

Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied



Povaha súčasnej filozofie a jej metódy 2016

***Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov
v rámci trinásteho ročníka cyklu Mladá filozofia***

**Anna Sámelová – Romana Javorčeková
editorky**

**Bratislava
2016**

Povaha súčasnej filozofie a jej metódy 2016

***Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov v rámci trinásteho ročníka cyklu
Mladá filozofia***

Bratislava 2016

Bibliografický odkaz

SÁMELOVÁ, A. – JAVORČEKOVÁ, R. (Eds.): *Povaha súčasnej filozofie a jej metódy 2016 : Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov v rámci trinásteho ročníka cyklu Mladá filozofia*. [online]. Bratislava : Filozofický ústav SAV, 2016. 153 s. Dostupné na: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/?q=sk/content/povaha-sucasnej-filozofie-jej-metody-2016>

© 2016

Tereza Bartoňová	Adriana Bečková
Milan Cmár	Markéta Haiklová
Romana Javorčeková	Zdeněk Kauer
Iveta Kaplanová	Daniel Krchňák
David Nachlinger	Eva Peterková
Katarína Poláková	Anna Sámelová
Daniel Štěpánek	Tomáš Zelenka
Filip Zrno	Tomáš Žitník

Vydalo vydavateľstvo Filozofický ústav SAV

Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika

Editorky

PhDr. Anna Sámelová
Mgr. Romana Javorčeková

Recenzenti

Mgr. Jozef Adámat', PhD.
Mgr. Martin Nuhlíček, PhD.

Za jazykovú stránku textov zodpovedajú autori.

ISBN 978-80-89766-01-7

PREDSLOV

Už po trinásty raz privítal 31. marca a 1. apríla 2016 Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislave na svojej pôde účastníkov medzinárodnej konferencie doktorandov *Mladá filozofia – Povaha súčasnej filozofie a jej metódy*. V rámci tohto ročníka vystúpilo päťdesiatpäť diskutérov z univerzitných a vedeckých pracovísk pätnástich miest Slovenskej a Českej republiky. Výsledky svojej práce tematizovali v oblastiach filozofie vedy, sociálnej a politickej filozofie, dejín filozofie, epistemológie, metafyziky i fenomenológie. Viacerí prezentovali interdisciplinárne štúdie.

Na nasledujúcich stranách Vám prinášame tie z prezentovaných konferenčných príspevkov, ktoré vyústili aj do textovej podoby. V tejto súvislosti patrí vďaka recenzentom; ich rady, postrehy a pripomienky nepochybne prispeli k zlepšeniu argumentačnej i štylistickej úrovne predložených textov.

Ďakujeme aj Filozofickému ústavu Slovenskej akadémie vied v Bratislave za dlhoročnú podporu konferencie. Naše osobitné poďakovanie adresujeme profesorovi Františkovi Novosádovi, ktorý tohtoročné odborné fórum doktorandov otvoril úvodnou plenárnou prednáškou. No najmä ďakujeme všetkým autorom nasledujúcich štúdií. Bez nich by tento zborník vôbec nevyšiel.

Želáme Vám zmysluplné chvíle pri čítaní zborníka a tešíme sa na stretnutie pri ďalších ročníkoch konferencie doktorandov *Mladá filozofia*!

Anna Sámelová a Romana Javorčeková
editorky

OBSAH

<i>SÉMIOTIKA KOMIKSU - HLEDÁNÍ KOMUNIKAČNÍCH STRATEGIÍ</i>.....	6
Tereza Bartoňová	
<i>MIGUEL DE UNAMUNO A STAV SOUČASNÉ FILOSOFIE</i>	14
Adriana Bečková	
<i>TEORIE GAIA Z POHLEDU ENVIRONMENTÁLNÍ ETIKY</i>	22
Milan Cmár	
<i>SPINOZA: FALEŠNÁ PŘIROZENOST INDIVIDUA</i>.....	31
Markéta Haiklová	
<i>MOC SMIECHU A PREMENY ČLOVEKA</i>	39
Romana Javorčeková	
<i>FUNKCE SMÍCHU</i>	49
Zdeněk Kauer	
<i>REAKCE NA KRITIKU FILOSOFICKÉHO PORADENSTVÍ OTAKARA HORÁKA</i>.....	60
Iveta Kaplanová	
<i>SPOR O NARATIVITU V DISKUZI O OSOBNÍ IDENTITĚ JAKO SPOR MEZI LEVOU A PRAVOU MOZKOVOU HEMISFÉROU</i>	70
Daniel Krchňák	

JEDNOU JAKO NORMALIZACE, PODRUHÉ JAKO NEONORMALIZACE	79
David Nachlinger	
POJEM „IDEA“ V LOCKOVĚ TEORII	90
Eva Peterková	
OD VÁŠNÍ K ZÁUJMOM	99
Katarína Poláková	
PANOPTIZMUS, SYNOPTIZMUS A DEŽURNALISTIKA	108
Anna Sámelová	
KRITIKA ONTOLOGIE U LADISLAVA HEJDÁNKY	119
Daniel Štěpánek	
FRANTIŠEK MAREŠ: ETIKA ZALOŽENÁ NA CITU	127
Tomáš Zelenka	
FINKOVA RECEPCE KANTOVA POJETÍ SVĚTA	135
Filip Zrno	
RELEVANCE A VÝZNAM FILOSOFIE V KOGNITIVNÍ VĚDĚ	144
Tomáš Žitník	

SÉMIOTIKA KOMIKSU – HLEDÁNÍ KOMUNIKAČNÍCH STRATEGIÍ

Tereza Bartoňová

Abstract: In this paper, the author would like to describe communication of comics with the help of a semiotic analysis. The methodology will consist in exploring the meanings communication of comics on several levels - linguistic, visual and auditory. The autor will use theory of Yuri Lotman and his study about aesthetics of movie, model systems and languages of art. Therefore the paper will describe the creation of the theory of comics as a synthesizing process which combines several semiotic systems. Attention will be focused to the issue of conventional and iconic signs. The author would like to present comics as a specific code and describe its distinctive attribute.

Keywords: Comics – Semiotics – Icon – Symbol – Code – Lotman

Úvod

Tato studie si bere za cíl představit sémiotickou analýzu komiksu jako možnou metodu pro popsání specifických komunikačních strategií komiksového kódu. Oproti častěji zmiňované literární analýze nabízí sémiotický přístup konkrétnější a přesnější vymezení komiksového jazyka, nehledě na to, že literární věda není dostatečně schopna komiks popsat. Vnímání komiksu jako součásti literatury a současně nadstavba lingvistického systému nad tímto kódem vede k nutné redukci. Není to pouze otázka komiksu. Používání lingvistické terminologie v souvislosti se zkoumáním jiných médií jako například filmu či fotografie (jako jeden příklad z mnoha můžeme předložit prezentaci filmového obrazu jako výpověď) vede k omezení komunikačních možností určitého média či kódu (Deleuze 2000 a 2006).

Následující text proto navrhuje jiný způsob rozboru a analýzy komiksu a to z perspektivy sémiotiky. Poskytuje nám vhodnější nástroje pro popis prostředků, kterých je užíváno v komiksových textech, specifických rysů tohoto kódu a jeho formálních vlastností. Text také směřuje k poukázání na potřebu vytvoření odlišné, samostatné pedagogiky vnímání a tím pádem také odklon od lingvistických modelů. Užívání specifických pojmů je v tomto případě také způsobem, jak zdůraznit autonomní pozici komiksu mezi ostatními médii a neslučovat je s jinými druhy umění jako je právě literatura či film.

Pri analýze komiksového kódu budeme využívať predovšetkým teórie kultúry Jurije Lotmana. Jednotná metodológia, ktorá by priamo náležala k rozboru komiksu (zatiaľ) neexistuje, čož není třeba považovat za překvapivé, pokud přijmeme v podstatě krátkou existenci comics studies, nejasnou definici a stále nevyjasněný přístup k zařazení komiksu jako takovému. Co se však jako překvapivé může jevit je, že jsou často přehlíženy texty Jurije Lotmana a Tarturské školy jako celku. Pokud je tento ruský teoretik kultury zmiňován, děje se tak téměř výlučně v souvislosti s teorií filmu, občas jsou citovány jeho práce týkající se folklóru (i tento fakt nutí k zamyšlení vzhledem k tomu, že Lotman byl žákem Vladimíra Proppa a Tartursko-moskevská škola se velmi silně orientovala na zkoumání ruského folklóru).

Tento text se proto pokusí najít souvislost s komiksem jako sémiotickým kódem a Lotmanovým konceptem sémiosféry a specifických jazyků určitých médií.

1. Kapitola - Tématizace

Na začátku studie je nutné nejprve vymezit pojem komiks. Nepůjde o vyčerpávající snahu vytvořit funkční definici, jako spíše o vyjasnění místa komiksu v kultuře. Toto vymezení komiksu by nám také mělo signalizovat autonomní pozici komiksu a nastínit potřebu počítat s jeho specifickými vlastnostmi. Tématizaci komiksu učiníme tedy prostřednictvím několika kroků – tj. tématizací formy, ve které se komiksový narativ realizuje, dále tématizací typu textu, jenž komiks představuje a nakonec tématizací znaků, které se v komiksu objevují.

Tématizace formy

Jednu z definičních nejasností komiksů reprezentuje už pojmový chaos ohledně názvu nosiče, totiž formy, ve které se komiks ustanovuje. Komiks je označován zároveň jako literatura, médium, žánr, kód nebo (a to bez debat nejvágněji) jako umění. Toto základní vyjasnění je přitom nutné, jelikož díky pojmenování komiksové formy získáme současně pevné rysy konkrétního „zhmotnění“ komiksového příběhu. Teoretická platnost formy nám nabídne tématické zostření na komiksovou formu a díky tomu budeme také schopni popsat jeho specifika a především rozdíly od jiných uměleckých forem. Vzhledem k rozsahu a cílům studie zde uvedeme pouze nejčastěji zmiňované formy komiksu.

Pojmem **žánru** se obvykle zastřešuje několik uměleckých děl (v podstatě lhostejné, jakého druhu, tzn. od literárních, hudební až po filmové), které vykazují společnými znaky. Žánr lze chápat jako souhrn určitých pravidel či kritérií, které uspořádávají díla do kategorií. Tyto pravidla můžeme pojmenovat jako například kompozice díla, jazyk, narativní motivy nebo

emoce, ktoré má dielo vyvolať. Žánr určuje význam diela, je konvenčná kategória a často dochádza k prolínaniu znakov naprieč týmito kategóriami. Nejedná sa totiž o formu ako takovú – do žánru hororu lze zaradiť knihu, film či obraz. Stejně toto rozdělení funguje i naopak, pokud budeme například mluvit o filmového žánru – obsahově se může jednat o komedii, drama nebo akci. Vymezení komiksu jako žánru se ukazuje být nefunkční z toho důvodu, že komiks jde skrze zmíněné žánry – narativ může být „laděný“ stejně jako žánry filmu nebo literatury. Komiks jako žánr totiž nenabízí mnoho prostoru pro popis jeho specifik. Obdobně omezující je i pojmenování komiksu jako literárně-uměleckého žánru, tedy formy v tom smyslu, že obsahuje slova i obrazy. Tento popis vidíme jako nedostatečný a zjednodušující. Kromě toho, co komiks na první pohled obsahuje, nám takové označení nepřináší žádné důležité informace, na jejichž základě bychom mohli komiks dále analyzovat.

Shrnutí komiksu jako žánru (a především jako literárně-uměleckého žánru) napovídá, že podobně redukcující bude popsání komiksu jako **literatury** či **umění** (zde chápáno jako výtvarné umění, tj. statistická forma s dominantní obrazovou složkou). Komiks jistě vykazuje shodné rysy s oběma formami, avšak zároveň nabízí mnoho odlišností, které bude v rámci těchto forem obtížné uchopit. Komiks je totožný s těmito kategoriemi jen zčásti, jejich hranicím však neodpovídá, překračuje je a svou narací a prací s textem a obrazem vytváří zcela jiný jazyk, než kterým komunikují tyto umělecké druhy.

Velmi často je komiks definován jako **médium**. Toto označení je všeobecně sdíleno a používáno, komiks takto chápe i Will Eisner (Eisner 2008) či Scott McCloud (McCloud 1997), autoři, jejichž díla o komiksu jsou uznávány i řekněme „laickým“ publikem. Médium představuje formu, prostřednictvím které vznikají produkty a prostřednictvím kterého jsou také šířeny. Chápeme jej jako nosič, kanál. Narážíme zde tedy na podobný problém jako s pojmem „žánr“. Komiks nemá jednotný žánr, stejně tak nemá ani jednotné médium, skrze které se realizuje. V případě komiksu jako média mu nelze popsat žádné specifické rysy, které by jej odlišovaly od jiných produktů, které používají stejné média (například literatura používá jakožto médium – identické jako komiks – knihu).

Stejně tak, jako tomu dochází ve svých pracích Martin Foret (Foret 2012, 85-96 nebo Foret 2015, 81-100), i tato studie preferuje označovat komiks jako **kód**. Představuje formu, ve které se propojují verbální a obrazový systém v jedinečný komunikát. Ani jednu složku přitom neomezuje, naopak dovoluje rozvíjet veškeré „podkódy“ – typografii, grafiku, literárno a další. Výhodou této formy je bezesporu možnost popsat veškeré specifické rysy komiksu a také možnosti, jak jej analyzovat z mnoha perspektív.

Kód môžeme popsať ako znakový systém, jenž do určitej miery odpovedá konvencii a komunikuje na viacerých úrovniach. Umberto Eco tvrdí, že „*není pravda, že kód organizuje znaky: správnejší je ríci, že kódy poskytujú pravidla, ktorá generujú znaky jako konkrétní události v komunikačnóm styku.*“ (Eco 2009) Popisuje teda kód ako nejobecnější soubor norem, který staví nad ostatní formy.

Tématizace typu textu

Ačkoli jsme se na úvodu studie vymezovali vůči lingvistické nadstavbě, z nutnosti rozsahu studie zde použijeme všeobecně uznávaný termín textu. Z pohledu sémiotiky představuje text (v tom nejobecnějším chápání) znakový útvar (Macurová – Mareš 1992, 7). V tomto smyslu lze v kultuře vyčlenit mnoho typů (specifických) textů – filmový, literární a také samozřejmě komiksový. Sémiotika také nabízí odpovídající analýzu prostředků, rysů a vlastností těchto textů, než výše zmíněná literárně-vědní analýza. V rámci tohoto přístupu se jeví komiks jako typ textu **sémioticky heterogenní**. Takové texty jsou vytvořeny několika znakovými systémy, v tomto případě tedy verbálním a vizuálním. Práce se slovem a obrazem v tomto propojení je jedním z rysů, které odlišují komiksový kód od jiných heterogenních textů podobných typů – například film je také heterogenním textem. Důležité je na tomto místě zmínit, že sémioticky homogenní texty jsou celkově v menšině, ve skutečnosti se ukazují dokonce obtížným najít zcela homogenní text. Jako takový můžeme uvést řeč / mluvu.

Tématizace znaků v komiksu

Jaké typy znaků najdeme v komiksu? V návaznosti na Lotmanovu teorii sémiosféry můžeme odpovědět, že jsou to **ikon** a **symbol**. Lotman vymezuje sémiosféru jako hierarchizovanou strukturu, která je definována za pomoci základních binárních opozic mezi centrem a periferií. Chápe ji jako abstraktní konstrukt, který je utvářen určitými znakovými realizacemi, jejich kódovacími systémy a současně také jejich vzájemnými vztahy. V tomto prostoru se podle něj potkávají právě **dvě základní skupiny znaků – znaky konvenční a znaky ikonické** (Lotman 2005, 205-229). Takové rozdělení znaků je podle něj ideální, ale ve znakových procesech dochází často k jejich prolínání. Ikonické znaky definuje Lotman jako motivované s referencí na objekt, konvenční znaky (tj. symboly) jako nemotivované, které jsou podmíněny konvencí. Symbol tedy vyplývá z kulturně-společenské příslušnosti, skrze níž jim jsme schopni porozumět.

Více pozornosti v souvislosti s komiksem jim budeme věnovat v následující kapitole.

2. Kapitola

Po teoretickém vymezení, kterému se věnovala první kapitola, bude následující část textu věnována konkrétním příkladům. Prostřednictvím těchto ukázek můžeme částečně osvětlit specifickou práci obrazu a textu v rámci komiksového kódu. Není v našich možnostech popsat veškeré rysy komiksu, budeme se především soustředit na problematiku obrazu a slova, tedy ikonu a symbolu.

Ikon & symbol

Tyto dvě zmíněné skupiny kulturních znaků považuje Lotman za rovnocenné a odmítá jejich tzv. ryzost, respektive izolovanost. Naopak tvrdí, že vstupují do interakcí a vzájemně se prolínají – v práci o filmové estetice chápe film právě jako prostor, kde dochází k syntéze těchto znaků a jejich ovlivňování, což má za následek vznik jedinečného kódu (někdy se užívá i pojem jazyk). Podobný proces najdeme i v komiksu – před jeho popisem je ovšem nutné ikony a symboly (i jejich propojování) blíže specifikovat. Jelikož je jejich základní vymezení více než známé, jejich popis bude velmi zjednodušený.

Pro ikon je význačná podobnost s předmětem, který zastupuje – obsahuje v sobě analogii mezi formou znaku a objektem, reprezentuje jej (tj. zpřítomňuje). Ikonické znaky nejsou zcela přirozené, nesou v sobě totiž také podíl konvence. Jejich vnímání je nutně podřízeno určitému kulturnímu prostoru – mimo tento prostor a čas přestávají být srozumitelné. Ačkoli se jedná o motivovaný znak, přesto v sobě nese jistou míru arbitrárnosti. Jako text ikonické povahy vytvořený z konvenčních znaků (slov) lze uvést kaligramy, totiž básně, jejichž písmena nebo celá slova jsou typologicky uspořádaná do obrazů.

Symbol představuje vizuální znak, který přímo odkazuje na konkrétní konvenční význam. Tyto významy však nejsou přirozené a je potřeba se jejich smysl naučit – proto se také v souvislosti s komiksovým kódem často zmiňuje, že je třeba porozumět komiksové rétorice a postupně se jej naučit chápat. Ačkoli je třeba si je osvojit, proces učení probíhá velmi lehce. Konvenční znaky se lehce stygmatizují – skládají se zcela přirozeně do řetězců a narativních textů. Oproti tomu ikonické znaky jsou určeny funkcí pojmenování. Jako vytvoření pojmenování z konvenčních znaků můžeme uvést soubor o sv. Uršule vytvořený Carpacciem.

Podobne jako jsme se setkali s homogenními texty jako s něčím, co je spíše ideální koncept, i u těchto dvou základních druhů znaků jasně vidíme, že definice a jejich rozlišování se ukazuje spíše jako věc teoretického vymezení. Reálné znaky v drtivé většině obsahují obě dvě složky (pokud se budeme orientovat v rozdělení znaku podle Ch. S. Pierce, obsahují reálné znaky všechny tři složky) a jedna dominuje druhé.

Obraz, text & obrazotext

Definování ikonických a konvenčních znaků je tedy velmi komplikované a vede k nutné otázce, zda není koncept homogenního textu či vymezení těchto druhů znaků spíše zbytečné a vytváří další nejasnosti. Podobnou otázku si ve svých pracích o vizualitě klade i W. T. Mitchell (Mitchell 1994). Po odmítnutí „ryzích“ verbálních a vizuálních médií s vysvětlením, že jde spíše o výjimku, nežli o pravidlo, přichází s pojmem „obrazotext“ – formou, která obsahuje obraz i slovo. Podle Mitchella jsou „ryzí“ média pouze ideály a reálně se setkáváme v podstatě jenom se smíšenými médii. Jazyk chápe jako heterogenní pole, kde termín obrazotext reprezentuje přibližování a mísení vizuální a verbální úrovní v moderní kultuře.

Vztahy, které spolu v konceptu obrazotextu slova a obrazy navazují, můžeme demonstrativně popsat na několika příkladech.

U komiksu se obraz a text spojují v jedno, jedná se o syntetizující umění. Nejde o vzájemné doplnění jako například u ilustrovaného textu, nýbrž o jednotný kód, kde obraz i text vysílají jednu informaci. Nejde ovšem o to, že říkají absolutně to samé – společné sdělení demonstrují na vícero rovinách.

Ukázka z komiksu Watchman zobrazuje jednu z hlavních postav, Rorschacha, jak se podrobuje Rorschachovu testu. V tomto případě obraz říká něco jiného než text. Ale společně budují sdělení o Rorschachově schopnosti adaptovat se v nepřátelském prostředí.

Zmínili jsme, že se konvenční znaky mísí se znaky ikonickými – dalo by se říci, že se konvenční znaky (slova) ikonizují, tj. slovní znaky se vizualizují. Grafické znázornění slov a typografie získává větší důležitost v rámci předání sdělení. Tato situace je velmi zřetelně vidět na bublinách, tedy místem promluvy postav. Zde se přímo setkává rovina verbální a vizuální. Krom textu postavy nám má bublina předat další informace – a to o stylu řeči této konkrétní postavy. Grafické znázornění písma i forma bubliny signalizuje, zda postava křičí nebo šeptá, symbolizuje také odlišnost postav, například v komiksu Sandman, kde je každá postava reprezentována kromě vlastních skutků také tvarem a barvou bubliny, stejně jako typem písma.

Nejde pouze o styl řeči (intonaci apod.), bublina mnohdy aktivně doplňuje charakteristiku postav.

Proces prolínání probíhá i u ikonických znaků, které nabývají charakteru slov – obraz se tzv. verbalizuje, ukotvuje. Znatelné je to například v metaforickém a metonymickém užití.

Na první pohled dětinské ztvárnění smrti v manze Usagi Yojimbo ve skutečnosti přesně demonstruje verbalizaci obrazu. Abychom dali čtenáři najevo, že nepřátelé jsou mrtví, nemusíme tento fakt konstatovat. Místo verbálního vysvětlení postačí znak lebky, která smrt zastupuje. Nemíjí třeba, aby byla realistická, ostatně toto znázornění přesně odpovídá atmosféře komiksu. Jde pouze o to, že v tuto chvíli na sebe bere obraz verbální výpověď.

Těchto několik příkladů nemá popsat veškeré vztahy mezi obrazem (ikonem) a slovem (symbolem) v komiksu. Má pouze vzbudit zájem o spleť vztahů, které se ukrývají i za nejjednodušším komiksovým narativem.

Závěr

Tato studie se věnovala sémiotické analýze komiksu jako jedné z možností rozboru této umělecké formy. Cílem byl pokus o vymezení komiksu jakožto kódu, předložení typu znaků a začlenění komiksu doby znakového útvaru. Postupným rozbořením jsme došli k závěru, že komiksový kód představuje syntetizující umění. Je tvořen dvěma základními, propojenými sémiotickými systémy – verbálním a vizuálním. Právě prací s těmito dvěma rovinami se projevují rysy jeho specifické komunikace, které ho odlišují od jiných uměleckých kódů. Prolínáním těchto dvou znakových systémů vzniká heterogenní kód, na jehož základě se realizují homogenní texty, totiž texty tvořené pouze jedním znakovým systémem. V případě komiksu se totiž obraz a text nedoplňují, ale vytváří sepejkatý komunikát, v němž existuje několik typů vztahů mezi obrazem a slovem. Tento text se pokusil jak o začlenění komiksu v kulturu, tak o nastínění teorie komunikace. Tato problematika by si zasloužila značně delší text s více příklady a důkladnější analýzou, nicméně naznačení problematiky komiksového kódu a přiznání jeho autonomie se, doufejme, podařilo splnit.

Literatura:

DELEUZE, G. (2000): *Film 1 / Obraz-pohyb*. Praha: Národní filmový archiv.

DELEUZE, G. (2006): *Film 2 / Obraz-čas*. Praha: Národní filmový archiv.

ECO, U. (2009): *Teorie sémiotiky*. Praha: Argo.

- EISNER, W. (2008): *Comics and Sequential Art*. New York: W. W. Norton & Company.
- FORET, M. - JAREŠ, M. - KOŘÍNEK, P. - PROKŮPEK, T. (eds.) (2012): *Studia komiksu: možnosti a perspektivy*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- FORET, M. (2015): *Relační konceptualizace „fenoménu“ komiks*. Disertační práce. Univerzita Palackého v Olomouci.
- LOTMAN, J. M. (2013): *Kultura a exploze*. Brno: Host.
- LOTMAN, J. M. (2005): On the Semiosphere. *Sign Systems Studies*. 33 (1), 205 – 229.
- LOTMAN, J. M. (2008): *Semiotika filmu a problémy filmovej estetiky*. Bratislava: Slovenský filmový ústav.
- MACUROVÁ, A. - MAREŠ, P. (1992): *Text a komunikace. Jazyk v literárním díle a ve filmu*. Praha: Univerzita Karlova.
- McCLOUD, S. (1997): *Understanding Comics: The Invisible Art*. New York: William Morrow Paperbacks.
- MITCHELL, W. J. T. (1994): *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. London: University of Chicago Press.

Mgr. Tereza Bartoňová

Katedra Elektronické kultury a sémiotiky
Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze
U Kříže 8
Praha 5 - Jinonice
Česká republika
e-mail: terka.bartonova@seznam.cz

MIGUEL DE UNAMUNO A STAV SOUČASNÉ FILOZOFIE

Adriana Bečková

Abstract: According to the Spanish philosopher Miguel de Unamuno, not only philosophy, but also certain sciences have forgotten to approach man as a human being in its wholeness. The emphasis is put on pure reason and therefore inanimate systems based on logic and rationalism are created, trying to eliminate all metaphysics. For Unamuno, these philosophical systems are important, but not sufficient. Philosophy should be vital, rising from the inside of a man and it should be questioning unceasingly the meaning of life and the world in general. Unamuno's philosophical method is a dialectical way of thinking, the never ending struggle between contradictions, especially between reason and faith. It reflects how modern man is torn between traditional understanding of the world (represented by faith) and modern understanding (represented by reason). There is a need in human nature to believe in some higher purpose of everything. Man is always trying to justify his faith with reason, but reason is not capable of defending something that lies beyond the world of logic and facts. Unamuno is convinced that an actual solution lies in open irresolvability.

Keywords: Unamuno – Spanish Philosophy – Dialectics – Faith and Reason – Man of Flesh and Bone – Rationalism

Úvod

Pokud chceme hovoriť o stave súčasnej filozofie z pohľadu Miguela de Unamuna, jedného z najvýznamnejších a najvýraznejších autorů španielskej filozofie XX. storočia, vyvstane najspíš otázka, zda môžu byť jeho myšlienky vôbec relevantnými pro takový diskurs, je-li to již osmdesát let od jeho smrti. Tento španielský spisovateľ a filozof reflektuje, jak se proměnila podoba filozofie zejména od novověku, k čemuž bezpochyby význačně přispěla postava René Descarta. Nastalo vyčleňování vědy z filozofie a důraz začal být kladen na technizaci a ovládnutí přírody člověkem. Přitom to kdysi byla právě filozofie, vzešlá z touhy člověka po poznání, která jako první hledala odpovědi na otázky po tom, co tvoří podstatu světa. V postupném a stále více se projevujícím procesu modernizace věd se přestal brát zřetel na celek, a tak i otázka po smyslu bytí nemohla být dále hodnou jakéhokoli bádání. Sama filozofie se jaksi vzdálila skutečné podstatě lidství. Právě proto Unamuno, zakládající si na niternosti,

vystupuje proti abstraktnímu pojetí člověka, o němž pojednává naprostá většina filosofii a který má pramálo společného s tím skutečným a konkrétním člověkem, jímž je každý z nás. Španělský myslitel vede také polemiku s filosofiemi založenými na racionalismu a logice, které podle něj produkují pouze mrtvé systémy, nevypovídající nic o životě, jak ho skutečně prožíváme a prociťujeme. Filosofie má být vždy odrazem hledání smyslu světa a našeho bytí v něm ve své univerzálnosti, jelikož právě tato touha tvoří podstatu lidské existence. V neposlední řadě je Unamuno příkladným obrazem moderního člověka stojícího a snad i ztraceného na pomezí myticko-náboženského a vědeckého chápání světa, což vede k vnitřním rozporům mezi potřebou člověka v něco věřit a potřebou si tuto víru zároveň obhájit rozumovými důvody. Vzniká agonický boj mezi nesmiřitelnými protiklady, rozumem a vírou, na němž se zakládá, jak se španělský filosof domnívá, každý lidský život. Ačkoli tyto postoje vyjádřil Unamuno už na počátku XX. století, jejich aktuálnost se bezpochyby přenesla až do dnešní doby, neboť důraz na čistý rozum se v průběhu let jen posiluje a propast mezi tím racionálním a vitálním jen prohlubuje.

1. Člověk z masa a kostí

Základním stavebním kamenem každého filosofování by tedy měl být člověk, přesněji řečeno skutečný a konkrétní člověk z masa a kostí, kterého Unamuno ve svém nejfilosofičtěji zaměřeném díle *Tragický pocit života v lidech a národech*¹ definuje jako toho, „který se rodí, trpí a umírá – především umírá – člověk, který jí, pije, spí, hraje si, myslí a chce, člověk, kterého vidím a slyším, bratr, opravdový bratr.“ (Unamuno 1927, 11) Neboť taková označení jako „lidský“ a „lidskost“ nebo i vědeckější pojmy jako *zoon politikon*, homo oeconomicus či homo sapiens jsou pro Unamuna něčím abstraktním, myšlenkovým výtvořem.² Taková označení sice pomáhají člověka lépe uchopit a vysvětlit nějakou část jeho charakteristických znaků, ale stále se jedná pouze o rovinu značně generalizovanou a zároveň paradoxně parciální. Tento zobecněný ne-člověk totiž nemá ani pohlaví, ani národnost, ani žádné city nebo vlastnosti, je pouhou ideou. Humanitní, sociální i přírodní vědy se od sebe izolovaly, a tak se zabývají na člověku pouze tím, co vyhovuje rozsahu jejich oboru. V tomto procesu dehumanizace, kdy se

¹ Dílo *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* vzniklo roku 1912 jako sbírka několika již dříve sepsaných esejů, a tak lze jen stěží očekávat nějakou ucelenou formu. Zdá se proto, že Unamuno skáče od jedné myšlenky k druhé, přičemž se k nim střídavě vrací v dalších kapitolách. To jen podporuje celkový obraz Unamunova vymezení se vůči neživým filosofickým systémům a je podtržena autentičnost niterného rozpoložení autora, na němž si tak zakládal.

² Srv. Unamuno (1927), str. 11.

ztrácí to, co to skutečně znamená být člověkem ve své celkovosti, často dochází i ke zneužívání pojmu „lidský“, který označuje spíš něco neurčitěho než skutečnou podstatu lidskosti.³ Pokud tedy Unamuno hovoří o „lidském“, má vždy na mysli i to individuální a niterné. Běžně se totiž opomíjí skutečnost, že člověk tvoří celek, kdy tělesnost a vědomí jsou neodlučitelně spjaty na základě principu jednoty a trvání, neboť současný stav vědomí i těla nutně vyplývá ze stavů předchozích. Tedy to, jakým je kdo člověkem, je výsledkem minulých událostí v jeho životě.⁴

Unamuno často užívá tělesných metafor a hovoří o vnitřnostech, krvi nebo kostech, aby položil důraz na to, že i tělesnost hraje velkou roli při utváření naší osobnosti, neboť tělesnost a niternost jsou spolu neodmyslitelně spjaty.⁵ To jen podtrhuje Unamunovo celistvé pojetí konkrétního člověka. Lidské útroby jsou vnímány jako zdroj toho nejlepšího i nejhoršího v nás, odkud pramení naše duševní rozpoložení jako pocity a emoce, lidský temperament. Podle Unamuna útroby představují ty nejniternější hlubiny lidské osobnosti.⁶ Tělesnost a vědomí celkově vytváří dojem vlastního já. Toto já vyváží celý vesmír, neboť tím, jak chápe samo sebe i vše kolem, utváří úplně nový svět. Vědomí pro španělského filosofa představuje ontologický rozměr, který v procesu reflexe předchází vše ontické. Člověk se totiž nemůže vymanit ze svého vlastního žití a toho být jím ovlivněn, a tak nikdy nemůže vnímat skutečnost takovou, jaká reálně je. Je odkázán k tomu, aby vždy jen interpretoval.⁷ Každý je tak v rámci vlastního vědomí světem o sobě, a proto, jak Unamuno odkazuje na Kanta, nesmíme ostatní nikdy pokládat za nějaké prostředky, nýbrž vždy za cíle.⁸ Unamuno je tedy přesvědčen, že z konkrétního lze usuzovat na univerzální; problém jednotlivce, je problémem celého lidstva.⁹

Nesmí se zapomínat, že také filosof je konkrétním člověkem z masa a kostí. Právě k tomu je třeba přihlížet při zabývání se jakoukoli filosofickou teorií, neboť právě vnitřní život myslitele, který je často odsouván až na druhé místo, nám může prozradit nejvíce. Unamuno píše, že „jsou skutečně lidé, kteří myslí jen mozkiem. Jiní však myslí celým svým tělem a celou svou duší, svou krví i dřením, srdcem i plícemi a vnitřnostmi, vším, co je v nich živé. A lidé, kteří

³ Tedy to, že je člověk především bytostí citící a reflektující s nějakým osobitým vnitřním prožíváním věcí, které se neustále vyvíjí v závislosti na životních událostech.

⁴ Zde by se dalo nadneseně říci, že vše souvisí se vším.

⁵ Unamuno byl především spisovatelem a básníkem, odkaz na vnitřnosti je dramatickým zdůrazněním nejzazší lidské niternosti a snahou upoutat čtenářovu pozornost k určitému problému.

⁶ Srv. Predmore (1955), str. 587-605.

⁷ Srv. Johnson (1970), str. 41-76.

⁸ Srv. Unamuno (1927), str. 18.

⁹ To se týká především problému nesmrtnosti vědomí, který tvoří významnou část Unamunovy tvorby. Pokud má jednou každé jednotlivé vědomí po smrti zcela zaniknout, propadnout se do nicoty (problém jednotlivce), jaký účel má pak všechno nashromážděné vědění, zanikne-li tímto způsobem jednou i celé lidstvo (problém univerzální).

myslí jenom mozkiem, se stávají dialektiky, profesionály myšlení.“ (Unamuno 1927, 20) Právě však filosof by měl být tím, kdo myslí celým svým tělem. Jenom tak lze zachytit ve filosofii celistvost života.

2. Živá a neživá filosofie

Filosofie se stává čím dál víc specializovanou, založenou na racionalitě a logice, čímž se neustále vzdaluje vnitřním otázkám po smyslu života a světa. „Mě však už omrzelo tolik věcí čistých: čistý rozum, čistá vůle, čisté poznání, čistá zkušenost...Toužím po ne-čistotách, v nichž může odpočinout srdce ne-čisté.“ (Unamuno 1927, Předmluva) Unamuno chce tímto vyjádřit, že člověk není jen bytostí rozumovou, ale také citovou a volní, a právě ta druhá složka je moderní racionalizovanou dobou často odsouvána do pozadí, jako by neměla žádný význam. Přitom, jak se Unamuno domnívá, úkolem filosofie je vytvářet více otázek než odpovědí a rozvířovat ty věčné, nikdy nerozřešené a zároveň nerozřešitelné problémy, jež přesahují možné racionální či logické vysvětlení.¹⁰ Rozum jednoduše nestačí na všechny sféry, na něž se zaměřuje naše vědomí. Z Unamunova pohledu se totiž filosofie blíží spíš básnictví než vědě, neboť básník a filosof jsou rodni bratři, nestávají-li se dokonce někdy jedním a tímtéž.¹¹ „Všechny filosofické soustavy, vybudované v kterékoli době jako kvintesence konečných výzkumů jednotlivých věd, měly mnohem méně hloubky života než soustavy, které představovaly veškeré touhy ducha svého tvůrce.“ (Unamuno 1927, 11) Filosofie neboli způsob, jak rozumíme nebo nerozumíme světu a životu, vyhovuje lidské potřebě jednotného a uceleného pojetí světa a života a jako důsledek tohoto pojetí potřebě citu, který utváří naše nitro, dokonce i naše činy.¹² Podle Unamuna je důležité, aby tuto integritu zachycovala právě filosofie, ale také třeba básnictví, literatura nebo umění, neboť jakým jiným oborům by měl být tento úkol svěřen? Specializace má být ponechána vědám jako jsou geometrie, chemie, filologie atd. Každého člověka, který myslí a cítí, zajímá první proč a poslední nač jeho života a bytí ve světě. Je nutno tázat se po smyslu všeho kolem, ale i po smyslu nás samých, našeho vědomí. Ovšem tyto otázky nelze jen myslet, je třeba je cítit, protože filosof musí mít neustále na paměti,

¹⁰ Tak jak tomu činila například řecká filosofie.

¹¹ Srv. Unamuno (1927), str. 15.

¹² Filosofie má být snahou člověka vyrovnat se s nějakou problematickou otázkou. Tou je u Unamuna bezpochyby problém smrti, který tvoří naprostý základ téměř veškeré jeho tvorby. Unamuno už od mládí znepokojovala skutečnost, že jednou zemře, a tedy i nejistota, co se stane s jeho vědomím po smrti. Děsila ho představa úplného zániknutí, nicoty. Proto se celý život prostřednictvím svých děl snažil vypořádat s tím, co nazval „hlad po nesmrtnosti“, který je nutnou součástí přirozenosti každého člověka.

že je človekom z masa a kostí promlouvajícím k lidem, jako je on sám.¹³ Toho, o co ve svém filosofování usiluje, nedosahuje pouze rozumem, ale také citem, vůlí, celým svým tělem a celou svou duší. Žije, aby filosofoval, a filosofuje, aby žil.¹⁴

Nechce se tím však říct, jak by možná mohlo vyznít, že by se každá filosofie měla zabývat tím samým. Ale naopak, že každá filosofie vycházející z vnitřního života filosofujícího má svou váhu, neboť tento člověk „filosofuje buď z rezignace na život, nebo aby našel nějaký jeho smysl, nebo aby rozptýlil a zapomněl na nějaké své strasti, nebo prostě ze záliby.“ (Unamuno 1927, 30) I studené a neživé filosofické systémy založené na logice nás nějak obohacují, ale nepostačují našim potřebám hledat ještě něco „za“. ¹⁵ Problém, s kterým se potýká moderní filosofie, je však ten, že pokud by někdo chtěl psát filosofii skutečně jen proto, aby vyjádřil nějaký svůj vnitřní stav, hned se setká s otázkou, zda dokáže svoje stanoviska podložit pádnými argumenty, nejlépe těmi, které už vyjádřil nějaký filosof většího jména před ním. A pokud se někdo zabývá metafyzikou, je naopak dotazován, zda pojmy, s nimiž pracuje (duše, nesmrtelnost, poznání, ...), jsou vůbec ještě aktuální a mají nějaký smysl. Unamuno byl však přesvědčen, že zabývat se problémy přesahujícími rozum bude vždy důležité, jelikož právě to představuje to nejlidštější v nás, to, co nás skutečně dělá lidmi.

Současnost je však přeplněna racionalitou a vědou a zdá se, že nic jiného ani nemá význam a hodnotu. Důraz je kladen na čistý rozum a veškerá metafyzika je eliminována, neboť jí už není třeba. Věda prohlašuje, že má nezvratitelné odpovědi téměř na každou otázku, která se dříve zdála tajemnou a že pomocí rozumových pochodů dokáže vyřešit nejrůznější problémy. Nedá se zpochybnit, že věda a pokrok přinesly mnoho užitečného, a ani Unamuno nepopírá jejich důležitost. Avšak striktní a chladné vědecké odpovědi, které ze všeho tvoří jen abstraktní pojmy, jsou zcela nedostačující pro život. Člověk nemůže a neměl by žít pouze z rozumu a definic, jelikož svůj život ochuzuje o to, co je v něm nejlidštější. Navíc, odevzdání se do rukou moderní racionality ponechává člověka v zoufalé beznaději na něco víc, co by se mohlo skrývat

¹³ Právě kvůli této představě, jakou by správná filosofie měla mít podobu, tedy že má být založena na citu a zabývat se smyslem světa kolem nás, je dodnes Unamuno předmětem mnohých polemik, zda ho lze považovat za filosofa jako takového (například María Zambrano se přiklání spíše k názoru, že ho za čistého filosofa považovat nelze). Rozhodně u něj není možné hledat filosofický systém nebo ucelenou teorii, neboť jeho filosoficky zaměřené texty jsou spíše odrazem momentálního duševního rozpoložení. Ale to je právě to, co Unamuno považuje za skutečné živoucí filosofování. Pedro Ribas naopak španělského myslitele přirovnává v některých ohledech k Nietzschemu a tomu titul filosofa odpírá už jen málokdo. (Srv. Ribas 2002, str. 105.)

¹⁴ Srv. Tamtéž, str. 30.

¹⁵ Co se týče Unamunova myšlení, lze ho rozdělit na „prvního Unamuna“ a „druhého“. Je s podivem, že právě ve svém prvním období, kdy začal studovat na univerzitě v Madridu, se výrazně přiklání k pozitivismu. Tato cesta ho však brzy přivedla k existenciální krizi roku 1897 a Unamuno si uvědomil, že právě tyto filosofické systémy (velice dobře znal i německou filosofii) nedokážou odpovědět na otázky, které si kladl.

za životem a svetom kolem nás, jak nám jsou presentovány. Každý den jsme přesvědčováni, tak, jak nám to káže zdravý rozum, že neexistuje žádný smysl dění kolem nás. Člověk, který je však zároveň i cítící bytostí, má nějakým způsobem stále tendenci směřovat svoje myšlenky za hranice toho na první pohled zřejmého.

3. Rozpor mezi nesmiřitelnými protiklady

Tato touha po něčem „za“ je nám dána tradicí, pozůstatkem myticko-náboženského chápání světa, který v nás jako v lidstvu stále přetrvává. Tak se moderní člověk ocitá na pomezí mezi tradičním a vědeckým pojmáním světa a nedokáže zcela přijmout ani první pro jeho, ve světle vědy, naivitu, ani druhé pro jeho neuspokojivé a příliš striktní výklady. „To je tím, že vědy, jakkoli mají pro nás veliký význam a jsou nám nezbytné k životu a myšlení, přece jsou nám v jistém smyslu cizější než filosofie. Plní úkol více objektivní, tj. ležící více mimo nás samy.“ (Unamuno 1927, 11-12) Unamuno je přesvědčen, že tato rozpolcenost mezi dvěma světy vede člověka k dialektickému agonickému¹⁶ vnitřnímu boji, který určuje život ve své podstatě. „Rozpor? To si myslím! Je to rozpor mezi mým srdcem, které říká ano, a mezi mou hlavou, která říká ne. /.../ Žijeme jen z rozporů a rozpory. Život je tragédie a tragédie je neustálý boj bez vítězství a bez naděje na vítězství.“ (Unamuno 1927, 20)

Tento nikdy nekončící boj mezi nesmiřitelnými protiklady lze považovat za Unamunovu metodu filosofování a také za odraz dění jeho doby, který však v současnosti ještě získává na váze.¹⁷ Moderní člověk bude mít vždy potřebu obhájit svou víru, ať už v Boha, nesmrtelnost, nebo cokoli jiného, rozumovými důvody, neboť bez tohoto ospravedlnění, bez přesvědčivých argumentů, se jí nechce slepě odevzdat. Nicméně, rozum na druhou stranu není schopen pojmut a osvětlit něco, co leží za světem logiky a faktů. Rozum nás tak přivádí k racionálnímu skepticismu, který způsobuje vitální zoufalství naší touhy po něčem „za“. Věda sice uspokojuje naši touhu po poznání pravdy, ale na druhou stranu nestačí na naše citové a volní potřeby, jelikož rozum a život stojí proti sobě. „/.../ jsou meze rozumovosti, toho, co známe dokazatelně. Mimo tyto hranice je iracionálno, /.../ absurdno, které se může opírat jen o nejabsolutnější nejistotu.“ (Unamuno 1927, 82) A právě filosofie by tu měla být od toho, aby se pokoušela

¹⁶ Agonický proto, že zde není žádná naděje na usmíření.

¹⁷ Unamuno se pro své pojetí života jako výsledku neustálého boje nesmiřitelných protikladů (rozum x víra, bytí x nebytí, ...) inspiroval u Hegela, jehož byl nadšeným čtenářem. Nicméně, nedokázal se smířit s Hegelovým třetím stupněm dialektiky – syntézou. Z vlastní životní zkušenosti byl přesvědčen, že usmíření protikladů zkrátka nikdy není možné. (Srv. Ribas 2002, str. 115-129.)

vyplniť túto prázdnotu. Unamunova predstava dialekticko-agonického boje, v ktorom sa človek nachádza, má predovšetkým spojitosť s problémom konečnosti a nesmrtnosti ľudského vedomia, ktorý tvorí podklad veškerého jeho myšlienky, je to boj medzi bytím a nebytím, ako se španielsky literát domnieval, boj o existenciu a zmysel celého ľudstva.

Záver

Jaké je teda východisko vnútorného boja protikladov, ktorý v nás bol nástupom modernity a rozdelením vedy a metafyziky len posilene? Unamuno je presvedčený, že riešenie spočíva v otvorenej nerozriešiteľnosti. Len tá skutočne odráža dobovú situáciu, v ktorej sa človek nachádza. Oba elementy rozporu, tak môžu byť zachované, ale navyše i obohatené, a tak sa neustále vyvíjajú. Tento nikdy neustávajúci dialektický boj medzi protikladmi podnecuje vývoj a pokrok a určuje to, čo znamená život. Pretože sa oba elementy vždy nepopierateľne ovplyvňujú, filozofia ani veda by nemali ani jeden z nich opomíňať. Je potrebné navrátiť sa k celkovosti, a tak obnoviť ľudský rozměr filozofie, ktorá by podľa Unamuna mala byť schopná zasiahnuť i bežného človeka a pomôcť mu hľadať odpoveď na mnohé otázky, ktoré zaťažujú jeho myseľ. Bude-li totiž filozofia ďalej produkovať len neživé systémy založené na logike, bude sa stále viac vzdalovať svojmu pôvodnému úkolu, hľadať zmysel a posledný účel sveta, a stane sa disciplínou, ktorej sa bude venovať len úzky okruh zasvätených. I iné vedy by mali mať na zreteli, že k človeku nelze pristupovať ako k pouhým veciam, predmetu skúmania, ale ako k živému a uvedomelému bytosti s vlastným vnútorným svetom plným najrôznejších pocitov a reflektujúcich myšlienok. Unamuno sa tak pokúšal obnoviť najbyťostnejšie otázky ľudského života a tak pomerne značne zracionalizovaným oborom navrátiť späť rozměr ľudskosti.

Literatura:

JOHNSON, W. D. (1970): La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: la conciencia y el sentimiento trágico de la vida. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. 20, 41-76.

PREDMORE, R. L. (1955): Flesh and Spirit in the Works of Unamuno. *PMLA*. 70 (4), 587-605.

RIBAS, P. (2002): *Para leer a Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial.

UNAMUNO, M. (2008): *En torno al casticismo*. Madrid: Alianza Editorial.

UNAMUNO, M. (1927): *Tragický pocit života v lidech a národech*. Praha: Symposion.

ZAMBRANO, M. (2003): *Unamuno*. Barcelona: Debate.

Tento článok vznikl na Katedře filosofie Filosofické fakulty Univerzity Pardubice s podporou projektu IGA – SGSFF_2016003 (Podpora vědeckých aktivit studentů doktorského programu Filosofie).

Mgr. Adriana Bečková

Katedra filosofie

Fakulta filosofická Univerzity Pardubice

Studenstká 97

532 10 Pardubice-Stavařov

Česká republika

e-mail: adriana.beckova@seznam.cz

TEORIE GAIA Z POHLEDU ENVIRONMENTÁLNI ETIKY

Milan Cmár

Abstract: The goal of this contribution is to point out James Lovelock's Gaia Theory in the context of environmental thinking. The Gaia Theory, which is based on the idea of the planet Earth as a superorganism, will be presented as one of the strategies in environmental ethics. The further aim is to categorize Lovelock's theory to the other trends in environmental ethics, especially compare to the objectivist environmental theories, for example the evolutionary ontology by Josef Šmajs.

Keywords: Gaia Theory – James Lovelock – Environmental Ethics – Deep Ecology – Evolutionary Ontology – Nature

Úvod

Príspevek má ukázať, zda môžeme považovať teóriu Gaia britského vedca Jamesa Lovelocka (narodený v roku 1919) za jeden zo smerov environmentálnej etiky. Tedy, môžeme porovnávať vedeckú teóriu k environmentálne etickým smerom? V prvej časti príspevku poukážeme na pozadie vzniku, hlavné princípy teórie a na jej špecifickú pozíciu mimo hlavný prúd vedeckého zisťovania. Druhá kapitola je zameraná na environmentálnu súvislosť v rámci teórie. V záverečnej kapitole sa konečne podívame na postavenie Lovelockovej teórie v rámci environmentálneho myslenia a rovněž vyložíme teóriu ako jednu z možných stratégií v environmentálnej etike.

1. Co je Gaia?¹

Jaké jsou základní principy Lovelockovy teorie²? Lovelock vychází z přesvědčení, že planeta Země je živá. Tedy, Země se „chová“ jako živý organismus, z čehož nám

¹ Pojem Gaia má svůj původ ve starověkém Řecku. Bohyně Země, tedy Gaiu, si filosofové si představovali povětšinou jako osobnost nebo jako posvátnou přírodu (vše oživené duší) (KOHÁK 2006, 133-134). Lovelock uvádí (2008, 38), že k pojmenování konceptu ho přivedl až v roce 1969 spisovatel W. Golding který mu navrhl právě termín Gaia. Při vzniku teorie nebyl Lovelock seznámen s moderními koncepty Země jako živého organismu J. Huttona z 18. století a V. Verduška z první poloviny 20. století, ke kterým se zpětně odvolává (LOVELOCK 1994, 24-25).

² Lovelockova teorie je ve vědeckých kruzích nejrůzněji nazývána hypotézou. Z hlediska účelu a rozsahu našeho příspěvku se nezabýváme touto distinkcí, proto používáme pojem teorie. Lovelock (1994, 26) ve své druhé knize

Lovelockovým pohľadom vyplýva, že se organismy neprizpůsobujú prostrediu života (na čemž jsou založeny tradiční teorie), ale zároveň ho samy určují a ovlivňují tak, aby pro ně bylo co nejpríjemnější. Jinými slovy, planeta je velkým superorganismem, který kontroluje a reguluje své chemické a fyzikální podmínky tak, aby udržel příznivé podmínky pro život a tím pečuje o sebezáchovu. Lovelock (1994, 33-34) je přesvědčen, že Země vyrovnává sklon k nestálosti prostředí právě životem a tudíž evoluce je evolucí Gaii a ne zvlášť organismů a zvlášť prostředí. V tomto úvodním představení teorie je nutné poznamenat, že Lovelock přísně nerozděluje přírodu na živou a neživou. V jeho pojetí jsou všechny entity, ať živé či neživé, součástí celoplanetárního systému s vnitřní regulací, součástí Gaii. Gaii definuje (Lovelock 2001, 28) jako „složitou entitu zahrnující biosféru, atmosféru, oceány a pevninu Země, jako celek tvořící zpětnovazební nebo kybernetický systém, který vyhledává optimální fyzikální a chemické prostředí pro život na této planetě. Udržování relativně konstantních podmínek aktivní kontrolou můžeme bez problému popsat výrazem homeostáze.“ Lovelock se již od prvního představení Gaii³ vědecké obci snaží usilovně prosadit inovativní a zároveň radikální pohled na život na Zemi, pohled, který v rámci moderního smýšlení nabízí zcela jiný způsob vnímání skutečnosti.

Chceme-li lépe porozumět Lovelockově teorii, je zapotřebí nahlédnout, co ho vedlo ke „gaiskému“ pojetí planety Země. James Lovelock je původem lékař, ale praktické medicíně se nikdy nevěnoval. Pracoval v aplikovaném výzkumu a díky významným vědeckým objevům (je autorem přes padesáti patentů) získává věhlas a badatelskou nezávislost. V roce 1961 se v NASA spoluúčastnil na programu výzkumu života na Marsu. Tento výzkum ho prvotně přivedl k představě Země jako živoucího organismu (Markoš 2008, 236-237). Při výzkumu života na Marsu došel k závěru, že marťanská atmosféra je podobná zemské v době, kdy nebyl na Zemi život. Právě život mění charakter atmosféry, tedy, planetární život musí být schopen regulovat klima a chemismus planety. Planeta musí být životem plně obydlena, aby mohly být splněny podmínky zachování života (Lovelock 1994, 22-23). Zkušenosti z výše uvedeného výzkumu vedly Lovelocka k soudům, které publikoval v jeho první knize pod názvem *Gaia: Nový pohled na život na Zemi* v roce 1979.

Gaia: Živoucí planeta tvrdí, že jeho předcházející výklad Gaii byl spíše hypotetický, ale od té doby představil mnoho důkazů, aby se hypotéza mohla stát teorií.

³ První zmínku o konceptu Gaia uvádí Lovelock v roce 1969 na konferenci o původu života na Zemi v Princetonu (Lovelock 2001, 28) a časopisecky v periodiku *Atmospheric Environment* z roku 1972 jako jednostránkovou poznámku „Gaia viděná skrze atmosféru“ (Lovelock 1994, 23).

Tato Lovelockova kniha vyvolala na vedecké pôde rozsáhlou diskusi a poväčšinou byla odmítána. Hlavním problémom odmietnutia teórie byl až príliš exaktný výklad, ktorému chýbaly dostatečné vedecké dôkazy pro verifikaci.⁴ Jednou ze zásadních námitek, kterým teórie čelila, bylo obvinění z teleologie. To, že na Zemi sám život ovlivňuje a určuje podmínky pro přežití, je pro naprostou většinu Lovelockových kritiků nepřijatelné. I když se Lovelock od osmdesátých let usilovně snaží vyvrátit obvinění ze směřování Gaii k určitému cíli⁵, podle našeho názoru se mu to nikdy nepodařilo. Za další kritické poznámky můžeme považovat mytologický nádech teórie⁶ a s tím spojenou nevědeckost či holistické pojetí světa, které je jedním ze základních Lovelockových axiomů. Mezi Lovelockovy kritiky patří např. R. Dawkins, F. Doolittle, S. Schneider, H. D. Holland či M. Ridley a celá řada vědců z především z klimatologie, geologie a biologie (Lovelock 1994, 44-45). Z výše uvedeného nám vyplývá, že teórie Gaia nebyla nikdy plnohodnotně vědecky přijata, i proto již od svého vzniku balancuje na samé hranici vědeckosti. Jak jsme poznamenali, Lovelock se více jak 40 let snaží o obhajobu svých myšlenek před vědeckou obcí, ale stále naráží na řadu problémů, jejichž řešení je z vědeckého pohledu irelevantní.⁷

2. Teórie Gaia a environmentální souvislosti

Ještě předtím než se zaměříme na to, jaké místo zaujímá Lovelockova teórie v kontextu environmentálního myšlení, je ale zapotřebí poukázat, jak vůbec chápe Lovelock pozici člověka v rámci Gaii. Uvedli jsme, že Lovelock chápe planetu Zemi jako samoregulující systém, který si v průběhu evoluce vytvořil život. A člověka chápe pouze jako jednu ze součástí Gaii, jako jednoho z partnerských druhů velkého společenství. Tudíž, člověku nenáleží místo správce, vlastníka či velitele Gaii (ta totiž nevznikla k našemu užitku). Z „gaiské“ perspektivy je lidstvo jen pomíjivým druhem s omezenou životností. To si podle Lovelocka neuvědomujeme a přírodu chápeme pouze jako zdroj k uspokojení našich potřeb, nikoliv jako systém na kterém

⁴ Markoš (2008, 237-240) míní, že Lovelock si od počátku počínal netakticky, když některé soudy vyslovoval až příliš kategoricky. Ačkoliv Markoš uznává Lovelockovu neutuchající práci na „gaiském“ konceptu, když ho nazývá vizionářem, který chce, abychom lépe poznali sebe sama skrze živou planetu, přesto považuje jeho první knihu, viděno hlediskem tehdejších vědeckých objevů, za anachronismus z dávné doby, který až příliš nápadně připomíná vitalistické teórie z 19. století.

⁵ Hlavním důkazem proti obvinění z teleologie je Lovelockovi vlastní počítačový zpětnovazební model Světa sedmikrásek vytvořený v osmdesátých letech, kde se snaží dokázat, jak organismy ovlivňují teplotu a zbarvení planety. Nejpodrobnější výklad tohoto modelu nalezneme v knize *Gaia: Živoucí planeta* (Lovelock 1994, 56-75).

⁶ Inspirativní poznámky k teorii Gaia přináší K. Marková (2011, 232-245) ve své studii *Gaia mezi mytologií a vědou*.

⁷ V devadesátých letech se zvedá zájem o Lovelockovu teorii. Ve Velké Británii vzniká The Gaia Society a v Oxfordu se koná několik konferencí, na kterých se diskutuje o možných interdisciplinárních přesazích. V roce 2000 však The Gaia Society zaniká (Markoš 2008, 240-241).

jsme existenčně závislí (Lovelock 2012, 18-19). Striktně řečeno, Lovelockovi nejde o blaho člověka, jde mu o zdraví Gaii. Zachování života, vitalita Gaii, na tom opravdu záleží. Gaia tu byla před člověkem a bude i po něm. Tak vidí Lovelock roli člověka pod zorným úhlem své teorie. Z tohoto pohledu nám vyplývá, že Lovelockovo vnímání člověka v rámci Gaii je ryze neantropocentrické, což považujeme za jeden ze znaků, proč teorii zařadit mezi environmentální směry.

Jaký je vliv člověka na zdraví Gaii? Ačkoliv se Lovelockovy názory na narušení stability Gaii stále vyvíjí⁸, můžeme konstatovat, že člověk svým konáním planetu neustále zatěžuje. Podle Lovelocka jsou největšími současnými environmentálními problémy takzvané tři C: cars (auta), cattle (dobytek) a chainsaws (motorové pily). Všechny tyto problémy úzce souvisí z klimatickými změnami, které mohou ohrožovat stabilitu Gaii. K výše zmíněnému Lovelock počítá i přelidňenost a s tím související náročnost a chamtivost lidstva. Gaia je nemocná a do takového stavu ji přivedl člověk, je přesvědčen Lovelock (2012, 174-175) a dodává, že jsme natolik inteligentní, že „naše mysl může rozvíjet pochopení vesmíru života, vyměňovat si hluboké myšlenky – ale nejsme schopni žít v souladu se svou živoucí planetou“ (Lovelock 2012, 179). Tak můžeme označit Lovelockovo poselství, které je z hlediska environmentálního myšlení zcela zásadní: musíme změnit naše chápání přírody. Je zapotřebí, abychom Zemi vnímali jiným způsobem, jako propojený systém plný života. Jinými slovy, máme-li myslet „zeleně“, musíme si uvědomit, že skutečný svět je živá Země, my jsme její součástí a jsme na ní životně závislí (Lovelock 2008, 166). Lovelockovi jde v zásadě o změnu paradigmatu směrem k holistickému chápání skutečnosti právě z „gaiské“ perspektivy. Zachránit Gaiu se nám nemusí podařit, ta se o sebe postará sama, přesto můžeme žít zeleně. Záleží na nás, zda chceme žít v souladu s řádem věcí a s mírem v duši, který poskytuje hluboký prožitek přírody (Kohák 2006, 139).

⁸ V sedmdesátých a osmdesátých letech, v knihách *Gaia: Nový pohled na život na Zemi* (první vydání - 1979) a *Gaia: Živoucí planeta* (1988) Lovelock zastává stanovisko, že člověk sice Gaiu narušuje, ale je přesvědčen, že je natolik stabilní, že si s lidskými zásahy sama poradí. Jinými slovy tvrdí, lidstvo neovlivňuje životní podmínky Gaii takovým způsobem, abychom se měli obávat zániku života na Zemi. Pro příklad přímo citujeme z knihy *Gaia: Nový pohled na život na Zemi* (Lovelock 2001, 131-132), kde autor ubezpečuje, že představy o tom, že „průmyslová činnost na buď na své současné úrovni nebo v nejbližší budoucnosti může ohrozit život Gaii jako celku, jsou opravdu velice chabé.“ V novém tisíciletí, v knihách *Gaia vrací úder: proč se země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo* (2006) a *Mizející tvář Gaii: poslední varování* (2008) Lovelock zcela obrací. Uznává, jak se ve svých předchozích východiscích spletl: stabilita Gaii je lidskou činností vážně ohrožena. Nehrozí jen vymření lidstva, ale zároveň i zánik Gaii a tedy veškerého života na Zemi (2008, 172-173). V poslední knize *A Rough Ride to the Future* z roku 2014 Lovelock (2014, 92, 95) svá pesimistická tvrzení z předchozího období zmírňuje když tvrdí, že klimatické změny nepostupují tak rychle, jak předpokládal na začátku tisíciletí. Lovelock uznává, že výzkum klimatických změn je v rámci živoucí planety velmi nepředvídatelný, proto upouští od svých radikálních postojů, které zastával v předešlých knihách.

V predchádzajúcich odstavcoch sme predstavili teóriu Gaia z pohľadu environmentálneho myšlení. Je však nezbytné upozorniť na Lovelockovy myšlenky, ktoré idú priamo proti hlavným zásadám väčšiny environmentálnych smerů. Lovelock naprieč svým dielom bojuje proti ekologickému aktivizmu, keď tvrdí, že väčšina snáh napríklad v otázkach obnoviteľných zdrojů energie, je len kozmetickou úpravou súčasných problémů. Lovelock (2008, 176) doporučuje zásadnú zmenu taktiky riešenia ekologickej krízy: obrát od trvale udržateľného rozvoja k trvale udržateľnému ústupu, ktorý má ľudstvo pripraviť na život obmedzených podmienkach, ktoré nastanú, keď sa Gaia dostane do nerovnovážneho stavu. Dosavadné smery environmentálnej etiky v zásade odmieta pre ich rôznorodosť a nejasnosť. Jednu z prvých kníh, ktorá upozorňovala na ekologickú problematiku súčasného sveta (a zároveň environmentálne zaměřenými mysliteľmi vysoko uznávanou), text R. Carsonovej⁹ (1996, 51-55) *mlčící jaro* z roku 1962, považuje ako zdroj sentimentálneho pohľadu na prírodu a zároveň ako základ pre militantnú zelenú ideológiu (Lovelock 2012, 163-167). Rovnako Lovelockův príklon k moderným výkonnejším technológiám, jaderné energetice ide priamo proti hlavným heslům, ať ekologických hnutí, tak z hľadiska environmentálnych smerů obecne. Vyplýva nám, že Lovelock nevidí cestu z ekologickej krízy vo zmene morálky človeka, ale ekologické problémy vníma skôr ako systémový proces konfliktu ľudstva s Gaiou, pre jehož riešenie nie je potrebné nové, environmentálnej etiky, ale skôr výkonnejšie techniky. Ako sme zmienili vyššie, človek môže byť v súlade s Gaiou, žiť „zeleně“, ale len na osobnej úrovni. Z hľadiska spoločnosti ako takej, je zapotrebi zásadných systémových zmien, ktoré nie sú založené na návratu k prírode, ale sú namierené na dumslnjšiu technológiu.

Na jednej strane sme si ukázali, že v mnoha ohľadoch je možné teóriu Gaia považovať za jeden z proudů environmentálneho myšlení. Na strane druhej sme videli zásadné rozpory, ktoré sa neslúčujú s základnými princípmi environmentálne etických konceptů. Nyní nám náleží ukázať, aký vliv má Lovelockovo myšlenie z hľadiska hlbinné ekologie.

3. Teorie Gaia z pohľadu environmentálnej etiky

Hlbinná ekologie¹⁰ je jedným z najvlivnjších proudů environmentálneho myšlení. Aké sú teda priesečky myšlení hlbokých ekologů a teórie Gaia? Zopakujme, že Lovelock chápe

⁹ O zásadný vliv R. Carsonovej na rozvoj environmentálnej etiky pojednáva napríklad C. Palmerová (2003, 15), B. Binka (2008, 70, 75) alebo E. Kohák (2006, 29).

¹⁰ Zakladateľom hlbinné ekologie je A. Naess. Za základné axiomy hlbinné ekologie môžeme považovať hodnotový neantropocentrizmus, rovnosť všeto živého, ztotožňovanie a hlboké procitovanie s prírodou, odmiätanie dualizmu človek x svet. Hlbinní ekologové kritizujú dosavadnú filozofiu z etickej neschopnosti problematizovať

Gaiu vedecky, tedy jako superoganismus, jako živou planetu. V osmdesátých letech se stala teorie Gaia vhodnou inspirací pro zastánce hlubinné ekologie¹¹, kteří však Gaiu vysvětlovali po svém: jako cítící bytost, osobnost, či jako Matku Zemi, která se o lidstvo stará jako o své děti a my bychom ji měli podle toho rovněž uctívat (Kohák 2006, 133). Dochází k paradoxu: Lovelock, který, stojí na samé hraně „proenvironmentálního“ myšlení, se stává modlou pro hlubinné ekology, jejichž intelektuální práce je úzce spojena s praktickou (aktivistickou) ekologií¹², proti které Lovelock ve svých dílech tak bojuje. Jak k této dezinterpretaci došlo? Lovelock je mistr metafor, na mnohých místech Gaiu opravdu personifikuje, ale zároveň dodává, že tak činí pouze z důvodu lepšího pochopení pro čtenáře. Výklad Gaii jako cítící bytosti striktně odmítá (Lovelock 2008, 171-172). Hlubinní ekologové si Gaiu vysvětlili po svém: v romantickém či náboženském kontextu¹³. Lovelockovi nejde v prvé řadě o člověka, jeho prožitek z přírody a „vcitřování“ se do ní. Kladný vztah ke Gaie může být osobní cestou každého člověka, ale v žádném případě nemůžeme chápat Gaiu jako osobnost či cítící bytost, protože život je „veden“ logikou žití, takzvanou „neviditelnou rukou života“ (Kohák 2006, 137). V knize *Gaia vrací úder: proč se země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo* se Lovelock (2008, 167) vyrovnává s hlubinně ekologickým výkladem teorie a poznamenává, že si idejí tohoto směru velmi váží, ale zároveň je třeba mít na paměti rozdílný přístup k problematice. Hlubinní ekologové si sice uvědomují rozsah změn potřebných k usmíření s Gaiou, ale pojmají Gaiu humanitně, zatímco on sám technicky či vedecky. Obecně řečeno, hlubinní ekologové jsou přesvědčeni, že náš pohled na přírodu je pokřiven, proto je zapotřebí řešit problémy od zdola, respektive od subjektu, člověka. Zatímco Lovelock je zastává názor, že náš soulad s Gaiou je nutné řešit technologicky, skrze rozvoj vědy. To je zásadní rozdíl který spatřujeme mezi pojetím Gaii v Lovelockově výkladu a v interpretaci hlubinných ekologů.

Lze zařadit teorii Gaia mezi environmentální proudy, aniž by došlo k jejímu zkreslení, tak jako jsme si ukázali na příkladu hlubinné ekologie? Samotná teorie Gaia je příkladem objektivizace v environmentální etice. Pro objektivizující přístupy je charakteristický předpoklad, že k poškozování přírody nedochází odcizením člověka či ztrátou odpovědnosti, ale že existují objektivní příčiny konfliktu, v našem případě mezi člověkem a Gaiou. Tedy,

problémy současného světa. Nadřazují emocionální nad rozumové, jediné tak se můžeme ztotožnit s přírodou a pochopit její řád – jde o nové vidění světa, z něhož má vyplývat nový pohled na etiku. (Binka 2008, 100-104).

¹¹ Respektive pro druhou generaci hlubinných ekologů. Viz poznámka 13.

¹² Pro příklad uvádíme D. Foremana, jednu z hlavních postav hlubinné ekologie a zároveň zakladatele ochránářské organizace Earth First.

¹³ Viz například text J. Macyové (1992, 163-172) *Náš život jako Gaia* v hlubinně ekologické čítance *Myslet jako hora*. G. Sessions a B. Devall (1997, 103, 105) uvádějí řadu hlubinných autorů, kteří si vykládají Gaiu jako Matku Zemi. Jde například o G. Snydera, A. Dillardovou, E. Abbeyho či P. Flemingovou.

problém nenastáva v subjektu, ale jaksí v samé podstatě lidství. Naopak pro subjektivizující přístupy je příznačné, že k ekologické krizi dochází v důsledku narušení lidské přirozenosti, poněvadž člověk je ve své podstatě dobrý. Typickým příkladem subjektivizace v environmentální etice je hlubinná ekologie, sociální ekologie či ekofeminismus. Mezi objektivizující směry v můžeme kromě teorie Gaia počítat rovněž sociobiologické pojetí E. Wilsona či evoluční ontologii J. Šmajse (Kohák 2006, 110-111). Lovelock je přesvědčen, že se lidstvo ke Gaie chová kořistnický už od počátku, takže agresivní vztah k přírodě je v nás vlastně zabudovaný, ale problémy soužití člověka a Gaii se vyhrocují až ve 20. století, např. kvůli přelidnění, spalování fosilních paliv a vysokým nárokům lidstva. Jak jsme již poznamenali, Gaia si poradí sama, lidstvo se bude muset přizpůsobit jejím podmínkám.

Na příkladu evoluční ontologie J. Šmajse, jednoho z objektivizujících přístupů v rámci environmentálního myšlení, můžeme reflektovat vliv Lovelockovy teorie. Šmajse (2000, 38-55) ve svém konceptu vidí kořeny ekologické krize v konfliktu dvou zcela odlišných řádů (systémů): přírody a kultury, které jsou otevřenými systémy s odlišnou vnitřní (evoluční) informací, která je nejdůležitějším vodítkem ve formování obou systémů. Lidská kultura od počátku narušuje přírodu, kultuře nadřazený systém, na kterém je sama závislá. Podle Šmajse je zapotřebí kulturu biofilně transformovat, změnit vnímání našeho vztahu k přírodě a uznat její hodnotu „o sobě“. Stejně jako u Lovelocka je kultura původně kořistnická, je nastavena protipřírodně již od svého počátku. Problém tedy není způsoben odcizením člověka od přirozenosti, ale systémovým střetem dvou odlišných systémů, kultury a přírody, resp. kultury a Gaii.¹⁴ Oběma autorům jde celkovou změnu paradigmatu (tedy od shora dolů), o nový pohled na svět.¹⁵ Šmajse je v tomto ohledu optimističtější, když tvrdí, že kulturu je možné biofilně přeorientovat a změnit směřování vývoje kultury od protipřírodního k biofilnímu. Z našeho hlediska je důležité upozornit, že Šmajse přijímá Lovelockovu teorii a chápe ji jako jednu z inspirací pro vlastní koncept. Šmajse (2008, 89) přímo tvrdí, že „Země jako vytváří důmyslně uspořádaný organismus vnitřní konstitutivní informací. A právě pro tento celoplanetární živý systém se dnes postupně ujímá Lovelockův termín Gaia.“ Vidíme, že v rámci environmentální etiky, nemusíme chápat teorii Gaia pouze z hlediska hlubinné ekologie, která si teorii upravuje

¹⁴ Rozsah studie umožňuje pouze základní obrysy evoluční ontologie. Nejucelenější výklad Šmajse (2000 a 2008) podává v knihách *Drama evoluce. Fragment evoluční ontologie* a *Filosofie-obrat k Zemi: evolučně ontologická reflexe přírody, kultury, techniky a lidského poznání*.

¹⁵ Obě teorie můžeme označit za ekocentrické, holistické, s přesahem do dalších přírodovědných a společenských oborů. Zároveň spatřujeme v obou teoriích zřetelné prvky dogmatismu.

ke svému obrazu, ale i z pohľadu objektivizujúcich prístupů, což jsme ukázali na evoluční ontologii J. Šmajse.

Závěr

V příspěvku jsme ukázali, že Lovelockovu vědeckou teorii můžeme interpretovat jako jeden ze směrů environmentální etiky. Vyplynulo nám, že v rámci environmentálních strategií musíme rozdělovat mezi subjektivizujícími a objektivizujícími přístupy. Po analýze hlavních principů obou zmíněných strategií, jsme došli k závěru, že teorii Gaia můžeme počítat do environmentální etiky, respektive do objektivizujících směrů, aniž bychom dezinterpretovali základní principy teorie, čehož se dopustili hlubinní ekologové. Na příkladu evoluční ontologie J. Šmajse jsme viděli, že základní principy teorie mohou sloužit jako inspirace pro další autory v rámci objektivizujících přístupů.

I přes vnitřní problémy teorie, které jsme popsali v druhé kapitole, ji považujeme za inspirativní pohled na environmentální problematiku. Lovelockovy myšlenky, jako například neantropocentrické postavení člověka, důraz na udržení stability prostředí Gaii v rámci zachování života a náhled na fungování Země jako živé planety obecně, mohou být základem pro další environmentálně zaměřené myslitele a rovněž pro nově vznikající environmentálně etické směry.

Literatura:

BINKA, B. (2008): *Environmentální etika*. Brno: Masarykova univerzita.

CARSONOVÁ, R. (1996): *Mlčící jaro*. In: KOHÁK, E., KOLÁŘSKÝ, R., MÍCHAL, I. (eds.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*. 51-55. Praha: Torst.

DEVALL, B., SESSIONS, G. (1997): *Hlboká ekológia*. Tulčík: Abies.

KOHÁK, E. (2006): *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

LOVELOCK, J. (2014): *A Rough Ride to the Future*. London: Penguin Group.

LOVELOCK, J. (2001): *Gaia: Nový pohled na život na Zemi*. Tulčík: Abies.

LOVELOCK, J.: *Gaia vrací úder: proč se země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo*. Praha: Academia.

LOVELOCK, J. (1994): *Gaia: Živoucí planeta*. Praha: Mladá fronta a MŽP ČR.

LOVELOCK, J. (2012): *Mizející tvář Gaii: poslední varování*. Praha: Academia.

MACYOVÁ, J. (1992): Náš život jako Gaia. In: SEED, J., MACYOVÁ, J., FLEMINGOVÁ, P., NAESS, A. (eds.): *Myslet jako hora. Shromáždění všech bytostí*. 63-72. Prešov: Abies.

MARKOŠ, A. (2008): *Profil absolventa*. Praha: Academia.

MARKOVÁ, K. (2011): *Gaia mezi mytologií a vědou* In: MIHÁLIKOVÁ, I. – TURČAN, C. (eds.): *Fyzika a etika V.: Poznanie, veda a spoločnosť*. 232-245 Nitra: UKF.

PALMER, C. (2003): *An Overview of Environmental Ethics*. In: LIGHT, A. – ROLSTON, H. III. (eds.): *Environmental Ethics – An Anthology*. 15-37. Oxford: Blackwell Publishing.

ŠMAJS, J. (2000): *Drama evoluce. Fragment evoluční ontologie*. Brno: Hynek.

ŠMAJS J. (2008): *Filosofie-obrat k Zemi: evolučně ontologická reflexe přírody, kultury, techniky a lidského poznání*. Praha: Academia.

Mgr. Milan Cmár

Katedra filosofie

Fakulta filosofická Univerzita Pardubice

Stavařov 97

532 10 Pardubice

Česká republika

e-mail: m.cmar@seznam.cz

SPINOZA: FALEŠNÁ PŘIROZENOST INDIVIDUA

Markéta Haiklová

Abstract: In this paper concerning human nature by Benedict de Spinoza is presented our idea of „double nature“. This paper is introduced by chapters on intellect, imagination, memory, three different kinds of knowledge and double nature. This idea of double nature is deductible from the concept of adequate and inadequate knowledge. This topic is treated in part II, III and IV of Ethics where the question of „adequate nature“ and „inadequate nature“ is discussed.

Keywords: Human Nature – Intellect – Imagination – Memory – Spinoza

Úvod

Výklad lidské přirozenosti se u Benedikta de Spinozy neobejde bez zastavení u pojmů rozum, paměť a představy, neboli toho, co podle Spinozy tvoří obsah našeho poznání. Nutnost výkladu o povaze lidského poznání pro Spinozu plyne z jeho výhrad proti obecné tendenci vyčleňovat člověka z přírody a z jejích obecných zákonů. Spinoza oproti tomu bude hájit tezi propojenosti lidského poznání s přírodou, neboť jak píše ve svém úvodu ke třetí knize *Etiky*

„Příroda je stále jedna a táž a jedna a táž je i její vnitřní schopnost a moc k jednání. To znamená, že přírodní zákony a pravidla, podle nichž se vše děje a přechází z jedné formy do druhé, jsou vždy a všude tytéž, a že také jednotlivé věci musí být chápány jedním a týmž způsobem, tj. prostřednictvím univerzálních zákonů a pravidel přírody. Proto afekty nenávisti, hněvu, závisti atd., chápeme-li je samy o sobě, vyplývají z téže nutnosti a vnitřní schopnosti přírody jako ostatní jednotlivé věci. Je nutné přiznat jim proto zcela určité příčiny, jejichž prostřednictvím je možno jim porozumět, a zcela určité vlastnosti, které jsou hodny našeho poznání právě tak jako vlastnosti každé jednotlivé věci, z níž se radujeme již při pouhém pomyšlení na ni.“ (Spinoza 2001, 100)

V následujícím textu se tak budeme postupně zabývat představami, pamětí i třemi druhy poznání, abychom mohli následně představit naši tezi o „dvojí přirozenosti“, která ve Spinozově *Etice* vyplývá z rozlišení na adekvátní a neadekvátní poznání, ke kterému se pak pojí možný výklad nadosobní a individuální přirozenosti.

1. Paměť a představy

Spinoza drží striktní rozlišení rozumu a představ. Zatímco rozum zřetězuje ideje věcí podle jejich prvotních příčin, a je u všech lidí týž, představy se zřetězují osobním a individuálním způsobem v paměť. Vzhledem k tomu, že představivost pracuje se sekundárními ideami, propojuje tyto ideje do neadekvátního závěru.

Sekundární ideje vznikají z toho, že lidské tělo je limitováno v počtu utváření zřetelných představ, a když se tento počet překročí, začnou obrazy navzájem splývat, a tudíž začnou také splývat v mysli, čímž se vytvářejí zmatené představy (viz Spinoza 2001, 82).

Chceme-li se tedy dozvědět něco o podstatě věcí kolem nás, nemůžeme se spoléhat na to, jak se tyto věci jeví naší představivosti, nýbrž se musíme spoléhat na náš rozum, neboť představivosti se věc pouze jeví, kdežto rozumem je chápána (viz Spinoza 2001, 20). Představy jsou Spinozou považovány za nedostatek naší mysli a to z toho důvodu, že naše mysl je schopná uvěřit i klamným představám, neboť schopnost vytvářet představy nezávisí pouze na přirozenosti mysli a to proto, že tato schopnost není svobodná. Pokud by schopnost vytvářet představy byla svobodná, byla by podle Spinozy (viz Spinoza 2001, 10) pouze sama sebou determinována ke svému jednání.

Z našich představ vznikají pojmy, které se v každém z nás zřetězují individuálním způsobem v paměť. Paměť je Spinozou definována jako zřetězení těchto pojmů (idejí), které vznikají z našich představ, a jež je odlišné od zřetězení idejí, které vznikají podle uspořádání naší mysli. Zřetězení idejí naší mysli uchopuje věci podle jejich prvotních příčin a je všem lidem společné, na rozdíl od paměti, která je individuální (viz Spinoza 2001, 70).

2. Tři druhy poznání

V druhé knize *Etiky* Spinoza popírá, že by v idejích mohlo být něco, kvůli čemu by mohly být nazývány nepravdivé (viz Spinoza 2001, 78). Nepravdivost podle něj totiž není něčím pozitivním, nýbrž se jedná pouze o zápor neboli zbavenost dokonalosti pravdivého poznání. Nepravda tedy spočívá v nedostatku poznání, který pramení z neadekvátních nebo zkomolených a zmatených idejí. Tyto neadekvátní ideje plynou pouze z nedostatku jednotlivé mysli. Oproti tomu všechny ideje, které jsou chápány ve vztahu k Bohu, jsou adekvátní, a tedy pravdivé (viz Spinoza 2001, 79). Tyto adekvátní ideje jsou obecnými pojmy, které tvoří základ

našeho uvažovaní (viz Spinoza 2001, 82). Nabízí se otázka, jakým způsobem tyto obecné pojmy získáváme.

Spinoza udává čtyři zdroje poznání (viz Spinoza 2001, 83), nikoli však všechny čtyři jsou zdrojem poznání nutně pravdivého, a tedy obecných pojmů.

1. z jednotlivých věcí, které nám smysly podávají ve zmatené, zkomolené, neuspořádané podobě („poznání“ z nejisté zkušenosti)
2. ze znaků (např. při čtení, poslouchání), díky nimž si rozpomínáme na určité ideje (poznání prvního druhu)
3. z rozumu, pracujícího s obecnými pojmy a adekvátními ideami vlastností věcí (poznání druhého druhu)
4. skrze intuitivní vědění, z adekvátní ideje esence některého substanciálního atributu dospívá k poznání esence věcí (poznání třetího druhu)

Pouze poznání druhého a třetího druhu jsou nutně pravdivá, neboť pracují s adekvátními ideami, kdežto poznání prvního druhu, které pracuje s ideami neadekvátními, bývá příčinou nepravdivosti.

3. Dvojí přirozenost

Výše jsme pojednali o paměti a představách, neboli o zdroji neadekvátního poznání, a o rozumu a intuitivním vědění, neboli o adekvátním poznání. Tím jsme si připravili půdu, na které nyní budeme moci rozlišit pojetí lidské přirozenosti ve Spinozově *Etice*, jak je nám prezentováno v její třetí knize.

Ve třetí knize *Etiky* se Spinoza věnuje rozlišení konání vztahujícího se pouze k mysli a konání vztahujícího se jak k mysli, tak i k tělu. V tomto Spinozově rozlišení se budeme zabývat především těmi tvrzeními, na kterých budeme moci demonstrovat naši tezi, která poukazuje, že tímto rozlišením se nám v *Etice* dostává výkladu dvojí přirozenosti. Nejprve se však zastavíme u vymezení termínu „konání“.

Konání (*agere*) je Spinozou definováno jako to, co se děje v nás anebo mimo nás, pokud jsme toho adekvátní příčinou (viz Spinoza 2001, 101), tedy pokud je účinek možné jasně a zřetelně poznat z nás, tj. z adekvátní příčiny účinku (viz Spinoza 2001, 100). Pakliže jsme příčinou neadekvátní, což znamená, že účinek nemůže být poznán z nás samotných, nejedná se o konání, nýbrž něčím trpíme.

V našom konaní, respektive v našej schopnosti niečo konať, sme limitovaní afektmi, a to obousmerné. Afekty, tj. stavy tela, rovnako tak ako ideje týchto stavov tela, totiž majú silu ako zväčšovať, tak i znižovať našu schopnosť niečo konať. Afekty, ktoré zväčšujú našu schopnosť niečo konať, sú tými, ktorých adekvátnou príčinou sme my sami. Takovému afektu Spinoza rozumie ako aktívnemu prejavu neboli konaniu. Afektom, ktorých sme neadekvátnou príčinou, je rozumeno ako pasívnym stavom neboli vášňami (viz Spinoza 2001, 101).

Žiaľ teda z definície tretej knihy je patrné, že dôležitou roľou v našom konaní hrá intuitívne vedomie neboli poznanie tretieho druhu. Neboť iba vďaka intuitívnemu vedomiu sme schopní v našom poznaní dospieť k adekvátnej esencii niektorého z substanciálnych atribútov k poznaniu esencie vecí, a teda iba vďaka intuitívnemu vedomiu môžeme byť adekvátnou príčinou, ktorej účinok je poznávanie z nej samotného, a preto iba vďaka intuitívnemu vedomiu môžeme niečo konať.

Snaha niečo konať neboli *conatus* jednotlivých vecí je skutočná esencia tejto veci. To, čo skutočne konštituuje esenciu mysli, je idea skutočne existujúceho tela. Táto idea nie je jednoduchá, pretože sa jedná o ideu tela, ktoré sa podľa 1. postulátu druhej knihy *Etiky* skladá z veľkého počtu jednotlivcov, ktorým musí rovnako odpovedať veľký počet ideí, z ktorých sa skladá idea ľudského tela (viz Spinoza 2001, 54). Niektoré z ideí, ktoré dohromady tvoria ideu tela, sú adekvátne, čo sú ty, ktoré sú všetkým ľuďom spoločné (viz Spinoza 2001, 81), a niektoré sú neadekvátne, a to ty, ktoré sú chápané vo vzťahu k niektorej jednotlivé mysli (viz Spinoza 2001, 79). Preto čokoľvek, čoho je mysl adekvátnou príčinou, a čo teda musí byť chápané z nej samotného, musí plynúť buď z ideje adekvátnej, alebo z ideje neadekvátnej, pretože to je tým, z čoho sa táto mysl skladá. Ale ako už bolo dokázané, adekvátnou príčinou môže byť iba to, čoho účinok je poznávanie z neho samotného, čo predpokladá poznanie tretieho druhu, ktoré pracuje iba s ideami adekvátnymi. Navyše, pokiaľ mysl „pracuje“ s neadekvátnymi ideami, potom je nutne trpná, a teda mysl jedná iba vtedy, pokiaľ pracuje s adekvátnymi ideami.

Snaha (*conatus*) niečo konať vzťahujúca sa k mysli i k telu sa nazýva buď púdom (*appetitus*), a to v prípade, že si jednotlivá mysl nie je vedomá svojho púdu, alebo žiadostivosťou (*cupiditas*), a to v prípade, keď si jednotlivá mysl je vedomá svojho púdu (viz Spinoza 2001, 109). Táto snaha, či už vedená púdom, alebo žiadostivosťou, je každému jednotlivci individuálna. Táto individuálnosť snahy je založená v jej vzťahovaní sa ako k mysli, tak i k telu, keď nebudeme podľa nášho rozumu či intuitívneho vedomia, nýbrž „konáme“ na základe neadekvátnych ideí, čo znamená na základe pasívnych afektov. Tieto pasívne afekty, založené na neadekvátnych ideách, sa u ľudí líšia. Ako už bolo povedané, každého podnecuje niečo iné, v inom poradí, inou mierou, a to podľa pojmov, ktoré v každom vznikli z individuálne se

zřetězujičích představ v paměť. Každý proto usiluje o to, co si sám představuje a považuje za dobré pro zachování svého bytí. Proto také *conatus* založený na neadekvátních idejích bude každému individuální. Jedná se tedy o individuální lidskou přirozenost.

Mimo snahy něco konat, která se vztahuje k mysli i k tělu, uvádí Spinoza také snahu něco konat, která se vztahuje pouze k mysli. Tato snaha něco konat vztahující se pouze k mysli se nazývá vůle (*voluntatis*), která přitakává nebo popírá to, co je pravdivé, anebo to, co je nepravdivé (viz Spinoza 2001, 109). Aby se mohlo něčemu přitakat jako pravdivému, nebo něco popírat jako nepravdivé, je potřeba, aby mysl pracovala s adekvátními ideami. Tyto adekvátní ideje máme skrze rozum nebo intuitivní vědění, ty pak uchopují věci podle jejich prvotních příčin, a tudíž jsou všem lidem společné. Pokud konají lidé podle snahy, která se vztahuje pouze k mysli, potud je jejich jednání pravdivě nahlédnutelné, a konají tedy podle nadosobní, všem přístupné lidské přirozenosti.

Z výše řečeného vyplývá, která z „přirozeností“ (individuální či společná) je v souladu s intuitivním věděním, a tedy vede ke konání pod náhledem adekvátního poznání naší esence. Ačkoli se zdá, že Spinoza ve třetí knize Etiky rozlišuje přirozenost individuální a přirozenost společnou/nadosobní, skutečně musí, podle toho, co bylo až doposud řečeno, existovat pouze přirozenost nadosobní, která je snahou konat pod náhledem intuitivního vědění, a tudíž sama sobě neodporuje, naopak si přitakává, klade se.

Závěr

Spinoza ztotožňuje lidskou přirozenost se snahou něco konat. Konáme něco jedině tehdy, pokud se v nás anebo mimo nás děje něco, čeho jsme adekvátní příčinou. Adekvátní příčinou však můžeme být pouze tehdy, pokud to, co se děje v nás anebo mimo nás, je možné jasně a zřetelně poznat skrze naši přirozenost. Poznání naší přirozenosti předpokládá nazírání naší esence skrze adekvátní poznání esence některého ze substanciálních atributů. Takovéto poznání je možné jen skrze intuitivní vědění, které pracuje s adekvátními ideami. Konání, které pak z takového poznání vyplývá, jako jedině splňuje Spinozova kritéria pro konání a je zcela ve shodě s naší (lidskou) přirozeností. Toto konání nebo snaha něco konat je, vzhledem k tomu, že je založené na adekvátních idejích, všem přístupné, nahlédnutelné, poznatelné, a je tudíž nadosobním poznáním. Jedná se o jedinou možnou lidskou přirozenost, má-li být lidská přirozenost ztotožněna se snahou něco konat, která sama vyžaduje nazírání naší esence.

Navzdory výše uvedenému vymezení lidské přirozenosti se však Spinoza jak ve třetí knize, tak ve čtvrté knize *Etiky* vyjadřuje i o osobní, individuální přirozenosti. Tato osobní přirozenost nevychází z adekvátního poznání, nýbrž z pudu či žádostivosti, a to podle toho, zda si tento pud uvědomujeme či nikoli. Tento pud, ač má být snahou konat, vzhledem k tomu, že nepracuje s adekvátními ideami, nýbrž s ideami neadekvátními čili pasivními afekty, nemůže být žádným způsobem považován za konání. Pod tímto pudem pracujeme s neadekvátními ideami, které nabýváme z představ a zřetězuje si je individuálně v paměť. Vzhledem k tomu, že každý je podněcován jinými věcmi, jinou měrou, v jiné posloupnosti, ovládají každého pasivní afekty, které z toho vznikají, jiným způsobem a jinou silou. Tímto způsobem pak vzniká v každém jiná přirozenost, snažící se o jiné věci, jinou silou. Tato osobní přirozenost, vedená pudem či žádostivostí, je Spinozou hodnocena negativně. Jedná se o přirozenost, která vzhledem k tomu, že není vedená adekvátním poznáním, které vede k tomu, co je lidem společné, může lidi rozdělovat a vnášet mezi ně, stejně tak jako jim samotným působit, zlo.

Závěrem nám tedy bude, že ačkoli Spinoza mluví o „dvojí“ lidské přirozenosti, nic takového ve skutečnosti neexistuje. Existuje pouze nadosobní lidská přirozenost, která je ve shodě s adekvátním poznáním a která se poznává skrze poznání esence některého ze substanciálních atributů. To, co bylo vymezeno jako osobní/individuální přirozenost, je pouhá zbavenost, negace, přirozenost brána pod neadekvátním poznáním. Zároveň je však patrné, že nadosobní přirozenost zde funguje jako vzor „nejvyšší lidské dokonalosti“, ke kterému je možné se dostávat adekvátním poznáním a konat podle něho. V praxi života se však setkáváme jak u sebe, tak u druhých s neschopností plného nazření této nadosobní přirozenosti, neboť máme také neadekvátní ideje, jimiž trpíme. Nejvíce pak trpí ti, a tudíž se vzdalují od „adekvátní“ přirozenosti, jejichž mysl je z největší části tvořena neadekvátními ideami. Dle Spinozy je tak snaha přibližovat se ideálu nadosobní přirozenosti celoživotním úkolem člověka.

„Je z toho zřejmé, jakou moc má moudrý člověk a oč zmůže víc než člověk nevědomý, jenž jedná jen podle svých choutek. Nevědomý člověk, kromě toho, že je všelijak zmítán vnějšími příčinami a není schopen dosáhnout pravé spokojenosti, žije navíc jakoby nevědom sebe, Boha s věcí, a jakmile přestane podléhat afektům, přestane současně i být. Naproti tomu moudrý člověk, pokud se o něm uvažuje jako o takovém, málo zakouší hnutí mysli, a vědom si sám sebe, Boha a jakési věčné nutnosti věcí, nikdy nepřestává být, nýbrž má vždy pravou spokojenost ducha.“ (Spinoza 2001, 255)

Literatura:

- AQUILA, R. E. (1978): The Identity of Thought and Object in Spinoza. *Journal of the History of Philosophy*, 16, 271-88.
- BENNETT, J. (1981): Spinoza's Mind-Body Identity Thesis. *Journal of Philosophy*, 78, 573-84.
- BENNETT, J. (1984): *A study of Spinoza's*. Indianapolis : Hackett.
- CARR, S. (1978): Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge. *The Philosophical Review*, 87, 241-252.
- CARRIERO, J. (1995): On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*, 33, 245-73.
- CURLEY, E. (1969): *Spinoza's metaphysics: an essay in interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- CURLEY, E. (1988): *Behind the geometrical method: a reading of Spinoza's*. N.J.: Princeton University Press.
- HARRIS, E. E. (1971): Spinoza's Theory of Human Immortality. *The Monist*, 55, 668-685.
- HARRIS, E. E. (1995): *The substance of Spinoza*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International.
- HASEROT, Francis S. (1953): „Spinoza's Definition of Attribute“, *The Philosophical Review*, 62, 1953. 499-513.
- JARRET, Ch. (1982): On the Rejection of Spinozistic Dualism in the Ethics. *Southern Journal of Philosophy*, 20, 153-75.
- LEBUFFE, M. (2010): Theories about Consciousness in Spinoza's "Ethics". *The Philosophical Review*, 119, 531-563.
- LENNOX, J. G. (1976): The Causality of Finite Modes in Spinoza's "Ethics". *Canadian Journal of Philosophy*, 6, 479-500.
- LIN, M. (2005): Memory and Personal Identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*, 35, 243-268.
- LUCASH, F. (1989): Ideas, Images, and Truth. *History of Philosophy Quarterly*, 6, 161-170.
- MARSHALL, C. (2012): Spinoza on Destroying Passions with Reason. *Philosophy and Phenomenological Research*, 85, 139-160.
- MARSHALL, E. (2013): *The spiritual automaton: spinoza's science of the mind*. New York: Oxford University Press.

- MASON, R. (1986): Spinoza on the Causality of Individuals. *Journal of the History of Philosophy*, 24, 197-210.
- MASON, R. (1997): *The God of Spinoza: a philosophical study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MASON, R. (2007): *Spinoza: logic, knowledge and religion*. England: Ashgate.
- RADNER, D. (1971): Spinoza's Theory of Ideas. *Philosophical Review*, 80, 338-59.
- RICE, L. C. (1971): Spinoza on Individuation. *The Monist*, 55, 640-659.
- RICE, L. C. (1992): Mind Eternity in Spinoza. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 319-334.
- RICE, L. C. (1999): Paradoxes of Parallelism in Spinoza. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 48, 37-54.
- ROCCA, M. D. (1996): *Representation and the mind-body problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press.
- ROCCA, M. D. (2003): The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will. *Noûs*, 37, 200-231.
- ROCCA, M. D. (2008): *Spinoza*. New York: Routledge.
- RÖD, W. (1977): Spinozas Idee der Scientia intuitiva und die Spinozanische Wissenschaftskonzeption. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31, 497-510.
- SHARP, H. (2007): The Force of Ideas in Spinoza. *Political Theory*, 35, 732-755.
- SPINOZA, B. (1977): *Etika*. Praha: Svoboda.
- SPINOZA, B. (2001): *Etika*. Praha: Dybbuk.
- SPINOZA, B. (2008): *Opera = Werke*. Herausgegeben von Günter Gawlick, Friedrich Niewöhner und Konrad Blumenstock, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mgr. Markéta Haiklová

Ústav Filozofie a Religionistiky

Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze

Nám. Jana Palacha 2

110 00, Praha 1

Česká republika

e-mail: marketahaiklova@email.cz

MOC SMIECHU A PREMENY ČLOVEKA

Romana Javorčeková

Abstract: This article deals with laughter as the expression of a human to which we are led on the basis of emotional, cognitive, physiological, and expressive changes which cause further changes in another person and society. Callousness, which is highlighted by Bergson in his analysis of laughter, is only one aspect of it because emotions are very important in laughter. Thus, we will try to clarify the role of emotions in this issue and whether laughter can be induced knowingly and deliberately through persuasion. We will be interested in laughter as a form of social gesture – that we will attempt to explain using concrete examples

Keywords: Laughter – Persuasion – Emotions – Comic – Social Gesture

Úvod

Smiech je náhla zmena mimiky a gestikulácie človeka, ktorá môže byť sprevádzaná rôznymi zvukmi, pričom vyjadruje jeho vnútorné prežívanie. Obyčajne to je sprievodný znak náhlych a intenzívnych pozitívnych emócií ako je radosť, obdiv, túžba a láska, ale môže sprevádzať napríklad aj nenávisť či hnev, ak ide o smiech, ktorý je spojený s pocitom prevahy nad zosmiešneným.¹ Vo filozofii je smiech ťažko uchopiteľný, pretože je vnímaný ako expresívny prejav ľudského tela prepojený s rôznymi subjektívnymi pocitmi. V súčasnej filozofii je rovnako problematická otázka emócií, ktorou sa od 19. storočia zaoberá hlavne psychológia a medicína. Napriek tomu je radosť sprevádzaná smiechom najuniverzálnejšia emócia. Nech má človek akékoľvek náboženské, kultúrne, vekové a iné východiská, vie ju rozpoznať u druhého človeka takmer vždy práve vďaka radostnému, šťastnému smiechu (či úsmevu), a takisto vie takúto svoju reakciu na určitý podnet rozpoznať u seba.²

V štúdiu sa pokúsime opísať *persuáziu* ako schopnosť ovplyvňovať druhého človeka na základe emocionálneho pohnutia. Pokúsime sa preskúmať, či možno smiech vyvolať úmyselne a cielene a k akým premenám človeka potom dochádza. Náš záujem sa sústreďí na pozitívne

¹ Takýto smiech skúma teória superiority.

² Psychológ Paul Ekman vypracoval medzikultúrnu štúdiu, pri ktorej ľuďom z celého sveta poslali fotografie zachytávajúce ľudské výrazy, aby k jednotlivým obrázkom priradili príslušné emócie. Výsledok bol, že 90% testovaných sa zhodlo na určení radosti, rovnaký počet na určení prekvapenia a 85% na určení smútku. Hnev, strach a znechutenie boli chápané často veľmi rôzne, aj keď výsledky sa pohybovali medzi 70–80%.

emócie, teda pocity ľúbosti a s nimi spojený výraz a fyziologické premeny. Ak sú emócie, a to nielen nižšie, ale aj vyššie, bezprostredne spojené s navodením smiechu, prečo Bergson dospieva k záveru, že pri vyvolaní smiechu je potrebná absencia citu? Práve na túto otázku sa budeme snažiť nájsť odpoveď, rovnako ako sa pokúsime vysvetliť aj to, prečo Bergson vyzdvihuje spoločenský aspekt smiechu a vníma ho ako sociálne gesto.

1. Človek mení človeka rečou aj smiechom

To, že má reč veľkú moc v živote človeka, je nesporné. V dvadsiatom storočí sa filozofický záujem začal sústreďovať na jazyk, nastáva „lingvistický obrat“. Problémy jazyka sa stali hlavnými problémami aj iných odborov a sfér ľudského života, čo napokon vrcholí v „akejkoľvek pochybnosti totalite reči“, ako to nazýva Derrida, a Švantner to so zveličením prirovnáva k „hrozivému (*deinos*) bytia reči bez subjektu“ (Švantner 2011, 87). To bolo hlavným problémom aj v Grécku a grécki myslitelia sa snažili odpovedať na podobné, ale aj rovnaké otázky, aké sú nastrojované aj v súčasnosti. No v centre pozornosti stál človek a na jeho rečové schopnosti boli v 5. stor. pred n.l. kladené veľké nároky. Každý občan *polis* sa musel vedieť obhajovať pred súdom a takisto musel vedieť presvedčiť ostatných vo verejných veciach. Pojem *rétorika* napokon znamenal praktické učenie o tom, aký má byť správny a primeraný ústny prejav, no označoval aj filozofickú teóriu.

V rímskych spisoch venovaných rétorike často nachádzame časti venované smiechu. Schopnosť správne a presvedčivo hovoriť teda v Antike spájali aj s prostriedkami neverbálnej komunikácie, ktoré zohrávali v celkovom prejave podstatnú úlohu. Práve vyvolaný smiech mohol zmeniť celú situáciu, čo opisuje napríklad Cicero či Quintilianus, nadväzujúc na Aristotela. Platón viedol so sofistami spor, lebo zastával názor, že rétorika je len praktická výučba k zavádzaniu ľudí a je potrebné vylúčiť ju zo štátu. Smiech pokladal za prejav nadradenosti a podobne ako akejkolvek inej ambivalentnej moci obával sa aj jeho (Platón 1980, 114). Aristoteles naopak vyzdvihuje význam rétoriky v živote človeka a pokladá ju za nositeľku pravdy (Aristoteles 1980, 55). Prvýkrát teoreticky rozpracoval *persuáziu*, no u neho nejde o tú istú teóriu argumentácie, za ktorú ju považovali sofisti. Podľa neho má *persuázia* tri zložky *ethos* - čo je povaha rečníka, *pathos* - naladenie obecnstva a *logos* - samotná správa. V *Etike Nikomachovej* (1996, 114-119) sa venuje smiechu, oceňuje pozitívny vplyv smiechu a komiky na ľudský organizmus a medziľudské vzťahy.

K teoretickému spojeniu rétoriky a smiechu dochádza napríklad u spomínaného Ciceróna či Quintiliana. *Persuáziu* nerozvíjajú ako teóriu argumentácie, ale ako schopnosť ovplyvňovať

city a postoje druhého človeka. Výučba rečníka bola veľmi zložitá, okrem iného musel poznať všetky vášne človeka (Cicero 1982, 281). Základom vzdelávania bola filozofia, a tak bol rečník zo súčasného pohľadu všestranne vzdelaný. Bol zároveň filozofom a psychológom, vedel sa veľmi dobre a presvedčivo vyjadrovať za akýchkoľvek podmienok, dokázal si udržať pozornosť a získať sympatie obecnstva. Podľa nárokov súčasnej vedy sa však ľudské emócie nedajú presne merať ani kategorizovať a v tomto zmysle ani „poznať“. Napriek tomu sa dnes rozlišuje medzi nižšími a vyššími emóciami, ktoré majú iné východiská, inak ovplyvňujú správanie a konanie človeka³ a psychológia pracuje aj s pojmom emocionálna inteligencia. Vo filozofii sa emóciami zaoberali a zaoberajú najmä výskumy z oblasti fenomenológie (Vydrová 2014, 59).

V teóriách *persuázie*, ktoré ju chápu ako teóriu argumentácie, tak smiech so svojou ambivalentnosťou nemá svoje stále miesto. Avšak v *persuázii*, ktorá je založená aj na ovplyvňovaní citov, áno. V súčasných teóriách *persuázie* zohráva rovnakú úlohu racionálna ako aj emocionálna zložka, aj keď v odbornej literatúre emocionálna zložka nie je rozpracovaná v rovnakej miere. (Grác 1985, 56-69) Tieto dve zložky sa dopĺňajú, no niekedy sa akoby dostávali do protikladu. Grác spomína časté výroky, ktoré vyjadrujú takéto situácie: „od veľkej radosti stratil hlavu“, „pozabudol sa v hneve“, „stratil rozum zo zúfalstva“ atď. Zároveň konštatuje, že nie každý cit „zaslepuje“ a aj on môže byť regulátorom ľudskej činnosti (1985, 57). *Persuázia* je v súčasnosti *presvedčovanie* aj *presvedčenie*, pri ktorom je recipient zainteresovaný, zúčastnený, a je mu ponechaná slobodná vôľa (Grác 1985, 16-17). *Téza* a *argument* patria k základným faktorom presvedčovania a zaoberá sa nimi logika. Existujú však aj *emocionálne argumenty*, pri ktorých sa pôsobí na recipienta vyvolávaním rozličných zážitkov. Čisto rozumové a čisto citové argumenty neexistujú (Grác 1985, 185).

Podľa Ciceróna boli žart a duchaplné slovo často rozhodujúcimi v pôsobení na druhého, a v teóriách rečníctva bolo smiechu vždy vyhradené nie veľmi veľké, zato špeciálne miesto. Vedieť vyvolať smiech, a sám nebyť smiešnym, považovali Cicero aj Quintilianus za akýsi bonus dobrého rečníka, za dar, ktorý možno získať, no nie výučbou. Napriek tomu existujú určité prostriedky, ktoré sú overené a ktoré sa dajú naučiť, no samy o sebe k vyvolaniu smiechu nestačia. Je to napríklad opakovanie, stupňovanie, nečakaný obrat alebo kontrast, ktoré rozoberá vo svojej eseji napríklad Bergson. So všetkými týmito prostriedkami narába intuitívne a vo veľkej miere šašo – typická ambivalentná komická postava. No antický rečník mal dodržať

³ Nižšie emócie sú inštinktívne prejavy, ktoré sú spojené s uspokojovaním najvšeobecnejších telesných potrieb organizmu, vyššie emócie sú city estetické, intelektuálne (logické) a etické (morálne, sociálne).

správnú mieru, nemal byť ani mrzutým, ani šašom. (Aristoteles 1996, 119) Ak sa mu podarilo, že recipienta zaujal a zároveň ho dokázal aj rozosmiať, došlo uňho k uvoľneniu napätia, k príjemnému pocitu, a teda k otvoreniu nových ciest k prijímaniu informácií, ktoré mu boli odovzdávané. „*Za každým citovým argumentom sa skrýva nejaká myšlienka*“ (Grác 1985, 185), preto pracovať so smiechom a vyvolať príjemné pocity môže prostredníctvom *persuázie* len ten, kto podáva nejakú správu, aj keď informácia môže mať prevahu emocionálneho náboja. Aj v prípade vyvolaného smiechu v presvedčovacom procese, môžeme hovoriť o emocionálnych dopĺňujúcich argumentoch, ktoré sú rôzne podľa modalít afektov (Grác 1985, 185). Smiech, ktorý rečník vyvolá, by nemal byť strhujúci a zbavovať úplnej kontroly. V recipientovi by malo byť vždy prítomné logické uvažovanie aj emócia, ktoré sa dostávajú do rôznych vzťahov, pričom v ňom spôsobujú ďalšie premeny.

Na základe výskumov *persuázie*, teda vplyvu prejavu jedného človeka na druhého, je možné pochopiť aj niektoré aspekty smiešneho a smiechu. Z doterajších poznatkov vyplýva, že smiech u recipienta môže byť vyvolaný dôvtipom a bystrým intelektom *persuazéra*, ako tieto vlastnosti opisuje Cicero (1982, 294), teda jeho zdroj je v intelektu. No bez charakteru, schopnosti vedieť vcítiť sa do druhého, vyvolať u neho rôzne emócie a zároveň s nimi pracovať vo svoj prospech, by to nebolo možné. Smiech, ak aj má svoj zdroj v intelektu, sa nikdy nemôže zbaviť emocionálneho náboja. Prebudené pocity môžu napokon v recipientovi prevládnuť aj nad rozumovým uvažovaním a práve ony môžu byť rozhodujúcimi v celkovom výsledku presvedčenia.

2. Bez citu k smiechu

Henri Bergson napísal svoje dielo *Smiech, esej o význame komična* v roku 1899 v nadväznosti na svoju filozofiu života. Je rozdelené na tri kapitoly, prvá sa zaoberá komičnom všeobecne, druhá situačnou a slovnou komikou a tretia charakterovou komikou. Na začiatku si Bergson kladie otázky, čo znamená smiech, čo je podstatou smiešneho a na tie sa snaží odpovedať, aj keď podľa neho nejde o žiadne definície, ale o niečo, čo je spojené so životom a umením. (Bergson 1994, 15) Tieto otázky napokon mení, resp. zužuje, zameriava sa hlavne na problém smiechu v divadle, a práve v takto stanovenom probléme sa ukážu jeho veľké znalosti dramatického a literárneho umenia. Bergson si určí tri hlavné charakteristické znaky komiky a smiechu, ku ktorým sa neustále vracia. Komično je podľa neho výlučne záležitosť ľudskej sféry, najviac sa mu darí v skupine, kde sa stupňuje a jeho najväčším nepriateľom je cit

(Bergson 1994, 16-17). Práve posledná spomenutá vlastnosť komična alebo smiechu sa v našej štúdii stáva problematickou.

Bergson na začiatku nevylučuje, že sa môžeme smiať osobe, s ktorou súcitíme alebo ktorá v nás vzbudzuje náklonnosť, no na chvíľu sa musíme nášho súcitu či náklonnosti zbaviť. Ak za smiech považujeme výraz ľudskej tváre, za ktorým sa skrýva emocionálna, kognitívna a fyziologická zložka, znamenalo by to, že práve emocionálna zložka je potlačená a prevažuje tá kognitívna. To sa zhoduje s tým, čo Bergson dodáva: „*V spoločnosti čisto rozumových bytostí už pravdepodobne nie je možné plakať, no je ešte možné smiať sa.*“ (Bergson 1994, 16) Keď si predstavíme matku smejúcu sa na svojom dieťati, ktoré spadlo zo schodov, zdá sa, že v tomto momente u nej došlo k tomu, čo Bergson nazýva momentálnou necitlivosťou srdca. No ak je cit, teda emocionálna zložka umlčaná, neprebehne tejto matke hlavou to, čo sa môže dieťaťu pri páde stať? Podľa Bergsonových záverov sa zdá, že nie, matke je kvôli dočasnému zbaveniu sa súcitu úplne jedno, čo sa s dieťaťom stane, situáciu nijako nehodnotí. To znamená, že v tej chvíli ani nepremýšľa. Podľa výskumov psychológie a fenomenológie je každá kognitívna operácia u človeka bezprostredne prepojená s emocionálnym nábojom, nech je tento pocit akokoľvek nepatrný, a toho sa matka môže len ťažko zbaviť v súvislosti s vlastným dieťaťom. Preto situácia môže v skutočnosti vyzeráť aj tak, že matka veľmi rýchlo zhodnotí, že dieťaťu pri páde nehrozí vážne nebezpečenstvo a nedôjde u nej k zbaveniu sa súcitu a náklonnosti, ale len k uvoľneniu nahromadeného napätia, ktoré je spúšťačom smiechu. Práve takýmto smiechom sa zaoberá teória relaxu.⁴ Ak sa bude niekto smiať osobe, ktorá sa pri páde vážne zraní, tento smiech vyplýva z pocitu nadradenosti a môže byť spojený aj s úplnou stratou empatie, teda môže ísť o patologický stav smejúceho sa.

To, že Bergson spája komično s intelektuálnou stránkou človeka, potvrdzuje aj tým, že ho nazýva „logickým vzťahom“, ktorý prichádza náhle, samovoľne narába s naším svalstvom a všetci ostatní sa stávajú pri tom ľahostajnými. Zároveň však tvrdí, že pri smiechu je dôležitá spoluúčasť s ostatnými rozumami (Bergson 1994, 17). V prvej časti svojej eseje, okrem sporne vyznievajúcich konštatovaní, však dospieva aj k mnohým pozoruhodným záverom. Všimá si, že smiech vyvoláva roztržitý človek, ale aj ten, ktorý má rôzne neresti, smiech podľa neho vyvoláva stuhnutosť tela aj duše. Človek, ktorý sa takto prejavuje, to nie je schopný spozorovať na sebe a smiech ostatných mu pripomína, že skĺzol k mechanickosti a pozabudol na život. Je to výzva k náprave (Bergson 1994, 19-27).

⁴ Teória relaxu je jedna z troch najznámejších teórií smiechu, ku ktorým patrí ešte teória superiority a teória inkongruencie. Pozri: Borecký, V. (2000): *Teorie komiky*. Praha: Hynek.

Bergson upresňuje svoje tvrdenie, že komično je logickým vzťahom, a upozorňuje na predstavivosť, ktorá má svoju logiku a tá je pre smiech kľúčovou. Nie je to však logika totožná s logikou rozumu, má skôr bližšie k logike sna a s logikou rozumu je dokonca v protiklade. Vďaka tejto predstavivosti sa môžeme smiať napríklad na napol ostrihanom psovi alebo na sprievode ľudí, ktorých si predstavíme ako bábky. (Bergson 1994, 29-31) Bergson dospieva k názoru, že zveličenie a zjednodušenie života najviac vyniká v komédiách, preto druhú kapitolu venuje pozorovaniu komických účinkov, ktoré vyvoláva divadlo. V tom, ako funguje divadlo, spozoruje kúsok detstva, naivného pohľadu dieťaťa, ktoré rozveselí čertík na strunke či panáčik na nitke. Komično je podľa neho spojené s pozorovaním automatizmu, opakovania, prehánania či degradácie a je sprevádzané pozitívnymi emóciami, akou je napríklad radosť.

V tretej kapitole sa zase vracia k tomu, že smiech sa obracia k čistému rozumu a je nezlučiteľný s citom – dojatím (Bergson 1994, 65). To, že je pri smiechu potrebné umlčať cit, dopĺňa Bergson o prirovnanie divadla k „umeniu ukolísť našu vnímavosť“. Komédia, resp. komické postavy sú smiešne, lebo zachytávajú všeobecné ľudské neresti a nedostatky, a toto pozorovanie je vonkajšie (Bergson 1994, 75). Tragédia, na rozdiel od komédie, zachytáva jednotlivosti, teda vnútro jedinečného hrdinu, preto sú jej názvy často osobnými menami. Emocionálnu zaujatosť Bergson spája s tragédiou, a v komédii vidí morálny apel.

To, že je jednou z hlavných podmienok vyvolania smiechu u recipienta potreba krátkej „necitlivosti“, ako uvádza Bergson, nie je jednoznačné, pretože mnohé výskumy smerujú k tomu, že smiech je spojený práve s emocionálnym naladením, a to dokonca niekedy prevažuje nad myšlienkou. Nasvedčujú tomu aj výskumy filmového umenia, pri ktorých sa u diváka aktivizujú jednak nižšie, jednak vyššie emócie. (Lotman 2008, 19-41) Mnohí komedianti alebo humoristi sú v skutočnosti citliví a vážni ľudia. No je možné aj to, že smiech im pomáha takúto senzitivitu a empatiu prekonať a dochádza u nich naozaj k chvíľkovému znecitlivieniu srdca, ako to vníma Bergson. Veci, na ktorých sa smejú, ich musia prestať dojímať, a tak by to mal vnímať aj recipient. A ľahostajnosťou a necitlivosťou Bergson charakterizuje hlavne smiech u diváka, ktorý si musí zachovať odstup od divadelnej postavy. K tomu, aby príbeh, posolstvo pochopil a vnímal dramatické umenie, sa musí vžiť do postáv, zároveň mať stále na pamäti, že ide len o hru. Dostáva sa do akejsi ilúzie. Smiech na mechanickosti, stuhnutosť a automatizme, ktorý sa spojí so smiechom ostatných, tento dojem ilúzie, nereálnosti stupňuje. Ostatní diváci akoby svojim prejavom tela pritakali, že spozorovali rovnaké nedostatky, ktoré sa vymykajú princípom životnej energie a zdravému fungovaniu spoločnosti. Pre Bergsona teda nie je ani tak dôležité, aby charakterizoval smiech ako chvíľkové zbavenie sa citu, ale smeruje k úvahám,

že smiech vychádza z pozorovania všeobecných chýb človeka a v spoločnosti sa stáva formou spoločenského gesta. Pod pojmom *cit* rozumie emocionálne naladenie, ktoré sa u vnímateľa aktivizuje pri prežívaní tragédie. Cit alebo emocionálne prežívanie, ktoré súvisí s vnímaním komédie bližšie nešpecifikuje, aj keď na viacerých miestach svojej eseje spomína radosť, ktorá je prepojená s našimi spomienkami na detstvo. (Bergson 1994, 39)

3. So smiechom k náprave a k slobode

Z Bergsonovho skúmania smiechu vyplýva, že je oveľa ťažšie vysvetliť, čo sa deje s človekom, ktorého prepadol náhly smiech, ako skúmať objekt smiechu. Bergson odpovedá na otázku „čo je smiešne“. Smiešna je každá mechanickosť tela, stuhnutosť duše, automatické správanie, ktoré z človeka urobilo stroj, zvýraznenie telesného princípu tam, kde by mala byť pozornosť sústredená na dušu atď. A každá mechanickosť sa dá zopakovať, čo v Bergsonovej filozofii predstavuje popretie podstaty života. Život je vždy jedinečný, originálny a nenapodobiteľný, a tak sa má správať aj človek. Ak na to zabudne, stáva sa pre spoločnosť objektom smiechu. A v tomto prípade sa smiech stáva formou spoločenského gesta, no ako upozorňuje Bergson, táto jednoduchá formula je len leitmotívom, pretože smiech „*balansuje medzi umením a životom*“ (Bergson 1994, 22).

Analýza dvoch princípov – napätia a pružnosti, ktoré sú súčasťou jeho diela, a ktoré v eseji o smiechu aplikoval Bergson na komično, môže byť dôvodom, pre ktorý sa v stredoveku parodovali modlitby a žalmy. Lichačov a Pančenko považujú okolnosť vzniku týchto paródii za záhadnú (Lichačov, Pančenko 1984, 13-32), no mnohé aspekty tohto druhu smiechu objasnil Bachtin (1975). Je však možné vrátiť sa aj k Bergsonovi a nájsť odpoveď v jeho filozofii. Ak sa drobní klerici neustále modlili to isté, dokola opakovali rovnaké slová a ich duch aj telo sa pritom nerozvíjali, ale stuhli, paródia, ktorá sa ich týkala, ich vrátila k pôvodnému zmyslu a prežívaniu skutočného obsahu. Klerici si robili posmešky aj zo seba, to znamená, boli si vedomí toho, že upadli do pózy a navzájom sa na to upozorňovali napodobňovaním a zveličovaním takéhoto správania a konania. S tým súhlasí aj Bachtinova častá pripomienka, že posvätné sa v stredoveku parodovaním neznehodnocovalo, ale vyzdvihovalo (Bachtin 1975). A aj tu môže platiť podmienka smiechu, na ktorú upozorňuje Bergson, že smiech je nezlučiteľný s citom. Stredoveký parodujúci naozaj museli na chvíľu „zнецитlivieť“ svoje srdce, zabudnúť na tragédiu, bolesť, utrpenie a obety, aby na znak svojej zbožnosti „znížili“ všetky sviatky, modlitby, písmo sväté atď. na úroveň komična a karnevalu.

Ak niekto predsa len vidí v stredovekých karnevalových slávnostiach a paródii len nízku zábavu, nikdy nebude môcť vysvetliť fakt, že tento druh smiechu vznikol práve v prostredí klerikov. Cirkev ho tolerovala a podporovala, a napríklad dielo *Gargantua a Pantagruel* sa čítalo vo vysokej spoločnosti. Smiech obsahoval emocionálny náboj, ktorý dokázal uvoľniť nahromadené napätie z neustálej vážnosti zbožného života a upozorňoval na všeobecné chyby človeka, čo bolo v súlade s *Písmom Svätým*, v ktorom je človek vnímaný ako hriešny. Samozrejme, boli aj obdobia alebo jednotlivé prípady, pri ktorých bol smiech spojený s diablom, a bol zakazovaný. No vo vyššie spomenutých komicky ladených prejavoch nedochádzalo k potupovaniu konkrétneho, tento smiech bol všeludový a univerzálny, ako ho opisuje Bachtin. To, že sa stal aj formou sociálneho gesta potvrdzuje cestovateľ a pozorovateľ jurodivých Angličan Gilles Fletscher. Fenomén ruského prostredia – jurodstvo, ktoré je špecifické, no má veľa spoločného s bláznami a šašami tej doby v západnom svete, spája Fletscher s formou spoločenského protestu. (Lichačov, Pančenko 1984, 129)

Mnoho teoretikov a filozofov, ktorých zaujal smiech poukazujúci na chyby spoločnosti v rôznych dejinných etapách, nakoniec dospieva k tomu, že bol a je oslobodzujúci. Sloboda smiechu je jednou z najdôležitejších kategórií, s ktorou pracuje Bachtin, aj keď poukazuje na to, že táto bola raz väčšia a raz menšia, čo záviselo od cirkevnej moci. No nikdy nebola umlčaná. Podobne vnímajú slobodu jurodivého aj Lichačov a Pančenko. Upozorňujú na to, že jurodiví boli často prirovnávaní k anjelom, ich predstavenie ukazovalo ľudu pravdu a ich mumlanie podobné detskému džavotu ľud chápal ako prostriedok styku s Bohom (Lichačov, Pančenko 1984, 98-128). Napriek tomu si netreba idealizovať to, že ich prejavy boli vždy tolerované. „*Ako náhle sa dotkli záujmov mocných, nadobudlo postavenie jurodivého dvojznačnosť a nebezpečnosť: teraz závisela jeho sloboda a dokonca i život len na bohabojnosti alebo zhovievavosti držiteľov moci.*“ (Lichačov, Pančenko 1984, 130) Bergson vidí túto slobodu v smiechu podobne ako Bachtin, Lichačov a Pančenko už v tragédii a vážnosti. Pretože smiech by bez nej nebol možný. „*Život je vážny pre to, že sme slobodní. City, ktoré v nás dozrievajú, vášne, ktoré sme v sebe ukrývali, a robili to, čo pochádza od nás a čo patrí iným – to všetko dáva životu dramatický a väčšinou vážny vzhľad. Predstavme si, že naša sloboda sa zmení na hru nitiek a že sme tu na zemi, ako hovorí básnik, ako ...pokorné bábky, ktorých nitky sú v rukách osudu. Neexistuje teda skutočný, vážny dramatický výstup, ktorý by obrazotvornosť nepretvorila na komický vyvolaním tohto jednoduchého obrazu. Neexistuje hra, ktorá by pred sebou mala väčší priestor.*“ (Bergson 1994, 43)

Záver

Určité podnety pôsobia na človeka tak, že sa môže zasmiať aj vtedy, keď je sám. Tento smiech prichádza zväčša nečakane a pomáha zbaviť sa napätia, alebo je napríklad prostriedkom v boji s rutinou. Avšak komično len veľmi ťažko zasiahne človeka, ktorý trpí samotou a je sklúčený. Ak by sa aj predsa len dokázal na niečom zasmiať, nedokázal by si to „vychutnať“. Prirodzené prostredie smiechu je totiž spoločnosť. „*Smiech musí zodpovedať určitým potrebám spoločnosti, musí mať spoločenský význam.*“ (Bergson 1994, 17) Aby sa členovia spoločnosti zasmiali, musí u nich dôjsť k chvíľkovej necitlivosti, pod ktorou Bergson myslí emócie spojené s vážnym a tragickým prežívaním života. Smiešne môžu byť gestá, slová, charakter atď., a to vždy v spojení s ľudskou sférou. Komično je podľa Bergsona „*mimovoľné*“, „*neviditeľné seba samému a viditeľné všetkým ostatným, akoby obrátene použilo Gygov prsteň*“ (Bergson 1994, 20). Funkciou takéhoto smiechu je upozornenie na spoločenské nedostatky. Divadlo, na ktoré upriamuje Bergson svoju pozornosť, má v sebe takýto potenciál. Nikdy sa v ňom nepranierujú konkrétne ľudské vlastnosti a činy, ale všeobecné ľudské nedostatky.

Závisí však od spoločnosti, ako si stanoví svoje hranice slobody smiechu. V dejinách sa často opakovalo to, že blázni a šašovia mohli hovoriť všetko a považovalo sa to za pravdu, no aj tí sa niekedy nevyhli najvyššiemu trestu. Emocionálne argumenty pritom často zohrávali kľúčovú úlohu. Smiech má moc ukrytú vo svojej „mimovoľnosti“, napriek tomu existujú ľudia, ktorí s ním vedia pracovať a využívajú ho ako prostriedok k dosiahnutiu svojho cieľa v procese ovplyvňovania druhého na základe logických argumentov. V smiechu je príťažlivosť, ktorá súvisí s jeho neopakovateľnosťou, no vždy sa s ním spájajú dlhšie alebo kratšie „straty kontroly“. Tieto telesné premeny sú v medicíne spojené s obnovovacími funkciami nervovej sústavy. Neopakovateľnosť smiechu a jeho spojenie s „mimovoľnosťou“ potvrdzuje aj skutočnosť, že tragédia sa dá ľahko prerozprávať tak, aby dojala ostatných, prerozprávať komédiu tak, aby sa ľudia zasmiali, však ide len ťažko. Okrem slovnej komiky, u ktorej toto zvlášť platí, zohráva pri tom rovnako podstatnú úlohu neverbálna komunikácia.

Literatúra:

ARISTOTELES (1980): *Poetika. Rétorika. Politika*. Bratislava: Tatran.

ARISTOTELES (1996): *Etika Nikomachova*. Praha: Vimperk.

BACHTIN, M. M. (1975): *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Odeon.

- BERGSON, H. (1994): *Smích*. Praha: Naše vojsko.
- BORECKÝ, V. (2000): *Teorie komiky*. Praha: Hynek.
- CICERO, M. T. (1982): O řečníkovi. In: CICERO M. T. *Tuskulské rozhovory. Laelius o přátelství a jiné*. Bratislava: Obzor.
- DIAMANT, J. – ČERNÝ, M. – ŠTUDENT, V. (eds.) (1969): *Emoce*. Praha: Státní zdravotnické nakladatelství.
- GRÁC, J. (1985): *Persuázia. Ovplyvňovanie človeka človekom*. Martin: Osveta.
- KASSIN, S. (2007): *Psychologie*. Praha: Computer Press.
- LICHAČOV, D. S., PANČENKO, A. M. (1984): *Smích staré Rusi*. Praha: Odeon.
- LOTMAN, J. M. (2008): *Semiotika filmu a problémy filmovej estetiky*. Bratislava: Slovenský filmový ústav.
- LOSEV, A. F., ŠESTAKOV, V. P. (1978): *Dejiny estetických kategórií*. Bratislava: Pravda.
- PLATÓN (1980): *Ústava*. Bratislava: Pravda.
- VONDRÁČEK, V. (1981): *Úvahy psychologicko - psychiatrické*, Praha: Avicentrum.
- QUINTILIANUS, M. F. (1985): *Základy rétoriky*. Praha: Odeon.
- ŠVANTNER, M. (2011): Sémiotika a rétorika. Jak dobře lhát. In: Borecký, F. – Fišerová, M. – Švantner, M. – Váša, O. *Rozum, nerozum a přesvědčivost obrazů*. s. 83-131. Praha: Togga.
- VYDROVÁ, J. (2014): Smejúca sa duša. Fenomenológia a výskum emócií. In: Vydrová J. (ed.) *Starosť o dušu*. s. 55-73. Bratislava: Pavel Mervart.

Túto prácu podporila Agentúra na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-15-0682.

Mgr. Romana Javorčeková

Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied

Klemensova 19

813 64 Bratislava

Slovenská republika

e-mail: javorcekova.romana@gmail.com

FUNKCE SMÍCHU

Zdeněk Kauer

Abstract: Almost all existing mainstream theories dealing with laughter explain this phenomenon only partly (Superiority Theory, Release Theory, Incongruence Theory, Bergson's Mechanical Theory). Moreover laughter caused by humor, is not just a reflexive response to a stimulus that is inherently funny. Producing laughter brought about by jokes has also its evolutionary roots and requires the faculties of thought – processing a certain category of information including memory recall, inference and semantic integration. The presented article is based both on the eclectic theory of laughter (Hurley, Dennett, Admas 2011) claiming that its pivotal function serving our mind is probably to debug processing information errors and on the assumption of perceiving patterns (Gärdenfors 2015) claiming that humans have an innate drive to seek patterns in their experiences at all levels of thinking – experiencing a pattern is viable in all sensory modalities. A pattern functions as a way of creating new causal explanations and offers new ways (prototypes) of sorting out problems. Laughter could be explained as the joy of sudden understanding a difficult problem or seeing a pattern in a complicated domain. The emotional insight is subjectively experienced as: “Aha, now I get it!” and occurs when the pieces fall into place in the pattern. A sudden aha-experience is a strong scaffold in the process of meaning making which provides us with an affective receipt attesting to an understanding of the salient features of a joke.

Keywords: Debugging Thought Errors – Experiencing Patterns – Emotional Aha-Insight – Context – Categorical Perception – Prototype

Úvod

Lidský smích je společenským pojítkem, komunikačním prostředkem, sociální hrou. V nástroj sloužící například k výběru pohlavního partnera, k upevňování společenské pozice, k nabývání přesvědčení či k ověřování náklonosti druhých lidí se pravděpodobně proměňoval velmi pozvolna. Komunikační význam smíchu je zjevný, může nám o druhých leccos prozradit. Když se lidé například nezasmějí povedené satíře, může to znamenat, že nechtějí zradit svou politickou loajalitu. Projevy mladého člověka chichotajícího se kdejaké hlouposti mohou zase svědčit o jeho nevyzrálosti (Hurley, Dennett, Adams 2011.) Smích rozhodně přispívá k mezilidské interakci v různých společenských skupinách, a to jak k upevňování pracovních

vztahů mezi jednotlivými členy určité organizace, tak i k posílení pozice vedoucího pracovníka (Romero, Cruthirds 2006). Skutečný smích vyvolaný humorem funguje v těchto případech více než dokonale, protože je dost těžké jej předstírat. A neplatí to pouze o jeho produkci – srdečný smích není snadné ani potlačit. Smích není jen reflexivní reakcí na podnět, který je legrační sám o sobě. Máme-li pochopit vtip a zasmát se mu, musíme nejprve zpracovat určité vstupní informace. Smích vyvolaný humorem se tedy neobejde bez naší schopnosti myslet, tj. bez logického vyvozování, sémantického začleňování a vybavování vzpomínek. Teorie, která se zaměřuje pouze na jeden aspekt smíchu, zřejmě nikdy dostatečně nevysvětlí tento fenomén. Intenzita smíchu, jehož spouštěčem je vtip, totiž jednoznačně závisí na kontextu. Se smíchem a humorem se to má stejně jako s jazykem a myšlením – člověk může myslet, aniž by mluvil. K vyvolání smíchu není dokonce nutný ani humorný podnět, smích může být způsoben například jen lechtáním (Hurley, Dennett, Adams 2011). Tento příspěvek se zamýšlí nad otázkou, proč se ve vtipu zasmějeme právě tomu, čemu se zasmějeme, a ne něčemu jinému.

1. Evoluce

Lidský smích, který má své vývojové předchůdce, zřejmě „vyprojektovala“ evoluce, abychom nepřehlédli určité informace. Primitivní lidský smích se podobá ultrazvukovému „cvrkání“ krys, které lze u nich vyvolat lechtáním, a představuje pro ně jakousi odměnu. Zvuky podobné lidskému smíchu byly pozorovány například u mladých makaků při hře či u předstíraného kousnutí (Koukolík 2014, 272-273). Smích je podle všeho universální vrozený projev a může být i nakažlivý. I tato skutečnost má zřejmě své evoluční kořeny. Nakažlivost zvuků podobných lidskému smíchu lze považovat za prelingvistický způsob „řetězové“ komunikace, jíž se šířily informace o možném nebezpečí, a paralelu můžeme hledat u ptačího zpěvu či zvuků jiných živočichů. Co do komunikace představuje smích neodmyslitelnou genetickou součást lidského slovníku (Provine 1992, 1). Podle hypotézy planého poplachu (the False Alarm Theory) vydávali primáti zvuky podobné smíchu zejména poté, co zjistili, že jejich obavy z nebezpečného predátora se dostavily na základě mylně vyhodnocené situace, a jejich varování bylo tedy neopodstatněné. Jejich očekávání se náhle změnilo, nebezpečí bylo zažehnáno, anomálie (zjištění, že domnělý tygr je něco jiného) způsobila změnu ve vnímání vzorů. Zvuky podobné smíchu signalizovaly ostatním členům skupiny, že není třeba plýtvat energií reagováním na neexistující nebezpečí (Ramachandran 1998, 351-354).

Douchenne

Lidé se dokážou zasmát spontánně i „hraně“, tj. na základě volního rozhodnutí. Fyziologicky se tedy smích projevuje dvěma různými způsoby. Když se smějeme „od srdce“, je smích provázen svrstělým obočím a výrazně vytaženými koutky úst, předstíraný smích lze rozpoznat díky nedostatečnému smrštění kruhových očních svalů. Na tento rozdíl upozornil již Benjamin Douchenne, francouzský neurolog, který experimentoval s lidskými obličejovými svaly pomocí elektrostimulace. Proto dnes skutečný smích označujeme i jako „douchenneovský“. Při vyprávění vtipu se posluchač může zasmát celkem třikrát: poprvé když mu vtip vyprávíme, podruhé když mu vysvětlujeme jeho pointu a potřetí když vtip konečně pochopil – „douchenneovský smích“ je ten poslední. (Hurley, Dennett, Adams 2011, 19-26; Koukolík 2014, 272-273).

2. Pilířové teorie

Všechny dosavadní teorie zabývající se těmito jevy (teorie nadřazenosti, teorie úlevy, teorie nesouladu, Bergsonova mechanistická teorie), ač velmi zajímavé, vysvětlovaly smích jen zčásti a ke každé z nich lze najít dost proponentů. Z úsporných důvodů a zkráceně uvedu jen názory autorů, kteří podle mne zmíněné teorie vystihují nejlépe.

Teorie nadřazenosti

Za zakladatele teorie superiority bychom zřejmě mohli považovat Platóna, který o smíchu hovoří například v *Ústavě*. Smích je podle něj projevem opovržení, a proto by v ideálním státě měl být přísně kontrolován. Platí to zejména pro strážce, kteří by se ho měli zcela vyvarovat. Smích je zlý, nepřátelský a útočný, vždy se vztahuje k nějaké konkrétní oběti, kterou má zesměšnit, a je projevem nedostatečného sebeovládání. Zdá se, že Platón chápe smích spíše jako výsměch (Platón 1996, 359). V novověku se k němu podobně staví Thomas Hobbes. Člověk, jehož provází všudypřítomné soupeření a neustálý boj o moc, se zasměje poté, co si myslí, že je v něčem lepší než druzí, a zmocní se ho pocit náhlé převahy (the Sudden Glory): „Náhlá pýcha je vášní, která vyvolává ony grimasy, jimž se říká smích. Ten je podmíněn buď nějakým náhlým vlastním činem, který se nám líbí, nebo uvědoměním si chyby někoho jiného, čemuž sami náhle přizvukujeme, jestliže se s tím srovnáváme. A je to typické hlavně pro ty lidi, kteří si uvědomují, že sami mají nanejvýše jenom nepatrné schopnosti, pozorují nedokonalost jiných lidí, aby se sami udržovali v dobré míře. A proto mnoho smíchu nad chybami jiných je

známkou malomyslnosti. Neboť jedním z úkolů, který je vlastní velkým duchům, je pomoci jiným lidem a zbavit je posměchu; sami se pak srovnávají jenom s těmi nejschopnějšími.“ (Hobbes 2009, 43-46).

Teorie nesouladu

Kant považoval smích za reakci na cosi nesourodého a překvapivého, za odpověď na něco, co probouzí náhlý údiv: „Ve všem, co má vzbudit živý otrásající smích, má být něco nesmyslného (v čem tedy rozvažování nemůže o sobě najít žádné zalíbení). Smích je afekt z náhlé proměny napjatého očekávání v nic (*Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts*). Právě tato proměna, která pro rozvažování jistě není potěšující, potěší přece nepřímo na okamžik velmi živě. Příčina tedy musí být ve vlivu představy na tělo a jeho proměnlivém působení na mysl; a to nikoli, pokud je představa objektivně předmětem potěšení (neboť jak může potěšit zklamané očekávání?), nýbrž toliko tím, že jakožto pouhá hra představ vytváří v těle rovnováhu životních sil.“ (Kant 1975, 271) Na Kanta navazuje například Schopenhauer, podle něhož je smích způsoben nesouladem mezi smyslovým vnímáním a abstraktním myšlením: „Smích nepovstává z ničeho jiného než z náhlého zpozorování neshody mezi pojmem a reálnými předměty, které skrze něho v nějakém vztahu byly myšleny; jest právě výrazem této neshody... Každý smích vzniká tedy na podnět nějaké paradoxní, a proto neočekávané subsumpce; lhotejno, zda se vyjadřuje tato subsumpce slovy nebo skutky.“ (Schopenhauer 1998, 121-122)

Teorie úlevy

V knize nazvané *An Essay on the Freedom of Wit and Humor* přirovnává Lord Shaftesbury smích k pojistnému ventilu parního kotle. Myšlenky Anthonyho Ashley Coopera zřejmě inspirovaly i Herberta Spencera, který v článku *Physiology of Laughter* z roku 1860 chápe smích jako energetické vybití nadměrného duševního napětí, jako otevření ventilu. O několik desítek let později – ve studii nazvané *Vtip a jeho vztah k nevědomí* – pak Sigmund Freud vysvětluje smích takto: „Řekli bychom, že smích vzniká tehdy, když suma psychické energie, která byla dříve používána k obsazení jistých psychických cest, se stane nepoužitelnou, takže může najít volné energetické vybití.“ (Freud 2005, 140)

Bergsonova mechanistická teorie smíchu

Zdá se, že Bergson svou teorii komična staví na antagonismu mezi životem a mrtvou látkou. Všechno živé se neustále proměňuje. Všechny formy života – i ty nejjednodušší – disponují vědomím. Život sám je síla (*élan vital*) pronikající celým vesmírem a komické tkví právě ve strnulosti něčeho, co je svou bytostnou povahou spontánní, dynamické. Komický a směšný je podle Bergsona pouze člověk. Nikdy se patrně nezasmějeme přírodní scenerii, ale zato na nás směšně působí například pedantský byrokrat, který úřední příkaz povyšuje na přírodní zákon a chová se při něm jako stroj. A smějeme-li se například opicím, pak jen proto, že se jedná o komično odvozené – je zde analogie s člověkem. Dokonce i směšnost klobouku spočívá v tom, že dostal svůj tvar od člověka. Dalším důležitým symptomem smíchu je podle Bergsona necitelnost. Smích je bytostně spjat s chladným lidským rozumem a jeho největším nepřítelem je cit, protože komično vyžaduje cosi jako momentální znecitlivění srdce. Jeho přirozeným prostředím je tedy lhostejnost (Bergson 2012, 25-76).

3. Seberekonstrukce mysli

Jádrem teorie, kterou bychom mohli nazvat *The Debugging Theory*, je citlivý mechanismus probíhající paralelně s lidským myšlením, jehož funkcí je takřkajíc „vychytat“ chyby, které lidské myšlení vyprodukuje. Jinak řečeno, jedná se o jakousi seberekonstrukci procesu myšlení. Tento mechanismus zbavuje mysl defektních informací, které by mohly narušit její kontinuitu. Autoři zmíněné teorie se snaží vysvětlit smích jako důležitou kognitivní funkci, sloužící především k jakési „seberekonstrukci“ samotného procesu myšlení. Humor podle nich není jen samočinnou reakcí či nepodmíněným reflexem na podněty, které bychom samy o sobě považovali legrační. Chceme-li prostřednictvím humoru vyvolat v člověku smích, pak je podle předložené teorie třeba brát v úvahu celý řetězec procesů zpracovávajících nejružnější informace. Hlavní entita, v níž tyto procesy probíhají, je tedy pochopitelně lidská mysl, tj. její schopnost produkovat myšlenky, stejně jako schopnost paměti vybavit si určité vzpomínky. Neméně důležitá je i schopnost začleňovat, sjednocovat a vyvozovat významy pojmů. Chceme-li, aby se člověk zasmál našemu vtipu, je třeba, aby posluchač na základě premis předvídal určitý závěr, který se však nakonec ukáže jako chybný. Po odhalení defektu následuje proces eliminace, při němž člověk zakouší příjemný pocit. Smích korigující chybné obsahy mysli tak

podle autorů zjevně vykazuje určitou evoluční souvislost a slouží člověku k udržení plynulého procesu myšlení (Hurley, Dennett, Adams 2011).

4. Vnímání vzorů

Vnímání vzorů je ústřední poznávací proces. Naše pochopení vtipu spočívá ve vidění vzorů. Některé vzory, které vnímáme, jsou dány naší genetickou konstitucí, jiným jsme se naučili v dětství a během vzdělávání, určitá paradigmatata nám poskytuje věda a v neposlední řadě i kultura, jež – zejména pokud jde o pochopení vtipu – představuje skutečně specifický způsob porozumění světu. Každá kultura s sebou přináší odlišný soubor vzorů a interpretací. Nezapadají-li dané vzory do vzorů naší vlastní kultury, prožíváme je často jako divné, zvláštní nebo cizí. V našem kontextu jistě není bez zajímavosti, že výrazy jako „cizí“, „zvláštní“, „divný“ či „absurdní“ vyjadřují v některých jazycích i vlastnosti jako „legrační“, „komický“ či „směšný“ – vezměme například německé „komisch“ či anglické „funny“. Ilustrativním příkladem toho, nakolik mohou kulturní vzory ovlivňovat vnímání, jsou hudební stupnice. Když posluchači ze Západu poslouchají arabskou či indickou hudbu, může jim mnoho tónů znít falešně. Vnímání vzorů je tedy ústřední poznávací proces. Jestliže spolehnutí se na vzory zlepšuje naši schopnost řešit problémy, pak platí i to, že může omezit naši schopnost přiblížit se k situacím s otevřenou myslí a vést k pochopení, či naopak k nepochopení vtipu. Vzory sice vnímáme hlavně vizuálně, ale je třeba poznamenat, že myšlenku porozumění skrze vzory lze aplikovat na všechny smyslové modality. Naše smyslové vnímání, naše dojmy považované za cosi vtiskované do našich mozků, je mýtus. Naš mozek není pasivní přijímač obrazů okolního světa, ale naopak vzory aktivně vyhledává a interpretuje, co přijímá (Gärdenfors 2015, 65-91).

A zase evoluce

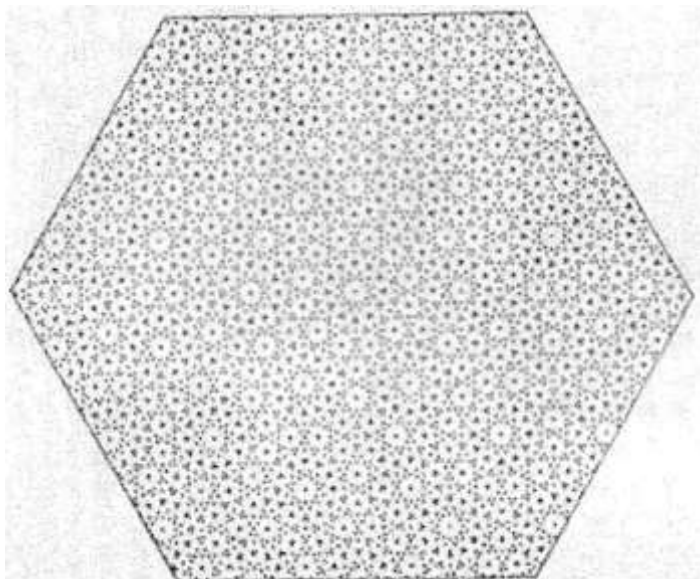
Lidská mysl je nastavena na hledání příčin a čtení v mysli druhých. Máme především nutkání hledat příčiny v událostech světa. Pro hledání příčinných souvislostí jsou dobré evoluční důvody – pomáhají chápat, jak svět „drží pohromadě“. Díky uvažování o příčinách a důsledcích se výrazně zlepšuje naše předvídaní budoucích událostí. Jedná se o jakési „vyplňovací“ mechanismy důležité zejména z evolučního hlediska, protože zvyšují naši zdatnost. Špatné světelné podmínky či překážky nám znemožňují rozpoznat nebezpečí či najít potravu. Spatří-li někdo tygří ocas, jistě usoudí, že se poblíž nachází celý tygr. Naše mozky si

vytvorili veľký repertoár vzorů. Často si je neuvědomujeme, ale můžeme je vyvolat různými triky (Gärdenfor 2015, 65-91).

Vzory a kategoriální vnímání

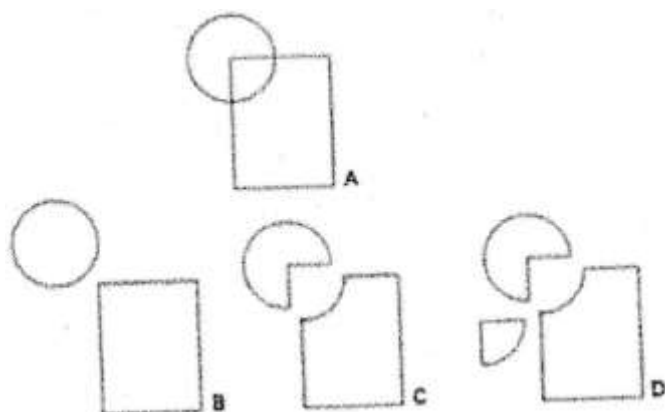
V počáteční fázi procesu se mozek snaží nalézt vzory mezi všemi body. Na obrázku I vnímáme různě velké kruhy. Je zajímavé, že jeden kruh je vzápětí nahrazen jiným, který potlačil vnímání toho předchozího. Obrázek takřikajíc „žije“, ačkoli se ani jeden bod nepohybuje. Na obrázku můžeme dokonce vidět i maltézské kříže, které však budou blokovat vnímání kruhů, a naopak. Obrázek nemá obecný význam, ale náš vizuální systém nepřetržitě hledá vzory. Neexistuje tedy jednoznačná odpověď na to, jak jedinec obrázek vnímá. O percepci „Gestaltů“ zase vypovídá obrázek II. Zaměříme-li se na bod A, zřejmě ho budeme vnímat jako kruh a obdélník, a rozložíme tedy oba tvary tak, jak je znázorněno v bodě B. Z hlediska vnímání však neexistuje žádný logický důvod, proč bychom jej nemohli rozložit způsobem demonstrovaným v částech C a D (Gärdenfors 2015, 65-91). Na obrázku III vlevo není tak těžké rozpoznat housle, ale zato u obrázku III vpravo budou někteří pozorovatelé potřebovat pomůcku, tedy nějaký charakteristický rys, který by jim umožnil dešifrovat obsah (je to slon s hlavou na levé straně). Kousky náhle zapadnou na své místo a obrázek lze snadno interpretovat. Zajímavým rysem těchto „Gestalt-zkušeností“ je, že známe-li jednou vzor, už se jej nemůžeme zbavit. Za jistý vzor můžeme považovat i kategorie, které jsou obvykle výsledkem implicitního učení a napodobování. Někdy jsou vzdálenosti mezi těmito kategoriemi vnímány jako větší, než doopravdy jsou. Skutečnosti, které nemají ostré hranice, pak naše kognitivní mechanismy obvykle roztrídí do různých přihrádek. Jasněji si to uvědomíme, budeme-li prostřední znak v horním řádku na obrázku IV identifikovat na základě kontextu jako písmeno B, ale tentýž znak v dolním řádku jako číslici 13. Překvapivý případ skrytého kategoriálního vnímání nacházíme i ve způsobu, jímž se jedna farmaceutická firma snažila prodat na novém trhu lék proti bolestem hlavy, a ve snaze globalizovat obchod zahájila reklamní kampaň v severní Africe. Velká část obyvatelstva v této oblasti je však negramotná, takže zpráva byla prezentována jako kreslený vtip. Obrázek V je názorným příkladem toho, nakolik je porozumění informacím přijímaným našimi smysly určováno kontextem. Kampaň byla propadák. Hrstka těch gramotných četla kreslený vtip arabsky, tzn. zprava doleva, a vyvodila odtud, že tato „medicína“ bolesti hlavy naopak způsobuje. A ti, kteří číst neuměli, interpretovali kresbu jako tři různé obrázky, protože neporozuměli zamýšlenému kauzálnímu propojení, na které jsou lidé v západní kultuře zvyklí. Vtip nás rozesměje, když objevíme prvotní vzor, tj. určitý prototyp (Gärdenfors 2015, 65-91).

Obrázek I



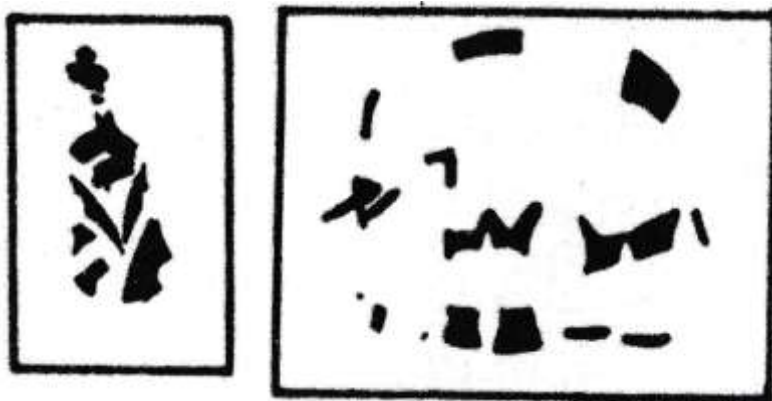
(Převzato z: Gärdenfors 2015, 68)

Obrázek II



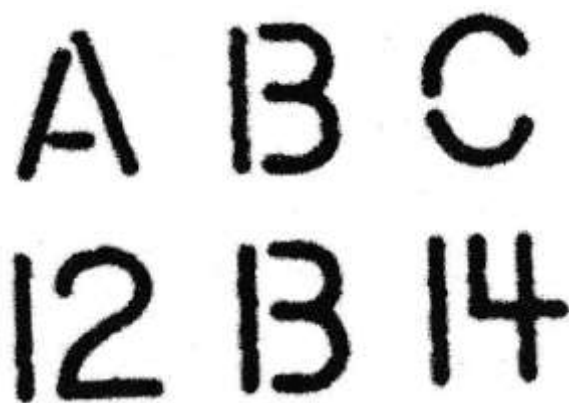
(Převzato z: Gärdenfors 2015, 69)

Obrázek III



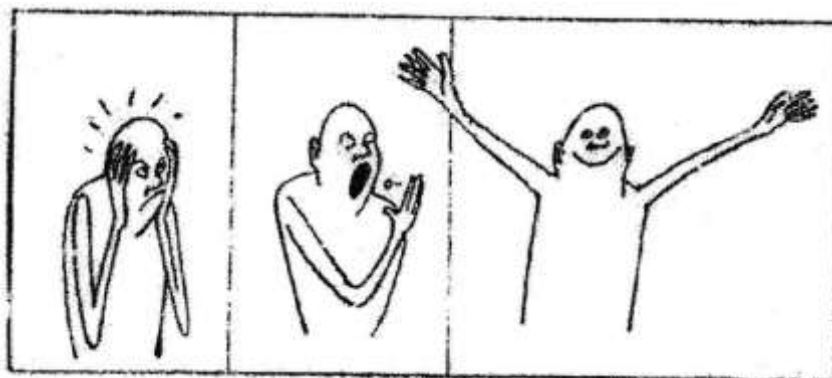
(Převzato z: Gärdenfors 2015, 70)

Obrázek IV



(Převzato z: Gärdenfors 2015, 71)

Obrázek V



(Převzato z: Gärdenfors 2015, 78)

Závěr

V příspěvku jsem se pokusil nastínit funkci lidského smíchu, jehož spouštěčem je vtip, komično a humor. Teorie, z níž vycházím, předpokládá, že funkcí smíchu vyvolaného humorem, je jakási „seberekonstrukce“ procesu myšlení. Podle autorů není humor čistě samočinnou reakcí či nepodmíněným reflexem na podněty, považované za legrační samy o sobě. Chceme-li prostřednictvím humoru vyvolat u člověka smích, je podle jimi předložené teorie třeba zohlednit celý řetězec procesů, zpracovávajících nejrůznější informace. Ústřední entitou, v níž tyto procesy probíhají, je pochopitelně samotná lidská mysl, tj. její schopnost produkovat myšlenky, stejně jako schopnost paměti vybavit si určité vzpomínky. Neméně důležitá je i schopnost začleňovat, sjednocovat a vyvozovat významy pojmů. Jedná se o citlivý mechanismus, který probíhá paralelně s procesem myšlení, a jeho úkolem je „vychytať“ případné chyby, jež lidská mysl omylem vyprodukuje (Hurley, Dennett, Adams 2011). Pochopení vtipu je subjektivně prožíváno jako „ahaaa – už to chápu, už tomu rozumím“. K emocionálnímu „aha-vhledu“ dochází, když jednotlivé části vzoru zapadnou na své místo. Náhlé pochopení tedy znamená, že rozumíme pozoruhodným rysům vzoru. Pochopíme-li vtip, cítíme uspokojení podobné například radostnému pocitu při vyřešení nějaké záhady. K pochopení dochází, když zkoumající zaplní mezeru ve strukturálním komplexu. Úžasný pocit provázející pochopení může zakoušet dítě, které si uvědomilo, že písmena v textu korespondují s různými zvuky, a rozluštit tak kód čtení (Gärdenfors 2015).

Literatura:

- BERGSON, H. (20012): *Smích*. Praha: Naše vojsko, přel. E. Majorová, L. Major.
- FREUD, S. (2005): *Vtip a jeho vztah k nevědomí*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, přel. O. Bezdíček.
- GÄRDENFORS, P. (2015): *Geometrizovanie myslenia: vybrané štúdie ku kognitívnej sémantike*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, přel. A. Démuth, J. Hladký, M. Kutáš.
- HOBBS, T. (2009): *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH, přel. K. Berka.
- HURLEY, M. M., DENNETT, D. C., ADAMS, R. B. (2011): *Inside Jokes: Using Humor to Reverse the Mind*. Cambridge, London: MIT Press.

KANT, I. (1975): *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, přel. V Špalek, W. Hansel.

KOUKOLÍK, F. (2014): *Mozek a jeho duše*. Praha: Galén.

PLATÓN (1996): *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, přel. F. Novotný.

PROVINE, R. R. (1992): Contagious laughter: laughter is a sufficient stimulus for laughs and smiles. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 30 (1), 1-4.

PROVINE, R. R. (2000): *Laughter: A Scientific Investigation*. New York: Viking.

RAMACHANDRAN, V. S. (1998): The neurology and evolution of humor, laughter, and smiling: the False alarm theory. *Medical Hypotheses*, 51 (4) 351-354.

ROMERO, E. J. – CRUTHIRDS K. W. (2006): The use of humor in the workplace. *IEEE Engineering Management Review*, 34 (3) 18.

SHAFTESBURY (2012): Stanford Encyclopedia of Philosophy. Philosophy of Humor. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/entries/humor/#RelThe>

SCHOPENHAUER A. (1998): *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov: Nová tiskárna, přel. M. Váňa.

SPENCER H. (1995): Internet Encyclopedie of Philosophy. Humor. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/humor/>

Mgr. Zdeněk Kauer

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě

Reální 5

701 03 Ostrava

Česká republika

e-mail: jerme@seznam.cz

REAKCE NA KRITIKU FILOSOFICKÉHO PORADENSTVÍ OTAKARA HORÁKA

Iveta Kaplanová

Abstract: This paper is a critical reaction on Otakar Horák's critique of philosophical counseling he presents in his dissertation thesis *Filozofické poradenstvo – kritika*. Otakar Horák argues that philosophical counseling is a needless and unsustainable practice because it is nearly undistinguishable from practice of contemporary psychotherapy. What he sees as a crucial flaw is a lack of psychological knowledge in philosophical counseling for it is not mandatory for a philosophical counselor to have any psychological training to open his own philosophical practice. This can put clients at actual risk because there is a chance a philosophical counselor could not recognize potential mental illness of his client. Therefore there is a chance he will not make a referral to a licensed mental health professional and thus can commit a malpractice. Author of this paper is seeking to show that some of Horák's statements are unnecessarily extreme and speculative and therefore should be revised.

Keywords: Philosophical Counseling – Otakar Horák's Critique – Contemporary Psychotherapy – Psychopathology – Therapeutic Aspect of Philosophy

Úvod

Filosofické poradenství¹ je novou disciplínou v oblasti pomáhajících profesí. Vznik tohoto oboru osobně chápu jako důsledek tří trendů:

1. Anti-psychiatrického hnutí, kdy dochází v psychologické oblasti celkově k odvratu od medicínského přístupu, patologizace a paternalismu, přičemž filosofické poradenství vzniká právě jako reakce na tento medicínský přístup. (Přikryl 2010)
2. Dochází k hojnému využívání filosofie v psychoterapii, kdy terapeuti vědomě vychází z filosofických myšlenek a ve své praxi využívají filosofických metod, protože se domnívají, že filosofie má značný terapeutický potenciál. (Vybíral, Roubal 2010, 322)

¹ Termíny filosofická praxe a filosofické poradenství zde užívám synonymně. V této práci také užívám namísto celého názvu filosofické poradenství pouze slovo poradenství, jež má zde stejný význam. To samé pak činím i s termínem filosofický poradce, jenž zkracuji pouze na pojmy filosof či poradce. Ženská jména zde nepřechyluji.

3. V súčasnej filozofii se neustále objavujú nové praktické obory a dochádza k interdisciplinárnym presahom – vznikajú nové filozofické disciplíny, ktoré zároveň fungujú na pomezí více oborů, jako např. aplikovaná filozofie (bioetika), filozofie medicíny, filozofie psychologie, experimentální filozofie, filozofie pro děti nebo právě filozofické poradenství.

Jelikož se však tento obor potýká mnoha nedostatky, objavujú se kritici této praxe, mezi nimiž je i doktor Otakar Horák (2014, 158), který tvrdí, že filozofické poradenství představuje *reálné riziko* pro klienta. Podle mého názoru však Horákovy argumenty nejsou dostatečně přesvědčivé.

1. Co je to filozofické poradenství?

Filozofické poradenství se od současné psychoterapie liší především v tom, že zde nefiguruje terapeut, ale vystudovaný filozof. Filozofičtí poradci o sobě tvrdí, že se ve své praxi neomezují na aplikování jednoho konkrétního filozofického systému a jedné filozofické metody, jako to dělají psychoterapeuti. (Cohen 2004, 10; Raabe 2002, 16)² Jelikož ale filozofické poradenství využívá stejných filozofických metod jako psychoterapie, tedy fenomenologii, hermeneutiku, sókratovskou metodu dialogu, a také metod jako je pojmová analýza, reflexe či biblioterapie, z tohoto důvodu se, podle mého názoru, filozofické poradenství prakticky nemůže moc lišit od psychoterapeutické praxe. (Raabe 2000, 17-22, Weiss 2015; Schuster 1999).

Filozofičtí poradci vycházejí z přesvědčení, že každý člověk má nějakou svou osobní filozofii či světonázor, podle kterého řídí svůj život, a který ovlivňuje jeho emoční prožívání a jednání. Tato filozofie či světonázor je souborem hodnot, přesvědčení, názorů, představ a myšlenek člověka. To, že máme svou osobní filozofii, si ale vůbec nemusíme uvědomovat. (Marinoff 2002, xvi) Jestliže je však tato filozofie nekoherentní, mohou z ní plynout určité konflikty a problémy pro náš život. Cílem filozofického poradenství je pomoci klientům zaprvé uvědomit si, že mají nějakou životní filozofii či světonázor, zadruhé společně kriticky tento světonázor reflektovat, tedy zjistit, jaké konflikty z něho plynou a jaké důsledky to pro klienta

² Racionálně emoční behaviorální terapie (REBT) vychází ze stoické filozofie, daseinsanalýza – filozofie Martina Heideggera, logoterapie – existenciální filozofie, terapie zaměřená na člověka – filozofie Sorena Kierkegaarda a Martina Bubera, Gestalt terapie – filozofie Martina Bubera; existenciální psychoterapie využívá filozofických metod fenomenologie a hermeneutiky; kognitivní terapie, adlerovská psychoterapie a psychodynamická psychoterapie využívají sókratovské metody ve své praxi. (Corey 2009; Vybíral, Roubal 2010; Prochaska, Norcross 1999; Overholser 1993; Freeman 2005).

může mít, a zatřetí soustavně na této filosofii pracovat. Filosofický poradce učí své klienty filosoficky myslet tak, aby byli schopni i do budoucna řešit své problémy sami. (Raabe 2000, 146-158)

Filosofické poradenství se zaměřuje především na myšlení, avšak neopomíná emoce. Vychází totiž z předpokladu, že naše přesvědčení či základní premisy našeho myšlení ovlivňují naše emoční prožívání. Stejně jako kognitivní terapie (především REBT) i filosofické poradenství předpokládá, že naše emoce nepramení z událostí samotných, ale z našich ohodnocení těchto událostí. Jak pravil již Epiktétos (1972, 29): „*Lidé nejsou zneklidňováni věcmi, nýbrž svými vlastními názory o věcech.*“ Cílem filosofického poradenství je pomoci klientovi identifikovat ta přesvědčení, která jsou problematická, a která mají zničující dopady na jeho život, pomoci mu uvědomit si, že jsou tato přesvědčení iracionální a pracovat na jejich změně.³

Poradci zpravidla nečiní žádné limity, týkající se toho, jaké lidské problémy patří do filosofické praxe a jaké již ne, ačkoli zde jsou určité hranice, které zakazují filosofovi léčit duševně nemocné jedince (NPCA, ©2014). Poradenství se nezabývá zcela jinými problémy, s nimiž klienti běžně navštěvují psychoterapii, ale v podstatě stejnými.

Filosofičtí poradci se opírají o antické chápání filosofie jako způsobu života. Filosofické poradenství jakožto pomáhající profese vznikla roku 1981, kdy si německý filosof Gerd B. Achenbach otevřel svou vlastní filosofickou praxi ve městě Bergisch Gladbach, nedaleko Kolína nad Rýnem a v roce 1982 založil první společnost pro filosofickou praxi *Gesellschaft für Philosophische Praxis*. Od té doby se tento obor rozšířil do hlavních metropolí světa. Nedávno bylo otevřeno filosofické poradenství také v Bratislavě (Čikel, ©2015) V České republice však zatím nikdo tuto službu neposkytuje.

2. Kritika filosofického poradenství Otakara Horáka a reakce na tuto kritiku

Otakar Horák ve své disertační práci s názvem *Filozofické poradenstvo – kritika* (2014)⁴, uceleně rozpracovává nedostatky filosofického poradenství. Ačkoli existují texty, které také kritizují filosofickou praxi, Horák, podle mého názoru, jako jediný ostře zavrhuje filosofické poradenství, protože podle něj představuje „*reálné riziko*“ pro klienta. (Horák 2014, 158) Poradenství se podle něj potýká s tak rozsáhlými a nezanedbatelnými problémy, že není

³ To do větší míry rozvíjí tzv. logická terapie. (Cohen 2005)

⁴ Svou disertační práci doktor Horák nedávno publikoval (Horák 2015).

vůbec možné tuto profesi vykonávat bez rizika ublížení duševnímu zdraví klienta. V této kapitole uvádím hlavní Horákovy argumenty a ty postupně podrobuji kritice.

Filosofičtí poradci tvrdí, že filosofie a filosofické metody samy o sobě mají terapeutické účinky. To ostatně můžeme vidět například u Boëthia (1995), Viktora Frankla (Frankl 2006), (Prochaska, Norcross 1999, 103) nebo Jamese Stockdalea (1995; 1996). Horák (2014, 98) však na výsledcích současného výzkumu ukazuje, že filosofičtí poradci klamně prosazují terapeutické účinky filosofie a tvrdí, že zaměňují tento terapeutický potenciál filosofie zaprvé za tzv. „společné faktory“, „*které jsou společné všem terapiím a které se na terapeutickém efektu podílejí více než faktory, které jsou pro dané terapeutické systémy specifické.*“ (Horák 2014, 98) Těmito společnými faktory jsou např.: osobnost terapeuta, vztah mezi terapeutem a klientem anebo přitažlivost terapie, která klienta osloví natolik, že v něm vyvolá žádoucí změny k lepšímu. (Rosenzweig 1936; Prochaska, Norcross 1999, 18-21) Zadruhé filosofičtí poradci mohou mylně zaměňovat terapeutickou účinnost filosofie za automatické duševní procesy, jako jsou např. psychologický imunitní systém či hédonická adaptace.⁵ (Horák 2014, 82-97). Zatřetí Horák tvrdí, že to, co je ve filosofickém poradenství opravdu terapeutické je „tvorba příběhu“, která uděluje původně chaotickým či negativním zážitkům, které jsou zdrojem utrpení, novou strukturu a smysl a dochází k vytvoření nového životního příběhu. (Horák 2014, 2 a 98-114)

Filosofické metody, jako jsou např. fenomenologie, hermeneutika anebo sókratovská metoda dialogu, tedy ve skutečnosti nejsou tím faktorem, který by přinášel terapeutickou změnu. Co to však znamená pro psychoterapii, která těchto metod také využívá? Znamená to potom, že psychoterapeuti si také chybně myslí, že tyto metody jsou v terapii účinné? Na to Horák odpovídá následující: psychoterapeuti užívají ve své praxi mnoho jiných terapeutických metod a neomezují se pouze na ty filosofické. Potom to, že tyto filosofické metody nemusí být vůbec účinné, není vůbec zásadní chybou, protože v psychoterapii existují vědecky ověřené postupy, které jednoduše fungují. Filosofičtí poradci však využívají pouze oněch filosofických metod (a pár psychoterapeutických technik), jejichž účinnost zatím není vůbec prokázána. (Tamtéž, 41)

Jak ale můžeme vidět, nových, prakticky zaměřených, oborů filosofie přibývá. Když se podíváme např. na tzv. „filosofii pro děti“ (Goucha 2007) jde o disciplínu, „*která se zaměřuje na rozvinutí schopností kritického, kreativního a angažovaného myšlení*“ (Aslanimehr 2015,

⁵ Hedonická adaptace (hedonic treadmill) je schopnost člověka „*adaptovat se na pozitivní a negativní zážitky*“, psychologický imunitní systém je „*souborem různých kognitivních strategií, které chrání naši mysl před nadměrnou dávkou zármutku, úzkosti, deprese či pochmurné nálady a pomáhají nám vyrovnat se s jevy, které pociťujeme jako negativní nebo destruktivní.*“ (Horák 2014, 82 a 84-85)

329) u žáků základních či středních škol skrze filosofický dialog. Můžeme vidět, že výzkumy z tohoto odvětví dokládají, že praktikování filosofického zkoumání zvyšuje kognitivní schopnosti dětí, jejich logické uvažování, kreativní myšlení, vyjadřovací schopnosti, schopnosti spojit myšlenky se svými pocity, a také jejich sebevědomí, empatii, sociální citění a otevřenost vůči názorům druhých, sebereflexi a dokonce u nich došlo ke zmírnění pocitů úzkosti. (Tamtéž 337-339) Můžeme poté říci, že nabyté filosofické schopnosti mohou být pro člověka přínosem, dokonce je možné, že samy o sobě jsou terapeutické. Někdo by ale mohl namítnout, že přeci jenom jde opět o jakýsi typ narativity, skrze který děti dokážou lépe chápat a dávat si do souvislostí (vytvářet příběhy) své zážitky, emoce a myšlenky. Na tomto, ani na výuce kritického myšlení skrze dialog, jež filosofie pro děti poskytuje, nemusí být však vůbec nic filosofického.

Horák dále kritizuje předpoklad, že filosofické zručnosti, které poradce předává klientovi (tedy snaha z něj udělat filosofa), aby byl schopen do budoucna řešit své problémy sám, nemusí být vůbec platný. Představa, že filosofie z klientů činí lepší či šťastnější lidi, pomáhá jim řešit různé problémy a lépe se rozhodovat, je podle Horáka (2014, 132-156) naprosto pochybná. Horák toto tvrzení podpírá texty Erica Schwitzgebela (2009), který na svých výzkumech ukazuje, že filosofové a etici nejednají o nic více morálně než ostatní lidé, nečiní lepší rozhodnutí, ani, jak sám Horák (2014, 134) poukazuje, nemusí mít vůbec rozvinuté sociální citění či empatii. Horákův argument ale není platný, protože ignoruje rozdíl mezi vyučováním filosofie, tedy profesním zabýváním se filosofií či etikou, a „děláním“ filosofie (Kienstra, Karskens, Imants, Heijden 2014, Hadot 1995) či jednáním eticky.

Velmi závažný nedostatek ale Horák vidí ve faktu, že pro filosofické poradce není potřeba mít vzdělání v psychoterapii či psychologii. Aby mohli provozovat filosofické poradenství, je pro ně nutné získat minimálně magisterský titul z filosofie a následně absolvovat výcvik filosofického poradenství, který je svou povahou podle Horáka ale úplně nedostatečný k provozování seriózní poradenské praxe. (Horák 2014, 41) Podle něj zde existuje velké riziko v tom, že filosofický poradce, jelikož nemusí disponovat žádným vzděláním z psychopatologie, nebude schopen rozpoznat potenciální duševní poruchu svého klienta. Horák na hypotetickém příkladu ukazuje, že filosof může některou z afektivních poruch (poruchy nálady) anebo úzkostných poruch zaměnit za „existenciální splín“. Filosofické poradenství tak může být podle Horáka pro klienta *reálně* nebezpečné.

Na to bych však odpověděla následovně: Horák ve své disertační práci bere v potaz certifikační program *American Philosophical Practitioners Association* (APPA, ©1999-2016) a pouze na něm staví svou kritiku. Avšak na celém světě existuje mnoho výcvikových kurzů

filosofické praxe. Jen v Evropě můžeme jmenovat např. postgraduální vzdělávací kurz Vídeňské univerzity (Universität Wien, ©2016), kurz filosofické praxe Gerda Achenbacha v Německu (Achenbach, ©2016), kurz Kritické akademie vedený Piou Houni ve Finsku (Kriittinen korkeakoulu, ©2016) či kurz vedený Joepem de Jongem a Willem Heutzem v Nizozemí, (wijsheidsscholing, ©2013-2016) atd.⁶ Tyto kurzy jsou dvouleté až tříleté a zpravidla zahrnují jak výuku psychologie a psychopatologie, tak supervizi. Jedinou výjimku tvořil kurz vedený Piou Houni, ve kterém prozatím není zahrnuta výuka psychopatologie.⁷

Co se týče kurzu APPA, workshop, který tato asociace nabízí, trvá tři dny, ale absolvováním tohoto tří denního workshopu absolvuje účastník pouze základní úroveň (tedy nezískává ještě plnou certifikaci filosofického poradce), přičemž zde musí prokázat, mimo jiné, „*znalosti principů interpersonální psychologie, psychopatologie, zkušenosti a/či výcvik v individuálním poradenství*“ (APPA, ©1999-2015), atd. Poté participující nabízí filosofické poradenství, ale pouze pod supervizí. Aby získal plnou certifikaci, musí minimálně v průběhu jednoho roku získat během své praxe minimálně 10 případových studií, které budou posouzeny supervizorem. Až poté může získat plnou certifikaci filosofického poradce, díky které může poskytovat poradenství i bez supervize. Z toho důvodu si myslím, že Horákova kritika není platná.

Závěr

Titul filosofický poradce ještě není veřejně uznán a tak není ani legálně kontrolován. To znamená, že pro tuto profesi není ustanovena jednoznačná definice, nutné vzdělání a konkrétní náplň činnosti. To, zdali poradce tuto profesi vykonává legálně, je dáno státem, ve kterém provozuje svou praxi. To je nejspíše to, co chtěl Horák napadat. Jednotlivé výcviky v sobě zahrnují výuku psychologie i psychopatologie a budoucí filosofičtí praktici jsou pod supervizí. Podle mého názoru jsou tedy současné výcvikové kurzy filosofického poradenství dostatečnou kvalifikací pro výkon zodpovědné filosofické praxe, a proto si nemyslím, že by filosofické poradenství bylo reálně nebezpečnou praxí, jak to Horák tvrdí.

⁶ Viz příloha.

⁷ Interview s filosofickými praktiky: Pia HOUNI, Jérôme LECOQ, Miriam Van REIJEN, Giancarlo MARINELLI, Manfred RÜHL, Alfred HOFFMANN, Oscar BRENIFIER, Detlef STAUDE, Cornelia BRUELL, Riella MORHAYIM . Bern, Švýcarsko 5.-8.8.2016.

Literatura:

- ASLANIMEHR, P. (2015): Uncovering the Efficacy of Philosophical Inquiry with Children. *Childhood & philosophy*, 11 (22), 329-348. Dostupné na: <http://www.periodicos.proped.pro.br/index.php/childhood/article/view/1960/1425>
- BOËTHIUS (1995): *Filosofie utēšitelka*. Olomouc: Votobia.
- COHEN, E. D. (2004): Philosophy with Teeth: The Be Wedding of Philosophical and Psychological Practices. *International Journal of Philosophical Practice*, 2 (2), 1-12. Dostupné na: <http://npcassoc.org/docs/ijpp/CohenTeeth.pdf>
- COHEN, E. D. (2005): The Metaphysics of Logic-Based Therapy. *International Journal of Philosophical Practice*, 3 (1), 1-19. Dostupné na: http://npcassoc.org/docs/ijpp/metaphysics_of_LBT10V3N1.pdf
- COREY, G. (2009): *Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy*. New York: Brooks/Cole.
- EPIKTÉTOS (1972): *Rukojeť / Rozpravy*. Překlad Rudolf Kuthan. Praha: Svoboda.
- FRANKL, V. E. (2006): *A přesto říci životu ano*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- FREEMAN, A. (2005): Socratic dialogue. In: Freeman A. (ed.) *Encyclopedia of Cognitive Behavior Therapy*. 380-384. New York: Springer.
- GOUCHA, M. (2007): *Philosophy a School of Freedom. Teaching philosophy and learning to philosophize*. Paris: UNESCO.
- HADOT, P. (1995): *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- HORÁK, O. (2014): Filozofické poradenstvo - kritika. Olomouc, disertační práce (Ph.D.). UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI. Filozofická fakulta. Dostupné na: http://theses.cz/id/etz48w/Hork_Filozofick_poradenstvo_kritika_Dizertan_prca.pdf
- HORÁK, O. (2015): *Filozofické poradenstvo – kritika*. Olomouc: Univerzita Palackého, Filozofická fakulta.
- KIENSTRA, N., KARSKENS, M., IMANTS, J., Van der HEIJDEN, P. G. M. (2014): Three Approaches to Doing Philosophy: A Proposal for Grouping Philosophical Exercises in Classroom Teaching. *Metaphilosophy*. 45 (2), 288-318.
- MARINOFF, L. (2002): *Philosophical Practice*. New York: Academic Press.
- OVERHOLSER, J. C. (1993): Elements of the Socratic Method: II. Inductive Reasoning. *Psychotherapy*. 30 (1), 75-85.

PROCHASKA, J. O., NORCROSS, J. C. (1999): *Psychoterapeutické systémy*. Praha: Grada Publishing.

PŘÍKRYL, R. (2010): Antipsychiatrické hnutí. *Psychiatrie pro Praxi*, 11 (1), 40-41.
Dostupné na: <http://www.psychiatriepropraxi.cz/pdfs/psy/2010/01/10.pdf>

RAABE, P. B. (2000): *Philosophical Counseling: Theory and Practice*. Westport: Praeger Publishers.

RAABE, P. B. (2002): *Issues in Philosophical Counseling*. Westport: Praeger Publishers.

ROSENZWEIG, S. (1936): Some Implicit Common Factors in Diverse Methods of Psychotherapy. *American Journal of Orthopsychiatry*. 6 (3), 412 - 415.

SCHUSTER, S. C. (1999): *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. London: Praeger.

SCHWITZGEBEL, E. (2009): Do ethicists steal more books? *Philosophical Psychology*, 22 (6), 711 - 725. Dostupné na: <http://www.faculty.ucr.edu/~eschwitz/SchwitzPapers/EthicsBooks.pdf>.

STOCKDALE, J. B. (1995): Stoic warrior's triad: tranquility, fearlessness and freedom. Dostupné na: http://www.usna.edu/Ethics/_files/documents/stoicism1.pdf

STOCKDALE, J. B. (1996) Master of My Fate: A Stoic Philosopher in a Hanoi Prison. Dostupné na: http://www.usna.edu/Ethics/_files/documents/Stoicism2.pdf

VYBÍRAL, Z. – ROUBAL, J (eds.) (2010): *Současná psychoterapie*. Praha: Portál.

WEISS, M. N. (ed.) (2015): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*. United States: Lit Verlag.

Webové stránky:

Philosophical Practice. NPCA. [online]. ©30.4.2016 [cit. 2016-04-29]. Dostupné na: <http://npcassoc.org/philosophical-practice/>.

Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis. [online]. ©30.8.2016 [cit. 2016-03-09]. Dostupné na: <http://igpp.org/>.

Nič nemožno dobyť, ale premôcť pochopením. *Filozofické poradenstvo*. [online]. ©9.8.2016 [cit. 2016-04-14]. Dostupné na: <http://www.filozofickeporadenstvo.sk/>.

Philosophical Practice "Home. *Postgraduate center: universität wien*. [online]. ©17.1.2016 [cit. 2016-09-29]. Dostupné z: <http://www.postgraduatecenter.at/philopraxis/home/>.

Philosophical Practice Gerd B. Achenbach. *Study Course Philosophical Practice*. [online]. ©23.3.2016 [cit. 2016-09-29]. Dostupné z: <http://www.achenbach-pp.de/de/studienkurspp.asp>.

Critical Academy. *Upcoming courses and events*. [online]. ©5.4.2016 [cit. 2016-09-29]. Dostupné z: <http://kriittinenkorkeakoulu.fi/kriittinen/tulevia-kursseja-ja-tapahtumia/>.

Academia sophocratia. *Folder opleiding filo-praxis*. [online]. ©8.4.2016 [cit. 2016-09-29]. Dostupné z: http://www.wijsheidsscholing.nl/uploads/1/8/9/9/18993491/folder_opleiding_filo-praxis.pdf.

Viz Certification Standards. *American Philosophical Practitioners Association*. [online]. ©13.4.2016 [cit. 2016-09-29]. Dostupné z: <http://appa.edu/standards.htm>.

Přílohy:

LIST OF UNIVERSITIES WITH A RELATION WITH PHILOSOPHICAL PRACTICES			
	UNIVERSITY	COUNTRY	KIND OF RELATION WITH THE PHILOSOPHICAL PRACTICE
1	The University of Tokyo	Japan	UTCP (The University of Tokyo Center for Philosophy)
2	Kyungpook National University	South Korea	
3	Catholic University of Portugal	Portugal	Research line in Applied Philosophy: project, lectures, courses
4	Ca' Foscari University of Venice	Italy	MA. in Philosophical Counseling
5	Roma 3	Italy	
6	Torno University	Italy	Master
7	Third University of Rome	Italy	Master (3 years) in "philosophical counseling and pp" / department of philosophy with umbrian school of PP SUCF
8	Université de Liège + Philocité	Belgium	Certificate in Philosophical Practice
9	Unviersity of Leuveu (Kulemen)	Belgium	One optional course in every Master: philosophizing with children and adolescent
10	Liberal Adult Education Organization Critical Academy (not Univ.)	Finland	2-year education program
11	University of Viena	Austria	Postgraduate Programme for Philosophical Practice
12	Martin Buber University	Belgium/Holland/Germany	Two year training program in PP
13	Timisoara University	Romania	Master on Philosophical Practice
14	Institute of Phycoanalysis	Russia	two-year program on philosophical practice

15	Milkwaukee School of Engineering	USA	Forthcoming Center for Research and Especially Practice Combining PP and Professional Ethos
16	Unviersidad Vasco de Quiroga	Mexico	2-year on-line Master program
17	Salesian Institute of Superior Studies	Mexico	PP as an axis in the Degree of philosophy / Diploma Course of philosophy for children (150hs)
18	University of Chiapas	Mexico	PP as one year termination in the Degree of philosophy
19	National University of Buenos Aires	Argentina	Research group in philosophy with children
20	University of Cuyo (Mendoza)	Argentina	Postgraduate Programme in philosophy with children and youth
21	Universidad de Chile	Chile	Research group in childhood and philosophy
22	UNIMINUTO	Colombia	Research group and extension program in philosophy for children
23	University of the State of Rio de Janeiro	Brazil	Extension university program to community throug philosophy with children

Mgr. Iveta Kaplanová

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě

Reální 5

701 03 Moravská Ostrava

Česká republika

e-mail: a14606@student.osu.cz

SPOR O NARATIVITU V DISKUZI O OSOBNÍ IDENTITĚ JAKO SPOR MEZI LEVOU A PRAVOU MOZKOVOU HEMISFÉROU

Daniel Krchňák

Abstract: The aim of this paper is to show a new perspective, how the debate between proponents of narrative theory of personal identity and its opponents could be seen. I will sketch this debate and try to identify the main point, where the dissent may lay. Afterwards I will show, how this conflict could be seen from the perspective of the brain hemisphere asymmetry. From this position I will argue mainly against the claim of narrative theory, that more explicit parts of personal narrative belong more to the owner than the implicit parts.

Keywords: Narrative Theory – Personal Identity – Brain Assymetry – Human Essence – Practical Concerns

Úvod

Narativní teorie osobní identity zaujímá důležité místo v současné diskuzi o osobní identitě. Tato pozice vzniká z potřeby vyrovnat se s problémy, kterým čelí dvě hlavní teorie osobní identity – teorie psychologické kontinuity a teorie animalistická. Obě tyto teorie mají totiž velké problémy vysvětlit vztah mezi osobní identitou a praktickými zájmy, které s osobní identitou intuitivně spojujeme. Eric Olson, hlavní představitel animalistické teorie, se sice snaží problém řešit tím, že navrhuje oddělovat metafyzické a praktické otázky osobní identity, tento závěr však není pro všechny uspokojivý. Jako nadějná alternativa se zde jeví právě narativní teorie, která slibuje podat takovou koncepci osobní identity, která zachycuje fungování našich praktických zájmů. Naráží zde však především na odpor z jiné strany. Kritici narativní teorie v čele s Galenem Strawsonem silně protestují proti tomu, že by náš život musel/měl mít narativní formu. Reakci těchto kritiků lze rozumět jako neochotě přistoupit na to, že lidskou podstatu lze najít na rovině sociálního formování, kam vytváření příběhu zřejmě patří.

Ve svém příspěvku nejprve načrtnu obrysy tohoto sporu, a poté se pokusím formulovat v termínech teorie pocházející z oblasti neurovědy. Přestože se teorii mozkové asymetrie Iaina McGilchrista nedostalo příliš pozornosti ve filozofických kruzích, pokusím se ukázat, že právě rozdíl ve způsobu zpracování informace jednotlivými hemisférami by mohl ukázat tuto debatu v neuropsychologických termínech.

1. Naratívni teorie osobní identity

V teorii osobní identity je v posledních desetiletích velmi čilá debata o vztahu mezi osobní identitou, definovanou v metafyzických termínech, a praktickými zájmy, které typicky spojujeme s touto relací – například vlastní zájem, přežití či osobní zodpovědnost. Moderní teorii osobní identity zakládá John Locke svým pojetím psychologické kontinuity. Lockova teorie byla vystavena kritice, na kterou reagovali současní zastánci teorie psychologické kontinuity. To však vedlo k velmi překvapivému obratu, ke kterému dochází Derek Parfit v díle *Reasons and Persons* (1984). Podle upravené koncepce, která pro zachování identity požaduje nerozvětvenou psychologickou kontinuitu, nám totiž nezáleží na zachování naší identity. Jako přežití hodnotíme zachování psychologické kontinuity, nikoliv zachování numerické identity. K podobnému závěru dochází také Eric Olson (1997), zástupce animalistické teorie, když tvrdí, že jsme jako lidé esenciálně biologické organismy, nikoliv osoby. Animalistické teorie, které tvrdí, že jsme esenciálně biologickým organismem, sice nedokážou vysvětlit, proč bychom přesun vědomí hodnotili jako přežití, zatímco permanentní vegetativní stav jako stav podobný smrti, to však odmítají jako problematické. Metafyzické a praktické otázky identity osoby jsou podle nich dvě odlišné otázky.

Teorii, která se primárně snaží vysvětlit praktické zájmy spojované s osobní identitou, představuje naratívni teorie osobní identity. Její čelní představitelka Marya Schechtmanová si dává za cíl představit teorii, která vysvětlí základní čtyři takovéto zájmy – přežití, morální zodpovědnost, kompenzaci a egoistický zájem (Schechtman, 1996, 93).

Životní příběh

Kritérium, které podle Schechtmanové dokáže vysvětlit tyto zájmy, je osobní narativ (Ibid.) Míra, do jaké nám záleží na určité události naší minulosti nebo budoucnosti, odpovídá tomu, jakou roli tato událost hraje v našem životním příběhu. Také míra zodpovědnosti, kterou jsem ochotný přijmout za své jednání, odpovídá tomu, jaké místo v mém narativu daná událost hraje. Obdobně si můžeme představit i praxi kompenzace. Životní události bychom tedy podle Schechtmanové neměli nahlížet jako atomistické jednotky nesouvisející s prožitky předcházejícími a následujícími, ale vždy v kontextu našeho životního příběhu – takto provázaný celek pak konstituuje naši identitu (Ibid., 97).

Kritéria životního příběhu

Výše představená základní intuice je však v takovéto formě velmi vágní. Schechtmanová proto narativ blíže definuje a určuje základní podmínky, které musí osobní narativ splňovat, abychom ho mohli považovat za konstituující identitu. Tyto podmínky hrají důležitou roli pro pochopení sporu mezi obhájci a oponenty narativní teorie identity, proto je ve stručnosti představím.

Při definování osobního narativu Schechtmanová stanovuje jako základní charakteristiku koherenci životního příběhu (Ibid., 98). Abychom vůbec mohli mluvit o příběhu, musí být jednotlivé epizody příběhu srozumitelně provázané do jednolitého děje. Schechtmanová si je však vědoma toho, že běžně naše životní příběhy obsahují určité nesrovnalosti, které protirečí požadavku úplné koherence, proto svoje kritérium oslabuje. Odmítá určit přesnou míru koherence nutnou pro splnění podmínky konstitutivnosti narativu. Píše pouze, že je nutné, aby byl člověk ochotný uzнат požadavek koherence narativu, udržet vysokou míru koherence narativu a absolutní koherenci předkládá jako nedostizný ideál (Ibid.)

Identitu konstituující narativ však musí podle Schechtmanové splňovat i další podmínky. První z nich je podmínka artikulovatelnosti (Ibid., 114). Zde autorka analyzuje způsob, jakým typicky lidé konstruují svůj životní příběh. Schechtmanová uznává, že typicky člověk není schopen celý svůj životní příběh vypovědět, přesto však odmítá, že by mohl být zcela implicitní. Proto postuluje jako kritérium narativu tzv. lokální artikulaci, která požaduje, aby byl člověk schopný určitý konkrétní čin obhájit (nebo alespoň uzнат na to nárok) na základě svého životního příběhu, aby byl ochotný ukázat, jak zapadá čin do kontextu jeho minulého a anticipovaného chování. Schechtmanová však zároveň odlišuje explicitní a implicitní narativ a přiznává, že se mohou lišit. Je možné, že když se za své skryté pohnutky stydím (např. kdybych se styděl za to, že nenávidím svého bratra), vysvětloval bych svoje hostilní chování vůči němu jinak než svou nenávistí. Schechtmanová říká, že tato nenávist, i když je nepřiznaná, je součástí mého narativu. Na druhou stranu však říká, že hraje menší roli v méj identitě než explicitní části mého narativu (Ibid., 118).

Druhou podmínkou identitu-konstituujícího narativu je podmínka realističnosti (Ibid., 119). Důležité je zde poukázat na motivaci, kterou Schechtmanová pro zavedení kritéria uvádí. Autorka to nevidí jako ontologický, ale jako sociální problém. V okamžiku, kdy náš příběh hrubě nesouhlasí s přesvědčeními, které mají lidé v našem okolí, je to velkým problémem pro sociální kooperaci. V souladu s touto motivací je formováno i přesné vymezení podmínky. Faktické chyby jsou pro narativ destruktivní: 1. pokud jsme ochotni tvářit v tvář evidenci

přiznat, že tomu bylo jinak a nečiní nám to žádné problémy; 2. pokud je chyba opravena, neznamená to žádnou velkou změnu. Chybně zapamatovaný scénář se mohl odehrát. Schechtmanová nakonec ještě rozlišuje mezi chybou vnímání faktů (popř. falešných vzpomínek) a chybou interpretace událostí. Zde si Schechtmanová uvědomuje, že není zcela zřejmá linie mezi způsobem interpretace, který je identitu destruuující – např. u paranoidního schizofrenika na jedné straně a způsobem interpretace, který je identitu konstruuující – osobitý způsob interpretace dění u člověka veselého a mrzutého (Ibid., 127).

2. Kritika narativní teorie

Narativní teorii osobní identity lze kritizovat z více možných pozic. Je kritizována její metafyzická neadekvátnost (Beck, 2008; Bělohrad, 2015), ale také je jí vyčítáno, že nezachycuje dobře všechny praktické zájmy vážící se k osobní identitě (Bělohrad, 2015). Nejvíce je však rozvinuta kritika, která oponuje nejen narativní teorii osobní identity, ale také s ní příbuznou narativní teorii jáství (*self*), nebo obecně narativní teorii prožívání.

Za hlavního představitele tohoto kritického hlasu můžeme považovat Galena Strawsona, který této kritice věnuje řadu článků, a na jehož kritiku také následně sama Schechtmanová pozitivně reagovala ve svém pozdějším článku.¹ Základní námitkou Strawsona je tvrzení, že on a další lidé, které označuje jako *epizodiky*, žádný osobní narativ nevlastní (Strawson, 2004, 430). *Epizodik* je člověk, který vnímá sebe sama jako mentální entitu (*self*) jako pouze bodový objekt. Vnímá minulá a budoucí *self* v mém těle jako odlišná od přítomného *self*. To však takovému člověku nebrání běžně fungovat v sociální praxi – přijímat zodpovědnost za činy učiněné minulými *self* atd. (Ibid., 431). Jde zde pouze o fenomenální rozdíl, který je do určité míry každému z nás známý. Pravděpodobně každý z nás někdy zažil při ohlédnutí se zpět určitý pocit odcizení od svého minulého člověka, např. když člověk vidí záznam z koncertu kapely svého mládí, čte sbírku svých pubertálních básní apod.

Kromě deskriptivního tvrzení, že někteří lidé nejsou narativní v tom smyslu, že by měli tendenci vytvářet jednotný příběh svého života, tvrdí Strawson, že takovýto způsob života není ani nutně lepší. Narativní přístup se mu zdá, jako „ideál kontroly a sebeuvědomění v lidském životě, který je chybný a potenciálně zhoubný [...] Můj odhad je, že [aspirace na explicitní

¹ Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View (Schechtman, 2007)

sebeartikulaci] přináší téměř vždy více škody než užitku – že narativní tendence hledat narativní koherenci ve vlastním životě je obecně velkou překážkou sebeporozumění“.²

Ostatní kritikové z tohoto tábora sice nejdou tak daleko, jako jde Strawsonův koncept epizodičnosti, přesto však s ním souhlasí v tom, že narativ jako určitá literární forma neodpovídá prožitku zkušenosti a jáství. Shodují se na tom, že snaha o to, „napasovat“ lidskou osobu do takovéto formy, je nepřiměřenou redukcí. Viceová například poukazuje na to, že pokud budeme sami sebe vnímat jako postavy svého životního příběhu, zbytečně se touto rolí omezujeme a rezignujeme na to, že lidé jsou často nepředvídatelní, nezapadají do předem vymezených vzorců. Naopak vnímání sebe sama jako postav v příběhu je potenciálně dehumanizující a falšující (Vice, 2003). Také Lamarque se domnívá, že narativy samy o sobě nehrají v našem životě tak důležitou roli, jakou jim narativní teoretikové připisují. Podle něj není zdaleka jasné, že by narativ vytvářel životní jednotu a identitu, ale spíše ji předpokládá (Lamarque, 2004). Nakonec Battersby jasně deklaruje, že „lidský život, jako realita, svět, život obecně, »ono venku« atd., nemá žádné sémantické preference a určitě žádné narativní sklony. (Do života se neustále vkrádají nepodstatné věci a nekonzistentnosti, které znovu a znovu narušují jednotu děje; střed zde nevydrží a příběh zde není možné zachovat.)“³

Hlavní výtku této kritiky lze tedy shrnout tak, že podle těchto autorů existuje určité povědomí o tom, že život a osoba je něco, co přesahuje náš příběh a je tedy chybné naši osobní identitu definovat v intencích životního příběhu.⁴

3. Teorie hemisférické asymetrie

Spor o narativitu naší identity, jehož obrysy jsem výše načrtl, bych nyní rád zarámoval do teorie asymetrie mozkových hemisfér, kterou představil Iain McGilchrist ve své knize *Master and his Emissary* (2012). Na první pohled se může zdát, že tato teorie nemá mnoho společného s osobní identitou, já však věřím, že zde leží potenciál k neuropsychologickému vysvětlení výše představené diskuze. Přestože McGilchristova teorie není přijímána

² „ideal of control and self-awareness in human life that is mistaken and potentially pernicious [...] My guess is that it almost always does more harm than good -that the Narrative tendency to look for story or narrative coherence in one's life is, in general, a gross hinderance to self-understanding“ (Strawson, 2004, 447)

³ „Human life, like reality, the world in general, the „out there“, and so on, has no semantic preferences and certainly no narrative propensities. (In life, irrelevancies and inconsistencies keep breaking in, and the plot is interrupted again and again; the center will not hold+ the formal integrity of the story cannot be maintained.)“ (Battersby, 2006, 34).

⁴ Jeden z novějších článků Galena Strawsona je přímo nazván „We live beyond any tale we happen to enact“ (Strawson, 2012).

nekontroverzně, nebudu na tomto místě obhajovať její platnost, ale pouze představím základní rozdíl, který autor mezi hemisférami identifikuje.

Tento rozdíl nespočívá v tom, že by byli jednotlivé hemisféry sídlem různých kognitivních funkcí např. jazyka či vizuální představivosti, což byla dřívější domněnka odvozená z experimentů se *split-brain* pacienty, která se však ukázala neplatná. Rozdíl podle McGilchrista spočívá spíše v tom, jakým způsobem konkrétní kognitivní funkce v obou hemisférách operují. Například pozornost je sice funkcí přítomnou v obou hemisférách, ale jak se ukazuje již na subhumánní úrovni, existují zde mezi hemisférami významné rozdíly. Zatímco levá hemisféra využívá zaměřenost pozornosti (ptáci se typicky zaměřují na zrnko, které chtějí sezobnout pravým okem ovládaným levou hemisférou), pravá hemisféra se specializuje na intenzitu a šíři pozornosti (Ibid., 25).

Obecně pak můžeme podle McGilchrista tvrdit, že pravá a levá hemisféra jsou v různém poměru k vnějšímu světu. Zatímco pravá hemisféra přijímá podněty relativně bezprostředně a je tedy světem naší zkušenosti, levá hemisféra pracuje mnohem spíše s omezenou reprezentací vnějšího světa. To způsobuje to, že pravá hemisféra (čti jako „jedinec spoléhající na pravohemisférický způsob kognitivního zpracování“) vnímá svět jako „živoucí, komplexní, vtělený, svět individuálních, vždy jedinečných bytostí, který je stále v pohybu; propojenou síť, formujících a reformujících se celků; svět, se kterým jsme hluboce spojeni.“⁵ Naopak levohemisférický svět pak představuje svět entit, které jsou „statické, oddělitelné, spojené, ale v zásadě fragmentované, seskupené do tříd, na jejichž základě mohou být vytvořeny predikce“⁶. Tento pohled na svět „izoluje, vymezuje a činí věci explicitními tím, že je staví do centra pozornosti. Tím věci znehybňuje a činí je mechanickými, bez života.“⁷

McGilchrist však nezůstává u deskriptivní teorie, ale rozšiřuje ji také o normativní aspekt. Hemisféry podle něj nemají stejný status. McGilchristova argumentace tvrdí ve zkratce to, že pravá hemisféra má širší pohled na svět a nemá tak silnou tendenci vnímaný svět zjednodušovat a falšovat (což je doménou levé hemisféry), a proto by měla být hemisférou vůdčí. Má určitou metafyzickou prioritu před levou hemisférou, která vytváří pouze přehlednou (ale příliš chudou) reprezentaci vnějšího světa (Eg. Ibid., 176).

⁵ „the live, complex, embodied, world of individual, always unique beings, forever in flux, a net of interdependencies, forming and reforming wholes, a world with which we are deeply connected“ (Ibid., 31)

⁶ „static, separable, bounded, but essentially fragmented entities, grouped into classes, on which predictions can be based“ (Ibid.)

⁷ „isolates, fixes and makes each thing explicit by bringing it under the spotlight of attention. In doing so it renders things inert, mechanical, lifeless“ (Ibid.)

Hemisférická asymetria a narativita

Z výše uvedeného popisu je zcela patrné, ktorá hemisféra bude predstavovať ktorý hlas ve výše zmínenej diskuzii. Môžeme sa podržať výraznej dichotómie implicitného vs. explicitného obsahu, ktorá vykazuje robustný rozdiel medzi hemisférami a ktorá zároveň dobre vystihuje podstatu sporu o narativitu. Schechtmanová tematizuje otázku explicitnosti narativu v podmienke artikulovateľnosti. Autorka si je vedomá toho, že ľudia neexplikujú celý svoj životný príbeh a často toho nie sú ani schopní, pretože však nemôžu pripustiť, aby bol celý naratív pouze implicitnou organizačnou štruktúrou našej psychiky, pretože takéto kritérium by sa stále neinformatívne. Schechtmanová teda hovorí, že pretože naše nevedomé motivácie hrajú určitú úlohu v našom narative, ich explikovanie sa stávajú dôležitejšou časťou narativu, a teda sú viac „naše“ (ve smyslu nám viac pripísateľné)⁸. Toto tvrdenie Schechtmanová zdôvodňuje tým, že nevedomé složky narativu pôsobia rigidne a automaticky. Odvoláva sa na Freuda, ktorý vliv nevedomí pripodobňuje chování člověka na základě posthypnotické sugesce (Ibid.) Tato analogie se však zdá z pohledu hemisférické asymetrie zcela chybná. Kromě toho, že více nevedomá pravá hemisféra se zdá být flexibilnější, protože netrvá na předem definovaných kategoriích, existuje přímá evidence ukazující, že v hypnotickém stavu převažuje aktivita explicitní levé hemisféry⁹. Zde si lze všimnout podobnosti tohoto tvrzení s úvahou kritiků narativity.

Intuitivní nepřiměřenost redukce života na produkt literární formy je zde podepřena neuropsychologickou evidencí, která ukazuje, že explicitní levá hemisféra má skutečně tendence určitým způsobem zjednodušovat, a tím často i falšovat skutečnost. Snad nejznámějším příkladem zde může být fenomén, který Gazzaniga popsal jako tzv. interpreter. Tento jev nastává tehdy, kdy levá hemisféra nemá po ruce adekvátní vysvětlení vlastní reakce a přistoupí tedy k fabulaci, aby nemusela přiznat svoji nevědomost (Gazzaniga, 1998 in McGilchrist, 2012).

Strawson (2004, 447) ve své kritice poukazuje na zkreslení skutečnosti, které tvorba příběhu vytváří. Jeho tvrzení však vyvolávalo otázku, zda je možné svůj život založit na něčem jiném než na této zkreslené variantě vlastního života. Přestože se Strawsonova a

⁸ „elements of a person's narrative, that she cannot explicate are less fully her own than those she can“ (Schechtman, 1996, 118)

⁹ Např. Aleksandrowicz, Urbanik & Binder, 2006; Jasiukaitis, Nouriani, & Spiegel, 1996 vše cit dle McGilchrist, 2012.

McGilchristova pozice v niektorých dôležitých bodech liší,¹⁰ McGilchristova teorie prináša určité neurovedné doklady o tom, že pravá hemisféra môže disponovať menej zkriveným pohľadom na svet, a teda i na seba. Zároveň táto teória souhlasí s tým, že život založený na tomto obraze je dokonca lepší než život založený na explicitnej rekonstrukcii vlastného života (resp. sveta obecně).

Záver

Ve svém příspěvku jsem se pokusil nastínit možné osvětlení sporu o narativitu naší identity pohledem neurovědy, tedy ukázat na možnou neurovednou podporu pro tvrzení, že naše konstrukce životního příběhu by měla zakládat naši identitu. Pokud by se prokázala správnost McGilchristovy teorie, mohla by sloužit jako objektivní evidence pro tvrzení kritiků narativních teorií, která dosud stála spíše na introspekci či intuicích.

Literatura:

- ALEKSANDROWICZ, J. W., URBANIK, A. & BINDER, M. (2006). 'Imaging of hypnosis with functional magnetic resonance', *Psychiatria Polska*, 40(5), 969-983.
- BATTERSBY, J. L. (2006). Narrativity, Self, and Self-Representation. *Narrative*, 14(1), 27-44.
- BECK, S. (2008). Going narrative: Schechtman and the Russians. *South African Journal of Philosophy*, 27(2), 69-79. Dostupné na: <http://www.ajol.info/index.php/sajpem/article/view/31502/5864>
- BĚLOHRAD, R. (2015). Subjective Theories of Personal Identity and Practical Concerns. *Organon F*, 22(3), 282-301.
- GAZZANIGA, M. S. (1998). Brain and conscious experience. *Advances in Neurology*, 77, 181-192.
- JASIUKAITIS, P., NOURIANI, B. & SPIEGEL, D. (1996). Left hemisphere superiority for event-related potential effects of hypnotic obstruction. *Neuropsychologia*, 34(7), 661-668.
- LAMARQUE, P. (2004). On not expecting too much from narrative. *Mind and Language*, 19(4), 393-408. Dostupné na: <http://doi.org/10.1111/j.0268-1064.2004.00265.x>
- MCGILCHRIST, I. (2012). *Master and his Emissary: The divided brain and the making of the Western world*. New Haven and London: Yale University Press.

¹⁰ McGilchrist by například pravděpodobně nesouhlasil s tím, že v nepatologických případech může nastat situace, kdy člověk vnímá vlastní život jako sérii oddělených já, což je pozice, kterou Strawson jako „epizodik“ zastává.

OLSON, E. T. (1997). *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press.

PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

SCHECHTMAN, M. (1996). *The constitution of selves*. Ithaca: Cornell University Press.

SCHECHTMAN, M. (2007). Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 60(August 2007), 155-178. Dostupné na: <http://doi.org/10.1017/S1358246107000082>

STRAWSON, G. (2004). Against narrativity. *Ratio (new Series)*, 17(4), 428-452. Dostupné na: <http://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2004.00264.x>

STRAWSON, G. (2012). We live beyond any tale that we happen to enact, 18, 1-17.

VICE, S. (2003). Literature and the Narrative Self. *Philosophy*, 78(01), 93-110. Dostupné na: <http://doi.org/10.1017/S0031819103000068>

Mgr. Daniel Krchňák

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Masarykova univerzita

Arna Nováka 1

602 00 Brno

Česká republika

e-mail: 362596@mail.muni.cz

JEDNOU JAKO NORMALIZACE, PODRUHÉ JAKO NEONORMALIZACE

David Nachlinger

Abstract: The paper aims at explaining the concept of normalization and neonormalization. We can show how normalization is related with neonormalization and how these concepts work together. Main goal of this paper is to describe the typical features of (neo)normalization: moralization, quantification, and expert systems.

Keywords: Normalizace – Neonormalizace – Depolitizace – Ekonomizace – Expertizace – Moralizace

Úvod

Bývalý disident, chartista, ministr zahraničí a obrany České republiky Alexandr Vondra nedávno reflektoval tuzemský polistopadový vývoj následovně:

„Spádem komunismu před 25 lety jsme se rozhodli v naší zemi budovat tradiční západní demokracii, opírající se o svobodnou soutěž politických stran, kapitalistické tržní hospodářství a rozvíjející se občanskou společnost. I tehdy jsme museli svést zápas s různými propagátory třetích cest a nereálných utopií. Tehdy jsme vyhráli [...]“ (Vondra 2014)

Na počátku sedmdesátých let byli označováni za průkopníky „třetích cest“ a „nereálných utopií“ takzvaní „osmašedesátníci“, kteří, viděno optikou let šedesátých a porevolučních, měli budovat „socialismus s lidskou tváří“, spravedlivější společensko-ekonomický systém vyhovující lépe nejen potřebám občanů a jejich touhám, ale i ideám samotného marxismu (rehabilitovaného od doktrinárních tendencí vyskytujících se v dílech Leninových a zejména Stalinových). Jejich projekt, „zásluhou“ všeobecně známých historických událostí (vstupu vojsk Varšavské smlouvy na území Československa v roce 1968), neuspěl a nastalo období, které Alexandr Vondra, použijeme-li ještě jednou jeho slov, popisuje jako dobu „absolutní normalizační šedi a nedění“ (Frantová 2014). Ve Vondrových slovech se koncentruje konsensuálně akceptovaný obraz normalizace jako dvacetiletého období československých dějin, které prohloubilo „bídu“ režimu státního socialismu (lhostejno zda

„bídu“ v ohledu mravním či hmotným), demaskovalo skutečnou povahu komunistické ideologie a její represivní tendence a pokrývalo morálku společnosti na desetiletí dopředu.¹

Je nabíledni, že negativní obraz normalizace, který je minimálně v porevolučním diskurzu obrazem naprosto neproblematickým, se v raných sedmdesátých letech konstruoval hodnotově zcela opačně. V roce 1970 vydává Ústřední výbor Komunistické strany Československa *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XII. sjezdu KSČ*², které se stává výchozím – a závazným – textem nastupující konsolidační rétoriky, jejím normativním dispozitivem.³ *Poučení* plnilo dvojí roli: na jedné straně interpretuje události od roku 1938 (tedy od „Mnichovské zrady“) do konce šedesátých let; zvláštní důraz pak klade na osvětlení problematiky pražského jara, které reprezentuje jako souboj mezi „zdravým jádrem strany“ a „pravcovými revizionisty“. Tento rozměr *Poučení* je nejen snahou o ospravedlnění kroků nového vedení strany v čele s Gustávem Husákem, ale revitalizuje marx-leninský koncept „dějinné nutnosti“, kde období pražského jara zastupuje pouhou „abnormalitu“, možná nepříjemnou, ale z hlediska „dějinné nutnosti“ naprosto irelevantní událost. Poté, co jsme byli „poučeni“ ve správné interpretaci minulosti, nám zřetelně vysvětluje, k jakému cíli budoucnost přirozeně směřuje a jakých ideologických odchylek se člen socialistické společnosti musí varovat.

Na straně druhé pak *Poučení* nesmíme vnímat pouze jako text osvětlující historické události a legitimizující kroky nového vedení strany, nýbrž ho musíme pokládat za explicitní ztělesnění zakládaného jazyka normalizace, oficiálního normalizačního diskurzu.

Text *Poučení* se vyznačoval některými signifikantními znaky: byl redundantní a měl autoreferenční povahu (neodkazoval k významu „mimo sebe“, nýbrž předkládal sebe jako význam), „mluvil“ autorským plurálem (neměl konkrétního tvůrce, ale byl dílem kolektivu) a anticipoval ne-událostní charakter normalizace (viz Vondra a „neděni“).⁴ Pro naše účely jsou

¹ Například na webu Totalita.cz, který se věnuje „popisu historie let 1945-1989“ a slouží jako hráz proti „současné komunistické propagandě“ se pod heslem normalizace dozvíme, že toto období bylo „systémovou obnovou neostalinismu“, obdobím „neutěšeného ekonomického vývoje a devastace životního prostředí“ či „úpadku pracovní morálky, resp. morálky vůbec“ (Mach 1999-2015)

² Dále jen *Poučení*.

³ A to nikoliv pouze symbolicky, nýbrž i fakticky: *Poučení* bylo tisknuto ve statisícových nákladech, fungovalo jako příloha *Rudého práva* a bylo nezbytnou součástí knihoven represivních i ideologických státních aparátů. Vycházela komentovaná vydání, kde byl jazyk komentářů (komentář jako „poučení“ o tom, jak pracovat s *Poučením*) uzpůsoben cílové čtenářské skupině (středoškolským studentům na straně jedné a pracovníkům Akademie věd ČSSR na straně druhé). Navíc znalost textu *Poučení* byla vyžadována tzv. prověřkovými komisemi, které měnily stranické legitimace a tím oddělovaly „zrno od plev“.

⁴ Zde bychom mohli nalézt jistou principiální souvislost se známým „koncem dějin“ Francise Fukuyamy, který lze vnímat – z neoliberálních pozic – také jako „dějinnou nutnost“: události se sice stále odehrávají a čas plyne, nicméně tyto události už nejsou relevantní k základnímu nastavení společensko-ekonomického fundamentu. Na jedné straně zvítězila neoliberální doktrína, na straně druhé doktrína normalizačního státního socialismu.

nicméně podstatné jiné znaky normativního dispozitivu: použití expertní rétoriky a s tím související „objektivita“ sdělovaného. *Poučení* pregnantně pracuje s binární opozicí „zdraví“ a „nemoci“, kde metafora „zdraví“ konotuje k jádru strany, které se postavilo „zhoubným“ a „parazitním“ nesocialistickým silám:

„Proti maloburžoaznímu heslu »jednota národa« se postavily zdravé síly, které byly neustále terčem útoků pravice“ [...] „Veřejnost se postupně začala přesvědčovat o zhoubnosti politiky pravicových předáků“ (Poučení 1972, 22, 24).

Tím se zakládá diskurz, který explicitně pracuje s lékařskou a medicínskou terminologií a povyšuje jazyk normalizace na jazyk odborného a expertního vědění. Tím se nejen oživují motivy vědeckého materialismu, ale primárně se vymezují mantinely veřejné diskuse, či snad lépe řečeno, veřejná diskuse se důsledně marginalizuje, protože vlastně není o čem debatovat, pokud společnost a vůbec svět vezdejší je řízen a konstruován na základě závěrů expertního vědění a názorů odborníků, kteří jsou „objektivní“, tj. vlastní fakta. Tento, snad bychom mohli říct dvojjediný diskurz zdraví a nemoci, je důsledně reprodukován i v mimotextových podobách. Jednou z nutných podmínek „projití“ u prověřkových komisí bylo co nejvěrněji replikovat jazyk normativního dispozitivu (redundantně a demonstrativně užívat ustáleného jazykového úzu *Poučení*), jindy se setkáváme s remediací v podobě překladu *Poučení* do audiovizuálních sdělení televizních seriálů.⁵

1. Umění depolitizace

Preference odborného jazyka expertního vědění je jedna ze základních metod depolitizace, která, jak si ukážeme později, je typickým fenoménem nejen pro normalizaci sedmdesátých a osmdesátých let, ale lze ji spatřovat i v dění následujícím po Sametové revoluci v roce 1989. Často slýcháme od správců věcí veřejných klišé o „odpolitizování“ určitého problému, konkrétní situace či jevu (v tuzemsku je tento termín aplikován např. vzhledem ke státní správě, která má být - alespoň je to přání autorů zákona o státní službě – nezávislá na konkrétní politické realitě, má být ne-politická). Martin Škabraha o depolitizaci píše: „Depolitizace znamená potlačení politické povahy určité věci. Depolitizace může být

⁵ Například seriál *Nemocnice na kraji města* (r. J. Dudek, 1977) využíval implicitně diskurzu *Poučení* v několika rovinách: „moudrý“ kolektiv lékařů jako synekdocha k „moudrému“ vedení strany, odborné vědění lékařů jako nenapadnutelná oblast objektivní, poslušnost filmových pacientů jako návod pro recipienty v reálném světě, apod. Ve 30 případech majora Zemana (r. J. Sequens, 1974) se drtivá většina antihrdinů vyznačuje „nemocí“, ať už ve formě alkoholismu, užívání drog nebo psychóz a jiných psychických poruch.

systematickou snahou uchrániť problém od verejného prezkoumávania, v němž by do pravidiel upravujúcich dotyčné jednání mohli zasahovať aktéri, na jejichž vyloučení z rozhodování má zastávce depolitizace zájem“ (Škabraha 2010, 34).

A Ondřej Slačálek pojem depolitizace aktualizuje s ohledem na současnou politickou realitu následovně: „*Depolitizace moci spočívá v tom, že jsou dané projekty prezentovány jako pouhá »věcná řešení« problémů. Jejich »věcnost« přitom spočívá na předpokladu přirozenosti kapitalistických vztahů ve všech sférách společnosti“ (Slačálek 2010, 153).*

Má-li být politika – v ideálním případě – prostorem, kde panující i podřízení jsou srozuměni se svými rolemi a dobrovolně je přijímají⁶, kde menšina vládnoucích přijímá zodpovědnost za pozici, která jim byla propůjčena a většina (ve své pluralitě) důvěřuje systému, že zohlední jejich – často partikulární a okrajové – požadavky a zajistí jim prostor k přezkoumání, potom můžeme mluvit o konstituci prostoru politična, kde je každý „hlas“, alespoň potenciálně, vyslyšen. Svět makropolitiky i mikropolitiky pak funguje nejen na principu vzájemně uznané legitimacy a ve společném souhlasu na politickém řádu věcí, ale akceptuje i transcendentní rozměr ideálu politiky, který sice nemůže být nikdy zcela naplněn, ale můžeme se k němu alespoň přiblížit. Politika je v tomto případě záležitostí každého, každodennosti a všednodenních problémů: pejorativní chápání politiky jako prostoru, kde „mocní bojují o moc“ a „skutečné problémy“ nevidí je pak pohledem zúženým a zjednodušeným, nicméně konsensuálně – a „neexpertním“ jazykem – tento pohled vlastně popisuje pocit z postupné depolitizace veřejného prostoru.⁷

Depolitizací pak označujeme ono „potlačení politické povahy věcí“, tedy vylučování určitých témat, problémů i sociálních tříd a skupin z oblasti politična⁸, tedy z veřejné diskuse a následné řešení těchto problémů v ne-politickém modu. Z tohoto úhlu pohledu jsou potom určité teze prohlášeny za přirozené a nenapadnutelné – a jejich obhajoba pak probíhá tautologicky: „je to to tak, protože to tak je“. Obdobným způsobem fungují i mýty v moderní

⁶ Zde by marxisté mohli namítnout, že „dobrovolnost“ podřizování se je pouhým „falešným vědomím“, kterým vládnoucí třída mystifikuje proletariát a podřízené třídy obecně a vlastně se tedy o žádnou „dobrovolnost“ nejedná, nicméně my zde mluvíme o ryze idealistickém pojetí politiky bez ohledu na konkrétní politickou ideologii, marxismus nevyjímaje.

⁷ „*Hněv na politiku je v naší tradici hluboce zakořeněn od národního obrození, je naivní, protože politika je něco, čemu nelze uniknout – rozhodování o prioritách v rodině, třeba o tom, jestli babička má jít do LDN, nebo ne, je politika“*, tvrdí Václav Bělohradský, čímž kritizuje redukovanou podobu chápání politiky ve smyslu „velkých dějin“ (např. zásadních vojenských či diplomatických událostí), které každodenní volby konkrétních individuí vylučuje jako činnost ne-politickou (Kamberský 2015, 13).

⁸ Například francouzský filozof Jean Ranciere v této souvislosti mluví o tzv. „části bez účasti“ (a part without part): jde o marginalizované části společnosti, které nemají absolutně žádný vliv na věci veřejné a naopak jsou z veřejné diskuse vylučovány a jejich názory a požadavky jsou opomíjeny.

společnosti, o kterých Roland Barthes mluví jako o „depolitizovaných promluvách“: „*Mýtus nepopírá věci, jeho funkcí je naopak o nich mluvit: mýtus je jednoduše očišťuje, činí je nevinnými, zakořeňuje je v přirozenosti a věčnosti, dodává jim jasnost, která není jasností vysvětlení, nýbrž konstatování: pokud konstatuji francouzský imperialismus, aniž jej vysvětluji, chybí již jen málo k tomu, abych jej shledal přirozeným a samozřejmým: a tím docházím klidu*“.
(Barthes 2004, 141)

2. Prostředky depolitizace

O jednom ze tří hlavních prostředků, kterým se depolitizace konkrétně projevuje, jsme již mluvili v souvislosti s normalizací, konkrétně v souvislosti s textem *Poučení*, které se artikulovalo jazykem expertního vědění; na jedné straně ho používalo ve smyslu chápání historie, kterou interpretovalo na základě přirozeného dějinného vývoje, na straně druhé využívalo lékařské rétoriky, diskurzu zdraví a nemoci, která odkazovala k odbornosti a nenapadnutelnosti vědeckých faktů. Tento první prostředek depolitizace nazveme expertizací.

Expertizace velmi důrazně odlišuje vědění od mínění, řečeno s Platónem, poznání rozumové od poznání smyslového, epistémé od doxa. Jenom expertní vědění je pravé a spolehlivé a liší se od pouhého mínění, které nemá oporu ve faktech a pokud není přímo lživé, je minimálně zavádějící, protože smyslové poznání a smyslové soudy klamou. Odborné vědění sice druhou stranu nelze apriori odsuzovat, v mnoha případech vede k osvětlení problematiky, která by jinak zůstala zahalena „mlhou“ mínění a iracionálních argumentů, nicméně problémem expertizace v politickém boji je pragmatické zneužívání „faktů“ k vylučování protivných názorů z prostoru politična. „*Odborné vědění [...] se může stát hodnotným příspěvkem k politickému procesu. Většinou je ale používáno zcela opačně: k jeho ukončení*“ (Barša, Sláčálek, Stockelová 2010, 208) a Škabraha dodává, že „*občanská participace je nivelizována argumentem, že složité problémy současné společnosti je třeba přenechat odborníkům (na bezpečnost, bankovní systém atd.), které si voliči platí ze svých daní. Politické střety už jsou jen jinou formou konkurenčního boje o zákazníky (zde elektorát) [...]*“ (Škabraha 2010, 37). V sedmdesátých letech došlo k ukončení diskusí o proměně tehdejší politické reality právě z pozice odbornosti: socialismus s „lidskou tváří“ byl diagnostikován jako zhoubný nádor na těle socialistické společnosti a posvěcen závěry „lékařů“ (synekdochicky stranou), kteří předkládají své diagnózy ve foucaultovských režimech pravdy.

Druhou podobou depolitizace je ekonomizace, chceme-li archaicky, zhospodárnění. Pojmy expertizace a ekonomizace spolu do značné míry souvisí: oba kladou důraz na pravdu odbornosti před lží povrchního mínění, kterou vylučují a prohlašují se, podobně jako mýty v moderní společnosti, za přirozené a samozřejmé. Nicméně depolitizace v podobě ekonomizace je navíc značně reduktivní, jelikož – a tím znovu připomínáme jednu z hlavních charakteristik depolitizace – převádí problémy politického charakteru na problémy odborné, konkrétně ekonomické, redukuje lidi na „*nositele, producenty či konzumenty ekonomických statků*“ (Barša, Slačálek, Stockelová 2010, 203) Ekonomizace se praktikuje primárně na dvou úrovních, které mohou, ale nemusí, kooperovat: na úrovni mikropolitiky a makropolitiky. V raných sedmdesátých letech, kdy normalizační režim nebyl schopen zajistit svou legitimitu makropoliticky (tzn. propagandě režimu o budování socialismu a cestě ke komunismu reálně občané nevěřili) se obrátil právě na úroveň mikropolitiky. Ekonomizace v tomto smyslu znamenala „uplácení“ občanů hmotnými statky a sliby o zlepšování životní úrovně, která měla postupně dosáhnout té západní. Každodenní život a obstarávání tak bylo řízeno principy kvantifikace, ekonomickým redukcionismem par excellence.⁹

Posledním výrazným prostředkem depolitizace je moralizace, která úzce souvisí s demonizací jako svým funkčním protipólem. Jestliže se předchozí dvě podoby depolitizace projevovaly důrazem na odbornost/expertizu, tedy apelem a upřednostněním rozumu, moralizace je emoční a citovou interpelací: mnohdy můžeme mluvit o morálním kýči. Podobně jako výše zmíněné prostředky i moralizace pracuje s vylučováním určité části názorového spektra z oblasti politická a zároveň delegitimizuje účastníka sporu jako nepřítele, jehož názory, způsob života či ideologické preference, jsou apriori „nepřirozené“ a „nesamozřejmé“. Spor, který by měl být ideálně řešen v rovině politické, se převádí na nepolitické binárně opoziční pojmosloví, kde na jedné straně barikády stojí samotné Dobro, které je atakováno ztělesněným Zlem. Moralizace/demonizace je vysoce funkčním prostředkem, který (zne)užívá archetypů a mýtů cirkulujících ve společenském prostoru a skrze jejich uměle vytvořenou fakticitu depolitizuje „jinakost“ a vylučuje ji ze svého středu jako amorální. Zlem (nemocí) normalizace tak byli nejen parazitické „pravicové síly“, eticky opovržením hodné, protože placené z ideologicko-diverzních fondů západních imperialistů, ale podobně výrazná demonizace

⁹ Podotýkáme, že režim reálného socialismu spotřební způsob života nepropagoval explicitně: raději mluvil o seberealizaci (či sebeaktualizaci), která, jak se ale později v osmdesátých letech ukázalo, se k nelibosti vedení strany zredukovala pouze na imperativ spotřeby. „*Když byla nabídnuta možnost seberealizovat se v rámci pozdního komunismu, příliš mnoho občanů usoudilo, že spotřební zboží bude tím nejpříjemnějším prostředkem, jak utvářet vlastní identitu. Výsledkem byl socialistický Východ, který se lišil od kapitalistického Západu kvantitativně, nikoliv však kvalitativně*“ (Bren 2013, 353)

odpůrců probíhala i v případě emigrantů, kteří (nejen z ideologických důvodů) po pražském jaru opustili republiku: „*emigrace byla konstruována jako morální problém*“ [...] „*opuštění celku, jehož byl člověk organickou součástí, se běžně hodnotilo jako morálně zavrženíhodný čin jdoucí ruku v ruce s porušením křesťanského pátého přikázání »Cti otce svého a matku svou«*“. (Holý 2010, 72) Oproti Zlu, které kolektivně zahrnovalo všechny nesocialistické síly (a nesocialistickými silami byly ty, které za ně ideologický státní aparát manifestačně prohlásil), stálo „zdravé jádro“, Dobro socialistické společnosti, lhostejno zda personifikované či chápané abstraktně, na úrovni idejí.

3. Jak je to tu s neonormalizací?

Dosud jsme mluvili o depolitizaci a jejích prostředcích takřka jenom v souvislosti s normalizací československého státního socialismu sedmdesátých a osmdesátých let. Nicméně pojem normalizace nemusí být takto časově a historicky ukotven, ale může se – a nám se zdá, že se to i děje – aktualizovat i v souvislosti s politickou realitou, která zdánlivě funguje v jiném kontextu, jiném čase a odlišném sociálním prostoru – například s politickou realitou ustavovanou po roce 1989.

Pokud si připomene triádu prostředků normalizace – expertizaci, ekonomizaci a moralizaci – vidíme, že jej můžeme směle aplikovat nejen na socialistickou „absolutní normalizační šed“, ale můžeme ji produktivně využít i při zkoumání fungování nedávných i současných mechanismů moci. Připomeňme si například úvodní citaci z našeho textu od Alexandra Vondry, kde tvrdí, „*že jsme se rozhodli budovat tradiční západní demokracii [...] opírající se o kapitalistické tržní hospodářství*“. Václav Klaus na sklonku roku 1996 zastával obdobný názor: „*V listopadu 1989 jsme ve vzácné shodě většiny národa znovu vykročili na cestu obnovené demokracie a tržní ekonomiky*“ (Klaus 1996). Vondrovy i Klausovy teze směřují implicitně dvojím směrem. 1) Využívají rétoriky, které jsme si už všimli v souvislosti s *Poučením* a návratem ke „skutečnému“ socialismu vůbec. Pokud bylo abnormalitou pro sedmdesátá léta období pražského jara, „socialismus s lidskou tvář“, který musel být normalizován, v porevolučním diskurzu je abnormalitou monolit čtyřicetiletého období komunismu, který musí nyní být překonán „vykročením na cestu obnovené demokracie a tržní ekonomiky“, rozuměj návratem k tradicím první republiky, jež pro nás jsou (ale z jakého důvodu se zhusta nedozvíme) apriori přirozené a samozřejmé. 2) Neproblémově konstituují řád neoliberální demokracie (tržního hospodářství, „kapitalismu bez přívlastků“), který čerpá svou

legitimitu nejen ze zmíněných prvorepublikových tradic (personifikovaných – a mytizovaných – v postavách podnikatele Tomáše Bati nebo politiků Masaryka, Rašína a Švehly), nýbrž i z dobově populárních názorů reprezentovaných zejména známým „koncem dějin“ Francise Fukuyamy.¹⁰ Na pozadí výše řečeného můžeme pozorovat působení depolitizačního prostředku ekonomizace: upřednostňuje se jeden konkrétní způsob organizace ekonomického řádu, který je prohlašován za přirozený a – zejména v devadesátých letech – je jako přirozený i všeobecně přijímán. Oproti normalizační ekonomizaci na úrovni mikropolitiky se zde setkáváme s neonormalizační ekonomizací na úrovni makropolitiky, kde jakákoliv diskuse, která nevychází z paradigmatu neoliberální ekonomie, je důsledně depolitizována. Na otázky po přezkoumání práva na soukromý majetek (opravdu je nezpochybnitelným lidským právem vlastnit soukromý majetek?) nebo naopak po roli veřejných institucí (viz: veřejné instituce by se měli privatizovat, protože ve státních rukách fungují neefektivně) se velmi často řeší depolitizačními odpověďmi, protože proč odpovídat na takové zcestné dotazy, když řešení je už dávno – teorií neoliberální ekonomie – ustavené a všeobecně pokládané za nenapadnutelné, protože vědecky legitimizované.

V neonormalizaci, podobně jako v normalizaci, můžeme pracovat i s další podobou depolitizace – expertizací, odborností. Zmíňme alespoň dva příklady z nedávné doby, jež plně korespondují s imperativem odbornosti jako nenapadnutelné danosti. Po vnitropolitických pŕůtkách a odstoupení pravicové vlády Petra Nečase jmenoval v polovině roku 2013 český prezident Miloš Zeman úřednickou vládu pod vedením Jiřího Rusnoka, kterou hlava státu kontinuálně prohlašovala za „vládu odborníků“ a v oficiálních prohlášeních prezidenta mimo jiné stálo: „*Jsem přesvědčen, že i politicky neutrální vláda odborníků bude skutečnou garancí toho, aby se začaté vyšetřování různých politických a hospodářských skandálů dotáhlo až do konce [...]*“ (Pálková, Hrubeš, 2013) Na étos odbornosti nedlouho poté při volební kampani navázal i Andrej Babiš se svým hnutím ANO 2011, který funkčně pracoval s binární opozicí „odbornosti“ vůči „politice“ (viz, Nejsme jako politici. Makáme). V obou případech se politika a politici marginalizují (jsou pouze „dinosauři“ nehodícími se do dnešního světa) a oblast politická se redukuje na pouhý pragmatismus, kde nejsou potřeba žádné ideje, ideologická východiska a světonázorová přesvědčení, protože řešení veškerých problémů je otázkou expertních systémů, neomylných, vědeckých, objektivních a plně způsobilých k řešení jakéhokoliv problému. Role komunistické strany, která v normalizaci čerpala svou legitimitu

¹⁰ „*Stále se nacházíme na konci dějin, protože existuje pouze jediný systém, který bude nadále ovlivňovat světovou politiku, a tím je západní liberálně-ekonomický systém*“ (Fukuyama 2002, 9).

odkazy na vedecký materializmus, „dejinnou nutnosť“ alebo ztotožňovaním se s autoritou odborníkov-lékařů, projektantů, inženýrů nebo agronomů, se v neonormalizaci prakticky nemění, naopak prohlubuje. Znovu se na scéně objevují experti, kteří nepotřebují politické ideje, protože odbornost je samotnou politikou – či lépe řečeno, politikou vylučování jakékoliv jiné politiky než té expertní.

Pokud se týká třetí podoby depolitizace, moralizace/démonizace, v porevolučním diskurzu je tento prostředek používán na „jiné“ či ty „druhé“, kteří se vymykají většinovému konsenzu. Samozřejmě bychom mohli mluvit o démonizaci menšin a etnik, které jsou kontinuálně stigmatizovány (čímž se zároveň vytváří sebeobraz morální většiny, která je z toho důvodu nemorálnost oprávněna kritizovat), nicméně neméně zajímavá, protože v postkomunistickém diskurzu velmi výrazná podoba moralizace, se vztahuje právě k období komunismu. Vše, co byť zdánlivě souvisí s komunismem, je bryskně označováno za něco neetického a perverzního, co v moderní demokratické společnosti nemá sebemenší právo na existenci, na hlas. Pravicoví političtí představitelé si na rétorice antikomunismu dlouhodobě založili své politické programy, a ačkoliv se zdá, že v poslední době tato rétorika oslabuje, je stále velmi silná. Tuto problematiku si můžeme demonstrovat na „zákoně o účastnících odboje a odporu proti němu“ (262/2011 Sb.), který v České republice platí od listopadu 2011. Tento zákon má – nejen symbolicky, ale i finančně – odměňovat tzv. třetí odboj odehrávající se zejména v padesátých letech. Zákon je nejenže, podobně jak *Poučení*, historickou interpretací (ti, kdo vystupovali proti komunismu, bránili hodnoty demokracie, ti, kteří jakýmkoliv způsobem s komunistickou mocí spolupracovali, podporovali totalitní a násilný režim), která si klade nárok na univerzální platnost a provádí tak generalizační démonizaci, ale na druhé straně také nekriticky opěvuje vysokou morálnost účastníků odboje, která se ale při bližším zkoumání jeví více než problematičtí.¹¹ Výstižně tuto problematičnost shrnuje historik Vítězslav Sommer: „*Přijetím zákona se vytvořila iluze, že osvědčení se děje na základě nějaké objektivní expertizy, na základě dokumentů. Výslovně politický proces je tím odpolitizován a legitimizován*“. (Zídek 2015, 19) Oproti normalizaci se tak v neonormalizaci jednoduše prohodila znaménka mezi

¹¹ Například Ladislav Balík spolu s několika dalšími muži (tzv. skupina Prokopa Tomka) v roce 1952 zastřelil v centru Prahy jednoho vojáka základní vojenské služby a dalšího zranil. Vojáci se vraceli z běžné pochůzky, Balík a ostatní po nich chtěli vydání samopalů, a když nebyli úspěšní, vzali si je násilně. Později byli někteří muži z této skupiny zadrženi a popraveni, samotný Balík si odseděl osm let. Minulý rok mu byl přiznán statut válečného veterána a účastníka komunistického odboje, protože z hlediska výše zmíněného zákona bojovali proti zástupcům totalitních praktik komunistické moci, nehledě na to, zda opravdu byli protikomunistickými odbojáři, nebo pouhými gangstery (více Zídek 2015, 19).

dobrem a zlem, komunisté, dříve morální hrdinové, jsou dnes démoni a bývalí ďáblové antikomunisté jsou dnes adorováni, lhotejno jakým způsobem si takové označení přisvojili.

Závěr

Moc se konstituuje a reprodukuje obdobnými prostředky a způsoby. Mění se obsah sdělovaného a intence, k čemu mají uměle konstruované mýty sloužit, ale forma zůstává až banálně podobná. Depolitizace, preference ne-politických, protože zdánlivě přirozených a samozřejmých řešení, je stavebním kamenem procesu (neo)normalizace, nehledě na to, co má regulovat: zda správnou podobu socialismu nebo správnou podobu demokracie. Každá depolitizace, která normalizuje, zároveň vylučuje – a prostor politična by neměl být omezován a ostrakizován. Proto se neustále ptejme: cui bono?

Literatura:

- BARŠA, P., SLAČÁLEK, O., STOCKELOVÁ, T. (2010): Od roztržky ke sporu. In: Bělohradský, V. (ed.): *Kritika depolitizovaného rozumu*. Praha: Grimmus, 195-213.
- BARTHES, R. (2004): *Mytologie*. Praha: Dokořán.
- BREN, P. (2013): *Zelinář a jeho televize. Kultura komunismu po pražském jaru 1968*. Praha: Academia.
- FRANTOVÁ, L. (2014): Alexandr Vondra: Zeman leze do zadku Kremlu a Číně. Je jasné, pod čím je vlivem. Já teď relaxuji s ptáky. *Parlamentní listy* [online] Dostupné na: <http://www.parlamentnilisty.cz/arena/rozhovory/Alexandr-Vondra-Zeman-leze-do-zadku-Kremlu-a-Cine-Je-jasne-pod-cim-je-vlivem-Ja-ted-relaxuji-s-ptaky-344532> (9. 4. 2016).
- FUKUYAMA, F. (2002): *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- HOLÝ, L. (2010): *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: SLON.
- KAMBERSKÝ, P. (2015): Babiš jako lapač hněvu. *Lidové noviny*, 28 (62), 13.
- KLAUS, V. (1996): 28. říjen a dnešní doba. *Klaus.cz* [online] Dostupné na: <http://www.klaus.cz/clanky/236> (9. 4. 2016).
- MACH, V. (1999-2015): Normalizace (resp. konsolidace), *Totalita.cz* [online] Dostupné na: <http://www.totalita.cz/vysvetlivky/normalizace.php> (9. 4. 2016).
- PÁLKOVÁ, S., HRUBEŠ, K. (2013): Zeman proti koalici. Zvolil vládu odborníků v čele s Rusnokem. *Lidovky.cz* [online] Dostupné na: <http://www.lidovky.cz/prezident-milos-zeman->

jmenoal-premierem-rusnoka-fsf-/zpravy-domov.aspx?c=A130625_142447_ln_domov_spa (9. 4. 2016).

Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po XIII. sjezdu KSČ (1972), Praha: SPN.

SLAČÁLEK, O. (2010): Obnažování moci. In: Bělohradský, V. (ed.): *Kritika depolitizovaného rozumu*. Praha: Grimmus, 147-163.

ŠKABRAHA, M. (2010): (Neo)normalizace. In: Bělohradský, V. (ed.): *Kritika depolitizovaného rozumu*. Praha: Grimmus, 131-147.

VONDRA, A. (2014): Odkaz Václava Bendy a role politických stran. *Pravý břeh* [online] Dostupné na: <http://www.pravybreh.cz/2014/06/27/alexandr-vondra-odkaz-vaclava-bendy-a-role-politickych-stran/> (9. 4. 2016).

ZÍDEK, P. (2015): Výroba třetího odboje. *Lidové noviny*, 28 (74), 19-20.

Tento text vznikl v rámci výzkumného projektu Reprezentace v literárním textu jako indikace dobového diskurzu (GAJU 163/2013/H) spolufinancovaného Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky.

Mgr. David Nachlinger

Ústav bohemistiky FF JU

Branišovská 31a

370 05 České Budějovice

Česká republika

e-mail: suje@email.cz

POJEM „IDEA“ V LOCKOVĚ TEORII

Eva Peterková

Abstract: So-called representative theory of perception is attributed to John Locke. It means that a person can not perceive things themselves but he can perceive these things only indirectly through ideas which represent qualities of these things. However, some philosophers opposed this representational theory and provided other alternative interpretations in the 20th century. Goal of this article is not only to show that the contemporary alternative interpretations may find their support in works of John Locke, but especially to highlight the fact that such an alternative interpretation has been attributed to Locke by his contemporary commentator Joseph Priestley.

Keywords: John Locke – Theory of Ideas – Representative Theory – an ‘Adverbialist’ Interpretation – Joseph Priestley

Úvod

Locke se domníval, že kdykoli započne určitá mentální aktivita, ať už vnímání či myšlení, ideje jsou tím prvním, čeho si je mysl vědoma. Pokud však měl přistoupit k vysvětlení toho, co ony ideje jsou, jeho odpovědi byly velice nejasné.

Když se podíváme na konkrétní pasáže z *Eseje*, uvidíme, že se Locke k pojmu idea vyjadřuje několikrát. V první knize například píše, že je to „označení všeho toho, co je předmětem intelektu, když člověk myslí“ (Locke 2012, 31-32), v druhé knize *Eseje* je o něco sdílnější a píše, že ideou nazývá „cokoli v sobě mysl vnímá nebo cokoli je bezprostředním objektem vnímání, myšlení nebo chápání“ (Locke 2012, 130). Z obou definic je vidět, že ideje jsou charakterizovány poměrně vágními slovy „všechno to“ nebo „cokoli“. Zároveň nám tyto pasáže říkají, že to jsou objekty jak našeho vnímání, tak i našeho myšlení.

Pokud se však budeme snažit zjistit více, co to tedy znamená, že je idea předmět intelektu nebo že je idea objekt myšlení, vnímání a dalších schopností, *Esej* nám odpověď neposkytne. Pak se ovšem můžeme ptát: znamená to, že ideje jsou nějaké entity, popř. obrázky, které máme v hlavě a které reprezentují vnější věci? Nebo jsou ideje spíše nějaké stavy mysli? První zmíněná možnost je převládající interpretací a můžeme ji nazvat reprezentační teorií (někdy se jí také říká obrázková teorie). Ve 20. století se ale na toto téma rozhořela mezi interprety Locka

poměrně zajímavá diskuse obhajující alternativní interpretaci idejí jako stavů mysli. Podívejme se na obě možnosti a na jejich oporu v Lockových dílech.

1. Ideje jako entity v mysli

Když se Gilbert Ryle v 60. letech vyjadřoval k Lockovu pojmu „idea“, napsal, že, „...pojem „ideje“ se užívá k označení určitých předpokládaných entit, které existují nebo se objevují „v mysli“ (Ryle 1968, 19-20). Ryle v této své pasáži předkládá tradiční formu reprezentační (obrázkové) teorie.

Když se znovu podíváme na dané Lockovy definice, o idejích se zde mluví jako o objektech, konkrétně o bezprostředních objektech, které jsou předmětem lidského vnímání a myšlení a navíc nám „nějakým způsobem“ představují vnější věci. Takové vyjadřování může vyvolat asociaci mezi idejemi a určitými obrazy, které existují v lidské mysli. Zásadním problémem je, že k bližším charakteristikám v *Eseji* už Locke nepřistupuje. Oč méně se Locke vyjadřuje k pojmu idea v *Eseji*, o to více se dočteme v jeho komentářích a odpovědích různým filosofům. Důležité jsou zejména komentáře k filosofii cambridgeského platonika Johna Norrise. Zde se totiž můžeme dočíst, že: „...ideje mohou být reálné entity, avšak nikoli substance: jako pohyb je reálná entita, avšak nikoli substance“ (Locke 1824, 256)¹.

Zaměřme se zejména na dvě slova – entita (angl. *real being*) a substance. To, že Locke nazval ideje reálnými entitami, může znamenat, že je to *něco*, určité jsoucnost, které nějakým způsobem *reálně existuje*. Ovšem z toho, že idejím odňal substanciální formu, se zároveň můžeme domnívat, že idea není určitá věc, která by měla vlastní kvality a atributy.

Zkusme to aplikovat na konkrétní případ. Řekněme, že nějaký člověk vidí před sebou psa. Proces vnímání² tohoto psa by zahrnoval daného člověka, psa a ideu tohoto psa. Co je onou idejí? Podle reprezentační teorie se jedná o určitá smyslová data, která se v naší mysli spojí a dají nám ucelený obraz toho, co vnímáme. Člověk pak může vidět psa pouze tehdy, jestli vnímá ideu psa. Všechny tři věci, jak lidská mysl, idea psa a pes vůči sobě stojí v určitém vztahu. Lidská mysl si je v této teorii vědoma nějaké vnější věci, která má určité vlastnosti, právě díky tomu, že vnímá ideu této věci. Daná idea však nemá vlastnosti této vnější věci. Ona tyto vlastnosti mysli pouze *nějakým způsobem* prezentuje či je *nějakým způsobem* zobrazuje.

¹ Tyto odkazy můžeme najít v posmrtně vydaných dílech, kde Locke diskutuje zejména Malebrancheho a Norrisovu teorii. Např. v Locke, J. (1824): *The Works of John Locke, in Nine Volumes. Volume the Ninth*. London.

² Jedná se o velké zjednodušení, které opomíjí některé části Lockovy teorie, ale pro účel tohoto článku postačí.

Idea by tedy v tomto prípade byla formou reprezentace či obrazem vnější věci. Tento názor zastává i J. L. Mackie, který ukazuje, že na některých místech Locke dokonce připodobňuje ideje k obrazům (Mackie 2005, 40). To ovšem ještě nic neznamená, Locke totiž může slovo „obraz“ ve spojitosti s idejemi používat pouze metaforicky.

Proti této teorii navíc existovala zásadní námitka. Pokud by mysl vnímala pouze obrazy vnějších věcí, jakou máme záruku, že tyto věci opravdu existují a že jsou takové, jaké nám je zobrazují naše ideje? Vzhledem k tomu, že podobná námitka se vyjevila už u Descartovy filosofie, musel s ní být obeznámen i Locke.

S tímto problémem se potýkal i David Hume, který taktéž vycházel z Locka. Lidská mysl může v Humově teorii vnímat pouze ideje a imprese (Hume 1974, 11). Jaký je ale důkaz, že imprese zobrazují vnější věci? Žádný. Poznání vnějších věcí jde za hranice našich poznávacích schopností (Hume 1974, 16-17).

Locke však oproti Humovi uznává kauzální vznik idejí. V *Eseji* (2012, 664) píše o aktuálním přijímání idejí, které poukazuje na něco, co je příčinou těchto idejí a co reálně existuje mimo nás. Ačkoli nám to neosvětluje, co ony ideje jsou, je jisté, že Lockova teorie nekončila ve stejném skepticizmu jako Humova. Pojděme se podívat na druhý způsob vysvětlení idejí.

2. Ideje jako stavy mysli

Jak bylo řečeno, v 70. letech minulého se někteří interpreti odchýlili od této převládající teorie. Tito interpreti se domnívali, že pojem „mít ideje“ znamená něco v zásadě jiného, než co nám předkládá reprezentační teorie. Pro toto tvrzení existuje hned několik důvodů, které podporuje daná Lockova pasáž z komentářů k Norrisově filosofii.

Onu pasáž si připomeňme: píše se v ní, že „...ideje mohou být reálné entity, avšak nikoli substance: jako pohyb je reálná entita, avšak nikoli substance.“ Interpretační kontroverze působí zejména slovo substance. C. B. Martin ve svém článku *Substance and Substantiated* dokazuje, že v novověku se slovem „substance“ mínil spíše „objekt“ a proto i v této citaci můžeme vyměnit slovo substance za slovo objekt (viz Martin 1999, 37). Pokud má Martin pravdu, pak je otázkou, jak interpretujeme slovo „objekt“ v této pasáži. Pokud objekt považujeme za něco, co se vymezuje proti subjektu, mohlo by to znamenat, že idea něčím takovým není – nestojí proti subjektu v určitém vztahu, naopak je součástí tohoto subjektu.

Proti tomu však lze namítnout, že v úvodních Lockových definicích idejí se o idejích mluví jako o objektech, což by si s touto pasáží protirečilo.

Na danou citovanou pasáž taktéž navazuje David Soles, který zastává názor, že ideje nejsou obrazy, ale jsou to mentální stavy či pouhé vlastnosti mentálních stavů (viz Soles 2016, s. 141). Podobnou pozici zastává například i John W. Yolton. Argumentuje především nejasnou Lockovou frází ohledně pojmu idea a také tím, že v celé *Eseji* není žádný argument ani důkaz pro obrázkovou teorii. Podle Yoltona, když Locke mluví o idejích jako o reálných entitách či v některých citacích jako o objektech, používá tato slova pouze metaforicky. Zajímavé je především to, jak Yolton vysvětluje pojem „idea“. Domnívá se totiž, že mít ideu, tedy mít vizuální obraz, znamená vidět daný předmět *za určitých specifických podmínek* (Yolton 1970, 132).

Této alternativní teorii se taktéž někdy říká adverbialní teorie. Kdybychom to měli vysvětlit, či použít nějakou analogii, tak mít určitých stav mysli, tedy *vidět danou věc za specifických podmínek*, by bylo něco jako *být v určité náladě*.

Když si položíme jednoduchou otázku: co vlastně vnímáme? Co jsou ony ideje, se kterými počítá Lockova teorie vnímání? V základu se jedná o určitá smyslová data. Co to znamená, že vnímáme smyslová data a co to tedy vůbec znamená, že „vnímáme“? Když totiž řekneme, že vnímáme *něco*, v tomto případě smyslová data, už samotná struktura této naší věty vybízí k tomu, abychom si mysleli, že jsou zde dvě věci. Za prvé je zde vnímající a za druhé zde jsou ona smyslová data. Tyto dvě věci navíc vůči sobě stojí v určitém vztahu, jak tomu bylo u reprezentační teorie. Můžeme to ukázat na jednoduchém příkladu:

a. Jana má strach.

V této větě to vypadá, že jsou zde dvě věci. Za prvé je zde Jana a tato Jana má určitou věc – má strach. Jana a strach jsou dvě věci, entity, které proti sobě stojí v určitém vztahu. To, že považujeme Janu a strach za dvě různé věci, je dáno syntaxí dané věty. Ve skutečnosti však zde dvě věci, které by proti sobě stály v určitém vztahu, nejsou. Tuto větu můžeme přepsat takto:

b. Jana se bojí.

Tato věta vyjadřuje přesně to, co vyjadřuje první věta, nestaví ovšem strach do vztahu k věci první jako určitou odlišnou entitu. V této větě je Jana v určitém stavu. Jana necítí *něco* (strach), ale Jana se cítí *nějak*. Ona se prostě bojí.

Podle této teorie by idea a vnímající mysl nebyly dvě různé věci, ale idea by byla stavem dané věci. Mít ideu, čili vidět danou věc za specifických podmínek, jak tvrdí Yolton, by znamenalo vidět vnější věc *nějak*.

Tato teorie vychází ze základního předpokladu, že jediné smysluplné výroky o smyslových datech jsou výroky o tom, že jsou tato data vnímána či aprehendována určitou vnímající bytostí. To znamená, že každý výrok o tom, že někdo „má“ určité smyslové datum (v Lockově teorii ideu), odpovídá nerelačnímu výroku o této osobě. Jak říká Jonathan Bennett, přisuzujeme této osobě určitý smyslový stav (Bennett 1971, s. 33).

Pro podobná tvrzení můžeme najít oporu právě v Lockovi. Když se znovu zaměříme na pasáž, kde Locke diskutuje Norrise, uvidíme, že zde přirovnává ideje jako určitou reálnou entitu k pohybu, který je taktéž podle Locka určitá reálná entita. Co ale pohyb je? V novověku a zejména v Lockově teorii je pohyb řazen mezi tzv. primární kvality. Další primární kvality byly tvar, velikost a počet a od sekundárních se lišily tím, že jsou ve věcech samotných, zatímco sekundární kvality (barva, vůně atd.) vznikají až ve vnímání procesem vnímání. Vnímaná věc tak má určitý tvar, nachází se na určitém místě v určitém čase a zároveň je buď v klidu, nebo v nějakém pohybu. Pohyb je v tomto případě určitý stav dané věci. Pokud tedy Locke nevybral pohyb ledabyly, ale měl určitý záměr, že použil právě toto slovo, můžeme se domnívat, že ideje uchopoval stejným způsobem – byly by taky stavem, a sice smyslovým stavem daného vnímatele.

Ačkoli se nám může zdát, že tato teorie je méně pravděpodobná, cílem tohoto článku je ukázat, že podobná interpretace byla Lockovi přisuzována již jeho dobovým komentátorem Josephem Priestleym, který bránil Lockovu teorii (a koneckonců celou teorii idejí) před kritikou filosofů *common sense*.

3. Joseph Priestley a Lockovy ideje

Joseph Priestley vydal v roce 1774 knihu s názvem *An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind on the principles of common sense: Dr. Beattie's Essay on the nature and immutability of truth, and Dr. Oswald's Appeal to common sense in behalf of religion*. Tato kniha je cenná z toho důvodu, že představuje nejen argumenty proti filosofům *common sense*, jimiž byli zejména Thomas Reid, James Beattie a James Oswald, ale hlavně představuje argumenty na podporu Lockovy filosofie.

Priestleyho dôvod k napsání této knihy byl poměrně jasný. Thomas Reid a celá filosofie *common sense* se ostře stavěla proti teorii idejí, tedy proti určité formě teorie idejí – obrázkové formě. Reid například ve svém *Inquiry* napsal: „*Mysl, jako zrcadlo, pomocí smyslů přijímá obrazy věcí; takže užití smyslů musí spočívat ve sdělení těchto obrázků mysli*“ (Reid 2003, 91).

Reidovi vadilo především to, že pokud by idea měla být nějakou formou reprezentace či obrazem vnější hmotné věci, která daný počitek způsobila kauzálně, tak i příčina, tedy daný počitek, by měl být stejné přirozenosti a mít vlastnosti dané věci.

Priestley se však proti takovému pojetí idejí ve svém *An examination* ostře vyhraňuje, píše: „*Pokud dr. Reid.... pojmem obrazy nemá v tomto případě na mysli dojmy všeobecně, ale skutečné tvary a formy věcí, pak je celé jeho obvinění nesprávné a on bojuje s výtvořem své vlastní fantazie*“ (Priestley 1775, 33).

Všimněme si na této pasáži dvou věcí. Priestley zde přisuzuje Reidovi to, že mluví o idejích jako o entitách s určitým tvarem a velikostí. Zároveň ideje, které Reid nazývá obrazy vnějších věcí, Priestley nazývá pojmem „dojmy“. Tímto pojmem (angl. *impression*) není v Priestleyho teorii myšlena nějaká entita v mysli, jak tomu je například v teorii Davida Huma, ale spíše se jedná o určité podráždění smyslových orgánů. Na dalších místech v *An examination* Priestley své tvrzení dále rozšiřuje: „... *někteří filosofové označují ideje jako obrazy vnějších věcí. Jako by nebylo známo, že se jedná pouze o obrazný výraz, který neznamena, že se v mozku nebo v mysli narýsují skutečné tvary věcí...*“ (Priestley 1775, 30).

Priestley se tedy už v této své rané filosofické knize stavěl proti určitému obrázkovému pojetí idejí. Proti takovému pojetí, které považuje ideje za reálné entity s vlastními tvary a velikostmi. Je vidět, že Priestley podobné pojetí idejí nezastává, koneckonců takové pojetí idejí nemá ani oporu v Lockově *Eseji*.

V dalších pasážích Priestley předkládá přímo to, jak chápe Lockovu teorii: „*Náčrt Lockova systému je takový: Mysl vnímá všechny vnější věci prostřednictvím určitých dojmů, které působí na smyslové orgány. Tyto dojmy jsou dopraveny prostřednictvím nervů do mozku a z mozku do mysli a zde se nazývají počitky. A vzpomínáme-li na ně, nazývají se ideje. Mysl neboli vnímající princip se zabývá těmito idejemi, všímá si jejich vzájemných vztahů atd., čímž získává jiné ideje, které Locke nazývá idejemi reflexe*“ (Priestley 1775, 4-5).

Zde nám vychází najevo daleko více věcí, než v předchozích pasážích. Jako první se tedy objeví dojem, který podráždí smyslový orgán. Toto podráždění se dostane pomocí nervu do mozku a následně do mysli a až zde tomu Priestley říká počitek. Ale co je důležitější, idea nejspíše vzniká až následně, jakýmsi vybavením si onoho počitku. Když to porovnáme

s Lockem, uvidíme, že se Priestley terminologicky odlišuje od jeho koncepce. Základní smyslová data jsou zde ony dojmy, nikoli jednoduché ideje, jak je tomu u Locka. Jedná se však čistě o terminologickou změnu.

Když se vrátíme zpátky k Priestleymu, zásadní poznatek z předchozích citací je ten, že ideje a počítky nejsou objekty, které by v mysli zaujímali nějaké místo, nejsou to ani obrazy s různými kvalitami – toto slovo je ve spojitosti s idejemi užito pouze metaforicky. Pokud je obraz pouhá metafora, co jsou pak ony ideje?

Priestleyho vysvětlení se postupně přibližuje Lockově charakteristice, že dojem a idea jsou prostě jen „*bezprostředními objekty vnímání, myšlení nebo chápání*“, tedy k onomu neurčitému vymezení, které v sedmdesátých letech minulého století vyvolalo představenou diskusi. Nicméně když Priestley dále pokračuje v obraně Lockovy teorie, říká: „*Avšak nikdy nebylo panem Lockem ani jiným obhájcem teorie idejí předpokládáno, že ideje jsou něčím více než bezprostředními objekty našeho myšlení, to znamená tím, co si přesně řečeno uvědomujeme, nebo tím, co poznáváme především*“ (Priestley 1775, 57).

To by nám samo o sobě nic neřeklo, nebo by nás to zanechalo ve stejném zmatku jako Lockovy definice idejí, Priestley však dále specifikuje, co je myšleno oním „objektem myšlení“, konkrétně píše: „*...bezprostředními objekty jeho vnímání nejsou přímo vnější předměty, jak se dříve domnívalo, nýbrž jistý stav jeho smyslů, který je těmito předměty vyvolán*“ (Priestley 1775, lvi).

Priestley zde sice nepoužívá slovo stav „*state*“, ale slovo „*affection*“, které má však podobný význam. Pokud jsme si tedy prvně vědomi určitého stavu svých smyslů, blíží se tato teorie spíše oné adverbialní teorii, která byla představena jako alternativa k převládající reprezentační teorii. Navíc to není jediné místo, na kterém Priestley mluví o idejích jako o stavu smyslů či stavu mysli. O pár stránek před touto citací použije Priestley taktéž pojem „stav“, který dává do analogie právě s určitým přijímáním idejí. Mluví zde o tom, že lidé nevěnují pozornost tomu, že přijímají ideje, protože nevěnují pozornost stavům své mysli (Priestley 1775, liv).

Ačkoli se v díle *An examination* se už nic bližšího nedočteme, v další knize *Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principle of the Association of Ideas; With Essays Relating to the Subject of It* vysvětluje Priestley mechanickou podobu teorie idejí. Na četných místech v této knize poukazuje na jednu důležitou skutečnost, a sice že je zásadní rozdíl mezi tím, co ideje a počítky ve své přirozenosti jsou, a tím, jak se nám jeví (viz Priestley 1775, vii). Ideje či počítky mají svou mechanickou, fyzikální stránku (jak existují v mozku) a zároveň svou

fenomenálnu stránku (jak se jeví mysli). To, že popisujeme ideje jako obrázky a používáme řadu dalších podobných metafor, souvisí pouze s fenomenální stránkou. S touto stránkou pracoval i Locke. Priestley ale tuto fenomenální stránku doplňuje o onu mechanickou podobu.

Když bychom měli podat analogii, jak to asi funguje, Priestley nás nabádá, abychom se zaměřili především na světlo. Priestley v této teorii čerpá zejména z Isaaca Newtona a jeho *Optiky*. Konkrétně cituje tuto Newtonovu pasáž: „*Nezpůsobují paprsky světla, které dopadají na spodní část oka, vibrace na sítnici? Tyto vibrace se šíří pevnými vlákny optického nervu do mozku a tam vyvolávají zrakový vjem*“ (Priestley 1775, ix).

Zároveň říká, že to, co světlo a barvy skutečně jsou, a to, jak se jeví lidskému oku, je zásadně odlišné a stejný rozdíl je i mezi tím, co ideje jsou a jak se nám jeví.

V této otázce je důležitá zejména tato pasáž: „*A je-li mozek sám jakýmsi pokračováním téže substance, z níž jsou složeny i nervy, není rovněž zřejmé, že podráždění mozku, odpovídající počítu, a v důsledku toho i ideji s tímto počtem spojené, se projevuje jako vibrační pohyb jeho částic?*“ (Priestley 1775, xii). Dojem či impresie je tedy podráždění smyslového orgánu, v tomto případě podráždění na sítnici, které je vyvoláno kmitavým, či vibračním pohybem někde z vnějšku. Ovšem počitek je také určitým podrážděním. Když se tedy dané podráždění způsobené vnější věcí přeneslo po nervu až do mozku, je tímto vibračním pohybem podrážděn mozek, což se rovná onomu počítu.

Co je ale ona idea? V minulých kapitolách bylo řečeno, že idea vzniká určitým procesem vybavení si daného počítu. Pokud to spojíme s touto mechanickou naukou, můžeme se ptát – vyvolá ono podráždění nějaký obraz, pomocí kterého vnímáme vnější věc? Nebo vyvolá spíše mentální stav a tedy to, že vnější věc vnímáme *nějak*? Podle toho, jak tyto otázky zodpovíme, bude idea buď vybavení si daného obrazu, nebo vybavení si daného mentálního stavu. Na základě Priestleyho neustálého odmítání analogie mezi idejemi a obrazy bychom se měli spíše přiklonit k druhé možnosti. Pokud ovšem tuto teorii přijmeme, ztrácí se nám reprezentačně-obrázkový charakter teorie idejí.

Literatura:

BENNETT, J. (1971): *Locke, Berkeley Hume: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press.

HUME, D. (1974): *A Treatise of Human Nature*. New York: Dutton.

LOCKE, J. (2012): *Esej o lidském chápání*. Přel. Dokutil, M. Praha: Oikoymenth.

- LOCKE, J. (1824): *The Works of John Locke, in Nine Volumes. Volume the Ninth*. London.
- MACKIE, J. L. (2005): *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- MARTIN, C. B. (1999): Substance and Substantiated. In: Tooley, M. (ed.) *Particulars, Actuality, and Identity Over Time*. 37-44. New York and London: Taylor & Francis.
- PRIESTLEY, J. (1775)²: *An examination of Dr. Reid's Inquiry into the human mind on the principles of common sense: Dr. Beattie's Essay on the nature and immutability of truth, and Dr. Oswald's Appeal to common sense in behalf of religion*. London: J. Johnson.
- PRIESTLEY, J. (1775): *Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principle of the Association of Ideas; With Essays Relating to the Subject of It*. London: J. Johnson.
- REID, T. (2003): *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense*. Brookes, D. (ed.). Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- RYLE, G. (1968): John Locke on the Human Understanding. In: Martin, C. B. – Armstrong, D. M. (eds.) *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*. 14-39. London: Macmillan and Co.
- SOLES, D. (2016): The Theory of Ideas. In: Stuart, M. (ed.) *A Companion to Locke*. Oxford: Blackwell publishing Ltd.
- YOLTON, W. (1970): *Locke and the Compass of Human Understanding: A Selective Commentary on the 'Essay'*. Cambridge, Cambridge University Press.
-

Mgr. Eva Peterková

Katedra filozofie

Filozofická fakulta, Ostravská univerzita

Reální 5

702 00 Ostrava

Česká republika

e-mail: e.peterkova@email.cz

OD VÁŠNÍ K ZÁUJMOM

Katarína Poláková

Abstract: The aim of the paper is to show the interpretation for the rise of capitalism by the economist and philosopher A. O. Hirschman. His interpretation is connected with the philosophers and thinkers of the 17th and 18th centuries, who promoted the idea of transformation of destructive passions of man. The origin of capitalism is in the intention to repress destructive passions and transform them into preferred interests of economical or material life. Hirschman's interpretation is interesting in the world where economical increase has political implications.

Keywords: Capitalism – Passions – Interests – Economy – Politics

Úvod

Cieľom predkladaného príspevku je predstaviť publikáciu profesora spoločenských vied Alberta Otta Hirschmana *Lidské vášně a osobní zájmy* s podtitulom *Politická obhajoba kapitalismu v čase před jeho triumfem*.¹ Príspevok je prezentáciou Hirschmanovej interpretácie vzniku a účelu kapitalizmu, nemá charakter podrobnej analýzy predloženého filozofického diela. Výklad jeho úvah je podoprený citáciami relevantných filozofov a osadený do kontextu témy v podobe stručného porovnania s Weberovou interpretáciou „ducha“ kapitalizmu.

Vo filozoficko-sociologických kruhoch je úvaha o príčine a účele vzostupu kapitalizmu spätá s menom Maxa Webera, ktorý v rokoch 1904–1905 vydal prácu *Protestantská etika a duch kapitalizmu*.² Pojem „duch“ kapitalizmu chápal ako sústavnú činnosť človeka, ktorá spočíva v zarabani penazí, výrobe, podnikaní a obchodovaní za účelom zisku. Protivníkom „ducha“ kapitalizmu bol, podľa Webera, predovšetkým tradicionalizmus. Ten v podobe noriem určoval „prirodzené“ miesto človeka v spoločnosti; miesto, ktoré jednotlivec nemal ako

¹ HIRSCHMAN, A. O. (1977/2000): *Lidské vášně a osobní zájmy. Politická obhajoba kapitalismu v čase před jeho triumfem*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. (The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph).

² WEBER, M. (1904-05): *Protestantská etika a duch kapitalizmu*. (kap. 1, 2 a úvod k 3.kap.). In: WEBER, M. (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. s. 185-245. Praha: Oikoymenh.

ovplyvniť. Predstavy o živote človeka a predstavy o zarábaní peňazí či nadobúdaní majetku boli úzko späté; sloboda jednotlivca bola obmedzená, rovnako aj možnosť jej rozšírenia. Kým katolicizmus podporoval tradicionalizmus, protestantizmus bol skôr naklonený ekonomickému vývoju. Weber sa zameriava na podnikateľov, ktorí svoje podnikanie či obchodovanie chápu ako zmysluplné povolanie. Zmysel povolania spočíval v „povolanosti“ človeka k čo najzodpovednejšiemu a najracionálnejšiemu vykonávaniu každodennej práce. Význam povolania čerpá Weber od Luthera, ktorý vnímal život katolíckych mníchov ako nezmyselný a zbytočný. Žili egoisticky, spôsobom svojho života prejavovali vlastnú neschopnosť lásky. Prejavom lásky k blížnemu je svetské každodenné povolanie. Idea povolania v asketickom protestantizme nadobudla podobu systematickej práce, ktorá bola daná človeku Bohom. Čím väčší zisk a majetok človek prácou nadobudol, tým väčšiu zodpovednosť vnímal v zmysle rozmnožovania tohto majetku. Majetok človeku neslúžil na jeho užívanie, ale na slávu Božiu. Cieľom všetkých reformačných cirkví bola „len spása duší. [...] Ich etické ciele a praktické účinky ich učení boli všetky ukotvené tu a boli len *dôsledkami* čisto náboženských motívov. Budeme sa preto musieť pripraviť na to, že kultúrne účinky reformácie boli do značnej časti [...] nepredvídateľnými a priamo *nechcenými* dôsledkami práce reformátorov, často vzdialené alebo priamo v protiklade k všetkému, čo mali sami na mysli.“ (Weber 1904-05/1998, 244).³ Na jednej strane asketický protestantizmus bránil užívaniu majetku a peňazí. Na druhej strane však zrušil zábrany spojené so zárobkovou činnosťou; zábrany, ktoré boli spojené s tradičnou etikou. Zisťnosť – ako činnosť žiadaná Bohom – bola zbavená obmedzení. Príčinou, resp. podmienkami pre vznik moderného kapitálu ležia, podľa Webera, v askéze. Hlavná téza Weberovej *Protestantskej etiky a ducha kapitalizmu* spočíva v prepojení náboženských základov povolania a v rozmnožovaní bohatstva.

Weberovo mapovanie koreňov vzostupu kapitalizmu vyvolalo množstvo – v značnej miere kritických – ohlasov. V roku 1977 vydáva ekonóm a politický mysliteľ A. O. Hirschman prácu *Ludské vášne a osobné záujmy*, v ktorej predkladá účel kapitalizmu. Práca nie je kritickou reakciou na Webera, ale odlišnou interpretáciou okolností vzostupu kapitalizmu. Ako sa zarábanie peňazí stalo vyššou hodnotou než iné spoločenské cnosti? V stredoveku či v renesancii boli činnosti, ktorých cieľom bolo zarábanie peňazí, považované za ziskuchtivosť či lakomstvo; ľudia vo všeobecnosti obchodom či bankovníctvom opovrhovali. Ako a prečo sa toto opovrhnutie časom pretransformovalo na úctu a obdiv?

³ Zvýraznenie kurzívou použil autor.

Boj proti ľudským vášňam

Hirschman odvíja svoju teoretickú úvahu vzniku a účelu kapitalizmu od idey slávy. U sv. Augustína nachádza myšlienku boja túžby proti neresti. Augustín odsúdil tri ľudské vášne: túžbu po majetku, túžbu po moci a sexuálnu túžbu. Avšak túžbu po moci do istej miery ospravedľňuje: ak je táto vášeň sprevádzaná túžbou vydobýť si slávu, je to prejav lásky k vlasti, ktorý potláča iné túžby (vrátane tej po bohatstve a majetku). Aj napriek stredovekej snahe odmietnuť všetky ľudské vášne je v Augustínových úvahách prítomný náznak myšlienky, podľa ktorej „je možné, aby jedna nerest držala v šachu nerest druhú.“ (Hirschman 1977/2000, 16). Stredovek bol, podľa Hirschmana, poznačený úsilím o česť a slávu, a to aj napriek tomu, že to bolo v protiklade nielen k učeniu sv. Augustína, ale aj k učeniam mysliteľov počnúc sv. Tomášom Akvinským a končiac Dantom. V renesancii vplyv cirkvi upadal a honba za slávou a cťou prevládla nad ostatnými ľudskými úsiliami. Až osvietenský myslitelia vo svojich úvahách nastolili rovnosť v odmietnutí ľudských vášní tak, ako to pôvodne zamýšľal sv. Augustín.

Moralizujúce a náboženské traktáty stredoveku a renesancie už nedokázali udržať na uzde ničivé ľudské vášne. To, čo nezvládli kázaním cirkevní hodnostári a filozofovaním myslitelia, sa presunulo „na plecia“ štátu. Avšak nádej, že vládár (hoci aj násilím) eliminuje ľudské vášne, bola iluzórna. Represiou vznikne len dojem vyriešenia problému, k samotnému odstráneniu vášní nedôjde. Myšlienku, že jedna nerest môže potlačiť druhú, nachádza A. O. Hirschman v teóriách o ľudskej prirodzenosti. U mysliteľov ako N. Machiavelli, T. Hobbes, J. Locke, či J.-J. Rousseau nastal výrazný pokus vylepšiť spôsob vládnutia a ich pozornosť bola zameraná na človeka, aký v skutočnosti je.

Idea vzájomne sa vyvažujúcich vášní

Racionalistický novovek priniesol boj jednej vášni proti ostatným nerestiam. Hirschman v prácach sociálno-politických mysliteľov osvietenstva nachádza detailné rozlišovanie ľudských vášní a použitie jednej vášne proti ostatným, t.j. nachádza ideu vzájomne sa vyvažujúcich vášní. „*Afekt možno zoslabiť a odstrániť iba opačným a silnejším afektom, ako je*

ten, ktorý má byť obmedzený.“ (Spinoza 1675/1986, 240).⁴ Cieľom Spinozovej *Etiky*⁵ bolo víťazstvo rozumu a lásky k Bohu nad vášňami. Myšlienka vzájomne sa vyvažujúcich vášní je v jeho diele len jedným z krokov ako dosiahnuť vytýčený cieľ. „Prvý veľký filozof, ktorý dal čestné miesto myšlienke, že s ľudskými vášňami je možné úspešne bojovať jedine pomocou iných ľudských vášní, nemal teda vôbec v úmysle túto ideu uplatňovať v kráľovstve praktického morálneho či politického inžinierstva, a to aj napriek tomu, že si bol podobných možností veľmi dobre vedomý.“ (Hirschman 1977/2000, 28). Myslitelia ako D. Hume, d'Holbach či Helvétius pracovali s princípom vzájomne sa vyvažujúcich vášní – hanenie aj obhajovanie ľudských vášní a prirodzenosti bolo v súlade s myšlienkou nevyhnutnosti nahliadať na človeka takého, aký je.

Záujmy ako krotitelia vášní

Keď bola idea vzájomne sa vyvažujúcich vášní prijateľnou, bolo nevyhnutné vaše roztriediť: ktoré vaše treba eliminovať a ktoré ich majú krotiť? Hirschman v základoch Hobbesovskej spoločenskej zmluvy⁶ nachádza, že „strach zo smrti, túžba po tom, čo je potrebné k pohodlnému životu“ (Hobbes 1651/1941, 165) môžu prevážiť vaše ako túžba po moci, sláve či majetku. Proti vášňam, ktorých následkom bol vojnový stav všetkých proti všetkým, stáli ľudské vaše, ktoré vedú k mieru. Hobbes však stratégiu vzájomne sa vyvažujúcich vášní použil len pri konštituovaní štátneho telesa. Hirschman v prácach Hobbesových súčasníkov vníma potrebu uplatniť danú stratégiu v každodennom živote. A tak, v súlade s touto požiadavkou nadobudlo triedenie vášní podobu protikladu osobných *záujmov* ľudí a ich *vášní*. Dôraz bol kladený na protiklad medzi priaznivými dôsledkami, ktoré človeka postretnú, ak bude nasledovať svoje *záujmy*, a neblahým stavom vecí, ktorý nastane, ak jednotlivec podľahne svojim *vášňam*. V počiatkoch „objavenia“ rozdielu medzi blahodarnými dôsledkami *záujmov* a deštruktívnosťou ľudských *vášní* ešte nebol osobný záujem jednotlivca spájaný s hmotným blahobytom. Keďže cieľom osvietenských filozofov bolo najmä vylepšenie štátnického

⁴ Tvrdenie 7. Zvýraznenie kurzívou použil autor.

⁵ SPINOZA, B. (1675/1986): *Etika*. Bratislava: Pravda.

⁶ HOBBS, T. (1651/1941): *Leviathan neboli o podstate, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich.

umenia, definovanie *záujmu* sa ohraničilo na vladárov. Mnoho vládcov vládlo zle, pretože nasledovali svoje *vášne*, a nie svoje skutočné *záujmy*. Veľmi skoro sa však ukázalo, že tento posun v úvahách nebol oveľa prospešnejší než starý „tlak“ na cnostné konanie či premenu vášní na cnosti. Tak ako cnosti, aj osobný záujem je pomerne ťažké vymedziť. Ešte náročnejšie je stanoviť pravidlá vládnutia a uplatniť ich pri výkone moci tak, aby viedli k želaným výsledkom.

Postupne nastal posun od záujmov vladára k záujmom rôznych skupín. Filozofi sa zamerali na „národný záujem“, ktorý súvisel s hospodárskymi nárokmi. Pojem *záujem* už nadobúdala špecificky ekonomický význam. Záujem sa stotožnil s *chcením nadobúdať tovar a vlastníctvo*, či dokonca *láskou k zisku*. To, čo bolo donedávna považované za nerest a odsudzované vášne, sa v terminologickom šate *záujem* stáva uznávaným a želaným javom. „Prepych, alebo zjemnenie v rozkošiach a pohodliach života, bol dlho považovaný za prameň všetkého znemravnenia v štátnej správe a za bezprostrednú príčinu nezhôd, vzbúr, občianskych vojen a úplnej straty slobody. Bol teda všeobecne chápaný ako nerest a bol predmetom horlenia všetkých satirikov aj prísnych mravokárcov. Tí potom, ktorí dokazujú alebo sa snažia dokázať, že také zjemnenie vedie skôr k povzbudeniu priemyslu, vybraných mravov a umenia, opravujú naše mravné aj politické názory a ukazujú, že to, čo sa skôr pokladalo za zhubné a hodné hany, je chváľitebné alebo nevinné.“ (Hume 1751/1899, 13-14). Hirschman sa pohráva s myšlienkou, že tento významový posun pojmu *záujem* pramení zo spojenia osobného záujmu s požíciavanim peňazí za úrok, keďže anglický výraz *interest* znamená popri *záujme* aj *úrok*. Rovnako považuje za možné, „že zvláštna príbuznosť medzi racionálnou kalkuláciou, implicitne prítomnou v koncepte záujmu, a podstatou hospodárskych aktivít napomohla k tomu, že tieto aktivity nakoniec obsah pojmu „záujem“ úplne monopolizovali.“ (Hirschman 1977/2000, 41-42).

Len čo sa osobné záujmy a ľudské vášne dostali do opozície, mohla táto opozícia nadobudnúť rôzne významy v závislosti od toho, či bol pojem *záujem* chápaný v širšom alebo užšom význame. Široké poňatie - napríklad všeobecné tvrdenie novovekej doby, že záujem neklame - bolo chápané v zmysle napĺňania všetkých túžob racionálnym a prezieravým spôsobom. Zúžený význam *záujmu* naproti tomu predstavoval myšlienku, ktorá bola ťažko prijateľná v rámci tradičných hodnôt: jej „základom bola predstava, že *jednu skupinu vášní, ktoré boli až do tej doby známe ako zhromažďovanie majetku, lakomstvo či ziskuchtivosť by bolo možné výhodne použiť tak, že budú postavené proti vášňam iného druhu, medzi ktoré patrí*

napríklad ctižiadosť, mocichtivosť či sexuálna náruživosť, aby im nasadili uzdu.“ (Hirschman 1977/2000, 43).⁷

Pojem *záujem* mal dať hromadeniu peňazí a majetku punc blahodarného vplyvu na spoločnosť. Osobný záujem sa stal prevládajúcou motiváciou ľudského konania. Vznikol predpoklad premysleného a racionálneho konania, t.j. úplného protikladu k štandardnej predstave konania jednotlivcov na základe svojich vášní. Hromadenie peňazí (hrabivosť) vykazovalo znaky nemennosti a vytrvalosti. Odlišujúcim znakom vášne hromadiť majetok a pokojnej vášne po bohatstve (resp. tým, čo bolo označované ako osobný záujem) bola uvážlivá vypočítavosť a racionálnosť – vlastnosti, ktoré v prípade prvej vášne absentovali, boli v druhej plne zastúpené. Vášne sú divoké, ničivé a nebezpečné. Ak sa človek racionálne zaoberá len svojimi hmotnými záujmami, prestáva škodiť sebe i spoločnosti. Očakávalo sa, že kapitalizmus podporou blahodarných ľudských vlastností potlačí deštruktívny rozmer ľudskej prirodzenosti. Možno až natoľko, že úplne zanikne. Myšlienka, že hlavnou motiváciou ľudského konania môže byť osobný záujem, bola s nádejou uchopená ako racionalistický základ, na ktorom je možné vybudovať životaschopný spoločenský systém. Výhodami sociálneho sveta, riadeného osobnými záujmami, by boli predvídateľnosť a stabilita.

Pád idey osobných záujmov

Ideu, že proti vášňam môžu byť postavené iné vášne (zaodeté do výrazu záujmy), podkopával Adam Smith.⁸ Pred vzostupom obchodu a priemyslu vládla šľachta. Tá nadobúdala zisk prostredníctvom otrokov na svojich statkoch a prostredníctvom nájomníkov pôdy. Len čo sa začalo rozmáhať zahraničné obchodovanie, šľachta získala novú možnosť mýňať svoje zisky, ktoré dovtedy zdieľala so svojimi vazalmi a nájomníkmi. „Takto dva odlišné stavy ľudí, ktoré nemali najmenší úmysel poslúžiť celku, privodili prevrat nesmiernej dôležitosti pre verejné blaho. Veľkých majiteľov panstva viedla jedine snaha ukojiť svoju najdetinskejšiu márnivosť. Kupci a remeselníci neboli tak smiešni; tí sa riadili jedine svojimi záujmami a držali sa svojej obchodníckej zásady vkladat' peniaze do všetkého, kde sa dá niečo zarobiť. Avšak ani jedni, ani druhí si neuvedomovali a nepredvídali ten veľký prevrat, ktorý jedni pozvoľna uskutočňovali svojou márnivosťou a druhí svojou príčinlivosťou.“ (Smith 1776/2001, 364).

⁷ Zvýraznenie kurzívou použil autor.

⁸ SMITH, A. (1776/2001): *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut.

Dištinkcia vášne-zájmy sa vytratila z povedomia. Smithove úvahy zmazali problém, s ktorým zápasili sociálno-politickí filozofi na začiatku novoveku: problém ľudských vášní, resp. problém ľudskej prirodzenosti. „Tvrdením, že ctižiadostivosť, túžba po moci a úcte môžu byť uspokojené zlepšením situácie v hospodárskom zmysle, Smith totiž vážne podkopal ideu, podľa ktorej môžu byť proti vášňam postavené opäť vášne, poprípade osobné záujmy. Celá táto postupnosť uvažovaní sa tak zo dňa na deň stala úplne nepochopiteľnou, ak nie priamo nezmyselnou...“ (Hirschman 1977/2000, s. 106). Aj napriek tomu, že sa A. Smith pričínil o pád idey boja vášní, nezdialal optimizmus niektorých mysliteľov (Ch. Montesquieu, J. Steuart), že hospodársky rozvoj povedie k pozitívnym politickým dôsledkom. Ch. Montesquieu sa v 20. kapitole XXI. knihy *Ducha zákonov*⁹ venuje vzťahu ekonomiky a politiky. Odsúdením pôžičky na úver sa cirkevní predstavitelia pričínili o zamedzenie rozvoja obchodu. Aj samotné obchodovanie bolo považované za nečestné povolanie. Panovníci zaviedli opatrenia proti Židom s cieľom získať ich majetok. Tí neskôr vymysleli zmenky, prostredníctvom ktorých sa obchod vyhol obmedzeniam zo strany cirkvi a panovníkov; majetok aj najbohatšieho obchodníka sa javil byť malý, dalo sa s ním ľahko obchodovať. Teológovia boli nútení pozmeniť rétoriku voči obchodovaniu. Obchodom ako remeslom sa prestalo opovrhovať. Historická skúsenosť naučila panovníkov, že kruté opatrenia sú neudržateľné a k všeobecnému blahu povedie iba dobrá vláda. „Pre ľudí je šťastím, že sa nachádzajú v situácii, ktorá ich núti konať dobro kvôli vlastnému záujmu vtedy, keď ich vášne privedú na myšlienku ubližovať.“ (Montesquieu 1748/1989, 342-343). Toto tvrdenie Montesquieuho je pre Hirschmana jadrom jeho úvah o prehistórii kapitalizmu. Záujmy, t.j. obchod (a všetky jeho dôsledky, medzi ktoré patria aj zmenky) obmedzujú vášne vládcov a ich činy, ktoré pramenia z ich deštruktívnych vášní.

Dejiny dokladujú, že Montesquieuov optimizmus bol neopodstatnený. Alexis de Tocqueville¹⁰ si všimol, že osobné záujmy rozhodne neodstraňujú ani nebrzdia vášne vládcov, naopak: ak občania sledujú len svoje súkromné záujmy, stratí sa v spoločnosti občiansky duch a táto strata vytvorí priestor pre ľudí, ktorí bažia po moci. Cesta k tyranii (vášňam tyrana) je prostredníctvom osobných záujmov plne otvorená. K úplnému opusteniu idey, že ľudia prestanú byť nebezpeční, ak budú nasledovať svoje vlastné záujmy došlo, až keď

⁹ MONTESQUIEU, CH. (1748/1989): *Duch zákonov*. Bratislava: Tatran.

¹⁰ TOCQUEVILLE, A. (de) (1835-1840/2006): *O demokracii v Amerike*. I. a II. zväzok. Bratislava: Kalligram.

kapitalistický vývoj viedol v 19. a 20. storočí k vzniku modernej masovej spoločnosti. Tá je sprevádzaná javmi ako chudoba mnohých, bohatstvo malého počtu ľudí či nezamestnanosť. Tieto fenomény vedú u človeka k vášnivému hnevu, vydeseniu a nepokojom.

Záver

Rozdiel medzi úvahou o vyvažovaní vášní a *protestantskou etikou* spočíva podľa Hirschmana v odlišných prístupoch k racionálnej snahe kumulovať kapitál. Webera zaujímali najmä psychologické rysy spoločnej skupiny ľudí, ktorá sa hnala za peniazmi a majetkom. Hirschman bral činnosti hromadenia peňazí a majetku ako fakt. Zameral sa na jeho veľmi priaznivý vedľajší dôsledok: bráni tým, ktorí sa ekonomickými činnosťami „zaoberajú, „robiť neplechu“ [...] a vedľa toho kladú prekážky do cesty vladárskej vrtošivosti, vláde svojvôle a dobrodružnej zahraničnej politike.“ (Hirschman 1977/2000, 124). U Webera bola kapitalistická činnosť nepriamym a pôvodne nezamýšľaným dôsledkom hľadania individuálnej spásy. U Hirschmana bolo účelom kapitalizmu utlmiť ľudské deštruktívne vášne, a tým predísť rozpadu spoločnosti. Sám Hirschman konštatuje, že aj jeho, aj Weberova téza by mohli platiť zároveň. *Protestantská etika* však upútala takú pozornosť, že neostal priestor na historické zmapovanie obáv o ľudskú spoločnosť a na úvahy vyplývajúce z takéhoto prieskumu. Detailná analýza historického ukotvenia Hirschmanových úvah, ako aj ich komparácia s Weberovou interpretáciou by tému kapitalizmu obohatili.

Literatúra:

HIRSCHMAN, A. O. (1977/2000): *Lidské vášně a osobní zájmy. Politická obhajoba kapitalismu v čase před jeho triumfem*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

HOBBS, T. (1651/1941): *Leviathan neboli o podstatě, zřízení a moci státu církevního a občanského*. Praha: Melantrich.

HUME, D. (1751): Zkoumání o zásadách mravnosti. In: HUME, D. (1899): *Zkoumání*. s. 1-164. Praha: Jan Laichter.

MONTESQUIEU, CH. (1748/1989): *Duch zákonov*. Bratislava: Tatran.

SMITH, A. (1776/2001): *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut.

SPINOZA, B. (1675/1986): *Etika*. Bratislava: Pravda.

WEBER, M. (1904-05): Protestantská etika a duch kapitalizmu. (kap. 1, 2 a Úvod k 3. kap.)
In: WEBER, M. (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. s. 185-245. Praha: Oikoymenh.

Mgr. Katarína Poláková

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Komenského

Šafárikovo námestie 6

818 01 Bratislava 1

Slovenská republika

e-mail: polakova36@uniba.sk

PANOPTIZMUS, SYNOPTIZMUS A DEŽURNALISTIKA

Anna Sámelová

Abstract: Drawing on the work on panopticism by Michel Foucault and on synopticism by Thomas Mathiesen the paper shows how the consequences of surveillance based on the see / being seen principle change the daily craft routine of mass media professionals. On the one hand, there is a professional quality requirement, while on the other, there is focus on the audience requirement. The journalists have ambitions to satisfy both demands. What is of crucial importance is the phenomenon of general availability of publishing for everyone, which the author calls 'dejournalism'. Hence, dejournalism is what intensifies the mass media twofold effort – to reach quality in dependance on quantity.

Keywords: Mass Media – Dejournalism – Panopticism – Synopticism – Foucault – Mathiesen

Úvod

Sociálny poriadok západnej civilizácie vykazuje silnú prítomnosť panoptických i synoptických mocenských aspektov. Náš život nepretržite určujú normalizačné dôsledky princípu vidieť/byť videný. Nezáleží na tom, či v aktuálnom momente podliehame sebakontrola a následne samoregulácii ako hŕba sledovaná hŕstkou (panopticky), či ako hŕtka sledovaná hŕbou (synopticky). Michel Foucault ukázal, ako sa v modernej spoločnosti zmenila povaha príbehov jednotlivcov, a dokázal, že sa zmenila práve nástupom panoptických dozorných schém (Foucault 2004). Thomas Mathiesen to nepopiera, tvrdí však, že rovnocenný normalizačný účinok vyvoláva v našich „ja“ aj synoptický *spektákel*, ktorý produkujú / ktorý produkuje masové médiá (Mathiesen 2010). V ére prehlbovania nedôvery v inštitúciu tradičného masmediálneho domu a zároveň všeobecnej prítomnosti prakticky neobmedzenej dostupnosti zverejňovania laických textov, zvukov a obrazov – čiže v ére dežurnalizácie, nadobúda panopticko-synoptická realita nový rozmer. Masová komunikácia už nepatrí výlučne inštitúciám a privilegovaným elitám, masmédiá súčasnosti tvoria všetci realizátori hromadnej komunikácie. Profesionálni i laickí, žurnalisti i dežurnalisti. Závažnosť a rozsah zmeny pojmu

žurnalistika vynikne už pri zbežnom pohľade na autorov obsahov nových a sociálnych médií¹. Zbežnému pohľadu však zostáva skrytá podstata kontrapunktu medzi profesiou žurnalistiky a výkonom dežurnalistiky. Dežurnalistiku ako akúsi informačno-publikačnú samoobsluhu dostupnú v najväčšej knižnici World Wide Web sveta totiž môže vykonávať každý gramotný človek s prístupom na internet. Zámerom štúdie je poukázať na fenomén narastajúceho tlaku na žurnalistických profesionálov, aby takto vzniknuté diela laikov vyhľadávali, akceptovali a rešpektovali ako relevantné informačné zdroje. V prípade, že pozornosti žurnalistu dežurnalistický zdroj unikne, považuje sa to za zlyhanie profesionality: buď za nedostatočné vyhľadávanie, alebo za úmysel zatajiť zdroj, ktorý bol v čase tvorby už dostupný. Základnou tézou je, že analýzam nastupujúcej éry online komunikácie musí predchádzať pochopenie a vysvetlenie základných črt, ktoré spájajú tradičnú a online žurnalistiku s dežurnalistikou a charakteristík, ktoré ich rozdeľujú. Metóda, ktorú sme na tento účel zvolili, je opis.

Žiadny privilegovaný prístup

Moderný panopticko-synoptický sociálny poriadok vyvinul masmédiá takpovediac na svoj obraz. Sú to subjekty samoregulačnej triády legitimizácie / zastierania / popierania istých udalostí, a zároveň aj subjekty, ktoré vytvárajú, ustanovujú a legitimizujú zákazy a normy tejto samoregulačnej triády. Výsledkom je, že žiaduce informácie vidieť a počuť – sú v centre pozornosti všetkých producentov obsahov daného média, nežiaduce informácie však nevidieť a nepočuť – ako keby neexistovali. A tie problémové, ktoré z akýchkoľvek dôvodov nemožno označiť za nežiaduce, ale zároveň nevyhovujú norme väčšinovej užitočnosti, sa systematicky marginalizujú a odsúvajú na hranice zóny viditeľnosti a počuteľnosti. Tam budú dovtedy, kým sa nezmenia hodnoty ich užitočnosti, ktoré ich buď katapultujú do centra viditeľnosti a počuteľnosti, alebo ich vykážu do informačného exilu. Tomuto regulačnému procesu nepretržitého vyhodnocovania (ne)vhodnosti konkrétnych informácií na zverejnenie sa v žurnalistike hovorí editovanie. Laická verejnosť ho často (nie neprávom) vníma ako manipuláciu či skrytú cenzúru.

Dežurnalistika tento privilegovaný prístup profesionálnych žurnalistov k tvorbe a šíreniu informácií odstránila. Vytvorila tým síce zreteľnú a nezrušiteľnú, no zvonka sotva postrehnuteľnú deliacu čiaru medzi editovanými masmédiami (tradičnými i novými) a medzi

¹ Vzhľadom na fakt, že dejiny masmédií (ako prostriedkov masovej komunikácie) poznajú niekoľko fáz „nových“ médií, treba zdôrazniť, že v tejto štúdii označujeme pojmom „nové médiá“ www stránky jednotlivcov aj inštitúcií a pojmom „sociálne médiá“ online stránky sociálnych sietí.

needitovanými médiami (novými aj sociálnymi), ktoré podliehajú výlučne publikačným zámerom a cieľom tých, ktorí na internetové médiá svoje autorské obsahy vkladajú. Pravda, za predpokladu, že ich strojová regulácia prevádzkovateľa danej webovej stránky či sociálnej siete posúdi ako vhodné, t.j. nepriečiace sa všeobecným podmienkam *postovania* textu, zvuku, či obrazu vo virtuálnom mediálnom priestore daného média. Dnes si už nevystačíme s rozdelením masmédií na tlačené, audiovizuálne (zvukovoobrazové) a nové (internetové). Táto optika patrí minulému storočiu a zďaleka nevystihuje podstatu odlišnosti súčasných masmédií. Tá totiž spočíva práve v tom, či sú, alebo nie sú editované. A editované sú len *tradičné médiá* (tlačené, zvukové aj zvukovoobrazové, t.j. noviny, časopisy, rozhlas, filmy, televízie) a ich internetové verzie, ktoré sa včleňujú pod pojem *nové médiá*. *Sociálne médiá* sú needitované online diskusie „priateľov“ a spriatelených skupín na sociálnych sieťach.²

V ére predinternetovej žurnalistiky bol novinárom ten, kto textom, zvukom, či obrazom informoval o dianí z miest, kam sa bežný človek nedostal, alebo o veciach, ktoré boli bežnému človeku vzdialené. Bol sprostredkovateľom informácií z terénu, t.j. od konkrétnej osoby, na konkrétnom mieste, v konkrétnom čase. V praxi to znamenalo, že *spôsob, ktorým informácie získaval, bol síce dynamický, ale jeho informačné výstupy boli nevyhnutne statické* – pripútané ku konkrétnemu zdroju. Dnes sa však informačný dôraz kladie na takzvané „nesprostredkované“ informácie „z prvej ruky“, t.j. od samotných aktérov udalostí, ktorí vo vlastných nových médiách, alebo na sociálnych sieťach zverejnia „svoju pravdu“. Preto je

² Napríklad: *tradičným médiom* je týždenník Trend. *Novým médiom* je jeho internetová verzia www.etrend.sk, ale aj ďalšie portály, www.medialne.etrend.sk, www.reality.etrend.sk, www.gazduj.etrend.sk, a napokon aj rôzne blogy, ktoré Trend prevádzkuje na vlastných webových stránkach. Zdôrazňujeme, že ich prevádzkuje na vlastných webových stránkach. Znamená to, že nové médiá a tradičné médiá spája Duch redakcie daného masmédiu. Že tak pre tradičný Trend, ako aj pre jeho nové médiá, platia rovnaké pravidlá hry. Bez ohľadu na to, aký je spôsob bytia a šírenia obsahov týchto médií (tlačená verzia v časopise na stánkoch, alebo elektronická verzia vo virtuálnom priestore internetu, ktorý podlieha redakčným pravidlám a editorským postupom Trendu). A napokon má Trend aj svoje sociálne médiá <https://www.facebook.com/tyzdennik.trend>, <https://www.linkedin.com/company/trend-holding>, https://twitter.com/etrend_sk <https://plus.google.com/107141267685236880990/posts>. Sú to profily Trendu na sociálnych sieťach Facebook, LinkedIn, Twitter, Google+. *Sociálne médiá* teda pôsobia vo virtuálnom priestore sociálnych sietí, ktoré prevádzkuje niekto iný, nie daná redakcia. Platia tam preto iné pravidlá hry, ktorým sa používatelia (inštitucionálni či individuálni) musia podriadiť, aby mohli na danej sociálnej sieti *postovať* svoje obsahy. *Sociálne médiá* nie sú médiami tradičnými, sú to *obsahy sociálnych sietí, ktoré nie sú editované*. Orientujú sa na záujmové združovanie a online konverzáciu „spriatelených“ jednotlivcov a skupín. Redakcie *tradičných a nových médií* ich preto využívajú nielen na udržiavanie kontaktu so svojimi „priateľmi“, ale najmä na upútanie pozornosti a pritiahnutie ďalšieho publika ku konkrétnym obsahom svojich *tradičných a nových médií*. *Nové médiá a sociálne médiá* však nemusia mať nutne aj svoju *tradičnú*, t.j. tlačenú, zvukovú, či zvukovoobrazovú verziu. Vlastné nové a sociálne médiá dnes totiž prevádzkujú najrôznejšie inštitúcie: ministerstvá, súdy, prokuratúra, samospráva, politické strany, neziskové organizácie, školy, nemocnice, firmy atď. Každá webová stránka, inštitucionálna či privátna, je *novým médiom* a každý profil na sociálnych sieťach, inštitucionálny či privátny, je *mediom sociálnym*. *Nové médiá* sídlia v editovanom, t.j. regulovanom virtuálnom priestore svojho zriaďovateľa a prevádzkovateľa. *Sociálne médiá* sú usídlenými hosťami prevádzkovateľa konkrétnej sociálnej siete, sú diskusnými fórami „priateľov“ a spriatelených skupín, a nepodliehajú regulácii inštitucionalizovaných editorov.

dnešný online novinár v *prístupe k získavaniu informácií statický* – sedí pri počítači a jeho terén je virtuálny. No vo svojich *informačných výstupoch* je viac než *dynamický*. Pracuje s holými faktmi informačných fragmentov od dežurnalistov z nových médií a sociálnych sietí, ktoré musí v množstve ich neustále emergujúcich statusov vyslieďť. Sú to fakty neoverené, no pochádzajú z primárneho zdroja (tzv. prvej ruky), preto sa za overené považujú. Tradičné novinárske rozhovory „tvárou v tvár“ účastníkom diania sú neefektívne a pomalé. A dostane sa k nim každý. Väčšia šanca na jedinečnosť, t.j. na profesionálny úspech, sa neskryte vystavuje na sociálnych sieťach. Ale treba ju intenzívne hľadať. Preto je dnešná online žurnalistika nomádska. Spočíva v neprestajnom kočovaní – surfovaní, sledení, v (dez)informačných zdrojoch dežurnalistiky. Dežurnalistika zrušila privilegovaný prístup k tvorbe a šíreniu informácií a prevrátila statiku a dynamiku získavania a publikovania informácií. No zrušila aj čosi viac – príbehové sprítomňovanie minulosti.

Sprítomnenie minulosti verzus produkcia prítomnosti

V prístupe k internetovým mediálnym obsahom sa prejavuje istý kontraproduktívny stereotyp – žijeme a komunikujeme online, no posudzujeme „analogovo“. Online žurnalistika funguje na infinitezimalite delenia témy na menšie a ešte menšie detaily, my v nich však stále hľadáme ucelený príbeh z predinternetovej éry analogových médií. Pritom online sledujeme len chronologické alebo obsahové, t.j. tematické usporiadanie fragmentov. No samotné zoradenie detailných výpovedí do časového či tematického útvaru nevytvorí celkový obraz udalosti. Spojenie tisícky pravdivých fragmentov v časovom aj obsahovom slede nezakladá ani ucelený a ani pravdivý príbeh. Takto zostrojené formácie pravdivých viet zobrazia „staccato sériu“ v jej diskontinuitnej prirodzenosti. To, čo nás však naučili masmédiá analogových čias, je čítať, počúvať, pozeráť a premýšľať plynutie „legato deja“, v ktorom sa niekomu, niečo, niekde, nejako prihodilo, nejako sa to vyvíjalo a do niečoho to vyústilo v danom čase na danom mieste. A k takému príbehu sme dokázali priradiť jeho pokračovanie, rozšírenie, doplnenie, prípadne aj korekcie, ktoré sa udiali v inom čase (skôr či neskôr), na inom mieste, z iného uhla pohľadu atď.

Tradičná žurnalistika predinternetovej éry je vecou *sprítomňovania minulosti*. Akéhosi oživovania udalosti, ktorá sa niekde nejako odohrala, ale už tu nie je. A aby sme sa o nej dozvedeli, na to slúžia texty, zvuky, obrazy. Vždy v rovine autorskej interpretácie, no

interpretácie podľa zásad pravdy ako korešpondencie.³ Udalosť samotná zostala uzavretá v danej minulosti a žurnalistické spracovanie nám ju sprítomnilo. V takej informačnej a interpretačnej ucelenosti, akú bolo možné v danom čase a na danom mieste z daných zdrojov získať. Žurnalistika je z hľadiska času lineárna. Dežurnalistika pôsobí práve opačne. Tým, že dokáže vstúpiť do chronológie udalostí proti času, pretože dokáže donekonečna zahusťovať množinu fragmentov v stále väčšej detailnosti. Dežurnalistika *minulosť* nesprítomňuje. Ona ju *rozširuje o nové rozmery*. Akejkol'vek udalosti doloží so spätnou platnosťou nové „paralelné“ výpovede „simultánnych“ účastníkov, „simultánnych“ svedkov, „simultánnych“ dotknutých strán, „simultánnych“ dôsledkov atď. Povedané inak, dežurnalistika nereprezentuje udalosti uzavreté v minulosti, ale *produkuje ich prítomnosť* v minulosti, súčasnosti i budúcnosti – je generátorom udalostí, určovateľom toho, čo sa má udiať. Preto dežurnalistika nevedie „*k názorovej, ale ontologickej pluralite*“. (Malík 2008, 33)⁴

Isté je, že medializácia bola (a zostáva) záležitosťou aktuálnej dostupnosti a (ne)pravdovravnosti informačných zdrojov, ich výberu a následnej autorskej interpretácie. Z tohto uhla pohľadu je akákoľvek medializácia manipuláciou, keďže nie je ničím viac, ale ani ničím menej, než narábaním s dostupnými informáciami, ktorým autor viac alebo menej dôveruje. Toto všetko sa vo výslednom texte, zvuku, obraze prejaví. Bez ohľadu na to, či ide o žurnalistické sprítomnenie minulosti, alebo o jej dežurnalistické rozšírenie. Medializácia sprostredkovaná človekom vždy zostane do istej miery subjektívnou interpretáciou. No kým pre editovanú žurnalistiku platí zásada korešpondencie tvrdenia s faktmi, ktoré autorsky interpretuje, dežurnalistika je v tomto smere celkom slobodná. Jej texty, zvuky a obrazy neprechádzajú rukami profesionálnych editorov, ktorých platia majitelia a prevádzkovatelia masmediálnych domov – bez ohľadu na to, či je majiteľom alebo prevádzkovateľom nepopulárny oligarcha, hodnotovo neutrálne konzorcium, či štát ako zástupca verejnosti. Tradičným masmédiám sa zdráhame veriť, lebo zotrvávame v stereotypnej predstave, že editované masmédiá slúžia elite a manipulujú nami. Naproti tomu máme sklon veriť informáciám, ktoré sa zjavujú v zdanlivo slobodných a nikým neregulovaných online debatách sociálnych „priateľov“.⁵ Rovnako máme sklon veriť, že keď sme zahltení informáciami od ľudí,

³ Tému sme sa detailne venovali v štúdiu „Masmédiá a prístupové body: strety abstraktných systémov a laikov v online epoche“ In: Szapuová, M., Bohunická, L., Chabada, M. (zost.): *Veda, racionalita a hodnoty* [CD-ROM]. Bratislava : Stimul, 2016. s. 151-164.

⁴ Pojem ontologickej plurality som si do kontextu dežurnalistiky vypožičala od Branislava Malíka, ktorý ho použil v súvislosti s mediomorfózou sveta v rovnomennej monografii.

⁵ Je nad rámec možností tejto štúdie analyzovať slobodné a nikým neregulované, zdanlivo spontánne online debaty na sociálnych sieťach. Faktom však zostáva, že tak tradičné masmédiá, ako aj politici, lobisti, záujmové a nátlakové skupiny, komerčné spoločnosti, dokonca štáty si platia profesionálov, ktorí pod rôznymi identitami

ktorých sa vec týka, alebo od ľudí, ktorí tomu údajne rozumejú, tak sme aj dobre informovaní. Máme sklon veriť, že o danej veci vieme, ak nie všetko, tak aspoň dosť veľa a že toto naše vedenie je dostatočne pravdivé, lebo neprešlo rukami masmediálnych manipulátorov. Fragmenty udalostí, ktoré publikujú dežurnalisti, však zodpovedajú výlučne ich zámerom a cieľom.

Navyše autor a redakcia tradičných editovaných masmédií sú vždy známe.⁶ No identita dežurnalistov zostáva skrytá – počnúc možnosťou viacerých „identít“ jedného komunikátora, cez spoločnú „identitu“ viacerých komunikátorov jednej a tej istej záujmovej skupiny, až po hekerské zneužitie ktorejkoľvek z existujúcich identít. Zo statusov sociálnych médií neodčítame, či pod identitou dobre známeho politika vystupuje on sám, alebo jeho *spindoktor* či *imidžmejker*. Či úprimnosť výpovede očitého svedka tragédie v susednej doline nevznikla v advokátskej kancelárii poškodených účastníkov. Ani to, či pod identitou blogera–znalca nešíri svoje ideologické presvedčenia spoločensky neprijateľná nátlaková skupina. Dežurnalistika je komunikačný fenomén internetovej doby, nie spoločensky zodpovedná, ani spoločnosti sa zodpovedajúca masmediálna inštitúcia. Má svoje výhody strážneho psa demokracie, pretože „všetko vyzerá“. Ale „vyzradené všetko“ nie vždy zodpovedá realite a už vôbec to nemusí byť „čistá pravda a nič než pravda“. Hoci sa tak tvári, pretože je (údajne) „z prvej ruky“. Každá „prvá ruka“, skutočná aj údajná, má svoje zámyery, dôvody a ciele, s ktorými pristupuje k medializácii textov, zvukov, obrazov. A ako také ich treba aj posudzovať.

S tým súvisí skutočnosť, že mnohé „fakty z prvej ruky“, ktoré sa zverejnili v sociálnych médiách, nie je možné preniesť do editovaných obsahov tradičných a nových médií. Nie však preto, že by editované médiá chceli informácie zo sociálnych sietí zatajiť, lebo sa im nehodia do ich redakčnej interpretácie udalosti. Ale preto, že mnohé fakty od najrôznejších autorov (politikmi počnúc, analytikmi a znalcami končiac) jednoducho nespĺňajú kritériá

diskrétno moderujú vývoj, charakter a atmosféru konkrétnej „spontánnej“ diskusie na sociálnych sieťach. Práve tak, ako treba prestať triediť masmédiá na tlačene, zvukovoobrazové a nové v zmysle internetové, lebo toto triedenie už nezodpovedá podstate toho, čo masmédiá súčasnosti rozdeľuje a charakterizuje, treba zabudnúť aj na definíciu masových médií ako inštitúcií. Masmédiami 21. storočia sú všetci realizátori masovej komunikácie – inštitúcie i neinštitucionalizovaní jednotlivci a sociálne médiá majú manipulačný potenciál výrazne vyšší než médiá tradičné práve preto, že nie sú editované, t.j. nik neposúdi a nezaručí sa za autenticnosť a pravdivosť publikovaného textu, zvuku, obrazu v danom čase a na danom mieste.

⁶ Zdôrazňujeme tu práve všeobecnú známosť a jednoduchú dostupnosť informácií o tom, kto dané médium vydáva či prevádzkuje a kto menovite je autorom či spoluautorom publikovaného textu, zvuku, obrazu. Nepriznaný alebo nejednoznačne pomenovaný vydavateľ, prevádzkovateľ, autor atď., dokonca absencia zreteľne viditeľnej a dostupnej tiráže, je typickým znakom tzv. alternatívnych médií, ktoré však nie sú tradičným masmédiom a nevzťahujú sa na ne štátne a profesijné normatívne regulácie spoločenskej zodpovednosti masových médií. Hoci na prvý pohľad a zvuk pôsobia vysoko profesionálnym a zvyčajne aj serióznym dojmom šíriteľa „nemanipulovanej“ slobody slova a prejavu, patria do sféry dežurnalistiky.

publikovateľnosti v editovaných médiách. Tie sú viazané pravidlami profesionálnej tvorby, etickými kódexmi, zákonmi a najrôznejšími normami, ktoré vyúsťujú do spoločenskej zodpovednosti (vrátane občianskoprávnej a trestnoprávnej zodpovednosti). Zároveň však, a vlastne práve preto, zväzujú ruky slobodnej autorskej tvorbe. Žurnalistika napríklad musí mať každú informáciu, ktorú zverejní, overenú z najmenej dvoch od seba nezávislých zdrojov. Dežurnalistika nemusí overovať vôbec nič. Je celkom svojbytná. Ako taká môže „visieť“ na sociálnych sieťach a z minúty na minútu usvedčovať žurnalistov a ich tradičné či nové redakcie z neschopnosti, neprofesionálnosti či neetickosti. Nevysloveným a neukázaným zostane fakt, že tí, čo sú usvedčovaní z údajnej manipulácie, sa práve horúčkovo snažia overiť informáciu, aby ju vôbec mohli zverejniť.

Aj keby však žurnalistika nemusela overovať zdrojovú vierohodnosť informácie, ani tak by tradičné médiá nedokázali uspokojiť online nároky na publikovanie všetkých „faktov z prvej ruky“. Okrem časovej lineárnosti je totiž charakteristickým rysom tradičných médií, rovnako tlačených ako zvukovoobrazových, ich *priestorová konečnosť*. Každé noviny, časopis, rozhlasový či televízny prúd má svoje limity rozsahu článku, rubriky, stránky, relácie, programu, prúdu. Preto ich poslaním nie je informovať o všetkom, a preto sa ich výber javí, a zrejme aj vždy bude javiť, ako manipulatívny. „*Téza, že médiá manipulujú – pokiaľ nie je len vysloveným konštatovaním, ale chce vyvolať aj určité morálne znepokojenie či rozhorčenie, môže byť za určitých okolností sama manipulatívna. A to hneď dvojakým spôsobom: môže nás manipulovať formatívna stránka jej jazykového vyjadrenia a tiež autor, ktorý ju vyslovil, pokiaľ v nás chcel vzbudiť averziu voči (niektorým) médiám a tiež ilúziu, že sa spod uvedenej závislosti môžeme oslobodiť, resp. že existujú aj médiá, ktoré manipulatívne nie sú.*“ (Malík 2008, 156)

Deliacu čiaru medzi manipuláciou žurnalistickou a manipuláciou dežurnalistickou vytyčuje fakt, že iba prvá z nich sa dá regulovať, odhaliť, eliminovať – skrátka dostať pod kontrolu hŕby publika, alebo hŕstky nadriadených. Panopticko-synoptická realita súčasnosti však podporuje rozmach dežurnalistiky. Nadšení amatéri i prefikani profesionálni manipulátori v nej nachádzajú realizačný raj svojej textovo-zvukovo-obrazovej kreativity, navyše v internetovom prostredí zdanlivo necenzurovanej autorskej slobody. Je jednoduché, páčivé a mocensky prítlačlivé zverejniť svoj text, zvuk, obraz v sociálnych médiách a zaradiť sa tak v očiach hŕby, ktorá ma pozná, medzi celebrity hŕstku publikujúcich autorov, ktorých názor na vec sa číta, počúva, pozerá. Rovnako prítlačlivý je pocit, že môj vlastný text, zvuk, obraz, môže vidieť a „lajknúť“ oceniť aj mne neznáma, ešte väčšia hŕba. „*Nástup internetu dal všetkým Pepičkám Novákum do rukou nástroj, díky němuž dokážou to, co dříve uměla jen hrstka*

trénovaných a odvážnych umelcov graffiti: zviditeľniť neviditeľné, jasným, do očí bijúcim spôsobom prítomniť to, čo je prezíráno, ignorované, opustené [...] V tejto perspektíve sa Facebook javí ako pohodlnejší nástroj, pokiaľ ide o získavanie individuálneho bytí-ve-svete, než malovanie graffiti: nevyžaduje pracne získavanú dovednosť a je »bez rizika« (policie vám nezláme vaz), je legálny, široce uznávaný a respektovaný. “ (Bauman 2013, 125-126)

No dežurnalistika má aj druhú tvár – tvár skrytých identít. Vyrástla na všeobecnom obdive k tradičnej moci tradičných masmédií. Iste, táto moc bola vždy manipulatívna. Už prvé pamflety vznikali ako autorský zámer manipulácie s publikom. No práve spoločenská demonizácia masmediálnej moci, ako moci profesionálnych manipulátorov, sa stala vzorom pre dežurnalistickú stratégiu multiplicity identít moderátorov zdanlivo spontánnych online diskusií „priateľov“ sociálnych sietí.

Záver

Koexistencia žurnalistiky a dežurnalistiky je v západnej spoločnosti prirodzeným vyústením čoraz zosieťovanejšieho a globálnejšieho virtuálneho sveta skutočnej masovej komunikácie, ktorá posunula znormalizovaný panopticko-synoptický život vidiacich/videných jednotlivcov na hranice verejného súkromia a súkromnej verejnosti. „*Náš život je rozpolcený [...] medzi dva svety, svet »online« a svet »offline«, a má nevyhnutne dve centra. Jak se náš život rozpiná přes dvě universa, z nichž každé má svůj vlastní podstatný obsah a svá vlastní procesní pravidla, máme sklon pracovat s tímž jazykovým materiálem, aniž bychom si při překračování hranice uvědomovali změnu sémantického pole. Tak tu nezbytně dochází k vzájemnému pronikání; zkušenost získaná v jednom světe nutně re-formuje axiologii, již se řídí hodnocení v rámci druhého. Nemůžeme správně popsat, pochopit význam, logiku a dynamiku části života, kterou trávíme v jednom ze dvou světů, aniž bychom zohlednili, jak se na její konstituci podílí druhé universum.*“ (Bauman 2013, 45-46) Žurnalistika a dežurnalistika sú takýmito dvomi univerzami. Kontrastovanie „nemanipulovaných“ (pretože neregulovaných) informácií dežurnalistiky sociálnych médií a „manipulovaných“ (pretože editormi regulovaných) informácií žurnalistiky médií tradičných, je zmysluplným len potiaľ, kým si uvedomujeme, že práve dežurnalistika, ktorej máme sklon veriť viac, pretože je zdanlivo slobodnejšia, má podstatne vyšší manipulačný potenciál. Nielen v skrytých multiplicítach neidentifikovateľných identít autorov. Dežurnalistika vstupuje do akéhokoľvek obrazu akejkoľvek udalosti. Detailizuje ju. Zahusťuje masmediálny priestor kvantom fragmentov, ktorých výpovedná hodnota je v detailnosti zbavená kontextu. No veľké množstvo neustále

emergujúcich informácií „z prvej ruky“ znemožňuje analýzy. A informačná kvalita, ktorú (právom) očakávame od masmédií, je obsahom pojmu žurnalistiky z „offline univerza“. „Online univerzum“ nám ponúka žurnalistiku, ktorej informačná kvalita stojí a padá na kvantite dežurnalistických obsahov ako produktov. Nekončiaca sa zdrojová kvantita fragmentovaných (dez)informácií bez príbehu nám nedáva ani čas a ani priestor na iné, než na vstrebanie týchto „faktov“. Zbavuje nás schopnosti premýšľať udalosti v celku. Neskladá totiž príbeh, iba mozaiku sekvencií. Čo najväčšiu mozaiku z čo najmenších sekvencií dostatočne neutrálnych, aby ich vstrebalo čo najširšie publikum.

Pôvab tradičnej žurnalistiky spočíval práve v možnosti čitateľovej, poslucháčovej, či divákovej imaginácie. V súčinnosti autorskej interpretácie príbehu o danej udalosti a ľudskej predstavivosti. Dežurnalistika, a s ňou aj online žurnalistika, robia z každej udalosti čisto vizuálny produkt. Čím sú vo vzťahu k danej udalosti dokonalejšími, tým menej priestoru zostáva na kontext. A tradičná žurnalistika, usilujúca sa (podľa tradičných kritérií) o pravdivú informačnú kvalitu uceleného príbehu, sklzáva do novodefinovanej kvality založenej na kvantite fragmentov právd a pravdičiek „z prvej ruky“, ktoré sú také detailné, že už neukrývajú celkom nič – najmä nie podnet na premýšľanie a interpretáciu. Takto vzniknuté masmediálne posolstvo určené čitateľovi, poslucháčovi, či divákovi, je potom rovnako dokonalou vizualizáciou (textovou, zvukovou, obrazovou), ktorú netreba premýšľať, iba vstrebať. Ako obrazy Andyho Warhola dávno pred nástupom internetu. „*Warholovy obrazy nejsou banální proto, že by byly odrazem banálního světa, ale proto, že v sobě zahrnují absenci veškerých nároků subjektu na interpretaci. Vyplyvají z vyzvednutí obrazu k čisté figuraci, bez sebemenší transfigurace. Žádná transcendence, ale plný výkon znaku [...] Jako by to byla současně naše nová mystika a absolutní antimysticismus v tom smyslu, v němž sice každý detail světa, každý obraz je iniciační, ale zasvěcující do vůbec ničeho.*“ (Baudrillard 2001, 83)

Toto konštatovanie by bolo alarmujúcim, keby sa masmediálny svet našej spoločnosti scvrkol len na baumanovské „online univerzum“. Tradičné médiá „offline univerza“ však stále existujú a praktizujú viac či menej tradičnú žurnalistiku s tradičnými hodnotami novinárskeho príbehu. Ich redaktori, zvukári, fotografi a kameramani ešte chodia do terénu a tvárou v tvár aktérom prežívajú a premýšľajú udalosť, o ktorej chcú svojím textom, zvukom, obrazom informovať. Hoci ich výstupy sú len statické, často označované za manipulatívne, a z hľadiska záujmu publika aj menšinové. Merateľne viac sa publiku páči nomádska dynamika online žurnalistiky, ktorá spočíva v statickom pripútaní sa k virtuálnemu terénu dežurnalistiky. Nepretržitý „klikací plebiscit“ v každom okamihu nespochybniteľne presne oznamuje

mediálnym tvorcom čo sa publiku aktuálne páči, o čo pomaly stráca záujem, a čo je celkom mimo jeho záujmu. A masmédiu svojím obsahom zaujať chce. A chce zaujať stále väčšie a väčšie publikum, pretože ono je zdrojom profitu (nielen finančného). Preto sa svojím publikom necháva viesť. Klikanie čitateľov nových médií sa napokon stalo určovateľom nielen toho, čo chcú čítať, počúvať a pozeráť, ale aj spôsobu, akým chcú čítať, počúvať, pozeráť. Pribežné výsledky „klikacieho plebiscitu“ dokazujú, že najmasovejší záujem prejavuje publikum o čo najviac vizualizované obsahy, ktoré sú čo najdetailnejšie. Pretože vtedy sa zdajú zrozumiteľné, jednoduché a priehľadné v (ne)pravdivosti. Neznamená to však, že masmédiá súčasnosti rezignovali na veľké témy, veľké príbehy, veľké pravdy o veľkých tajomstvách. Znamená to len, že málo vizualizované obsahy veľkých príbehov tradičnej žurnalistiky, ktoré treba premýšľať, a nielen vstrebať, sa dnes stali menšinovým produktom menšinového publika a väčšinu zaujímajú práve tisícky roztrúsených mikro-právd. To je, zdá sa, aj dôvod, prečo sa ústup veľkého príbehu žurnalistiky nespája (ako napríklad vo filme) s krízou konca žurnalistiky. Nik si ho totiž nevšimol. Dežurnalistika, v mene plurality názorov a slobody slova, vyplňa kvantitou svojich nepretržite emergujúcich obsahov prázdnotu veľkého príbehu. Splynula hranica medzi tými, čo píšu, a tými, čo čítajú. Žurnalistikou interpretovaný príbeh nahradili dežurnalizované interpretácie epizód. Nie reportáž, ale anketa, nie film, ale seriál. Nie zmanipulovaný komentár novinára, ale „pravdivý“ status účastníka.

Dvojaké „online / offline“ univerzum súčasnej spoločnosti sa stáva transparentným vtedy, keď pripustíme, že identity dežurnalistických obsahov môžu byť nielen nástrojmi slobody slova, ale aj osobnej pomsty, nielen očisty verejného priestoru, ale aj súkromnej zlomyseľnosti, nielen priestorom otvorenosti a pravdy, ale aj intríg a lží. Pri tejto optike nabera často kritizovaná manipulatívnosť editovanej žurnalistiky celkom odlišný obsah. Je to fakt, na ktorý sme chceli poukázať touto deskriptívnou štúdiou o povahe a prejavoch tradičnej žurnalistiky, online žurnalistiky a dežurnalistiky v panopticko-synoptickej spoločnosti, ktorá sa zakladá na medializácii normalizovanej samoregulačným princípom vidieť/byť videný.

Literatúra:

- BAUDRILLARD, J. [Preklad: Dvořáková, A.] (2001). *Dokonalý zločin*. Olomouc: Periplum.
- BAUMAN, Z. – LYON, D. [Preklad: Ritter, M.] (2013). *Tekutý dohled*. Olomouc: Broken Books.

FOUCAULT, M. [Preklad: Marcelli, M.] (2004). *Dozerať a trestať. Zrod väzenia*. Bratislava: Kalligram.

MALÍK, B. (2008). *Mediomorfóza sveta : Filozofické, antropologické, sociálne a politické aspekty súčasných médií*. Bratislava: Iris.

MATHIESEN, T. (2010). *Makt og medier : En innføring i mediesosiologi*. [Moc a médiá : Úvod do sociológie médií]. Oslo: Pax Forlag.

Tento článok vznikol na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave s podporou grantu VEGA: 1/0778/13: Vôľa k poriadku: Normy a sociálna koordinácia konania.

PhDr. Anna Sámelová

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Komenského

Šafárikovo námestie 6

818 01 Bratislava 1

Slovenská republika

e-mail: samelova9@uniba.sk

KRITIKA ONTOLOGIE U LADISLAVA HEJDÁNKY

Daniel Štěpánek

Abstract: The aim of the presented study is to show one of the main thoughts of the Czech philosopher Ladislav Hejdánek, who tried to create his own approach to reality. His philosophy was based upon critical reflection of our common way of thinking. To contradict that, he made his own method and philosophical study called Méontology, in which the main emphasis is placed on what is let aside as non-objectifiable. Therefore, we would like to illustrate this way of thinking on an example of Hejdánek's critical view the objectivizing approach.

Keywords: Hejdánek – Ontology – Reflection – Méontology – Invariations

Úvod

Ladislav Hejdánek se v druhé polovině minulého století pokusil konceptualizovat odlišný filosofický přístup, kterým by se tematizovala ta dimenze skutečnosti, jež je běžným přístupem ponechávána stranou jakožto netematizovatelná. Tento svůj přístup nazval méontologickým, pod čímž chtěl vyjádřit svou snahu o uchopení nepředmětné „skutečnosti“.

Řekli jsme, že se méontologie pokouší přistoupit a vyjádřit nepředmětnou dimenzi skutečnosti. Tato formulace je však mírně nepřesná. Důvodem toho je sama povaha nepředmětného, protože uchopit či vyjádřit něco, co se vymyká předmětnému přístupu je v samotné podstatě artikulace nemožné. Tematizovat prostřednictvím slov určitou „věc“ totiž předpokládá, že se již ke všemu, co se nachází okolo nás a k čemu tak přistupujeme, abychom to uchopili a pochopili, stavíme skrze optiku „věci“ jakožto prvotní artikulace onoho okolo nás se nacházejícího. Proto již vždy přistupujeme ke skutečnosti prostřednictvím její zpředmětnitelnosti pro nás. Hejdánek to vyjadřuje takto: „Mystifikující povaha předmětného myšlení spočívá především v tom, že každou skutečnost (každé jsoucno), jež má svou předmětnou stránku, redukuje na ryzí předmětnost, a že ryze nepředmětnou skutečnost není schopno nejen uznamenat, ale vůbec připustit...“ (Hejdánek 1997, 88) Již tedy vždy dopředu formuje skutečnost ve „věc“ – „to ón“ –, což znamená, že k ní již vždy přistupujeme *ontologicky*.

Vzhľadom k tomuto musíme naše prvotní vyjádření zpřesnit. Zaujetím méontologického přístupu se nepokoušíme odhalit jinou dimenzi v nás obklopující skutečnosti, nýbrž spíše se pokoušíme zaujmout odstup vůči nám samotným, vůči způsobu, jakým je pro nás přirozené přistupovat k vnějšímu. Jelikož způsob reflektování, kterým se přístup k vnějšímu odehrává, je zároveň přístupem k nám samým, je snaha o odstup vůči minulosti nám navyklému způsobu reflexe vnějšího i snahou o odstup vůči minulosti nám navyklému způsobu reflexe nás samých. Snahou o reflektivní odstup se proto pokoušíme nalézt v sobě odlišnou dimenzi reflexe, jiný rozměr přístupu, jímž bychom mohli ve skutečnosti, k níž sami náležíme, odhalit více než nám dosud zprostředkovával zpředměťující přístup – byť by se mělo jednat o „pouhé“ nalezení jiné perspektivy.

1. Afektivita subjektu

Vyjděme z Hejdánkovy kritiky empirismu. V ní je kladen důraz na nesouhlas s empiristickým přesvědčením o původu pojmů z vjemů a představ za využití procesu abstrakce.¹ Tento nesouhlas je orientován dvěma aspekty: jednak Hejdánkovým vlastním východiskem, a jednak jeho pojetím vědomí.

Hejdánkovým východiskem je způsob, jakým subjekt vnímá. Vjem může být přítomen pro uchopení vědomím jen za zprostředkování nějakou představou. Tato představa sama však může nabýt nějaké podoby jen za součinnosti s nějakým pojmem. Z toho důvodu je pro vědomí nezbytné operovat s přesně strukturovaným systémem pojmů a jejich vzájemných vztahů.

Na takovéto východisko způsobu vnímání subjektu se váže i Hejdánkovo pojetí vědomí. Vědomí, jemuž se vjemy mohou dávat jen za užití představ, potažmo pojmů, se svou činností koncentruje na sjednocování a utváření. Aby bylo možné vjemy sjednocovat, musí vědomí využívat představ, které následně díky vždy již přítomnému systému pojmů konkretizuje do určité podoby.

Vzhľadom k těmto dvěma aspektům Hejdánkova nesouhlasu s empiristickým abstrahujícím centralismem je východisko Hejdánkovy kritiky zaměřeno na proces dvojího uzpůsobování všeho, co je subjektu přítomné. Subjekt je schopen svým vědomím vnímat jen

¹ „Je starým omylem empirismu mít za to, že představa je jakousi vzpomínkou na vjem, anebo jeho chudší nápodobou, a že pojem vzniká abstrakcí buď z vjemů, nebo z představ. Ve skutečnosti vjem není možný bez asistence představy, a představa není schopna dosáhnout přesnosti bez zásahu pojmu.“ L. Hejdánek, *Úvod do filozofování*, s. 95.

prostřednictvím sjednocování a utváření působení vnějšího, díky čemu je toto působení zformovatelné v nějaké „něco“, jež je dále vědomím konkretizované v rámci systému pojmů.

Proces, který je zde popsán, má původ jak přirozený, tak umělý, resp. naučený. Přirozenost tohoto procesu uzpůsobování působení vnějšího na subjekt jakožto vědomím vnímaného „něčeho“ je dáno fyziologickou konstitucí subjektu, kdy jsou v subjektu reakce vyvolávány vnějším díky působení tohoto na smysly subjektu, kteréžto působení je sjednocováno v určité podráždění, vyzývající vědomí k uchopení vnímáním. Umělost tohoto procesu pak spočívá v nutnosti využití systému pojmů jakožto takového etymologického aparátu, jehož prostřednictvím je pro subjekt možné uchopit podrážďující reakce vědomím jakožto vnímané „něco“, jenž může být následně dále konkretizované.

Afektivita subjektu je tak procesem uzpůsobování působení vnějšího v možnost jeho vnímání vnitřním, tj. vědomím. Hejdánkův nesouhlas s empirismem je proto orientován na kritiku přesvědčení nejen o možnosti, nýbrž i o neustálém uskutečňování jasnosti, zřetelnosti a proto i přesnosti vnímání vnějšího vědomím. Nedostatečnost samotné podstaty uzpůsobování na smysly působícího jakožto vnímání podrážďujícího, a toto následně sjednocováním a utvářením určeného „něčeho“, pro vědomí přítomného jako ke konkretizaci vyzývajícího, má v procesu svého uskutečňování hlubší zakotvení v samotné povaze vědomí subjektu. Vědomí totiž může být vědomím pouze za využití reflexivity, vztahu k sobě jako k tomu, čeho je vědomím, což znamená, že vědomí může být vědomím – a jako vědomí i zkoumané – jen tehdy, má-li k dispozici nějaký předmět, k němuž se může vztáhnout.

2. Invariantní strukturace proměnlivosti vědomí

Ontologický postoj, charakteristický reflektivně zpředměťujícím přístupem ke skutečnosti, vychází z a primárně se udává ve vědomí. Vědomí samo tak musí mít takovou povahu, že je možno je zpředmětněně zformovat. Aby bylo tímto způsobem reflexe zformovatelné, musí být původně a nejprve nezformované. A protože je současně neustálou součástí světa, v němž se vynachází, je tak zároveň pod neustálým vlivem dění světa. Svět se

děje, udává, proměňuje a proto i vědomí jakožto v něm a jeho situovaná součást není jiné povahy než právě neustále se dějící, udávající a proměňující.²

Zformování proměnlivosti v proměňujícím se světě situovaném vědomí proto nezbytně předpokládá využití takových prostředků, jejichž specifická umožní uchopit onu proměnlivost skrze organizaci umožňující formy. Tyto formy musí navíc umožňovat organizaci, jíž bude možné proměnlivost artikulovat a strukturovat. Jen tak bude zajištěno, že zformování proměnlivosti umožní orientaci jak ve vědomí, tak i toho, v čem je vědomí situované a v čem se vynachází.

Způsob strukturace vědomí, jímž má být zajištěno zformování proměnlivosti vědomí, vyžaduje takové formy, které samy svou povahou nebudou proměnlivé. Jako takovéto vlastnímu variování se vyvažující body jsou ve své podstatě invarianty, jež přestože z přirozenosti vědomí k tomuto vědomí nepatří, jsou na ně přesto vztahovány jakožto primární strukturní formy reflexe.

Nejběžnější a pro člověka již několik tisíciletí nejpřirozenější formou formování proměnlivosti vědomí představují pojmy. Tyto jsou charakteristické tím, že každému z pojmů náleží konkrétní význam, čímž se v rámci propojenosti vědomí se světem zajišťuje – a to skrze jeho vynacházející se situovanost ve světě – možnost přiřknutí konkrétního významu „věci“, která je jejím vztažením k vědomí zpředmětněna v konkretizovaný předmět. A jelikož je pojem jakožto invariant charakteristický zachováváním své podoby, zachovává tak pojemem zkonkretizovaná, protože jím zpředmětněná „věc“ svou identitu. Platnost této konkretizace, stejně jako identity, je však poplatnou pouze pro vědomí samotné, nikoli pro to, co se vymyká možnosti zpředmětnění.

Zde může být namítnuto, že dějiny jazyka ukazují na postupnou změnu téměř každého pojmu vzhledem k vývoji jazyka samotného. Tato námitka je ovšem opodstatněná pouze do určité míry. Intence, které se nacházejí ve vědomí, a které jsou právě tím, co je v rámci proměnlivosti vědomí uchopováno a formováno invarianty do podoby pojmů, mají v jednom a tom samém vědomí víceméně stejnou podobu. Sice je možné setkat se s člověkem, který pro artikulaci intence určité „věci“ používá jiného pojmu než my, avšak v takovém případě se nejedná o proměnu pojmu jako takového, nýbrž o záměnu pojmu ve způsobu uchopení dané „věci“ prostřednictvím její konkretizace strukturací vědomím.

² „Vědomí je dění, proces, stálý postup a ustavičná proměna. Toto dění se však organizuje, strukturuje, krystalizuje kolem určitých uzlů, které jsou mimo jiné orientační body, ale nikoli součástí vědomí, tj. součástí jeho průběhu.“ Viz. Tamtéž, s. 110.

Jedním z hlavních způsobů, jak se podobným záměnám vyhnout, a jak dosáhnout přesnosti ve vyjadřování „správnou“ artikulací intence „věci“, je stanovení konkrétního a jednoznačného způsobu používání každého pojmu tak, že pro zajištění jasného, konkrétního a jednoznačného smyslu, jaký tomu kterému pojmu náleží, je nutné zasazovat každý pojem do souvislosti s jinými pojmy. Artikulační souvislosti, v rámci kterých se každý pojem tímto způsobem ocitá, udávají stále větší přesnost jeho významu, a tím i možnosti jeho užívání.³

Založení reflexe na takovémto způsobu přístupu k vlastnímu vědomí však má své mezery. Především jde o uzavírání samotné proměnlivosti vědomí do invariantních bodů, jež se jsou ze samé své podstaty proměnlivosti nadřazeny, pročez se v následné aplikaci na „věci“ nadřazují i nad možnost proměnlivosti této „věci“ samé. Proměnlivost jak vědomí, tak i prostřednictvím situovanosti vědomí ve světě tohoto světa samého je jeho zpředměťováním „zůstavována“, zastavována. Samozřejmě tato zůstavenost proměnlivosti se netýká světa a v něm se nacházejícího jako takového, jako spíše způsobu, jakým se vědomí obrací ke světu a v něm se nacházejícímu samému. To znamená, že cokoli, co se vymyká možnosti zachycení v rámci zpředměťujícího zůstavování proměnlivosti, je ponecháno stranou, mimo.

S ohledem na tento charakter zpředměťování Hejdánek kritizuje myšlenku redukování přístupu ke světu a k sobě pouze na základě vytváření pojmových systémů, v rámci kterých každému pojmu náleží jeden konkrétní význam vzhledem k variaci možností jeho smysluplného užívání. Takovéto zpředměťování, realizované prostřednictvím pojmových systémů, je totiž uzavřeným způsobem strukturace vědomí a toho, čeho si je vědomí vědomo. Jakožto vedené takto uzavřeným způsobem strukturace, stává se vědomí samotné uzavřeným pro vše, co by se danému způsobu mohlo vymykat.⁴

3. „Něcovost“ invariace

Myšlení uchopující proměnlivost vědomí prostřednictvím invariování, pojmově je fixující, je ve svém postupu opřeno o určitý „před-pojem“, který má podobu nejobecnější

³ „Počátkem mínění není ve skutečnosti nějaký vypracovaný nejobecnější pojem »něco«, nýbrž dosud obsahově prázdné mínění, které se teprve učí zachytávat se na míněném, resp. které se učí zaměřovat se na něco určitého.“ Viz. Tamtéž, s. 114.

⁴ „[...] smysluplné kontexty, které jsou vyjadřovány v soudech, jsou jimi pouze zachycovány a fixovány, ale zdaleka nikoli teprve produkovány a formovány: jejich původním místem jsou již struktury akce, aktivity, praxe...pojmy, ačkoliv ani z této, ani z jiné praxe nevyplyvají a nemohou z ní být nikterak odvozeny, nemohou být aplikovány libovolně, nýbrž jedny se posléze ukáží jako vhodné, jiné jako nevhodné. Nosnost jedněch je větší, nosnost jiných menší, jiné konečně se lámou a bortí při sebemenším zatížení.“ Viz. Tamtéž, s. 117-118.

možné predstavy, zvané „něco“. Právě díky této představě je pro vědomí možné provést „zůstavení“ proměnlivého proudu vědomí zpředmětněním a konkretizovat je v pojem určitého významu.

„Před-pojem“, o který se zpředmětnující přístup opírá, je ve svém obsahu prázdný. Takovýmto být musí, jelikož pro zajištění možnosti vyplnění představy „něco“ pojmem s konkrétním významem, a proto i konkrétním obsahem, je významová, protože obsahová prázdnota nutným předpokladem. Představa „něco“ je tak svou primární obsahovou prázdnotou neomezena v rozsahu jejího užití – jejím prostřednictvím můžeme uchopit v podstatě cokoli. Jakmile je tímto „před-pojmem“ pojato určité hnutí proměnlivosti vědomí, je ve své následné zpředmětnující pojatosti artikulační reflexivitou vědomí konkretizováno do podoby konkrétního pojmu. Původní rozsah „před-pojmu“, téměř bezhraniční, nabývá tímto procesem zpředmětnění, konkretizace a artikulace stále užších hranic, dokud nezbyde pouze jediný, vybranému konkrétnímu pojmu náležející význam.⁵

Pro uskutečnění vyplnění „před-pojmu“ obsahem, a tím i dosažení „zůstavení“ proměnlivosti vědomí skrze toto postupně konkretizující proces invariace, je proud vědomí postupně strukturován za užití představy „něco“, již následně více a více konkretizuje, a to i prostřednictvím srovnávání této postupně se vyplňující představy s jinými, a tak ji v rámci difference i ustavující jako konkrétní proto, že odlišnou od jiných.⁶ „Něco“ se tak postupně stává více a více „nějakým“.⁷

4. Dvojitá pojmová intence

Za procesem konstituce každého pojmu se skrývají dvě odlišné intence. Hejdánek je nazývá intencí transcendentní a intencí transgresivní. Prostřednictvím transcendentní intence

⁵ „Míníme-li [...] konkrétní jednotlivinu, jako je např. Hlaváčkovice Asta..., pak rozsah tohoto pojmu je velmi malý - je jím pouze jediná »věc« -, zatímco obsah je přímo obrovský (pes tak a tak veliký, těžký, zbarvený, s takovým a takovým poškozením jednoho oka atd.).“ Viz. Tamtéž.

⁶ Ve výkladu tohoto Hejdánek navazuje na J.B. Kozáka, svého učitele logiky z dob svých studií na fakultě: „J.B. Kozák ve svých přednáškách z logiky říkal, že pojem se nemění, nýbrž zachovává svou totožnost, svou identitu. Přistihneme-li něčí myšlenku, že ve své povrchnosti nedbá přesné identity pojmů, není to proto, že by se tu pojmy samy proměňovaly, nýbrž že tu je jeden pojem zaměňován za jiný pojem... Není jiné cesty, chceme-li maximálně upřesnit nějaký pojem, resp. to, co je naším pojmem míněno, než že tohoto pojmu užijeme ve větším počtu význačných (podstatných) souvislostí s jinými pojmy. Vzpomínám si, jak J.B. Kozák vždycky zdůrazňoval, že každý pojem je třeba »nasoudit« (to znamená ustavit a upevnit četnými soudy, jimiž je uveden do rozhodujících souvislostí k jiným pojmům).“ Viz. Tamtéž, s. 111.

⁷ „Nejde o vypracovaný pojem, ale spíše o obecné intencionální zaměření, ještě neurčité a blíže nespecifikované, jímž míníme »cokoliv« v doslovném smyslu (pokud by šlo o vypracovaný pojem »něčeho«, nemohli bychom jím mínit cokoliv, nýbrž právě jen obecné »něco«).“ Viz. Tamtéž, s. 115.

pojmu uchopujeme intencionálny predmet. V tomto prípade postupujeme tak, že se ve vědomí vztáhneme k věci skrze předmět, jehož podobu určuje jeho místo v rámci celku pojmů, systematizovaného na základě logické souvislosti. Transgresivní intencí se pojmem míří na skutečnost samu. Způsob, jakým je toho možné dosáhnout, je realizován koncentrací na to, čím je vědomí v právě reflektované chvíli afikované.

Ani jednu z těchto dvou intencí není možné u pojmu vyloučit, jelikož by pojem přestal být pojmem. Přesto je třeba podotknout, že navzdory takto rozlišené reflexi vnímaného je možnost omylu stále přítomná. Důvodem pro to je, že transgresivní uchopení „věci“ prostřednictvím invariace toho, jak tato „věc“ na vědomí působí, aby mohla být tato proměnlivá působnost transcendentně určena ve své pro vědomí konkretizované podobě, je stále ještě interpretací.⁸

Právě pro tuto možnost zmýlení se ve výkladu toho, jak na něj svět působí, musí být každý subjekt ve svém vědomí schopen zaujmout odstup od dřívějších způsobů výkladů vlastní receptivity.

Závěr

Záměrem našeho příspěvku bylo objasnit metodologii méontologického přístupu k tematizaci základních aspektů vědomí. Ukázali jsme, že vědomí je charakteristické na jedné straně procesem neustálé proměnlivosti, stejně jako snahou uchopit působení, jež tuto proměnlivost způsobuje na druhé straně. Zústavování proudu vědomí, probíhající skrze invariální formy v podobě pojmů, utváří neuspořádané působení na subjekt v konkretizovaná schémata, umožňující porozumění v rámci vztahu vědomí k sobě samému, a tím i umožňuje utvářet sebevědomí každého subjektu.

Naš záměr jsme uskutečnili na základě tvůrce méontologie, Ladislava Hejdánka, jehož knihy a studie poskytují základ pro možnost uchopit člověka a jeho vztah k sobě samému z jiné perspektivy než jakou poskytují na zpředměňujícím způsobu přístupu k tomuto založené metodologie.

⁸ „Zároveň je tím však vysvětleno, jak může dojít k omylu, když třeba někdo lva považuje za šelmu psovitou, nebo vrbu ve tmě za hastrmana. Tady nejde o smyslové klamy, nýbrž o falešnou interpretaci myšlenkovou. Transgresivní intencí míříme na skutečného lva, ale to ještě zdaleka neznamená, že jsme lva v jeho skutečnosti myšlenkově uchopili. O to se pokoušíme tím, že jej »interpretujeme« jako zástupce psovitých šelem. A zase tu nejde jen o nepravdivý soud »lev je šelma psovitá« - ten může být právě tak předpokladem jako důsledkem naší falešné transcendentní intence. Viz. Tamtéž, s. 121.

Literatura:

HEJDÁNEK, L. (1997): Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti. Praha: Oikoymenh.

HEJDÁNEK, L. (2012): Úvod do filosofování. Praha: Oikoymenh.

Tento článek vznikl za institucionální podpory Katedry filosofie Filozofické fakulty Masarykovy Univerzity.

Mgr. Daniel Štěpánek

Katedra Filosofie

Filozofická fakulta Masarykovy Univerzity

Arna Nováka 1

602 00 Brno

Česká republika

e-mail: danielstepanek89@gmail.com

FRANTIŠEK MAREŠ: ETIKA ZALOŽENÁ NA CITU

Tomáš Zelenka

Abstract: Czech idealistic philosopher František Mareš (1857-1942) built an ethical concept based on emotional understanding. His concept is widely inspired by ethics of Immanuel Kant, but Mareš, using emotional knowledge, goes further and create original idealistic metaphysics. Mareš disclaims all attempts to explanate morality by reason, because according to him morality belongs to the realm of emotion and is not reducible on rational rules. As a source of moral sense denotes Mareš vis vitalis, world metaphysical force, the source of all life.

Keywords: František Mareš – Intuition – Vitalism – Idealism – Ethics – Czech Philosophy

Úvod

V tomto textu predstavím etickou koncepci českého idealistického filozofa Františka Mareše, ktorá je založena na citovom poznaní mravnej pravdy. Po stručnom predstavení Marešovej osobnosti sa budu venovať kritice racionalistických koncepcií. Ďalej osvetlím problematiku citového poznania v kontextu vedomia a predstavím mechanizmus fungovania ľudskej mravnosti podľa Mareša.

1. František Mareš

František Mareš (1857-1942) bol český fyziológ, filozof, politik¹ a nacionalista. Pôsobil ako profesor fyziológie na Pražskej univerzite², své fyziologické poznatky a názory pritom hojne prenášal na pole filozofie. Z filozofov bol ovplyvnený zejména Kantom, jehož kritické dílo dovedlo Mareše až k radikálnímu konvencionalismu. Kantovskou skepsi však překonal po vzoru Schopenhauerově obrácením pozornosti k lidskému nitru, tak se zrodil koncept citového poznání, z něhož vzešel idealistický metafyzický systém. Mareš odmítal obraz světa, který nabízí přírodní věda – tedy obraz světa jako mechanismu, v němž je budoucnost beze zbytku

¹ Jako politik se angažoval především v době první Československé republiky, v letech 1920-1925 působil jako senátor zvolený za Národně demokratickou stranu.

² Dokonce byl dvakrát zvolen rektorem: v letech 1913-1914 a 1920-1921.

určena minulosťou a není zde místo pro svobodnou vůli. Na základě tohoto postoje se stal kritikem scientistických filosofických směrů: naturalismu, materialismu, monismu, darwinismu, pozitivismu. V českém prostředí se v četných akademických sporech střetával především s pozitivisty (hlavním představitelem pozitivismu byl František Krejčí) a s taktéž pozitivisticky orientovanými Masarykovými realisty. Své následovníky našel prostředí v mladší generaci idealistických filosofů pohybujících se kolem časopisu *Ruch filosofický*, patří mezi ně například Vladimír Hoppe³, Karel Vorovka, Ferdinand Pelikán či Tomáš Trnka. (Gabriel 1998, 477-478)

Svůj idealismus označuje Mareš někdy také jako novovitalismus. Život je podle něj v přírodě rozptýlen a zevnitř ovlivňuje chod přírody. Novovitalismus neodporuje přírodním zákonům, je rozvojem života v jejich hranicích. (Mareš 1904, 31-34) „Bezprostřední prožívání dává poznat pud životní, který hledá a nalézá fyzické prostředky k zachování, k rozmnožení a zvláště též ke zdokonalení života. Tak poznává se život jako svézákonná, duchová tvůrčí síla, odkázaná arci ve svém tvoření na dané fyzické prostředky, látky a energie, kterých může upotřebovat jen podle jejich zákonitosti, na níž nic nemůže změnit.“ (Mareš 1914, 15)

2. Každý má pojem mravnosti

Když Mareš píše o mravnosti, není jeho cílem dokázat, že vůbec nějaká mravnost existuje, on mravnost předpokládá a pouze se snaží filosoficky postihnout její povahu. Ačkoli všichni lidé mají jakýsi pojem mravnosti, jejich představa je velmi nejasná a mlhavá, filosofovým cílem je potom podat jasný obecný výklad o tom, jak lidská mravnost funguje a v čem spočívá.

Lidskou schopnost orientovat se v mravní oblasti charakterizuje Mareš těmito slovy: „Za znak lidství se uznává, že člověk rozeznává dobré a zlé, a že se cítí zavázán povinností k dobrému, že se cítí vinen sám před sebou, smýšlí-li zle, a vinen před všemi lidmi, činí-li zle. Sám soudí své smýšlení a konání svědomím a hledá usmíření své viny jejím vyznáním před lidmi. Cit mravní závaznosti má všeobecnou platnost.“ (Mareš 1922, 27) Tento cit mravní závaznosti ovšem neimplikuje nutnost mravního jednání, lidské jednání se řídí také jinými city a pudy. Důležité však je, že veškeré (morálně relevantní) jednání člověk podrobuje mravním soudům: můžeme tedy sice jednat nemorálně, nemůžeme však umlčet hlas svědomí, který nás na nemorálnost jednání upozorňuje.

³ Hoppe měl k Marešovi filosoficky nejbližší, navazoval na jeho dílo a rozvíjel ho směrem k mystice.

Aby Mareš obhájil pojetí mravnosti jako esenciální lidské vlastnosti⁴, musel se vyrovnat se dvěma protipříklady: s jednáním psychopatů a dětí. Nemorální chování dětí vysvětluje nedostatečnou orientací ve světě: Dítě se zkrátka musí teprve postupně naučit interpretovat jednotlivé životní situace, aby jim mohlo správně připisovat mravní význam. Již od narození však dítě – dle Marešova názoru – disponuje mravní vlohou, jež se v první fázi projevuje navenek jako strach z neznáma. Důsledkem tohoto strachů je nepřátelský poměr dítěte k vnějšímu světu, chování dítěte se pak navenek jeví jako zlé. Psychopati jsou potom lidé, kterým se této vlohy nedostává, nebo ji mají v nedostatečné míře. Mravní necitlivost je tedy bytostnou lidskou poruchou. Mravní vlohou je třeba pěstovat a kultivovat celý život, abychom se postupně přibližovali nedostižnému ideálu. (Mareš 1922, 28-29)

3. Hledání racionální etiky

Na cestě k pochopení lidské morality se Mareš ptá, zda je možné podat definici morálního jednání na základě rozumu. Pokouší se nejdříve nalézt definici pomocí obecných principů – tedy podat takovou teorii, díky níž bychom mohli na základě rozumu odhalit morální povahu každého jednání.

Mareš podrobuje zkoumání dosavadní etické teorie vznášející tento silný nárok a dochází k následujícímu: Všechny tyto teorie se zabývají distribucí blahobytu a orientují se podle jednoho ze dvou přirozených lidských pudů: egoismu či altruismu. Tyto pudy však Mareš rozpoznává jako protichůdné a v teorii nesmiřitelné. (Mareš 1922, 35) Jednotlivě vede každý z těchto pudů ve společenské praxi k deviaci, podle Mareše jsou však oba pudy samy o sobě dobré a v morálním jednání je žádoucí udržovat mezi nimi rovnováhu.⁵

Egoismus soustředí všechny síly na jednotlivcův vlastní prospěch. Tato strategie sice podle Mareše může být do jisté míry přínosná pro celou společnost, protože pro jednotlivce je vhodné mít s druhými dobré vztahy, avšak na jejím základě zákonitě dochází k nerovnosti. Silnější si podmaňují slabší a využívají je pro vlastní prospěch. V egoismu totiž není položen základ skutečného vztahu k bližnímu, veškeré zábrany jsou dány zištnými důvody. Na druhé straně altruismus sice kalkuluje s prospěchem všech, nebere však žádný zvláštní ohled na zájmy

⁴ Podle konkurenční teze má mravnost obyčejovou povahu: je daná kulturně, nikoli metafyzicky.

⁵ „Lidstvo, žijící podle přirozené mravnosti egoismu a altruismu, žije v mravní dvojakosti, která mu působí neustálé strasti a naplňuje mravní nespokojenosti. Lidská mysl poznává, že rozdvojená mravnost přirozených pudů má být podřizována vyšší ideji mravního řádu tak, aby byla mravnost jedna, omezující oba přirozené a protichůdné mravní pudy ke spořádanému spolupůsobení.“ (Mareš 1922, 36-37)

samotného jednajícího. Aktér se tak nemůže plně ztotožňovat s jednáním. Navíc podle Marešova názoru existuje v altruisticky založené společnosti tendence ke zneužití systému egoisty. Zde se projevuje Marešův odmítavý postoj vůči myšlenkám socialismu a komunismu. (Mareš 1922, 33-36)

Při definování pojmu morálky přebírá Mareš Kantovo rozdělení na mravnost autonomní a heteronomní. (Mareš 1922, 41) Autonomní morálka je taková, s níž se ztotožňujeme a jejímiž autory jsme my sami. Heteronomní morálka je pak její opak: tedy příkazy a pravidla doléhající k člověku zvenku, přijímané zpravidla na základě cizí autority. Kritériu autonomie tak vyhovuje egoismus, nikoli však altruismus. Ovšem egoismus zase nevyhovuje druhému kritériu – a to požadavku na mravní obsah. Egoismus řeší pouze technické problémy při maximalizaci blaha, avšak morální agent by měl zvažovat mravní povahu jednání. Mravnost předpokládá sledování zájmu druhých lidí, teprve na základě společných zájmů je možný morální konsenzus. (Mareš 1922, 34-35)

Kromě nemožnosti teoretického smíru mezi dvěma pudy stojícími v základech morálky je pro Mareše problematická samotná báze těchto morálně-racionalistických úvah – tedy blahobyt. Zdá se mu, že v životě člověka převládají strasti a východiskem na základě uvedených kritérií by měla být nejspíše rezignace. Mravnost nemá spočívat v naslouchání přirozeným pudům, ale v jejich překračování směrem k něčemu hodnotnějšímu. Mareš – podobně jako před ním Kant – nachází v samotné mravnosti nepodmíněnou nejvyšší hodnotu a cíl lidského jednání. (Mareš 1922, 37-38)

Pokus o definici mravnosti na základě obecných principů tedy selhal, Mareš však nepřímá ani Kantův kategorický imperativ, ačkoli tuto formuli považuje za mnohem přijatelnější než všechny předešlé pokusy. Kategorický imperativ uváděl v soulad oba mravní pudy (egoismus a altruismus), podle Mareše ale nepostihuje všechny možné případy, především však – jakožto rozumové pravidlo – neobsahuje dostatečnou motivaci. Motivace k nějakému jednání musí být totiž vždy citová a „cit úcty k mravnímu zákonu“, o němž píše Kant, se Marešovi zdá nepřesvědčivý.⁶

⁶ „Jediný cit, jehož se Kant dovolává, jest úcta k zákonu, cit studený, který někdy také odpuzuje. V Kantově etice není žádného citového spojení mezi lidmi jakožto mravními osobami, toužícími po duchovém společenství. Tímto spojením může být jen soucit (ne soustrast, která někdy pokořuje a uráží), nýbrž souhlas citů; spojení srdcí, nejen mozků. Souhlas citů je láska v mravním smyslu.“ (Mareš 1922, 40)

4. Lidské vědomí a citové poznání

Veškeré životní děje se podle Marešova idealismu odehrávají na základě řízení životní síly, imanentního světového činitele. Tento metafyzický činitel je původně nevědomý: až v člověku dochází životní činitel k reflexi své vlastní činnosti. Ovšem již před vznikem vědomí postupoval život účelně, výsledkem toho je vývoj druhů, účelné zařízení organismů a jejich přizpůsobivost.

Vznik vědomí je bezpochyby významným pokrokem ve vývoji života: ruku v ruce s vědomím totiž přichází možnost (ba nutnost) volit prostředky a cíle našeho jednání. Proto vzniká rozum jakožto nástroj hledající optimální způsob jak realizovat naše záměry. Rozvoj tohoto instrumentálního rozumu v průběhu dějin vykrystaloval ve vědu, která člověku umožňuje orientaci ve světě a dává mu moc nad přírodou. (Mareš 1914, 29-30)

Ovšem lidská zkušenost zprostředkovaná vědomím – jakkoli se v praxi osvědčuje – není dle Marešova názoru dokonalým a věrným poznáním pravé skutečnosti. Naše poznání je deformováno apriorními formami smyslovosti a rozumu, o nichž psal už Kant. Svět poznáváme jako mechanismus, jehož součásti lze redukovat na objekty, mezi kterými platí přísné kauzální vztahy. Podle logiky vědy je veškerá skutečnost popsitelná na základě obecných zákonů fyziky a chemie. Takové pojetí světa je však pro Mareše nepřijatelné: znamená determinismus a „principem“ všeho vývoje činí náhodu. Důsledkem takového pojetí světa je odmítnutí svobody vůle a tím i popření morálního rozhodování, to vede k popření lidské důstojnosti. Takovou teorii Mareš odsuzuje jako neintuitivní, zhoubnou a demotivující lidského ducha. (Mareš 1912, 58-59) Teoretickou oporu pro své odmítnutí vědeckého obrazu světa čerpá z Kantovy kritiky lidského poznání: Naše zkušenost se řídí apriorními lidskými formami smyslovosti a rozumu, vědecké poznání sice poměrně zdárně reprezentuje řád vnějšího světa a zodpovídá mnohé praktické otázky, neposkytuje však odpověď na otázky nejobecnější. Ptáme-li se například po metafyzické povaze skutečnosti či zajímá-li nás otázka mravnosti, věda mlčí.⁷

Vědomí je však pouze jedním životním výkonem ideálního subjektu (nebo též lidské duše), jehož činnost je současně také nevědomá. Člověk je přece jen plodem původně nevědomého vývoje, mnoho činností včetně velké části myšlení je nevědomých, ba dokonce vědomí nepřístupných. „Bezvědomé děje nutno uznati za nezbytný doplněk, ano za základ dějů

⁷ „Přírodní věda nemůže vypátrat první příčiny a poslední účely, poněvadž je omezená nezbytnými předpoklady; přírodní věda nemůže být bez předpokladů, ale má být bez předsudků. Vědecké teorie nemají reálnou platnost za zkušeností, nýbrž jsou jen ideálními obrazy souvislostí mezi skutečnými předměty zkušenosti, přizpůsobené formám lidské smyslnosti.“ (Mareš 1908, 27)

vědomých, které představují jen malou a nesouvislou část duševního života. O bezvědomých dějích ovšem nelze přímo nic vědět, avšak domýšlíme se jich správně z úkazů v obsahu vědomí a zvláště z jeho mezer.“ (Mareš 1926, 98)

Citové poznání je však poznání subjektivní, takže instrumentálnímu rozumu – nakládajícímu pouze v jazyce objektů – je nepřístupné. Do vědomí pak citové poznání proniká pouze ve formě příkazů, ke kterým rozum nemá dále co říci, takže pouze hledá možnosti jejich naplnění. Rozumem nenahlížíme důvody citového poznání, nerozumíme citovým rozhodnutím a nedokážeme s nimi polemizovat. Mravnost náleží právě do sféry citu. Předmětem citového poznání je podle Marešovy koncepce ideální subjekt. Citové poznání je tedy do vědomí promítnutý obraz ideálního subjektu⁸ a jeho vztahů k vnějšímu světu. (Mareš 1926, 244-245) Subjekt hodnotí objekty vnějšího světa jednak vzhledem ke svým vlastním postojům a životním potřebám, jednak vzhledem k metafyzické pravdě, již poznává. Jedná se o věčnou a neměnnou pravdu, která je totožná s ideálním světovým principem, je to současně pravda logická, morální a estetická. (Mareš 1922, 38)

Tak existují dvě skupiny citů: Jsou to jednak city nižší, jejichž cílem je orientace ve světě a podpora života; jednak vyšší city, odpoutávající se od materiálních hodnot a směřující k hodnotám vyšším, ideálním.⁹ Tyto vyšší city mají původ v metafyzické pravdě, již subjekt celý život poznává. Zde je jakýsi novoplatónský moment Marešovy etiky, cílem je povznést se nad hmotný svět a tělesné potřeby směrem k rozvoji kultury a mravnosti. Morální usuzování není racionální proces, probíhá na úrovni ideálního subjektu – mimo naše vědomí – jako pokračování přírodní nevědomé účelnosti. (Mareš 1926, 107-111)

5. Cit jako cesta k bližním

Propast mezi egoismem a altruismem je v Marešově díle překlenuta pomocí ztotožnění se jednotlivce s ostatními prostřednictvím citu. Ztotožňujeme se jako „duchová bytost“ s ideálním životním principem, a tím i s ostatními lidmi: „Z vlastního vědomí vede do vědomí jiných lidí jediný most: cit – soucit. Ne soucit s jejich tělesným utrpením, nýbrž shoda citů. Po shodě citů s jinými lidmi prahne každý; i zvíře přibližuje se člověku citem. Jako sám se cítím

⁸ Vzhledem k okolnosti, že vědomí je zatíženo apriorními poznávacími formami, je tento obraz poněkud nedokonalý.

⁹ Milan Nakonečný ve své monografii namítá, že „Mareš nedostatečně oddělil mravní citění (vývojově vyšší etické city) od jiných druhů citění“. (Nakonečný 2007, 59) Nakonečný však požaduje kvalitativní odlišení vyšších a nižších citů, což je požadavek protismyslný. Skutečný rozdíl je obsahový: vyšší city se zaobírají metafyzickou pravdou odhlížející od hmotného světa. Ovšem s praktickou klasifikací citů na vyšší a nižší bude pravděpodobně obtíž.

duchovou bytosťou, osobou, tak uznávam za osoby i jiné lidi, cítím je jako sebe sama, jednoho každého podle jeho osobní hodnoty, kterou oceňuji podle jeho řeči a skutků. Miluji, nenávídím, uctívám a pohrdám. (...) Prahnu po duchovém společenství s lidmi, po shodě citů, toužím po tom, aby všichni uznali, co mám za pravdu, abychom se shodli o pravdě; neboť pravda může býti poznána jen shodou v přesvědčení všech myslících bytostí, ježto má mýti všeobecnou platnost.“ (Mareš 1922, 17-18) Vidíme, že ztotožnění se s druhými neznamena opustění stanoviska první osoby (čistě altruistickou morálku), mravní postoje reflektují vždy konkrétní vztahy a konkrétní situace podle nejlepšího vědomí.

Z nahlédnutí nepodmíněné metafyzické pravdy odvozuje Mareš dále také existenci Boha: Cítíme závaznost k pravdě, již sami nejsme zdrojem. Mravní závaznost je podle Mareše vztah možný pouze mezi osobami. Necítíme se zavázání druhým osobám, ale samotné mravní pravdě: tato pravda teprve zakládá náš vztah ke druhým osobám. „Tak dospívá lidská mravní osoba, poznávajíc sebe samu v plném sebevědomí, k přesvědčení, že pravda jest bůh, osoba; že mravní závaznost znamená shodu lidské vůle s vůlí boží; že touha po pravdě, již prahne lidská mysl, je touha poznati celost, naznačenou v lidské mysli necelými rysy, celost pravdy, dobroty a krásy, zosobněnou v bohu.“ (Mareš 1922, 47) Marešovo náboženství je tedy založené eticky, ačkoli se hlásil ke katolicismu, pokládal konfesi pouze za formu náboženství užitečnou ke zprostředkování lidem, samotná podstata náboženství – takzvané „čisté náboženství“ se potom kryje s citovým nahlédnutím pravdy, které je obsahem etického poznání. (Mareš 1919, 5-7)

Závěr

Marešova citová etika je pozoruhodným pokusem o výklad etického uvažování na základě citu opřeným o bohatou znalosť súdobé fyziologie. Marešův idealismus se všemi svými metafyzickými záväzkami je dnes asi pro veľké množstvo ľudí neprijateľný, navzdory tomu môže byť jeho model morálneho usudzovania v mnohom zaujímavý a podnetný.

Etiku nelze podle Mareše založit rozumově, jelikož rozum není normotvorný a etická pravda není vyjádřitelná koherentním systémem jednoduchých pravidel. To Mareš dokládá rozporom medzi dvoma (dľa něj prirodzenými) pudmi: egoizmom a altruizmom. Jeho rozřešení na základě „citu sympatie“ se mi jeví jako velmi elegantní řešení.

Zdrojem života je podle Marešovy metafyzické teorie ideální světový činitel, ten je súčasne pôvodcom citů včetně těch mravních. Touto tezí Mareš příhodně využívá faktu, že ačkoli se cítíme rozumovými bytostmi, množství dějů v našem těle – včetně značné části myšlení – se odehrává nevědomě. City se dělí na vyšší a nižší: zatímco nižší city vyjadřují

individuální a materiální potřeby subjektu, vyšší se nad tyto „nízké“ potřeby povznáší směrem k metafyzické pravdě a původu života.

Jelikož mravní poznání není kodifikovatelné rozumem, musí přijmout jinou formu, než je obecná etická teorie. Shromaždištěm etické zkušenosti je pak kultura, její žádoucí rozvoj je dle Mareše rozvoj ve smyslu mravním.

Literatura:

GABRIEL, J. (1998): *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita.

MAREŠ, F. (1926): *Fysiologie. Díl IV., Fysiologická psychologie*. Praha: Josef Springer.

MAREŠ, F. (1904): *Naturalism a „svoboda vůle“*. Praha: Josef Pelcl.

MAREŠ, F. (1919): *O náboženství, o věrách a církvích*. Praha: Národ.

MAREŠ, F. (1922): *Pravda v citu*. Praha: František Topič.

MAREŠ, F. (1912): *Psychologie bez duše: ke kritice Základů psychologie prof. F. Krejčího*. Praha: Lidové družstvo tisk. a vyd.

MAREŠ, F. (1908): *Věda a kultura*. Praha: 4. sjezd českých přírodovědců a lékařů.

MAREŠ, F. (1914): *Život – tvůrčí síla*. Praha: Lidové družstvo tisk. a vyd.

NAKONEČNÝ, M. (2007): *František Mareš: vědec, filosof a národovec*. Praha: Národní myšlenka.

Mgr. Tomáš Zelenka

Katedra filosofie

Filosofická fakulta

Masarykova univerzita

Arna Nováka 1

602 00 Brno

Česká republika

e-mail: 358327@mail.muni.cz

FINKOVA RECEPCE KANTOVA POJETÍ SVĚTA

Filip Zrno

Abstract: Fink's thinking was influenced by many important people of the philosophy history. Among others, it was Kant, whose concept of the world presented in The Critique of Pure Reason, could be regarded as completely different from traditional metaphysics. According to Fink, Kant was the first, who perceived the world as a subjective idea, as an all-encompassing horizon of the being and things can be perceived because of that horizon. Despite the fact that Fink is inspired by Kant, he tried to overcome his position by the a-subjective concept of the world. In this paper we discuss Kant's conception of the world, Fink's critique and finally Fink's own position on this matter.

Keywords: World – Subjectivism – Kant – Fink – A-subjective Phenomenology

Úvod

Podle Eugena Finka má Kant (rovněž tak Hegel a Heidegger) významné postavení v metafyzickém promýšlení světa. Uvedení myslitelé tak do jisté míry připravily nový koncept chápání světa právě oproti tradiční metafyzice, která tematizaci světa opomíjela.

Kantovo pojetí světa má pro Finkova veliký význam, jelikož dle něj Kant jako první pochopil svět jakožto všeobklopující horizont jsoucího, jako celek poznání, díky kterému se mohou věci ukazovat (jevit) jako věci nitrosvětské (Fink 1990, 107). I přesto, že Fink oceňuje Kantův počín, jeho záměr je jiný. Chce Kantovu subjektivistickou pozici překonat svou a-subjektivní, „spekulativní fenomenologií“ světa. Cílem tedy bude ukázat Kantovu pozici, následně pak Finkovu kritiku Kanta a konečně pak a-subjektivní chápání světa ve Finkově myšlení.

1. Kantovo pojetí světa

Svět je pojem velmi frekventovaný v běžné řeči i v dějinách filosofie. Je nám znám rozdíl mezi světem, planetou (nebeské těleso z kamene, plynů) a Zemí (naše planeta s oceány, zemí, vzduchem atd.), i přesto, že častokrát pojmem svět označujeme i obojí. Svět je však mimo

jiné užívan i pri popisovaní ľudského existovania a jeho špecifických prejavů (náboženský svet, životní prostredí atd.) Je však patrné, že pod pojem svet lze subsumovat mnohé, ale přesto je něčím víc než planetou a Zemí, proto ho Kant zahrnul do trojice transcendenálních idejí k ideji duše a Boha (Kant 2001, 249).

Transcendentálnimi idejemi Kant navazuje na descartovsko-leibnizovskou racionalistickou teorii o tzv. „vrozených idejích“ v čistém rozumu, kterými je myšleno to, že některé pojmy nelze žádným způsobem odvodit ze zkušenosti, přitom jsou v ní jistým způsobem předpokládány. Kantovi totiž jde o vymezení sféry čistého rozumu, ve které vykáže pojmy platné *a priori*. *A priori* v tomto kontextu znamená bez ohledu na předchozí zkušenosti. Tím se dostává do oblasti stálých pravd, na jejichž základě lze dle něj provozovat pravdivou metafyziku jakožto vědu.¹

Do oblasti stálých pravd v rámci čistého rozumu, k apriorní struktuře subjektu patří ony ideje. Ty nás vedou za horizont toho, co aktuálně poznáváme (k čemu se vztahujeme) nebo jsme (nebo někdo jiný, k jehož zkušenosti máme určitý přístup) poznávali. Z toho vyplývá, že idea světa není a nemůže být objektem možné zkušenosti, jelikož nemůže být objektem žádné možné zkušenosti, ale navozuje nevyhnutelnou iluzi, která povstává ze souzení probíhajícího v samotném čistém rozumu. Kant totiž poukazuje na to, že „příčinou toho je, že v našem rozumu (zkoumaném subjektivně jako lidská poznávací mohutnost) jsou základní pravidla a maximy jeho používání, která vypadají úplně jako objektivní zásady a kvůli nimž dochází k tomu, že subjektivní nutnost určitého spojení našich pojmů je ku prospěchu rozvažování pokládána za objektivní nutnost určení věcí samých o sobě.“ (Kant 2001, 230) Což vlastně znamená, že subjekt se chápe jako objektivní souhrn objektů tak, jak skutečně jsou. Na jedné straně tedy je svět bez přímého spojení s objektem, na straně druhé jde o iluzorní pohled, který se domnívá, že vidí věci tak, jak skutečně jsou. Tyto obě strany (idea světa) jsou projektem rozumu.

Kant promýšlí ideu světa jako „celek“, jako „všeobklopující horizont jsoucího“, jako „souhrn všech jevů“ (Kant 2001, 249)², který nikdy nemůže být vnímán jako věci nitrosvětské, nemůže být plně zakusitelný ve zkušenosti. To proto, že je regulativní ideou, v níž je „obsažen“ onen celek, na jehož základě se nám věci ve světě jeví, ale kterého nelze nikdy plně dosáhnout. Věci lze tedy zakoušet, poznávat na základě této ideje coby apriorního pojmu rozumu (Kuneš

¹ Viz např. KANT, I. *Prolegomena ke každé budoucí metafyzice*, jež se bude moci stát vědou. Praha: Svoboda, 1992.

² Nebo SCHENK-MAIR, K. *Die Kosmologie Eugen Finks: Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, s. 36.

2008, 182). Z toho vyplýva, že nelze ke světu jako celku dojít skrze porozumění věcí ve světě. Čili dle Kanta nemůžeme přecházet od jevících se nitrosvětských jednotlivin např. od pera, ke stolu, k místnosti, budově, městu, regionu, státu, světadílu, Zemi až k pochopení světa jako celku.³ Jde tedy o rozlišení dvou sfér, které nesmějí být ztotožněné. Sféra jevů ve světě (smyslový svět) je odlišná od transcendentální ideje světa jako celku (inteligibilní svět), která je součástí subjektu. S Gastonem souhrnně řečeno: „Svět jako idea rozumu není ve světě.“ (Gaston 2013, 13)

Nitrosvětské věci se nám (subjektu) vždy nějakým způsobem jeví. A to v čase a prostoru. Dle Kanta však ani čas ani prostor nejsou vázány na svět, nýbrž na subjekt. Čas a prostor nejsou empirickými pojmy, které by byly odvozeny ze zkušenost (Kant 2001, 55, 62). Jsou totiž apriorními subjektivními formami, na jejichž základě se nám vůbec mohou věci jevit. S ohledem na čas Kant tvrdí, že „současnost nebo následnost by totiž samy nebyly vnímány, kdyby jim apriorně v základu neležela představa času. [...] Čas je tedy dán a priori. Veškerá skutečnost jevů je možná jedině v něm. Všechny tyto jevy mohou odpadnout, ale čas sám (jako obecná podmínka jejich možnosti) nemůže být zrušen.“ (Kant 2001, 62) V podobném duchu hovoří i o prostoru. „Aby totiž mohly být určité počítky vztahovány k něčemu mimo mne (tj. k něčemu, co se nachází v prostoru na jiném místě, než jsem já), rovněž abych si mohl předměty představovat jako existující mimo sebe navzájem a vedle sebe, a tedy nejen jako různé, nýbrž i na různých místech, musí tu už být základem představa prostoru.“ (Kant 2001, 56) Prostor je nám tedy dán rovněž a priori.⁴ Z toho vyplývá, že Kant chápe čas a prostor jako apriorní subjektivní čisté⁵ formy názoru, které předcházejí všem dojmům a skrze které působí věci na subjekt. Jde tak o podmínky neempirického charakteru, které podmiňují vše empirické. Nejde tedy o nějaké dimenze, které by byly nezávislé na subjektu, ale u Kanta jde o ryze subjektivní formy. Prostor a čas jsou tedy subjektivními podmínky veškerého nazírání. Subjekt tak na jejich základě je odkázán na jevy věcí, nikoliv na věci o sobě. Nazíráme tak jevící se věci, jak jsou pro nás. Čili jevící se věci (svět, příroda atd.) nejsou v prostoru a času objektivně (nezávisle na nás), nýbrž spíše my (subjekt) rozhodujeme o tom, jaké budou věci, svět a příroda, jelikož jsou na nás „závislé“, jsou tu pro nás.

³ Což Fink zprvu při svých analýzách dělá, aby pak celou problematiku určení světa obrátil a snažil se vše z nedostatečně uchopeného kosmického pojmu světa vyvodit.

⁴ Prostor a čas však nejsou (samozřejmě) zaměnitelné jakožto formy. Prostor je apriorní formou názoru vnějšího smyslu, zatímco čas smyslu vnitřního.

⁵ V transcendentálním smyslu je čisté to, v čem se nenachází nic, co by patřilo k počítku. Kant uvádí příklad s představou tělesa. Pokud z ní vyloučím to, co v ní myslí rozvažování (substance, síla, dělitelnost atd.) a rovněž i to, co patří k počítku (neprostupnost, tvrdost, barva atd.), zůstane z takového empirického názoru ještě rozprostraněnost a tvar.

2. Finkova kritika Kantova pojetí světa

Fink poukazuje na to, že „Kantova kosmologie je otázkou po celku světa, světě jevení.“ (Fink 1990, 106) A právě dle něj Kant jako první v tradici metafyziky začal pojímat svět jakožto horizont jsoucího (Fink 1990, 105). Fink tradiční metafyzice vytýká to, že opomenula problém světa a zůstává u jsoucná. Ptá se totiž po „jsoucím jakožto jsoucím“, což je úzce spjato s otázkami po pořádajícím celku všeho jsoucího. Svět je tak pro ní pouhým rámcem, který však nemá význam pro jsoucnost v jeho bytí. Čili ve Finkově pojetí je Kant významným právě kvůli obnovení otázky po světě jakožto celku, jelikož předkantovská metafyzika vposled chápe jsoucnost jako „světaprosté“ (Fink 1990, 185).

Kant však ukázal, že vše jsoucí svým způsobem patří ke světu a tím překonává klasickou ontologii a dle Finka tak provádí „koperníkánský obrat“. Převrací totiž tradovaný pohled. Koperník provedl obrat pohledu od Země ke Slunci, Kant od jsoucná k celku světa (Schenk-Mair 1997, 36).

I přes nedílný Kantův podíl na obnovení otázky po světě, což je Finkem vyzdvihováno, kritizuje subjektivismus, se kterým je spjata problematika světa. U Kanta dochází totiž k tomu, že jevící se nitrosvětské věci jsou odkázány na poznávací (vnímající) subjekt (Fink 1990, 186), v němž je idea světa jakožto předpoklad poznání všeho nitrosvětského. Kantův svět není dle Finka pouze jedním z rozumových pojmů (myšlenými idejemi), ale je bytostnou ideou, je výtvorem rozumu a je v područí subjektivního představování idejí.

Jelikož je svět ideou není v *Kritice čistého rozumu* chápán jako „nejvyšší jsoucnost“ v rámci hierarchického uspořádání jsoucen, nýbrž je celkem, který je v lidském rozumu. Na tomto základě se Fink domnívá, že je možné u Kanta spatřit tzv. „kosmologickou diferencí“ (Fink 1990, 139). V ní jde o rozlišení nitrosvětských jsoucen a kosmického pojmu světa, který lze považovat za jeden (ne-li hlavní) z hlavních témat Finkovy filosofie. Fink ukazuje, že u Kanta není svět od ideje odlišitelný, o sobě není ničím. Neexistuje tedy o sobě jsoucí svět, ale jde pouze o horizont zkušenosti, který není nikdy beze zbytku dosažitelný. Slouží pouze jako motiv k „nekonečnému“ rozšiřování lidského poznání. Schenk-Mair poznamenává: „Kant si uvědomoval, že všechny formy světa myšlené analogicky ke konečným, nitrosvětským jsoucňům, selhávají a našel skrze negativní cestu odvolání ke kosmologické diferencii.“ (Schenk-Mair 1997, 37)

Kant neuvažuje o svete jako celku ani jako o něčem konečném, ani o něčem nekonečném, nýbrž spíše jako o otevřené neukončenosti procesů zkušenosti. Odsud pak Fink vyvozuje, že jde o regres, který směřuje od podmínek k nepodmíněnému celku (světu). V Kantových termínech řečeno: onen regres je *regressus in indefinitum*, nikoliv *regressus in infinitum*.⁶ Fink dodává: „Neurčitelnost, neukončenost horizontu zkušenosti je pro Kanta fenomén světa.“ (Fink 1990, 139) Svět v Kantově pojetí není věcí (nitrosvětskou), nýbrž je čímsi subjektivním, což Fink odmítá, jelikož svět, který není nitrosvětským jsoucnem, který je (by měl být *ex definitione*) „jsoucnější“ než jsoucná v něm (včetně člověka), nemůže být dle Finka „v“ subjektu.

Ona subjektivnost světa se dle Finka objevuje i v Kantově pojetí prostoru a času. Výše bylo řečeno, že prostor i čas jsou Kantem určeny jako apriorní subjektivní formy. Fink k tomu poznamenává: „Kantovo promýšlení světa konečně záleží na chápání prostoru a času.“ (Fink 1990, 140) Svět je subjektivní, protože čas a prostor jsou apriorně subjektivní. Fink nesouhlasí s Kantem v tom, že celek světa by mohl být chápán v čase a prostoru, které by závisely pouze na subjektu. Nicméně tím, že prostor a čas jsou určeny jako subjektivní formy, dle Finka Kantova kosmologie již přechází od kosmického pojmu světa k existenciálnímu (Fink 1990, 140), tedy k tomu, jak se ke světu vztahuje subjekt, jak je svět představen, jak je „vytvářen“.

3. Finkovo pojetí kosmického pojmu světa

Fink promýšlel jak existenciální pojem světa, který do jisté míry převzal od Heideggera, tak i kosmický (nejen na základě Kantova pojetí světa). Půjde nám tedy především o tematizaci kosmu, celku, prostoru a času.

Kosmický pojem světa Fink popisuje jako „objímající celek, který všechna místa a všechny časy obklopuje, nemá sám žádné místo a sám žádné trvání; na druhé straně není z času a prostoru, je spíše prostorový a časový jako všechno, co se v něm vyskytuje. Tento pojem světa, který míní o sobě jsoucí celek, který je veškerostí nezávislou na člověku, nazýváme *kosmickým* pojmem světa.“ (Fink 1990, 33) I přesto, že se Fink snaží z nitrosvětské pozice

⁶ Při řešení kosmologické ideje totality skládání jevů v jeden světový celek se Kant rozhoduje, zda v regresu k nepodmíněné velikosti světového celku lze tento neomezený regres chápat jako postup do nekonečna (*in infinitum*) či pouze jako neurčitelně pokračující regres (*in indefinitum*). Konečně pak uvádí, že ani svět a ani řada podmínek k podmíněnému nemohou být coby světová řada dána nikdy v celku (najednou). Velikost světa nám nikdy není dána ve zkušenosti, ale je utvářena oním regresem, který nám ale neutváří nějaký určitý (hotový) pojem, nýbrž nám neustále uniká. Nikdy ho tedy nemůžeme plně dosáhnout, jelikož je pro nás jakýmsi stále otevřeným (a proto neukončitelným) celkem. Podrobněji viz KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 329-332.

uchopit svet o sobe, sám uznáva, že jde spíše o představu celku, o myšlenku, jejímž předmětem není jasně definovaný pojem.

Podobně jako Kant Fink říká, že otázka po světě je otázkou po jsoucím v celku, ale s tím rozdílem, že všechna nitrosvětská jsoucna (včetně člověka) prostupuje, objímá. Plní tak „funkci“ vazače, který tento celek drží pohromadě. Vše rozdělené spojuje v celku, ale i umožňuje jejich oddělení. Rovněž tak dává věcem bytí a umožňuje jim se jevit. Finkem řečeno je o sobě jsoucím celkem, je „velkou pospolitostí všech věcí“ (Fink 1990, 150), ale sám je mimo pole zjevnosti, je ze své podstaty ne-fenomenální.

Onu celkovost světa Fink přibližuje na základě analýz celkovosti jsoucích věcí, tematizaci celku v metafyzice a v novověku. Pro celkovost jsoucích věcí platí, že u části a celku vždy platí jejich vzájemná podmíněnost i v případě, kdy celek je předchůdný částem či v něm jde o následný souhrn částí. Toto vymezení platí při nitrosvětském určování, které ale nemůže být dle Finka aplikováno na svět, který není *ex definitione* ve světě. Metafyzika při promýšlení jsoucího jakožto jsoucího chápala „svět“ jako problém uspořádání celku v „řádu“, který proniká vším, co jest, přičemž otázka po celku všeho jsoucího se ubírala směrem k nejvyššímu jsoucímu. V novověku se celek světa oproti metafyzickému myšlení chápe jako horizont naší možné zkušenosti, tedy jako to, co je závislé na člověku. Zde se Fink dotýká nejen Kanta, ale i Husserla a Heideggera.⁷ Nicméně charakter celkovosti v tomto případě náleží lidské existenci, ale ne samotnému světu, který podobně jako nádoba (na vodu, víno atd.) přesahuje vše, co je v ní obsaženo. Zároveň však je přítomna jako to, co dává prostor a co umožňuje ono shromáždění (velká pospolitost). Čili skrze negativní vymezení (toho, jak Fink celek nechápe – ani metafyzicky, ani novověkým způsobem) se snaží promyslet nově, i když nedostatečně (jelikož z nitrosvětské pozice) celek světa. A to skrze odkrytí skladby světa, v níž jsou celkovosti světa umožňující k jednotě zjevování. Už v tomto bodě je patrný pokus o a-subjektivní promýšlení celku světa, který má být tematizován „o sobě“. I přesto, že je stále popisován skrze otevřený subjekt ve světě.

S kosmickým pojmem světa jako celku se pojí i dimenze, ve kterých dochází ke zjevnosti nitrosvětských jsoucen. Těmi má Fink na mysli čas a prostor. Svět ale není časem a prostorem, které prožíváme, nýbrž on všem konečným věcem dává prostor a nechává čas (Fink 1990, 15 nebo Fink 1996, 121). Ono dávání pak Fink nazývá bytností světa. Pokud tedy svět

⁷ Podrobněji o celku a dějinách tematizace celku viz FINK, E. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, s. 36; FINK, E. *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1957, s. 88; FINK E. *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 136.

dává prostor a *nechává* čas, nelze ho pojímat jako něco běžně vyskytujícího se. A protože čas a prostor jsou bytností světa, je nesmyslné, ptát se po nějakém prostoru a čase světa. Fink říká, že svět „nemá žádné místo v čase, protože je původním časem samým, a nemá žádné místo v prostoru, protože je původním prostorem samým.“ (Fink 1990, 121)

Opět je nutné vyvarovat se představám, které se nám vnucují na základě vnímání věcí ve světě (viz příklad s nádobám, které jsou však rovněž ohraničeny, jelikož jsou nitrosvětské). Z toho vyplývá, že žádný nitrosvětský model nám dle Finka neposlouží v přístupu k času a prostoru světa. Jejich základní určení je ono „dávání“, zároveň však jsou navzájem rozptýlené. Fink k tomu uvádí: „V rozptýlenosti prostoru a času je otevřenost otevřeně držená, ve které teprve mohou být věci pospolu nebo oddělené. [...] U prostoru a času je dělení a spojení přímo jedním a neoddělitelným; pouze tím, že tvoří „mezi“, mohou se v nich věci usídlit, rozprostírat se podle tvaru a chvíle. Toto *mezi* je základním rysem.“ (Fink 1990, 198)

4. Finkova snaha o posun v problematice světa

I přesto, že Fink velmi oceňoval Kantův filosofický přínos, snaží se v problematice světa posunout dále. Oproti Kantovi, který chápal svět jako ideu ve sféře čistého rozumu, se Fink snažil o uchopení světa „o sobě“, který není ideou, není součástí našeho rozumu, jako cosi apriorního. Avšak nejde o jasně definovaný, definovatelný pojem, nýbrž o představu, o myšlenku všech myšlenek. Finkem myšlený kosmos je obklopujícím celkem, z něhož má být posléze vše znovu určeno. Tedy vše nitrosvětské má být pochopeno právě z tohoto celku.

Kantovo vymezení světa jako celku, kterého nelze nikdy dosáhnout, který je jakýmsi horizontem možné zkušenosti, ideálním cílem poznání, Fink nepřejímá. A to z toho důvodu, že mu jde o tematizaci celku, který vše drží pohromadě, a zároveň umožňuje i oddělení věcí jakožto jevících se jednotlivin ve světě. Všechny nitrosvětské věci se nám jeví na základě tohoto celku, v jeho rámci. I když se může zdát, že se Fink s Kantem v tomto bodě setkávají, oba vycházejí z jiných předpokladů. Kant z jeho koncepce subjektivismu, kdežto Fink ze snahy o a-subjektivní pojetí světa. Světa, k němuž se sice dostáváme skrze výklad světa „pro nás“, ale u něj nesmíme zůstat. Jde mu totiž o kosmický pojem světa „o sobě“.

Odlišnost mezi oběma mysliteli je patrná i v jejich pojetí času a prostoru. I zde se ukazuje Kantův subjektivismus, v němž je prostor i čas určen jako subjektivní formy názoru subjektu, kdežto u Finka jsou přiřknuty světu samotnému. Čas a prostor ve Finkově pojetí jsou dimenzemi světa samotného, který všem věcem dává prostor a čas, v nichž věci nějakým

způsobem jsou a na jejichž základě dochází k jejich jevení. I zde se objevuje Finkova a-subjektivní koncepce.

Finkova inspirace Kantem je však zřejmá v pojetí kosmologické difference, tedy rozdílu mezi světem a nitrosvětským jsoucnem. U Kanta k tomuto rozlišení dle Finka dochází, jelikož celek světa je u něj chápán jako svébytné téma. Svět je jinak jsoucí, než věci „v něm“ a nelze ho plně dosáhnout na základě tematizace nitrosvětského. Svět totiž nemůže být čímsi nitrosvětským. Z toho vyplývá, že svět nemůže být pojímán a určen skrze nitrosvětské modely, nýbrž odlišným způsobem tak, aby byla zachována ona difference. K čemuž se Fink přiklání.

Závěr

V příspěvku bylo pojednáno o Finkově recepci Kantova pojetí světa. Ukázalo se, že Fink byl Kantem inspirován co do difference světa a nitrosvětských jsoucnů, ale zároveň se snažil o jinou koncepci. Nezůstal tedy u Kantova subjektivního pojmu světa představeného v *Kritice čistého rozumu*, ale šlo mu o kosmos „o sobě“, který je určujícím rámcem pro to, čemu dává prostor a čas a na jehož základě věci jsou, ukazují se jako jednotliviny společně s ostatními věcmi, a které v něm vznikají a opět zanikají. Lze tedy říci, že na základě Kantova promýšlení světa Fink přestoupil k vlastní koncepci. Proto Kant hraje ve Finkově myšlení zásadní roli.

Literatura:

FINK, E. (1996): *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikymenh.

FINK, E. (1990): *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

FINK, E. (1957): *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

GASTON, S. (2013): *The Concept of World from Kant to Derrida*. London: Rowman & Littlefield International, Ltd.

KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikymenh.

KANT, I. (1992) *Prolegomena ke každé příští metafyzice jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda.

KUNEŠ, J. (2008): Subjekt a svět. Heideggerova transcendentální filosofie. In: KUNEŠ, VRABEC (eds.) *Filosofický pojem světa od novověku po dnešek*. 173-230. Praha: Filosofia.

SCHENK-MAIR, K. (1997): *Die Kosmologie Eugen Finks: Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Welbegriffs an den Lebensvollzügen des Schlafens und Wachens*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Mgr. Filip Zrno

Katedra Filosofie

Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice

Studentská 95

532 10 Pardubice 2

Česká republika

e-mail: dexterpp@seznam.cz

RELEVANCE A VÝZNAM FILOZOFIE V KOGNITIVNÍ VĚDĚ

Tomáš Žitník

Abstract: In my contribution I will deal with a question whether some kind of contemporary philosophy could be a relevant field for the current research about mind, which is done in cognitive science. Even though there is now much discussion about philosophy of mind as a field that falls under the cognitive science, this view is heard very often only from the side of philosophers but exceptionally from the scientists who are engaged in the relevant disciplines of cognitive science. Therefore my paper will deal with a problem whether there is some area of research that could be appropriated for philosophers and whether their contribution to cognitive science could be a valuable and equal for other disciplines of this interdisciplinary research.

Keywords: Analysis of Concepts – Cognitive Science – Multidisciplinarity – Naturalism – Normativity – Philosophy of Mind – Thought Experiments

Úvod

Prestože niekoľik známych filozofov dosáhlo v oblasti kognitívnych vied určitých úspechů, stále se vedou diskuse, zda a jaké místo by měla filosofie zaujímat v tomto mezioborovém bádání. Pozice filosofie zde zdaleka není zcela stabilní, i když se ve výčtu disciplín, které pod kognitivní vědu spadají, velmi často objevuje. Nicméně názory mnoha vědců na filosofii a její vliv na vědu nejsou příliš pozitivní. Paul Thagard uvádí několik příkladů jak kognitivní vědci, případně i vědci z jiných odvětví, pohlíží na filosofii. Jedna z metafor, kterou Thagardovi sdělil jeden „prominentní kognitivní vědec“, je, že *„filosofie se má ke kognitivní vědě tak, jako se mají plechovky přivázané k autu ke svatbě.“* Neméně vstřícná metafora od jistého psychologa zase říká, že *„filosofie se má k vědě jako alkohol k sexu,“* totiž, že podněcuje touhu, ale nic už nezmůže. Slavný fyzik Richard Feynman zase údajně tvrdil, že *„vědci jsou objevitelé, ale filosofové turisté, a že filosofie vědy je vědcům užitečná asi tak, jako ornitologie ptákům.“* (Thagard 2009, 237)

Je ale filosofie skutečně tak zbytečná? Nemůže plnit nějakou významnou funkci v rámci kognitivní vědy? Pokusím se ukázat, že jistý typ filosofie nemusí být pro vědu tak zbytečný, jak naznačují zmíněné metafory, což se budu snažit podpořit určitými obecnými důvody.

Koncept tohoto príspevku se bude z veľkej časti opírat o dva „kognitívni filosofi“, Andrew Brooka a Paula Thagarda.

1. Naturalismus jako základní předpoklad

Jak by měla taková filosofie na obecné rovině vypadat či jaké předpoklady by měla sdílet? Samozřejmě ty, s nimiž operuje věda. Filosofie, která chce mít co říci k daným vědeckým problémům, musí být naturalistická a svá tvrzení, pokud možno, dokládat dostupnou empirickou evidencí z relevantních vědeckých oborů (např. Marvan, Polák 2015, 133 – 134). Filosof si tak musí osvojit současné vědecké poznatky (a terminologii) z té oblasti, jíž se chce zabývat. Podle mého názoru filosofie, která není takovýmto způsobem naturalizovaná, nemá pro vědu žádný význam a vždy se bude v diskusi s ní míjet. Řečeno s Patricií Churchlandovou: „Na druhé straně je pravda, že filozofická tvrzení o podstatě věcí, jako například o morální intuici, nejsou nenapadnutelná. Tady se filosofie a věda ocitají na stejném poli a rozhodně platí, že empirické evidenci musíme přikládat větší váhu než salonnímu mudrování.“ (Churchlandová 2015, 11) Toto tvrzení jistě nemá dehonestovat veškerou filosofii; na jiném místě Churchlandová říká, že plně naturalizovaný filosof, zabývající se například vědomím, se svou prací podobá teoretickému fyzikovi (Marvan, Polák 2015, 60).

2. Filosofie a kognitivní věda

Filosofie se obvykle uvádí jako jeden z oborů kognitivní vědy. Dalšími základními disciplínami kognitivní vědy jsou psychologie, antropologie, neurověda, lingvistika a umělá inteligence (Thagard 2009, 243). Pokud se filosofie týče, měli bychom nejprve uvažovat nad tím, jak má filosofie v kognitivní vědě vypadat či jakou úroveň problémů v kognitivní vědě se má filosof zabývat. Toho se následně týká otázka, jaký má filosofie vztah k ostatním disciplínám (případně jaký vztah mezi sebou tyto disciplíny mají), ale odpověď na tuto druhou otázku bude z velké části záviset na tom, jak zodpovíme otázku první.

Jako velmi rozumná mi připadá distinkce dvou přístupů filosofie ke kognitivní vědě, kterou navrhuje kanadský filosof Andrew Brook. Ten rozlišuje mezi filosofií v kognitivní vědě a filosofií kognitivní vědy (Brook 2009, 216-230).

Filosofie v kognitívnej vede

Z tohoto pohľadu filozofové (spolu)pracujú na témach, ktoré sú samotným predmetom výskumu kognitívnej vedy. Tento prístup nazýva Brook také *kognitívna filozofia*. Otázky, ktoré zde filozofové môžu riešiť a metódy, ktoré používajú, sú podľa neho mimo iné napríklad tieto:

- generovanie spekulatívnych hypotéz, pokiaľ je ovšem možné aplikovať na nejakú skupinu faktov
- navrhovanie sjednocujúcich interpretácií, teórií a modelov; rozdiel od ostatných kognitívnych vedcov je v tom, že filozofové sa zameriujú na väčšie (obecnější) a niekedy abstraktnější objekty, popisujú celok
- zde ovšem nejde o nejakú špeciálnu filozofickú oblasť, ale o odlišný stupeň obecnosti a abstrakcie
- analýza pojmov; objasňovanie pojmov a vytváranie odporúčaní pre to, ako by sa tieto pojmy mali používať
- vytváranie myšlienkových experimentov; napríklad v tých prípadoch, ktoré nemožno vyriešiť jasne empiricky, môžu pomôcť myšlienkové experimenty
- tieto metódy sú viac filozofické, i keď sú niekedy využívané aj kognitívnymi vedcami

Filosofie kognitívnej vedy

Zde je podľa Brooka úloha filozofie jasnejšia a pre filozofy je zde viac miesta. Jedná sa o obecné otázky, ktoré sa týkajú kognitívnej vedy ako takej, otázky, ktoré určujú jej pracovný rámec a súvisí aj s jej sebereinterpretáciou:

- s akými modelmi kognitívnej vedy pracuje?
- otázka redukcionizmu (molekulárny, neuronálny, psychický, sociálny úroveň a ich vzťah)
- aký druh explanácie je pre kogníciu najlepší?; alebo obecněji, čo to vlastne explanácia znamená?
- problémy korelácie; kedy je korelácia len korelácia a kedy môže byť brána za kauzalitu alebo štruktúrne spojenie
- povie nám štruktúra ľudskej kognície niečo o štruktúre všetkých možných kognitívnych systémov alebo je naša kognitívna štruktúra len jednou z mnohých druhov?
- normatívne a etické otázky

→ Většina těchto otázek také není vyhrazena pro filosofy, i když normativní otázky bývají s filosofií spojovány více, neboť samotná věda se prezentuje jako deskriptivní.

Toto jsou tedy jen některé z otázek, které jsou podle Andrew Brooka, relevantní pro filosofy. Paul Thagard uvádí v obecné rovině podobné problémy, jimiž se filosofové mohou zabývat. (Thagard 2009) S některými souhlasí i Daniel Dennett, i když ten je již více skeptický. Dennettovi se líbí Brookova distinkce mezi filosofií v kognitivní vědě a filosofií kognitivní vědy. Dodává k tomu, že jedno jde sice provozovat bez druhého, ale obecně je lepší, když se filosof věnuje oběma aspektům. (Dennett 2009, 231 - 236) Dennett je ovšem také toho názoru, že filosofové často dezinterpretují pojmy, argumenty či teorie, s nimiž vědci pracují. Nezavrhuje však filosofii zcela a tvrdí, že filosofové mohou určitým způsobem minimálně brousit a vyjasňovat různé alternativy k vědeckým pojmům či teoriím, nebo načrtávat možné chybné implikace teorií. A to podle Dennetta už znamená pokrok. Spíše než radit vědcům nebo vymýšlet nějaké obecné teorie, by filosofové měli, pokud vědcům skutečně chtějí pomoci, vymýšlet implikace teorií, nebo pomáhat s designy experimentů, tak aby byly dobře testovatelné.

3. Konkrétní příspěvky filosofie ke kognitivní vědě

V začátcích kognitivní vědy hrálo několik, dnes již slavných, filosofů poměrně významnou roli v některých diskusích. Vzpomeňme například nedávno zesnulého Hilary Putnama a jeho zavedení pojmu *funkcionalismus*, slavný Searlův myšlenkový experiment *Čínský pokoj*, nebo Jerryho Fodora s jeho vlivnou verzí *teorie modularity mysli*. Ať už jejich příspěvky dnes hodnotíme jakkoliv, jejich vliv byl značný a do jisté míry ovlivnili pohled na problémy, které dnes řeší kognitivní vědci.

Podívejme se však nyní na to, jak může vypadat konkrétní práce současného filosofa na některých tématech z oblasti kognitivní vědy a to především s využitím metod, které bývají obecně považovány za typicky filosofické: analýza pojmů, myšlenkový experiment a řešení normativních (včetně etických) otázek. Po této úvaze bychom mohli být schopni posoudit, jaký význam má filosofie a její metody pro kognitivní vědu.

Analýza pojmov

Pojmová analýza stále býva často považovaná za typicky filosofickou a spíše jakousi apriorní metodu, která si vytyčila za úkol vyjasňovat a posuzovat pojmy různých teorií, protože ty mohou být například matoucí, špatně pochopené nebo nějak jinak neadekvátní, což se potom negativně promítá do teoretického vysvětlení světa. Zdá se ale, že pokud má být tato metoda užitečná vědě, je třeba, aby se také naturalizovala, je-li to možné. Paul Thagard tvrdí, že názor, že filosofie má speciální roli při projasňování pojmov byl názor minulého století. Experimentální práce na pojmech podle něj však ukazuje, že je to problematické. Pojmy jsou úzce spjaty s přesvědčeními a teoretickým vysvětlováním světa. Jejich projasňování, ale musí být součástí vědeckého podniku vývoje lepších teorií a ne stát samostatně jako nějaké jazykové cvičení. (Thagard 2009, 249-250) A ještě ostřejší kritika této metody říká, že „*Pojmové zpřesnění je často důsledkem, nikoli příčinou, empirického pokroku.*“ (Marvan, Polák 2015, 59 nebo Churchland 2005, 285-293) Nebo jinými slovy, nové definice pojmov vznikají až z empirického výzkumu a ne naopak.

Avšak v případě, kdy lze těžko referovat k faktům, kdy nemáme dostatek empirické evidence nebo nejsme jednoznačně schopni evidenci přiřadit k nějakému pojmu, záleží spíše na tom, jak daný pojem chápeme. Tehdy musíme daný pojem nějak přehodnotit či analyzovat. Brook uvádí příklad psychologa Zenona Pylyshyna (Pylyshyn, Storm 1988). Jde o jeho výzkumu pozornosti a vizuálního vnímání. „*Pylyshyn a jeho spolupracovníci ukázali, že člověk může ve stejném čase sledovat (tracking) několik objektů. Tvrdí, že k tomu používáme to, co nazývá vizuální indexikály. Jak se takové sledování vztahuje k pozornosti? Jsou dvě možnosti: 1) Jde o určitý druh pozornosti, ačkoli méně zaměřené a méně vědomé, než v případě plné pozornosti. 2) Je to předchůdce pozornosti, způsob zachycení objektů tak, abychom mohli k pozornosti na ně přejít. Která z možností je lepší?*“ (Brook 2009, 6)

Pozornost tak může být chápána rozdílně a jde jen o to, jak si pojem definujeme a jaký soubor faktů jím budeme vysvětlovat. Musíme tedy najít co nejlepší způsob, jak otázku zodpovědět. Například, která z možností je jednodušší a jasnější? Která možnost lépe zachycuje zájem našeho výzkumu? Která možnost je neutrálnější vzhledem k ostatním teoriím, které se problému týkají? (Brook 2009, 6)

To, že pojem pozornosti a terminologie s ním spojená není vůbec jednotná se ukazuje i v současné diskusi o vědomí. Mladý americký filosof Jesse Prinz, jenž vypracoval svou

atencionalistickou teórii vedomí, navrhuje, že by bolo dobré rozlišovať medzi pozornosťou a vizuálnou orientáciou. Prinz o tom síce uvažuje v kontextu inej diskuse, ale vliv by to malo i na výše zmienený problém. Podľa jeho atencionalizmu sa pozornosť aktivuje väčšinou vo vedomých prípadoch, takže v prípade napr. aktivácie vizuálnej orientácie (napr. díky očným sakádám) bychom nemluvili vôbec o pozornosti (Prinz 2012). Marvan s Polákom tvrdí, že takto pojatá pozornosť sa síce líši od bežného úzu, ale nevadí to, pretože „v empiricky zodpovednom pojmovom rámci musíme často, ne-li vždy, opustiť bežný jazyk a prijať iné kritéria užívania termínov založené na jejich empirickej operacionalizácii.“ (Marvan, Polák 2015, 95-96) Nicméně je třeba dodat, že i po takovomto novom pojmovom rozlíšení je třeba zkoumat empirickou adekvátnost, jakmile bude dostupná nová evidence, která bude mít rozhodující slovo a ukáže, zda byl výsledek této pojmové analýzy plodný.

Myšlenkové experimenty

Myšlenkových experimentů se ve filosofii objevuje velmi mnoho a nemá cenu je zde vyjmenovávat. Ve vědeckých disciplínách se objevují také (napr. Schrödingerova kočka), ale zřídka a většinou plní jinou funkci než ve filosofii. V našem kontextu můžeme brát myšlenkové experimenty jako jakýsi podpůrný prostředek. Podle Brooka třeba v případech, které nelze vyřešit jasně empiricky, mohou myšlenkové experimenty pomoci (Brook 2009, 5). Stejně tak podle Thagarda mohou být dobrým nástrojem pro vyvíjení hypotéz a jejich alternativ, ale jsou k ničemu při odůvodňování, zda má být hypotéza přijata či nikoli, k tomu je opět potřeba empirických prostředků. (Thagard 2009, 250)

Filosofické myšlenkové experimenty bývají vědci často kritizovány jako podivné a nedostačující pro skutečné vědecké bádání. V lepším případě je pokládají za jakousi spekulativní „lenoškovou“ apriorní metodu, která ale reálně nemůže nic dokázat. Podle Brooka je to ale z velké části špatné porozumění myšlenkovým experimentům ve filosofii, podle něj hrají roli spíše normativní. (Brook 2009, 3)

Avšak dobrý myšlenkový experiment může mít na vědecké teorie velký vliv, s nímž se musí nějakým způsobem vyrovnat. Vezměme si jako příklad slavný Searlův *Čínský pokoj* (Searle 1994, 29-43). Byť tímto experimentem nemůžeme založit nebo vytvořit nějakou novou teorii, jedná se o velmi silný argument, který přesvědčivě vyvrací komputacionistickou verzi funkcionalismu, nebo jinak řečeno to, že stroje/počítače založené na syntaktických operacích nemohou mít žádnou sémantiku. Pokud Searlův argument bereme vážně a do důsledků, tak nám

tento argument môže naznačiť niečo podstatného o mysli. Argument nevyvrací to, že by lidský mozek nebyl stroj, ale říká spíše to, že velmi záleží na konkrétní realizaci stroje, který může mít sémantiku a možná i stroje, který může mít syntax, jak ukazuje Marek Petřů (Petřů 2007, 53-59).

Normativita a etika

Většina vědecký disciplín se považuje za deskriptivní, jinými slovy, říká, jak věci jsou a ne jak by měly být. Jiným případem jsou aplikované vědy, které jsou navíc i normativní. Z nich do kognitivní vědy patří umělá inteligence. A aplikované vědy mají své etické důsledky. Podle Paula Thagarda je však disciplína, která má největší zkušenosti s prací s normativitou, filosofie (Thagard 2009, 246-250). Podívejme se krátce, jak může filosof uvažovat o etických otázkách v kognitivní vědě.

Jak jsme viděli ze Searlova myšlenkového experimentu, nedokážeme zatím dostatečně dobře říci, jak se v mozku konstituuje sémantika, nebo jinými slovy obsahy subjektivní zkušenosti. Nemůžeme tedy určit, zda může mít nějaká umělá inteligence mysl. Podle Marka Petřů, jediné kritérium, které máme, je behaviorální kritérium. V takovém případě zde vzniká otázka: Pokud nedokážeme podle vnějších projevů rozeznat, zda se jedná o „mysl“ stroje nebo člověka, měli bychom uznat, že takový stroj vědomí má, i kdyby ho ve skutečnosti neměl, nebo raději riskovat a říci, že ho nemá a tím tento potenciální „vědomý stroj“ dehonestovat? (Petřů 2007, 59-61) Pokud tedy předpokládáme, a to bychom asi měli, že jestli má něco vědomí, tak se to staví na úroveň člověka. V takovém případě by totiž měl stroj pocity, subjektivní zkušenost, což ho činí osobou a od nás by se lišil případně jen svou „realizací“.

A jak dodává Andrew Brook, *„jestliže jsou bio-technologie kontroverzní, o to více budou kontroverzní cogno-technologie. Skutečně se tak v kognitivních vědách vrací staré a centrální etické otázky jako co to znamená být člověkem nebo zda máme svobodnou vůli...“* (Brook 2009, 11)

Jak vidíme, i pro etiku je v kognitivní vědě velmi mnoho prostoru a tím snad také pro filosofy, i když podle mého názoru ani v tomto případě neplatí, že by filosof mohl dělat své etické úvahy nebo zavádění určitých norem zcela nezávisle na ostatních vědcích. Naopak je třeba, aby s nimi byl v kontaktu a měl výborné znalosti např. o technologiích umělé inteligence.

4. Je filosofie pro kognitivní vědu relevantní?

Na závěr se pokusme shrnout několik obecných minimálních důvodů, proč by neměla být filosofie a práce filosofů v kognitivní vědě ignorována, ale naopak brána vážně:

- 1) Přes vědeckou kritiku může být filosofie naturalizovaná a empiricky informovaná.
- 2) Filosofie sice nemá žádnou svou speciální doménu v kognitivní vědě, vždy musí být v kontaktu s empirickým výzkumem, jinak budou její tvrzení prázdná, nicméně se jim může relevantně věnovat a má jí co říci (v některých případech, jako např. etika, možná relevantněji než ostatní disciplíny).
- 3) Kognitivní vědci nemají důvod takovýto filosofický přístup odmítat, protože mohou vést k zajímavým výsledkům (inspirovat či posunout experiment, výzkum apod.)
- 4) Pokud vědci jde skutečně o to bez předsudků poznávat, pak by mu v principu nemělo záležet na tom, s kým vede konstruktivní kritickou debatu, když je alespoň hypotetické šance, že by mohl své poznání zkvalitnit (zpevnit základní předpoklady, utužit teorii atd.)
- 5) Navíc, pokud jde např. o vědomí, či jinou oblast, kde toho zatím víme málo, je „*spekulace nezbytná*.“ (Petrů 2007, 356-357)

Závěr

Filosofie pro kognitivní vědu není zcela nutná, ale je pro ni výhodná. Nemá žádnou svou specifickou oblast bádání, do které by nemohli zasahovat specializovaní vědci, avšak může plnit užitečnou funkci v rámci vědeckých diskusí a potenciálně může posunout nějakou oblast vědeckého bádání dobrým směrem.

Literatura:

BROOK, A. (2009): Philosophy in and Philosophy of Cognitive Science. *TopiCS*, Volume 1, Issue 2, 216 – 230. Dostupné na: <http://http-server.carleton.ca/~abrook/papers/philosophy-in-and-philosophy-of-cognitive-science.pdf>

DENNETT, D. (2009): The Part of Cognitive Science That is Philosophy. *Topics in Cognitive Science*, 1, 231-236.

CHURCHLAND, P., S. (2005): A neurophilosophical slant on consciousness research. *Progress in Brain Research*, Vol. 149, 285-293.

CHURCHLANDOVÁ, P. (2015): *Mozek a důvěra*. Praha: dybbuk.

KNOBE, J., NICHOLS, S. (2008): *An Experimental Philosophy Manifesto*. Dostupné na: http://www.epl.web.arizona.edu/docs/Knobe_Nichols_Manifesto.PDF

MARVAN, T., POLÁK, M. (2015): *Vědomí a jeho teorie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

PETRŮ, M. (2007): *Fyziologie mysli*. Praha: Triton.

PRINZ, J. (2012): *The Conscious Brain. How Attention Engenders Experience*. Oxford: Oxford University Press.

PYLYSHYN, Z., STORM, R. (1988): Tracking of multiple independent targets: Evidence for a parallel tracking mechanism. *Spatial Vision* 3, 1-25. Dostupné na: <http://cns.bu.edu/Profiles/Mingolla.html/cnsftp/cn730-2007-pdf/Pylyshyn%20&%20storm%20%281988%29.pdf>

SEARLE, J. (1994): *Mysl, mozek a věda*. Praha: Mladá fronta.

THAGARD, P. (2009): Why Cognitive Science Needs Philosophy and Vice Versa. *Topics in Cognitive Science* 1, 237-254. Dostupné na: <http://cogsci.uwaterloo.ca/Articles/whycogsci.2009.pdf>

Mgr. Tomáš Žitník

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě

Reální 5

701 03 Ostrava

Česká republika

e-mail: tomas.zitnik@gmail.com

Povaha súčasnej filozofie a jej metódy 2016

Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov v rámci trinásteho ročníka cyklu Mladá filozofia

Bratislava 2016

Bibliografický odkaz

SÁMELOVÁ, A. – JAVORČEKOVÁ, R. (Eds.): *Povaha súčasnej filozofie a jej metódy 2016 : Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov v rámci trinásteho ročníka cyklu Mladá filozofia*. [online]. Bratislava : Filozofický ústav SAV, 2016. 153 s. Dostupné na: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/?q=sk/content/povaha-sucasnej-filozofie-jej-metody-2016>

© 2016

Tereza Bartoňová	Adriana Bečková
Milan Cmár	Markéta Haiklová
Romana Javorčeková	Zdeněk Kauer
Iveta Kaplanová	Daniel Krchňák
David Nachlinger	Eva Peterková
Katarína Poláková	Anna Sámelová
Daniel Štěpánek	Tomáš Zelenka
Filip Zrno	Tomáš Žitník

Vydalo vydavateľstvo Filozofický ústav SAV

Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika

Editoriky

PhDr. Anna Sámelová
Mgr. Romana Javorčeková

Recenzenti

Mgr. Jozef Adámat', PhD.
Mgr. Martin Nuhlíček, PhD.

Za jazykovú stránku textov zodpovedajú autori.

ISBN 978-80-89766-01-7