

3.5.1.2 Pozitivismus

Nejsilnějším filosofofickým proudem v rámci scientismu byl **pozitivismus**. Vedomé vyhlásil program, podle něhož se musí každá věda soustředit jen na to, co je pozitivně dáno – to jest na to, co lze určitými kontrolovatelnými procedurami spolehlivě prověřit. Všechno ostatní je třeba z vědy, a tedy i z filosofie vyloučit. Taková pozitivní danost je **faktem**. Fakta je možno porádát na základe následnosti a podobnosti. Toto pořádkání může být dvoji: buď empirické (pomocí experimentálního pozorování), nebo logické (kontrolované vyvozování souvislostí).

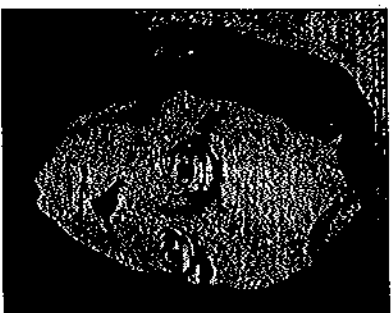
Zakladatelem a nejvýznamnějším představitelem pozitivismu byl francouzský filosof **AUGUST COMTE**.

AUGUSTE COMTE

Narozen 1798 v Montpellier – v Paříži studia matematiky, fyziky, astronomie a filosofie – 1817–1824 sekretářem Saint-Simona – od 1826 přednáškový o pozitivní filosofii – 1857 umřel v Paříži.

Z díla:

Kurs pozitivní filosofie, Systém pozitivní politiky, Sociologie.



Uroveň vědění považoval Comte za rozhodující znak vyspělosti té které dějinné epochy a z tohoto hlediska se mu vývoj lidstva rozpadal na tři stadia: **teologické** (bájeslovné), v němž se člověk snaží proniknout k „podstatám“ a „příčinám“ věcí a představuje si je jako nadpřirozené síly a bytosti, **metafyzické**, v němž jsou nadpřirozené principy nahrazovány abstraktními rozumovými konstrukcemi, a **pozitivní**, v němž je nahlédnuta planost předchozích způsobů myšlení a zavádí se vědecký přísný popis faktů.

Pozitivismus se snažil proniknout i do duchovních věd. Jenže tady se ukázaly jeho meze. Snaha pozitivismu hledat všude příkazná fakta totiž vede k tomu, že všechny jevy či události musejí mít z principu stejnou váhu. Což je metodický přístup vhodný pro fyziku, méně už například pro historiografii. Tam přece neplatí, že by každá událost měla mít stejný vliv na průběh

dalších událostí. Tady je třeba umět rozlišovat podstatné od nepodstatného, významné od méně významného, je tedy třeba fakta interpretovat a hodnotit, a to i za cenu omylů. Tak se právě stalo, že pozitivistická díla v oboru historiografie představují obrovskou snůšku dat a chronologicky uspořádaných fakt, že však jsou většinou neschopná porozumět jejich významu a rozpoznat míru jejich vlivu.

3.5.1.2.2 Sociologie

První, kdo zásady pozitivní vědy rozšířil i na oblast společenských jevů a pokusil se je zkoumat, pořádat a třídit, byl sám Comte. Považuje se proto všeobecně za zakladatele **SOCIOLOGIE**. Protože spolehal na to, že i fakta ze sociální oblasti bude možno popisovat a třídit pomocí metod, běžných v exaktních vědách (např. pomocí statistiky či jiných kvanifikací), nerozpačoval se nazývat sociologii „sociální fyzikou“. Rozlišuje přitom „sociální státníku“ (jako výzkum struktur společností) a „sociální dynamiku“ jako výzkum jejího vývoje.

Sociologie je dnes samostatná vědní disciplína, zabývající se zákonitostmi vývoje společnosti a její struktury. Vymezení přesné hranice mezi filosofií a sociologií v oblasti, kde se střetávají (problém člověka a společnosti), je velmi nesnadné, často se obě vědní disciplíny velmi úzce překrývají a není divu, že se sociologie odloučila od filosofie poměrně nedávno. Z druhé strany nejsou pak třeba názory, že vlastně sociologie je jedinou skutečnou vědou o společnosti a člověku, a tedy jedinou filosofií, má-li už nějaká být.

Pozitivismus našel ohlas i na britské půdě. Zde byl poněkud dynamičtější. Tak např. **HERBERT SPENCER** (1820–1903) tvrdil, že části reality se chovají jako jakési agregáty, které se střídavě diferencují a integrují a vyvíjejí od nerovnováhy k rovnováze a posléze k dalšímu rozpadu. Je tu patrný vliv souběžné s pozitivismem se rozvíjejícího přírodovědeckého materialismu a evolucionismu (*Darwin*). Jiným představitelem pozitivismu, zaměřeným však spíše na logiku a etiku, byl **JOHN STUART MILL** (1806–1873).

Zvláštní formou pozitivismu byl tzv. **empiriokriticismus**. Snažil se opřít jen o „čistou zkušenost“, v níž by dokonce nebylo možno (ani nutno) rozlišovat mezi fyzickými a duševními jevy. Jeho zakladatelem byl německý filosof **RICHARD AVENARIUS** (1843–1896).

3.5.1.3 Novopozitivismus a filosofie přirozeného jazyka

Na scientistické myšlenky pozitivismu navazoval ve 20. stol. tzv. novopozitivismus. Dodnes je jedním z nejvlivnějších filosofických směrů a bývá – nejednotně – označován také jako filosofie jazyka nebo analytická filosofie.

Novopozitivismus byl ještě přesnější k filosofické tradici než jeho předchůdci z 19. století. Odmíral spolu s nimi spekulativní metafyziku a uznával zásadní přednost metod přírodních věd, zužoval však ještě dále zbytky toho, čím by se měla filosofie zabývat. Pozitivismus, jak víme, zamítl otázky po tom, jak je asi uspořádán vnější svět, zda mají jednotlivá, jsoucna nějakou substanci, existuje-li nějaká poslední příčina apod. Poskytoval pouze přehledný arzenál údajů, které se logicky třídily. Právě způsoby tohoto třídění, jejich předpoklady a možnosti, se pro něj staly jediným skutečně „filosofickým“ problémem.

Ale tu se brzy vynořil speciálnější problém: třídění, uchovávaní a předávání poznatků o skutečnosti je možné jen jazykem. Pravidla vědeckého (pozitivistického) myšlení jsou primárně pravidly vědeckého vyjadřování. Logice myšlení musí odpovídat logika jazyka. Jazyk je výsostný nástroj vědecké komunikace, v jazyce se schraňují vědecké objevy a předávají dál. Nebude-li nejprve jasno, jaké dispozice má jazyk k tomu, aby vyjádřil objektivní poznání, a jaké podmínky musejí být splněny, aby takové vyjadřování bylo stoznamitelné, prověřitelné a bezrozporné, nemůže se vědecké poznání vůbec pohnout kupředu. To si právě uvědomil novopozitivismus. Skutečně vědecká filosofie je tak podle něj možná jediné jako analýza vědeckého jazyka. Tento úkol ovšem nepomůže jenom společnému záznamu získaných fakt. Pomůže také oddělit zmo od plevy: pomůže určit, zda vědecké a filosofické pojmy a výroky mají vůbec nějaký smysl.

Znamená to např. že významnější než odpověď na otázku „Co je to substance?“ se musí nyní stát odpověď na otázku „Jaký je význam pojmu ‚substance‘?“, příp. za jakých podmínek může pojem „substance“ význam získat nebo ztratit a jaká kritéria musejí platit, aby o tom bylo možno rozhodnout. Podání-li se prokázat, že podle určitých kritérií pojem „substance“ význam nemá, pak bude otázka „Co je substance?“ zřejmě špatně položena a nebudeme nutno na ni hledat odpověď.

Základní disciplínou se proto stala logika (odtud také název pro první fázi novopozitivismu „logický pozitivismus“ či „logický empirismus“). Cíťžádost novopozitivismu bylo vytvořit univerzální jazykovou bázi, která by byla spolehlivě logicky vystavěna a která by mohla sloužit svou přehledností jako měřítko pro určování toho, zda jednotlivé vědecké výpovědi mají nebo nemají nějaký smysl, zda jsou správně sestaveny a zda jejich pojmy mají nějaký význam.

3.5.1.3.1 Logický pozitivismus

B. Russell

Příznačný je v tomto směru filosofický základ nauky významného iniciátora a inspirátora novopozitivismu, **BERTRANDA RUSSELLA**.



BERTRAND RUSSELL

Narozen 1872 v Treleceku – 1890–1895 studia v Cambridge (matematika a filosofie) – od 1911 člen Královské společnosti – hostující profesor v Harvardu, Oxfordu, Londýně, Pekingu, Chicagu, Los Angeles – 1950 Nobelova cena za literaturu – významná účast ve světovém mírovém hnutí – 1970 umřel v Penrhendraethu.

Z díla:

Principia mathematica (spolu s Whiteheadem),
Problémy filosofie, Zkoumání o smyslu a pravdivosti,
O výchově, zejména v raném dětství,
Lidské poznání, jeho rozsah a hranice, Analýza hmoty,
Dějiny západní filosofie.

Russellův tzv. neutrální monismus vycházel z přesvědčení, že nemůžeme sami nijak prokazatelně rozhodnout, zda a v jaké podobě existuje hmota či duch a že nám nezbyvá, než naše počítky, prvky zkušenosti, brát jako prostě přítomná neutrální fakta. Nemá smysl uvažovat, odkud pocházejí a jaké jsou esence. Prostě jsou tu a jediné, co lze, je podřídit je pečlivé analýze. Jednotky takových dat lze považovat za atomární fakta, ta lze slučovat do atomárních výpovědí a ty posléze do výpovědí vyššího řádu, molekulárních, pospojovaných logickými pravidly a vazbami. Aby bylo možno atomární fakta exaktně popsat a sdělit a aby byla v co nejvyšší míře jednoznačná, usiloval Russell o jejich úplné převedení na znaky symbolické logiky.

I. Wittgenstein (1)

Z B. Russella vyšel mj. i raný **LUDWIG WITGENSTEIN**.

Hlavní myšlenky Wittgensteinova raného díla *Tractatus logico-philosophicus* by se daly shrnout takto: Svět je souhrnem faktů, nikoliv věcí. Skutečnost se nám nepodává jako souhrn nějakých hotových objektů, ale jako síť věcných stavů. Nevím strom (věc), ale „to, že strom je křivý“ (tedy stav věci, fakt). Fakta mohou být jednak elementární, jednak komplexní.

Obrazem faktů jsou naše myšlenky, které vyjadřujeme pomocí vět. Mezi strukturou faktů a vět tak existuje souvislost. Abychom měli jistotu, že nějakou větu pravdivě vyjadřujeme stav věci, musíme mít možnost jednoznačného zjištění, zda tato věta koresponduje s faktem, který vyjadřuje. Toho lze dosáhnout tak, že pečlivou analýzou jazyka nalezneme tzv. elementární výrazy, protože u nich může být požadovaná prověrka nejspolehlivější. Cílem filosofie je právě taková analýza.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Narozen 1889 ve Vídni – studia na technické škole v Berlíně a Manchesteru – zpočátku zájem o letectví, později o matematiku – od 1912 studia v Cambridge (pod vedením Russella) – dobrovolníkem v rak.-uh. armádě za I. světové války – 1920–1929 v ústraní (učitel, zahradnický pomocník) – 1929–1947 přednáší v Cambridge – 1951 tamtéž umírá.

Z díla:

Tractatus logico-philosophicus, Filosofická zkoumání.



Prostřednictvím filosofie je tedy, obecně řečeno, třeba stanovit, co lze jazykem vyjádřit (co se v něm může ukázat jako reálný stav věci) a co nikoli, a zbavit se tak zdánlivých výpovědí, které nemožnou dávat smysl, protože s ničím nekorespondují. Takových výpovědí ovšem v dějinách filosofie najdeme bohužel až příliš mnoho. Jako pointa stojí proto na konci Wittgensteinova *Traktátu* slavná a hojně citovaná věta: „O čem není možno hovořit, o tom je třeba mlčet.“ [6.1.2.4]

Vídeňský kruh

Wittgenstein přímo ovlivnil skupinu myslitelů, kteří vytvořili vlivnou odnož raného novopozitivismu, tzv. Vídeňský kruh, a představovali tak myšlenkové jádro tohoto filosofického směru – **logický pozitivismus**. Patřili sem mj. O. Neurath, P. Frank, M. Schlick a R. Carnap.

Hlavní pozornost zde byla věnována problému smysluplnosti: které výroky mají smysl (a mohou po formální stránce vyhovovat požadavkům jedno-
tného vědeckého jazyka), které jsou naopak bezesmyslné, protože je nelze ověřit a nesdělují, přímě vzato, žádnou informaci? Jaké platí kritérium pro

to, abychom toto rozlišování mohli určovat a držet? Při řešení této otázky vědně vypomáhá striktnost klasičtějšího pozitivismu, jeho snaha nebrat za východisko nic, co by nebylo fakticky dané a laboratorně dokazatelné. Zakladatelská osobnost Vídeňského kruhu, **MORITZ SCHLICK** (1882–1936), píše: „...abychom našli smysl nějaké věty, musíme ji zavedením postupných definic převést, dokud se v ní nevykytnou jen taková slova, která už není možno definovat, ale jejichž významy je možné už jen prostředně vykázat.“ Toto ověření může být přímo empirické (mohu-li ukázat na děj, jež výrokem zaznamenávám), nebo nepřímé – je totiž možné, že empirickou skutečnost nelze bezprostředně zachytit, ale to ještě nemusí znamenat, že by se to nemožilo podat někdy v budoucnu. Smysluplnost každého výroku tedy přímo závisí na tom, zda jej lze nebo nelze převést na takovou základní formu, kterou je možné (nejlépe empiricky) verifikovat. Smysluplné jsou jen verifikovatelné výroky.

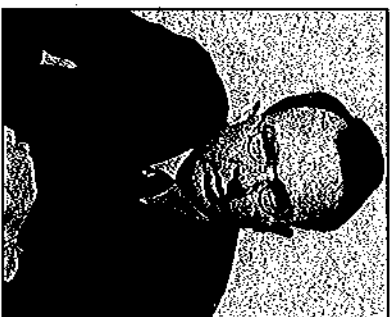
R. Carnap

RUDOLF CARNAP

Narozen 1891 ve Wuppertalu – 1926–1931 profesor filosofie ve Vídni, poté do r. 1936 v Praze – emigrace do USA – profesorem v Chicagu, na Harvardu, v Princetonu a Los Angeles – 1970 umírá v Santa Maria v Kalifornii.

Z díla:

Logická výstavba světa, Logická syntax jazyka, Základy logiky a matematiky, Úvod do sémantiky.



Výroky je tedy třeba převést na empiricky vykazatelné záznamy, jakési „protokoly“ – jediné ty je možno verifikovat. **RUDOLF CARNAP** hovoří o tzv. **protokolárních větech**. Takže např. výrok „Na stole leží kniha“ by nebylo možno bez náležité protokolární úpravy ověřit. Teprve jeho převodem na výrok: „X v daném časovém bodě T pozoruje fenomén P na místě L“ můžeme vytvořit předpoklady k ověření jeho pravdivosti. To znamená, že výroky, které nelze převést do protokolární formy, nelze ani verifikovat a nemožnou být tedy prohlášeny za smysluplné. Chceme-li být ještě důslednější, lze dojít při hledání základů verifikovatelnosti výroků až k elementár-

ni jazykové bázi, odpovídající elementární empirii, na níž se mohou shodnout aspoň dvě individua. Protože základem každého pozorování a ukazování jsou fyzikální vlastnosti těles a jejich působení na naše smysly, je základem vykazatelnosti pravdivostních hodnot elementárních termínů protokolárních vět jejich fyzikální zachytitelnost. Vědecký jazyk by měl být beze zbytku možno převést na jazyk fyzikální.

Aby zajistil spolehlivost naznačených elementárních východisek, byl ovšem Carnap nucen zúžit všechny výzkumný jazyka na prostou logickou syntax: na výzkum „druhů slov a uspořádání, jak následují za sebou“. K tomu je třeba stanovit tzv. formální pravidla (vykazují definici a obor vět) a transformační pravidla (stanovují možnosti vyvozování vět). Správné či nesprávné užití pravidel určuje pravdivost či nepravdivost vět (nemí tedy zkoumána pravdivost vůči realitě, ale toliko v rámci syntaktického systému).

Cokoli, co se podstatně vymyká uvedeně elementární evidenci a verifikaci, je nutně bezesmyslné. Carnap tvrdí, že všechny výroky klasické metafyziky jsou takto bezesmyslné. Například tvrzení, že „Konečně jsoucno je jednotou esence a bytí“ nelze v tomto smyslu nikdy verifikovat a nemá proto žádný smysl. Nemůže být považováno za vědecké tvrzení. Neznamená to, že by snad neměla metafyzika své oprávnění – má je však tolik, jako třeba umění nebo sport. Chce-li být vědou, musí být nemilosrdně odmítnuta (str. 2.3.3.4).

Úzkostlivý Carnapův fyzikalismus bylo však možno sřížti udržet. Proto např. německý spolupracovník Vědeckého kroužku HANS REICHENBACH (1891–1953) rozšiřuje učení o verifikaci o různé možné stupně potvrzení, jež nemusejí být striktně empirické: rozlišuje verifikovatelnost technickou, fyzickou, logickou a nadempirickou.

Operacionalismus

Velký vliv na další pohyb novopozitivismu měl mj. tzv. **operacionalismus** (*P. W. Bridgman*). Jestliže naše abstraktní myšlení a jazyk, na něm založený (tvorba pojmů), předpokládá jako samozřejmý zákon totožnosti (totiž přítomnost dvou atributů na jednom předmětu) a přitom realita vykazuje (jak dokládá vývoj moderní fyziky) naprostou netotožnost (podle teorie relativity jsou např. čas a prostor relativní a nikdy nejsou s to vymezit sledovanou entitu jednoznačně), pak naše pojmy, utvářené o světě, jsou jen operátory, konvence, stanovená označení pro souhrn operací. Např. délka tělesa je podle teorie relativity různá (netotožná) v různých polích pozorování. Záleží na nás, který postupový systém měření zvolíme a jaká nám z toho vzejde veličina. To ovšem znamená konec představám, že by se dala najít elementární

báze formální protokolace jazykových výpovědí. Zřejmě bude nutno brát pro výzkum založení jazyka v potaz i jiná než čistě formální hlediska, protože se tu ohlašují mimojazykové problémy (význam, poukaz, konvence, účinnost apod.).

Pragmatika

Jakmile se zaměříme tímto směrem, je ovšem potřeba vystoupit z jazykové roviny a vyjadřovat se vůči tzv. „objektovému jazyku“ v „metajazyku“ – neboť jak jinak bychom mohli sledovat vztahy mezi výrazy jazyka a jejich designáty (to jest předměty, jichž se týkají a jimž je propůjčen určitý význam)? V tom okamžiku můžeme dále zkoumat i sociální úlohu jazyka: totiž to, jak často a při jaké příležitosti se užívají právě takové a ne jiné výrazy.

Na tuto úroveň postoupil i pozdní Carnap. Tím se dosavadní logický pozitivismus změnil v tzv. **logický empirismus** s daleko širším záběrem. Výzkum jazyka se souhrnně označuje jako **sémiotika** a člení se na tři obory. „V situacích, v nichž se užívá jazyka, musíme ... rozlišovat tři složky. To je patrně z následujícího příkladu: (1) činnost, stav a prostředí člověka, který vysloví nebo uslyší, řekneme, německé slovo ‚blau‘, (2) slovo ‚blau‘ jako prvek německého jazyka (tento prvek je zde chápán jako zvláštní akustický nebo vizuální vzor, který je společnou vlastností mnoha zvuků proslovených v různých dobách, jež lze nazývat exempláři tohoto vzoru). (3) jisté vlastnosti věcí, totiž modrotu barvu, k níž tento člověk – a německy mluvící lidé obecně – zamýšlí odkazovat (obvykle říkáme: ‚Tento člověk mluví tímto slovem nějakou barvu‘ nebo ‚Toto slovo znamená pro tyto lidi barvu‘, nebo ... v tomto jazyku‘).“

To má vliv na novou strukturu výzkumů, kterou Carnap přebírá od amerického logika C. W. Morrise (1901–1979): „Kompletní teorie jazyka musí studovat všechny tyto tři složky. Oblast všech zkoumání, jež berou v úvahu první složku, ať již samu o sobě nebo v kombinaci s ostatními složkami, budeme nazývat **pragmatikou**. Ostatní zkoumání abstrahují od mluvčího a zabývají se pouze výrazy jazyka a jejich vztahem k jejich designátům. Oblast těchto zkoumání nazýváme **sémantikou**. Konečně lze abstrahovat i od designátů a omezit svá zkoumání pouze na formální vlastnosti výrazů a vztahů mezi nimi. Tato oblast se nazývá **logickou syntaxí**.“

3.5.1.3.2 Filosofie přirozeného jazyka

Všechny tyto poznatky vedly po druhé světové válce k proměně filosofické práce s logikou a s jazykem. Zjednodušeně se dá říci, že myslitelé,

blízce novopozitivismu, přestali usilovat o nalezení univerzálního a formalizovatelného jazyka vědy a jednotných kritérií pro posuzování správného vědeckého vyjadřování a začali se soustředovat na teoretické problémy **přirozeného jazyka**. Mluvíme proto o tzv. analytické filosofii (někdy se novopozitivismus považuje za jednu z jejích fází) a mezi její nejvýznamnější představitele bývají zařazováni J. L. Austin, A. J. Ayer, G. Ryle, J. W. Searle, P. F. Strawson aj.

Filosofie přirozeného jazyka nechápe jazyk jen jako nástroj, jejíž je možno formalizovat, ale jako jednu z komplexních činností, jež má své sociální a historické podmínky, které je třeba respektovat. Nejde tedy prvořadě ani tak o formalizaci, jako spíše o využití toho, co tento jazyk už sám dokáže, jak působí.

Ludwig Wittgenstein (II)

Už druhé období Wittgensteinova myšlení se vyznačuje větší mírou ochoty zabývat se neformální analýzou jazyka. To zřetelně ukazuje jeho pojem „jazykových her“ z *Filosofických zkoumání*. Wittgenstein opouští stanovisko, které zastával v *Logicko-filosofickém traktátu* a které se opíralo o přesvědčení, že struktura výpovědi o skutečnosti musí být izomorfní se strukturou věci či „faktů“, o nichž vypovídá. Jazyk je nyní chápán spíše jako souhrn činností, k jejichž pochopení nepostačuje výzkum jejich korespondence s mimojazykovou realitou, ale interpretace mínění, jež svou promluvou vyjadřuje mluvčí. Rozumět nějakému jazykovému výrazu znamená umět její použití v určité situaci, shodnout se s druhým člověkem na jakýchsi „pravděch hry“. „To celé, jazyk a činnost, s nimiž je spjat, nazvu jazykovou hrou“. Jazyk se neučíme, jazykem jednáme, hrájeme hru, kterou jsme přijali a při níž očekáváme, že ji přijmají i ostatní. Jazyk je forma života. Nemá-li možnost žít a učit se ve struktuře „jazykových her“, nemá možnost jazyku porozumět. Byl bych v pozici diváka, který sleduje šachovou hru a nerozumí jejím pravidlům. Tak jako mi nic neřká vnější podoba figury, pokud nevím, jak se hraji šachy, nemohla by mi nic říkat vnější podoba výrazů a slov, která bych slyšel, pokud bych neznal pravidla, za nichž jsou tato slova přizpůsobena k druhým a za nichž odkazují na další výrazy. K tomu je zapotřebí připočítat i další náležitosti jazyka, které byly dosud opomíjeny: intonaci, slovosled, to, zda je výraz rozkazem nebo přáním a pod.

Řečové akty

Tento motiv rozpracoval významný anglický filosof *J. L. AUSTIN*.

[134]

JOHN LANGSHAW AUSTIN

Narozen 1911 v Lancasteru – aktivní účastník 2. světové války – od roku 1952 profesor morální filosofie v Oxfordu – sřídavě přednášel i v USA – zemřel 1960 v Oxfordu.

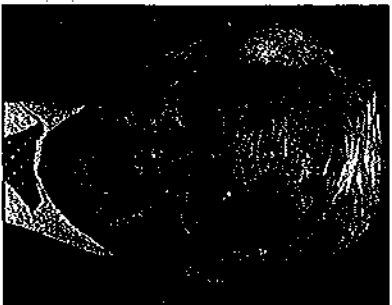
Z díla:

Smysl a smyslová zkušenost, Jak udělat něco slovy.

V návaznosti na Wittgensteinovy „jazykové hry“ zavedl Austin pojem „řečový akt“. Rozlišil přitom několik druhů řečových aktů. Tzv. ilokuční akt vyjadřuje vztah mluvčího k tomu, co sděluje (pochybnost, přesvědčení, varování, slib ap.). Obsahuje zpravidla tzv. performativní výrazy („Tvrdím, že...“ ap.). Tzv. lokuční akt je vlastním výkonem sdělení a třetí tzv. perlokuční akt vyjadřuje účinek původního ilokučního aktu („Uznávám, že...“). Například jeden a týž řečový akt „Zítřka přijdu!“ může v závislosti na ilokuci vyvolat odlišnou perlokuci (takže získá prostě jiný „význam“). Řekne-li „Zítřka přijdu!“ mlčenka svému mlenci, půjde mlčenec koupit květiny. Řekne-li „Zítřka přijdu!“ policista podezřelému, dá se podezřelý na útěk ap. Z této teorie je zřejmé, že význam jazykového výroku nelze zachytit jen pomocí logických pravidel, ale že je třeba započítat mnoho mimojazykových souvislostí, které mají svou specifickou strukturu (postoje, záměry, konvence atp.).

Současný německý filosof *JÜRGEN HABERMAS* (1929) rozvíjí tyto myšlenky v tzv. **teorii komunikativního jednání**.

Jürgen Habermas



JÜRGEN HABERMAS

Narozen 1929 v Düsselodtu – zpočátku působil na Institutu pro sociální zkoumání u T. W. Adorna a M. Horkheimera (bývá počítán do mladší generace tzv. Frankfurtské školy) – od roku 1961 do roku 1964 vyučoval v Heidelbergu, poté ve Frankfurtu – po studentských bouřích koncem šedesátých let odchází r. 1971 na Institut Maxe Plancka ve Stamburgu – v roce 1982 se vrátil do Frankfurtu, kde učil až do své emeritace v roce 1994.

Z díla:

Teorie a praxe, Pozvání a zájem, Teorie komunikativního jednání, Filosofický diskurs moderny, Fakticita a plamnost.

[135]

Tvrdí, že člověku je kromě tzv. instrumentálního jednání (zaměřeného na dosažení cíle, účelu nebo zisku) vlastní i komunikativní jednání, jehož smyslem je dorozumění s druhým člověkem. Účinnost toto jednání ovšem závisí na splnění jistých podmínek komunikace: srozumitelnosti, důvěryhodnosti, přesvědčivosti atp. Komunikativní jednání je cosi přirozeného a původního, protože bez intersubjektivní srozumitelnosti nemohu očekávat žádoucí výsledek žádného jiného jednání. Komunikativní jednání tvoří sféru přirozeného světa a přirozené humanity, solidarity a lidské vstřícnosti. Je tak samo v sobě i spravlivé. Habermas soudí, že současná doba tuto sféru narušuje – dá se říci, že do sféry komunikativního jednání zasahuje nekompetentně instrumentální jednání. Naše dorozumívání je řízeno vnějšími zájmy a ohledy a my si to často ani neuvědomujeme. Nejzřejmější je to vidět v ekonomice – reklama a její slogany nejsou nic jiného, než vpád racionálně-účelového jednání do komunikace (touha subjektu, který mne reklamou oslovuje, dosáhnout ekonomického zisku). Podobně je tomu i v politice: předvolební rétorika je instrumentálním jednáním, zákeřně převlečeným do komunikativního hávu. Navíc se ve sféře komunikace a jejího řízení projevují nerovné podmínky: síla argumentů je tím větší, čím více peněz má jejich propagátor k jejich zveřejnění nebo prozření. Tím se narušuje přirozená sféra mezilidské komunikativní sounáležitosti a jednostranně subjektu se sobě odcizují, nechávají se ovládat propagandami a médií. Habermas chce proto rozpracovat teorii podmínek, za nichž je možná normální, nenarušená intersubjektivní komunikace, a z ní vyvodit důsledky i pro sociální a politickou praxi – spravedlivá bude taková společnost, která bude zaručovat rovné šance a rovné podmínky po všechny účastníky komunikace.

3.5.1.3.3 Pragmatický obrat ve filosofii jazyka

Vídíme, že filosofie jazyka prodělala zajímavý vývoj: zatímco členové Vídeňského kroužku stále ještě hledali podmínky, za nichž by bylo možné zjistit, zda a jak nějaká věta (nebo slovo) vyjadřuje smysluplné stav vnější reality (připomeňme si tu pojmy jako „verifikace“ nebo „protokolární věta“), zajímají se stoupanci teorie řečových aktů už o podmínky, za nichž lze bezpečně zjistit, co pod daným výrazem míní druhý mluvčí. Vedlo je k tomu přesvědčení, že snaha Vídeňského kroužku musela být od počátku marná: stanovit podmínky, za nichž zjistíme korespondenci nějakého výrazu s realitou, znamená stanovit je zase v nějakém jazyce, nějak je vyjádřit a sdělit. Tady přece hrozí nekonečný regres. Abychom mu nepropadli, musíme se prosít zřítci touhy vyjádřit jazykem nějakou mimojazykovou skutečnost nebo

se přinejmenším zřítci touhy zjistit „pravdivost“ takového vyjádření. Jediné, co nám zbývá, je analyza pravidel vyjadřování, které účastníci promluvy používají. Ta nám dovoří zjistit, zda jeden účastník promluvy míní pod jedním výrazem totéž, co druhý účastník. Pak už ale nejde o „pravdivé“ vyjadřování, ale o společnou „domluvu“ o tom, co budeme v probíhající promluvě považovat za srozumitelné.

Z toho lze vyvodit radikální závěr: při komunikaci nemá jít o sdělování pravdy o mimojazykové skutečnosti (protože to z principu není možné), ale o dosažení konsensu ohledně toho, co účastníci promluvy míní. Cílem jazykové komunikace už není výpověď o realitě (tím odpadají poslední zbytky nároků metafyziky), ale vzájemná domluva mluvčích. Nejde o to pracně zjišťovat, co vyjadřuje slovo „stihl“, ale o domluvu o tom, co pro nás v dané situaci bude slovo „stihl“ znamenat.

Je-li ovšem účelem komunikace správná interpretace mínění mluvčích, pak se jedná o zvláštní druh pragmatismu (3.6): „správná“ promluva už není ta, jež je „pravdivá“ v metafyzickém smyslu, ale ta, jež vede k domluvě, ke konsensu, který je pro mluvčí „vzájemně výhodný“. Richard Rorty, současný americký filosof, skutečně charakterizuje třetí fázi vývoje analytické filosofie jako „pragmatický obrat“ ve filosofii jazyka.

Rozhodující podíl na tomto obratu, který představuje radikální domyšlení teorie řečových aktů, má americký filosof W. V. O. QUINE.

Willard Van Orman Quine



WILLARD VAN ORMAN QUINE

Narozen 1908 v Akronu (Ohio) – žák A. N. Whiteheada – při studijním pobytu v Evropě počátkem 30. let se seznámil s Vídeňským kroužkem – od roku 1941 nepřetržitě až do svého penzionování v roce 1978 byl profesorem Harvardské univerzity zemřel 2000.

Z díla:

Z logického hlediska. Slovo a objekt.

Ontologická relativita a jiné eseje. Hledání pravdy.

Quine odmítá běžnou představu, že jazykové výrazy (slova) fungují podobně jako nálepky na muzejních exponátech. Tato představa totiž předpokládá, že lze najít prokazatelnou korespondenci mezi jednotlivým jazykovým výrazem a konkrétní věcí v realitě. Tuto korespondenci však podle Quina nalezt nikdy nelze. Jazykové výrazy nepochybně „něco“ označují, avšak „co“ to je, to nám samy sdělit neumíme. Quine uvádí slavný příklad: představme si badatele, který pozoruje život domorodců v džungli a který se pokouší sestavit jednoduchý slovníček, jímž by zachytil překlad základních výrazů z domorodcovy „džungliny“ do své mateřštiny. Jak může postupovat? Dejme tomu, že společně s domorodcem zahlédne v dálece běžet králíka. Zaregistruje, že domorodec ukáže na králíka prstem a řekne „gavagai“. Quine tvrdí, že badatel nemá nejmenší možnost dopítit se zjištění, co „gavagai“ přesně znamená. Nemůže vědět, zda sloven „gavagai“ domorodcem míní králíka nebo fakt, že „králík běží“, anebo naopak jenom jeho „dlouhé uši“, či zda dokonce „gavagai“ neznamená „Pojďme pryč!“ nebo „Chyťte ho!“ atp. Slovo samo žádnou zprávu o tom, co „míní“, podává neumožňuje. Nezbývá než sledovat chování domorodce v podobných případech, sledovat výskyt slova „gavagai“ v dalších větných celcích a domáhat se pro ověření navrhovaného překladu domorodcovou souhlasu. Přísně vzato: významu slova „gavagai“ se dobere badatel nikoli z analýzy korespondence slova „gavagai“ s „králíkem“, ale vždy jen ze situace promluvy, a to postupně, registrací chování a dožadováním se souhlasu. Quine mluví o tzv. „neurčitosti překladu“ a vyjadřuje tím fakt, že významy slov nejsou předem dány, ani netkví ve slovech, ale že musejí být získávány a drženy konsensem mluvčích.

Quinovu teorii se pokouší dále rozvíjet jeho žák DONALD DAVIDSON (1917). Soudí, že Quinovu teorii je možno doplnit o jeden užitečný předpoklad – totiž o ten, že každý účastník promluvy vyjadřuje tím, co říká, nějaké své přesvědčení. I když může být toto přesvědčení zakryváno, stojí vždycky v pozadí každého mluvnického aktu. Nemusíme být tedy odkázáni, jak je tomu u Quina, jenom na registraci domorodcovy chování: můžeme být při své interpretaci „vsitčeni“ a předpokládat nějaký „divod“ tohoto chování, tedy podnět, který není vyvolán jen fyziologickým vjemem králíka. Tím se pole pro analýzu jazykového vyjadřování dále rozšiřuje.

Na Quina navazuje radikálně i zmíněný RICHARD RORTY.

Richard Rorty



RICHARD RORTY

Narozen 1931 v New Yorku – zpočátku působil na Yale-ské univerzitě – v letech 1958–1961 působil na Wellesley College – v letech 1961–1981 profesor na Princetonské univerzitě – nyní je profesorem stovnářovací literatury na Stanfordorské univerzitě.

Z díla:

*Lingvistický obrat, Filosofie a zradlo přírody,
Nahodilost, ironie a solidarity,
Objektivita, relativismus a pravda.*

Přehled hlavních Rortyho tezí vypadá velmi provokativně: Nemáme možnost zjistit, jak přesně nějaký soubor výpovědí (Rorty mu říká „slovník“) koresponduje s mimojazykovou realitou. Vždy (jako u Quina) musíme konstatovat zásadní neurčitost. To ale znamená, že také nemůžeme rozhodnout, který „slovník“ je „blíže“ k realitě a který dále, jinak řečeno, nemůžeme rozhodnout, který slovník je „pravdivější“. Neexistuje žádný privilegovaný, poslední, nejpravdivější slovník, který by měl právo určovat ostatním pravidla jejich fungování. Avšak v nedávné minulosti, ukazuje Rorty, se často nějaký „slovník“ vyvyšoval nad ostatní jako jediný správný: tak tomu bylo v případě „univerzální slovníku vědy“ v době osvícenství, ale i v totalitních režimech, kde vládl jediný uznávaný slovník jejich ideologií. Tomu teď musí být konec. Jediným ospravedlněným každého ze slovníků je to, zda vyhovuje těm, kdo jej používají. Nikoli pravda, ale vhodnost komunikace, její hladký průběh a uspokojení, které přinese, jsou legitimací každého slovníku. Slovník je nástroj k úspěšné komunikaci a v ní nemůžeme nikomu bránit. Je nutno neustále rozvracet každý slovník, který by chtěl být tím jediným a posledním. Je nutno podporovat vznik nových slovníků, které nabídnou nové možnosti komunikace. O to nyní především jde: nikoli o „pravdu“, ale o udržování a obměnu komunikace. Protože schopnost vytvářet nové slovníky a obohacovat tak možnosti komunikace mají spisovatelé, navrhuje Rorty provokativně nahradit filosofii literaturou: nejde-li už o hledání posledních pravd, role filosofie skončila.

Rorty domyšlí svou teorii až k etickým a politickým důsledkům: moderní demokratická společnost je přece – naštesti – postavena na respektu k va-

trablitivě různých „slovníků“. Dopřát každému, aby si vytvořil a pěstoval svůj slovník a aby měl možnost vstoupit do obhacující konfrontace s jinými lidmi a s jejich slovníky, musí být základní politickou a mravní normou.

Tvrzením, že žádný slovník není privilegovaný, protože nelze zjistit míru jeho „pravdivé“ korespondence s realitou, a že je třeba sřezit pluralitu slovníků, se Rorty stýká s *postmodernou* (5.2) a často do ní bývá také zařazován.

3.5.1.4 Strukturalismus

Součástí novověkého zájmu o jazyk (tedy součástí zmiňovaného „obratu k jazyku“) je ještě jeden vlivný filozofický směr, pěstovaný zvláště ve francofonní oblasti, *strukturalismus*. Jeho zakladatelem byl švýcarský lingvista FERDINAND DE SAUSSURE (1857–1913).

FERDINAND DE SAUSSURE

Narozen 1857 v Zenevě – v letech 1881–1891 vyučoval v Paříži – poté až do své smrti na ženevské univerzitě – publikoval minimálně, jeho hlavní dílo vydal až jeho žáci na základě rukopisných poznámek – zemřel 1913 ve Vuiffions-sur-Morges.

Z díla:

Kurs obecné lingvistiky.

Svým slavným *Kursem obecné lingvistiky* Saussure přeběhl základní díla novopozitivismu. Ústřední tezí Saussurova strukturalismu je, že jazykové útvary jsou konvenčně dohodnuté znaky, které nemají žádný vztah k tomu, co označují (k mimojazykové skutečnosti). Význam jednotlivých jazykových výrazů (například slov) nelze zjišťovat zkoumáním jejich vztahu k reálným objektům, nýbrž určením jejich místa ve struktuře jazyka jako celku. Například: slyším-li slovo „zámek“, nemohu určit, co je jím míněno, pokud nezjistím jeho pozici ve vztahu k dalším slovům. Teprve vyslovením věty „Koupil jsem si zámek na kole“, tj. umístěním slova „zámek“ do jazykové struktury, se prokáže, ale vlastně i teprve určí jeho význam. I „definice“ slova zámek v naučném slovníku se opírá o relaci slova k jiným slovům, které v definici užívám. Jazykovou strukturu nazývá Saussure *langue* a důsledně ji odlišuje od odvozené a pro lingvistiku nedíležitě *parole*, slovní promluvy.

Saussurova myšlenka byla brzy v rámci rozmáhajícího se strukturalismu zobecněna i na popis neязыkových jevů. Strukturalisté tvrdí, že vlastně *každé* jsoucno získává své určení jen díky tomu, na jakém místě struktury všech ostatních jsoucnen se nalézá. Jak zdůrazňuje současný strukturalista GILLES

DELEUZE (1925), nikoli nierná povaha jsoucna (stará metafyzická „esen-
ce“), ale umístění ve struktuře, místo v prostoru je rozhodující. To, co tvoří povahu vlakového spoje „Brenský drak“, není počet vagonů, jejich barva, zachovalost, ani osádka vlaku, ale jeho umístění v jízdním řádu, fakt, že je to spoj vyjíždějící z Brna dejme tomu v 7.30. Posunem ve struktuře jízdního řádu, zaujímám jiného místa v dané struktuře, změním se zcela i „povaha“ vlakového spoje, přestane prostě být „Brenským drakem“. Ještě výstižnější je příklad s šachovými figurkami. O jejich povaze v rámci hry (v dané struktuře možných tahů) nerozhoduje jejich fyzická podoba ani materiál, z kterého jsou vyrobeny, ale umístění ve vztahu k ostatním figurám (tedy souhrn určených tahů, které směji provádět). Proto je také docela dobře možné nahradit nějakou ztracenou figuru například knoflíkem, a hra přesto může úspěšně pokračovat.

Posuzování skutečnosti jako struktury „míst“ se brzy stalo užitečnou metodou pomocnou pro mnoho nelingvistických disciplín. Tak například CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908) aplikoval strukturalismus na výzkum přírodních národů, jejich příbuzenských a sociálních vztahů, jejich myšlení a mýtn. Odtud byl jen krůček k využití strukturalistických koncepcí například v sociologii: všichni víme, že v demním životě zaujímáme různé „sociální role“, a to vždy podle „umístění“ v dlčí společenské struktuře, do níž vstupujeme. Doma jsme syny nebo otci, v zaměstnání jsme vedoucími, v politice významnými funkcionáři, v dopravních prostředcích (bez ohledu na funkci) účastníky dopravy, podléhajícími přepravnímu řádu a pořízenými průvodčímu. Strukturalismus je pevně spjat i s domácí lingvistikou: před druhou světovou válkou působil v Praze věhlasný *Pražský lingvistický kroužek*.

V posledních letech zaznamenává velký rozvoj *neostrukturalismus* (poststrukturalismus). Jeho snahou je aplikovat strukturalistický pohled i na další oblasti skutečnosti: například na kulturu nebo dějiny. Zvláště významné postavení tu v posledních třiceti letech zaujímá francouzský myslitel MICHEL FOUCAULT.

Michel Foucault

Foucault tvrdí, že v kulturních dějinách lidstva lze nalézt relativně kompaktní a stabilní útvary, tzv. epistémy, struktury, budované sítí soudobých poznatků, vědeckých teorií, institucí, které (často neuvědoměle) určují rozhodujícím způsobem to, jak příslušníci této epistémy myslí, jednají a uvažují sami o sobě. Mezi různými epistémami neexistuje logická posloupnost a neexistuje ani žádná nadřazená epistéma, jejímž prosřednictvím by se dala

Narozen 1926 v Poitiers – působil střídavě na univerzitách v Uppsale, Hamburgu, ve Varšavě, v Clermont-Ferrand – po návratu ze zahraničního angažmá v Tunisu předášel trvale ve Francii – nejprve od roku 1968 ve Vincennes a od roku 1970 až do smrti na Collège de France – byl též významným psycholog a sociolog – Zemřel 1984 v Paříži.

Z díla:

Dějiny šílenství, Zrození kliniky, Slova a věci,

Archeologie poznání, Dohlížet a trétovat,

Dějiny sexualit;



vysvětlit epistéma jiná. Každá epistéma má svou vnitřní logiku a musí být zevnitř také odkryvána. Foucault rozlišuje v novověku tři základní epistémy: renesanční (stojící na principu podobnosti), klasickou (stojící na principu totožnosti a rozdílu) a moderní (stojící na principu historismu); Foucault dokonce ukazuje, že takové epistémy jsou i základní oporou moci: určují, co dané společenství bude považovat za normu a co pro ně bude nežádoucí. Foucault to dokládá na zajímavých výzkumech toho, jak se v dějinách v rámci různých epistem proměňoval vztah k lidem, kteří nějak vybočovali z obecně uznaného standardu – např. k šílenčím. Epistéma právě určovala, zda bude na šílence nahlíženo jako na užitečného zvěstovatele iracionálních pravd, s nímž je možno zacházet shovívavě nebo dokonce s posávkou úctou (stv. role šašků na královských dvorech ve středověku), anebo jako na nežádoucí bytosti, kterou bude potřeba separovat ve speciálních špitálech (jako na počátku „osvěcenského“ novověku).

Mezi významné strukturalisty a poststrukturalisty patří ještě *Louis Althusser*, *Jan Piaget*, *Jacques Derrida* nebo *Jacques Lacan*.

3.5.1.5 Shrnutí (3.5.1)

- ✓ 19. století navazuje na britský empirismus, odmítá spekulativní metafyziku a hodlá filosofii vybavit exaktními metodami přírodních věd. Obecně říkáme těmto snahám **scientismus** (3.5.1.1)
- ✓ nejvýznamnějším scientisticky orientovaným směrem byl **pozitivismus**. Jeho ambicí bylo zkoumat pouze přesně vykazatelná fakta, ta popisovat a třdit (3.5.1.2)

- ✓ ve 20. století se na bázi pozitivismu rozvíjí tzv. **novopozitivismus** (zahrnující škálu různých směrů: logický pozitivismus, logický empirismus, operacionismus, filosofoi přirozeného jazyka apod.). Filosofii omezuje na analýzu vědeckého jazyka (přip. jazyka vůbec). Z jiného hlediska se jazykem zabývá strukturálníismus (3.5.1.3; 3.5.1.4)

Otázky, úkoly a náměty k samostatným úvahám:

- Vývoj filosofie souvisí úzce s vývojem v ostatních kulturních oblastech. Francouzský malíř G. Courbet napsal: „Malířství je konkrétní umění a může proto zobrazovat jen věci skutečné, které existují. Jeho jazyk je zcela fyzický ... vyjadřuje viditelný svět. Abstraktní, neviditelný a neexistující předmět nepatří do oblasti malířství.“ Jaký malířský směr Courbet představuje? Kdy byl tento směr na svém vrcholu? S jakým filosofickým směrem by jej bylo možno srovnat a proč?
- Zamysli se nad Wingensteinovým výrokem: „K odpovědi, kterou nelze vyslovit, nelze vyslovit ani otázku. *Záhada* neexistuje. Lze-li vůbec nějakou otázku položit, pak ji lze také zodpovědět.“
- Vímni si, jak může „význam“ nějaké věty („řečového aktu“) změnit jen pouhá změna slovosledu. Dovedl bys uvést nějaký příklad?
- Zkus kriticky posoudit výrok R. Rortyho: „Úlohou filosofie není najít objektivní pravdu, ale spíše udržovat diskusi.“
- Strukturalističtí lingvisté zastávají tezi, že jazykové znaky (slova) vznikají konvencí a že nijak nesusouvisí se skutečností. Proti tomu by se dalo namítnout: téměř všechny světové jazyky mají shodný nebo podobný výraz pro „matku“: *mater*, *mother*, *mother*, *matka* a pod. O čem to svědčí? Může to být použito jako argument proti strukturalistickému konvencionálnímu?

3.5.2 ANTISCIENTISTICKÉ SMĚRY

3.5.2.1 Problémy

Pozitivismus se domníval, že může za základ popisu světa považovat tzv. fakta – empiricky vykazatelné a experimentálně prokazatelné danosti. Spolehl se na to, že fakta jsou objektivní, že jsou verifikovatelná a proto také smysluplně sdělitelná. To, co nelze vykázat jako fakt, nepatří do vědy.

Ale na přelomu 19. a 20. století se toto scientistické stanovisko dostalo do vážné krize, která v teorii poznání vyvolala jakousi „antiscientistickou“ reakci.

Positivismus přijímá realitu jako souhrn faktů. Ukázalo se ovšem, že fakt je něco, co není prostě jenom dáno, ale co my sami musíme nějak konstituovat. Ještě před tím, než se nějaká část reality stane faktem (a předmětem vědeckého popisu), musí projít našimi zkušenostními akty. To ale znamená, že nás musela tato část reality už nějak zaujmout, že pro nás musí mít nějaký význam, nějak se nám ukazovat jako zajímavá, když nám stojí za to, konstituovat z ní fakt pro vědecký výzkum. Bylo by tedy jistě žádoucí prozkoumat tuto opomíjenou stránku poznání a položit následující otázky: Jak se v naší zkušenosti konstituuje fakt, předmět dílčích věd? Jaké aktivity v naší zkušenosti jsou k tomu zapořebí, čím jsou vyvolány, jakou mají tyto aktivity strukturu? Děje se tato konstituce nahodile anebo podléhá nějakým zákonitostem? Podléhá-li zákonitostem, pak zřejmě nějak realita sama určuje, jakým způsobem může být fakt konstituován. Možná, že my bychom mohli odhalit povahu samotné reality v nezkrácené podobě, totiž právě ještě před tím, než ji učiníme „souborem faktů“. Pak bychom došli k „předvědeckému světu“ našeho života. To by mohlo být užitečné zvláště v dnešní době, kdy věda se svými nároky pronikla všude a modernímu člověku velmi znesnadnila porozumění tomu, z čeho původně vzešel a čemu jako živá bytost přirozeně náleží.

Tyto otázky a úkoly, z nich plynoucí, si položil EDMUND HUSSERL, zakladatel fenomenologie.

EDMUND HUSSERL

Narozen 1859 v Prostějově – 1876–1882 studia v Lipsku, Berlíně a Vídni – 1887–1901 docent v Halle – 1901–1916 profesor v Göttingenu – 1916–1928 ve Freiburgu – přednášky v Londýně (1922), v Paříži (1929), ve Vídni a v Praze (1935) – 1938 umřel ve Freiburgu.

Z díla:

Filosofie aritmetiky, Logická zkoumání,

Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii,

Kartézianké meditace,

Kritice evropských věd a transcendentální fenomenologie.



Abychom snáz porozuměli tomu, oč Husserlovi jde, vyjděme z jednoduchého příkladu.

Představme si, že se díváme na modře omítnutý dům. Pokud zůstaneme u tohoto smyslového, vnějšího vnímání, tedy v běžném praktickém životě, zjistíme, že vjem modrého domu je ovlivněn spoustou okolností, o nichž nelze spolehlivě rozhodnout, zda k tomu, co jest modrý dům, opravdu patří. Tak předně nevidím dům celý, vidím ho v jisté perspektivě, velikosti (ta jistě neodpovídá jeho skutečným rozměrům), ale co víc, vidím jej s jistými předsudky, například jako dům, v němž sídlí zubní ordinace, v níž jsem zakusil mnoho bolesti, takže se mu raději vyhýbám atp. V této poloze se do vjemu modrého domu mísí mnoho, co není spolehlivé a co by bylo potřeba prověřit, kdykoliv bych chtěl o modrém domě něco říci. Takto ovšem pracuje exaktní věda – právě z takové neprověřované a předsudky obřížené zkušenosti konstruuje svá „fakta“ a prohlašuje je za to, co objektivně zastupuje skutečnost.

Husserl soudí, že k tomu, abychom mohli sejít k základům naší opravdové zkušenosti o světě, je třeba zbavit se zmíněných předsudků, „vyzávorkovat“ je, vyřadit z naší pozornosti. Říká po vzoru starověkých skeptiků, že je třeba provést tzv. epoché, tj. odhlédnutí, zřeknutí se úsudků. Často hovoří i o tzv. fenomenologické redukci.

V našem případě to znamená, že se soustředíme přísně jenom na to, jak se nám modrý dům dává, že ho převedeme zmíněnou redukcí jenom na fenomén modrého domu. V tomto okamžiku se ukáže mnoho zajímavých okolností, které přve unikalý naší pozornosti.

Tak předně: jako fenomen už není modrý dům skutečným smyslovým předmětem, ale je „korelátem“ vnitřní zkušenosti. Tady může vystupovat v rozličných vztazích: jako korelát představ, jako korelát vzpomínky, ale i jako korelát očekávání, tužby atp. Proměňuje se jaksi ve způsobech, jak se jeví (jednou jako „představovaný“, podstatně jako „vzpomínaný“, pak jako „očekávaný“ atd.), ale přitom se jedná pořád o tenýž modrý dům. Jak je to možné? Jak to, že v různých aktech naší vnitřní zkušenosti se umí podřízet tenýž korelát a že my nějak rozumíme tomu, že je to týž korelát? Zdá se, že modrý dům máme ve své moci, protože s ním nakládáme, jak chceme (ukládáme či vyvoláváme z paměti atp.), ale přesto se tu prosazuje něco, co si udržuje svou svébytnost. Ještě lépe to bude vidět v okamžiku, kdy z modrého domu „sejme“ v duchu jeho barvu a soustředíme se pouze na „modr“.

Nazírání podstat

Zkusme si „v duchu“ vyvolat představu nějaké modré skvrny. Nytní můžeme s touto skvrnou pracovat: můžeme si ji zvětšovat či zmenšovat, může-

me její modř prosvětlovat nebo zřimavovat. Můžeme s ní tedy provádět určité „variacé“. Aby se však jednalo stále o korelát „modře“, můžeme tyto variaci provádět jen v určitém rozmezí. Toto rozmezí si ovšem neurčujeme my, to nám určuje právě „modř skvina“ jaksi z „tíhlu své modři“. To její „modrost“ rozhoduje o tom, jak je možno s ní variovat, jak má být držena, jaké aktivity jí mohou přislušet. Toto rozmezí nazývá Husserl „eidetický invariant“ nebo EIDOS a tvrdí, že je to vlastně významové jádro každého korelátu, tedy významové jádro věci, odhalené jejím převodem na fenomen. Eidos je to, co číí věc věci, je to „modrost“ modře, tedy to, co přisluší všemu modřnému z jeho podstaty. A je to jistě spolehlivě posížená podstata, protože se tady ukázala „sama od sebe“ a my ji můžeme nerušeně „zřít“ (Husserl vskuknu hovori o „nazírání podstaty“). To, že se tu nabízí „podstata modři samotné, dokazuje i jiný efekt. Nečiní nám potíže rozlišit v duchu představu „modře“ skviny od „hnědé“. Jak je možné, že umíme rozlišit „modř“ od „hnědi“, když je zjevné, že přitom nejsme uvnitř zrovna „modři“ či „hnědi“? Musíme mít nějak možnost, zřít „modrost“ modři a „hnědost“ hnědi, ačkoli modrost či hnědost už nejsou modře či hněde, takže tu zříme něco, co se vymyká povaze našich zážitků, a přitom vypovídá právě o tom, co bylo zážitky vyvolalo. Husserl soudí, že obdobně je to i s fenomenem „stromu“ (také ten můžeme variovat až k jeho eidosu) či „tónu“ apd.

Husserl byl přesvědčen, že konečně objeví spolehlivý metodický postup, který nás zavede „k věcem samým“, ačkoli je to postup na první pohled podivný. Nejprve provedeme pomocí redukce reálnou věc (modrou barvu omítky) na fenomen, tedy na to, jak se nám tato věc jeví, a potom průzkumem různých stavů a vztahů, v nichž se ukazujeme, jakoz i variací, na tomto základě prováděných, dojdeme k tomu, co tato věc jest (nazvěme „modrost“ modři, „stromovitost“ stromu apd.). Oklikou přes fenomen zjistíme o věci daleko více, než co jsme si o ní představovali, dokud jsme neprovedli redukci. Teprve teď se každá věc ukazuje v tom, čím vskuknu jest ve své pravdě, a máme jistotu, že jsme došli ke spolehlivé evidenci její povahy. [6.1.2.5]

Husserl se pustil na tomto základě do dalších složitých výzkumů: soustředil se nejprve na samotné zážitky a analyzoval jejich strukturu, všiml si, že jejich důležitou vlastností je časovost, snažil se vysvětlit, jak můžeme „variovat“ eidosa jiné živé bytosti, dle něho Já (ukázalo se, že je to poněkud složitější), jaký je potom „univerzální“ korelát, k němuž se vztahuje pospolitost takových Já apd. To všechno jsou ovšem problémy, které by nás už odváděly příliš daleko.

Přirozený svět

Zdaleka ne všechno, co Husserl promyšlel, bylo bez problémů. V jednom je však dodnes velmi moderní. Jak vidíme, pokoušel se o vstup ke světu tak, jak jej zakoušíme v jeho přirozenosti, ještě před tím, než jej vědecky zkoujíme. Husserl byl jedním z prvních myslitelů 20. století, kteří si uvědomili, že Evropa, postavená na jednostranné vědecké orientaci, stojí na pokraji krize. Tato krize vznikla z toho, že moderní věda nerozumí již přirozenému světu, z kterého původně vzešla a jehož výklad měla podat. Lidstvo žije v čímž světe vědeckých konstrukcí a podřizuje se jejich nárokům. Návrat k přirozenému světu je tak pro Husserla prvotním úkolem dneška – je to návrat ke Zřítíím, z nichž rozumíme sobě i přirode, ale také návrat k tomu, abychom si uvědomili svou odpovědnost za to, jak existujeme a jak nakládáme s realitou.

Na Husserla navázala velká řada myslitelů. Mnozí zjistili, že se fenomenologie dá použít i na výzkumy bytí (ačkoli tomu se sám Husserl často bránil). Když mohu porozumět „modrosti“ modři, „stromovitosti“ stromu, nemohu podobně fenomenologicky porozumět (obecně řečeno) „isoucnosti“ každého jsoucna? A co je „isoucnost“ isoucného jiného, než jeho „bytí“? Neukazuje se nakonec v každém fenoménu i „bytí“ skutečných věcí? Nejsme ve zcela nové metafyzice? Právě tady začal se svými výzkumy nám už dobře známý Martin Heidegger, nepochybně nejvýznamnější Husserlův žák. K těm dalším patří např. Klaas Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Hans Georg Gadamer, Jan Patočka.

3.5.2.5 Současná filosofická hermeneutika

V oblasti teorie poznání vznikla jako důležitá odnož fenomenologie tzv. hermeneutika. O tomto pojmu jsme se již zmínili v pasáži o Diltheyovi – a není to náhoda. Novodobá hermeneutika se k Diltheyovi jako k jednomu ze svých předchůdců jmenovitě hlásí. Jejím hlavním představitelem je Husserlův a Heideggerův žák **HANS GEORG GADAMER**.

Hermeneutický kruh

Základním problémem poznání je pro hermeneutiku porozumění. Hermeneutika staví na zajímavém postřehu: každé poznání předpokládá, že už předem cosí o tom, co poznávám, musím vědět. Mohu se totiž ptát po něčem, o čem bych aspoň nevěděla, že to existuje a že se na to lze ptát? Mohl bych si všimnout něčeho jako nového poznatku, kdybych předem nebyl při-

4.9 Shrnutí (4)

- ✓ filosofická antropologie zkoumá člověka jako specifické téma v jeho celku
 - ✓ v antice a středověku byl člověk pojímán jako zvláštní jouscno, nebýl však předmětem systematických výzkumů (4.1)
 - ✓ v novověku se spolu s gnoseologickým obratem vytvořuje speciální zájem o člověka a jeho podstatu; postupně je podstata člověka nahlížena buď jako myslící subjektivita (4.2), sebevědomí (4.3), jako zpředmětnující se bytost (4.4), jako nositel animální vůle (4.5) či jako existence (4.6)
 - ✓ teprve ve 20. století se vyděljuje filosofická antropologie jako samostatná disciplína, usilující o překonání dosavadních jednostranných pohledů a snažící se poskytnout metodické základy osahám příbuzným disciplínám (4.7)
 - ✓ s problémem člověka úzce souvisejí problémy svobody jeho jednání a závazků vůči druhým lidem i sobě samému (svědomí), jakož i problém morálních hodnot, smyslu života a štěstí; teoreticky se jimi zabývá etika (4.8)
- Otázky, úkoly a náměty k samostatným úvahám:**
- Přecházi si Platónův dialog *Kritón*, který pojednává o Sokratově smrti. Sokratés odmítal z mnoha důvodů nabídku k útěku z vězení, ačkoli se cítil být nevinným. Sleduj pozorně jeho argumentaci. Jak bys jednal ty na Sokratově místě? Svůj postoj zdůvodni, popřípadě se jej pokus obhájit v diskusi se spolužáky.
 - Lze obhájit názor, že v některých případech je dovoleno použít tzv. „mlsostnou lež“ (například v medicíně nebo v politice)?
 - Uspořádejte diskusi na téma, do jaké míry je jednání člověka závislé na jeho biologických potřebách a předpokladech.
 - Dokázal bys posoudit, jaký je rozdíl mezi následujícími sděleními?
 1. „Cestující – uvolněte místa starším!“
 2. „Cestující jsou povinni zaplatit jízdné.“
 - Je správné, že za zabíjení se zpravidla uděluje mnohem mírnější trest než za vraždu? Zdůvodni svůj názor.

[222]

5. Filosofie dnes

Filosofie provází naši civilizaci už více než dva a půl tisíce let. O její minulosti víme hodně. Jakou však bude mít budoucnost? Při lehkém pohledu je nepochybné, že moderní filosofie radikálně mění svou podobu. Nenajdeme už klasické filosofické systémy, filosofické myšlení se vyznačuje spíše esejistickou formou, zdá se, že se omezuje pouze na komentování a interpretace.

Příznačně ovšem je, že filosofie – věrna nakonec svému poslání – sama tento stav reflektuje. A tvrdí přitom, že se jedná o celkový rys myšlení naší epochy. Chceme-li i my porozumět době, v níž žijeme, měli bychom aspoň orientačně znát hlavní otázky a nejčastější náměty k jejich zodpovězení. Podívejme se v krátkosti na ně.

5.1 Postmoderní filosofie

5.1.1 PROBLÉMY

V posledních třech desetiletích se stala velmi populární tzv. **postmoderní** – široký kulturní proud, zasahující nejen filosofii, ale i literaturu, výtvarné umění, nakonec i politiku a teorii věd. Postmoderní myslitelé mluví o „křizi moderny“, to jest onoho způsobu myšlení, které je typické pro dobu osvícenskou a v ní založenou vědu. Idea pokroku, humanity, jediného pravdivého poznání zjevně naplněna nebyla a její prosazování přivedlo dokonce lidstvo na pokraj katastrofy (ekologická krize je důsledkem přehnané víry v sílu vědy, totalitní režimy zase přehnané víry v růst humanity a možnost řídit dějiny). Moderní selhala a filosofie spolu s ní: nyní je potřeba naučit se myslet přímě-řetně epoše post-moderní. Tuto potřebu si ovšem uvědomuje nejen filosofie.

Samotná věda v současné době prodělavá těživou sebereflexi. Typické je to pro královnu exaktních věd, fyziku. Podívejme se stručně na komentář k této sebereflexi z pera německého filosofa Waltera Schulze, abychom si s jeho pomocí vytvořili výchozí pozici k pojednání o postmoderně. Moderní fyzika přestává nekriticky cítit objektivní řádu přírody. Subjekt a objekt už se nemohou ve sebe vyskytovat nezávisle, nelze je už od sebe oddělovat. Zkoumání přírody je ovlivňováno samotným badatelským procesem. Věda si vypracovává svůj vlastní svět – a svět o sobě ani svět vědy nejsou samy pravdivé.

[223]

Předmětem vědy není už příroda a její zákony. Existence přírody je stále více zprostředkována poznáním, které věda používá. Nelze už tedy vznášet nárok na bezprostřední pravdu – tento nárok se právě stává nevědeckým. Podstata zkoumaných věcí není už něčím, co je skryto za faktickým jevy. Atom není materiální útvar v prostoru a času, nýbrž prostě jen symbol, při jehož zavedení získají zákony přírody zvlášť jednoduchou podobu. To znamená, že určení atomu má smysl pouze pro vědu a ve vědě – závisí na pokroku bádání a jeho stálých proměnách (nikoli tedy na „povaze“ reality). Podstatu atomu lze najít a objasnit jen v dějinách výzkumné moderní atomové teorie. Atom neexistuje v přírodě, ale jen v učebnicích fyziky. Kant měl vlastně pravdu, když uvažoval o regulačních idejích rozumu – i když moderní fyzika se už samozřejmě neváže na transcendentální subjektivitu a její apriorní formy smyslovosti, ani na věc o sobě. Kantovsky zní i poznámka C. F. Weizsäckera: „Jestliže je kvantová fyzika správná, pak, jak řečeno, přsně vzata skutečnost není nikdy skutečná. Jestliže je soudobá fyzika správná, pak pojem předmětu, na němž samotná fyzika spočívá, je pouhou aproximací.“

Mění se i jazykové vyjadřování – jeho tradiční formou je soud. Ten obsahuje subjekt (což odpovídá substanci) a k tomuto subjektu jsou připojovány predikáty. Ale toto schéma je právě v moderní fyzice zpochybňováno. Vzniká otázka, zda ontologická představa, spočívající v základech takového usuzování (vztah subjektu a predikátu jako vztah substance a vlastností), ještě odpovídá nárokům nové fyziky. Věda dnes spíše užívá jazyk, který zavádí pouze obrazy, o nichž je známo, že souvislost se skutečností mají jen přibližnou.

Když je zřejmé, že je to věda sama, která si vytváří svůj „výklad“ světa, co je to tedy vůbec „výklad světa“? Odkud se bere onen celek porozumění, v jehož optice a z jehož základů si věda každé epochy skládá svůj „obraz světa“? A byly předechozí výklady něčím spjatý, měly něco společného – a liší se (nebo se musí lišit) ten náš ode všech předechozích? V čem by měla tato odlišnost spočívat? S modernou se ovšem rozchází i umění. Ještě v nedávné době bylo umění „angažováno“ ve službě různých výkladů světa – podílelo se na vyprávění o skutečnosti, o člověku, o pravdě. Postmoderní umělci se proti tomu bouří: vytvářejí díla, která se vymykají snahám po systematizaci, interpretaci, po zařazení do směru a doby. Provokují střídáním stylů, nše-ním zážitých konvencí, prolínáním žánrů, destrukcí děje, ironií, parodií atp. Nejdříve se postmoderní projevíla v architektuře (galerie ve Stuttgartu, Hundertwasserhaus ve Vídně), brzy pronikla do výtvorného umění a literatury (např. román U. Eca *Jméno růže*).

Postmoderní ovšem není jen myšlení nebo umění, ale už i životní styl naší doby. Zjieme ve světě, v němž se mísí kultury a náboženství, politické ideologie, v němž se ruší hranice a neomezeně proudí informace, v němž máme k dispozici bezpočet televizních kanálů. Zvykáme si na fakt, že nic není sta-

blhí, že se vše rychle mění, a učíme se nelpět na jediném stanovisku. V takovém prostředí se – nakčestí – oprávně nemůže dářit velkým ideologiím. Na druhé straně může chaos, který na nás ze všech stran útočí, otupit náš smysl pro určité hodnoty, pro míru věcí a vážnost sdělení.

Každopádně – tvrdí zastánci postmoderny – realita je post-moderní at chceme nebo nechceme. Je to situace, s níž je třeba se smířit a která tím spíše volá po post-moderním myšlení.

Jak se s „postmoderní epochou“ vyrovnává sama filosofie?

5.1.2 PLURALITA

Francouzský strukturalista MICHEL FOUCAULT (3.5.1.4) začíná svou slavnou knihu *Slova a věci* zajímavou citací jedné vtipné fikce z románu brazilského spisovatele Borgese. Borges „cituje“ v jednom ze svých textů z jakési „čínské encyklopedie“ taxonomii živočišné říše a uvádí, že zvířata se tam dělí na:

- | | |
|--|---|
| a) patřící cisarš, | i) ta, co jsou jako bláznivá, |
| b) nabalzamovaná, | j) nespočítatelná, |
| c) zdomácnělé, | k) nakreslená tenkým štětcem z velbloudí srsti, |
| d) prasátka, | l) a podobně, |
| e) sirény, | m) ta, co právě rozbila džbán, |
| f) bájná, | n) ta, co z dalky připomínají mouchy. |
| g) toulavé psy, | |
| h) zvířata zahrnutá do této klasifikace, | |

Foucault píše, že na této podivuhodné taxonomii je pro nás, odchované evropským stylem klasifikace, znepokojující jakási „hetero-topie“ – rozmis-tění, pro něž nelze najít společnou základnu, jeden prostor porozumění. My jsme naopak zásadně navykli na unifikující taxonomie, na „u-topie“. Lze se proto tázat: na základě čeho zřizujeme svou nám srozumitelnou a nás tak uklidňující taxonomii, a to taxonomii všech světských entit? Ide zřejmé o jakýsi pořádek, který je funkční jen prostřednictvím nějaké mřížky, nějakého pohledu, nějakého jazyka. Současně byl tento pořádek všemi lidmi, žijícími v dané epoše, zakoušen a vstřebáván (tradiční, výukou, vzděláním apod.). Tak se tu ve společnosti vstří vždycky jakési historické apriori, jakési podloží, na němž stojí základy každé dílčí kultury, teorie, porozumění. Celek takového podloží nazývá Foucault epistémou. Jednotlivé složky takové epistémy

mají potom zpravidla něco společného, co této epistemě vtiskuje ráz a co ovlivňuje výklad obrazu světa, prováděný v jejím rámci.

Foucault ovšem naznačil ještě jiný problém. Dosud si vlastně ani věda, ani filosofie neuvědomovaly **problém epistemý**. Pracovali a žili jsme jako součástí epistem, jejichž povahu jsme nedokázali reflektovat – dokonce jsme ji ani nerozpoznali jako něco důležitého. Nyní víme, že náš pohled na svět je závislý na určitém typu epistemý. Jinou epistemou měla renesance, jinou máme my, jinou mají indiánské kmeny v Americe. To ale znamená, že žádný pohled na svět není nikdy **jediny** a **univerzální**. Epistemý se proměňují – to je proces, který je prapůvodně vlastní vývoji společnosti i vědy. Snad lze tedy říci, že dosud jsme se vždycky chovali tak, jako kdyby ta naše epistemá měla být jediná, jako by pravda o světě, z ní vyřešená, měla být pravdou univerzální. A tak jsme se i ke světu (a dokonce – jako Evropané – i k ostatním kulturám, tedy k jiným epistemám) chovali. Tomu musí být nyní konec. Výzkum epistem je především připomínkou toho, že se musíme vzdát jediného pohledu na svět. Věda se může opírat o různé epistemý – musí však vědět, že jde o dlíči a proměnlivý způsob výkladu světa. Foucaultova archeologie vědění, jak nazývá svůj teoretický výzkum různých epistem, je tak vlastně první ukázkou toho, oč usiluje dnes celá tzv. postmoderna.

Věda není přesný odraz skutečnosti v systému tvrzení a prozkoušených pravd. Musíme se zasaďně smířit s tím, že věda je zdůvodňováním epistemý, je **vyprávěním**, podobně, jako jím býval **mýtus**. Věda zdůvodňuje ten způsob vidění, který je historicky dán právě tou kerou zkušeností určité pospolitosti. Pojmový soubor zdůvodňujících tvrzení se nazývá **diskurs**. Filosofie, která chtěla být převyprávěním všech diskursů, pak konstruovala jakýsi „narrativní (vyprávěcí) metadiskurs“. Byl to univerzální „světový názor“, který měl zdůvodnit vyprávění určité epochy jako jediné možné a všeobecně platné. Po proměnách současně vědy se však ukázalo, že takový metadiskurs, taková univerzální legitimizace jediného pohledu není možná – a při pohledu zpět se dokonce ukazuje, že byla škodlivá.

V této souvislosti významný francouzský představitel postmoderní filosofie **JEAN-FRANÇOIS LYOTARD** (1924–1998) píše, že postmoderní je to, co vyjadřuje nedůvěru k metanarrativním příběhům. Tomu odpovídá krize metafyziky a krize univerzity. Původní narrativní metadiskurs se rozpadá na řadu dlíčích jazykových „her“ a každá z těchto her má své oprávnění. Mezi těmito řečovými hrami může už nastat jen dlíčí stabilita, spíše než o homologii (v metanarrativních příbězích vládl jako kritérium legitimizace konsensus) jde o paralogii (souběžnost několika výkladů). [6.1.4.]

Znakem postmoderny je osamostatnění jednotlivých řečových her: zdá se, že jedna druhou nemůže zdůvodnit a uznat, nemohou však plně zdůvodnit a uznat ani samy sebe. Nemusí to ovšem nutně vést k pesimismu. Konsensus je možný, ale jen lokálně a nevyplňující své případné odvolání.

O potřebě pěstovat radikální pluralitu diskursů (resp. „slovníků“) hovoří i americký filosof **RICHARD RORTY**. O něm jsme už podrobně hovořili na jiných místech (2.3.3.4; 3.5.1.3.3).

Nedůvěra ve „velká vyprávění“ se šíří i v náboženství. Katolická představa univerzální víry v jediného Boha už nikdy nebude tak silná, jak bývala v dobách, kdy pomáhala utvářet „řmskou říši“ jako globální politický a kulturní celek. Zbožnost se dnes ráda vystavuje nejirůznějším vlivům a mísí prvky, které se zdály být ještě před nedávnem neslučitelné (srv. hnutí New Age). Německý postmoderní filosof **ODO MARQUARD** (1928) tento trend vítá. Je odpůrcem všech tzv. monomytů (kam řadí nejen křesťanství, ale i osvícenský mýtus o univerzálním pokroku vědy) a zasaňuje se o rehabilitaci polymytie a polyteismu. Pestrost „pohanských“ mytologií je podle Marquarda zárukou, že nikdy nepodlehne jediné ideji, že budeme snášenliví k rozmanitosti a nedokonalosti a skeptičtí k přísné dokonalosti velkých a mocných autorit.

5.1.3 NOVÁ RACIONALITA

Podobné názory nalézáme u **WOLFGANGA WELSCHE** (1946): „Dlky společenskému a technickému vývoji moderny už před delší dobou vznikla situace, kdy na každou otázku existuje několik rovnopravných odpovědí – a to ne v důsledku přízřebivosti nebo libovůle, ale z důvodů, které je třeba respektovat. Tato situace zásadní a rozhodující plurality, která byla iniciována vývojem moderny, je situací postmoderny.“ Naše současně problémy nelze už řešit dominantními prostředky moderny. Je nutné změnit strategii jednoty za strategii mnohosti. Postmoderna má, při pohledu na dějiny moderny, katastrofální zkušenost s mýtem „jednoty“, jednotného výkladu ve jménu velkých idejí. Principiálně nová orientace postmoderny se vyznačuje tím, že vysoce hodnotí diferentní a heterogenní. Neexistuje žádný univerzální výklad (diskurs), jímž by bylo možno zdůvodnit vše. Metodický je třeba respektovat polydiskursivitu lidského poznání: a tolerovat namísto konsensu „disens“. Welsch je přesvědčen, že to může mít i politické a etické důsledky. Jedna společnost (např. Evropa) si už nebude moci osobovat právo na výklad světa a na jeho imperiální vývoz. Respekt k disensu znamená uplatnění blahodárné tolerance. Postmoderní „jednota“ vědy a politiky musí spočívat v uzná-

IV. Fenomenologie

1. Vznik a charakter

Pragmatismus, novopozitivismus, filozofie života, to vše jsou směry, které v různé formě znamenají rozchod s Kantem. Ještě významnější pro odvrát od Kanta, který je charakteristický pro většinu současné filozofie, byla ovšem fenomenologie. Odklon od Kanta se ostatně projevil i tím, že filozofové se stále více vraceli k předkantovským myšlenkám, především ke scholastice, Spinozovi a Leibnizovi. Je přiznávané, že na Husserla jako zakladatele fenomenologie (třebaže ani on nebyl zcela prosti vlivu Kanta a novokantovství) měl určující vliv jeho učitel Franz Brentano (1838—1917), který byl původně katolickým knězem a i po svém odklonu od katolicismu navazoval těsně na scholastiku a jejího mistra Aristotela. Díky pracím svých žáků se Brentano později stal jedním z nejvlivnějších filozofů 19. století. Vyčleňuje z něho nejen fenomenologie, z jejíž půdy vzešla dnes nejznámější filozofie moderní doby existenciálníismus, nýbrž i méně známá „teorie předmětu“ Alexa Meinonga (1835—1921), která je v mnohem přibuzná fenomenologii.

Druhým myslitelem z počátku 19. století, kterého znovu objevil Husserl, je Bernard Bolzano (1781—1848), filozof a matematik a rovněž odpůrce Kantův. Základní myšlenku, jež byla i Husserlovým východiskem, najdeme už u Bolzana: logika je nezávislá na psychologii. Logické zákony nejsou identické s procesy v lidském vědomí. Jsou to pravdy nezávislé na case a prostoru, věty o sobě. A právě na tyto ideální podstaty se orientuje fenomenologie. Je filozofii poznání (jak již napovídá jméno „fenomenologie“) a tyto podstaty se snaží uchopit přímo, prostřednictvím „žření podstaty“ (edleického názoru).

2. Edmund Husserl

Edmund Husserl je vedle Henri Bergsona jedním z nejvlivnějších filozofů 20. století. Tento myslitel se narodil roku 1859 v Prosejově na Moravě, učil v Halle, Göttingen a od roku 1916 až do své emigrace v roce 1928 ve Freiburgu, kde také roku 1938 zemřel.

Jako svou první filozofickou práci vydal Husserl, jenž byl svým vzděláním matematik a přírodovědec *Filozofie aritmetiky* (1891). Již zde se ukazuje základní rys jeho myšlení, snaha o radikálně přesné založení vědeckého a filozofického poznání vybudované na logických a psychologických „naprosto přirozených“ základech. O desetiletu později vyšla *Logická zkoumání*. Jestliže jsme řekli, že počátek 20. století znamená v mnoha oblastech života zásadní zlom (ve fyzice např. Planckova kvantová teorie z roku 1900, v psychologii Freudův výklad snů), platí to pro filozofii především díky tomuto Husserlovu dílu, jehož dva svazky vyšly v roce 1900 a 1901. Základním dílem fenomenologické školy jsou *Lež k existenci fenomenologii a fenomenologické filozofii z roku 1913*. Ve stejném roce začal Husserl vydávat také *Konkrétní pro filozofii a fenomenologická badání. Z Idejí*, rozvržených původně do tří svazků,

vyšel pouze jediný. Roku 1929 následovala *Formální a transcendentální logika*, výsledek dlouhých let odmlčení v publikaci. Po Husserlově smrti se ukázalo, že jeho vydané spisy (zde podáváme pouze jejich neúplný výčet) tvoří pouze menší část celé jeho myšletkové práce. Od roku 1950 vychází péčí Husserlova archivu v Lovani (Belgie) sebrané vydání jeho děl, nazýváne Husserliana. Podobně jako téměř všechny důležité filozofické knihy našeho století jsou i Husserlova díla čtenářsky nesená dostupná. Pro myšlení přítomnosti jsou však natick základní, že je musí důkladně studovat každý, kdo chce hlouběji proniknout do moderní filozofie. Zde můžeme pouze upozornit na to nejzákladnější.

Můžeme při tom navázat na myšlenky Bolzanovy, o nichž jsme se již zmínili. Logika nelze založit empiricky ani psychologicky. (To je tvrzení namířené především proti tzv. psychologismu, myšlenkovému směru, který hrozil filozofickou problematiku převést do psychologie, neboť realitu v zásadě přiznával pouze psychickému počítání.) Logika nemá vůbec nic společného s psychologickými akty myšlení, souzení atd. Nemí ani souborem (normativních) pravidel předepsujících, jak máme myslet. Věty logiky se netýkají toho, co bytí má, nýbrž toho, co je. Například věta sporu „A nemůže být současně ne-A“ neznamená, že o subjektu by se nemohly vypovídat současně dva odporující si věty (to je totiž docela dobře možné). A neznamená ani, že bychom něco takového neměli vypovídat. Nýbrž znamená, že obě výpovědi nemohou být současně (objektivně) pravdivé.

To je věta, která je naprosto nezávislá na psychologických jevech, která ani nepředpokládá existenci těchto jevů a netýká se myšlení, souzení atd. Nýbrž něčeho, objektívního. Dokonce i když bez ačistou fantazii, když si např. představují nějakou bájnou bytost, je tato bájná bytost jakožto předmět něčeho zcela jiného než psychologický akt představování, který ve mně probíhá.

Existuje tedy vlastní oblast logiky: oblast *významu*. Význam výpovědi, to, co chápeme, rozumíme-li výpovědi, to, co je v ní vyjádřeno, mimeno či „intendováno“, není identické s obsahem příslušného individuálního vědomí. Je to něco obecného, ideálního, předmět, podstata, která je mimo toto vědomí. Možnosti porozumět výpovědi, kterou pronáší někdo jiný, je dána tím, že oba jsme v aktu vědomí zaměřeni na cosi identického, co existuje nezávisle na tomto aktu. — Je zřejmé, že nauka o jazykovém výrazu a vůbec jazyk a jeho struktura mají v této souvislosti obzvlášť významnou úlohu. Husserl podává filozofickou teorii gramatiky, která patří k jeho nejdůležitějším činnostem.

Vstupní branou Husserlova myšlení jsou jeho *Katechetické meditace*. — rozstavená verze jeho dvou pařížských přednášek. Podle Husserla, jenž ještě radikálně Descartovu počtu dnoší, je na počátku každého filozofování třeba vzít se „přirozeného postoje“, tento postoj záleží v nevěstovněm předpokladu existence světa, provražením všechen náš teoretický i praktický život. Proměna tohoto postoje tkví v „uzavorkování“ existence světa a všeho s ní spojeného kladem předmětů všeho druhu. Nebot každý předmět každý fakt s sebou nese „mórzou“ svého, mlčky předpokládá existenci světa. Descartes podle Husserla pochýboval o všech předmětech, ale mlkohl o bytí světa, a jeho

„já“ uchráněné před pochvytností, bylo cosi uvnitř světa, *res cogitans*. Descart-
lova pochvytnost je třeba ještě prohloubit a pomocí „fenomenologické reduk-
ce“ předem vyladit i vrtu v bytí světa.

Co po tomto „uzavorkování“ zbyvá? Zbývá čisté vědomí a jeho „mínění
světa“. Všechno, co vědomí intendujeme — v názoru, zkušenosti, představě,
myslení, hodnocení — nazývá Husserl „fenomémem“, a proto se také věda
o tomto vědomí nazývá „fenomenologie“.

Teprve díky „redukcí“ se filozofické myšlení (podle Husserla) zmocňuje
onoho vědomí, v němž se buduje či konstituuje celý horizont světa a smysl
všech vědomých předmětů a které leží za „vědomím“ či „společenským vědo-
mím“ „psychologické a sociologické“. Toto vědomí je tvorným pramenem všeho je-
vicha se isouzna.

Přijí, co zvláště v *Idejích* položil základy k této nové filozofii, zabýval se
Husserl jednak fenomenologií k pozitivním vědám, především jejím
odlišením od psychologie, jednak nesmírným množstvím konkrétních speciál-
ních zkoumání, která však zprístupnilo teprve zveřejněním jeho poználostí.

Pro Husserla je charakteristická neobyklá, téměř mikroskopická preciz-
nost pozorování a analýzy, stejně jako nepřekonatelná intelektuální pocti-
vost, jež je každým okamžikem ochotna vzdát se pohodlných vysvětlení, ne-
leže-li je potvrzují zkušenosti. „věcmi samými“. Svyta dílem i svou osobností
Husserl jako učitel rozhodujícím způsobem spolutvářel další vývoj filozofie
v našem století.

3. Max Scheler

Mezi přímými Husserlovými žáky vyniká Max Scheler (1874—1928), jedna
z nejlépejších osobností německého duchovního života tohoto století. Scheler
byl nejen filozof, nýbrž i pronikavý psycholog a významný sociolog (*Podstata
a formy sympatie*, 1923; *Problémy sociologie vědomí*, 1924 aj.).

K filozofii, na něž Scheler zvláště navazuje, patří sv. Augustin, z moder-
ních myslitelů pak Nietzsche, Bergson, Dilthey a vedle nich i jeho učitel Ru-
dolf Eucken (1846—1926), filozofní života blízký novoidualista. V „prvé řadě ale
Husserl“ v jehož díle Scheler pokračuje.

Ve svých základních filozofických názorech prošel Scheler značným vývo-
jem. Kromě raného období, v němž je ještě závislý na Euckenovi, lze u něho
dale rozlišovat střední období, v němž je převládajícím křesťanem a teistou,
a závěrečné, kdy již opouští teismus i křesťanství a sbližuje se s „pauzistismem“. Ze
středního období pocházejí díla *Formalismus v etice a materiální etika hodnot*
(1913—1919), *Převrat hodnot* (1919). *Co je v člověka věčné* (1921). Schelerovo
stanovisko z třetího období ukazuje jeho kniha *Misio člověka v kosmu* (1928).
Předčasná smrt však Schelerovi zabránila v plném rozvedení myšlenek této
poslední doby. Zde se pouze pokusíme ukázat směr, jímž Scheler zvláště ve
svém středním období rozvíjel dílo Husserlovo.

Fenomenologickou metodu žití podstaty uplatňuje Scheler nejen v nauce
o poznání, nýbrž především v etice. Ve filozofii kultury a náboženství, tedy
v oblasti hodnot. Zde je jeho nejvládnější filozofický přínos. Lidské usilování

iná — bytí ne vždy jasně poznány — cíl. V každém cíli je určitá hodnota. Člo-
věk vždy usiluje o hodnoty. Hodnoty jsou absolutní, soběstačné a neměnné
podstaty. Mění se pouze naše poznání hodnot a nás vztah k nim. Fenomeno-
logická metoda umožňuje uchopit hodnoty *obstávané* (materiálně). Etikou lze
budovat pouze na takto obsahově poznávaných „plných a konkrétních hodno-
tách“. Scheler odpovídá (kantovskému) formalismu, který chce princip etiky
hledat v pouhé formě (obecné platného zákona). Ale právě tak popírá játko-
li hodnotový relativismus, ať je to subjektivismus, jenž hodnoty odvozuje
z člověka, filozofie života, v níž jsou hodnoty podřízeny životu, anebo histo-
rismus, který před množstvím typů chování, jež se vyskytly v dějinách, ztrácí
vlastní jasně hodnotové měřítko.

Hodnoty tvoří neměnnou tříti podstatných souvislostí. Existují pozitivní
a negativní hodnoty. Existují hodnoty vyšší a nižší. Scheler sledává tuto hier-
archii hodnot. Nejníže jsou hodnoty pouhého smyslového pocítování, hod-
noty příjemného a nepříjemného; nad nimi hodnoty vztahů cílem, hodnoty
uslechtilého a nuzkého; ještě výše stojí duchovní hodnoty poznávaní, krásna,
spravedlnosti a jejich protikladů, nejvýše jsou náboženské hodnoty svatosti.
Dále je třeba rozlišovat hodnoty osobnosti a věcí: „přednost mají hodnoty
osobnosti (Pojetí osoby má vůbec u Schelera střední postavení.) Osoba, ne-
m-identická s myšlením já. K osobě náleží „plná rozumnost, zralost a schop-
nost volby“. Osoba je bytostně duchovní.

Dých je princip zcela odlišný od přirody, je na ni nezávislý, ba je jejím pro-
tiledným principem. Mezi oběma leží propast. Každý pokus spojit oba tyto
principy v nějakou monistickou „filozofii identity“ např. v Schellingově smys-
lu by byl nepoctivým kompromisem. To sice odpovídá nauce Ludwiga Klage-
se, avšak Scheler nevyvozuje Klagesovy negativní závěry. Teprve duch „osvo-
bozuje člověka, uvolňuje jej z pouh organického života“.

Člověk tedy nejen pochází ze zvířete, nýbrž je zvířetem. Ale na druhé straně
je člověk „bylost, která se modlí“, která hledá boha, je duch osoba.

Na to také navazuje vlastní Schelerova teorie lásky. Láska není společenský
cít, není to soucit, altruismus. Láska vůbec není cít. „Láska se vždy obrací
k osobě. Součet všech hodnot milované osoby nikdy nepřesáhne lásku. Vždy tu
zboya něco „nároc“, něco nevyhovitelného, totiž konkrétní milovaná osoba,
pravý objekt lásky. Nejvyšší formou lásky je láska boží, nikoli však jako láska
k bohu, nýbrž jako lidské spolunskutečování boží lásky ke světu.“

Máme se tedy podle (pozdruho) Wittgensteina omezi na vyhledávání a objasnování fakticky existujících jazykových her? Je možné transcendentovat všechno pouze faktické chování, aniž musíme sestoupit k předem danému a předpokládanému porozumění smyslu vůbec? Apel uzavírá: „Zde, jak se mi zdá, se zastavil kantovský problém apriorní syntézy v co možná nejobecnější formě: „Vskutku také usiluje Apel o to, nalézt ve společenství komunikujících lidí nové, poslední „apriorní“ zdůvodnění poznání a z něho odvozeného smyslu-plněho a etického jednání. Pohled shrnutí přednášky.

Ukazuje-li se, že poukaz na Kanta a nové zamýšlení nad Kantovým (velmi nesprávně takto nazvaným) transcendentálním idealismem nalézáme u tak zásadně rozdílné uzavřené mysli, jako jsou Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Karl R. Popper a nakonec i pozdní Wittgenstein, není to snad náznak nové renesance Kanta, druhého novokantovství („Je třeba vrátit se ke Kantovi“)? Anebo alespoň náznak toho, že dílo tohoto velkého bořítele, který byl zároveň jedním z velkých osvícenců, stále ještě jako „rocher de bronze“ vřhá svůj stín na filozofický vývoj a tyčí se nad ním?

VII. Novopozitivismus

1. Objasnění pojmu

Pozitivismus (v širším smyslu) neznamená nějakou určitou filozofickou teorií anebo školu, nýbrž spíše jistý filozofický či vědeckoteoretický postoj, totiž přesevědčení, že pro filozofii (ale i obecněji: pro vědecké myšlení a bádání — nebo: pro určitou vědu — anebo ještě obecněji: pro vztah člověka k „životu“; ke skutečnosti) je účelné či jediné přípustné, přidržuje-li se „pozitivních“ daností, toho, co lze vnímat a co je jednoznačné, tzn. konstatovatelné, pozorovatelné smyslovou zkušeností. V tomto smyslu se např. za právní pozitivismus považuje pojetí, podle něhož při praktické aplikaci i při vědeckém zkoumání a výkladu práva záleží na jedné věci: Co stanoví zákon platící v dané chvíli, na daném státním území, v daném oboru, např. v oboru manželství a rodiny? Právník tedy nemá ve svém myšlení jít za otázku, zda existuje platný zákon (tj. zákon stanovený cestou odpovídající ústavě). Nemá se ptát, zda tento zákon např. odpovídá vlastním, vyššímu právu, „spravedlnosti“ (např. řádu, který měl a ustavil bůh, anebo neměnnému přirozenému právu, založenému v lidské přirozenosti) — což, jak každý snadno nahlédne, je protibém, který může mít v období společenských změn, revolučních zvrátí anebo při právním posuzování událostí v totalitně řízených státech svrchovaný a životně důležitý význam.

Když Auguste Comte — opíraje se o hraběte Claude Henri St. Simona (1760—1825), známého kritika průmyslové společnosti a soukromého vlastnictví, tedy důležitého předchůdce Karla Marxe — uvedl do filozofie jíméno pozitivismus, bylo toto slovo sice nové, ale věc jím označovaná prastará. Jako pozitivismus bychom totiž mohli smysluplně označit všechny starší mys-

lenkové směry, jimž jsou vedle obecného postulátu, že je třeba přidržovat se pouze toho, co je „dáno“, společně zejména tyto názory: To, co je dáno našemu poznání, jsou pouze smyslové počátky (nazývané též *imprese*, „dojmy“, což je však matoucí vzhledem k dnešnímu jazykovému úzu, v němž „dojmy“ znamenají spíše účinky smyslových počátků na mysl). Zvláštnost filozofického pozitivismu poznáme ovšem mnohem lépe, když uvážíme, proti čemu se všechny tyto směry zaměřují, s čím polemizují: Útočí proti pojetí, podle kterého jsou za tím, co vnímáme, ještě nějaké jsoucnosti, formy (např. platónské ideje) anebo zákony a že je můžeme poznávat. Pozitivismus tedy vždy znamená odmítnutí jakékoliv metafyziky. Pro důsledný pozitivismus jsou tedy stejnou měrou nepřijatelné materialismus i idealismus, neboť oba tyto směry mají v úmyslu činit obecné výpovědi o vlastní povaze skutečnosti („Všechno jsoucí je materiální povahy“ — „Všechno jsoucí je v zásadě ideální“), které už nepřipustně přesahují bezprostřední danost.

Ten či onen čtenář zde ovšem může namítnout: Není přesevědčení, že všechno lidské poznání se musí přidržovat zkušenosti, jak ji prostředkují smysly, charakteristické pro všechny ty myslitele, kteří byli nazváni empiristy? Nejsou tedy pozitivismus a empirismus vlastně souznačné pojmy? Nikoli. Nejlepší zdůvodnění dá příklad: Např. Nicolai Hartmann vychází výlučně z toho, co je empiricky konstatováno (ve speciálních vědách), a lze jej v tomto smyslu nazvat empiristou. Avšak jeho „kritický realismus“ učí, že existují skutečné věci, objekty, procesy atd., které — i když jen v určitých mezích — můžeme poznávat, v této oblasti tedy našim vněmím odpovídá objektivní realita, tj. skutečnost existující nezávisle na našem vnímání. Z hlediska pozitivismu je takové tvrzení již metafyzikou; je to výpověď, která značně překračuje bezprostřední danost, a proto je právě tak nepřipustná a nesmyslná jako třeba Kantova teze, že za naši zkušenosti (iž naše rozvažování předpisuje zákony) existuje nepoznatelná sféra „věcí o sobě“.

Za předchůdce a klasického zakladatele pozitivismu musíme pokládat Davida Huma (viz výše), jenž učí, že jsou nám dány pouze smyslové dojmy (*impressions*) a představy (*ideas*), že představy mají původ v dojmech a jsou jen jejich oslabenými otisky či napodobenami, které se uchovávají v paměti. Pozitivistické názory hlásali dále i francouzští encyklopedisté. Pozitivistou je přičtení jeho nauky na přetvoření lidské společnosti, není jeho filozofie v tomto bodě ničím novým.

2. Novopozitivismus — vznik a charakter

Sloven novopozitivismus se souhrnně označuje filozofická škola, jejíž představitelé náležejí do doby od konce 19. století do zhruba poloviny 20. století. Bývá též nazývána „logický pozitivismus“ či „logický empirismus“; tato označení jsou tedy synonymy s novopozitivismem a pouze zdůrazňují zvláštní úlohu, kterou — jak ještě uvidíme — má u všech myslitelů této školy logika. Je ovšem samozřejmé, že při vši principiální shodě vykazují nauky těchto myslitelů v jednotlivostech zásadní odlišnosti.

Dříve než ozřejmíme tyto principy, položíme si nejprve otázku, co způsobilo, že se v uvedeném období pozitivismus dokázal znovu zformovat v silnou filozofickou školu. Chceme-li na ni nalézt odpověď, musíme obrátit pozornost k vývoji matematiky a fyziky.

Již první polovina 19. století přinesla, pokud jde o základy matematiky, doslova kopernikovsky obrát, když Rus N. J. *Lobčevskij* a Mađer J. *Bolyai* mezi léty 1826 a 1833 téměř současně prokázali možnost „neukleidovské“ geometrie — což byl objev, který již dříve učinil genální německý matematik K. F. *Gauss*, avšak nepublikoval jej. Zjednodušené řečeno tu jde o logický důkaz, že Eukleidova geometrie, jež platila od starověku, nepředstavuje jediný možný bezrozporný systém geometrie. Eukleidův systém vychází z předpokladu — pro běžný rozum dodnes samozřejmého —, že náš prostor má tři rozměry, jež jsou k sobě navzájem kolmé; dvě rovnoběžky se v takovém prostoru nikdy nemožnou dotknout (tj. se mohou se dotknout teprve v „nekonečnu“). Konstrukce neukleidovských systémů (tzn. zejména takových, v nichž uvedeny „axiom o rovnoběžkách“ neplatí), kterou roku 1854 zdokonalil B. *Riemann* a jejíž obecnou formu podal roku 1899 David *Hilbert*, nutně vedla k intenzivnímu uvažování o platnosti základů matematiky, zejména nejrůznějších axiomatických systémů. Mezi mysliteli, kteří tuto novou situaci promysleli filozoficky a vědecko-teoreticky, vyniká *Francouz Henri Poincaré* (1853—1912).

Už předtím jeho krajan *Emile Bourroux* (1845—1921, hlavní dílo *Nahodilost přírodních zákonů*, 1874) zastával názor, že přírodní zákony nejsou nutně takové, jak je formulujeme, mohly by být docela jiné. Tuto tezi by ovšem scholastikové i Kant ostře odmítli (i když z různých důvodů). *Poincaré* dospěl k názoru, že matematické axiomy nejsou pravdivé v absolutním smyslu, nýbrž že jsou voleny podle své jednoduchosti a účelnosti. To mělo za následek všeobecnou pochybnost o absolutní platnosti přírodovědeckého poznání a „zákonů“ jím formulovaných. Tyto poznatky a zákony se teď označují jako „ani pravdivé, ani nepravdivé, nýbrž užitečné“. — Toto poznání je — jak patrně — k nerozeznání od postoje pragmatismu.

K podobnému vývoji došlo i ve fyzice. Od doby, kdy H. von *Helmholtz* (srv. výše) poukázal na nutnost nového a lepšího epistemologického základu, usilovali o co možná nejjednodušší základy své vědy sami fyzikové. Již *Helmholtz* se zřetelem na neukleidovskou geometrii odmítl předpoklad apriorních principů a axiómy geometrie např. prohlásil za zkušenostní věty či hypotézy. Jeho žák *Heinrich Hertz* chápal fyzikální poznání jako systém symbolů, obrázu vnějších předmetů. *Robert Mayer* chtěl vědecké poznání omezit na konstantování konstantních kvantitativních vztahů mezi fakty. G. R. *Kirchoff* označil za jediný účel mechaniky „co možná nejlpejší a nejjednodušší“ popis pohybů. Z tohoto výchtu vidíme, že přírodovědci byli stále skromnější, že chle své vědy formulovali stále obezřetněji a zaujímalí stále odmítavější postoj k principům, které by měly platit nezávisle na zkušenosti anebo ji přesahovat.

Na filozofické straně působili v podobném směru *Ernst Mach* (1838—1916), s nímž polemizoval i *Lein* ve svém díle *Materialismus a empiriokriticismus* a který sám významně přispěl k rozvoji akustiky, optiky, mechaniky a termodynamiky, a *Richard Ávenarius* (1834—1896). Ideál vědy

spatřovali ve vymycování všech „metafyzických příměsí“ a správnou metodu ve „zjednodušujícím popisu“. *Macha* lze považovat za duchovního předchůdce *Vidělského kruhu*. Novopozitivisté nazvali jednu ze svých organizací „Spolek *Ersta Macha*“. Vyslovi už také novopozitivistický požadavek „jednotné vědy“. Cílem všech pojmů a zákonů je *ekonomie myšlení*, úspěšné omezení množství představ pomocí shnutí stejné zkušenosti. *Ávenarius* bojoval zvláště proti metafyzickým „pseudoproblémům“, které jsou překážkou na cestě k dokonalé ekonomii myšlení.

Již zde lze poznat, které principy jsou společné novopozitivistickým teoriím:

1. Úloha přírodní vědy, ba každé vědy, je omezena na společný přesný a v sobě co možná bezrozporný popis pozorovaných fenoménů. Dospívá-li k zákonům, nejde při tom o zákony „vládnoucí“ reálnému přírodnímu dění, nýbrž o hledské „vynalazy“, o smysluplné konstrukce našeho myšlení, jež ve smyslu ekonomie myšlení umožňují co možná nejjednodušší, racionální popis.

2. Je pouze rubem téže mince, jestliže novopozitivismus odmítá jakoukoli metafyziku. Abychom však mohli pochopit, proč a do jaké míry toto odmítání metafyziky představuje svou radikálnost vše, co tu bylo dřív, musíme do našeho přehledu zahrnout ještě další vývojovou linii, o níž jsme se zatím nezmínovávali: novou a naprosto proměnlivou úlohu, kterou nyní v kruhu pozitivistů a vůbec v celém koncertu filozofických škol přejímá logika. Bohužel je to také bod, na němž je pro matematicky neškoleného laika brzy nemožné sledovat další vývoj, neboť je s to rozumět pouze několika prvním krokům.

3. Nová logika

Sledovat celý historický vývoj logiky nepatří do plánu této knihy. Trochu důkladněji jsme se jím zabývali jen v případě *Aristotela*, jenž musí být polkládán za zakladatele vědecké logiky, ale jinak jsme se tohoto vývoje jen dotkli. Století následující po *Aristotelovi* jeho dílo zčásti rozvíjela a dále budovala — např. scholastika —, avšak nic zásadně nového k němu nepřipojila. Čas od času bylo to, co *Aristotelés* vytvořil, rozvíjeno nebo směřováno s ontologií a metafyzikou (např. u *Hegela*) anebo s psychologií (v 19. století). Od vzniku moderní přírodní vědy, založené na počítání, měření a vážení, jež své nejjednodušší nástroje našla v matematice, byla logika dokonce poněkud znevážována jako vyumělkovaný a prakticky málo užitečný formalismus. Ve 20. století postavilo historické bádání *Aristotela*ovo dílo znovu do jasného světla. Především však filozofie logiku osvobodila od směřování s jinými disciplinami. K překonání „psychologismu“ v logice přispěl rozhodujícím způsobem *Edmund Husserl* svým dílem *Prolegomena k čisté logice* (1900) — je to jedno z děl, která se jako *Freudův Výklad snů* anebo *Kvantová teorie Maxe Plancka* objevila právě na přelomu století. *Husserl* především prokázal, že jedna věc (totiž věc psychologie) je studovat faktický průběh myšlenkových procesů, „myšlenkových aktů“, které se spolu navzájem spojují podle různých zákonů, např. podle zákona asociování myšlenek — a zcela jiná věc studovat

existence. Je jí vlastní jedinečnost. Víry" tzn. řešení na možnosti rozumového uvažení života i tváří v tvář radikální konečnosti. Popisována zkušenost transcendentace se může vyladovat rovněž v nejnižších obzorech světa, jež ale nemohou být nikdy víc než jen dvojnásobné „síly“. Síly do každé cíti pouze ten, který sám zná danou zkušenost, poměradí mezi známkem a označovaným neexistuje žádná nutná souvislost. „Filosofická víra“ se tak staví do té míry proti víře ve zjevení, pokud vidí ve svědectvích víry ve zjevení pouze možnou a ve své fixaci vysoce nebezpečnou dokumentaci nějakého postoje nebo nějakého vědomí, v kterém se prožívá bezejmennost lidské existence jako takové. Naopak se lze táznat, zda Jaspersova transcendence není nakonec prodchnuta určitým vohuntarismem.

52 Jaspers se se svým myšlením existence obracel zprvu pouze na své individuální současníky, kteří hledali odpověď na své otázky. Přitom naivně předpokládal, jak nosné budou velké kulturní instituce, v neposlední řadě univerzity. Avšak když se oženil se Židovkou, otevřel mu politický vývoj očí. Poté, co domínil čas nacionálního socialismu, rozšířil se proto jeho zájem také na oblast politiky a universalitu.

Válka změnila svět. Evropa se již nemohla považovat za světové centrum; celosvětově se šířil technická civilizace se pod hrozbou atomové bomby octla v nebezpečí, že ztratí své kořeny v minulosti. Jaspers se proto pokusil v knize „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ (*O počátku a cíli dějin*, 1949) a v rozsáhlých, zčásti teprve později vyběrově zveřejněných portrétech velkých filosofů navrhnout ideu nové světové kultury. Tak jako se v „osové době“ (zhruba 800–200 př.n.l.) rozvinuly přibližně současně velká vyspělá náboženství v Číně a Indii, u Židů a Řeků, tak viděl Jaspers nadcházet v nové osové době, jež právě začíná, světovou humanistickou kulturu, která bude s to záležet na nebezpečí čisté technicky určovaného vývoje: víra ve vědu hraničí s pověřivostí, zmasovění, totalitní vlády, příspěvek k přímě pravě této nové syntézy měly poskytnout upomínky na konvergující, k transcendentaci se vztahující obrazy lidí u velkých myslitelů minulosti.

Ve svém bezprostředním okolí se Jaspers angažoval také

politicky. Doufal, že se bude moci podílet po roce 1945 na zasedáním zmnoudření Němců. Die Schlußfrage (1946, český překlad Víry, 1969, 1991) sice nehovořila o kolektivní vině, avšak proto, že Němci nekladli odpor režimu, přisoudila všem politickou odpovědnost. Přesto, i když vyžadovanému přibývalo, Jaspersovi nikdo správně nenaslouchal. Když odešel roku 1949 do Basileje a odtud zamířil ostrými útoky proti politické orientaci vlády v Bonnu (proti ozbrojení a politice znovusjednocení), upadl do lži. – Jaspers zemřel roku 1969. Jeho základní pozdávky, jimž ovšem sám svým poňekud vágním apelativním jazykem a pouze negativním opisováním transcendence zatárasil cestu, zůstaly aktuální.

Literatura:

Sanner 1970, 1973
Hersch 1980, 1986

Salamun 1985
Harth 1989

VI. Jean-Paul Sartre

Sartre byl až do poslední částečky své bytostispsiovatel psát 53 znamená nově vytvářet skutečnost – ve vztahu k tomu, s čím se člověk vyznačuje jako s předem daným, avšak svobodně a tvořivě. V psaní si vytváří spisovatel sám svou existenci, a odhalovat její fikční charakter je zase jen jeho přednostní právo. Z toho hlediska lze považovat Sartrovu filosofii za pokus o radikálně vědomé psaní.

Sartre, narozen roku 1905 v Paříži, ztratil ve dvou letech otce. V domě svých prarodičů, kteří ho přijali i s jeho matkou, získal dvě výrazné a určující zkušenosti: kdo není doma, musí si teprve zasloužit právo na existenci; kdo umí vymýšlet příběhy a psát brilantní články, dostává tím sám od sebe i od ostatních objektivní realitu. Ve zpětném pohledu – v „Les mots“ (Slova, 1964) uvádí Sartre, že se „rozhodl“ být spisovatelem asi v osmi letech. Po studiu literatury a filosofie, během kterého se seznámil se svou pozdější životní družkou Simone de Beauvoir, pracoval na několika gymnaziích (1930–1945, s odhlédnutím od krátkého válečného

zajetí). Roku 1938 uveřejnil svůj první román „La Nausée“ (Nemohost, český 1967, 1993). Po němž následovala ještě „Zem“ (český 1965) a „Cesty ke svobodě“ (český 1946–47). Roku 1943 byly uvedeny „Mitočiny“, později další dramata (Uzavřená společnost, Dábel a milý Bůh, Počestná děvka, aid). Vedle toho vydával literární kritiky, dobové analýzy (sebrané v „Situations“), texty Sartre, od roku 1945 bez přeho- něho zaměšnaní, bez rodiny, žil cele spisovateleštvím. Násle- doval výzvu Merleau-Pontyho a začal se angažovat politicky na straně levice. Založil s ním a dalšími literární-politič- kými časopis „Les Temps Modernes“.

54 Roku 1943 vychází Sartrovo nejdůležitější filosofické dílo, „L'Être et le Néant“ (Bytí a nicota), kterému předcházely pří- pravné práce „La transcendance de l'ego“ (1936, *Transcendence ega*) a texty o podstatě afektů (1939) a o imaginaci (1936, 1940). Svou práci označil jako „pokus o fenomeno- logickou ontologii“ a pohyboval se v ní v okruhu problema- tiky, popsané Husserlem a Heideggerem, avšak překračoval přitom fenomenologickou epochu tak, že se pokoušel vy- tvořit metafyziko-dialektickou teorii.

Sartre vychází z úvahy, která má podpořit svým charakte- ristickým způsobem privilegovanou zkušenost. Podle feno- menologického principu intencionality je vědomí vždy vědomím něčeho; něco, co je ve vědomí drženo, má tedy vždy zásadně jinou povahu než vědomí samo. Současně ale zůstává vědomí odkázané na tuto jinakost sebe sama, právě proto, že samo je pouze čistou prázdnotou, „nicím“. Vědo- mí dovoluje, aby se vůbec objevily předměty ve své per- spektivistické určitosti a uchopitelnosti; takovým způsobem se vyjevující skutečnost je tudíž vždy ochuzena o svou pů- vodnost. Způsob, jak byl prožíván v jeho původnosti, v níž již není proniknuto prázdnotou negativitou vědomí, je ná- příklad ne-intencionalní zkušenost hnusu, nevolnosti. Vla- kové zkušenosti přiznává člověk pouhou fakticitu, nahé a každému oprávněné se nesytatě vysmívající „ze“ materiální skutečnosti jako to, co odporuje racionálnímu požadavku svobody. Východiskem Sartrovy filosofie je tedy vzájemná odkázanost a zásadní nesmrutelnost výkonu našeho vědomí a naší svobody, jež se kladou v čisté idealnosti („byti-pro-sebe“),

a těžkopádného, tupého, neprůhledného a jednoduchého bytí materialna, bytí-o-sebe. Bytí o sobě nepotřebuje ve- domí, ale pouze to, že je bytím vůbec; nepotřebnost bytí o sobě je pro vztah k sobě samotnému, který není nikdy „jsou- cí“, protože je vždy v pohybu, právě tak reprezentantem ideálního stavu, jako důvodem toho, že nemůže dojít ke smíru – jako třeba u Hegela – mezi bytím o sobě a bytím pro sebe. Bytí vůbec je totiž kontingenční, tzn. postřada jakoukoli vnitřní nutnost a rozumovost, a přesto má být ab- solutním bytím. V tomto smyslu je Sartrovo myšlení již svy- mi východiskem ateistické.

Na základe svých metafyzických teorií rozvrhne Sartre ana- lýzu (bezvýchodných) cest, po nichž se já pokouší dospět k poznání sebe sama, tzn. dosáhnouti současně legiti- máce svého kontingentního bytí a nasvítit svou prázdnotou něčím reálným. Tak například setkání s jinou svobodou, jež je zprvu prožívána v pohledu jiného člověka jako ponížení mé suverenní subjektivty na pouhý objekt pozorování a ovlá- dání, zároveň vzbuzuje naději, že prostřednictvím rozvinutí této jinakosti (tím, že buď mě tento jiný člověk bezpodmí- nečně uzná, anebo u něho najdu útočiště) může nastat vykoupení z mé zbytečnosti a z nebezpečí, jimž jsem svou přebýrečností vystaven. Tento projekt ale musí přirozeně ztroskotat právě tak jako pokus osvobodit se od zodpověd- nosti za sebe sama tím, že se člověk vrhne do náruče víře v objektivně existující svět lidských faktů (problém „mau- vaise foi“). Je to totiž jako se zajícem a ježkem: Když se zdá, že člověk již někde dosáhl čistého bytí, bylo tam již dřív bytí-pro-sebe; když se zdá, že se naplňuje bytí-pro-sebe, zmocňuje se ho nahodilost. Bytí-pro-sebe je causa sui, sebekladem; se zretelem na stav jeho bytí je to – ještě radí- kálněji než třeba u Fichta – ustavičné transcendování, které se stále váže na to a to, jež má být transcendováno. Z to- hoto hlediska nelze rozeznat, jak by mohla vůbec být za těchto předpokladů myslitelná „morálka osvobození“, kte- rou Sartre navrhuje jako humanistickou perspektivu. Ve svých pozdějších dílech Sartre tento problém pomíjí. Zá- sadní teze zůstávají, chápu se ale mnohem realističtěji: pro- stor pro svobodu je nahlížen úžejí; na místo individuálního

byti-pro-sebe, vrhajícího se stále zpět na sebe sama, nastupuje vzájemnost angažovaných skupin. To jsou modifikace, které z hlediska *Bytí a nicoty* vlastně vůbec nejsou možné. Roku 1960 vyšel první (a jediný) svazek *Kritiky dialektického rozumu*. Dialektickým rozumem myslí Sartre jak svou vlastní teorii, tak teorii marxismu, které se navzájem kritizují a obohacují. Sartre klade individuuum v rámci historického materialismu a současně kritizuje za pomoci své teorie dialektický materialismus. Základní kategorie jeho analýzy se nemění: na jednu stranu „setrvačnost“, tj. ten základní rys matérie, který získaly také sociální vztahy, s otra se změnil v institucionalizované „bytí“ – a na stranu druhou agilitu praxe. Nejdůležitější důvod, proč existuje aparát vládnutí, který nás ohrožuje, vidí Sartre v nedostatku zboží a statků, které jsou nutné k životu. Až bude, tento nedostatek odstraněn rozvojem výrobních sil, bude možné vybudovat anarchickou společenskou formu, která se bude vyznačovat nikoli principem asymetrických vztahů (nahoře/dole, subjekt/objekt), nýbrž symetrií vzájemného uznání jednotlivců a skupin. – Dalo se očekávat, že Komunistická strana nepřijme tento reformní návrh; hůře ale Sartra posílilo, že se vytvořilo hnutí z května 1968, aniž o tom něco předem tušil. Tato zkušenost zřejmě přispěla k tomu, že plánovaný druhý svazek nebyl dokončen (uveřejněn postum 1985).

58 V posledním desetiletí své tvorby se věnoval Sartre úkoju, který ho fascinoval od počátku: vřisanění existence spisovatele. V díle *Jalost rodiny* o autorn „Madame Bovaryové“ Gustavu Flaubertovi (1821–1880) využil celý brilantní arzenál své „existencialistické psychoanalýzy“. Přes enormní rozsah ani tento spis Sartre nedokončil. Co ho zde zajímalo (stejně jako na J. Genetovi a na sobě samém), je otázka, proč a jak se člověk stane spisovatelem, producentem imaginárna. Chape gena jako pokus něco udělat z extrémně existencialní nouze; spisovatel vzniká sebekonstnicí, která je odpovědí na jeho (dělektivní) společenskou konstnuovanost. Výzkum geneze spisovatele poskytuje hluboce náhledy nejen do struktury lidské existence, ale také do fungování společnosti, jejímž je autor produktem a také idolem. V sadismu, s mímž Flaubert nakládá se svými postavami, vidí Sartre

například zrcadlo sebenenávisti buržoazie po potlačení revoluce v roce 1848.

Sartre zemřel roku 1980. Posmrtně vyšla jeho *Cahiers pour une morale* (*Poznamky k morále*, 1983), část jeho deníků a jeho korespondence se Simone de Beauvoir.

Literatura:

Biemel 1979 König 1988
 Schilpp 1981 Hengelbrock 1989
 Cohen-Solal 1988 Lapointe 1981 (bibliografie)

VII. Albert Camus

Camus se narodil roku 1913 jako syn francouzského Alžířana, karetru profesora filosofie mu zlemožnila tuberkulóza, a proto působil až do své předčasné tragické smrti v roce 1960 jako spisovatel, dramatik a žurnalista.

Jeho východisko tvoří zkušenost absurdity základní lidské situace: vášnivá angažovanost pro spravedlivý a racionálně stozumitelný svět je odsouzena ke ztroskotání stejně jako touha po štěstí. Klade si otázku, jak je za těchto předpokladů možný lidský důstojný život a jak lze odhalit zdánlivá řešení jako lakova, která se vsude nabízejí („Le mythe de Sisyphe“, 1942, česky *Mytus o Sisypovi*, 1995, 2006; „Homme révolté“, 1951, česky *Člověk revolující*, 1995). Řešením není sebevražda, – ani tělesná, protože nepřekonává absurditu, nýbrž ji pouze odnímá základnu: ale ani duchovní, jež spočívá v tom, že se člověk vzdá přesile iracionality, anebo se začne sám utěšovat tím, že nachází věk harmonie. Podřízení se moci iracionality obětuje lidskou čest; utěcha z harmonie pak svádí (ve své náboženské formě) k pasivitě vůči skandálnímu panujícím poměrům, anebo prozatiimně ospravedlňuje (ve své marxistické formě) všechny formy útlatku. Podřízení stejně jako utěcha, předpokládají, že někdy existovala legitimní vyšší moc, kterou lidé respektovali. Podle Camuse je ale člověk sám a je odkázán sám na sebe. Dokonce i kdyby existoval Bůh, nelze očekávat od něj, který nebrání tomu, aby jeho děti nebýly trýzněny, žádné řešení