale ak pozoruješ seba ako človeka a ako časť nejakého celku, potom práve pre tento celok je ti primerané raz stonať, potom sa zase plaviť morom a podstúpiť nebezpečenstvá a potom byť v núdzi či hocikedy i predčasne zomrieť. Prečo sa teda mrzíš?“ Diss. II, 5, s. 136.

⁷ Stockdale (1993), Stockdale (1995), Stockdale (1996).

⁸ Stockdale (1995) sa výslovne odvoláva na túto pasáž z Epiktéta: „Ak teda človek, ktorý ani nechce zomrieť, ani nechce byť živý stoj čo stoj, ale len tak, ako je mu súdené žiť, prichádza k tyranovi, čo mu bráni k nemu pristúpiť nebojácne? – „Nič.““ Diss. IV, 7, s. 329.

⁹ Šulavík (2001, s. 13).

¹⁰ Achenbach (1995), Achenbach (1997).

pavedeckej a pre klienta škodlivej disciplíny. Predmetom tohto článku bude preto kritika FP.

Psychopatológia + teória osobnosti + „terapeutické“ metódy filozofie:

Trh s psychoterapeutickými systémami je presýtený stovkami druhov terapií, ktoré si kladú nárok na exkluzivitu v niektorej z troch kľúčových zložiek – psychopatológii, teórii osobnosti, a terapeutických metódach. FP tak stojí pred neľahkou úlohou vymedziť sa voči psychoterapii ako jedinečná pomáhajúca profesia, ktorej úlohu nedokáže suplovať žiadna z existujúcich verbálnych terapií a poradenských profesií. Svoje ciele však predstavitelia FP napĺňajú viac ako nešikovne. Napríklad Lou Marinoff, jeden z hlavných predstaviteľov hnutia, charakterizuje FP ako *terapiu pre zdravých*.¹¹ Ponechajme stranou tú drobnosť, že uvedené slovné spojenie je oxymoron, pretože zdraví ľudia liečbu (terapiu) nepotrebujú. Porozumieť mu môžeme až pri určitej miere zhovievavosti a interpretácie ako snahe založiť FP ako nediagnostický obor, ktorý sa kriticky vymedzuje voči (nadmernej) *psychopatologizácii* pacientov v prípadoch, ktoré viac ako psychofarmaká vyžadujú filozofickú radu.¹² Čo znie zaujímavo na papieri, má však závažné dôsledky v praxi. A tak sa pýtam: ako je možné, že sa filozofickí poradcovia, ktorí často nemajú žiadne vzdelanie v psychiatrii a psychológii, cítia kompetentní rozhodovať o tom, kto trpí a netrpí duševnou poruchou a kto je alebo nie je vhodný klient pre FP? Pritom vieme, že MKN-10 – diagnostický manuál používaný v Česku – obsahuje až tisícky kódov rôznych diagnóz, ktoré sa nezriedka líšia v nepatrných nuansách a ktorých rozpoznanie – pre pacienta často naprosto kľúčové – vyžaduje značnú odbornosť.

Vzhľadom k tomu, že filozofickí poradcovia majú ambíciu liečiť napríklad aj depresiu¹³ či suicidálne sklony¹⁴ tzv. filozofickými prostriedkami, musíme si – celkom oprávnene – klásť otázku, či filozofické poradenstvo nie je pre pacienta nebezpečné, ak ho vystavuje samozvanému expertovi, ktorý nepodlieha žiadnej úradnej kontrole a ktorý nedisponuje žiadnymi prostriedkami na to, aby u pacienta duševnú poruchu rozpoznal a vhodne ju liečil. Absolvovanie *trojdňového* výcviku vo filozofickom poradenstve organizovaného spoločnosťou A.P.P.A.*, ktoré je zakončené získaním certifikátu filozofického poradcu, nemožno považovať za dostatočnú kvalifikáciu pre výkon profesie,¹⁵ ktorej klientmi môžu byť potenciálne duševne chorí ľudia. Absenciu

¹¹ Marinoff (2000, s. 11).

¹² Tamže, s. 16–32, Schuster (1999).

¹³ Mijuskovic (1995).

¹⁴ Schuster (1999).

* A.P.P.A. = American Philosophical Practitioners Association, od 1998.

¹⁵ Duane (2004).

vzdelania v psychiatrii a psychológii filozofickí poradcovia maskujú vágnymi a arbitrárne zavedenými kritériami, ktoré klasifikujú ako vhodného klienta pre FP každého, kto je schopný s filozofickým poradcom nadviazať dialóg¹⁶ alebo, ako konštatuje Mijuskovic,¹⁷ prejavuje schopnosť vnímať rozpory vo svojom uvažovaní, ochotu vystaviť vlastné myšlienky prieskumu zo strany filozofického poradcu, náklonnosť k čítaniu filozofických textov a pod.

Námietka FP, že *teória osobnosti* je psychologická nálepka, ktorá zabraňuje slobodnej, filozofickej sebaexplorácii klienta,¹⁸ neobstojí. Súčasný trend v psychoterapii nahráva značnému eklektizmu, takže absolvovanie výcviku v konkrétnom terapeutickom systéme nebráni terapeutovi v tom, aby vo svojej praxi využíval celé spektrum rôznych terapeutických metód, o ktorých sa domnieva, že sú pre pacienta užitočné a funkčné.¹⁹ Inými slovami, ani psychoanalytik nevidí všade nálepku Oidipovho komplexu. Uvedená výčitka je neplatná aj z toho dôvodu, že ignoruje existenciu humanistických terapeutických prístupov, ktoré si na budovaní empatickej, vrúcnej a *nehodnotiacej* atmosféry ako prostriedku liečby a osobnostného rastu pacienta, priamo zakladajú.²⁰

Terapeutickú triádu – psychopatológia, teória osobnosti, metódy liečby – tak filozofickí poradcovia redukujú na (*filozofické*) *metódy*, pod ktorými rozumejú procedúry na kultiváciu našich životov a postupy, ktoré – v ich predstavách – disponujú terapeutickým účinkom. Potenciálne výstavná skriňa celého hnutia však nie je nič iné ako súbor „objavovania Ameriky“, t.j. v terapii dávno používaných procedúr,²¹ anekdotickej evidencie a zbožných prianí,²² intuitívne tušených postupov práce²³ alebo súkromne obľúbených autorov ako zdrojov údajného terapeutického efektu.²⁴ FP tak nadobúda nesympatickú povahu jednej z vetiev self-help hnutia, ktorého predstaviteľa sa štylizujú do role novodobých guru, ktorí vám – bez akejkoľvek evidencie o účinnosti nimi používaných procedúr a za „mierny“ poplatok – poradia v akomkoľvek probléme, ktorý vás subjektívne trápi, predovšetkým z oblasti morálky.

¹⁶ Schuster (1999, s. 15).

¹⁷ Mijuskovic (1995, s. 88–89).

¹⁸ Achenbach (1995).

¹⁹ Mansell (2011).

²⁰ Rogers (1998).

²¹ Achenbach (1997).

²² Lahav (2001).

²³ Raabe (2000).

²⁴ Marinoff (2000), Schuster (1999).

Medzi predstaviteľmi FP nepanuje zhoda v otázke vzťahu psychoterapie a FP, ktorý osciluje od predstavy FP ako samostatnej alternatívy voči psychoterapii²⁵ až po plodnú kooperáciu.²⁶ V prvom prípade považujú predstavitelia FP filozofické vedomosti a zručnosti za *výhradné* prostriedky riešenia klientových problémov. Ich práca spočíva v analyzovaní, definovaní, precizovaní, ale i spochybňovaní klientových predstáv, ktoré má o sebe, druhých i svete obecné, aby tak odhaľovali jeho zmätočné, iracionálne a neuvedomované svetonázorové postoje ako potenciálne zdroje jeho úzkosti, straty zmyslu v živote, depresie a iných. Jednou z najznámejších kazuistík, ktorá ilustruje postup práce filozofického poradcu, je prípad 37-ročného mnícha, ktorý navštívil Mijuskovicovu²⁷ prax po tom, čo na jeho depresiú, problémy so spaním, pocity beznádeje, chronickú únavu a samovražedné sklony nezabrala ani psychoterapia, ani psychofarmaká. Mijuskovic líči, že zmienené psychické problémy klienta neboli vyvolané v detstve či mladosti prežitou traumou (na čo by sa zamerl napríklad psychoanalytik), pretože pramenili z konfliktu kláštorného života, ktorý klienta síce duchovne naplňoval, zároveň ho ale odoberal o možnosť rodinného a intímneho života. Mijuskovic sa domnieva, že mníchove problémy boli prejavom zmienenej intelektuálnej krízy, ktorú pomenovať a riešiť je kompetentné jedine FP. Preto naordinoval čítanie Augustínových *Vyznaní*, v ktorých sa stredoveký autor priznáva k vlastným intelektuálnym zápasom a úryvkov z Kierkegaardovho *Bázeň a chvenie*, ktoré ilustrujú paradox viery na príklade vzťahu Abraháma a Izáka. Mijuskovic informuje, že po 6 mesiacoch liečby FP klientove problémy ustúpili.

Problémom uvedenej kazuistiky je, že nie je ničím iným ako anekdotou, ktorá nijakým spôsobom nepreukazuje *kauzálny* vzťah medzi aplikáciou filozofických vedomostí a zručností a zlepšením klientovho stavu (nižšie uvidíme, že na odstránení mníchových problémov sa s najväčšou pravdepodobnosťou podieľali celkom iné – psychické – mechanizmy). Podľa môjho najlepšieho vedomia a svedomia do dnešného dňa nedisponujeme žiadnou kvantitatívnou štúdiou o účinnosti FP, čo budí podozrenie. FP sa preto ocitá v pozícii hnutia, ktorého predstavitelia sa svojvoľne obracajú k privátne obľúbeným mysliteľom z dejín filozofie ako zdrojom terapeutického účinku, ktorý ale nedokážu nijako dôveryhodne deklarovať.

Filozofickí poradcovia čerpajú podnety pre svoju prácu od antiky po súčasnosť,²⁸ v kontinentálnej²⁹ i analytickej filozofii,³⁰ vo feminizme,³¹ postmoderne,³² či vo

²⁵ Schuster (1999).

²⁶ Lahav (1995).

²⁷ Mijuskovic (1995, s. 92, 94–95).

²⁸ Raabe (2000, 3–42).

²⁹ Segal (1995).

³⁰ Lahav (1993).

východnej filozofii.³³ Zdá sa, že možnosti ich inšpirácie nie sú limitované ničím iným, ako samotnými dejinami filozofie. Na inštitucionálnom počiatku FP však stálo zakladateľské dielo G. Achenbacha,³⁴ ktorý FP vtlačil značne postmoderný ráz, keď v ňom zotrel hranice medzi odborníkom (doktor) a laikom (pacient) a vylúčil používanie akýchkoľvek vopred vytvorených metód ako prostriedkov indoktrinácie. Filozofický poradca neposkytuje žiadne odpovede, ale nabáda k otázkam a údivu. Priebeh sedenia je vždy jedinečný, po filozofickej stránke ničím obmedzený, takže v ňom „*anything goes*“.

V súčasnosti najznámejším filozofickým poradcom je Lou Marinoff, autor „metódy PEACE na filozofické riešenie problémov“. PEACE je akronym, kde jednotlivé písmená zastupujú päť parciálnych zložiek metódy, ktorá pozostáva z analýzy emócií klienta, jeho problému, návrhu možných riešení pre jeho ťažkosti, ich reflexie prizmou klientovho filozofického svetonázoru a záverečného vyvrcholenia v podobe rovnováhy, keď človek nahliadne podstatu vlastných problémov, ktoré ho za filozofickým poradcom pôvodne priviedli. Akýkoľvek bližší popis tejto „metódy“ je nemožný, pretože Marinoff sám ho popisuje na necelé 2 strany textu.³⁵ Tento a Achenbachov pokus o vytvorenie filozofických prostriedkov na riešenie klientových problémov ukazujú, že priznaná alebo nepriznaná rezignácia na poznatky psychológie má pre filozofických poradcov – ktorí, ako proklamujú, nechcú o problémoch klientov *psychologizovať, ale filozofovať*³⁶ – fatálne následky, pretože pod ich rukami sa „terapeutická práca“ rozpadá do podoby celkom nekompetentných a intuitívne tušených procedúr, ktorých účinnosť nemá žiadnu oporu v evidencii. Pritom spoliehanie sa na intuíciu je pomerne zaručený spôsob ako v terapii konzervovať vlastné predsudky a mylné predstavy o pomoci druhým.³⁷ Dnes už spoľahlivo vieme, že ani roky praxe nečinia klinických pracovníkov imúnnymi voči omylom,³⁸ takže filozofických poradcov nezachráni ani odvolávanie sa na „filozofickú skúsenosť“ kultivovanú dlhodobou filozofickou praxou. Z psychoterapie poznáme množstvo príkladov, keď sa osvojené postupy práce, ktoré sa intuitívne javili ako správne, nakoniec ukázali ako mylné a škodlivé. FP stojí pred rovnakou hrozbou, ak rezignuje na tvrdé dáta a empirický výskum a namiesto toho sa nechá unášať vlastnými pocitmi o terapeutickom potenciáli súkromne obľúbených mysliteľov z dejín filozofie. Vykričaným príkladom

³¹ Feary (2003).

³² Tuedio (1997).

³³ Boele (1997).

³⁴ Achenbach (1995), Achenbach (1997).

³⁵ Marinoff (2000, s. 38–39).

³⁶ Lahav (1995, s. 6–7), Mijuskovic (1995, s. 94).

³⁷ Ariely (2010), Ariely (1998).

³⁸ Faust a Ziskin (1988, s. 32), Dawes (2009, kap. 2), Dawes, Faust a Meehl (1989).

z psychoterapie je *teória obnovených spomienok*. Táto teória vychádza z predstavy, že hypnózou možno pacienta primäť k vyvolaniu spomienok z raného detstva či dokonca minulých životov. Pacienti, ktorí podstúpili túto formu terapie, si začali naraz vybavovať „potlačené spomienky“ na zneužívanie rodičmi, znásilnenia a pod. Traumatická spomienka sa vraj nikdy nezabúda, takže terapeutova úloha spočíva v tom vydolovať ju z nevedomia do vedomia. Tieto predstavy vychádzali z freudovských a postfreudovských predstáv o fungovaní pamäte, potlačovaní, výkladoch snov, sexuálnych traumách a pod. Vyznávačov týchto obskúrnych teórií pritom nezaujímalo, že sa ukázali ako mylné a že tzv. potlačené spomienky neboli nič iné ako prejav spontánnej konfabulácie prameniacej zo sugestívneho pôsobenia zo strany terapeutov, ktorému pacienti – častokrát bezbranné deti – podľahli, takže terapeuta predstavy prijali za vlastné.³⁹ Na základe týchto pavedeckých predstáv boli v 80. rokoch minulého storočia odsúdené desiatky nevinných učiteľov zo základných škôl a škôlok, ktorých žiaci si pod vplyvom tejto „terapie“ začali záhadne spomínať na zneužívanie zo strany učiteľov. Tieto smutné prípady krivých obvinení sa pred súdom objavujú dodnes.⁴⁰

Rezignácia na poctivý empirický výskum v psychoterapii nadobúda rôznych podôb, z ktorých používanie tzv. „odborného jazyka“, ktorý ale v skutočnosti nič neznamená, patrí k tým najbežnejším. Napríklad Hlavinka pri popise daseinanalýzy, ktorá – ako už názov napovedá – vychádza z diela M. Heideggera, používa nasledujúci slovník:

„Ak sa nachádza pobyt vo vrhnutosti v móde úzkosti a ak je schopný privlastniť si mlčiacim spôsobom hlas svedomia, potom jeho voľnosť k moci-bytiu sa stáva voľnosťou k voľbe svojich možností.“⁴¹

Neprekvapí, že filozofickí poradcovia, ktorí sú na kontinentálnu filozofickú tradíciu 19. a 20. storočia obzvlášť pyšní,⁴² sami nezriedka skĺznu k podobnému nezrozumiteľnému spôsobu vyjadrovania.⁴³ Uspokojivé vysvetlenie pre voľbu tak temného a neprirodzeného žargónu, ako i preukázanie jeho terapeutického potenciálu, vo FP chýba.

³⁹ „Tvorivosť“ našej pamäte dokladá aj štúdia z prostredia misie holandských vojakov v Afganistane (Lommen, Engelhard a van den Hout (2013)). Súčasťou výskumu o posttraumatickej stresovej poruche bol rozhovor, v ktorom vojaci odpovedali na výskyt stresových situácií pri výkone ich povolania. Bez vedomia vojakov bol do rozhovoru s nimi zakomponovaný vymyslený raketový útok v priebehu Silvestra. Sedem mesiacov od ukončenia misie odpovedalo až 26% vojakov z celkového počtu 241, že si na tento útok, ktorý sa ale nikdy nestal, pamätajú.

⁴⁰ Tavisová a Aronson (2012, kap. 4), Pigliucci (2012, s. 83).

⁴¹ Hlavinka (2012, s. 13).

⁴² Marinoff (2000, s. 73–77).

⁴³ Segal (1995).

FP sa nachádza v situácii, kedy jeho predstavitelia nemajú k dispozícii nič iné ako vlastnú intuíciu o tom, ako postupovať v práci s klientom. Človek je však nesmierne komplikovaný biologický systém, ktorý žije v nesmierne komplikovanom sociálnom systéme, takže predstava, že filozofický poradca je – bez tvrdých dát z psychológie a psychiatrie – schopný adekvátne posúdiť stav klienta a primerane dávkovať jednotlivé filozofické zručnosti a vedomosti, nie je nič iné ako výraz neopodstatneného sebedomia predstaviteľov FP, ktorá potenciálne hrozí katastrofou, podobne ako v prípade teórie obnovených spomienok a iných pavedeckých teórií.

Navyše, myseľ každého z nás je zanesená desiatkami *kognitívnych biasov*, ktoré náš úsudok značne deformujú, a to bez toho, že by sme si to uvedomovali. Z celého množstva heuristik spomeniem len heuristiku *dostupnosti* (availability), ktorá sa reprezentuje ako bias, podľa ktorého hodnotíme pravdepodobnosť výskytu nejakej udalosti na základe ľahkosti, s akou je dostupná našej myslí. V jej dôsledku napríklad preceňujeme pravdepodobnosť výskytu leteckej havárie po tom, čo sme sa v novinách práve dočítali o páde lietadla.⁴⁴ Z týchto poznatkov plynie, že ideál objektívnosti a nezaujatosti filozofického poradcu, ktorý klientovi iba poskytuje filozofickú výbavu na riešenie jeho problémov, takže nezasahuje do jeho autonómie,⁴⁵ jednoducho neplatí. Fakt, že filozofickí poradcovia sa do priebehu sedenia a klientových rozhodnutí aktívne premietajú, je zjavný aj zo záznamov jednotlivých kazuistík.

Hedonická adaptácia + psychologický imunitný systém:

Post hoc ergo propter hoc je argumentačný klam, ktorého sa dopúšťame vtedy, ak zo skutočnosti, že dva javy nasledujú po sebe, mylne usúdime, že medzi nimi existuje príčinná súvislosť. Filozofickí poradcovia podliehajú tejto chybe vtedy, ak zlepšenie klientovho stavu automaticky pripíšu vlastnej filozofickej práci s ním, ktorá zlepšeniu predchádzala. Pritom ignorujú skutočnosť, že ľudia sa po nejakom čase prirodzene *adaptujú* na podmienky, v ktorých sa nachádzajú, a to aj bez príspevku terapie či poradenstva. Napríklad Brickman, Coates a Janoff-Bulman⁴⁶ porovnávali mieru prežívaného šťastia medzi paraplegikmi (a kvadruplegikmi) a kontrolnou skupinou. Zistili pritom, že hoci paralyzovaní pacienti hodnotili – v porovnaní

⁴⁴ Kahneman a Tversky (1974, s. 1127).

⁴⁵ V Preambuli ASPCP* sa píše: „1. V poskytovaní profesionálnych služieb by mal filozofický poradca v maximálnej možnej miere dbať na klientovo blaho, integritu, dôstojnosť a autonómiu. 2. Filozofickí poradcovia by v maximálnej možnej miere mali klientovi umožniť, aby sa podieľal na filozofickom prieskume. Mali by sa vyhnúť diktovaniu ‚správnych‘ odpovedí na klientove otázky a problémy [...]“ American Society for Philosophy, Counselling and Psychotherapy (1996, s. 5).

* ASPCP = American Society for Philosophy, Counselling and Psychotherapy, od 1992. Dnes pod zmeneným názvom ako NPCA = The National Philosophical Counseling Association.

⁴⁶ Brickman, Coates a Janoff-Bulman (1978).

s kontrolnou skupinou – bežné aktivity ako čítanie časopisu, pozeranie televízie a iné aj rok od úrazu ako menej príjemné, rozdiel nebol celkom významný, $F(1,44) = 3.14$, $p < .083$.⁴⁷

Mechanizmus, ktorý bol s najväčšou pravdepodobnosťou zodpovedný za adaptáciu na podmienky, v ktorých sa paraplegici nachádzali, sa nazýva *psychologický imunitný systém* (PIS). Ten je evolučne vytvoreným súborom kognitívnych stratégií, ktoré nám pomáhajú vyrovnáť sa s javmi, ktoré pociťujeme ako negatívne či deštruktívne.⁴⁸ Nedokonalá myseľ nám však bráni v tom, aby sme pôsobenie PIS hodnotili adekvátne. Aj paraplegici – z vyššie uvedenej štúdie – boli bezprostredne po úraze, ktorý ich pripútal na vozík, samozrejme zdrvení. Trvalo až niekoľko mesiacov, kým si uvedomili, že stále majú fantastických priateľov a starostlivú rodinu; že si stále môžu vychutnať lahodné jedlo alebo kino. V momente úrazu však nič z toho nevideli, pretože ich pozornosť celkom pohltila tragická udalosť, pre ktorú ignorovali všetko ostatné, čo by ich psychické rozpoloženie pozitívne ovplyvnilo (*ilúzia zamerania = focusing illusion*). Existenciu tejto ilúzie možno demonštrovať nasledujúcou štúdiou, ktorá zaznamenávala predstavy obyvateľov amerického Stredozápadu o živote v Kalifornii. Z výsledkov výskumu vyplynulo, že obyvatelia amerického Stredozápadu sa domnievajú, že ak by žili v Kalifornii – ktorá je oproti ich domovu prírodným rajom, „kde to stále žije“ – vykazovali by vyššiu mieru životnej spokojnosti. Háčik je však v tom, že obyvatelia Kalifornie oproti obyvateľom Stredozápadu väčšiu mieru životnej spokojnosti nevykazujú. Ako si to vysvetliť? Schkade a Kahneman⁴⁹ sa domnievajú, že ideálne predstavy o živote v Kalifornii sú príkladom pôsobenia ilúzie zamerania, kvôli ktorej radia obyvatelia Stredozápadu do svojich predstáv o živote tam iba predstavu pláží, slnka a nekonečnej zábavy, aby ignorovali to, čo – na rozdiel od nich – obyvatelia Kalifornie vidia, pretože v tom dennodenne žijú, a to vysoké ceny, hrozbu zemetrasení, nekonečné zápchy na cestách a pod., ktoré mieru životnej spokojnosti znižujú.⁵⁰

Považujem za prejav nemorálneho jednania, ak filozofickí poradcovia – či už z nevedomosti, alebo zámerne – zamieňajú vlastné terapeutické pôsobenie s činnosťou PIS. Deklarovať terapeutické účinky navodené pôsobením filozofie týchto „milovníkov múdrosti“ evidentne vôbec netrápi, pretože je viac ako intelektuálne pohodlné a finančne zaujímavé zviest' každé zlepšenie klientovho stavu na pôsobenie „filozofických metód“, aj keď je vysoko pravdepodobné, že sú pre naprosto drvivú väčšinu z nás dostupné úplne zadarmo, a to v podobe PIS. Vyrieknuté však nemá nijakým spôsobom implikovať predstavu o nepotrebnosti terapie. PIS nie je všemohúci.

⁴⁷ Tamže, s. 919–921.

⁴⁸ Gilbert et al. (1998).

⁴⁹ Schkade a Kahneman (1998).

⁵⁰ K hedonickej adaptácii a PIS vid' tiež Horák (2013).

FP sa však s touto problematikou nijako nevyrovnalo, čím klienta potenciálne zavádza o možných účinkoch filozofických zručností a vedomostí na jeho problémy.

Liečba príbehmi:

Všetky *bona fide* terapie – s čestnou výnimkou kognitívne-behaviorálnej terapie, ktorá vyčnieva v účinnosti liečby obzvlášť u návalov paniky, depresie, porúch prijímania potravy, chronického hnevu či nespavosti – generujú viac-menej podobné terapeutické účinky.⁵¹ Tento fenomén má pomenovanie „verdikt vtáka Doda“, podľa vtáka Doda z Carrollovho románu *Alica v krajine zázrakov*, ktorý v jednej pasáži deja navrhne, aby sa jednotlivé postavičky usušili behaním okolo jazera. Nikoho nezaujímalo, ako dlho alebo rýchlo bežia. Keď sa potom pýtali, kto vyhral, Dodo odpovedal: „Vyhrali všetci a všetci musia byť ocenení.“⁵² Podobne je to s terapiami, kde sú „vít'azmi všetci“.⁵³ Tento záver je ale viac ako zvláštny, obzvlášť ak vieme, že jednotlivé terapie sa od seba pomerne zásadne líšia. Ako si tento fenomén vysvetliť?

Domnievam sa, že jedna z parciálnych, ale významných zložiek, ktorá sa na tvorbe „verdiktu vtáka Doda“ podieľa, spočíva vo význame, aký hrajú *príbehy* v našich životoch. V 60. rokoch minulého storočia umiestnil na jedno psychiatrické oddelenie a po viac ako dva roky pozoroval psychológ M. Rokeach⁵⁴ troch pacientov, ktorí o sebe prehlasovali, že sú Ježiš Kristus. Vzhľadom k tomu, že kresťanstvo je monoteistické náboženstvo, čelil každý zo subjektov nepríjemnej konfrontácii neželaného konkurenta. Po celú dobu hospitalizácie však ani jeden z pacientov nerevidoval svoj blud a omyl pripísal vždy na vrub konkurenčným Mesiášom. Za tým účelom pacienti vytvárali najrôznejšie príbehy (*konfabulovali*), ktoré mali ich vlastné predstavy ospravedlniť, zatiaľčo súperov zdiskreditovať.⁵⁵

Podobných prípadov konfabulácie dnes poznáme desiatky. Napríklad pacienti, ktorí trpia anosognóziou, si svojho stavu – ochrnutie, slepota,... – nie sú vôbec vedomí. Ak človeka s touto diagnózou požiadate, aby zatlieskal, nevykoná to, pretože je paralyzovaný. Na otázku, či skutočne tlieskal, však odpovie áno. Pokiaľ ho požiadate o zopakovanie úlohy, odpovie, že sa mu už nechce alebo je unavený. Podobne, ak anosognostika, ktorý je slepý, požiadate o chôdzu v miestnosti, bude narážať do nábytku, ktorý nevidí. Ako dôvod svojej neobratnosti však uvedie napríklad iné rozmiestnenie stoličiek, nikdy nie slepotu. Inými slovami, anosognostici si vymýšľajú

⁵¹ Tavisová a Aronson (2012, s. 112), Lilienfeld (2007).

⁵² V originále: „Everybody has won and all must have prizes.“ Prebraté z Lilienfeld (2007, s. 54), (preklad O. H.).

⁵³ Lilienfeld (2007, s. 54, 62).

⁵⁴ Rokeach (2011).

⁵⁵ Tamže.

príbehy – *konfabulujú* – len aby tak vysvetlili svoje jednanie a udelili mu zmysel, ktorý by inak postrádalo. Podobne sa správajú pacienti s Korsakoffovým syndrómom (nemožnosť vytvárať nové spomienky). Ak sa takého pacienta opýtate, čo robí v nemocnici, vymyslí si príbeh o tom, že tam napríklad pracuje, aj keď je tam v skutočnosti hospitalizovaný. Pacienti s Cotardovým syndrómom sa domnievajú, že sú mŕtvi. Disonanciu medzi touto predstavou a skutočnosťou života redukujú tvorbou príbehu o tom, že sú duchmi v záhrobí.⁵⁶

Vidíme, že tvorba príbehov je *evolučnou adaptáciou*,⁵⁷ ktorá nám umožňuje vyznať sa vo svete a orientovať sa v ňom. Dôležitosť príbehov v našich životoch sa pritom netýka len pacientov, ktorí trpia zmienenými poruchami. Nikto z nás totiž nedisponuje bezprostredným prístupom ku svojim vyšším mentálnym procesom,⁵⁸ a preto sa – v popise našich pocitov – uchýľujeme k príbehom, aby sme ich pochopili a vyznali sa v nich. Inými slovami, naprostej väčšiny procesov prebiehajúcich v našom mozgu si nie sme vedomí,⁵⁹ a preto diskrepanciu medzi fungovaním mozgu a tým, k čomu máme vedomý prístup, vyplníme *príbehmi*, aby sme s ich pomocou nášmu jednaniu porozumeli a udelili mu zmysel. Domnievam sa preto, že účinnosť verbálnych terapií nespočíva iba v samotných metódach vyvinutých za účelom zlepšenia duševného zdravia pacienta, ale do značnej miery aj v poskytnutí uveriteľného a pre pacienta prítlačlivého *príbehu*, skrze ktorý reinterpretuje svoje privátne zážitky tak, že ich už naďalej nepociťuje ako bolestivé. Atraktivita či uveriteľnosť príbehu psychoanalýzy, gestaltu alebo FP pre klienta tak môže hrať zásadnú terapeutickú rolu.

Dôležitosť príbehov pre naše mentálne zdravie možno demonštrovať na nasledujúcej štúdií o pacientoch s Huntingtonovou chorobou. Tá je neurodegeneratívnym ochorením, ktoré u jej nositeľov vedie ku zmenám ich osobnosti, zvýšenej agresivite a protispoločenskému správaniu. Pacienti s touto diagnózou umierajú v strednom veku. Nepoznáme na ňu liečbu. Choroba sa prenáša geneticky, takže ak ju má jeden z vašich rodičov, máte 50% šancu, že ju dostanete aj vy.⁶⁰ Teraz si predstavte, že by ste mali možnosť podstúpiť test, ktorý by dokázal určiť, či ste po svojom rodičovi chorobu zdedili alebo nie. Učinili by ste tak? Pred podobnú dilemu boli postavení pacienti trpiaci touto chorobou v štúdií od Wigginsovej et al.⁶¹ Celkovo 135 účastníkov bolo rozdelených do troch skupín podľa pravdepodobnosti výskytu choroby: 1. zvýšené riziko (nad 75%), 2. znížené riziko (pod 25%) a 3. skupina pacientov,

⁵⁶ McRaney (2011, kap. Confabulation), Ramachandran a Blakeslee (1999), Eagleman (2012, s. 130–132).

⁵⁷ Gottschall (2012).

⁵⁸ Nisbett a Wilson (1977).

⁵⁹ Eagleman (2012).

⁶⁰ Wilson (2011, s. 55), Eagleman (2012, s. 196).

⁶¹ Wiggins et al. (1992).

u ktorej nebol test dostatočne preukazný alebo ho účastníci z obáv o výsledok nepodstúpili. Dôležitou súčasťou experimentu bolo meranie celkovej životnej spokojnosti (General Well-being Schedule) a depresie (Beck Depression Inventory) u pacientov, a to pred uverejnením výsledkov a následne 7–10 dní, pol roka a 12 mesiacov po ich zverejnení. Ako sa ukázalo, rok od oznámenia výsledkov nevykazovali najnižšiu mieru šťastia a najvyššiu mieru depresie pacienti so zvýšeným rizikom výskytu choroby, ale tretia skupina pacientov. Inými slovami, ľudia, ktorí vedeli, že takmer na 100% majú Huntingtonovu chorobu, boli šťastnejší a menej depresívni ako tí, ktorí boli na vážkach. Prečo? Zdá sa, že ak človek zistí tak strašnú vec, akou je to, že má Huntingtonovu chorobu, môže začať okamžite pracovať na vytvorení príbehu, v ktorom túto chorobu zakomponuje do svojho života tak, aby sa s ňou mohol zmieriť. Ak si naopak nie ste istý, tvorby príbehu sa vzdáte, pretože vždy existuje šanca, že budete zdravý.⁶² Tento záver je pomerne špekulatívny, pretože na dôležitosť príbehov v našich životoch poukazuje len nepriamo; napriek tomu ho považujem za plausibilný. Domnievam sa, že James B. Stockdale – vid' vyššie – čelil utrpeniu v podobnom duchu, t.j. osvojením si pre neho pútavého (filozofického) príbehu, ktorý mu pomohol sa s jeho trápením vyrovnáť. Generovanie pre nás príťažlivých príbehov je spôsob, ako si nahovoriť, že uväznenie vo vojenskom tábore, (Huntingtonova) choroba, prepustenie z práce či napríklad rozpad manželstva sú len skúškami nášho charakteru alebo dokonca príležitosťami pre nový, krajší začiatok⁶³. Tvorbu príbehov ako prostriedkov na zmiernenie utrpenia v našich životoch tak radím do aparátu PIS.

Kognitívna disonancia + poradenský vzťah:

Kognitívnu disonanciu (KD) pozná dokonale každý fajčiar. Na jednej strane sa síce labužnícky oddáva vdychovaniu cigaretového dymu, no na druhej strane vie, že „fajčenie zabíja“. Takto odlišné predstavy generujú nesúlad, disonanciu, ktorá je zdrojom značného diskomfortu. Úsilie zbaviť sa ho vedie ku zmenám jednotlivých predstáv, napríklad do podoby „fajčenie zabíja – s výnimkou mňa“, takže nepríjemný pocit nepohodlia zmizne. Ku KD dochádza aj vtedy, ak máte za úlohu *slobodne* si vybrať medzi dvomi predmetmi, z ktorých každý je váš obľúbený. Výsledkom takejto voľby je KD, pretože váhate a neviete sa rozhodnúť (*free-choice paradigm*). Otázka, ktorej čelíte, znie: Ako ospravedlniť svoj výber a redukovať tak nepríjemný pocit KD? Účinnou stratégiou je začať považovať vami zvolený predmet za ešte úžasnejší, fantastickejší a príťažlivejší. Nepríjemná KD tak zmizne, lebo voľba medzi na jednej strane naprosto úžasným a na strane druhej normálne obľúbeným predmetom je oveľa jednoduchšia.⁶⁴ Ku KD dochádza aj v iných prípadoch. Predstavte si, že chcete vstúpiť

⁶² Wilson (2011, s. 56–57).

⁶³ Sharot (2011).

⁶⁴ Vid' Brehm (1956).

do školského krúžku, ale iniciácia je spojená s nepríjemnou aktivitou, napríklad vyslovovaním sexuálne explicitných slov. Túto činnosť považujete za náročnú, namáhavú a nepríjemnú. Vylučuje sa s predstavou o príťažlivosti klubu, zažívate disonanciu. Namáhavosť iniciácie však u vás môže – akokoľvek to znie paradoxne – vyvolať nárast obdivných predstáv o klube. Uvažujete totiž takto: „ak je vstup do klubu taký ťažký, musí sa jednať o naprosto úžasný klub!“ (*effort justification*). Vidíme, že nárast obľuby klubu je kognitívnou stratégiou, ako redukovať KD vyvolanú diskrepanciou medzi túžbou po členstve v klube a nepríjemnou iniciáciou.⁶⁵

Po tom, čo sme sa oboznámili s KD, pristúpme k experimentu, ktorý porovnával terapeutické účinky implozívnej terapie (jedinec je vystavený pôsobeniu obávaného podnetu v takej miere až strach odoznie), ktorú možno radiť k behaviorálnym technikám, s pôsobením placebo v podobe fyzickej aktivity – medzi inými hry s jojo – a to u pacientov, ktorí trpeli **ofidiofóbiou, t.j. strachom z hadov**.⁶⁶ *Effort justification* bola u časti účastníkov experimentu vyvolaná navodením pocitu, že terapia bude nesmierne náročná a ťažká. *Free-choice paradigm* bola vyvolávaná možnosťou výberu medzi pokračovaním v terapii alebo jej ukončením. Ako sa ukázalo, jedinci, ktorí sa slobodne rozhodli (*free-choice paradigm*) pre aktivitu, o ktorej verili, že je náročná (*effort justification*), dosiahli lepšie výsledky – v rádoch decimetrov sa bližšie priblížili k hadovi – ako tí, ktorí takémuto pôsobeniu vystavení neboli, a to aj v prípade, že boli liečení uznávanou terapeutickou technikou, implóziou. Príčiny úspechu pacientov vystavených účinkom *free-choice paradigm* a *effort justification* sú analogické tým, ktoré už poznáme z obecnej charakteristiky KD. Oba fenomény totiž zvyšujú **atraktivitu** vami stanoveného cieľa. A čím je cieľ atraktívnejší, tým viac ste motivovaní ho dosiahnuť. V konečnom dôsledku tak terapeutický efekt neprinesla iba špecifická terapeutická metóda, v tomto prípade implózia, ale aj externé vplyvy v podobe redukcie KD. Pôsobenie tohto fenoménu ako jedného zo zdrojov terapeuticej zmeny zaznamenali aj ďalšie štúdie, napríklad Axsom a Cooper⁶⁷ a obzvlášť Axsom.⁶⁸

Vedľa PIS, KD a príťažlivosti klientom obľúbených príbehov, je *poradenský vzťah* – ako forma sociálneho kontaktu – ďalším externým vplyvom, ktorý generuje podstatné terapeutické účinky *zvlášť* od terapeutických, prípadne filozofických metód. Vzhľadom k tomu, že ľudia sú sociálne bytosti, ktoré milujú prítomnosť druhých ľudí, o čom svedčí aj skutočnosť, že kvalitné sociálne väzby sú jedným z najvýznamnejších indikátorov šťastia v našich životoch,⁶⁹ plní terapeut či filozofický poradca – ktorému sa

⁶⁵ Vid' Aronson a Mills (1959).

⁶⁶ Cooper (1980).

⁶⁷ Axsom a Cooper (1985).

⁶⁸ Axsom (1989).

⁶⁹ Buss (2000, s. 19); Myers (1995, s. 14–15).

klient zveruje s najintímnejšími problémami – úlohu *profesionálneho kamaráta*, ktorého púha prítomnosť, empatické načúvanie a vždy zvedavé ucho prispievajú k liečbe zásadným spôsobom, a to bez prispenia použitých terapeutických a filozofických metód *per se*.

Podľa vplyvného článku od Lamberta⁷⁰ sa na terapeutickú zmenu podieľajú špecifické terapeutické metódy iba z 15%, takže ostatných 85% pokrývajú ďalšie – v terapii účinné – *spoločné faktory*, z ktorých mnohé som tu popísal. Táto práca nemá ambíciu predložiť ich úplný zoznam, ani si nekladie za cieľ stanoviť ich percentuálny podiel na terapeutickom efekte, ktorý môže byť vyšší alebo nižší. Je však viac ako zrejmé, že terapeutické, resp. filozofické metódy nepredstavujú jediný účinný zdroj v terapii. Znalosti z psychológie nám tak pomáhajú porozumieť procesom, ktoré sú za terapeutické zmeny zodpovedné a v konečnom dôsledku pomenovať omyly, ktorých sa filozofickí poradcovia dopúšťajú, ak si činia nárok na výsledky, ktoré nevyvolali.

Čitateľ musí počítať s tým, že všetky vysvetlenia týkajúce sa psychických mechanizmov ako zdrojov terapeutickú zmenu, sú len probabilistické. Za týchto okolností neposkytujú definitívne odpovede a sú otvorené revízii obzvlášť v miestach, kde hrozí rozchod s faktami smerom k príbehom, ktoré nemajú oporu v evidencii (*just-so-story*). Skutočnosť, že vedecká komunita neustále sprísňuje podmienky kladené na dizajn psychologického výskumu, v ktorom už nepostačuje nielen zavedenie kontrolnej skupiny, ale ani tzv. *aktívnej* kontrolnej skupiny (obdrží podobnú terapiu ako liečená skupina, na rozdiel od nej nie je liečba *špecificky* zameraná na danú poruchu alebo problém), ak u nej nie je vyvolané rovnaké *očakávanie* zlepšenia stavu ako u vzorky podrobenej skutočnej liečbe,⁷¹ nás núti hľadať na mnou prezentované štúdie z obdobia, ktoré takéto prísne nároky na vedeckosť nekladlo, s myšliou otvorenou pre korekciu ich záverov. Problémom FP je, že v jeho krajnej podobe ako alternatívy voči psychoterapii, ktorá s ňou nechce mať nič spoločné, rezignovalo na empirický výskum úplne. Za týchto okolností disponujú vysvetlenia mechanizmov terapeutickú zmenu zo strany psychológov výhodou, pretože sa opierajú o robustnejší explanačný nástroj, akým je veda,⁷² akokoľvek môžu byť ich závery v budúcnosti revidované.

⁷⁰ Lambert (1992).

⁷¹ Boot et al. (2013).

⁷² Debata o statuse psychológie ako vedeckej disciplíny je nad rámec tejto práce, napriek tomu považujem za užitočné minimálne upozorniť na opozičné hlasy, ktoré ju z okruhu tvrdých vied vylučujú. Berezow (2013) považuje za dôvody takejto diskvalifikácie nejasne nadefinovanú terminológiu, absenciu kvantifikácie, reprodukovateľnosti, predikcie, testovateľnosti a vysoko kontrolovaných experimentálnych podmienok.

Samostatnou kapitolou nedostatkov psychologického výskumu je tlak na publikovanie *pozitívnych* výsledkov, ktorý je zo všetkých oborov najvyšší práve v psychológii a psychiatrii (Yong (2012)).

Platóna alebo Prozac?⁷³

FP sa hlási k odkazu antickej *etiky cností*, ktorá pestovala ideál filozofa ako človeka, ktorý – inkorporujúc do svojho charakteru príslušný repertoár cností – osvojí si *konštruktívny* pohľad na svet, ktorý mu do budúcnosti umožní efektívne riešiť morálne a iné problémy. Utrpeniu, tragickému údelu a chorobám tela čelí antický filozof rozumom a poráža ich cnostným a príkladným životom namiesto psychofarmakami. Aj keď je táto predstava súčasťou dejín filozofického myslenia, nijako nezakladá exkluzivitu FP ako jedinečného oboru, pretože tézu o náhrade *deštruktívnych, iracionálnych* predstáv a emócií za tie *konštruktívne* si osvojili všetky kognitívne psychoterapie, ktorých vznik sa datuje pred zrod FP.

Spochybníť možno aj samotný predpoklad, že nadobudnutie filozofických zručností a vedomostí umožní klientovi, aby sa v budúcnosti rozhodoval adekvátnejšie a potenciálne sa tak vyhýbal väčšiemu utrpeniu, ktoré by plynulo z jeho zlých rozhodnutí.⁷⁴ Dnes totiž disponujeme veľmi solídnu empirickou evidenciou, podľa ktorej sa profesionálni etici v priemere nesprávajú lepšie ako ich kolegovia z katedrií, ktorí sa venujú iným disciplinám ako etike či ľuďia z podobného sociálneho zázemia.⁷⁵ Preto sa môžeme oprávnene domnievať, že ak filozofické vedomosti a zručnosti nemajú požadovaný účinok na profesionálnych etikov, nebudú ho mať ani na klientov FP. Vysvetlenie pre tento fenomén ponúkajú súčasní morálni psychológovia, podľa ktorých začína mechanizmus tvorby morálnych súdov u intuícii a emócií, ktoré len – v naprostej väčšine prípadov – post hoc racionalizujeme. Inak povedané, rozum nie je nezávislým *sudcom* hľadajúcim pravdu na základe nestranného posudzovania otázok slušnosti, spravodlivosti, práv a pod., ale *obhajcom*, ktorého agendou je vyhovieť prvotným intuíciam ako zdrojom morálneho súdu, nech sú akékoľvek.⁷⁶ Ak sú tieto hypotézy správne – a dnes v ich prospech existuje pomerne masívna evidencia – potom sa môžeme oprávnene domnievať, že profesionálni etici (a potenciálni klienti FP) nevynikajú v schopnosti nezaujatej a na intuíciiach nezávislej racionálnej argumentácie, ale skôr v schopnosti sofistikovanejšími prostriedkami obhajovať a ospravedlňovať svoje ľubovoľné intuície. Z vyrieknutého nevyplýva, že by priestor pre zlepšenie schopností *racionálnej argumentácie*, ktorá by napomáhala znižovaniu utrpenia nás a druhých, neexistoval,⁷⁷ považujem ho ale za pomerne malý.⁷⁸

⁷³ Alúzia na publikáciu od: Marinoff, L. (2000): Plato, Not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems.

⁷⁴ Farkašová (2004, s. 234), Raabe (2000, s. 32).

⁷⁵ Horák (2012).

⁷⁶ Haidt (2001).

⁷⁷ Pizarro a Bloom (2003), Paxton, Ungar a Greene (2012).

Všadeprítomné vzletné frázy o vybudovaní *robustného* morálneho systému ako výsledku „poznania samého seba“ sú marketingovou reklamou, ktorú predstavitelia FP nemôžu svojim klientom *zodpovedne* sľubovať.⁷⁹ Experimentálne totiž psychológovia zistili, že ľudia nedisponujú konzistentným morálnym systémom, po ktorom by siahli vždy, keď čelia nejakej morálnej dileme, pretože sa v jednotlivých situáciách nezriedka rozhodujú ad hoc, raz ako deontológovia, potom zase ako konsekvencionalisti,⁸⁰ a to často *bez vedomia* morálnych princípov, ktoré ich morálne súdy ovplyvňujú.⁸¹ Predstavte si napríklad známy príklad *dilemy lávky* (*footbridge dilemma*). Na päť nešťastných robotníkov sa rúti drezina, vy ale máte možnosť zabrániť ich istej smrti tým, že z lávky, ktorá sa nachádza pred nimi, zhodíte človeka, ktorý je natoľko ťažký, že drezinu zastaví. Čo urobíte? V podstate stojíte pred voľbou medzi *aktívnym* usmrtením jedného nevinného subjektu, ktoré bude kompenzované životom piatich robotníkov na trati alebo ich smrťou výmenou za *nečinnosť* a život nevinného človeka na moste. S preferovanou voľbou, o ktorej sa jedinci domnievajú, že je výsledkom vedomého racionálneho kalkulu, však psychológovia dokážu manipulovať, a to bez ich vedomia. Uhlmann et al.⁸² pozmenili pôvodné zadanie *dilemy lávky* tak, že liberáli a konzervatívci, ktorí sa experimentu zúčastnili, mali na koľaje pred 100 členov Newyorskej filharmónie zhodiť Tyrona Paytona (stereotypné černošské meno) alebo – v druhej skupine – na 100 členov z Harlem Jazz Orchestra človeka s menom Chip Ellsworth II (stereotypné belošské meno). Z výsledkov vyplynulo, oproti konzervatívcom preferovali liberáli vo väčšej miere konsekvencionalistické riešenie dilemy, ak riešili variantu, v ktorej stál na moste Chip. Inými slovami, liberáli neváhali uvaliť na nevinný subjekt na moste viac utrpenia, ak sa jednalo o človeka so stereotypným belošským menom. Autori štúdie špekulujú, že uvedený efekt bol vyvolaný politickými preferenciami liberálov – v tomto prípade demonštrovanými zásadami rovnosti a slušnosti k Afroameričanom – ktoré zmenili ich morálne rozhodovanie, a to bez ich vedomia.⁸³ Pastötter et al.⁸⁴ dokázali zásadným spôsobom

⁷⁸ Pessoa (2008) považuje parcelovanie mozgu na čisto kognitívne a afektívne oblasti za problematické vzhľadom k tomu, že oblasti, ktoré sme považovali za čisto emocionálne, sú – ako sa ukazuje – zapojené aj do kognitívnych procesov a naopak. Najnovšie výsledky neurovied o fungovaní mozgu preto predstavujú závažnú výzvu jak pre Haidtov (2001) *model sociálneho intucionistu*, tak pre *teóriu duálnych procesov* J. Greena (2011).

⁷⁹ Farkašová (2004, s. 234): „Stručne povedané, filozofický dialóg by mal pripraviť človeka na to, aby si filozofickými prostriedkami [...] vypestoval schopnosť kriticky reflektovať životnú situáciu, jej základné problémy, aby takto získal orientáciu v spleti jednotlivých zážitkov, epizód, ba aj ruptúr, vedel si zoradiť problémy podľa dôležitosti a aby si v danej situácii dokázal odvážne nanovo utvárať koncepciu svojho života, vytyčovať si projekty a ciele, ktoré sú adekvátne objektívnym, ale aj subjektívnym podmienkam.“

⁸⁰ Uhlmann et al. (2009).

⁸¹ Cushman, Young a Hauser (2006).

⁸² Uhlmann et al. (2009).

⁸³ Tamže, s. 483–484.

meniť morálne rozhodovanie subjektov v *dileme lávky* vyvolaním pozitívnej alebo negatívnej nálady subjektov a následne spôsobom formulácie otázky, či už v aktívnej (zhodíte človeka?) alebo pasívnej (*nezhodíte človeka?*) forme. Príkladov s podobnou (nevedomovanou) manipuláciou našich morálnych súdov sú v literatúre popísané desiatky.⁸⁵

Ak má filozofická práca na riešení klientových duševných a existenciálnych problémov svoje limity, treba hľadať iné riešenia. Ontologický dualizmus tela a duše je pasé, preto neexistuje dobrý dôvod domnievať sa, že duševné problémy vyžadujú špecifické, t.j. *verbálne* spôsoby liečby, na rozdiel od chorôb tela,⁸⁶ kde je používanie liečiv neproblematické. Suicidálne sklony či o tápanie o zmysle života, ktoré môžu pacienta zaviesť za filozofickým poradcom, majú svoj pôvod v mozgu, a preto *potenciálne* vyžadujú medikalizáciu ako akýkoľvek iný orgán v tele. Obmedzenia, na ktoré v praxi narážame, však vyplývajú z nesmiernej komplikovanosti mozgu, ktorý obsahuje 86.1 +/- 8.1 miliárd⁸⁷ neurónov a ďalšie miliardy iných typov buniek. Pre nás je však dôležitejším poznatok, že jednotlivé funkčné systémy mozgu sú vzájomne prepojené a plnia naraz množstvo rôznorodých funkcií, takže manipulácia napríklad s neurotransmitterom serotonínom u depresívnych a agresívnych pacientov generuje množstvo vedľajších, nežiaducich účinkov. V súčasnosti sa nachádzame v štádiu, kedy psychofarmakológia nedokáže bezvýhradne nahradiť psychoterapiu, pacient však môže z ich vzájomnej spolupráce plodne ťažiť. Medzi najnovšie objavy na tomto poli patrí zistenie, že lieky v USA označované ako Tylenol – skupina analgetík a antipyretík, ktoré znižujú horúčky a zmiernujú bolesti – významne redukujú existenciálne pocity úzkosti, vrátane tých, ktoré vyplývajú z uvažovania o smrti.⁸⁸

Predpokladám, že budúci výskum bude rozširovať paletu liekov, ktoré dokážu stále účinnejšie pomáhať nielen v boji s duševnými poruchami, ale aj trýznivými pocitmi ako prejavmi existenciálnych problémov. Je však možné, že komplikovanosť mozgu je neriešiteľným problémom pre vývoj liekov, ktoré by boli natoľko selektívne, aby dokázali atakovať príslušné neurálne obvody bez negatívneho a často devastačného vplyvu na ďalšie systémy v mozgu. Súčasný výskum preto vyvíja *nové* metódy – medzi nimi napríklad optogenetiku alebo transkraniálnu magnetickú stimuláciu – ako ovplyvňovať dianie v mozgu oveľa cielenejšie, a preto efektívnejšie⁸⁹ alebo navrhuje aplikáciu liečby, ktorá je k pacientovi – vzhľadom na negatívne vedľajšie účinky

⁸⁴ Pastötter et al. (2013).

⁸⁵ Viď Ditto, Pizarro a Tannenbaum (2009), Bargh a Chartrand (1999), Valdesolo a DeSteno (2006), Strohminger, Lewis a Meyer (2011).

⁸⁶ Greene (2011).

⁸⁷ Azevedo et al. (2009).

⁸⁸ Randles, Heine a Santos (2013).

⁸⁹ Bell (2013).

psychofarmák – šetrnejšia, ako je napríklad fyzická aktivita.⁹⁰ Pomerne zaujímavé terapeutické výsledky prináša aj aplikácia hormónu oxytocínu, konkrétne u pacientov trpiacich posttraumatickou stresovou poruchou (PTSP). Pacienti s PTSP postrádajú pocit bezpečia, ktorý je ale pre úspech terapie naprosto kľúčový. Aplikácia oxytocínu ho dokáže navodiť a odstrániť tak prekážku, ktorá bráni nástupu terapeutického pôsobenia kognitívne-behaviorálnej terapie.⁹¹

Záver:

Viem si predstaviť, že pre mnoho ľudí – vrátane Jamesa Stockdalea – je filozofia nesmierne pútavým príbehom so zásadným terapeutickým potenciálom. Za týchto okolností sa kritika FP a z toho vyplývajúca limitácia výberu príbehov o tie filozofické môže javiť ako zbytočne reštriktívna. Vo svetle rizík vyplývajúcich z neznalosti psychológie a psychiatrie predstaviteľmi FP sa však ukazuje ako oprávnená. Dobré úmysly totiž nestačia. Poradenská činnosť, ktorá rezignuje na serióznou vedu, je zaručený spôsob, ako heslo *primum non nocere* (v prvej rade neškodiť), ktoré je esenciou lekárskej etiky, porušiť. Pretože je FP kombináciou vyložene pavedeckých, z terapie prevzatých alebo len súkromne obľúbených procedúr, pre ktorých účinnosť nemáme žiadnu empirickú evidenciu, neexistuje dôvod prečo FP považovať za exkluzívny a seriózny poradenský obor. Filozofické poradenstvo

„nielenže nepreukázalo, že skutočne pomáha, ale vzbudzuje dokonca závažné obavy, či klientovi nemôže škodiť. Mylná domnienka o jeho domnejšej účinnosti by znamenala, že klienti by investovali čas, peniaze a úsilie do zbytočných alebo dokonca kontraproduktívnych opatrení. Nemenej dôležité je aj to, že by sa takto pripravili o príležitosť zúčastňovať sa vedecky podložených psychiatrických alebo psychoterapeutických postupov a systémov, ktoré by u klienta viedli k požadovaným účinkom.“⁹²

Ostatná kritika však v nijakom prípade nemá implikovať predstavu o neupotrebitelnosti filozofických vedomostí a zručností v psychoterapii. Práve naopak. Ak vychádzame z toho, že výučba etiky, korektnej argumentácie, rétoriky či kognitívnych biasov spadá do kompetencie filozofie, potom to znamená, že filozofi disponujú obrovskou právomocou, ako psychológov a potenciálnych terapeutov vybaviť schopnosťami, ktoré z nich spravia zodpovednejších profesionálov.

Kompetentná psychoterapia v kombinácii so zodpovednou psychiatrickou liečbou predstavujú najvhodnejší prostriedok na liečbu duševných porúch a zaobchádzanie

⁹⁰ Nuffield Health (2013).

⁹¹ Olf et al. (2010).

⁹² Horák (v tlači).

s duševnými problémami. Z toho dôvodu sa FP ocitá v pozícii redundantného a zbytočného hnutia, pre ktoré v pomáhajúcich profesiách neexistuje samostatné miesto. Riziko vyplývajúce z neznalosti psychológie a psychiatrie je u filozofických poradcov také veľké, že presunutie (minimálnych) filozofických kompetencií na psychoterapeutov považujem za jediné uspokojujúce riešenie vzťahu filozofie a psychoterapie.

Literatúra a skratky:

Diss. – Dissertationes (Epiktétos, Rozpravy).

Ench. – Enchiridion (Epiktétos, Rukojeť).

Academy of Achievement (2011, May 2): *An Indomitable Spirit: James Stockdale Biography* [online]. Washington D. C. [cit. 20.10.2013]. Dostupné z <<http://www.achievement.org/autodoc/page/sto0bio-1>>.

Achenbach, G. (1997): "About the Center of Philosophical Practice." In *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures*, ed. W. van der Vlist, Vereniging voor Filosofische Praktijk, Groningen, 1997, s. 7–15.

Achenbach, G. (1995): "Philosophy, Philosophical Practice, and Psychotherapy." In *Essays on Philosophical Counseling*, eds. R. Lahav, R. a M. da Venza Tillmanns, University Press of America, Lanham, 1995, s. 61–74.

American Society for Philosophy, Counselling and Psychotherapy (1996): *ASPCP NEWSLETTER* [online]. [cit. 20.10.2013]. Dostupné z: <<http://npcassoc.org/docs/ASPCPV1N1.pdf>>.

Ariely, D. (1998): "Combining Experiences Over Time: The Effects of Duration, Intensity Changes and On-Line Measurements of Retrospective Pain Evaluations." *Journal of Behavioral Decision Making* 11: 19–45.

Ariely, D. (2010): *Predictably Irrational, Revised and Expanded Edition: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*. Harper Perrenial, New York.

Axsom, D. (1989): "Cognitive Dissonance and Behavior Change in Psychotherapy." *Journal of Experimental Social Psychology* 25: 234–252.

Axsom, D. a Cooper, J. (1985): "Cognitive Dissonance and Psychotherapy: the Role of Effort Justification in Inducing Weight Loss." *Journal of Experimental Social Psychology* 21: 149–160.

Azevedo, F. et al. (2009): "Equal Numbers of Neuronal and Nonneuronal Cells Make the Human Brain an Isometrically Scaled-up Primate Brain." *The Journal of Comparative Neurology* 513: 532–541.

- Bargh, J. A. a Chartrand, T. L. (1999): "The Unbearable Automaticity of Being." *American Psychologist* 54: 462–479.
- Bell, V. (2013, September 22): "Changing Brains: Why Neuroscience is Ending the Prozac Era" [online]. *The Guardian*. [cit. 20.10.2013]. Dostupné z: <<http://www.theguardian.com/science/2013/sep/22/brains-neuroscience-prozac-psychiatric-drugs>>.
- Berezow, B. A. (2013, July 13): "Why Psychology Isn't Science." [online]. *Los Angeles Times*. [cit. 20.10.2013]. Dostupné z: <<http://articles.latimes.com/2012/jul/13/news/la-ol-blowback-psychology-science20120713>>.
- Boele, D. (1997): "Experimental Wisdom and the Art of Living: On Zen, Nietzsche and the Implicit Worldview of Philosophical Practice." In *Perspectives in Philosophical Practice: Collected Lectures*, ed. W. van der Vlist, W. Vereniging voor Filosofische Praktijk, Groningen, 1997, s. 155–172.
- Boëthius (1995): *Filosofie utěšitelka*. Votobia, Olomouc.
- Boot, W. et al. (2013): "The Pervasive Problem With Placebos in Psychology: Why Active Control Groups Are Not Sufficient to Rule Out Placebo Effects." *Perspectives in Psychological Science* 8: 445–454.
- Brehm, W. (1956): "Postdecision Changes in the Desirability of Alternatives." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 52: 384–389.
- Brickman, P., Coates, D. a Janoff-Bulman, R. (1978): "Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?" *Journal of Personality and Social Psychology* 36: 917–927.
- Buss, D. (2000): "The Evolution of Happiness." *American Psychologist* 55: 15–23.
- Cooper, J. (1980): "Reducing Fears and Increasing Assertiveness: The Role of Dissonance Reduction." *Journal of Experimental Social Psychology* 16: 199–213.
- Cushman, F., Young L. a Hauser, M. (2006): "The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment." *Psychological Science* 17: 1082–1089.
- Dawes, R. (2009): *House of Cards: Psychology and Psychotherapy Built on Myth*. Kindle edition. Free Press, New York.
- Dawes, R., Faust, D. a Meehl, P. (1989): "Clinical Versus Actuarial Judgment." *Science* 243: 1668–1673.
- Ditto, P., Pizarro, D. a Tannenbaum, D. (2009): "Motivated Moral Reasoning." *Psychology of Learning and Motivation* 50: 307–338.
- Duane, D. (2004, March 21): The Socratic Shrink. [online]. *The New York Times*. [cit. 20.10.2013]. Dostupné z: <<http://www.nytimes.com/2004/03/21/magazine/the-socratic-shrink.html?pagewanted=all&src=pm>>.
- Eagleman, D. (2012): *Inkognito aneb Tajný život mozku*. Dybbuk, Praha.

- Epiktétos (1972): *Rukojeť: Rozpravy*. Svoboda, Praha.
- Farkašová, E. (2004): "Filozofie pre nové storočie (ako cesty k „praktickej múdrosti“?)." In *Filozofia ako problém? Dvanásťkrát o zmysle filozofie*, ed. E. Višňovský, Kalligram, Bratislava, 2004, s. 219–236.
- Faust, D. a Ziskin, J. (1988): "The Expert Witness in Psychology and Psychiatry." *Science* 241: 31–35.
- Feary, V. (2003): "Virtue-Based Feminist Philosophical Counseling." *Practical Philosophy* 6: 7–26.
- Gilbert, D. et al. (1998): "Immune Neglect: A Source of Durability Bias in Affective Forecasting." *Journal of Personality and Social Psychology* 75: 617–638.
- Gottschall, J. (2012): *The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*. Kindle edition. Houghton Mifflin Harcourt, New York.
- Greene, J. (2011): "Social Neuroscience and the Soul's Last Stand." In *Social Neuroscience: Toward Understanding the Underpinnings of the Social Mind*, eds. A. Todorov, S. Fiske a D. Prentice, Oxford University Press, New York, 2011 s. 263–273.
- Haidt, J. (2001): "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment." *Psychological Review* 108: 814–834.
- Hlavinka, P. (2012): "Bossova daseinanalytická fenomenologie snění, motivace a smrtelnosti." *Psychoterapie* 6: 7–15.
- Horák, O. (2011): "Epiktétos: kognitívny terapeut." *Aithér: Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice* 3: 121–142.
- Horák, O. (v tlači): "Filozofické poradenstvo ako zvyšovanie miery slobody klienta." In *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*, T. Nejšlechba, J. Čížek, P. Dvořák a kol., CDK, Brno.
- Horák, O. (2012): "Morálne jednanie filozofov a etikov z pohľadu experimentálnej filozofie." *Ostium* 8: 1–9. Dostupné z: <http://www.ostium.sk/userdata/articles/032012_20.pdf>.
- Horák, O. (2013): "Peniaze ako zdroj šťastia v našich životoch?" *Ostium* 9: 1–11. Dostupné z: <http://www.ostium.sk/userdata/articles/022013_04.pdf>.
- Kahneman, D. a Tversky, A. (1974): "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases." *Science* 185: 1124–1131.
- Lahav, R. (1995): "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation." In *Essays on Philosophical Counseling*, eds. R. Lahav a M. da Venza Tillmanns, University Press of America, Lanham, 1995, s. 3–24.
- Lahav, R. (2001): "The Efficacy of Philosophical Counselling: A First Outcome Study." *Practical Philosophy. The British Journal of Philosophical Practice* 4: 5–13.

- Lahav, R. (1993): "Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling." *Journal of Applied Philosophy* 10: 243–251.
- Lambert, J. (1992): "Psychotherapy Outcome Research: Implications for Integrative and Eclectic Therapists." In *Handbook of Psychotherapy Integration*, eds. J. Norcross a M. Goldstein, Basic Books, New York, 1992, s. 94–129.
- Lilienfeld, S. (2007): "Psychological Treatments That Cause Harm." *Perspectives on Psychological Science* 2: 53–70.
- Lommen, M., Engelhard, I. a van den Hout, M. (2013): "Susceptibility to Long-term Misinformation Effect Outside of the Laboratory." *European Journal of Psychotraumatology* 4: 1–7.
- Mansell, W. (2011) "Core Processes of Psychopathology and Recovery: „Does the Dodo Bird Effect Have Wings?“" *Clinical Psychology Review* 31: 189–192.
- Marinoff, L. (2000): *Plato, Not Prozac! Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*. Harper Paperbacks, New York.
- McRaney, D. (2011): *You Are Not So Smart: Why You Have Too Many Friends on Facebook, Why Your Memory Is Mostly Fiction, and 46 Other Ways You're Deluding Yourself*. Kindle edition. Gotham Books, New York.
- Mijuskovic, B. (1995): "Some Reflections on Philosophical Counseling and Psychotherapy." In *Essays on Philosophical Counseling*, eds. R. Lahav a M. da Venza Tillmanns, University Press of America, Lanham, 1995, s. 85–100.
- Myers, D. a Diener, E. (1995): "Who Is Happy?" *American Psychological Society* 6: 10–17.
- Nisbett, R. a Wilson, T. (1977): "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes." *Psychological Review* 84: 231–259.
- Nuffield Health (2013, October 14): "Prescribing Exercise Key to Defusing 'Ticking Mental Health Time Bomb'" [online]. [cit. 20.10.2013]. Dostupné z: <<http://www.nuffieldhealth.com/fitness-and-wellbeing/news/prescribing-exercise-key-to-defusing-ticking-mental-health-time-bomb>>.
- Pastötter, B. et al. (2013): "To Push or not to Push? Affective Influences on Moral Judgment Depend on Decision Frame." *Cognition* 126: 373–377.
- Paxton, J., Ungar, L. a Greene, J. (2012): "Reflection and Reasoning in Moral Judgment." *Cognitive Science* 36: 163–177.
- Pessoa, L. (2008): "On the Relationship Between Emotion and Cognition." *Nature Reviews Neuroscience* 9: 148–158.
- Pigliucci, M. (2012): *Answers for Aristotle: How Science and Philosophy Can Lead Us to a More Meaningful Life*. Kindle edition. Basic Books, New York.
- Pizarro, D. a Bloom, P. (2003): "The Intelligence of the Moral Intuitions: Comment on Haidt (2001)." *Psychological Review* 110: 193–196.

- Raabe, P. (2000): *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Praeger Publishers, Westport.
- Ramachandran, S. V. a Blakeslee, S. (1999): *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. William Morrow Paperbacks, New York.
- Randles, D., Heine, S. a Santos, N. (2013): "The Common Pain of Surrealism and Death: Acetaminophen Reduces Compensatory Affirmation Following Meaning Threats." *Psychological Science* 24: 966–973.
- Rogers, C. (1998): *Způsob bytí: klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*. Portál, Praha.
- Rokeach, M. (2011): *The Three Christs of Ypsilanti*. Kindle edition. NYRB Classics, New York.
- Segal, S. (1995): "Meaning Crisis: Philosophical Counseling and Psychotherapy." In *Essays on Philosophical Counseling*, eds. R. Lahav a M. da Venza Tillmanns, University Press of America, Lanham, 1995, s. 101–119.
- Sharot, T. (2011): The Optimism Bias. *Time*, 40–46.
- Schkade, D. a Kahneman, D. (1998): "Does Living in California Make People Happy? A Focusing Illusion in Judgments of Life Satisfaction." *Psychological Science* 9: 340–346.
- Schuster, S. (1999): *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger, Westport.
- Stockdale, B. J. (1993): *Courage under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behaviour*. Hoover Institution Press, Stanford University.
- Stockdale, B. J. (1995): *Stoic Warrior's Triad: Tranquility, Fearlessness and Freedom*. [online]. A Lecture to the Student Body of the Marine Amphibious Warfare School, Quantico, Virginia [cit. 20.10.2013]. Dostupné z: <<http://www.usna.edu/Ethics/publications/documents/stoicism1.pdf>>.
- Stockdale, B. J. (1996): *Master of My Fate: A Stoic Philosopher in a Hanoi Prison*. [online]. Center for the Study of Professional Military Ethics, Occasional Paper Number 2 [cit. 20.10.2013]. Dostupné z: <<http://www.usna.edu/Ethics/publications/documents/Stoicism2.pdf>>.
- Strohming, N., Lewis, R. L. a Meyer, D. E. (2011): "Divergent Effects of Different Positive Emotions on Moral Judgment." *Cognition* 119: 295–300.
- Šulavík, J. (2001): *Metafilozofické implikácie psychoterapie*. Album, Bratislava.
- Tavrisová, C. a Aronson, E. (2012): *Chyby se staly (ale ne mou vinou)*. Dokořán, Praha.
- Tuedio, A. J. (1997): "Postmodern Perspectives in Philosophical Practice." In *Perspectives in Philosophical Practice*, ed. W. van der Vlist, Vereniging voor Filosofische Praktijk, Groningen, 1997, s. 182–188.

- Uhlmann, E. et al. (2009): “The Motivated Use of Moral Principles.” *Judgment and Decision Making* 4: 476–491.
- Valdesolo, P. a DeSteno, D. (2006): “Manipulations of Emotional Context Shape Moral Judgment.” *Psychological Science* 17: 476–477.
- Wiggins, S. et al. (1992): “The Psychological Consequences of Predictive Testing for Huntington's Disease.” *The New England Journal of Medicine* 327: 1401–1405.
- Wilson, D. (2011): *Redirect: The Surprising New Science of Psychological Change*. Little, Brown and Company, New York.
- Yong, E. (2012): “Replication Studies. Bad Copy.” *Nature* 485: 298–300.

Náš jazyk, můj svět: Postřehy k stejnojmenné knize¹

Our language, my world: Few remarks concerning the book of the same name

Hynek Janoušek

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
hynek.janousek@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Příspěvek je studií k Beranově knize „*Náš jazyk, můj svět*“. Byť Beranovu knihu vítá jako jeden z prvních statečných pokusů české filosofie o srovnání fenomenologie a analytické filosofie pomocí konfrontace Husserlových a Wittgensteinových děl, ukazuje také, že kontext transcendentálního pragmatismu, který v knize slouží jako *tertium comparationis*, zůstává příliš obecný, pokud se nevypracují radikální rozdíly v metodách a principech Husserlovy a Wittgensteinovy filosofie. Studie se snaží poukázat na některé základní fenomenologické principy a pojmy, přičemž opravuje některá Beranova nedorozumění, a ptá se po tom, zdali je pro ně ve Wittgensteinově filosofii místo. Následně se pokouší zaměřit na apriorní podmínky komunikace, aby poněkud zproblematizovala Beranovo ztotožnění pojmu pravidla s pojmem normativního pravidla.

The study is a critique of Beran's comparative book „*Náš jazyk, můj svět*“. While it welcomes this book as one of the first bold attempts in Czech philosophy to bring phenomenology and analytical philosophy together by comparing works of Husserl and Wittgenstein, it also tries to show that the general context of transcendental pragmatism which serves a *tertium comparationis* in the book remains too general if the basic principles and presuppositions of Husserl's and Wittgenstein's method are not worked out in their radical differences. The study shows some basic phenomenological principles and concepts while correcting some of Beran's misunderstandings and asks some questions about the possibility of their accommodation within the Wittgensteinian philosophy. It also tries to address a problem of a priori conditions of communication in order to make Beran's identification of the concept of a rule with the concept of a normative rule problematic.

¹ Tento článek vznikl v rámci projektu *Otázka relativismu ve filosofii a společenských vědách* v rámci projektu institucionální podpory řešeného na katedře filosofie a společenských věd FF UHK.

V následujícím textu bych se chtěl věnovat kritické reflexi knihy Ondřeje Berana *Náš jazyk, můj svět*. Přiznávám, že tak činím s jistým zpožděním, neboť kniha vyšla v nakladatelství Filosofia již v roce 2010. Myslím si však, že si takovou reflexi zaslouží, a to kvůli svému tématu, Zároveň se domnívám, že ze stejných důvodů mohla již dříve vyvolat diskuzi, kterou, nakolik jsem si toho vědom, nevyvolala. Tímto tématem je konfrontace analytické a fenomenologické filosofie. Zatímco fenomenologie u nás patřila, a to z důvodů spíše historických, k dominantním směrům, analytická filosofie k nám pronikala spíše postupně. S posilováním jejích pozic tak dochází k jistému vyrovnání nepřírozeného stavu a k poměrně zajímavé situaci, kdy se zájemcům otevírá přístup k oběma u nás dobře reprezentovaným směrům. To není úplná samozřejmost. Zejména v anglosaských zemích může podle všeho působit fenomenologie, jejíž hlavní díla jsou napsána německy a francouzsky, jako exotický útvar známý spíše z doslechu či anekdot o Heideggerovi, jako prázdné mluvení či naopak studnice skrytého a hlubokého smyslu, k němuž mají přístup jen zasvěcení. I s ohledem na to a na fakt, že oba proudy se po více než staleté historii svého vývoje nacházejí v pozdní fázi, v rozvolnění do mnoha škol a směrů hledajících si nová témata, se zdá být nasnadě využít zvláštní povahu naší situace a přivést tyto dva směry k diskuzi. Myslím, že tento poměrně náročný úkol přesahuje možnosti Beranovy knihy. Beranova práce se však v oblasti česky psané filosofie pokouší alespoň o první kroky, a proto bych se chtěl v kritickém vymezení vztáhnout k některým jejím výsledkům, a to výhradně k její první části týkající se Wittgensteina a Husserla, která se více blíží mému odbornému zájmu. Ani zde však nebudu v plném smyslu recenzovat, byť jistému recenznímu zhodnocení se nelze vyhnout, ale chtěl bych také položit pár obecných otázek k jednomu z důležitých motivů knihy.

Ačkoliv platí, že fenomenologie (spíše než „kontinentální filosofie“, což je pojem tak široký, že je mu těžko dát jiný než geografický smysl)² i analytická filosofie jsou velmi vágní pojmy, které lze dnes vztáhnout na ledacos, nezdá se být *prakticky* tak těžké je k sobě vztáhnout. Byť autor poměrně vtipně v první kapitole medituje nad schválnostmi a předsudky, s nimiž na sebe navzájem oba směry pohlížejí, a nad problémy vymezení těchto pojmů, nakonec místo toho, aby po první kapitole zůstal bezradně stát, dělá beztak to, co jediné je asi možné, totiž snaží se k sobě přivést myšlenky autorů, k nimž se všichni příslušníci jednoho, či druhého směru rozmanitě vztahují. Díla takových autorů slouží takříkajíc jako majáky, jedno zda lodě plují k nim či od nich, a kdo je nevidí, plaví se již v jiných vodách.

Ve fenomenologii slouží jako univerzální orientační body vyhovující oběma kritériím díla Husserla a mladého Heideggera a v analytické filosofii, dle mého názoru,

² Je s podivem, že Beran svou diskuzi orientuje na vymezení pojmu kontinentální filosofie a ne fenomenologie, na kterou jediné se věcně orientuje a kterou zejména pod pojmem kontinentální filosofie myslí.

přínejmenším Frege, Russell a Wittgenstein. Tím však vzniká konkrétní otázka, totiž koho s kým a také jak k sobě vztahovat. Čtenář by očekával nějakou předběžnou odpověď, tu však nedostane, což je škoda, neboť právě pro „metodologické“ problémy bývají první kapitoly v knihách vyhrazeny. Zvolený výběr, k němuž dojde jaksi náraz, totiž má svá úskalí. Generačně a tematicky k sobě podle všeho spíše pasují Husserl a Frege a mladý Heidegger s pozdním Wittgensteinem, čemuž nasvědčují i knihy publikované v zahraničí. Beran si však vybírá Wittgensteina *Filosofických zkoumání* na jedné straně a Husserla s Heideggerem na straně druhé, přičemž vztážením Wittgensteina a Husserla je tématem první poloviny knihy, v druhé je Husserl nahrazen Heideggerem. Zde se objevuje první vážný problém, totiž charakter Husserlova díla. Zatímco Wittgensteinovo dílo je ve své skladbě ještě jakžtakž přehledné, staví dvaatřicet svazků kritické edice Husserlova díla před každého vážnou otázku, podle jakých kritérií z něj bude čerpat. Nelze totiž, jak autor sám ví, k sobě vztáhnout Husserla a Wittgensteina, nýbrž pouze soubor filosofemat, dostatečně vymezující nějakou ucelenější fázi jejich myšlení s tím, že samozřejmě v celku díla nestojí izolovaně, nýbrž nějak zapadají do jeho kontextu. Mezi práva autora zajisté patří předběžná volba toho, co vybere. Beran se rozhoduje pro tematiku, která u Wittgensteina víceméně souzní s *Filosofickými zkoumánými*, a sice téma vztahu jazyka, jazykových norem a společenství. Vzhledem k tomu, že u pozdního Husserla nabývá na významu téma intersubjektivní a předem daného společného světa (tzv. přirozeného světa) a že otázky teorie významu, který však pro Husserla není orientován na jazyk jako nositele významu, nýbrž na pojem jazykem vyjadřovaných významových *intencí* a jejich ideálních významových obsahů, pro něj byly taktéž důležité, lze tu snad spatřovat jisté překrytí problematik. Beran však jde ještě o něco dál a jako v jistém smyslu zastřešující nalézá pojem korelace *světa ke zkušenosti*, který se světem máme. Svět je vždy pro nás, je subjektivní, není však subjektivní (není „vůlí a představou“ individua, chtělo by se říci). Takováto vymezení jsou populární zejména v husserlovské fenomenologii a zde se ovšem vynořují námitky.³ Provedeme nejprve jednu obecnou úvahu o povaze Husserlovy fenomenologie.

Pokud je něco husserlovské fenomenologii vlastní, je to teorie *obecných předmětů a invariantů*.⁴ Invariantní struktury jako téma zkoumání ve velmi širokém smyslu jsou však vlastní mnoha teoriím (podle Husserla např. matematice či teoretické fyzice). Husserlova fenomenologie však chce být podobně jako Kantova transcendentální kritika teorií jiného řádu, protože hledá invarianty v oblasti, která je v běžném životním

³ Následující je třeba samozřejmě brát s rezervou jako hrubou zkratku. Podávaný obraz odpovídá tomu, co Husserl nazýval statickou fenomenologií, a ponechává pouze podstatné rysy. Na tomto místě to však stačí. Zároveň vyzdvihují jako primární *faktickou* povahu naší zkušenosti.

⁴ Husserl (1913, §16).

zaměření přecházena bez povšimnutí. Touto oblastí je právě oblast vědomé zkušenosti,⁵ kterou Husserl uchopuje velmi svérázně. Zajímá nás to, o čem naše vědomá zkušenost je, o co nám v ní jde. Husserl to vyjadřuje tím, že o tomto zaměření hovoří jako o intencionalitě vědomí.⁶ Paradoxně je právě díky této intencionalitě vědomí tím, co zůstává zprvu a většinou neuvědomováno, nýbrž je „jen“ prožíváno, celá naše zkušenost je zaměřena předmětně v nejširším smyslu – je zaměřena na to, co se ukazuje.⁷ V dalším kroku Husserl říká, že o čem zkušenost jakožto zkušenost o jednotlivém je, má ve zkušenosti svůj *invariantní způsob vystupování (ukazování)* odpovídající ontologickému typu předmětu, tj. má způsob své danosti či zkušenostního vykazování, který pro pozdního Husserla není zřejmě zcela redukovatelný ani na předmětné vlastnosti předmětu, který se jeví, ani na imanentní obsahy vědomí, tj. na intencionální akty a imanentní počítky.⁸ Právě takovéto způsoby danosti (způsoby jevení) umožňují „vystoupit“ předmětu v jeho ontologickém smyslu („jak“ jeho způsobu bytí). Uvedme pár příkladů: Pouze materiální předmět se typově vyazuje jinak a s jinými vlastnostmi (v syntéze perspektivních odstínění) než druhý jako psychická bytost či jako bytost personální (ty však materiální konstituci předpokládají). Předmět jako nástroj má jiný způsob svého vykazování (své konstituce) a patří k němu jiné ontologické kategorie (např. účelnost) než materiální předmět jako předmět teoretického zájmu. Vlastní subjektivita a tělesnost má jiný způsob svého vykazování než subjektivita a tělesnost druhého chápaného jako *alter ego*. Předmět vykazující se ve způsobu své *danosti* pak slouží jednak jako vodítko pro analýzu nutné (invariantní) struktury intencionálních aktů (pravidla syntézy), v nichž jedině může být míněn a vykázán (konstituován ve svém jevu), na něž však nemůže být redukován, a jednak lze, jak je z řečeného zjevné, analyzovat předznačené podstatné (invariantní) ontologické vlastnosti předmětu tvořící jeho *předmětnou* povahu. Vzhledem k tomuto důrazu se Husserlovy texty přímo hemží podstatami a jejich fenomenologickým výzkumem a metodickými úvahami, jak si k těmto „věcem samým“ ve zmiňovaných třech dimenzích zajistit přístup.

K této stručné charakteristice lze připojit několik dalších poznámek. Známým Husserlovým postřehem, původně převzatým od Williama Jamese, konkrétně z úvah o „proudu vědomí“,⁹ je, že k invariantní (podstatné) struktuře danosti předmětů v naší zkušenosti patří, že se vyazuje jen z části a v sepětí s tím, co dáno není, co je však nutně spoluminěno, aby předmětnost mohla ve zkušenosti vůbec vystoupit. Toto

⁵ Výraz „vědomá zkušenost“ zde nepoužívám v kontrastu k jakési nevědomé zkušenosti, nýbrž v kontrastu k běžné mluvě, která neumožňuje některá užití, která povoluje technická mluva Husserlovy fenomenologie.

⁶ Husserl (1913, §36).

⁷ Viz Husserl (1901, s. 363).

⁸ Tugendhat (1970, 217–218).

⁹ James (1890, s. 230–240).

předjímané, avšak nedané, chápe Husserl jako horizont aktuálně daného.¹⁰ V prvním pohledu na předmět např. už předjímané strany předmětu, které jsme ještě ani nepozorovali, díky čemuž můžeme rozumět tomu, co vidíme, v praktickém uchopení předmětu uchopujeme celou funkční souvislost cílů, k jejichž realizaci slouží, a prostředků, s nimiž slouží, v prvním seznámení se s druhým předjímané personální rysy, které se nedostaly ke slovu (známý „první dojem“), právě prožívaná fáze intencionálního aktu odkazuje na fáze právě minulé a záhy budoucí atp. Jestliže se zaměříme na předmětnosti naší přirozené zkušenosti, mezi něž jsme jakožto prožívající osoby tělesně postaveni, pak jsou předmětnosti i druhí chápání jako náležití do jednotné a původní, smyslově přístupné prostoro-časové souvislosti, přičemž celkový rámeček a v jistém smyslu poslední a jakožto jsoucí kladený horizont této souvislosti, do níž vše náleží, můžeme označit jako svět.¹¹ Říkáme-li spolu s Husserlem, že svět je jeden, má prostorovou a časovou dimenzi, že základní jeho vrstvu tvoří perspektivně se jevící smyslové předměty, ty že předpokládají tělesnost vnímající subjektivity, že je vágní, že se jakožto horizont odpírá celkovému názoru etc., vztahujeme se již k formě světa. Řekneme-li dále, že Husserl opakovaně zdůrazňuje intersubjektivní přístupnost světa, nalézáme tím snad jeden z bodů, o něž je možné se nějak opřít.¹² Pospěšme si však nyní k jistému závěru.

Husserlův přístup orientovaný na poznávání invariantních struktur, které lze považovat za apriorní struktury, můžeme v klidu nazvat esencialismem (rozdíl mezi analytickou a syntetickou aprioritou zde ponecháváme stranou). Jde však o esencialismus zvláštního druhu. Kromě výše popsaného obecného svérázu oblastí, jimiž se zabývá, je i svérázný vzhledem k tradičnímu chápání apriorních struktur – na mysl máme zejména kantovské pojetí. Všechna Husserlova apriorita má *hypotetickou a předmětně orientovanou* povahu.¹³ *Pokud je dán předmět a, pak* jsou pro fenomenologa dány i výše popsané dimenze pro hledání esenciálních struktur patřících k předmětu jako případu určitého typu.

Např. podle Husserlova žáka Reinacha,¹⁴ patří k apriorní podstatě slibu jazykový akt slibu, konstituující závazek, jehož bytí nelze redukovat na psychický stav vykonavatele či adresáta slibu. Můžeme si však dobře představit společenství, v nichž slib neexistuje, pak však celá apriorita tvořící podmínku možnosti konkrétního slibu a

¹⁰ Např. Husserl (1973, §19).

¹¹ V přirozeném postoji pochybujeme o předmětnostech ve světě, nikoliv o světě. Pochybujeme-li o světě, pak pochybujeme i o všem, co zahrnuje. Husserl (1913, §§27–30).

¹² V podstatě celé Ideje II se týkají konstitucí objektivit vyššího řádu. První objektivita vyššího řádu je objektivita intersubjektivního smyslového předmětu, která je ve všech dalších navazujících vrstvách předpokládána.

¹³ To je také důvodem toho, že Husserl kritizuje Kanta za to, že apriorní formy názoru a myšlení chápal jako formy subjektivity, podle které se řídí veškerá možná objektivita. Tugendhat (1970, §7c).

¹⁴ Reinach (1913).

závazku odpadá. Koneckonců ani podle Husserla svět nemusí být dán (jeho *danost* je *fakt*, s nímž je nutně fakticky dáno i vědomí jakožto vědomí světa, svět není *výtvor* vědomí a poslední otázky fenomenologie by se musely vztáhnout i k tomuto problému nahodilé fakticity¹⁵). Je-li však svět dán, je intersubjektivní, pak má však i kulturní, a tedy i jazykově sdílenou povahu, neboť i pro pozdního Husserla je jazyk podmínkou možnosti *kulturního* společenství (personálního společenství, v němž se subjekt ustanovuje pro sebe a pro druhé jako osoba) – základní podmínkou sdílení horizontů, o němž mluvíme, když říkáme, že žijeme ve společném světě se sdílenou minulostí a budoucností, je jazyk, protože pouze jazyk je pro Husserla schopen zpřítomnění nepřítomného, na které již pouhé gesto „neukáže“.¹⁶

Přistoupíme-li nyní k Wittgensteinovi *Filosofických zkoumání*, pak se ovšem ocitáme ve zcela jiném filosofickém prostředí. Hlavním tématem zde je přece originální výklad různých podob užívání *jazykových výrazů* v jazykových hrách¹⁷ a výklad významu výrazu z hlediska jeho užití podle implicitních pravidel těchto her. Aniž bych si nárokoval hluboký vhled do tohoto díla, dovolil bych si říci, že Wittgenstein chová hluboké podezření proti invariantním strukturám. V jistém smyslu zde snad soulad s Husserlem je. Pokud „hrajeme“ hru na slibování, musíme dodržovat pravidla, která jsou pro ni závazná a v tomto smyslu jsou pro jedince jakožto podmínky možnosti „apriorní“. Žádný pohled na naši subjektivitu však nezdvoudní nutnost „hraní“ této hry (zde Husserl kupodivu souhlasí). Mezi „hraní“ jsou ale navíc pouze „rodinné podobnosti“, které neumožňují využít charakter jedné jako obecný vzor pro popis druhých¹⁸ a jejich bytí je v jistém smyslu založeno v jednání, které se „řídí“ intersubjektivními pravidly. Filosofická reflexe na tyto hry není reflexí předmětů intencí, nýbrž toho, „co a jak se slovy v příslušných situacích činí“. Na pozadí tohoto programu by se čtenář pouze povrchně zasvěcený do Wittgensteinovy filosofie rád zeptal, jak rozumí Wittgenstein světu. Má nějakou svou invariantní formu? V jakém vztahu je jazykový význam slova „svět“ a „svět“ sám? Lze např. u Wittgensteina hovořit o *smyslu* světa, který je vůči subjektu relativní a nejen o smyslu slova „svět“? A zcela obecně, jaký je přesně vztah mezi smyslem slov, na které se orientuje Wittgenstein a smyslem věcí, jichž se slova týkají? Lze ve vztahu k pozdnímu Wittgensteinovi říci nějakou krátkou výpověď po způsobu „*Svět není souborem věcí, nýbrž faktů*“ mladého Wittgensteina či „*Svět je horizont horizontů*“ či „*Svět je korelát přirozeného vědomí*“ či „*Svět je existenciál*“, jimiž lze načrtnout tento termín v rámci fenomenologických pozicí a následně rozvíjet načrtnuté směry výkladu? A pokud nelze,

¹⁵ Husserl (1973, s. 160).

¹⁶ Patočka (1992, s. 132–133).

¹⁷ Wittgenstein (1984, § 23)

¹⁸ Tamt., § 65.

což je pravděpodobné, tak z jaké perspektivy je možné fenomén světa u Wittgensteina srozumitelně vyjasnit?

Jakkoliv jsem se snažil nalézt v knize nějaké odpovědi na tyto otázky, nedařilo se mi to. V kapitole 1.2 *Smysl světa etc.*¹⁹ lze nalézt spíše výklad o tom, zdali lze existenci světa dokázat, či ne a zdali je solipsismus obhajitelná pozice. Vzhledem k tomu, že není vysvětleno, co se světem míní, je čtenář v podivné situaci, totiž že neví, o čem má či nemá pochybovat. Husserlova pozice je načrtnuta jen zběžně (navíc, jestliže, jak autor správně uvádí, neexistuje pro Husserla svět za světem, nedává tradiční otázka po jeho existenci smysl, což Husserl opakovaně zdůrazňuje – Husserl, 1913 §48, Husserl 1973, §§41–41, Husserlovy karteziánské hrátky s Descartovou pozicí jsou od transcendentálního obratu jeho filosofie jen úvodní fází, která je překonána a vyřízena v „epoché“), Wittgensteinovo pojetí „světa“ není v textu jasné takřka vůbec a pojem, pod který se schová jak Husserl, tak Wittgenstein a který autor zavádí – Svět jako korelát zkušenosti²⁰ a svět jako útvar smyslu²¹ – je sice pravdivý a meditace na téma realismus/transcendentalismus jsou celkem vydařené, avšak vzhledem k tomu, že má jít o leitmotiv celé knihy, zůstává příliš obecný na to, aby s ním šlo podle mého názoru něco pořídit.

Obdobný problém je ale i u dalších dvou pojmů, u pojmů zkušenosti a smyslu.

Autor má podle mne pravdu, pokud nachází spřízněnost (pozdního) Husserla a Wittgensteina v tom, že smysl je pro ně subjektivní, nikoliv subjektivní, že jsou to v nějakém smyslu transcendentální pozice, které se chtějí vyhnout pasti soukromého prožívání. Vzápětí se smysl přenesl i na smysl světa a ten je vztažen ke zkušenosti jako její korelát. Opět je podána řada určení zkušenosti, která jsou asi přijatelná, avšak příliš obecná.²² Chceme-li se ale zeptat na pojem zkušenosti v obou konkrétních směrech, celá situace s pojmem svět se opakuje. Byl bych schopen jakžtakž načrtnout Husserlovu koncepci intencionality a ideálního smyslu a je mi jasné, že pokud Wittgenstein vůbec používá slovo zkušenost, bude pro něj zkušenost podstatně jazyková. Ale jak chápe tedy Wittgenstein *zkušenost*? Opět se mi nedaří nalézt konkrétnější určení. Nenacházím, ale ani žádnou pasáž popisující alespoň poněkud hlouběji Husserlovo pojetí intencionality a Husserlovo pojetí ideality smyslu (zjevně i pojetí jazyka a smyslu jazykových výrazů bude díky tomu u Husserla jiné, ale ani o jeho svérázu se nikde příliš nehovoří). Díky tomu nelze dost dobře ověřit tezi ze záložky knihy, totiž že Husserl s Wittgensteinem se vzájemně doplňují. Původní intuice by byla, že se spíše vylučují, a proti té by asi bylo potřeba Beranův postoj argumentovat. Takto to vypadá, že smír mezi oběma filosofy lze

¹⁹ Beran (2010, s. 68–86).

²⁰ Tamt., s. 43–68.

²¹ Tamt.

²² Tamt., s. 70–74.

udržet pouze tehdy, drží-li se meditující na nepřiměřeně vysoké úrovni obecnosti svých tvrzení.

Jelikož nikde není srovnána fenomenologická a jazykově orientovaná metoda a pojmy, v nichž se mají autoři protínat, nejsou zasazeny do svých dosti odlišných kontextů, neplní kniha úkol, v který doufá autor, tj. neumožňuje srovnat oba přístupy v *jejich principu*, a proto neslouží ani jako spolehlivý úvod do myšlení autorů, o kterých pojednává. Beranova kniha je podle mne zajímavá pro čtenáře Husserlových textů v jiném smyslu, a sice v tom, že poskytuje pohled na to, na co se při čtení zaměří poměrně bystrý autor zběhlý, dovolím si tvrdit, více v tradici opačné, byť ji vlastně nediskutuje, nýbrž předpokládá. Minimálně v části o Husserlovi nestojí autor uprostřed mezi oběma autory, ale snaží se v něm zorientovat s tématy, na které je zvyklý z analytické tradice a nad jejichž aspekty umí poměrně samostatně a zajímavě meditoval, čímž někdy doutváří, někdy dokonce vytváří husserlovskou problematiku. Také bere z Husserla vážně místa (např. Husserlovo pojetí názorné racionality jako svého druhu měřítka lidství), o kterých se v husserlovském bádání cudně mlčí či která se spíše kritizují prostřednictvím jiných a „lepších“ vypracování téhož problému buď u Husserla, anebo v navazující tradici. Díky tomuto volnému pohybu narazí fenomenologicky školený na řadu vážných omylů, tyto omyly však nejsou natolik nedůvtipné, aby se neobjevila touha vysvětlit autorovi, jak to má Husserl „doopravdy“, někdy se naopak objeví témata, která Husserl nezná, ale znát by je asi měl, a která do Husserla není schopna vpravit ani širší fenomenologická tradice, s nimi se objeví i podvratný potenciál vzhledem k Husserlově pozici. Konečně je takový čtenář vybízen k vznášení otázek a náčrtu témat, které Wittgensteinovi činí zhruba to, co Beran činí Husserlovi (v naději, že dosáhne alespoň stejný výsledek). Tyto přechody se při čtení střídají v poměrně rychlém tempu, díky čemuž by kniha mohla sloužit jako pracovní podklad celkem živých seminářů.

Jestliže jsme se dotkli Beranových problematických interpretací Husserlovy fenomenologie, bude asi třeba na nějakou poukázat. Celý následující výklad činím proto, že na něj čtenář v knize, která na mnoha místech operuje s pojmy významu či smyslu, nenarazí. Pokud na něj narazí v Husserlových knihách, obvykle ho zahalí hrozivá Husserlova terminologie.

Asi nejslabší kapitolou celé knihy je Beranovo podání Husserlovy teorie jazykového významu. Tak Husserlova teze, že jazykový výraz jednak vyjadřuje svůj ideální význam, jednak, ve zcela jiném ohledu, poukazuje na (manifestuje) intencionální akty mluvčího, vede Berana k tvrzení:

„Naslouchám-li druhým, rozumím jim proto, že nahlížím významové intence v jejich mysli, jež jsou jazykem průzračně manifestovány.“²³

²³ Tamt., s. 117.

Trochu zlomyslně bych řekl, snad mi to autor odpustí, že člověk raději ani nedomyšlí, čemu by Husserl rozuměl při poslechu gramofonu. Se stejným omylem se lze setkat v této kapitole opakovaně např.:

„Jazykové výpovědi jsou „výrazy“ [??] vnitřních [??] procesů mínění, jedině díky nimž mají význam.“²⁴

Termíny „vnitřní“ a „výraz“ mají u Husserla v přísném užití jiný smysl.²⁵ Jazykové výrazy sice mají v mluvě význam *díky* aktům, neboť mrtví mluvčí nehovoří, *nevyjadřují* však akty, nýbrž *ideální* význam, který může být *tentýž* v mnohosti aktů. Ona manifestace aktů jazykem se týká pouze nejazykového *odkazování* řeči na prožitky. Pokud někdo řekne „*Podívej, támhle letí balón*“ manifestuje se tím, že druhý vidí balón, který považuje za skutečný, také, že vykonává řečový akt, obvykle také prožitek „estetického nadšení“ apod. To vše však není ani *předmětem*, ani *významem* výpovědi (byť předmětem se případně následně může stát, psychický akt však nikdy pro Husserla není významem, a to ani v případě psychologických termínů jako „bolest“ či „radost“). A dále: Ideální význam, který se v aktu instanciuje, není *předmětný*, natož *nazíraný*, předmětná (tematická) a případně nazíraná je předmětnost, kterou výraz značí – např. let onoho balónu. Řečový akt má tak u Husserla tři právě popsané stránky (akt – význam – předmět). Čím se Husserlova od jiných teorií významu liší, je rozlišení dvou způsobů danosti *teoretického* (objektivujícího) významu – *signitivního* a *intuitivního*. Takové významy fungují mimo jiné také jako interpreti smyslovosti. Ve chvíli, kdy význam instanciován v psychickém aktu funguje jako „interpretant“ (smysl pojetí) smyslových „dat“, hovoří Husserl o intuitivním aktu. Ten může vykryt či zklamat akt signitivní, který Husserl přes některé nejasnosti váže k aktu řečovému. Jestliže tentýž význam, který se vyjadřuje ve větě „Balón letí“ uchopí při své instanciaci v aktu nazírání smyslová data tak, že se *jeví* let balónu, věta, která tento let pouze prázdne míní (signitivní význam), se identifikuje s vnímáním a ověří se jako pravdivá. Tomu také Husserl říká *názor*. Neteoretické významy „*Podívej, balón letí*“, „*Přeji si, aby balón letěl*“, „Ten let balónu byl *krásný*“ samozřejmě nemají vlastní smyslové předměty, ale musí si je „půjčovat“ od aktů teoretických. Tentýž let balónu resp. stav věcí, že balon letí, může někoho potěšit a jiného zklamat, jevit se v „atmosféře“ radosti či „nudy“ apod. Obdobně užití nástroje předpokládá, že nástroj je teoreticky postřehován, jeho neúčinnost předkládá vnímání jeho nevhodných kvalit, přestože nevhodnost samu nikdo smyslově vnímat nemůže.²⁶

²⁴ Tamt., s. 116.

²⁵ Viz Husserl (1901, s. 30–43), Husserl (1901, s. 751–762).

²⁶ V Husserlově koncepci pravdy Beran nerozlišuje tak jako Husserl již v *Logických zkoumáních* čtyři propojené souvislosti, v nichž se dá o pravdě hovořit (Husserl (1901, VI. Zkoumání, § 39)), tj. *správnost intence*, resp. jejího ideálního obsahu (např. správnost logické věty), *identitu* míněného a daného, *krytí poznávací podstaty* aktu mínění a danosti (Bolzanova pravda *an sich*) a *pravdu předmětu* (v tomto smyslu mohou *pravdivé* věty *nepravdivě* vylíčit to, co je činí pravdivými tím, že se např. zaměří na nepodstatné

Na druhou stranu je autorovo tvrzení, že jazyk je u Husserla v podstatě hávem artikulace smyslu a ne jeho prostředkem a že je to značná slabina, v podstatě správné²⁷ a zde je možné podle mne rozvinout silnou kritiku Husserlova přístupu. Poněkud stranou pozornosti zůstal fakt, že jazyk je u Husserla podmínkou možnosti *tradice* vědění a tedy i vědy a filosofie jako kulturního útvaru. Na tuto dimenzi a celý problém „sedimentace smyslu“ v jazykových výrazech nelze v Beranově knize nikde narazit, je však jinak hojně diskutována a je jí věnována poměrně slavná kniha.²⁸ Byť by šlo všechny aspekty jazyka u Husserla sledovat na tak krátkém prostoru a nelze tedy autorovi nijak vyčítat, že tak nečiní, bylo by asi vhodné učinit nějakou zmínku, o tom, co bylo vynecháno.

Pokusím se všechny tyto záležitosti více či méně propojit s ohledem na jeden aspekt Beranovy husserlovsko-wittgensteinovské pasáže knihy. (Nepopírám přitom, že to je úvaha donkichotská, přátelé Wittgensteina mne však jistě rychle opraví, zároveň jsou to úvahy, které nelze díky jejich kontextu připsat Husserlovi, proto upouštím od citací jednotlivých míst z Husserla). Podívejme se na jeden aspekt teze, že intersubjektivita je jazykově založená a v posledku je tedy i svět v nějakém, ne příliš jasném smyslu jazykový. Poněkud překvapivě se v konfrontaci s čistě jazykovým přístupem zaměřím na materiální apriori *slovního znění*, popř. na obecněji pojatou smyslovou stránku jazyka:

„Všechny tři výše zmíněné interakce, klíčové pro intersubjektivitu – „zacházející vztahy“, „sdílení“ a uplatňování normativní moci – jsou ovšem obtížně myslitelné bez existence jazyka. To je zřejmé z toho, že bylo v podstatě nemožné vysvětlit, oč v uvedených situacích jde, mimo kontext jazykové komunikace (...) Kontext jazyka, jazykový projev či komunikace je totiž fakticky jediným uchopitelným projevem či kritériem zmíněných interakcí. Rozeznávat ve svém okolí věci, tj. předměty, k nimž mohu zaujímat různé zacházející vztahy (...) znamená, že pro toho, kdo je jako takové rozeznává, jsou to předměty, o nichž může vypovídat.“²⁹

Zdá se však, že abychom mohli smyslovou entitu *užít* jako *slovo*, musíme k ní mít společný přístup. Jak ale můžeme vůbec *začít* mluvit, pokud nepředpokládáme intersubjektivitu smyslového vnímání, která je na jazykové normativitě *nezávislá* a která

aspekty předmětu, na něž se ptáme). Místo toho se autor ptá, jestli Husserl neobešel (*sic*) problém srovnání nesrovnatelného, totiž jazyka a světa. Stojí za připomenutí, že Heidegger se svou koncepcí pravdy jako odkrytosti na Husserla v *Bytí a času* výslovně odvolává jako na jednu z hlavních inspirací své kritiky adekvátní teorie myšlenky a věci (Heidegger (1927, § 44b)) a prvotní východisko má v podstatě stejné jako Husserl, jiný je slovník a další rozpracování: „*Potvrzení znamená: ukazování se jsoucím ve své samosti*“ (Heidegger (1927, § 44b)) = u Husserla: V názorné samodanosti se vykáže (identifikuje) to, co bylo míněno.

²⁷ Beran (2010, s. 116).

²⁸ Srov. Derrida (2003).

²⁹ Beran (2010 s. 89–90).

není redukovatelná na prožitky osob? Mohli bychom sice říci, že takový předpoklad je nutný, ale tato smyslovost je sama o sobě neanalyzovatelná. Z hlediska fenomenologie se však nejedná o nějakou *nejasnou* a záhadnou předjazykovou smyslovost, nýbrž smyslovost z hlediska apriorních *pravidel* objektivujících smyslových syntéz ostře artikulovanou. To, že jsou tato pravidla předjazyková, neznamená, že nejsou v jazyce uchopitelná. Stejně tak, jako je zavádějící myšlenka, že jazyk je jen nálepkou, která se přilepuje k již hotovým významům, je z hlediska fenomenologie zavádějící myšlenka, že jazyk je cosi na způsob Midasových rukou, které proměňují vše, čeho se dotýkají. Omezme se pro jednoduchost na mluvený jazyk. Je velmi banální říci, že kdo chce mluvit, musí slyšet. Co však znamená „umět“ slyšet, akusticky *rozeznávat* ve svém okolí zvukové předmětnosti? Podle Berana by to znamenalo, přinejmenším z hlediska výše uvedeného citátu, umět nějak vypovídat o tom, *co* či *jak* slyším. Takové vypovídání však nevede ke slyšení, nýbrž k teorii slyšení. O dětech pak podle autora sice nějak můžeme říci, že asi slyší, ale jestli slyší „tak jako jazykoví my“, to říci nemůžeme. To je neurčité tvrzení, s kterým podle mne bude souhlasit jen málokdo.

Přihlédneme-li k fenomenologickým popisům slyšení, nalezneme známé deskriptce toho, že objektivní a tedy na obsahy mysli neredukovatelná akustická jednotka³⁰ je identifikována jako jedna a tatáž v průběhu svých (subjektivních) odstínění a že tato objektivující identifikace předpokládá schopnost podržet právě přítomné odstínění (perceptuální obsah) v kontinuitě s minulými a předjímaným perceptuálním průběhem. Je jen těžké představit si, jak by schopnost např. tohoto výkonu měla být jazykově relativní,³¹ a proč by měl být předpoklad téhož u zvířat a dětí, pokud již jednou řekneme, že slyší, problematický. Z hlediska této smyslové apriority je úplně lhostejné, jaké konkrétní akustické jednotky díky jazyku lidé vidí či slyší, jak jazyk ovlivňuje jejich frázování atp., všechny budou podle fenomenologie podléhat této zákonitosti. Jazyk ji, zdá se, nijak nezakrývá, sám ji jako instituce operující se smyslovými znaky předpokládá a při zaujetí teoretického postoje je podle Husserla dobře formulovatelná. Tyto principy se zdají být poměrně pasivní a jazykově nerelativní a konstituce smyslové stránky jazykového výrazu je zjevně k tomu, aby bylo možno *něco* užít jako znějící slovo, nevytváří, nýbrž předpokládá.

Obdobné otázky se dají formulovat i k dalšímu aspektu citátu z Beranovy knihy. Fenomenolog by řekl, že nejen *subjektivní* výkon smyslového vnímání se všemi svými apriorními pravidly, ale i *intersubjektivní* předjazykové sdílení smyslové předmětnosti je již *předpokládáno* v každém *užití* jazykového výrazu a že *nemůže* být tedy nastoleno

³⁰ V opačném případě bychom museli např. tvrdit, že Beethovenových symfonií je tolik, kolik jsme jich slyšeli.

³¹ Omezujeme se zde pouze na pár náznaků, které lze v podobném duchu rozpracovat v poměrně komplexní analýze, jak se o to různá fenomenologická díla také pokoušejí. Také je nutné upozornit, že Husserl mluvil o zajištěnosti reflexe, nikoliv o zajištěnosti apriorních analýz, které se mohou ukázat být mylné.

teprve zvládnutím jazyka. Akustické znění užívané jako znak je možno užívat jen za performativního předpokladu, že druhý může slyšet to, co já říkám, a to již *je forma nenormativní intersubjektivní*. Tato souvislost mimo jiné není možná bez toho, abych nějak slyšel sám sebe (tj. bez tělesné sebeafekce). Stejně tak předpokládám, že slyším totéž, co druhý, který nějak slyší sám sebe, říká – odtud také fenomén přeslechnutí a jeho možných komických a tragických důsledků. Analogické souvislosti platí *mutandis mutandis* i pro slova užívaná v jiných smyslových polích. Je celkem lhostejné, že touto sdílenou souvislostí běžně procházíme k tomu, co nás zajímá, totiž k tématu jazykové interakce a že se projevuje obvykle až v různých situacích svého selhání, kdy interakci znemožňuje. Z Beranova výkladu není jasné, jak vždy již předpokládanou intersubjektivní přístupnost zvuku a *pravidla* této přístupnosti založit v *normativitě* společenství a proč by neměla být jazykově formulovatelná. Jaká korekce, sankce či odměna mne navedou k performativnímu předpokladu, že společně vnímáme totéž slovo? Jestliže si nemůžeme „jazykově hrát“ v jednom sdíleném smyslovém poli, musíme přejít do jiného (při hluku v místnosti obvykle začínáme pro vyjádření v jednoduchých kontextech gestikulovat atp.). V nějakém *sdíleném předmětném* smyslovém poli si však hrát musíme, smyslová odstínění předmětností však na rozdíl od smyslových předmětností nesdílíme, každý prožívá svá vlastní. Pokud někdo nechce připustit bezeslovnou jazykovou komunikaci imateriálních duchů, musí se zdržet námitky, že to, co je zde popisováno, jsou pouze faktické, např. psychologické, tj. nahodilé podmínky komunikace.

Stojí za zmínění, že Husserl nebojoval s psychologismem pouze v logice, nýbrž právě a především v teorii vnímání snažící se redukovat smyslové předměty na soukromá psychologická data (prožitky) a soukromé psychologické procesy jejich konstrukce, z nichž nikdy nemůže vzejít nic jiného než smyslový předmět jako soukromý obsah vědomí. Z Husserlovy pozice si přinejmenším od dob *Ideje fenomenologie*³² nemá smysl klást otázky, jak se od smyslového data dostanu k tomu, co je mimo mysl. Stejně tak je z tohoto hlediska nesmyslem ptát se, jaké je kritérium „veřejné“ identifikace smyslového vjemu, pokud je vjem, např. barva tiše chápána jako *prožitek* či smyslové datum apod. Jestliže Husserl obchází předmět a předpokládá, že pokud je objektivní, pak ze svých perspektiv vidí druzí (ve smyslu 2) totéž, chce se pohybovat zhruba na této úrovni analýz. Otázka toho, jak poznám druhého jako druhého, byla pro něj momentem řešení této situace, kterou podle něj každá jazyková interakce již předpokládá. Nepodařilo se mi v knize najít argumentaci, která by tento husserlovský kontext přesvědčivě rozbila. A i když s Wittgensteinem vyloučíme možnost fenomenologického apriori, zdá se celá problematika dosti závažná na to, aby byla v knize srovnávající oba směry řešena.

³² Husserl (1907).

Z Beranovy knihy se dají ovšem vyložit i námitky proti Husserlovi. Zdá se, že i kdyby fenomenologie nenechala v teorii významu vládnout problematiku „jazykového“ jednání a jeho norem tak „transcendentálně“, jak je to podle mne Beranovou knihou požadováno, vedlo by zohlednění těchto témat v založení sdíleného kulturního smyslu k radikální proměně klasické husserlovské fenomenologie. Na formulaci takové proměny se bohužel necítím dostatečně kompetentní. Beranova kniha podle mne selhává v části, na kterou jsem se zaměřil, v přesvědčivém srovnání principů obou směrů, neboť ty vlastně nejsou v knize nikde s dostatečnou radikalitou vypracovány, obsahuje však přinejmenším v právě zmiňované oblasti jednotlivé obsahové body, nad kterými stojí za to se zamyslet.

Celkově si dovoluji odhadnout, že fenomenolog klasického stříhu bude mít tendenci prokazovat, že Wittgenstein se přes veškerou svou obezřetnost ve skutečnosti dopouští řady podstatných výroků esenciálního typu a že přinejmenším není vůbec jisté, v jakém smyslu je pro platnost zákonitostí, které jsou v nich formulovány, podstatné právě *společenství a normativita*. Bude mít dojem, že k jazyku podstatně patří znaky, že znak musí být podstatně smyslový, že k němu podstatně patří fenomén odkazování, že k normě podstatně patří sankce, že smyslový předmět je podstatně perspektivní, že druhý je podstatně prožívající druhý a že mluva o nějaké rodinné příbuznosti nedává v mnoha případech srozumitelný smysl atd. Naopak zastávce Wittgensteina *Filosofických zkoumání* se bude nejspíše odkazovat na jazykovou teorii významu spočívající ve způsobu užití výrazů a na to, že druhá strana buď mluví nesmyslně či mluví o něčem, o čem se takto mluvit nedá. V některých případech možná zavládne i shoda. Zjistit, jak velká shoda to je, se zdá být stále ještě úkolem budoucnosti.

Literatura

- Beran, O. (2010): *Náš jazyk, můj svět*. Filosofia, Praha.
- Derrida, J. (2003): *Tradice vědy a skrývání smyslu*. OIKOYMENH, Praha.
- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1901): *Logische Untersuchungen, Zweiter Theil*. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1907): *Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen*. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 1. Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1973): *Cartesianische Meditationen*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- James, W. (1890): *Principles of Psychology, Volume I*. Henry Holt and Company, New York.

Patočka, J. (1992): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Československý spisovatel, Praha.

Reinach, A. (1913): *Die Apriorischen Grundlagen Des Bürgerlichen Rechtes*. Max Niemeyer, Halle.

Tugendhat, E. (1970): *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. de Gruyter, Berlin.

Wittgenstein, L. (1984): *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Mein.