

## XV

### Ctnosti, jednota lidského života a pojem tradice

Každý soudobý pokus pojmut lidský život jako celek, jako jednotu, jejíž charakter by vytvářel odpovídající *telos* pro ctnosti, narazí na dva druhy problémů – jeden společenský a jeden filosofický. Společenský problém je dán tím, že moderní doba rozděluje každý lidský život na množství segmentů s vlastními normami a způsoby chování. Práce je tak oddělena od odpočinku, soukromý život od veřejného, společenský od osobního. Jak dětství, tak stáří bylo vytrženo ze zbytku lidského života a ponecháno jako samostatná oblast. A všechna tato oddělení již zapustila kořeny tak hluboko, že se učíme myslet a cítit z hlediska vzájemných odlišností jednotlivých součástí života, a nikoli z hlediska jednoty života, která těmito částmi prochází.

Filosofický problém vyplývá ze dvou různých tendencí, jedné – převážně, i když ne výhradně – zdomácnělé v analytické filosofii, a druhé, která je doma jak v sociologické teorii, tak v existencialismu. První problém představuje sklon k atomistickému uvažování o lidském jednání a sklon analyzovat komplexní jednání a interakce z hlediska jednoduchých složek. V nejednom kontextu se proto setkáváme s pojmem „základní jednání“. Názor, že konkrétní jednání nabývá svého charakteru v rámci širších celků, je názorem, který je dnes dominujícímu způsobu uvažování cizí, ale je přitom nezbytné, abychom jej přinejmenším brali v úvahu, máme-li začít chápat, jak může být život něčím víc než jen sledem izolovaných jednání a epizod.

Jednota lidského života se stane neviditelnou také tehdy, oddělíme-li jedince od role, kterou zastává – rozdělení příznačné nejen pro Sartrovův existencialismus, ale i pro sociologickou teorii Ralfa Dahrendorfa –, nebo od sebe oddělíme jednotlivé role a kvazirole v životě jednotlivce tak, že se pak život jeví pouze jako série navzájem

nesouvisajících epizod – likvidace Já, jež je typická, jak již bylo řečeno, pro Goffmanovu sociologickou teorii. Ve III. kapitole jsme uvedli, že sartróvské i goffmanovské koncepcí Já jsou velmi specifickými způsoby myšlení i praxe moderny. Proto pro nás asi nebude žádným překvapením, uvědomíme-li si, že takto chápané Já nelze vnímat jako nositele aristotelských ctností.

Já, které by se podle sartróvského modelu oddělilo od svých rolí, by totiž ztratilo ono kolbiště společenských vztahů, na němž fungují aristotelské ctnosti, pokud vůbec fungují. Modely ctnostného života by byly odsouzeny jako konvenční, jak to činí Sartre ústy Antoina Roquentina v *La Nausée* (Hnus) a svými vlastními v *L'Étre et le néant* (Bytí a nicota). Sartre ve svém výkladu skutečně redukuje integritu na odmítnutí neautenticity konvencím podřízených společenských vztahů.

Oddělení Já od vymezených oblastí různých rolí nedává prostor pro uskutečňování dispozic, jež by se daly považovat za ctnosti v jakémkoli, alespoň vzdáleně aristotelském smyslu. Ctnost totiž není dispozice, která vede k úspěchu pouze v jedné konkrétní situaci. To, co nazveme ctnostmi dobrého člena výboru či správce, hazardního hráče či podvodníka, jsou profesionální dovednosti, totiž dovednosti profesionálně využívané v situacích, v nichž mohou být účinné, nejsou to však ctnosti. Od člověka, který má skutečně nějakou ctnost, můžeme očekávat, že ji projeví v různých situacích; často takových, kde nelze očekávat, že by uplatnění ctnosti mohlo být účinné tak, jak to očekáváme od profesionální dovednosti. Když se Hektor loučil s Andromachou, projevil stejnou statečnost, jako když bojoval na bitevním poli s Achilleem; Eleanor Marxová projevovala stejný soucit ve vztahu ke svému otci, při své práci v odborech i ve svém vztahu k Avelingovi. Jednota ctnosti v lidském životě je srozumitelná pouze jako charakteristický rys jednotného života, života, který lze chápat a hodnotit jako celek. Proto stejně jako v rozpravě o změnách a fragmentaci morálky, které doprovázely vznik moderní doby v předcházejících částech této knihy, doprovázela každou etapu zrodu typicky moderního pohledu na morální úsudek příslušná etapa zrodu typicky moderní koncepce Já; i nyní je ve snaze o definování osobitého předmoderního pojmu ctností nutné, abychom si řekli něco o pojmu Já, který ho doprovází, o pojmu Já, jehož jednota spo-

čívá v jednotě výkladu, který spojuje narození se životem a smrtí, stejně jako začátek se středem a koncem.

Tato koncepce Já je možná méně neznámá, než by se na první pohled mohlo zdát. Jelikož hrála klíčovou úlohu v kulturách, které jsou historickými předchůdci naší kultury, nebylo by nic překvapivého na tom, kdyby se ukázalo, že je v mnoha směrech stále přítomná v našem myšlení i jednání, aniž si to uvědomujeme. Není proto ani v nejmenším nevhodné, začneme-li zkoumáním jednoho z našich nejsamozřejmějších, ale nepochybně i správných pojmových poznatků o lidském jednání a lidském Já-bytí, aby se ukázalo, jak přirozené je, uvažujeme-li o Já v narativním modu.

Pro filosofy i pro normálně jednajícího člověka je pojmovou samozřejmostí, že jeden a tentýž segment lidského chování lze správně charakterizovat mnoha různými způsoby. Na otázku: „Co právě teď dělá?“, můžeme jak pravdivě, tak dostatečně odpovědět „Ryje“, „Stará se o zahradu“, „Utužuje svou fyzickou kondici“, „Připravuje se na zimu“ nebo „Dělá radost své ženě“. Některé z těchto odpovědí charakterizují úmysly jednajícího, jiné nezamýšlené důsledky jeho konání, z nichž některých si jednající může být vědom a jiných nikoli. Je však třeba, abychom hned zpočátku zdůraznili, že každá odpověď na otázky, jak máme rozumět tomuto segmentu chování nebo jak jej vysvětlit, předpokládá nějakou dřívější odpověď na otázku, jak spolu ony různé, avšak správné odpovědi na otázku: „Co právě teď dělá?“ navzájem souvisejí. Neboť má-li někdo v úmyslu především dát do pořádku zahradu na zimu a jen tak mimochodem utužuje svou fyzickou kondici a zároveň udělá radost své ženě, máme zde jeden typ chování, který je třeba vysvětlit; jestliže však primárním úmyslem jednajícího bylo udělat radost své ženě tím, že bude utužovat svou fyzickou kondici, máme co dělat s docela jiným typem chování, který je třeba vysvětlit, a jeho porozumění a vysvětlení budeme hledat jinde.

Tak především je tato epizoda situována do ročního cyklu domácích prací a toto chování ztělesňuje úmysl, který předpokládá konkrétní prostředí domácnosti se zahradou a zvláštní narativní historii tohoto prostředí, v němž se nyní zmíněný segment chování stává epizodou. Za druhé je tato epizoda zasazena do narativní historie manželství, tedy velmi odlišného, i když s ní souvisejícího společenského prostředí. Je třeba říci, že chování nelze charakterizovat nezávisle

na úmyslech, stejně jako úmysly nelze charakterizovat nezávisle na prostředí, které činí úmysly srozumitelnými jak pro samotného jednajícího, tak i pro ostatní.

Slovo „prostředí“ je zde pojato poměrně široce. Společenské prostředí může být instituce nebo to, co jsem nazval praxí, nebo prostředí nějakého jiného lidského druhu. Co je však pro pojem prostředí zásadní ve smyslu, v jakém jej budu dále používat, je, že má svou historii, do níž historie jednotlivých jednajících nejenže je, ale dokonce musí být zasazena, protože bez prostředí a jeho proměn v čase nelze porozumět historii individuálního jednajícího a jeho proměnám v čase. Totéž chování samozřejmě může příslušet více než jednomu prostředí. Existují přinejmenším dva způsoby, jak je to možné.

Činnost jednajícího v mém předchozím příkladu může být součástí historie jak cyklu domácích prací, tak jeho manželství, tedy dvou historií, které se náhodou protly. Usedlost může mít vlastní historii sahající několik set let do minulosti, jako je tomu u historie některých evropských zemědělských usedlostí, které si podržují vlastní život, i když ji v různých obdobích obývají různé rodiny; a svou vlastní historii má samozřejmě i manželství, totiž historii která sama předpokládá, že v ní v určitém okamžiku došlo k jeho uzavření. Máme-li přesně popsat některé konkrétní segmenty chování ve vztahu k úmyslům jednajícího, a tím i k prostředí, které tento jednající obývá, musíme nejprve přesně porozumět tomu, jak spolu navzájem souvisejí různé správné charakteristiky chování jednajícího, tzn. nejprve identifikovat, které vlastnosti nás odkazují na úmysl a které nikoli, a poté obě položky roztřídíme do kategorií.

Pokud jde o úmysly, musíme vědět, který úmysl či které úmysly byly primární neboli které jsou takové povahy, že kdyby měl jednající v úmyslu něco jiného, jednání by vůbec neuskutečnil. Víme-li tedy, že někdo se stará o zahradu s vědomým úmyslem jednak udělat něco pro své zdraví a zároveň udělat radost své ženě, neznamena to ještě, že víme, jak jeho jednání rozumět, nebudeme-li znát odpověď na otázky, např. zda by se o zahradu staral dál, kdyby byl sice nadále přesvědčen, že práce na zahradě prospívá jeho zdraví, ale zároveň zjistil, že už tím nedělá radost své ženě, a zda by se dál staral o zahradu, kdyby už nebyl přesvědčen, že práce na zahradě prospívá jeho zdraví, ale nadále by věřil, že tím dělá radost své ženě, a zda by se o zahradu staral dál, kdyby změnil své názory v obou těchto bo-

dech. Čili potřebujeme znát některé jeho názory a zároveň vědět, které z nich mají kauzální působnost; a to znamená, že potřebujeme vědět, zda určitá *hypotetická tvrzení, jež jsou v rozporu s fakty*, jsou pravdivá, či nepravdivá. A dokud nebudeme znát toto, nebudeme umět správně charakterizovat, co jednající právě dělá.

Zamysleme se nad dalším, stejně banálním příkladem několika navzájem slučitelných správných odpovědí na otázku: „Co právě teď dělá?“. „Píše větu“, „Dokončuje svou knihu“, „Přispívá do diskuse o teorii jednání“, „Snaží se získat definitivu“. Zde můžeme úmysly uspořádat podle časového období, k němuž se vztahují. Každý krátkodobější úmysl může být srozumitelný jen ve vztahu k nějakému dlouhodobějšímu úmyslu; a charakterizace chování z hlediska dlouhodobějších úmyslů může být správná jen tehdy, jsou-li správné rovněž některé charakterizace z hlediska krátkodobějších úmyslů. Chování je tedy dostatečně charakterizováno jen tehdy, víme-li, jakých dlouhodobějších a nejdlouhodobějších úmyslů se jednající dovolává a jaký je jejich vztah k úmyslům krátkodobějším. Opět se tedy zabýváme psaním narativní historie.

Úmysly je tedy třeba uspořádat jak kauzálně, tak časově a obojí uspořádání vytvoří vazby na prostředí, a to vazby již nepřímo utvořené elementárními pojmy jako „zahrada“, „manželka“, „kniha“ a „definitiva“. Nezbytnou součástí tohoto úkolu navíc představuje správná identifikace názorů jednajícího; neúspěch v tomto bodě by znamenal neúspěch celého podniku. (To se může zdát evidentní, ale skrývá se tu již jeden důležitý závěr. Neexistuje nic takového jako „jednání“, které může být identifikováno před úmysly, názory a prostředím a nezávisle na nich. Cíl vědy o chování tak nabývá poněkud záhadného a bizarního charakteru. Nejde o to, že taková věda by byla nemožná; ale taková věda nemůže být ničím jiným než vědou o neinterpretovaných tělesných činnostech, o jakou se snaží např. B. F. Skinner. Mým úkolem zde není zkoumat Skinnerovy problémy; je však na místě si uvědomit, že vůbec není jasné, jak by vypadal vědecký experiment, kdyby byl člověk skinnerovcem; koncepcí experimentu je totiž nepochybně koncepcí chování formovaného úmysly a přesvědčeními. A k naprostému neúspěchu by byl odsouzen záměr vědy postihnout, řekněme, *politické chování*, nezávisle na úmyslech, přesvědčení a prostředí. Asi bychom měli připomenout, že když byl výraz „věda o jednání“ poprvé použit ve zprávě

Fordovy nadace z roku 1953, byl pojem „jednání“ definován tak, aby zahrnoval to, co bylo nazýváno „takovým subjektivním jednáním, jako jsou postoje, přesvědčení, očekávání, motivace a aspirace“, stejně jako „otevřené jednání“. Formulace této zprávy naznačuje, že jde o seznam dvou odlišných skupin údajů, použitelných pro nezávislé studium. Je-li však má dosavadní argumentace správná, existuje pouze jedna skupina).

Uvažme, co z dosavadní argumentace vyplývá, pokud jde o vzájemné vztahy mezi intencionálním, společenským a historickým. Konkrétní jednání můžeme identifikovat jen tak, že se implicitně, ne-li explicitně, odvoláme na dva kontexty. Jak jsem již řekl, úmysly jednajícího uspořádáme kauzálně a časově s poukazem na jejich roli v dějinách jednajícího; a uspořádáme je rovněž s odkazem na jejich roli v dějinách prostředí, kam náleží. Tím, že určujeme, jakou kauzální působnost měly úmysly jednajícího v jednom či více směrech, i to, jak úspěšné či neúspěšné byly jeho krátkodobé úmysly při vytváření úmyslů dlouhodobých, sami píšeme další část těchto dějin. Narativní historie určitého typu se tedy jeví jako základní a nezbytný žánr pro charakterizaci lidských jednání.

Rozhodně bychom si měli uvědomit, v čem se stanovisko předpokládané naší dosavadní argumentací liší od stanoviska těch analytických filosofů, kteří postavili výklad lidského jednání na základní představě o „jednotlivém“ lidském jednání. Běh událostí v lidském životě je pak vnímán jako komplexní sled individuálních jednání a přirozeně se nabízí otázka, jak můžeme lidská jednání individualizovat. Existují kontexty, do nichž taková představa zapadá. Například v kuchařských receptech bývají jednotlivé postupy individualizovány takovým způsobem, o němž někteří analytici filosofové předpokládali, že by se mohl uplatnit ve všech jednáních. „Vezměte šest vajec. Pak je rozklepnete do misky. Přidejte mouku, sůl, cukr atd.“ U těchto postupů je však rozhodující, že každý jejich prvek lze pochopit pouze jako jednání, jako možný prvek nějakého postupu. I tento postup však potřebuje kontext na to, aby byl srozumitelný. Kdybych uprostřed přednášky o Kantově etice náhle rozklepl do mísy šest vajec a přidal mouku a cukr, a přitom stále pokračoval ve své exegezi Kanta, jistě bych *neprovedl* srozumitelné jednání jen proto, že jsem postupoval podle receptu v kuchařce Fanny Farmerové.

Někdo by zde mohl namítnout, že jsem určitě provedl jednání či soubor jednání, která nebyla srozumitelná. K tomu bych rád uvedl, že pojem srozumitelného jednání je základnější než pojem jednání o sobě. Nesrozumitelná jednání jsou neúspěšnými kandidáty na status srozumitelného jednání; a spojovat nesrozumitelná a srozumitelná jednání do jediné třídy jednání a pak se snažit charakterizovat jednání podle toho, co mají obě skupiny společné, znamená tuto skutečnost přehlížet. Také to znamená přehlížet význam pojmu srozumitelnost.

Význam pojmu srozumitelnost je úzce spjat se skutečností, že hlavním rozdílem, který je v této oblasti zakotven v naší řeči i v našich praxích, je rozdíl mezi lidmi a ostatními bytostmi. Lidské bytosti můžeme považovat za zodpovědné za to, čeho jsou původci; u ostatních bytostí to možné není. Chápat nějakou událost jako jednání znamená rozumět jí v paradigmatických případech na základě popisu, který nám umožňuje poznat, jak tato událost srozumitelně vyplývá z úmyslů, motivů, vášní i záměrů lidského činitele. Jednání musí být proto vždy chápáno jako něco, za co je člověk zodpovědný a kdy můžeme jednájího vždy žádat o srozumitelné vysvětlení. Je-li zjevné, že nějaká událost je úmyslným jednáním lidského činitele, ale my ji nedokážeme jako takovou určit, jsme intelektuálně i prakticky zmateni. Nevíme, jak máme reagovat; nevíme, jak ji máme vysvětlit; nevíme ani, jak ji máme charakterizovat minimálně jako srozumitelné jednání; zdá se, že je zrušen rozdíl mezi lidsky odpovědným a čistě přirozeným. A k takovému zmatku ve skutečnosti dochází v mnoha různých situacích – když se ocitáme v cizích kulturách nebo v cizích společenských strukturách své vlastní kultury, při setkání s určitými typy neurotických a psychotických pacientů (právě nesrozumitelnost jednání těchto pacientů vede k tomu, že jsou za pacienty pokládáni; jednání nesrozumitelná samotnému jednájímu i komukoli jinému jsou, zcela správně, chápána jako jistý druh utrpení), ale i v běžných situacích. Zvažme následující příklad: Stojím na zastávce a čekám na autobus, náhle mladík vedle mne řekne: „Latinský název divoké kachny obecné je *Histrionicus histrionicus histrionicus*.“ Význam věty, kterou vyslovil, nepředstavuje žádný problém. Problémem je, jak odpovědět na otázku, co mladík dělal, když větu vyslovoval. Řekněme, že tuto větu pouze vyslovoval v náhodných intervalech; to by byla jedna z možných forem šílen-

ství. Jeho jednání by se stalo srozumitelným, kdyby se ukázalo, že si mne skutečně spletl s někým, kdo jej včera v knihovně oslovil a zeptal se ho: „Nevíte náhodou, jaký je latinský název divoké kachny obecné?“ *Nebo* se právě vrací ze sezení u svého psychoterapeuta, který po něm žádal, aby překonal svou stydlivost a snažil se oslovovat cizí lidi. „Ale co na to mám odpovědět?“ „Naprostě cokoli.“ *Anebo* je sovětským špiónem, který čeká na předem domluvenou schůzku a říká podivnou šifru určenou své spojce. V každém případě se výrok stává srozumitelným až tehdy, nalezneme-li své místo v nějakém příběhu.

Proti tomu lze namítnout, že na to, aby se tento akt stal srozumitelným, není doplnění příběhu nutné. Vše, čeho je zapotřebí, je naše schopnost identifikovat příslušný druh řečového aktu (např. „odpovídal na otázku“) nebo nějaký záměr, kterému tato výpověď slouží (např. „snažil se upoutat vaši pozornost“). Ale řečové akty a záměry mohou být srozumitelné i nesrozumitelné. Předpokládejme, že muž na autobusové zastávce vysvětlí své počínání slovy: „Odpovídal jsem na otázku.“ Já mu na to řeknu: „Ale já jsem vám žádnou otázku, na kterou byste mohl odpovídat, nepoložil.“ A on na to řekne: „Ano, to já vím.“ A jeho jednání se opět stává nesrozumitelným. A snadno bychom mohli nalézt příklad, který by ukázal, že pouhá skutečnost, že jednání slouží nějakým známým cílům, nestačí k tomu, aby se jednání stalo srozumitelným. Jak cíle, tak i řečový akt vyžadují kontext.

Nejznámějším typem kontextu, v jehož rámci se řečové akty a cíle stávají srozumitelnými, je rozhovor. Rozhovor je v lidském světě všudypřítomný, a proto snadno uniká pozornosti filosofie. A přitom když odstraníte z lidského života rozhovor, co zůstane? Zamysleme se proto nad tím, co obnáší pozorné sledování rozhovoru a určení, zda je srozumitelný nebo nesrozumitelný. (Považovat rozhovor za srozumitelný není totéž jako mu rozumět; neboť rozhovor, který náhodně vyslechnu, může být srozumitelný, ale já mu přesto nemusím rozumět.) Naslouchám-li rozhovoru dvou lidí, pak moje schopnost pochopit smysl tohoto rozhovoru obnáší schopnost zařadit jej do jednoho ze souboru popisů, které odkrývají jak míru, tak druh jeho soudržnosti: „bezduchá hádka opilce“, „vážený intelektuální spor“, „tragické vzájemné nedorozumění“, „komické až groteskní nedorozumění“, „bystrá výměna názorů“, „snaha ovládnout druhého“, „banální drby“.

Slova jako „tragické“, „komické až groteskní“ nejsou v těchto hodnoceních okrajovými poznámkami. Rozhovory řadíme k určitým žánrům, podobně jako literární příběhy. Rozhovor je skutečně dramatické dílo, i když velmi krátké, jehož účastníci jsou nejen herci, ale také autoři, kteří ve shodě či neshodě nalézají svou seberealizaci. Neboť rozhovory nespádají do žánrů stejným způsobem jako divadelní hry a romány, ale mají začátek, střed a konec, stejně jako literární díla. Obsahují neúspěchy i ocenění; přibližují se i vzdalují svému vrcholu. V delším rozhovoru mohou být odbočky a vedlejší zápletky, dokonce i odbočky v odbočkách a vedlejší zápletky ve vedlejších zápletkách.

Jestliže to však platí o rozhovorech, pak to také *mutatis mutandis* platí o konfliktech, šachových partiích, dvoření, filosofických seminářích, rodinných večeřích, obchodních jednáních – to jest o lidském jednání obecně. Rozhovor, chápaný dostatečně široce, je totiž formou lidského jednání. Chování během konverzace není žádným zvláštním druhem nebo aspektem lidského chování, i když formy užívání jazyka a formy lidského života jsou takové povahy, že činy ostatních promlouvají stejně jako jejich slova. To je tedy možné pouze proto, že slova jsou skutky těch, kteří promlouvají.

Představuji jak rozhovory jednotlivě, tak lidské jednání obecně jako ztvárněné vyprávění. Vyprávění není dílem básníků, dramatiků, spisovatelů, kteří reflektují události, jež neměly žádný narativní řád, dokud jim ho nevtiskl skladatel nebo spisovatel; narativní forma není ani převlek, ani ozdoba. Barbara Hardyová napsala, že „Sníme ve formě příběhů, ve formě příběhů sníme i s otevřenými očima, vzpomínáme, předjímáme, doufáme, zoufáme si, věříme, pochybujeme, plánujeme, přehodnocujeme, kritizujeme, budujeme, pomlouváme, učíme se, nenávidíme i milujeme.“<sup>73</sup>

Na začátku této kapitoly jsme uvedli, že úspěšné poznání a porozumění tomu, co někdo dělá, vždy spočívá v zasazení konkrétních příběhů do kontextu vícero vyprávěných dějin, a to jak dějin jedinců, o něž jde, tak do dějin prostředí, v nichž tito jedinci jednají. Nyní je zřejmé, že důvodem, proč se tak jednání druhých stává

<sup>73</sup> B. Hardy, *Towards a Poetics of Fiction*, in: *Novel*, 2, 1968, str. 5.

srozumitelným, je, že jednání samo má v podstatě dějinnou povahu. A právě proto, že my všichni žijeme ve svém životě příběhy a protože svému životu rozumíme na základě těchto příběhů, je forma příběhu vhodnou formou pro to, abychom skrze ni porozuměli jednání druhých lidí. Příběhy, s výjimkou románů, jsou žity dříve, než jsou vyprávěny.

Soudobé diskuse to popírají. Louis O. Mink nesouhlasí s názorem Barbary Hardyové a tvrdí: „Příběhy se nežijí, nýbrž vyprávějí. Život nemá počátky, prostředky či konce; existují setkání, ale počátek vztahu náleží příběhu, který si vyprávíme později, a existují rozloučení, ale definitivní rozloučení je pouze v příběhu. Existují naděje, plány, zápasy a ideje, ale jen v retrospektivních příbězích jsou naděje nenaplněné, plány zmařené, zápasy rozhodující a ideje vlivné. Jen v příběhu jde o Ameriku, kterou objevil Kolumbus, a jen v příběhu je království ztraceno kvůli hřebíku.“<sup>74</sup>

Co na to říci? Rozhodně musíme souhlasit s tím, že charakterizovat naděje jako nenaplněné nebo zápasy jako rozhodující atd., můžeme pouze retrospektivně. Takto je však charakterizujeme v životě, stejně jako v umění. A člověku, který říká, že v životě neexistují konce nebo že se definitivní rozloučení odehrávají jen v příbězích, mám chuť odpovědět: „Neslyšel jste snad nikdy o smrti?“ Homér nemusel nejprve vyprávět o Hektorově osudu, aby Andromaché mohla truchlit nad nenaplněnou nadějí a definitivním rozloučením. Existuje bezpočet Hektorů a bezpočet Andromach, jejichž životy jsou zosobněním jejich homérských jmenovců, ale přesto nikdy nepřilákají pozornost žádného básníka. Pravdou je, že považujeme-li nějakou událost za počátek nebo za konec, zatížíme ji významem, který může být sporný. Byla koncem římské republiky smrt Julia Caesara nebo bitva u Filippii anebo založení principátu? Odpověď zní, že podobně jako v případě Karla II. to byla dlouhá doba umírání; i tato odpověď ovšem implikuje skutečnost konce stejně jako ty předcházející. Augustův principát, rozlosování na tenisovém kurtu nebo rozhodnutí vyrobit atomovou bombu v Los Alamos v jistém

<sup>74</sup> L. Mink, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, in: *Literary History*, 1, 1970, str. 557–558.

rozhodujícím ohledu tvoří počátky; mír roku 404 př. Kr., zrušení Skotského parlamentu a bitva u Waterloo tvoří ve stejném smyslu konce; a mnohé události jsou zároveň koncem i začátkem.

Podobně jako je tomu se začátky, středy a konci, je tomu také s žánry a s fenoménem zakotvení. Zamysleme se nad otázkou, k jakému žánru patří život Thomase Becketa, což je otázka, kterou je třeba si položit a zodpovědět dříve, než se rozhodneme, jak o něm psát. (Podle Minkova paradoxního názoru lze tuto otázku položit až poté, co byl tento život sepsán.) V některých středověkých verzích je Thomasova životní dráha popsána podle pravidel středověké hagiografie. V islandské *Sáze Tomášově* je představen jako hrdina ság. V moderní biografii Doma Davida Knowlese je tento příběh tragédií, totiž tragickým vztahem Tomáše a Jindřicha II., kteří oba splňují Aristotelův požadavek, že tragický hrdina musí být velký člověk s nějakým osudovým nedostatkem. Nyní je namísto položit si otázku, kdo, pokud vůbec někdo, má pravdu: autor ságy, mnich William z Canterbury, nebo cambridgeský královský emeritní profesor? Zdá se, že odpověď je jasná, je to ten druhý. Pravdivým druhem života není ani hagiografie, ani sága, ale tragédie. U moderních narativních témat, jako je život Trockého či Lenina nebo jako jsou dějiny sovětské komunistické strany nebo amerického prezidentského úřadu bychom se rovněž mohli ptát: K jakému druhu patří jejich dějiny? A to je totéž, jako se ptát: Jaké podání jejich historie by bylo pravdivé i srozumitelné zároveň?

Nebo opět uvažujme o tom, jak může být jeden příběh zasazen do jiného. Dobře známé příklady najdeme v divadelních hrách i v románech: hra ve hře v *Hamletovi*, příběh potulného Willieho v *Redgauntletu*, Aeneovo vyprávění Didóně v druhé knize *Aeneady* atd. Stejně dobré příklady najdeme ve skutečném životě. Jen si vzpomeňme, jak je Becketova životní dráha arcibiskupa a kancléře zasazena do doby kralování Jindřicha II. nebo jak je tragický život Marie Stuartovny zasazen do života Alžběty I. nebo dějiny Konfederace do dějin Spojených států. Někdo může zjistit (nebo nezjistit), že je současně postavou několika příběhů, z nichž některé jsou zasazeny do jiných. A opět to, co se zdálo být srozumitelným příběhem, v němž člověk hrál určitou roli, se může úplně nebo částečně změnit na příběh složený z nesrozumitelných epizod. To se stalo Kafkově postavě K. jak v *Procesu*, tak v *Zámku*. (Není to náhoda, že Kafka své romá-

ny neuměl zakončit, neboť představa konce má stejně jako představa začátku smysl jen z hlediska srozumitelného příběhu.)

Již jsem se zmínil o skutečnosti, že jednající není jen hercem, nýbrž i autorem. Nyní musíme zdůraznit, že vše, co je jednající schopem srozumitelně učinit a říkat jako herec, je silně ovlivněno skutečností, že nikdy nejsme ničím víc (a někdy jsme méně) než jen spoluautory svých příběhů. Jen ve fantazii žijeme takový příběh, jaký chceme. V životě jsme stále něčím omezovali, což věděl jak Aristotelés, tak Engels. Vstupujeme na scénu, kterou jsme neplánovali, a zjišťujeme, že jsme součástí děje, jehož nejsme původci. Všichni jsme hlavními postavami svých her, a zároveň hrajeme vedlejší role v dramatech druhých lidí, a každé drama omezuje ostatní dramata. Ve svém dramatu jsem třeba Hamlet nebo Jago nebo pasáček vepřů, který se může stát princem, ale pro vás jsem jen „džentlmen“ nebo v nejlepší případě „druhý vrah“, zatímco vy jste můj Polonius nebo můj hrobník, tedy jste svým vlastním hrdinou. Každé z našich dramát omezuje ostatní dramata tím, že celek odlišuje od částí, který ale stále zůstává dramatický.

Takto komplexní úvahy se podílejí na tom, že se pojem srozumitelnosti stává pojmovou vazbou mezi pojetím jednání a pojetím příběhu. Jakmile pochopíme její význam, bude se tvrzení, že pojem jednání je sekundární vzhledem k pojmu srozumitelného jednání, možná jevit poněkud méně bizarní, stejně jako tvrzení, že pojetí nějakého jednání, i když má velký praktický význam, je vždy potenciálně zavádějící abstrakcí. Jednání je momentem možných nebo skutečných dějin anebo řady takových dějin. Pojetí dějin je stejně zásadní jako pojetí nějakého jednání. Jedno vyžaduje druhé. Nemožno však nepoznamenat, že právě toto Sartre popírá – podobně i celá jeho teorie Já, která tak dobře zachycuje ducha moderny. V *La Nausée* (Hnus) nechává Sartre Antoina Roquentina tvrdit nejen to, co tvrdí Mink, totiž že příběh se velmi liší od života, ale také, že znázorňovat lidský život ve formě příběhu vždy znamená jej zkruslovat. Neexistují a nemohou existovat žádné pravdivé příběhy. Lidský život se skládá ze samostatných jednání, která nikam nesměřují, která nemají žádný řád; vypravěč retrospektivně vtiskuje událostem lidského života řád, který neměly, když byly žity. Má-li Sartre/Roquentin pravdu – mluvím o Sartrovi/Roquentinovi, abych jej odlišil od jiných známých postav jako Sartre/Heidegger a Sartre/Marx –, musí

být moje hlavní tvrzení chybné. Nicméně mezi mojí tezí a tezí Sartre/Roquentina existuje významná shoda. Shodujeme se v tom, že ztotožňujeme srozumitelnost jednání s jeho místem v narativní posloupnosti. Sartre/Roquentin se pouze domnívá, že lidská jednání jako taková jsou nesrozumitelné příhody: právě k poznání metafyzických důsledků této skutečnosti je Roquentin během románu přiveden, což se v praxi projeví tak, že zanechá vlastního záměru napsat historickou biografii. Tento cíl už nedává smysl. Buď bude Roquentin psát pravdu, nebo srozumitelné dějiny, ale jedna možnost vylučuje druhou. Má Sartre/Roquentin pravdu?

V čem je Sartrova teze mylná, můžeme odhalit dvěma způsoby. Jednak se můžeme ptát: Jaké by bylo lidské jednání zbavené zkreslujícího narativního řádu? Na tuto otázku Sartre nikdy neodpovídá; a je zarážející, že ve snaze dokázat, že žádné pravdivé příběhy neexistují, sám píše příběh, i když fiktivní. Jediný obraz, jímž bych dokázal ilustrovat lidskou přirozenost *an sich* tak, aby předcházela údajně nesprávné narativní interpretaci, je nesouvislý sled záběrů, jaký nám nabízí dr. Johnson ve svých poznámkách z cest po Francii: „Čekali jsme tam na dámy – Morvilloy. – Španělsko. Venkovská města, všude žebráci. V Dijonu nemohl najít cestu do Orleans. – Křižovatky ve Francii velmi špatné. – Pět vojáků. – Ženy. – Vojáci utekli. – Plukovník by neztratil pět mužů kvůli jediné ženě. – Úředník může vojáka zatknout jen se svolením plukovníka atd. atd.“<sup>75</sup> Tento citát svědčí o tom, co považuji za pravdivé, totiž že charakterizujeme-li jednání způsobem, který údajně předchází jakoukoli narativní formu, která je jí vnucována, vždy se ukáže, že se vlastně jedná o pouhé související části nějakého možného příběhu.

K otázce můžeme přistupovat i jinak. To, co jsem nazval dějinami, je hraným dramatickým příběhem, kde jsou postavy zároveň autory. Postavy samozřejmě nikdy nezačínají doslova *ab initio*; vrhají se *in medias res*, začátek jejich příběhu již za ně vytvořily okolnosti a lidé před nimi. Když ale Julian Grenfell nebo Edward Thomas šli za první světové války do Francie, nebyli herci příběhů o nic méně než

<sup>75</sup> Cituje P. Hobsbaum, *A Reader's Guide to Charles Dickens*, New York 1973, str. 32.

Menelaos nebo Odysseus, když šli do války. Rozdíl mezi imaginárními a reálnými postavami nespočívá v narativní formě toho, co dělají, ale spíše v tom, nakolik jsou autory této formy a ve velikosti jejich činů. Pochopitelně, tak jako nezačínají tam, kde by sami chtěli, nemohou ani pokračovat přesně tak, jak by sami chtěli; každá postava je omezena jednáním ostatních postav i společenským prostředím, které ji i její jednání zakládá, což dobře ilustruje Marx v klasickém, i když ne zcela uspokojivém výkladu lidského života jako hraného dramatického příběhu, v *Osmnáctém brumairu Ludvíka Bonaparta*.

Marxův výklad označuji za ne zcela uspokojivý zčásti proto, že se snaží ukázat příběh života lidské společnosti způsobem, který by byl slučitelný s pohledem na život jakožto podléhající zákonu a specificky předvídatelný. V hraném dramatickém příběhu je rozhodující skutečnost, že nikdy nevíme, co se dále stane. Narativní struktura lidského života vyžaduje onen druh nepředvídatelnosti, který jsem hájil v VIII. kapitole, a empirická zobecnění a bádání, jež humanitní vědci objevili, vytvářejí porozumění lidskému životu, které je s touto strukturou dokonale slučitelné.

Tato nepředvídatelnost koexistuje s druhým příznačným rysem všech žitých příběhů, totiž s jistou teleologickou povahou. Svě životy žijeme jak individuálně, tak ve vztazích s druhými ve světle jistých koncepcí potenciálně sdílené budoucnosti, z níž určité možnosti nás vybízejí a jiné odpuzují, některé se zdají již předem vyloučeny a jiné třeba nevyhnutelné. Neexistuje přítomnost, která by nebyla utvářena nějakou představou budoucnosti, a to představou, jež se vždy ukazuje ve formě nějakého *telosu* – nebo řady různých cílů či záměrů –, k němuž se nám v přítomnosti daří nebo nedaří přibližovat. Nepředvídatelnost a teleologie jsou proto částmi našeho života; stejně jako postavy románového příběhu nevíme, co se stane dál, ale přesto má náš život určitou formu, která se ukazuje na pozadí naší budoucnosti. A tak příběhy, které žijeme, mají jak nepředvídatelnou, tak částečně i teleologickou povahu. Má-li příběh našeho individuálního i společenského života zůstat srozumitelný – a oba druhy vyprávění se mohou stát nesrozumitelnými –, je to vždy proto, že existují omezení v možnostech pokračování tohoto příběhu a že v rámci těchto omezení existuje nekonečné množství způsobů, jak může pokračovat.

Začíná se tu rýsovat ústřední teze: člověk je ve svých jednáních a praxích, stejně jako ve svých fikcích, bytostně živočichem vyprávějícím příběhy. Není bytostně vypravěčem příběhů, který si činí nárok na pravdivost, ale stává se jím ve svých dějinách. Klíčovou otázkou však pro nás není otázka našeho autorství; na otázku: „Cť mám dělat?“ mohou odpovědět jen tehdy, dokážu-li nejprve odpovědět na prvotní otázku: „Za součást jakého příběhu či příběhů se považuji?“ Do existující lidské společnosti vstupujeme s jednou či více postavami, jež jsou nám přisouzeny, s rolemi, k nimž jsme byli přinuceni, a musíme zjistit, jaké jsou to role, abychom dokázali porozumět tomu, jak na nás druzí reagují a jak si budou vykládat naše reakce. Posloucháním příběhů o zlých macechách, ztracených dětech, dobrých, ale oklamaných králích, vlčicích, které kojí lidská dvojčata, mladších synech, kteří nedostanou žádné dědictví a musí se ve světě probíjet sami, a o starších synech, kteří promarní své dědictví rozmařilým životem a odcházejí do vyhnanství, aby tam žili s prasaty, se děti učí znát, kdo je dítě a kdo rodič, které postavy mohou vystupovat v dramatu, do něhož se narodily, a jak to na světě chodí. Zbavte děti příběhů, a učiníte je improvizujícími, úzkostlivými bytostmi, nejistými v jednání i v řeči. Žádné společnosti, včetně té naší, nelze porozumět jinak než prostřednictvím určité zásoby příběhů, které jsou jejími prvotními dramatickými zdroji. Mytologie ve svém původním smyslu je srdcem každé věci. Vico, stejně jako Joyce, měli pravdu. A proto má samozřejmě pravdu i morální tradice sahající od hérojské společnosti až ke svým středověkým dědicům, podle níž hraje vyprávění příběhů klíčovou úlohu v naší výchově ke ctnostem.

Jak jsem již naznačil, „nějaké“ jednání je vždy epizodou v možných dějinách: rád bych se nyní v této souvislosti zmínil o jiném pojmu, totiž o pojmu osobní identity. Derek Parfit a jiní autoři obrátili nedávno naši pozornost ke kontrastu mezi kritériem přísné identity, která je záležitostí typu „buď všechno, nebo nic“ (*buď* ten, kdo vznáší nárok, *je* posledním Tichbornovým dědicem, *nebo* není; *buď* všechnen majetek náležející poslednímu dědici patří tomuto žadateli, *nebo* tento žadatel není dědic – říká Leibnizův zákon) a psychologickou kontinuitou osobnosti, která je záležitostí typu „více či méně“ (Jsem ve svých padesáti letech, pokud jde o paměť, intelektuální schopnosti, kritické reakce, stejným člověkem, jakým jsem byl,

když mi bylo čtyřicet? Více či méně.) Pro lidské bytosti, jako jsou postavy hraných příběhů, je však zásadní, že i když vlastníme jen prostředky psychologické kontinuity – musíme být schopni reagovat na přisouzení přísné identity. Pro ostatní budu navždy tím, čím jsem kdy byl – a kdykoli za to mohu být volán k odpovědnosti –, bez ohledu na to, jak jsem se mezitím změnil. Nemohu svou identitu – nebo její nedostatek – nijak *založit* na psychologické kontinuitě nebo diskontinuitě svého Já. Toto Já obývá postavu, jejíž jednota je dána jakožto jednota postavy. Opět zde trvá zásadní neshoda mezi empiriky či analytickými filozofy na jedné straně, a existencialisty na straně druhé.

Empirikové, jako Locke nebo Hume, se pokoušeli o výklad osobní identity pouze na základě psychologických stavů nebo událostí. Analytici filozofové, v mnoha ohledech i jejich následovníci, stejně jako jejich kritici, zápasili s otázkou sepětí těchto stavů a událostí s přísnou identitou, chápanou z hlediska Leibnizova zákona. Všichni přehlédli, že zůstalo opomenuto zázemí, bez něhož jsou tyto problémy neřešitelné. Toto zázemí nám poskytuje pojem příběhu a pojem jednoty postavy, kterou příběh vyžaduje. Stejně jako historie není sledem jednotlivých jednání, ale pojem jednotlivého jednání je pojmem okamžiku ve skutečné nebo možné historii, jenž je z této historie z určitého důvodu abstrahován, tak ani postavy dějin nejsou souborem osob, ale pojem osoby je pojmem postavy abstrahované z dějin.

Narativní pojem Já proto vyžaduje dvojí. Na jedné straně jsem to, za co jsem v době žití svého příběhu, který probíhá od mého narození do mé smrti, oprávněně považován druhými; jsem *subjektem* dějin, které náleží mně a nikomu jinému a které mají svůj zvláštní význam. Když si někdo stěžuje – jako někteří z těch, kdo se pokoušejí nebo se pokusili spáchat sebevraždu –, že jeho život nemá smysl, má často a zřejmě příznačně na mysli, že příběh jeho života přestal být srozumitelný, že nemá žádný význam, že nesměruje k žádnému vrcholu nebo *telosu*. Proto se takové osobě zdá, že rozhodnout se v kritických okamžicích svého života spíše pro jednu než pro druhou věc ztrácí smysl.

Jak již bylo řečeno, být *subjektem* příběhu trvajícího od narození do smrti znamená nést odpovědnost za jednání a události, z nichž se skládá narativní život. To znamená, že člověk má být připraven před-



ložit určité vysvětlení toho, co udělal, co se mu stalo, nebo toho, čeho byl svědkem ve svém dosavadním životě. Samozřejmě se může stát, že člověk zapomněl nebo utrpěl poškození mozku nebo v dané chvíli prostě nedával pozor, a proto není schopen příslušný výklad podat. Říci však o někom na základě popisu („věžeň pevnosti If“), že je stejnou osobou jako ten, kdo je popsán zcela odlišně („hrabě Monte Christo“), je totéž, jako říci, že má smysl po tomto člověku chtít, aby nám podal srozumitelné narativní vysvětlení, jež nám umožní pochopit, jak mohl být v různých dobách a na různých místech jednou a toutéž osobou, a přesto být charakterizován tak různě. Proto je osobní identita právě tou identitou, kterou předpokládá jednota postavy, vyžadovaná jednotou příběhu. Bez této jednoty by neexistovaly subjekty, o nichž bychom mohli vyprávět příběhy.

S tím souvisí další aspekt narativního Já: Nejenže nesu odpovědnost za své jednání, ale zároveň mohu vždy žádat druhé o vysvětlení jejich jednání a ti mohou o totéž žádat zase jiné lidi. Jsem součástí jejich příběhu, stejně jako jsou oni součástí mého. Příběh každého života je součástí vzájemně propleteného souboru dalších příběhů. Navíc žádat či podávat vysvětlení hraje samo o sobě důležitou úlohu při tvorbě příběhů. Dotazování na to, co jste udělal a proč, vysvětlování co jsem udělal já a proč, přemýšlení o rozdílu mezi vaším a mým výkladem toho, co jsem udělal, a naopak, to vše jsou základní složky každého příběhu, s výjimkou těch nejjednodušších a nejprostších. Bez této odpovědnosti Já by nemohly existovat řady událostí, které tvoří každý příběh s výjimkou těch nejjednodušších a nejprostších; a bez téže odpovědnosti by příběhy postrádaly kontinuitu, která činí jak je, tak jednání, které je tvoří, srozumitelnými.

Měl bych poznamenat, že pojmy vyprávění, srozumitelnosti či odpovědnosti nejsou podle mne základnější než pojem osobní identity. Pojmy příběhu, srozumitelnosti a odpovědnosti předpokládají možnost uplatnit pojem osobní identity, stejně jako ten předpokládá možnost jejich uplatnění a také každý z těchto tří pojmů předpokládá možnost uplatnit oba zbývající. Jejich vztah spočívá ve vzájemném předpokladu. Z toho samozřejmě plyne, že všechny pokusy o vysvětlení pojmu osobní identity nezávisle na pojmu vyprávění, srozumitelnosti a odpovědnosti musí nutně selhat. A všechny také selhaly.

Nyní se můžeme vrátit k otázce, kterou jsme toto zkoumání povahy lidského jednání a lidské identity začali: V čem spočívá jednota individuálního života? Odpovědí je, že tato jednota je jednotou příběhu ztělesněného jednotlivým životem. Klást si otázku: „Co je dobro pro mne?“ znamená ptát se, jak nejlépe bych měl tuto jednotu prožít a završit. Ptát se: „Co je dobrem člověka?“, znamená ptát se, v čem se musí shodovat všechny odpovědi na předcházející otázku. Nyní je však třeba zdůraznit, že to, co vytváří jednotu morálního života, je právě systematické kladení těchto dvou otázek a snaha na ně odpovídat jak činy, tak slovy. Jednota lidského života je jednotou narativního hledání. Hledání je občas neúspěšné, beznadějně, lze je vzdát nebo promarnit; stejným způsobem může selhat i lidský život. Jedinými kritérii úspěchu či neúspěchu lidského života jako celku jsou však kritéria úspěchu či neúspěchu vyprávěného či k vyprávění určeného hledání. Ale hledání čeho?

Je na místě připomenout si dva klíčové znaky středověkého pojetí hledání (*quest*). Za prvé, že bez alespoň částečné koncepce konečného *telosu* nemůže hledání začít. Je nutná nějaká koncepce lidského dobra. Odkud by měla taková koncepce vzejít? Právě z těch otázek, které nás vedly k pokusu překročit onu omezenou koncepci ctností, dosažitelnou v praxích a skrze ně. Právě v hledání koncepce *takového* dobra, které nám umožní uspořádat dobra ostatní, *takového* dobra, které nám umožní prohloubit naše porozumění účelu a obsahu ctností, *takového* dobra, které nám umožní porozumět úloze integrity a stálosti v životě, spočívá život, který na počátku definujeme jako hledání dobra. A za druhé je zřejmé, že středověká koncepce hledání vůbec neznamena hledání něčeho předem jasně specifikovaného, jako když horník hledá zlato nebo geolog ropu. Cíl hledání se stává srozumitelným teprve v průběhu hledání a tím, jak se člověk setkává a vypořádává s různými konkrétními obtížemi a nebezpečími, pokoušením a komplikacemi, jež v každém hledání vytvářejí epizody a příhody. Hledání je vždy spjato s poznáním podstaty toho, co hledáme, a zároveň se sebezpoznáním.

Proto je třeba rozumět ctnostem jako dispozicím, které nejen zachovávají praxi a umožňují nám dosáhnout pro praxi inherentních dober, ale také nás udržují na cestě hledání dobra tím, že nám umožňují překonat obtíže, nebezpečí, pokušení a komplikace, s nimiž se setkáváme, a poskytují nám tak stále hlubší sebezpoznání i rostoucí

poznání dobra. Výčet ctností bude proto obsahovat ctnosti potřebné pro udržení takového druhu domácnosti a politického společenství, v němž mohou lidé společně usilovat o dobro a ctnosti potřebné pro filosofické zkoumání povahy dobra. Tím jsme dospěli k předběžnému závěru, pokud jde o dobrý lidský život: dobry lidský život je život prožitý jako usilování o dobrý lidský život a ctnosti potřebné pro toto usilování jsou ty, které nám umožňují porozumět tomu, v čem dále a ještě tento život spočívá. Tím jsme také dokončili druhou fázi našeho výkladu ctností, poté co jsme je uvedli do vztahu s dobrým lidským životem namísto pouhé souvislosti s praxemi. Naše bádání však vyžaduje i třetí etapu.

Nikdy totiž nejsem schopen usilovat o dobro nebo praktikovat ctnosti pouze jako jedinec. Zčásti je tomu tak proto, že žít dobrý život znamená u každého něco jiného v závislosti na společenských okolnostech, a to i v případě, že lidský život ztělesňuje jednu a tutéž koncepci dobrého života a jeden a tentýž soubor ctností. To, co je dobrý život pro athénského vojevůdce 5. století, nebude stejné pro středověké řeholnice nebo sedláka 17. století. Není to však jen proto, že různí jedinci žijí v různých společenských okolnostech; je tomu tak i proto, že všichni přistupujeme ke svým životním okolnostem jako nositelé určité společenské identity. Jsem něčí syn či dcera, něčí bratranec či strýc; jsem občanem té či oné obce, příslušníkem toho či onoho cechu nebo profese; patřím k tomuto rodu, kmeni, národu. To, co je dobré pro mne, musí být dobré pro toho, kdo zaujímá tyto role. Z minulosti své rodiny, svého města, svého kmene, svého národa si nesu řadu břemen, dědictví, oprávněných očekávání a závazků. Toto jsou danosti mého života, mé morální východisko. Toto zčásti dodává mému životu morální výlučnosti.

Modernímu individualismu se pravděpodobně tato myšlenka bude zdát cizí a zřejmě i překvapivá. Z hlediska individualismu jsem tím, kým jsem si zvolil být. Budu-li chtít, mohu kdykoli zpochybnit to, co považuji za pouhé nahodilé společenské rysy své existence. Biologicky mohu být synem svého otce, ale nemohu být považován za odpovědného za to, co udělal, pokud se sám implicitně nebo explicitně nerozhodnu takovou odpovědnost přijmout. Podle zákona mohu být občanem nějaké země, ale nemohu vést odpovědnost za to, co má země dělá nebo dělala, pokud se sám implicitně nebo explicitně nerozhodnu takovou odpovědnost přijmout. Takovýto indivi-

dualismus projevují ti současní Američané, kteří odmítají jakoukoli odpovědnost za vliv otrokářství na černé Američany slovy: „Nikdy jsem neměl žádné otroky.“ To je poněkud rafinovanější podoba stanoviska jiných současných Američanů, kteří za tyto důsledky přijímají přesně vykalkulovanou odpovědnost v závislosti na míře prospěchu, který jako jednotlivci nepřímou z otrokářství měli. Ani v jednom z těchto případů se nepovažuje za součást morální identity jedince „být Američanem“. A současní Američané na tomto postoji samozřejmě nevidí nic zvláštního. Angličan, který říká: „Já jsem Irsku nikdy nic špatného neudělal; proč vytažovat tu starou historii, jako by měla něco společného se mnou?“, nebo mladý Němec, který se narodil v roce 1945, a proto věří, že to, co nacisté udělali Židům, nemá žádný morální dopad na jeho vztah k jeho židovským současníkům, ti oba dávají najevo tentýž postoj, podle něhož Já lze oddělit od jeho společenské a historické role a statusu. A takto oddělené Já je samozřejmě velmi blízké Sartrovu nebo Goffmanovu postoji, je to Já, které nemůže mít dějiny. Rozdíl mezi tímto pojetím a narativním pohledem je zřejmý. Příběh mého života je totiž vždy zasazen do příběhu společenství, z něhož odvozují svou identitu. Narodil jsem se s určitou minulostí a snažit se od této minulosti individualistickým způsobem odříznout znamená deformovat své současné vztahy. Historická a společenská identita se překrývají. Všimněme si, že vzpoura proti vlastní identitě je vždy jednou z možností jejího vyjádření.

Všimněme si také, že ze skutečnosti, že Já musí nacházet svou morální identitu na základě své příslušnosti a skrze svou příslušnost ke společenstvím, jako je rodina, sousedství, obec a kmen, nevyplývá, že by muselo přijmout také morální omezení těchto společenství. Bez těchto morálních specifičností jako východisek by nikdy nebylo možné začít; avšak hledání dobra, universálního dobra, spočívá v postupu od této specifičnosti. A přesto specifičnost nemůžeme nikdy jednoduše opustit nebo odstranit. Představa možnosti takového úniku do říše výhradně universálních maxim, které by náležely člověku o sobě, ať již v kantovské podobě z 18. století, nebo v podání některých moderních analytických morálních filosofii, je iluze, a to iluze s bolestnými následky. Pokud lidé příliš snadno a příliš rozhodně ztotožňují to, co je ve skutečnosti jejich vlastní a částečné s nějakým universálním principem, obvykle se pak chovají hůře než jindy.

To, kým jsem, je z velké části to, co dědím, totiž specifická minulost, která je do jisté míry přítomná v mé přítomnosti. Zjišťuji, že jsem součástí dějin, což obecně znamená, ať se mi to líbí nebo ne, ať už to uznávám nebo ne, že jsem jedním z nositelů tradice. Když jsme charakterizovali pojem praxe, bylo zapotřebí, abychom si všimli, že praxe mají vždy dějiny a že to, čím praxe v tom kterém okamžiku je, závisí na porozumění, jež bylo často předáváno mnoha generacemi. A pokud tedy ctnosti udržují vztahy, které jsou potřebné pro praxe, pak musí udržovat vztahy jak k minulosti – a k budoucnosti – tak i k přítomnosti. Avšak tradice, skrze něž jsou jednotlivé praxe předávány a přetvářeny, nikdy nestojí odděleně od širších společenských tradic. Co tyto tradice tvoří?

Snadno bychom se mohli nechat zmást tím, jak ideologicky užívají pojem tradice konzervativní političtí teoretikové. Ti příznačně následovali Burkeho, když kladli tradici do protikladu k rozumu a trvalost tradice do protikladu ke konfliktu. Oba protiklady jsou zavádějící. Každé uvažování se totiž odehrává v kontextu nějakého tradičního způsobu myšlení, který kritikou a vynalézavostí překračuje omezení toho, o čem se až dosud v rámci této tradice uvažovalo; to platí jak o moderní fyzice, tak o středověké logice. A je-li navíc tradice zdravá, je vždy zčásti založena na diskusi o dobrech, jejichž sledování dává této tradici její zvláštní důvod a cíl.

Je-li tedy nějaká instituce – universita, statek, nemocnice – nositelem tradice praxe či praxí, její každodenní chod bude částečně, ale velmi zásadně spočívat v soustavné diskusi o tom, co je nebo co má být universita nebo v čem spočívá dobré hospodaření či dobrá medicína. Jsou-li tradice živé, ztělesňují nepřetržitý konflikt. Ovšem stane-li se tradice burkovskou, buď vždy umírá, nebo je již mrtvá.

Individualismus moderní doby by ve svém pojmovém systému přirozeně těžko mohl najít uplatnění pro pojem tradice, leda snad pro pojem tradice jako oponenta; proto ji velmi ochotně přenechal burkovcům, kteří se věrní Burkovu příkladu pokusili zkombinovat oddanost nějakému pojetí tradice v politice, která by ospravedlnila oligarchickou revoluci majetku v roce 1688, s oddaností nějaké doktríně a institucím volného trhu v ekonomice. Teoretická inkoherece tohoto nepodařeného spojení ho nezbavila jeho ideologické užitečnosti. Výsledkem je, že moderní konzervativci se věnují většinou jen uchovávaní starších variant liberálního individualismu místo těch

novějších. Základ jejich vlastní nauky je stejně liberální a individualistický jako učení zapřísažných liberálů.

Živá tradice je tedy historicky rozsáhlá a do společnosti integrovaná diskuse, a to diskuse zčásti právě o dobrech, jež tuto tradici utvářejí. Usilování o dobra se v rámci tradice rozpíná na generace, někdy na řadu generací. Hledá-li proto jednotlivec svá dobra, činí tak obecně a příznačně v rámci kontextu definovaném tradicemi, jejichž je jeho život součástí, a to platí jak o dobrech inherentních praxi, tak o dobrech jednotlivého života. Rozhodující roli tu opět hraje narativní fenomén zasazenosti: dějiny praxe jsou dnes většinou a charakteristickým způsobem zasazeny do širších a delších dějin tradice, skrze něž nám byla tato praxe ve své současné podobě předávána, a na základě těchto širších dějin jsou dějiny praxe srozumitelné; dějiny každého našeho života jsou většinou a charakteristickým způsobem zasazeny do širších a delších dějin řady tradic a skrze ně jsou také srozumitelné. Musím říkat spíše „většinou a charakteristickým způsobem“ než „vždy“, neboť tradice upadají, rozpadají se a mizí. Co tedy tradice udržuje a posiluje? A co je oslabuje a ničí?

Odpověď v podstatě zní: uskutečňování nebo chybějící uskutečňování příslušných ctností. Ctnosti nacházejí svůj smysl a účel nejen v udržování vztahů nutných pro dosahování různých dober inherentních praxi, a nejen v udržování formy individuálního života, která jednotlivci umožní usilovat o své dobro jako o dobro celého jeho života, ale také v udržování tradic, které praxím a jednotlivým životům poskytují nezbytný historický kontext. Nedostatek spravedlnosti, pravdomluvnosti, statečnosti, nedostatek významných rozumových ctností – to vše kazí tradici, stejně jako ty instituce a praxe, jež svůj život odvozují z tradic, které v současné době ztělesňují. Uznáme-li to, zároveň tím uznáme existenci další ctnosti, jejíž význam se stává asi nejvíce patrný tehdy, když je nejméně přítomna; jde o ctnost adekvátního smyslu pro tradici, k níž člověk patří nebo jí čelí. Tuto ctnost nesmíme zaměňovat s nějakou formou konzervativního nadšení pro staré věci; nechválím ty, kdo si zvolili konvenční konzervativní roli *laudator temporis acti*. Odpovídající smysl pro tradici se projevuje spíše v pochopení budoucích možností, které minulost zpřístupnila přítomnosti. Živé tradice, právě proto, že rozvíjejí dosud nedokončený příběh, čelí budoucnosti, jejíž determinovaný a determinovatelný charakter, má-li nějaký, se odvozuje z minulosti.

V praktickém uvažování se tato ctnost neprojevuje ani tak znalostí nějakého souboru zobecnění nebo maxim, z nichž by naše praktické dedukce čerpaly premisy, ale její přítomnost či nepřítomnost se projevuje spíše v jisté schopnosti úsudku, která je jednajícimu dána ve znalosti jak vybírat z množství příslušných maxim a jak je aplikovat v konkrétních situacích. Kardinál Pole ji měl, Marie Tudorovna ji neměla; Montrose ji měl, Karel I. ji neměl. To, co kardinál Pole a markýz z Montrose měli, byly ve skutečnosti ctnosti, které umožňují svému majiteli usilovat jak o jeho dobro, tak o dobro tradice, jejímiž představiteli ctnosti jsou, a to i v situacích poznamenaných nutností tragické, dilematické volby. Tyto volby chápané v kontextu tradice ctností se velmi liší od těch, kterým čelí moderní stoupenci protichůdných a nesouměřitelných morálních premis v diskusích, o nichž jsem psal ve II. kapitole. V čem tento rozdíl spočívá?

Mnozí předpokládali – například J. L. Austin –, že *bud'* můžeme připustit existenci soupeřících a eventuálně neslučitelných dober, jež vznášejí neslučitelné nároky na naši praktickou loajalitu, *nebo* můžeme věřit v nějakou determinovanou koncepci dobrého lidského života, ale obě tyto alternativy se navzájem vylučují. Nikdo nemůže konzistentně zastávat oba tyto názory. Toto tvrzení však přehlíží skutečnost, že existují lepší i horší způsoby, jak mohou jednotlivci prožívat tragický střet dobra s dobrem. A že vědět, co je to dobrý lidský život, může vyžadovat i znalost toho, jaké jsou lepší a horší způsoby prožívání těchto situací. Nic *a priori* této možnosti nezabrání, a to naznačuje, že v názorech, jako je Austinův, se skrývá nepřiznaná empirická premisa o povaze tragických situací.

Jedním ze způsobů, jak se volba mezi soupeřícími dobry v tragické situaci liší od moderní volby mezi nesouměřitelnými morálními premisami, je, že *oba* alternativní průběhy jednání, před nimiž jedinec stojí, musí být vnímány jako vedoucí k nějakému autentickému a substanciálnímu dobru. Volím-li jedno dobro, nijak tím nezmenšuji ani nezlehčuji nárok druhého dobra; a proto, ať udělám cokoli, vždy zůstává zmařeno to, co jsem měl udělat. Postava tragédie, na rozdíl od morálně jednajícího, jak ho líčí Sartre nebo Hare, nevolí mezi oddaností tomu nebo onomu morálnímu principu ani se na základě nějakého principu priority nerozhoduje mezi morálními principy. „Má být“ zde má proto jiný význam a sílu než „má být“ v morálních principech chápaných moderním způsobem. Tragická postava totiž

nemůže udělat vše, co udělat má. Její „má být“ na rozdíl od Kanta nezahrnuje „lze“. A navíc jakýkoli pokus zmapovat logiku tvrzení „má být“ jejich převedením na nějaký modální kalkul, a tak se pokusit vytvořit nějakou verzi deontické logiky, musí selhat.<sup>76</sup>

Přesto je zřejmé, že morální úkol tragického protagonisty může být proveden lépe nebo hůře bez ohledu na volbu mezi alternativami, kterou podstoupí – *ex hypothesi* žádnou *správnou* volbu nemůže učinit. Postava tragédie se může chovat hrdinsky či nehrdinsky, šlechtěně či nešlechtěně, elegantně či neohrabaně, moudře či nemoudře. Má-li svůj úkol provést spíše lépe než hůře, znamená to, že udělá *jak to, co je lepší pro člověka jako jedince*, tak i *pro člověka jako otce či matku nebo dítě nebo jako občana nebo příslušníka nějaké profese*, anebo *pro člověka všech uvedených možností*. Existence tragických dilemat nevrhá stín pochybnosti na – ani nevytváří protiargument k – tezi, že tvrzení typu „udělat toto tímto způsobem by bylo lepší pro X a/nebo pro jeho rodinu, obec nebo profesi“ mohou být objektivně pravdivá, stejně jako nepravdivá, o nic víc, než existence alternativních a nahodile neslučitelných forem léčebného postupu vrhá stín pochybnosti na tezi, že tvrzení typu „podstoupit tento léčebný postup tímto způsobem by bylo lepší pro X a/nebo pro jeho rodinu“ může být objektivně pravdivé, stejně jako nepravdivé.<sup>77</sup>

Předpokladem této objektivity je, že dokážeme porozumět pojmu „dobré pro X“ a příbuzným pojmům na základě nějaké koncepce *jednoty života X*. Co je pro X lepší nebo horší, závisí na charakteru srozumitelného příběhu, který utváří jednotu života X. Není nic překvapivého na tom, že právě nepřítomnost jakékoli podobné sjednocující koncepce lidského života spočívá v základech moderního popírání faktického charakteru morálních úsudků, a to především úsudků, které připisují jednotlivcům ctnosti nebo neřesti.

Jak již bylo řečeno, každá morální filosofie má svůj protějšek v nějaké sociologii. V této kapitole jsem se pokusil objasnit chápání

<sup>76</sup> Z velmi odlišného hlediska viz B. C. Van Fraassen, *Values and the Heart's Command*, in: *Journal of Philosophy*, 70, 1973, str. 5–19.

<sup>77</sup> Z odlišného hlediska viz poučná diskuse u Samuela Guttenplana, *Moral Realism and Moral Dilemmas*, in: *PAS*, 1979–1980, str. 61–80.

života společnosti, které vyžaduje tradice ctností; jedná se o chápání velmi odlišné od převládající kultury byrokratického individualismu. V rámci této kultury se koncepce ctností stávají něčím okrajovým a tradice ctností zůstává zásadní tradicí jen v životě skupin společnosti, které existují na okraji hlavní kultury. V této hlavní kultuře liberálního a byrokratického individualismu se objevují nové koncepce ctností a samotný pojem ctnosti se mění. Právě historii této proměny se nyní budu věnovat; neboť tradici ctností plně pochopíme pouze tehdy, pochopíme-li, jakému druhu degenerace podléhá.

## XVI

### Od ctností k ctnosti a ke ztrátě ctnosti

Na počátku této knihy jsem řekl, že nekonečnost a neřešitelnost mnoha současných morálních diskusí je způsobena různorodými a navzájem neslučitelnými pojmy, které utvářejí vyšší premisy, na nichž staví své argumenty protagonisté těchto diskusí. V této pojmové směsici lze najít i různé pojmy ctnosti, narážející na moderní pojmy, jako je užitečnost nebo lidská práva, jež jsou užívány mnoha různými způsoby. Chybí však jasný konsensus, ať už jde o vztah pojmu ctnosti k ostatním morálním pojmům, nebo o to, které dispozice mají být zahrnuty do výčtu ctností nebo nároků uplatňovaných určitými ctnostmi. V některých moderních subkulturách samozřejmě tradiční systém ctností v určité podobě přežívá; ale stav soudobé veřejné diskuse je takový, že když se do ní někdo z představitelů této subkultury snaží vstoupit, jeho názor je ihned interpretován a desinterpretován z hlediska pluralismu, který nás všechny hrozí pohltnout. Tato desinterpretace je výsledkem dlouhé historie od konce středověku až do dnešní doby, během níž došlo ke změně výčtu dominantních ctností, ke změně v pojetí jednotlivých ctností a změny doznal také sám pojem ctnosti. Sotva tomu mohlo být jinak poté, co byly potlačeny dva pojmy, které jsou nezbytným základem tradičního výkladu ctností, jak jsem dokazoval v předcházejících kapitolách, tedy pojem narativní jednoty a pojem praxe. Literární historikové od Auerbacha až k Johnu Gardnerovi se vydávali po stopách úpadku kulturní role vyprávění a změny způsobu jeho interpretace, dokud moderní teoretikové, tak navzájem odlišní jako Sartre – jehož názory jsem se již zabýval – a William Gass, nezačali chápat formu vyprávění nikoli jako formu, která spojuje vyprávění příběhu s formou lidského života, ale právě jako formu, která vyprávění od života odděluje a omezuje ji na jakousi samostatnou a osobitou sféru umění.