

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

**Katedra estetiky**

# **DIPLOMOVÁ PRÁCE**

Bc. Jan Hlávka

**Otázka původu hodnoty v naturalistické  
filozofii Irvinga Singera**

**The Question of the Origin of Value in the  
Naturalistic Philosophy of Irving Singer**

**V Praze dne 30.7.2012**

**Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Dadejík, Ph.D.**

## **Poděkování**

*S úctou děkuji vedoucímu práce, doktoru Ondřeji Dadejíkovi, za zodpovědné vedení, důkladné komentáře a užitečné rady.*

*Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval/a samostatně, že jsem řádně citoval/a všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V místo dne datum*

.....

***Jméno autora/autorky***

## Abstrakt

Hodnotová teorie filozofa Irvinga Singera se otevřeně hlásí k tradici amerického naturalismu a pragmatismu. Deklarativně odmítá metafyzickou spekulaci ve prospěch empirismu, zdůrazňuje procesuální charakter zkušenosti a zkoumá její imaginativně-afektivní složku jako doposud upozadovaný protipól složky racionální. Na základě svých poznatků mluví Singer o dvojitým typu hodnocení: *ocenění* předmětu jako nástroje vzhledem k dané funkci; a spontánním *obdaření* předmětu hodnotou na základě jeho kvalit – za vzniku personální afektivní vazby. Ve zdravém organismu musejí být oba mody hodnocení v součinnosti – jen tak lze dosáhnout opravdu plného života ve světě. Jejich harmonizace je dle Singera zásadně *estetickým* problémem, jehož modelovými případy jsou harmonizace v lásce a v uměleckém díle.

Předkládaná práce přináší kritiku Singerovy teorie také z pozic amerického naturalismu. V první kapitole se snaží o bližší charakteristiku Singerova východiska a jeho vřazení do historické tradice. Načrtává také podstatu sporu o intrinzní hodnotu, v jehož rámci Singerův projekt chápe. Následující dvě kapitoly jsou věnovány kritice základních konceptů Singerova systému: *ocenění* a *obdaření*, *imaginace* a *idealizace*. Komparací s učením Johna Deweyho, George Santayany i křesťanské situační etiky je odhalován eklektický charakter Singerovy teorie a s ním spojené závažné logické trhliny. Závěr práce je pak věnován posouzení samotných axiologických projektů, z nichž Singer čerpal a klade otázku po vztahu mezi epistemologií a axiologií, jež by napříště měla stát v počátku rozvažování o hodnotách.

## Klíčová slova

*Naturalismus, axiologie, zkušenost, estetická hodnota*

## **Abstract**

Irving Singer's theory of value declares itself a member of american naturalistic and pragmatic tradition. It refuses metaphysical speculation on behalf of empirism and stresses the processual character of every experience, focusing more on its imaginatively-affective rather than rational part. Singer distinguishes two basic types of valuation: *appreciation* of an object, seen as an instrument for a given function, and spontaneous *bestowal of value*, which values the object on the basis of its own qualities – generating an affective attachment in the process. In a healthy organism, both ought to cooperate to support the fullness of life-in-the-world. Their harmonization is a matter of *aesthetics* as recognized in the case of love or works of art.

This thesis criticizes Singer's project from its own point of view – the american naturalism. In the first chapter, it describes closely Singer's point-of-departure and places it within historical tradition. The matter of the „intrinsic value controversy“ is drawn here as well. Following two chapters probe into the pillars of Singer's systém – the conceptions of *appreciation*, *bestowal*, *imagination* and *idealization*. In comparison with the doctrines of John Dewey, George Santayana and christian situational ethics, fundamentally eclectic character of Singer's systém is disclosed, as are its inherent logical flaws. The thesis concludes in comparing these historical axiological projects and proposing a question about the relation of axiology to epistemology, which needs to be cleared by any coming value theory.

## **Klíčová slova**

*Naturalism, axiology, an experience, aesthetic value*

## Obsah

Abstrakt.....	4
Klíčová slova.....	4
Abstract.....	5
Klíčová slova.....	5
Úvod.....	7
I. Singerův naturalismus.....	10
1.1 Irving Singer a jeho filozofický pohled na svět.....	10
1.2 Tradice, ze které Singer čerpá.....	14
1.2.1 David Hume a vliv subjektu na existenci hodnot.....	15
1.2.2 Ralph Waldo Emerson: epistemologický skepticismus a ontologie nálad.....	18
1.2.3 John Stuart Mill a primát intelektuální libosti.....	22
1.2.4 William James a skutečnost v procesu tvorby.....	24
1.2.5 George Santayana: Estetická libost jako hodnotový charakter pravdivého zření.....	27
1.2.6 John Dewey: Kontinuum prostředků a účelů.....	31
1.3 Singerův projekt ve světle historie.....	34
1.4 Naturalistický problém hodnoty.....	36
II. Mezi oceněním a obdařením hodnotou.....	42
2.1 Ocenění.....	44
2.2 Obdaření hodnotou.....	48
2.3 Ocenění a obdařování jako funktoři afektivní vazby.....	51
III. Imaginace a idealizace.....	56
3.1 Imaginace.....	56
3.2 Idealizace.....	61
IV. Estetika lásky, umění a filozofie.....	70
Závěry.....	75
Seznam použité literatury a pramenů.....	81

# Úvod

Dnešní doba je stále dobou přísného oddělování úseků poznání, což platí pro filozofii stejně jako pro jiné vědní disciplíny. Málokdy se objeví autor, jenž se odhodlá chopit tak komplexního a náročného úkolu, jakým je objasnit povahu lidského vztahování ke světu a místo člověka v něm. Jenž se pokusí vypracovat od základů vlastní originální projekt ontologie, epistemologie, axiologie nebo etiky. Takový pokus by ostatně byl od počátku odsouzen k neúplnosti a reduktivitě, takže by posloužil při nejlepším za vděčný objekt kritiky své filozofické konkurence. Bohužel právě řešení těchto velkých a velmi komplikovaných problémů společnost od filozofů očekává – a její očekávání rozhodují o budoucnosti filozofie. Dvojice výrazných obrátů, které anglo–americká filozofická tradice prodělala v průběhu dvacátého století, do základů otřásla vírou ve velké systémy podle stříhu německé idealistické filozofie. Nejprve obrat ke zkušenosti (totožný s nástupem filozofie pragmatismu v USA a časově se překrývající se vznikem fenomenologie na evropském kontinentu) zpochybnil celou řadu pojmových dichotomií a falešné dialektiky, stejně jako i dosavadní způsob kladení problémů; následný analytický obrat k jazyku očistil filozofický diskurz i od zbývajících nánosů metafyziky.<sup>1</sup> Ani toto očištění však nepřivedlo filozofii o mnoho blíže k jasným řešením starých problémů. Především v oblasti estetiky a axiologie se analytické debaty nad dílčími problémy rozvíjejí již přes třicet let a nezdá se, že by shoda byla na dohled. Ani současné postmoderní zmnožení perspektiv a tendencí není shrnující syntéze o nic více nakloněno; dekonstrukce dokonce její možnost razantně popírá.

Cyklus pěti knih amerického profesora Irvinga Singera, věnovaný teorii hodnotových významů v životě, a v podstatě tedy sestavující obecnou teorii (afektivní) hodnoty, je tedy v dnešní době výkonem ojedinělým a zdánlivě anachronickým. Na jeho počátku, jak uvádí sám Singer v předmluvě ke knize *Filozofie lásky: Částečné shrnutí* (*The Philosophy of Love: A*

---

<sup>1</sup>Analytičtí filozofové se *pokusili* zbavit svou disciplínu tradičně chápaného metafyzického kořene. Ve skutečnosti se však ani jejich diskurz metafyzickým předpokladům nevyhne; naopak, často na nich spočívá s o větší mírou rigidity.

Partial Summing–Up, 2009), bylo přesvědčení, které v něm uzrálo ihned po získání doktorátu. Přesvědčení, že řešení parciálních estetických problémů, jež mu předkládala analytická tradice, v níž byl vychován, nemohou být uspokojivá právě pro upřednostňování části před celkem.<sup>2</sup> Že dříve, než bude možné vyřešit konkrétní problémy konkrétních uměleckých druhů, musí filozof složit svým čtenářům účty z metody a pojmosloví, které si pro své zkoumání zvolil, často aniž by je byl schopen obhájit argumentem.

„Věděl jsem, že mí akademičtí kolegové budou mít problém identifikovat žánr, v němž píšu. 'Co to vlastně v té své práci dělá?' budou se ptát. 'Nepodobá se to žádnému z převládajících proudů analytické filozofie, ani kontinentální postmoderní tradice. Není to etika, ani estetika a dokonce ani metafyzika, nebo to, co se jí běžně rozumí.' Jako předběžnou odpověď a apologii aluduji na Wittgensteinův pojem *Welthilt*, jenž znamená 'náhled' nebo 'obecnou vizi', která vykresluje aspekty lidské reality, jež unikají formální důkazům, pevnému uchopení a čistě vědecké evidenci,“ popisuje Singer svůj projekt v předmluvě ke knize *Harmonie ducha a přírody* (The Harmony of Nature and Spirit, 1996).<sup>3</sup>

Formulovat tento svůj světónázor, *Welthilt*, který měl původně být základem pro vážnou filozofickou práci, se nakonec stalo Singerovým celoživotním úkolem. Chopil se jej poté, co v roce 1987 dokončil třetí díl své filozoficko–kulturně–historické práce *Povaha lásky* (The Nature of Love, 1966, 1984, 1987).<sup>4</sup> Toto velkolepé dílo jej dovedlo, podobně jako o padesát let dříve švédského luteránského teologa Anderse Theodora Nygrena jeho dvousvazková práce *Éros a Agapé* (Eros och Agape, 1936), od otázky po podstatě lásky k otázce po podstatě hodnoty.<sup>5</sup> Tímto směrem namířil Irving Singer svou „trilogii smyslu“: *Stvoření hodnoty* (The Creation of Value 1992), *Hledání lásky* (The Pursuit of Love 1994) a *Harmonie ducha a přírody* (The Harmony of Nature and Spirit 1996), jejíž obsah stojí v popředí zájmu předkládané práce.<sup>6</sup> Tato trilogie však byla záhy rozšířena o nové pokračování s názvem *Cit a*

---

<sup>2</sup>Irving Singer: *Philosophy of Love: A Partial Summing–Up*, The MIT Press, 2009.

<sup>3</sup>Irving Singer: *Meaning in Life III: The Harmony of Nature and Spirit*, The MIT Press, 2010, x.

<sup>4</sup>Irving Singer: *The Nature of Love I: Plato to Luther*, Random House 1966. Irving Singer: *The Nature of Love II: Courtly and Romantic*, University of Chicago Press, 1984.

Irving Singer: *The Nature of Love III: The Modern World*, University of Chicago Press, 1987.

<sup>5</sup>Anders Nygren: *Agape and Eros*, University of Chicago Press, 1982.

<sup>6</sup>Irving Singer: *Meaning in Life I: The Creation of Value*, Free Press, 1992.

Irving Singer: *Meaning in Life II: The Pursuit of Love*, Johns Hopkins University Press, 1994.

Irving Singer: *Meaning in Life III: The Harmony of Nature and Spirit*, Johns Hopkins University Press, 1996.



*imaginace: živý proud naší existence* (Feeling and Imagination: The Vibrant Flux of Our Existence, 2001), jež značně změnilo vyznění původních knih podřazením problematiky hodnoty pod problém afektivních vazeb.<sup>7</sup> Hlubší prozkoumání procesů imaginace a idealizace a jejich podílu na estetickém završování lidské zkušenosti však pro Singera otevřelo novou problematiku – problematiku lidské kreativity, jíž věnoval zatím poslední knihu svého cyklu: *Mody kreativity: Filozofické perspektivy* (Modes of Creativity: Philosophical Perspectives, 2010).<sup>8</sup> I v ní však 83letý Singer přiznává, že problematika ani zdaleka není vyčerpána a další knihu slibuje věnovat kritice hodnotových teorií Johna Deweyho a George Santayany. Právě z děl těchto velikánů americké filozofické tradice čerpá Singerova teorie hodnoty velký díl inspirace a jejich kritické komparaci se proto nevyhne ani tato práce.

Na prostoru pěti knih je možné dosáhnout více než jen artikulace intuitivního filozofického světonázoru. Je to dostatečný prostor pro vypracování plnohodnotné a souvislé hodnotové teorie, jaká by neměla v americké filozofii obdoby od monumentální *Obecné teorie hodnoty* Ralpa Bartona Perryho (General Theory of Value, 1926).<sup>9</sup> Cílem této práce je kriticky posoudit, jakým způsobem se Irvingu Singerovi podařilo tento prostor naplnit: vyložit principy jeho teorie, poukázat na její přednosti i slabiny a rozhodnout, zda se jí daří vnést do soudobé filozofické entropie řád jasně formulovaného názoru. Protože však Singer přejímá velkou část svého pojmosloví z tradiční estetiky, a také většina problémů, které předkládá, jsou problémy uměleckého a mimouměleckého estetického, nemůže se tato práce vyhnout zřetelu ke srovnání Singerovy estetické teorie s významnými teoriemi americké tradice, ani obecnější otázce po vztahu mezi estetikou a filozofií hodnoty.

---

<sup>7</sup>Irving Singer: *Feeling & Imagination: The Vibrant Flux of Our Existence*, Rowman & Littlefield, 2001.

<sup>8</sup>Irving Singer: *Modes of Creativity: Philosophical Perspectives*, The MIT Press, 2010

<sup>9</sup>Ralph Barton Perry: *General Theory of Value*, Harvard University Press, 1926.

# I. Singerův naturalismus

## 1.1 Irving Singer a jeho filozofický pohled na svět

Dříve, než podrobně prozkoumáme chod mechanismů Singerova systému, musíme věnovat pozornost samotné filozofické pozici, na níž byl tento systém založen a vystavěn. Neboť je to právě již teoretické východisko samotné, které ohraničuje meze filozofického pohledu a určuje, jaké třídy faktů na sebe v bádání soustředí největší díl pozornosti, nebo naopak zůstanou upozaděny. A v neposlední řadě určuje tato počáteční pozice také místo, které filozof sám své práci vyhrazuje v celkovém obrazu světa, jež chce jejím prostřednictvím nabídnout.

Irving Singer označuje svou perspektivu za perspektivu naturalismu. Často navíc zpřesňuje tento popis přívlastky ‘humanistický’, ‘demokratický’ či ‘pluralistický’. Tímto trsem označení se zpravidla vymezuje proti jiným filozofickým pohledům, v čele s idealismem, existencialismem a všemi formami deismu. Ty však, z důvodu pluralistického zakoření svého názoru, nikdy zcela nezavrhuje, a naopak jim často přikládá hodnoty, jichž je jeho vlastní filozofie prosta. Když má tento přístup obhájit, parafrázuje Singer slova Williama Jamese: “Pokusil jsem se vám přednést nový způsob myšlení a navrhnout pohledy na nejrůznější témata, které vám snad bude mílo uvážít. Pokud vás však nezajímají, pokud nepromlouvají k vaší duši, pokud pro vás nebudou mít v posledku takový význam, jaký mají pro mne, zapomeňte na ně a mou knihu zahod'te.”<sup>10</sup> Zda je takový způsob filozofování legitimní; zda obsahuje alespoň nějakou pojistku, s jejíž pomocí si může nárokovat obecnější platnost než subjektivní soudy o světě, utroušené nazdařbůh, to se pokusíme rozhodnout dále v této kapitole.

Naturalismus, který Singer navrhuje, můžeme shrnout do tří vzájemně provázaných premis: (1) duch a příroda nestojí v dialektickém protikladu. Naopak, jak se Singer uhaduje: “je

---

<sup>10</sup>Philosophy of Love, 95.

imperativem vnímat ducha, a tedy i duchovnost, jako emanaci pramenící z přírody. To, co nazýváme duchem, je ta část přírody, která ztělesňuje hodnoty a ideály, které si bytosti, jako jsme my, tvoří, aby učinily život hodným žití. Předtím, než se duch objevil v oduševnělých tvorech, chyběl v přírodě docela. [...] Není žádný nezávislý a bezčasový stav ducha či duchovnosti, v jehož dosažení by lidé mohli oprávněně doufat.”<sup>11</sup> (2) Proto neexistuje ani žádná transcendentální inference, jíž by kterýkoliv fakt, smysl či hodnota mohly být povýšeny na obecně platné principy. I ty nejabstraktnější ideje, ty nejuctívanější hodnoty a nejuniverzálnější významy jsou v posledku produktem imaginativních procesů, vycházejících nejen z duchovního, ale i vegetativního a animálního v člověku. (3) A proto hodnoty, významy a ideje nelze uvažovat odděleně ani od jejich nositelů, ani od jejich původců. I ony jsou produktem lidské kreativity, odehrávající se na dvojici os: mezi afektivním a kognitivním myšlením v jedné rovině, a mezi imaginací a idealizací v rovině druhé. V každém případě jsou ale pohyblivé, proměnlivé povahy, neboť vyvěrají z dialogu mezi lidskou psyché a lidským duchem. Jsou fakty *života* a, jak napsal George Santayana, “lidský život není tragédie ani komedie: je to proud.”<sup>12</sup>

Z těchto premis by čtenář mohl nabýt dojmu, že se svět optikou Singerova názoru nutně jeví pohyblivým, nestálým a fluidním. Není však, podotýká Singer, o nic nestálejším a neuchopitelnějším, než jak to odpovídá naší vlastní každodenní zkušenosti. I v ní totiž denně potkáváme celou plejádu minulých domněnek, petrifikovaných v našem myšlení, které by bylo možno (a často velmi snadno) vyvrátit, kdyby se vyskytl důvod k jejich přezkumu. “Stálost není než slovo mnoha stupňů. Všechny věci prostředkují,” napsal vizionářsky Ralph Waldo Emerson v roce 1841 a předznačil tak tradici, v níž jej bude následovat silný proud amerického myšlení, jehož je Singer toliko dalším výhonkem.<sup>13</sup> Podobně jako Emerson, ani Singer v žádném případě stálost a pevnost poznání nezavrhuje. Jako profesor filozofie na Massachusetts Institute of Technology ve svých knihách pravidelně referuje k recentním poznatkům ve styčných oborech (především na poli neurovědy, robotiky, umělé inteligence, genderových studií a genetiky) a sám, dle vlastních slov, usiluje o to “příspěť k jejich

---

<sup>11</sup>Harmony of Nature and Spirit, x.

<sup>12</sup>George Santayana, Dopis Charlesi P. Davisovi, 3. dubna 1936.

<sup>13</sup>Ralph Waldo Emerson: Circles

poznatkům trochou z vlastní, humanistické pozice.”<sup>14</sup> Současně však rozkrývá hranice vědeckého poznání a striktně vystupuje proti názoru, že filozofie má sloužit především jako obecná metodika vědeckého výzkumu. I v tomto ohledu naplňuje maximu z Emersonových Kruhů: “Lidé touží po dosažení jistoty. Avšak jen dokud jsou znejistěni, existuje pro ně ještě naděje.”<sup>15</sup>

Myšlenkový proud, o němž zde mluvíme, možná pojmenovala lépe než Singer historička Jennifer Ratner–Rosenhagen v knize *Americký Nietzsche* (American Nietzsche, 2011).<sup>16</sup> V jejím závěru načrtává následující opozici: na jednu stranu staví myšlení evropského “fundacionalismu”, pramenící z filozofie Gottfrieda Leibnize a stavějící možnost veškerého poznání na “božské záruce” pravd neodvislých od lidské zkušenosti. Proti němu vytyčuje pozici “antifundacionalismu” – myšlení pohybu; myšlení, které není systémem, ale metodou života na pohyblivých základech, a které má své otce právě v Emersonovi a Nietzsche. Sám Singer se k této antifundacionalistické tradici otevřeně přihlásil kritikou Platónova idealismu v *Citu a imaginaci* a snaha po rozkrytí emergence domněle “základních principů” vede skrze jeho dílo jako červená nit.<sup>17</sup>

Proklamovaný humanismus Singerova filozofického názoru se rovněž vyostřil v důsledku problémů, spojených se Singerovou profesurou na MIT. Z kontextu jeho knih vyplývá, že opakem humanistického myslitele je myslitel vědecký. Jeho úkolem je shromažďovat a katalogizovat kvantifikovatelné informace (“hard data”), na jejichž základě dokáže postulovat sevřené, přesné definice, rozvíjené podle logických struktur. Je samozřejmé, že pravda, kterou rozkrývá, si nárokuje obecnou a univerzální platnost. Úběžníkem vědeckého názoru je pak pozitivistické přesvědčení, že toto univerzálně platné poznání je možno akumulovat, a že jeho akumulace je sama o sobě dobrá.

Humanistický filozof jako Singer naopak rozlišuje mezi intelektuální a afektivní stránkou skutečnosti a tvrdí, že navzdory jejich vzájemné provázanosti až propletenosti, je nutné vůči každé z nich volit takový postup, který je vlastní zákonitostem jejího fungování. Dále tvrdí, že filozofické poznání intelektuálních skutečností je snazší, neboť intelekt sám je poznávací

<sup>14</sup>Singer: *Feeling and Imagination*, 8.

<sup>15</sup>Emerson, *Circles*.

<sup>16</sup>Jennifer Ratner–Rosenhagen: *American Nietzsche. A History of an Icon and His Ideas*, University of Chicago Press, 2011.

<sup>17</sup>*Feeling & Imagination*, 22–27.

mohutností, a jeho vlastní uspořádání tedy sleduje logiku poznávání. Afekce však hrají prim ve vytváření hodnotových vazeb mezi organismem a prostředím (mezi duchem a přírodou, máme-li být věrni Singerově terminologii) a tyto vazby se zpravidla vzpírají fixaci i definici. Hodnoty, které přinášejí do hry, jsou určeny primárně k životu, ne k poznání. Jsou unikátní a dynamické a pramení z imaginativního hledání možností, jak dosáhnout dosud nepoznaných požitků a završení doposud neuspokojivých zkušeností. Cílem afektuální složky organismu je život sám – život neustále se proměňující, odhalující a aktualizující skryté možnosti, a tvořící hodnoty, které jej znovu učiní hodným žití. Je nasnadě, že pravdy afektuální skutečnosti jsou spíše vytvořené než odhalené – a samotný proces jejich nacházení je neoddělitelný od procesu jejich tvoření.

Dynamika těchto procesů, jež neustále otevírá nové možnosti interakcí, nutně vzdoruje nečasovým pravidlům logiky. Proto se Singer přesně formulovaných definic zcela zdržuje: nejsou vhodným nástrojem pro popis pole, které si určil ke zmapování. Přesto se nemůže odmítnout potřebu mezi prvním a druhým. Místo poskytování definic proto raději odkrývá a zpřesňuje významy běžně užívaných klíčových pojmů, aby s jejich pomocí mohl načrtnout distinkce, jimiž se řídí běžné uvažování o daném tématu. Zda se však jedná o skutečně *nový a plausibilní* způsob, jak se vtahem mezi procesualitou zkušenosti a statickou logikou jazyka nakládat, se v této práci pokusíme rozkrýt.

Podobně jako Santayana, i Singer věří, že svou vytrvalou životaschopností dokazují zavedené myšlenkové struktury (*ortodoxie*, jak je nazývá Santayana) značnou míru esenciální pravdivosti, která je „skutečnému stavu věcí“ blíže než kterákoliv spekulativní filozofie. A protože jde o pojmy, které nám předkládá kulturní tradice a common sense, je třeba zřít se předem jakýchkoliv nároků na vytvoření nového uceleného a systematického obrazu. Nejlepší, v co můžeme doufat, je, že vneseme trochu jasnosti do jejich vzájemných vztahů, a trochu přesnosti do jejich běžného používání.

Naturalistické a humanistické perspektiva, tak, jak jsme ji právě popsali, označuje meze Singerova přístupu v extenzivním i intenzivním smyslu. V rovině extenze zkoumaných skutečností totiž ztotožňuje pole jeho filozofického zájmu s polem *afektivních vazeb*. To znamená, že mluví-li Singer o hodnotách, možnostech či pravdách, míní jimi pouze to, jak se tyto objevují v lidské zkušenosti a ve svých vztazích k člověku. Univerzum číselných hodnot, logických možností či matematických pravd v abstrakci od poznávající mysli leží zcela mimo

sféru jeho zájmu. Nabízí se pochybnost, zda takové omezení zkoumaného pole jevů není provedeno na úkor obecnosti závěrů předkládané teorie. Tuto pochybnost by bylo možné vyvrátit důkazem neexistence univerzálií (resp. apriorních daností). Ačkoliv právě rozřešení této problematiky bylo jedním z hlavních cílů pragmatického hnutí, z nějž Singer namnoze vychází, sám se jí ani krátkým odkazem nevěnuje. Přitom právě otázka vztahu mezi „objektivní skutečností“ a zkušeností spojuje jako červená nit všechna Singerova zásadní témata: lásku, smysl, kreativitu i estetickou zkušenost.

Druhou mez klade Singerovi humanismus v rovině intenzity formulovaných závěrů. Ty totiž nutně musejí být obecné a vágní. Jejich sílu je následně možné – a pro legitimizaci Singerova filozofického postupu dokonce nutné – testovat proti konkrétní kazuistice, do níž mohou, ale nemusejí přinést nové světlo. Jakkoliv užitečné a lucidní se ale mohou jevit v konkrétní aplikaci, v obecné rovině zůstanou Singerova tvrzení banální, až prázdná. Může-li tedy Singerovu filozofii něco spasit, je to opět jedině imaginativní výkon čtenářův, jenž umožní, že předložené pohledy budou “promlouvat k jeho duši”, zcela v duchu Jamesova výše uvedeného citátu.

Tato pozice se nám jeví problematičtější. Aby však mohla předkládaná práce Singerův systém dostatečnou měrou osvětlit, musí s adekvátní jasností tato teoretická východiska formulovat a po dobu své analýzy je přijmout za vlastní. Přesto se již v této první kapitole neubráníme kritickému zhodnocení těchto premis, podloženému komparací s východisky ostatních naturalistických filozofů, které Singer považuje za své předchůdce a inspirátory.

## **1.2 Tradice, ze které Singer čerpá**

Irving Singer sám sebe charakterizuje jako pokračovatele naturalistické tradice, systematicky rozvíjené v anglické jazykové oblasti od osmnáctého století. Neváhá dokonce načrtnout svou intelektuální genealogii: ta počíná Davidem Humem, pokračuje přes utilitarismus Johna Stuarta Milla k pragmatismu Williama Jamese a Johna Deweyho, k němuž udává kontrastní bod neoplatonismem ovlivněný naturalismus George Santayany. Ostatně, Singer často také odkazuje ke své diplomové práci, věnované hodnotové teorii Johna Deweyho, a své disertaci o

estetice George Santayany, jako ke dvěma výchozím bodům své vlastní filozofické práce.<sup>18</sup> V následujících podkapitolách si dovolíme představit obecné teze těchto filozofů, se zvláštním důrazem na fasety, na něž Singerova hodnotová teorie reflektuje. Dovolíme si přitom do této reprezentativní řady doplnit ještě jedno jméno (jméno v Americe často neprávem z “vážné” filozofie vylučované): jméno Ralpha Waldo Emersona. Domníváme se totiž (ve shodě s dalšími autoritami<sup>19</sup>), že bez Emersonových novátorských postřehů by nebylo možné linii od britského empirismu k americkému pragmatismu přesvědčivě vykreslit. Je to Emersonův transcendentalismus, který na americké půdě poprvé reflektoval na problém primárních obsahů vědomí, razantně odmítl Kantův apriorismus a předložil otázku, jejichž zodpovězení si vyžádalo téměř úplné odtržení od evropské (či alespoň kontinentální) tradice.

### **1.2.1 David Hume a vliv subjektu na existenci hodnot**

„Od Huma se dá vždy bez výtky začít,“ poznamenal v jedné ze svých knih Stanley Cavell – a pro oblast naturalistické filozofie s ním vsutku nelze než souhlasit.<sup>20</sup> Bez ohledu na nezanedbatelné přínosy svých britských předchůdců to byl až David Hume, kdo udělal z naturalismu (či-li empirismu) doktrínu, která se mohla postavit proti kontinentálnímu racionalismu a která se stala živnou půdou pro kritiku všeho předchozího i následujícího fundacionalismu, jak jsme jej vymezili výše. Oprávněně proto stojí na počátku vývojové řady, kterou v této krátké historiografické podkapitole chceme stopovat.

Hume dokázal svou námitku proti soudobé filozofii formulovat prostě a přitom pregnantně. V eseji „Skeptik“ říká: „Zdá se mi, že všichni [filozofové] bez výjimky jsou náchylní k jedné chybě: příliš omezují své principy a nevysvětlují tu obrovskou různorodost, kterou se příroda vyznačuje v čemkoli, co dělá. Jakmile se filosof upne k jednomu oblíbenému principu, který možná i vysvětlí mnoho přirozených jevů, rozšíří za pomoci nejabsurdnějších a nejnásilnějších úvah tento princip na celé stvoření a odvozuje z něj každý fenomén. Naše mysl je úzká a

<sup>18</sup>Irving Singer: Santayana's Aesthetics: A Critical Analysis, Harvard University Press, 1957.

<sup>19</sup>viz George The Genteel Tradition in American Philosophy and Character and Opinion in the United States (Rethinking the Western Tradition) (ed: James Seaton), Yale University Press, 2009.  
Ratner–Rosenhagenová: American Nietzsche (viz pozn. 15).

<sup>20</sup>Stanley Cavell: Must We Mean What We Say?, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 86.

omezená, a tak naše chápání nemůže zahrnout celou různorodost přírody. Jen si představte, že by příroda byla ve svých projevech tak omezená jako my ve svých spekulacích.<sup>21</sup> Lék, který Hume na tento neduh předepisuje, je neméně prostý: čerpat ve svých vývodech vždy z pozorování a experimentu, pečlivě očišťovat své myšlení od temných idejí, které nemají základ ve zkušenosti, a vždy si být vědom omylnosti svých závěrů. Tyto tři rady lze považovat za krédo naturalismu, jehož se – s drobnými změnami – drží i Irving Singer.

Veškerý obsah našeho myšlení, tvrdil Hume, se sestává z vjemů (*perceptions*), které jsou buď vnější nebo vnitřní povahy. Vnější vjemy označujeme jako počitky (*sensations*), vnitřní jako reflexe (*reflections*). Dále můžeme vjemy podle Huma klasifikovat také vzhledem k jejich živosti a intenzitě na silné, tj. pocity (*impressions*), a slabé, tj. ideje (*ideas*). Tento empirický základ je přitom i základem pojmového uvažování v jazyku. Jazykové pojmy k sobě vždy vážou odpovídající ideje (pojmy, které připojené ideje nemají, postrádají smysl) – a tyto přidružené ideje lze vždy stopovat k jedinému pocitu nebo spojení několika různých pocitů, jež idea dokonale či nedokonale kopíruje. V každém případě však představují vjemy (tj. ideje a pocity) jedinou a nejhlubší skutečnost našeho vědomí; pokoušet se jít hlouběji „pod“ ně a „za“ ně by představovalo metafyzický krok mimo možnou zkušenost – a právě tento krok Hume odmítá učinit.

Celý svět, který nazýváme skutečností, je tak podle Huma tvořen pouze bezprostředními pocity a idejemi, jež nám předkládají smysly a paměť. Dokonce i nejdivočejší dobrodružství imaginace čerpají veškerý svůj materiál z těchto dvou zdrojů – i nejneskutečnější ideje, které si vysníváme, jsou toliko složeninami a nedokonalými kopiemi pocitů, jež nám nabízí zkušenost. „Ať se honíme za svou představivostí až do nebes nebo na samý okraj vesmíru, nikdy ve skutečnosti ani o krok nepřekročíme sebe samé. Nikdy neuchopíme jakoukoliv jšoucnost, mimo té, jejíž vjem se objevil v našem úzkém hledí. To je celý svět naší představivosti, a nemáme žádnou ideu mimo těch takto vytvořených,<sup>22</sup> shrnul Hume v *Traktátu o lidské přirozenosti* (A Treatise of Human Nature, 1739). Sám sice v zápětí uvádí často citovaný protipříklad s chybějícím odstínem modré barvy, podle kterého dokáže imaginace doplnit i jednoduchou ideu, která není založená pocitem, avšak i tento problém lze

---

<sup>21</sup>David Hume: „Skeptik“ (překlad Hynek Tippelt). Převzato z: <http://tippelt.wordpress.com/category/preklady/d-hume/> (vyhledáno 6.3.2012)

<sup>22</sup>David Hume: A Treatise of Human Nature, University of Toronto Libraries, 2011, 67–8.



dle některých Humových interpretů vyřešit.<sup>23</sup> I kdyby tomu tak nebylo, dotýká se námi zkoumané problematiky jen málo.

Svědectví pocitů je vždy nezvratné a nezpochybnitelné. Je však, samo o sobě, také fragmentární a bez jakékoliv souvislosti: vjemy k nám přicházejí nahodile a naší zkušenosti vládne eidetický atomismus. Aby vysvětlil spojitost, která je pro naši zkušenost s realitou příznačná, popisuje Hume trojici vnitřních dojmů (iracionálních, jak namáhavě dokazuje), které naše pocity a ideje propojují. Jde o podobnost, blízkost v čase či prostoru, a příčinnost. Příčinnost je nejproblematictější, neboť jako jediná dokáže překročit materiál našich paměťových a smyslových vjemů.

Výklad o Humově pojetí příčinnosti by si žádal větší prostor, než jaký mu v této práci můžeme vyhradit. Spokojíme se proto pouze s odkazem na relevantní literaturu a předložíme toliko závěry jejího zkoumání.<sup>24</sup> Hume dokazuje, že kauzalitu (stejně jako žádný z vnitřních dojmů) nelze vysvětlit teoreticky ani racionálně, aniž bychom museli čelit paradoxu. Ukazuje se totiž, že proces, jenž kauzalitu zakládá (tj. proces očekávání daných výsledků) je již sám o sobě kauzalitě podroben, když předpokládá, že se budoucnost ve svých projevech nebude lišit od minulosti. To však rozumově prokázat nelze. Je tedy nabitelní, že ustavení zvyku představuje instinktivní, nikoliv teoretický čin. A stejně tak je zřejmé, že všechna přesvědčení o vztahu mezi příčinami a následky vyslovujeme jako imaginativní hypotézy, nikoliv jako fakta. V tomto ohledu Hume přímo předchází pragmatické teorii pravdy, jak ji později vysloví Peirce a James.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Viz William Edward Morris: heslo „David Hume“ in: Stanford Encyclopaedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/hume/> (vyhledáno 7.3.2012).

<sup>24</sup>Viz např. Paul Stanistreet: *Hume's Scepticism and the Science of Human Nature*, Ashgate 2002, Harold W Noonan: *Hume on Knowledge*, London and New York 1999.

<sup>25</sup>Pragmatická definice pravdy říká, že přesvědčení je pravdivé právě a pouze v situaci, v níž „platí“, tzn. v níž správně předpovídá souslednost relevantních událostí. Je při tom nevyhnutelné, že přesvědčení zahrnuje vždy více, než jen správnou predikci vývoje situace: vytváří myšlenkovou souvislost mezi příčinami a následky a třídí vjemy na zákonité a nahodilé. Tyto arbitrární konstrukce a distinkce jsou, jakožto součást ověřeného přesvědčení, rovněž obdařeny domnělou pravdivostí a přijaty do vzorců chování jako rozumný zvyk. Teprve selhání navyklého přesvědčení v nové situaci vede k jeho zpochybnění a otevírá prostor pro jeho modifikaci. Máme tak co do činění s dvěma koncepty pravdy: praktickou pravdou, s níž se setkáváme ve zkušenosti kdykoliv úspěšně aplikujeme své domněnky na skutečnost; a absolutní pravdou, na níž všechny praktické pravdy participují a k níž se zpřesňováním svých přesvědčení asymptoticky přibližujeme. Přesto stojí tato absolutní pravda zcela mimo lidskou zkušenost.

Viz dále oddíl 12.4 William James a skutečnost v procesu tvorby.

Vzhledem k tématu, jímž se tato práce zabývá, věnujeme ještě krátce pozornost Humovým názorům v oblasti axiologie. Hume byl důsledným zastáncem hodnotového relativismu a poprvé formuloval problém legitimacy přechodu od deskriptivních k normativním tvrzením, známý též jako *Humeův zákon* nebo *Humeova gilotina*.<sup>26</sup> Věřil, že hodnotový soud se odehrává v mysli a na základě individuální konfigurace standardů, ať racionálních či afektivních. „Můžeme-li se spolehnout vůbec na nějakou zásadu, kterou nás učí filosofie, pak jisté a nepochybné podle mě je, že nic není o sobě cenné nebo opovržením hodné, žádoucí nebo odporné, krásné nebo ohavné, ale že tyto vlastnosti naopak pocházejí z individuálního složení a uspořádání lidských pocitů a zálib. [...] Samy o sobě nemají předměty naprosto žádnou cenu nebo hodnotu. Svou cenu čerpají pouze z vášně. Pokud ta je silná, pevná a naplněná, je člověk šťastný,“ píše.<sup>27</sup> Názor, že člověk hodnoty v objektech nejen nalézá, ale že je do nich stejnou měrou sám ukládá, bude pro Singera klíčovým a bude spočívat v základech obou jím definovaných modů valuace. Humem představenou problematiku přechodu od deskriptivních k normativním výrokům pak bude Singer intenzivně řešit přezkoumáváním pojmu imaginace a jeho působení napříč vegetativní, animální i racionální sférou bytí. Tím osvětlí, čeho se Hume dotknul pouze v náznaku: různost stupňů obecnosti hodnot od (téměř) univerzálních, přes společenské, až po individuální.

Subjektivní založení hodnot však pro Huma bylo nutným závěrem celkového projektu jeho psychologie. Obecné teorii hodnot je proto v jeho spisech vyhrazeno okrajové místo.

### **1.2.2 Ralph Waldo Emerson: epistemologický skepticismus a ontologie nálad**

Řekli jsme, že David Hume provedl důslednou kritiku soudobé filozofické tradice. Metafyziku, ležící v jejím srdci, zavrhl a na její místo postavil „pravou metafyziku“ radikálního zkoumání zkušenosti. Pevně však věřil, že zbavíme-li naše pozorování všech nepřesností, defektů a příznaků, dosáhneme soustavy smyslových a paměťových vjemů, které budou vzájemně koherentní a na nichž může panovat obecná shoda. A nejen to. Hume dokonce na několika místech naznačuje, že i bez této shody musíme věřit v existenci jediné a

---

<sup>26</sup>Viz kniha III. oddíl 1. in: David Hume: A Treatise of Human Nature (viz pozn. 22), 238-245.

<sup>27</sup>David Hume: „Skeptik“, (viz pozn. 11).

obecně pravdivé Skutečnosti, o jejíž poznání usilujeme. Zadními vrátky se tak do jeho systému znovu vkrádá ten druh metafyziky, o jehož vykořenění v počátcích usiloval. Jen díky ní však může Hume tvrdit například toto: „To, že lidé různě chápou, neznamena, že pravda a klam jsou proměnlivé. I kdyby se celá lidská rasa navždy shodla na tom, že slunce se točí a země stojí v klidu, budou taková tvrzení věčně klamná a chybná a slunce se kvůli všem těmto úvahám nepohne ze svého místa ani o píd’.“<sup>28</sup>

Ralph Waldo Emerson, kazatel a učenec z novoanglického Concordu, obrátil svou pozornost opačným směrem než Hume: rozhodl se popsat právě ony efemérní přízraky, iluze a fantómy, které nám zaclánějí „jasný výhled“ a kterými jsme – skrze pojmové uchopování – sami naplnili náš svět („Za každého z nás tu stojí tisíc přízraků!“ volá Emerson v eseji „Zkušenost“ („Experience“, 1844). Ve svých esejích vždy bere za téma některý z klíčových pojmů, jimž lidé přiřkládají velkou hodnotu (např. „Osud“, „Přátelství“, „Láska“, „Duchovní zákony“ atd.). Anankasticky jej obrací, zkouší jeho ryzost – a zpravidla dochází k jeho úplnému rozvolnění. Co však zbývá, je čirá negativita, nad níž původní pojem vítězí, byť jen afektivní silou. S profétickou hrůzou tak Emerson zjistil, že maškarní průvod, v němž defilují tyto chiméry naší zkušeností, již nedokážeme (navzdory předpokladům Davida Humea) úspěšně demaskovat, či že přes tuto maškarádu našeho idealizujícího rozumu už nejsme s to pohlednout do očí ani Přírodě, *ani sobě samotným!* Praktickému snažení se tento efemérní průvod našťestí postaví do cesty jen zřídka: pokud jde o osud člověka, je Emersonův optimismus takřka příslovečný. V otázce poznání – v otázce možnosti nahlédnutí za tento závoj iluzí – je ale Emerson ještě větším skeptikem než Hume.

V obou těchto bodech – v pozornosti vůči hodnotovému formování skutečnosti člověkem i ve skepticismu vůči možnosti tyto transformace zpětně odhalit – jsou Emersonovy myšlenky Singerově filozofii velmi blízké. Přímo z Emersona převzatý (a Santayanou zprostředkovaný) je však motiv postupné emanace ducha z přírody: nejprve na praktické, pak na estetické, morální a nakonec ideální úrovni. Tomuto bodu zde věnujeme bližší pozornost a v krátkosti vyložíme myšlenkové předivo Emersonovy první publikované práce *Příroda* (Nature, 1836).

---

<sup>28</sup>Ibidem.

Příroda je člověku dialektickým protějškem.<sup>29</sup> Teprve v jejím zrcadle vidíme sami sebe. Ve společnosti svých přátel i svých výtvorů – a možností a závazků, které jsou s nimi spojeny – nemůžeme dosáhnout vlastní „úplnosti“. Stejně jako oni slouží nám, i my se stáváme jejich služebníky. Naopak Příroda, v nevyčerpatelné mnohosti svých faset, přijímá snadno každou roli a každý účel, jež do ní promítáme; a přesto je vždy přesahuje. „Příroda se nikdy netváří odmítavě. A nejmoudřejší z lidí nikdy nevymáhá její tajemství, ani neztrácí zvědavost, když nalézá všechny její skvosty. Příroda nikdy nebyla hříčkou moudrému duchu. Květiny, zvířata, hory odráží moudrost našeho nejlepšího věku stejnou měrou, jako nás těšily v prostotě našeho dětství,“ a „v poklidné krajině, a zvláště ve vzdálené linii horizontu, snadno spatří člověk něco tak krásného jako svou vlastní přirozenost.“<sup>30</sup>

Příroda se nevzpírá žádnému užití. Ráda je „[...] ve svém přisluhování člověku nejen materiálem, ale také činitelem a produktem.“<sup>31</sup> Přírodní zdroje a přírodní síly poskytují obživu, oděv, přepravu i přístřeší, a kdekoliv se „přirozená“ příroda tváří skoupě, „umělá“ příroda ji okamžitě zastoupí.

Když však přijde na přetřes otázka přírodní krásy, Emerson zaváhá: náleží tato krása skutečně také benevolentní Přírodě, nebo spočívá „v oku vnímatele“?<sup>32</sup> Je patrné, že jistý nižší druh krásy – příjemnost přirozených forem – skutečně sídlí v objektech samotných, avšak hodná svého jména je až pro blahodárný účinek na mysl. Čím aktivněji se pak duch na předmětech svého zájmu účastní, čím pilněji je odívá smyslovými, morálními a intelektuálními asociacemi, tím větší je opět jejich účinnost – a s tím vyšším druhem krásy máme co do

---

<sup>29</sup>Kapitalizaci slova „Příroda“, resp. „příroda“ se v následujících odstavcích pokusíme zachovat v souladu s Emersonovým textem. Předpokládáme, že majuskule patří filozofickému pojmu (Příroda x duch), zatímco minuskule běžnému užívání (příroda x artefakt). Kapitalizaci slova „Duch“ rovněž necháváme v souladu s Emersonem, jenž však v tomto případě označuje filozofický pojem minuskulí, zatímco majuskuli rezervuje pro božskou entitu (Duch ve smyslu Duch svatý).

<sup>30</sup>Emerson: „Nature“ in: *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson* (ed: Brooks Atkinson), Modern Library 2000, 5 a 6.

<sup>31</sup>Ibidem, 7.

<sup>32</sup>Vztah autonomie a podmíněnosti krásy vnímáním je rekurentním motivem Emersonovy filozofie. Nejkondenzovaněji – leč velmi enigmaticky – vyjádří svůj názor v estetické básni 'Rhedora': „If my eyes were made for seeing / thy beauty is it's own excuse for being.“ Emerson tu načrtává rozdíl mezi instrumentální a intrinzní hodnotou. Vskutku – existence očí je „omluvena“ tím, že umožňují vidět. Krása, ze své podstaty, takovou „omluvu“ nepotřebuje; již jen její bytí je dostatečným důvodem k její existenci. Ale jak rozumět onomu kondicionálu, jenž obě tvrzení spojuje? Zdá se, že funkční ustrojení očí k vidění je *nutnou podmínkou* zdánlivě bezpodmínečného dobra, jímž je existence krásy. Vnitřní hodnota se tak odhaluje „jen“ jako nejzazší produkt instrumentality.

činění. A duch, odměněn touto návratností krásy, ji znovu imaginativně do Přírody vkládá: „Krása přírody pře–tváří sama sebe v mysli; a to ne pro planou kontemplaci, nýbrž pro další tvoření.“<sup>33</sup>

Ještě silněji vystupuje tato reciprocita na povrch při Emersonově zkoumání jazyka a poznání, které rovněž z Přírody vychází a znovu se k ní v jejím pře–tváření navrácí. Esej kulminuje Emersonovým návrhem svérázné formy idealismu. Všechny jevy podle něho odhalují ve své časové proměnlivosti skrytou, absolutní a nečasovou Jednotu. Emerson tu poprvé načrtává slavnou metaforu kruhů, jíž později (a v mnohem radikálnější podobě) rozpracuje do stejnojmenného eseje:<sup>34</sup> „*Omne verum vero consonat*. Tak jako velký kruh kolem koule zahrnuje všechny možné kruhy; ty však mohou být také načrtnuty a podobným způsobem zahrnout jej samotný. Každá taková pravda je absolutním Jedním, viděným z určitého úhlu. Avšak oněch úhlů je nekonečně mnoho.“<sup>35</sup>

Jedná se o velmi názorný popis Emersonovy transcendentalistické epistemologie, jež stojí na půli cesty mezi Humovým empirismem a Platónovým idealismem: vše vnější i vnitřní v ní nepřehlédnutelným způsobem implikuje existenci transcendentální skutečnosti, v níž Dobro, Pravda a Krása kulminují v Jedno. Ale tato poslední Jednota zůstává pouze implikována a není způsob, jak ji v celku nahlédnout. V náznaku je vždy přítomná ve všech přírodních jevech, a ještě silněji v příležitostném souznění ducha s Přírodou, jež nikdy nepostrádá estetických kvalit. Ale již jen (či snad právě?) kvůli estetickému charakteru zůstává toto nahlédnutí vždy prchavým, parciálním a iluzorním.

Podobně fluidním a ustupujícím pojmem jako ona Jednota, se však stává i samotná Příroda, jakmile na ni zaměříme pozornost. Vskutku, jak se může duch pokoušet o její singulární uchopení, když ona je vším, čím on není? Jak ji prvním dotykem neznásilnit? Těmto myšlenkám věnuje Emerson samý závěr svého eseje – a znovu se v nich vrací k tématům počátečním. „Pojďme a pohleďme na svět novými očima. On zodpoví nekonečná zkoumání našeho intelektu – Co je pravda? – i našich afekcí – Co je dobré? – tím, že se pasivně poddá

---

<sup>33</sup>Nature, 12.

<sup>34</sup>Ralph Waldo Emerson: „Circles“ in: The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson (ed: Brooks Atkinson), Modern Library 2000.

<sup>35</sup>„*Omne verum vero consonat*. It is like a great circle on a sphere, comprising all possible circles; which, however, may be drawn and comprise it in like matter. Every such truth is the absolute Ens seen from one side. But it has innumerable sides.“ Nature, 22.

naší vzdělané Vůli. A pak se stane, jak pravil básník: 'Příroda není pevná, ale fluidní. Duch ji mění, hněte, tvoří ji. Nehybnost a zatvrzelost přírody je nedostatek ducha; čistému duchu je vždy tekutá, povolná a poslušná. Každý duch si buduje svůj příbytek, a mimo příbytek i svůj svět, a mimo svět i svá nebesa. Věz tedy, že svět existuje pro tebe. Jev je pro tebe dokonalým. Jen to, co jsme, dokážeme spatřit.'<sup>36</sup> Co člověk do Přírody vkládá, to v ní opět nalézá. Taková je podstata – její i jeho. A v tomto poznání rozkrývá Emerson myšlenkovou linii, která jej od deismu postupně dovede k úplnému, byť extraordinárnímu, naturalismu: „Vláda člověka nad Přírodou – která nepřichází skrze pozorování – je panství, jež přesahuje všechny jeho sny o Bohu. Vstoupí do ní a jeho údiv nebude větší, než údiv slepého, jemuž se postupně vrací zrak.“<sup>37</sup>

Emersonovo myšlení je příliš poetické na to, aby jej bylo možné vyložit s dostatečnou mírou systematickosti. Sám se jí ostatně snažil vší silou vyvarovat. Jeho metoda je zcela radikální: odmítá jakýkoliv systém a vyzývá nás, abychom plnou silou udeřili na každou strunu a posoudili její tón. „Hlupácká soudržnost [myšlenek] je šotkem malých myslí, jež uctívají jen špatní státníci, filozofové a duchovní. Velký duch nemá se soudržností co dělat,“ napsal Emerson v eseji „Sebedůvěra“ („Self-Reliance“, 1841)<sup>38</sup> Jeho jedinečná syntéza naturalismu s voluntarismem a pluralismem, i důraz, který kladl na praxi, smyslové vnímání a imaginaci, to vše bezprostředně ovlivnilo myšlení amerického pragmatismu (konec konců, Emerson byl kmotrem Williama Jamese). Ještě pozornějšího a oddanějšího učedníka, než pragmatickou školu, však našel Emerson v Georgii Santayanovi. A právě skrze vliv Santayanův a Deweyův se emersoniánské motivy vplížily i do filozofie Irvinga Singera – byť se Emersonovo jméno neobjeví v žádné z jeho knih ani jedinkrát.

### **1.2.3 John Stuart Mill a primát intelektuální libosti**

Naopak filozofie britského utilitaristy Johna S. Milla je Singerovi velmi blízká a interpretaci jeho eseje „O přírodě“ („On Nature“, 1874) je dokonce věnována celá kapitola knihy

---

<sup>36</sup>Ibidem, 39.

<sup>37</sup>Ibidem, 39.

<sup>38</sup>Ralph Waldo Emerson: „Self-Reliance“, in: The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson (ed: Brooks Atkinson), Modern Library 2000, 138.

*Harmonie ducha a přírody*.<sup>39</sup> Musíme zároveň dodat, že Millovy úvahy jsou v mnohém ohledu k Emersonovým protikladné.

Mill v tomto eseji pouze rozvíjí problém *Humovy gilotiny*: dokazuje, že slovem 'Příroda' a 'přírodní' denotujeme věci, jak „jsou“ – a že pokusy vyvodit z nich pravidla pro to, jak věci „mají být“, jsou odsouzeny k neúspěchu. Odlišuje sice pojem 'Příroda' jako souhrn všech možných vlastností, účinků a jevů všech věcí, od pojmu 'příroda' ve smyslu téhož *bez vkladu intencionality* (a tedy v protikladu k artificialitě jako intencionální části Přírody); ani po tomto rozdělení však na žádné straně normativní derivaci nepřipouští.

V prvním smyslu je morální imperativ vlastně pleonasmem, neboť „není v silách člověka dělat cokoliv jiného, než následovat Přírodu: vše, co učiní, je vykonáno jejím prostřednictvím a v souladu s jejími zákony.“<sup>40</sup> Následovat přírodu ve druhém smyslu, tj. podrobit se tlaku instinktů, je pak podle Milla jednak imorální, neboť instinktivní chování je namnoze kruté a barbarské, jednak iracionální, neboť cílem rozumu je proměna a zlepšení přírodních podmínek. Všechny ctnosti a výtěžky lidství, vše čemu přikládáme morální hodnoty, vzniklo uměle kultivací a drezúrou. Úkolem člověka tak zůstává přírodu nikoliv následovat, nýbrž překonávat a zdokonalovat.

Mill samozřejmě připouští, že zárodky ctností jsou přirozenou dispozicí lidské mysli, stejně jako vnější příroda již potenciálně obsahuje všechny výtěžky umění a techniky. Leč teprve lidská vůle vynáší tyto pozitivní aspekty přírody na slunce, zatímco ostatní odsunuje do stínu. Singer výstižně shrnuje, že: „Na rozdíl od idealistů a většiny romantických teoretiků, chtěl [Mill] dokázat, že dobrý život žijeme nikoliv imitováním obecných schémat přírody, nýbrž jednáním v souladu s těmi několika jejími prvky, které jsme shledali doporučeníhodnými.“<sup>41</sup>

Na jakém základě však rozhodujeme, které prvky jsou „doporučeníhodné“? Zde musíme obrátit pozornost k Millovi knize *Utilitarianism* (Utilitarianism, 1863), v níž mimo jiné představuje i svou pluralistickou teorii hodnot.<sup>42</sup>

Hodnota je pro Milla totožná s libostí, jež se vyskytuje ve dvou druzích: 1. jako smyslová a 2. jako intelektuální. Mill dokazuje, že mezi oběma druhy existuje kvalitativní hierarchie, jež staví intelektuální libost nad libost smyslovou, neboť z ní plyne trvalejší a duchovnější druh

<sup>39</sup>Harmony of Nature & Spirit, „Chapter 3: Living in Nature“.

<sup>40</sup>John Stuart Mill: On Nature, Watts & Co., 1904, 30.

<sup>41</sup>Harmony of Nature & Spirit, 86.

<sup>42</sup>John Stuart Mill: Utilitarianism, CreateSpace, 2010.

štěstí. Je tedy vhodné první označit jako „vyšší“, zatímco druhou jako „nižší“. Silným Millovým tvrzením pak je, že bez ohledu na kvantitu kterékoliv z nich, bude vyšší libost vždy více „doporučeníhodná“ než libost nižšího druhu. Když se však budeme znovu tázat, jaká záruka povyšuje štěstí plynoucí z intelektuální libosti nad štěstí z libosti smyslové, bez ohledu na jejich kvality – nebo-li, proč je „lepší být nespokojeným člověkem, než spokojeným prasetem“ – vyrukuje Mill s překvapivým návrhem: zodpovědný je „smysl pro důstojnost“ (*sense of dignity*), jenž je vrozený všem lidem. Tento krok můžeme opět interpretovat spolu se Singerem:

„Celé Millovo uvažování předpokládá, že preference takzvaných vyšších libostí a jednání podle smyslu pro důstojnost je způsobeno čímsi *přirozeným* a *výhradně lidským*. Spoléhá na více než zjevný fakt, že lidstvo je nadáno silami intelektu a imaginace, které jej oddělily od ostatních druhů. Tvrdí také, že tento rozdíl je zdrojem libostí, které budou rozpoznány jako vyšší každým nebo téměř každým, kdo je zakusil. To je to, co dává těmto libostem kvalitativní výhodu a činí je normou lidského štěstí v jeho nejlepší podobě.“<sup>43</sup>

#### 1.2.4 William James a skutečnost v procesu tvorby

Jestliže od Huma převzal Singer radikální empirismus spolu s přesvědčením, že právě pocity (*sentiments*) zakládají náš pojem skutečnosti, a Emerson s Millem (každý svým vlastním způsobem) mu poskytli základ k úvahám o vztahu člověka a přírody, pak od Williama Jamese pochází neméně důležitá součást Singerovi filozofie: jeho pragmatismus a humanismus. Zde však musíme pečlivě rozlišovat mezi původní Jamesovou myšlenkou a Singerovým čtením.

Ve své knize *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení* (*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907) James od počátku slibuje vymežit pragmatismus v šesti ohledech:<sup>44</sup> 1. jako filozofický temperament, 2. jako metodu řešení problémů, 3. jako pluralistickou teorii pravdy, 4. jako teorii významu, 5. jako holistickou epistemologii a 6. jako metafyzický princip. Pro náš přehled je významný především první a poslední bod.

<sup>43</sup>Harmony of Nature & Spirit, 87.

<sup>44</sup>William James: Pragmatism – A Series of Lectures by William James, 1906–1907, CreateSpace, 2010.



Prvním vytčeným cílem Pragmatismu není jen všeobecná mediace mezi myšlením „hrubých“ a „jemných“ filozofů, ale zcela konkrétní harmonizace empirismu Davida Huma a J. S. Milla (jemuž je kniha věnována a od nějž se James „poprvé poučil o pragmatické otevřenosti“) s romantismem Emersona a Whitmana. Podobně jako empirici, i James opírá svou knihu především o faktickou evidenci: „Hluk faktů se rozléhá všemi jejími kapitolami, fakta bez ustání cituje, fakta zdůrazňuje, obrací svou tvář čelem k nim; a to stačí.“<sup>45</sup> Současně však ví, že v posouzení její ceny hraje důležitou úlohu i protilehlý faktor: „Platón, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel... [...] Jsem si jist, že pro mnoho z vás, mí posluchači, nejsou tato jména ničím víc, než kuriózními případy osobních omylů. Bylo by zjevně absurdní, kdyby jejich názory na vesmír měly být pravdivé. My, filozofové, však musíme s takovými vašimi pocity počítat. Neboť v posledku, opakuji, budou všechny naše filozofie posuzovány podle jejich míry. Ten pohled na svět, kterému nakonec připadne vítězství, bude tím, jenž udělal absolutně největší *dojem* na obyčejnou mysl.“<sup>46</sup> Zkrátka: věrnost vědeckým faktům se podle Jamese nesmí rozejít se „starou dobrou vírou v lidské hodnoty a výslednou spontaneitou, ať náboženského či romantického druhu.“<sup>47</sup>

Abychom mohli přiblížit tento Jamesův myšlenkový most, musíme nejprve zběžně prozkoumat jeho ontologii, představenou v poslední knize *Eseje z radikálního empirismu* (*Essays in Radical Empirism* 1912).<sup>48</sup> James tu za prvotní bytí označuje „čistou zkušenost“. Subjekt a objekt, i distinkce mezi fyzickým a psychickým světem, jsou pouze jejími akcidenty, „určenými na základě [jejího] vztahu k ostatním částem zkušenosti, které jsou vůči ní vnější.“<sup>49</sup> Jak úzce jsou tyto dva světy propojeny svorníkem čisté zkušenosti, osvětluje James záhy na příkladu fyzického faktu a mentálního vjemu plnicího pera: „[...] vysvětlil jsem, že průběžná identita lidského vědomí je pouze pojmenováním praktického faktu, že nově přicházející zkušenosti se ohlížejí zpět na ty staré, shledávají je 'teplými', rozeznávají je a přivlastňují si je jako 'mé'. Když podrobíme tyto operace empirické analýze, zjistím, že znamenají několik poměrně různých věcí:

---

<sup>45</sup>James: *Pragmatism – A Series of Lectures* by William James, 1906–1907 (viz pozn. 40), 40.

<sup>46</sup>*Ibidem*, 38.

<sup>47</sup>*Ibidem*, 17.

<sup>48</sup>William James: *Essays in Radical Empirism*, University of Nebraska Press, 1996.

<sup>49</sup>*Ibidem*, 123.

1. Že každá nová zkušenost zná minulý čas svého 'obsahu', a že v tomto minulém čase pero 'bylo'.
2. Že ono 'teplo' se týká tohoto pera: v tom smyslu, že skupina pocitů (vzbuzený 'zájem', obrácená 'pozornost', nasměřovaný 'pohled' atd.), jež s ním byly úzce spojeny, a které se nyní (a stále znovu) vrací s nevyhasínající živostí, náleží i k peru současnosti, přestože to může být pouhým obrazem, jenž již vši živosti pozbyl.
3. Že tyto pocity jsou jádrem 'mě' samého.
4. Že cokoliv, co s nimi bylo alespoň pro jednu spojeno, je 'mé' – 'můj' nástroj, pokud jsou spojeny s pocitem hmatu, 'můj' vjem, pokud jsou spojeny jen s pocitem očí a pozornosti.<sup>50</sup>

Přestože tato analýza na první pohled odpovídá metodám Humova empirismu, zcela vyřazuje ze hry problém *Humovy gilotiny*. To, co je, a to, co má být, je zde neoddělitelně propojeno, neboť domovská říše deskriptivních i normativních tvrzení našly společný základ v 'čisté zkušenosti'. Protože však *Eseje z radikálního empirismu* byly publikovány až po Jamesově smrti, obsahují pouze náznaky zamýšlené metafyziky zkušenosti. Tu v plnosti vypracoval až Jamesův žák John Dewey.

Je zřejmé, že pravdivost přesvědčení dosažitelná takto strukturovanou zkušeností, nemůže být posuzována na základě jeho korespondence s jakousi „vnější skutečností“. Do podobných problémů jako Hume, jenž sice důkladně kritizoval naše domněnky o povaze vnějšího světa, ale stále spoléhal na jeho objektivní existenci, se již James zaplést nemohl.<sup>51</sup> Řešení otázky pravdivosti je však pro pragmatismus snadné: pravda je vždy to, co „platí“; tj. takové přesvědčení, které se prokázalo životaschopným a nápomocným k přežití. Jestliže dvě přesvědčení dosahují v téže situaci stejně pozitivních účinků, jsou obě stejnou měrou pravdivá. Pokud jsou jejich účinky totožné, jedná se o dva různé výrazy téže pravdy. James neváhá tvrdit, že pravdivé přesvědčení bude rovněž zdrojem libosti: pokud funguje, pomáhá nám eliminovat nepříjemnosti života, a tedy vést plnější, hodnotnější život.

„Skutečnost je pro pragmatika vždy skutečností v procesu tvorby,“ napsal James již v závěrečné přednášce *Pragmatismu*. A spoluvůrcem této skutečnosti – zcela v Emersonově duchu – není nikdo jiný, než člověk sám. Transcendentální operací Jamesovy filozofie, jež stojí na počátku tohoto metafyzického projektu, se proto stal princip „vůle uvěřit“,

---

<sup>50</sup>Ibidem, 129–130.

<sup>51</sup>Viz podkapitola „1.2.1 David Hume a vliv subjektu na existenci hodnot“ této práce.

představený již ve stejnojmenném eseji „Vůle uvěřit“ („The Will to Believe“, 1897) a v následujícím eseji „Morální filozof a morální život“ („The Moral Philosopher and the Moral Life“, 1897). Pragmatické rozvažování se řídí rozumovou úvahou, v níž faktická evidence hraje stěžejní roli. V některých situacích nás však okolnosti nutí k rozhodnutí i přesto, že chybí fakta k jednoznačnému posouzení. V takových případech máme právo uvěřit té hypotéze, z níž nám kyne prospěch – a samotný akt uvěření (*belief*) není jen pasivním výsledkem reflexe, nýbrž aktivním kontributorem ke kýženému účinku. V některých situacích, shrnuje James, je příchod očekávaného výsledku umožněn a podmíněn vírou v to, že se výsledek dostaví. To platí nejen o oblasti náboženské, z níž James čerpá svůj průvodní příklad ohledně víry ve spasení, ale také o mnoha situacích z oblasti morálního a společenského.

### **1.2.5 George Santayana: Estetická libost jako hodnotový charakter pravdivého zření**

Rozsáhlou a myšlenkově bohatou filozofii George Santayany můžeme pro účely tohoto stručného přehledu shrnout do tří základních tezí:

1. Čistý rozum vede ke skepticismu, který je vnitřně kontradiktorický. Imaginace a akce jsou podmínkami veškerého poznání.
2. Cílem filozofie je sebe–poznání. Činností filozofie je sebe–vyjádření.
3. Všechny hodnoty jsou, v jistém smyslu, estetické.

Rozum, vyjádřil Santayana své přesvědčení v knize *Život rozumu* (*Life of Reason, 1906*), není produktem adaptace člověka na jeho prostředí o nic méně, než například palec v apozici.<sup>52</sup> Když tuto paralelu prodloužíme dále, uvidíme, že také rozum je nástrojem uchopování předmětů světa a jejich následného užívání k utilitární manipulaci skutečností. Podobně jako ruka, je i rozum aristotelským „nástrojem nástrojů“, tj. funkcí, která projektuje funkce do ostatních předmětů. Avšak každá funkce potřebuje svého hybatele, jenž ji předchází, a cíl, k němuž se upírá. Pokud je nemá, hypostazuje. A proto ani rozum nemůže uspokojivě fungovat, pokud se mu nedostává dynamických impulzů z životní činnosti a pre–racionální fundace hodnotami, o které je třeba (např. již z vegetativních důvodů) usilovat. Dosahování těchto vitálních uspokojení způsobuje libost – a ta, je-li reflektována, se stává estetickou.

<sup>52</sup>George Santayana: *The Life of Reason*, Prometheus Books 1998.

Hodnota je pro Santayanu totožná s touto libostí. Obě vycházejí z pochodů, během nichž naše přirozená a dědičná „animální organizace“ – Santayanou nazvaná *psýché* – interaguje s okolním světem. Imaginativní rozpoznávání libostí, které z prostředí kynou, a aktivita, vyvíjená k jejich dosahování, jsou hlavními motory těchto pochodů. Rozum se na nich samozřejmě také podílí, avšak jeho role je ryze instrumentální: Není v postavení tyto pochody zpochybňovat. Víra, která je zakládá, je stejně neověřitelná, jako nevyhnutelná. Santayana k tomu říká: „Když vyjdu od pasivní intuice, s živou a konstitutivní nevyhnutelností dojdu k víře v diskurz, ve zkušenost, v látku, v pravdu, v ducha. Tyto předměty mohou být pojmově iluzorní. Ale víra v ně není založena žádnou předcházející pravděpodobností, nýbrž všechny soudy o pravděpodobnosti jsou založeny jí.“<sup>53</sup>

Vyvstává zde námitka, že předložený problém epistemologického fundacionalismu lze vyřešit (spolu s Kantem) položením apriorních forem vědomí. Kantův kriticismus byl však podle Santayany nedůsledný, když nevyřešil problém „solipsismu vědomí přítomného okamžiku“. Argument je následující: Veškeré poznání se podle Santayany musí skládat z elementárních částic, nejmenších *okamžiků vědomí*. První okamžik vědomí ale sám nemůže zahrnovat žádné poznání ani přesvědčení, neboť obojí by jej nutně přesahovalo. Poznání by se tak skládalo z něčeho, co pro něj nenabízí předpoklady – a racionální fundacionalismus by se tím stal neudržitelný.

Tento paradox podle Santayany dostatečně dokazuje, že rozum musí stavět na iracionálních základech. Ani ty však nejsou obecné, nýbrž proměnlivé a individuální, zcela odvislé od biologické historie uspořádání psýché daného tvora. A protože z nich vychází veškeré rozumové uvažování, ukazuje se, že poznání a hodnota jsou pro Santayanu neoddělitelně vzájemně propleteny.

Santayana dodal své teorii definitivní obrysy teprve ve čtyřech svazcích knihy *Říše bytí* (*The Realms of Being*, 1927–40), v níž začal systematicky stavět na základech, položených ve *Skepticismu a animální víře* (*Scepticism and Animal Faith*, 1923). Veškerá existence se podle Santayany odehrává ve třech konsektivních „říších“: Říši hmoty, Říši esencí (tj. významů), Říši ducha (tj. vědomí). Hmota je podle Santayany základním principem veškeré existence. Každá realizovaná i nerealizovaná možnost existuje vždy jako možnost hmoty. Všechny hodnoty pramení z jejího zdroje. Je neustále plodící „matkou všech věcí“, ostatní Říše bytí

<sup>53</sup>George Santayana: *Scepticism and Animal Faith*, Dover Publications 1955, 308?

nevyjímaje. Směle ji tak můžeme ztotožnit s Emersonovým pojetím Přírody, jak jsme je nastínili výše.

Hmota je však proměnlivá, arbitrární a podléhá absolutní náhodě. Existuje-li něco věčného, neměnného a pevného, musí tomu tak být zcela mimo její Říši a bez jakýchkoliv účinků na ni. Přesně tak existuje podle Santayany Říše esencí – tj. významů a pojmů věcí. Každá hmotná věc je pouhým případem své věčné esence; ba jsou to jediné esence, co nám umožňuje mluvit v hmotném světě o jednotlivých *věcech* a nikoliv o věčně se proměňujícím rytmu. Součet všech esencí pak tvoří to, co označujeme jako Pravda. Svorníkem, který spojuje naši hmotnou existenci s myslí, jež dokáže intuici přijímat esence, je psýché – ono organické ustrojení, reflektující naši vývojovou historii i přírodní podmínky naší existence. A právě smíšená povaha psýché, reflektující naše hmotné zájmy i v říši nahlédnutých esencí nám (a všem živým bytostem) navždy znemožňuje přístup k Pravdě.

Poslední Říši bytí je Říše ducha, či-li všeobjímající a absolutně pasivní vědomí. Také duch – i vědomí a myšlení, coby jeho produkt – je důsledkem evoluce a přímým výrůstkem lidské psýché. Na rozdíl od esencí je však odsouzen pouze k časově omezené existenci dobou, kdy psýché a její hmotné okolí dosáhnou ekvilibria. Úkolem ducha je vyvstat, nahlédnout svou existenci napříč všemi Říšemi a pasivně trpět svou odsouzeností k nevyhnutelné záhubě. Jakmile je ekvilibrium narušeno a psýché započne činnost k jeho znovunastolení, zaniká toto holistické vědomí v praktické starosti – a zůstává jen vzpomínka nejvyšší libosti.

"Všechny hodnoty jsou – v jistém smyslu – estetické." Tato smělá Santayanova maxima (vyslovená již v devátém paragrafu *Smyslu pro krásu*; *The Sense of Beauty*, 1896<sup>54</sup>) Singerovi učarovala do té míry, že jejímu rozvinutí věnoval téměř polovinu posledního dílu své trilogie *Smyslu*, *Harmonie ducha a přírody*.<sup>55</sup> Radikalita Santayanova axiologického tvrzení je však podmíněna neméně radikálním stanoviskem ontologickým, které bezprostředně následuje a proti jehož důsledkům se Singer od prvních stránek své trilogie vymezuje.

Santayana ve *Smyslu pro krásu* dokazuje estetické založení všech hodnot ve dvou krocích. První krok vychází z dichotomie práce a hry. Všechnu lidskou činnost, tvrdí Santayana, můžeme rozdělit – s ohledem na její nutnost a prospěšnosti pro běžný život – na užitečné

<sup>54</sup>George Santayana: *The Sense of Beauty*, Dover Publications 1955, 19.

<sup>55</sup>Z deseti kapitol skutečně plných pět (jmenovitě „Play and Mere Existence“, „Living in Nature“, „Imagination and Idealization“, „Harmonization through Art“ a „Aesthetic Foundations of Ethics and Religion“) připravuje půdu pro vyslovení této pointy.

konání, tj. práci, a plané mrhání silami, tj. hru. Pod touto optikou protestantské morálky se práce jeví jako činnost chvályhodná, zatímco hra jako činnost zavrženíhodná. Kdo zasvětil svůj život práci, ten dobře chápe, co je třeba, zatímco ten, kdo se oddává marným hrám, prokazuje svou neschopnost přizpůsobit se podmínkám prostředí.<sup>56</sup> Účel práce však leží mimo ni samotnou. Svou hodnotu práce čerpá z ideálu světa, v němž budou naše cesty umeteny, překážky zahlazeny a žádné další práce již nebude třeba. V takovém světě se budeme konečně moci věnovat svobodné, spontánní a imaginací prosycené zábavě – což je idea, které i moralista přikládá intrinzní hodnotu.<sup>57</sup> A hle, volá Santayana, povšimněme si, jak se hodnocení obou pólů lidské činnosti proměnilo a usvědčuje přísné soudce hry z chyby! "Neužitečnost je fatální obvinění proti každému činu, jenž je vykonáván pro předpokládaný užitek. Ale ty činy, které jsou konány jen pro sebe samé, samy sebe také ospravedlňují."<sup>58</sup> Hra se tedy ukazuje jako eulogický pojem – jako činnost, k níž všechny ostatní činnosti prostředkují, ona však již žádné z nich.

Abychom prokázali, že libost ze hry je libostí estetickou, a že i všechny ostatní činnosti se mohou z jejího potenciálu sytit, musíme v průběhu jejího dosahování prokázat přítomnost sebe-reflektujícího vědomí. Jak jsme již ukázali, je pro Santayana tímto reflektujícím vědomím duch, vyvstávající v okamžicích harmonizace putativních snah naší psýché s překážkami a kontingencemi materiálního světa. Je evidentní, že k této harmonizaci dochází v okamžicích nejplynulejší součinnosti mezi intuicí, imaginací, rozumem a činností: součinností, která je příznačná pro svobodnou a spontánní hru. Ta je tedy estetickou činností – a hodnoty z ní plynoucí jsou hodnotami estetickými – vždy a samy o sobě. Ostatní prostředkující činnosti jsou pak zdrojem estetických hodnot do té míry, do jaké jsou schopny této harmonizace dosáhnout – překonat svůj instrumentální charakter a nahradit jej charakterem eulogickým. V každém okamžiku reflexe, jenž nutně musí nastat, abychom hodnoty produktů kterékoliv činnosti nahlédli *jako hodnoty*, však již vždy bude tato minimální podmínka estetická splněna.

---

<sup>56</sup>Ne nadarmo si Charles Darwin vypůjčil pojem "adaptace" z přírodní teologie, v níž označoval Stvořitelův čin "přitesání", jímž každého tvora obdařil tak, aby mohl co nejlépe vykonávat svou roli v Božím plánu. Viz Stanislav Komárek: „Obraz člověka v dílech některých významných biologů 19. a 20. století“ in: Stanislav Komárek: *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*, Academia, 2010, 88.

<sup>57</sup>Tj. hodnotu, která se zakládá sama sebou; nepotřebuje žádné ospravedlnění mimo sebe. Viz podkapitola 1.4 této práce.

<sup>58</sup>George Santayana: *The Sense of Beauty* (viz pozn. 49), 18.

### 1.2.6 John Dewey: Kontinuum prostředků a účelů

Řekli jsme, že William James na sklonku svého života otevřel dveře pro velkolepou metafyziku zkušenosti, jež by mohla harmonizovat „radikální empirismus“ s imaginativní mohutností víry a jejími dopady pro náš pojem skutečnosti. Vypracovat ji však nestihl. Tohoto úkolu se proto zhostil až Jamesův žák John Dewey a v knihách *Jak myslíme* (How We Think, 1910), *Zkušenost a příroda* (Experience & Nature, 1925), *Hledání jistoty* (The Quest for Certainty, 1929), *Umění jako Zkušenost* (Art as Experience, 1934), *Teorie hodnocení* (Theory of Valuation, 1939) a dalších vypracoval pravděpodobně nejucelenější systém pragmatické filozofie. Pro myšlení Irvinga Singera sehrál John Dewey významnou roli nejen jako kanonická postava pragmatického humanismu, ale především jako inspirátor valné části jeho hodnotové teorie.

Hlavní figurou Deweyho empirické metafyziky je metafora světa jako provazce rytmů a podrytmů. Existence živého tvora je zcela podřízena určitému organickému rytmu: obsahuje epizody činnosti i pasivního poddání se, momenty puzení a momenty nasycení, fáze aktivní participace ve světě, i fáze odtažitosti... Stejně tak jsou však – jiným rytmům – podřízeny všechny ostatní prvky přírody; a skrze jejich interakce i příroda sama. Dynamika existence organismu v přírodě je pak dynamikou vzájemného vztahu rytmů naší bytosti a jejího okolí. Pokud se od sebe rytmy vzdalují, bytost trpí. Pokud se přibližují, pociťuje libost. Odtrhnou-li se na příliš dlouhou dobu, bytost zahyne. Splynou-li docela, zanikne její individualita. Dosáhnou-li však harmonického ekvilibria na omezenou dobu (což je pro nás a v našem světě nejvyšší možné splnutí), je po tuto dobu praktická starost vyřazena a bytost fúzuje s prostředím v reflektované jednotě. Proces dosahování tohoto stavu je tím, co Dewey označuje jako proces zakoušení a jeho průběh, vyvrcholil-li dosažením tohoto blaženého stavu, nazývá završující zkušeností (*consummatory experience*).

Jak patrně, každá zkušenost je procesem s jistou strukturou. Na jejím počátku stojí problematická situace – situace, v níž se rytmus habituálního modu existence živého tvora a uspokojujících kvalit jeho prostředí rozejdou, starý zvyk selže a dostaví se pochybnost. V takovém okamžiku vyvstane v organismu afektivně–motorická touha, spojená s představou nějakého dohledného cíle (*end-in-view*). K tomuto cíli se napře úsilí praktického

(hodnotícího) myšlení i fyzické činnosti a, jsou-li okolnosti příznivě nakloněny, ekvilibrium může být opět nastoleno. Protože tento proces zakládá Deweyho teorii hodnoty, prozkoumáme jej dále podrobněji.

Podobně jako Santayana, také Dewey používá pojem 'esence' a věří v možnost jejího nazření prostřednictvím intuice. Esenci (rovněž v souladu se Santayanou) ztotožňuje se souhrnem jevových vlastností, i jazykovým smyslem slova – její intuitivní nahlédnutí je tak cítěním (*feeling*) i porozuměním (*understanding*) zároveň. Obojí při tom není ničím jiným, než sumou možností „završujících následků“ (*consummatory consequences*) pro zkušenost. To, co kterýkoliv předmět *znamená*, to, jaký má smysl (*meaning*), je právě a pouze to, k čemu může být dobrý (nebo čím může uškodit). Vnímání, rozpoznávání a rozumění jsou proto Deweymu souborem aktivit, podmiňujících přežívání každého organismu v přírodě.

Umění je pro Deweyho vzájemným propletením bezprostředně oceňovaných prostředků a dohledných účelů: průběžného završování a instrumentální užitečnosti. Jakmile jsme toto vyřkli, je jasné, že se pro Deweyho (opět, podobně jako pro Santayanu) říše umění rozšiřuje daleko za hranice běžného významu tohoto pojmu. Dokonce i samotné myšlení může naplňovat funkci, kterou jsme umění vymezili. Zvláště pak mezi myšlením filozofie a teoretické vědy na jedné straně, a uměním na straně druhé, existuje těsná příbuznost. To, co umění a vědu rozděluje, je spíše umělá kompartmentalizace, dominující v naší společnosti, než rozdíl v esenci.<sup>59</sup>

Stěžejní pro naši práci je však Deweyho názor na hodnocení. Především, tvrdí Dewey, se musíme vyvarovat tradičního přesvědčení, že hodnoty obývají jakýsi nadmyslový svět toho, „co by mělo být“. Naopak, jsou součástí naší přirozenosti, neboť bezprostředně vyplývají z účelného chování (*purposive behaviour*), jež je vlastní všem živým organismům. Organická puzení vedou živé bytosti, jako jsme my, k nepřetržité (či téměř nepřetržité) kvalifikaci svého okolí na žádoucí cíle, možné prostředky a překážky. To však ještě není důvod nazývat takto kladené cíle *hodnotami*. Těmi se stávají až v okamžiku, kdy je třeba porovnat jejich cenu s jinými cíli, prostředky nebo důsledky, které by z využití daných prostředků plynuly. Jenže, jak prokázaly přírodní vědy, žádný čin není bez důsledků a jeví-li se nám nějaký cíl jako finální, pak je to pouze proto, že jeho účinků nejsme schopni dohlédnout. Proto, tvrdí Dewey,

---

<sup>59</sup>viz John Dewey: *Experience and Nature*, George Allen &Unwit, Ltd. London 1929, 354–362.



nemůžeme hodnotícímu rozvažování uniknout. Hodnoty, jež z něho povstávají, jsou však vždy tranzientní, relativní a instrumentální.

Protože samotný pojem hodnoty založil Dewey na principu touhy, tj. vztahu mezi současnou situací, prostoupenou konfliktem, ohrožením a nedostatkem, a představou budoucí situace, v níž je nedostatek překonán, je důvod této tranzience, relativity i instrumentality hodnot evidentní. Tvrdit, že nějaký cíl (např. psycho–fyzický stav) má intrinzní hodnotu, je konfúzní. Jistě, cíl má „vnitřní“ hodnotu v tom smyslu, že je nazírán jako kýžené řešení přítomného problému; že neprostředkuje k ničemu dalšímu. To však jeho hodnotu nevyvazuje z relativity: vůči současné problematické situaci, vůči prostředkům, nutným k jeho dosažení, i vůči možným „postranním účinkům“. Navíc, jakmile se cíl uskuteční, jeho „vnitřní“ hodnota zanikne – při nejlepším bude včleněna do některého nového modu chování.

Stejně tak je to s intrinzní hodnotou prostředků. Ty sice mohou být bezprostředně oceňovány, ale důvod k jejich ocenění je právě jejich *prostředkující* úloha. Přinejlepším s nimi můžeme zacházet, jako by samy byly dohlednými cíli a nasytit tak celý proces intenzivnějším smyslem, jenž je typický pro zkušenost, která spěje ke svému završení.

Třetím adeptem na intrinzní hodnoty v silném smyslu jsou pak obecné pojmy, kterými někdy své konkrétní hodnocení zaštiťujeme. „Láska“, „zdraví“, „pokrok“ či „zisk“ mohou být typickými případy toho, co Dewey nazývá *nominálními hodnotami*. Všichni máme sklon zobecňovat podobné druhy zkušeností do souhrnných pojmů a následně v nových situacích odpovídajícího druhu s jejich pomocí rozhodovat o tom, jaké cíle a prostředky si zvolit. Při bližším zkoumání je však jasné, že jediné, co tyto abstrakce dělají, je, že aplikují pravidla zvyku na situace, v nichž zvyk selhal. Charakteristické také je, že se tyto „hodnoty“ nikdy samy nerealizují (to je, konec–konců podstatou jejich „finality“) – vždy pouze propůjčují svou afektivní moc a vágně formulovaná pravidla konkrétním situacím s konkrétními cíli a prostředky. A protože nemají jasný empirický základ, není prokazatelná ani jejich užitečnost. Dewey svou kritiku shrnuje: „Lidé si dopřávají takových ustrnutí. Ale zacházet s nimi jako s modely pro teorii účelnosti znamená nahradit závěry z pozorování skutečných faktů manipulací s idejemi, odtrženými od kontextů, z nichž vzešly a v nichž fungují. Je to známka buď šílenství, nezralosti nebo umrtvující rutiny, anebo fanatismu, jenž je směsicí všech tří.“<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup>John Dewey: *Theory of Valuation* Vol. II, The University of Chicago Press 1939, 43.

Ukázali jsme, že pro Johna Deweyho jsou hodnoty vždy a nutně dynamické a kontextuální kvality v rámci problematických situací. Samotný pojem tak razantně mění svůj smysl a – v závěru pozdější práce *Teorie hodnocení* – svou oprávněnost ukazuje pouze v adjektivní („hodnotící rozvažování“) či slovesné podobě („hodnotit“).

### 1.3 Singerův projekt ve světle historie

Výše uvedený historický přehled nás mohl přesvědčit o jednom: bez ohledu na míru skepticismu, bez ohledu na upřímné pochybnosti o poznatelnosti (a existenci) skutečného světa, bez ohledu na vědomí omylnosti vlastních závěrů, předložili všichni předchozí autoři své filozofie *bona fide*. Vložili do vypracování svých epistemologií takové úsilí, že nakonec dokázali podat obraz světa, jenž je vnitřně koherentní a v němž jejich filozofie zaujímá centrální postavení. Dokonce i pokud pluralisticky přiznali nějakou specifickou hodnotu ostatním filozofickým náhledům (explicitně to udělali jen James a Santayana, implicitně Emerson), vždy se ten jejich z běžného proudu myšlení vymykal a často zastával úlohu téměř mesiánskou.

Jamesův pragmatismus si nárokoval prostředkující postavení mezi empirismem a idealismem, mezi „hrubou“ a „jemnou“ filozofií. Ačkoliv přiznával své metafyzické založení, nabídl takovou teorii pravdy, pro níž je i metafyzická pravdivost legitimní, pokud se sama podřizuje svému vlastnímu principu. Toho však podle Jamese může dosáhnout jen metafyzika s dostatečnou mírou pokory a vnitřního dynamismu, jakou byla jeho vlastní zamýšlená metafyzika zkušenosti, zaštitěná principem víry uvěřit. Takový filozofický krok je samozřejmě problematický, neboť sebezpotvrzením uzavírá hypotézu kritice a dělá z ní dogma; současně však skýtá završení, k němuž každý velký myšlenkový proud od přirozenosti směřuje. Irving Singer tento druh cirkularity Jamesovy teorie nejen rozpoznal, ale diagnostikoval jej (z podobných příčin) i na svém vlastním případě. Říká však: „Na druhou stranu, jak mi jednou v podobném kontextu řekl W. V. Quine, kruh je zbytečně démonizovaný tvar. Kruhovitost je v některých oblastech poznání a na jisté úrovni spekulace stejně užitečná, jako nevyhnutelná. [...] Přiznal jsem, že má pozice je stejně cirkulární jako ta, proti které vystupuji. Ale ta moje

se vyznačuje mnohem sevřenější formou kruhovosti než tradiční pohledy, které dosud převládají, a které obecně předpokládají příliš mnoho. Rád bych probudil vědecké i náboženské mysli do bezprostřednosti a možných slastí, které přináší naše zkušenost [...].<sup>61</sup> Možná, že každý ucelený filozofický systém vsutku musí být kruhový ve svém hrubém obrysu; jeho cena se pak počítá podle toho, jak rozsáhlou, přesnou a hustou síť pojmů dokáže vypracovat. Měřítkem jeho úspěchu se stane poměr rozumné extenze k užitečnému zjednodušení. Uzavřené systémy však z obou stran ohrožuje nebezpečí tuatologičnosti – a spasit je může jen nástrojová nebo poetická povaha.

Santayana si byl tohoto problému vědom lépe než kdokoliv jiný a mistrně jej rozkryl v eseji „Filozofické hereze“.<sup>62</sup> Pro jím navrhované řešení – pokorně přiznat omezení vlastního intelektu, vzdát se nároku na univerzální platnost své teorie; předkládat ji toliko jako poetické tvrzení – se rozhodl i Irving Singer. „Nabízím své úvahy bez jakéhokoliv nároku na objektivitu. Ti, kdo z nich dokáží něco vytěžit, nechť si poslouží a vybásní si své vlastní světonázory, naturalistické nebo jiné, podobné tomu mému, ale ideálně pokračující dále za něj, v jakémkoliv směru, jenž bude lépe vyjadřovat jejich vlastní smysl pro život, a jejich potřebu *tvořit* smysl, pro nějž stojí za to žít.“<sup>63</sup> Znovu se tak vrací téma filozofické libovolnosti, jež jsme otevřeli kritikou Singerovy parafráze Williama Jamese na počátku této kapitoly. James, Santayana i Singer mají jistě pravdu, když filozofickým systémům přisuzují osobní, sebevýrazivý charakter. Hranice mezi uměním a filozofií může být občas jen obtížně rozlišitelná; kongenialita básníka, proroka a mudrce provází americké myšlení již od dob Emersonových...

Nicméně tato hranice existuje. Navzdory všem podobnostem, nejsou filozofie ani uměleckými díly, ani mytologiemi – a filozof hodnoty by měl jejich odlišnost mít na zřeteli více než kdokoliv jiný. Běžný jazyk neoznačuje slovem 'filozofie' systematickou, pevnou, obecně platnou doktrínu, vysvětlující povahu skutečnosti, nýbrž spíše soubor přesvědčení, hodnot, dogmat, pravd a omylů, které tvoří úvahový horizont jednotlivce.<sup>64</sup> Tento nesoustavný

---

<sup>61</sup>Feeling & Imagination, 205–207.

<sup>62</sup>George Santayana: „Filozofické hereze“ (překlad: Jan Hlávka), převzato z: <http://oversoul.eblog.cz/george-santayana-filozoficke-hereze> (vyhledáno 20.4.2012).

<sup>63</sup>The Harmony of Nature and Spirit, xix.

<sup>64</sup>Upozornil na to již William James, když v první přednášce *Pragmatismu* cituje Gilberta K. Chestertona: „Jsou lidé – a já patřím mezi ně –, kteří si stále myslí, že nejdůležitější a nejpraktičtější věcí člověka je jeho pohled na svět. Myslíme si, že když bytná zvažuje, zda přijmout či odmítnout nájemníka, je pro ni důležitý jeho příjem, ale

spletenec více či méně podložených názorů tvoří osnovu myšlenkové činnosti každého člověka, ať na poli umění, víry nebo praxe. A pod zkouškou této myšlenkové činnosti – tváří v tvář problémům, které před nás staví – se tato obecná filozofie přetváří, formuje a vyvíjí (zda vždy vpřed, k úspěšnějšímu módu existence a jasnějšímu poznání skutečnosti, bylo předmětem sporů mezi Jamesem a Santayanou). Obecný lidský konsensus a praxe (ať každodenní, umělecká či náboženská) jsou vlivy, které zpětně ovlivňují každou obecnou filozofii bezprostředním způsobem, jenž je umění i mýtům cizí.

Jestliže filozofie vznikla jako samostatná vědní disciplína, pak proto, aby uváděla tyto individuální filozofie do vztahů, vzájemně je poměřovala a kriticky hodnotila jejich možnosti i proti problémům, které jejich autorům nepřišly na mysl. Má vynášet na povrch vnitřní inkonzistence jednotlivých názorů, očišťovat a zpřesňovat používání jazyka a usilovat intimnější a přiléhavější vztah mezi strukturou myšlení a strukturou zkušenosti.

Singerův 'humanismus' a 'naturalismus' jsou pouze pohodlná vymezení, která mu umožňují nebrat některé jiné, fundamentálně odlišné názory vůbec do úvahy. 'Pluralismus' pak má tento krok zdánlivě omluvit, když i těmto ostatním přístupům přisoudí hodnoty, které jsou „esenciálně odlišné od mých vlastních.“ Přestaneme-li se však ptát po vzájemných vztazích těchto přístupů, připustíme-li nekvalifikovanou, entropickou pluralitu přístupů, v níž se shoda a spor objevují nazdařbůh; budeme-li tvrdit, že filozofické názory jsou jako umělecká díla, která můžeme přijmout či odmítnout na základě nejasného *je ne sais quoi*, pak jsme rezignovali na vědecký úkol filozofie.

## 1.4 Naturalistický problém hodnoty

Stejně jako v epistemologické, ani v axiologické rovině není samotné Singerovo východisko neproblematické. Abychom však jeho obtíže mohli jasně vyložit, musíme nejprve představit spor, kolem něhož se odvíjí diskuze amerických teoretiků hodnoty po celé 20.století: spor mezi instrumentální a intrinzní hodnotovou teorií.

---

daleko důležitější je jeho filozofie. [...] Domníváme se, že otázkou není, zda teorie vesmíru skutečně ovlivňuje chod věcí, nýbrž zda je v posledku ovlivňuje ještě něco jiného.“  
William James: Pragmatism, 7.

Běžný přístup rozlišuje dva druhy hodnot: (1) *intrinzní* (tj. vnitřní) hodnoty, které jsou stálé, obecně platné (tato podmínka odlišuje intrinzní hodnoty od libosti) a samoevidentní (tato podmínka je odlišuje od instrumentálních hodnot a zprošťuje je nutnosti dalšího dokazování); (2) *Instrumentální* (tj. prostředkující) hodnoty, které odvozují svou hodnotu z cílů, ležících mimo ně (běžně: jiných instrumentálních a intrinzních hodnot).

Idealistické filozofie přirozeně tíhnou k takové hodnotové teorii, která je v posledku založená jednou nebo několika „velkými“ intrinzními hodnotami, o nichž není možné pochybovat. Platónská trojice idejí Dobra, Pravdy a Krásy může posloužit za příklad. Všechny ostatní hodnoty jsou pak hodnotami jen do té míry, do jaké na těchto třech idejích participují.

Pokud jsou intrinzní hodnoty postaveny na pevný metafyzický základ, nezbyvá mnoho prostoru k polemice. Naturalistický antifundacionalismus se však nachází v obtížnější axiologické pozici: nemá-li naše poznání čerpat z dále neověřitelných předpokladů, nelze na něm založit ani existenci intrinzních hodnot. Přesto chceme-li našim normativním tvrzením nárokovat pravdivost, nemůžeme se (alespoň na první pohled) jejich existence vzdát. Problém nabízí dvě cesty k řešení: (A) Buď přisoudíme intrinzní hodnotu psycho–fyzickému stavu, jenž je všem lidem – alespoň potenciálně – společný, či završujícímu se organickému procesu, či shrnující abstrakci z obojího; nebo (B) můžeme tvrdit, že intrinzní hodnoty jsou iluzorní a vystavět tak hodnotovou síť, v níž každá instrumentální hodnota bude čerpat z jiné, rovněž instrumentální. Taková síť se perpetuálním odkládáním svých pevných bodů může bez nich v posledku obejít.

Obě cesty však mají svá úskalí. První nás staví před otázku, zda je možné udržet intrinzní hodnotu – a zaručit její obecnou platnost – u psychologického nebo psycho–fyzického stavu a bez uchýlení se k nějaké transcendentální operaci. A pokud nikoliv, zda můžeme tuto transcendentální operaci smířit s antifundacionalistickým východiskem. Druhá cesta klade problém celistvosti a uzavřenosti navrhované struktury: každá nová hodnota v ní musí vycházet z pre-existujících funkcí a v posledku vždy také prostředkovat k pre-existujícím hodnotám. Jediný „volný konec“ by znamenal nutnou existenci intrinzní hodnoty, kterou chce instrumentalismus popřít.

Běžný jazyk, jež většina naturalistických filozofů používá, nám ani v jednom případě situaci neusnadní. Pro instrumentalismus je jeho úskalím očividná hodnotová zatíženost: jen těžko můžeme tvrdit, že například pojmy 'dobro', 'krása', 'pravda', 'život' a 'láska' jsou hodnotově

neutrální (zvláště ve srovnání s pojmy jako 'zlo', 'ošklivost', 'lež' atd. je rozdíl zřejmý). A jestliže běžně používáme slova se stálou a obecnou hodnotovou zátěží, jak můžeme popírat existenci intrinzních hodnot? Na druhou stranu, můžeme doufat, že se tyto pojmy realizují v *konkrétních situacích* tak, že i na nich bude panovat obecná shoda?

Ilustrujme výše popsany problém na případu hodnotových úvah romantického myslitele Johna Ruskina. Ten v posledním eseji své národohospodářské knihy *Tomu poslednímu* (Unto This Last, 1862), nazvaném „Ad Valorem“, pátrá po pravém významu ekonomických termínů 'hodnoty', 'bohatství' a 'práce' – a správně je stopuje až do říše obecné axiologie. Přichází s následujícím závěrem:

*„Můžeme si jen přát, aby si naši vzdělaní kupci ze svých hodin latiny navždy pamatovali alespoň toto – že nominativ od valorem (slova, jež jim je dostatečně povědomé) je valor (slovo, jež by jim povědomé být mělo). Valor pochází z valere, [tj.] být zdráv, prospívat; – odtud 'valiant' [v angličtině 'chrabý', 'překypující zdravím', pozn. aut.] nebo-li být silný a zdravý (o člověku); odtud také 'valuable' [v angličtině 'hodnotný', pozn. aut.] nebo-li být posilující a životu prospěšný (o předmětu). 'Být hodnotný' tak znamená 'prospívat životu'. Skutečně hodnotná a prospěšná věc je ta, která vede k životu v plné síle.“<sup>65</sup>*

Hodnota peněz je tak pouze hodnotou zboží, které za ně můžeme získat – a hodnota tohoto zboží je opět odvozena od hodnot libosti, spojené s jeho spotřebou. Ruskin precizuje tuto myšlenku dále, když tvrdí, že pravým předmětem národní ekonomie nemá být metoda efektivity produkce, ale metoda moudré spotřeby. Až dosud je jeho teorie dobrým příkladem naturalistického instrumentalismu. Ošidnost jazyka jej však záhy svede ke značně odlišným tvrzením:

*„Rád bych, aby na závěr této série studií zůstal alespoň jediný fakt vysloven zcela jasně: NENÍ JINÉ HODNOTY, NEŽ ŽIVOTA. Života, zahrnujícího veškerou svou schopnost milovat, radovat se a obdivovat. [...] 'Aby byl co největší počet lidských bytostí co nejšťastnější a nejušlechtilejší.' Je však ušlechtilost smířitelná s velkým počtem? Ano, a není jen smířitelná – je pro něj podmínkou! Maximum života může být dosaženo jen maximem ctnosti. [...]“<sup>66</sup>*

Rázem se zdá, že plný, ctnostný a šťastný Život je nositelem hodnoty, která k ničemu dalšímu neprostředkuje a naopak všechny ostatní hodnoty zakládá. Navíc se očividně nejedná o život

<sup>65</sup>John Ruskin: „Ad Valorem“ in: Unto This Last, Latex20 2008, 40.

<sup>66</sup>Ibidem, 48.

individuální, nýbrž o život kolektivní, či dokonce Život vůbec. Kdo je však v pozici, aby tento Život mohl nahlédnout a posoudit? V jakých situacích s ním my, obyčejní smrtelníci, můžeme přijít do styku? V jakých činnostech a zkušenostech se takový Život manifestuje – a v jakých naopak chybí? A může být v těchto záležitostech vůbec dosaženo obecné shody? To jsou již otázky, na které Ruskin odpověď nenabídne.

Do podobného sevření mezi přirozenou antifundacionalistickou nedůvěrou vůči finálním hodnotám a neméně přirozenou tendencí jazyka s těmito hodnotami počítat se dostala celá řada teoretiků. Zvláště pozoruhodné jsou snahy tzv. křesťanské situační etiky (např. Paul Tillich a Joseph Fletcher v USA, Dorothe Sölle v Německu a další) harmonizovat spontaneitu a antifundacionalismus pragmatického myšlení s křesťanskou doktrínou agapistické lásky. Ta v jejich úvahách figuruje jako nedosažitelný úběžník, či ještě spíše arbitrární hodnotová forma, jež se v konkrétních situacích projevuje jako zdroj, posvěcující dosažitelné cíle.

„Pouze účel světi prostředky,“ zní jedna z šesti tezí Josepha Fletchera v knize *Situační etika*.<sup>67</sup> Jenže účel sám není podle Fletchera řídicím faktorem situace – tím je postoj nebo-li motiv jednání, a ten si každý *volí*. Křesťanský postoj je postojem agapistické lásky, a proto cíle, které si křesťan zvolí, a hodnoty, které tyto cíle ztělesňují, budou přímo čerpány z tohoto jediného zdroje.

Hodnotový pluralismus a voluntarismus křesťanské situační etiky je jedním z klíčových zdrojů Singerovy hodnotové teorie. Přejímá z něj nejen možnou mnohost a imaginární charakter finálních hodnot, ale také právě nastíněnou „dvojkolejnost“ hodnotového myšlení mezi instrumentalismem a intrinzičností. Pozitivistická doktrína, která hlásá primát víry nad rozumem, a která pozici situačních etiků legitimizuje, je však pro Singera nepřijatelným východiskem – a její absence jej opět staví do pozice eklektika, budujícího dům od střechy.

Alternativním řešením, jež mělo na Singera nemenší vliv, je radikální instrumentalismus Johna Deweyho. Dewey, jenž nejkonzentrovanejší podobu své teorie představil v knize *Teorie hodnocení*, nejprve zkoumal, odkud se nutnost pojmu hodnoty bere. Došel k přesvědčení, že jejím zdrojem je optika účelného chování, vlastního všem živým tvorům – tj. nazírání světa jako souboru cílů, jichž je třeba dosáhnout, a pozitivních či negativních okolností. Teprve z

---

<sup>67</sup>Joseph Fletcher: *Situační etika*, Kalich 2002.

jejich vzájemného srovnávání (hodnocení) emergují hodnoty – a ty, jak je nasnadě, mají výhradně instrumentální charakter.<sup>68</sup>

Avšak pokud akt hodnocení proběhne tak, jak má, bude jeho výsledkem ustavení nového zvyku, jenž na příště zabrání vzniku problematické situace současného typu. Jinými slovy, všechny instrumentální hodnoty v situaci rozpoznané, budou integrovány do celku Zkušenosti, jež bude opět pouze jako celek oživována.<sup>69</sup> Pokud bychom chtěli tvrdit, že hodnoty mají stálejší a obecnější charakter než Zkušenost, znamenalo by to buď, že jimi míníme jen určitý segment Zkušenosti – a tedy tvrdíme, že některé části Zkušenosti jsou hodnotově indiferentní, což je v rozporu s jejím organickým charakterem; nebo že je považujeme za sekundární abstrakce z celku Zkušenosti – což Dewey vyloučil kritikou 'nominálních cílů' (viz oddíl 1.2.6.). Zdá se tedy, že význam pojmu „hodnota“ je Deweym výrazně oslaben: na jedné straně pojmem Zkušenosti, na druhé dynamikou prostředků a účelů. Skutečné, stabilní a argumentovatelné hodnoty, o nichž by mělo smysl hovořit, mohou být pouze intrinzní a náležící „účelům–o–sobě“. Ale právě jejich existenci Dewey svou teorií popírá.

To, co svedlo Ruskina, situační etiky a v posledku také Singera k víře v intrinzní hodnoty, je podle Deweyho blud hodnotového nominalismu; tedy představa, že abstraktní pojem, jímž jsme zastřešili některé naše zkušenosti, může poskytnout pravidla pro správné jednání v podobných situacích *bez ohledu* (či s minimálním ohledem) *na kontext*. Přejděme zjevnou kontradikci v tomto tvrzení a zkoumejme dále. Nominální cíle pouze udávají hranice, v nichž budou skutečné cíle voleny (neboť kdyby se samy uskutečňovaly, přestaly by být nominálními; kdyby se naopak neprojevovaly ve volbě skutečných cílů, nebyly by cíli). Zkrátka: Nominální cíle vyjadřují přesvědčení zvyku. Jsou tak sice obrněny proti kritické reflexi (kterou musela projít každá skutečná zkušenost, jež zvyk zakládala), ale samy také nemohou kritickou reflexi nabídnout (neboť jsou – naproti zkušenostem, z nichž byly

---

<sup>68</sup>Deweyho hodnotovou teorii jsme dostatečně obsáhle vyložili v oddílu 1.2.6. první kapitoly.

<sup>69</sup>Pojmem Zkušenost (s velkým Z) překládáme Deweyho pojem „an experience“ (tedy anglický ekvivalent slova zkušenost s netradičním neurčitým členem, jímž angličtina označuje počitatelná podstatná jména, mezi něž slovo „experience“ v běžném jazyce nepatří). Dewey tímto slovem dává najevo, že má na mysli zkušenost zvláštního druhu; zkušenost ohraničenou od toku běžného zakoušení a drženu pohromadě jistou zápletkou (Deweyho pojem „problematické situace“), již vždy dominuje nějaká „kvalita“. Taková Zkušenost opravdový „zážitek“ - paměťhodný moment v minulosti organismu, jenž nejen ovlivnil jeho soubor životních zvyků, nýbrž je přímo stavebním materiálem jeho identity.



abstrahovány – značně libovolné). Jejich zohledňování se, Deweyho slovy, podobá kompulzivním neurózám.

Jinak řečeno: totéž arbitrární rozhodnutí (preference agapistického postoje před ostatními), které poskytlo fundaci fungování křesťanské situační etiky, je důvodem, proč by ji Dewey odmítl jako nevědeckou a potenciálně nebezpečnou. Sekulární axiologii je podle něho třeba založit na behaviorální psychologii a kulturní antropologii, jež jediné mohou osvětlit mechanismy kladení cílů, afektivně–motorické klasifikace i následného výběru prostředků. A na nich fungování člověka v přírodě spočívá. Spor, s nímž máme co do činění, je tedy sporem rozumu a víry o primát v lidském vztahu ke světu. K jeho rozřešení však tato práce namířena není.

Hodláme však ukázat, že zatímco spor mezi Deweyho vědeckým naturalismem a agapistickým křesťanstvím je do značné míry oprávněn fundamentálním rozporem ve východiscích, kryptoreligiózní názor „sekulárních agapistů“, jakými byli Singer a Ruskin, trpí větší mírou konfúze.

V prvé řadě mísí ve svých teoriích commonsensuální moudrost běžného jazyka s eklekticky přebíranou terminologií radikálnějších autorů. Podobně jako Ruskin polemizuje s Johnem Stuartem Millem, z jehož ekonomie si přesto vypůjčuje téměř celý pojmový aparát, rozchází se Singer v podstatných otázkách s Johnem Deweym, přestože beze změny přejímá jeho pojetí 'smyslu', 'intelligence', 'kontinua prostředků–účelů' atd. Takový přístup nutně vede k závažným problémům, neboť přetrhává jemné předivo původní, systematicky budované filozofie a nechává výsledné koncepty „plovat ve vzduchoprázdnu“.

Sekulární agapisté se také uchylují ke „dvojkolejnému“ modelu, jaký jsme načrtli u situačních etiků, aniž by pro jeho položení měli jasně formulovaný základ. Ve skutečnosti je k němu svedla pouze již zmiňovaná normativní zátěž běžného jazyka; a ta je nakonec také dostihne v podobě nutnosti metafyzického kroku, jemuž se v počátcích vzpírali. Podobně jako Ruskin nebyl s to vysvětlit, co se skrývá za hodnotami ověřeným pojmem Života, stal se zdrojem Singerova trápení „sekulárního agapismu“ princip obdaření hodnotou (*bestowal of value*), jemuž je věnována následující kapitola.

## II. Mezi oceněním a obdařením hodnotou

Úhelným kamenem Singerovy axiologie je dvojice komplementárních módů hodnotové klasifikace skutečností: oceňování a obdařování hodnotou. Singer představil tuto distinkci již v prvním díle své trilogie *Povaha lásky: Od Platóna k Lutherovi* a zachovává ji napříč celou „pentalogií smyslu“ – knihami *Stvoření hodnoty*, *Hledání lásky*, *Harmonie ducha a přírody*, *Cit a imaginace: Živý proud naší existence* a *Módy kreativity: Filozofické perspektivy*. Postupně se k ní však stává stále kritičtější, zdůrazňuje vzájemnou prostoupenost obou módů i jejich závislost na druhé „velké dvojici“ kreativních lidských schopností: imaginaci a idealizaci (jimž je zasvěcena následující kapitola).

Dualitu způsobů hodnocení u Singera můžeme interpretovat protichůdností vlivů Johna Deweyho a George Santayana na jeho filozofii. Zatímco Santayana stavěl instrumentalismus každodenního obstarávání a řešení problémů do kontrastu se stavem svobodné imaginativní hry, jež produkuje nové a nezpochybnitelné vnitřní hodnoty, Dewey zdůrazňoval praktický zdroj hodnot v nutnosti volby konkrétních cílů a prostředků k jejich dosahování. Pokud někdo jednu věc svévolně preferuje před druhou, pokud si může dovolit ignorovat praktické dopady svého jednání, pak se nechává unášet přirozenými pochody svého organismu a svého okolí. Rozhodně se však neúčastní hodnotového rozvažování – a proto z jeho preference nemůžeme usuzovat na existenci obecné hodnoty.

Je očividné, že spor Deweyho a Santayana spočívá ve sloučení dvou různých významů do jediného pojmu (tedy 'hodnoty'). Irving Singer se distinkcí mezi 'oceněním' a 'obdařením' pokusil opět oba významy oddělit a prokázat nejen jejich samostatnost a individuální legitimitu, ale i vzájemnou spolupráci, jež předchází zmatení zapříčinila. Vzorem v tomto snažení mu byla práce švédského duchovního Anderse Nygrena *Éros a agapé*.<sup>70</sup> Nygren ve své knize ukazuje, jak současná idea křesťanské lásky vznikla smíšením dvou pojmů: novozákonní theocentrické lásky – *agapé* – a helénistické egocentrické lásky – *éros*. Zkoumáním mechanik jejich fungování opět oba pojmy odděluje – a dochází při tom k

---

<sup>70</sup>Anders Nygren: *Agape and Eros (Part I, Part II)*. Harper & Row, Publishers 1969.

závěrům, které jsou relevantní i pro obecnou teorii hodnot. Popišme nejprve, čím se podle Nygrena agapé od érotu odlišuje.

1. Agapé je „spontánní“ a „nezištná“. Nemá žádnou vnější příčinu, ani důvod, který by ji ospravedlnil. „Její jedinou příčinou je Bůh sám. Boží láska je naprosto spontánní.“<sup>71</sup>

2. Agapé je „indiferentní vůči hodnotám.“ Tento bod je klíčový. Říká, že agapé neshledává jeden předmět „lepší“ než jiný, tj. *nehodnotí* své předměty vzhledem k žádnému účelu. Právě takový je totiž postoj jejího dialektického protikladu: sobeckého a posesivního érotu. Tato indiffernce vůči praktickým hodnotám však nezakládá žádný rozpor mezi Deweyho hodnotovým instrumentalismem a Nygrenovým pojetím agapé – alespoň do té doby, dokud Nygren nebude pro agapé hodnotu nárokovat.

3. „Agapé hodnotu nesoudí, ale vytváří. Agapé miluje a milované obdařuje hodnotou.“<sup>72</sup> Tímto bodem Nygren vykonává fatální krok. Ačkoliv úspěšně rozkryl smíšení egocentrického a theocentrického chápání lásky, nyní trvá na tom, že se obě znovu protínají v (již neproblematicky chápaném) pojmu hodnoty. Prvotní konfúze tak byla nahrazena jinou.

4. Agapé je podmínkou „bytí s Bohem“. Je iniciátorem křesťanského postoje. O významu „křesťanského postoje“ a jeho relevanci vůči hodnotám viz více v páté kapitole této práce.

Nygrenův význam spočívá v rozkrytí faktu, že jeden a ten samý (hodnotově zatížený) pojem v sobě může mísit spontánní a nezištný smysl se smyslem účelovým a sobeckým. Přesto proti užití jeho distinkce v naturalistickém kontextu musíme vznést dvě výtky: (a) Nygren v souladu s katolickou doktrínou tvrdí, že čistá agapé náleží pouze Bohu. Je to láska, jíž Bůh miluje všechno stvoření. Ze své stvořené (přírodní) podstaty proto člověk není uzpůsoben k tomu, aby na agapé dokonale participoval. Když – jako sekulární naturalisté – odmítneme premisu boží existence, vyvstane problém, zda spolu s ní nepodryjeme i legitimitu pojmu agapé. (b) Jak jsme již zmínili, Nygren sice rozpletl konfúzi pojmu 'lásky', ale uzlový pojem 'hodnoty' nechal bez kritického přezkoumání. „Eros *rozpoznává hodnotu* ve svém předmětu – a miluje ji. Agapé *miluje* – a tak tvoří hodnotu svého předmětu,“ napsal Nygren, zřejmě aniž by si uvědomoval, že pojem 'hodnoty', jež v obou větách používá ekvivalentně, musí mít v každém z případů jiný význam.<sup>73</sup> A právě v tomto bodě přebírá jeho pochodeň Irving Singer, aby ji

---

<sup>71</sup>Ibidem, 75.

<sup>72</sup>Ibidem, 78.

<sup>73</sup>Ibidem, 81.

nesl dál a osvětlil, v jakém vztahu běžně koexistují erotické a agapastické hodnoty, nebo-li hodnoty ocenění a obdaření.

## 2.1 Ocenění

Singerova výchozí pozice skutečně na Nygrena přímo navazuje. V popularizační knize *Filozofie lásky: Částečné shrnutí* píše: „V prvním svazku své trilogie o lásce jsem položil základ pro své budoucí úvahy, když jsem odlišil ocenění a obdaření. Ocenění: schopnost odhalit hodnotu v sobě samém nebo ve druhých. Obdaření: Způsob, jak vytvořit hodnotu nikoliv toho samého druhu jako při ocenění, nýbrž zcela novou. Obdaření je zrození hodnoty pomocí vztahu, který jsme právě navázali; pomocí obdivného postoje k osobě, předmětu nebo myšlence, jíž věnujeme pozornost. Je to určitý druh projekce. Je to stvoření afektivní hodnoty v sobě i v druhém, které ukazuje, proč nejsme schopni vysvětlit lásku samotným oceněním.“<sup>74</sup> Prozkoumejme nejprve tento pojem ocenění a zjistíme, odkud pocházejí jeho limity, o nichž Singer mluví. Koncept ocenění převzal Singer v jeho celosti z filozofie pragmatismu (v níž funguje jako jediný hodnotící princip). Podrobil jej ale následně kritice, z níž vyvodil nutnost zavedení jeho dialektického protějšku – obdaření hodnotou. Rozboru těchto dvou kroků je věnována tato podkapitola.

V prvním díle své teorie smyslu Singer podává stručné shrnutí mechanismů, jimiž se ocenění řídí: „Všechny hodnoty vycházejí z materiálních a sociálních okolností, které způsobily, že organismus je tím, čím je, což znamená, jak se vyvinul v přírodě. Když jsou přírodní požadavky uspokojeny, je organismus odměněn završením, jež posílí životaschopný mód existence. Tak vznikají hodnoty. Z této půdy pochází veškerý smysluplný život.“<sup>75</sup>

Tato problematika byla významným tématem v myšlení Johna Deweyho, z jehož spisů Singer často čerpá. Než může dojít k ocenění, tvrdí Dewey, nachází se organismus v situaci potřeby, nedostatku či ohrožení – je zde žádost, jež musí být naplněna, či problém, jež je třeba vyřešit. Dewey nazývá tento výchozí bod problematickou situací a spatřuje v něm – coby chvíli prvotního rozchodu rytmů organismu a prostředí – nejen počátek hodnotového rozvažování,

---

<sup>74</sup>Philosophy of Love. A partial Summing-Up, 52

<sup>75</sup>Creation of Value, 40.

nýbrž i počátek samotného vědomí.<sup>76</sup> „Intelligence vždy znamená mít nějaký cíl. Poznání musí být k něčemu *dobré*. [...] Skutečnost–k–poznání je skutečnost–k–používání,“ píše Dewey v článku „Má skutečnost praktickou povahu?“ („Does Reality Posses Practical Character?“, 1908).<sup>77</sup> A my můžeme doplnit, že skutečnost–k–používání je také skutečnost–k–ocenění.

Vědomí vznikající v problematické situaci intuitivně problém rozpoznává a na základě tohoto rozpoznání kvalifikuje prvky situace jako dohledné–cíle (*ends–in–view*), dostupné–prostředky (*means–at–hand*) a potenciální překážky a nebezpečí. Hnací silou této kvalifikace je přitom žádost: komplexní vztah mezi prezentním stavem (se všemi jeho složkami) a stavem kýženým (se všemi důsledky jeho dosahování). Touha, tvrdí Dewey, je afektivně–motorická vazba živého tvora na prostředí: afektivní, protože vykazuje pozornost či zájem, motorická, protože je rozpoznatelná dle svých vnějších projevů.<sup>78</sup>

Touha je však pouze nutnou podmínkou pro ocenění – nikoliv oceněním samotným. Aby se jí stala, musí se odehrávat společně s intelektuálním rozvažováním, jež převede nejasné biologické puzení na skutečný, formulovaný cíl. „Výsledkem je vznik žádostí nebo zájmů, které jsou tím, čím jsou, jen díky sjednocení afektivně–motorických podmínek činnosti s intelektem a idealizací. Ty musejí být přítomny v každém případě, jestliže byl (jakkoliv všedně) zformován dohledný–cíl; neboť ten je adekvátní jen do té míry, do jaké je konstituován na základě podmínek své aktualizace. Proto kdykoliv máme co do činění s dohlednými–cíli, jde také o afektivně–*ideačně*–motorickou aktivitu, nebo-li, v druhém významu, o hodnocení.“<sup>79</sup> Jen součinnost afektivně–motorických a intelektuálních procesů umožňuje, aby v naší zkušenosti vyvstávaly předměty odděleně, a aby mohly být právě jako oddělené „prvky“ zkušenosti hodnotově kvalifikovány. Teprve ve spojení „cítění“ (jako módu chování) a idealizace si lidská mysl vytváří představy prostředků a cílů.

Ani mezi prostředky a cíli však neexistuje přísná hranice. První přirozeně vyvstávají z představy druhých, a druhé nutně integrují první. Oceňování není kupeckou rovnicí s předem stanovenou cenou cíle na jedné straně a předem stanovenou cenou prostředků na druhé. Je to

---

<sup>76</sup>Srov. též George Santayana: „Birth of Reason“ in: George Santayana: The Life of Reason (viz pozn. 47).

<sup>77</sup>John Dewey: „Does Reality Posses Practical Character?“ převzato z: [http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey\\_1908b.html](http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1908b.html) (vyhledáno 20.4.2012), 11.

<sup>78</sup>V následující kapitole, věnované imaginaci, ukážeme, že Deweyho čistě behavioristickou interpretaci 'citů' Singer nezachoval v dostatečné míře přisnosti, což jej nakonec dovedlo k introspekčnímu paradoxu.

<sup>79</sup>John Dewey: Theory of Valuation (viz pozn. 47), 31.

proces fundace prvotního puzení úsilím, jež přináší poznání o skutečné hodnotě cíle. Je to proces zakoušení, jehož výsledný přínos je kognitivní stejnou měrou, jako normativní. Jen tak lze vysvětlit Deweyho radikální tezi, že poznávání je dalším módem působení na skutečnost, tedy že „každé poznání provádí změnu ve svém předmětu.“<sup>80</sup>

(Důraz, jež Dewey klade na prostoupení intelektuálního a afektivně–motorického v procesu hodnocení, neunikl ani Singerovi a stal se základem pro jeho distinkci mezi imaginací a idealizací, které obě na vzniku dosažitelných–cílů participují. Pod pojmem imaginace Singer chápe schopnost člověka rozeznávat v přírodě právě ty kvality, které mohou vyřešit přítomný problém a završit tak zkušenostní celek. Jde o schopnost částečně vrozenou, z podstatné části však kulturně podmíněnou a závislou na kultivaci. Idealizaci pak Singer považuje za „přirozenou lidskou tendenci tvořit ideály tím, že zformujeme a následně usilujeme o možná završení, jež byla dříve obdařena hodnotou skrze různé typy imaginace.“)<sup>81</sup>

Když Dewey podal tento rozbor procesu zakoušení, stanul před obtížnou otázkou: Jaká lidská schopnost je zodpovědná za tuto prvotní kvalifikaci situace? Odkud se bere ona pre–racionální jistota, na jejímž základě je možné ideací uchopit cíle, prostředky a problémy jako (do značné míry) samostatné elementy? Pre–existuje toto kvalitativní určení ve světě, nebo jej do něj imaginativně vkládáme. Ani jedna z těchto možností není pro Deweyho v posledku přijatelná: první by znamenala předpoklad pre–existence hotové skutečnosti, nezávislé na vnímání; druhá předpoklad apriorních forem vědomí. Dewey proto předložil třetí alternativu: osobité pojetí 'situace' a jí ovládající 'kvality'.

Zdánlivě neřešitelný problém, do kterého jsme se zapletli, říká Dewey, je problémem subjekt–objektové diferenciaci. Můžeme jej však obejít, pokud se pozorně podíváme, kde vzniká: totiž v konkrétních situacích. „Pojem situace v této spojitosti označuje fakt, že materiál, o němž mluvíme v existenciálních tvrzeních, je sám složitou existencí, drženou pohromadě, navzdory své vnitřní složitosti, tím, že je skrz naskrz charakterizován a ovládán jedinou kvalitou. 'Objektem' pak míníme některý prvek tohoto komplexního celku, jenž je definován abstrakcí a vyčleněním.“<sup>82</sup> Podstatou našeho problému pak je, že „[...] vztah a určení objektů v myšlení je udáván jejich vztahem k situaci – a ta je konstituována prostupující a vnitřně integrující

<sup>80</sup>John Dewey: „Does Reality Possess Practical Character?“ (viz pozn. 70), 9.

<sup>81</sup>Harmony of Nature and Spirit, 99.

<sup>82</sup>John Dewey: „Qualitative Thought“, in: John Dewey – The Collected Works, Later Works 1925–1953, Volume 5 1929–1930, Southern Illinois University Press 1967–1987, 246.

kvalitou; takže když přestaneme brát zřetel na celek situace, stanou se pro logiku jednotlivé objekty a jejich vztahy nevysvětlitelnými.<sup>83</sup>

Deweyho kvalita tím přebírá status epistemologické i ontologické Prvosti, již Charles S. Peirce přiřknul – po Humově vzoru – 'pocitům'. Dewey neodporuje, ale dodává: „Pokud označíme tuto prostupující kvalitativní jednotu psychologickým jazykem, řekneme, že je spíše pocitována, než myšlena. Pokud ji hypostazujeme, nazveme ji 'pocitem'. Ale označit ji za 'pocit' znamená obrátit skutečný stav věcí. Právě existence jednotící kvalifikovatelnosti v materiálu totiž definuje význam 'pocitování'. [...] 'Pocit' a 'cítit' jsou jiná jména pro *vztahy* kvality.“<sup>84</sup> Intuice jednotící kvality je pak pro Deweyho základní operací, jež předchází veškerému myšlení a činí jej možným.

V radikálním odvržení subjekt-objektové diferenciaci se však již Singer s Deweyho teorií zcela rozchází. Deweyho pojem kvality, jež zřejmě znal pouze z jeho kratšího a poněkud povrchnějšího představení v *Umění jako zkušenosti*, vyložil v *Harmonii ducha a přírody* chybně, jako sekundární koncept, jež se navěšuje buď na zkušenost, nebo na předmět samotný. Singer tu píše: „Deweyho tvrzení je problematické ve více než jednom ohledu. Když charakterizuje estetično, zdá se, že pojmem 'kvalita' myslí cosi uvnitř zkušenosti. Když posloucháme ptačí zpěv, cítíme kvalitu radosti a pohody, jež prostupuje daný auditivní vjem. Není to kvalita samotného zpěvu. Ale zdá se, že o uměleckém objektu mluví Dewey tak, jako by byl srovnatelný se zkušeností a mohl sám o sobě mít kvality téhož druhu.“<sup>85</sup> Toto chybné vyložení pojmu 'kvality' vede Singera k následující interpretaci celého Deweyho projektu: „Ve zkušenosti jako celku se příjemné většinou odvozeno z naplnění nějaké přirozené potřeby nebo impulzu. Když získáme, co chceme, dosáhneme uspokojení, které na chvíli utiší náš neklid. Život, který by se neskládal z ničeho jiného, než takovýchto završení, by byl dokonale šťastným. Umělecké dílo, jež by silně přispělo k našemu hledání smyslu a současně by nám poskytlo završení, zapříčiněné jeho formální a materiální strukturou, by se blížilo ideálu toho, čemu můžeme říkat dokonalé umění. [...] Pokud je tomu tak, můžeme titul Deweyho knihy interpretovat jako *Umění jako [základ pro skutečně završenou] Zkušenost*.“<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup>Ibidem, 246.

<sup>84</sup>Ibidem, 248.

<sup>85</sup>Harmony of Nature and Spirit, 130.

<sup>86</sup>Ibidem, 130.

Protože se Singer vyhýbá základním epistemologickým otázkám, nemohl si uvědomit, že Dewey pomocí pojmů 'situace' a 'kvality' pro svou teorii vyřešil problém subjekt–objektové difference. Singerův problém, zda kvalita náleží zkušenosti, nebo jejímu objektu, je znovunastolením téhož paradoxu, jemuž se Dewey snažil zavedením pojmu kvality vyhnout. Odvržení Deweyho 'situačního' projektu pak Singera nutně vede k rozpojení epistemologických a normativních tvrzení, a tedy k předpokladu existence 'hotové' kvalitativně určené skutečnosti. Když pak do takové skutečnosti projektujeme své cíle, nalézáme prostředky a provádíme triviální evaluace. Není divu, že takto mechanicky fungující oceňování není schopné osvětlit celé spektrum jevů, jimž propůjčujeme hodnoty, a že tedy Singer hledá jeho dialektický protějšek ve spontánním a nezištném módu obdařování hodnotou. Z předchozích odstavců by však mělo být zřejmé, proč John Dewey takový krok vykonat nemusel – a proč by mu (pravděpodobně) připadal protismyslný.

## 2.2 Obdaření hodnotou

Obdaření hodnotou je jedním z hlavních témat Singerovy filozofie. Jestliže oceňování je pro něho jen „induktivním rozvažováním o dostupnosti uspokojení,<sup>87</sup> struktura obdaření je mnohem komplexnější. „Obdaření tvoří hodnoty tím, že přijímá druhého tak, jak je, a bez úvah nad vlastními sobeckými zájmy. Cíl naší pozornosti je při obdaření hodnocen výše a dále než jen pro své oceňované výhody. Chováme se k němu, jako bychom jej při ocenění shledali po všech stránkách dokonalým, byť k takovému ocenění nikdy nedošlo a ani nemůže dojít.“<sup>88</sup> Jakkoliv je tento prvotní popis stručný a zběžný, obsahuje již několik momentů, které nás zavedou zcela mimo pragmatický kontext. Povšimněme si tedy, co tato formulace předpokládá, a co tvrdí:

- 1) Předpokládá, že předmět naší *pozornosti* můžeme nahlédnout *tak, jak je*.
- 2) Tvrdí, že obdaření hodnoty *tvoří*.
- 3) Ale tvrdí také, že se k obdařovanému předmětu chováme *jako by* byl oceňován „po všech stránkách“ (tj. sérií všech možných aktů ocenění) a vždy shledán dokonalým.

---

<sup>87</sup>Feeling & Imagination, 13.

<sup>88</sup>Ibidem, 13–14.



4) Nakonec tvrdí, že taková série ocenění neproběhla a pravděpodobně ani nikdy nemůže proběhnout.

Smířit tyto výroky vyžaduje jisté interpretační úsilí. První předpoklad nás znovu upozorňuje, že Singer, na rozdíl od Deweyho, neuznává epistemologický primát problematické situace. Věří (a pouze věří, neboť své přesvědčení nijak neargumentuje) v pre–existenci kvalitativně určeného světa, jenž je následně oceňován na základě našich požadavků a tužeb. Navíc také předpokládá bezpříznakový postoj, v němž je možné nahlédnout tuto skutečnost právě „tak, jak je“, a jenž je tím jediným módem existence pro obdařování hodnotou. Střídavé navozování a opouštění tohoto postoje – součinnost mezi akty skutečného ocenění a obdařování – je podle Singera základní podmínkou estetická. (Spolu se součinností imaginace a idealizace, jak ukáže následující kapitola).

Dále Singer tvrdí (podobně jako tvrdil Nygren), že obdaření *tvorí* „hodnoty zcela nového druhu“. Tento výrok může znít téměř kontradiktory k jeho výroku o přírodní a sociální podmíněnosti veškerých hodnot, jež jsme citovali výše,<sup>89</sup> i k tvrzení 3). Porozumět mu můžeme dvěma způsoby: Singer má buď na mysli, že obdaření je imaginární syntézou všech možných ocenění (jejíž realizace je ve skutečnosti nemožná, podle tvrzení 4)); nebo že je k této syntéze ještě „něco přidáno“ (tomu by nasvědčoval výraz „výše a dále“ za ocenění, či dovětek o „hodnotách zcela nového druhu“).

V obou případech platí, že nově vzniklá hodnota je radikálně nová, odlišná od všech ostatních hodnot ocenění i obdaření, a že není přístupná komparaci s nimi. Přesto však s nimi musí souviset alespoň tím, že naplňuje obecně rozeznávanou funkci a poskytuje pojmově uchopitelné uspokojení, aby mohla být nazývána 'hodnotou' a ne jen 'libostí'. Toto napětí mezi jedinečností a obecností hodnoty obdaření představuje problém, jež musí Singer vyřešit, aby princip obdaření legitimizoval.

Abychom lépe pochopili, jak vůbec obdaření hodnotou funguje, podívejme se nejprve, v jakých situacích a za jakých podmínek přichází tento mód valuace ke slovu. Když jej Singer představuje, začíná analýzou existencialistického pojmu Nicoty. Dochází k závěru, že Nicota není kategorií ontologickou, ale psychologickou, že nelze rozlišit mezi jejím kognitivním a afektivním obsahem, a že ontologická úzkost, jež z ní pramení, a o níž existencialisté často mluví, není ničím jiným, než selháním a přetrháním afektivních vazeb vůči prostředí. Singer

<sup>89</sup>Creation of Value, 40, viz pozn. 57.

pak pokračuje v pozitivnějším duchu: „Když v nás rezonuje toto bezvýhodné tázání, můžeme najednou pocítit zázračnost a tajemnost všeho, co existuje. Zdroj naší úzkosti se nezmění, ale naše pozornost se zaměří spíše na samotný fakt existence, než na obskurní hrozbu neexistence. Prožijeme, jak to při jedné příležitosti nazval Wittgenstein, 'vytržení z toho, že vůbec něco existuje.' [...] Dokonce i když pochází z předchozí nicoty, představuje každý jev – ať jím je cokoliv – sám o sobě ontologický zázrak. I kdyby byl v každém detailu jasně zapříčiněn, samotný vzorec kauzality se bude zdát benevolentní a skvělý. Celá skutečnost nám náhle připadá jako to, čemu Santayana říká 'svobodná hra'. [...] Pro některé lidi může být mysticismus prostředkem, jak tuto schopnost kultivovat. Pro většinu z nás je však obtížné smířit jeho podmíněnou pasivitu s potřebou dynamicky jednat v honbě za přežitím.“<sup>90</sup>

Pozitivní mystický údiv, jež Singer popisuje a jež Rousseau označoval za 'le sentiment de l'existence', není o nic méně relevantní psychologickou kategorií, než existenciální úzkost. Zatímco ta však představuje selhání afektivních vazeb a rozpojení organismu a prostředí, je údiv katalyzátorem nového, těsnějšího propojení: „[...] když si pěstujeme smysl pro tajemství, individualita každé věci pro nás nabývá nového významu. Tento význam je totožný s hodnotou, jíž věc obdařujeme; a právě proto se tento postoj přibližuje lásce – a do jisté míry ji napodobuje, jak jsem již popsal v *Povaze lásky*.“<sup>91</sup>

Introspektivní psychologie, která prohlásila pocity za zdroj hodnot, byla dlouhou dobu v kritickém hledáčku Johna Deweyho a Irvinga Singera na jeho výtky pamatoval. Přestože je tedy zdrojem hodnot obdaření pasivní údiv nad individuální existencí předmětu, k němuž se obrací pozornost, samotné obdaření je (stejně jako ocenění) afektivně–ideačně–motorickou činností, jež zakládá a definuje určité komplexní vzorce chování. Archetypálními případy obdaření hodnotou jsou podle Singera *láska* a *estetická kontemplace*.

Při detailnější analýze obdaření hodnotou v něm rozeznáme pět prvků: (a) toho, kdo obdařuje, (b) toho, kdo je obdařován, (c) hodnotu, jíž je obdařováno, (d) afektivní vztah, jež obdaření navozuje, (e) samotný akt obdaření. Z Nygrenova popisu agapé (jež může sloužit za analogon Singerovu obdaření) víme, že její hlavní charakteristikou je dezintegrace podmíněnosti vztahu obou krajních pólů vztahu, jejich odsouvání do pozadí a zbytnění vztahu samotného (Bůh není jen tím, kdo miluje a je milován; Bůh *je* láska). Podobně je objekt obdaření arbitrární a pro

---

<sup>90</sup>Ibidem, 80sq.

<sup>91</sup>Ibidem, 85.

jeho volbu nelze stanovit žádné podmínky. Vše, co existuje, je stejně dobrým kandidátem na obdaření hodnotou. Stejně tak i hodnotitelova motivace je neosobní, nezištná a zcela benevolentní. Odtud pramení univerzalita agapé: pro její objekt ani subjekt neexistují žádné nutné a postačující podmínky – každý subjekt může být jejím iniciátorem, každý objekt jejím příjemcem. Tato obecnost je i důvodem, proč může v souvislosti s ní být řeč o hodnotách. To, co poskytuje završující zkušenost je *čistý akt* lásky, provedený libovolným subjektem vůči libovolnému (a tedy, implicitně, každému) objektu. V tomto bodě však není Singerův pohled zcela konzistentní s názory Nygrenovými.<sup>92</sup>

Singerův popis obdaření hodnotou je ryze negativní: hodnota, již předměty obdařujeme, je právě tím, co přesahuje mechanicky chápané oceňování. Stejnou výtku ostatně vyslovili kritikové i vůči Nygrenově vymezení agapé. Ta se však alespoň, na rozdíl od Singerova obdaření, manifestovala v čisté podobě v ideálu Boží lásky ke všemu stvoření. Singerovi jeho naturalistické východisko zahradilo i tuto cestu – obdaření je vždy minimálně podmíněno oceněním, i když pokračuje dál, „nad něj a za něj“. Od *Harmonie ducha a přírody* a především v *Citu a imaginaci* proto Singer svou původní teorii hodnoty výrazně přepracoval, do jejího centra vsadil pojem *afektivní vazby* a silněji akcentoval druhou dialektickou dvojici své axiologie – kreativní dynamiku mezi *idealizací* a *imaginací*. Tuto linii se pokusíme sledovat dále.

### 2.3 Ocenění a obdařování jako funkory afektivní vazby

Singerovo rozhodnutí začít tázání po hodnotách nanovo, s hlavním zřetelem k afektivním vazbám, slibuje větší naději na úspěch, než značně abstraktní a neukotvené úvahy o ocenění a obdaření. Přinejmenším zde může Singer přímo čerpat z poznatků behaviorální psychologie a

---

<sup>92</sup>Zatímco Božská láska ke všemu stvoření je podle Nygrena vůči svým objektům pasivní a indiferentní (neboť její objekty jsou *všechny* objekty), lidská obdařující láska se podle Singera projevuje „touhou neměnit individuální mód existence osoby, jež je hodnotou obdařena.“ Je to vždy „péče o něco“ nebo „o někoho“. Ani láska, ani umění, ani žádná jiná lidská aktivita totiž není v celém svém trvání módem čistého obdařování hodnotou. „Muž či žena musejí být přijati tak, jak jsou, jako nepopíratelné skutečnosti, jež jsou nositelkami oceňovaných hodnot, ale neomezují se jen na ně. Již ze své podstaty se vazba skládá z čerstvých a rozvíjených obdaření i ocenění. Proto má obojí, afektivní i kognitivní význam.“ (Feeling and Imagination, 15.)

psychologie objektivních vztahů, od nichž si průlom v axiologii sliboval i John Dewey.<sup>93</sup> Současně je však třeba pamatovat, že psychologický přístup chatrné epistemologické a ontologické základy Singerovy teorie nijak nezpevňuje, jen odkládá jimi prezentované problémy na pozdější dobu.

Vazba je kognitivně–afektivní vztah organismu k prostředí, jenž podmiňuje přežití a úspěšné fungování prvního ve druhém. Přestože to, čím se Singer primárně zabývá, označuje jako *afektivní vazby* (a staví je do protikladu k ryze kognitivním vazbám), od počátku ukazuje, že je třeba jak afektivního, tak kognitivního pólu, aby vazba mohla vzniknout a plnit svou funkci. Distinkce pouze naznačuje, který z pólů ve vazbě převládá. Podobně jako Deweyho pocit touhy, začíná i pro Singera afektivní vazba jako 'cítění' završujícího potenciálu situace, dosažitelného zahájíme–li určitý způsob chování vůči okolí. Protože završení je žádoucí, označujeme toto 'cítění' za afektivní složku vazby. Kognitivní složka pak čítá znalost a klasifikaci materiálů, volbu nástrojů a kultivaci technik jednání i pozorování. A podobně jako pro Deweyho touhu, je i pro Singera důkazem úspěchu afektivní vazby dočasné sjednocení životních pochodů jedince s rytmem pochodů jeho okolí, doprovázené „pocitem všeprostopující jednoty“. Podstatným rozdílem zůstává především Singerova výtka vůči problematickému charakteru každé situace. Završení se podle Singera nemusí vyskytovat pouze v situacích, v nichž „o něco jde“, nýbrž může přicházet svobodně, jako „volná hra“ imaginativních a idealizačních schopností.

Tento rozdíl oproti Deweymu je podstatný a jeho podstata se ukrývá již v rozdílu mezi slovy 'touha' a 'vazba'. Vazba trvá, její završení nespočívá v *okamžiku*, nýbrž ve vytvoření určitého *módu existence*, jenž má časovou extenzi. Protože základní figurou Singerova hodnotového uvažování byla vždy láska, popisuje v její sféře optimální harmonizaci afektivních a kognitivních rovin vazby jako *erotické* (oproti libidním a romantickým): „Erotické spočívá, jako všechn sex, v materiálnu, ale současně probouzí i nefyzické reakce. Vytváří pocity a kognitivní konstrukce, které nás lákají k nejrůznějším atributům osob, věcí a myšlenek, často našemu vědění natolik vzdáleným, že se zdá, jako by emanovaly z říše ducha 'mimo přírodu'. [...] Ale duch je součástí přírody. Je to nejvyšší možná příroda; příroda ve své nejhodnotnější konfiguraci, měřená podle nám vlastních standardů. Sexualita je proto stejně dobře přirozená, jako spirituální. [...] Sex je tím, co Verdi nazval 'la forza del destino', tou Silou, která – jako v

<sup>93</sup>viz John Dewey: „Theory of Valuation as Outline of Program“ in: John Dewey: Theory of Valuation, 51–66.

sérii *Hvězdné války* – pohání vše, co člověk zplodí nebo přijme za své, a vytváří tak hodnotu v lidských životech.“<sup>94</sup>

Singer touto metaforickou formulací jen potvrzuje slova psychologa Johna Bowlbyho o tom, že afektivní vazby zakládají valnou většinu vztahů člověka k jeho okolí, že mají vždy kognitivní obsah, ale neomezují se na něj, a že mají tendenci hypostazovat a bytnět, *jako by* šlo o entity nadané samostatnou existencí. Současně však ve jménu svého pansexualismu shrnuje pod hlavičku *erotického* to, co se Nygren v *Agape and Eros* pokusil odlišit. Zbytnělý Singerův éros, jeho „láska, milující vše, co je může být milováno“, se vskutku příliš neliší od agapastické „lásky ke všemu stvoření“.

Přeci jen však nejsou totožné. Zatímco pro Nygrena představují čistá agapé a čistý éros (jako mezní způsoby vztahů ke skutečnosti) reálně existující vazby (konkrétně lásku Boha ke stvoření a lásku člověka k sobě samému), jež můžeme nahlédnout a zkoumat, Singerův erotický pansexualismus je právě a pouze asymptotickou hypostazí skutečných vazeb. Směřuje k němu každý vztah, jež vůči světu navážeme, žádný jej však nedosáhne v plnosti a trvale. Může za to časová extenze a vnitřní vývoj všech afektivních vazeb:

1. Každá afektivní vazba začíná prostým oceněním. Subjekt vycítí možnost završující interakce s předmětem své pozornosti, pokusí se o ni a uspěje.
2. Úspěšná interakce je oceněna, založí zkušenost a přejde ve zvyk.
3. V období klidu a nečinnosti si subjekt představuje možnost světa, v němž by oceňovaný objekt neexistoval, a završení jím poskytované by nebylo dostupné.
4. Tím imaginativně oceňuje všechna další možná završení, která předmět může poskytnout, a současně jej samotný obdařuje zvláštní hodnotou. Tato hodnota vyplývá z rozpoznání, že ačkoliv jednotlivá oceňovaná završení mohou být získána prostřednictvím jiných předmětů, jejich suma, jež je danému (obdařovanému) předmětu vlastní, je kvalitativně jedinečná.
5. Skrze tuto reflexi je obdařován hodnotou nejen předmět, ale i samotná vazba k němu. Ta tímto získává zdánlivě nezávislou existenci a svým významem zastihuje možnosti imaginace jiných (nových) způsobů završení.

(Prvnímu bodu na tomto seznamu může předcházet jiný: protože nejčasnější uspokojení prvotních lidských potřeb – například nakojení nemluvněte v případě hladu – přichází

<sup>94</sup>Feeling & Imagination, 10–11.

nečekaně a bez dostatečně moderovaného úsilí, zdá se být jeho zdrojem vnější benevolentní síla, již nelze považovat za instrumentální. Taková síla je nutně obdařována hodnotou dřív, než jsou plně prozkoumány možnosti jejího prostředkování, a tedy než může být oceněna. Tuto poznámku zde uvádíme ze dvou důvodů: Za prvé proto, že je v ní překonán problém 'prvního hodnocení' s jehož rozřešením má ryzí instrumentalismus obtíže. Za druhé pak proto, že se zde obdaření hodnotou neukazuje jako pouhá nadstavba ocenění, která je jím plně podmíněna, nýbrž naopak jako *prvotní pre-racionální operace*, která vznik hodnotového rozvažování sama podmiňuje. Znovu vysvítá, že obdaření a ocenění jsou pro Singera dvěma póly jediného procesu hodnocení, a že myslet je odděleně – a samostatně je definovat – jde proti logice věci.)

Tím, že jsme některou vazbu obdařili hodnotou, částečně ztrácíme schopnost pragmatického ocenění jiných předmětů – přesně to Dewey označil za 'kompulzivní neurózu', jež je důsledkem přijetí nominálních hodnot. Singer iracionalitu takového kroku uznává, ale ani přesto jej nepřestává hájit: „[M]ilenci nedovolují žádným jiným praktickým ani emocionálním možnostem, aby narušili ten jedinečný smysl, který našli a vytvořili jeden ve druhém. Tím, že si vybudovali vzájemnou oddanost, jejich imaginace systematicky okrajuje jejich možnosti ve prospěch těch, které si zvolili za úběžník svého obdařování. Mnozí lidé jsou ochotni tuto cenu zaplatit, i když je často velmi vysoká.“<sup>95</sup>

Tím však znovu stojíme před stejným dilematem: Má-li pravdu Dewey, nejsou milenci, umělci ani věřící ve svých hodnotových analýzách dostatečně kritičtí a podléhají svodům iluzorních nominálních cílů (s čímž bude zdravý rozum ochotně souhlasit); hodnoty, o kterých mluví, jsou proto iracionální a, podle Deweym předložené definice, ve skutečnosti ani hodnotami nejsou (s čímž již zdravý rozum tak ochotně souhlasit nebude). Pokud má pravdu Singer, provádějí tito lidé naopak fundamentální hodnotící výkony, byť tyto musejí být ze své podstaty částečně iracionální. Pak ale kritická analýza není dobrým nástrojem pro uchopení afektivní vazby. Je tím naděje na smysluplnou axiologii definitivně ztracena?

Nikoliv. Pokud se Singerovi podaří prokázat, že samotná tvorba afektivních vazeb je každému organismu nejen vlastní, ale také prospěšná, a že možnosti, jichž se milenci pro svou lásku vzdávají, jsou obětovány ve víře v nové a vyšší završující zkušenosti, bude Deweyho kritika usmířena. Aby toho Singer dosáhl, bude ale muset přesvědčivě vyložit úlohu afektivních

---

<sup>95</sup>Ibidem, 38.

vazeb v hodnotové kvalifikaci světa. A k tomu potřebuje provést důslednou analýzu lidských schopností idealizace a imaginace.

### III. Imaginace a idealizace

K tomu, aby se mohl kterýkoliv živý tvor pouštět do interakcí s okolním světem, úspěšně v něm přežít a vytvářet si afektivní vazby k jeho předmětům, musí být nadán komplexním kvalifikujícím vnímáním. Je-li toto vnímání fundováno oživováním minulých zkušeností a předjímáním budoucího chodu věcí, dokáže-li z proudu skutečnosti vyčleňovat jednotlivé prvky, přikládat jim završující potenciality a zakládat tak jejich samostatnou existenci, je tomu tak jen díky práci schopností imaginace a idealizace.

Pokud chce Irving Singer ukázat, že lidský pojem skutečnosti je vždy a absolutně hodnotově určený, a že toto hodnotové určení není dáno pouze na základě vnější nutnosti, nýbrž že se na něm účastní i svobodné, tvůrčí výkony, jež jsou základem a dostatečným ospravedlněním plurality lidských přístupů ke světu, je nutně analýza schopností imaginace a idealizace prubířským kamenem jeho teorie. Záleží na nich totiž nejen úspěšné vyložení mechanismů afektivní vazby, ale také udržitelnost jeho rozlišení mezi oceněním a obdařením hodnotou, a vlastně i dosud prakticky neexistující epistemologický základ jeho teorie.

#### 3.1 Imaginace

Bez ohledu na množství textu, které Singer imaginaci věnoval, se nikdy nepokusil podat její přesnou definici či alespoň esenciální charakteristiku. Ty nejucelenější pasáže, které o podstatě imaginace napsal, jsou, podobně jako v případě obdaření hodnotou, značně vágní: „Jistě můžeme souhlasit, že lidská existence nemůže být smysluplná, pokud není imaginativní – to znamená: pokud nepřekonává rutinu, pokud nepoužívá mechanické složky našeho života v nových perspektivách a k účelům, které podporují myšlení; pokud necvičí a netěší naše smysly, neukazuje nové způsoby exprese našich emocí a obecně nepodporuje vědomí v prozkoumávání dosud nepoznaných možností našeho bytí.“<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup>Creation of Value, 109



Přes obecnost formulací můžeme z této a několika dalších pasáží vyvodit, že Singer přikládá imaginaci pět základních vlastností: (a) „Dává věcem smysl.“<sup>97</sup> (b) Je totožná se schopností produktivní inovace, (c) je zrcadlem našich přání, žádostí a již existujících hodnot, (d) „Tvoří hodnotové standardy a definuje, co považujeme za dobré a co za špatné.“<sup>98</sup> (e) jejím materiálem jsou možnosti a nemožnosti.

Vezměme tyto charakteristiky jednu po druhé. Tvrdit, že imaginace „dává věcem smysl“, znamená nutně tvrdit i víc. Znamená to, že dává věcem jejich 'věcnost', jejich samostatné bytí; neboť smysl, jak jsme uvedli v historickém přehledu, není pro naturalistické filozofy ničím jiným, než souborem všech potenciálních významů a účinků věcí. Existence rozlišovaných věcí jako prvků zkušenosti je tedy pro Singera výsledkem imaginativní činnosti, která praktickým zájmem formuje nekvalifikovaný tok jevů v to, co nazývá 'smyslem pro skutečnost'.

Protože imaginace pracuje ve službách praktického zájmu, protože má vždy kvalifikovat tok vnímání vzhledem k určitému záměru, je přirozeně „zrcadlem našich přání, žádostí a již existujících hodnot“ – neboť tyto fungují jako kritéria její činnosti. Samozřejmě také pracuje s kategoriemi možnosti a nemožnosti jako hlavními nástroji své kvalifikace světa.

Nutně však vyvstává otázka po původu intuic smyslů, jimiž imaginace vjemy třídí a označuje; po původu oné diskurzivní logiky, která ji ovládá a z níž pramení kategorie možnosti a nemožnosti, tak cizí bezprostřednosti vnímání. Jinými slovy, znovu zde vyvstává otázka transcendentální kritiky poznání.

Tuto otázku, dosud Singerem nerozřešenou a pro legitimitu jeho teorie zásadní, efektivně vyřešil George Santayana v knize *Skepticismus a animální víra*, když od sebe oddělil říše hmoty a esencí – tedy říše tělesného a duševního života – a následně je znovu spojil právě mostem imaginace. Z tohoto rozdělení plyne, že hmotné věci nejsou mysli přístupné. „[Santayana si] Myslel, že skutečně přítomné jsou pro nás *pouze* esence; že materiální existence nemohou být intuicí přímo nahlédnuty. Hmota je na jiné rovině bytí než esence, obojí je skutečné, ale jen hmota existuje, aniž by byla lidské mysli bezprostředně přístupná.

---

<sup>97</sup>Ibidem, 109.

<sup>98</sup>Harmony of Nature and Spirit, 98.

Intuicí nahlížíme esence, a ty potom považujeme za reprezentace toho, jaké jejich existující předměty skutečně jsou.“<sup>99</sup>

Aby toto spojení mohlo fungovat, je třeba imaginace, jež převede intuice esencí na symboly, a praxe, jež prověří jejich adekvátnost. „Intuicí nahlédnutá esence může sloužit jako symbol existujícího objektu; může zastupovat přírodu nebo souhrn všech vlastností některé existující věci. To bohatě stačí, abychom si uvědomili přirozené hodnoty – vyhýbali se nebezpečí a zajišťovali si bezpečnost pro kultivaci našeho vědomí. Brát intuice esencí za symboly věcí je funkcí imaginace; zkouškou vhodnosti těchto symbolů je činnost v materiálním prostředí, existujícím nezávisle na lidských cílech a potřebách.“<sup>100</sup> Rozumný život, náš 'mysl pro skutečnost', se tak skládá z pasivní a co nejúplnější intuice esencí, jejího aktivního přiřazování předmětům a činností, a označování těchto vztahů více či méně přiléhavými znaky. Tento proces je však neustále zmítán a limitován napětím mezi poznáním a jednáním, jež jsou těmto rozdílným říším vlastní. Jak uzavírá sám Santayana:

„Znaky identifikují své předměty pro účely řeči a ukazují, kde mám hledat jejich dosud neobjevené kvality. Další znaky, zachycující jiné aspekty těch samých předmětů, mi mohou pomoci obléhat je ze všech stran. Ale nikdy mě nedovedou až do citadely, a jestliže se pro mne někdy její vnitřní komnaty přeci jen otevrou, pak to nutně bude skrze sympatickou imaginaci. [...] Proto i nejdokonalejší znalost faktů je pouze obrazná, ne prokazatelná, a zůstane až do konce podrobená nejistotě, jež nerozlučně patří k animální víře a k životu.“<sup>101</sup>

Tato Santayanou předznačená cesta by mohla pomoci Singerovi vyřešit problém nepevných základů jeho teorie – je totiž onou transcendentální operací, již lze fundovat filozofický pojem skutečnosti, jenž si bude moci nárokovat jak proměnlivost fenoménů, tak pevnou a trvalou logickou strukturu. Skepticismus, s nímž byla Santayanova teorie rozvíjena, ji přitom – do té míry, do jaké je to jen možné – očišťuje od zbytečné metafyzické zátěže.<sup>102</sup> Rozlišení mezi měnlivou hyletickou existencí a říší čistých esencí je však pro ni konstitutivní. A ačkoliv je

<sup>99</sup>Martin A. Coleman: „Introduction: The Essential Santayana“ in: Martin A. Coleman (ed.): *The Essential Santayana*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2009, xxvii.

<sup>100</sup>Ibidem, xxviii.

<sup>101</sup>George Santayana: *Scepticism and Animal Faith*, 107.

<sup>102</sup>Santayanova filozofická pozice je samozřejmě také metafyzická, jak sám filozof přiznává. Výkon, který ve *Skepticismu a animální víře* provedl, však jasně prokázal limity skepticismu a, podle Santayany, ukázal nevyhnutelnost „dobrovolného omylu“, jehož se každá filozofie zavedením metafyziky dopouští. Současně vyjádřil přesvědčení, že tento krok nemusí být nutně hříchem proti rozumu, je-li předložen jako poetický akt, nikoliv jako vědecké tvrzení.

lidská možnost nahlížet esence umožněna jen skrze hmotnou, organicky ustrojenou psýché, odmítá radikální naturalista Singer tento platónský rozštěp skutečnosti přijmout. „Narozdíl od Santayany a platoniků jsem chtěl zdůraznit, že láska znamená *přijetí předmětu sama o sobě*, v jeho nahodilé jedinečnosti, spíše než jako reprezentace nebo zjevení nějakého abstraktního ideálu,“ píše jednoznačně Singer.<sup>103</sup>

Znovu se však musíme ptát, co znamená ono „přijetí předmětu sama o sobě“, jež jsme kritizovali již při jeho popisu obdaření hodnotou; a odkud se vůbec něco jako odlišný předmět v souvislém toku vnímání může vynořit? Na tyto otázky Singer uspokojivou odpověď nedává; najít ji však můžeme v Kantem inspirovaném popisu různých úrovní imaginace, jež předložil Samuel Taylor Coleridge ve své *The Biographia Literaria*, a z něhož Singer v kapitolách věnovaných imaginaci často cituje.<sup>104</sup>

Coleridge v této slavné pasáži píše: „Imaginaci rozlišuji na primární a sekundární. Primární imaginaci považuji za živoucí Sílu a Prvotního činitele ve všem lidském Vnímání, a za opakování nekonečného aktu stvoření v nekonečném 'JÁ JSEM' konečné mysli. Sekundární imaginaci považuji za ozvuk primární, ale koexistující s vědomou vůlí; a přesto s ní stále totožnou v činnosti a odlišující se pouze ve stupni a způsobu působení. Rozpouští, rozptyluje a rozvádí, aby znovu tvořila, a i tam, kde je to nemožné, pokouší se za všech okolností sjednocovat a idealizovat. Je od podstaty živoucí, a to dokonce i když jsou její předměty (*jako předměty*) z podstaty stálé a mrtvé.“<sup>105</sup> Primární imaginace, v níž rezonuje božské *creatio continuans*, a jež je blízká pojetí Santayanově, přímo vycházející z Kantovy imaginativní reprodukce a odpovídá součinnosti percepce a koncepce ve vytváření pojmově uchopitelné skutečnosti. Je také přesně tím, co Singer požaduje od afektivní vazby coby primárního způsobu vztahování ke světu. Právě proto je zarážející, že vypracování této úvahy věnuje jen velmi malou pozornost, omezenou prakticky pouze na následující krátkou pasáž:

„Kámen, o který zakopneme, je něco úplně jiného [než čisté datum, pozn. aut.]. Je to dočasné narušení naší cesty životem, překážka v našem postupu, útok na naši svobodu a vůli k moci. Když jej překonáme, instinktivně se ohlédneme, částečně proto, abychom lokalizovali jeho pozici a příště se mu mohli vyhnout, ale také proto, že pouhou percepcí ztvrdíme svou

---

<sup>103</sup>Harmony of Nature and Spirit, 99.

<sup>104</sup>Coleridge: The Biographia Literaria, Project Gutenberg 2004.

<sup>105</sup>Ibidem, 397.

intelektuální nadřazenost. Chováme se vůči kamenu, jako by to byl člověk, který upoutal náš pohled, a tím se ujistíme, že jeho krátkodobé vítězství nad námi nemá dlouhodobý význam. Naše reakce je způsob, jak se vyrovnat s aktualitou, s níž jsme byli konfrontováni – tenhle konkrétní kámen způsobil, že jsme zakolísali a upadli. Proměníme ho tedy ve významný prvek v naší zkušenosti, a tím mu zajistíme samostatné bytí. Tato reakce zbavuje událost trvalé moci nad námi. Jsme toho schopni dosáhnout proto, že imaginace vždy evokuje přítomné i budoucí možnosti, jež překračují aktualitu. V některých výjimečných případech se může zdát, že aktualita je čistou daností, nezátíženou ozvěnami možnosti. Ve skutečnosti ale nikde v životě – to znamená v okolnostech, jak se objevují – nejsou žádná čistá data.<sup>106</sup>

Singer tu – oproti Coleridgovi a Santayanovi, a ve shodě s pragmatiky – vyslovuje názor, že primární imaginace vyvěrá z problematických situací; že je zapříčiněna kolizí 'slepého' zvykového chování s nezávislými, externími silami. Jeho popis ale překračuje i pragmatické hledisko (alespoň v jeho vulgární interpretaci, kterou Singer předložil, když definoval oceňující modus hodnocení) tím, že imaginovaný předmět nahlíží „jako by to byl člověk, který upoutal náš pohled“. Hlavní rolí imaginace je totiž podle Singera nejen umožnit živým tvorům naplno využít schopnosti oceňujícího hodnocení, ale také ji překročit a dojít obdaření hodnotou. Tato funkce pak v žádném případě není vedlejší ani následná, ale při nejmenším souřadná, jak jsme nastínili v podkapitole věnované afektivní vazbě. Singer k tomu říká: „Nová formulace nám umožňuje říci, že když ocenění naslouchá dané objektivě hodnoty, ta již předem zahrnuje obdaření, které bylo vnímavým přijetím žádoucích možností, jež produkuje neutuchající práce imaginace. [...] Obdaření je vnitřním činitelem možností, které umožňují vznik ocenění; možností, bez kterých by žádné ocenění nemohlo být. Obdaření tak sice stále záleží na imaginaci, ale vidíme, že v procesu oceňování musí být činné obojí.“<sup>107</sup>

Ale tato operace v sobě již obsahuje i imaginaci sekundární, produktivní. Pouze ta totiž tvoří v koexistenci s vědomou vůlí a analyzuje vjemy, aby je následně mohla spojovat do harmoničtější a smysluplnější jednoty. Abychom však v našem výkladu o imaginaci mohli pokročit dále, musíme blíže prozkoumat činnost té její části, která smysly tvoří – idealizace.

---

<sup>106</sup>Feeling & Imagination, 39–40.

<sup>107</sup>Ibidem, 42.

### 3.2 Idealizace

Idealizace je část imaginace, která zodpovídá za tvorbu ideálů – těch skutečností, které má Singer na mysli, když mluví o oceňování věcí „tak, jak skutečně jsou“. Je to imaginativní schopnost, a tedy i její výtvořky jsou zcela závislé na zformování materiálu (tj. percepce) výkonem subjektu. Na druhou stranu je však podstatou ideálů, že se zdají *jako by* byly nadány nezávislou, neměnnou a věčnou existencí.

Hypostaze ideálů jako nezávislých existencí z vědomí (ducha) je hlavním bodem Singerovy kritiky platonismu a zdrojem ambivalence jeho vztahu k filozofii George Santayany. Singer totiž tvrdí, že činnost idealizujícího vědomí je podmíněna a determinována nejen vědomím, nýbrž harmonizací *všech* evolučních stupňů života. Také Santayana podmínil exkurzy duše do říše esencí organickým ustrojením lidské psyché, plně zakotvené v říši hmoty. A ačkoliv i pro Santayana byly ideje imaginativním výkonem, ověřovaným praktickou užitečností v životě, materiálem, jenž tomuto výkonu posloužil, byly intuice vnějších a nezávisle jsoucích esencí. A právě ty Singer z pochopitelných důvodů nechce do svého naturalismu připustit.

Místo toho se jeho úvahy odehrávají na biologizující přímce života, vedoucí od 'vegetativního' k 'ideálnímu'. Hmotná a duševní existence nejsou pro Singera odděleny; duch podle něho přímo vyvěrá z přírody, jako její nejbližší a nejkřehčí výrůstek. Bez pevného zakořenění ve vegetativních procesech by nikdy nemohl vzniknout a dokud nejsou nižší životní mechanismy uvedeny ve vyrovnaný chod, je fungování ducha utlumeno. Animální – a ještě spíše vegetativní – procesy, zakořeněné v hmotném bytí člověka, jsou podmínkou *sine qua non* duchovního života. I v tomto ohledu Singer eklekticky čerpá ze Santayany, když tvrdí: „Slovem 'vegetativní' neoznačuji nevědomou mysl, ale spíše tu část naší přirozenosti, která v sobě soustředí chemické i psychologické procesy. Podobá se tomu, co Santayana označuje jako 'psyché' a odlišuje od 'ducha'. [...] Zde zmiňuji psyché proto, že ji Santayana definuje jako součást říše hmoty. Je to nexus psychické a biologické energie, která umožňuje všem organismům přežít v prostředí.“<sup>108</sup>

Této nejnižší úrovni živé existence odpovídá i příslušný modus imaginace. Na jeho základě dokážeme podle Singera cítit *sympatii* s kterýmkoliv živým organismem, od prvoků po

---

<sup>108</sup>The Harmony of Nature and Spirit, 43.

velryby. Cítit sympatii pak znamená něco víc, než jen rozpoznat v předmětu znaky, jež sdílíme; „je to víc než jen neslaně, nemastně vzít druhého na vědomí, nebo než ho kognitivně pozorovat; je to prožitek sblížení.“<sup>109</sup> Ačkoliv na této úrovni nemůže rodící se afektivní vazba dozrát ke svým nejvyšším stupňům – empatii a soucitu – , je sympatie sama o sobě dostatečný základ pro obdaření hodnotou. A to je fundamentální krok: zatímco kámen či jakoukoliv neživou věc máme tendenci nahlížet v módu ocenění a hodnotou je můžeme obdařovat pouze na základě výkonu produktivní imaginace („*jako by to byla osoba*“), samotná perceptivní imaginace a idealizace stačí k tomu, aby se sympatické obdaření stalo stejně adekvátním způsobem hodnocení kteréhokoliv živého tvora, jako ocenění. Například výrok 'starat se o zahrádku' platí pro tuto sympatickou vazbu na rytmus procesů primitivního života *doslovně* a ostatní lidé mu principiálně rozumí (i když obdaření hodnotou, které obsahuje, mohou nebo nemusí sdílet) – zatímco tentýž výrok např. o sbírce známek již vyžaduje jistý typ produktivní imaginace, který pro jiné může být zcela prostý smyslu.

Nad úrovní vegetativní existence stojí rovina animální, charakterizovaná schopností aktivní adaptace na vnější podmínky, účelné aktivity a habituace. Na této úrovni se také zrodilo sebe–vědomí, jež umožnilo nejen vznik účelového chování jako aktivní strategie v „boji o přežití“, ale také prožitek libosti z dosahovaných završení přirozených impulzů. Z těchto dvou složek podle Singera vyvstala identifikace sebe sama s vlastním módem existence, a z ní plynoucí sebe–láska.<sup>110</sup> Tato sebe–láska – obdaření hodnotou sama sebe, svých aspirací a svých završení – je podle Singera vůbec první valuací, která se v lidské ontogenezi uskuteční.<sup>111</sup> Její výskyt předchází a podmiňuje všechny afektivní vazby ke světu. Vegetativní úroveň života sama o sobě nestačí pro vznik hodnotícího rozvažování; strom, houba ani kvasinka nevykazují žádný druh chování, který by nasvědčoval tomu, že aktivně kultivují své okolí, aby prospívalo jejich způsobu života. Sympatická imaginace a idealizace, které umožňují obdařit je hodnotou, přicházejí až později, až s intelektuální úrovní života – která v nich zpětně dokáže rozpoznat zárodky sebe sama.

---

<sup>109</sup>The Pursuit of Love, 111.

<sup>110</sup>Otázka, zda se zvířata skutečně identifikují se svým módem existence a zda se jejich vztah vůči sobě samotným dá popsat jako sebe–láska, je ovšem opět velmi diskutabilní. Singer zde znovu vyslovuje své přesvědčení ad hoc, bez poskytnutí jakéhokoliv argumentu či odkazu na literaturu, která by o problému pojednala do hloubky.

<sup>111</sup>srov. The Harmony of Nature and Spirit, 92. The Pursuit of Love, 74–82.

Zatímco v *Harmonii ducha a přírody* popisuje Singer animální sebe–lásku z této biologizující a behavioristické perspektivy, v *Hledání lásky* uvažuje tutéž myšlenku z hlediska religiózního, s odkazem na Luthera a – nepřímo – na Nygrena. I zde je sebe–lásku prvotním citem, se kterým člověk do života vstupuje. Vycházejí z ní všechny ostatní žádosti – je zdrojem *cupiditas*, pozemské lásky, a pro svůj sobecký, žádatý charakter, stojí v cestě ke *caritas*, nadpozemské lásce, jež emanuje z vnějšku, z božského zdroje. Sebe–lásku je tak zcela erotické povahy a představuje přímý protiklad k svobodné tvorbě hodnot božské agapé. Singer tento názor kritizuje a tvrdí, že jako naturalista sice neví nic o Boží lásce, ale dokáže rozpoznat, že hodnotou svobodně obdařují i pozemské bytosti – a není proto důvod přičítat tuto schopnost participaci na nějakém zásvětním ději. Dokonce i obdaření hodnotou je v posledku motivováno (a ověřováno) sebe–láskou: „Sebe–lásku je nutným předpokladem pro každý jiný druh lásky, jakého je člověk schopen. Přijměme tento prostý přirozený fakt. Nejsme bohové, a pokud si myslíme, že dokážeme obdařovat předměty láskou, která je běžně připisovaná bohům, velmi se mýlíme.“<sup>112</sup>

Tímto výrokiem však Singerova teorie znovu odhaluje trhliny své vnitřní konzistence. Neinspirovala právě Nygrenova agapastická láska Singera k zavedení pojmu obdaření hodnotou? Nepřipsal mu 'nesobeckost', 'spontaneitu' a 'nemotivovanost' jako základní definující vlastnosti právě ve shodě s Nygrenovým popisem? A není tedy závislost obdaření na sebe–lásce zcela kontradiktorní? Singer se snaží paradoxní situaci vyřešit neméně paradoxním tvrzením: „Kromě faktu, že milovat ostatní je *příjemné samo o sobě*, toužíme je milovat a být na oplátku jimi milováni také proto, že se pak cítíme více *oprávněni* milovat sami sebe. Sebe–lásku zvyšuje naši schopnost projektovat lásku mimo sebe, a tím opět posiluje naši lásku k nám samým.“<sup>113</sup>

Povšimněme si, jak tato argumentace potají mění užívané pojmy a zcela vytěsňuje pojem obdaření. Konfúze, již čelíme, je přitom způsobena právě nedůsledným rozlišováním pojmů. Lásku (a tedy i sebe–lásku) je pro Singera vždy plně komplexní afektivní vazbou, a nikoliv samostatným oceněním nebo obdařením hodnotou, jakkoliv se to tak může z některých jeho popisů zdát. Proto není nikdy zcela prostá úsilí o dosažení 'vnějších' cílů a můžeme jí tedy přisoudit konkrétní účel, jak to Singer udělal v uvedeném citátu. Současně však i sebe–lásku

---

<sup>112</sup>The Pursuit of Love, 81.

<sup>113</sup>Ibidem, 80.

nutně obsahuje obdaření hodnotou, které dělá její výkon zdánlivě 'objektivním', tj. 'spontánním', 'nemotivovaným' a, jakkoliv kontradiktoricky to může znít, 'nesobeckým'. Tento argument však musíme rozvinout dále.

Aby mohlo dojít ke spontánnímu obdaření hodnotou, je však třeba překročit animální úroveň bytí k úrovni intelektuální, jejímiž charakteristickými rysy jsou řešení problémů novými, kreativními způsoby a schopnost idealizace. Singer často ve svých spisech argumentuje, že i zvířata jsou schopna obdařovat hodnotou sebe i druhé – psi si tvoří tak silné afektivní vazby ke svým pánům, že po jejich smrti sami odmítají žrát a přivodí si předčasnou smrt; labutě a hrdličky jsou dobře známé pro svá monogamní partnerství, v nichž ani po smrti není první partner nahrazen jiným; naprostá většina obratlovců preferuje své zájmy před zájmy ostatních jedinců, zvláště pokud nejsou členy jejich sociální jednotky... Proto, když prohlašuje kreativitu a idealizaci za intelektuální, a tedy ryze lidské vlastnosti (srov. *Harmonie ducha a přírody*, 94); a když jinde (srov. *Hledání lásky*, 63sq) tvrdí, že obdaření hodnotou povyšuje svůj předmět na ideál, vnáší opět do své teorie nejasnosti. Pro účely této práce proto předpokládejme, že buď (a) afektivních vazeb jsou schopní pouze lidé (a zvířata nejsou schopna sebe–lásky ani obdařování hodnotou, nýbrž pouze účelného chování, jímž kvalifikují svět v ryze oceňujícím módu valuace), nebo že (b) idealizace je součástí imaginace a v omezené míře je vlastní i zvířatům.

Idealizace na intelektuální úrovni života může pracovat pouze když jsou zajištěny podmínky vegetativního přežívání, když jsou uspokojeny všechny palčivé animální žádosti, a když nehrozí žádné bezprostřední nebezpečí. John Dewey tvrdil, že za takových podmínek (mohou–li vůbec nastat – animální žádavost a schopnost předvídat problémy zaměstnává lidskou mysl prakticky nepřetržitě) kognitivní činnost utichá a tvor je vlečen soustavou dobře fungujících zvyků. Již dávno před ním však Charles S. Peirce v eseji „Jak vyjasnit naše ideje?“ („How to Make Our Ideas Clear?“, 1878) zmiňuje případ, kdy si znuděná mysl sama pro zábavu a cvik tvoří falešné problémy: „Když musím, například, čekat na železniční stanici na vlak, krátím si čas čtením jízdních řádů na zdi. Srovnávám výhody různých vlaků a jejich tras, přestože nepředpokládám, že bych jimi kdy cestoval. Protože se nudím a není nic, co by mě trápilo, jen tak pro pobavení si představuji, že jsem ve stavu nejistoty.“<sup>114</sup> To, co zde Peirce popisuje, se v

---

<sup>114</sup>Charles Sanders Peirce: „How to Make Our Ideas Clear?“, in: *Popular Science Monthly* 12 (leden 1878), převzato z : <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/peirce.htm> (vyhledáno 20.4.2012),



mnohém podobá Singerovu názoru na idealizaci: Protože momentálně není nic, co by nás trápilo, obracíme svou znučenou pozornost k první věci, u níž si dokážeme (imaginací) představit možnost nějaké završující zkušenosti a přemýšlíme, jak by ji bylo hypoteticky možné využít *v co nejvyšší míře*. A protože předmět naší pozornosti je arbitrární a náš vložený zájem imaginární, připadá nám, že uvažované završení na nás není nijak závislé. Za daných okolností by naše myšlenky mohly být stejně dobře myšlenkami kohokoliv jiného – zdá se proto, že objekt našich představ je nadán samostatnou existencí a završení, které nabízí, má obecnou hodnotu.

Oproti pragmatickému názoru na údobí dosaženého ekvilibria je však třeba postavit názor Santayanova naturalistického platonismu, s nímž má Singerova pozice rovněž podstatné paralely. Ten totiž prezentuje tyto vzácné okamžiky úlevy od bezprostřední starosti jako sféru ryze lidského a ryze duchovního prožívání. Teprve když „existence odhalí skutečnost a když její proud dá vystoupit něčemu pevnému, co ji ovládá,“ když psýché takto překlene propast mezi říší hmoty a říší esence, teprve tehdy se nám zpřístupní třetí říše bytí: říše, v níž prodlévá právě procitnuvší duch.<sup>115</sup> Santayanův duch, jak jsme uvedli v první kapitole, je jiným jménem pro vědomí. Jako takový je z podstaty *nehmotný, intelektuální, ale přirozený*. V knize *Život rozumu* (Life of Reason 1910), když ještě Santayanův filozofický projekt nebyl dobudován v úplnosti, je jeho místo zaplněno pojmem smyslového vnímání jako korelátu k říši esence: „Duch není o nic méně napojen na přírodu [než esence, pozn. aut], i když zcela odlišným způsobem. Z existenciálního hlediska je součástí smyslů; z ideálního hlediska je tou formou nebo hodnotou, kterou příroda získává když je nahlížena se zájmem. Jednotlivé předměty jsou po nějakou dobu rozpoznatelné nikoliv proto, že by byl proud materiálně zastaven, nýbrž proto, že cirkuluje po způsobu, jenž probouzí zájem a vnáší různé části okolních procesů do uchopitelných a udržitelných vztahů.“<sup>116</sup>

Nicméně v poslední části svého opus magnum, ve čtvrté knize *Říší bytí*, nazvané *Říše ducha* (The Realm of Spirit, 1940) již Santayana věděl, že jeho předchozí popisy ducha byly smíšené, a že samotný pojem ducha je třeba stopovat do jeho říše i za cenu, že v poslední analýze dezintegruje docela. Ducha nelze ztotožnit se zájmem; „není ze své podstaty otrokem

---

290.

<sup>115</sup>George Santayana: The Life of Reason, 31.

<sup>116</sup>Ibidem, 33.

zvyku, tak jako psýché, a nepokládá tedy dané za nutné a ne–dané za nemožné. Duch je nekonečně otevřený. Není kvůli tomu žádným ontologickým zázrakem, nebo mystickým přimknutím k Absolutnímu. Je jen přirozenou nerozlišeností, primitivním bděním a nezaujatou pozorností. Duch je jako dítě s očima otevřenýma dokořán, s prostým srdcem, pohotovou vírou a čistým intelektem. Neočekává problémy, které před něj svět postaví.<sup>117</sup> Takovýto bezstarostný a nezaujatý duch, schopný svobodné sympatie s každou věcí a neomezeného porozumění *neinstrumentální* povahy je *také* přirozenou říší lidského. Je to říše ne–činnosti, nepřekonatelné distance, a přeci nejbezprostřednější účasti na světě, s „neustálým náznakem a ozvěnou žalu, který nemůže nezaplavit celou existenci, a s přídatkem zvláštní vznešenosti k její tragédii.“<sup>118</sup>

Duch se probouzí, když se člověku podaří vymanit z proudu materiální existence a na krátký okamžik spočinout v jistotě zvyku. Nemá však nic společného ani s absencí vědomí, kterou v takových situacích předpokládá Dewey, ani s imaginárním procvičováním řešení problematických situacích, jak navrhuje Peirce, ani rozvíjením našich žádatých fantazií, jak si představuje Singer. Naopak, je pravým protikladem všech těchto možností – je ryzí kontemplací bez praktického ohledu, soucitem se vším světem, jak jej dokáže nahlédnout a zdrojem „nebezpečných a neinteligentních požitků.“<sup>119</sup> Díky předchozím popisům nebude přehnané, řekneme–li, že tyto prožitky jsou fundamentálně *estetické* – a může–li Singerova teorie doufat v nalezení dostatečně pevného základu pro obdařování hodnotou, stěží ho nalezne jinde, než zde.

Jenže Singerův sverpý sekularismus a snaha udržet pragmatickou linii myšlení (s většími či menšími úpravami) jej opět vede k ráznému odmítnutí léku na vlastní inkonzistence. „Santayanovo pojetí ducha mi připadá naprosto nedostačující. Se schopností nacházet a tvořit hodnoty jedná Santayana jako s něčím, co je z definice odtrženo od fyzické dimenze našeho bytí,“ otevírá Singer svou kritiku.<sup>120</sup> A již zde se mýlí. Santayanova teorie přirozeně počítá s více–méně pragmatickými mechanismy tvorby hodnot v otázkách přežití ve světě; je ale zcela logické, že „neinteligentním“ prožitkům ducha nemůžeme přiřknout tentýž typ hodnoty. Singer také – možná až příliš – akcentuje tragický pocit seberefektujícího vědomí: „Duch je

<sup>117</sup>George Santayana, „The Nature of Spirit“ in: The Essential Santayana, 352.

<sup>118</sup>Ibidem, 353.

<sup>119</sup>The Life of Reason, 31.

<sup>120</sup>The Harmony of Nature and Spirit, 163.

sám o sobě ztracen, jako Cassandra z řeckých mýtů je odsouzen vidět vše a nezměnit nic. Je odsouzen k mučivému odtržení dokonce i od toho, s čím soucítí, a k trýznivým představám o námaze, s níž dosahují živé bytosti nevinných uspokojení, která stejně budou dříve či později anihilována.<sup>121</sup> Za toto extatické odtržení ducha od skutečnosti a jeho nevyhnutelné mučednictví viní Singer „[...] především španělský katolicismus, do nějž byl [Santayana] zrozen, a který zobrazuje lidskou duši jako z části veselou, živou a vnímavou, ale také jako trpící, politováníhodnou a beznadějně vzdálenou od zdroje své přirozenosti, izolovanou od nejvyšší síly, a proto odsouzenou k podstupování nepřetržitých protivenství, která pro ni svět připravil.“<sup>122</sup> Aby Singer Santayanův naturalismus „detoxifikoval“ od náboženského pathosu, a současně aby se vyhnul emersonovskému romantickému optimismu, počítajícimu s implicitní benevolencí přírody a její inherentní totožnosti s duchem, vrací se opět k vulgárnímu instrumentalismu: „Duch nikdy není jen nečinným pozorovatelem. Jako všechno v přírodě, i on má úkol, který musí plnit. Je kontrolním centrem pro hodnoty, které si organismus představuje, a které tvoří spřádáním ideálů, jejich volbou a následováním. Je sídlem a panstvím všech příležitostí k uspokojení a požitků vědomé mysli.“<sup>123</sup>

Ideály jsou však podle Singera nejen biologicky podmíněné a přitom příslušné říši ducha, ale především dokonalé. „Idealizaci považuji za lidské tvoření ideálů tím, že je formulován nějaký druh dokonalosti, a následně je o něj usilováno. Význam této dokonalosti tvoříme sami prostřednictvím obdařování v různých modech imaginace. Idealizace může postupně přejít v lásku k ideálům, ale nesmíme na ni redukovat lásku k osobám ani k věcem.“<sup>124</sup> Co má Singer touto dokonalostí na mysli není zcela jasné. Dostatečně jasné však je, že k její formulaci dochází pouze za součinnosti produktivní imaginace s idealizací: zatímco imaginace rozeznává v každé přítomné situaci potenciál k *lepšímu* završení, než jakého je fakticky dosaženo, idealizace propojuje tyto potenciality do jediného (imaginárního) objektu. „Víme, že v tomto nekonečném kosmu není to, že získáme, oč usilujeme, zárukou toho, že nemůžeme dostat *více*. Proto intelekt tvoří ideály toho, co považujeme za dokonalé.“<sup>125</sup> To je ona tendence

---

<sup>121</sup>Ibidem, 164.

<sup>122</sup>Ibidem, 165.

<sup>123</sup>Ibidem, 166sq.

<sup>124</sup>Ibidem, 99.

<sup>125</sup>Feeling & Imagination, 69.

„znovu vytvářet, sjednocovat a spojovat“ již prožité a analyzované, o níž mluvil Coleridge jako o mechanismu sekundární imaginace.<sup>126</sup> Zdá se také, že tyto ideály nemohou jinak, než být hodnotovými finalitami, podle nichž se život řídí.

Až dosud jsme o imaginaci – a jejím derivátu, idealizaci – mluvili pouze ve spojitosti s jednotlivci a tím, jak vytvářejí své individuální afektivní vazby ke světu. Společnost je však v těchto procesech neodmyslitelným činitelem. Konstitutivní prvky společnosti – společný jazyk, tradice zvyků a kooperace – by jistě nemohly vzniknout, kdyby se nejprve mezi jejími členy nesjednotily módy imaginace. Proto je klíčové učit mladé členy společenství v první řadě vidět svět tak, jak jej vidí ostatní – předat jim sdílenou logiku percepce i koncepce. „Rodina, klan, kulturní milieu, do kterého jsme se narodili, nás učí základy smyslu v prostředí, které nám představují: co stojí za imaginativní uchopení, v součinnosti s kterým módem idealizace to má být uchopeno a jakým směrem bychom pak měli svou imaginaci obrátit, abychom uspokojili své normativní nároky.“<sup>127</sup> Již dříve jsme ukázali, jak mají produkty idealizace na intelektuální úrovni bytí tendenci bytnět ve zdánlivě samostatné ideály, které jsou obdařovány finálními hodnotami. Nyní vidíme, že jejich obecná, abstraktní povaha umožňuje, aby skutečně překročily jednotlivou mysl svého tvůrce a vstoupily do kolektivního vědomí. Takto pojaté ideály sice stále musí být znovu–vytvořeny v mysli každého jedince, mají však již kolem sebe auru danosti a vnější nutnosti. Takto – a pouze takto – je Singer ochoten rehabilitovat Santayanův pojem esence.

Když Singer takto vymezí roli idealizace, vede z této pozice ihned útok na pragmatickou axiologii. „Jakmile se ideály stanou prostředkem naší identifikace s parentálními osobami, nebo nějakou integrální institucí, která je nahrazuje, jakmile začnou sloužit za svorník obecně přijímané lidské přirozenosti, k níž míří naše vzdělávání, jakmile ztvrdnou v hodnotové standardy, tyčící se nad námi jako quasi–objekty, o jejichž dosažení máme usilovat, jakmile se z nich stanou vektory činnosti uvnitř nás samotných, můžeme se kvůli nim vzdát mnoha cílů, k nimž nás vede zvířecí pud. Neodvážíme se jimi ohrozit aspirace, které nám byly vštípeny, a které pudové chování přesahují. Derivovaná povaha idealizace je tak občas pro lidskou zkušenost podstatnější než přirozený základ, který máme společný se všemi ostatními zvířaty, navzdory tomu, že právě jej považovala většina naturalistických filozofů za dominantní. [...]

---

<sup>126</sup>Coleridge: *The Biographia Literaria* (viz pozn. 96), 396.

<sup>127</sup>The *Harmony of Nature and Spirit*, 107.

At' je hloubka a rozsah naší spřízněnosti s ostatními živými tvory jakýkoliv, idealizace zůstává generickým znakem lidství. Všichni lidé jí podléhají, i když často dost odlišnými způsoby.<sup>128</sup> Tato kritika stojí ve zdánlivém kontrastu ke kritice nominálních hodnot Johna Deweyho. Pokud jsou organicky budované a přetrvávající ideály obdařeny finálními hodnotami, které následně ovlivňují a utvářejí průběh všech ostatních zkušeností, je Deweyho hodnotový instrumentalismus vyvrácen. Pokud je však odhalíme jako nominální cíle a čiré abstrakce, které se nikdy nerealizují ve skutečnosti, podlehl Singer iracionálním svodům a je to jeho teorie, která musí být zavržena. Před námi tedy nyní leží úkol rozhodnout, zda Dewey neopustil deskriptivní tón psaní a nepoddal se touze napravovat něco, co je přirozené a nevyhnutelné; zda Singerova idealizace je spíše součástí svobodné imaginace, než jejím protipólem, produkujícím rigidní doktríny; a zda se náhodou přeci jen nemohou obě kritiky neškodně minout, aniž by se dostaly do sporu.

Sekundární imaginace se rozhrává mimo problematickou situaci, ačkoliv jejím materiálem je právě zkušenost – analýza sjednoceného řešení problematické situace a možnost jeho perfekce. Má tedy meta–problematický charakter: problém, který v ní řešíme, je *skutečným* problémem v tom smyslu, že používáme konkrétní materiál a míříme k perfekci konkrétního, již prožitého završení, ale současně není *skutečným problémem*, neboť nenaléhá, byl zvolen arbitrárně a svobodně, a je rozvíjen jen pro naše potěšení. Zkušenost jeho řešení je exotelická i autotelická zároveň. Ideály proto nemohou být nominálními cíli v tom smyslu, v jakém o nich mluví Dewey. Mají konkrétní materiál i konkrétní cíl, i když je jejich materiál ryze mentální a jejich cílem je řešení meta–problémů, hledání možného završení, jehož následná realizace je pro samotný ideál irelevantní. Hodnota ideálů pak nemůže být v žádném případě finální, neboť jejich meta–cíl leží opět v proudu praktického života. Je však – alespoň z velké části – *hodnotou intrinzní* (současně je ale také hodnotou extrinzní kvůli svému meta–cíli mimo současnou situaci, a právě pouze tento meta–cíl nám umožňuje nazývat ji hodnotou).

---

<sup>128</sup>Feeling & Imagination, 70.

## IV. Estetika lásky, umění a filozofie

V předchozích dvou kapitolách jsme ukázali faktory, které hrají hlavní roli ve vytváření afektivních vazeb člověka k jeho okolí. Tyto jsou na jedné straně definovány dialektickým vztahem mezi dvěma ahistorickými módy valuace – obdařením a oceněním – na druhé straně historicky a kulturně podmíněnou imaginací (resp. jejím intelektuálním komplementem – idealizací). Snažili jsme se však také ukázat, že obě hlavní pojmové dvojice Singerovy axiologie znovu a znovu obrací naši pozornost k otázce, zda je možné, aby hodnoty vznikaly benevolentně; respektive zda je nutné, abychom je byli schopni odůvodnit instrumentální užitečností, a zda je toto odůvodnění rozhodující faktor jejich vzniku, či se vynořuje až druhotně. Ukázalo se nám, že instrumentalita je sice hlavním kritériem hodnotového rozvažování tam, kde vládne účelné chování (tj. ve většině lidské existence), ale své výsadní postavení ztrácí na nejnižší, vegetativní, i na nejvyšší, idealizující, úrovni bytí. Čirý údiv nad holým faktem existence, prostý všech snah o její udržování, zlepšování a fixaci, je nejhlubším vegetativním afektem, jenž oblévá kořeny všech ostatních hodnot. Naopak když ve chvílích mimo bezprostřední nedostatek a ohrožení intelekt hypostazuje v procesu sekundární imaginace, je konkrétní cíl účelného jednání volen do značné míry arbitrárně a čím dál víc ustupuje volné hře představivých a idealizujících schopností. Samozřejmě pokud pojem hodnoty rezervujeme spolu s Deweyem pouze pro relativní ceny účelů a prostředků v hodnotovém rozvažování, bude první případ pouhým '*le sentimente de l'existence*' bez jakékoliv hodnotové relevance; druhý případ pak vynikající ukázkou toho, jak patologické důsledky může mít rozpojení živé reciprocity organismu a prostředí, a její nahrazení izolovanou abstrakcí.

Když však Singer spojil hodnoty s afektivními vazbami k okolí i k nám samotným, odmítl toto instrumentalistické vymezení jako reduktivní. V ohnisku jeho pozornosti stanuly hodnoty, které si člověk utváří v prožitku lásky a tvorbou i recepcí uměleckých děl – fenomény, k jejichž prozkoumání mohl instrumentalismus přispět jen málo. Pro lásku i pro umění totiž platí, že jsou estetickými aktivitami v tom smyslu, že harmonizují všechny úrovně imaginace, od vegetativní až po idealizující, a vytvářejí tak afektivní vazby, jež svou komplexitou

přesahují meze instrumentalistického hodnotového rozvažování. Umělecké dílo je artefakt ne-nástrojové povahy. Láska je vazba člověka k člověku, věci nebo ideálu, která přesahuje biologické popudy a neodůvodněně vyvyšuje svůj objekt nad ostatní objekty podobného druhu. Jakkoliv se tyto formulace mohou vulgárnímu instrumentalistovi zdát nelogické a paradoxní, snaží se Singer ukázat, že ve světle minulé kapitoly takovými vůbec nejsou.

„Protože se dříve myslelo, že afektivní vazby vycházejí z organických potřeb, zdálo se přiměřené spojovat naše pocity a potřeby s hledáním smyslových libostí. Ty jsou většinou samostatné a kvantifikovatelné, a proto se hodí pro vědecké zkoumání. Ale hodnoty ve skutečném životě jsou komplexnější. Zřídka kdy je můžeme lokalizovat poukazem k pozitivnímu náboji jednoho konkrétního okamžiku smyslového vzrušení. [...] Jejich rozmanitost je tak veliká, protože jde o širší a rozsáhlejší stavy, vyvozené z pojmu završujícího naplnění.“<sup>129</sup> Každá afektivně-motorická činnost tak má podle Singera vnější cíl – svůj *účel* – a vnitřní cíl – své *završení* nebo *završující naplnění*. Zatímco účel ospravedlňuje její smysl vzhledem k životním potřebám, završení představuje 'přidanou hodnotu', jež překračuje rámec nutnosti a otevírá bránu k tvorbě ideálů. Vzpomeneme-li, jak vehementně Singer odmítal Deweyho pojetí kvality (a že toto odmítnutí bylo jedním z hlavních důvodů, proč začal vypracovávat samostatnou axiologii), můžeme pouze konstatovat, že se mu nakonec oklikou znovu přiblížil.

Pokud by Singer pasoval estetično a jeho dva archetypy tvorby afektivních vazeb, lásku a umění, na prubířské kameny každé teorie hodnoty, stěží bychom mohli jeho postupu něco vytknout. Singerovi se však záhy téměř všechny afektivní vazby stávají různými případy lásky k osobám, věcem a ideálům; pojem umění se mu rozvolní na každou završující interakci se smyslovým materiálem; a celé pojetí estetična se brzy vyprázdní tvrzením, že všechny hodnoty jsou estetické v tom smyslu, že používají různé úrovně imaginace k hledání nových možností završení.

Aby se tyto pojmy nerozvolnily a nevyprázdnilly zcela (lze-li tomu ještě zabránit), otevírá Singer diskuzi o otázce pravdivostního statutu estetických výtvorů. Estetická pravdivost se evidentně liší od pravdivosti faktické. Zatímco o tuto jde, pokud význam tvrzení fakticky koresponduje s aktualitou, o estetickou pravdivost se jedná tehdy, když tvrzení intuitivně odhaluje samotnou strukturu zkušenosti, čímž otázku faktické korespondence se skutečností

---

<sup>129</sup>Ibidem, 97.

vyřazuje. „Estetická pravdivost na nás působí tak, že nově odhaluje, jak se obecně věci ve zkušenosti jeví. Tím se podílí na tom, co nazývám 'smyslem pro skutečnost'.“<sup>130</sup> Singer se následně odkazuje na Kantův pojem apercepce zkušenosti a souhlasně tvrdí, že bezprostřednost a danost nejsou nejhlubší vrstvou zkušenosti, k níž je možno proniknout, nýbrž rámcem vědomí, zahrnujícím vše, co jako zkušenost můžeme označit. Zatímco v běžné zkušenosti je přítomnost tohoto rámce přirozeně zatlačena na periferii vědomí, v estetické zkušenosti se dostává do popředí a sám se stává (jakkoliv neohraničitelným) předmětem pozornosti.

„Těmito poznámkami chci ozřejmit ontologickou prioritu estetična v každém módu afektivní vazby,“ píše Singer dále.<sup>131</sup> A dodává: „Estetický impulz zakládá všechny interpersonální vazby, všechny politické a sociální interakce, vědecké snahy, svědomité a morální chování všeho druhu i svobodnou hru a potěšení z příjemné zahálky.“<sup>132</sup> Singer tak vyhláší panestetickou doktrínu, která není bez závažných důsledků pro oblast filozofie a vědy. Nutně z ní plyne základní podmíněnost každého, byť sebeabstraktnějšího módu myšlení iracionální fundací v krajních pólech estetické imaginace. Takové tvrzení ještě nevede zcela nesprávným směrem – ostatně i Jan Mukařovský zmiňuje ve stejné souvislosti slavnou anekdotu s pre-rationální estetickou inspirací Augusta Kekulé von Stradonitz, jež chemikovi odhalila nový pohled na fungování benzenového jádra. Pokud však tento paradox vyhrotíme – a Singer jej vyhrocuje *in extremis* – nemůže pak mít žádné racionálně formulované poznání jiný ontologický status, než mají umělecká díla. Singer to ostatně explicitně přiznává:

„Z těchto důvodů žádná filozofie nemůže poskytnout konečné řešení problémů smyslu a hodnoty. Přesto nám mohou filozofie sloužit jako konceptuální umělecká díla a jako artefakty imaginace [...].“<sup>133</sup> Podobné tvrzení následuje i o přírodních vědách: „[...] dělat vědu – jakkoliv specializovaná může být – je umělecká aktivita, současně nebezpečná i naplňující. Jako všechno v životě, co je dobré, stane se tato aktivita hodnotná sama o sobě a pro sebe samu. [...] Vědu a technologii stojí za to dělat, protože uspokojují naši přirozenou zvědavost, zatímco vždy nabízejí nové problémy k rozřešení. A žádné jiné ospravedlnění není třeba.“<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup>Ibidem, 150.

<sup>131</sup>Ibidem, 153.

<sup>132</sup>Ibidem, 154.

<sup>133</sup>The Pursuit of Love, xviii.

<sup>134</sup>Feeling & Imagination, 207.



Avšak tvrzení, která filozofie i přírodní vědy přinášejí, neusilují o estetickou, nýbrž o faktickou pravdivost. Usilují o soulad s realitou v běžném pojmání, a dokonce i když nás staví před mechanismy našeho 'smyslu pro realitu', žádáme od nich záruky ověřitelnosti, nemyslitelné v tom, co jako estetickou oblast označuje filozofická tradice.

Lze namítnout, podobně jako namítl George Santayana v eseji „Filozofické hereze“, že filozofické systémy musejí přiznat svou poetickou podstatu, nechtějí-li, abychom je usvědčili z úmyslného překrucování přirozeně nesourodého celku zkušenosti. Úkol úplného poznání skutečnosti není v moci lidského rozumu; konec konců pro něj se rozum nevyvinul. „Jak by se mohla úplná mapa vesmíru zjevit v přítmí animální mysli, vybavené dosti zvláštními smysly, zmítané hlubokými vášněmi, vystavené epidemickým předsudkům vlastního rodu a ztracené ve zřejmě nekonečném světě, který ji zrodil?“ ptá se Santayana.<sup>135</sup> Avšak jeho pozice je oproti pozici Singerově odlišná: u Santayany zůstává základem lidského vztahu ke skutečnosti princip lidské ortodoxie – animální víry, která je sice fragmentární, nesoustavná a často omylná, avšak i přesto je dostatečně pevná, autokorektivní a obecně platná k tomu, aby usvědčovala výtvořivé individuální imaginace ze lží či zbytečných omylů. Filozofie i vědecké teorie tak podle Santayany nesměřují do říše estetična proto, že nám odhalují svět v souladu s obecnými podmínkami zkušenosti, které se tak stávají zřetelnými; nýbrž naopak proto, že naši zkušenost očividně znásilňují a překrucují, a tím pudí zdravý rozum, aby jasněji formuloval své odsuzující stanovisko.

Avšak ani když si dovolíme perspektivu obrátit a předpokládat, že se Singerova teorie dovolává statutu uměleckého díla právě proto, aby se podle Santayanova návodu vyhnula nutnosti heterodoxie, z paradoxu nevyjdeme. Neboť má-li teorie hodnoty objasňovat mimo jiné i proces hodnocení *jako volby* mezi možnostmi; a stane-li se sama estetickým objektem, jehož generickou vlastností je, že je předmětem hodnocení; stojíme rázem před otázkou, jak objasnit hodnocení, na jehož základě jsme tuto hodnotovou teorii mezi jinými zvolili. Pokud tuto otázku nedokáže teorie rozumně zodpovědět, je kontradiktorní. Pokud ji zodpovědět dokáže, je tautologická. A ani kontradikce, ani tautologie nepřispívají k poznání ničím novým. Singerovu teorii hodnoty tedy musíme v každém případě prohlásit za neuspokojivou. Nedůsledným vymezením rozvrhu práce, pokusem pracovat bez jasně vymezených pojmů, eklektickým přijímáním závěrů z jiných teorií bez důkladného promyšlení vzájemné

---

<sup>135</sup>Santayana: „Filozofické hereze“, (viz pozn. 56).

slučitelnosti jejich premis i arbitrárním lpěním na ryze naturalistickém hledisku si Singer zahradil cestu k tomu, aby řekl více, než do široka rozvinutou tautologii. V samém závěru své stěžejní práce *Cit & imaginace* píše: „V Bechtel Room na Harvardově univerzitě je portrét, jenž zobrazuje Williama Jamese, tisknoucího ke své hrudi velkou knihu nebo rukopis. Na jejich deskách lze číst následující slova: 'Nikdy ne zcela přesně...' Považuji je za Jamesovo filozofické krédo. Přesně vystihují také to, co si já sám myslím o skutečnosti. Na konci svého života nazýval James svůj světonázor 'radikálním empirismem', jenž se snaží objasnit naše místo v 'pluralistickém vesmíru.' Pokud si přejete popsat tak i mé myšlení o afektivních vazbách a emocionální živosti naší existence, nebudu nic namítat.“

Toto Singerovo závěrečné prohlášení dle našeho soudu mívá ducha pozdního Jamesova díla. *Eseje z radikálního empirismu* jsou ve skutečnosti, jak jsme tvrdili v první kapitole, radikálním *překročením* empirismu a položením rozvrhu pro novou metafyziku zkušenosti. James v nich doufá v nalezení prostředků k uchopení eluzivní skutečnosti za pomoci analýzy zkušenosti, ale vyznačuje i nutný krok její transcendence a odkrytí jejích vnitřních principů. Singerův empirismus nemůže být této koncepci vzdálenější: zůstává v zajetí onoho „nikdy ne zcela přesně...“ a dopouští se téže chyby, kterou empirikům vyčítal jiný jeho učitel, George Santayana: „Jedinou kritickou funkcí transcendentalismu je dovést empirismus domů a vyzvat jej, aby poskytl poznání alespoň jediného jakéhokoliv faktu. A empirický kriticismus to nedokáže. Stejná nepozornost, která vede obyčejné lidi k tomu, že zaměňují za součást daných fakt i to, co k nim přidala jejich nevědomá transcendentální logika, stejná nepozornost na hlubší úrovni vede empirika k předpokladu, že radikálních fakta existují, ačkoliv tomu tak není. Když se ukáže, že empirik věřil své iluzi více než důkazům, zůstane před námi stát navzdory všem zárukám bezradný a rezignovaný.“<sup>136</sup> Není snad toto přiléhavý popis Singerovy pozice, jak jsme ji v rámci této práce odkryli?

---

<sup>136</sup>Santayana: *Scepticism and Animal Faith*, 4–5.

## Závěry

Pozitivní přínos hodnotové teorie Irvinga Singera tedy není příliš rozsáhlý. Kromě několika pojmových distinkcí, které může být některému čtenáři libo uvážít či přijmout (v každém případě však dopracovat a zpřesnit, neboť, jak jsme se pokusili v této práci ukázat, není pojmu, jež by Singer vymezil s potřebnou mírou přesnosti a v souladu se zbytkem vlastní filozofické koncepce), nepřináší jeho teorie téměř nic zásadně nového a staré přibírá či odmítá nikoliv na základě kritické reflexe, ale s eklektickou libovůlí.

Mnohem bohatší výtěžek může poskytnout zvážení negativních implikací Singerových úspěchů i pochybení. Svým pokusem eklekticky spojit filozofie pragmatismu, křesťanského existencialismu (resp. situační etiky) a Santayanova specifického neoplatonismu, a použít je k osvětlení problematiky afektivních a estetických hodnot, nás povzbuzuje k nezávislému porovnání těchto teorií i jejich možností a mezí. V této závěrečné pasáži se tedy pokusíme načrtnout výměr a meze hodnotových teorií těchto tří směrů, jak se nám jeví po přešetření Singera projektu. V souladu se Singerovým eklektickým hlediskem spatřujeme, že ani jeden z nich nevnáší do problematiky estetické hodnoty zcela jasné světlo. Na rozdíl od Singera však ani nevěříme, že toto světlo lze vykresat mechanickým složením nejjasnějších vhlédů, které nám tyto přístupy skýtají. Přesto doufáme, že jejich rozbořením získáme základní pojem o směru, jímž by se měla filozofie v hledání spásné syntézy vydat.

Mužnému instrumentalismu Johna Deweyho se podařilo zbavit dosavadní diskuzi o problematice hodnoty velkého množství falešných problémů, zavedených lpěním na neomezeném dosahu dialektické metody. Očistil a jasně vymezil pojem hodnotového rozvažování ve vztahu k účelnému jednání organismu vůči prostředí. Tím však svůj projekt neskončil. Rozvedením teorie praktického života jako procesu konání a podstupování, jako dynamické strukturace zkušenosti na pozadí metafyziky rytmů, prokázal, že z tohoto hlediska, ve světě neustále probíhající změny, již se lze aktivně přizpůsobovat, ale nelze ji fixovat, samotný pojem hodnoty ztrácí význam, okrajován z jedné strany dynamikou dohledných cílů, z druhé pak fúzí zkušenostních celků.

To, co běžně nazýváme hodnotami, jsou podle Deweyho často zavádějící abstrakce, jejichž dopad na skutečné hodnotové rozhodování je u zdravě uvažujícího jedince druhotný. Naopak pravé hodnoty; ty, které v hodnotovém rozvažování hrají hlavní roli; jsou nerozlučně svázány s konkrétní situací, a tedy konkrétním problémem, a jejich samostatná platnost se mimo rámec situace vytrácí (resp. připojuje se k celku zkušenosti).

Pro hodnotové rozvažování jako mechanismu účelného chování živého tvora je Deweyho analýza přesvědčivá a přiléhavá. Je však takové vymezení pracovního prostoru hodnotové teorie dostatečné? Deweyho (či obecněji: pragmatické) tvrzení, že vědomí je podmíněno *nutností* účelného jednání, dostává v konfrontaci s estetickým materiálem povážlivé trhliny a nutně naráží na svou intelektuální jednostrannost.

Celý Deweyho filozofický projekt se různými způsoby snažil zapracovat mechanismy, jimiž by bylo možné obsáhnout estetický rozměr života za současného zachování základní premisy pragmatismu: dominance účelného jednání nad lidskou zkušeností. Každá skutečně završující zkušenost podle něho nese znaky, na jejichž základě je možné rozpoznat její spřízněnost s estetickým. Intuice prostupující kvality, která ovládá každou završující zkušenost, byla Deweym povýšena na logickou operaci, bez níž by žádné poznání nebylo možné. I navzdory výsadnímu postavení, jež estetice v rámci pragmatismu vydobyl, však přispěl k objasnění podstaty estetických hodnot jen málo. Měl-li Dewey pravdu v tom, že i estetická zkušenost obsahuje jistý druh účelnosti (jež se však jeví jako svobodně zvolená), mýlil se, když trval na tom, že tato účelnost je stejného druhu jako účelnost praktická. Tato hlubinná stejnorodost zkušenosti je nepřekročitelnou mezí pragmatismu.

Křesťanská situační etika dodala biologizující axiologii pragmatismu protipól religiozity, jenž jí umožnil vymanit se z omezujícího požadavku inteligibility hodnotového rozvažování. Když Anders Nygren analyzoval heterogenní povahu křesťanského pojmu lásky na novozákonní *agapé* a helénistický *éros*, poukázal na konfúzi nejen v oblasti existenciální teologie, ale také axiologie. Jestliže totiž stejným slovem 'lásky' označujeme sobeckou činnost, vycházející z lidské vůle a v posledku směřující k lidské slasti sebe-vědomí; i transcendentální činnost, vycházející od Boha a otevírající člověku možnost participace na aktu Boží milosti, nevyplývá nutně, že stejným slovem 'hodnota' označujeme fundamentálně odlišné kvality těchto činností? Nygren se bohužel za hranice této úvahy nepřenesl, představil však pojem spontánní,

nemotivované a benevolentní agapastické lásky, jenž by v pragmatickém kontextu dával pramalý smysl.

Tuto perspektivu prohloubil Paul Tillich v práci „Pojem člověka v existenciální filozofii“ („The Conception of Man in Existential Philosophy“, 1939).<sup>137</sup> Nygrenem předestřený dualismus však nesleduje v historické, nýbrž v existenciální rovině bytí. Člověk je podle křesťanské teologie bytostí dvojí povahy: agapastickou svobodu k lásce identifikuje Tillich s esenciální povahou lidství; erotickou služebnost vůli pak s existenciální povahou lidství. Svobodná vůle jako esenciální charakter člověka skýtá dokonce i možnost odvrhnout sebe samu a podřídít se existenciálnímu principu nutnosti – ale v tom případě ani nutnost není definitivní, nýbrž přichází jako svobodně zvolená. Vztah mezi esenciální svobodou a existenciální nutností pak hodnotově kvalifikuje i všechny volby: možnost, která zvyšuje rozsah svobody, je dobrá; možnost, která omezuje svobodu a vede k nutnosti, je špatná.

Teolog Joseph Fletcher pak ve své knize *Situační etika* aplikoval tyto úvahy přímo na hodnotovou teorii. Souhlasí s pragmatiky v tom, že hodnoty mají pouze situační platnost jako to, co prospívá. Přirozeně proto nevytvářejí hierarchie, ani nejsou vzájemně komparovatelné jinak, než v nepřijatelné abstrakci. To však nevylučuje absolutní prvek, vytvářející jednotu mezi subjektem, účelem a situací – a tímto svorníkem, jenž kvalifikuje všechny ostatní hodnoty, je právě *agapé* – jako hodnotová forma.

Nygrenův, Tillichův a Fletcherův projekt tak představuje hieraticky uspořádanou dvojici fundamentálně odlišných typů hodnot, z nichž nižší *se řídí* řádem přírody a vyšší *je* absolutně svobodná a je totožná s principem milosti. Estetická kontemplace zde zaujímá výsadní místo, neboť – podobně jako mystické vytržení – potlačuje podřízenost řádu přírody a dává nám v časově omezené zkušenosti možnost prožitku účasti na svobodě a milosti, jež je naší esenciální přirozeností.

Limitem tohoto přístupu je záruka čisté, nesmíšené a absolutní *agapé*, resp. svobody bez omezení existenciální nutností, v obojím případě náležící pouze Bohu. Bez Boha, bez *agapé*, která *je* tímto Bohem, by situační etika nebyla ničím jiným, než iracionálním blouzněním, před nímž se pragmatismus snažil varovat. Axiologický dualismus je tak uspokojivě obhájen pouze pokud přijmeme dogma ontologického dualismu.

---

<sup>137</sup>Paul Tillich: „The Conception of Man in Existential Philosophy“, in: The Journal of Religion Vol. 19, No. 3, (červenec 1939), University of Chicago Press 1939.

Transcendentalismus Emersonův a naturalistický neoplatonismus Santayanův představují přístup, jenž bere do úvahy obě předchozí možnosti, nechce se však spokojit s jejich omezeními. Příroda – hyletická proměnlivost existence – není člověku přístupná přímo, nýbrž pouze v zrcadle jeho duševních stavů. Domnělá vnější nutnost proto nikdy není ani zcela vnější, ani zcela nutná, odpovídá transcendentalismus instrumentalismu. Je jen obrazem, jež naše imaginace tvoří z intuic esencí. Ale stejně omezené a nedokonalé, jako je naše povědomí o měnlivém charakteru existenciální skutečnosti, je i naše poznání této esenciální skutečnosti. Lidé jsou bytosti omezené a smíšené povahy, a nemohou doufat v adekvátní nahlédnutí a uchopení věcí absolutních.

Hodnoty všedního praktického života jsou v pravdě hodnoty instrumentální – a pro svou instrumentalitu relativní vzhledem k jedinečnému uchopení situace. To však není výsledkem čiré logické nevyhnutelnosti, nýbrž je zatíženo množstvím iluzí a dogmat – tím, co Santayana nazývá 'normálním šílenstvím'. Zdánlivé pravdy, osobní i kolektivní iluze a nejpodivnější atavismy, to vše cejchuje zdánlivou instrumentalitu našich hodnot, neboť se podílí na tom, co pro sebe nazýváme skutečností.

A přesto vede lidský rozum nepřetržitou a marnou bitvu s chimérami fantazie; snaží se uchopit její protéovské tělo a alespoň ji samotnou rozpoznat jako konstantní, když všechny její výtvořky jsou proměnné. Tímto výkonem se probouzí transcendentální vědomí, jež Santayana označuje slovem duch a Emerson slovem Nad–Duše (*Over–Soul*). Toto vědomí je nadáno schopností absolutní sympatie; dokáže nahlédnout samo sebe ve všech věcech a bezpříznakově intuovat všechny esence; je však také absolutně pasivní, není nástrojem žádné funkce a neodhaluje žádné poznání. Jeho prodlévání v estetické kontemplaci, která je vždy časově omezená, je tou esenciální svobodou člověka, o které mluvil Paul Tillich; a je tedy také nositelem hodnoty *sui generis*.

Meze Emersonova přístupu jsou zřejmé na první pohled. Programová asystematičnost jeho metody mu sice umožnila přiblížit se této absolutní svobodě sebe–reflektujícího vědomí Nad–Duše; zahradila mu však cestu k vytvoření jakéhokoliv axiologického (a obecněji, filozofického) celku. Emerson (dříve než Santayana) ukázal falibilitu každého poznání a nutnost kořenů v minimální víře, nezbytné k praktické existenci i navzdory pochybnostem o

její opodstatněnosti. Mystické, poetické a skeptické nasměrování jeho talentu však způsobilo, že v jeho spisech najdeme jen málo skutečné doktríny.

Santayanova pozice je pak značně paradoxní. Jeho vliv na Singera byl nejsilnější právě v rovině obecného stanovení základů systému – rovině, v níž je stanovisko samotného Santayany velmi komplikované, vrcholně kontroverzní a obtížně udržitelné. Když ve „Filozofických herezích“ navrhuje budoucím filozofům dvě možnosti, jak se vyhnout heterodoxii, tj. snadnou cestu poetické pravdivosti a obtížnou, téměř nemožnou cestu shrnující syntézy, zdá se, že jeho sympatie leží blíže první možnosti. Nemůže tomu však tak být, neboť pak by reformní apel „Filozofických herezí“ neměl žádnou váhu, ba dokonce by si protiřečil.<sup>138</sup>

Santayana se tedy musel vydat cestou předem ztraceného pokusu o velkou shrnující syntézu. Sám si toho byl evidentně vědom, když v knize *Skepticismus a animální víra* píše: „Má filozofie je obhájena jen za pomoci prostých fakt, která má každý člověk před očima; a byla obhájena vždy, po všechny věky a ve všech zemích. K rozkrytí těchto fakt není třeba žádného zvláštního důvtipu; stačí upřímnost a odvaha (které jsou ovšem vzácnější než důvtip). Vzdělání neosvobodí lidi od pověr, jež vznikají, když je duše vystrašená a zmatená. A i bez vzdělání mohou bystré oči a upřímné rozvažování přijít světu na kloub a odlišit brit pravdy od hávu imaginace.“<sup>139</sup> Svou absolutní vírou v prostý rozum a v moc lidské pravověrnosti však Santayana již od počátku podléhá stejné sektářské herezi, z níž předtím sám usvědčil Huma a Sókrata.

Je zřejmé, že, navzdory svým nepopíratelným úspěchům, ani jeden ze tří zkoumaných přístupů nedokáže uchopit problematiku původu hodnot v její celosti, a převést ji na jasné a přesné poznání. Chyba při tom nemusí být na straně filozofických metod, nýbrž v samotné parciálně chápání filozofie jako vědní disciplíny. Problematika hodnot – především estetických a náboženských hodnot – se nepřekrývá zcela s oblastí přístupnou rozumovému pojmání. Tvoří

---

<sup>138</sup> srov.: „Stejně jako opilec huláká: 'Vy jste opilý!', filozof pozoruje shromáždění svých kolegů a reptá: 'Mýlíte se.' Když se mu za to ale posmíváme, jak můžeme chtít povyšovat své osobní názory na kritéria pravdy a omylu, podle kterých má být lidstvo souzeno?“ George Santayana: „Filozofické hereze“.

<sup>139</sup>Santayana: *Scepticism and Animal Faith*, x.

samostatnou sféru, jež vyžaduje specifické přístupy a bude nevyhnutelně podávat specifické výsledky.

Cesta, kterou předznačili Santayana a Emerson, slibuje podle našeho názoru nejširší dosud neprozkoumané možnosti. Předepisuje radikální skepticismus v myšlení, jenž coby nejvlastnější nástroj rozumu dokáže porazit každou 'filozofii' jejími vlastními zbraněmi, a tak neutralizovat pyšný nárok epistemologie na úplné poznání zákonů hodnot z hodnotově neutrální pozice. Jakmile se tento nárok ukáže jako falešný, jakmile prokážeme, že sám přisoudil své perspektivě finální hodnotu, kterou odmítl přiznat, vysvitne jasně že v říši axiologie není možné spoléhat na metodu nepředpojaté deskripce. Dokořán se tak otevřou brány pro onen druh spolupráce mezi filozofií a poezií, jenž zkušenost nebere za předmět analýzy, nýbrž *sám jí je*.



## Seznam použité literatury a pramenů

- BOYDSTON, Ed. by Jo Ann. *The later works of John Dewey: 1925-1953*. [Nachdr.]. Carbondale u.a: Southern Illinois Univ. Press, 1984, s. 243-262. ISBN 978-0809311637.
- CAVELL, Stanley. *Must we mean what we say?: a book of essays*. Updated ed. New York: Cambridge University Press, 2002, xlii, 365 p. ISBN 05-215-2919-0.
- DEWEY, John. Does Reality Possess Practical Character?. [online]. [cit. 2012-07-24]. Dostupné z: [http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey\\_1908b.html](http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1908b.html)
- DEWEY, John. *Theory of valuation*. 16. impr. Chicago, Ill: Chicago Univ. Press, 1972. ISBN 978-022-6575-940.
- EMERSON, Ralph Waldo a Brooks ATKINSON. *The essential writings of Ralph Waldo Emerson*. 2000 Modern Library pbk. ed. New York: Modern Library, c2000, xvii, 850 p. ISBN 06-797-8322-9.
- FLETCHER, Joseph F. *Situační etika: nová morálka*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2009, 247 s. Kairos, sv. 5. ISBN 978-807-0171-264.
- HUME, David. *A Treatise of human nature*. replika. Toronto: University of Toronto Libraries, 2011. ISBN B005HEJNDO.
- HUME, David. *Skeptik* [online]. překlad Hynek Tippelt. [cit. 2012-07-24]. Dostupné z: <http://tippelt.wordpress.com/category/preklady/d-hume/>
- JAMES, William. *Pragmatism*. Lexington, KY: CreateSpace. ISBN 978-146-3684-419.
- KOMÁREK, Stanislav. *Obraz člověka a přírody v zrcadle biologie*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2008, 325 p. ISBN 80-200-1592-2.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Lexington, KY: CreateSpace, 2010. ISBN 9781453857526.
- MORRIS, William Edward. David Hume. In: ZALTA, Edward N. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Fall 2011 Edition. Stanford, 2011 [cit. 2012-07-24]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>
- NOONAN, Harold W. *Routledge philosophy guidebook to Hume on knowledge*. New York: Routledge, 1999, ix, 221 p. ISBN 04-151-5047-7.

NYGREN, Anders. *Agape and eros*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, xxv, 764 p. ISBN 02-266-1078-0.

PEIRCE, Charles Sanders. How To Make Our Ideas Clear. *Popular Science Monthly* 12 [online]. leden 1878 [cit. 2012-07-24]. Dostupné z: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/peirce.htm>

PERRY, Ralph Barton. *General Theory of Value: Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950. ISBN B0000CHKP7.

RATNER-ROSENHAGEN, Jennifer. *American Nietzsche: a history of an icon and his ideas*. London: University of Chicago Press, c2012, 452 p. ISBN 02-267-0581-1.

RUSKIN, John a Clive WILMER. *Unto this last, and other writings*. New York, N.Y., U.S.A.: Viking Penguin, 1985, 362 p. ISBN 01-404-3211-6.

SANTAYANA, George a Jan HLÁVKA. Filozofické hereze. *Lógr*. 2012, roč. 2, č. 6, s. 20-22. ISSN 977180468300305.

SANTAYANA, George. *Scepticism and animal faith: introduction to a system of philosophy*. 1st publ. New York: Dover, 1923. ISBN 978-048-6202-365.

SANTAYANA, George, James SEATON, Wilfred M MCCLAY. *The genteel tradition in American philosophy: and Character and opinion in the United States*. New Haven: Yale University Press, c2009, xxxviii, 200 p. Rethinking the Western tradition. ISBN 03-001-1665-9.

SANTAYANA, George a Martin A COLEMAN. *The essential Santayana: selected writings*. 2000 Modern Library pbk. ed. Bloomington: Indiana University Press, c2009, xlvi, 647 p. ISBN 02-532-2105-6.

SANTAYANA, George. *The life of reason*. Amherst, N.Y: Prometheus Books, 1998. ISBN 978-157-3922-104.

SANTAYANA, George. *The sense of beauty; being the outline of aesthetic theory*. Unabridged and unaltered republ. of the work 1. publ. in 1896. New York: Dover Publications, 1955. ISBN 978-048-6202-389.

SINGER, Irving. *Feeling and imagination: the vibrant flux of our existence*. Lanham, Md.: Rowman, c2001, xii, 223 p. ISBN 07-425-1234-7.

SINGER, Irving. *Modes of creativity: philosophical perspectives*. Cambridge, Mass.: MIT Press, c2011, xvi, 309 p. ISBN 02-620-1492-0.

SINGER, Irving. *The creation of value*. Cambridge, Mass.: MIT Press, c2010, xxv, 158 p. ISBN 02-625-1356-0.

SINGER, Irving. *The pursuit of love*. Cambridge, MA: MIT Press, c2010, xxi, 182 p. ISBN 02-625-1357-9.

SINGER, Irving. *The harmony of nature and spirit*. Cambridge, MA: MIT Press, c2010, xix, 222 p. ISBN 02-625-1358-7.

SINGER, Irving. *Philosophy of love: a partial summing-up*. Cambridge, Mass: MIT. ISBN 978-026-2516-174.

STANISTREET, Paul. *Hume's scepticism and the science of human nature*. Burlington, VT: Ashgate, c2002, xi, 226 p. ISBN 07-546-0484-5.

TILLICH, Paul. The Conception of Man in Existential Philosophy. *Journal of Religion*. 1939, roč. 19, č. 3, s. 201-215.

