



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. Hradá,
O. Švec, E. Zeleňák

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

ISSN 1804-0969

RŮČNÍK OSMÝ, ČÍSLO JEDNA, JARO 2016

OBŤAH

Články:

- J. Černý:* **Conventionalism and Theory of Meaning** 3
- F. Jirousová:* **Pojem komplexity v díle Teilharda de Chardin** 22
- M. Tomeček:* **Vykořisťovat** 48

Kritické stati:

- M. Rigel:* **Za které životy netruchlíme?** 85

Polemiky:

- J. Peregrin:* **Tak dobře, trapme ještě chvílku ducha** 121

Conventionalism and Theory of Meaning¹

Konvencionalismus a teorie významu

Jindřich Černý

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
jindracerny@gmail.com

Abstrakt/Abstract

What is conventionalism in philosophy of science? Basically, it is a thesis about empirical underdetermination. According to Conventionalists, there is “a slack” between our theories and experience that is to be “lined” with conventions. As the experience does not “impose” any theory, scientists are always *free* to choose a theory on “softer” non-evidential grounds when facing empirical underdetermination. “Conventionalism is a philosophy of freedom,” as Édouard Le Roy put it. Yet the thing to remember is that there is no such a thing as *the* conventionalism. Reasons for empirical underdetermination that Conventionalists state are not always the same, hence it is more convenient to talk about varieties of conventionalism. The present paper is an attempt to sketch a line between two basic variants of conventionalism which are instrumentalism and constructivism.

Co je konvencionalismus? V nejobecnější rovině se jedná o tvrzení o empirické poddeterminovanosti. Podle konvencionalistů existuje “mezera” mezi zkušeností a teoriemi, která může být překonána pouze pomocí konvencí. Vědci si podle konvencionalistů mohou vybrat teorie na základě měkkých kritérií, protože teorie nikdy nejsou předepisovány zkušeností. Konvencionalismus je, jak jednou poznamenal stoupenec jeho radikální varianty, Édouard Le Roy, “filozofii svobody.” Konvencionalismus by však neměl být považován za homogenní proud. Konvencionalisté se v podstatných ohledech různí v názorech na příčiny empirické poddeterminovanosti, což je i důvodem, proč je příhodnější hovořit o variantách konvencionalismu. Předložený článek je pokusem vymezit dvě základní varianty konvencionalismu: instrumentalismus a konstruktivismus.

¹ Práce na studii byla podpořena z IP projektu “Otázka relativismu ve filosofii a společenských vědách” řešeného na Katedře filozofie a společenských věd Filozofické fakulty Univerzity Hradec Králové.

1 Two Ways of Conventionalism: Instrumentalism and Constructivism

According to many, conventionalism is a homogenous movement. Conventionalism “in singular” is best described as follows:

1. Some statements that scientists acknowledge are apparent; they are not genuine statements. Axioms are statements of this kind. Axioms are nothing but definitions that can neither be true nor false.
2. The choice of definitions is free. To choose definitions is to engage to a language whose rules must be obeyed.
3. Every language is an empty form waiting to be “filled with” contents.
4. Contents are empirical. Forms and contents are strictly separated from each other. The only place where forms and contents meet are so-called “coordinative definitions” that coordinate language forms with objects in reality.
5. Of three traditional kinds of statements, only two remain, namely synthetic *a posteriori* statements and analytic *a priori* statements. Synthetic *a priori* statements are simply erased from philosophy.
6. When responding to a negative empirical outcome, the language-users are free to modify either axioms or coordinative definitions.

Instrumentalism is a logical positivist version of conventionalism. The only task of theories is, as Carl Gustav Hempel used to say, “to extract empirical juice” from sentences which are confirmed, either directly or indirectly, by observation: to draw further consequences from observational reports.² As theories do not have any other task to fulfil, they are nothing but simple instruments of prediction. The hope of supporters of instrumentalism is to get by with references of empirical vocabulary without positing theoretical entities of any kind. The question that I try to answer in this paper is whether conventionalism is always instrumentalist? The answer seems to be “no”, since there are philosophers of science belonging to the conventionalist tradition who were not driven by a desire to give an “empiricism-compatible” explanation of *a priori* and of necessity, most notably Henri Poincaré who was above all curious about reasons for the theory-choice given the empirical underdetermination. Hence, it should not surprise that Poincaré’s concept of convention is different compared to the positivist one: for Poincaré, conventions are values (simplicity or “commodity”, as he used to say) which help to determine the choice among empirically indistinguishable theories.

Six ideas put together form the core of “instrumentalism”:

axioms are implicit definitions Every empirical theory can be divided into two parts. One is definitional, the other is empirical. Only elements that belong to the empirical

² See Hempel (1945).

part have definite truth values; definitions lack them. Scientists are free to choose definitions provided they leave the empirical content intact.

empirical underdetermination For every theory, there is at least one empirically equivalent alternative. The choice between empirically equivalent theories is a choice between “ways of speaking” about contents.

There are other important differences between logical positivism and French conventionalism. In spite of those differences, two variants can be compared from a semantic and epistemological point view, namely with respect what they say about definitions and the scope of the underdetermination.

1.1 Axioms as Definitions

1.1.1 Implicit Definitions

Although the concept of implicit definition was coined in the 19th century³, it is often associated with Hilbert’s philosophy of mathematics. According to Hilbert, the terms are defined up to isomorphism, so there is no single class of objects that might satisfy axioms. Rather, an axiomatic system can be applied to “infinity of system of basic objects”.⁴ More precisely, if there is a structure defined over domain D that satisfies axioms, there is always another structure defined over a domain D' whose elements can be mapped into D by a one-to-one relation. That is precisely why axioms cannot fix the extension of terms that they allegedly define, as Frege later remarked.⁵

1.1.2 Disguised Definitions

Many interpreters of Poincaré’s philosophy make no difference between implicit definitions and what Poincaré calls “disguised definitions” (*définitions déguisées*). Even though Poincaré stresses that axioms are never true or false as Hilbert did, axioms, as Poincaré understands them, do not fulfil the task assigned to Hilbertian implicit definitions. By the same token, the variant of conventionalism that Poincaré proposes cannot be taken as an instance of instrumentalism (for, as I said, the conception of axioms as implicit definitions is a defining trait of instrumentalism). The reason is that Poincaré never makes a distinction between “pure” and “applied” theories. It never

³ See his Gergonne (1818-9).

⁴ See Frege & Hilbert (1992).

⁵ See Frege & Hilbert (1992, p. 232). Frege conceives axioms in a different fashion. In Frege's opinion, axioms never define. For him, signs are already meaningful before becoming constituents of axioms because for each axiomatic theory there is a specific domain whose elements are designed by terms of the theory.

comes into Poincaré's mind that any geometry worth of its name might be detached from the real space as it would be if it were a set of analytic *a priori* statements.

Not being analytic, axioms are not synthetic *aposteriori* either. Empiricism cannot answer the question what *reasons* for the choice of a geometry are. Poincaré's principal argument against empiricism in the philosophy of geometry is that geometries can never be submitted to an empirical test in isolation from a physical theory. They are always brought under empirical control along with physics, so when facing conflict with observation, scientists are free to give up either the physical theory or the geometry that the physical theory relies on.⁶ Here Poincaré's conclusion is quite *duhemian*: in case of geometries, crucial experiments are out of reach.

Might Kant's philosophy be of some help in shedding some light on the epistemic status of geometries? Poincaré's answer is a clear "no". Poincaré gives two arguments against Kant's philosophy of geometry. Both are based on relative consistency proofs.⁷ First, if axioms and theorems of non-Euclidean geometries were synthetic *a priori* judgements, it would not be possible to conceive the negations of Euclid's postulates, yet nothing stands in the way of such a possibility as relative consistency proofs have clearly showed. Second, Poincaré designs a thought-experiment. Imagine, Poincaré appeals to imagination of his readers, heightless bi-dimensional creatures that live on a spherical surface they cannot watch from above. They are confined to their spherical world. According to Poincaré, they would give preference to a Riemannian two-dimensional spherical geometry, because it suits better the world they live in.⁸

And Poincaré goes on to conclude: traditional philosophies of geometry cannot offer a plausible answer regarding the question Poincaré addresses. All traditional philosophies are obsolete, since they cannot deal with the issue of *epistemic status* of geometries given the emergence of non-Euclidean geometries. However, that is not to say that Poincaré leaves everything from the past behind.

Poincaré opposes himself to Kant, yet his own philosophy is full of Kantian insights. It is true of Poincaré's philosophy of arithmetic. There is no other option but to take the principle of complete induction as a synthetic *a priori* judgement.⁹ The principle of recursive reasoning must be an ampliative judgement, since in all explicative judgements conclusions are already contained in the premises. If the

⁶ See Poincaré (1891).

⁷ A relative consistency proof asserts relates the consistency of a theory to the consistency of another theory. A relative consistency proof of non-Euclidean geometries says that non-Euclidean geometries are consistent if Euclidean geometry is consistent.

⁸ See Poincaré (1891). See also Poincaré (1992).

⁹ The principle of complete induction says that theorems that are true for number 1, n and $n + 1$ are true for all positive integers. See Poincaré (1891, p. 773).

principle of complete induction was not taken as an ampliative judgement, it would not be possible to explain how science could be a source of new information. The principle of complete induction reveals the real need of intuition in mathematics.¹⁰

The said principle has a unique status in Poincaré's philosophy. Poincaré places it on the top of his hierarchy of sciences. For all sciences presuppose arithmetic, they are all so to speak synthetic *a priori* laden. Geometries are not exceptions. For Poincaré, a geometry is always a study of one of Lie's transformation group. Poincaré accepts not only Lie's group-theoretical approach but also so-called Lie's theorem which reduces all geometries to three, namely Euclidean geometry, Riemannian geometry (with constant positive curvature), and Lobatschewskian geometry (with constant negative curvature). Can the choice be done on purely empirical grounds? Again, Poincaré's answer is "no". That is not to say that experience plays no role in the choice of a geometry. Even though Poincaré is unhappy with empiricism, empiricism does not go overboard in his philosophy. First and foremost, Poincaré is a genetic empiricist. According to him, every geometry is of empirical origin. Geometries originate in "successions of sensation" caused by our experiences with solid bodies. Axioms are statements of empirical regularities which were transformed into "principles".¹¹ Even though experience cannot provide sufficient epistemic reasons for the choice of a geometry, it can still highlight the most useful one. "The choice is free, yet not arbitrary," as Poincaré says.

So what is the epistemic status of axioms? Axioms are neither analytic nor synthetic. When Poincaré says that axioms are conventions or disguised definitions, he expresses his conviction that there is no room for axioms in the traditional trichotomy of judgements. Axioms combine traits of all elements of the Kantian scheme. They are of empirical origin, yet experience cannot refute them, since they determine meanings of expressions. Contrary to analytic statements, axioms do not function as mere meaning-postulates. Often not differing from empirical statements, axioms determine objects of knowledge. Axioms are principles in the "guise of factual statements". As distinct from "ordinary" definitions, disguised definitions have negations which are not contradictory and that is why there is nothing incoherent about negations of postulates of Euclidean geometry.

1.2 Conventionalism and Theory of Knowledge

According to Poincaré, axioms of a geometry are neither true nor false. On a different occasion, he says that axioms are "rigorously true". Logical positivists misunderstood

¹⁰ See Poincaré (1992).

¹¹ See below.

Poincaré when they took Poincaré's theses on the relationship between the truth and conventions as an argument for a form of empiricism they defended.

For Positivists, conventions are neither true nor false because they are implicit definitions. Being analytic, conventions can only be true if "truth" stands for "coherence with other sentences".

There are two main reasons why conventions might lack truth values (here "truth" as applied to sentences is taken in sense of "truth by correspondence"). First, there might be no mathematical realities that mathematical statements refer to. As the necessity of mathematical statements is a matter of linguistic conventions, there is no need to assume the existence of mathematical realities. Second, theories can be taken for nothing but calculi that help to deal with the empirical content in the simplest possible way. If theories manage to do so, they are empirically adequate. There is no reason to care about whether phenomena theories capture are real or not. It is never the truth that theories aim at but their empirical adequacy. Conventionalists' understanding of the relationship between the truth and conventions gave rise to the "linguistic conventionalism" or "instrumentalism".

1.2.1 Linguistic Conventionalism

According to linguistic conventionalism, concepts of axiom, convention, implicit definition, analytic statement, and necessary statement can be used interchangeably. Axioms are implicit definitions that are meant to play a role of meaning-postulates. Axioms, when understood as definitions of primitive terms, are conventional, since scientists could have chosen different definitions. Implicit definitions can be understood in two different ways.

First, implicit definitions can be constructed as propositional functions. According to this account, to define a sign F in a propositional function $\#F$ is to accept $\#F$ as true. F gets thus a meaning needed to make $\#F$ true. But that is not the way that Schlick and other Linguistic Conventionalists understand implicit definitions. For them, to define implicitly a concept is to indicate its relations to other concepts without reference to anything outside the language. There is no need to take anything real into account; relations among concepts are enough to do the job. Axiomatic systems are formal structures devoid of any content. Such a system cannot be applied to reality unless it is related to a theory that expresses contents ("physical theory"). Hilbertian approach transposed into the epistemology has two important consequences. First, crucial experiments are out of reach. When facing a conflict with observation, scientists are free to modify either axioms or physical theory in order to re-establish the equilibrium. Second, it is convenient to choose the simplest conjunction of an axiomatic system plus a physical theory.

An attempt to isolate the conventional part from the empirical one are often qualified as “instrumentalism”. According to Instrumentalists, all signs are divided into two groups: theoretical vocabulary and empirical vocabulary. As far as theoretical vocabulary is concerned, statements formulated in this vocabulary are “apparent”. They lack truth values, since they do not describe. The task of theoretical vocabulary is confined to derivation of consequences from empirical vocabulary. Theoretical vocabulary is, to put it in Ernest Nagel’s words, a logical skeleton for empirical flesh.¹² The hope of supporters of instrumentalism is to get by with references of empirical vocabulary without assuming theoretical entities. The point of this version of instrumentalism is ontological. It is a form of anti-realism.

Instrumentalists elaborate on the Kantian theme “thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind”.¹³ Knowledge is always a result of receptivity *and* spontaneity. Logical Positivists take the symmetry between concepts and intuitions as a starting point of their theory of meaning. According to the instrumentalist theory, theories are systems of implicit definitions waiting to be filled with empirical contents. Forms which are related to the same contents are synonymous, hence the languages which express them are mutually translatable.

The instrumentalist theory of meaning is often considered an antidote against the incommensurability thesis. It is a convenient means of showing that there is a progress in science. What was once taken by Kuhn *et al.* as a scientific revolution is nothing but a form-shift without any cognitive impact whatsoever. The only thing which changes is the way of talking about contents which are invariant, hence there is no meaning variance.

From the epistemological point of view, the instrumentalist theory assigns to languages an auxiliary role. Knowledge has to be expressed in a language but languages never affect the factual relations they describe. Languages are nothing but *façons de parler* about these relations expressed in empirical vocabulary. Only those expressions which belong to the empirical part of vocabulary are meaningful; theoretical expressions have no meaning.

1.2.2 Anti-instrumentalist Conventionalism

The anti-instrumentalist version of conventionalism is based on two theses. First, there is no difference between conventional and theoretical vocabulary. Every expression is

¹² See Nagel (1979).

¹³ “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.” Kant (1967, p. 95.)

meaningful, since meanings are assigned to expressions by the language to which they belong. Second, from the epistemological point of view, statements cannot be taken on a par. There are “paradigmatic propositions” or “principles” (in Poincaréan sense) which are both analytic and synthetic (in the traditional Kantian sense). Contrary to Kant, anti-instrumentalists do not consider “a priori” as synonymous to “apodictic”. Their concept of *a priori* is relativized, yet still preserving its constitutive function. Conventions take the place of Kantian categories. In what follows, I will try to shed some light on what characteristic theses of anti-instrumentalist conventionalism are; a third version of conventionalism that is neither linguistic nor trivial. Discussion will focus on two topics: the role of language in cognition and the role of conventions in justification of knowledge. According to anti-instrumentalist conventionalism (“constructivism” henceforth), facts are created. Not by innate faculties as Kant thought but by language. The choice of a language is free, yet it has important bearing on the content of knowledge; not only the form.

2 Language, Cognition and Knowledge

The concept of knowledge is ambiguous. It can refer to cognitive actions (“cognition” for the sake of brevity) or to results of cognitive actions (“knowledge”), so when answering the question concerning the role of language in knowledge, we should be careful whether we are dealing with the psychological or epistemological formulation. The former formulation deals mostly with the origin of knowledge; the latter is about its justification.

2.1 Language and Cognition

As far as cognition is concerned, the most pressing question is to know whether there are cognitive actions which are not expressed (or for some reason cannot be expressed) in a language. There are three basic answers to the question what is the relationship between cognitive actions and linguistic ones: identity (“Every cognitive actions is linguistic.”), inclusion (“Some of cognitive actions are linguistic; some are not.”), exclusion (“There is no such action that is cognitive and linguistic.”). First and second answer might be a starting point of a view that takes languages as “distorting mirrors”. Languages might be “obstructions” preventing us from knowing the reality “as it is”.¹⁴ For this very reason, those who defend realism try to rule out the possibility of linguistic distortion from the very outset. According to them, cognitive actions always precede linguistic actions, so the latter cannot be deformed by the former. Speakers endow signs with meanings depending on their knowledge of objects the expressions refer to. First,

¹⁴ See for instance Davidson (1997).

people know; then, they confer meanings. As Polish Phenomenologist Roman Ingarden famously pointed out: “It is not true that in the beginning was the word.”¹⁵ In the beginning was a cognitive action that became a linguistic one. It is a theory of language that can be labelled, paraphrasing Plato’s *Cratylus*, “Hermogenian”. According to theories of this kind, expressions are first and foremost means of reference. They are conventional labels whose primary purpose is to refer to objects that are independent of languages. Expressions get their meanings from references; from the way that objects are given to language speakers.

2.2 Theories of Meaning: *de facto* vs. *de jure*

All theories of meaning can be divided into two types. According to theories *de facto*, meanings are reducible to empirical regularities. Meanings are identified with events, habits, dispositions, etc. Hermogenian theory is a theory of such kind, since its starting points are speakers which use expressions in a regular way. For factual theories, meanings are always exterior to languages. According to theories *de jure*, there is no need to take in account anything except linguistic rules. Theories *de jure* are strictly internalist.

What is the difference between regularities and rules? The basic one is this: rules can never be falsified. Rules are used prescriptively whereas regularities are descriptions of facts about language speakers and their environment. In contrast to empirical *de facto* theories, theories *de jure* focus on the normative dimension of discourse which is out of reach for theories *de facto*.

2.2.1 Normativity of Meaning

Normativity thesis says that expressions ought to be used depending on what they mean. It is wholly dependent on meanings whether expressions are used correctly or incorrectly. Normativity thesis cannot be satisfactorily explained in a theory *de facto* of a Hermogenian kind, since speakers themselves decide upon meanings given to expressions, so, strictly speaking, the idea of mistake in linguistic practice does not make a sense. Theories *de jure* suit the job better. Mistakes can be detected through comparing linguistic practices with rules. On that account, rules are ideal patterns of linguistic usage. Rules set the criteria for correct usage of expressions that is, in its turn, a *sine qua non* for mutual understanding. There can be no understanding without meanings. Understanding is possible because of meanings. Rules must be obeyed by those who want to be considered language users. A person *P* understands a language *L* if she uses forms belonging to *L* correctly, that is if she uses expressions of *L* with

¹⁵ See Ingarden (1972).

conformity to meanings they have in L . To give a proof of understanding, P has to respond correctly, that is in the way specified by rules. Only those persons who obey rules are considered users of the given language. They give partial reasons to be admitted into the linguistic community. Two persons, say P_1 and P_2 , understand each other if both P_1 and P_2 obey rules of L . In such a case, P_1 and P_2 are in “logical space of reasons” of L .

2.2.2 Ideality of Meaning

If the way the expressions ought to be used depends on what they mean, each of them should have just one meaning. If the condition was not met, it would not be possible to decide, for any us age, whether expressions were used correctly or not. To put it differently, if we require a clear-cut criterion, we have to remove vagueness. According to theories *de jure*, there is nothing to meanings except linguistic rules, so rules should “fix” meanings. A set of rules should be “saturated” by not allowing any further extensions. The set is “saturated” if it becomes a different set when a new rule is introduced. In this case, meanings are taken to be “ideal”. Meanings are ideal inasmuch as they do not change within a language.

In languages, whose rules confer ideal meanings, any change with respect to meanings — change in the language — is the change of the language, so lexical borrowings from other languages are precluded. An expression E , taken from one “closed” language, say L_1 , and introduced to an another one, say L_2 , becomes in L_2 a different expression for it changes its meaning (of course, in case E does not have a synonym in L_2 and it enters to semantic relations with expressions of L_2). E does not carry with itself its original meaning. By the same token, L_2 becomes a different language whose expressions cannot be translated into those of L_1 .

In many respects, “closed” languages are peculiar. A person who breaches a single rule ceases to speak the given language. In “closed” languages, regulative rules are constitutive, since only those actions that conform to the rules count as linguistic ones. Actions conforming to rules are constitutive for linguistic actions. Rules are supposed to play that double role. On one hand, rules depend on meanings of expression, on the other, only those who obey the rules are considered language users. There is no meaning-intention independent of the rules. An action that conforms to the rules is an action that takes place because of the rules. To put it differently, from the viewpoint of theories *de jure*, “meaning engendered normativity thesis” is “normativity determining thesis”.¹⁶ Meanings do not only have normative consequences but the very nature of meanings is normative.

¹⁶ See Glüer-Pagin & Wikforss (2009).

2.3 Language and Knowledge

The question about the relationship between language and knowledge can be restated as follows: are products of cognitive actions always expressed in a language? If the answer is “yes”, any theory of meaning is converted into a theory of knowledge.

This problem is different from that on the level of actions. To borrow once again the “glassy” metaphor from above: does the content of a linguistic image of the world (justified knowledge of the world expressed in a language) depend on the choice of language or can it be justified by means of experience? To put it differently, does experience provide sufficient reason for knowledge? If not, is knowledge “laden” with non-empirical elements?

2.3.1 Active Role of Language in Knowledge

The view assigning an active role to language has three basic presuppositions:

- (1) Knowledge must be expressed in a language.
- (2) Knowledge must be the object of propositional attitudes. Or, to put it differently: knowledge must be identical with meanings of expressions.

Neither (1) nor (2) are enough to assign an active role to language; it is only a necessary condition, for (1) is satisfied by instrumentalism. (2) is in agreement with a form of epistemological realism according to which beliefs are justified by facts independent of language. Those philosophers who assign an active role to language defend even stronger thesis. They supplement (1) and (2) with

- (3) Knowledge must somehow depend on language.

For them, language is not only a condition *sine qua non* for justification but justification is done through languages, so the products of cognitive actions are dependent on them.

(3) can be further strengthened by

- (4) There are languages which are not mutually translatable.

In virtue of (4), the *choice* of a language receives a substantial role from an epistemological point of view. Theses (1)—(4) amount to a view which can be labelled “radical conventionalism”. It is a form of constructivist conventionalism that defends a form of incommensurability thesis.

2.3.2 Rational Knowledge

Only knowledge which is expressed in a non-metaphorical way in a language can be submitted to the inter-subjective control (justification). Only such knowledge can be qualified as “rational”. As Poincaré says in Poincaré (1905):

“Such, therefore, is the first condition of objectivity; what is objective must be common to many minds and consequently transmissible from one to other, and as this transmission can only come by that ‘discourse’ which inspires so much distrust in Mr. Le Roy, we are even forced to conclude: no discourse, no objectivity.”

Reference to sensations cannot do the job, since

“[...] sensations of others will be for us a world eternally closed. We have no means of verifying that the sensation I call red is the same as that which my neighbour calls red.”

According to Poincaré, language is a necessary condition of inter-subjectivity (or “objectivity”, as Poincaré himself prefers). All knowledge has to be justified and this is not possible without a language. For Poincaré, the concept of “private knowledge” is a misnomer. Sensations are not *reasons* which might justify knowledge. Poincaré rejects firmly what Sellars will later call “the myth of the given”.

2.3.3 Verbalized Knowledge

Theory of meaning is a theory of knowledge if only if knowledge has to be expressed in a language. Those who assign an active role to languages strengthen the idea of a semantics of knowledge. For them, languages are “schemes of justification”. In their opinion, justification is not a relation between beliefs and the reality. It is a relation between one (or more beliefs) which is (are) already justified and a belief (or beliefs) which stand in need of justification. The key to understanding their thesis is their concept of rule. On one hand, rules are needed to do the justice to the normativity thesis; on the other hand, the very same rules are rules of justification. Let me explain. Only that person who obeys linguistic rules can be taken as a person knowing meanings of expressions that she employs. She possesses concepts. If knowledge is identical with meanings, such a person shows that she has a reason to convey the proposition expressed by a given sentence. She asserts a proposition which counts, for language speakers, as justified. From their viewpoint, she passes a test. For them, she knows on which occasions she is authorized to employ expressions. On the constructivist account, there is no difference between correct usage of expressions and justification of beliefs.

3 Conventions and Justification

Conventionalism is not an epistemological irrationalism. None of prominent Conventionalists think that the choice of conventions is done in a wholly whimsical fashion. Neither Poincaré nor instrumentalist followers from the Vienna Circle think so. In their opinion, conventionalism is a thesis that draws attention to the fact that there is an empty space between our theories and the experience waiting to be filled with conventions. Conventionalists nonetheless differ with respect to the specific view on that space and the way it should be bridged.

According to Instrumentalists, languages are forms that express empirical contents. The choice of a language cannot be decided empirically, since forms and contents are separated from each other. There are always reasons to give a preference to some conventions although they are pragmatic at best.

For Constructivists, experience cannot determine the contents of beliefs. Contents are partially dependent on languages that express them. Contrary to Instrumentalists, Constructivists admit partial epistemic justification of conventions. In their view, conventions have a “strange double nature”. On one hand, conventions are of empirical origin; on the other, they determine the content of experience. Constructivists thus highlight complex relationships between conventions and experience.

3.1 Conventions and Experience

What is the reason to introduce the concept of convention into the philosophy of science? Conventions are often considered as an antidote against vagueness. Expressions that scientists use in their theories are often borrowed from everyday language (e.g. “simultaneity”, “length” etc.). Their meaning is such that they cannot provide unambiguous criteria of application. There are always cases when expressions are used neither correctly nor incorrectly. Of course, this is at odds with the normativity thesis according to which expressions have right or wrong uses in virtue of being meaningful. The task of semantic conventions is to “sharpen” meanings of ambiguous expressions. On that account, conventions act like meaning-postulates that remove vagueness from meaning of expressions. Sentences which have determinate usage only after having accepted some conventions regarding its constituent expressions are often qualified as “interpretative”.¹⁷ Interpretative statements are contrasted with so-called observational statements which can be decided without the necessity of relying on some semantic conventions. Observational statements can be decided solely on the virtue of

¹⁷ See Giedymin (1982).

experience. Experience alone is the sufficient criterion to determine whether expressions in observational statements were employed correctly or incorrectly.

3.2 Conventions and Arbitrariness

According to its detractors, conventionalism is at odds with the standard view of science. According to the standard view, science is an enterprise which aims at objectivity whereas Conventionalists promote arbitrariness. Let's first consider the case of instrumentalism. Driven by the desire to give an empiricist-compatible account of science, Instrumentalists address the issue of necessity. So-called necessary statements are nothing but consequences of conventionally accepted formation and transformation rules, so there is no reason to appeal to some cognitive capabilities beyond empirical experience (e. g. intuition). For Instrumentalists, this is a simple solution to a once worrisome problem with accommodation of necessary statements within an Empiricist framework. Necessary statements are conventions with their consequences. There is no other constraint on conventions but the internal consistency.

Even though there is no necessity to appeal to external facts that might possibly ground conventions, conventions have to be justified at least pragmatically. Given a task to accomplish, there are always some conventions that are more purposeful than others. The problem that instrumentalist account faces can be thus stated as follows: if conventions are not factually anchored, it seems that it is hard to do the justice to the normativity thesis. This is a point that Quine makes in *Truth by Convention*.¹⁸ Quine's famous argument goes like this: grant Instrumentalists that logical laws are conventional, as they wish they were. However, still there must be some external grounds for conventions if they are to be binding for those who follow them. Conventions needn't hung in the air, if they are supposed to serve as standards of correctness. There is no distinction between the correct and the incorrect without that external ground. For Quine, conventionalism goes by the board once we realize that the infinite regress it stumbles over can be avoided only if we appeal to something that is not conventional, hence the failure of conventionalism.

3.3 Against Arbitrariness

While defending themselves against the objections, Conventionalists attempt to show that although there is no factual underpinning for conventions, it does not mean that conventions are arbitrary. "Free, yes; arbitrary, not," as Poincaré put it nicely in his 1902 book.¹⁹ Scientists could have come to an agreement over different conventions,

¹⁸ See Quine (1936).

¹⁹ Poincaré (1992, p. 102).

yet there are some reasons why they have chosen these conventions, so conventions never are arbitrary.

As Instrumentalists adhere to “top-down approach”, this simple line of defence against the detractor’s objection is out of reach. According to Instrumentalists, empirical research begins only after having found an empirical application for previously uninterpreted axiomatic systems (“interpretation”). The constructivist approach is “bottom-up”. According to Constructivists, scientists start with hypotheses and they end up with principles. Poincaré qualifies such a procedure as “erection of laws into principles”.²⁰ According to him, scientists are free to do so only if the laws have received a sufficient confirmation from experience.

Contrary to hypotheses, Poincaréan principles are “strictly universal”. Strict universality allows to decide, for any object, whether it falls under the given concept. A simple example taken from chemistry will help to elucidate what the idea of strict universality is about:

(P) Given a standard pressure, phosphorus melts at the temperature of 44 degrees Celsius.

Up to now, chemists have not had a chance to find a piece of phosphorus which does not melt at 44°C. One can say that (P) is an empirically well-confirmed hypothesis. Now suppose that chemists discover a mineral which has all the properties of phosphorus except its point of fusion. What might their reaction be? Basically, they could answer to such a surprising discovery in two different ways: first, they might be tempted to conclude that it is not always the case that phosphorus melts at 44°C; second, they might eventually come to say that the strange mineral is not phosphorus. Everything depends on how (P) is understood. In the first case, (P) is considered a hypothesis that expresses an empirical regularity and the reaction of chemists amounts to a revision of (P). In the second case, (P) is taken as a rule saying how “phosphorus” ought to be used. Their reaction is a meaning-change.

(P) highlights the peculiar role of experience in knowledge. On one hand, (P) expresses knowledge acquired through generalization; on the other hand, it determines the meaning of “phosphorus”. The use of (P) is, as it were, both descriptive and prescriptive, since it says something about a chunk of matter and simultaneously it sets standards how the expressions ought to be used. Statements like (P) reveal that rules do not always need to have a meta-linguistic form. From the formal point of view, there is no difference between regulative and constitutive rules. It is not the form but the intention with which the statements are used which decides about their epistemic

²⁰ See especially Poincaré (1992, pp. 161-164).

statuses. On one hand, empirical statements can become standards of correctness; on the other hand, norms can be “downgraded”. A principle can become an empirical statement again without changing its form if language users decide to do so. In such a case, the principle is said to be abandoned. Principles are never abandoned as false for a simple reason: they do not have truth-values. Even though principles might look like empirical statements, they do not behave like that. As Poincaré put it nicely with respect to mechanics:

“The principles of mechanics are therefore represented to us under two different aspects. On the one hand, they are truths founded on experiment, and verified approximately as far as almost isolated systems are concerned; on the other hand, they are postulates applicable to the whole of the universe and regarded as rigorously true.”²¹

Some hypotheses are actually rules in disguise and vice versa. That is why Poincaré is driven to forge a new epistemic category for his “principles”. Principles are neither synthetic nor analytic; principles are conventional.

Contrary to Logical Positivists or Instrumentalists, Poincaré has a story about the origin of conventions to tell. Geometry originates with psychological laws of succession of sensations which are caused by solid bodies. Despite that fact, geometries are not empirical sciences. Empirical laws give rise to algebraic structures (groups of transformation) and this is why “geometry has nothing to fear from experience.”²² Still, experience has a lot to say throughout the choice of a group of transformation. The choice is by no means arbitrary, since it depends on how “the world is”. Poincaré thus bridges quite easily the gap between external objects in the extra-linguistic reality and sensations that external objects cause. For Poincaré, geometries are “deep-rooted” in the world.²³ If physical regularities considerably changed, theoretical constructs that are based on them would collapse; they would lose, as Wittgenstein says, “their point”. Poincaré encapsulates these two-way relations between experience and theories with a pertinence which is so typical of him:

“In fine, it is our mind that furnishes a category for nature. But this category is not a bed of Procrustes into which we violently force nature, mutilating

²¹ Poincaré (1992, pp. 135-136).

²² Poincaré (1992, p. 92).

²³ In his period following *Philosophical Grammar*, Wittgenstein makes points which are quite similar to the conclusions Poincaré came to. Rules are based on behavioral regularities. Regularities in behavior presuppose regularities in nature, which in turn presupposes solid bodies. See especially Steiner (2009). Surprisingly enough, Steiner does not compare Wittgenstein's views with Poincaré's.

her as our needs require. We offer to nature a choice of beds among which we choose the couch best suited to her stature.”²⁴

According to Poincaré (and late Wittgenstein), we begin with empirical regularities (hypotheses, laws) which are approximately true and we end up with principles (conventions, rules, axioms, disguised definitions) which are empirically irrefutable, since they are necessary conditions for empirical experience. That does not mean that principles are arbitrary. Again, let Poincaré speak:

“Are the laws of acceleration and of the composition of forces only arbitrary conventions? Conventions, yes; arbitrary, no. They would be so if we lost sight of the experiments which led the founders of the science to adopt them, and which, imperfect as they were, were sufficient to justify their adoption. It is well from time to time to let our attention dwell on the experimental origin of these conventions.”²⁵

To sum up, Poincaré draws conclusions that are quite opposed to theses of logical positivism or instrumentalism. According to Poincaré, languages are structures built upon bedrock of facts. It is a form of conventionalism, since facts do not determine theoretical structures that are built upon them. Theories are under-determined, yet, to repeat, they are not wholly independent on facts. Facts restrict the number of superstructures leaving only those which are admissible. Poincaré’s conventionalism is still a “philosophy of freedom”, but freedom does not imply arbitrariness. There is a partial epistemic justification for Poincaré’s principles.

There are some other differences between Poincaré’s conventionalism and instrumentalism. First, it is possible to perform an experiment which might be considered crucial. Even though experience alone cannot arbitrate the choice of a theory among competing ones, in the interior of the theory — once a theory is decided upon — crucial experiments are possible because of strict universality of theoretical principles, since, for any object, it is always possible to decide whether it is part of the extension. Second, the “strange double nature” of principles reveals that empirical and conventional elements can be merged in a single statement without the possibility to separate them each other. To put it differently, Poincaré blurs the distinction between analytic and synthetic. This has further consequences for the relation between experience and theories. Again, the Kantian dictum “thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind” will help to get a better grip on the idea. Although being a necessary condition for empirical knowledge, sensations are not enough for empirical knowledge. The empirical input must be conceptualized. As Polish

²⁴ Cited after Ben-Menahem (2006).

²⁵ Poincaré (1992, p. 133).

microbiologist, Ludwik Fleck, put it nicely: someone who looks does not see, if she does not know first.²⁶ She must know concepts, that is meanings of expressions employed for conceptualization of the experimental input. So far the second part of the Kantian dictum was explained. What about the first part of the dictum? Are thoughts without content empty? According to Poincaré and contrary to Instrumentalists, concepts are not “empty”, so there is no need to interpret them. Let’s take again a statement like (P). At first glance, it looks like a mere verbal stipulation or definition but actually it is not. It is a, to borrow Wittgenstein’s metaphor, a “petrified regularity”. According to Poincaré (and Wittgenstein), principles (or rules) are perceptual. Experience is not only theory-laden but theories are empirically saturated. This is another reason, probably the most important one, why we should come to the conclusion that Poincaré’s conventionalism is not an instrumentalism.

Bibliography

- Ben-Menahem, Y. (2006): *Conventionalism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson, D. (1997): “Seeing Through Language.” In *Thought and Language*, ed. J. Preston, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 15-29.
- Duhem, P. (1906): *Théorie physique. Son objet et sa structure*, Chevalier & Rivière, Paris.
- Fleck, L. (1947): “To Look, To See, To Know.” In *Cognition and Fact. Materials On Ludwik Fleck*, eds. R. S. Cohen & T. Schnelle. Kluwer, Dordrecht, 1986, pp. 129-151.
- Frege, G. & Hilbert, D. (1992): “Correspondance.” In *Logique et fondements mathématiques. Anthologie, (1850-1914)*, eds. F. Rivenc & P. de Rouilhan, Payot, Paris, 1992, pp. 215-235.
- Gergonne, J. D. (1818-9): “Variétés. Essai sur la théorie de la définition.” *Annales de Mathématiques pures et appliquées* 9: 1-35.
- Giedymin, J. (1982): *Science and Convention: Essays on Henri Poincaré’s Philosophy of Science and the Conventionalist Tradition*. Pergamon Press, New York.
- Glüer-Pagin, K. & Wikforss, Å. (2009): “The Normativity of Meaning and Content.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online] available from: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/meaning-normativity/>>
- Hempel, C. G. (1945): “On the Nature of Mathematical Truth.” *American Mathematical Monthly* 52: 543-556.

²⁶ See Fleck (1947).

- Ingarden, R. (1972): "O języku i jego roli w nauce." In *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, R. Ingarden, PWN, Warszawa, 1972, pp. 29-119.
- Kant, I. (1967): *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner Verlag, Hamburg.
- Le Roy, E. (1899): "Science et philosophie." *Révue de métaphysique et de morale* 7: 375-425.
- Le Roy, E. (1900): "Science et philosophie. Suite et fin." *Révue de métaphysique et de morale* 8: 25-75.
- Le Roy, E. (1901): "Un Positivisme nouveau." *Revue de métaphysique et de morale* 9: 138-53.
- Nagel, E. (1979): *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Hackett Publishing, Indianapolis & Cambridge.
- Poincaré, H. (1891): "Géometries non euclidiennes." *Révue générale des sciences pures et appliquées* 23: 769-74.
- Poincaré, H. (1992): *Science et hypothèse*. La Bohème, Rueil-Malmaison.
- Poincaré, H. (1905): *La valeur de la science*. Flammarion, Paris.
- Quine, W. V. O. (1936): "Truth by Convention." In *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997, pp. 77-106.
- Steiner, M. (2009): "Empirical Regularities in Wittgenstein's Philosophy of Mathematics." *Philosophy of Mathematics* 17: 1-34.
- Twardowski, K. (1912): "Action and Products. Comment on the Border Area of Psychology, Grammar and Logic." In *On Actions, Products and Other Topics in Philosophy*, eds. J. Brandl & J. Woleński, Rodopi, Amsterdam & Atlanta, 1999, pp. 103-132.

Pojem komplexity v díle Teilharda de Chardin¹

The Concept of Complexity in the Work of Teilhard de Chardin

Františka Jirousová

Ústav filosofie a religionistiky
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze
Nám. J. Palacha 2; 116 38, Praha 1
frantiska.j@centrum.cz

Abstrakt/Abstract

Záměrem textu je vyložit pojem komplexity v křesťanské evoluční teorii Teilharda de Chardin. V úvodu je nastíněna Teilhardova metoda pracující s hodnotovým aspektem a rozlišující tři kvality bytí (jednotu, různorodost a intenzitu vztahů), které v evoluci narůstají. Hlavní část článku tvoří pokus o nalezení kritéria komplexity různých celků a organismů na základě těchto tří kvalitativních aspektů. V závěru textu je načrtnuto hlavní teologické téma Teilhardovy teorie: Bohem stanoveným cílem evoluce založené na sebeorganizaci je umožnit kreativitu a svobodu na každé z evolučních rovin, a to v míře podle dosaženého stupně komplexity. Na úrovni noosféry dosahuje svoboda své plnosti a starost o pokračování evoluce, včetně nalezení vlastního jedinečného příspěvku do komplexních celků lidských společenství, se stává vlastním úkolem člověka jako spolupracovníka na tvoření světa.

The paper presents the concept of complexity in the Christian evolutionary theory of Teilhard de Chardin. First, the Teilhard's method is presented, dealing with values and distinguishing three qualities of being (unity, diversity and intensity of relationships) which increase in the evolution. Author then attempts to find criteria of complexity of different systems and living entities, based on the three mentioned qualities. Finally, the main theological topic of Teilhard's theory is sketched: Evolution is based on self-organization and its goal (determined by God) is to enable creativity and freedom at each evolutionary level according to the level of attained complexity. At the level of noosphere, freedom reaches its fullness; the concern of human being as a co-worker on creation of the world with advancing evolution becomes his main task, including the search for one's own unique contribution to the complexity of the human systems.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) byl jezuitský kněz, paleontolog a filozof. Z filozofického hlediska bylo jeho cílem vytvořit teorii, která by se zabývala postavením člověka v evolučním vesmíru a odpovídala na otázku po smyslu a cíli lidského jednání.

¹ Článek vznikl v rámci projektu „Opomíjené stránky v díle Teilharda de Chardin“ (č. 165515) realizovaném na Filozofické fakultě v Praze 2015 a podpořeném Grantovou agenturou UK.

Z hlediska křesťanského to znamená vytvořit křesťanskou teorii evoluce, tzn. propojit chápání dějin jako cesty k plnosti bytí v Bohu (*pléroma*) s evolučním pohledem na svět.

Pojem evoluce používá Teilhard pro vývoj všech forem bytí, které mají schopnost vytvářet komplexní systémy, tedy spojovat se nebo být spojovány do organizovaného celku na základě určitých vazeb. Evoluce se proto vztahuje na celé dějiny vesmíru od vzniku prvních galaxií, slunečních soustav a vytváření Země, zahrnuje dále dějiny celé biosféry a v současnosti se odehrává ve vývoji lidských společností. Pojem evoluce může být v Teilhardově teorii vztažen také na vývoj individua.

K Teilhardovu dílu existuje velké množství komentářů. Všechny se shodují na tom, že hlavním termínem teorie je komplexita (*complexité*), o které Teilhard tvrdí, že v průběhu evoluce narůstá nebo by od roviny člověka, tzv. noosféry, alespoň narůstala *měla*, protože jde o vlastní lidský úkol. O to pozoruhodnější je, že téměř žádný z komentářů se nepokouší tento termín jakkoli blíže vyložit. Jedno z mála bližších vymezení, ve své stručnosti poměrně výstižné, ale málo vysvětlující, lze nalézt v D'Quinceho pojednání, kde charakterizuje teilhardovské pojetí takto:

„Látka vesmíru projevuje vnitřní organizační sílu, která má tendenci seskupovat částice, ze kterých se skládá, aby z nich takto formovala stále více rozrůzněné a stále více sjednocené celky.“²

Vymezení obsahuje tři podstatné znaky komplexních systémů: (1) Vznikají samouspořádáním neboli samoorganizací (zde jako *pouvoir interne*) a jsou to celky (2) diferencované a zároveň (3) propojené. V tomto článku se zaměřím výlučně na podrobný výklad samotného termínu komplexita s ohledem na tři výše zmíněné znaky. K tomu nejdříve nastíním obecné pojmové schéma Teilhardovy teorie. Takto objasněné pojmy pak budou použity ve druhé a třetí části při vymezení základních znaků komplexních systémů jak co do obecného typu, tak i z hlediska individuí. Poslední část bude věnována souvislosti komplexity a samoorganizace v teologickém kontextu Teilhardovy teorie. Cílem článku je ukázat, že Teilhardův termín „komplexita“ může být zajímavý i pro současnou filozofii a debaty týkající se vývoje lidského společenství.

Co se týká Teilhardovy metody, jež je velmi často kritizována jako amatérské směřování pojmů, uvedu zde jen stručnou poznámku.³ Teilhardova metoda je blíže příbuzná přístupu např. obecné teorie systémů nebo holismu. Základem těchto přístupů ke skutečnosti je přesvědčení, že svět vykazuje určitou jednotu, není roztržen do několika nijak se neovlivňujících oblastí, protože na každé rovině lze nalézt něco, co je společné rovinám všem a co lze také pojmově zachytit. Tímto sjednocujícím fenoménem jsou vztahy: „Společné tematické jádro vztahů se zdá být přítomné na každé

² D'Quince (1970, s. 53). Pokud odkazují na francouzský originál, je překlad vlastní.

³ Z novějších textů srovnej Salmon (2010, s. 175–186).

úrovni.“⁴ Právě zaměření na vztahy mezi různými částmi celků nebo různými celky navzájem a jejich teoretický popis je to, co určuje hlavní znak Teilhardova myšlení.

Teilhardova teorie hledá zákony, které působí na všech rovinách evoluce. Jeden z interpretů vykládajících metodu této teorie uvádí, že Teilhard hledá

„zákony“ evolučního růstu, které mohou být „viděny“ jako platné při vývoji lidských společenství, života rostlin i zvířat, a rovněž v oblasti atomární a subatomární hmoty“.⁵

To v žádném případě neznamena, že neexistují speciální zákony, které popisují pravidelné vztahy mezi příčinou a účinkem např. pouze v biosféře nebo oblasti fyziky, a kterými proto nelze vysvětlovat děje na jiných rovinách, podobně jako nelze přenášet mnohé speciální pojmy napříč různými rovinami popisu.

Univerzální pojmy celé teorie musejí mít ovšem stejné významové jádro, ať se vztahují k popisu interakce molekul, nebo chování skupiny lidí, nakolik jde právě o *obecné* ontologické pojmy. Pro tento typ pojmů si Teilhard s oblibou vybírá zavedené termíny z přírodních věd s již ustáleným významem (jako např. energie), přičemž je ale rozčlení do několika typů pro každou rovinu evoluce, nicméně se společným významovým jádrem, což naráží na nepochopení zástupců vědních oblastí, jejichž pojmy Teilhard takto „zneužil“. Nebo naopak použije pojem filozofický (vědomí) či teologický (duše) k vyjádření podstaty nějakého jevu na rovině fyzikální či biologické, což vyvolává podobné reakce.

Teilhardovy pojmy tedy nejsou analogie ani metafory, jsou to speciální pojmy „šité na míru“ jeho teorii. Ta je založena na hypotéze (v Teilhardově díle mnohokrát deklarované včetně výkladu samotného pojetí vědecké hypotézy jako „nejvyššího duchovního činu, díky němuž prach zkušenosti nabývá tvar“⁶), že bytí má určité kvalitativní stupně. Evoluce je podle Teilharda proces nedokončený a bytí není z toho důvodu rozvinuto do své plnosti. Hlubina, kvalita, intenzita či „objem“ bytí, lze-li to tak říci, se v evoluci prohlubuje nebo by se alespoň prohlubovat měla, protože tento proces není minimálně od lidské roviny automatický. Je to právě myšlenka stupňů a kvalit bytí, kterou se Teilhardova filozofie vylučuje z teorií, jež byly od vzniku novověké přírodovědy uznávány za vědecké. V nich nelze o žádných stupních bytí uvažovat, a z toho důvodu také klasická přírodověda (např. neodarwinismus) popírá, že v evoluci cokoli „narůstá“, včetně komplexity.

⁴ Berrien (1968, s. 6).

⁵ O'Connell (1982, s. 83).

⁶ Teilhard (1957, s. 289).

V tomto článku se pokusím Teilhardovo zacházení s pojmy a některé aspekty nauky o nedokončeném bytí ukázat právě (a nutně jen částečně) na jeho pojmu komplexity, který je také hlavním ze sady všech univerzálních pojmů jeho teorie.

Obecné schéma

Celek své evoluční nauky nazval Teilhard teorií tvořivého sjednocení (*union creatrice*) a tvoření definuje takto: „Tvořit znamená sjednocovat.“⁷ Tato definice se vztahuje také na tvoření božské: „Tvořit v režimu konvergentní kosmogeneze znamená pro Boha sjednocovat.“⁸ Tvůrčím principem evoluce je duše (*âme*). V některých textech se Teilhard tomuto pojmu vyhýbá a používá jako synonymum termín „duch“ (*esprit*). To souvisí se zákazem publikace teologických a filozofických pojednání uvaleným na Teilharda jeho nadřízenými⁹, což se výrazně odrazilo také v terminologii jeho esejů. Na základě Teilhardových dopisů¹⁰ lze dokázat, že kvůli (marné) naději na publikaci deklaroval některé spisy jako vědecká pojednání a podobným termínům se v nich vyhýbal, naproti tomu v textech před rokem 1925, kdy začala cenzura jeho díla, a později v „soukromých“ (tajných a cyklostylovaných) textech teologických užívá pojem běžně.

Ducha vymezuje Teilhard jako „schopnost syntézy a organizace“.¹¹ Totéž platí i pro aktivitu duše (v textu budu nadále používat pouze tento termín), která umožňuje existenci nejrůznějších vazeb a relací mezi různými druhy evolučních celků i uvnitř nich. Spojení obecně znamená vztah, ve kterém dvě či více duší mezi sebou sdílí nebo vyměňují určité zdroje – energii, informaci nebo hmotu. Podstatou aktivity duše je shromažďování mnohosti nejrůznějšího typu kolem společného středu. Tuto aktivitu nazývá Teilhard centrování¹² nebo jen sjednocování či syntéza.

„Pro části seskupené duší v jednom těle (a tím pozvednuté k vyššímu stupni bytí) ,být více znamená být více sjednocen s mnohými‘. Pro samotnou duši, princip jednoty, ,být více znamená více sjednocovat mnohé‘.“¹³

⁷ Teilhard (1973, s. 211).

⁸ Teilhard (1963, s. 271).

⁹ Hlavním důvodem represí (včetně zákazu vyučování v Paříži) byla Teilhardova snaha revidovat křesťanské pojetí tzv. dědičného hříchu v rámci evolučního pohledu na vesmír. K tomu srovnej cit. dílo R. D’Ouinca a článek D. W. Viney (2010): „Teilhard: Le philosophie malgré l’église“ [anglicky].

¹⁰ Téma je podrobně (včetně ukávek z dopisů) vyloženo v připravované dizertační práci autorky.

¹¹ Teilhard (1990, s. 216).

¹² „Centrologie“ je také název Teilhardova hlavního systematického eseje (Teilhard 1963, s. 104–134).

¹³ Teilhard (1965b, s. 73).

Teilhard často mluví o organizaci mnohosti, v čem ale konkrétně spočívá organizační činnost duše, už blíže nevysvětluje. Navrhuji chápat ji především jako vytváření forem a struktur v nejširším smyslu slova. Každý typ mnohosti organizovaný kolem společného centra potřebuje formu, která zajišťuje *jednotu* částí v celku, tedy spojení pomocí vztahů při společném sdílení různých zdrojů. Formu lze vymezit jako soubor pravidel. Za pravidlo zde budu považovat v nejširším smyslu slova cokoli, co vytváří prostor pro sdílení a v tomto prostoru usměrňuje způsob sdílení zdrojů mezi různými částmi jednoho celku nebo mezi různými celky navzájem. Primárním účelem pravidel a forem je v Teilhardově teorii umožňovat různé typy aktivit a jasně vymezených vztahů, nikoli omezovat. V závěru bude vše upřesněno při úvaze o samouspořádání.

Podobně jako každá organizační sjednocující činnost potřebuje nějaké ohnisko, centrum, odkud aktivita formování vychází, tak také každá duše musí mít nějaké ohnisko své aktivity. Toto ohnisko, které Teilhard nazývá vědomí, může nabývat různých podob, z nichž lidské sebevědomí je dosud jeho nejvyšší formou, ale v žádném případě jedinou.

Teilhard nazývá činnost vědomí syntézou. Základní syntetickou funkci všech typů vědomí budu interpretovat jako schopnost zajišťovat jednotu celku tím, že vztahuje sjednocovanou mnohost ke společnému centru (ohnisku) a to tak, že všem spojeným různým částem zprostředkovává něco, co je zároveň a jako totéž přítomno v každé různé části sjednocovaného systému. Jestliže duše v základě pracuje pomocí nějakého vlnění, jak lze Teilhardovo pojetí interpretovat (používá spíše slovo vibrace¹⁴), tak tím, že tatáž vibrace rozechvívá s určitou intenzitou různé části celku, zajišťuje jednoduchou prostorovou i časovou informaci a pravidla, na základě kterých se spojená mnohost může orientovat směrem k centru.

Obecně lze tedy formující aktivitu duše chápat jako synchronizaci mnohosti za pomoci dvou hlavních typů činnosti: Za prvé sdělování společné formy všem částem, za druhé sdělování zprávy o společném ohnisku (vědomí) sjednocovaného celku. Obojí typ aktivity nabývá různých podob podle stupně komplexity systému, ale v jeho základu leží vždy totéž: strukturace času a prostoru, kterou lze explikovat pomocí pravidel, a sdělování společného ohniska všem sjednocovaným částem. Teilhardovo dílo poskytuje možnost, jak blíže uvažovat o podobách nereflektivních vědomí, různých typů center (duší) a různých způsobů organizace pomocí různých typů vlnění či vibrace, ale to by překračovalo rámec této studie.¹⁵

Hlavním zákonem Teilhardovy teorie je Zákon diferencující jednoty, podle kterého je to právě určité sjednocení, vztah, díky kterému se prohlubuje odlišnost v

¹⁴ Srovnej Teilhard (1973).

¹⁵ Téma je vyloženo v několika kapitolách připravované dizertace autorky.

evolučním procesu zúčastněných prvků, a tím také stupeň jejich bytí, protože hlavní kvalitou evoluce je pro Teilharda různorodost.

„Univerzum se projevuje jako neustálý proces diferenciaci („personalizace“), – tato diferenciaci elementů je spjata s jejich postupným sjednocováním („jednota diferencuje“).“¹⁶

Zákon tedy tvrdí přímou úměru mezi stupněm spojení, syntézy, a mírou diferenciaci spojených částí. Tento zákon se podle Teilharda projevuje na všech evolučních rovinách a obecně odpovídá na otázku, jak vznikají různé typy bytí. Podrobným rozepsáním evolučních fází by bylo možné ukázat jeho procesní stránku, ve které se střídají fáze divergence (rozdružování), konvergence (spojování) a emergence (vynoření se nového), vždy je to však nějaký typ vztahu – spojení, lišící se podle konkrétní fáze, který leží v základu utváření různorodosti. (Takový výklad nabízí Teilhard v knihách *Vesmír a lidstvo* a *Místo člověka v přírodě*.)

Zákon diferencující jednoty říká, že když se tytéž části spojí do různě velkých celků, vlastnosti takto vzniklých celků se budou lišit a zároveň se mohou výrazně proměnit vlastnosti takto spojených částí. Obecně lze říci, že je to struktura, forma a organizace vazeb, tedy syntetická činnost duše, která je příčinou diferenciaci. Zákon ale v žádném případě netvrdí, že jakékoli spojení diferencuje. Když naházíme na hromadu stejné prvky, nezačnou se automaticky spojovat a diferencovat. Podmínkou rozrůznění je právě společná forma celku a společné sdílení různých zdrojů. Kromě toho vzniká v evoluci mnoho typů vztahů a forem, které své části spíše omezují, zesteňují to, co bylo předtím různé, nebo dokonce své prvky ničí. K této otázce, která přímo souvisí se zkoumáním kritéria komplexity, se vrátím až v závěru.

Formující činností se aktivita duše nevyčerpává, spíše je pouze prostředkem k určitému cíli. V Teilhardově díle je duše především principem nesmrtnosti, což znamená, že díky své schopnosti organizace utváří v každém komplexním systému jakési nesmrtelné jádro, které se po smrti „vyloupne“ a zapojí pod vliv nejvyšší centrující duše vesmíru – Krista, v křesťanství druhé božské osoby, nazývaném v Teilhardově díle různými způsoby, např. „forma světa“, *Forma mundi*, „centrum všech center“¹⁷, nejčastěji však bod Omega¹⁸. Utváření nesmrtelného jádra duše pod jeho vlivem je ovšem rozsáhlé téma, které zde budu vykládat pouze nepřímo v souvislosti se samoorganizací komplexních systémů.

Ve svém základu vyjadřuje zákon diferenciaci spojením myšlenku, že rozvoj kvalit a stupňů bytí probíhá od nesjednocené mnohosti nesmírného počtu téměř

¹⁶ Teilhard (1988, s. 112).

¹⁷ Teilhard (1965, s. 392) a Teilhard (1962, s. 86).

¹⁸ Teilhard (1965b, s. 82–84).

totožných částic, případně částic několika základních typů, ke stále menšímu počtu propojených komplexních systémů, jejichž části se od sebe navzájem stále více odlišují. Zároveň s jejich diferenciací narůstá automaticky také síla jejich vědomí a vnitřní psychická stránka. Celý tento proces postupného formování a diferenciaci spojené s prohlubováním psychiky se nazývá zkomplexňování neboli konvergentní kosmogenezé.

Stav maximální diverzity (různorodosti) a zároveň propojenosti (jednoty) všech systémů je podle Teilharda také znakem konečného žádoucího stavu evoluce a pojmenováním pro maximální stupeň komplexity. Také pro tento stav dokončeného vývoje používá Teilhard termín bod Omega, označující tentokrát okamžik v čase, kdy se dokončené stvoření ve své maximální diverzitě a propojenosti plně sjednotí se svým stvořitelem pod společnou formou v jednom harmonickém systému. Hlavní úlohu v tomto procesu přisuzuje Teilhard postupně se rozvíjejícímu vědomí a jeho formující aktivitě.

„Protože časoprostor obsahuje a rodí vědomí, musí mít nutně konvergentní povahu. Proto se jeho nesmírné rozlohy, sledovány správným směrem, musí někde vpředu soustřeďovat do jednoho bodu – bodu Omega – který je spojuje a integruje v sobě.“¹⁹

Dokončit evoluci je podle Teilhardovy teorie úkolem člověka, přičemž nejdůležitějším problémem je právě pochopení organizační činnosti, významu forem a pravidel pro sjednocování. Aby bylo možné zjistit, zda se organizační činnost daří či nedaří, je nutné mít nějaké kritérium, podle kterého by bylo možné posoudit, zda komplexita určitého celku narůstá a zda tedy evoluce postupuje správným směrem. Cílem tohoto článku je pokusit se takové kritérium nabídnout.

Obecné kritérium komplexity z hlediska jednoty

V informační teorii a příbuzných vědních oblastech se dnes používá definice, kterou lze formulovat například takto: „Komplexita objektu je velikost nejmenšího počítačového programu potřebného k jeho generování.“²⁰ Jediný článek na téma Teilhardova pojetí komplexity se pokouší jeho pojem přiřadit k tomu z informatiky a navrhuje, aby za kritérium komplexnosti byla vzata složitost DNA, která je prý v případě člověka nejvyšší.²¹ Také jednoduchá webová definice vymezuje komplexitu jako „míru složitosti“ nějakého systému.

Se ztotožněním komplexity a složitosti lze ale těžko souhlasit. V Teilhardově teorii je nejprve jisté, že komplexita neznamena složitost ve smyslu komplikovanosti

¹⁹ Teilhard (1990, s. 216).

²⁰ Gleick (2011, s. 337).

²¹ Walter (1969, s. 136–148).

systému s neschůdnou komunikací. Komplexita je především něco, co by mělo v průběhu vývoje narůstat, aby evoluce mohla pokračovat, a to složitost v tomto smyslu rozhodně není. Ohledně DNA je problém už v tom, že genetickou informaci mají pouze biologické systémy, které tvoří v množině komplexních systémů – kam patří např. také jazyky, umělecká díla nebo instituce – jen zlomek. DNA se zdá být spíše zápisem některých „pravidel stavby“ komplexního systému, který musí být interpretován nadřazenou jednotkou, tedy duší. Z délky zápisu pravidel lze velmi těžko usuzovat na kvalitu stavby, která se podle něj vytvoří, podobně jako délka knihy nic neříká o její komplexitě, ani složitost zákonů nevypovídá o kvalitě vztahů ve státě apod.

V Teilhardově pojetí se komplexita týká především *kvality* vztahů v systému. Pro návrh měřítka této kvality zkusím využít tři aspekty činnosti duše neboli tři kvalitativní aspekty bytí. Zatím z nich byly zmíněny pouze dva: zaměření na jednotu a na diferenciaci zároveň. Třetím je intenzita vztahů.

Ve světě se podle Teilharda vyskytuje několik různých typů spojení částí do nějakého celku, ne všechny ale můžeme nazývat komplexním systémem, protože některé celky, ačkoli jsou složeny z částí a mají určitý objem a hmotnost, jsou pouze agregáty. Teilhard vymezuje agregát jako „prosté shlukování, to jest jakékoli nahromadění neuspořádaných částí“.²² Základním znakem k rozpoznání neuspořádaného agregátu je chybějící vzájemná provázanost (uspořádanost, organizace) částí a z toho plynoucí pravděpodobnost, že libovolný prvek nalezneme na libovolném místě.

Teilhard používá jako synonymum komplexity často „navíjení“ (*enroulement*), což je příbuzné etymologii tohoto termínu. Latinské *complexio* znamená „spojení“, „objetí“, *complexus* lze přeložit jako „sepětí“ a etymologicky pochází od *com-plector*, „se-tkat“, „s-plést“.²³ Komplexitu je nejjednodušším způsobem možné vymezení jako sdružení „dvou nebo více komponent, které jsou spojeny takovým způsobem, že je těžké je oddělit.“²⁴ To neznámá, že by byly těžko oddělitelné mechanickým způsobem nebo by jejich vazby byly nějak zvlášť pevné, ale že po rozdělení ztrácejí svoji funkci. V Teilhardově terminologii ztrácejí ty diferencující vlastnosti, které byly umožněny právě spojením na základě zákona diferencující jednoty.

Komplexní systém označuje celek, jehož vlastnosti jsou jednak závislé na částech, ze kterých se skládá, a který zároveň vlastnosti svých částí určitým způsobem ovlivňuje, což se v Teilhardově teorii vztahuje k působení formy a jejímu diferencujícímu účinku. Existuje tedy dvojí závislost typická pro komplexní systém: Vlastnosti celku nelze

²² Teilhard (1993, s. 15).

²³ Za etymologické postřehy děkuji jednomu z anonymních recenzentů (stejně jako za všechna další laskavá vylepšení článku).

²⁴ Srovnej Heylighen (1996).

zjistit jeho rozložením na části, což se vyjadřuje známou holistickou zásadou: Celek je více než suma jeho částí. Zároveň také platí, že funkce a vlastnosti části se mohou plně projevit pouze v určitém celku, se kterým je část spojena.

Pro ilustraci lze najít nesčetné množství příkladů. Oddělením některého orgánu z lidského těla ztrácí tento svoji funkci a pochopitelně je ovlivněna či zaniká i funkce zbylých částí, pokud není možné ztracený orgán nahradit. Rozdělením molekuly vody na vodík a kyslík zanikají chemické vlastnosti typické pro vodu a vznikají dva nové prvky s vlastnostmi chemicky odlišnými. Komplexní systém tvoří také Země a Slunce. Život na Zemi je závislý na slunečním záření a se zánikem Slunce nutně zanikne také veškerý pozemský život.

Spoustu obdobných příkladů lze nalézt i na rovině lidských společenství, které nemají charakter náhodného uskupení. Rozbitím funkční rodiny se mění povaha a role členů, kteří ji dosud tvořili, a zaniká nebo se podstatně mění vlastnost „plnit funkci rodiny“, která náleží celku, nikoli jeho částem. Proto nelze například náhodně sročený dav lidí nazvat komplexním systémem, protože zde neexistují žádné pevné vazby, které by ovlivňovaly vlastnosti jednotlivých členů, a po rozdělení takové neprovázané skupiny se také nezmění jejich vlastnosti. Ve skutečném komplexním systému může naopak za určitých okolností i nepatrná změna v jedné části mít značný vliv na celý systém.

Pokud bychom měli zvolit nějaké základní kritérium komplexního celku z hlediska jeho jednoty, byla by to právě schopnost jednat jako *jeden* celek, tedy sjednocený systém, která agregátu chybí. V případě člověka zajišťuje tuto schopnost vůle, která zaměřuje celek organismu k určitému cíli, přičemž jeho realizace je závislá na tom, zda všechny části vhodně spolupracují. Případy, kdy se člověk nemůže rozhodnout a je tím doslova tělesně paralyzován, poukazují právě na to, že člověk je komplexním celkem, ve kterém se složky musí na směru, který předepisuje vůle, určitým způsobem „dohodnout“ a dát se do pohybu všechny najednou. Na úrovni biosféry by se patrně také dala najít analogie vůle, například v podobě instinktu, který aktivuje organismus jako celek. Také na rovině geosféry můžeme usuzovat, že například krystal, který se kutálí z kopce, bude komplexním systémem, kdežto zvětralá, rozdrobená hornina už ne. Hranice komplexního celku končí tam, kde končí tato vzájemná závislost složek neboli jejich „centrovanost jednání“.²⁵ V případě lidských skupin nebo institucí posuzujeme jejich jednotu právě podle schopnosti domluvit se na společném cíli a také ho jednotně, tedy bez vnitřních rozběrů následovat, a to s využitím všech energetických zdrojů, které má skupina k dispozici. To je v případě systémů „složitéch“ ve smyslu komplikovanosti vztahů téměř nemožné nebo alespoň značně ztížené.

²⁵ O'Manique (1969, s. 30).

Hlavním znakem, který odlišuje agregát a komplexní systém, je tedy přítomnost určitých stálých vazeb mezi *všemi* částmi komplexního celku, které jsou umožněny společnou sjednocující formou. Vazby musí být centrované, což znamená, že každá část musí být pomocí nějaké vazby v kontaktu jak s centrem, tak se všemi ostatními částmi. Díky propracované komunikační síti může být částem sdělován nejen samotný cíl celku, ale i různé informace a jiné zdroje k jeho následování. Což ale neznamená, že zde existují spoje vedoucí od každé části ke každé jiné části, což by bylo z hlediska komunikace patrně velmi neefektivní.²⁶ Efektivita znamená, že informace či něco, co se dynamickými vazbami přenáší, je přeneseno v co nejkratším čase a za užití co nejmenšího množství energie. Mezi centrem a částmi musí také fungovat dobrá zpětná vazba, tzn. že centrum musí mít zprávu o tom, co se stalo s informacemi či jinými zdroji, které byly k částem vyslány, jak byly využity ke společnému cíli.

Ve vztahu ke sjednocující činnosti duše lze říci, že komplexnější je ten systém, který je schopen sjednotit *více* mnohosti takovým způsobem, že všechny části jsou schopny jednat jako jeden celek. Ačkoli je takové měřítko pouze kvalitativní, protože nelze exaktně měřit a vyjádřit nějakým číslem, lze na jeho základě nicméně rozhodnout, zda je nějaký systém komplexní nebo ne, a do jisté míry také porovnávat stupeň komplexity u stejných typů systémů. V případě lidských skupin stejného typu lze např. stanovit, že více komplexní je ta, která dokáže děle a efektivněji (tedy se zapojením všech svých členů a zdrojů) následovat stanovený cíl, případně ho dokonce operativně změnit, vyžádají-li si to okolnosti. Flexibilita ve smyslu stanovování nových cílů, když se staré ukážou neprosaditelné, a především rychlé organizace všech složek systému k následování cíle nového, by patřila k tomuto kritériu.

Obecné kritérium komplexity z hlediska mnohosti

Z některých Teilhardových výroků by se mohlo zdát, že kritérium komplexity – co se týká posouzení kvality celku z hlediska mnohosti, kterou obsahuje – lze nalézt jednoduše v počtu částí, které určitý systém zahrnuje. Tento počet narůstá od jednoduchých atomů ke složitým přes jednodušší anorganické molekuly ke složitějším organickým a v živočišné říši od jednobuněčných k mnohobuněčným organismům. V případě atomů by tak narůstající komplexita mohla být vyjádřena Mendělejevovou tabulkou prvků. Aplikováno na živé bytosti se ale toto kritérium stává velmi nešikovné, protože počet částí například v organických systémech dosahuje astronomických rozměrů.

Kritérium kvality mnohosti bude tedy vhodné hledat spíše v různosti, variabilitě částí spojených do jednoho celku, jak to také napovídá zákon diferencující jednoty. V textu *Místo člověka v přírodě* uvádí Teilhard dva hlavní typy komplexních systémů,

²⁶ Srovnej Johnson (2009).

krystalické struktury a korpuskule, z nichž ty první jsou charakterizovány prostým opakováním určitého motivu a patří sem především různé typy systémů geosféry jako horniny a minerály.²⁷

Prvky evolučně pokročilého komplexního systému, korpuskule, musí být naproti tomu v nějakém ohledu různé, jinak se nejedná o pravou komplexitu, *la combinaison*, jak také Teilhard říká. Tento princip se nazývá porušení symetrie a organické komplexní systémy se jím liší od krystalických struktur. Podle současných poznatků

„může být komplexita charakterizována nedostatkem symetrie nebo ‚porušením symetrie‘, faktem, že žádná část nebo aspekt komplexní entity nemůže poskytnout dostatečnou informaci, aby bylo možné skutečně nebo statisticky předpovědět vlastnosti ostatních částí.“²⁸

To je parafráze holistické zásady o nemožnosti přecházet plynule z nižší úrovně organizace na vyšší, aniž by se muselo projít také změnou pravidel organizace. To znamená, že v universu existují různé typy organizačních úrovní a různé typy prolínajících se struktur. Ze zkoumání pravidel např. na úrovni atomů nelze odvodit, jaká pravidla fungují na úrovni buněk. Ze zkoumání forem organizace buněk zase nelze předpovídat nic konkrétního o formách uspořádání společnosti. Řečeno z hlediska duší: Méně komplexní duše, která je součástí nějakého širšího celku, nemůže na základě svých pravidel odvodit pravidla organizace tohoto nadřazeného celku. Této vlastnosti by se mohlo říkat horizontální rozrůznění. Co se nicméně dá obecně tvrdit je to, že na *každé* úrovni organizace se vyskytuje určitá duše podmiňující strukturu a vztahy sdílení v celku, který jí náleží, a podle Teilharda tam také platí určité zákony, kterým říká obecné evoluční zákony a které vyjadřují pravidla společná všem organizačním úrovním. To je např. právě zákon diferenciací spojením.

V krystalických formách se sice jednotlivé atomy diferencují spojením na základě pravidel krystalové mřížky, přinejmenším co se týká jejich různé polohy v geometrii krystalu, nicméně lze předvídat, že na jiných místech krystalu budou stejné atomy a jejich polohu lze patrně identifikovat na základě určitého vzorce, tedy pravidel organizace krystalu. V živých organismech, jako ve všech vyšších formách komplexity, je diferenciací mnohem hlubší a ze znalosti jednoho specializovaného orgánu proto nelze předpovědět, jaké další orgány se v organismu ještě nacházejí ani kde jsou umístěny.

Na úrovni noosféry nabývá tato asymetrie nejrůznějších podob. Například ze znalosti chování lidí v jedné rodině, instituci, státu, nelze odvodit chování v dalších rodinách, institucích a státech. Obecně platí, že čím komplexnější systém, tím více

²⁷ Teilhard (1993, s. 15).

²⁸ Heylighen (1996). K tomu srovnej např. Havel (1995).

horizontálních i vertikálních úrovní a tím více porušení symetrie. Názorně to bývá vidět na formách organizace velkých institucí s mnoha podsložkami, jako je např. univerzita. Většinou jsou nějak symetrické (rozdělené na fakulty, katedry atd.), ale v tak velkých komplexech se zároveň vyskytuje množství výjimek, zvláštních pracovišť, oddělení nebo funkcí, jejichž existenci nelze odvodit z celkového organizačního schématu.

Druhou podstatnou složkou vymezení komplexního systému je tedy větší počet *různých* částí v systému zahrnutých, přičemž čím větší stupeň komplexity, tím častěji se objevuje tzv. porušení symetrie, které znemožňuje najít vzorec opakování různých částí v celku. Komplexnější je proto ten systém, který díky své formě dokáže sjednotit více částí tak, aby jim umožnil se díky tomuto sjednocení co nejvíce rozrůznit při stálém sdílení společné formy a následování společného cíle.

Obecné kritérium komplexity z hlediska intenzity vztahů

Při hledání kritéria komplexity z hlediska intenzity či kvality vztahů je možné zkoumat složitý problém nejprve na jednodušším modelu. Vezměme si tedy již zmíněnou Mendělejevovu tabulku prvků. Je uran skutečně komplexnější než vodík? V kontextu Teilhardovy teorie nikoliv. Především všechny atomy mají typově tytéž „části“, nebo raději funkce či oblasti, protože představa jakýchsi oddělených částic neodpovídá skutečnosti. Těmito „funkcemi“ atomu jsou proton, neutron a elektron. V každém atomu se nacházejí pouze tyto funkce co do typu. Uran má o 91 elektronů a o 91 protonů více než vodík, ale všechny tyto elektrony a protony jsou stejného typu, je jich pouze větší počet, tedy kvantita částí jednotlivých prvků se liší, kvalitativně se části prvků neliší.

Z hlediska kvality mnohosti, kterou zahrnují, jsou tedy všechny atomy na stejné úrovni, protože všechny obsahují tři různé části. Také hledisko jednoty při rozlišení komplexity nijak nepomůže. Umožní pouze konstatovat, že atomy jsou komplexní, protože drží pohromadě a projevují jako jeden celek nějaké vlastnosti, které po rozbití prvku mizí. Jiná situace ale nastává, podíváme-li se na typy vazeb, kterými se prvky mohou vázat do molekul, tedy pokusíme-li se kvalitu atomů rozlišit z hlediska jejich nadřazených systémů.

Z hlediska vazebných sil budou mezi nejvíce komplexní patřit prvky s nejvyšší „schopností“ vázat k sobě další atomy. Pokud jde o schopnost vazeb, zmiňuje Teilhard nejčastěji uhlík²⁹, který je součástí jakékoli organické sloučeniny, tedy má rozhodně nejvyšší schopnost vytvářet komplexní systémy. Dále jsou to kyslík, dusík, síra a fosfor, další součásti organických látek. A patří sem také vodík, z hlediska množství jeho částí nejjednodušší atom, ale z hlediska komplexity nesmírně „komunikativní“ prvek.

²⁹ Teilhard (1993, s. 22).

Nejméně komplexní ve skupině prvků jsou z hlediska vazebných možností samozřejmě inertní plyny (He, Ne, Ar, Kr, Xe, Rn), neschopné navázat jakoukoli relaci s jinými druhy atomů. To ovšem neznamená, že by tyto formy systémů byly v Teilhardově filozofii odsouzeny jako „slepé uličky“ evoluce nebo nějaké nižší formy bytí v pejorativním smyslu. Posuzovány z úrovně stejného typu komplexity, tedy atomů a molekul, jsou inertní plyny skutečně bezcenné. Z hlediska mladší a širší úrovně komplexity, například noosféry, jsou to nenahraditelné prvky, které umožňují člověku nescetné formy komunikace a realizaci různých speciálních vztahů. Například noční světelné efekty současných měst, které kromě toho, že umožňují mnoho typů komunikace, dávají městům či stavbám také určitou krásu, jsou možné díky neonu; helium jako náplň balonů má zásluhu na mnoha svátečních radostech člověka; radon našel použití v přístrojích na předpověď zemětřesení a také ve zdravotnictví, xenon je součástí UV lamp.

V oblasti živočišné říše nacházíme jedno význačné kritérium pro určení stupně komplexity, které lze také nějakým způsobem měřit, podobně jako lze určit počet částí v jednodušších systémech. Je jím, jak už bylo zmíněno, stupeň vývoje nervové soustavy a objem mozku, což je měřitelná veličina. Závislost stupně komplexity na vývoji nervové soustavy vykládá Teilhard průběžně ve *Vesmíru a lidstvu* a zmiňuje ho v mnoha dalších esejích³⁰. Směrem, který lze vysledovat v evoluci, by pak byl právě tento „trvalý tah živočišných forem směrem ke stále citlivějším a koncentrovanějším typům nervové soustavy“.³¹ V případě organismů biosféry je zjevné, že jejich schopnost vazeb narůstá v přímé úměře k rozvoji nervové soustavy a objemu mozku, tedy je alespoň na této úrovni kritériem kvantifikovatelným. Nicméně lze je užít pouze u organismů, které nervovou soustavu mají, a z hlediska filozofické systematizace není úplně vhodné, protože činí čtenáře závislého na informacích, které si může jen těžko ověřit.

V Teilhardových textech lze ale nalézt ještě další vymezení komplexity, které lze užít jako měřítko jejího stupně ve všech sférách evoluce, nikoli pouze v oblasti biosféry. Komplexita se může zvětšit výhradně nějakým typem spojení, vztahem s jinými celky, při kterém dochází ke sdílení určitých zdrojů. V Teilhardových textech lze najít dvě podobná vymezení komplexity³², která se v žádných komentářích kupodivu necitují, z nichž to v esejí *Vie et Planètes* z roku 1945 je přesnější, takže ho lze považovat za definici.

Podle tohoto vymezení komplexity neurčuje

³⁰ Např. Teilhard (1993, s. 36).

³¹ Teilhard (1959, s. 89).

³² Teilhard (1957, s. 313).

„pouze počet a různorodost elementů zahrnutých v každém [zkoumaném] případě, ale přinejmenším stejně tak počet a související různorodost vazebných spojení mezi těmito elementy.“³³

Teilhard toto vymezení už blíže nerozpracoval a v jiném eseji zase říká, že počet elementů a vztahů v biologických systémech je tak vysoký, že jej nelze nijak spočítat.³⁴ Nicméně nemusíme vůbec uvažovat o počtu konkrétních částí či počtu *konkrétních* vztahů, ale zaměřit se na jejich *typy*, které lze klasifikovat, a tedy i spočítat podle toho, co je jejich prostřednictvím možné sdílet a jakými prostředky takové sdílení probíhá.

Takto vymezené kritérium také odpovídá tomu, co Teilhard v jiných esejích nazývá šíře životního prostoru. Komplexnější systém disponuje větším počtem různých typů vazeb, kterými spojuje jednak své části, ale především se jimi vztahuje ke svému okolí – má tedy širší pole komunikačních aktivit, byť třeba pouze v možnosti, vazby nemusejí být nutně vždy aktivní. „Čím je něco v přírodě živější, tím to také rozšiřuje svůj životní prostor.“³⁵ Komplexnější systém má „širší pole aktivity.“³⁶ Nebo obdobně vyjádřeno ve vztahu k centrující činnosti duše: „Vyšší prvky se dají vždy poznat podle většího poloměru volby, který vychází z lépe vymezeného středu koordinace a vědomí.“³⁷

Z hlediska intenzity a kvality vazeb jsou relace komplexnějších systémů, ačkoli křehčí, tedy snadněji porušitelné než vazby např. atomů, v jistém ohledu mnohem silnější v tom smyslu, že dokážou sdílet či přenášet nesrovnatelně větší objem informací, hmoty či energií. Atom neumí přenést a sdílet molekulu, kdežto molekula atom ano. Čidla rostlin se nemohou rovnat vynikajícím smyslům zvířat. Zvíře může buď létat, plavat nebo chodit po zemi, člověk je schopen všech těchto aktivit. Co se týká množství typů vazeb, je člověk jako příslušník druhu *homo sapiens* jednoznačně dosud nejkompaktnějším systémem, a to z hlediska všech tří evolučních sfér, nejen biosféry. Variabilita komunikačních cest a objem sdílených zdrojů – kam patří nejen různé materiály a energie, ale v případě noosféry především informace včetně například uměleckých výtvorů – a z toho plynoucí schopnost vytvářet širší komplexní systémy v podobě nejrůznějších společenských seskupení, politických a kulturních organizací, mnohonásobně převyšuje objem komunikace v živočišné říši.

Námítka, že říše bakterií co do objemu komunikačních aktivit (např. výměna částí DNA) překonává noosféru, neobstojí, protože jde právě o to, co se sdílí, tedy o různost

³³ Teilhard (1959, s. 137).

³⁴ Teilhard (1993, s. 16).

³⁵ Teilhard (1993, s. 152).

³⁶ Teilhard (1959, s. 380) a Teilhard (1963, s. 210).

³⁷ Teilhard (1990, s. 142).

sdíleného, nikoli o kvantitu. Kromě toho je důležitá také schopnost působit změnu ve stávajících strukturách, což se týká nejen možnosti přetvářet okolní svět, která je u člověka jistě vyšší než u organismů nebo systémů geosféry, ale také o intenzitu působení vazebných sil. Síly formující noosféru, jimiž jsou podle Teilharda hlavně láska, víra nebo intelektuální činnost, mají schopnost zcela proměnit osobnost jedince nebo stávající společenské struktury, což je opět něco, čeho organismus není schopen (radikální změny zde probíhají pouze v rámci ustálených proměn druhu, např. kukla – motýl, a během velmi pomalé evoluce).

Specifičnost vazeb v noosféře je opět téma, které by vystačilo na monografii, zde proto zmíním jen jeden další podstatný znak vazeb vytvářených člověkem: jejich síla je závislá na využití vazeb ze starších evolučních sfér, které dokáže člověk pozměnit pro své účely. Elektrizace je upravená vazebná síla geosféry stejně jako všechny typy vlnění, kterými se přenášejí informace. Síla lásky je projev sexuálních sil zesílený a v možných podobách rozhojňený (např. o možnost čistě spirituální lásky) vyšším stupněm komplexity. Teilhard věnoval této vazebné síle včetně její návaznosti na předchozí evoluční roviny mnoho svých textů, nejdůležitější jsou shromážděny ve svazku s názvem *L'Energie Humaine* (1962).

Shrnutí: Aby bylo možné posoudit komplexitu systému co do jeho obecného typu, je třeba brát v úvahu všechna tři kritéria v jejich kombinaci. Za více komplexní nelze považovat celek, který je ve srovnání s nějakým jiným celkem sice schopen jednat jako jeden a následovat cíl, ale jeho prvky vykazují menší různorodost nebo v nich chybí princip porušení symetrie. Zároveň nelze celek složený z mnoha různých částí považovat za komplexní, pokud tyto části, byť hodně provázané, nejsou schopny společnou koordinovanou činností následovat jeden cíl. A současně nelze považovat za komplexní jednotný a zároveň různorodý celek, který je ale uzavřený vůči okolí, navenek nekomunikuje, je zakonzervovaný ve své neměnné struktuře, nic se svým okolím nesdílí a nepůsobí v něm žádné změny, jeho komplexita proto nemůže žádným způsobem narůstat.

Všechna tři kritéria dohromady měří schopnost centrování, která sestává právě ze současné přítomnosti všech tří kvalit bytí: Jednoty, mnohosti a šíře životního prostoru, tzn. intenzity vazeb. Pokud by se měla určit společná vlastnost, která označuje jejich kombinaci, byla by to patrně schopnost růstu. Více komplexní je ten celek, který má schopnost růstu vyšší. Správný růst znamená stále zohledňování všech *tří* kritérií, na což nelze najít žádný vzorec (tzn. determinovaný vztah mezi příčinou a účinkem); proto nelze růst zajistit zvnějšku uloženým programem. Pokud narůstá jen jedna z kvalit, může to brzy vést k rozpadu celého systému, jako např. při neustálém zahrnování rozmanitosti nevyváženým jednotou, tj. provázaností částí. A naopak narůstající provázanost může vést k potlačení různorodosti. Podobně příliš intenzivní vztahy

mohou velmi snadno zničit celek, v němž fungují. Těžko uchopitelný termín „růst“ by měl zohlednit právě nutnost neustálého balancování všech tří kvalit.

Kritérium komplexity v případě individua

Výše uvedené trojité kritérium je jen prvním z kroků k určení stupně komplexity a lze ho pro přibližné posouzení aplikovat především na celky skládajících se z částí téhož typu, například na různé druhy institucí, států, zájmových sdružení apod., tedy na určitou množinu ve srovnání s množinou jinou. Co se týká konkrétních instancí celku určitého typu, je toto kritérium příliš obecné, protože zatím nezohledňuje aspekt růstu z hlediska jedince. Zkusit najít kritérium pro posouzení komplexity z hlediska konkrétního individua, je v Teilhardově teorii o to důležitější, protože je to pouze lidská duše, jejíž komplexita může růst neomezeně. Je zřejmé, že kritérium použitelné pro individua musí opět zohlednit důraz na kvalitu vztahů, které tvoří základ Teilhardovy teorie, což je totéž jako „šíře životního prostoru“.

Hlavním problémem je, jak určit, co tato šíře vlastně znamená. Je totiž zjevné, že se nejedná o prostorový rozsah fyzické aktivity nebo množství různých činností, protože pak by se specializace musela považovat za něco méně komplexního než různorodost činností. Je ale mnoho lidí, kteří si vybírají činnost, jež je tak úzce specializovaná, že jim samým vůbec sféru aktivit nerozšiřuje, dokonce se ani nemusí týkat oblasti mezilidských vztahů. Vědec, který zkoumá vyhynulý druh nebo se velkou část života zabývá řešením jednoho matematického problému. Matka starající se o početnou rodinu, která celý život neopustila místo bydliště. Řemeslník vyrábějící každý den tentýž typ výrobku. Osaměle žijící mnich v klášterní cele. Mnoho lidí, kteří si svobodně zvolili své zaměstnání, může opakovat rutinně jednu činnost každý den a nepotřebují si nijak rozšiřovat životní prostor, např. co do rozsahu pohybu nebo množství různých činností.

Z hlavních tvrzení Teilhardovy teorie plyne, že předmětem posouzení šíře životního prostoru bude nakonec dosah a šíře organizační, syntetické schopnosti konkrétní duše. Podle Teilharda je podmínkou nárůstu komplexity a tím také úkolem každého, kdo se chce podílet na evoluci, „rozšířit se intelektuálně a emocionálně, až k dimenzím vesmíru“.³⁸ Souhrnně nazývá Teilhard tento aspekt „šíře vědomí“ (v podstatě totéž jako šíře duše), což rozhodně neznamená jen šíři intelektuálních zkušeností.

V Teilhardově teorii se nakonec z hlediska této šíře ukazuje jako nejdůležitější to, co je sdíleno, co koluje mezi různými systémy, je transformováno subsystémy a jako výstup může být užito systémy jinými. Jako východisko pro posouzení šíře duše a

³⁸ Teilhard (1965, s. 21).

vědomí si proto zvolíme určitou „starost o zdroje“. Mezi nejdůležitější zdroje pro utváření lidské společnosti řadí Teilhard to, co se dá sdílet pomocí hlavních typů vazeb na lidské rovině evoluce, jimiž jsou myšlení, víra – v Teilhardově teorii stále spojovaná s vědeckým výzkumem a službou ideálu – a láska, tedy nejrůznější emocionální zdroje, informace, ideje a ideály. Některé z těchto zdrojů lze sdílet i bez vnějšího materiálního nosiče, jako v případě lásky stačí blízkost dvou lidí spojených tímto vztahem a jejich duše se vzájemně organizují a rozšiřují např. prostřednictvím vášně. „Pravá láska existuje jen mezi dvojicí, jejíž vášeň vede oba, jednoho skrze druhého, k plnějšímu vlastnění jejich bytí.“³⁹ Význam lásky, víry, výzkumu a poznání pro pokračování evoluce jsou hlavní témata Teilhardovy etiky a zde je musím nechat stranou.⁴⁰

Šíři životního prostoru každého jedince můžeme nejprve posuzovat z hlediska toho, jaký zdroj dodává do celku, jehož je součástí, a jak široký okruh bytostí tento zdroj využívá. Přičemž vůbec není třeba, aby bytosti využívaly tentýž zdroj, v úvahu je třeba vzít právě celou transformační řadu. Transformace je další centrální pojem Teilhardovy teorie a označuje proměny toho, co je sdíleno v průběhu vznikání a existence všech možných relací. Konkrétní jedinec tvoří něco, co využívá dalších sto jedinců, každý z nich to transformuje v různé další typy vazeb, díla či zdroje, které zase využívá a na které reaguje okruh dalších jedinců, o kterých už původce zdroje nemá tušení. Tedy i v případě zdánlivě zcela drobných činností může být okruh, který je díky vazbám ovlivněn, velmi široký až nepřehlédnutelný. Okolí může ale značně ovlivňovat také pasivita, nekonání. „Zdrojem“, který v tomto případě sdílím svému okolí, jsou právě *změny* uspořádání okolí způsobené pasivitou, ke kterým by v případě aktivity nedošlo.

Určité „prázdnost“, které bývá často vnímáno po smrti člověka, ukazuje právě na tuto neviditelnou síť aktivit a pasivit, která náhle zmizí a tím se zpřetrhá to, co bylo dříve neviditelné, ale co tvořilo základ nějakého celku. V závažnějších případech se po takové události může rozpadnout forma celku. Když zemře matka velké rodiny, která třeba po celý život neopustila domácnost, ale svou činností zajišťovala emocionální, intelektuální a materiální zdroje pro všechny, může to mít zásadní vliv na role a vlastnosti členů dosavadní rodiny. Pokud odejde ředitel instituce, která zdánlivě fungovala samočinně, může vyjít najevo, že vlákno funkčních vztahů vytvořené jeho centrující činností bylo utkáno tak precizně, že je těžké ho nahradit, ačkoli se předtím zdálo neviditelné.

Také zdánlivě bezvýznamné aktivity, jako např. úsměv, poctivá řemeslná práce v detailu, pomoc nabídnutá neznámým člověkem, mohou mít zásadní místo v řetězu příčin a následků a mohou významně ovlivnit celou transformační síť zdrojů a vazeb.

³⁹ Teilhard (1962, s. 93).

⁴⁰ Tématem se zabývám podrobně v připravované dizertaci, stručněji např. in: Jirousová (2015).

Dosah zdánlivě banálních činností se tak v Teilhardově holistické teorii a etice, která používá pro ukázání významu jednotlivce pro celek právě příklady ze zdánlivě nejobyčejnějších lidských činností, jeví buď radostně závratný, nebo plný hrozivé zodpovědnosti, záleží na tom, jak se na věc díváme.⁴¹ Kdo nakonec ví, co bylo poslední kapkou teroristického činu nebo sebevraždy, nebo naopak inspirací vrcholné části symfonie? Třeba právě nějaká taková „drobnost“ jako nenávistné slovo či letmý úsměv milované osoby.

Je tedy zřejmé, že šíře životního prostoru a kvalita vztahů by měla být posuzována podle šíře této komunikační sítě, do které jednotlivý systém posílá zdroj, o který pečuje. A je jisté, že šíře chápaná v tomto smyslu může být také v případě úzké specializace velmi rozsáhlá.

Komplexita a samoorganizace

Otázkou je, jak do kritéria komplexity jedince zapojit ostatní dvě kvality: Jednotu a různorodost. Cestou k jejich zohlednění je uvažovat o možnosti růstu komplexity, který je podmínkou postupu evoluce. Pokud by nebyl zohledněn růst, mohla by za nejhodnotnější být považována například výrobní činnost nějaké továrny na předměty, které z hlediska Teilhardovy teorie nemají pro *rozšiřování* komplexity téměř žádný význam, byť mohou být důležité pro její udržování. O růstu komplexity je možné uvažovat nejvýhodněji v souvislosti s pojmem samouspořádání (*auto-arranger*), což je jeden z několika Teilhardových termínů pro kreativitu a svobodu v evoluci (další jsou např. *autocentrace*, *auto-centration*; *samokonvergence*, *auto-convergence* nebo *samořídící se*, *auto-dirigé*). Náčrtem výkladu významu tohoto pojmu by měl být alespoň stručně osvětlen také nepominutelný teologický kontext Teilhardovy teorie.

Jako samostatná disciplína s vlastním předmětem zkoumání byla věda o komplexitě (*complexity science*) či teorie komplexity uznána až v 80. letech hlavně zásluhou vědců kolem Santa Fe Institutu. Vzhledem k tomu, že Teilhard jako první použil termín komplexní systém ve stejném významu, jako ho užívá teorie komplexity, včetně jeho neodmyslitelného spojení s jevem samouspořádání (a to již ve 40. letech), je možné ho považovat za jednoho z důležitých iniciátorů této vědní oblasti, ačkoli je jeho dílo mezi současnými přírodovědci a teoretiky v tomto ohledu naprosto neznámé.

Také hlavní kontext, ve kterém Teilhard uvažuje o vytváření komplexních systémů, je stejný jako v teorii komplexity a je jím soutěž o omezené zdroje.

⁴¹ Srovnej Teilhard (1970).

„Podstatou většiny reálných příkladů komplexity je situace, ve které soubor objektů soutěží o nějaký druh omezeného zdroje – např. potravu, prostor, energii, moc nebo bohatství.“⁴²

Teilhardovými slovy: „Pouze pod tlakem (a v závislosti na narůstajícím tlaku) reaguje oživená hmota, aby přežila, tím, že se ultraorganizuje.“⁴³ Termín ultra-organizace označuje vznik nových typů vztahů a forem, které jsou podmínkou pokračující evoluce a ke kterým by nedošlo bez vnějších tlaků, nutnosti vynaložit určité společné úsilí pro získání zdrojů. Jednoduše řečeno: ke spojení s druhými člověka nejčastěji přinutí nějaká nouze a omezenost vlastních sil a možností.

Evoluce v Teilhardově pojetí postupuje právě díky kombinaci nedostatečných zdrojů a sil a touhy po vyšším stupni bytí, v posledku po dosažení jeho plnosti, která je imanentní každému evolučnímu prvku a žádá si „více moci a více jednat. Ale nakonec a především více jednat a více být“.⁴⁴ Tato vrozená tendence je co do své podstaty všude tatáž, neboť „vesmírná hmota je ožívována absolutním primátem bytí před nicotou“,⁴⁵ podle stupně komplexity systému se ale její působení proměňuje, v biosféře se projevuje jako instinkt přežití a na rovině noosféry ji Teilhard nazývá nejčastěji „chuť žít“. Právě zde tkví hodnotový aspekt vnořený do samotného středu Teilhardovy teorie, který přírodovědci považují za překročení vědeckých kompetencí, pro Teilharda je ale nutnou součástí metody zkoumání univerza, protože umožňuje uvažovat o stupních a kvalitách bytí.

Tato vrozená touha, kterou Teilhard nazývá také „energií evoluce“, se v základu projevuje jako touha po něčem, co není určitému prvku žádným způsobem známo, má pouze daný směr od nižšího stupně bytí k vyššímu, ale nemůže postupovat jinak než pokusným tápáním (*tâtonnement*). V situaci omezených či kvalitativně nedostatečných zdrojů není pro naplnění této touhy jiná možnost, než se spojit s ostatními a společně se starat jak o získávání, tak vytváření zdrojů nových, což za určitých podmínek vede automaticky k diferenciaci, případně vzniku nových typů bytí, a tím také k pokračování evoluce. Jaké jsou to podmínky, může být zodpovězeno právě úvahou o kritériu komplexity, tedy vhodném typu spojení mnohosti do jednoho celku.

Na rovině noosféry jsou projevem touhy „více být“ všechny typy lidské expanze: Touha po moci, bohatství, plození, vědomostech a výzkumu (to je Teilhardovo erbovní téma), uznání, lásce, vztahu s mocnější silou (náboženská touha) – všechny způsoby, kterými člověk může rozšířit svoji komplexitu. Příjemné na Teilhardově díle je, že

⁴² Johnson (2009, s. 4).

⁴³ Teilhard (1956, s. 219–220).

⁴⁴ Teilhard (1990, s. 208).

⁴⁵ Teilhard (1963, s. 243).

žádné z nich nekritizuje ani nepovažuje za zcela špatné ani příliš nezdůrazňuje jedny na úkor druhých, naopak ukazuje, že všechny typy lidských tužeb se vzájemně doplňují a mohou mít konstruktivní i destruktivní stránku podle toho, zda komplexitu rozšiřují nebo umenšují.

Jednoduše řečeno: Komplexita roste správným směrem, pokud sleduje obecný cíl evoluce a tím také její pokračování. Podmínkou pokračování evoluce lidského druhu je podle Teilharda sjednocení lidstva pod vedením společného ideálu, společného cíle. Aby byl tento cíl správný, musí být v souladu s obecným cílem celé evoluce, který je stvoření uložen Bohem. Obecným cílem evoluce je plnost bytí (*pléroma*). Tento cíl se u všech stvořených bytostí projevuje právě jako „slepá“ touha více být.

Pokud by ovšem bylo cílem pouze samotné *dosažení* plnosti bytí, mohl Bůh stvořit svět již hotový. Bůh ale podle Teilharda tvoří proto, aby umožnil tvořit. V tom spočívá božský dar bytí. Jinak řečeno: Boží svoboda se projevuje především tím, že umožňuje svobodu – samoorganizaci všech stvořených bytostí. To je hlavní myšlenka, která jako červená nit prochází všemi Teilhardovými texty, ale explicitně formulovaná je pouze na několika málo místech. Poprvé, jak už je pravidlem, v deníku z první světové války, a to v podobě hesla: „Bůh tvoří věci tak, že se samy tvoří“ (*Dieu fait se faire les choses*).⁴⁶ V jednom pozdějším textu je myšlenka upřesněna:

„Stvoření evolučního typu (Bůh tvoří věci tak, že se samy tvoří) bylo po dlouhou dobu považováno nejlepšími mysliteli za nejkrásnější představitelný způsob, jakým může Bůh působit ve vesmíru.“⁴⁷

Pozoruhodná je Teilhardova domněnka, že tato myšlenka byla už vždy přítomná v křesťanské tradici. Zda je to opravdu tak, nechám na posouzení historikům myšlení.

V rámci Teilhardovy teorie je tedy třeba tvrdit, že *pléroma* není statická záležitost, plnost bytí zahrnuje také cestu k němu a zdá se, že bez této cesty není vůbec konečná plnost myslitelná. Skutečným cílem stvoření, tedy tím, o co Bohu jde, důvodem proč vůbec tvoří, je to, aby umožnil tvořit i jiným bytostem, než je on sám. To je založeno na premise, že vyšší hodnotu má komplexita, tedy „dílo“, které si bytost vytvoří podle svých vlastních záměrů a nápadů, než dílo, jehož podoba byla nějakým způsobem nařízena. Tato premisa může být samozřejmě zpochybněna, ale zde ji konstatuji jako apriorní, byť implicitní tvrzení Teilhardovy teorie. Zdá se, že mezi všemi Teilhardovými interprety je to hlavně Edward Vacek, který Teilharda v tomto ohledu plně pochopil. „Vůle Boží není předem daný plán, který má být objeven, ale spíše plán, který má být spolutvořen skrze uplatnění našeho vlastního rozumu a srdce.“⁴⁸

⁴⁶ Teilhard (1975, s. 313).

⁴⁷ Teilhard (1957, s. 217).

⁴⁸ Vacek (2014, s. 159).

Pléroma lze snad přirovnat k uměleckému dílu, jehož autorem je Bůh, např. k jakési velké mozaice bytí, ve které je ale každý z použitých kamínků svobodným dílem konkrétní stvořené bytosti, přičemž závěrečné uspořádání těchto prvků je necháno na Bohu. Zjednodušeně řečeno: Skutečná plnost bytí spočívá v tom, že si každá bytost sama určí, co v *pléromatu* chce mít, a Bůh dokáže každý příspěvek každé bytosti harmonicky uspořádat a zasadit do celku všech příspěvků ostatních. Toto uspořádávání výsledků (či náprava selhání) samoorganizace probíhá v průběhu evoluce neustále a jedním z důležitých nástrojů k němu je na úrovni noosféry podle Teilharda modlitba. Proto i výše zmíněný osamělý mnich žije plnohodnotný život, pokud své modlitby obětuje za harmonizaci vesmíru nebo jí jimi přímo napomáhá.

Synonymem pro tvoření je jednoznačně svoboda a samouspořádání. Cílem stvoření je proto poskytnout stvořeným bytostem možnost, aby si mohly svá „díla“, tedy všechny typy komplexních systémů, vytvářet samy, a to pokud možno hned od počátku stvoření. Tato aktivita, nazývaná také spontaneita, má různé stupně a v průběhu evoluce se nárůstem komplexity zintenzivňuje, přičemž *pléroma* je vyjádření pro její výsledek a završení. To je také hlavní smysl, v němž Teilhard používá termín ortogeneze. „Podstatou je jediná probíhající událost: velká ortogeneze všeho živého směrem k větší imanentní spontánnosti.“⁴⁹ Elementární pravidla (zákony evoluce, např. Zákon diferencující jednoty) jsou dána od počátku, postupně ale narůstá schopnost kreativně s nimi zacházet. Evoluční pravidla a formy jsou ve své podstatě primárně určeny k tomu, aby umožnily tvořivost, nikoli omezovaly. Na úrovni geosféry je základní tvůrčí formou a „prostorem pravidel“ gravitační síla. Ta přitahuje hmotu do jednoho prostoru, „omezuje“ ji na jedno místo, ale právě tím vytváří pole pro navazování jakýchkoli vztahů a rozrůžňování takto centrovaných systémů. Vesmír bez gravitační síly by zůstal mrtvým prostorem rozptýlených prvotních částic, v němž by se nikdy neuskutečnila žádná vyšší syntéza. Formy biosféry jsou mnohem komplikovanější, ale v základě sestávají ze sady „pravidel života“, která jsou velmi podobná pro všechny živé bytosti, ale umožňují nekonečné varianty životních projevů. Tedy i zde je primární funkcí pravidel umožňovat variabilitu života, nikoli omezovat.

Nutným předpokladem dosažení plnosti bytí je objevení se bytosti, která bude moci vzít vývojový proces do vlastních rukou, tedy bude tvořit v nejsilnějším slova smyslu, což znamená pravidla nejen kreativně používat, ale také měnit a vytvářet nová – právě tím se lidský druh nadaný sebevědomím liší od ostatních evolučních bytostí. Formy, které existují na úrovni noosféry, sestávají téměř výlučně ze soustavy uměle vytvořených pravidel, kam patří nejen zákony či morální pravidla, ale také pravidla nutná k různým typům tvorby, od řemesel po umění. Jako příklad lze uvést pravidla jazyka, gramatiku a syntax, která jsou podmínkou vytvoření smysluplné věty (což je také druh vazby, spojení), ale přitom nijak nenařizují, co má být jejím obsahem. Jak

⁴⁹ Teilhard (1990, s. 128).

bude evoluce pokračovat dál, závisí na tom, zda formy vytvářené člověkem budou komplexitu společnosti i jedince rozšiřovat či umenšovat.

Závěr

Jaké obecné kritérium z toho lze získat pro posouzení, zda komplexita jedince roste? Za prvé z hlediska jednoty: Různé složky duše mohou jednat jako jeden celek pouze tehdy, když jsou podřízeny společnému cíli ve smyslu určitého osobního ideálu. Řečeno metaforicky s Teilhardem: „Nech ve svatyni stát jen jeden oltář.“⁵⁰ Pro skutečně centrované jednání se nesmí stát, že duše bude sledovat více cílů a jeden z nich bude využívat zdroje na úkor druhého, což se týká i takových zdrojů, jako je čas. U každé činnosti, byť zdánlivě podružné, by si člověk měl být vědom toho, jak se vztahuje k vytčenému cíli. Cíl se samozřejmě může v průběhu života měnit – v samoorganizující se evoluci má velkou cenu také schopnost flexibility, přičemž nelze poskytnout obecný návod, kdy vytrvat na zvolené cestě a kdy její cíl změnit. Hlavním kritériem je subjektivně pociťovaná intenzita bytí, tedy maximální využití schopností a zdrojů, které má konkrétní jedinec k dispozici k vytváření *jednoho* díla.

Individuální cíl by dále měl napomáhat naplnění obecného cíle celé evoluce. Bylo řečeno, že v Teilhardově teorii je obecným cílem, aby každá bytost mohla do konečné plnosti bytí přinést svůj vlastní jedinečný příspěvek. Z hlediska různorodosti to znamená, že cíl, který následuje jednotlivce, by měl umožnit, aby co nejvíce jednotlivců nacházejících se v jeho vztahové síti, v jeho životním prostoru, si mohlo svobodně zvolit svůj cíl a svůj příspěvek celku. A to právě za pomoci zdroje, který svou činností posílá do celé sítě k dalším transformacím. Tímto se také jedinec stává „obrazem Božím“, centrem aktivně umožňujícím svobodu svého okolí. Žádné jiné kritérium než toto negativní nelze uvést, protože to by bylo v rozporu s hodnotou svobodného tvoření – nejvyšší hodnotou vesmíru.

Objektivní kritérium komplexity by tedy spočívalo v tom, kolik různorodých entit či spíše různorodých svobodně zvolených rolí může společně koexistovat v systému, který sdílí a transformuje společné zdroje. To také znamená, že komplexnější je ten systém, který umožňuje větší míru sebeurčení svých částí pod společnými pravidly.

Dalo by se namítnout, že to není nic úplně převratného. Jsou zde ale zajímavé aspekty, které nabízejí různé možnosti zkoumání. Pozoruhodná je zaprvé úloha forem a pravidel v Teilhardově teorii, především nezbytnost pravidel pro jakýkoli typ tvoření,⁵¹

⁵⁰ Teilhard (1965, s. 21).

⁵¹ V současné filozofii se tématem zabývá např. R. Brandom (in: *Perspectives on Pragmatism*, kap. XI. Discursive Practise, s. 146–152). Teilhardovo chápání pravidel a cílů je inspirováno

včetně „tvoření“ společenského, týkajícího se uspořádání společnosti. Společná forma celku je podle Teilharda nutným předpokladem rozrůznění členů tohoto celku a pouze správná pravidla umožňují sebeurčení – různé typy tvorby na základě týchž obecných forem. Teilhardovy úvahy o totalitních systémech a jejich hlavním problému, zestejňování a potlačování sebeurčení, jsou příkladem těchto úvah.

Důležité mi na Teilhardově teorii připadá, kromě zásadního důrazu na jednotu v různosti, také filozofické (a teologické) zdůvodnění celé koncepce. Jak bylo řečeno, považuje Teilhard za hlavní „pohon“ evoluce soutěž o omezené zdroje – používá spíše slovo hra než soutěž: „V té velké hře jsme sami hráči a zároveň i kartami a sázkou.“⁵² Samoregulační aspekt evoluce je přitom poměrně „drsný“: Dokud se lidé nenaučí využívat omezené zdroje a tvořit nové takovým způsobem, že tyto zdroje budou umožňovat sebeurčení a růst komplexity všech zúčastněných, to znamená doslova celého druhu *homo sapiens*, tak se budou špatně vytvořené celky rozpadat často za značného násilí, utrpení, destrukce a uvolnění obrovských ničivých energií. Přičemž bude toto utrpení zasahovat možná nejvíce ty, kdo jsou spíše oběťmi než původci špatného využívání zdrojů. To je určitá nekompromisní a z lidského pohledu nespravedlivá mezilidská solidarita v jádru samoregulace, kterou Teilhard chápe jako evoluční alternativu tzv. „dědičného hříchu“.

Občasná změna formy, aby byl zajištěn další růst, tj. možnost přibírat nové nebo kvalitativně odlišné části, je nutností také u správně utvořených celků, ale transformace nemusí být vždy provázena násilím, nenávisťmi nebo umenšením stávajícího životního prostoru. Teilhard opakovaně tvrdí, že lidstvo se nakonec sjednotí a evoluce dospěje svého završení, ale jak dramatická cesta to bude a co se nakonec objeví ve výsledné podobě, záleží na každém jedinci.

Zajímavé je pokusit se v rámci této koncepce zdůvodnit, proč vlastně musí nutně dojít ke konečnému sjednocení. Důvodem je patrně zmíněná touha po plnějším bytí vrozená každé bytosti. Neefektivní zacházení se zdroji, tedy takové, které neumožňuje samoorganizaci všech zúčastněných a především stálý růst, nakonec nemůže uspokojit právě tuto touhu stále více *být*. Např. hromadění nějakého zdroje, typicky peněz, není v posledku něco, co by mohlo touhu lidské duše po neustálém růstu uspokojit, protože tento zdroj nebude nikdy bezpečný před zkázou.

Důvodem, proč se tolik lidí soustřeďuje na tyto neefektivní činnosti, není podle Teilharda to, že by byli morálně zkažení, ale že mají strach z nedostatku – považují bytí za „nedostatkové zboží“ a neznají jiné zdroje. Bojí se také náročných transformací, které jsou občas s růstem spojeny a jejichž výsledek nemůže nikdy být znám předem,

patrně pragmatismem W. Jamese, v Brandomově knize lze nalézt jeden z možných způsobů, jak Teilhardovo pojetí rozpracovat.

⁵² Teilhard (1990, s. 192).

ale tím se vzdávají aspektu bytí, který je možná nejdůležitější: Skutečná moc či síla (*puissance*) pramení právě ze schopnosti čas od času projít radikální změnou (tzn. proměnou formy duše, aby mohla dále růst). Strach, jehož následkem je *taedium vitae* nebo jednoduše nuda, jsou podle Teilhardova pojetí hlavní překážkou pokračování evoluce. Podobně je to v případě zneužití moci: Skutečně mocný je ten, kdo umí svou autoritou zaštitit formu celku, která umožňuje sebeurčení, a rozdává ze svých přebytků. Kdo k výkonu autority potřebuje násilí a zdroje hromadí na úkor jiných, jedná ze strachu.

Duši v posledku uspokojí pouze využívání a transformace zdroje, který umožňuje stálý růst a je nezničitelný, tzn. jeho transformace se nějak odrazí v nesmrtelném jádru duše. To jsou podle Teilharda pouze tři energie, na jejichž zvládnutí by se mělo lidstvo zaměřit: Láska, víra a rozšiřování vědomí. Mnoho textů věnoval Teilhard např. problému kultivace náboženských ideálů, založených na energii víry, kterou ale spojuje také s touhou po objevování nového a tím také s vědeckým výzkumem. Je například zcela jisté, že žádné zákazy neodradí lidského ducha od výzkumu a zkoušení nových věcí. Výzkum proto nelze zakazovat, pouze regulovat pravidly, která se musí otestovat metodou pokus – omyl. „Pochopme konečně, že nic, absolutně nic, nezabrání člověku dojít ve všech směrech [...] až na samý kraj jeho schopnosti výzkumu a vynalézání.“⁵³ Podobně s uspořádáním společnosti: Totality byly v určitém smyslu nutné, protože pouze vyzkoušením ideálu v praxi je možné zjistit, zda bude nebo nebude fungovat.

Z hlediska teologického je důležité, že co se týká vztahu Bůh – člověk, je zde důraz hlavně na aktivitu, překonání strachu, zodpovědnost za okolí, schopnost riskovat a tvořit. Člověk je nejdůležitějším hráčem v Božské hře, která má sice drsná pravidla, ale zato umožňuje zajít až do krajností intenzity bytí. Teilhardovo dílo má za cíl ukázat, že člověk může s Bohem na tvoření aktivně spolupracovat a že také Bůh se v podobě svého syna – Ježíše Krista – na evoluci podílí včetně osobní účasti na utrpení. Díky tomu také může nabídnout účinnou pomoc z každého ztroskotání. To jsou ovšem témata, se kterými je nejlepší seznámit se přímo četbou Teilhardových textů. Cílem článku bylo vyjasnit pojem komplexity, a tím čtení těchto textů usnadnit.

Seznam použité literatury

Berrien, K. F. (1968): *General and Social Systems*. Rutgers University Press, New Brunswick.

D'Ouince, R. (1970): *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*. Aubier-Montaigne, Paris.

⁵³ Teilhard (1956, s. 351).

- Gleick, J. (2011): *The Information*. Vintage Books, New York.
- Havel, I. (1995): „Scale Dimensions in Nature.“ *International Journal of General Systems* 23 (2): 303–332.
- Heylighen, F. (1996): „What is Complexity?“ *Principia Cybernetica Web*. [online] Dostupné z: <<http://pespmc1.vub.ac.be/complexi.html>>
- Jirousová, F. (2015): *Teilhard's de Chardin's Theory of Spiritual Evolution: Teilhard Studies Number 70, Spring 2015*. American Teilhard Association, New York.
- Johnson, N. (2009): *Simply Complexity: A Clear Guide to Complexity Theory*. Oneworld Publications, Oxford.
- O'Connell, R. (1982): *Teilhard's Vision of the Past*. Fordham University Press, New York.
- O'Manique, J. (1969): *Energy in Evolution*. Humanities Press, New York.
- Salmon, J. (2010): „Teilhard's Science.“ In *Rediscovering Teilhard's Fire*, ed. K. Duffy, Saint Joseph's University Press, Philadelphia, 2010, s. 175–186.
- Teilhard de Chardin, P. (1955): *Le Phénomène Humain*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1956): *L'Apparition de l'Homme*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1957) : *La vision du passé*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1959): *L'Avenir de l'Homme*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1962): *L'Énergie Humain*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1963): *L'Activation de l'Énergie*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1965): *Écrits du temps de la guerre*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1965b): *Science et Christ*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1970): *Chut' žít*. Vyšehrad, Praha.
- Teilhard de Chardin, P. (1973): *Les directions de l'avenir*. Seuil, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1975): *Journal 26 août 1915 – 4 janvier 1919*. Fayard, Paris.
- Teilhard de Chardin, P. (1988): *Lettres inédites: Lettres à l'abbé Gaudefroy et à l'abbé Breuil*. Le Rocher, Monaco.
- Teilhard de Chardin, P. (1990): *Vesmír a lidstvo*. Vyšehrad, Praha.
- Teilhard de Chardin, P. (1993): *Místo člověka v přírodě*. Svoboda-Libertas, Praha.
- Vacek, E. (2014): „An Evolving Christian Morality: Eppur si muove.“ In *From Teilhard to Omega: Co-creating an Unfinished Universe*, ed. I. Delio, Orbis Books, New York, 2014, s. 152-165.
- Viney, D. W. (2010): „Teilhard: Le Philosophe malgré l'Église.“ In *Rediscovering Teilhard's Fire*, ed. K. Duffy, Saint Joseph's University Press, Philadelphia, 2010, s. 69–88.

Walter, J. (1969): „Complexité – Conscience, aujourd’hui.“ *Études Teilhardiennes*
1969/2

Vykořisťovat

To Exploit

Marek Tomeček

Ústav jazyků a společenských věd
Fakulta dopravní ČVUT
Horská 3, Praha
marektomecek@yahoo.co.uk

Abstrakt/Abstract

Porovnáním významu slovesa *vykořisťovat* v 19. a 20. století odhalíme jeho dramatickou proměnu: z pojmu neutrálního se stává pojem silně záporný a objevuje se v okolí nových slov jako *kapitalista*, *měšťák*, *proletář*. Tento průnik Marxova idiolektu do češtiny (a do jiných jazyků) s sebou nese několik otázek: proč vnímá Marx tyto pojmy tak vyhraněně? Z jaké pozice, když odmítá morálku jako buržoazní přežitek, odsuzuje vykořisťování? Jeho eschatologicko-dějinný rámec umožňuje čistě negativní polaritu slovesa *vykořisťovat* a také, bohužel, zakládá jeho autogenocidní potenciál.

When comparing the meaning of the verb *to exploit* between the nineteenth and twentieth century we discover a dramatic transformation: from a neutral term it becomes a purely negative one and collocates with new words such as *capitalist*, *bourgeoisie*, *proletarian*. This penetration of the idiolect of Marx into Czech (as well as other languages) raises several questions: why does Marx use these words in such a categorical way? From what position, having rejected morality as a bourgeois prejudice, does he condemn exploitation? We find that it is his apocalyptic historical frame which enables the purely negative polarity of the verb *to exploit* as well as its autogenocidal potential.

Změny lexikálního pole a jeho okolí

Sloveso *vykořisťovat* se objevuje v devatenáctém století nejprve ve významu *plenit*, *drancovat*, v souladu se svým kořenem *kořist*: „městečka i vesnice vykořisťoval a poplenil s tovaryši svými“ (1832).¹ Záhy je však zobecněno na *využívat*, *zneužívat*, tak u Čecha v roce 1880 jakýsi učitel „vykořisťuje svůj šťastný nápad“, čili ho využívá, a u Kunětické v roce 1897 zhrzená manželka praví manželovi: „Ty jsi mne podváděl,

¹ Výskyty slov v popisu lexikálních sítí čerpám z *Kartotéky lexikálního archivu*, která je dostupná na <http://bara.ujc.cas.cz/psjc/>.

vykořisťoval, činil směšnou!“ Zároveň se toto sloveso aplikuje na ekonomické vztahy mezi lidmi, v roce 1890 se o bohatých sedlácích praví „vše v obci sami chtějí, ku svému užitku vykořisťují a s chudšími, jak by se patřilo, se o to nedělí“, i když až hluboko do dvacátého století přetrvává jeho obecnější význam *využívání*: v roce 1932 u Krčmáře „vykořisťuje někdo lehkomyšlnost, tíseň, slabomyšlnost, jiného“ či roku 1910 u moralisty Baara: „Tak zmocnila se Maxi nejdříve lidská sobeckost. Vykořisťovala toho blbce, vyssávala ho, těžila z jeho neštěstí a duševní bídy ...“

K roku 1918 máme doložen první výskyt specializovaného, marxistického významu slova *vykořisťovat*, a to nejprve v Holečkových *Našich* buřič Kazbunda volá: „Tisíc cihel...! Kdo to jakživ slyšel! Bratři zedníci, soudruzi, slyšte! Nedejte se tak vykořisťovat!“ Autor tu v přímé řeči charakterizuje Kazbundu jako uvědomělého dělníka pomocí tohoto specializovaného marxistického významu, specializovaného proto, že už zde není vykořisťována myšlenka či slabomyšlnost, ale člověk, dělník. Takto zúžený význam postupně vytlačuje obecnější variantu a po roce 1945 převládá úplně, za vydatné pomoci propagandy komunistické strany. Ústava z roku 1948 deklaruje cíl nového státu: „chceme dojít k společenskému řádu, v němž bude úplně odstraněno vykořisťování člověka člověkem – k socialismu“, ústava z roku 1960 oznamuje, že tohoto cíle už bylo dosaženo:

„Náš pracující lid se ... zbavil ... kapitalistického vykořisťování a stal se hospodářem své země Není již u nás vykořisťovatelských tříd, vykořisťování člověka člověkem je navždy odstraněno.“²

Příruční slovník jazyka českého v padesátých letech definuje sloveso *vykořisťovat* takto: „(v kapitalistickém řádu a dříve) dosahovati zisku na vrub někoho, přivlastňovati si cizí práci vlastnictvím výrobních prostředků“ a teprve jako druhý význam uvádí obecnější variantu, s odkazy na dřívější literaturu, tento význam se však v soudobé řeči a tisku už nevyskytoval a byl nahrazen marxistickým termínem.

S přechodem od širšího významu k užšímu se ujasnila i negativní hodnotová orientace slova *vykořisťovat* – zatímco u dřívějšího významu záleželo na tom, kdo a co vykořisťoval (Čechův učitel využíval svou myšlenku jistě s dobrým úmyslem, ale sedláci si sobecky nárokovali veškeré vesnické zdroje), tato dvojznačnost u marxistického výrazu odpadá, vykořisťování je vždycky špatné.

² I když se v socialismu vykořisťování už nevyskytuje, je třeba mít se před ním na pozoru, reakční síly totiž usilují o jeho opětovné zavedení. Boj proti tomuto nebezpečí se tak stává hlavním ideovým motorem a ospravedlněním politických procesů 50. let: „Osvobození člověka od vykořisťování, boj proti zákonu kapitalismu, zákonu, v němž člověk je člověku vlkem, v tom vidí vlastenečtí kněží uskutečňování svých křesťanských ideálů.“ Ludmila Brožová v procesu s představiteli řádů, viz Zídek (2010, s. 62). A ještě koncem listopadu 1989 varují věrní komunističtí publicisté před návratem vykořisťování: „O jakou demokracii a svobodu jde, se zatím nehovoří. Je k tomu důvod. Havlem požadovaná práva totiž budou znamenat i umožnění vykořisťování jedněch druhými...“ Jaroslav Kojzar, *Rudé právo*, 25. 11. 1989.

Důvodem je Marxova „teorie nadhodnoty“, podle které kapitalista platí dělníkovi za práci jenom část mzdy, právě tak velkou, aby neumřel hladem, a zbytek – tedy nadhodnotu, kterou dělník během své práce vytváří – si kapitalista ponechává a přivlastňuje, a právě tato nadhodnota kapitalistu obohacuje. Tak kapitalista proletáře vykořisťuje, vlastně ho zneužívá a využívá, a to se děje vždy, když pro něj dělník pracuje a továrník ho platí. A právě tato kategorická negativita marxistického pojmu *vykořisťovat* se nachází v podivném napětí s obvyklým územ. V prve zmíněných příkladech bylo vykořisťování (pokud vůbec) zavržením hodným svobodným činem ze strany konatele, onen zlý manžel mohl svou choť přestat trápit a zneužívat, podobně u zmíněné Maxi je vykořisťování určitou charakterovou vadou, ba až hříchem. Při nedávném znovuobjevení se slova *vykořisťování*, kdy tak byly nazvány praktiky zprostředkovatelských agentur práce z Plzeňska, které zaměstnávaly cizince z východu, zabavily jim pasy a nevyplácely jim v podstatě žádnou mzdu, jde taktéž o kvalifikovanou negativitu našeho pojmu – občany ČR totiž tyto agentury nevykořisťovaly, i když zdánlivá legalita celé operace s cizinci odkazuje k marxistické myšlence pretendované legality vyplácené mzdy. Nicméně naše podnikavé agentury mohly zahraničním dělníkům sjednanou mzdu vyplácet, a tím by je přestaly vykořisťovat. Kapitalista v marxistické teorii žádnou takovou možnost nemá, mzda, kterou si se svými dělníky sjednal a kterou jim vyplácí, je vždy vykořisťuje, protože si její část ponechává jako zisk (nadhodnotu).

Marxistický pojem *vykořisťování* se svou kategorickou negativitou byl přítomen v českém oficiálním jazyce od roku 1945 až do roku 1989 a v případech některých přesvědčených marxistů přežívá dodnes³. Je ukotven v síti okolních pojmů marxismu, jako jsou *proletář*, *kapitalista*, *třída* atp., které mu dodávají jeho zápornou hodnotovou orientaci, která však, zdá se, nevyplývá z etiky či morálky, protože Marx morálku odmítá jako ideologickou iluzi. Abychom odhalili všechna zákoutí našeho slova, bude třeba se ponořit i do spisů klasiků marxismu a snažit se odhalit sémantické vazby, které tyto myslitelé ve svých knihách definovali, a konfrontovat obecný jazyk s idiolekty Marxe a Engelse.

Nejprve tedy ten, kdo je vykořisťován, dělník, v odborné marxistické terminologii *proletář*. V češtině se objevuje v devatenáctém století jako termín popisující skupinu obyvatel starověkého Říma, která byla tak chudá, že kromě svých dětí (lat. *proles*) neměla nic (Čelakovský, 1829). Ještě v roce 1859 je za „*proletáře*“ v uvozovkách počítán i spisovatel, protože na svět přivádí mnohá duchovní dítká, a dva roky předtím

³ A nejde jen o marxisty, ale i levicové teroristy. Takto vysvětluje začátkem roku 2015 mluvčí Sítě revolučních buněk žhářský útok: „Tato ohnivá sabotáž je naším příspěvkem k boji proti vykořisťování pracujících a proti diktatuře kapitálu. Majitel Řízkárny Vladimír Krulec je známý kapitalistický bastard. Stovkám lidí nezaplatil za těžkou práci, aby si mohl veškeré její plody přivlastnit.“

se objevuje *proletář* (sic!), protože počestění ještě nebylo dokonáno. Nicméně už roku 1848 píše *Pražský posel*: „po staropražsku ‚flamendr‘, po novopražsku ‚proletář‘ nižší třídy odpověděl ...“, konotace nízkého původu a chudoby se ukáže být pro další přežití pojmu klíčová a slovo *proletář* přestává být technickým termínem starověkého dějepisce. Konkuruje si s domácím synonymem *dělník*, ale jakožto latinismus má poetický potenciál a slouží jako součást kenningu pro vrabce: proletář mezi ptáky (např. u Nerudy, Heyduka, Herbena), u Nerudy s konotací drzosti: „vrabec je sprosták, proletář se vši drzostí a s celým šibalstvím nízkého svého rodu“. Nelichotivé vlastnosti se pojí s proletářem také u Čecha (1879) „kvůli mizernému proletáři“ či Štolby (1874): „za peníze udělá člověk vše, jest patrnou zásadou mexického proletáře“. Výjimečně se proletář objevuje v jakémsi proto-socialistickém významu, např. u socialisty Antala Staška (1900) se dělnický buřič obrací k ostatním: „je nutno, aby se veškerá společnost zproletarizovala, aby ... se stali proletáři, jako jsme my.“ Či u Dyka v *Konci Hackenschmidově* z roku 1904, jedna z postav, protokomunista Tuzar, tvrdí dělníkům: „Nenáležím třídě vyssavačů (sic). Jsem proletářem jako vy.“ Oba dva spisovatelé však tímto slovem v přímé řeči pouze dokreslují své postavy.

Po roce 1945 se situace slova *proletář* radikálně mění. Jeho významová košatost je osekána, polarita se z neutrální až záporné obrací na veskrze kladnou, najednou kolokuje s pojmy *vykořisťovat*, *potlačovat*, *utlačovat*, *revoluce*, svými antonymy *kapitalista*, *měšťák*, *buržoa* atd., pojmy, které se v jeho okolí v devatenáctém a první třetině dvacátého století vůbec nevyskytovaly: „... aby v duchu revolučního internacionalismu burcoval proletáře všech zemí k činům ...“ (Rudé právo, 1950). Po roce 1989 takto sterilizované slovo prakticky umírá. Co zapříčinilo tuto dalekosáhlou změnu? Vždyť význam námezdní dělník (ještě u Nerudy v roce 1862 „mnohý žurnalista se stane ... nádeníkem, proletářem duševním“) či chudý člověk z nejnižších vrstev (1931, K. Čapek: „V latinské komedii je to vždy chudák, proletář, muž z lidu, kdo vystupuje jako šprýmař.“) není obvykle jazykově nijak pozitivně hodnocen. Odpověď je třeba hledat v monopolizaci tisku a cenzuře komunistického režimu spolu s marxistickou ideologií.

Zajímavá situace je v lexikálním poli měšťan/měšťák/maloměšťák. Dvojice měšťan/měšťák od počátku nejistě koexistuje, slovo měšťák je díky své koncepcí náchylnější objevit se s pejorativním zabarvením (srv. Pražan a Pražák), tak u Máchy je v roce 1834 měšťák cituprázdny a nechápe žebráka. Nicméně toto zabarvení není v žádném případě převládající, u Palackého v roce 1830 se objevuje „měšťák jako sedlák“, Ondrák v roce 1843 popisuje, jak „vládně s venkovskými měšťáky zacházejí“ a o několik let dříve se ve Vesně objevuje oslovení „Rolníci a měšťáci, mládenci a starcové“ a při popisu rurální idyly si Pflieger roku 1857 povzdechne: „měšťák ... kdyby opustil chmurné zdi městské“. Ještě počátkem dvacátého století má Mrštík soucit se „schváceným měšťákem“. Zkrátka měšťák je opakem venkovana. Ovšem u pokrokových či angažovaných autorů se objevuje i jiný význam, původně přijatý

z Francie. Tak Vrchlický v roce 1900 chápe, že se Flaubert nechce „nořit v ... malichernost měšťáků a šosáků“ a jeho milovaná tchýně Sofie Podlipská vidí o devatenáct let dříve měšťáka jako nadutého. Citlivé ucho Masarykovo tuto jemnou změnu zachytí spolu s její motivací už roku 1898: „U našich socialistů ujímá se slovo měšťák ve smyslu buržoazie,“ a pro komunisty i před rokem 1945 je toto jediný možný význam slova měšťák: „Až si měšťáci ... zorganizují své vojsko, četníky, policajty, Sokoly a špicly“, píše Olbracht v Anně proletářce z roku 1928.

Po druhé světové válce neutrální význam slova zcela zaniká a převládá jen jeho negativní varianta. Ovšem ani tato není někdy pocíťována dostatečně negativně a nastupuje odvozenina *maloměšťák*. Ta původně také neměla negativního zabarvení, Tyl roku 1844 píše: „nelituji, že mám poctivé maloměšťáky spravovat“, pro Kunětickou je v roce 1899 jedna z jejích postav „maloměšťák, který nepřestal být rolníkem“ a roku 1911 Šlejhar tvrdí „většina maloměšťáků miluje opravdu více zimu, než ostatní období roku.“ A u F. X. Svobody o šestnáct let dříve jde jednoduše „maloměšťák na procházku“. Na druhou stranu už roku 1847 píše Havlíček: „bezbožní šosáci, venkovští maloměšťáci“ a Stroupežnický se asi též necítil dobře na maloměště kolem roku 1875, viz jeho „maloměšťští šosáci“. Nicméně v oficiální komunistické mluvě a tisku dvacátého století je již maloměšťák čistě negativní slovo a prosté činnosti, jako třeba procházky, jsou mu zapovězeny: „Tito pseudorevoluční maloměšťáci, prodchnuti panským aristokratismem, nejsou však schopni držet krok s revolucí.“ (1951, M. Grygar) Funguje totiž jako překlad Marxova *buržoy* a o Marxovi se nám dochovalo svědectví současníků, které zaujalo, s jakou nenávistí a despektem slovo *měšťan* vyslovoval. V rámci marxistické ideologie je role malo/měšťáků a buržoů hodna odsouzení, a abychom zjistili proč, je třeba se z roviny obecně jazykové přenést na rovinu idiolektu samotného Marxe a v rámci jeho objemného písemného díla sledovat jím vytvářené či pozměňované, či dokonce deformované sémantické vazby mezi pojmy. Ohledně dosud ohledávaných slov *vykořisťovat*, *proletář*, *měšťan/malo/měšťák* můžeme však už nyní provizorně uzavřít, že po roce 1945 dochází – díky jejich užití v komunistické propagandě – ke zřetelným sémantickým posunům v jejich hodnotové orientaci, k jejich zploštění zařazením do formulí a po pádu totality k jejich zprofanování a de facto zániku.

Původ negativní hodnoty

Jak jsme už výše nastínili, podle Marxovy „teorie nadhodnoty“ si továrník přivlastňuje část dělníkovy práce jako nadhodnotu a platí mu jenom tolik, aby dělník přežil, tedy ho vykořisťuje. A to přesto, že dělník na rozdíl od otroka dobrovolně na tuto směnu přistupuje a továrník mu sjednanou mzdu vyplácí (na rozdíl od zadržování mzdy). Vykořisťování se tak děje v rámci dohody a právního řádu, nikoli jim navzdory. Odkud tedy pramení jeho záporná hodnota? Tradiční etické vysvětlení, proč je něco špatně (je

to proti zákonům a morálce), spolu s celou morálkou Marx odmítá. V *Manifestu Komunistické strany* říká: „Zákony, morálka, náboženství jsou ... jen buržoazní předsudky, za nimiž se opět skrývají jenom buržoazní zájmy.“⁴ Jeho anti-morální stanovisko přetrvalo po celý jeho život, morálku viděl jako ideologickou iluzi, pomocí které si vládnoucí třída, tedy buržoazie, snaží upevnit svou vládu, jako součást buržoazní ideologie.

Důvodem celkového odmítnutí morálky a náboženství je pro Marxe právě skutečnost vykořisťování: „Avšak,“ namítnou nám,

„náboženské, morální, filosofické, politické, právní atd. ideje se v průběhu dějinného vývoje sice měnily. Ale náboženství, morálka, filosofie, politika a právo se při těchto změnách vždycky udržely. Mimoto existují věčné pravdy, jako svoboda, spravedlnost atd., které jsou společné všem stupňům vývoje společnosti. **Komunismus však odstraňuje věčné pravdy, odstraňuje náboženství a morálku**, místo aby jim dal novou tvářnost, odporuje tedy celému dosavadnímu dějinnému vývoji. V čem je podstata této obžaloby? Dějiny všech dosavadních společností se pohybovaly v třídních protikladech, které měly v různých epochách různou tvářnost. Ale ať už na sebe braly jakoukoli formu, **vykořisťování** jedné části společnosti druhou je skutečnost **společná všem předchozím staletím**. Není tedy divu, že společenské vědomí všech staletí se přes všechnu rozmanitost a rozdílnost pohybuje v určitých společných formách – formách vědomí, které úplně zmizí teprve s úplným zánikem protikladu tříd. Komunistická revoluce je nejradikálnějším rozchodem s tradičními vlastnickými vztahy; není divu, že v průběhu jejího rozvoje se nejradikálněji účtuje s tradičními **idejemi**.“ (*Manifest Komunistické strany*, zvýraznil MT)

Vykořisťování se tak ukazuje jako centrální pojem marxismu, jako jediná konstanta dosavadních dějin a jako důvod, proč se snažit tok dějin přerušit a radikálně otočit. Třídy existují jenom proto, aby jedna mohla vykořisťovat druhou. Proletariát se vykořisťování brání třídním bojem, buržoazie naopak chce vykořisťování zachovat a využívá k tomu policii, soudy, parlament, náboženství, ideologii, morálku, právo. *Manifest Komunistické strany* začíná větou: „Dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů.“ Tedy celé dějiny jsou vysvětlitelné jenom jako odpor proti vykořisťování na straně pokroku a snaha o jeho udržení ze strany reakce.

Dokonce i v soukromé korespondenci s Engelsem, kde všechny rétorické a propagandistické triky odkládá, bojuje Marx proti vykořisťování:

⁴ Marxovu korespondenci a některé jeho texty cituji podle vydání v českých sebraných spisech, ostatní texty překládám z německých originálů dostupných na internetu.

„... lhůtu dalších pěti let k vykořisťování! Naštěstí moje pozice v Internacionále mi umožňuje, abych těm mizerům udělal pěknou čáru přes rozpočet. Je to věc nanejvýš důležitá. Jde o to, zbavit muk 1 ½ miliónu lidí, dospělé dělníky muže nepočítaje!“⁵

Vykořisťování je pro Marxe zdrojem všeho zla ve světě, zdrojem, který vládnoucí třídy zastírají umělými morálními kategoriemi, když jedinou „vědecky“ morální kategorií je vykořisťování.

Vraťme se ještě na chvíli k radikalitě a dosahu Marxovy pozice vis-á-vis morálka. Pokud je hřích či zločin pouhá ideologická iluze, pak zloděj nedělá nic špatného, když krade. Nejenže mu nemůžeme krádež vytýkat, protože nemá svobodnou vůli (další ideologická iluze) a jeho chování je determinováno materiálními podmínkami, ve kterých se nachází, nemáme ani právo ho soudit či trestat. Zloděj je nevinný, společnost je pravou příčinou jeho zločinu. Odstraněním prohnilé buržoazní společnosti odstraníme i zdroj kriminality. Právě soukromé vlastnictví nutí zloděje, aby kradl, odstraněním vlastnictví v komunismu se odstraní i příčiny krádeží. Veškerý donucovací aparát, který se s potíráním krádeží pojí: policie, soudy, věznice, slouží pouze cynické buržoazii k obraně vlastních zájmů a majetků a zaměřuje se na symptomy kriminality namísto jejích příčin.

Jakkoli vnitřně konzistentně se může Marxova analýza jevit v případě krádeže, u jiných přestupků a zločinů bude obtížnější ji nějak konkretizovat. Proč by měla být třeba lež či nevěra ideologickou iluzí? Poškozený člověk neutrpí škodu na majetku, donucovací aparát ke slovu nepřijde vůbec (lež ani nevěra nejsou trestné), a není jasné, jak by společenské podmínky přímo souvisely s potřebou lhát a podvádět u jednotlivců. A u takových hříchů, jako je pýcha či závist, materiální dimenze odpadá úplně, závidět mohu i hezký hlas či vlas jiného člověka, nejen auto či dům, a Marxovy úvahy tak nelze úspěšně zobecnit.

Jisté je pouze to, že Marx se na krádež zaměřuje často, a přestože to pro něj není zločin, tak emotivně zabarvená slova z lexikálního pole *krádež* používá k popisu vztahu mezi zaměstnancem a zaměstnavatelem, který je opakovaně popisován jako *přivlastňování* si nadhodnoty, *loupež*, *plundrování* atp. Využívá tedy negativní hodnoty těchto slov, a zároveň odmítá jejich sémantické ukotvení v okolních pojmech, jako je třeba *majetek*. Navíc negativita těchto pojmů neplyne z etiky či morálky, protože to je ideologická iluze a zloděj není vinen. Není tedy zatím zřejmé, odkud zápornost těchto pojmů, jak je používá sám Marx, pochází.

Podívejme se na typickou pasáž z *Rukopisů Grundrisse*, díla, které těsně předcházelo *Kapitálu*:

⁵ Marx & Engels (1956–75, sv. 31, s. 361–2).

„Rozpoznání výrobků jako svých vlastních a závěr, že odloučení od podmínek své realizace je nepřístojné (drzost: *ungehörigen*) a vnucené – je obrovský pokrok v uvědomění, které samo je důsledkem způsobu výroby založeném na kapitálu, a tak mu zvoní umíráčkem, jako uvědoměním si otroka, že nemůže být vlastnictvím jiného, jeho uvědoměním se jako osoby, otroctví jenom uměle živoří a přestává být schopno sloužit jako základ výroby.“⁶

Výrobky podle Marxe patří dělníkovi, i když ten za jejich výrobu obdrží mzdu, a skutečnost, že podle současného práva a zákonů patří majiteli továrny, je nepřístojná a drze vnucená. A vskutku, co se týká donucování, má Marx pravdu – vlastnictví, jak ho známe, je právní vztah osoby k věci pojící se s donucovacími prostředky a soudnictvím. Když dojde mezi dvěma stranami ke sporu o nějakou věc, o její vlastnictví, nezávislá třetí strana zkoumá způsob nabytí oné věci, zda ji někdo koupil, zdědil či dostal darem, vypěstoval na svém pozemku, vyrobil ve své dílně atp. A když padne rozhodnutí a jedna strana ho nerespektuje, dojde k donucování, tedy například až k uvěznění. Už malé dítě chápe, co to je vlastnictví, když prohlásí „to je moje“ a přitiskne si autíčko oběma rukama k hrudi. Musí následovat dlouhé přemlouvání, aby půjčilo autíčko jinému dítěti, a k zapůjčení dojde proto, že dítě si uvědomuje, že autíčko je stále jeho a vzdává se ho jen dočasně. Pojem vlastnictví a patření se svými markantními normativními důsledky pro lidské jednání existuje jedině díky podpůrné síti okolních pojmů, jako například *dar*, *koupě*, *dědictví*, *zapůjčení*, *krádež*. Marx však tyto pojmy, jakož i celé právo a morálku, odmítá jako spiknutí buržoazie za účelem udržení si nadvlády. Pro něj existuje jediný možný vlastník, a to ten, kdo věc vyrobil, a majitel továrny si tak výrobek nemůže spravedlivě od dělníka koupit za mzdu. Tím ale deformuje všechny okolní pojmy, krádeží už vlastně není to, když někdo někomu ukradne kolo či auto, které si koupil, ale když dá kapitalista práci proletáři a zaplatí mu za ni. Dědictví má být podle *Manifestu Komunistické strany* zrušeno úplně, protože vede k akumulaci kapitálu, směna za peníze je pro něj, podobně jako pro Aristotela, vůbec příčinou všeho zla, takže ani koupit si nic spravedlivě nemůžeme atp. Takovéto radikální předefinování běžných a fungujících pojmů, které se svými významy navzájem drží v lexikálních polích, vede k tomu, že se pouze zdá, že Marx něco říká, ale neříká vlastně nic, jeho posluchači slova nepoznávají. Jediné, co zůstane, je hodnotová orientace užitých slov a Marxovo rozhořčení.

⁶ Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen – ist ein enormes Bewußtsein, selbst das Produkt der auf dem Kapital ruhenden Produktionsweise, und so sehr das knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, daß er nicht das Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat, als Basis der Produktion fort dauern zu können.

Podobně Marx ve výše citovaném úryvku řeší otázku otroctví. Podle něj stačí, aby si otrok uvědomil, že nemůže nikomu patřit, a podkope tím celý otrokářský systém. Zde jsou to slova „otrok nemůže nikomu patřit“, která se natahují mimo všechna známá lexikální pole. Je totiž historickým faktem, že otroci vlastnictvím byli, byli kupováni, prodáváni, darováni, děděni, majitel s nimi mohl disponovat, a pokud mu uprchli, byli mu státním aparátem vráceni. A to, že se někteří z nich se svým postavením odmítali smířit a bojovali proti němu (ovšem bojovali se zbraní v ruce, ne ve svém uvědomění si), k pádu otrokářství nevedlo, pouze ke vzpourám otroků. Například Británie zrušila otroctví v 19. století na nátlak lobbystických skupin kvakerů, kteří sami otroky nebyli ani otroky nevlastnili, ale zorganizovali politickou kampaň a přesvědčili parlament. Marx měl spíše říci „člověk by neměl vlastnit člověka“ a pak by měl srozumitelný etický či morální výrok. Ale to on nechce, on chce, aby samotná jeho analýza odhalila ekonomické vztahy vývoje společnosti, a ne aby zakládala novou morálku. Avšak jeho „teoretická vědecká“ analýza se o kvazietickou normativitu použitých slov opírá a bez ní by ztratila veškerou průraznost a zajímavost. Marx totiž ve skutečnosti moralizuje a neanalyzuje, o čemž svědčí použití i ostatních slov z lexikálního pole krádež při popisu vztahu zaměstnavatel-zaměstnanec, při popisu marxistického pojmu *vykořisťování*: „... kapitalistický zisk *není* jenom *srážka* čili loupež na pracovníkovi“. Naopak ... ukazují, že (kapitalista) nejenom „sráží“ čili „olupuje“ ...“⁷

Dostáváme se nyní k otázce, zda Marxova pozice mu vůbec umožňuje takto eticky jasně orientovaná slova používat, zda prohlášením veškeré morálky a práva za ideologickou iluzi nevyprázdní význam svých rozhořčených termínů. Na první pohled to tak může vypadat: z hlediska historického materialismu každá dějinná epocha produkuje ze svých výrobních sil morální kategorie, které tvoří ideologickou nadstavbu nad výrobní základnou. Na několika místech Marx dokonce naznačuje, že z pozice jedné dějinné epochy nemůžeme soudit jinou dějinnou epochu, že je chybou z pozice kapitalistické a buržoazní morálky odsuzovat otroctví, protože otrokáři v této otázce neměli jinou možnost, jejich zastaralé výrobní vztahy a prostředky neumožňovaly jinou morálku než otrokářskou. Marx by tedy byl morálním relativistou, každá morálka by byla stejně platná, a nebylo by zřejmé, z jaké pozice kritizuje právě existující buržoazně-kapitalistickou společnost. Ovšem po bližším prozkoumání se ukazuje, že Marx morálním relativistou není a že sémantiku svých pojmů ukotvuje za pomoci vědecké analýzy a transformace kategorií, čili filozoficky.

Historický materialismus získává a opracovává své pojmy pomocí „vědecké metody“: „všechna věda by byla zbytečná, kdyby se jevová forma a podstata věcí

⁷ Nun ist in meiner Darstellung in der Tat auch der Kapitalgewinn nicht „nur ein Abzug oder ‚Raub‘ am Arbeiter“. Ich stelle umgekehrt den Kapitalist als notwendigen Funktionär der kapitalistischen Produktion dar und zeige sehr weitläufig dar, daß er nicht nur „abzieht“ oder „raubt“ ...

bezprostředně kryly“.⁸ Na jedné straně tedy stojí věda (rozuměj marxismus), která odhaluje a analyzuje pravou „podstatu věcí“, zatímco nevědec, tedy nemarxista, ulpívá na pouhé povrchové, jevové formě „věcí“. Vědecké pravdy jsou dokonce z pohledu běžného života paradoxní až nesmyslné:

„Když tedy chcete vysvětlit obecnou povahu zisku, musíte vycházet z předpokladu, že zboží se v průměru prodává za svou skutečnou hodnotu a že zisk vyvěrá z prodeje zboží za jeho hodnotu, tj. úměrně k množství práce v něm uložené. Pokud nedokážete vysvětlit zisk za tohoto předpokladu, tak jej nedokážete vysvětlit vůbec. Zdá se to paradoxní a jako by to odporovalo každodennímu pozorování. Ale právě tak paradoxní je, že se Země točí kolem Slunce a že se voda skládá ze dvou vysoce hořlavých plynů. Vědecká pravda je vždycky paradoxní z hlediska každodenní zkušenosti, která postihuje jen klamně zdání věcí.“⁹

Pokud ale je vědecká pravda vždycky paradoxní z hlediska každodenního života, pak by nás nemělo znepokojovat, když věda odhalí, že krádež kola není vlastně zločin, naopak zaměstnání někoho za mzdu je krádeží! Nezatížen přehnaným respektem k významům slov odhaluje Marx hlubinné vazby podstat:

„Hodnota nemá napsáno na čele, co je zač. Nejen to: hodnota mění každý výrobek v tajemný společenský hieroglyf. ... Pozdější vědecký objev, že produkty práce, pokud jsou hodnotami, jsou pouze věcným výrazem lidské práce vynaložené na jejich výrobu, tvoří epochu v dějinách vývoje lidstva ...“¹⁰

Podobně si Marx vypomáhá Koperníkem:

„Není tu naším úkolem zkoumat, jak se projevují *imanentní* zákony kapitalistické výroby ve *vnějším* pohybu kapitálů, jak působí jakožto donucovací zákony konkurence a jak pronikají do vědomí jednotlivého kapitalisty jako hybné motivy jeho činnosti. V každém případě je již předem jasné, že vědecký rozbor konkurence je možný teprve tehdy, když je poznána *vnitřní* povaha kapitálu, úplně tak, jako se stane pochopitelným

⁸ Marx (1956, s. 365).

⁹ To explain, therefore, the *general nature of profits*, you must start from the theorem that, on an average, commodities are *sold at their real values*, and that *profits are derived from selling them at their values*, that is, in proportion to the quantity of labour realized in them. If you cannot explain profit upon this supposition, you cannot explain it at all. This seems paradox and contrary to every-day observation. It is also paradox that the earth moves round the sun, and that water consists of two highly inflammable gases. Scientific truth is always paradox, if judged by every-day experience, which catches only the delusive appearance of things. *Cena, mzda, zisk* je zápis přednášky, kterou Marx proslavil anglicky a která vyšla tiskem až po jeho smrti.

¹⁰ Marx (1954, s. 92).

zdanlivý pohyb nebeských těles jen tomu, kdo zná jejich *skutečný*, ale přímo nevnímatelný pohyb.“¹¹

Marxova vědecká metoda se odehrává mezi dvojicemi opozit *vnitřní-vnější*, *zdanlivý-skutečný* právě ve chvílích, kdy hrozí, že dodá výsledky, které budou nepochopitelné či paradoxní. Funguje tak jako jakési zaklínání, protože k vědě, jak si dále ukážeme, má historický materialismus skutečně daleko.

„Vědecká metoda“ historického materialismu začíná s abstraktními kategoriemi, které jsou vytrženy z kontextu i ze sémantických vazeb okolních termínů, které by fixovaly jejich význam, a od takto sterilizovaných pojmů se dostává k „povrchovým fenoménům“, tedy je konfrontována s tím, jak to skutečně je, a vysvětluje realitu. Ideál je lokalizován do vzdálené neolitické minulosti, čím blíže k současnosti, tím je kvůli „odcizení“ svět horší, rájem byla prvobytně pospolná společnost, kde neexistovalo soukromé vlastnictví, opět toho bude dosaženo v komunismu, který propukne každou chvíli, protože stav světa a ožebračování proletářů jsou už nesnesitelné. Tak vlastně Marxův pohled na dějiny zkřížený s jeho „vědeckou“ metodou dedukce kategorií ústí v religiózní schéma ztraceného ráje a přicházejícího konce světa. Jediná jistota, kterou Marx má, je, že současnost je to nejhorší historické období, přestože je nejrozvinutější, a to kvůli odcizení a vykořisťování v kapitalistické výrobě. A tento fakt vyplývá z poměření současnosti oproti minulosti a budoucnosti. Pojmy historického materialismu, jeho kategorie, jsou co do své hodnotové orientace a významu ukotveny v Marxově zcela ahistorické představě dějin, ve které se ideální stav nachází v primitivním komunismu prvobytně pospolné společnosti, a v Marxově neméně utopické představě o budoucnosti, v komunismu. A z těchto dvou fantastických pozic kritizuje a odsuzuje současnost, tedy kapitalismus, spolu se samotnými pojmy, které kapitalismus drží při životě.

Marxova analýza původu dětské práce z *Kapitálu* je v tomto ohledu velmi instruktivní:

„Avšak **zneužívání** rodičovské moci nevytvořilo přímé či nepřímé vykořisťování **nezralých** pracovních sil kapitálem, nýbrž naopak, kapitalistický způsob vykořisťování tím, že **zničil** ekonomickou základnu, odpovídající rodičovské moci, vytvořil její **zneužívání**. Jakkoli **hrozným** a **odporným** se jeví **rozklad** staré rodiny za kapitalistického systému, přesto velký průmysl tím, že přisuzuje rozhodující úlohu ve společensky organisovaném výrobním procesu mimo obvod domácnosti ženám, mladistvým a dětem obojího pohlaví, vytváří ekonomickou základnu pro vyšší formu rodiny a poměru mezi oběma pohlavími. Je ovšem stejně pošetilé pokládat za absolutní křesťansko-germánskou formu rodiny, jako

¹¹ Tamtéž, s. 341. Kurzívu dodal MT.

starořímskou, starořeckou či orientální formu, které ostatně společně tvoří jednu historickou vývojovou řadu. Je rovněž jasné, že složení kombinovaného dělnického personálu z osob obojího pohlaví a různého věku — přestože je ve své samostatné, hrubé, kapitalistické formě, kdy je tu dělník pro výrobní proces, a ne výrobní proces pro dělníka, **morovým** zdrojem **zkázy** a **otroctví** — za příslušných podmínek se naopak nutně musí stát zdrojem humánního rozvoje.¹²

Kapitalismus rozvrátil rodinu a přinutil děti pracovat. Přesto představuje kapitalisticky rozvrácená rodina vyšší stadium vývoje, a to vývoje od ideálu přes odpornou skutečnost k ideálu, neboť se odstraněním kapitalismu, toho zdroje a pramene veškerého zla, nastartuje „humánní rozvoj“ rodiny, nebo spíše „kombinovaného dělnického personálu“.

Jedinou konstantou Marxova myšlení se tak stává jeho nenávisť ke světu kolem. Jeho idiosynkratické čtení historie lze shrnout v jednoduché poučce, zkratkovitě „to, co se dneska ve světě děje, je hrozné“ a že „takhle už to dál nejde, něco se musí stát.“ Tato nenávisť mu zkresluje pohled na vše až do groteskních poloh. Uveďme dva příklady za všechny. Marx neměl rád Rusko, představovalo pro něj hlavní reakční mocnost Evropy už od napoleonských válek a hráz proti revoluci. Revoluční celoevropská válka proti carskému Rusku byl jeho dávný sen. Když se však schylovalo k válce anglo-francouzsko-turecké koalice proti Rusku, nebyla to ona revoluční válka, kterou čekal. Marx nevěřil, že západní mocnosti nakonec vůbec do války vstoupí. Když válka skutečně vypukla a bojovalo se na Krymu, Marx s Engelsem tvrdili, že to je strategická chyba a že je třeba operace rozšířit i dále, jinak početně silnější Rusko zvítězí. Dokonce ještě když v létě 1855 spojenci obsadili části sevastopolského opevnění, trval Marx na tom, že Rusko je v lepší pozici a válku vyhraje. Mezitím nazýval protiválečnou opozici v britském parlamentu „mírovými štváči“. Sevastopol padl v říjnu a na jaře Rusko požádalo o mír. To už byl úspěch nového britského premiéra lorda Palmerstona ze strany whigů. Marx neměl rád také britské whigy jakožto exponenty velkostatkářské aristokracie, a teď mu dokonce zkazili válku proti Rusku. Na měsíce se ponořil do archivního studia poslaneckých debat, vládních dokumentů a starých čísel *Timesů* v Britském muzeu a přišel se senzačním odhalením: krymská válka dopadla tak špatně (rozuměj: sice britským vítězstvím, ale nikoli úplným zničením Ruska), protože lord Palmerston, premiér, dlouholetý poslanec a vůdce whigů, je placeným tajným agentem samotného cara! Ba co víc, od počátku své politické kariéry v roce 1807 prosazoval Palmerston politiku, která škodila ruským protivníkům, jako jsou Polsko či Afghánistán, a Británii samotné! Ba co víc, všichni whigští premiéři uplynulých sta let byli placenými ruskými agenty a prováděli proruskou politiku!

¹² Tamtéž, s. 520. Hodnotová slova zvýraznil MT.

Skandální odhalení vyšla v *New York Tribune*, posléze i v anglických novinách, v sérii pamfletů a po Marxově smrti i jako kniha *Tajné dějiny diplomacie osmnáctého století*. Zůstala na okraji veřejného zájmu jako konspirační teorie, ukazují nám však Marxovu metodu v její čistotě: prvotní předpoklad je dlouhým studiem primárních pramenů pouze posílen, i když by jej, při nestranném posouzení, hravě vyvrátily. Objeveno je něco, co všem okolním lidem uniká a je „skryto“, protože pouze Marx a jeho „vědecká metoda“ dokáží proniknout za „zdání“ věcí k jejich „esencím“. A ještě biografická motivace: v dopise Engelsovi z této doby označil Marx celou diplomacii za podobnou „firmě Bangya a spol.“¹³ János Bangya byl policejní agent, který se v Londýně vlichotil do Marxovy přízně a získal od něj cenné informace, které byly později použity proti revolucionářům v exilu i v Německu. Když už ho všichni v Marxově okruhu prohlédli jako špiona, Marx sám tomu ještě měsíce odmítal uvěřit. Tato zkušenost sublimovala později do představy, že i britský ministerský předseda je placený agent cizí mocnosti.¹⁴

Druhý příklad ukazuje Marxovu žurnalistickou tendenčnost. Jako dopisovatel amerického listu během své dlouhé žurnalistické kariéry mnohokrát informoval o neudržitelných sociálních poměrech v Anglii a o lidech umírajících hladem. Jeden z jeho pochmurných příběhů zní následovně:

„Těžko si lze představit strašnější případ. Zdravý, statný muž v nejlepších letech se vydává na dlouhou strastiplnou pouť z Londýna do Stony Stratfordu; zoufale prosí „civilizaci“ kolem sebe o pomoc – sedm dní hladoví – bližní se od něho surově odvracejí – marně hledá přístřeší, lidé ho štvou z místa na místo – a vrchol všeho: nelidskost individua jménem Slade a odevzdaná, žalostná smrt vyčerpaného muže – to je otrásající obraz, nad nímž je nutno se zamyslet. Ovšemže porušil vlastnická práva, když hledal útulek v kůlně a opuštěné stodole!!!“¹⁵

Marx sám uvádí také zprávu z tisku, která ho tak rozrušila, aby předešel námitce, že „tendenčně zkresluje“, ovšem porovnání obou verzí ukazuje, že mladý muž na počátku své poslední cesty z Londýna nebyl zdravý, ale zesláblý a špatně chodil, měl odřenou patu. Neprosil zoufale o pomoc, ale využíval služeb záchranné sociální sítě viktoriánské Anglie, nocoval a jedl v noclehárně pro chudé (nocleženku mu vydal příslušný úředník), bližní se od něho neodvraceli vůbec, natožpak surově, jedl

¹³ Sperber (2013, s. 312).

¹⁴ O Marxově metodě sebeprojekce, spolu s konkrétními příklady, uvádí Sperber následující: „Marx vzal své minulé názory, které už nezastával, a projektoval je do jiných myslitelů, kde je mohl posléze odmítnout, aniž by musel kritizovat sám sebe. V příštích dílech tento proces opakoval ... Byla to jediná forma sebekritiky, kterou jeho osobnost připouštěla, a umožňovala mu podržet si pozici člověka, který artikuluje směr lidských dějin.“ Tamtéž, s. 172.

¹⁵ Marx & Engels (1956–75, sv. 8, s. 537).

v chudobincích po cestě, dělníci, kteří ho našli, mu nabízeli jídlo. Sedm dní hladověl ne proto, že by ho bližní nechali, ale protože ležel v horečkách ve stodole a nikdo o něm nevěděl, a když ho konečně objevili, pan Slade ho nechal na voze vystlaném slámou odvézt do útulku pro chudé, kde následně zemřel. „Nelidskost individua jménem Slade“ spočívala v tom, že když ho týden předtím objevil ve své kůlně, požádal ho, aby odešel. Načež „ubožák“ požádal, aby ho tam ještě chvíli nechali, a odešel odtamtud ve 4 hodiny, aby si, ještě než nastane noc, našel poblíž nějaké přístřeší“. Bohužel, byla to jiná hospodářská budova pana Sladea, kde dalších sedm dní ležel v horečce, aniž by o něm někdo věděl. Vyvodit z celé nešťastné události něco proti vlastnickým právům může jenom člověk s neuvěřitelně pokřivenou optikou vnímání věcí, intelektuál, kterého při ranní četbě tisku u kávy rozhořčuje špatnost světa a „systému“. Marx psal o smrti hladem v Anglii často, byla mu důkazem prohnílosti kapitalismu jako světového řádu, a jeho monomania – představa, že objevil pramen všeho zla na světě, krádeží, vražd, podvodů, a tím že je soukromé vlastnictví výrobních prostředků, které se manifestuje vykořisťováním na rovině ekonomické a útlakem na rovině politické – bude mít nedozírné následky pro dějiny dvacátého století.

Původ negativity v historii a „hrůzách“ industrializace

Nyní nastal čas podstoupit stranou a položit si otázku, zda neměl Marx třeba pravdu, zda v polovině devatenáctého století nebyly sociální vztahy tak napjaté, jak je popisuje, a zda utrpení dělníků během industrializace neospravedlňuje jeho poněkud pesimistickou analýzu kapitalistické společnosti. Zkrátka nastal čas položit si historickou otázku po postavení dělnické třídy v Anglii v roce 1845.¹⁶

Na základě Engelsovy zkušenosti z rodinné přádelny bavlny v Manchesteru (neexistuje záznam o tom, že by Marx během svého života nějakou továrnu navštívil) došli naši myslitelé zobecněním k závěru, že díky industrializaci dochází (kromě vykořisťování také) k ožebračování proletariátu, tj. že životní úroveň dělníků s postupujícím rozmachem průmyslu klesá, že kapitalistické hospodářství trpí pětiletými cykly krize a že při příští krizi (v závěru své knihy *Postavení dělnické třídy v Anglii* hovoří Engels o letech 1852–3) dojde k proletářské revoluci, kdy „zastřeně probíhající občanská válka“ vypukne veřejně a moc ve státě převzou dělníci s cílem zrušit soukromé vlastnictví. Zhroucení kapitalismu v nejbližší budoucnosti je „stejně jisté, jako matematický nebo mechanický důkaz“.

S výše uvedenou analýzou se pojí dva hlavní problémy (kromě kardinálního faktu, že se predikce na ní založené nenaplnily): za prvé je to nereprezentativnost zkoumaného vzorku. Engelsova manchesterská přádelna bavlny nebyla typickou továrnou Anglie devatenáctého století. Ještě v roce 1861, téměř dvacet let po Engelsově prvním pobytu

¹⁶ Následující shrnutí ekonomické situace viktoriánské Anglie čerpám z Boyer (1998).

v rodinné továrně, bylo v podobných přádelnách zaměstnáno pouze 30% dělníků, ostatní anglická města s důrazem na jiný průmysl než výkyvům podléhající zpracování bavlny nezakoušela tak silné sociální rozdíly jako Manchester.

Omezením se na přádelnu bavlny a průmyslového dělníka obecně uniká Marxovi i Engelsovi důležitý korektiv, totiž zemědělství. Průměrná mzda průmyslového dělníka byla v roce 1842 minimálně dvakrát tak vysoká jako průměrná mzda v zemědělství. Z této informace plynou zajímavé důsledky: dělníci dobrovolně a nadšeně migrovali z venkova do měst za prací, bylo totiž mnohem snazší uživit rodinu z výdělku v továrně, která navíc poskytovala práci celoročně, ne jenom sezónně. Rozvoj průmyslu tak odčerpával přebytečné pracovníky z venkova a díky stálým platům umožnil obrovský populační nárůst Anglie v devatenáctém století. Pokud tedy byl někdo vykořisťován, pak to museli být zemědělství námezdní dělníci.

Druhým hlavním problémem je už zmiňovaná hysteričnost při interpretaci faktů. Je pravda, že bavlnářský průmysl v Manchesteru prošel v letech 1841–2 a 1847–8 dvěma velkými poklesy (a jelikož právě tyto dva poklesy Engels ve městě zažil, vyvodil z toho, že kapitalistická ekonomika prochází pětiletými cykly, přestože další pokles přišel až v souvislosti s americkou občanskou válkou a omezením dovozu bavlny v letech 1861–5), kdy bylo 15 až 20% tkalců bez práce. Za těchto podmínek zafungovala viktoriánská záchraná sociální síť a státní i soukromá charita distribuovala polévku, oblečení a povlečení tisícům lidí denně.

Přílišný pesimismus Marxových a Engelsových analýz a předpovědí pochází, zdá se, spíše z nějakého ideologického předsudku než z objektivního uvážení faktů. Vždyť Marx čerpal své znalosti proletariátu v čítárně Britského muzea ze zpráv vládního inspektora Hornera, který vyšetřoval porušování zákonů, týkajících se práce dětí v anglických továrnách. Soudem stíhané případy zneužívání dětské práce jsou mu popisem všeobecné praxe, ne izolovanými incidenty, ignoruje skutečnost, že anglický parlament vydává zákony regulující takovou práci, kontroluje jejich dodržování a trestá jejich porušování. Stát a soudy jsou podle něj spřaženy v komplotu a zprávami parlamentní inspekční komise se vláda Jejímho veličenstva sama obžalovává! Stejným myšlenkovým postupem může někdo z novinových zpráv černé kroniky o krádežích vyvodit, že populace ČR v roce 2012 se živí kradením. Dále je ideologický předsudek zřejmý z toho, jak jsou Marxovy analýzy a předpovědi odolné vůči změnám, když jsou konfrontovány s fakty. Například marxistická teze o ožebračování proletariátu, tedy myšlenka, že s vývojem kapitalismu jsou dělníci chudší a chudší, není pravdivá: reálná mzda manuálních pracovníků v Anglii vzrostla o 38% mezi léty 1851 a 1881, ze statistik odvodových komisí víme, že průměrná výška branců se po celé 19. století zvyšovala, a to lze vysvětlit jedinečně pravidelnou a kvalitnější stravou celé populace díky průmyslové a zemědělské revoluci. Marx sám umírá v roce 1883 a Engels dokonce až v roce 1895 a oba až do své smrti svorně tvrdí, že proletariát se má čím dál hůře. Tento

ideologický postoj, který dnes můžeme nalézt i u našich komunistů, je fakty nevyvratitelný, jakkoli se tváří jako výsledek vědecké analýzy.¹⁷ Ohánění se slovem věda představuje pouze jeden z mnoha rétorických triků marxismu. Pokud totiž nějaká vědecká teorie předpoví konkrétní událost, jako třeba proletářskou revoluci, která pak nenastane, je legitimní žádat korekci oné teorie. Tato korekce se děje v rámci vědecké komunity, která se shoduje na společných pojmech a otázkách své vědy, stejně jako na tom, co představuje odpovědi na tyto společné otázky. Marxismus do vědecké komunity ekonomů nepronikl, a když Marxův hlavní spis *Kapitál* nevyvolal vůbec žádnou reakci v ekonomických či obecně literárních kruzích, připisoval to Marx s Engelsem spiknutí buržoazních intelektuálů, kteří se snaží umlčet pravdu. Marxismus se až do dvacátých let dvacátého století šířil jako radikální ideologie mimo akademické prostředí, protože nesplňoval základní parametry vědecké plauzibility. Jako „věda“ se etabloval až na sovětských univerzitách.

Kapitál, hodnotovost a neutrálnost vědy

Podívejme se nyní ve zkratce na Marxovo hlavní dílo a na způsob, kterým v něm pojednává o svém projektu a o vykořisťování. Už v Předmluvě neskrývá své ambice – odhaluje „přirozené zákonitosti vývoje (moderní společnosti)“ a činí tak ze stanoviska, „které pojímá ekonomické utváření společnosti jako jeden z přírodních dějinných procesů“ a bude tudíž, předpokládáme, vědecky objektivní a neutrální, i když kapitalistu „rozhodně neukazují v růžovém světle“.¹⁸ Zde máme náš paradox: jak může objektivní věda vést k odsuzování celé skupiny obyvatel?

V kapitolách pět a šest, pojednávajících o pracovním procesu a procesu zhodnocování a konstantním a variabilním kapitálu, je kapitalista vykreslen jako někdo, kdo se stále potutelně usmívá a mne si ruče, protože objevil trik, kterým se pomocí vykořisťování mění peníze na kapitál. Dělník totiž pracuje celý den, i když by mu k přežití stačilo pracovat dne půl, kdyby mu kapitalista řádně vyplatil užžitnou hodnotu jeho práce. Kapitalista ho však přinutí pracovat dvakrát tolik, takže druhou polovinu pracovní doby už dělník vytváří nadhodnotu, kterou si kapitalista z pozice síly přivlastní:

¹⁷ I celkem sympatizující interpret, jakým je Jonathan Sperber, říká: „Kromě toho, že Marx nezohlednil změny v čase (ve svém popise ožebračování proletariátu), jeho vykreslení utrpení dělnické třídy bylo selektivní.“ Sperber (2013, s. 435). Jinými slovy: nešlo o *proces* ožebračování, a vlastně ani o *ožebračování*. Marx si prostě zvolil nejhorší případy, které zobecnil a promítl do minulosti a budoucnosti podle svého eschatologického schématu „čím dál, tím hůře“.

¹⁸ Marx (1954, s. 7).

„Náš kapitalista tento případ, kvůli kterému se usmívá, předvídal. Pracovník proto v dílně najde výrobní prostředky nejen na šestihodinový, nýbrž na dvanáctihodinový pracovní proces.“¹⁹

To, co ekonomové před Marxem i po něm nazývají ziskem a považují za legitimní odměnu pro podnikatele za riziko, které na trhu podstupuje, Marx nazývá *nadhodnotou* (od Proudhona přejatý pojem) a považuje ji za výsledek vykořisťování. A je přirozeně nejagresivnější v momentech, kdy ostatní kolegové ekonomové tento revoluční objev nechápu: „Proto chápeme ten **stokrát opakovaný omyl mdlého J. B. Saye**, který chce nadhodnotu (činži, zisk, rentu) odvodit z ...“ nebo „Pan Wilhelm Roscher, který své **úlisné apologetické** nápady nikdy nezapomene zaznamenat černé na bílém, zvolává ...“²⁰ Zde se dotýkáme samotného ohniska Marxovy nervozity, proto ta silná slova. Jeho objev totiž teprve ekonomii zakládá:

„míra zisku se dá snadno pochopit, pokud známe zákony nadhodnoty. Pokud bychom postupovali opačným směrem, tak bychom nepochopili „ni l'un, ni l'autre“ (ani jedno, ani druhé)“²¹

a *přivlastnění si nadhodnoty* se svou implikovanou negativní hodnotovostí je základnější pojem než morálně neutrální *zisk*. Proto ekonomové, kteří toto nechápu, se jednoduše nemýlí, ale jsou „mdlí“ a jejich spisy jsou „úlisně apologetické“. Takovými výrazy už se ale z oblasti svobodné vědecké výměny názorů a argumentů dostáváme někam jinam.

Marx se však nenechává svými emocemi ovládat a velice dobře ví, co dělá. Když Roscher mluví o kapitalistově zisku jako o zaslouženém, Marx málem exploduje:

„Vedle skutečné ignorance je to apologetický strach před svědomitým rozborem hodnoty a nadhodnoty, a jeho výsledkem – nejspíš policejně stíhatelným – který Roschera a spol. nutí, aby důvody, které více méně ospravedlňují kapitalistovo přivlastňování si nadhodnoty, převrátil na důvody vzniku nadhodnoty.“²²

Podle Marxe jsou výsledky jeho „přírodopisně vědecké“ analýzy ekonomických vztahů dokonce „policejně stíhatelné“! Policie a soudy jsou totiž na straně utlačovatelské buržoazie a jsou součástí celého problému a ekonomové, kteří hovoří o zisku namísto o nadhodnotě, jednoduše omlouvají systematické okrádání.

¹⁹ Tamtéž, s. 102.

²⁰ Tamtéž, s. 113, zvýraznil MT.

²¹ Tamtéž, s. 123.

²² Tamtéž, s. 124, poznámka 30. Zvýraznil MT.

Kontrastujme Marxovo hodnotové užití ekonomických pojmů s jeho předchůdcem, kterého často cituje, a sice s Davidem Ricardem:

„Zemědělec a výrobce nemohou žít bez zisku stejně jako pracovník nemůže žít bez platu. Jejich motiv pro akumulaci (kapitálu) se zmenšuje s každým zmenšením se zisku, a zmizí úplně, když bude zisk tak malý, že jim neposkytne odpovídající kompenzaci za jejich starosti a riziko, které nutně podstupují, když produktivně svůj kapitál používají.“²³

Tato objektivní a psychologicky přesvědčivá analýza důvodů, které vedou lidi k podnikání a vytváření nových pracovních míst, nikoho neodsuzuje ani z nikoho nedělá oběť. Ekonomie jako věda se vydá cestou objektivity a pojem *zisk* v ní nebude vyvolávat emotivně negativní reakce, a proto naváže na Ricarda, i když odmítne jeho „labour theory of value“, a ne na Marxe a jeho obviňující „teorii nadhodnoty“.

Pro naše účely je důležité sledovat, jak sémanticky hluboko Marx uloží odsouzeníhodnost celé transakce kapitalista-proletář, čili jaká hodnotově orientovaná slova k jejímu popisu použije. Jednoduché formulky typu Proudhonova „soukromé vlastnictví je krádež“ Marx odmítne, *krádež* je totiž pojem zatížený buržoazní morálkou a nejde dost hluboko při analýze výrobních vztahů (ulpívá na povrchových fenoménech, jak by řekl Marx za pomoci metafory vnitřní/vnější). Zaměstnávání proletáře a jeho vykořisťování neprohlásí ani za nespravedlnost: při prodávání své pracovní síly obdrží totiž proletář její ekvivalent ve mzdě, celá transakce je tedy *spravedlivá*.²⁴ Tyto tradiční morální pojmy (*krádež*, *nespravedlnost*) je třeba odmítnout spolu s celou morálkou, právem a etikou, a nahradit novými slovy a tento nový popis vzniku nadhodnoty a tím i vykořisťování zní: kapitalista si „přivlastňuje nezaplacenou nadpráci“ proletáře.²⁵ Avšak i tento, zdánlivě objektivní a vědecký, popis se pohříchu skládá pouze ze slov čistě hodnotových, a jeho deskriptivní síla tím klesá k nule. Neboť jak jinak chápat *přivlastnění si* než jako synonymum pro *neoprávněné nabytí*, čili v podstatě *krádež*, i když se může dít s posvěcením úřadů? Jak jinak chápat *nezaplacenou* než tak, že zaplacená být měla, čili že si to někdo vzal a nezaplatil, čili že to *ukradl*? Jak jinak chápat *nadpráci* než jako něco, co bylo přidáno navíc k práci, která jediná byla zaplacená? Výraz „přivlastnění si nezaplacené nadpráce“ představuje trojnásobný pleonasmus pro *krádež*, a přestože se tváří jako objektivní a deskriptivní pojem,

²³ Ricardo (1921, s. 113). Překlad MT.

²⁴ Juraj Halas přesvědčivě vyvrací některé zjednodušující interpretace Marxe, které ho vidí jako teoretika spravedlnosti, i když míří v podstatě správným směrem co do hodnotovosti „teorie nadhodnoty“ ale zplošťují složitost jeho argumentace a práce s pojmy, v Halas (2012).

²⁵ Marx sám mluví o „kapitalistově přivlastňování si nadhodnoty“ a *nadhodnotu* jako „nezaplacenou nadpráci“ vhodně analyzuje Halas, tamtéž, s. 211.

vpašovává do vědy kvazi-morální hodnotovost, která stojí na konotacích lexikálního pole *krádež*, i když to Marx popírá. Sám používá vědeckěji znějící *přivlastňovat si* jako synonymum k *vykořisťovat* (the appropriating classes – přivlastňující si třídy, *The Civil War in France*). Konotace „krádeže dějící se s posvěcením úřadů“ je přesně to, co Marx potřebuje, aby odhalil komplicitu soudů, institucí, morálky a práva v procesu vykořisťování.

Navzdory proklamované „přírodopisné vědeckosti“ Marxova projektu je výsledkem pouze směs silně hodnotících slov s vědeckými pretenzemi. A tento koktejl představuje smrtelné nebezpečí, stačí si vzpomenout na „vědecké“ teorie dokazující „méněcennost“ černochů či jiných ras, nebo na analýzu společnosti, ve které jsou Židé či jiná menšina prohlášeni za „parazity“. Hodnotící pojem „parazit“ při aplikaci na člověka spouští stejný mechanismus jako hodnotící pojem „vykořisťovatel“, a německé „vědecké“ ústavy třicátých a čtyřicátých let antropologicky zkoumali jedince na základě stejně pomýlených hodnotových principů jako „vědecké“ instituce sovětského impéria.

Marx sice četl klasiky ekonomie, jako jsou Adam Smith, David Ricardo a James Mill, a ve svých spisech na ně reaguje, činí tak ale zvláštním způsobem. Ve shodě se svým světovým názorem si z nich vybírá ta nejpesimističtější místa a ta ještě přetváří k obrazu svému. Například kde Smith vidí nastartování celého cyklu výměny mezi kapitalistou a dělníkem tak, že na počátku je prvotní kapitál výsledkem spoření a píše kapitalisty, Marx věnuje celou kapitolu *Kapitálu* „empirické“ kritice této představy:

„Na druhé straně se však tito nově vysvobození stali prodejci sebe sama až potom, co jim byly **uloupeny** všechny jejich výrobní prostředky a všechny záruky jejich existence ve starém feudálním uspořádání. A dějiny tohoto jejich **vyvlastnění** jsou v análech lidstva zapsány ohněm a krví.“²⁶

Podle něj došlo k původní akumulaci kapitálu v Anglii loupeží a násilím za aktivní spolupráce státní moci. Zároveň o svých ekonomických předchůdcích tvrdí, že omylem obhajují kapitalistický způsob výroby. Teprve Marx odhaluje ono vědecké tajemství. Ovšem prediktivní hodnota Marxových představ o ekonomice není valná. Korporace, velké téma pro rozvoj ekonomie dvacátého století, považuje za znak zaostalé společnosti, třeba Francie, a sektor služeb, který dnes dominuje mnoha nejvyspělejším ekonomikám světa, je zcela mimo jeho obzor, protože ve službách nedochází k produkci nadhodnoty.²⁷ Marxovy názory byly zastaralé už v momentě jejich publikace, ekonomie jako věda během desetiletí, která Marx věnoval práci na *Kapitálu*, učinila obrovský skok, došlo zde ke změně paradigmatu a neoklasická ekonomie, spolu s náročnějším matematickým aparátem, který byl mimo jeho schopnosti, poukázala na jeho konceptuální chyby. Rakouský ekonom Eugen von Böhm-Bawerk vyvrátil celý

²⁶ Marx (1954, s. 433). Zvýraznil MT.

²⁷ Sperber (2013, s. 406).

„systém“ v roce 1895, po vydání třetího dílu *Kapitálu*. Problém je už v tom, jak Marx konstruuje cenu a hodnotu výrobku. Ta totiž není výsledkem vložené práce, kde by se nacházel i prostor pro její „vykořisťování“, ale poptávky a nabídky.²⁸ Vlastní hodnotové srdce marxismu, „teorie nadhodnoty“²⁹, se tím ukázala jako slepá ulička vývoje ekonomie, pokud do něj vůbec kdy patřila. Vztah marxismu a ekonomie lze tedy přirovnat ke vztahu astrologie a astronomie: tam, kde končí jedno, začíná druhé.

Důvody osobní a osobnostní

Pokud tedy radikálnost Marxových názorů na společnost a extrémní hodnotovost pojmů, kterými je vyjadřuje, jako např. *vykořisťovat*, *proletář*, *buržoazie*, nejsou odrazem objektivní reality anglického průmyslového prostředí poloviny devatenáctého století a nevyplývají z vědecké analýzy, nezbyvá než hledat důvody v rovině osobní a osobnostní. A vsutku, Marxův život³⁰ poskytuje mnohá vodítka k interpretaci jeho díla. Na to, že Marx odhalil skryté zákony ekonomického vývoje společnosti, se ukázal být podivně neschopný uživit sebe a svou rodinu. Poté, co pohasla naděje na filozofickou kariéru na německé univerzitě kvůli jeho agresivnímu ateismu a jeho žurnalistická kariéra byla ukončena porážkou revoluce roku 1849, ocitl se Marx s manželkou a dětmi v exilu v Londýně. Příštích dvacet let ho i s rodinou živil Engels, který se odstěhoval do Manchesteru a přijal místo v rodinné firmě. Tam kradl bankovky z kasičky určené pro drobná vydání kanceláře, rozstříhl je na polovinu a posílal Marxovi ve dvou obálkách, aby přešel krádeži na poště. Zasiílané obnosy byly z důvodu utajení celé operace poměrně nízké. Marxova domácnost trpěla stálým nedostatkem financí, dlužila za jídlo i činži a žila v permanentním strachu z vystěhování na ulici. Na druhou stranu Engels si kvůli reprezentaci vydržoval dva domy, jeden oficiální pro návštěvy kolegů kapitalistů a ve druhém vskrytu bydlel s rusovlasou Irkou Mary Burns a její sestrou Lizzie v libertinské *ménage á trois*. Časem si pořídil koně a účastnil se honů na lišku s místní smetánkou (omlouval to potřebou trénovat jízdu pro nadcházející revoluční boje). Marxovi zatím v Londýně umírá druhé dítě, z velké části kvůli otrěsným podmínkám, ve kterých rodina žije (nemohou si dovolit zaplatit ani rakev a pohřeb, nakonec jim půjčí soused), a ke třem přeživším dětem přibývá Marxův nemanželský syn se služkou, který je dán k adopci. I zde vypomáhá svobodný Engels, který se oficiálně přihlásí k otcovství, aby ochránil pověst svého ženatého přítele.

Chudoba Marxovy rodiny však nebyla důsledkem nedostatku peněz, ale špatného hospodaření. Příspěvky od Engelse a ostatních obdivovatelů se ročně pohybovaly kolem

²⁸ Tamtéž, s. 461.

²⁹ O nadhodnotě říká dokonce i přesvědčený marxista Heinrich toto: „V klasické politické ekonomii a v moderní neoklasické teorii tento pojem neexistuje.“ Heinrich (2012, s. 87).

³⁰ Informace o Marxově životě čerpám většinou z Wheen (1999).

£ 150, od podzimu 1851 dostával za články pro noviny *New York Daily Tribune* (z nichž více než polovinu napsal jeho jménem Engels) další peníze, takže jeho roční příjem činil kolem £ 200, zatímco roční nájem bytu byl pouhých £ 22. Za co tedy Marx utrácel? Přestože často krmil děti „pouze chlebem a bramborami“, až do roku 1857 zaměstnával osobního tajemníka, protože to patřilo k dobrému tónu. Když v roce 1854 jeho žena onemocněla, prosil Engelse v dopisech o příspěvek na doktora a léky a o pár řádek níže mu oznamoval, že s celou rodinou odjíždí na čtrnáct dní na dovolenou do pronajaté vily na sever od Londýna, kde se snad tak zotaví, že budou moci odjet na návštěvu do rodného Trevíru. Jenny si na tuto návštěvu pořídila novou garderobu a Marx odpovídá překvapeným věřitelům, že „dcera německého barona přirozeně nemůže přijet do Trevíru v obnošených šatech“. Jenny pocházela ze starého skotského rodu, a když se Marx snažil během jedné z mnoha finančních krizí zastavit její rodinné stříbro se šlechtickým znakem Argyllů, byl kvůli svému ošuntělému vzhledu zatčen policií pro podezření z krádeže, zatímco Marxovy tři dospívající dcery chodily na soukromé hodiny francouzštiny, italštiny, kreslení a hudby. Pouze jednou se Marx pokusil najít si v Londýně práci, ucházel se o místo úředníka na dráze, bohužel neúspěšně, jeho rukopis byl nečitelný. Při absenci stálého zaměstnání trávil Marx své dny ve studovně Britského muzea a po večerech psal svá díla.

Dvě dědictví v letech 1855 a 1856 v hodnotě celkem £ 220 umožnila Marxovým přestěhovat se z nevyhovujícího bytu v Soho do domu v lepší čtvrti, ale chronické problémy s nedostatkem peněz dražší domácnost naopak zhoršila a Marx brzo zjistil, že opět nemá na nájem. Tentokrát Engels slíbil posílat £ 5 měsíčně.

Rok 1863 nezačal šťastně. Marx se rozhodl vyhlásit osobní bankrot, dvě dospívající dcery si najdou práci jako vychovatelky, věrná služka Helene půjde sloužit jinam a Karl s Jenny a nejmladší dcerou se odstěhují do chudobince. Engels situaci vyřešil tím, že v práci ukradl šek na £ 100 a poslal ho do Londýna. Za pár měsíců následovalo dalších £ 250 a v listopadu se na Marxe opět usmálo štěstí, jeho pětasedmdesátiletá matka zemřela a zanechala mu £ 100. Bylo to už třetí dědictví v Marxově životě – pikantní je, že Marx dědění v *Manifestu Komunistické strany* zakázal, vede totiž k akumulaci kapitálu. Také dědictví po matce nezůstalo akumulováno, naopak bylo rychle utraceno a rodina se přestěhovala do ještě většího domu v reprezentativní čtvrti, kde každá dcera měla vlastní ložnici a Marx svou studovnu s výhledem na park. A konečně v roce 1864 přišlo čtvrté dědictví, tentokrát od přítele a obdivovatele Wilhelma Wolfa, který Marxovi zanechal celých £ 820 (proto je mu také věnován *Kapitál*). Byl zakoupen nový nábytek, spolu se třemi psy, dvěma kočkami a dvěma ptáky, následovala třítydenní dovolená u moře a na podzim ples pro přátele Marxových dcer. Marx dokonce začal spekulovat na burze! Ovšem dlouhodobé finanční problémy Marxovy domácnosti se vyřešily až v roce 1870, kdy mu Engels po svém odchodu do důchodu daroval roční rentu ze svého naakumulovaného kapitálu.

Z výše uvedených biografických anekdot vysvítá Marxova neschopnost myslet a chovat se ekonomicky, navzdory proklamovanému odhalení skrytých hospodářských zákonů v jeho myšlení. Také pojmy *vykořisťovat* a *přivlastňovat si*, Marxem tak často užívané, získávají podivně ironický nádech ve světle jeho existenční závislosti na Engelsovi a jiných obdivovatelích. To vše je způsobeno Marxovou urputnou snahou zachovat si jeho vlastními slovy „kastu“, čili poslední zbytky středostavovské fasády. Navzdory své nenávisti k „buržoovi“, se Marx snažil i za cenu zdraví a životů svých nejbližších (v nevyhovujícím bytě v Soho zemřely tři Marxovy děti) patřit mezi maloměšťáky. Jeho nenávist ke střednímu stavu se tak jeví jako jakási forma sebenenávisti. Ještě padesát let po setkání s Marxem Carl Schurz píše:

„Nejzřetelněji si pamatuji hluboké opovržení, s nímž vyslovoval slovo „buržoa“; a jako „buržou“ – tj. jako odporný případ nejhlubší duchovní a morální zvrácenosti – odsuzoval každého, kdo se odvážil odporovat jeho názorům.“³¹

Nenávist, uložená Marxem do slova „buržoa“ a detekovaná Schurzem či Masarykem, je tedy jeho vlastním vynálezem³².

Kromě Marxova idiosynkratického vztahu k penězům a práci nás pro naše účely zajímá i jeho vztah k přátelům a ostatním lidem. Jeho pohřbu v roce 1883 se účastnilo pouhých jedenáct smutečních hostů, včetně příbuzných, a tuto skutečnost dávají životopisci do efektního kontrastu s jeho posmrtným vlivem: sto let po jeho smrti polovina světové populace žila pod vládami, které se prohlašovaly za marxistické. To je sice pravda, ale nenápadnost Marxova pohřbu vypovídá ještě o jiné věci, a to o naprosté absenci přátel (Engelsova pohřbu o dvanáct let později se zúčastnilo osmdesát smutečních hostů). Po 34 letech života v jednom městě v početné komunitě německých emigrantů se mezi jeho přátele počítala pouze hrstka mužů, kteří nekriticky obdivovali jeho „génia“ a byli k němu v naprosto podřízeném postavení. Marxova řevnivost, pomstychtivost a neschopnost uznat názor jiného člověka nejlépe vynikne na stovkách stran pamfletů a hanopisů, které za svůj život sepsal. Mezi ně patří *Svatá rodina, čili kritika kritické kritiky: proti Bruno Bauerovi a ostatním* (352 stran), Frankfurt 1845, kde si vyřizuje účty se svým bývalým přítelem Bauerem, pamflet *Pan Vogt*, o dvě stě stranách, z roku 1860 proti biologovi Karlu Vogtovi, levicovému poslanci z revolučního frankfurtského parlamentu, *Velikáni emigrace*, (přes 100 stran) napsáno 1852, ztraceno a vydáno až o sto let později, proti Gottfriedu Kinkelovi, revolucionáři z roku 1848,

³¹ Wheen (1999, s. 135).

³² V určitých okamžicích si byl Marx osobní motivace napůl vědom. Například bolest, způsobenou svědivým onemocněním kůže, která ho postihla ve druhé polovině jeho života a jejíž neúspěšnou léčbu často v dopisech s Engelsem probíral, ventiloval právě ve svých spisech: „Rozhodně doufám, že buržoazie co živa nezapomene na moje karbunkly.“ Marx & Engels (1956–75, sv. 31, s. 361).

který uprchl z pruského vězení a stal se celebritou v londýnské společnosti, čímž vzbudil Marxovu žárlivost. Příčily se mu jeho „napůl slovanské, napůl kalmycké rysy“, i „jeho známí shrnovali jeho pomořansko-slovanské rysy slovem fretčí ksicht“. Slované nebyli jediný národ, který Marx počastoval svou nenávistí. O úspěšném filozofovi a vůdci německé levice Ferdinandu Lassalovi, osobním známém, se v dopise Engelsovi vyjadřuje následovně:

„Teď už mi je jasné – jak dokazuje i tvar jeho hlavy a jak mu rostou vlasy – že je potomkem černochoů, kteří se přidali k Mojžíšovi při útěku z Egypta, pokud se jeho matka nebo otcova matka nespářila s negrem ... toto spojení židovství a němečtví na jedné straně a jednoduché negroidní rasy na druhé straně muselo nutně vést k podivnému výsledku. Jeho neodbytnost je také negerská.“³³

Z mnoha ostatních hanopisů a pamfletů zmiňme ještě *Bídu filozofie*, stostránkovou filipiku proti Proudhonovi, který od čtyřicátých let dominoval evropské levicové scéně, k velké nelibosti Marxe. Spis je zakončen krvelačným zvoláním: „nepřátelství mezi proletariátem a buržoazií je bojem třídy proti třídě, bojem, který ve své nejvyšší podstatě je totální revolucí ... na prahu každé obecné přeměny společnosti, poslední slovo sociální vědy bude vždy: „Boj nebo smrt, krvavý zápas nebo vyhlazení. Tak zní nezvratná otázka.““ Ovšem „věda“ volá po krvavém zápasu pouze v Marxově verzi.

Takto nenávistná rétorika, společná Marxovým pamfletům i „teoretickým“ pracím, fixovala extrémně negativní hodnoty jeho klíčových pojmů. Ovšem předefinování a internalizace takto změněných slov se nedostavily okamžitě, ale až později, po dekadách četby Marxova korpusu, který časem získal status kánonu. Bezprostřední reakcí Marxova okolí bylo spíše zhnusené odmítnutí. Když První internacionála přijala Marxovu reakci na porážku Pařížské komuny, jeho *Občanskou válku ve Francii*, její první prezident, švec George Odger, zakladatel anglických odborů, spolu s lakýrníkem Benjaminem Lucraftem, dalším ze zakládajících členů Internacionály, odstoupili z výboru na protest proti štvavé rétorice spisu. O šest let dříve, během projednávání Marxovy *Inaugurální adresy pracujícím třídám* výbor zamítl Marxovo tvrzení, že kapitalisté se „honí za ziskem“. Sami dělníci zkrátka neviděli situaci tak radikálně jako Marx, který si v dopise Engelsovi ohledně handrkování se o každé slovo stěžuje: „Bylo velmi těžké udělat to tak, aby se naše názory objevily v takové formě, která by byla přijatelná pro dělnické hnutí s jeho nynějším stanoviskem.“³⁴ Proletáři dokonce ve své zaslepenosti trvali na některých starých a překonaných pojmech:

³³ Marx & Engels (1956–75). Dopis ze 30. 7. 1862.

³⁴ Marx & Engels (1956–75, sv. 31, s. 34).

„Všechny mé návrhy podvýbor přijal. Jenom mi uložil, abych vsunul do preambule stanov dvě věty o ‚povinnostech‘ a ‚právech‘ a rovněž o ‚pravdě, mravnosti a spravedlnosti‘, což je ale zařazeno tak, že to nemůže uškodit.“³⁵

Tyto „škodlivé“ ideologické iluze vsutku nehrají v marxismu žádnou roli, pouze sem tam jim je povolena funkce kouřové clony v rámci propagandy. K odhalení Marxovy kuchyně je tedy zapotřebí konfrontovat jeho oficiální spisy s jeho dopisy, protože pouze v nich odhaluje vše a cítí se svobodný vyjádřit své myšlenky. A v nich se jako jediná motivace ukazuje snaha odstranit vykořisťování, jak jsme uvedli výše. Cokoliv jde od Marxe do tisku, má už funkci propagandy.

Pokud ale marxismus nechce dosáhnout práv, pravdy, mravnosti či spravedlnosti, jaký pozitivní program vlastně nabízí? Zdá se, že Marx žádný pozitivní program nemá. Hovoří sice o komunismu jako o době, kdy zanikne morálka, protože všichni se k sobě budou chovat jako přátelé, kteří pravidla nepotřebují. Zároveň odumře i stát, protože jeho donucovacího aparátu už nebude třeba, vše tak nějak spontánně poběží samo. Marx také předestírá budoucí továrny jako místa, kde dělníci rotují v jednotlivých pracích, aby se nenudili, ale na otázku jednoho německého zvědavce, kdo bude v komunismu čistit boty či kopat uhlí, podrážděně odsekává: „ty to budeš!“. Jindy zase vyjadřuje přání, aby se toho nedožil, protože co by tam on dělal? Zkrátka jeho představy o komunistické budoucnosti jsou neurčité, mlhavé a nepodstatné, jediný úkol je zbavit svět vykořisťování, jak přiznává i ve svých dopisech, a pojem vykořisťování jako obrovský sémantický trychtýř sbírá veškerou negativitu i potenciální pozitivitu marxistických pojmů a obrací ji s kvazi-etickou motivací jediným směrem, směrem revoluce.

Teorie a praxe revoluce

Slovo *revoluce* už samo o sobě obsahuje silný pozitivní náboj. Použijeme ho o politickém či společenském převratu, jehož cíle sdílíme, naopak převrat nám nesympatický nazveme *pučem*. Kerenskij v exilu odmítal nazývat říjnový bolševický převrat, který ho odstavil od moci, revolucí (pravou revolucí, která odstranila cara, přece provedl už v únoru), a trval na tom, že šlo o puč. Také Lenin cítil hodnotovou orientovanost tohoto slova, jeho režim se po sedmdesáti dnech z pouhé vzpoury stal revolucí, protože přežil Pařížskou komunu. Události z roku 1933 byly Němci vnímány a popisovány jako revoluce, po roce 1945 se vžívá označení *Machtergreifung* čili převzetí moci.³⁶ A co s takto pozitivním slovem udělá další dávka positivity, když je revoluce

³⁵ Tamtéž, s. 33.

³⁶ Watson (1998, s. 31). Celá kniha obsahuje pronikavé analýzy pojmových vztahů socialistických termínů a autorovi této studie byla inspirací.

jediným způsobem, jak odstranit vykořisťování? Revoluci všechna ta pozitivita stoupne do hlavy a stane se nebezpečným opilcem, který mlátí kolem sebe a neví, co dělá:

„... existuje jen jeden prostředek, jak *zkrátit*, zjednodušit a zkoncentrovat vražedné smrtelné křeče staré společnosti a krvavé porodní bolesti nové společnosti, jen *jeden prostředek – revoluční terorismus*.“³⁷

Takto Marx končí svůj článek v *Neue Rheinische Zeitung* z listopadu 1848, a šponuje slova revoluce a terorismus na samou hranici sémantické nosnosti. Jsme zde svědky něčeho unikátního, součástí pojmu terorismu totiž je, že se k němu nikdo veřejně nehlásí, terorista je vždy ten, kdo bojuje proti nám. Proto neexistuje mezinárodní definice terorismu, proto byli Gabčík s Kubišem pro protektorátní média teroristi a pro dnešní Čechy jsou hrdiny, proto se islámští teroristé považují za *šahídy*, *mudžahedýny* či bojovníky za svobodu. Proto se dokonce používá oxymóron „státní terorismus“, aby se legitimizoval tímto výbušným slovem terorismus skutečný. Jedině Marx se k terorismu veřejně hlásí, a chce tím ve svém žurnalistickém, k nadsázce náchylném idiolektu říci, že revoluční násilí bude strašlivé. Ovšem nejde jen o nadsázku.

Poslední vydání *Neue Rheinische Zeitung* z 19. 5. 1849 po potlačení revoluce vyšlo vytištěné rudým písmem (rudá jako barva krve byla oblíbenou Marxovou barvou) a objevuje se v něm zvolání: „*Jsme bezohlední, a nežádáme žádné ohledy od vás. Až přijde řada na nás, nebudeme terorismus nijak přikrašlovat*.“³⁸ Marxovo angažmá během nepokojů v Německu v letech 1848–9 nám odhaluje nejen teoretického žurnalistu, který ve svých novinách zaujímá pozici k překotnému vývoji, ale také praktického muže činu, který má v redakci po ruce několik karabin a zásobu střelného prachu, který pomáhá na svět buržoazní revoluci, aby se dokonala přeměna Německa z feudálních státeků v jednotnou buržoazní republiku po vzoru Francie, ve které by mohla konečně vypuknout i proletářská revoluce (přesně totéž úspěšně provede o sedmdesát let později Lenin, uvítá svržení cara v únorové revoluci a ustavení prozatímní vlády a okamžitě po návratu do Ruska se na ní odmítne podílet a pracuje na jejím svržení, čehož dosáhne v revoluci říjnové). Zatímco Engels se jako dobrovolník účastní bojů v povstaleckých řadách, Marx opouští svou redakci v Kolíně a snaží se povstalece přesvědčit, aby táhli na Frankfurt a poskytli Národnímu shromáždění „ochranu“, ovšem ti to odmítají, německá revoluce je poražena a Marx jako politický exulant prchá přes Paříž do Londýna, kde prožije zbytek svého života.

Ani později neztratil Marx nic ze svého praktického přístupu: skrze kurýry spoluřídil Pařížskou komunu, radil s finančními i vojenskými aspekty povstání, skrze svého informátora u Bismarcka do Paříže dodával informace o mírových jednáních mezi francouzskou a německou vládou. Komunu považoval za první úspěšnou

³⁷ Marx & Engels (1956–75, sv. 5, s. 497).

³⁸ Tamtéž, s. 516.

proletářskou revoluci. Příčinu jejího pádu viděl v nedostatečné vojenské organizovanosti a nezavedení odvodů pro mužské obyvatelstvo. Tyto poznatky později pomohly bolševikům a hlavně Trockému úspěšně zorganizovat Rudou armádu a vyhrát s ní občanskou válku.

Politické násilí má v Marxově představě revoluce integrální roli, bez násilí není revoluce. V jediném rozhovoru, který za svého života poskytl novinám, na otázku: Podporují zastánci principů socialismu politické vraždy a krveprolití? odpovídá nekompromisně: „Žádné velké hnutí nebylo nikdy prosazeno bez krveprolití. ... a pokud jde o politické vraždy, nemusím snad dodávat, že to není nic nového.“ (Rozhovor s Karlem Marxem v *Chicago Tribune* ze dne 5. 1. 1879.)

Organizované násilí je válka a ta je pro Marxe desideratum, uvědomuje si, že revoluce neproběhne při demokratických volbách, ale jedině v čase ozbrojeného zmatku, a nadšeně vítá každý potenciální konflikt a posuzuje ho z hlediska revoluce. V poslední prosincový den roku 1848 se se svými čtenáři loučí: „Revoluční povstání francouzské dělnické třídy, světová válka – to je perspektiva roku 1849.“³⁹ O snaze svých kolegů proletářů připojit se k *Lize míru a svobody*, pacifistické organizaci sdružující takové osobnosti, jako byli John Stuart Mill, Victor Hugo, Giuseppe Garibaldi, píše Engelsovi:

„... mluvil jsem v generální radě proti tomu, abychom se připojili k těm mírovým chvastounům ... Přetisk v „*Courier*“ vynechává ... výroky o nutnosti armád vzhledem k Rusku a o *zbabělosti* těch lidí. ... Přesto ale vyvolala ta věc mnoho rámusu. Ti hlupáci kolem mírového kongresu ...“⁴⁰

Ovšem jeho veřejné prohlášení v radě zdůrazňovalo to, že Internacionála sama je mírový spolek, protože spojení dělníků všech zemí přirozeně veškerým budoucím válkám zabrání, a že kdyby to pánové z ženevského spolku chápali, přidali by se naopak oni k Internacionále. V jiném dopise svým komunistickým soudruhům v Bruselu je Marx ještě otevřenější: „Je přirozené, že veřejnost zajímá nejvíc otázka války. Chvástivé deklamace a nabubřelé fráze tady nijak neuškodí.“ (KM Georgu Eccariovi a Friedrichu Lessnerovi do Bruselu, 10. 9. 1868, s. 631) A když válka mezi Francií a Německem v roce 1870 skutečně vypukla, veřejnosti se od Marxe takových nabubřelých frází a chvástivých deklamací vskutku dostalo přehršel, o jednotě pracující třídy Německa a Francie, která navzdory oficiální válce starých struktur věští nový věk mezinárodního míru bez ekonomických krizí a politického deliria. J. S. Millovi se *Adresa* tak líbila, že zaslal pochvalný vzkaz. Tady někde se počala rodit legenda o marxistickém pacifismu a skutečnost užitečných idiotů.

³⁹ Marx & Engels (1956–75, sv. 6, s. 176).

⁴⁰ Marx & Engels (1956–75, sv. 31, s. 396).

Jakkoli neutrální byla oficiální Internacionála během Prusko-francouzské války, v soukromí doufal Marx, jeho žena Jenny i Engels, že Bismarck zvítězí. Zatímco u posledních dvou šlo o patriotismus, u Marxe převládlo revoluční hledisko, věřil totiž, že porážka Bonaparta povede ve Francii k revoluci, zatímco porážka Německa by v této zemi pouze zakonzervovala současný stav. Takže posledním měřítkem, podle kterého Marx posuzuje hodnotu války, násilí, či lidského utrpení, je vhodnost k revoluci. Toto měřítko se týká také celých národů.

Engels pod Marxovým redaktorstvím v lednu 1849 píše:

„Zatímco Němci v Itálii, v Poznaňsku, v Praze bojovali proti revoluci, ve Šlesviku-Holštýnu revoluci podporovali. Dánská válka je první revoluční válka, kterou Německo vede. A proto jsme se od samého počátku vyslovovali pro energické vedení dánské války ...“⁴¹

Revoluce ospravedlňuje nejen válku, ale i anexi území:

„Týmž právem, jímž Francouzi zabrali Flandry, Lotrinsko a Alsasko a dříve či později zaberou Belgie, týmž právem zabere Německo Šlesvik: právem civilisace proti barbarství, právem pokroku proti strnulosti. ... toto právo je nad všechny smlouvy, protože je to právo dějinného vývoje.“⁴²

Ano, pokrok, to opium intelektuálů, co by se jím nedalo ospravedlnit? Pro některé i genocida. Revoluční vývoj v letech 1848–9 ukázal, že některé národy revoluci, jak ji chápali a za niž bojovali Marx s Engelsem, podporují, jiné ji naopak odmítají. Tento „odpad národů se vždy stává a až do svého úplného vyhlazení či odnárodnění zůstává fanatickým nositelem kontrarevoluce“⁴³ a Němcům připadá dějinná úloha:

„my, spolu s Poláky a Maďary, můžeme ochránit revoluci jedině rozhodným užitím terorismu proti slovanským národům ... také víme, co je třeba dělat. Vzhůru do boje, neúprosného boje na život a na smrt s revoluci zrazujícím Slovanstvem, vyhlazovacího boje a bezohledného terorismu – ne v zájmu Německa, ale v zájmu Revoluce!“⁴⁴

Mohlo by se namítnout, že tyto výzvy ke genocidě pocházejí z pera Engelse a ne Marxe, a že tudíž do našeho zkoumání nespádají. Ovšem Marx jako šéfredaktor listu

⁴¹ Marx & Engels (1956–75, sv. 5, s. 428).

⁴² Tamtéž, s. 430.

⁴³ Překlad MT. Stať „Maďarský boj“ z 13. ledna 1849 se v souhrnném českém vydání spisů Marxe a Engelse z padesátých a šedesátých let neobjevila, protože podle redaktorů se v ní Engels dopustil chyb, když Čechy nazval odpadem národů určeným k likvidaci. Překládáno podle originálu dostupného na internetu.

⁴⁴ „Demokratický panslavismus, pokračování.“ *Neue Rheinische Zeitung*, 16. února 1849. Pojmy „Vernichtungskampf“ či „rücksichtslosen Terrorismus“ ne náhodou připomínají slovník jiného velkého socialisty, Adolfa Hitlera.

Engelsovy statě přečetl a schválil. V politických otázkách vystupovali vždy jednotně, pro příští generace byli oba dva stejnou autoritou, ostatně Engels v podstatě napsal druhý a třetí díl Kapitálu, proto je obtížné jeho kontribuci oddělit od Marxovy. A konečně snaha svalit vinu za následné použití těchto genocidních výzev pouze na Engelse s tím, že Marx by nikdy něco takového neschválil, se podobá argumentu, že Hitler o holocaustu nic nevěděl, že celou akci měli na svědomí Heydrich a spol., protože v *Mein Kampf* není o plynových komorách ani zmínka. Výbušná slova o vyhlazování a revolučních národech totiž nezůstala ležet ladem. Stala se součástí různých výborů z děl Marxe a Engelse, jako například *Aus dem Literarischen Nachlass von Marx, Engels und Lassalle*, Stalin si je přečetl, ve své knize *Základy leninismu* je pochvalně zmínil a sám je aplikoval ve své funkci komisaře pro národnostní menšiny. Už v roce 1923 navrhuje rozdělit národy Sovětského svazu do tří kategorií podle stupně „vývoje“⁴⁵. Když zjistí, že Ukrajinci jsou přehnaně nacionalističtí, vyvolá na Ukrajině hladomor, který celý problém vyřeší. Od dvacátých let deportuje celé národy na Sibiř či do středoasijských stepí s poukazem na jejich nespolehlivost vůči věci revoluce. Ovšem to už poněkud předbíháme výklad. Než přistoupíme k pozdější aplikaci marxistických pojmů v politické praxi, je třeba důkladněji prozkoumat Marxův názor na úlohu státu a státního násilí.

Stát proti zemědělcům

Rodící se marxismus se musel ideově vymezit vůči konkurenčnímu levicovému hnutí, Bakuninově anarchismu. Jednou z hlavních sporných otázek byla právě role státu v revoluci. Zatímco Bakunin tvrdil, že během revoluce stát spontánně zanikne a nastane svobodná socialistická utopie bez státního donucování, Marx chtěl stát zachovat a podřídit jej vládě proletariátu za účelem zabránění kontrarevoluci. Z historického materialismu totiž vyplývá, že třídy v revoluci nezaniknou, úspěšná proletářská revoluce znamená totiž pouhé uchopení státního aparátu revoluční třídou, příslušníci ostatních tříd zůstávají nadále buržoy či aristokraty, protože vyrostli v buržoazních či aristokratických podmínkách, které je determinovaly. Samozřejmě budou se svým odstavením od moci nespokojeni a budou snovat kontrarevoluci, která by navrátila moc ve státě do jejich rukou. A zde musí být proletariát bdělý a použít represivní nástroje státu, aby kontrarevoluci zabránil:

„dokud existují ostatní třídy, obzvláště kapitalistická třída, dokud s ní proletariát bojuje (neboť okamžikem dosažení vlády jeho nepřátelé a stará organizace společnosti nezmizí), musí použít *násilné* prostředky, tedy vládní prostředky. Je totiž stále třídou a ekonomické podmínky, ze kterých vyplývá třídní boj a existence tříd ještě nezmizely a musí být násilím buď

⁴⁵ Watson (1998, s. 85).

odstraněny, nebo přeměněny, a tento proces přeměny musí být urychlen násilím.“⁴⁶

Porevoluční proletářský stát tak musí použít své donucovací a násilné prostředky (soudy, policii, vězení, popravy), aby se vypořádal se zbytky bývalé vládnoucí třídy. Už v Marxově slovníku jsou pojmy revoluce, revoluční stát a násilí nerozlučně spjaty, a pojem revolučního státního násilí tak není až důsledkem pozdější aplikace marxismu v Rusku, Číně či jinde.

Situace jedince či celé třídy nepřátelské vůči revolučnímu státu je beznadějná, marxismus nedisponuje žádnými brzdami (jako by byla například lidská práva), které by zastavily státní násilí vůči takovým individuům či skupinám obyvatel. Naopak

„i když se na počátku vývoj schopností lidského druhu děje na úkor většiny lidských jednotlivců, a dokonce tříd, na konci vývoj prorazí tuto kontradikci a ztotožní se s vývojem jednotlivce; vyššího vývoje individuality je tak dosaženo jedine historickým procesem, během něhož jsou jednotlivci obětováni v zájmu druhu...“⁴⁷

Není snad třeba dodávat, že revoluce a socialismus se nacházejí ve stadiu „obětování“ a že ke kýženému „proražení“ dojde až v komunismu.

Další tradiční námitka proti připsání zločinů pozdějších marxistických vlád přímo Marxovi zní: Marx usiloval o proletářskou revoluci provedenou dělníky v továrnách, zatímco revoluční vlády způsobily masová vraždění v převážně agrárních státech, jako byl Sovětský svaz, Čína či Kambodža. Opravdu však nelze aplikovat marxismus na zemědělské státy? Zdá se, že Marx sám se pokoušel o revoluci v zemědělském státě, totiž v letech 1848–9 v Porýní. Jeho aktivita směřovala k překonání feudalismu buržoazní republikou a v tomto zápase byla buržoazie spojencem proletariátu proti aristokracii, aby se následně rozhořel třídní boj mezi buržoazií a proletariátem. Ještě o čtvrt století později nepokročila industrializace Evropy tak daleko, aby dělníci tvořili alespoň polovinu obyvatelstva v jednotlivých státech. V letech 1874–5 píše Marx:

⁴⁶ Marx & Engels (1976, s. 630). (Das meint, solange die andren Klassen, speziell die kapitalistische noch existiert, solange das Proletariat mit ihr kämpft (denn mit seiner Regierungsmacht sind seine Feinde und ist die alte Organisation der Gesellschaft noch nicht verschwunden), muß es gewaltsame Mittel anwenden, daher Regierungsmittel; ist es selbst noch Klasse, und sind die ökonomischen Bedingungen, worauf der Klassenkampf beruht und die Existenz der Klassen, noch nicht verschwunden und müssen gewaltsam aus dem Weg geräumt oder umgewandelt werden, ihr Umwandlungsprozeß gewaltsam beschleunigt werden.)

⁴⁷ Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden... (Marx & Engels 1967, s. 111).

„kde existuje zemědělec ve velkých počtech jako soukromý vlastník, kde dokonce tvoří více či méně **podstatnou většinu**, jako ve **všech státech západoevropského kontinentu**, kde dosud nezmizel a nebyl nahrazen zemědělským námezdním dělníkem, jako v Anglii, platí následující: buď brání a kazí každou revoluci dělníků, jak to dělal dosud ve Francii, nebo proletariát ... musí jako vláda zavést taková opatření, kterými se postavení zemědělce okamžitě zlepší a která ho získají pro revoluci ... nesmí ale mlátit zemědělce po hlavě, jako například zrušením dědictví nebo jeho vlastnictví ...“⁴⁸

Jediné dvě revoluce, které Marx uznal jako takové: francouzská revoluce a Pařížská komuna, proběhly v agrárním státě a ztroskotaly podle Marxovy analýzy na nezapojení venkova. Zemědělci zkrátka neměli stejné politické zájmy s radikálními měšťany/proletáři. Venkov se tak v revoluci jeví jako nejdůležitější činitel, a to právě kvůli faktu, že zemědělci tvoří většinu. Proletariát si je tedy musí naklonit vstřícnými kroky, čili musí před nimi skrývat svůj radikální program společenské proměny, se kterým od přirozenosti konzervativní sedláci nesouhlasí a nechápu ho.

„Radikální sociální revoluce ... je možná pouze tam, kde ... průmyslový proletariát zaujímá alespoň **důležité místo** v mase všech lidí. A aby měl šanci na vítězství, musí být schopný okamžitě udělat pro sedláky tolik, kolik *mutatis mutandis* pro tehdejší francouzské sedláky udělala francouzská buržoazie ve své revoluci.“⁴⁹

⁴⁸ Marx & Engels (1976, s. 630–633, zvýraznil MT). „...wo der Bauer massenweise als Privateigentümer existiert, wo er sogar eine mehr oder minder beträchtliche Majorität bildet, wie in allen Staaten des westeuropäischen Kontinents, wo er nicht verschwunden und durch Agrikultur-Tagelöhner ersetzt ist, wie in England, treten folgende Fälle ein: entweder er verhindert, macht scheitern jede Arbeiterrevolution, wie er das bisher in Frankreich getan hat; oder das Proletariat (denn der besitzende Bauer gehört nicht zum Proletariat, und da, wo er selbst seiner Lage nach dazu gehört, glaubt er, nicht dazu zu gehören) muß als Regierung Maßregeln ergreifen, wodurch der Bauer seine Lage unmittelbar verbessert findet, die ihn also für die Revolution gewinnen; Maßregeln, die aber im Keim den Übergang aus dem Privateigentum am Boden in Kollektiveigentum erleichtern, so daß der Bauer von selbst ökonomisch dazu kommt; es darf aber nicht den Bauer vor den Kopf stoßen, indem es z.B. die Abschaffung des Erbrechts proklamiert oder die Abschaffung seines Eigentums; letzteres nur möglich, wo der kapitalistische Pächter die Bauern verdrängt hat und der wirkliche Landbebauer ebensogut Proletarier, Lohnarbeiter ist wie der städtische Arbeiter, also genau mit ihm dieselben Interessen unmittelbar hat, nicht mittelbar; noch weniger darf das Parzelleneigentum dadurch gekräftigt werden, daß die Parzelle vergrößert wird, einfach durch Annexation der größern Güter an die Bauern, wie im Bakuninschen Revolutionsfeldzug.“

⁴⁹ Eine radikale soziale Revolution ist an gewisse historische Bedingungen der ökonomischen Entwicklung geknüpft; letztere sind ihre Voraussetzung. Sie ist also nur möglich, wo mit der kapitalistischen Produktion das industrielle Proletariat wenigstens eine bedeutende Stellung in der Volksmasse einnimmt. Und damit es irgendeine Chance zum Sieg habe, muß es wenigstens fähig sein, soviel unmittelbar *mutatis mutandis* für die Bauern zu tun, als die französische

Klíčem k úspěchu revoluce se tak stává politika proletářské vlády vůči sedlákům, kteří ale v drtivé většině mají zájmy revoluci nepřátelské: jsou totiž soukromými vlastníky své půdy (kromě situace v Anglii, kde se Marx domnívá, že většina zemědělců jsou nádeníci, kteří pracují za mzdu, a jsou tedy vykořisťováni stejně jako proletáři v továrnách, a mají tak s nimi totožné revoluční zájmy). Ze své podstaty vlastníka výrobních prostředků (půdy) se sedlák stává přirozeným spojencem buržoazie, kdežto nádeník se spojuje s proletářem. Už Marxova představa revolučního státu je tedy nedemokratická, (kromě toho, že pro Marxe je absurdní myslet si, že k přechodu od kapitalismu k socialismu může dojít jinak než revolucí, např. demokratickými volbami): menšinový městský proletariát má ovládat většinové venkovské sedláky za pomoci propagandy a svých spojenců, bezzemků. Třídní boj mezi kapitalistou a proletářem organicky přechází i na venkov, kde proti sobě stojí sedlák a nádeník. Když o sto let později Rudí Khmérové rozdělí zemědělské obyvatelstvo Kambodže do čtyř kategorií podle množství vlastněné půdy a preferují nejméně majetné rolníky, nejde o improvizaci, ale logickou aplikaci teorie třídního boje a vykořisťování na venkovské obyvatelstvo. V Sovětském svazu probíhá třídní boj na venkově za pomoci pojmu *kulak*, který se stává negativním označením vykořisťovatele a zároveň jménem zločince.⁵⁰ Přechází i do komunistické praxe v poulnorovém Československu se stejně tragickými normativně právními důsledky a až v roce 1960 je v oficiálních dokumentech nahrazen souslovím *bývalý vykořisťovatel*, čímž je potvrzena synonymie obou výrazů.

Pokud ale probíhá třídní boj a vykořisťování i na venkově, kde žije většina obyvatelstva, získává tím marxismus nebývalou dynamiku. Revoluce je zažehnuta a vedena ve městech proletáři, kteří jako univerzální třída v sobě koncentrují ty nejlepší vlastnosti komunistického člověka, ale ne každý může být proletářem, dělníci musí jít a jídlo vypěstují v socialismu nevykořisťování rolníci za pomoci společného vlastnictví výrobních prostředků, v jejich případě půdy. Ovšem role rolníků nemusí být čistě podpůrná: ke sklonku svého života se Marx, zklamaný z netečnosti proletářů v rozvinutých západoevropských zemích, začal poohlížet po revolučním potenciálu v rurálním Rusku. V dopise revolucionářce Věře Zasuličové předestírá obraz ruské „zemědělské komuny“, která si z pravěku uchovala společné vlastnictví výrobních

Bourgeoisie in ihrer Revolution für die damaligen französischen Bauern tat. Marx & Engels (1976, s. 630–633, zvýraznění opět MT). V bolševickém Rusku dostane společenství dělníků a rolníků (85 % obyvatelstva) význačný název „smyčka“ a dostane se v symbolické podobě i na vlajku SSSR jako srp a kladivo.

⁵⁰ Objevuje se v pevných synonymických vazbách s výrazem „vesnický upír“, čímž dochází k dehumanizaci kulaka v přípravě k jeho likvidaci „jako třídy“. O zločinech sovětské kolektivizace spolu s pasivním i aktivním odporem zemědělců a klíčové kategorii *kulak*, viz Lynne (1998). O dynamice město-venkov a roli zfanatizovaných dělnických dobrovolníků při procesu kolektivizace, viz Lynne (1989).

prostředků (půdy), a je tedy blíže komunismu než vyspělé kapitalistické industrializované společnosti. Může proto tento vývojový stupeň přeskočit, a za účinné pomoci revoluce se stát ukázkou pro ostatní země, dosud úpící pod knutou kapitalisty. (A když to dokáže zemědělské Rusko, příští století se bude ptát, proč by to nedokázala zemědělská Čína či Kambodža?) Jednoznačná orientace na dělníky v továrnách se tedy ukazuje jako mýtus, vždyť na počátku kapitalistické výroby stojí úplné oddělení výrobce od výrobních prostředků, a základem je vyvlastnění zemědělce.⁵¹ A proti tomuto oddělení, charakterizovanému nezbytně vykořisťováním, jest revolucionáři bojovat. Marxismus se tak jeví jako velmi pragmatická a ohebná doktrína, naroubovatelná na každou situaci, jejíž jedinou konstantou je právě analýza vykořisťování a nutnost boje proti němu.⁵²

To už ale předbíháme a dostáváme se k dalšímu vývoji marxismu. Shrňme si ještě výsledky analýzy Marxova idiolektu. Z velmi silně hodnotově orientovaných slov u Marxe převažují pojmy negativní, kterými popisuje svět kolem sebe, pozitivní pojmy aplikuje pouze na minulost (prvobytně pospolná společnost) nebo budoucnost (komunismus). Za tímto účelem vychyluje běžné pojmy ze svých pozic, vyvazuje je z podpůrných sémantických spojení a splétá do nových lexikálních polí. Centrální pojem celého idiolektu, *vykořisťování*, sbírá, podchycuje a vysvětluje negativitu všech ostatních slov a zároveň dodává pseudo-morální motivaci k činům. Při absenci pozitivních morálních pojmů v marxistické lexikální síti se však nedá hovořit o morálce, spíše o kvazimorálních pojmech parazitujících na hodnotové orientaci vybraných slov. Celý Marxův pojmový systém stojí ve vědomé opozici vůči morálce a právu. Engels po prvním přečtení *Kapitálu* píše Marxovi:

„Dobře, že se ta kniha „odehrává“ takřka jen v Anglii, jinak by se uplatnil § 100 pruského trestního zákoníku: „Kdo ... podněcuje příslušníky státu k vzájemnému pohrdání“ atd. – a následovala by konfiskace.“⁵³

Marx se ve své odpovědi s Engelsovým právním výkladem ztotožňuje.

⁵¹ „Dem kapitalistischen System liegt also die radikale Trennung des Produzenten von den Produktionsmitteln zugrunde ... Die Grundlage dieser ganzen Entwicklung ist die *Expropriation der Ackerbauern*. Sie ist auf radikale Weise erst in England durchgeführt ... Aber *alle anderen Länder Westeuropas* durchlaufen die gleiche Bewegung.“ Marx v dopise Věře Zasuličové.

⁵² Jihoameričtí marxisté bojují proti vykořisťování i bez proletářů: když se v roce 1983 Subcomandante Marcos (bývalý student filozofie) snažil přesvědčit mayské indiány v Chiapasu o nutnosti vést proletářskou revoluci proti mexické buržoazii a federální vládě, posluchači na něj chvíli civěli a pak odpověděli, že nejsou dělníky ve městě. Nicméně Marcos zůstal a dodnes vede gerilu s protikapitalistickým programem, i když bez proletářů. Abimael Guzmán (univerzitní profesor filozofie) rozpoutal se svou Světlou stezkou revoluci na peruánském venkově s téměř 70 000 oběťmi.

⁵³ Marx & Engels (1956–75, sv. 31, s. 392).

V desetiletích po Marxově smrti byl jeho idiolekt internalizován desítkami a stovkami následovníků, kteří jeho knihu četli s téměř náboženskou úctou a považovali ho za proroka nového věku. Tito lidé se rekrutovali z řad tzv. inteligence, nikoli dělnictva, a spojoval je ateismus. Víra v Boha byla u nich totiž nahrazena vírou v pokrok a revoluci. Marxismus jim nabídl ospravedlnění jejich existenci, dal jejich nenávisti směr, kterým ji vybit. V profesním či osobním životě byli stejně neúspěšní jako jejich modla, Marx. Lenin během své dvouleté právní praxe vedl celkem pět nepolitických procesů a všechny je prohrál. Stalin zběhl ze semináře, Molotov se před konverzí živil hraním na harmoniku na volžských parnicích. Ženy-revolucionářky odkládaly omylem porozené děti do sirotčinců, aby se mohly plně věnovat „stranické práci“. Krveprolití první světové války a následná občanská válka (během níž v Rusku zahynulo více lidí než ve válce světové) vedly ke zrodu, přesně podle Marxových předpovědí, ale o šedesát let později, prvního socialistického státu, čímž marxisti získali teritoriální základnu a obrovský prostor pro své experimenty. Stalin aplikoval poučku o různém stupni vývoje národů a hodnotil je podle jejich postoje k revoluci. Ukrajinci se ukázali příliš nacionalisticky zaslepení a tak v zemi vyvolal hladomor, který stál život miliony lidí. Další nejméně milion lidí zahynul během přesunů různých protisovětských národností po celém SSSR. Zatímco tyto ztráty kategorizuje dnešní historiografie jako genocidu, pro miliony obětí rozkulačování a čistek, kterými byli etničtí Rusové, vynalezla termín autogenocida. Jedná se o agresi národa vůči sobě samému, kterou do dějin vnesl marxismus svou představou třídního boje⁵⁴ a vykořisťování. Během dvacátého století byla autogenocida provedena minimálně ještě dvakrát, a to v komunistické Číně a Kambodži.

Ani Stalin však nebyl schopen aplikovat marxismus v jeho čistotě. Politické a propagandistické ohledy ho přinutily prezentovat sovětský socialismus jako demokratické zřízení, ovšem lidového stříhu, aby nebyl zaměňován s demokracií buržoazní, která vlastně demokracií vůbec není:

„Diktatura proletariátu nemůže být **„úplnou“ demokracií**, demokracií pro všechny, i pro bohaté i pro chudé – proletářská diktatura „musí být státem demokratickým podle nového principu – pro proletariát ... a diktátorským ... – proti buržoazii ...“ Povídání Kautského a spol. o všeobecné rovnosti ... jsou měšťáckou zástěrkou té nesporné skutečnosti, že rovnost vykořisťovaných a vykořisťovatelů je nemožná.“

A dále

⁵⁴ „Musíme nenávidět – nenávisť je základnou komunismu. Děti musí být učeny, aby nenáviděly své rodiče, jestliže nejsou komunisty ... Děti by měly být přítomny popravám a radovat se ze smrti nepřátel proletariátu.“ Lenin (1938, s. 147).

„... všechny dosud existující třídní státy byly **diktaturou vykořisťovatelské menšiny nad vykořisťovanou většinou**, kdežto proletářská diktatura je diktaturou vykořisťované většiny nad vykořisťovatelskou menšinou.“⁵⁵

Představa, že proletariát tvoří v populaci většinu, a že tudíž má morální právo zbavit se parazitické menšiny, jde jak proti demografické skutečnosti Ruska první poloviny dvacátého století, tak proti duchu marxismu, jak jsme viděli výše. Nicméně ortodoxní je ospravedlnění násilí a útlatku snahou o odstranění vykořisťování.

Proti duchu materialistického marxismu jde také stalinský koncept *perekovky*, česky „překování“ či převýchovy třídních nepřátel v socialismu, které se dělo zhusta v gulazích při budování nesmyslných kanálů a železnic. Pokud je třídní příslušnost člověka dána výrobními vztahy, v nichž se nachází, a pokud je stát nutný i po revoluci, aby zabránil kontrarevoluci, plyne z toho, že vyvlastnění buržoové a aristokrati se považují za buržoy a aristokraty i za změněných ekonomických vztahů v socialismu, jsou zkrátka buržoy a aristokraty až do smrti a změna výrobních vztahů s tím nic nenadělá, jejich vědomí bylo jednou provždy určeno jejich výchovou, deterministicky a materialisticky. Stalinova pragmatická improvizace s pracovními tábory a volnou pracovní silou politických vězňů měla možná motivaci ekonomickou, ale marxistické teorii je daleko bližší heslo Rudých Khmérů určené třídním nepřátelům: „Vydržovat vás není žádný zisk, zbavit se vás žádná ztráta.“

Režim Rudých Khmérů v Kambodži v letech 1975–79 považujeme vůbec za nejdůslednější aplikaci marxismu v dějinách a následných 1,7 milionu mrtvých (21% celkové populace, polovina obětí popravena, polovina zemřela hladem a vyčerpáním) přičítáme z Francie importované marxistické ideologii s jejím centrálním pojmem *vykořisťování*. Tisíce negramotných rolníků, tvořící ozbrojenou pěst Rudých Khmérů, se přidaly k revoluci, protože byly „vykořisťovány“ (v khmérštině *chi choan*, doslova *jet na někom/něčem nebo kopat do slabin*), jak jim vůdci revoluce vysvětlili.⁵⁶ Ve velmi jemném mechanismu genocidy a autogenocidy, spředeném z mnoha pojmů, *vykořisťování* má dvojí nezaměnitelnou funkci: za prvé identifikuje nepřátele (spolu s nepočtenými kapitalisty to byli v Kambodži i různě majetní rolníci, kteří zaměstnávali bezzemky na svých polích a tím je vykořisťovali) a identifikuje je jako třídu, k níž patří, a za druhé ze svého sémantického obsahu kvazimorálně ospravedlňuje represí vůči této třídě. Má stejnou roli jako v nacismu pojem Žida-parazita, s tou důležitou výhodou, že jej lze přeložit do jakéhokoliv jazyka, kde otevře stavidla nakupené nenávisti a závisti. Superlexém *vykořisťování* je právě svojí univerzalitou při vhodném ideovém vedení

⁵⁵ Stalin (1927, s. 98), zvýraznění MT, srovnej „Provisorní poměry ve státech po revoluci vyžadují vždy diktaturu, a to energickou diktaturu.“ Marx (*Spisy*, sv. 5, s. 438). Důvodem pro nerovnost lidí v diktatuře proletariátu je tedy minulé vykořisťování.

⁵⁶ Chandler (1999, s. 149, viz též s. 24, 26, 99, 106, 166, 174). Pro kulturně sensitivní a antropologický přístup ke kambodžské tragédii, viz Hinton (2005).

schopen rozpoutat autogenocidu kdekoli, i bez předem marginalizovaných menšin etnického či náboženského typu.

Sledovali jsme význam pojmu *vykořisťování* až k Marxově idiolektu, jeho deskriptivní obsah jsme odhalili jako iluzi a jeho následnou kvazi-morálně-motivační sílu jako ukotvenou v chiliastické touze obnovit ztracený ráj prvobytně pospolné společnosti (další z Marxových konstruktů) v blízké apokalyptické budoucnosti. Marxova korespondence ukazuje, že i on sám byl motivován pouze snahou odstranit vykořisťování, všechny ostatní pozitivní pojmy mu sloužily jen jako propagandistické nástroje. Při jeho pozitivním vztahu k revolučnímu násilí a anti-morálnímu stanovisku, kdy lidskými právy pohrdá jako buržoazně-náboženskými předsudky, získává *vykořisťování* autogenocidní potencialitu už v jeho slovníku právě tím, že morálně negativní čin (*krádež*) vytrhne z jeho etického okolí, které předpokládá svobodnou vůli, a aplikuje ho na celou třídu osob (*vykořisťovatelů, kapitalistů*), kteří vykořisťují deterministicky, ze své podstaty, aniž by měli možnost volby. Celá třída lidí je tak „nemorální“ a „parazitická“ (*vesnický upír – kulak!*), a tvoří ideálního kandidáta pro masovou vraždu, analogicky k Židům v Třetí říši. Zástupy profesionálních revolucionářů-intelektuálů to ve dvacátém století potvrdí svými činy, a to zejména ve stalinském Rusku, maoistické Číně a Pol Potově Kambodži.

Zbývá osvětlit roli filozofie při vzniku tohoto vražedného pojmu. Marxův do velké míry nesrozumitelný písemný projev je ovlivněn četbou německé filozofie, především Hegelem, jeho radikální materialismus a ateismus se datuje už od jeho disertace o atomistické a epikurejské filozofii. Od Aristotela převzal myšlenku, že peníze zkazily svět, od Kanta a Hegela zase přesvědčení, že pokrok lidstva se děje na úkor jedince. Jeho „vědecká metoda“ a „dialektika“ jsou jiná slova pro překrucování a předefinování slov v ní obsažených, jeho predikce se nikde nenaplnily. Svým následovníkům, maloburžoazním nudícím se intelektuálům dvacátého století, zanechal celý nový slovník emotivních a evokativních termínů, až se jeho „teorie“ dostala do universitních sylabů v rámci předmětu „sociální věda“.⁵⁷ Pomohla jim vyznat se ve složitém světě, oddělit přítele od nepřítele, identifikovat zdroj veškerého zla a jediným principem vysvětlit celé dějiny od počátku až do blízké či vzdálené budoucnosti s jistotou, před kterou historik i ekonom žasne a mlčí. Zároveň projevila dostatečnou přizpůsobivost, takže když se výsledky jí popsaných „nezvratných procesů“ odmítaly dostavit, vysvětlení se vždy našlo. Celá „teorie“ není totiž ničím jiným, než lexikální sítí vzájemně propojených pokřivených slov.

Je opravdu nesnadné zbavit se tak mocné zbraně a někteří filozofové dodnes tvrdí, že Marx byl nepochopen a špatně vykládán těmi, kdo se nazývali marxisty. Poukazují na úspěšnou aplikaci marxismu v sociálních vědách, kde přivodil metodologickou

⁵⁷ Gregor (2000, s. 24).

revoluci a vysvětlil mnohé fenomény. Jako by genealogové tvrdili, že nacismus sice vedl k holokaustu, ale zároveň dodal nové impulsy a úkoly jejich vědě, protože bylo zapotřebí práce mnoha genealogů, aby se v rozmezí let 1933–45 ukázalo, kdo je Žid a kdo ne. Dokonce je možno tvrdit, že mravenčí píle v archívech zachránila mnohé před omylem ohledně jejich rasové příslušnosti a tím i jistou smrtí!

Literatura

Marxovu korespondenci cituji podle vydání v českých sebraných spisech, ostatní texty překládám z německých originálů dostupných na internetu. Výskyty slov v popisu lexikálních sítí čerpám z Kartotéky lexikálního archivu, která je dostupná na <http://bara.ujc.cas.cz/psjc/>.

- Boyer, G. R. (1998): „The Historical Background of the Communist Manifesto.“ *The Journal of Economic Perspectives* 12 (4): 151–174.
- Chandler, D. (1999): *Voices from S-21 Terror and History in Pol Pot' Secret Prison*. University of California Press, Berkeley.
- Gregor, A. J. (2000): *The Faces of Janus: Marxism and Fascism in the Twentieth Century*. Yale University Press.
- Halas, J. (2012): „Kategoriálny rámec Marxovej teórie nadhodnoty.“ (2. časť), *Filozofia* 67 (3): 208–220.
- Heinrich, M. (2012): *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. Monthly Review Press, New York.
- Hinton, A. L. (2005): *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. University of California Press, Berkeley.
- Kain, P. J. (1988): *Marx and Ethics*. Clarendon Press, Oxford.
- Kartotéka lexikálního archivu (1911–1991)*. Ústav pro jazyk český AV ČR, Praha. Dostupné z: <http://bara.ujc.cas.cz/psjc/>
- Lenin, V. I. (1938): „Defeat of One's Own Government in Imperialist War.“ In *Selected Works*, sv. 5, V. I. Lenin, New York.
- Lynne, V. (1998): *Peasant Rebels Under Stalin*. Oxford University Press, Oxford.
- Lynne, V. (1989): *The Best Sons of the Fatherland*. Oxford University Press, Oxford.
- Marx, K (1954): *Kapitál I/1*. SNPL, Praha.
- Marx, K. (1956): *Kapitál III/3*. SNPL, Praha.
- Marx, K. & Engels, B. (1956–75): *Spisy I–XXXIX*. SNPL, Praha.

- Marx, K. & Engels, B. (1967): *Karl Marx Friedrich Eengels Werke*. Band 26, Zweiter Teil, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. & Engels, B. (1976): *Karl Marx Friedrich Eengels Werke*. Band 18, Dietz Verlag, Berlin.
- Ricardo, D. (1921): *The Principles of Political economy and Taxation*. The Macmillan Company, New York.
- Robertson, A. (2003): „The Philosophical Roots of the Marx-Bakunin Conflict.“
Dostupné z: <<http://www.marxists.org/reference/archive/bakunin/bio/robertson-ann.htm>>
- Rothbard, M. N. (2009): „Karl Marx as Religious Eschatologist.“ *Mises Institute*.
Dostupné z: <<http://mises.org/daily/3769>>.
- Sperber, J. (2013): *Karl Marx: A Nineteenth-century Life*. New York.
- Stalin, I. V. (1927): *Otázky leninismu*. Komunistické nakladatelství, Praha.
- Watson, G. (1998): *The Lost Literature of Socialism*. The Lutterworth Press, Cambridge.
- When, F. (1999): *Karl Marx*. Fourth Estate, Londýn.
- Zídek, P. (2010): *Příběh herečky. Dělnická prokurátorka Ludmila Brožová a její svět*. Dokořán, Praha.

**Za které životy netruchlíme?
Uražení a ponížení v díle Judith Butlerové**

**When is Life Grievable?
The Insulted and Humiliated in the Work of Judith Butler¹**

Michal Rigel

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
michal.rigel@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Úvodní část kritické stati stručně představuje autorku a prezentuje strukturu a obsah knihy *Rámce války: za které životy netruchlíme?*. Zohledněn je širší kontext a zvláštní ohled je věnován představení dosavadní publikační činnosti Judith Butlerové. Cílem je poukázat na to, že tematické zaměření a hlavní ideová východiska knihy mají v celém díle autorky nepopiratelnou kontinuitu. Následující pasáže se zaměřují na zprostředkování vybraných myšlenek více do hloubky, s důrazem zejména na rozbor autorčiny pozice k fenoménu *my a oni* a vztahu *já k druhému*. Kromě toho je pozornost věnována i konceptu *rámování*, v jehož osvojení tkví zvláštní význam pro porozumění hlavním autorčíným závěrům. Hlavní výhrady a polemika příležitostně prostupují celou prací, závěr poskytuje pouze shrnutí.

The introductory part of the critical essay briefly introduces the author and presents the structure and content of the book *Frames of War: When is Life Grievable?*. Special regard is given to the broader context, particularly to referring to other works of Judith Butler that have already been published. The purpose is to point out the fact that the thematic interest and ideological basis of the book are deeply rooted and have undeniable continuity across Butler's work. The following passages aim to present selected ideas in more detail, with a special focus on the analysis of the author's position to the *Us and Them* phenomenon or

¹ Rád bych využil příležitosti připojit své uznání recenzentům, kteří beze stínu pochybnosti článek pozorně četli a poskytli mi k němu obsáhlé a zasvěcené komentáře. Ty mne v důsledku pomohly pohlédnout novým okem nejen na daný text, ale poskytly mi obecnější zpětnou vazbu ke způsobu mé práce. Poděkování za profesionální práci a odbornou péči při kultivaci závěrečné podoby textu zároveň zaslouží celý editorský tým časopisu.

relation between *Self* and the *Other*. Besides this, attention is paid to the explanation of the concept called *framing*, in order to understand its particular importance for drawing key conclusions of the author. Major objections and reasons for disputation occasionally appear throughout the essay, the final part offers summary only.

„...I must say, I feel the reception of my work is none of my business. You know? It's not my concern. It's your concern. I just keep working.“

– Judith Butler (2007: 34)

1. Úvod aneb o tomtéž pokaždé jinak

Edice POLITEA nakladatelství Karolinum si klade za cíl představit českým čtenářům publikace význačných politických teoretiků, jejichž práce dlouhodobě rezonuje v západním veřejném prostoru. Uvedení knihy *Rámce války: za které životy netruchlíme?*² od Judith Butlerové (*1956) – americké filosofky, kulturoložky a světově uznávané teoretičky feminismu, queer a genderových studií – je v tomto ohledu zcela logickou volbou, naprosto v souladu s vytyčenou dramaturgií.

Hodnota publikace je o to větší, že se jedná o vůbec první knižní text autorky přeložený do českého jazyka. Ač byly některé její dřívější práce z velmi širokého tematického záběru, včetně např. psychoanalýzy, judaismu, politické filosofie, etiky, jazyka, literární teorie, teorie identity atd. dosud vydány v bezmála 30 jazykových verzích (např. patrně nejdůležitější *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* – 1990), v českém jazykovém diskursu se s prací Judith Butlerové bylo možné seznámit pouze prostřednictvím několika ad hoc přeložených textů, případně z děl sekundární literatury.³

² Butlerová, Judith (2013): *Rámce války: za které životy netruchlíme?* Přeložil Antonín Handl. Praha: Karolinum, 170 s. Pokud odkazují na text v originálním znění, odkazují na Butler, Judith (2009): *Frames of War: When is Life Grievable?* London, New York, NY: Verso, 193 s.

³ V češtině dostupné autorčiny texty viz (Butler 1999; 2008; 2013; 2013a; či na podzim 2016 nakladatelstvím Karolinum připravovaný překlad knihy *Bodies that Matter – Závažná těla*). Ze sekundárních českojazyčných prací, popisujících, interpretujících či hodnotících dílo Judith Butlerové již jen namátkou a příznačně interdisciplinárně: kulturní studia (McRobbie 2006), performační studia/studia performativity (Pňáčková 2010; Matonoha 2010), literární studia (Culler 2015) a zejm. filosofie a feminismus (Šmejkalová-Strickland 1992; Barša 1999 a 2002; Fafejta 2001; Sokolová 2003; Nagl-Dočekal 2007; Žižek 2007; Lišková 2009; Zábrodská 2009; Fulka 2002 a 2013). Za účelem komplexního zhodnocení osobnosti a díla v širším kontextu lze ještě rozhodně doporučit (Górská-Matonoha 2008). Pro čtenáře orientujícího se aktivně na česko-slovenský prostor se potom otevírají další možnosti, kromě např. (Kiczková 2007 aj.) je to zejména již více než dekádu existující překlad zmíněného manifestu de/konstruktivismu a zásadního mezníku v díle autorky *Trampoty s rodem: Feminizmus a podryvanie identity*, Bratislava, ASPEKT, 2003 (podruhé 2014). Vzhledem k vědomí tohoto „náskoku“ je proto

Existující dluh bouřlivě diskutované, ale extenzivně citované a respektované autorce (mj. nositelka *Ceny Theodora Adorna* či ocenění *Nadace Andrewa Mellona za mimořádný přínos pro humanitní vědy*) se tak nyní začíná splácet, i když se značným zpožděním. V originále totiž byla recenzovaná kniha publikována již v roce 2009 v nakladatelství *Verso*, přičemž např. tato kritická stať, iniciovaná českým vydáním z roku 2013, vznikla až na přelomu let 2015/2016. Časový rozestup je navíc fakticky ještě větší, neboť většina textů, ze kterých se kniha skládá, vyšla už dříve (byť v částečně odlišné podobě); konkrétně pak mezi lety 2005–2008 v periodikách jako např. *Society and Space*; *PMLA*; *British Journal of Sociology*; *differences*).⁴

Dílo sestavené pro knižní vydání tvoří *Úvod* a pět samostatně fungujících kapitol, pojednávajících postupně o otázkách jako je *Schopnost přežít, zranitelnost a afekt* (37–59); *Mučení a etika fotografie* (61–90); *Sexuální politika, mučení a sekulární doba* (91–118); *Nemyšlení ve jménu normativity* (119–140) a *Požadavek nenásilí* (141–164). Jednotlivé oddíly tvoří koherentní celek v tom ohledu, že odkazují k různým aspektům tzv. války s terorem. Právě volba „válečné problematiky“ může být do určité míry překvapením, na druhou stranu u Judith Butlerové – coby globální intelektuálky, která své názorové postoje prezentuje v mnoha různých oblastech – je už téměř zvykem, že s každou další knihou otevírá nové téma nebo alespoň aktualizuje a reformuluje starší, v rámci kterého diskutuje zcela odlišné otázky.

A to platí beze zbytku i v případě recenzované knihy. *Úvod* (s. 9–35), jenž seznamuje čtenáře se základními ideovými východisky a definuje klíčové pojmosloví

symbolické, že i doslov k recenzované knize je proveden filosofkou a feministkou Ľubicou Kobovou v její rodné slovenštině. Ten je užitečný v tom ohledu, že nabízí zasvěcený a do kontextu zasazený komentář k hlavním sdělením knihy, ač mezi jiným např. odkazuje i na „precízne zhrnutie a kritiku sporov liberálov vo veci spravdivej vojny“ (s. 158), kterým by mohla být jediné pasáž, kde se autorka vyjadřuje k polemice T. Asada a M. Walzera (s. 131–136), jež sice zachycuje jeden aspekt současných diskusí, ovšem nenaplnuje moji představu precizního shrnutí sporů, které se dnes vedou uvnitř tradice úvah o spravdivé válce (možná snad explicitní přihlášení k osobitě definovanému požadavku nenásilí – s. 141–156 – lze traktovat jako příspěvek k širším debatám o etice použití násilí).

⁴ Podrobné zastavení u vrocení zde není provedeno náhodou, poněvadž odhaluje fakt, na který vzhledem k tematickému zaměření práce není nezajímavé upozornit: všechny eseje byly původně vypracovány v průběhu funkčního prezidentského období George W. Bushe, jehož administrativa se svými kroky v zahraniční a bezpečnostní politice nepochybně představovala významný podnět pro jejich napsání (např. s. 40, 48, 62, 84–85 aj.). Je potom symbolické, že konečná knižní podoba, složená z jednotlivých esejí, byla hotova až krátce po nástupu Barracka Obamy do úřadu prezidenta USA (který mimochodem zase měl v době dokončení tohoto hodnocení za sebou poslední vystoupení s výroční zprávou o stavu unie a pozvolna se chystal do prezidentské emeritury). Ač by vzhledem k této opožděné reflexi dnes již bylo možné zodpovědět řečnickou otázku Judith Butlerové z úvodu knihy (s. 8) „k jakým konkrétním zlepšením při řešení válečných konfliktů během jeho (Obamova – pozn. MR) mandátu dojde“, ponechme to budoucím pracím autorky samotné a přejděme pro tentokrát k představení a evaluaci obsahu publikace.

nezajištěného života a života hodného truchlení, dává jasně na srozuměnou, že v knize jde v podstatě o pokračování projektu z oblasti morální a politické filosofie, který autorka započala již ve svém díle *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004). Tam poprvé předkládá k podrobnému zkoumání pojem nezajištěného života⁵, aby později pokračovala v otázkách souvisejících se statutem subjektu obecně ve svém *Giving an Account of Oneself* (2005; či předtím Butler 1997) nebo analýzou mocenských vztahů v rámci instituce státu a mimo ni, tzv. „opuštěné životy, nacházející se vně polis“ (Butler 2013b, s. 20–21) v *Who Sings the Nation State?* (Butler – Spivak 2007). Navíc myšlenkové zdroje základních premis z *Rámců války* je možné sledovat ještě hlouběji v jejím díle.

Mezi věčná témata Judith Butlerové patří např. *jazyk, moc* či *identita* aj. Kromě využití (srov. zneužití? viz Schwartzman 2002) teorie řečových aktů J. L. Austina (2000) se trvale odvolává na teorie moci M. Foucaulta (1982; 1999; 2000, srov. Hennessy 1995) nebo dekonstrukci v pojetí J. Derridy (1993; 1999; 1999a). Spektrum autorů, kteří vytváří intelektuální zázemí autorky a jejichž dílem se inspiruje, je pochopitelně mnohem širší (např. L. Althusser, S. Freud, G. W. F. Hegel, L. Irigaray, J. Kristeva, J. Lacan, E. Lévinas, F. Nietzsche aj.). Často přitom platí, že jejich myšlenky přizpůsobuje novým účelům, osobitě je interpretuje nebo s nimi v zásadních bodech polemizuje. I přes primární zaměření raných knih (zejm. 1990 či 1993) na oblast gender studies a feminismu zde tedy existuje zřetelná vazba s hodnocenou knihou.

Není cílem této kritické stati zhodnotit zevrubně celé dosavadní dílo autorky, přesto se jeví důležité zmínit některé klíčové argumentační figury ze starších knih a

⁵ S pojmem „precarious life“ operuje ve velké míře i recenzovaná kniha, přičemž v jejím českém překladu není termín pouze mechanicky převeden jako „prekarizovaný život“ (či snad „prekérní život“ viz Heczková 2013, s. 6), ale jako „nezajištěný život“ (konsekventně se toho držím i zde). Překladatel k tomuto rozhodnutí dospěl i přesto, že např. v případě „precarious work“ se v českém jazyce ujalo spíše používání „prekarizovaná práce“. V knize ovšem vystupuje také pojem „prekarita“, to když se překládá z originálu termín „precarity“ (ač i zde jsou výjimky, viz např. s. 10, orig. 2). Oproti tomu „precariousness“ je již znovu „nezajištěnost“. V případě obou pojmů lze hovořit o navzájem propletených konceptech jak jazykově, tak obsahově, viz (s. 27–35). Z hlediska překladatelské práce na českém vydání je možné vyzdvihnout za všechny ještě jeden moment, konkrétně obsažen přímo v názvu knihy. Ten zní v originálu takto – *Frames of War: When Is Life Grievable?* – a nese s sebou význam, který by bylo skutečnou výzvou dovedně převést z anglické do české verze i se všemi nuancemi. Slovo „frame“ tj. „rám“ nebo „rámeček“ (zejm. ve smyslu okruhu působnosti) a jeho pasivní slovesná forma „to be framed“ tj. „být za/rámován“ má totiž v angličtině ještě další významy jako např. „být obviněn“ a to včetně *obvinění falešného* a *nespravedlivého* („frame-up“), které zahrnuje vědomé zacházení s důkazy způsobem, jenž nezpochybitelně vyvolá dojem obvinění objektivně pravdivého, prakticky vylučujícího možnost „viníka“ se obhájit (s. 15 a 17); řečeno hezky česky: *ušili to na něj* aneb *komplot*. Oba významy „rám(c)ování“ (jakožto klíčového konceptu přítomného napříč dílem – s. 168) v knize hrají svoji roli, ať už jde o ten, který má obsáhnout a určit, co je viděno, tak i ten odkazující k mocenské manipulaci s tím, co se jeví.

poukázat na jejich přítomnost v pozdějších textech, včetně toho zde recenzovaného. Možnost provést dlouhé „přemostění“ demonstruje určitou konzistenci a kontinuitu usilování Judith Butlerové, bez ohledu na rozličná témata, která si jako autorka volí za náměty svých publikačních výstupů. Základem toho, co mělo na začátku 90. let na feminismus významný formativní, ba přímo paradigma-proměňující vliv, je v podstatě důsledné promyšlení myšlenky Simone de Beauvoirové, slavně parafrázované jako „ženou se člověk nerodí, ale stává“ (1966, srov. Butler 1986). Tato replika, která je ovšem u Judith Butlerové platná i pro rodovou kategorii mužů, již jsou stejně tak výsledkem určitého procesu formování, byla v jejím díle rozvedena a složitě argumentačně obhajována,⁶ aby tím později získala obecnější rozměr a vystoupila za hranice svého oboru.

A tak jestliže autorka předkládá kontroverzní tezi, v níž tělo a pohlaví přestávají být nezpochybnitelnými vrozenými anatomickými danostmi a stávají se spíše socio-kulturními konstrukcemi a jestliže v tomto důsledku napadá binární chápání pohlavní (potažmo genderové) identity jako biologicky podmíněné, stabilní a neměnné kategorie,

⁶ Maximálně stručně řečeno autorka odmítá gender coby stálou identitu a nutný výsledek biologické predestinace dané pohlavím (které zase bývá určeno tělesnou schránkou). Místo toho zastává názor, že genderová identita se konstituuje performativně (z angl. to perform: vykonat, předvést, představit, vytvořit), tj. sérií ritualizovaných opakovatelných aktů, jež vytváří efekt její stability. Gender tak lze považovat za performativní v tom smyslu, že nepředstavuje cosi, čím by člověk byl od základu (zde dochází k popření existence skupinově sdílených esenciálních rysů), ani to, čím ho kdosi stvořil (jakýmsi výsledkem), ale raději to, co člověk sám dělá (a tím je re-signifikační proces, jakési stávání se: každodenní hromadné opakování určitého jednání – sice obligatorní a dozorované mocenskými mechanismy, které jej manipulují, ale nikoli jednosměrně, neboť samy jím mohou být transformovány; detailněji ke vztahu subjekt – moc a procesu subjektivizace viz Butler 1997). Kategorie genderu nejsou nezvratné a opírající se o jakousi metafyzickou realitu per se, nýbrž jde o něco nezávisle konstruovaného a generovaného v průběhu času v rámci diskursu daného společenství. Lehce posunuta tak byla teze poststrukturalistů, že subjekt je vytvořen diskursem, který jej domněle objektivně popisuje, čímž způsobem však ve skutečnosti subjekt vytváří (neboli diskurs „je praktikou systematicky vytvářející objekty, o nichž mluví“ – Foucault 2002, s. 78–79). Pokud ovšem gender není ustaven kulturní interpretací, vycházející z prediskursivního a objektivně existujícího pohlaví, je destabilizována i samotná pozice pohlaví, jakožto zakladatele tohoto zdánlivě apodiktického a přirozeného řádu. A skutečně postulát Judith Butlerové (1990, s. 112) zní: „i kategorie pohlaví je genderovou kategorií“ a výslednicí určitého dynamického diskursu, pročez nemáme žádný důvod očekávat, že pohlaví jsou fixně a nezaměnitelně právě dvě – mužské a ženské. Takový předpoklad by totiž vlastně sám produkoval to, co by původně anticipoval, což je i případ společenské normy o heterosexuální orientaci (tzv. heteronormativita), která je opět založena na tom, že svou normativitu nepřiznává a předstírá reálný, biologicky zakotvený a přirozený charakter (tzv. naturalizace norem). Jde o relativně složitou (jedna z mnoha interpretací viz např. Salih 2002) a pochopitelně i o dosti radikální re-formulaci problematiky, která, dochází-li k promyšlení všech prvků do důsledků, bývá namnoze označována za značně kontroverzní teorii. Nelze se proto divit, že se záhy stala námětem pro řadu nesouhlasných a polemických reakcí, jež kritizovaly východiska či závěry Judith Butlerové z velmi rozmanitých důvodů a úhlů pohledu, viz např. (Ebert 1995 a 1996; Nelson 1999; Beste 2006; Boucher 2006; Hawkesworth 2006, s. 145–175) aj.

činí tak mj. proto, aby zamezila definitivním závěrům o heterosexuální orientaci a snaze sociálně stigmatizovat a patologizovat veškeré ne-heterosexuální praktiky. Vynucování společensky artikulované genderové normativity, vydávané za ontickou, vedlo podle Judith Butlerové ve svém důsledku k násilí (ať už fyzickému, legislativnímu či „vědeckému“, tj. např. různé lékařské, zejm. psychiatrické diagnózy) na homosexuálech, lesbách, transsexuálech, hermafroditech a dalších osobách, které s touto zprostředkovanou normou nebyly konformní.

V knize *Rámce války* jsou namísto těchto aberantních, ba „deviantních“ podob pohlaví, genderu a sexuální orientace, tzn. lidí, kteří nenaplňují přípustné role v daných oblastech, za „neuznané“ a „nezajištěné“ považovány životy části muslimské populace (s. 44 či 110), nelegálních a islámských imigrantů do „prvního světa“ (s. 41 a 97), vězněných v Guantánamu (s. 56), mučených v Abú Ghraibu (s. 70) aj. Jádrem zájmu je ale u autorky shodné: opět zkoumá, za jakých podmínek a jakým způsobem dochází k vyloučení některých způsobů existence a poukazuje na nebezpečí nezahrnutí vybraných individuálních subjektů do „rámů“ (s. 13–18) „životů hodných žití“ (s. 25; termín ostatně použit již v Butler 1993, srov. Agamben 2011, např. s. 135–141 aj.). A právě zranitelnost, nezajištěnost a vysoká míra alokace prekarity u těchto odmítaných a marginalizovaných skupin vede k hluboké a komplikované meditaci o podmínkách a politických opatřeních, za kterých by násilí vznikalo s menší pravděpodobností, „životy byly brány na vědomí“ a „spravedlivěji hodné truchlení“ (s. 10–12, resp. 19–21).

Vysvětlení toho, proč je soustavně artikulované téma „uražených a ponížených“ v díle Judith Butlerové tentokrát uchopeno specificky v kontextu válečné situace je potom nasnadě. Rozdělení na kategorie legitimních subjektů na jedné straně a vyloučených, méněcenných, kulturně a společensky nesrozumitelných bytostí, tzv. „ne-osob“ (s. 24) na straně druhé, se totiž stává nejnaléhavější právě v situaci války, kde jsou druzí jmenovaní vystaveni zvláště zvýšenému riziku. Slovy autorky: „válka je vzorovým příkladem minimalizace nezajištěnosti pro jedny a její maximalizace pro druhé“ (s. 53).

2. My a oni ve válce, resp. životy truchlení hodné a truchlení nehodné

Zastavme se proto nyní u války (v daném případě tzv. války s terorem) jako situace, na kterou reagují všechny sesbírané eseje, tvořící jednotlivé oddíly knihy. Téma války v obecném smyslu je tématem extrémně komplexním a obsahuje obrovské množství elementů ke zkoumání; proto i spektrum témat, které jsou předmětem pojednání v jednotlivých kapitolách knihy, je tolik široké. Nicméně nakonec lze ve válce (jakožto i v obsahu všech kapitol knihy) identifikovat všudypřítomnost jednoho fenoménu (na který se zjevně zaměřuje i autorka). Ten tvoří v konfliktech, ve kterých po určitou dobu dochází k organizovanému použití vysoké intenzity síly a násilí na kolektivní úrovni – tj. ve válkách – esenciální složku a nemůže z principu chybět v žádné takto definované

události. Tento inherentně přítomný jev lze označit jako dichotomii „my a oni“, potažmo fenomén „toho druhého“.⁷

V případě polarity „my a oni“ jde skutečně o koncept, jenž se zdá pro porozumění některým aspektům kolektivního násilí a války klíčový. Tato dualita zjednodušeně řečeno pracuje s předpokladem, že mezi lidmi lze rozeznat celou řadu dělicích linií např. na úrovni rasy, etnicity, jazyka, třídy, věku, náboženství atp., které dále umožňují jejich rozdělení na základě příslušnosti k některé z nich. Sociologové, antropologové, sociální psychologové, filosofové a kognitivní vědci (vyberme reprezentanty tří odlišných generací, např. Sumner 1906; Tajfel 1974 či Tajfel & Turner 1986; Green 2013, zejm. s. 19–104, srov. Haidt 2012, s. 219–255) přitom na základě mnohých pozorování a experimentů opakovaně ukázali, že za určitých podmínek vzniká silná identifikace s vlastní členskou skupinou (tzv. in-group), doprovázená často negativním vymezením vůči cizí skupině (tzv. out-group). To je úzce svázané s etnocentrismem, tj. universálně přítomným přesvědčením (viz seznam kulturních universálií – Brown dle Pinker 2002, s. 435–439) o tom, že vlastní skupina je celkově nadřazena jiným skupinám i se všemi konsekvencemi, které z takového přístupu vyplývají, viz např. (Parker 1994, s. 40–58 nebo Tilly 2003 aj.).

I autorka se v knize antagonismem „my a oni“ zabývá a předkládá analýzu toho, co konkrétně se s ním děje v době války. Za nejjednodušší způsob, jímž lze efektivně nahlédnout dělicí linii mezi skupinami lidí, která působí jako hranice na ose „my a oni“, přitom považuje právě zkoumání, čí životy jsou oplakávány a čí jsou naopak shledány nehodnými truchlení („ze strany těch, kdo vedou války v zájmu zachování životů a společenství, těch, kdo je chtějí bránit proti životům jiným i za cenu ničení těchto životů, je toto rozdělení světa zjevné“ – s. 41). Skutečnost rozdílné distribuce veřejného truchlení tak představuje pro Judith Butlerovou velmi podstatnou politickou otázku a výzvu k tomu, jak uchopit „my“ v globální rovině a zjistit, kdo všechno je do této kategorie spolu s námi zahrnut a v jakém rozsahu může být člověk případně odpovědný za „ty druhé“.⁸ Pokud se totiž identifikuji s nějakou skupinou na základě např.

⁷ Srov. antropologické zkoumání společností Inuitů či některých severoamerických indiánů, kde rozměr skupinového násilí zcela absentoval (Benedictová 1999, s. 36–38). I tam ovšem fungoval ještě nižší společný jmenovatel než „my a oni“ a to konkrétně „ten druhý“, do nějž lze zahrnout a dále dle něj interpretovat konflikty s použitím násilí na rovině individuální – k odlišnému chování člověka, který je součástí většího celku v porovnání se situací, kdy vystupuje sám za sebe, viz (Tajfel 1979) a jeho klasifikace meziskupinového a interindividuálního chování.

⁸ Na jedné straně autorka zastává názor, že odpovědnost za druhé by měla přesahovat hranice národního státu, protože dnes je to právě toto politické uspořádání, které nejčastěji vystavuje své populace násilí (s. 29), ovšem zároveň horuje proti imperialismu, který by si nárokoval suverenitu za vlastními hranicemi. Nelze se přitom zbavit dojmu, že odkazuje k jedné ze zásadních problémových otázek ohledně tzv. humanitární intervence, tj. zdali je ospravedlnitelné intervenovat v zemi, kde dochází k hrubému, systematickému a rozsáhlému

národnosti, území, jazyka nebo kultury, a pokud na tomto základě odvozuji určitou odpovědnost ve vztahu k dané komunitě, tak se podle Judith Butlerové implicitně hlásím k odpovědnosti jen za ty, kteří jsou mi nějakým způsobem „rozpoznatelně podobní“ (s. 39).

Z takové teze pochopitelně nutně vyplývají další otázky, z nichž mnohé autorka při následném důkladném promýšlení problematiky skutečně klade. Níže se pokusím představit její postoje ke dvěma základním, jejichž adresování – často pomocí ilustrace na vybraných epizodách války s terorem – představuje po mém soudu nejpodstatnější část knihy. Zprv: jaké „rámce rozzeznatelnosti“⁹ jsou ve hře, když považujeme někoho za sobě podobného (a čím se vlastně řídí pravidla a zásady pro „podobnost“?). A zadruhé: jaká je naše odpovědnost vůči těm, kteří skončí vně a vůči těm, které neznáme a kteří jsou daleko od nás¹⁰ (v tomto ohledu se potom zdají být skupiny obyvatel, které se nejvíce vzpírají současným normám „podobnosti“ a vymykají z rámců „rozeznatelnosti-uznatelnosti“ a „srozumitelnosti“ největší zkouškou našeho smyslu pro

porušování lidských práv, nebo je neakceptovatelné a potenciálně nebezpečné vměšovat se do vnitřních záležitostí zemí a je třeba respektovat teritoriální suverenitu? Tvrzení, že „není snadné tyto dvě věci rozlišit a jedná se o naléhavou výzvu dneška“ (s. 48) ovšem nepředstavuje žádný průlom v argumentaci mezi zastánci obou konceptů mezinárodní bezpečnosti. Ke směřejším snahám, jak se vypořádat s tímto dilematem, viz např. (Holzgreffe – Keohane eds. 2003 nebo Shue 2008, příp. další texty z téhož tematického vydání *Filosofického časopisu*).

⁹ Anglický termín „recognizability“ je v této pasáži (s. 39) překládán jako „rozeznatelnost“, ale jeho obsah v podstatě odkazuje k tomu samému pojmu, jenž je dříve v knize překládán jako „uznatelnost“ (podrobněji představen viz s. 12–14). Překladatel patrně provedl tuto terminologickou distinkci na základě autorčina vlastního odchýlení od pojmosloví, ke kterému ovšem došlo bez zřetelného sémantického posunu: na s. 13, orig. 5 se hovoří o „frames of recognition“ a na s. 39, orig. 36 už „frames of recognizability“. V českém vydání potom čteme „rámy uznání“, resp. „rámce rozeznatelnosti“ (zde by mohl následovat dotaz, proč je „frames“ na mnoha místech knihy převedeno jako „rámy“ a na řadě jiných jako „rámce“, ale to by byl jen další příspěvek do příběhu nejednotného názvosloví ohledně pojmu „framing“ v českém akademickém diskursu mediálních studií, viz: zarámování – Trampota 2006; rámcování – Kalvas et al. 2012; rámování – Giles 2012, aj.

¹⁰ Přínos k problematice možného rozšíření množiny subjektů, na které se vztahuje etický apel, provedl v minulosti již např. (Lecky 2007, příp. Singer 2011, jenž poskytuje další vysvětlení fenoménu „rozšiřujícího (či rozpínajícího) se kruhu“ morálního zájmu směrem od úzké příbuzenské skupiny až k celým populacím). Druhý jmenovaný autor trvale obhajuje pozici, která stojí na předpokladu, že rozšiřující se záběr etického rámce klade požadavky na jednání jednotlivce směrem ke stále většímu počtu osob, včetně těch, se kterými není aktér v bezprostředním osobním spojení. Existence vzdálenosti čítající i několik tisíc kilometrů je totiž bezvýznamná vzhledem k morálnímu závazku pomoci druhému člověku, zvláště pokud existuje disproporce mezi úsilím, případně „cenou“, kterou musí donor vynaložit, a obrovským potenciálním užitekem recipienta. Jedním z dalších důvodů je i faktická relativizace vzdálenosti, způsobená rozvojem technologií a odvětví komunikace, výpočetní techniky, dopravy aj., která ze světa činí „globální vesnici“ se silným imperativem naší globální odpovědnosti. Jinými slovy: „jak se svět zmenšuje, naše kapacita pro efektivní morální jednání roste“ (Singer 1997).

sounáležitost, neboli máme-li vůbec nějakou odpovědnost za druhé, nevztahuje se nakonec jen na některé druhé? – s. 39).

2.1 „Život každého jedince je do jisté míry vždy v rukou druhých“

Při zodpovídání těchto otázek a hledání vztahu mezi entitami označovanými jako „my a oni“ vychází autorka z postulátu „zobecněné nezajištěnosti“ (s. 37), tj. poměrně triviálního konstatování, že neexistuje život bez závislosti na širších sítích společenských vztahů, ani život, který by překonal zranitelnost a smrtelnost. Všechny životy jsou z principu nezajištěné v tom smyslu, že jejich přetrvání není nijak zaručeno: mohou být zničeny, ať už vědomě nebo následkem nehody (s. 28–29). Fakt, že každé tělo je potenciálně ohrožené druhými (všichni máme moc ničit a možnost být zničeni)¹¹ podle Judith Butlerové způsobuje, že subjekt, kterým jsem já, je takto vázán na subjekt, kterým nejsem (s. 45). Disponování touto mocí tvoří pevné pouto mezi námi všemi, definuje naši nezajištěnost a zdánlivě vytváří – ale ve skutečnosti spíše v mnoha ohledech oslabuje – kontrast „my a oni“. Jestliže moje schopnost přežít závisí na vztazích k těm druhým – k vám, bez kterých nemohu existovat – pak má existence není jen má, ale nachází se mimo mě, v řadě vztahů, které podle autorky předchází a předurčují hranice toho, kým bych měl být já (s. 19 a 46).

Autorka tímto způsobem poukazuje na skutečnost absurdity představy o antagonistických konfliktech hry s nulovým součtem, když „mé“ já přece není bez života druhého vůbec myslitelné a snaha o jeho anulaci by pouze konsekventně vedla k anulaci vlastní.¹² Zároveň upozorňuje na to, že etický problém, zda se dopouštět

¹¹ Základ myšlenky o zobecněné nezajištěnosti subjektu, kterou autorka rozvíjí, má svůj předobraz v mnohem starších dílech, když stojí u základů některých významných koncepcí politické filosofie, viz např. všeobecně známý postřeh Thomase Hobbesa (2009, s. 87): „Příroda vytvořila lidi natolik rovnocennými ve schopnostech těla a mysli, že i když je jeden člověk někdy očividně tělesně silnější nebo duševně bystřejší než druhý, přesto když se shrne všechno dohromady, není tento rozdíl mezi jedním a druhým člověkem natolik závažný, aby si na jeho základě mohl jeden člověk nárokovat jakoukoli výhodu, kterou by si obdobně nemohl nárokovat někdo jiný. Jde-li totiž o tělesnou sílu, má i ten nejslabší dosti sil, aby zabil nejsilnějšího buď tajnými intrikami, nebo ve spojení s jinými, kdo jsou ve stejném nebezpečí jako on sám.“

¹² Ve výše prezentovaných úvahách, že když zničím druhého, zničím vlastně toho, na kom závisí mé přežití, a tak svým destruktivním činem vlastní já ohrožuji (neboť jak bylo řečeno: „mé“ já není bez vašeho života myslitelné), se autorka inspiroje psychoanalytičkou Melanií Kleinovou (jakkoliv volně a polemicky to činí: „způsob, jakým tu Kleinovou cituji, je úmyslně nekleinovský“ – s. 46; doslovně by podle Melanie Kleinové na druhém člověku vlastně nezáleželo pro něj samého coby osoby, které já, nezávisle na čemkoliv dalším, přiznám právo na život, nýbrž ono uznání by představovalo instrumentální jednání, motivované sebezáchovou – neboli: zajišťuji přežití druhého jen jako prostředek směřující k účelu, abych přežil já sám). Kromě Melanie Kleinové si autorka při hledání cest k omezení destruktivních sklonů ve vztahu k druhému bere na pomoc známou etickou koncepcí filosofa Emmanuela Lévinase (1997, s. 163–225 nebo 2009, s. 208–214), označovanou jako „setkání s tvář“ (vhodná sekundární literatura k tomuto chef-d'oeuvre např. viz Llewelyn 1995 a Peperzak 2005). V této koncepci se

násilí, či nikoli, se pochopitelně objevuje pouze ve vztahu k druhému, který figuruje jako potenciální objekt zranění. Na jednu stranu bychom mohli číst tuto výzvu chápat druhou osobu neodděleně od vlastního já coby argumentační podložení dobře známé formule „miluj bližního svého jako sebe samého“, opakované na mnoha místech Starého i Nového zákona, případně i jako paralelní přihlášení se ke konceptu ne-Já v buddhismu (zejm. Collins 1982 či stručněji Williams & Tribe 2011, s. 64–70) a obecněji k iluzornosti jáství v dalších východních filosoficko-náboženských směrech. Nenásilí, které by takové hledisko (tj. schopnost cenit si zájmů druhých na úrovni svých vlastních) implikovalo, by ovšem byla pouze jedna strana mince.

Popření existence druhého totiž může mít kromě jakéhosi organického pojetí vzájemné závislosti i další rozměr, na který autorka spíše poukazuje: „není-li tu žádné „ty“, nebo je nelze slyšet ani vidět, není zde žádný etický vztah“ (s. 154), který by zaručil základní standardy v zacházení.¹³ Ono „ty“ podle Judith Butlerové chybí zejména tehdy, když si obě strany odmítají uvědomit, že jsou jakkoliv zahrnuty v pozici „té druhé“. Etické imperativy a určitá garance „neodstranitelnosti života“ zkrátka existují pouze v identifikaci vztahu mezi osobami uvnitř rámců, ve kterých se pohybují životy hodné žití. Přitom

maximálně stručně tvrdí, že na tvář druhého je vznášen požadavek etické reakce, který je dán každodenním setkáváním, uvědoměním si vzájemné podobnosti a rozpoznáním sebe sama v druhém. Právě to má následně vyvolat zpochybnění vlastní libovůle a reciproční uznání. Interpretace Judith Butlerové (zejm. s. 147–152) zní tak, že tvář a její bezbrannost je stimulem k „pokušení“ použití násilí, které může subjekt cítit ve styku s „nezajištěným“ životem druhého. Tvář v Lévinasově koncepci by tak podle autorky nedávala smysl bez vražedného impulsu („vyzývá k zabítí“), proti němuž je ale třeba ji bránit („zároveň je i jeho zákazem“), což implikuje, že se jako lidé pohybujeme v následující ambivalenci: máme touhu zabíjet a etickou nutnost tak nečinit. Zde je nicméně třeba podotknout, že Emmanuel Lévinas v jiných dílech tematizuje i rozměr možného použití násilí k druhému, viz (1994; 1998 a 2006), přičemž podle některých autorů jej neshledává zcela neslučitelným se svojí etickou teorií, viz (Altez 2007 či Atterton 2009, srov. Tahmasebi-Birgani 2014, příp. Alford 2001) aj.

¹³ I v minulosti lze uvést nespočet příkladů, kdy popření lidskosti u druhého rezultovalo k výše zmíněnému odepření „standardu na zacházení“ známého např. z označení za pohany v případě křesťanů, góje v případě Židů či barbary v případě Řeků (slavně viz Aristoteles 2009, s. 38–39, tj. 1252b a důsledky, které z toho plynou, viz rozdíl mezi válkou – polemos – a (občanským) rozbrojem – stasis – Platon 1997, s. 13, tj. 628b nebo Platon 2014, s. 218, tj. 470c, příp. komplexněji 216–219, tj. 469b–471c) aj. Podobný „dvojitý metr“ v zacházení k určitým skupinám, obhajovaný z rozmanitých pozic, lze identifikovat i v dílech mnohých dalších od Cicera, Erasma Rotterdamského, Alberica Gentiliho nebo Johna Stuarta Milla (dle Tuck 2001, s. 10–11, resp. 29–30, 34–36; Mill 1859). Ze sekundární literatury se komplexněji vyjadřují k problematice ještě např. texty *Doing Justice to Others* (Neff 2014, s. 9–49) nebo *Culture, the Enemy and Moral Restraints of War* (Coates 2006, s. 208–221), srov. (Grimaldi 2013, příp. Balibar 2015). Jako výstižná tečka za touto odbočkou může posloužit Theodorem Adornem (2009; 2010) a Maxem Horkheimerem inspirovaný citát autorky: „násilí ve jménu civilizace odhaluje její vlastní barbarství, jakkoliv se snaží „obhajovat“ vlastní násilné jednání předpokládanou barbarskou ne-lidskostí druhého, proti němuž násilí uplatňuje“ (s. 84).

„má-li ke mně požadavek druhého dosáhnout, musí být nějakým způsobem zprostředkován, což znamená, že sama naše schopnost reagovat nenásilně (...) závisí na rámech, v nichž se klade svět a jimiž je vymezena oblast jevení“ (s. 152).

A právě z možnosti subjektu dostat se mimo rámy uznatelnosti – a všech negativních konsekvencí, které to přináší – podle Judith Butlerové vyplývá, že kritika násilí musí nezbytně začít otázkou po reprezentovatelnosti života (přihlášení se k nenásilí, zdá se, vyžaduje vést neustálý

„zápas o jevení a o smysl, tázaje se, jak nejlépe uspořádat média za účelem překonání rozdílných způsobů, jimiž se život nahlíží jako hoden žití nebo jako žitý život, a způsobů, kterými jsou některé životy ohodnoceny jako hodné truchlení“ (s. 154).

2.2 „Rámy jsou mocenské operace“

Proces diferenciací (autorkou označovaný jako *rámování*), který ustavuje životy, jejichž ztracení by bylo hodno truchlení a jejichž ztracení by truchlení hodno nebylo, funguje na principu jakési mřížky forem pozornosti (samozřejmě nikoliv apriorní – rámy nejsou statické nebo nezměnitelné), využívající selektivních prostředků ke konstituování žitého života s nárokem jeho uznatelnosti, potažmo oplakávatelnosti.¹⁴ Jde přitom o konstituci pomocí vylučovacího procesu, během něhož jsou označeny skupiny subjektů, jež

„je možné postrádat nebo mohou být odstraněny, právě protože jsou rámovány jako již ztracené nebo odstraněné; jsou prezentovány spíše jako hrozba pro lidský život, jak jej známe, než jako žijící populace, které vyžadují ochranu před nelegitimním násilím“ (s. 33).

Jedině důsledná analýza mechanismů, jež dávají vzniknout nerovnému uznání nezajištěnosti – o což se právě autorka zkoumáním rámování v knize pokouší – může

¹⁴ Jako jeden z prvních položil akcent na způsob, jímž jsou zpravodajské informace a určité aspekty vnímané reality vybírány a prezentovány publiku, neboli „rámovány“ (tj. v širším významu: úhel pohledu, kontext, volba výraziva, titulku, tónu a ilustrativních příkladů nebo odkazování na zdroje, selekce a celková interpretace izolovaných faktů či různé další stylistické a textové či mimotextové prvky), americký sociolog Erving Goffman (1974; event. Bateson 1972). Od té doby se fenoménu, který má pomocí různých nástrojů a za účelem sledování různých cílů schopnost „definovat problémy, diagnostikovat příčiny, vytvářet morální soudy a navrhnout nápravy“ dostalo náležité pozornosti, viz např. (McQuail 2009, zejm. s. 389–391 a 526–527; McCombs 2009: zejm. s. 131–147 aj.). Autorka tedy v souvislosti s průzkumem taktiky rámování informací médii po 11. září 2001 a během tzv. války s terorem (srov. Tumber & Palmer 2004 či Reese & Lewis 2009) svojí částí přispívá ke studiu toho, co je již dlouho významnou sférou zájmu v oborech mediálních studií (Reese 2003 aj.), ale i dalších oblastí vědění (zejm. sociologii, politické teorii nebo v psychologii, viz např. Tversky & Kahneman 1981 aj.).

pomoci zjistit, co dovoluje nějakému životu stát se viditelným v jeho nezajištěnosti a co nám brání v takovém nazření a chápání jiných životů.

Význam problematiky je zjevný, když si uvědomíme, že důmyslné „rámování“ jakékoliv události nebo problému může mít velmi silné důsledky pro posuzování situace osobami, které jsou účinkům organizujících principů, popisujících a charakterizujících určité objekty, vystaveni (slavně viz Kahneman & Tversky 1984). Vytvoření, ba dokonce vnucení dominantní či jakékoliv jiné požadované perspektivy na objekt je potom snazší zvláště u příjemců bez vědomí nutnosti kritického čtení a myšlení, kteří ono sdělení obvykle zjednodušeně vnímají ve smyslu přínosů či ztrát, které by jim mohlo v předkládané podobě přinést. A právě rámování sdělení o události či problému ve smyslu přínosu (za účelem pozitivního přijetí publika) či ztráty (při potřebě negativní recepce tématu veřejnosti) je implicitně obsaženo ve škále využití tohoto nástroje, který tím skutečně získává potenciálně vysoký společenský vliv (zvláště při vědomí toho, jak fungují další spojitě, ba synergické koncepty, např. *bandwagon efekt* – Lazarsfeld, Berelson & Gaudet 1944 či *spirála mlčení* – Noelle-Neumann 1984 nebo vybrané kognitivní omyly-biasy, zejm. *konfirmační zkreslení* – Hasselton, Nettle & Andrews 2005, příp. i některé varianty reakce na *kognitivní disonanci* – Festinger 1957). Přesto není nezbytné rámování jakkoliv demonizovat, poněvadž v tom nejobecnějším smyslu – výběr a zdůraznění atributů v široké mediální agendě – je např. v podobě subjektivního přibarvení v podstatě pochopitelnou realitou médií a jakkoliv nezamýšlená distorze popisovaného objektu vlastně nutně doprovází práci mediálních pracovníků (problémový rozměr tkví proto spíše v úmyslu a stupni neobjektivitě – srov. druhá část pozn. pod čarou č. 5 – který může ve svém extrému dosahovat až k záměrným a vysoce manipulativním způsobům rámování, typickým pro propagandu, včetně válečné propagandy; pro některá její specifika viz McQuail 2009, s. 546–548 a pozn. pod čarou č. 17).

Abychom toto byli schopni odhalit, je podle Judith Butlerové nutné zaměřit se zejména na metodu prezentace utrpení a na to, jak způsob prezentace ovlivňuje naši schopnost reagovat; afekt totiž podle autorky (s. 50) nikdy nenáleží jen nám, je od prvopočátku sdílen odjinud a dává nám možnost vnímat svět určitým způsobem – vpustit k sobě určité dimenze světa a jiným odolávat.¹⁵ Válka přitom udržuje své

¹⁵ Když autorka konstatuje, že je nemožné, abychom reagovali na násilí páchané na různých populacích se stejným zděšením, neboť naše lidskost je implicitně rozdělena mezi ty, pro které cítíme naléhavou a nevysvětlitelnou starost, a ty, jejichž životy a smrt se nás nedotýkají anebo se nám jako životy vůbec nejeví (str. 50), odvolává se na antropologa Talala Asada jako jednoho z mnoha citovaných autorů v knize (zejm. s. 42–44). Jeho teze zní, že pociťujeme více morální hrůzy nad ztrátou životů v určitých podmínkách: „když například někdo zabije ve válce nebo je v ní zabit, a tato válka je vedená státem, který považujeme za legitimní, jeví se nám taková smrt jako nešťastná a smutná, nikoli jako radikálně nespravedlivá. Pokud se násilí dopouští skupiny povstalců, které považujeme za nelegitimní, pak se náš afekt vždy mění“. Takto řečeno jde myslím o triviální a třeba z pohledu zastánců tzv. teorie spravedlivé války

praktiky právě působením na smysly a jejich přetvářením v ten způsob, kterým vnímají svět selektivně, čímž umrtvuje afektivní reakce na určité vjemy, zatímco afektivní reakce na jiné vjemy posiluje. Autorka si v tomto kontextu všímá uplatňování jistých norem ve veřejném diskursu v USA, jež ve svém důsledku ustavují, kdo je a kdo není člověk s nárokem na lidská práva (nejde přitom ani tak o „předpoklady pro to, aby něco bylo viditelné“, ale o vymezení „sféry jevení se“, protože sama naše schopnost „rozlišit a pojmenovat „bytí“ subjektu je závislá na normách, které toto uznání umožňují“ – s. 10–11). Proto se podle autorky stát snaží působit na poli vnímání, a obecněji na poli „reprezentovatelnosti“, aby kontroloval afekt – „v očekávání způsobu, jakým je afekt nejen strukturován interpretací, ale jakým sám strukturuje interpretaci“ (s. 68–69).

K podmínění a strukturování našich afektivních reakcí jsou využívány opakovaně zmíněné interpretační rámy, které zprostředkovávají realitu ve vztahu k válce a o kterých autorka tvrdí, že jsou řízeny dominantními médii liberálního Západu (s. 16 a 136), jež za pomoci různých metod afektivně, vizuálně a diskursivně řídí kolektivní vnímání pojmu „žitý život“ a určují, jak je alokována „rozpoznatelnost“ určitých „figur lidskosti“ (s. 62). Někteří lidé tak své lidství mohou považovat za nezpochybnitelné, zatímco jiní za něj musí bojovat (s. 71). Autorka si všímá, že k tomu v případech válečných událostí přispívá i nařizování, co smí být viděno¹⁶ a celkově vizuální způsoby

(např. Moseley 2011 aj.) zcela neproblematické tvrzení (závažnější problém pochopitelně představuje hledání způsobů a mechanismů, které regulují naše rozumění tomu, čí skutky vidíme jako ospravedlnitelné – typicky se uvádí ekvivalentní činy, které svým charakterem jdou mimo rámec *ius in bello* (viz Orend 2008), jež jsou leckdy u moderních pravidelných armád považovány za legitimní, zatímco u militantů tomu tak je zřídka. Druhým vpravdě klíčovým problémem je potom pátrání po konkrétních normách jednání, které by bylo lze universálně za ospravedlnitelné považovat. To je koneckonců i předmětem polemiky Talala Asada s prominentním teoretikem spravedlivé války Michaelem Walzerem, jež je rekapitulována a okomentována autorkou na s. 130-140). Zcela závěrem ještě pokus o vyvození normativních důsledků, vyplývajících z vyzpozorovaného zjištění, že prožíváme šok a rozhořčení při setkání s jedním projevem násilí, zatímco na jiný reagujeme s chladem, jak je předkládá Jean-Jacques Rousseau (1978, s. 170): „zdá se, že lidské citění prchá a slábne, rozšiřuje-li se na celou zemi, že neštěstím v Tatarsku nebo v Japonsku nedovedeme být tak dojata jako neštěstím některého národa v Evropě. Je zapotřebí umět určitým způsobem omezit a potlačit zájem i soustrast, abychom je učinili činorodými. Naše náklonnost může přinést užitek pouze těm, s nimiž je nám dáno žít, a proto je v pořádku, že lidské citění se soustřeďuje na spoluobčany, neboť vzájemné styky a zájmy se nejen spojují, ale i posilují“, srov. pozn. pod čarou č. 10).

¹⁶ Sousloví „to, co smí být viděno“ nabízí zastavení u konceptu tzv. agenda setting neboli nastolování agendy (Dearing & Rogers 1996 či McCombs 2009). Základní myšlenkou je, že zpravodajská média pomocí nastolování agendy vlastně naznačují veřejnosti, co považovat za hlavní otázky dneška (to lze ovlivnit samotným zařazením, ale i např. řazením zpráv, signalizujícím jejich důležitost atp.), přičemž teorie tvrdí, že „nastolená témata“ se posléze doopravdy odráží v žebříčku vnímání nejdůležitějších aktuálních záležitostí u veřejnosti, aniž by byla v těsné shodě s „tématy skutečného světa“. To, proč se některé problémy a události stanou součástí veřejné debaty a jiné nikoliv, tak vysvětluje teorie nastolování agendy právě schopností kontrolovat, co je předkládáno k diskusi v jakémkoliv systému, ve kterém identifikujeme vstupy a výstupy (viz např. Easton 1965, s. 70–149). Nejefektivnějším prostředkem k získání vlivu na

účasti na válce (opakovaně tvrdí, že způsob, jakým reagujeme na utrpení druhých, závisí na daném, již ustaveném poli „vnímatelné reality“ – s. 62). Jako konkrétní příklad uvádí situaci po zahájení tzv. druhé války v Iráku (2003), kdy státním orgánům ke kontrole a řízení informací, jež proudily k veřejnosti, posloužil institut tzv. „doprovázejících novinářů“ (v orig. „embedded reporting“, jinak též *embedded journalism*¹⁷), kteří participovali na určování toho, co bude, či nebude zahrnuto do pole vnímání.

makroúrovni celospolečenského veřejného diskursu je potom ovládnutí masmédií a faktický dozor nad tím, aby některá témata byla zařazena do jejich obsahů a jiná nikoliv, viz (McCombs & Shaw 1972, příp. Trampota 2006, s. 112–122 či Kalvas 2009). Pomocí tohoto nástroje – který je velmi úzce spojen s kontrolou tzv. filtrů či uzlových bodů (tzv. „gatekeepers“, viz zejm. Lewin 1943, příp. Shoemaker & Vos 1999) – lze teoreticky velmi efektivně strukturovat obsah diskursu a je-li vše propojeno s výše zmíněným rámováním, tak i pojetí kteréhokoliv problému. To se dá činit nejen prosazením témat, která vůbec budou připuštěna k reflexi („o čem myslet“), ale i ovlivněním podoby, v jaké budou prezentována („co si myslet“). Není pochyb, že právě o rafinované koordinaci všech těchto prostředků autorka mluví, když tvrdí, že „vedení války, jeho praxe a důsledky, mají být ustaveny perspektivou, kterou formuje a povoluje ministerstvo obrany, a tím ilustruje moc státu stvrzovat, co budou lidé přijímat jako realitu: určuje rozsah toho, co může být vnímáno jako skutečné“ (s. 64). Na druhou stranu média pochopitelně nejsou v tomto kontextu všemocná, na což upozorňuje např. McQuail (2009, s. 527–530), který odkazuje na přesvědčivé doklady, že lidé sice skutečně „přemýšlejí o tom, co jim je řečeno“, ale na žádné úrovni si bezvýhradně „nemyslí to, co jim je řečeno“.

¹⁷ Doprovázející novináři mohou být využiti jako součást snah o kontrolu informačního prostředí, která s rostoucí medializací konfliktů nabývá na důležitosti, neboť veřejné mínění (na které působí) se stává stále významnějším faktorem pro legitimizaci vojenských akcí (Hoskins – O’Loughlin 2010). A je to právě míra přesvědčení o legitimitě určitého jednání, jež dosud představuje jeden z fundamentálních předpokladů úspěšné mobilizace – skutečné i „psychické“ – obyvatelstva, která je i dnes pro úspěch v boji esenciální. O urputné snaze a extrémním úsilí všech zainteresovaných stran co nejpřesvědčivěji vykreslit válečné události specifickým způsobem (rozuměj: ve svůj prospěch) se občas hovoří jako o informačních nebo mediálních válkách (Hutchinson 2006 aj.), srov. virtuální války (Ignatieff 2001, ve vztahu k mediálním válkám zejm. s. 144–148; a zpátky k virtualitě války ještě např. Baudrillard 1995), kybernetické války (např. Ventre ed. 2011 aj.), psychologické války (klasicky viz Linebarger 1954 aj.) nebo i některé další vzájemně propletené pojmy z oblasti nekonvenčních způsobů boje příp. konceptu tzv. hybridní války (Murray & Mansoor eds. 2012). Za přelom v intenzitě mediálního pokrytí válečných konfliktů bývá uváděna Vietnamská válka (1963–1975) nebo první irácká válka (též Válka v Zálivu, tj. 1990–1991), viz (Allan ed. 2004; Carruthers 2011). První zmíněný konflikt zosobňuje příklad vládou příliš neregulovaného a neomezovaného referování investigativních reportérů o událostech, případně i referování zaměřené přímo proti konání vlády, tj. v tomto případě protiválečně zabarveného (např. Volek 2002, srov. Hallin 1989; Wyatt 1995; Hammond 1998 aj.). To lze výstižně shrnout výrokem tehdejšího prezidenta USA Richarda Nixona „naším největším nepřítelem se zdá být tisk“ (dle Pach 2010, s. 555). Druhá jmenovaná představuje ukázkové „poučení“ vládních představitelů o nutnosti pečlivě kontrolovat mediální výstupy a vytvářet žurnalistům takové podmínky, ve kterých by mohli poskytovat veřejnosti „příznivé“ pohledy na události, viz např. newspool system aj. opatření (Taylor 1998). Již tehdy byli doprovázející novináři přidružení k vojenským jednotkám součástí taktiky působit určitým způsobem na veřejné mínění na „domácí frontě“ (srov. Sontagová 2011, s. 61, která uvádí jako vůbec první případ Válku o Falklandy – 1982). A jelikož výsledkem byla (nepochybně i

Tento nástroj umožnil armádním představitelům USA zásadní regulování obsahu pomocí dohledu nad perspektivou, ze které mohli novináři dění sledovat. Něco vidět v podstatě znamenalo zaujmout určitou pozici, vymezenou podle předem daných parametrů vojenskými autoritami a předpokládalo jistou dispozici samotného subjektu s možností sledovat pouze určité události a vojenské akce a informovat jen o určitých příbězích (zároveň lze předpokládat, že novináři pracující za těchto podmínek nebudou otázkou samotného vynucení perspektivy tematizovat a činit z ní předmět diskuse, protože do války byli vpuštěni jen ti z nich, kteří dopředu přistoupili na podmínku, že jejich pohled bude vymezen podle stanovených parametrů). Je třeba dodat, že informace předkládané tímto způsobem nečekají na interpretaci svého příjemce, ale samy aktivně interpretují a to někdy i dost násilně (s. 62–63).

Vstupují-li poté takto rámované informace (v knize je konkrétních snah o ovlivnění popsáno vícero) do „diskursu humanizace“ s klíčovou otázkou: „který zničený život může být veřejně oplakáván a který zanechá jen částečnou, nečitelnou, nejasnou stopu nebo nezanechá stopu vůbec žádnou?“ (s. 70), vzniká podle autorky extrémní nebezpečí, že vnucený rám – vymezující, co je možné vnímat, ba a co dokonce „může být“ (s. 89) – povede publikum k neblahé diferenciaci mezi oběťmi. Ta se bude řídit logikou, ve které vybrané skupiny, s nimiž je snazší se skrze rámované informace identifikovat, budou oplakávány, zatímco jiné nikoliv. Restrikce ve vztahu k tomu, co můžeme slyšet, číst nebo vidět tímto způsobem podryvá objektivní uchopení války a v konečném důsledku i podmínky pro opozici vůči ní. Zde se autorka patřičně ptá, zdali omezováním toho, jaké zprávy a sdělení k nám proudí, „vláda a média neomezují také to, jaké druhy důkazů má veřejnost k dispozici, aby mohla soudit, nakolik moudře je válka vedena a jaké je její směřování?“ (s. 75).

Nad výše zmíněnou otázkou se lze zamyslet za využití konkrétního příkladu uvedeného v knize, kde se autorka extenzivně zabývá analýzou snímků z nechvalně proslulé věznice Abú Ghrajb v Iráku. Ty okamžitě po svém rozšíření po světových komunikačních kanálech zapříčinily silný odpor vůči válce v Iráku a vyvolaly opodstatněné pochybnosti o její legitimitě. Někteří konzervativní televizní experti tehdy autocenzurně tvrdili, že ukázat je ve vysílání, by bylo „neamerické“ či přímo „protiamerické“ (s. 42–43). Později se proti zveřejnění jiných fotografií, dokumentujících přestupky amerických vojáků v Afghánistánu a Iráku, postavil s velmi podobnou argumentační logikou i americký prezident Barrack Obama (2009), když prohlásil, že by zveřejnění „zažehlo antiamerické nálady a vystavilo naše jednotky

z jiných důvodů) „všeobecná poslušnost tisku“ s monopolním přesunem informací i obrazového zpravodajství směrem k domácímu publiku – což se zároveň považuje za významný faktor, podílející se na úspěchu celé operace (Dorman 1997) – byli opakovaně a masivněji využiti i v druhé irácké válce (2003), viz např. (Miller ed. 2003; Lewis et al. 2006), o čemž přesně autorka hovoří.

nebezpečí“. Dosavadní výsledky již více než 12 let trvajícího soudního sporu o zveřejnění dávají za pravdu spíše zastáncům transparentnosti z řad *American Civil Liberties Union*, neboť na základě nedávných rozhodnutí soudních autorit bylo ministerstvem obrany USA několik stovek (z více než 2000 snímků) fotografií uvolněno (Ackerman 2016), přičemž o publikování dalších se bude dále jednat.

Snímky ostudného, ohavného a absolutně zavrženíhodného zacházení se zajatci a vězni (těžko říct, zdali to vše činí ještě více alarmujícím, ale podle odhadu, který zmiňuje zpráva *Červeného kříže* o zacházení s vězni v první fázi války v Iráku, bylo cca 80 % uvězněných „zatčeno nesprávně“ (Report of the International Committee of the Red Cross... 2004), brutálně pošlapávajícího *Ženevské úmluvy* (2005), ba samotné základy vzájemného jednání mezi lidmi, samy o sobě jistě neukazují zcela objektivní a vyvážený pohled na všechny aspekty intervence v Iráku. Jakkoliv však lze věřit (či doufat), že jsou prezentací toho zdaleka nejhoršího z nejhoršího, co se událo, už samotný fakt, že k zachyceným činům v důsledku intervence došlo, na ni vrhá velmi negativní stín jako na celek. I kdyby se jednalo o absolutně minoritní epizodu z hlediska celkového chování intervenčních vojsk v Iráku, šlo o reálnou součást toho, jak je válka vedena a jako součást všech dostupných důkazů to bylo správné vzít coby relevantní faktor do úvahy při jejím hodnocení.

I při plném vědomí toho, že fotografie pomohly vytvořit přehnaně negativní obraz USA a zapříčinily skokovou erozi důvěry (nejen) v zahraniční a bezpečnostní politiku USA, ale vyústily i ve mnoho dalších negativních konsekvencí pro tuto zemi, souhlasím v tomto ohledu s Judith Butlerovou, že americká veřejnost měla mít možnost dozvědět se o aktivitách armády v souladu s nejlepšími demokratickými tradicemi participace a deliberace (jestliže v důsledku uveřejnění byly od emocemi pohlčených lidí spáchány – na základě principu kolektivní viny – skutky poškozující nevinné americké občany, nelze z toho podle mne obviňovat advokáty zveřejnění snímků). Poté, co již k mučení došlo a byly z něj pořízeny obrazové záznamy, otištění bylo myslím správnou reakcí, neboť absence konkrétního důkazního materiálu by potlačila kontrolní mechanismus, který veřejnost v demokratickém politickém systému představuje (i v tomto případě to dopomohlo ke spuštění některých autokorekčních mechanismů systému, zajištění potrestání viníků atp.). Představa, že se někde v minulosti děly (či v současnosti dějí!) podobné zvěřské činy, jejichž viníci zůstali vědomě kryti, čímžto se ani jejich skutky nedostaly na veřejnost, je velmi zneklidňující.

Samotné autorčině kritice aktů mučení tedy pochopitelně není co vytknout a i obhajoba zveřejnění se mi zdá být plně akceptovatelná, ovšem v představách a spekulacích o tom, co vše za těmito hrůznými činy stálo, se v knize zachází podle mého soudu občas příliš daleko. Konkrétně např. tehdy, když se podsouvá přímá souvislost nápisů „*up your ass*“ na hlavicích bomb, které „homofobní“ armáda USA, „ejakulovala“ na Iráčany, právě s faktem ponižování se sexuálním podtextem ve věznicích

Abú Ghraíb (s. 81–82). Taková kritika v mých očích obsahuje nadlimitní množství psychoanalytické spekulace a spirituality (mimořádně evokuje koncept tzv. „politické pornografie“, viz Vodrážka 2007, s. 81–113, zejm. 93–98). V tomto ohledu je myslím autorka zbytečně zaujatá i vůči tehdejšímu prezidentovi Georgi W. Bushovi, který jí svým vyjádřením o „nechutnosti“ toho, co zhlédl po senátním promítání, zavládl příčinu k podezření z moralistního odsudku a primárního zhnusení z aktů „sodomie“ místo pozastavením se nad meritem věci, tj. důsledky mučení samotného (fyzické týrání a psychologicky ponižující podmínky ve věznici) (s. 79–80).

Nicméně ne všechny části analýzy (zejm. s. 70–90), popisující zneužití specifické zranitelnosti na rovině sexuality u osob muslimské víry (či osob pocházejících z kulturní oblasti islámského světa) lze odmítnout tak snadno. I když stojím za tím, že šlo o jednání, které je špatné, ať se provádí komukoliv a ať se jej dopouští kdokoliv, snad ještě více děsivá by skutečně byla představa promyšlené institucionalizace aktů mučení ve snaze nejen zadržené ponížít a donutit k absolutní rezignaci za účelem přiznání domnělých trestných činů nebo získání vojensky využitelných informací, ale bylo-li by to mučení vědomě „ušité na míru“ právě muslimům. Takové, které by opravdu obsahovalo vše, o čem si mučitelé myslí, že osoby z této populace nejvíce zraní v návaznosti na určitá tabu islámu – veřejná nahota, masturbace, homosexualita aj. (s. 110–115). K takovému přesvědčení ale nakonec nedospívá ani autorka: „je doufám zřejmé, že akty mučení nechápu ani jako úchylinky v konání jednotlivců, ani jako plně vědomé strategické cíle Spojených států“.

2.3 Centrální kategorie *nezajištěnosti života* a *performativita* jako východisko

Proti všem výše popsaným silám, které brání našemu setkání s nezajištěností života druhého a jež záměrně produkují rozdílné kategorie žitých a nežitých životů, je nutné bojovat za účelem zabránit našim smyslům, aby podléhaly způsobům jejich regulace. Podle Judith Butlerové totiž příkaz nenásilí vždy předpokládá, že existuje nějaké pole bytostí, vůči nimž by nenásilí bylo příhodným přístupem. Jelikož je toto pole vždy vymezené, může nenásilí dostat své výzvě, jen pokud rozlišuje mezi těmi, na nichž se nenásilí nemáme dopouštět, a těmi, kteří s tímto příkazem zkrátka „*nejsou pokrytí*“ a zdají se být předurčení do role obětí.

„Aby byl příkaz nenásilí smysluplný, je nejprve třeba odmítnout předpoklad samotného tohoto rozlišení – schematizovaného a neteoretizovatelného nerovnostářství, jež působí ve smyslovém životě (ano, jde o rámování – pozn. MR). Pokud se příkaz nenásilí nemá stát bezvýznamným, musí se spojit s kritickou intervencí ohledně norem, jež rozlišují životy, které se počítají jako hodné žití a hodné truchlení a těmi, které nikoli“ (s. 153).

Tomu se autorka snaží napomoci zkoumáním „podmínky vnímavosti“ a nabídnutím takové „interpretační matrice pro pochopení války“, která představí oponenturu a „zpochybní dominantní interpretace“ (s. 52). Stejně jako existují normativně ustavené rámy, definující uznatelný a žitý život i s jejich opakem, je možná i existence na totožném principu vybudovaných ráků, usilujících o zpochybnění rozlišení mezi ne/uznatelnými a ne/žitými životy. Produkce nových ráků jako součást rozsáhlejšího projektu alternativních médií je jistě důležitá, nicméně pokud bychom si vystačili pouze s ní, unikla by nám základní dimenze problému – tím je „iterabilní struktura ráku“ (s. 18). Naučit se rozeznat rám, který nás oslepuje před tím, co nutně musíme podle autorky uzřít (zejm. vzájemnou závislost a společně sdílenou nezajištěnost života, vedoucí k přijetí nenásilí a odmítnutí relativizace životů), není snadný úkol. V pojetí Judith Butlerové tak nakonec „nejde o to odhalit, co je „uvnitř“ nebo „vně“ ráku, ale co kolísá mezi těmito pozicemi a co se jakožto zavržené stává součástí (v orig. „encrypted“, s. 75 – pozn. MR) samotného ráku“ (s. 70). Přijetí takového konceptu nám umožní postavit se za hodnotu lidského života a reagovat s rozhořčením, když jsou životy pomocí rákování degradovány nebo je z nich vyjímána jejich podstata bez ohledu na jejich universální hodnotu (s. 72).

Hlavní přínos daného přístupu pochopitelně spočívá v možnosti tvrdit, že vše, co je eventuálně vyloučeno z ráků, je stejně tak důležité a cenné jako to, co je v nich obsaženo. I proto v zásadě platí, že na otázku, jejíž artikulace se nabízí („co by to znamenalo, kdybychom veřejně truchlili přímo pro oběti našich vlastních válek?“ a jejíž podstaty se autorka dotýká už v jiném svém starším díle (Butler 2002), kde demonstruje nutnost truchlit za všechny druhé, včetně nepřátel a těch, kteří stojí mimo ráky uznání většiny), lze odpovědět: význam toho tkví ve zdůrazňování křehkosti a nezajištěnosti života. Požadavek nenásilí potom vychází zejména z odmítnutí vlastní exkluzivity sebe jako „ego“¹⁸, a jeho nahrazením sebe jako bytosti „svázané s druhými neoddělitelným a

¹⁸ Ačkoliv autorka mluví opakovaně o „egu“ (s. 45, 47, 148–149 či 153), nikterak exaktně nespecifikuje a nedefinuje jeho pojetí, ani se nepřihlašuje k žádné tradici zkoumání ega v rámci vědního oboru psychologie. Známý je samozřejmě rozbor ega u zakladatele psychoanalýzy Sigmunda Freuda (byť i on sám vnímal obsah pojmu v průběhu času různě). Jestliže zpočátku bylo ego chápáno víceméně jako synonymní termín k pojmům typu osobnost, self nebo vědomí, ve slavném článku *Ego a Id* (1923, srov. Butler 1990, s. 57–65) se pojetí mění a ego se stává jednou ze součástí tripartitní struktury osobnosti ve složení Id, Ego a Superego (kde je zjednodušeně řečeno zodpovědné za racionální rozhodnutí a mediaci mezi oběma zbylými složkami). Později se Freud vyjadřoval o egu jako organizaci naplňující funkci obrany, testování reality, vnímání, atp., nicméně to už v oboru aktivně působila i Anna Freudová (zejm. 2006) nebo Heinz Hartmann (1958), kteří navazují na strukturální teorii a coby zakladatelé moderní ego-psychologie důkladněji rozebírají funkci ega ve smyslu adaptace k vnějšímu světu. Do takto vytyčené linie osobností psychoanalýzy svým profesním zaměřením zapadá i Melanie Klenová, která je navíc v knize namnoze citována. Nicméně svod dedukovat (či spíše spekulovat), že právě její význam pojmu ego používá i autorka, je částečně zapuzen autorčíným prohlášením: „jak víme, Klein není žádná psychoanalytička ega“ (s. 47). Přesto – byť s pokorou a nikterak definitivně – předkládám koncept ega užívaný Judith Butlerovou, jak se jeví

nezvratným způsobem“, bytosti „existující v zobecněné podmínce nezajištěnosti a vzájemné závislosti“ (s. 153). Tu si lze představit jako určitý komplex podmínek, nezbytných pro existenci každého individua, avšak s omezeným vlivem jednotlivce na jejich fungování, z čehož vyplývá, že právě ti druzí mají vždy naše životy v rukách. Vědomí vlastní nezajištěnosti u všech subjektů, tj. že ani my, obyvatelé „prvního světa“, nejsme v bezpečí, jak se někdy samo sebou rozumí (jsme jen aktuálně ekonomicky a vojensky silnější, avšak principiálně shodně nezajištěni), je mimořádně důležitým předpokladem úspěšného odvolávání se na nenásilí.¹⁹

Politicky motivovanou knihu Judith Butlerové je v tomto kontextu možné považovat za kritiku těch pojetí politického subjektu, jež předpokládají, že zranitelnost může být monopolizována na jednom místě a zcela odmítnuta na druhém, neboť „žádný subjekt nemá monopol, aby „byl perzekvován“ nebo „perzekvoval“, naopak se hovoří o všeobecné „rovnosti v nezajištěnosti“ a „nutném boji za zachování vnímavosti vůči proměnlivé povaze rovnosti – a nároku druhého na přístřeší – což je neuvěřitelně těžké hájit“ (s. 154, resp. 153 a 156). A v tom leží i odpověď na další z výše formulovaných otázek („jaká je naše odpovědnost vůči těm, kteří skončí vně rámů a vůči těm, které neznáme a kteří jsou daleko od nás?“), dobře čitelná z diskusí o vzájemném vztahu mezi

v kontextu sdělení knihy: *totalita psychiky a somatiky ve vztahu k subjektu a jeho identitě, spojená s vnímáním sebe sama coby individuálního, samostatného aktéra, odděleného od jednoty s ostatními*, srov. s vybranými dalšími návrhy na uchopení vlastního já coby českého ekvivalentu z latinského ego (originálně v primárních zdrojích viz např. Blackmoreová 2000, s. 253–282, přehledově v sekundárním pojetí viz např. Mikšík 2007 a ve vztahu k tématu i kapitola *Agrese, osobnost a vztah k vlastnímu já* viz Čermák 2003, s. 23–56). Autorka tedy jde proti Kleinové (s. 45–47, viz též zdejší pozn. pod čarou č. 12), když kritizuje i egocentrismus (srov. idiocentrismus viz Triandis 2000, s. 118–119) ve smyslu: *chápaní a hodnocení jevů ve vztahu k sobě a k významu, které mají pro vlastní já*, ale hlavně egoismus: *jednání, které je zcela zaměřeno na prospěch vlastní osoby*; lze říct i sobectví jako protiklad k altruismu (eo ipso platí, že egoismus je vždy egocentrický, egocentrismus však neznamená egoismus, viz Geist 2000, s. 48, srov. 105–106). Judith Butlerové by tak teoreticky mohlo být blízké allocentrické já (Triandis 2000, s. 118–119), které tvoří osobnost více nezištně orientovanou na podporu a pomoc druhým, zde navíc bez ohraničení úzkou členskou skupinou. A je-li hodnocená kniha o truchlení a oplakávání, zcela závěrem lze ještě zmínit, že v práci se významným názvem *Trauer und Melancholie* (tj. *Truchlení a melancholie*; česky ovšem vyšlo jako *Smutek a melancholie* – 2002, s. 363–378) Freud popisuje, *ego* příznačně jako „schránku opuštěných objektů“. K tomu více viz Blanck & Blanck 1992, s. 20 nebo Jacobson 1964.

¹⁹ Je zajímavé konfrontovat přesvědčení Judit Butlerové o tom, že všeobecná nezajištěnost a vědomí vlastní zranitelnosti povedou k přijetí nenásilí, se závěry dalších autorů, kteří např. v konceptu známém jako bezpečnostní dilema (klasicky viz Herz 1950, 1951) představují a vysvětlují zcela jiné scénáře chování aktérů, jež si uvědomí vlastní zranitelnost, způsobenou nedostatečným zabezpečením ve vztahu k aktérům ostatním, viz např. (Drulák 2003, s. 62 či Waisová 2009, s. 110–111). To je ovšem způsobeno zejména paradigmaticky odlišným světovým názorem mezi Judith Butlerovou a politickými realisty, viz např. (Kratochvíl & Drulák eds. 2009, s. 35). Lze si vlastně docela dobře představit výklad pojmu bezpečnostní dilema, který nijak nefalsifikuje teze autorky, nýbrž je naopak podporuje (viz např. Drulák 2003, s. 189) aj.

subjekty. V nich autorka hájí pozici, kde základním referenčním bodem není jednotlivec, ale struktura a síť mezilidských vztahů. Ostatně opakovaně bylo řečeno, že až všichni druzí jsou pro nás samé určující neboli „všechno to, čím se lidské bytosti stávají, se konstituuje jako průsečík mezilidských vztahů a společenských institucí, na nichž jsou fundamentálně závislé“ – Butler 2013b). Vznik žádného subjektu není možný bez pozitivního či negativního pouta s *druhými*, tj. ani bez závislosti na nich: ať už jde o závislost na lidech nám známých, sotva známých anebo zcela neznámých. To, čemu říkáme agrese, se může pohybovat směrem k anihilování druhého, ale pokud to, kým jsme, je právě sdílená nezajištěnost, pak riskujeme vlastní anihilaci (s. 155).

Představené chápání nezajištěnosti života a z ní vyplývající zranitelnosti je třeba považovat za klíčové aspekty determinující politickou činnost. Její součástí musí být podkopání té funkce rámu, která stojí za determinací, co bude a co nebude životem hodným truchlení. Zpochybnění rámu, jež podle Judith Butlerové opakovaně umožňují válce existovat, je nezbytným předpokladem k tomu, abychom vytvořili co nejvíce rovnostářskou množinu podmínek přiznání uznatelnosti a posunuli ji ve směru radikálněji demokratických výsledků (s. 13), tj. uspořádali politický život tak, aby bylo možné dosáhnout rovného uznání a reprezentace (s. 120). Takové jsou principiální cíle textu a asi nejzásadnější normativní otázky, které si autorka pokládá. Podle ní se nelze dobrat odpovědi, pokud neuvažujeme o nové ontologii subjektu a další úrovni, v níž operuje normativita, a to konkrétně skrze normy, které produkují ideu člověka, jenž je vůbec hoděn zmíněného uznání a reprezentace. V kontextu všeho vyřčeného pak není překvapivé, že za fundamentální se v tomto ohledu znovu považuje pochopení rozlišující moci, která zde působí a která diferencuje mezi subjekty, jež se o uznání vůbec mohou ucházet, a těmi, které nemohou.

Na závěr prezentace obsahu knihy Judith Butlerové je důležité upřesnit, že ona sama od úplného počátku své akademické činnosti konstatuje neexistenci jakési odosobněné apriorně jednající Moci či Řádu s velkým počátečním písmenem, když místo toho popisuje pouze „existenci opakovaného jednání, které je mocí v její setrvalosti a nestálosti“ (1993, s. 9). A v tom tkví nerevoluční potenciál změny, poněvadž pro efektivní uskutečňování její reformy stačí využít mechanismu iterace – opakovaného jednání, jenž po vnesení dostatečného množství nových prvků, jdoucích proti převládající normě, sám zajistí její postupnou destabilizaci (srov. Derrida 1993, s. 277–306). Kvůli tomu, že za vznikem „mocenského řádu“ nestojí žádný zásah skutečně institucionálně zvenčí, ale naopak je zrod procesuální záležitostí, není ani za účelem změny možné rozložit jej zvenčí; děje se tak pouze skrze jednání uvnitř. V souladu se svými postuláty z předchozích publikací Judith Butlerová proklamuje i zde, že cestou ke zpochybnění rámu je vnitrosystémové opakování všemožných subverzivních aktů, jež v důsledku vytvoří další prostor pro lépe zajištěnou existenci skutečně všem rozmanitým populacím bez výjimek. Přístup k procesu ovlivňování výsledných norem je absolutně klíčový, a proto být plnohodnotným občanem

neznamená jen být uznán, ale hlavně získat klíčové právo účastnit se debaty o podmínkách uznání (s. 121).

K tomu je vhodné znovu upozornit, že popisované řešení obsahuje rysy, jež jsou společné pro celý korpus díla Judith Butlerové a nesou s sebou způsob, jímž lze „cestovat časem“ autorčinými pracemi až k prvním veřejnosti předloženým rukopisům. Ona přece i ta domněle statická rodová identita člověka, vystavěná na příslušnosti k jednomu ze dvou přirozeně daných pohlaví, nestojí na počátku coby jakási vlastní sebe-podstata, podmiňující chod věcí, ale vyjevuje se až na konci dění jako konstrukt a „výsledek působení institucí, praktik a diskursů, jejichž počátky jsou pluralitní a rozptýlené (1990, s. XI), srov. s textem známého hitu „(You Make Me Feel Like) a Natural Woman“ (Franklin 1967) neboli podle autorky přirozenost není dána přirozeností, ale spíše tím, co si pod přirozeností představujeme.

A zrovna tak jako v hodnocené knize, i v prvních publikacích autorky se diskutovalo o odkrytí mechanismů, jimiž jsou konstruované sociálně-kulturní regulační normy režimu moci a diskursu, přičemž motivací k jejich pochopení bylo zejména osvojení schopnosti efektivně je zpochybňovat a podryvat. Pro tento cíl, jak apeluje autorka rovněž v *Rámcích války*, by se měly propojit a solidárně sjednotit všechny menšiny (což se již děje, konkrétní příklady viz s. 126–127) bez přístupu k prosazení vlastního vlivu na regulační normy, jež je ve své současné podobě ohrožují. Explicitní uvádění souvislostí mezi hodnocenou knihou a ranými pracemi má vést mj. i k pochopení toho, že bez hluboké odbornosti získané dříve v disciplínách jako je feminismus nebo queer teorie, by mohla být jen těžko natolik kompetentně demonstrována snaha o zneužití tzv. „sexuální politiky“ za účelem demonizovat muslimy a vykreslit je jako nemoderní, zpátečnické a barbarské, která je součástí textu (viz zejm. s. 94–102 či 111–116). Mimochodem dnes to ve velmi podobné formě zaznívá i v diskusích o malé progresivitě, ba zaostalosti při posuzování např. homosexuality od imigrantů hlásících se k islámu.

3. Shrnutí

Hlavním zájmem Judith Butlerové jako akademičky je odkrytí mechanismů, jejichž výsledkem je násilí na diskriminovaných skupinách, a tak nepřekvapí, že i v hodnocené knize zkoumá, jakým způsobem se konstruuje různá hodnota životům, které přitom disponují shodnou nezajištěností a zranitelností. Problematizuje zde mnoho společenských procesů, opatření a politických rozhodnutí v tzv. „prvním světě“²⁰,

²⁰ Termín, který autorka používá (např. 47, 73, 84, 89 aj.) bez dalšího vysvětlení (na rozdíl od mnohých jiných detailně zkoumaných) a to zjevně v intuitivním a obecně chápaném smyslu, označujícím po konci bipolárního rozdělení cosi jako – prosím bez ambice na dokonalou a vyčerpávající charakteristiku – industrializované, ekonomicky a materiálně rozvinuté země (měřeno např. HDP) s demokratickým systémem vlády a kapitalistickým řízením hospodářství.

nicméně sympatické je, že podrobuje kritické zkoušce i své vlastní teze. Přichází s jasnými etickými závěry a bez náznaku alibismu se zřetelně přihlašuje k jednoznačné názorové pozici v podobě maximální možné podpory marginalizovanému subjektu a velmi heterogenního a denacionalizovaného pojetí lidu s holistickým přístupem k pojmu my. Aktivně vystupuje proti tendencím agresivního rasismu, nacionalismu, sexismu, misogynie a homofobie a dalším formám diskriminace (o nichž tvrdí, že jsou obsaženy do násilné mediální taktiky rámování). Stejně tak nekompromisně kritizuje neoliberální procesy a politiky spolu se všemi (zejm. pravicovými) antidemokratickými podobami populismu potenciálně ohrožujícími lidská práva a svobody. Sama se mezitím veřejně přihlašuje k programu tzv. *Nové levice*, která podle ní stojí na pilířích solidarity, odporu proti různým zájmovým skupinám a závazku zlepšování demokracie (jakkoliv i směrem k tomuto proudu dokáže být v mnoha ohledech kritická – Butlerová 2016).

Pro plné porozumění textu Judith Butlerové je nezbytná předchozí iniciace do způsobu jejího myšlení a základní orientace ve specifickém diskursu (o což jsem se pokusil i zde v úvodu kritické statě představením základních ideových východisek a trvalých oblastí zájmu autorky). Knihu je nepochybně třeba chápat v rámci širšího kontextu předchozích děl a kontinuálního vývoje myšlení autorky. Judith Butlerové nelze upřít erudici, schopnost produkovat sofistickované myšlenky a podkládat je propracovanou argumentací, utvářející celý svébytný myšlenkový systém (přes značné množství inspirací u rozmanitých myslitelů nejde o pouhou eklektickou směsici), ovšem to vše je v daném případě vykoupeno jistou nepřístupností a čtenářskou nepoddajností textu. Ačkoliv v porovnání s předchozími knihami lze přece jenom pozorovat posun k poněkud čtivějšímu a jasnějšímu stylu, stále platí, že způsob, kterým autorka píše, je obecně obtížně srozumitelný (jakkoliv je zase tato skutečnost vyvážena pestrostí a rozmanitostí).²¹

Dnes by šlo v podstatě synonymně říct i „státy severu“, jakkoliv tam samozřejmě patří i Austrálie aj., které, vzato striktně geograficky, tomuto označení nekonvenují.

²¹ To samozřejmě může mít minimálně dvě příčiny: některými je vysoce abstraktní uvažování považováno za do sebe zahleděnou akademickou pózu, snažící se ze superiorní intelektuální pozice zahalit vlastní texty do neprostupné aury důležitosti (např. Dutton 1998 či Nussbaum 1999), jindy se zdá být příčinou komplexita a složitost vyjadřované myšlenky, která neumožňuje použít triviálních prostředků sdělení (tak zní i obrana autorky, viz Butler 1999). K prvnímu se zejména v anglosaském světě občas v nadsázce – a někdy i bez nadsázky – říká: „je to příliš nejasné, aby to bylo nesprávné“, ale chceme-li vážně přemýšlet, jestli do této kategorie autorka nespadá, možná pomůže výstižné konstatování pisatelky doslovu hodnocené knihy *Lubici Kobové*. Ta poznamenává, že jasnost argumentů a rigoróznost v tom smyslu, jak ji pěstuje a vyžaduje např. tradice analytické filozofie, je pro autorku neatraktivní, když namítá, že: „keď sa štandardy jasnosti stanú súčasťou hermeticky uzavretej disciplíny, prestávajú byť komunikovateľné, a vo výsledku tak paradoxne dospejeme k nekomunikovateľnej jasnosti“ (s. 162). Ostatně to také vysvětluje, proč se při zkoumání podmíněnosti poznání neinspiruje Richardem Rortym (1991; 2012) nebo W. V. O. Quinem (1992; 1995) aj., ale spíše Michelelem Foucaultem (2002) či Jacquesem Derridou (1978). Při hodnocení stylistiky autorky lze ještě

Jde sice o téma, které se dotýká širokých mas populace, nicméně relativně nepoddajný text, plný těžkopádných a dlouhých souvětí (navíc dále obohacených o řadu terminologických neologismů), dává již od první kapitoly na srozuměnou, že byl napsán jen pro relativně úzké publikum (méně odhodlaného čtenáře je patrně vhodné odkázat na přístupnější interpretace, které převádí obsah knihy do „běžného jazyka“)²². Požadavek opravdu zvýšené pozornosti, soustředěnosti a trpělivosti částečně neguje „mobilizační potenciál“ a neumožňuje vyvolat širší společenský dopad, pro který by byla nezbytná jednodušší možnost identifikace s předkládanými argumenty. V tomto ohledu vyvstává otázka, zdali zvolená komplikovaná stylistika a velmi obtížně přístupné lexikum s mnoha ryze technicistními zastávkami pro exaktní definici pojmů neodsoudí realizaci principiálního cíle a poslání knihy – urgentní volání po více inkluzivním a radikálním politickém konceptu odporu k utlačovatelským mechanismům – k nezdaru.

Faktem je, že právě „úzkost vyvolávající nejasnost projevu“ (Dutton 1998) a vysoce abstraktní myšlení, vzdálené reálným problémům, někteří považují za pouhý projev elitářství. Subverzivní činnost, o kterou se autorka pokouší, na tomto základě označují za intelektuální stylizaci, zábavu a cíl sám o sobě, bez zamýšleného účelu dospět k „lepšímu a spravedlivějšímu světu“. Jak dodávají, společenská kritika a v obecném smyslu řečeno „analýza systému“ se mívá s jakýmikoliv praktickými dopady:

s nádechem humoru dodat, že k výčtu různých ocenění za excelentní intelektuální performance, zmíněných v úvodu tohoto textu, patří i cena časopisu *Philosophy and Literature* „Bad Writing Contest“, ironicky vyzdvihující největší prohřešky akademiků proti literárnímu stylu a sarkasticky citující nejvíce obskurní pasáže (námitka, že je poněkud neférové vytrhávat několik řádků z kontextu, se samozřejmě nabízí). V případě Judith Butlerové (1997a) šlo o úryvek z článku *Further Reflections on Conversations of Our Time*. V odpovědi na „udělení ceny“ a další kritiku tímto směrem autorka reaguje již výše nastíněným způsobem, když se mj. hájí tím, že „komplikovaný a nekonvenční jazyk je někdy potřeba za účelem sdělit myšlenku ve všech nuancích“ a spolu s využitím alternativního slovníku pomůže dostat se za obzor tzv. „zdravého rozumu, hájícího status quo“. K tomu předkládá i další důvody pro invalidaci obsahu její kritiky, viz (Butler 1999 aj.; další diskuse, jež to rozpoutalo, viz Smith 1999 a s odstupem času Birkenstein 2010).

²² Nebylo cílem této kritické stati soustředit se detailně na editorskou a překladatelskou péči, která byla knize věnována, v zásadě však lze konstatovat, že překladatel si se složitým textem poradil dobře a rozhodně svým výkonem nikterak neztrpčil přístup k autorčiným myšlenkám. Samozřejmě není možné rozvést polemiku nad některými aspekty překladu a editorských zásahů na formátu poznámky pod čarou, přesto příkládám stručné „errata“ a body do diskuse: např. *Charles Tailor* místo *Charles Taylor* – s. 12, *našim* místo *naším* – s. 77, *potencionální* – *potenciální* – s. 75, *jenž* místo *jež* – s. 73, *v pravdě* místo *vpravdě* aj. či nedůsledný přístup k přechylování jmen, kdy se jednou mluví o „Sontagové“ a jindy o „Sontag“ (s. 66–67) nebo „Lynndie Englandová – Lynndie England“ (s. 75, resp. 166) a řada dalších. Podobně dopadla např. i Melanie Kleinová, o které se až na jednu výjimku (s. 148) důsledně mluví jako o „Klein“ bez přechylení a skloňování, viz „způsob, jakým tu Klein cituji ... má-li Klein pravdu ... pro Klein otázka přežití ... pokud přijmeme názor Klein, že ...“ (s. 46–47); přechylování poté neaplikuje ani doslov ke knize, ten je však alespoň při zacházení se jmény koherentní a drží se striktně jednoho jazykového způsobu práce s příjmením (srov. slovo překladatelky, viz Nagl-Docekal 2007, s. 306, že „nepřechylovat, neznamená neskloňovat“).

prostřednictvím akademické činnosti Judith Butlerové „hlad žen nebude utišen, týrané ženy nenaleznou ochranu, znásilněné nenajdou spravedlnost a gayové a lesby nedosáhnout právní ochrany“ (Nussbaum 1999, s. 45). Třebaže lze rozumět linii této kritiky a je možné ji považovat v určitém smyslu za konstruktivní a adresující relevantní slabiny v úsilí autorky, domnívám se zároveň, že důkladná a hluboká analýza, která by vedla k pochopení příčin určitých jevů a mechanismů, které zase determinují jiné sociální procesy, může předcházet přijímání konkrétních praktických opatření, které nakonec mohou mít zcela konkrétní praktické společenské dopady. Ba naopak ukáže-li se, že analýza fakticky vyložila realitu takovou, jaká je – což potažmo přispělo k řešení problémů v rámci společnosti – musí být hodnocena jako opodstatněná a vysoce žádoucí. Osobně vidím místo jak pro ryze teoretické a akademické pojednání o problému, tak i pro praktickou činnost, příp. aktivismus, jež se mohou vhodně doplňovat.

Po opublikování v anglickém jazyce byla kniha mnohačetně recenzována a dostalo se jí převážně pozitivního přijetí, viz (McGrath 2009; McRobbie 2009; Poole 2009; Rowe 2010; Watkins 2010; Withers 2010 aj.), což platí i o reflexi české verze (Fulka 2013a; Ptáčnicková 2015). Domnívám se, že absence zásadní polemiky o knize samé vychází z četnosti již dříve formulované kritiky základních postulátů Judith Butlerové (na nichž stojí i tato kniha). Zjednodušeně řečeno možná převládl pocit, že není nutné provádět další repetitivní kritické kolečko. Ze stejného důvodu lze tvrdit, že ti, kteří autorku adorovali dosud, budou dílo považovat za brilantní analýzu obecných podmínek lidské existence²³, obhajobu nenásilí, zachycení způsobu mediální reflexe války po 11. září 2001 a za bystrý a zasvěcený popis metod konstruování různě hodnotných životů – včetně poskytnutí návrhu možného boje proti tomuto procesu – vytvářející kontury pro nové pojetí globální etické odpovědnosti a povinnosti nás všech ji respektovat. Nicméně ten, kdo nesouhlasí s fundamentálními tezemi Judith Butlerové ohledně konstruování genderu a úlohou, jakou v tom hraje performativita, nebude pravděpodobně spokojen ani s výslednou podobou zde hodnocené knihy.

Jelikož se forma a ideová východiska, na kterých kniha stojí, do podstatné míry podobají starším publikacím, je to zejména téma (válka a reflexe role médií ve vojenských konfliktech), které představuje novum v rámci celého díla Judith Butlerové. Na úplný závěr shrnutí a jako definitivní tečku za hodnocením textu se proto lze zastavit právě u autorčina značně kritického hodnocení médií. Jejich nepopiratelný význam při sociální konstrukci reality a jejich schopnost být klíčovým kognitivním systémem, selektujícím a distribuujícím obsahy, k nimž veřejnost obrací pozornost a jimiž je

²³ Mimočodem, jak je snad patrné z celé kritické studie, těmi podmínkami je cosi negativního – zejm. nezajištěnost se svojí zranitelností, smrtelností atp. Proto je zajímavé srovnání se základními podmínkami, za nichž je člověku dán život na zemi, tak, jak je identifikovala ve svém díle *Vita activa* filozofka Hannah Arendtová (2007).

formováno myšlení příjemců, pochopitelně činí z problematiky námět ke kritice par excellence (některé aspekty podrobně diskutovány i zde v pozn. pod čarou č. 14 a 16, příp. i na mnohých dalších místech recenze i jinde – za všechny ještě např. Luhmann 2014).

Pokud velkou část masmédií autorka kritizuje za to, že rozmanitými způsoby a strategiemi (tam patří rámování v obecném smyslu a konkrétně i např. inscenované obrazy kamer a fotoaparátů, zavádějící stříh, autocenzura, zákulisní dohody s armádními představiteli atp.) napomáhají legitimizaci dělení životů na truchlení hodné a nehodné a volá po jejich reorganizaci (s. 16, 41, 51, 62, 75, 154), asi je pro úplnost vhodné dodat, že média nedokážou – a zřejmě ani při nejlepší vůli nemohou – v krátkých reportážních vstupech na „jedné normostraně“ textu postihnout veškeré složité souvislosti dění válečných konfliktů. Domnívám se, že v tom ani nespočívá jejich primární úloha a kritizovat je za to by nebylo úplně opodstatněné. Pro hlubší analýzy jsou zde jiné platformy nežli denní zpravodajství, jakkoliv je třeba trvat na tom, aby právě na faktech z těchto zdrojů média své reportáže stavěla.

Nicméně ve válečných konfliktech – jako na maximum vyhocených sociálních situací dvou či více aktérů – se proponenti každé ze stran často snaží předkládat pouze ty informace, které potvrzují „jejich“ stanovisko, což nezávislým žurnalistům (a potažmo i divákům) orientaci v problematice přirozeně ztěžuje. Do této skupiny podle Judith Butlerové bohužel začasto patří i mnozí akademici a další výzkumné instituce, kde je již samozřejmě takové obvinění alarmující, neboť kde jinde by měl člověk hledat protiklad vyprázdňenosti, zkratkovitosti a bagatelizace problému, nežli na univerzitách a výzkumných pracovištích, které jsou povinny sloužit jako zřídlo nezávislé kritické reflexe, podložené poctivým a důkladným vědeckým bádáním.

Je jistě pravda, že média by se ze své podstaty nikdy neměla dostat do služby politických a jiných zájmových skupin, nýbrž by měla ctít logiku svobodných sdělovacích prostředků, spočívající ve službě zájmům veřejnosti, mezi něž patří zpravodajství objektivní a pravdivé (tj. usilující v maximální možné míře o shodu popisu s realitou; sama autorka by asi s takovým tvrzením měla problém, a trvala by na tom, že také to, co bychom snad mohli považovat za předdiskursivní, lze vnímat pouze skrzeva určité diskursy, neboť jediné prostřednictvím diskursů lze srozumitelně vyjádřit, co si pod jakýmkoliv vykládaným pojmem představujeme – čímž však toto předdiskursivní infikujeme určitými diskursy, eo ipso proměňujeme jej v diskursivní). Vzhledem k tomu, že dopad médií na veřejné mínění má značný potenciál, je od Judith Butlerové nepochybně správné upozorňovat na příklady jejich selhání, aby si jednotlivci, na kterého tato média cílí, dokázal hrozbu uvědomit a veškeré důsledky působení rámování a dalších mediálních postupů byl schopen rozpoznat a adekvátně s nimi pracovat. To ovšem nevyžaduje nic moc jiného nežli pokusit se – srozumitelnou a přístupnou formou! – přivést nevědomé k vědomí. Jaká by totiž byla moc jakkoliv

zprofanovaných médií ve společnosti složené výhradně z racionálně uvažujících jednotlivců, kteří fakta nepřijímají slepě, nýbrž uvážlivě hodnotí a ověřují je z více na sobě nezávislých zdrojů, čímž se k mediálním trikům, které Judith Butlerová kritizuje, stávají do značné míry imunní.

Literatura

- Ackerman, S. (2016): „Nearly 200 Images Released by US Military Depict Bush-era Detainee Abuse.“ *The Guardian* (5. února). [online] dostupné z: <<http://www.theguardian.com/us-news/2016/feb/05/us-military-bush-era-detainee-abuse-photos-released-pentagon-iraq-afghanistan-guantanamo-bay>>.
- Adorno, T. (2009): *Minima moralia: reflexe z porušeného života*. Academia, Praha.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2010): *Dialektika osvícenství*. Oikoymenh, Praha.
- Agamben, G. (2011): *Homo sacer: suverénní moc a pouhý život*. Oikoymenh, Praha.
- Alford, F. (2001): „Levinas and Violence.“ *Journal of Power and Ethics: An Interdisciplinary Review* 2 (3): 243–258.
- Allan, S., ed. (2010): *Reporting War: Journalism in Wartime*. Routledge, New York, NY.
- Altez, F. (2007): „Banal and Implied Forms of Violence in Levinas' Phenomenological Ethics.“ *Kritike* 1 (1 June): 52–70. [online] dostupné z: <http://www.kritike.org/journal/issue_1/altez_june2007.pdf>.
- Atterton, P. (2009): „Levinas, Justice, and Just War.“ In *Levinas In Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics – Amsterdam Studies in Jewish Philosophy*, ed. J. Hansel 14: 141–153. [online] dostupné z: <<http://ghansel.free.fr/atterton.html>> (pod názvem „In Defense of Violence: Levinas and the Problem of Justice“).
- Arendtová, H. (2007): *Vita activa*. Oikoymenh, Praha.
- Aristoteles (2009): *Politika*. Petr Rezek, Praha.
- Austin, J. L. (2000): *Jak udělat něco se slovy*. Filosofía, Praha.
- Balibar, É. (2015): *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. Columbia University Press, New York, NY.
- Barša, P. (1999): „Judith Butlerová: teorie performativního rodu a dilemata současného feminismu.“ *Filosofický časopis* 47 (5): 772–785.
- Barša, P. (2002): *Panství člověka a touha ženy: feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. SLON, Praha.
- Bateson, G. (1972): *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Ballantine, New York.

- Baudrillard, J. (1995): *The Gulf War Did Not Take Place*. Indiana University Press, Bloomington.
- Beauvoirová, S. de (1966): *Druhé pohlaví*. Orbis, Praha.
- Benedictová, R. (1999): *Kulturní vzorce*. Argo, Praha.
- Beste, J. (2006): „The Limits of Poststructuralism for Feminist Theology.“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 22 (1): 5–19.
- Birkenstein, C. (2010): „We Got the Wrong Gal: Rethinking the „Bad“ Academic Writing of Judith Butler.“ *College English* 72 (3 January): 269–283.
- Blackmoreová, S. (2000): *Teorie memů: kultura a její evoluce*. Portál, Praha.
- Blanck, G. & Blanck, R. (1992): *Ego-psychologie: teorie a praxe*. Psychoanalytické nakladatelství, Praha.
- Boucher, G. (2006): „The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler.“ *Parrhesia*, Issue 1: 112–141. [online] dostupné z: <http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia01/parrhesia01_boucher.pdf>.
- Butler, J. (1986): „Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex.“ *Yale French Studies*, č. 72: 35–49.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York, NY.
- Butler, J. (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge, New York, NY.
- Butler, J. (1997): *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press, Stanford, CA.
- Butler, J. (1997a): „Further Reflections on Conversations of Our Time.“ *Diacritics* 27 (1): 13–15.
- Butler, J. (1999): „A 'Bad Writer' Bites Back.“ *The New York Times*, 20. března. [online] dostupné z: <<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=950CE5D61531F933A15750C0A96F958260>>.
- Butler, J. (2004): *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso, London / New York, NY.
- Butler, J. (2005): *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press, New York, NY.
- Butler, J. (2002): *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Columbia University Press, New York, NY.
- Butler, J. (2007): „Gender Trouble: Still Revolutionary or Obsolete? – Interview with Judith Butler.“ In: *Bang Bang*. [online] dostupné z:

- <<http://www.sophia.be/app/webroot/files/2006-2007%20-%20Interview%20with%20Judith%20Butler.pdf>>.
- Butler, J. & Spivak, G. (2007): *Who Sings the Nation State?* Seagull Books, London, New York, NY.
- Butlerová, J. (1999): „Kritické teploušství.“ *Filosofický časopis* 47 (5): 753–771.
- Butlerová, J. (2008): „Podmanění, odpor, přeznačení. Mezi Freudem a Foucaultem.“ *Česká literatura: časopis pro literární vědu* 56 (6): 830–845.
- Butlerová, J. (2013): „Svědomy z nás všech činí subjekty.“ *Filosofický časopis* 61 (2): 237–256.
- Butlerová, J. (2013a): „Zavrženo: jazyk cenzury.“ *Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře*, eds. T. Pavlíček, P. Píša & M. Wögerbauer, Host, Brno, s. 83–102.
- Butlerová, J. (2013b): „Analytika moci – rozhovor.“ *A2* 9 (19): 20–21. [online] dostupné z: <<http://www.advojka.cz/archiv/2013/19/analytika-moci>>.
- Butlerová, J. (2016): „Bojujme za svět bikin i hidžábu.“ *Lidové noviny* 9. 4. 2016, s. 15.
- Carruthers, S. (2011): *The Media at War*. Palgrave Macmillan, New York, NY.
- Coates, A. (2006): „Culture, the Enemy and the Moral Restraint of War.“ In *The Ethics of War: Shared Problems in Different Traditions*, eds. R. Sorabji & D. Rodin, Routledge New York, NY, s. 208–221.
- Collins, S. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Culler, J. (2015): *Krátký úvod do literární teorie*. Host, Brno.
- Čermák, I. (2003): „Agrese, osobnost a vztah k vlastnímu já.“ In *Agrese, identita, osobnost*, eds. I. Čermák, M. Hřebíčková & P. Macek, Psychologický ústav Akademie věd ČR, Brno, s. 23–56.
- Dearing, J. & Rogers, E. (1996): *Agenda-Setting*. Sage Publications, Thousand Oaks, CA.
- Derrida, J. (1978): *Writing and Difference*. Routledge, London.
- Derrida, J. (1993): *Texty k dekonstrukci*. Archa, Bratislava.
- Derrida, J. (1999): *Gramatológia*. Archa, Bratislava.
- Derrida, J. (1999a): „Signature Event Context.“ In *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. P. Kamuf, Columbia University Press, New York, NY, s. 80–111.
- Dorman, W. (1997): „Press Theory and Journalistic Practice: The Case of Gulf War.“ In *Do the Media Govern?*, eds. S. Iyengar & P. Reeves, Sage, Thousand Oaks, CA, 1997, s. 118–125.
- Drulák, P. (2003): *Teorie mezinárodních vztahů*. Portál, Praha.

- Dutton, D. (1998): *The Bad Writing Contest Press Release*. [online] dostupné z: <http://denisdutton.com/bad_writing.htm>
- Easton, D. (1965): *A Systems Analysis of Political Life*. Wiley, New York, NY.
- Ebert, T. (1995): „(Untimely) Critiques for a Red Feminism.“ In *Post-ality: Marxism and Postmodernism*, eds. M. Zavarzadeh, T. Ebert & D. Morton, Maisonneuve Press, Washington, DC, 1995, s. 113–149. [online] dostupné z: <<https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/ebert.htm>>.
- Ebert, T. (1996): *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism*. University of Michigan Press, Ann Arbor, MI.
- Fafejta, M. (2001): „Pohlaví, rod a feministická politika – pokus o dekonstrukci pojmu přirozenost.“ *Filosofický časopis* 49 (5): 805–818.
- Festinger, L. (1957): *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press, Stanford, CA.
- Foucault, M. (1982): „The Subject and Power.“ In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H. Dreyfus & P. Rainow, , Chicago University Press, Chicago, IL, 1982, s. 208–226. [online] dostupné z: <<http://foucault.info/documents/foucault.power.en.html>>.
- Foucault, M. (1999): *Dějiny sexuality I: vůle k věděni*. Herrman a synové, Praha.
- Foucault, M. (2000): *Dohlížet a trestat*. Dauphin, Podlesí.
- Foucault, M. (2002): *Archeologie věděni*. Herrman a synové, Podlesí.
- Franklin, A. (1967): (*You Make Me Feel Like*) *A Natural Woman* – hudební skladba. . [online] dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=rrOGrCBgv4c>>.
- Fred, A. (2006): *Já a obranné mechanismy*. Portál, Praha.
- Freud, S. (1923): „The Ego and the Id.“ In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, Vol. 19. W. W. Norton and Company, New York, NY, 1961.
- Freud, S. (2002): *Spisy z let 1913–1917*, svazek 10. Psychoanalytické nakladatelství, Praha.
- Fulka, J. (2002): „Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity).“ In *Sborník prací FSS brněnské univerzity: sociální studia*, 7, s. 29–50. [online] dostupné z: <<http://socstudia.fss.muni.cz/dokumenty/080304142918.pdf>>.
- Fulka, J. (2013): „Úvod k textu Judith Butlerové – Svědomí z nás všech činí subjekty.“ *Filosofický časopis* 61 (2): 229–236.
- Fulka, J. (2013a): „Za které životy netruchlíme?: k prvnímu českému vydání knihy Judith Butler.“ *A2* 9 (19): 26. [online] dostupné z: <<http://www.advojka.cz/archiv/2013/19/za-ktere-zivoty-netruchlime>>.

- Geist, B. (2000): *Psychologický slovník*. Vodnář, Praha.
- Giles, D. (2012): *Psychologie médií*. Grada, Praha.
- Goffman, E. (1974): *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Penguin Books, Harmondsworth.
- Górská, M. & Matonoha, J. (2008): „Popis mnoha zápasů: diskurz, subjekt a moc v myšlení Judith Butlerové.“ *Česká literatura: časopis pro literární vědu* 56 (6): 805–829.
- Greene, J. (2013): *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. Penguin Books, New York, NY.
- Grimaldi, N. (2013): *Nelidskost*. Academia, Praha.
- Haidt, J. (2012): *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Pantheon, New York, NY.
- Hallin, D. (1989): *The Uncensored War: The Media and Vietnam*. University of California Press, Berkeley, CA.
- Hammond, W. (1998): *Reporting Vietnam: Media and Military at War*. University Press of Kansas, Lawrence, KS.
- Hartmann, H. (1958): *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*. International Universities Press, New York, NY.
- Hasselton, M., Nettle, D. & Andrews, P. (2005): „The Evolution of Cognitive Bias.“ In *Handbook of Evolutionary Psychology*, ed. D. M. Buss, Wiley, Hoboken, NJ, s. 724–746.
- Hawkesworth, M. (2006): *Feminist Inquiry: From Political Conviction to Methodological Innovation*. Rutgers University Press New, Brunswick, NJ.
- Heczková, L. (2013): „Nutnost oplakávat nepřítel.“ *A2* 9 (19): 20–21. [online] dostupné z: <<http://www.advojka.cz/archiv/2013/19/nutnost-oplakavat-nepritele>>.
- Hennessy, R. (1995): „Queer Visibility in Commodity Culture.“ In *Postmodernism: Beyond Identity Politics*, eds. L. Nicholson & S. Seidman, Cambridge University Press, Cambridge.
- Herz, J. (1950): „Idealist Internationalism and the Security Dilemma.“ *World Politics* 2 (2): 157–180.
- Herz, J. (1951): *Political Realism and Political Idealism*. Chicago University Press, Chicago, IL.
- Hobbes, T. (2009): *Leviathan*. Oikoymenh, Praha.
- Holzgrefe, J. L. & Keohane, R. (eds.). (2003): *Humanitarian Intervention: Ethical, Legal and Political Dilemmas*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hoskins, A. & O’loughlin, B. (2010): *War and Media*. Polity Press, Malden, MA.

- Hutchinson, W. (2006): „Information Warfare and Deception.“ *Informing Science* 6. Informing Science Institute, Santa Rosa, CA, s. 213–223. [online] dostupné z: <<http://www.inform.nu/Articles/Vol9/v9p213-223Hutchinson64.pdf>>.
- Ignatieff, M. (2001): *Virtuální válka*. Themis, Praha.
- Jacobson, E. (1964): *The Self and the Object World*. International Universities Press, New York, NY.
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1984): „Choices, Values, and Frames.“ *American Psychologist* 28: 107–128.
- Kalvas, F. (2009): *Nastolování agendy: role masové a interpersonální komunikace, osobní zkušenosti a genderu*. ZČU, Plzeň.
- Kalvas, F., Váně, J., Štípková, M. & Kreidl, M. (2012): „Rámcování a nastolování agendy: dva paralelní procesy v interakci.“ *Sociologický časopis* 48 (1): 3–37. [online] dostupné z: <http://sreview.soc.cas.cz/uploads/99442ea63836874d8cc54a132363c58004f94245_R%C3%A1mcov%C3%A1n%C3%AD%20a%20nastolov%C3%A1n%C3%AD%20agendy.pdf>.
- Kiczková, Z. (2007): „Subjekt – Moc – Rod: Kritické inšpirácie Judith Butler.“ In *Vztahy, jazyky, těla: texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií*, L. Heczková et al., FHS UK, Praha, s. 37–51.
- Kratochvíl, P. & Drulák, P. (eds.) (2009): *Encyklopedie mezinárodních vztahů*. Portál, Praha.
- Lazarsfeld, P. F., Berelson, B. & Gaudet, H. (1944): *The People's Choice: How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Campaign*. Duell-Sloan and Pearce, New York, NY.
- Lecky, W. E. H. (2007): *The History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. Gardners Books, Eastbourne.
- Lewin, K. Z. (1943): „Forces Behind Food Habits and Methods of Change.“ In *Bulletin of the National Research Council*, 108, s. 35–65.
- Lewis, J. et al. (2006): *Shoot First and Ask Questions Later: Media Coverage of the 2003 Iraq War*. Peter Lang, New York, NY.
- Lévinas, E. (1994): *Nine Talmudic Readings*. Indiana University Press, Bloomington.
- Lévinas, E. (1997): *Totalita a nekonečno: esej o exterioritě*. Oikoymenh, Praha.
- Lévinas, E. (1998): *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Duquesne University Press, Pittsburgh, PE.
- Lévinas, E. (2006): „Useless Suffering.“ In *Entre Nous: Thinking of the Other*. Continuum, London, s. 78–87.
- Lévinas, E. (2009): *Etika a nekonečno*. Oikoymenh, Praha.

- Linebarger, P. (1954): *Psychological Warfare*. Duell, Sloan and Pearce, New York, NY.
- Lišková, K. (2009): *Hodné holky se dívají jinak: feminismus a pornografie*. SLON, Praha.
- Llewelyn, J. (1995): *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. Routledge, London.
- Luhmann, N. (2014): *Realita masmédií*. Academia, Praha.
- Matonoha, J. (2010): „Pasti performativity: dělat, jako by se nic nedělo.“ In *Performance/performativita*, ed. O. Sládek, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Praha, s. 21–34.
- McGrath, L. (2009): „Frames of War: When is Life Grievable? (review).“ *Comparative Literature Issue* 124 (5): 1232–1236. [online] dostupné z: <<https://muse.jhu.edu/journals/mln/summary/v124/124.5.mcgrath.html>>.
- McCombs, M. (2009): *Agenda setting – nastolování agendy: masová média a veřejné mínění*. Portál, Praha.
- McCombs, M. & Shaw, D. (1972): „The Agenda-Setting Function of Mass Media.“ *Public Opinion Quarterly* 36: 176–187.
- McQuail, D. (2009): *Úvod do teorie masové komunikace*. Portál, Praha.
- McRobbie, A. (2006): *Aktuální témata kulturních studií*. Portál, Praha.
- McRobbie, A. (2009): „Book of the Week: Frames of War.“ In *Times Higher Education* (June 25). [online] dostupné z: <<https://www.timeshighereducation.com/books/book-of-the-week-frames-of-war/407098.article>>.
- Mikšík, O. (2007): *Psychologické teorie osobnosti*. Karolinum, Praha.
- Mill, J. S. (1859): „A Few Words on Non-intervention.“ *Fraser's Magazine* (December), s. 766–776. [online] dostupné z: <<http://www.libertarian.co.uk/lapubs/forep/forep008.pdf>>
- Miller, D., ed. (2003): *Tell Me Lies: Propaganda and Media Distortion in the Attack on Iraq*. Pluto Press, London.
- Moseley, A. (2011): „The Just War Theory.“ In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [online] dostupné z: <<http://www.iep.utm.edu/justwar/>>.
- Murray, W. & Mansoor, P. (2012): *Hybrid Warfare: Fighting Complex Opponents from the Ancient World to the Present*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Nagl-Docekal, H. (2007): *Feministická filozofie: výsledky, problémy, perspektivy*. SLON, Praha.
- Neff, S. (2014): *Justice Among Nations: A History of International Law*. Harvard University Press, Boston, MA.
- Nelson, L. (1999): „Bodies (and Spaces) Do Matter: The Limits of Performativity.“ *Gender, Place and Culture* 6 (4): 331–354.

- Noelle-Neumann, E. (1984): *The Spiral of Silence. A Theory of Public Opinion – Our Social Skin*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Nussbaum, M. (1999): „The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler.“ *New Republic* (February 22): 37–45. [online] dostupné z: <<http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Nussbaum-Butler-Critique-NR-2-99.pdf>>.
- Obama, B. (2009): „Statement by the President on the Situation in Sri Lanka and Detainee Photographs.“ In *The White House Office of the Press Secretary* (13. května). [online] dostupné z: <<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/statement-president-situation-sri-lanka-and-detainee-photographs>>
- Orend, B. (2008): „War.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online] dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/war/>>.
- Pach, C. (2010): „“Our Worst Enemy Seems to Be the Press”: TV News, the Nixon Administration, and U.S. Troop Withdrawal from Vietnam, 1969–1973.“ *Diplomatic History* 34 (3): 555–565.
- Parker, G. (1994): „Early Modern Europe.“ In *The Laws of War: Constraints on Warfare in the Western World*, eds. M. Howard, G. Andreopoulos & M. Shulman, Yale University Press, New Haven, CT.
- Peperzak, A. T. (2005): *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Purdue University Press, Lafayette, IN.
- Pinker, S. (2002): *The Blank Slate: Modern Denial of Human Nature*. Penguin Books, New York, NY.
- Platon (1997): *Zákony*. Oikoymenh, Praha.
- Platon (2014): *Ústava*. Oikoymenh, Praha.
- Pňáčková, M. (2010): „De/konstrukce genderové identity v dramatickém diskurzu.“ In *Performance/performativita*, ed. O. Sládek, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Praha, s. 171–183.
- Poole, S. (2009): „Frames of War: Frames of War: When is Life Grievable?“ *The Guardian* (May 9). [online] dostupné z: <<http://www.theguardian.com/books/2009/may/09/judith-butler-frames-of-war>>.
- Ptáčnicková, I. (2015): „Judith Butlerová: Rámce války: Za které životy netruchlíme?“ *Mezinárodní vztahy* 50 (4): 67–71.
- Quine, W. V. O. (1992): *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, Boston, MA.
- Quine, W. V. O. (1995): „Dvě dogmata empirismu.“ In *Co je analytický výrok?*, eds. J. Peregrin & S. Sousedík, Oikoymenh, Praha, s. 79–99.
- Reese, S. et al. (2003): *Framing Public Life: Perspectives on Media and Our Understanding of the Social World*. Lawrence Erlbaum Associates Publisher,

- Mahwah, NJ. [online] dostupné z:
<<https://journalism.utexas.edu/sites/journalism.utexas.edu/files/attachments/reese/framing-public-life.pdf>>.
- Reese, S. & Lewis, S. (2009): „Framing the War on Terror: The Internalization of Policy in the US Press.“ *Journalism* 10 (6): 777–797. [online] dostupné z:
<<https://journalism.utexas.edu/sites/journalism.utexas.edu/files/attachments/reese/framing-war-on-terror-sagepub.pdf>>
- Report of the International Committee of the Red Cross (ICRC) on the Treatment by the Coalition Forces of Prisoners of War and Other Protected Persons by the Geneva Conventions in Iraq During Arrest, Internment and Interrogation. 2004. [online] dostupné z: <<http://www.derechos.org/nizkor/us/doc/icrc-prisoner-report-feb-2004.pdf>>.
- Rorty, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, R. (2012): *Filosofie a zrcadlo přírody*. Academia, Praha.
- Rousseau, J. J. (1978): *Rozpravy*. Svoboda, Praha.
- Rowe, M. (2010): „Judith Butler: War Empathizer.“ In *Utne Reader* (November–December). [online] dostupné z: <<http://www.utne.com/politics/utne-reader-visionaries-judith-butler-abu-ghraib-torture.aspx>>.
- Salih, S. (2002): *Judith Butler*. Routledge, New York, NY.
- Shoemaker, P & Vos, T. (2009): *Gatekeeping Theory*. Routledge, New York.
- Shue, H. (2008): „Omezená suverenita.“ *Filosofický časopis* 56 (6): 811–832.
- Schwartzman, L. (2002): „Hate Speech, Illocution, and Social Context: A Critique of Judith Butler.“ *Journal of Social Philosophy* 33 (3): 421–441.
- Singer, P. (1997): „The Drowning Child and the Expanding Circle.“ *New Internationalist* (April), [online] dostupné z:
<<http://www.utilitarian.net/singer/by/199704--.htm>>.
- Singer, P. (2011): *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Smith, D. (1999): „When Ideas Get Lost in Bad Writing; Attacks on Scholars Include a Barbed Contest With 'Prizes'.“ *The New York Times*, 27. února. [online] dostupné z: <<http://www.nytimes.com/1999/02/27/arts/when-ideas-get-lost-bad-writing-attacks-scholars-include-barbed-contest-with.html?pagewanted=all>>.
- Sokolová, V. (2003): „Moje tělo je ONA.“ *Souvislosti: revue pro literaturu a kulturu* 14 (4): 80–94.
- Sontagová, S. (2011): *S bolesti druhých před očima*. Paseka, Praha.

- Sumner, W. G. (1906): *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Ginn and Company, New York, NY.
- Šmejkalová-Strickland, J. (1992): „Potíže s rodem. Drobné poznámky k jedné knize.“ *Filosofický časopis* 40 (5): 819–824.
- Tahmasebi-Birgani, V. (2014): *Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence*. University of Toronto Press, Toronto.
- Tajfel, H. (1974): „Social Identity and Intergroup Behaviour.“ *Social Science Information* (April), 13, s. 65–93.
- Tajfel, H. (1979): „Individuals and Groups in Social Psychology.“ *British Journal of Social and Clinical Psychology* 18: 183–190.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1986): „The Social Identity Theory of Intergroup Behaviour.“ In *Psychology of Intergroup Relations*, eds. S. Worchel & W. G. Austin, Nelson-Hall, Chicago, IL, s. 7–24.
- Taylor, P. (1998): *War and the Media: Propaganda and Persuasion in the Gulf War*. Manchester University Press, Manchester.
- Tilly, C. (2003): *The Politics of Collective Violence*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Trampota, T. (2006): *Zpravodajství*. Portál, Praha.
- Triandis, H. (2000): „Allocentrism-Idiocentrism.“ In *Encyclopedia of Psychology*, ed. A. Kazdin, American Psychological Association, Washington, D.C., s. 118–119.
- Tuck, R. (2001): *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford University Press, Oxford.
- Tumber, H. & Palmer, J. (2004): *Media at War: the Iraq Crisis*. Sage, London.
- Tversky, A. & Kahneman, D. (1981): „The Framing of Decisions and the Psychology of Choice.“ *Science* 211 (4481): 453–458.
- Ventre, D. (ed.). (2011): *Cyberwar and Information Warfare*. Wiley, Hoboken, NJ.
- Vodrážka, M. (2007): *deCivilizace*. Pavel Mervart, Červený Kostelec.
- Volek, J. (2002): „Média v omezené válce: Simulovaný konflikt v Perském zálivu.“ *Revue pro média*, č. 2. Katedra mediálních studií a žurnalistiky FSS, Brno, s. 1–10. [online] dostupné z: <http://rpm.fss.muni.cz/Revue/Revue02/volek_mediavomezenevalce.pdf>.
- Waisová, Š. (2009): *Úvod do studia mezinárodních vztahů*. Aleš Čeněk, Plzeň.
- Watkins, T. L. (2010): „Judith Butler, Frames of War.“ *Rhizomes* 20 (Summer). [online] dostupné z: <<http://www.rhizomes.net/issue20/reviews/watkins.html>>.
- Williams, P. & Tribe, A. (2011): *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*. ExOriente, Praha.

- Withers, D. (2010): „Knowing the Frame.“ *Women: A Cultural Review* 21 (2): 227–229.
- Wytt, C. (1995): *Paper Soldiers: The American Press and the Vietnam War*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Zábrodská, K. (2009): *Variace na gender: poststrukturalismus, diskursivní analýza a genderová identita*. Academia, Praha.
- Ženevské úmluvy a dodatkové protokoly. (2005): Český červený kříž, Praha.
Elektronická podoba aktualizována ke dni 1. 3. 2016. [online] dostupné z:
<<http://www.cervenyriz.eu/cz/mhp/konvence.htm>>.
- Žižek, S. (2007): *Nepolapitelný subjekt: chybějící střed politické ontologie*. L. Marek, Chomutov.

Tak dobře, trapme ještě chvílku ducha**OK then, let us vex the spirit a little bit more**

Jaroslav Peregrin

Filosofický ústav
Akademie věd České Republiky
Jilská 1, 110 00 Praha 1

&

Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
jaroslav.peregrin@uhk.cz

Abstrakt/Abstract

Ve své polemice s mou recenzí jeho knihy Tomáš Marvan argumentuje, že debatu mezi realismem a relativismem (či konstruktivismem) lze rozřešit, a to prostřednictvím důkazů ve prospěch realismu. V tomto příspěvku vysvětluji, že podle mne realismus nemůže být prokázán, protože to není teze, kterou by bylo možné dokazovat, ale spíše něco jako kantovská „regulativní idea“.

In his polemic reply to my review of his book Tomáš Marvan argues that the debate between realism and relativism (or constructivism) can be resolved, especially by means of evidence in favor of realism. In this contribution I explain that according to me realism cannot be demonstrated, because it is not a thesis that could be supported by evidence, but rather something as a Kantian "regulative idea".

Ve *Filosofii dnes* (Peregrin, 2014) jsem uveřejnil kritické zamyšlení nad knihou Tomáše Marvana *Realismus a relativismus* (Marvan, 2014). Konstatoval jsem v něm, že jde o knihu nesporně zajímavou, která velmi přehledným způsobem referuje o pozoruhodných diskusích o pro a proti realismu či relativismu a velmi pečlivě rozebírá některé zákruty těchto diskusí, že mi ale Marvanova obhajoba realismu nakonec nepřipadá úplně přesvědčivá. Konkrétně jsem konstatoval, že ač Marvan podle mne přesvědčivě ukazuje, že argumenty proti realismu se míjejí cílem, že vyvracet realismus

je obtížné nebo nemožné, nakonec zaměňuje fakt, že jsme ukázali problematičnost vyvracení realismu, za fakt, že jsme realismus prokázali. (A končil jsem povzdechem, že angažovat se ve sporu mezi realismem a relativismem je „marnost nad marnost a trápení ducha“.)

Ve své reakci na mou kritiku (Marvan, 2015) se Marvan zaměřuje na to, co (správně) vnímá jako jádro našeho sporu, totiž na otázku, zda jde realismus prokázat. To je, myslím, chvályhodná věcnost, která naši diskusi vede směrem, kde je skutečně zajímavá a podstatná; a mohla by být snad zajímavá i pro čtenáře FD. Takže se pokusím vysvětlit, proč mně Marvanovy argumenty stále nepřipadají přesvědčivé.

Abych hned od počátku předešel nedorozumění: Já plně souhlasím s tím, že realismus je „rozumný“ a v mnohých ohledech přirozený postoj. Mám ovšem pocit, že to je něco ve stylu kantovské „regulativní ideje“, a nikoli teze, kterou by bylo možné prokazovat. Pakliže tedy argumentuji, že ho nelze prokázat, byl bych velmi nerad, kdyby to někdo četl tak, že je realismus chybný a správný je jeho protipól, ať už mu říkáme relativismus, anti-realismus či konstruktivismus.

Jak tedy chce Marvan realismus prokázat? Říká, že pro něj má sice jen nepřímé, ale přesto přesvědčivé důkazy. Jaké to jsou? Marvan hovoří o dvou:

„Tím prvním je to, čemu sociobiolog E. O. Wilson říká *konsilience*. Za tímto pojmem se skrývá náhled, že vědecké teorie nejsou budovány ve vakuu, bez ohledu na poznatky v jiných oborech. Kupříkladu biologické teorie by přinejmenším neměly protirečit teoriím, které přijímá fyzika. Pokud jde o realismus, ten by neměl být v rozporu např. s evoluční teorií. A evoluční teorie nabízí pohled na člověka jako na něco, co je *zcela zapuštěno do světa* jakožto produkt dlouhodobé selekce prostředím.“

Je samozřejmě jasné, že pokud je nějaká teorie, kterou si vytvoříme, v souladu s jinými našimi teoriemi, ke kterým jsme se dopracovali nezávisle na ní, hovoří to v její prospěch. Můžeme to tedy použít jako argument pro to, že je „správná“ či „pravdivá“? Já s tím problém nemám, ale nechápu, jak by takový argument mohl přijmout Marvan. Realista jako on, zdá se mi, může brát fakt, že je teorie ve shodě s jinými přijímanými teoriemi, za důvod pro přijetí této teorie jedině tehdy, když bude vědět, že ony jiné teorie postihují věci tak, jak skutečně, nezávisle na nich, jsou. Spočívá-li totiž podle realisty správnost teorie v tom, že postihuje věci tak, jak skutečně, nezávisle na ní, jsou, pak prostá koherence s jinými teoriemi ve prospěch její správnosti nehovoří. (To, že je nějaký příběh ve shodě například se všemi ostatními příběhy dnes již nesmírně košatého univerza Star Wars nám zřejmě neposkytuje žádný důvod věřit, že to, co říká, se skutečně událo.)

Realismus, říká Marvan, je koherentní s jinými teoriemi, které si děláme o různých aspektech našeho světa, zejména s evoluční teorií. (Já mám ovšem pochybnosti

o tom, že by situace byla takto přímočará, mám dojem, že fakt, že evoluce nás nutně vede k teoriím, které *fungují*, nelze jednoduše interpretovat tak, že nás vede k teoriím, které postihují nějakou skutečnou strukturu reality; ale to teď nechám stranou.) Pokud předpokládáme, že evoluční teorie postihuje věci tak, jak skutečně, nezávisle na ní, jsou, pak tím opravdu získáváme argument pro to, že je i realismus v tomto smyslu správný. Pokud to ale nepředpokládáme, pak můžeme konstatovat jedině to, že spolu tyto teorie jdou dohromady, nikoli že nám říkají to, jak se věci opravdu, samy o sobě mají. A předpokládat to samozřejmě nemůžeme, protože pak bychom se pohybovali ve flagrantním kruhu – předpokládali bychom to, co jsme měli dokázat. Tento Marvanův argument se mi tedy nezdá být použitelný.

Druhým argumentem pro realismus jsou podle Marvana „ty případy, kdy různé, na sobě nezávislé vědecké metody, případně vědci pracující v různých historických obdobích, dospějí k týmž výsledkům“. Tady vidím zásadní problém v nejednoznačnosti fráze „tutéž výsledky“. Vezměme si naši běžnou teorii nekonečného prostoru a porovnejme ji s teorií, o které hovoří s odvoláním na Poincarého Quine (1992, §41), to jest teorii prostoru jako koule, v níž se věci pohybující se od středu zkracují tak, že jeho okraje nikdy nedosáhnou. Když se dva vědci dopracují k těmto dvěma alternativním teoriím, bude to „tentýž“ výsledek? V jistém smyslu bude – ty teorie jsou totiž prokazatelně *empiricky ekvivalentní* (to jest žádná empirická evidence nemůže vyvrátit jednu z nich, aniž by to vyvrátilo tu druhou; a i empirické předpovědi obou z nich se musejí shodovat). Avšak pochybuji, že tento smysl slova „tentýž“ by byl podstatný pro realistu: zdá se mi být zřejmé, že realista musí říci, že ty dvě teorie stejné nejsou, protože buďto tady fakticky, na nás nezávisle existuje nějaký střed vesmíru (a nějaká jeho hranice), nebo ne. Ani tento argument, v podobě, jak ho Marvan předkládá, mi tedy nepřipadá přijatelný.

Marvan hovoří i o tom, co by mohlo realismus vyvrátit:

„Např. kdyby se skutečně prokázalo, že odlišné kultury dramaticky odlišně uspořádávají svět, byl by to ne sice zcela rozhodující, ale v každém případě nezanedbatelný argument pro ontologický konstruktivismus. Objevení takových odlišností by mohlo sehrát podobnou roli, jakou by mělo objevení zkameněliny králíka v prekambrijských geologických vrstvách pro platnost evoluční teorie.“

Opět: pojem „dramatické odlišnosti“ je natolik vágní, že ho lze v nějakém podstatném argumentu stěží využít bez toho, aby se nějak zcela podstatně upřesnil. Jenomže jak by se dal upřesnit? Připomeňme si, že v průběhu posledních století najdeme mnoho vědců a filosofů, kteří se domnívají, že některé kultury svět uspořádávají skutečně „dramaticky odlišně“ od té naší (ať už jde o romantické vědce typu Humboldta, kulturní antropology,

jako jsou Whorf či Geertz, nebo historiky vědy, jako už zmíněný Kuhn¹). Marvan píše: „Mezikulturní antropologické a lingvistické výzkumy, jak zdůraznil již Davidson ve svých pracích k pojmovému relativismu, upozorňují spíše jen na lokální odchylky a zvláštnosti, z nichž mnohé jsou vysvětlitelné prostou odlišností geografických podmínek a kulturních zvyklostí.“ To je ale naprosto účelová interpretace: někteří antropologové a lingvisté skutečně říkají, že ty odchylky jsou zanedbatelné; jiní však zase říkají, že jsou dramatické. A pokud jde o Davidsona, já mu rozumím zcela jinak: podle mne nepoukazuje na žádná empirická fakta, ale na to, že určité formy relativismu nedávají smysl čistě z čistě *pojmového* hlediska.

Ve stejném duchu pak Marvan říká i na jiném místě:

„Obecněji řečeno, pro „světatvorné“ schopnosti subjektu nemáme pražádné doklady. Obhájci subjektivního (či intersubjektivního) konstruktérství by museli buď odhalit nějaké mechanismy, kterými uspořádávání reality provádíme, nebo by aspoň museli upozornit na radikální odlišnosti v tom, jak svět uspořádávají odlišné kultury. Nic takového nikdy nebylo konstruktivisty doloženo.“

O „radikální odlišnosti v tom, jak svět uspořádávají odlišné kultury“ byla právě řeč. (A já bych zase chtěl zdůraznit, že neberu zdaleka všechno, co o odlišnosti či dokonce nesouměřitelnosti kultur různí relativisté tvrdí, za hotovou věc – myslím, že Whorf a spol. velmi přehánějí. Jenom mi nepřipadá možné tyto argumenty prostě ignorovat.) A pokud jde o „mechanismy, kterými uspořádávání reality provádíme“, myslím, že o jejich příklady není vůbec žádná nouze. Představa, že pozorováním světa či zaznamenáváním našich poznatků vznikají nějaké přímočaré „mapy“ jeho struktury podle mého názoru nemají vůbec žádnou oporu v realitě. (Pokud jde o vnímání, stačí se podívat na to, jak komplikovaně podle současných fyziologů funguje třeba vidění – viz Peregrin (2013). Pokud jde o teoretickou artikulaci viz třeba příklad s prostorem výše.)

Další věcí, kterou můžeme podle Marvana uvést ve prospěch realismu, je to, že jsme-li realisty – a jenom jsme-li realisty – můžeme vysvětlit, proč ty naše teorie, které fungují, fungují:

„Podle mého názoru je nám řeč o struktuře existující ve světě bez pojmu dobrá např. k tomu, abychom mohli odpovědět na otázku, *proč* ty teorie, které dobře fungují, vlastně fungují. Pokud se na nějaké takové množině fungujících teorií shodneme, realista může jejich úspěšnost nekruhově a netriviálně vysvětlit: „Tyto teorie fungují, protože odrážejí na nás nezávislou strukturu reality.“ Naproti tomu, Peregrin s Rortym zde mohou

¹ Tooby & Cosmides (1992) dokonce považují tento názor za natolik rozšířený, že ho nazývají „standardním modelem společenských věd“.

jen konstatovat, že ty teorie „prostě fungují“. Ponechám na čtenáři, aby zhodnotil, která z obou odpovědí více připomíná pseudovysvětlení.“

Já to vidím takto: ve známé scéně z Molièrova *Zdravého nemocného* vysvětlují „učenci“, proč nás opium uspává tak, že konstatují, že má *virtus dormitiva*, to jest uspávací sílu. Tohle se stalo okřídleným příkladem pseudovysvětlení. Proč? Protože říci, že opium má uspávací sílu, znamená jenom jinými slovy opakovat to, co se má vysvětlit, nikoli konstatovat nějaký *jiný* fakt, ze kterého by ono vysvětlované plynulo.

Nyní si představme, že by někdo na otázku, proč naše teorie fungují, odpověděl: „Protože mají *virtus funktiva*.“ Nebo: „Protože jsou funkční.“ Neměli bychom pro něj asi větší pochopení než pro ony Molièrovy „učence“. Čím se od toho liší *skutečné* vysvětlení, čím se od toho liší, když řeknu: „Protože odrážejí na nás nezávislou strukturu reality“? Jde zřejmě o to, že v případě skutečného vysvětlení by mělo to, co je použito jako explikandum, mít nějakou existenci relativně nezávislou na explikátu, že to první můžeme zjišťovat alespoň částečně nezávisle na tom, že zjišťujeme to druhé. V Marvanově případě jde o to, zda můžeme zjišťovat, jestli naše teorie odrážejí strukturu skutečnosti nezávisle na tom, abychom testovali, zda fungují. A to si já moc nedovedu představit.

Vezměme si nějaké paradigmatické teorie, které máme. Evoluční teorii. Kvantovou fyziku. Matematickou teorii her. Teorii fotosyntézy. Zdá se mi, že všechny se osvědčily v tom, že se testovaly jejich praktické důsledky a ukazovalo se, jak úspěšně nám dovolují systematizovat výsledky našich pozorování a experimentů, předpovídat výsledky budoucí a podnikat věci, které jsou pro nás užitečné. Je tomu tak, že *kromě toho* odrážejí strukturu skutečnosti? Vezměme nějakou teorii o tom, jak se hmota skládá z atomů a jak se ty skládají ze subatomických částic, kterou nám předkládá nějaký kvantový fyzik. V čem by měla spočívat shoda struktury této teorie se strukturou skutečnosti?

Teorie se skládá z vět a ty se skládají z podmětů, přísudků apod. Nakolik rozumím myšlence té shody, pak asi má znamenat, že větám této teorie, které se skládají ze svých podmětů a přísudků odpovídají fakta, která se skládají z příslušných předmětů a vlastností (nějak tak, jak to má Wittgenstein v *Traktátu*.) Taková teorie tedy třeba říká, že nějaký druh atomu se skládá z nějakých protonů a elektronů. Takže bychom měli očekávat, že kdybychom zkonstruovali nějaké mikroskopy neskonale lepší, než jaké máme dnes, tak bychom v nitru nějaké hmoty dokázali najít ony protony a elektrony, jak se k sobě nějakým způsobem tisknou? Taková představa mi připadá, ve světle toho, co nám kvantová teorie o povaze subatomické reality (její neurčitosti apod.) říká, dokonale absurdní.

Marvan mi potom vytyká další věc: říkám, že z předpokladu, že věci můžeme znát jenom natolik, nakolik spadají pod naše pojmová schémata, plyne závěr, že nemůžeme

vědět, že známe věci tak, jak jsou samy o sobě (s Marvanem ovšem souhlasím, že z něj neplyne závěr, že věci nemůžeme znát tak, jak jsou samy o sobě.):

„Peregrin tedy tvrdí: to, že při popisování reality vždy nutně využíváme nějaké pojmové schéma, nám sice přímo nezamezuje v poznání věcí samotných – nejsme navěky uzavřeni uvnitř svých pojmových schémat –, ale znemožňuje nám to *poznat*, kdy tak činíme a kdy nikoli. Proč? To Peregrin nevysvětluje.“

Přiznám se, že mně tato teze připadla tak očividná, že mě nenapadlo, že bych pro ni musel přinášet argumenty. Vezměme například biologii. Můžeme se v ní opřít o dlouho používanou Linného pojmovou soustavu; v současné době se ale má za to, že ta se opírá o příliš povrchní znaky a že mnohem lepší pojmová soustava se opírá o genetické poznatky. Můžeme to samozřejmě glosovat tak, že ona kategorizace, která je přijímána dnes, je blíže té přírodě vlastní než Linného kategorizace; avšak každý soudný člověk, zdá se mi, připustí, že v nějakém bodě se možná dopracujeme k nějaké ještě lepší (třeba založené na poznatcích o nějakých vnitřních strukturách či genetických principech, o nichž dnes ještě nemáme ani tušení). Nedovedu si vůbec představit, že by někdy někdo v průběhu tohoto procesu mohl opodstatněně říci: „Takže teď už jsme se dopracovali k systému kategorií, který je tím přírodě vlastním, a tedy již nepřichází v úvahu žádná jeho modifikace.“

Marvan pak pokračuje:

„Ať už ale Peregrina k této tezi přivedly jakékoli důvody, chtěl bych zdůraznit, že realismus, tak jak ho chápu já, Devitt, Searle a další autoři, je *ontologická* teze. Je to teze o povaze reality. To, zda tuto realitu můžeme poznat tak, jak je, nebo nemůžeme, je z hlediska vymezení realismu druhotné. Klíčové je, zda předpokládáme, že realita má strukturu sama o sobě, nebo jestli je její struktura závislá na lidské mysli.“

Toto je ovšem argument, nad kterým mi rozum zůstává skutečně stát. Já se domnívám, že nějakou tezi – ať už je to teze o povaze reality nebo čehokoli – přijímáme na základě toho, že *poznáme*, že je pravdivá. Samozřejmě někdy se může ukázat, že jsme se v tom, že jsme to skutečně poznali, mýlili; ale nedovedu si představit, že bychom nějakou tezi přijímali s tím, že je lhostejné, jestli a jak se můžeme příslušného poznatku dobrat – tedy v tomto konkrétním případě jestli a jak můžeme poznat onu realitu, která má údajně sama o sobě strukturu nezávislou na našich teoriích. (Fakt, že Marvan píše, že klíčový je náš *předpoklad*, že realita má strukturu sama o sobě, se mi pak zdá stavět celé jeho stanovisko na hlavu – nemělo jít o to, že tohle nestačí jen předpokládat, že je třeba to prokázat?)

Úhrnem tedy musím konstatovat, že žádný z argumentů, které Marvan předložil na podporu své teze, že „debata realismus/konstruktivismus rozřešitelná je“ a že

„argumenty pro realismus jsou výrazně přesvědčivější“, mne stále nepřesvědčil. Znovu opakuji: realismus je v jistém smyslu přirozenější a jednodušší než jeho alternativy, takže není důvod se mu vyhýbat (a můžeme si vzpomenout i na tradiční heslo *simplex sigillum veri*). Avšak není to podle mne něco, co by se dalo prokazovat a proč by tak mělo smysl se angažovat v kontroverzi realismus/relativismus.

Na jednom místě svého textu Marvan píše:

„Myslím si nicméně, že reálná vzdálenost mezi mým a Peregrinovým pojetím vztahu pojmů a světa je nakonec menší, než jak by se mohlo na první pohled zdát.“

Já se domnívám, že pokud jde o faktické fungování toho, jak my lidé poznáváme svět, jak funguje naše věda apod., se naše názory možná neliší vůbec. Rozpor se objevuje na úrovni filosofické reflexe tohoto procesu. Marvan jako by říká: „Proč nepřijmout onen průhledný realistický postoj, ke kterému nás vede selský rozum a proč se pouštět cestou nějaké kantovské či goodmanovské pojmové ekvilibristiky“; a s tím já stále nemám žádný zásadní problém (selský rozum je, myslím, něco, čeho se ve filosofii často nedostává!). Jenomže pak jde Marvan dál a snaží se pozici realismu upevnit tím, že prokáže jeho správnost – a to podle mne nejde, protože není správný v tom smyslu, že bychom mohli snést důkazy pro něj a proti jeho alternativám, je „správný“ jako „regulativní idea“.

Literatura

- Marvan, T. (2014): *Realismus a relativismus*. Academia, Praha.
- Marvan, T. (2015): „Lze rozřešit spor mezi realismem a konstruktivismem?“ *Filosofie dnes* 7(1), 64–74.
- Peregrin, J. (2013): „Současné vědecké poznatky o vnímání: voda na mlýn pragmatismu.“ *Teorie vědy / Theory of Science* 35(3), 431–442.
- Peregrin, J. (2014): „Realismus, relativismus a trápení ducha.“ *Filosofie dnes* 6(2), 64–74.
- Quine, V. W. O. (1992): *Pursuit of Truth (revised edition)*. Harvard University Press, Cambridge; český překlad revidovaného vydání z roku 1992 *Hledání pravdy*, Herrmann a synové, Praha, 1994.
- Tooby, J. & Cosmides, L. (1992): „The Psychological Foundations of Culture.“ In *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, eds. J. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby, Oxford University Press, New York, 1992, s. 19-136.