

Arno Anzenbacher

ÚVOD DO FILOZOFIE

Edice LOGOS Praha
1989

Přeloženo z originálu A. ANZENBACHER:
Einführung in die Philosophie, 2. vydání
Verlegergemeinschaft Neues Schulbuch

PŘEDMLUVA K ČESKÉMU PŘEKLADU

Překladem Anzenbacherova Úvodu do filozofie se dostává do rukou českého čtenáře kniha, jejíž potřeba se už dlouho pociťuje. Uvádí soustavně a komplexně do základních disciplín filozofie, seznamuje s nejdůležitějšími problémy evropské filozofie, a to od jejího počátku až do současnosti.

Tento úvod není dějinami filozofie. Sleduje vnitřní strukturu filozofické problematiky a v tomto rámci představuje názory jak velkých filozofů minulých staletí, tak hlavních představitelů současného filozofického myšlení. Tak je tato kniha dobrou přípravou pro studium dějin filozofie a dává mnoho podnětů pro další, prohloubené filozofické studium.

Překlad byl pořízen několika odborníky v Praze. Výňatky z děl filozofů byly převzaty z dostupných dobrých překladů do češtiny, zbytek byl přeložen z originálů.

Praha leden 1987

Editor

PŘEDMLUVA

Tato kniha chce uvést do všech důležitých problémů západní filozofie. Je koncipována systematicky a podává přehled o veškeré filozofické tematice.

Kniha má stavebnicovou strukturu. Stavebními jednotkami jsou oddíly označené skupinou čísel (na začátku je vždy pořadové číslo kapitoly). Systém odkazů umožňuje sledovat samostatně určitou tematiku v celé knize. K tomu je třeba říci toto:

- Díl 1 je předpokladem pro ostatní díly.
- Skupina čísel v závorkách uvnitř textu odkazuje na oddíl, kde už byl vysvětlen pojem nebo myšlenkový postup uvedený před závorkami.
- Skupina čísel na okraji stránky odkazuje na oddíl, kde bude v dalším textu rozvinut myšlenkový postup odstavce, vedle kterého stojí odkaz.
- Texty z filozofické literatury jsou výrazně označeny. Je možno je studovat nezávisle na kontextu.

OBSAH

1	CO JE FILOZOFIE?	15
1.1	Úvodní úvaha	15
1.2	Původ jména	16
1.3	Problém počátku	17
1.3.1	Zkušenost	17
1.3.2	Údiv	18
1.3.3	Pochybování	19
1.3.4	Bez předpokladů	19
1.4	Rozlišení'	21
1.4.1	Filozofie a speciální věda	21
1.4.1.1	Klasifikace speciálních věd	21
1.4.1.2	Reálné vědy (4.6)	21
1.4.1.3	Filozofie a reálné vědy (5.1)	22
1.4.1.4	Filozofie a formální vědy (4.5)	26
1.4.2	Filozofie a náboženství (7.1, 7.4.1)	26
1.4.3	Filozofie a umění	28
1.4.4	Filozofie a ideologie	31
1.4.4.1	Marxistický pojem ideologie (2.4)	31
1.4.4.2	Pozitivistický pojem ideologie (2.2)	32
1.4.4.3	Neutrální pojem ideologie	33
1.5	Pokus o definici	33
1.5.1	Věda	33
1.5.2	Základní věda	34
1.5.3	Univerzální věda	34
1.5.4	Rozumová věda	34
1.5.5	Kritická věda	34
1.6	Příklady z dějin pojmu filozofie	35
1.6.1	Platón	35
1.6.2	Aristotelés	36

Číselné údaje v závorkách udávají, ke kterým jednotkám je možno přejít (které tematicky navazují).

1.6.3	Tomáš Akvinský	36
1.6.4	René Descartes	36
1.6.5	Thomas Hobbes	36
1.6.6	Immanuel Kant	37
1.6.7	Johann Gottlieb Fichte	37
1.6.8	Georg Wilhelm Friedrich Hegel	37
1.6.9	Karl Marx	38
1.6.10	Ludwig Wittgenstein	38
1.6.11	Martin Heidegger	38
1.6.12	Karl Jaspers	38
1.6.13	Karl Popper	39
1.7	<i>Jednota filozofie — mnohost systémů (2.5.4)</i>	39
1.8	<i>Základní otázky filozofie — platónský trojúhelník</i>	40
1.8.1	Podobenství o jeskyni	40
1.8.2	Kritika zkušenosti	41
1.8.3	Platónský trojúhelník	43
1.8.4	Praxe (6)	45
1.8.5	Hlavní směry filozofického tázání (3, 4, 7.2.3)	45
1.9	<i>Rozdělení filozofie</i>	46
2	SOUČASNÁ FILOZOFIE	48
2.1	<i>Pozice orientované fenomenologicky</i>	48
2.1.1	Fenomenologická metoda (Husserl)	48
2.1.2	Existencialismus	50
2.1.3	Hermeneutika (4.4.4, 5.5)	52
2.2	<i>Analytická filozofie</i>	54
2.2.1	Pozitivismus (4.2.3.1)	54
2.2.2	Wittgenstein I (4.5)	55
2.2.3	Novopozitivismus Vídeňského kruhu (4.6)	58
2.2.3.1	Kritérium smyslu (4.6.3)	59
2.2.3.2	Od Vídeňského kruhu k novější analytické filozofii (4.4.1)	61
2.2.4	Kritický racionalismus	62
2.2.5	Wittgenstein II (4.4.4)	63
2.3	<i>Srovnání</i>	64
2.4	<i>Marxismus</i>	65
2.4.1	Karl Marx (5.5.4.3, 7.1.2)	65
2.4.2	Marxismus-leninismus	67
2.4.3	Neomarxismus (2.5.2, 6.4.1.2)	67

2.5	<i>Jednotlivé pozice</i>	69
2.5.1	Dialogická rekonstrukce (erlangenská škola)	70
2.5.2	Univerzální pragmatika (J. Habermas)	70
2.5.3	Transcendentální hermeneutika (K. O. Apel)	71
2.5.4	Univerzální kritika jazyka (E. Heintel)	72
3	SKUTEČNOST	75
3.1	<i>Vlastní a nevlastní jsoucno</i>	75
3.1.1	Předsókratovská expozice	76
3.1.1.1	Jónští přírodní filozofové	76
3.1.1.2	Hérakleitos z Efesu	76
3.1.1.3	Parmenidés z Eleje	77
3.1.1.4	Přehled	77
3.1.2	Descartův mechanismus	79
3.1.3	Labyrint kontinua (Leibniz)	79
3.1.4	Atomismus	81
3.1.5	Substance (Aristotelés) (3.4.4, 3.4.3.3)	82
3.1.6	Nevlastní jsoucno (4.1)	83
3.2	<i>Uskutečnění a možnost</i>	85
3.2.1	Původ a význam rozlišení (7.2.1.1)	85
3.2.1.1	Dialektika	86
3.2.2	Substance a akcident	87
3.2.2.1	Kategorie (3.3)	89
3.2.3	Látka a forma (hylémorfismus)	90
3.2.3.1	Ontologický pojem látky	91
3.2.4	Esence a bytí	93
3.2.5	Systém diferencí (7.2.1.3)	94
3.2.6	Ontologická kauzalita (4.3.2, 4.6.4)	95
3.2.6.1	Aristotelova nauka o příčinách (7.2.1.1)	95
3.2.6.2	Kauzalita a nauka o možnosti a uskutečnění (4.6.4, 6.1.5)	96
3.3	<i>Transcendentálie</i> (4.5.2.2)	98
3.3.1	Jedno	99
3.3.2	Pravdivé (4.7)	100
3.3.3	Dobro (6.1)	101
3.3.4	Krásno	102
3.4	<i>Příroda</i>	103
3.4.1	Přírodní věda a přírodní filozofie (4.6)	103
3.4.2	Strom Porfyriův (4.5.5.2)	104
3.4.3	Těleso	105
3.4.3.1	Prostor	106

3.4.3.2	Čas (5.5)	108
3.4.3.3	Anorganické jsoucno	110
3.4.4	Živé jsoucno	111
3.4.4.1	Těleso jako organismus	112
3.4.4.2	Teleologie (7.2.1.1.2)	114
3.4.5	Animalita, živočišnost (4.2.1, 4.1.1)	115
3.4.5.1	Živočišný organismus (4.2, 5.1—3)	116
3.4.5.2	Evoluce (5.5.3, 7.2.1.1.2)	118
4	POZNÁNÍ	121
4.1	<i>Filozofie Já: transcendentální reflexe</i>	121
4.1.1	Filozofický problém poznání	121
4.1.2	Teorie odrazu	122
4.1.3	Kantův koperníkovský obrat	123
4.1.4	Transcendentální dirence (6.1—2)	126
4.1.5	Hraniční pojem: věc o sobě (Ding an sich)	127
4.1.6	Spor o existenci světa (7.2.3)	128
4.2	<i>Poznání smyslové a duchovní</i>	130
4.2.1	Smyslovost vnější a vnitřní	131
4.2.2	Smyslovost a duch	132
4.2.2.1	Vztaženost k subjektu (5.2, 5.7)	132
4.2.2.2	Všeobecnost (4.5.2.4)	133
4.2.2.3	Totalita (5.4)	133
4.2.2.4	Jazykový charakter (4.4)	134
4.2.3	Empirismus a racionalismus	135
4.2.3.1	Empirismus (6.3.2)	136
4.2.3.2	Racionalismus	137
4.2.3.3	Osvícenství	137
4.2.3.4	Překonání empirismu a racionalismu Kantem	138
4.3	<i>Struktura poznání</i>	139
4.3.1	Struktura poznání podle Tomáše Akvinského	139
4.3.1.1	První difference	139
4.3.1.2	Druhá difference	141
4.3.2	Struktura poznání podle Kanta	142
4.3.2.1	Transcendentální estetika	143
4.3.2.2	Transcendentální logika (4.5.1.1)	143
4.3.2.2.1	Transcendentální analytika	143
4.3.2.2.2	Transcendentální dialektika	145
4.3.2.3	Další výhledy (6.1, 7.2.2)	146
4.4	<i>Poznání a jazyk</i>	146

4.4.1	Analytická a neanalytická filozofie jazyka	147
4.4.1.1	Analytická filozofie jazyka	147
4.4.1.2	Neanalytická filozofie jazyka	147
4.4.2	Nadznakový charakter jazyka	148
4.4.3	Trojsměrnost jazyka (5.6)	149
4.4.4	Jazykový obraz světa (5.4)	150
4.4.5	Dialektika jazyka	151
4.4.5.1	Univerzální gramatika (N. Chomsky)	153
4.5	<i>Logika</i>	154
4.5.1	Co je logika?	154
4.5.1.1	Formální a transcendentální logika	156
4.5.1.2	Dějiny formální logiky	156
4.5.1.3	Filozofie a formální logika	157
4.5.1.4	Logistika a metalogika	157
4.5.2	Slovo a význam	159
4.5.2.1	Vlastní jména a predikáty	159
4.5.2.2	Jednoznačnost a mnohoznačnost (stejnojmennost)	160
4.5.2.3	Definice	161
4.5.2.4	Problém univerzálií (obecnin)	162
4.5.3	Výroková logika (4.7)	163
4.5.3.1	Spojování výroků	164
4.5.3.1.1	Konjunkce	164
4.5.3.1.2	Disjunkce	165
4.5.3.1.3	Implikace	165
4.5.3.1.4	Exkluze	165
4.5.3.1.5	Ekvivalence	165
4.5.3.2	Logické zákony	165
4.5.4	Predikátová logika	166
4.5.4.1	Predikáty jednomístné a vícemístné	167
4.5.4.2	Jednoduchý výrok a výroková forma	167
4.5.4.3	Kvantifikátory	167
4.5.4.4	Formalizace	167
4.5.4.5	Logické zákony	168
4.5.4.6	Věty A, E, I, O	168
4.5.5	Logika tříd (množin)	169
4.5.5.1	Spojení tříd (množin)	169
4.5.5.2	Výroky o třídách (množinách)	170
4.5.6	Logický čtverec	170
4.5.7	Sylogistika	171
4.5.7.1	Trojice vět, které mohou tvořit platné sylogismy	171
4.5.7.2	Tvary (figury) sylogismu	172
4.5.8	Výhledy	173
4.6	<i>Teorie vědy</i>	173
4.6.1	Systém — teorie — věda	173

4.6.2	Dedukce a axiomatický systém	174
4.6.3	Indukce	175
4.6.3.1	Pozorování — popis — klasifikace	176
4.6.3.2	Hypotéza	177
4.6.3.3	Teorie	179
4.6.4	Vysvětlení	180
4.6.5	Objasnění některých pojmů	180
4.6.6	Význam empirických teorií	182
4.7	<i>Pravda (7.2.3)</i>	183
5	ČLOVĚK	187
5.1	<i>Člověk jako téma vědy</i>	187
5.2	<i>Animalita a duch</i>	188
5.3	<i>Člověk jako fenomén</i>	189
5.4	<i>Světскost</i>	192
5.4.1	Svět jako celost	192
5.4.2	Činnost (6.1)	193
5.5	<i>Dějinnost</i>	195
5.5.1	Bytí k smrti	196
5.5.2	Dějinnost a dějiny	198
5.5.3	Příroda a dějiny	200
5.5.4	Filozofie dějin	201
5.5.4.1	Augustin	202
5.5.4.2	Hegel	203
5.5.4.3	Marx	203
5.5.4.4	Posouzení	203
5.6	<i>Společenskost</i>	204
5.6.1	Konflikty	205
5.6.2	Pohlaví	207
5.6.3	Rodina	210
5.6.4	Společnost	211
5.6.5	Stát (6.5)	212
5.6.6	Lidstvo (6.4)	214
5.7	<i>Tělo a duše</i>	214
5.7.1	Duše a duch	215
5.7.2	Pokusy o řešení	215
5.7.3	Duch jakožto duše	217
5.8	<i>Problém nesmrtelnosti</i>	219

6	ETIKA	223
6.1	<i>Svoboda vůle</i>	223
6.1.1	Teorie a praxe	223
6.1.2	Vnější a vnitřní svoboda	224
6.1.3	Vnitřní svoboda a praktický rozum	227
6.1.4	Dobro a zlo	230
6.1.5	Svoboda a determinismus	232
6.2	<i>Svědomy</i>	234
6.2.1	Mravní apriori	235
6.2.2	Aplikace	236
6.2.3	Autonomie svědomí	237
6.2.4	Svědomy před jednáním a po něm	238
6.3	<i>Problém norem</i>	238
6.3.1	Problém teoretické souvislosti	239
6.3.2	Empiristická etika	241
6.3.3	Cíle, které jsou zároveň povinnostmi	242
6.3.4	Seberealizace	243
6.3.5	Hodnoty lidské praxe	245
6.3.5.1	Svoboda na základě přírody	245
6.3.5.2	Svoboda na základě lidství	246
6.3.5.3	Etický paradox (7.4.2)	248
6.3.5.4	Teorie a poiésis	250
6.4	<i>Sociální etika</i>	251
6.4.1	Hlavní směry sociální etiky	252
6.4.1.1	Liberalismus	252
6.4.1.2	Socialismus	255
6.4.1.3	Křesťanská sociální nauka	257
6.5	<i>Filozofie práva</i>	259
6.5.1	Právo a etika	260
6.5.2	Odůvodnění práva	261
6.5.3	Trest	263
6.6	<i>Přehled</i>	265
7	BŮH	267
7.1	<i>Kritika náboženství</i>	267
7.1.1	Feuerbach	267

7.1.2	Marx	269
7.1.3	Nietzsche	270
7.1.4	Freud	270
7.1.5	Carnap	271
7.1.6	Sartre	271
7.1.7	Sölleová	272
7.1.8	Přehled	272
7.2	<i>Filozofická nauka o Bohu</i>	273
7.2.1	Ontologická otázka po Bohu	273
7.2.1.1	Důkaz kosmologický a teleologický	274
7.2.1.1.1	Kosmologický důkaz	274
7.2.1.1.2	Teleologický důkaz	275
7.2.1.2	Bůh v řeči analogie	276
7.2.1.3	Ontologický pojem Boha	279
7.2.2	Otázka Boha ve filozofii Já	281
7.2.2.1	Kantova kritika důkazů z filozofie bytí	281
7.2.2.2	Bůh jako regulativní idea	282
7.2.2.3	Bůh jako praktický postulát	283
7.2.3	Otázka Boha ve filozofii ducha	285
7.2.3.1	Ontologický důkaz	286
7.2.3.2	Kritika ontologického důkazu	289
7.3	<i>Výhledy</i>	290
7.4	<i>Rovina víry</i>	291
7.4.1	Víra a filozofie	291
7.4.2	Ten, kdo naslouchá slovu	293
7.4.3	Totální experiment	294
HLAVNÍ DÍLA EVROPSKÉ FILOZOFIE		296
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY		299

1 CO JE FILOZOFIE?

1.1 Úvodní úvaha

K. JASPERS na začátku svého „Úvodu do filozofie“ píše:

Co je filozofie a k čemu slouží, se chápe různě. Lidé od ní očekávají neobyčejná sdělení nebo ji lhostejně opomíjejí jako bezpředmětné myšlení. Dívají se na ni s bázní jako na významné úsilí neobyčejných lidí nebo ji pohrdají jako neužitečným hloubáním snů. Pokládají ji za věc, která se dotýká každého, a proto by měla být v podstatě prostá a srozumitelná, nebo ji pokládají za tak obtížnou, že je beznadějně se jí zabývat. To, s čím se setkáváme pod jménem filozofie, skutečně dává příklady pro tak rozdílné soudy. (JASPERS³)

Filozofii si lidé nejčastěji představují jako něco, co je sepsáno v obrovském množství knih, co pěstují filozofové na univerzitách, co je uznávanou vědou a co lze studovat. Chápeme-li filozofii takto, vidíme její *odcizenou* podobu. Filozofie opravdu může být odcizená světu a elitářská. Může se pěstovat v ústraní, ve věži ze slonoviny. Ale v tom není její smysl.

Všichni jsme už filozofovali. Už jako děti. Filozofie pro nás není v podstatě ničím novým. Filozofie začíná otázkami, které vyvstávají, když důvěrně známý každodenní svět náhle ztratí svou samozřejmost a stane se problémem. Obvykle žijeme ve svém světě jako v dobře zařízeném domě, ve kterém se orientujeme bez jakýchkoli problémů. Když se však tato důvěrná známost stane problematickou, octneme se „jako na holé pláni“ a „někdy nemáme ani čtyři kolíky, abychom si postavili stan“ (M. BUBER, 317). Všechno se stalo nejistým.

Uvedme některé otázky tohoto druhu, otázky, jaké si kladou děti, které však jsou dobře známy každému, neboť si je každý už položil: Proč vůbec něco existuje? Jaký smysl má svět? Proč já jsem já a ne někdo jiný? Co je po smrti? Jsem svobodný a odpovědný za to, co dělám, nebo tak musím jednat? Co je spravedlnost? Filozofie se základně děje v otázkách tohoto typu.

Filozofické otázky se vlastně týkají bezprostředně každého. Proto se také každý cítí schopen a oprávněn na ně odpovídat. Zdá se, že dostatečným předpokladem k tomu je zkušenost sebe sama, vlastní lidské bytí. Každý se pokládá za kompetentního říci tu svůj názor, neboť každý ví, že utváření jeho života v neposlední řadě závisí na tom, jak si na tyto otázky odpoví. Nejsme pouhými diváky filozofického tázání, nýbrž jsme v této hře sami v sázce (G. MARCEL). Proto se otázkám tohoto druhu člověk *nemůže vyhnout*, jsou pro něj *nezbytné*. Je sice možné zavírat před nimi oči a tvářit se, jako by nebyly. Ale i pak člověk v zásadě přece jen ví, že by si je měl položit. Vidíme tedy, že když filozofii vyvedeme ze slonovinové věže jejího odcizení, jeví se jako úděl člověka. Člověk je svou povahou odsouzen k filozofii.

I když otázky filozofie vyvstávají před každým člověkem původně a nově, nejsme první, kteří se těmito otázkami zabývají. Filozofické otázky mají *tradici*. V této tradici se vytvořilo, pokud jde o tyto otázky, určité *vědomí problému*,

které udává našemu vlastnímu filozofování míru, standard. I když je každý odsouzen k filozofování a je k němu kompetentní, toto vědomí problému ukazuje, že filozofie se může rozvíjet na různých *úrovních*. Filozofovat lze dobře nebo špatně, diferencovaně nebo nediferencovaně. Filozofování se lze ve zcela určitém smyslu *naučit*. To však je možné pouze tak, že se člověk zúčastní dialogu, který vedli filozofující lidé od počátků naší kultury. Odcizenou podobu filozofie je nutno probudit k životu tím, že ji začleníme do vlastního filozofování. V minulém filozofování je třeba odhalit problémy vlastního filozofování. Právě o to zde jde.

1.2 Původ jména

Slovo „filozofie“ pochází z řečtiny. Sloveso „filein“ znamená „milovat“, „sofia“ označuje nejprve jakoukoli zručnost nebo obratnost, ale posléze zvláště vědění, poznání, především vyšší vědění, jež zahrnuje ctnost a umění žít. Jménem „sofos“ se označuje nejprve ten, kdo je zdatný v povolání a v životě, a pak především ten, kdo je „moudrý“. „Filozofie“ se proto nejčastěji překládá jako „láska k moudrosti“.

Tohoto slova prý užil už PÝTHAGORÁS (kolem 580—500). O filozofech mluví HÉRAKLEITOS z EFESU (kolem 540—480). Teprve SÓKRATÉS (470—399) dal tomuto jménu význam, který přetrvál v dějinách. V dialogu mezi Sókratem a moudrou Diotimou charakterizuje PLATÓN (427—347) filozofii jako lásku k moudrosti, přičemž lásku k pravdě, dobru a kráse personifikuje v daimónu Erótovi:

DIOTIMA: Když se narodila Afrodité, všichni bozi byli na hostině a mezi nimi i Poros, Důmysl, syn Metidy, bohyně moudrosti. Když byli po jídle, přišla žebrať, jak bývá o hodech, Penia, Chudoba, a stála u dveří. Zatím Poros, zpit nektarem — neboť víno tehdy ještě nebylo — vešel do Diovy zahrady a tam zmožen spal. A tu si Penia, puzeň svou bídou, usmyslila mít z Pora dítě; lehla si vedle něho a počala Eróta. Proto tedy je Erós průvodcem a služebníkem Afroditiným, poněvadž byl zplozen o jejích narozeninách, a zároveň je svou přirozeností milovníkem krásna, protože i Afrodité je krásná. A jako syn Porův a Peniin má takovýto osud: za prvé je stále chud a docela není hebký a krásný, za jakého je obvykle pokládán, nýbrž tvrdý a drsný, bez obuvi a bez přibytku, léhá vždy na holé zemi a bez přikrývky, spí pod širým nebem u dveří a na cestách, žije tak jako matka, jsa neustále sdružen s nedostatkem. Ale po otci má zase to, že strojí úklady krásným a dobrým, je zmužilý, smělý a vytrvalý, mocný lovec, jenž stále osnuje nějaké nástrahy, žádostivý přemýšlení a vynalézavý, milovný moudrosti po všechen život, mocný čaroděj, kouzelník a sofista, jeho přirozenost není ani nesmrtelná, ani smrtelná, nýbrž v jednom a téže dni hned kvete a žije, kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá silou přirozenosti svého otce, a co si získává, vždy zase mu uniká, takže Erós nikdy nemá nouze ani bohatství a také je uprostřed mezi moudrostí a nevědomostí. Je tomu totiž tak. Žádný z bohů nefilozofuje ani netouží státi se moudrým — neboť je moudrý — ani je-li někdo jiný moudrý, nefilozofuje. Naopak ani nevědomí nefilozofují a netouží státi se moudrými; neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk, který není krásný a dobrý ani moudrý, si o sobě myslí, že je takový. Tak nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí.

SÓKRATÉS: Kdo tedy jsou, Diotimo, filozofující hledači moudrosti, když to nejsou ani moudří, ani nevědomí?

Diotima: To je jasné již i dítěti, že ti, kdo jsou uprostřed mezi těmito obojím; a mezi ně náleží i Erós. Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós je touha po krásnu, takže Erós je nutně filozof a jakožto filozof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým. Také to je u něho následek jeho původu, neboť pochází z otce moudrého a důmyslného, ale z matky, která nemá moudrosti ani důmyslu. (Symposion, 203—204)

1.3 Problém počátku

Čím začíná filozofie? Co předpokládá? Protože filozofovat se můžeme naučit pouze v dialogu s filozofy, budeme hledat odpovědi v tradici filozofie.

1.3.1 Zkušenost

Filozofové se ve velké míře shodují v tom, že *východiskem veškerého filozofování je zkušenost*. Vycházíme z důvěrně známého každodenního světa naší zkušenosti, ve kterém se dobře vyznáme. Vždy už máme zkušenost svého bytí na světě.

Filozofie přitom nepředpokládá určitý vědecký způsob zkušenosti. Abychom mohli filozofovat, není nutno studovat experimentální (zkušenostní) vědy (například fyziku, chemii, biologii apod.). Filozofie vychází z *předvědeckého, každodenního* způsobu zkušenosti, ve kterém je svět odhalen pro naše poznání a jednání. M. HEIDEGGER interpretuje tuto předvědeckou, každodenní zkušenost jako *bytí na světě* (lidské) existence. ARISTOTELĚS (384—322) popisuje tuto zkušenost (*empeiria*, empirie) takto:

U lidí z paměti vzniká zkušenost; neboť mnohokrát opakovaný a paměti uchovaný vjem téže věci nabývá významu jedné zkušenosti. A zkušenost, jak se zdá, podobá se téměř vědění a umění; vědění a umění vzniká u lidí proto, že mají zkušenost. (Metafyzika I, 1, 980b—981a)

Co zde myslíme „zkušeností“, můžeme ukázat na *jazyce*. Rozlišujeme běžný jazyk, v němž se „nenuceně“ bavíme, jakožto *přirozený jazyk* od odborných jazyků různých věd. Tyto odborné jazyky sice už dávno ovlivnily běžný jazyk, ve kterém je plno medicínských, psychologických, sociologických atd. výrazů. Tímto ovlivněním se však přirozený jazyk nestává odborným jazykem speciální vědy. P. LORENZEN píše:

Běžný jazyk se odlišuje jakožto přirozený jazyk od umělých jazyků věd, různých „artes“. Je sice také výtvořem lidí, ne však předem projektovaným umělým výtvořem. Začínáme (když začínáme filozofovat — poznámka citujícího) od začátku tím, že se vyhýbáme „umělým výrazům“ (termini technici), které se často navenek poznají tím, že vystupují v podobě „cizích slov“. Stavíme se tedy do situace, kdy ještě nevíme, co je to „realismus“ či „vědomí“, „subjektivní“ či „filozofický“, „elektron“ či „uhlovodík“, „pojem“ či „logický úsudek“, „eschatologie“ či „sociální struktura“ atd. Zakazujeme si zaplavovat takovými výrazy, jak je to dnes obvyklé, nepřipraveného partnera, posluchače nebo čtenáře. (KAMLAH/LORENZEN, 23)

Předvědecká, každodenní zkušenost ve smyslu původního bytí na světě je k metodicky určité, vědecké zkušenosti ve stejném poměru jako přirozený jazyk

k odborným jazykům věd. Můžeme tedy říci: *Filozofie na počátku nepředpokládá nic jiného než zkušenostní svět odkrývaný běžnou řečí.*

1.3.2 Údiv

Filozofické tázání začíná tehdy, když svět naší zkušenosti ztrácí svou samozřejmost a důvěrnou známost. Podle K. JASPERSE se tak stává v „mezních situacích“, například tváří tvář smrti, v utrpení, boji, v situaci provinění a podobně. Navyklá každodennost se často prolomí působením ticha a samoty. „Filozofování je jako probuzení ze zajatosti životními nutnostmi.“ Tradice zná dva podněty k filozofickému tázání: *údiv* a *pochybování*.

PLATÓN v dialogu Theaitétos (155 d) píše:

Údiv je postoj člověka, který opravdu miluje pravdu. Ba neexistuje žádný jiný počátek filozofie než tento; a zdá se, že ten, kdo řekl, že Íris [Duha jakožto posel bohů] je dcerou Thaumata [zosobněný údiv], nevystihl původ špatně.

Tohoto motivu se chápé ARISTOTELÉS (Met. I, 2, 982b):

Neboť jako dnes tak v dřívějších dobách lidé počali filozofovat, protože se něčemu divili. Z počátku se divili záhadným zjevům, jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom, ponenáhlu postupující cestou naznačenou, dospěli i k záhadám významnějším, například k záhadě jednotlivých období měsíce, dráhy slunce a hvězd a vzniku všehomíra. Ten pak, kdo pochybuje a diví se, má vědomí nevědomosti — proto také milovník bájí (filomýthos) jest v jistém smyslu milovníkem moudrosti (filosofos), neboť obsahem bájí jsou zjevy hodné údivu. Lidé tedy filozofovali, aby unikli nevědomosti . . .

U I. KANTA (1724—1804) čteme (KdpV. A 288n.):

Dvě věci naplňují mysl vždy novým a vzrůstajícím obdivem a úctou, čím častěji a vytváleji přemýšlení se jimi obírá: *hvězdné nebe nade mnou* a *mravní zákon ve mně*. Žádou z nich nesmím hledat jako zahalenou v temnotách nebo v nadsmyslnu mimo svůj obzor a pouze tušit; vidím je před sebou a spojuji je bezprostředně s vědomím své jsoucnosti. Prvá počíná od místa, které zaujímám ve vnějším smyslovém světě, a rozšiřuje spojení, v němž stojím, do nedozírné velikosti se světy nad světy a soustavami soustav, a nad to ještě do bezmezných dob jejich periodického pohybu, jeho počátku a trvání. Druhá začíná mým neviditelným já, mou osobností, a ukazuje mě ve světě, jenž má pravou nekonečnost, ale jen rozumem může být postižen . . . První pohled na nesčetné množství světů ničí takofka mou důležitost jakožto *zvířecího tvora*, jenž hmotu, z níž povstal, musí oběžnici (pouhému bodu ve vesmíru) opět vrátit, byv krátkou dobu (nevíme jak) opatřen silou k životu. Druhá věc pozvedá naproti tomu mou hodnotu jakožto *intelligence* nekonečně mou osobností, v níž mravní zákon zjevuje mi život nezávislý na zvířecosti i na celém smyslovém světě . . .

Každodenní zkušenostní vědění se v údivu jeví jako *nevědomost*. Důvěrně známé bytí na světě se ukazuje jako povrchní a nevlastní. Pro SÓKRATA začalo filozofování věděním, že nic neví. Nevědomost však pudí k vědění, jež je jiného druhu než zkušenostní vědění.

1.3.3 Pochybování

Ztrátou samozřejmosti se zkušenostní vědění *zpochybňuje*. Člověk se snaží podrobit zkušenostní vědění a každodenní zkušenostní svět kritice a dosáhnout nové, základní jistoty. Snaží se dát nový základ své možnosti vědět. To však dokáže pouze tehdy, když svou pochybnost vezme radikálně vážně a dovede ji až do posledního důsledku. Pouze tak může svou pochybnost překonat. V této souvislosti vystupují do popředí dvě jména: AUGUSTIN (354—430) a DESCARTES (1596—1650).

AUGUSTIN, kterého církev ctí jako světce a církevního Otce, byl ve svém mládí sám skeptik, tj. pochyboval o veškeré možnosti poznat pravdu. Následující text je příkladem *překonání skepse*:

Kdo by mohl pochybovat o tom, že žije, že si vzpomíná, chápe, chce, myslí, ví a soudí? I když totiž někdo pochybuje, žije; když pochybuje, vzpomíná si, o čem pochybuje; když pochybuje, chápe, že pochybuje; když pochybuje, chce mít jistotu; když pochybuje, ví, že něco neví; když pochybuje, soudí, že nemá lehkovážně dát svůj souhlas. Ať někdo pochybuje o čemkoli, o tomto všem pochybovat nesmí. Neboť kdyby toto vše nebylo, nemohl by pochybovat vůbec o ničem. (Trin. X, 10)

R. DESCARTES je považován za zakladatele novověkého *obratu k subjektu*. V následujícím textu rozvádí motivy AUGUSTINA:

Protože se rodíme jako děti a rozličně jsme soudili o smyslových věcech, dříve než jsme dosáhli plného užívání rozumu, jsme odváděni od poznání pravdy mnoha předsudky. Těchto předsudků se můžeme, jak se zdá, zbavit jedině tak, že budeme jednou v životě zúmyslně pochybovat o všem, v čem nalezneme sebemenší podezření z nejistoty . . . Ale když takto odvrhneme všechno jakkoli pochybné a myslitelně nepravdivé, pak sice snadno můžeme mít za to, že není Bůh, nebe, tělo, že my sami nemáme ani ruce, ani nohy, ani vůbec žádné tělo, nemůžeme si však myslet, že nejsme my, kteří toto vše myslíme. Neboť odporuje samo sobě, aby myslící bytost neexistovala v okamžiku, kdy myslí. Toto poznání „myslím, tedy jsem“ (*cogito ergo sum*) je ze všech první a nejjistější, s nímž se setkává každý, kdo metodicky filozofuje. (Princ., I, 1 a 7)

AUGUSTIN a DESCARTES ukazují, že pochybování jako východisko filozofování přivádí k nepochybnému. Radikální pochybnost se odstraňuje na základě nepochybného *faktu vědomí*. Zpochybnitelné jsou především danosti zkušenosti, které vidíme „očima těla“ (AUGUSTIN). G. W. LEIBNIZ (1646—1716) je nazývá pravdami faktu (*vérités de fait*). Nepochybné je to, co je předpokladem takových daností, totiž „vnitřní vědění“ (AUGUSTIN) ve smyslu *cogito* (DESCARTES), event. ve smyslu pravd rozumu (*vérités de raison*, LEIBNIZ). „Nevycházej ven! Vrať se k sobě! Ve vnitřním člověku přebývá pravda . . .“ (AUGUSTIN)

1.3.4 Bez předpokladů

Filozofie předpokládá pouze zkušenostní svět odhalovaný v běžné řeči (srov. 1.3.1). V tomto smyslu se říká, že filozofie nic nepředpokládá.

To, že filozofie nic nepředpokládá, je nutno zdůraznit především po této stránce: *Filozofie nemůže mít předem danou metodu, ale metoda filozofie je*

sama problémem filozofie. Tedy na otázku, *jak* se má při filozofování postupovat, může odpovědět pouze samotná filozofie. V tom se filozofie odlišuje od všech takzvaných speciálních věd. Zatímco speciální věda si svůj předmět a svou metodu sama neurčuje, filozofie si musí dát jak předmět, tak metodu sama. Jen tak je bez předpokladů a „první vědou“. Tedy metoda nemůže být filozofii naroubována „zvenčí“, třeba z jiných věd, nýbrž metoda filozofování musí vyplýnout ze samotného filozofického tázání.

Filozofy už velmi záhy fascinoval přísný formalismus matematiky a jeho aplikace v „exaktních“ přírodních vědách. B. SPINOZA (1632—1677) se pokusil, zaujat touto exaktností, filozofovat *more geometrico* (= na způsob geometrie). Také LEIBNIZ snil o *mathesis universalis* (= o exaktní jednotné vědě). Ale formalismus matematiky, stejně jako formalismus logiky se zakládá na zcela určité *abstrakci*. Chce-li být filozofie bez předpokladů, nemůže si nechat tuto abstrakci nekriticky předem ukládat, ale musí se (jako filozofie matematiky, event. logiky) ptát, co tato abstrakce znamená a jak k ní dochází. Na tuto absenci předpokladů zvlášť důrazně poukázal G. W. F. HEGEL (1770—1831):

Podle Hegela jde ve filozofii o to, abychom „se vydali životu předmětu nebo, což je totéž, abychom před sebou měli vnitřní nutnost tohoto předmětu a vyjadřovali ji“. V tomto smyslu je filozofická pravda „její pohyb na ní samotné“. Protože matematika „má jako látku mrtvý prostor a právě tak mrtvou jednotku“, uskutečňuje se při aplikaci matematických metod „poznání, které je látce vnější“. Ale filozofie „se smí organizovat pouze vlastním životem pojmu“. Nemůže ve své oblasti připustit, aby určitost takových metod „byla k existenci přikládána z vnějška“, ale jde jí „o duši naplněného obsahu, která pohybuje sama sebe“. (Phän., WW 2, 46—50)

Shrnutí 1.1—1.3

- Všichni jsme již filozofovali. Filozofie náleží nevyhnutelně k životu člověka.
- „Filozofie“ je slovo z řečtiny a lze je přeložit jako „láska k moudrosti“.
- Východiskem filozofie je každodenní, předvědecká zkušenost, která je ve znamení přirozeného jazyka (běžného jazyka).
- Filozofie začíná, když každodenní bytí na světě ztrácí svou samozřejmost. Tradice uvádí jako zdroje tohoto začátku údiv a pochybování. Člověk si tu uvědomuje svou nevědomost a usiluje o nepochybné a základní vědění.
- Filozofie nepředpokládá nic jiného než každodenní zkušenost bytí na světě. Nepředpokládá žádnou určitou metodu, nýbrž musí si obsah a metodu dát sama.

1.4 Rozlišení

V oddílech 1.1 až 1.3 jsme vypracovali předběžný pojem filozofie. V následujícím výkladu chceme filozofii odlišit od speciální vědy, náboženství, umění a ideologie.

1.4.1 Filozofie a speciální věda

Filozofie a teologie se obvykle odlišují od ostatních věd, které se pak označují jako speciální vědy.

1.4.1.1 Klasifikace speciálních věd

Existuje několik možností klasifikace speciálních věd. Navrhujeme tuto:

- *reálné vědy*
 - *přírodní vědy* (například fyzika, chemie, astronomie, teoretická medicína, biologie)
 - *kulturní vědy*
 - *duchovní vědy* (např. vědy historické, náboženské, jazykové a vědy o umění)
 - *sociální a ekonomické vědy*
- *formální vědy* (např. formální logika, matematika)

Vysvětlení: Předmětem *reálných věd* je určitá dílčí oblast zkušenostní skutečnosti a tento předmět zkoumají určitou metodou. Touto dílčí oblastí je buď dílčí oblast přírody (*přírodní vědy*) anebo dílčí oblast toho, co vzniklo lidským jednáním a tvorbou (*kulturní vědy*), přičemž dějiny, jazyk a umění lze jakožto díla lidského ducha odlišit od struktur a zákonitostí společnosti a hospodářství. — Předmětem *formálních věd* není dílčí oblast zkušenostní skutečnosti, ale jde jim o čistou formu, abstraktní strukturu souvislostí, jakož i o zpracování výrazů pro kalkuly (tedy o to, aby se jimi dalo „počítat“).

1.4.1.2 Reálné vědy

Reálné vědy zkoumají své dílčí oblasti tak, že podávají jejich popis a výklad. Obecně lze ukázat tři charakteristické znaky reálných věd, jež jsou ovšem v různých vědách realizovány různě. Reálné vědy jsou vždy

- *empirické*, to znamená, že jejich předmětem je dílčí oblast zkušenostního světa. Popis a výklad, které podávají, mohou být ověřeny v dané dílčí oblasti a nepřesahují ji.

V oddíle 1.3.1 jsme viděli, jak ARISTOTELES uvedl do filozofie *empirie*. Slovo „empirie“ můžeme přeložit jako „zkušenost“. Všechno objektivně dané ve zkušenostním světě je empirické. Slova „empirické“ přitom užíváme ve velmi širokém smyslu. Empirické, tj. dané ve zkušenosti, nejsou jen dílčí oblasti přírody, ale také (prostřednictvím pramenného materiálu) historická fakta, určité jazyky, umělecká díla, způsoby lidského chování, společenské struktury a ekonomické procesy. Při jejich popisu a výkladu reálné vědy vždy vysvětlují jedno *empirické* jiným *empirickým*.

- *tematicky redukované*, to znamená, že jejich téma (předmět) je omezeno (redukováno) na určité hledisko (aspekt), zatímco jiná hlediska zůstávají nepovšimnuta. Reálné vědy jsou také
- *metodicky abstraktní*, to znamená, že své téma postihují pouze tak, jak to připouští metoda. Co se dané metodě vymyká, není tématem. Od toho se odhlíží (abstrahuje).

Výrazy „tematicky redukované“ a „metodicky abstraktní“ objasníme na příkladě: Rozmach přírodních věd počátkem novověku byl umožněn novým metodickým přístupem: matematizací (či metrizací) jevů. Vědci se stále více snažili převádět kvalitativní určení na kvantitativní, tj. učinit je měřitelnými (např. teplo, určitou kvalitu, měřit teploměrem a tak ji vyjádřit v číslech). Heslem bylo: Měřit všechno, co je měřitelné, a snažit se učinit měřitelným to, co doposud měřitelné není. (G. GALILEI, 1564—1642) Tato tendence vedla k novému způsobu pozorování a experimentálního ověřování. S tím však je spojena tematická redukce a metodická abstrakce: Přírodní věda, jež se stala „exaktní“, poznává přírodu z hlediska její měřitelnosti. Její metodický přístup ukazuje přírodu pouze v tematicky redukované a metodicky abstraktní formě matematického modelu. Ale samotná příroda není matematickým modelem. Avšak od rozdílu mezi přírodou a modelem musí „exaktní“ přírodní věda odhlížet (abstrahovat), protože se tento rozdíl vymyká metodě.

4.6

1.4.1.3 Filozofie a reálné vědy

Uvedené tři charakteristické znaky reálných věd nijak nesnižují jejich hodnotu. Obrovský pokrok těchto věd byl možný jen proto, že se rozvíjely ve smyslu těchto znaků. Musíme však uvážit, jaké problémy tím vznikly a jaké stanovisko k těmto problémům zaujímá filozofie.

Vztah filozofie k takzvané pozitivní vědě lze formulovat takto: Podmínkou úspěchu vědeckého postupu bylo, že nekladl otázky, které si klade filozofie. Tím se tedy říká, že věda za svůj úspěch vděčí mimo jiné tomu, že upustila od kladení určitých otázek. (von WEIZSÄCKER'167)

Velmi stará metodologická zásada říká, že *žádná věda si sama nedává svůj předmět a svou metodu*. Například otázka, jak historik stanoví svůj předmět a jak určuje svou metodu, není otázkou historie. Hledisko, z kterého se určuje předmět a metoda určité vědy, je vždy mimo tuto vědu. Je v oblasti *předvědeckého předběžného vědění*. Toto předběžné vědění je jistým způsobem vědění o celku a potud umožňuje vyčlenit určitý objekt a určitou metodu z celku. Tak dospíváme k důležitému zjištění: V oddíle 1.3.1 jsme viděli, že východiskem filozofie je předvědecká, každodenní zkušenost, bytí na světě odhalované běžnou řečí. Nyní vidíme, že toto východisko mají také reálné vědy. *Filozofie a reálné vědy předpokládají totéž východisko: předvědeckou, každodenní zkušenost.*

Empirické otázky:

Kolik zubů má lední medvěd? Kdy taje měď? Kdo objevil Austrálii? Jak rychle padají tělesa? Kolik ropy spotřebuje ČSSR? Který jed obsahuje muchomůrka hlíznatá? Jak nebezpečné jsou atomové elektrárny? Kdo zvítězil v bitvě u Slavkova? Patří maďarština mezi indoevropské jazyky?

Filozofické otázky:

Proč je bytí a není spíše nic? Co je poznání? Co je pravda? Existuje se-beurčování na základě svobody? Co je člověk? Co je život? V čem je smysl lidské existence? Co je mravní dobro? Co je umění? Mají dějiny smysl? Co je jazyk? Existuje Bůh?

Obrázek 1: Otázky empirické a filozofické

Rozdíl mezi filozofií a reálnými vědami lze ukázat tím, že se vrátíme ke třem znakům z oddílu 1.4.1.2:

- *Reálné vědy jsou empirické, protože jejich předmětem je dílčí oblast zkušenostního světa a protože zůstávají v této oblasti: Když podávají svůj výklad, vysvětlují jedno empirické jiným empirickým v rámci dané dílčí oblasti. Filozofie sice vychází ze zkušenosti, ale v oblasti zkušenosti nezůstává. Ptá se na *poslední podmínky a důvody* zkušenosti, event. zkušenostního světa a jeho dílčích oblastí. Vychází ze zkušenosti a ptá se, *co je základem zkušenosti*. Tyto podmínky a důvody zkušenosti, o které filozofii jde, však nejsou ničím empirickým, nejsou to věci zkušenosti vedle jiných věcí zkušenosti. Filozofii jde o *neempirické podmínky a důvody empirického*, neboť empirické v posledku nelze vysvětlit jiným empirickým. Reálným vědám jde naproti tomu o *empirické podmínky a důvody empirického*.*

Příklad: Když se přírodní věda ptá, jak vznikl vesmír, pak se nutně ptá na empirický výklad. Ptá se na něco (v nejširším smyslu) empirického jako na předcházející podmínku (příčinu) vesmíru. Když se LEIBNIZ jako filozof ptá, proč je bytí a není spíše nic, pak se neptá na vposledku stejně jsoucí, empirickou předcházející podmínku, ale na neempirický důvod empirického.

Totéž lze vyjádřit také známou KANTOVOU formulací: Filozofie se ptá na *podmínky možnosti zkušenosti*. Vychází (jako reálné vědy) ze zkušenosti. Pak se (podněcována údivem a pochybováním) ptá: Jak je možná zkušenost? Které podmínky umožňují zkušenost? Které jsou podmínky možnosti zkušenosti? Také zde platí, že těmito podmínkami možnosti zkušenosti nemohou být opět věci zkušenosti mezi jinými věcmi zkušenosti. Filozofie naopak soudí, že sama zkušenost se jeví jako podmíněná; odkazuje na podmínky, které zkušenost umožňují, ale samy nejsou věcmi zkušenosti.

- Reálné vědy jsou *tematicky redukované*, protože jejich téma (předmět) je

omezeno na určitý aspekt. Filozofie není tematicky redukována. Ptá se na neempirické podmínky empirického, event. jeho dílčích oblastí, v celku. „Pravda je celek“ (HEGEL). Neváže se pouze na jeden aspekt, nýbrž ptá se na celek. Také v dílčích oblastech (člověk, příroda, poznání, dějiny apod.) jí jde o celek dílčí oblasti a o podmínky její možnosti.

Antropologie (= nauka o člověku) jako speciální věda je například roztržena do obrovského počtu disciplín. Mluvíme o antropologii biologické, psychologické, sociologické a kulturní, ale každá tato antropologie se opět rozpadá do celé řady speciálních antropologií. Předmětem každé z těchto antropologií je zcela určitý dílčí aspekt lidského bytí, ale žádná nemá co činit s člověkem jako celkem. Ale právě v tom záleží úloha filozofické antropologie: nezabývat se určitým dílčím aspektem člověka, ale učinit svým tématem člověka v jeho celistvosti.

5.1

- Reálné vědy jsou *metodicky abstraktní*, protože svou dílčí oblast postihují pouze tak, jak to připouští jejich určitá metoda. Filozofie není metodicky abstraktní, protože nepředpokládá žádnou metodu, s níž by přistupovala ke svému předmětu. Metodou filozofie je naopak sám život jejího obsahu, život předmětu (HEGEL, srov. 1.3.4), který není předkládán metodě sobě vnější, nýbrž sám filozofii metodu předpisuje.

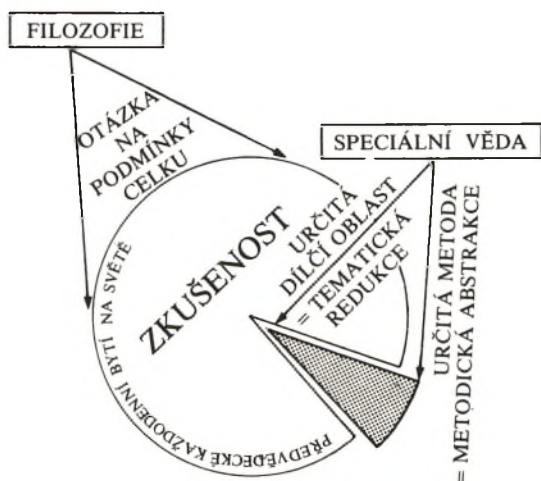
Z toho však lze vyvodit několik důležitých důsledků: Reálné vědy zkoumají své dílčí oblasti z určitého dílčího hlediska a postupují určitými metodami. Z toho vyplývá, že *samotný celek neznají*, protože není tématem jejich zkoumání. A. HUXLEY to ukazuje na příkladě přírodních věd:

... jako zobrazení skutečnosti není přírodovědecký obraz světa dostačující z toho prostého důvodu, že přírodní věda si ani nečiní nárok na to, že se zabývá zkušeností vůbec, ale jen určitými výseky a jen v určitých souvislostech. Přírodní vědci orientovaní spíše filozoficky jsou si toho dobře vědomi. Na neštěstí však někteří přírodovědci, mnozí technici, a především konzumenti mnoha malých technických vymožeností neměli ani čas, ani zájem zabývat se filozofickými principy a pozadím přírodních věd. A tak zpravidla přijali obraz světa implikovaný v přírodovědeckých teoriích jako úplné a vyčerpávající zobrazení skutečnosti; mají sklon pohlížet na aspekty zkušenosti, ke kterým přírodovědci (protože k tomu nejsou kompetentní) nepřihlízejí, jako by byly méně reálné než aspekty, které přírodní věda abstrakcí záměrně vyčlenila z nekonečně bohatého celku existujících skutečností. (HUXLEY 28 n.)

Z toho dále plyne, že reálné vědy také neznají *dosah, který mají jejich výpovědi v rámci celku*. Význam tohoto důsledku se stupňuje s rostoucí specializací reálných věd. Vědy, které umožňují technologický a hospodářský pokrok, neznají dosah jimi vyvinutých technologií a struktur v souvislosti celku (například ekologický vliv, změna sociální struktury apod.). Pedagogika jakožto speciální věda nemůže sama určovat cíl výchovy. Medicína poznává stále více, jak je důležité vidět člověka jako celek.

Proti tomu se namítá, že reálné vědy *interdisciplinárně* spolupracují. Tato spolupráce pak umožňuje vidět celek. Je však otázka, zda souvislost celku se dá sestavit jako skládanka. Jednotlivé díly skládanky jsou zhotoveny tak, aby dohromady vytvořily celek. Nejdříve tu byl celek, teprve pak části. Jestliže však reálné vědy nemohou samy určit svou pozici v celku, jak se potom mohou složit v celek interdisciplinárně? Zdá se, že pouze filozofie je s to ukázat speciálním

vědám *na základě celku* jejich pozici v celku. Interdisciplinární dialog vede, jak se zdá, k cíli pouze jako dialog reálných věd s filozofií.



Obrázek 2: Filozofie a speciální věda

Pokud jde o vztah filozofie a reálných věd, existují nejméně tři pojetí:

- Filozofie je *služkou reálných věd*, tak jako byla v mnoha školách scholastiky *ancilla theologiae* (služkou teologie). Souhrn reálných věd je souhrnem věd vůbec. Filozofie je pouze analýzou výpovědí reálných věd, jejich předpokladů a metod, tedy logickou analýzou, teorií věd a zkoumáním základů těchto věd. Toto stanovisko se nazývá *scientismus* (*scientia* = lat. věda), protože zastává absolutní autoritu reálných věd a jejich metod.
- Filozofie *předpokládá výsledky reálných věd a zpracovává je v syntézu*. Výsledkem tohoto pojetí jsou tak zvané „vědecké světové názory“. Také pro toto pojetí je charakteristický scientistický základ.
- Filozofie je *vůči reálným vědám a jejich metodám autonomní*. Filozofické zkoumání se od základu liší od bádání reálných věd. Filozofie si nemůže svůj vědecký charakter nekriticky vypůjčovat od reálných věd, nýbrž její vědecký charakter je sám filozofickým problémem. Filozofie není empirická věda, ale neempirická věda o empirickém. Nezkoumá dílčí oblasti zkušenostního světa, nýbrž podmínky možnosti zkušenosti v celku. Jen tak je filozofie schopna mluvit o celku, a tím také přispívat k určení pozice reálných věd v celku.

1.4.1.4 Filozofie a formální vědy

- 4.5 Protože formální vědy zkoumají pouze čistou formu, pouze strukturu souvislostí, realizují se vždy v určité metodické abstrakci. Potud se liší, z důvodů, které již známe, od filozofie. Zvláštní úlohu zde má *formální logika*, která je často považována za filozofickou disciplínu. I dnes se formální logika klade ve filozofii na místo, které jí dal už ARISTOTELĚS: Je *organon* (nástroj) filozofie, má tedy *instrumentální* význam, neboť učí správnému argumentování a pomáhá při přesné analýze filozofických problémů.

1.4.2 Filozofie a náboženství

Slovem „náboženství“ označujeme složitý komplex jevů. Náboženské vědy člení tento komplex podle různých hledisek. Mluvíme o *primitivních*, event. *přírodních* náboženstvích a o náboženstvích *vyspělých*, event. *kulturních*, o náboženstvích *národních* a *univerzálních*, *spontánně vzniklých* a *založených*, o náboženstvích *s misijní činností* nebo *bez ní*, o náboženstvích *monoteistických*, *polyteistických*, *panteistických*, *animistických*, *fetišistických*, *totemistických*, a dokonce o náboženstvích *ateistických*. Často se zvlášť vyzdvihují náboženství *pozitivní* či *zjevená*. Nám postačí poukázat na tuto ohromnou složitost.

Ptáme-li se, co je těmto jevům společné, zdá se být užitečná tato definice:

Náboženství je „způsob lidské existence ze vztahu ke Smyslu a Základu (který nelze přesáhnout a který je v tomto smyslu ‚poslední‘), který se týká — jakožto základ vůbec a zdroj smyslu — významu jsoucna v celku, jakož i všech oblastí jsoucna“.

(SCHLETTE, 1165)

V tom jsou obsaženy dva aspekty:

- Náboženství je vždy „vědomí určitého, to znamená konkrétního a reálného vztahu člověka“ k poslednímu Základu a Smyslu (Bohu, absolutnu, posvátnému atd.), vztahu mezi „vázaným a zavazujícím“ (O. SPANN), tedy „*existenciální vazba* celého člověka“ na tento Základ a Smysl (K. RAHNER).
- Na druhé straně je tato vazba vždy ve znamení určitého *výkladu* lidského bytí a světa. Tento výklad můžeme ve velmi širokém smyslu chápat jako *nauku*.

Scholastikové vyjadřovali tento rozdíl mezi existenciální vazbou a naukou rozlišením mezi *fides qua creditur* (= víra, jíž nebo v níž se věří, tedy existenciální realizace víry) a *fides quae creditur* (= víra, která se věří, tedy to, v co se věří, jakožto nauka).

Jaký je vzájemný vztah filozofie a náboženství? K. JASPERS uvádí jako základní funkce filozofie *vyjasnění existence* (= vyjasnění vlastního Já), *orientaci ve světě* (výklad světa) a *transcendování* (překročení existence a světa směrem k božskému, jež obojí obsáhá). V podstatě pouze opakuje to, co za úkol filozofie považovala většina filozofů od doby PLATÓNA. Již ARISTOTELĚS pokládal za základní disciplíny teoretické filozofie nauku o duši, o přírodě a o Bohu (psychologie — fyzika — teologie) a u KANTA je veškeré poznání vtaženo k ideám duše, světa a Boha. Víme však, že tyto základní funkce v podstatě plní *také*

každé náboženství. Tím se stává aktuální otázka rozdílu mezi filozofií a náboženstvím. Jak plní tyto základní funkce filozofie a jak je plní teologie?

Rozhodující rozdíl záleží v tomto: Filozofie se chápe jako *rozumová věda*. Její tážení po podmínkách možnosti celku zkušenostní skutečnosti (srov. 1.4.1.3) se uskutečňuje výlučně jako úsilí lidského rozumu. Z tohoto důvodu filozofie vylučuje všechny výpovědi, které nevyplývají z *pouhého rozumu*. Ovšem existuje (zvláště ve vyspělých náboženstvích) také *vědecko-systematická* reflexe o určité náboženské víře. Tuto reflexi nazýváme *teologií*. Ale vědecký charakter teologie je jiný než vědecký charakter filozofie, a zvláště než vědecký charakter speciálních věd (i když speciální vědy mají v teologii velký význam jako „pomocné vědy“, například jazykové a historické vědy při výkladu Písma). Proč tedy není teologie stejně rozumovou vědou jako filozofie?

Důvod je tento: K náboženství bytostně patří, že člověk v této existenciální vazbě má jistotu, že božský Základ a Smysl se stal *sám od sebe* zjevným a nám přístupným a že toto dění (*spásné dění*) je dosvědčeno v mýtech, tradicích nebo v knihách. Právě tento původ v samotném Základu a Smyslu je problémem. Jestliže je tento Základ a Smysl myšlen jako něco zcela jiného, absolutního, jako nevyzpytatelné mystérium, pak je pohyb vycházející z tohoto božského Základu a Smyslu něco, čím člověk *nemůže disponovat*. To, co zjeví sám Základ a Smysl, je rozhodnuto v samotné nevyzpytatelné svobodě Základu a Smyslu a nazávisí to na člověku. Mluvíme o *nadrozumovém* v protikladu k rozumovému a nerozumnému. Jestliže však je teologie vědecky systematickou reflexí o určité náboženské víře, pak pro teologii nutně existuje tato oblast nadrozumového. Existují pro ni výpovědi, které nemohou být vyvozeny z *pouhého rozumu*. Teologie je ovšem také rozumovou vědou v tom smyslu, že se snaží určitou náboženskou víru systematicky rozvíjet a určovat smysl jejích (dogmatických) výpovědí. Ví však, že pohyb vycházející ze Základu a Smyslu (*zjevení*) nemůže být pohybem *našeho* rozumu, nýbrž jej *transcenduje* (= přesahuje).

S tím souvisí ještě jiná úvaha: Náboženská víra jako existenciální vazba na Základ a Smysl se chápe jako něco, *co přesahuje všechny možnosti, které má člověk sám ze sebe*. Víra se chápe jako Boží dar. Víra je milost. „Máš něco, co bys nebyl dostal?“ (1 Kor 4, 7) Víra je *vyvolení*. Nelze ji oddělit od pohybu vycházejícího od Základu a Smyslu. Tato úvaha má největší význam pro porozumění lidské *praxi*. Pro filozofii dosahuje lidská praxe nejvyššího smyslu jako *morální* praxe, jako sebeurčování na základě svobody. Pro náboženství je nadto veškerá lidská praxe spjata s problémem milosti.

Rozdíl mezi náboženstvím a filozofií je nyní jasný. Filozofie jako rozumová věda zná pohyb vycházející od Základu a Smyslu nanejvýš jako hraniční pojem. Poslední instancí filozofie je každému vlastní lidský rozum. Ale jaký je *vzájemný vztah* filozofie a náboženství? V obou se realizují stejné základní funkce. Náboženství do realizace těchto základních funkcí začleňuje pohyb vycházející ze Základu a Smyslu, filozofie jako rozumová věda to nečiní. Jejich vzájemný vztah je často pojímán jako vztah *víry* a *vědění*. Tradice zná prakticky všechny možnosti tohoto vztahu. Ukazuje to tento přehled:

○ *Náboženství a filozofie nemají nic společného.*

Každá oblast má svou vlastní pravdu a své vlastní problémy. Stojí vůči sobě bez vzta-

- hu. Sem náleží např. pojetí novopozitivismu: Výpovědi náboženství nejsou nepravdivé, nýbrž vědecky bezsmyslné. – V tomto rozděleném účetnictví víry a vědění je ovšem patrně velmi obtížné žít.

- *Mezi náboženstvím a filozofií je rozpor.*

Zde jsou dvě možnosti:

Náboženství kontra filozofie: Víra se prosazuje v protikladu k rozumu a zavrhuje filozofii. Takto byl často interpretován výrok 1 Kor 1, 20: „Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím?“ Od TERTULLIANA (kolem 160–220) se traduje věta: *Credo quia absurdum* (Věřím, protože je to absurdní). M. LUTHER (1483–1546) nazýval rozum děvkou dáblovou. S. KIERKEGAARD (1813–1855) pojímal víru jako existenciální vytrvávání před absolutním božským paradoxem.

7.1

Filozofie kontra náboženství: Filozofie se snaží odhalit náboženství jako protirozumové. Formy takové *kritiky náboženství* existovaly už v antice. Působí ještě dnes: L. FEUERBACH (1804–1872): Bůh je projekcí lidské vzájemné lásky mimo svět. K. MARX (1818–1883): Náboženství je opium lidu. F. NIETZSCHE (1844–1900): Smrt Boha umožňuje nadčlověka. S. FREUD (1856–1939): Náboženství jakožto vztah mezi Já a nad-Já je projekcí vztahu dítěte k otci.

- *Náboženství a filozofie tvoří jednotu.*

Zde jsou opět dvě možnosti:

Vychází se od náboženství: Zde jde především o „křesťanskou filozofii“, která je ve znamení zásady *Credo ut intelligam* (Věřím, abych porozuměl; AUGUSTIN). Pravou filozofii umožňuje teprve víra. Víra hledá porozumění (fides quaerens intellectum) (ANSELM z CANTERBURY, 1033–1109), osvětluje rozum, aby filozoficky pravdivě poznával a aby (víra) pomocí filozofie teologicky refleктоvala sama sebe. V určitém smyslu patří do této tradice také HEGEL.

Vychází se od filozofie: Filozofie se pokouší redukovat náboženství na filozofii a vysvětlovat náboženství rozumově a vědecky. Výsledkem je „náboženství v mezích pouhého rozumu“ (KANT), event. „filozofická víra“ (JASPERS).

7.4.1

- *Náboženství a filozofie jsou různé oblasti, ale jsou ve vzájemném vztahu.*

Toto pojetí pochází od TOMÁŠE AKVINSKÉHO (1225–1274). Říká toto: Jestliže existuje pohyb vycházející od Základu a Smyslu, pak tento pohyb předpokládá jako adresáty člověka a jeho rozum. Z toho vyplývá zásada: *Gratia supponit naturam* (Milost předpokládá přirozenost). Mimoto si (stvořený) lidský rozum a zjevení vycházející od Základu a Smyslu nemohou odporovat, protože jsou stejného původu. Zjevení (náboženství) tedy předpokládá, že člověk si vždy už (svou přirozeností) klade problém vyjasnění existence, orientace ve světě a transcendování, který má rozvíjet filozofie jako rozumová věda. Zjevení (náboženství) je ve vztahu k tomuto problému člověka. Je Boží odpovědí na tento problém a jeho vyřešením. Teologie jako reflexe náboženské víry proto předpokládá ve své specifické vědeckosti filozofii a snaží se systematicky promýšlet zjevení v mediu filozofického vědomí problémů.

1.4.3 Filozofie a umění

Jde o *krásná umění*. KANT nazývá umění „způsob představy, který je účelný sám o sobě, a ačkoli bez účelu, přesto podporuje kulturu duševních sil kvůli společenskému sdělování“ (KdU. § 44). Tím se uvádějí dva znaky:

- Krásné umění je *svobodné*. Má cíl samo v sobě. Není podřízeno vnějšímu cíli. Tím se odlišuje od veškeré *řemeslně technické* výroby.

- Krásné umění *sděluje*. Něco vyjadřuje. Je komunikativní. Tím se odlišuje od pouze *příjemného* umění her, „které nemají jiný zájem než dát času nepozorovaně ubíhat“ (KANT).

Krásná umění se obvykle dělí na *básnictví, hudbu, umění výtvarná* (např. architektura, sochařství, malířství) a umění *znázorňující* (např. divadlo, tanec, film).

To, že umění něco sděluje a vyjadřuje, vede k tomuto rozlišení: Na jedné straně jde v umění o to, *co se sděluje*, event. vyjadřuje, tedy o *duchovní obsah*. Na druhé straně je médium, *materiál*, v němž se toto sdělení či vyjádření uskutečňuje. V uměleckém díle jsou obě stránky spojeny v dokonalé jednotě *obsahu a materiálu*. Materiál umění lze nazvat *smyslovou složkou* (např. tóny, barvy, tvary apod.). V umění *se duchovní vyjadřuje ve smyslovém*. HEGEL líčí tuto souvislost takto:

„Neboť smyslová stránka má mít jsoucnost, pouze pokud existuje pro lidského ducha, ale nikoli pokud existuje sama pro sebe jako něco, co je samo smyslovou věcí.“ Smyslovost jako materiál je tedy „povrch a zdání“, protože „duchovní oblast se v ní jeví smyslově vtělenou“. „Umění je povoláno k tomu, aby odhalilo pravdu ve formě smyslového uměleckého útvaru.“ „Může to činit kladením nebo negováním, ale také odhalováním a kritikou.“ (Ästh., WW 12, 64, 67, 89)

Jako dokonalá jednota obsahu a zjevu (materiálu) je umělecké dílo *krásné*. TOMÁŠ AKVINSKÝ říká: „Krásné je to, čeho poznání se líbí“ (*pulchra sunt quae visa placent*). J. G. HERDER požaduje, aby výtvarné umění bylo „na první pohled“, který je „trvalý, vyčerpávající, věčný“, prožíváno jako krásné, neboť dílo musí „být zde najednou ve všech svých částech“. Podle KANTA jde v estetickém soudu, kterým něco posuzují jako krásné, nejen o to, „že vnímání a posuzování určitého předmětu mi působí libost“, nýbrž také o všeobecnou platnost této libosti. Při prožívání uměleckého díla vím, že toto dílo by měl považovat za krásné vlastně každý. Umělecké dílo je krásné s všeobecnou platností a tak se pozdvihuje nad libovůli vkusu.

Básník F. SCHILLER vidí v umělecké jednotě duchovního a smyslového smíření obou stránek lidského bytí. Krása je něčím mezi *důstojností* „jakožto výrazem vládnoucího ducha“ a smyslovým *půvabem*. Je jejich s jednocením, a tak dokonalým výrazem lidství, které se v estetickém jeví jako „ospravedlněné ve světě ducha a zbavené viny ve svém zjevu“.

Krásou je smyslový člověk veden k tvaru a myšlení; krásou je duchovní člověk veden zpět k hmotě a je vrácen světu smyslů. Z toho, jak se zdá, plyne, že mezi hmotou a tvarem, mezi trpěním a činností nutně existuje *střední stav* a že krása nás uvádí do tohoto středního stavu. (O estetické výchově člověka, 18. dopis)

Básník F. GRILLPARZER líčí prožitek krásy takto:

Pocit krásna je *nekonečný*, a proto k jeho charakteristickým znakům patří, že při něm účinek daleko přesahuje příčinu, která jej vyvolala. Co je v materiální skutečnosti, či dokonce ve vztazích dobře uspořádaného sloupováří, že rázem pozdvihne celou tvou bytost, přitahuje tě, poutá, uchvacuje až k slzám, mávnutím kouzelného proutku vyvolává všechno, co velkého a nádherného jsi viděl, četl, slyšel, cítil, takže to proudí ve vlahých vlnách tvými rozšířenými tepnami? Proč jsi lepší, laskavější, dobrotivější v okamžiku, kdy se díváš, a krátce poté, dokud se onen dojem ještě vzdouvá v tvém nitru? . . . Můžeš v tomto stavu nenávidět, hněvat se, závidět, intriko-

vat? Nezdá se, že v tomto okamžiku zmizel rozpor mezi mravní a smyslovou přirozeností, mezi vůlí a povinností? Je pro tebe Bůh ještě nepochopitelný a vesmír záhadný? Necitíš svou příbuznost s bytostmi pod sebou a s čímisi nad sebou? Není tomu tak, jako by se z tvého nitra napínala neviditelná vlákna a spojovala celý svět netušenými vztahy? A to že způsobila ubohá řada sloupů z tvrdého pískovce, uspořádaná v tom či onom poměru? Nevyvolává tento účinek spíše pocit *celistvosti*, momentálního zrušení vši roztržičnosti, do níž vrhá život naši bytost, pocit jednoty všeho konečného s nekonečným? (WW II/7, 339)

Ale v čem záleží tato duchovní stránka, tato pravda, jež uměním dostává názorný výraz ve smyslovém? Četné odpovědi na tuto otázku spolu souvisí tak, že se v nich ukazuje jak *univerzálnost*, tak *dějinnost* umění. Podle ARISTOTELA umění napodobuje přirozenost (*ars imitatur naturam*). Tato věta má několik významových vrstev: Druhé stvoření (jež koná člověk) předpokládá první stvoření (přírodu) a zůstává k němu vztaženo. Přitom lidská umělecká tvorba napodobuje božské tvůrčí umění (TOMÁŠ AKVINSKÝ). Podle KANTA je umělecké dílo „symbolem mravního dobra“. HERDER zdůrazňuje kultivující, zušlechťující funkci umění. Umění přitom vyjadřuje absolutno v náboženském smyslu, nebo to, co považuje za absolutno určité doba (společnost). Umění jako „zprostředkovatel nevyslovitelného“ (GOETHE) tak má náboženský smysl, neboť zpodobňuje nekonečné v konečném (SCHELLING). V marxismu jde naproti tomu o absolutno společenské skutečnosti. Umění je odrazem této skutečnosti. Z toho vyplývá demaskující funkce umění, ale také úkol překračovat iracionálnost současné skutečnosti a představovat stav rozumnosti a svobody jako to, co nastane v budoucnosti (TH. W. ADORNO). HEIDEGGER chápe umění jako dějinnou pravdu bytí: je „tvůrčím uchováváním pravdy v díle“, je to „bytí dosahující názorného výrazu“ (H. G. GADAMER), „vyjasnění existence ubezpečením, které názorně zpřítomňuje bytí v existenci“ (JASPERS).

Tyto odpovědi mohou být uvedením do toho, co se nazývá *filozofií umění* (*estetikou*). Mnohé z těchto myšlenek shrnuje následující text HEGELŮV.

Všeobecná potřeba umění je tedy ta rozumná potřeba, že člověk má za úkol povznést vnitřní i vnější svět k svému duchovnímu vědomí jakožto předmět, ve kterém pozná svou vlastní osobu. Tuto potřebu duchovní svobody uspokojuje tak, že jednak činí vnitřně to, co je o sobě, bytím pro sebe, ale právě tak realizuje vnějškově toto bytí pro sebe a tak v tomto zdvojení to, co je v něm, povznáší pro sebe a jiné k názoru a poznání. Taková je svobodná rozumnost člověka, v níž má svůj základ a nutný vznik jak všechno jednání a vědění, tak i umění. (Přednášky o estetice, WW 12, 58—59)

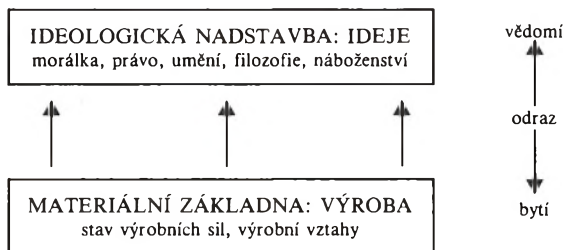
Vidíme, že umění, stejně jako náboženství a filozofie plní *základní funkce vyjasnění existence, orientace ve světě a transcendování*. Potud spolu náboženství, filozofie a umění souvisí. Rozdíl mezi filozofií a uměním lze snadno ukázat: Filozofie vychází ze smyslové skutečnosti (zkušenosti), ale plní ony základní funkce v *médiu rozumu*, pojmu, vědecké reflexe. Naproti tomu umění realizuje ony základní funkce ducha v *médiu smyslovosti*. Pravda filozofie záleží v síle rozumové argumentace, pravda umění v dokonalosti zobrazení. Filozofii jde o obecnost teorie, umění pak o obecně platnou krásu v její konkrétní realizaci. Proto filozofii nezáleží na tom, aby byla krásná. Podle KANTA je věda, „která jako taková má být krásná, nesmysl“.

1.4.4 Filozofie a ideologie

Slova „ideologie“ (doslovně „nauka o idejích“) se dnes užívá ve velmi různých významech. Vztah filozofie a ideologie závisí na těchto různých významech „ideologie“. Vybereme tři nejdůležitější a budeme je charakterizovat.

1.4.4.1 Marxistický pojem ideologie

K. MARX ve své teorii *historického materialismu* zastával toto pojetí: Filozofie, náboženství, ale také mravy, právní řád a umění jsou pouze duchovní *nadstavbou* nad *materiální základnou*. Toto *schéma základna-nadstavba* je třeba chápat takto: Materiální základna zahrnuje faktické životní poměry lidí, zvláště jejich ekonomickou situaci a výrobní vztahy, v nichž pracují. Duchovní nadstavba pouze odráží tuto materiální základnu. Filozofie, náboženství atd. jsou tudíž podle MARXE pouhými odrazy ekonomických vztahů lidí. Tuto nadstavbu MARX nazývá ideologií.



Obrázek 3: Základna a nadstavba

V naprostém protikladu k německé filozofii, která sestupuje z nebe na zem, stoupá se tu od země k nebi, tj. nevychází se tu z toho, co lidé říkají, co se domnívají, co si představují, ani z řečených, myšlených, vymyšlených, představovaných lidí, aby se odtud došlo k lidem z masa a krve; vychází se ze skutečně činných lidí a z jejich skutečného životního procesu se také vykládá vývoj ideologických odrazů a ozvuků tohoto životního procesu. I mlhavé výtvořiny v mozcích lidí jsou nutné sublimáty jejich materiálního životního procesu, který je možno empiricky zjišťovat a který je spjat s materiálními předpoklady. Tím ztrácí morálka, náboženství, metafyzika a všechny ostatní ideologie a formy vědomí, které jim odpovídají, zdání samostatnosti. Nemají dějiny, nemají vývoj, nýbrž lidé, rozvíjející svou materiální výrobu a své materiální styky, mění s touto svou skutečností i své myšlení a produkty svého myšlení. Život není určen vědomím, nýbrž vědomí je určováno životem. (Německá ideologie: Feuerbach, WW II, 23)

K tomu přistupuje následující úvaha: *Vládnoucí ideologií* je ideologie vládnoucí třídy. Ideologie tedy má tendenci *stabilizovat* stávající mocenské poměry a *opravodlnovat* (*legitimovat*) je. Proto *revoluce mění vládnoucí ideologii, neboť když se mění materiální základna, proměňuje se celá duchovní nadstavba*.

MARX chápe svou vlastní teorii jako filozofii *poslední* třídy, revolučního proletariátu, který má uskutečnit *beztržní* společnost. Jakožto poslední o moc usilující a posléze moc odstraňující učení je tato filozofie absolutně pravdivým učním a je schopna prohlédnout a odhalit všechny dřívější nauky, filozofie, náboženství atd. jako ideologie, které stabilizovaly a legitimovaly překonané mocenské a výrobní vztahy. Potud je ideologie u MARXE v podstatě *falešné vědomí*, které v průběhu proletářské revoluce posléze samo od sebe zmizí. Proto je marxismus v podstatě přesvědčením, že každá nemarxistická filozofie je ideologií a falešným vědomím.

- 2.4 Zatímco u MARXE má pojem ideologie význam vysloveně *negativní* (falešné vědomí!), u LENINA (V. I. ULJANOV, 1870—1924) se nachází *pozitivní* pojem ideologie. Pojímá totiž „vědecký socialismus“ jako ideologii proletariátu a staví jej proti buržoazní ideologii.

1.4.4.2 Pozitivistický pojem ideologie

- 2.2.1 Pozitivismus je pojetí, které je charakterizováno dvěma věcmi: *scientismem* (víra v absolutní autoritu speciálních věd, především exaktních věd přírodních) a *empirismem* (názor, že smyslová zkušenost je jediným zdrojem poznání).
 2.2.3 Tradice pozitivismu, která pochází z 19. století, doznala ve 20. století mnohé
 2.2.4 proměny, jako je *novopozitivismus* a *kritický racionalismus*.

Ze scientisticko-empiristické základní tendence vyplývá nový pojem ideologie. Ideologie je *para-teorie*. To znamená, že oblast vědeckých teorií je scientismem a empirismem omezena na speciální vědy. Za ideologické se proto považují „teoreticky nelegitimní výroky, které jsou míněny jako teoretické, ale týkají se mimoteoretického obsahu“ (TH. GEIGER). Ideologické výroky jsou tedy výroky o něčem, co nelze ani potvrdit, ani popít pozorováním (empirismus!), jsou to tedy především výroky metafyzické a náboženské.

Kritický racionalismus zaměřuje svou *kritiku ideologie* především proti *totalitnímu nároku* (nárok vysvětlit celek) světových názorů a snaží se odhalit jako ideologii marxismus, ale také mnohé tradiční filozofické nauky, a často i náboženství. Tato kritika ideologie je zaměřena zvláště proti teoriím, které si činí nárok, že mohou uskutečnit ideální společnost jako *uzavřený* sociální systém. Tento nárok se často vytýká marxismu. Naproti tomu se požaduje na ideologii nezávislá *otevřená společnost* (K. POPPER), která pracuje s vědeckými pracovními hypotézami a učí se z chyb.

Z hlediska kriticismu je možno kritice ideologie . . . přisoudit úlohu, aby zmenšovala iracionálnost sociálního života tím, že bude uplatňovat výsledky a metody kritického myšlení pro vytváření sociálního vědomí, a tím i veřejného mínění, krátce řečeno úlohu *osvěty*. To znamená především podporovat výchovu k racionálnímu přístupu k problémům a tím ke stylu myšlení, který odpovídá . . . modelu kritické racionality. Často méně záleží na tom, aby se předávalo vědění o jednotlivostech, než aby se učilo metodám, které jednotlivcům umožňují vytvořit si samostatný úsudek a tak odhalovat strategie, které imunizují, zatemňují, zamlžují a matou, tedy odhalovat postupy dogmatismu. Cíl takové výchovy by tedy záležel v tom, aby se zvýšila imunita členů společnosti proti nerelevantním způsobům argumentace, ale aby se zato stali vnímavějšími pro pravou a relevantní kritiku. (H. ALBERT, 88 n.)

Viděli jsme, že kritiční racionalisté a marxisté vycházejí z různých pozic a stávají proti sobě dvě negativní pojetí ideologie. Jedni se k tomu cítí oprávněni scientismem, druhí svým pokrokovým proletářským vědomím. Přitom se ti i oni považují za pravé filozofy a upírají tento nárok druhé straně.

1.4.4.3 Neutrální pojem ideologie

Slovo „ideologie“ se často používá v neutrálním, tedy ani v pozitivním, ani v negativním významu. *Sociologie vědění* chápe veškeré vědění jako ideologické v tom smyslu, že je společensky a kulturně podmíněné: „ideologičnost představuje společenskost v oblasti ducha“ (O. STAMMER). Za ideologii se často pokládá světový názor v nejširším slova smyslu; ideologie je pak „any systematic set of beliefs, meanings or propositions“ (jakýkoli systematický soubor názorů, významů a výroků) (H. H. TOCH). Neutralita takového pojmu ideologie může vyplývat také z toho, že se bere v úvahu pouze *funkce*, která ideologii připadá po stránce psychologické nebo sociologické. Ideologie *ulehčují a stabilizují* lidské chování; uspokojují lidskou potřebu kontinuity, orientace a jistoty ve světě (R. V. BURKS); zmenšují složitost možností lidského jednání (N. LUHMANN).

V žurnalistickém jazyce se často označuje jako ideologie jednoduše všechno, co má nějak světonázorový charakter a motivuje praxi. Tak se mluví o ideologii strany a o ideologické diskusi. Tato inflace slova „ideologie“ je politováníhodná. Tohoto výrazu by se mělo užívat spíše šetrně, a když se ho užije, mělo by se říci, v jakém smyslu se tak činí.

1.5 Pokus o definici

Předběžný pojem filozofie, který pro nás vyplynul z oddílů 1.1 až 1.3, nabyl řady důležitých upřesnění v rozlišeních podaných v oddíle 1.4. Nyní jsme už vypracovali dostatek materiálu, abychom se pokusili o definici filozofie. K tomu nejprve shromáždíme prvky, které potřebujeme.

1.5.1 Věda

Když je filozofie označována jako věda, pak nejde o určitý pojem vědy, který by jí byl předem dán jinými vědami (speciálními vědami). Viděli jsme (1.3.4), že metoda filozofie je problémem samotné filozofie a že jí nemůže být naroubována zvnějšku. Když tedy filozofii nazýváme vědou, můžeme tak činit jen ve velmi širokém a neurčitém smyslu. Věda je pak jednoduše *souhrn poznatků, které mají vzájemnou souvislost*. Tato souvislost dává onomu souhrnu povahu celku, *systému*. Ve filozofii jde tedy o systematickou souvislost poznatků, event. výpovědí.

4.6.1

1.5.2 Základní věda

Západní filozofování začalo otázkou po *arché* (řec. počátek, důvod, princip). O tuto otázku šlo ve filozofii nakonec vždycky. Filozofie je věda a posledních důvodech, podmínkách, předpokladech. *Čeho?* V oddíle 1.3.1 jsme ukázali, že *východiskem veškeré filozofie je zkušenost*. Filozofie vychází z každodenního světa zkušenosti, z *empirického* v nejširším slova smyslu. V oddíle 1.4.1.3 jsme viděli, čím se filozofie odlišuje od empirických speciálních věd: Empirické speciální vědy se ptají po *empirických* důvodech, podmínkách a předpokladech empirického; vysvětlují *empirické empirickým*. Avšak filozofie se ptá po důvodech, podmínkách a předpokladech *empirického vůbec*, které samy nejsou empirické; vysvětluje *empirické neempirickým*. Je *základní* (fundamentální) vědou, protože se ptá na *poslední*, neempirické důvody, tedy na základ všeho empirického.

V oddíle 1.4.1.3 jsme uvedli KANTOVU formulaci: Filozofie se ptá, jak je možná zkušenost; ptá se na podmínky, předpoklady vši zkušenosti; jako fundamentální věda se ptá na *podmínky možnosti zkušenosti* (tj. empirického).

1.5.3 Univerzální věda

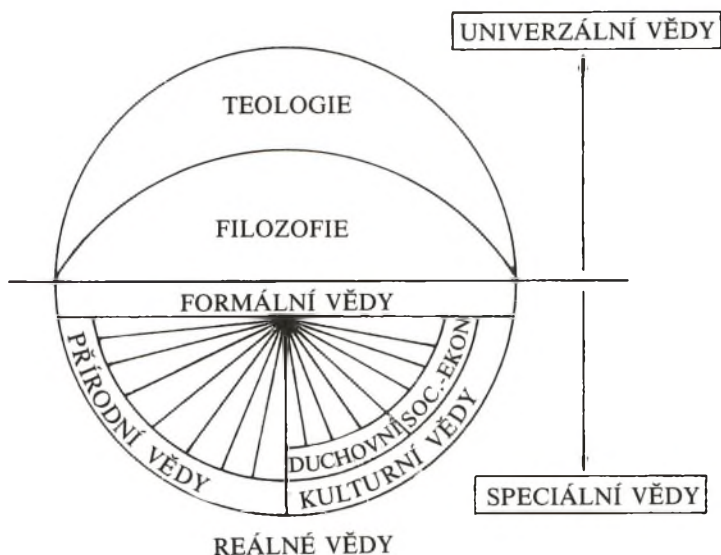
V oddíle 1.4.1.3 jsme ukázali, jak se filozofie odlišuje od *tematicky redukováných* a *metodicky abstraktních* empirických speciálních věd. Filozofie nezkoumá empirickou skutečnost (event. její dílčí oblasti) z určitého aspektu a ve smyslu určité metody, nýbrž *celostně*. Ptá se na podmínky možnosti empirické skutečnosti *v celku*. V tomto smyslu je filozofie *univerzální* a ne *speciální věda*. Filozofie se ptá na poslední důvody, podmínky a předpoklady všeho empirického, celého zkušenostního světa.

1.5.4 Rozumová věda

Co se má přesně chápat „rozumem“, tím se budeme zabývat později. Zde tohoto výrazu užíváme v běžném, každodenním smyslu. V oddíle 1.4.2 jsme ukázali, že se filozofie jakožto rozumová věda odlišuje od teologie. Filozofie si činí nárok na to, že *všechny její výpovědi jsou rozumové*, že tedy každá rozumová bytost (každý člověk) musí nahlédnout, že a proč si tyto výpovědi činí nárok na závaznou platnost. Přechod od zkušenosti k neempirickým podmínkám možnosti zkušenosti tedy v sobě nemá nic fantastického nebo poetického, nýbrž činí si nárok na nepochybnou platnost *na základě argumentů*.

1.5.5 Kritická věda

Protože se filozofie ptá na podmínky možnosti zkušenostní skutečnosti, uvádí principiálně v pochybnost celý náš (každodenní a speciálními vědami odhalovaný) zkušenostní svět. Je *univerzální kritikou*, která podrobuje jako rozu-



Obrázek 4: Vědy univerzální a speciální

mová věda svému soudu každý názor, každý obraz světa, každou hodnotu. Je kritikou ideologie, kritikou náboženství, kritikou vědy, kritikou technologie, kritikou společnosti. Bojuje proti nekritickému dogmatismu a tak plní ve společnosti osvěcovou funkci.

Shrnutí:

Filozofie je kritická rozumová věda o podmínkách možnosti empirické skutečnosti jako celku.

1.6 Příklady z dějin pojmu filozofie

Vybíráme několik příkladů, které ilustrují, jak různě filozofové popisovali úkol filozofie.

1.6.1 Platón (sestaveno z knihy Ustava, 484—490)

Filozofové jsou ti, kteří jsou schopni pochopit to, co zůstává vždy neměnné. Neustále touží po poznání, kterým se jim může zjevit něco z onoho bytí, které zůstává nedotknuté vznikáním a zanikáním. Jestliže takto usilují o poznání jsoucna, nezůstávají při množství jednotlivých jevů pokládaných za existující, ale jdou neochvějně svou

cestou a neuspokojí svou lásku dotud, dokud nedosáhnou vlastní podstaty každé věci tou částí duše, již náleží něčeho takového dosahovat. Tak se přibližují k pravému jsoucnu a spojují se s ním, a tak plodí rozum a pravdu.

1.6.2 Aristotelés (Metafyzika I, 2, 982a—282b)

Vědění však a rozumění pro ně samy nejvíce náleží vědě, jež se zabývá nejvyšším předmětem vědění; neboť kdo touží po vědění pro ně samo, dá přednost především vědě, jež má vědeckost v nejvyšší míře, a taková je věda o tom, co je nejvyšším předmětem vědění; a nejvyšším předmětem vědění jest to, co je první, a příčiny. Vždyť skrze ně a z nich se poznává ostatní, nikoli ony skrze to, co následuje. Konečně vědou, jež je vládnoucí v první řadě, a vědou, jež vede více než věda sloužící, je ta, která poznává, kvůli čemu máme všechno zařizovat a konat; jest to dobro v jednotlivých případech a vůbec pak to, co je v celé přírodě nejlepší.

1.6.3 Tomáš Akvinský (Contra gentiles I, 3)

V tom, co vypovídáme o Bohu, jsou dva druhy pravdy. O Bohu jsou totiž pravdivé mnohé věci, které přesahují veškerou schopnost lidského rozumu, např. že Bůh je trojjediný. Jsou však také mnohé věci, které jsou poznatelné samotným rozumem, např. že Bůh jest a že Bůh je jeden a jiné takové věci, jak to také ukázali filozofové ve svých úvahách o Bohu, při čemž je vedlo světlo přirozeného rozumu.

1.6.4 René Descartes (Principia, WW IX, 2)

Chtl jsem tu především vysvětlit, co je filozofie, a započal jsem nejjednoduššími věcmi, například tím, že slovo filozofie znamená snahu o moudrost a že moudrosti se nerozumí pouze obyčejná chytrost, ale dokonalé vědění o všech věcech, které člověk může poznat, aby měl orientaci pro svůj život, také aby si uchoval zdraví a vynalézal všechna umění. Dále jsem chtěl vysvětlit, že k dosažení takového vědění je nutné, abychom je odvozovali z prvních příčin. Kdo se tedy snaží takového vědění dosáhnout (a to je vlastně filozofování), musí začít zkoumáním těchto prvních příčin, totiž principů. O těchto principech platí dvě základní podmínky. První, že jsou jasné a zřejmé, že lidský duch o jejich pravdivosti nemůže pochybovat, pokud o nich pozorně uvažuje; druhá, že poznání ostatních věcí na nich závisí tak, že principy sice můžeme poznat bez poznání druhých věcí, ne však naopak věci bez principů. Jde tedy o to snažit se odvodit z těchto principů poznání věcí, které na nich navísí, a to tak, že v celé řadě odvozování není nic, co by nebylo zcela jasné.

1.6.5 Thomas Hobbes (sestaveno z: O tělese, kap. 1)

Filozofie je racionální poznání účinků či jevů z jejich příčin a naopak (poznání) možných působících důvodů z jejich účinků. Cílem a úkolem filozofie je, abychom předvídaných účinků využili k svému užtku a abychom vzájemným působením těles vyvolali stejné účinky, které si vymyslíme ve svém rozumu, pokud to dovoluje předmět, síla a píle, abychom učinili lidský život lehčím. Cílem poznání je moc. Subjektem filozofie neboli předmětem, o němž pojednává, je každé těleso, jehož vznik jsme s to pochopit nebo které můžeme pozorováním srovnávat s jinými tělesy nebo které může být složeno a rozloženo, tj. každé těleso, o jehož vzniku nebo vlastnostech můžeme mít nějaké poznání.

1.6.6 Immanuel Kant (AA IX, 24 n.)

Neboť filozofie je idea dokonalé moudrosti, která nám ukazuje poslední cíle lidského rozumu. Podle školského pojmu patří k filozofii dvě věci: předně dostačující zásoba rozumových poznatků, za druhé systematická souvislost těchto poznatků neboli jejich spojení v ideji celku. Pokud však jde o filozofii podle obecně lidského pojmu, můžeme ji označit také jako vědu o nejvyšší maximě užívání našeho rozumu, pokud maximou rozumíme vnitřní princip volby mezi různými cíli. Neboť filozofie je v posledním významu věda o vztahu veškerého poznání a užívání rozumu k poslednímu cíli lidského rozumu, jemuž jsou jakožto nejvyššímu cíli podřízeny všechny ostatní cíle a musí se v něm sjednocovat v jednotu. Oblast filozofie v tomto světoobčanském smyslu lze charakterizovat těmito otázkami:

1. Co mohu vědět?
2. Co mám konat?
3. V co smím doufat?
4. Co je člověk?

Na první otázku odpovídá metafyzika, na druhou etika, na třetí náboženství a na čtvrtou antropologie. Ale v podstatě by bylo možno toto vše počítat k antropologii, protože první tři otázky se vztahují ke čtvrté.

1.6.7 Johann Gottlieb Fichte (První úvod do vědosloví, WW I, 4 195)

Jakou filozofii si kdo zvolí, to závisí na tom, jaký je kdo člověk. Neboť filozofický systém není mrtvé nářadí, které můžeme podle libosti použít nebo odložit, nýbrž je oživen duší člověka, který ho má. Charakter malátní od přirozenosti nebo ochablý a pokřivený otroctvím ducha, učeným přepychem a samolibostí — ten se nikdy nepozdvihne k idealismu. Filozofem — má-li se idealismus osvědčit jako jediná pravdivá filozofie — filozofem se člověk musí narodit, musí k němu být vychováván a vychovávat k němu sám sebe: ale nemůže být učiněn filozofem žádným lidským uměním. Proto si tato věda slibuje málo prozelytů mezi *už hotovými* muži. Pokud vůbec smí doufat, očekává více od mladého světa, jehož vrozená síla dosud nezmarňela v ochablosti doby.

1.6.8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Základy filozofie práva, WW 7, 35 n.)

Úkolem filozofie je pochopit, co jest, neboť to, co jest, je rozum. Co se týče individua, je beztoho každé synem své doby; tak je také filozofie *svou dobou v myšlenkách pochopenou*. Je rovněž pošetilostí domnívat se, že nějaká filozofie překračuje přítomný svět, jako by člověk přeskočil svou dobu . . . Co leží mezi rozumem jakožto sebe vědomým duchem a rozumem jakožto přítomnou skutečností, co onen rozum od tohoto dělí a co mu v něm nedopřává uspokojení, jsou okovy abstraktnosti, která není osvobozena v pojem. Poznat rozum jako růži na křižovatce přítomnosti a tak se jim těšit, toto rozumné poznání je *smírem* se skutečností, který poskytuje filozofie těm, jimž jednou byla dána výzva *chápat* a v tom, co je substanciální, zachovat právě tak subjektivní svobodu jako se neoctnout se subjektivní svobodou ve zvláštnosti a nahodilosti, nýbrž v tom, co o sobě a pro sebe jest . . .

Abychom se ještě zmínili o *poučení*, jak svět má být, filozofie tak jako tak přichází s ním vždy příliš pozdě. Jako *myšlenka* světa objevuje se filozofie teprve tehdy, když už skutečnost dokončila své tvoření a je hotová. To, co učí pojem, ukazují nutně i dějiny, že se totiž ve zralé skutečnosti objevuje ideálně proti reálnu a tvoří si, chápajíc

se v substanti reálna, tento svět jako svou intelektuální říši. Když filozofie maluje svou šed v šedi, pak už podoba světa zestárla a šedí v šedi se nedá omladit, nýbrž jen poznat; sova Minervina zahajuje teprve s počínajícím soumrakem svůj let.

1.6.9 Karl Marx (Úvod ke Kritice Hegelovy filozofie práva)

Jako filozofie nachází v proletariátu svou *materiální* zbraň, tak nachází proletariát ve filozofii svou *duchovní* zbraň, a jakmile blesk myšlenky s plnou silou zasáhne tuto naivní národní půdu, uskuteční se emancipace *Němců v lidi* . . . Německo nemůže svrhnout *žádný* druh poroby, nesvrhne-li porobu *všeho* druhu. *Důkladně* Německo nemůže dělat revoluci jinak než *důkladně*. *Emancipace Němce je emancipace člověka*. *Hlavou* této emancipace je *filozofie*, *srdcem* je *proletariát*. Filozofie se nemůže uskutečnit bez zrušení proletariátu, proletariát se nemůže zrušit bez uskutečnění filozofie.

1.6.10 Ludwig Wittgenstein (Tractatus logico-philosophicus)

4.112 Cílem filozofie je logické vyjasňování myšlenek. Filozofie není nauka, nýbrž činnost. Filozofické dílo se skládá v podstatě z objasňování. Výsledkem filozofie nejsou „filozofické věty“, nýbrž objasnění vět. Filozofie má vyjasňovat a přesně vymezovat myšlenky, které jinak jsou jakoby zakalené a mlhavé.

6.53 Správná metoda filozofie by byla vlastně tato: Neříkat nic než to, co lze říci, tedy věty přírodní vědy — tedy něco, co nemá s filozofií nic společného — a potom, když by někdo jiný chtěl říci něco metafyzického, mu ukázat, že určitým znakům ve svých větách nedal žádný význam. Tato metoda by byla pro toho druhého neuspokojivá — neměl by pocit, že ho učíme filozofií — ale byla by to jediné opravdu správná metoda.

1.6.11 Martin Heidegger (Heidegger², 42)

Pokud člověk existuje, je tu jistým způsobem i filosofování. Filosofovat — to, co my tak nazýváme — znamená uvádět do chodu metafyziku, v níž filosofie přichází k sobě samé a ke svým výslovným úkolům. Filosofie se dostává do chodu pouze zvláštním skokem vlastní existence do základních možností pobytu v celku. Pro tento skok je rozhodující: předně poskytnout prostor pro jsoucno v celku; dále uvolnit se do onoho nic, tzn. osvobodit se od model, které každý má a ke kterým se obvykle odplíží; a konečně nechat ono kymáčení, které nám bere půdu pod nohama, aby nás vrhlo vždy zpět do základní otázky metafyziky, kterou si nic samo vynucuje: Proč je vůbec jsoucno a ne spíše nic?

1.6.12 Karl Jaspers (Jaspers², 15)

Dnes se dá o filozofii mluvit snad v těchto formulacích; jejím smyslem je:

postihnout skutečnost v jejím původu —

uchopit skutečnost tak, jak se v myšlenkách zabývám sám sebou, ve vnitřním jednání —

otevírat se pro daleké horizonty toho, co nás obklopuje —

v milujícím zápase se odvažovat komunikace od člověka k člověku pomocí každého smyslu pravdy —

trpělivě a nepřetržitě udržovat rozum v bdělosti před tím, co je nejvíce cizí, a před tím, co selhává.

Filozofie je to, co soustřeďuje, to, čím se člověk stává sám sebou tím, že se stává účastným skutečnosti.

1.6.13 Karl Popper (XXV n.)

Všichni lidé mají nějakou filozofii, ať to vědí či ne. Předpokládejme, že tato naše filozofie nemá valnou cenu. Ale její vliv na naše myšlení a jednání je často přímo katastrofální. Proto je nutné, abychom své filozofie kriticky zkoumali. To je úloha filozofie . . . Tak jako každý má svou filozofii, tak má každý také – obvykle neuvědoměle – svou teorii poznání; mnohé mluví pro to, že naše teorie poznání rozhodujícím způsobem ovlivňují naši filozofii. Základní otázkou těchto teorií poznání je: Můžeme vůbec něco vědět? Odpověď není pesimistická, relativistická nebo skeptická: ukazuje, že se dovedeme učit ze svých chyb. Je možné přiblížit se k pravdě. To byla moje odpověď na pesimismus v teorii poznání. Ale mám také odpověď na optimismus v teorii poznání: jisté vědění je nám odepřeno. Naše vědění je kritické uhadování; síť hypotéz, tkáň domněnek.

1.7 Jednota filozofie — mnohost systémů

Když se snažíme získat všeobecnou představu o tradici filozofie, výsledkem by mohlo být *zklamání* a *zmatek*. Zmatek: Stojíme před nepřehledným, složitým množstvím filozofií a filozofů, kteří si do nekonečna protiřečí. Zklamání: Očekávali bychom, že filozofie po dvou a půl tisíciletích objeví něco užitečného; ale filozofie a filozofové si protiřečí až dodnes. Ale přece neexistuje k filozofii žádná alternativa. Velké otázky filozofie jsou zároveň velkými otázkami člověka, tohoto stále se proměňujícího problému, a filozofie působily v dějinách jako dynamit, vyvolávaly změny, převraty, revoluce.

Někdy se mluví o *skandálu filozofie*. Poukazuje se na to, že speciální vědy dosahují ohromného pokroku a úspěchů, zatímco na filozofii je všechno zmatené a působí jen zklamání. Před takovou situací rezignují dokonce i mnozí filozofové. Zřikají se filozofie jako první vědy, jako autonomní, základní a univerzální vědy (1.5) a stávají se scientisty (1.4.1.3), tj. nenosou již prapor před speciálními vědami, nýbrž vlečku za nimi. Ale je tomu se „skandálem filozofie“ opravdu tak? Velký filozof a matematik G. W. LEIBNIZ píše:

Kdybych měl čas, srovnal bych své učení s učením starých filozofů a jiných schopných mužů. Pravda je rozšířena mnohem více, než se obvykle myslí, ale často se s ní setkáváme v zamaskované podobě nebo je před námi zahalená, ba oslabená, zmrzačená a pokažená cizími přídavky, které snižují její hodnotu a užitek. Kdybychom ukázali stopy pravdy u starých filozofů nebo obecněji u našich předchůdců, pak bychom vyprostili zlato z bahna, diamanty z hlíny a světlo ze tmy a byla by to vskutku věčná filozofie (*perennis quaedam philosophia*). (Dopis Remondovi, 26. 8. 1714)

Tuto ideu *philosophiae perennis* rozvádí LEIBNIZ dále: Co filozofové učili, je (podle LEIBNIZE) téměř vždy pravdivé, omyl je většinou ve výrocích, jimiž odporují jiným filozofům. Filozofická tradice se uskutečňuje tak, že celek, o

který filozofii jde, dochází výrazu v různých aspektech, momentech, nuancích; filozofové upadají do určité *jednostrannosti*, pokud příliš zdůrazňují nějaký správný aspekt. Ve *sporech* filozofů se toto přecenění jednoho aspektu hájí proti přecenění jiného aspektu, přičemž jsou oba aspekty většinou oprávněné. Existují sice také velké *syntézy*; ale vyvstávají stále nové oprávněné aspekty, které musí kriticky vystupovat proti těmto syntézám.

Tím však ztrácí tak zvaný skandál filozofie svůj základ. Otevírá se zcela jiná perspektiva: Samotné dějiny filozofie jsou filozofickým procesem. Jsou dialogem filozofů o jedné pravdě. Vystupují různé aspekty a jsou jednostranně hájeny, objevují se opačné aspekty, podnikají se pokusy o syntézy, a další aspekty ukazují, že jsou jednostranné. Když se LEIBNIZ snaží spojit PLATÓNA a DEMOKRITA, ARISTOTELA a DESCARTA, scholastiku a moderní přírodní vědu, pak nevidí tradici jako arénu libovolných půtek, ale jako dialog, který v mnohosti aspektů postupně rozvíjí celek. Filozof, který překonal povrchní dojem skandálu, se pokusí o toto: *Kriticky si bude osvojovat aspekty vyskytující se v tradici a bude je systematicky uvádět do vzájemného vztahu.*

Tak vstupuje do tohoto dialogu a pokračuje v něm dále. Ví, že ani on tuto *philosophia perennis* nezacončí. Ale pátrá po nových aspektech a snaží se uvést poznané aspekty v syntézu. Tím udržuje horizont *diferencovaného vědomí problémů* otevřený a je s to prohlédat a demaskovat plochost hesel, zjednodušení, mód a ideologii. Kriticky si osvojuje různé aspekty a systematicky je syntetizuje a tak zároveň otevírá možnosti rozumové *orientace ve smyslu celku.*

V tomto smyslu existuje přes mnohost filozofií vždy pouze *jedna filozofie*. Jejím pokrokem je pokrok ve vědomí problémů. Tento pokrok snad není tak hmatatelný jako přístání na Měsíci nebo transplantace srdce. To souvisí s tím, že filozofie se nerealizuje tematicky redukovane a metodicky abstraktně (1.4.1.3) jako speciální vědy. Jakožto základní a univerzální vědě jí jde o pravdu celku, která není efektní, ale existenciálně významná. FICHTE (1.6.7) mimoto upozornil na to, že při filozofování určitého filozofa záleží na tom, jaký je to člověk.

2.5.4

1.8 Základní otázky filozofie — platónský trojúhelník

Podle názoru britského filozofa A. N. WHITEHEADA není celá evropská filozofie nic jiného než poznámky k PLATÓNOVI. Pokusíme se na základě některých PLATÓNOVÝCH ústředních myšlenek ukázat tři základní otázky či hlavní směry filozofického myšlení. Tím získáme vhléd do základní problematiky filozofie vůbec.

1.8.1 Podobenství o jeskyni

Problém, o který mám zde jde, můžeme ukázat na textu, který patří v dějinách filozofie k nejznámějším, na PLATÓNOVĚ podobenství o jeskyni (Ústava, VII, 514—516, zkráceno):

SÓKRATÉS: Představ si lidi v podzemním příbytku podobném jeskyni, která má k světlu otevřený dlouhý vchod podél celé jeskyně. V této jeskyni žijí lidé od dětství spoutaní na nohou a na krku, takže zůstávají stále na tomtéž místě a vidí jen rovně před sebe, protože pouta jim brání otáčet hlavou. Vysoko a daleko vzadu za nimi hoří oheň; uprostřed mezi ohněm a spoutanými vězni vede vzhůru cesta, podél níž je postavena nízká zeď na způsob zábradlí, jaké mají před sebou loutkáři a nad níž dělají své kousky. Podél této zidky chodí lidé a nosí všelijaké nářadí, které přechází nad zídku, podoby lidí a zvířat z kamene a dřeva.

GLAUKÓN: Předvádíš podivný obraz a podivné vězně.

SÓKRATÉS: Podobají se nám. Myslíš, že by takoví vězni mohli vidět sami ze sebe a ze svých druhů něco jiného než stíny vrhané ohněm na protější stěnu jeskyně?

GLAUKÓN: Jak by mohli vidět, když jsou celý život nuceni držet hlavu nehybně?

SÓKRATÉS: Tito vězni by nemohli pokládat za pravdivé nic jiného než stíny oněch umělých věcí.

GLAUKÓN: Nevyhnutelně.

SÓKRATÉS: Kdyby jeden z nich byl zbaven pout a přinucen náhle vstát, otočit šíji, jít a podívat se nahoru do světla, mohl by to udělat jen s bolestí a pro oslepující lesk by nebyl schopen dívat se na předměty, jejichž stíny předtím viděl; co by podle tebe řekl, kdyby mu někdo tvrdil, že tehdy viděl pouze přeludy? Nemyslíš, že by byl zmatený a domníval by se, že předměty tehdy viděné jsou pravdivější než ty, které mu ukazují teď?

GLAUKÓN: Mnohem pravdivější.

SÓKRATÉS: A kdyby ho někdo odtud násilím vlekl skrze drsný a strmý vchod a nepustil by ho, dokud by ho nevytáhl na sluneční světlo, nepociťoval by bolestně toto násilí a nevzpíral by se, a kdyby přišel na světlo, mohly by snad jeho oči plně sluneční záře vidět něco z toho, co se mu nyní uvádí jako pravdivé?

GLAUKÓN: Ne, alespoň ne hned.

SÓKRATÉS: Myslim, že by si musel na to zvyknout, kdyby chtěl vidět věci tam nahoře. Nejříve by asi nejsnáze poznal stíny, potom samotné předměty; dále by potom nebeská tělesa i samotnou oblohu snáze pozoroval v noci, dívaje se na světlo hvězd a měsíce. Nakonec by se myslim mohl dívat na slunce samo o sobě na jeho vlastním místě a mohl by též pozorovat, jaké je.

1.8.2 Kritika zkušenosti

PLATÓN vychází z kritiky každodenní zkušenosti. Dokud lidé žijí nekriticky v každodenní zkušenosti, žijí ve světě zdání (jeskyně!) a nevědí nic o vlastním bytí. Filozofie osvobozuje člověka z jeskyně zdání a přivádí ho ke slunci pravdy. Tím je dáno základní rozlišení, totiž rozlišení mezi pouhým *zdáním* (*doxa*) a pravým *bytím* (*on*).

Jak dochází PLATÓN k tomuto rozlišení? Ukážeme to na jednoduchém příkladě: Vidím krávu. Co to znamená? Pokusme se povědět, co skutečně *smyslově vnímáme*, když vidíme krávu. Vidíme barvy, tvary, stavbu těla a slyšíme možná bučení. PLATÓN nazval to, co smyslově vnímáme, *jevem* (*fainomenon*, *fenomen*). Tyto smyslové jevy *se stále mění*: Jsou v pohybu, barvy mění odstíny, tělo se vzpřimuje, bučení ustává. Přesto existuje něco, co se v tomto neustálém střídání měnících se jevů *nemění a trvá*: ono „kráva“. Střídající se, stále se měnící smyslové jevy jsou jevy něčeho, co se v nich ukazuje a v nich trvá: jsou to jevy



Platón (427–347) představuje první vrchol evropského myšlení. Metafyzické a etické nauky jeho dialogů měly rozhodující vliv na celou filozofickou tradici. Byl žákem Sókratovým a v roce 387 založil v Aténách Akadémii, filozofickou školu, významnou až do konce antiky.

krávy. Říkáme „vidím krávu“, protože víme, že v základě stále se měnících jevů je něco, co se v proměnách jevů neproměňuje. Můžeme to nazvat „*esenci* (bytností) *krávy*“. Tato esence (bytnost) krávy zůstává vždy stejná. Ale vidíme tuto esenci (bytnost) krávy? Vnímáme ji smyslově? Zjevně nikoliv. *Sama není smyslový jev, ale je v základě jevů a v nich dochází výrazu.*

Snadno lze ukázat, že tento rozdíl existuje v každé zkušenosti: Každá zkušenost obsahuje na jedné straně stále se měnící jevy, které vnímáme smyslově. Každá však na druhé straně obsahuje také tuto neproměnlivou, v měnících se jevech přetrvávající esenci (bytnost), kterou sice *poznáváme*, ale *smyslově nevnímáme*. Později uvidíme, že je zde mnoho problémů a že celá věc není tak jednoduchá, jak se teď jeví.

Shrnujeme:

- *Oblast zdání* je oblastí *smyslovosti*. Smyslovost náleží *materiálnímu, tělesnému* světu. Uskutečňuje se našimi tělesnými *smysly* (zrak, sluch, chuť atd.) a týká se *smyslových jevů*. Smysly vnímají v jevech proud neustálých změn, neustálé vznikání, proměnu a zanikání.
- *Oblast pravého bytí* je oblastí *duchovního* světa. „Očima ducha“ se realizuje pravé, vlastní *poznání* (noésis, epistémé). Nemá nic společného se zdáním proměnlivých jevů a nerealizuje se ve smyslovosti, nýbrž vztahuje se k pravému bytí, které je neproměnné, zůstává stále stejné a je základem jevů (1.6.1).

1.8.3 Platónský trojúhelník

Pro PLATÓNA z toho vyplynula problémová situace, která se stala údělem filozofie. Nyní je již zřejmé, že *poznání nelze vysvětlit pouze smyslovostí*. Ve smyslovosti je naše tělo (smyslové orgány) spojeno se smyslovými věcmi (jevy). Tělo se jim podobá a je s nimi „spřízněno“. Od smyslovosti se však odlišuje náš poznávající duch (*nús*), který PLATÓN nazývá „duší“, a rovněž ono pravé bytí, které je neproměnným základem jevů. A nyní před námi vyvstává tato otázka: *Jak může náš duch poznávat pravé bytí?* Je možné opravdové poznání?

Tuto otázku můžeme ozřejmit v platónských obrazech: Náš duch (duše) je do jisté míry uzavřen v našem těle a tím oddělen od pravého bytí. Mezi duchem a pravým bytím leží materiální svět zdání, svět smyslového. Smyslovost však nemůže být mostem mezi duchem a pravým bytím. A přesto nevnímáme pouze smyslově (jako zvířata), ale také poznáváme. Jak je to možné?

PLATÓN řeší tento problém tím, že proti lidskému duchu na jedné straně a pravému bytí věcí, jež je základem jevů, na straně druhé, staví *třetí skutečnost: ideje*. Jsou to *čiré esence o sobě*, věčné a neměnné. Alespoň v jednom významném období svého života se PLATÓN domníval, že ideje jsou „odděleny“ od duše (ducha) i od fyzických (přírodních) věcí a jsou mimo ně. (Ve svých pozdějších dialozích toto pojetí pozměnil.)

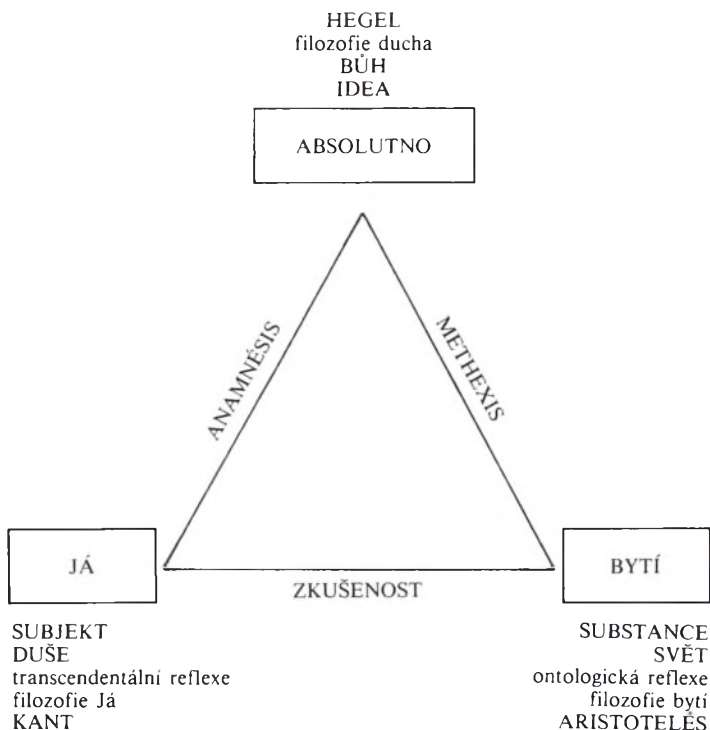
Ideje jsou tedy věčné předobrazy esencí (bytností) věcí. Mnohost idejí je shrnuta v jediné *ideji dobra a krásy*, která jakožto idea idejí všechny ostatní ideje převyšuje. Tato idea idejí je *absolutnem* (božstvím) PLATÓNOVA systému. V po-

dobenství o jeskyni (1.8.1) zastupuje tuto ideu odejí slunce, zatímco přírodní věci v slunečním světle představují ony četné ideje.

Jak řeší PLATÓN pomocí nauky o idejích zmíněný problém? Činí to *dvěma* mýty:

- *Mýtus anamnése*: Duše je svou esencí spřízněna s idejemi a je jim podobná. Před vstupem do pomíjějícího těla nazírala na ideje. Duchovně nazžené však bylo při vstupu do těla zasuto smyslovostí. Očištěním (katharsis) od ponoření do smyslů (vystoupením z jeskyně) je možno znovu si *vzpomenout* (*anamnésis*). Právě poznání se uskutečňuje rozpomínáním.
- *Mýtus methexe*: Vesmír vznikl působením *tvůrce světa* (*démiúrgos*). Ten vytvořil přírodní věci z pralátky podle idejí. Jako obrazy idejí mají proto přírodní věci účast na idejích. Podílejí se na idejích (*methexis*).

Právě poznání je tedy možné tím, že duše a právě bytí věci spolu souvisí v ideji (či idejích). Duše je spojena s idejemi ve smyslu anamnése (rozpomínání), přírodní věci se podílejí na idejích ve smyslu methexe (podíl, účast). Smyslové vnímání je jen vnějším podnětem rozpomínání.



Obrázek 5: Platónský trojúhelník

Touto problémovou situací, kterou můžeme označit jako platónský trojúhelník, zadal PLATÓN celým dějinám filozofie ústřední úlohu. Vnitřní souvislosti této problematiky ponechal pod závojem mýtu a filozofie se od té doby snaží o jeho výklad.

1.8.4 Praxe

Jak ukazuje podobenství o jeskyni, nejde v platónském trojúhelníku pouze o *teoretické* otázky. Klade se také *etický* požadavek. PLATÓN nechce pouze vysvětlit, *jak je možné poznání*, resp. *jaké jsou podmínky možnosti zkušenosti* (srov. 1.4.1.3 a 1.5.2), ale zároveň ukazuje, *co je třeba dělat* (srov. 1.6.6). V problémové struktuře trojúhelníku se klade jako problém lidská praxe. Proč?

Jestliže jsem pochopil rozdíl mezi smyslovostí a duchem, pak vím, že *nesmím* zůstat v jeskyni, ale že jsem *povinen* vynaložit námahu a z jeskyně vyjít. Pak vím, že se *nesmím* vydávat libovůli svých smyslových sklonů („pudů“), ale že je mou povinností jednat podle rozumu. Lidství důstojné člověka znamená, že duch (rozum) ovládá smyslovost. Ale duch, který se osvobodil, žije ve znamení ideje dobra. V tomto smyslu je úkolem především *emancipace* člověka: Má se emancipovat z jeskyně zdánlivých dober, neuspořádaných žádostí, slepých sklonů a vášní k pravému lidství, k praxi řízené rozumem. Nemá se nechat proti rozumu ovládat smyslovými motivy, ale užívat svobody ducha, řídit sám sebe rozumem. Smyslovost se může rozvíjet ve smyslu lidství teprve pod vládou rozumu.

Emancipace člověka ve znamení lidství však také znamená povinnost působit k tomu, aby možnost této emancipace našli také jiní a vpsledku *všichni* lidé. V podobenství o jeskyni ten, kdo již odtud vystoupil, sestupuje opět do jeskyně a snaží se „osvobodit z pout a vyvést ven“ dřívější spoluvězně.

6

1.8.5 Hlavní směry filozofického tázání

I když má platónské filozofování namnoze podobu mýtu a ve své původnosti zanechává mnohé nevyřešené, přesto lze na základě podobenství o jeskyni a trojúhelníku ukázat základní filozofickou problematiku. Trojúhelník především uvádí do rozlišení *teoretické* a *praktické* filozofie.

Souvislosti *bytí-Já-idea* (či příroda-subjekt-absolutno nebo svět-duše-Bůh) trojúhelník vymezuje celkový prostor *teoretické* filozofie. Nejdůležitější pozice filozofické tradice se odlišují především tím, ve kterém se tří „vrcholů trojúhelníka“ jejich filozofování začíná, odkud systematicky rozvíjejí celek filozofie. Z toho vyplývají *tři hlavní směry* filozofování:

- *Filozofie bytí*: Myšlení vychází z jevů a ptá se na bytí, jež je základem jevů. Ptá se tedy na *podmínky možnosti zkušenosti v oblasti ne-Já*. Filozofování je zde tedy orientováno primárně *ontologicky* (ontologie = nauka o jsoucnu). Ptá se na pravé bytí jsoucna a snaží se porozumět jsoucnu na základě posledních důvodů bytí.

3

- 4 ○ *Filozofie Já*: Myšlení postupuje opačným směrem. Začíná otázkou na Já jako subjekt vší zkušenosti. Ptá se tedy na *podmínky možnosti zkušenosti v oblasti Já*, v subjektu. Je tedy orientováno primárně *transcendentálně*, tj. ptá se na subjekt zkušenostního světa a na jeho vlastnosti.
- 7.2.3 ○ *Filozofie ducha*: Myšlení začíná u ideje. Snaží se poznat *podmínky možnosti zkušenosti na základě ideje*. Toto filozofování tedy promýšlí zároveň bytí a Já, substanci a subjekt, methexis a anamnési, ontologický a transcendentální problém na základě absolutna.

V dějinách filozofie jsou tyto tři hlavní směry spojeny se třemi velkými jmény: filozofie bytí s ARISTOTELEM, filozofie Já s KANTEM a filozofie ducha s HEGELEM. Všechny tři hlavní směry však prostupují celou tradici. Principálně si neodporují, nýbrž rozvíjejí z různých výchozích bodů stejnou celkovou souvislost. Tyto tři výchozí body se samozřejmě uplatňují různým způsobem. Z toho vyplývá bohatá pestrost aspektů, které tvoří diferencované vědomí problémů *philosophiae perennis*. (Srov. 1.7) V otázkách platónského trojúhelníku se pohybuje celá filozofická tradice.

Shrnutí 1.7 a 1.8

- Přes rozmanitost filozofií existuje pouze jediná filozofie. Dějiny filozofie přinesly množství hledisek a syntéz filozofické problematiky, jimiž se rozvíjelo diferencované vědomí problémů *philosophiae perennis*.
- Hlavní směry filozofického tázání lze ukázat na základě problémové struktury platónského trojúhelníka: PLATÓN objevil rozdíl duchového a smyslového a klade otázku podmínek pravého poznání v rámci tří pólů: bytí (příroda), Já (duše) a idea (absolutno).
- Na tomto základě lze ukázat rozdíl mezi teoretickou a praktickou (morální) filozofií. Hlavními směry teoretické filozofie jsou filozofie bytí, filozofie Já a filozofie ducha (jakožto filozofie idejí).

1.9 Rozdělení filozofie

Na základě úvah v oddílech 1.8.4 a 1.8.5 lze při určitém rozšíření a přeskupení ukázat hlavní disciplíny filozofie. Přísně systematické rozdělení filozofie by samo bylo filozofickým problémem a předpokládalo by systém filozofie. Nám proto v následujícím přehledu postačí ne úplně přesné, ale přece užitečné a běžné rozdělení filozofie do základních disciplín:

- *Teoretická filozofie*
 - *ontologie* (= nauka o jsoucnu jakožto jsoucnu)
 - *přírodní filozofie* (= filozofická nauka o přírodě na rozdíl od empirických přírodních věd)

- *antropologie* (= filozofická nauka o člověku na rozdíl od antropologií jako speciálních věd)
- *filozofická teologie* (= filozofická nauka o Bohu na rozdíl od teologie zjevení)
- *teorie poznání* (= filozofická nauka o poznání; zvláštní význam tu má *trascendentální filozofie*, jakož i *hermeneutická filozofie* (= teorie porozumění).
- *Praktická filozofie* (= nauka o lidském jednání a tvorbě)
 - *etika* (= nauka o morálně relevantním jednání a jeho normách)
 - *poietika* (= nauka o tvořivé činnosti, zhotovování; sem patří *estetika* jakožto filozofie umění, ale také filozofie techniky).

Tyto základní disciplíny jsou obklopeny tak zvanými *genitivními filozofiemi* (filozofie něčeho . . .). Každá dílčí oblast zkoumaná speciální vědou potřebuje filozofickou reflexi, která zprostředkovává mezi touto oblastí a základními disciplínami. Protože filozofie je základní a univerzální věda (1.5.2 a 1.5.3), neexistuje žádná dílčí oblast lidského poznání a jednání, jež by nemohla být tématem filozofického uvažování. Pohled do obsahu této knihy dává jistý přehled o rozmanitosti filozofických témat.

Krátké objasnění vyžaduje starý název *metafyzika*. Je prý (to se samozřejmě také popírá) původu knihovnického. Když se rozdělovaly spisy ARISTOTELOVA, byly knihy, které stály v řadě za (řec. *meta*) knihami fyziky, nazvány metafyzikou. Označení brzy nabylo hlubšího významu: Metafyzika je nauka o tom, co je základem *fyzického jsoucna*. Potud je ARISTOTELOVA metafyzika *první vědou* vůbec a zahrnuje ontologii a teologii.

Při členění tohoto úvodu do filozofie postupujeme podle linií platónského trojúhelníka. Po exkursu o *současné filozofii* (2) se budeme zabývat filozofií bytí (*skutečnost*, 3). Na ni navazuje obrat k subjektu ve smyslu hlavního směru filozofie Já (*poznání*, 4). Protože problém *člověka* zahrnuje přírodu (skutečnost) a subjektivitu (Já), bylo další místo vyhrazeno antropologii (5). Pak se budeme věnovat praktické filozofii (*etika*, 6) a knihu uzavřeme filozofickou *teologií* (7).

2 SOUČASNÁ FILOZOFIE

Když mluvíme o současné filozofii, máme zpravidla na mysli filozofii 20. století. Toto vymezení není náhodné. Kolem roku 1900 došlo v západní filozofii k určitému obratu. Vznikly nové tendence a staly se určujícími pro budoucnost. Pro současnou filozofii jsou typické především *tři velké skupiny* filozofických pozic:

- *Pozice orientované fenomenologicky*: Sem patří především klasická fenomenologie, existencialismus a hermeneutická filozofie.
- *Pozice orientované pozitivisticky*: K nim náleží novopozitivismus, kritický racionalismus, jakož i řada logicko-empiristických a lingvistických pozic v rámci tzv. analytické filozofie.
- *Pozice orientované marxisticky*: Sem patří rozmanité formy neomarxismu a marxismus-leninismus, který je oficiální doktrínou komunistických států.

Tyto tři skupiny zajisté nepokrývají celý prostor současné filozofie. Mimo ně a v nich existují velmi rozmanité pozice, které se přiklánějí k velkým myslitelům tradice a dále je rozvíjejí. Tak mluvíme o platónovcích, aristotelovcích, augustinovcích, tomistech, kantovcích a hegelovcích. Nejdůležitější hnutí obnovující hlavní pozice tradice jsou vedle novopozitivismu a neomarxismu především novokantismus a novotomismus.

2.1 Pozice orientované fenomenologicky

U zrodu fenomenologického myšlení byli dva Rakušané. FRANZ BRENTANO (1838–1917) je připravil a prostějovský rodák EDMUND HUSSERL (1859–1938) byl jeho zakladatelem a průkopníkem. Fenomenologie se rozšířila hlavně v Německu, ve Francii a ve státech Beneluxu. Kolem roku 1960 byla fenomenologie ve jmenovaných státech nejdůležitějším filozofickým proudem. Od té doby její význam stále klesá. Ale mnohé poznatky, které jsou výsledkem jejího myšlení, zůstávají pro filozofii trvalými impulsy. Uvedme například *hermeneutický problém* nebo velké analýzy fenomenologicky orientovaných existencionalistů.

Hlavními představiteli fenomenologické filozofie jsou E. HUSSERL, A. PFÄNDER, M. SCHELER, M. GEIGER, N. HARTMANN, D. v. HILDEBRAND, O. BECKER, M. HEIDEGGER, E. STEINOVÁ, R. INGARDEN, H. G. GADAMER, J. P. SARTRE, E. LEVINAS, E. FINK, M. MERLEAU-PONTY, P. RICOEUR, H. REINER, L. LANDGREBE a mnozí jiní. (U nás hlavně JAN PATOČKA – p. pf.)

2.1.1 Fenomenologická metoda (E. HUSSERL)

„Logická zkoumání“ (1900/1901) E. HUSSERLA patří k základním průkopnickým dílům současné filozofie. HUSSERL se jimi stal zakladatelem *fenomenologické metody*, jedné z nejdůležitějších metod filozofického zkoumání.

Jméno „fenomenologie“ pochází z řeckého *fainetai* (= ukazuje se, jeví se). Tím je zároveň dán i program fenomenologů: *K věcem samým!* Analyzovat, co se ukazuje. Místo neplodných noetických diskusí posledních desetiletí 19. století se má filozofie zabývat tím, co se ukazuje, co je nepochybně dáno, co je *fenomén*. Fenomenologie je *věda o fenoménech*.

Fenomén je především vše, co se ukazuje ve zkušenosti. Přitom může jít o *vnější* zkušenost, v níž jsou nám dány „vnější“ věci (domy, stromy, auta), a o *vnitřní* zkušenost, v níž reflexivně vnímáme to, co se děje „v nás“ (přání, úzkosti, vjemy, úsudky). V obou případech je mi něco „fenomenálně dáno“. Vzpomeneme-li si na platónský trojúhelník (1.8.2 a 1.8.3), mohl by zprvu vzniknout dojem, že HUSSERL zde má na mysli pouze smyslovost a že fenomenologii chápe jako *empirickou* vědu (srov. 1.4.1.2). On však vůbec není empirista (= ten, kdo považuje smyslové poznání za jediné poznání). Empiristům naopak vytýká, že neberou fenomény dostatečně vážně. To, co se ukazuje (*fainetai*) ve fenoménech, totiž není pouze smyslové. Při analýze fenoménu se ukazuje, že *základem smyslového je nesmyslové*. Je zřejmé, že v HUSSERLOVĚ myšlení převládá platónský rys.

Rozdíl mezi smyslovým a nesmyslovým objasníme na příkladě: Vidím, jak se na louce pasou dvě krávy. Přichází k nim třetí. V jakém smyslu *vidím*, že dvě a jedna jsou tři? „ $2 + 1 = 3$ “ (evidentní matematický fakt) mi zcela určitě není dáno smyslově názorně. Čirá platnost „ $2 + 1 = 3$ “ nijak nezávisí na fakticky se pasoucích kravách. Fakticky se pasoucí krávy jsou něčím empirickým, reálným, individuálním, co se může libovolně měnit. „ $2 + 1 = 3$ “ ničím takovým není. *Nevnímáme* to, nýbrž *nazíráme*. Akty vnímání, v nichž jsou mi dány pasoucí se krávy, mě možná přivádějí k nazření, že $2 + 1 = 3$. Toto „ $2 + 1 = 3$ “ *se sice ukazuje ve vnímání*, ale nikoli jako něco vnímatelného. HUSSERL odhaluje fenomén nesmyslového (podobně jako PLATÓN) nejdříve v čistě formálních útvaru logiky a matematiky.

Ukazuje se tedy *dvojrůstevnost* fenoménů, která je stěžejní pro veškerou fenomenologickou filozofii:

- Na jedné straně je to vrstva *empiricko-reálného*, které se stává názorným v aktech vnímání naší smyslovosti. Tato vrstva je *základem* (tvoří základ fenoménů a „nese“ druhou vrstvu).
- Na druhé straně je to vrstva *esencí a esenciálních faktů*. Označuje se také jako vrstva *ideálních* předmětů, event. jako vrstva *eidetického* (z řec. *eidos* = idea, esence, pravzor). Je přístupna duchovním aktům, *noésím* (z řec. *noé-sis* = nesmyslové poznání) a je postihována bezprostředním *zřením esencí*.

Takové esence a esenciální fakty lze ukázat nejen v logické a matematické oblasti. V každé zkušenosti se naopak ukazují také materiální (obsahové) esence. Příklad: Mám červenou tužku, nepochybně reálný předmět. Červenost této tužky je mi dána aktem smyslového vnímání. Zření esence však nepostihuje *tuto červenost zde*, ale *eidos „červený“*, čirou esenci, která je společná všemu červenému. Na této červenosti a na tomto určitém odstínu červené je stejně nezávislá jako „ $2 + 1 = 3$ “ je nezávislá na oněch pasoucích se kravách. Existují samozřejmě esence různých stupňů. Od eidosu „červený“ mohu přejít k eidosu „barva“ a dále k eidosu „vlastnost“.

Nyní můžeme ukázat, kam směřuje úsilí fenomenologické filozofie: Fenomenologii jde o to analyzovat fenomény tak, aby *jako danost vystoupily esence a esenciální fakty*. Cílem fenomenologie je systém *čirých* (formálních a materiál-

ních) esenciálních faktů, který by obsáhl všechny filozofické disciplíny. Proto se fenomenologie nazývá *filozofií esencí*. Filozofické vědy jsou vědy *eidetické* (vědy o esencích) v protikladu k vědám *empirickým* (vědám o faktech).

HUSSERL a raní fenomenologové se domnívali, že fenomenologickou metodou lze odhalit a prozkoumat oblast *čirých, ideálních, nadčasových a nedějných esencí*. Fenomenologická metoda byla proto stále zlepšována a upřesňována. Měla umožnit novou a definitivní podobu filozofie. Přitom fenomenologové nebyli původně orientováni ani ontologicky (ve smyslu filozofie bytí), ani transcendentálně filozoficky (ve smyslu filozofie Já; srov. 1.8.5). Snažili se do jisté míry ve smyslu filozofie ducha analyzovat to, co je eideticko-ideální. HUSSERL sám se ovšem brzy přiklonil k transcendentální fenomenologii, zatímco jiní fenomenologové sledovali spíše tendenci ontologickou.

Velkého významu dosáhla fenomenologie v oblasti *praktické* filozofie. Při tom šlo o tuto základní myšlenku: Tak jako existuje fenomenologické poznání („zření“) esencí a esenciálních faktů, tak existuje také fenomenologické *cítění hodnot a hodnotových vztahů*. Esence a hodnoty tedy tvoří dvě oblasti čirého, ideálního bytí. Vedle (teoretické) *filozofie esencí* stojí *filozofie hodnot*, která došla užití v etice a estetice. Nejvýznamnější fenomenologičtí etikové byli M. SCHELER a N. HARTMANN. Hlavním představitelem fenomenologické estetiky byl R. INGARDEN.

Filozofickou pozici původní fenomenologie dnes zastává jen velmi málo filozofů. Velcí fenomenologové však současnou filozofii velmi obohatili. Jejich četné a pečlivé *analýzy* poskytují množství připraveného materiálu pro téměř všechny filozofické disciplíny. Přesnost, s níž dovedli svou metodu aplikovat, zůstala zrak pro to, co je jevově dané.

2.1.2 Existencialismus

Za prvního představitele existencialistického filozofování může být pokládán Dán SÖREN KIERKEGAARD (1813–1855). Měl rozhodující vliv na současný existencialismus. Mnoho existencialistů vyšlo z fenomenologického hnutí a potud jsou poplatní fenomenologické metodě.

K existencialismu se řadí tyto myslitelé: S. KIERKEGAARD, K. JASPERS, G. MARCEL, M. HEIDEGGER, J. P. SARTRE, P. WUST, A. CAMUS a v širším amyslu také M. BUBER a F. EBNER.

Existencialismus je zvláštní variantou *filozofie Já*. Jeho ústřední myšlenku lze objasnit na rozlišení, které pochází od S. KIERKEGAARDA. Je to rozlišení mezi *objektivní* a *subjektivní* reflexí.

Zatímco myslící subjekt a jeho existence jsou objektivnímu myšlení lhostejné, subjektivní myslitel jakožto existující bytost je na svém vlastním bytí zainteresován, existuje v něm. Proto je jeho myšlení charakterizováno jiným druhem reflexe, totiž reflexí niternosti . . . a tím toto myšlení náleží tomuto subjektu a žádnému jinému. Zatímco objektivní myšlení všechno vyjadřuje v jeho výsledku, tento výsledek a závěr stále přepisuje a omílá, a tak celému lidstvu pomáhá k falešné hře, subjektivní myšlení všechno ponechává ve vznikání a nedbá na výsledek, dílem proto, že toto myšlení patří právě mysliteli, který jde svou cestou, dílem proto, že je jakožto existující bytost

neustále ve vznikání, což ovšem platí o každém člověku, který se nedal pošetile přimět k tomu, aby se stal objektivním, aby se stal nelidsky předmětem spekulace. Reflexe niternosti je dvojí reflexe subjektivního myslitele. V myšlení myslí to, co je všeobecné, ale tím, že v tomto myšlení existuje a toto myšlení získává ve své niternosti, stále více se subjektivně izoluje. (III, 200 n.)

Co znamená toto rozlišení? Běžnou zkušenost, z které vychází filozofie (1.3.1), může člověk *reflektovat*. Existencialisté se domnívají, že při tom má dvě základní možnosti:

- Může odhlížet *sám od sebe, od své osobně individuální subjektivity a niternosti* a zaměřovat svou pozornost na to, co je *objektivně* dáno. Pro tuto základní možnost je typické *vědecko-technické* zaměření. Existencialisté se domnívají, že filozofie se rozvíjela většinou ve znamení této *objektivní reflexe*.

Reflexe může být objektivní, i když reflektuji *sám sebe*. Například když uvažuji sám sebe jako živočicha, jako rozumovou bytost, jako občana státu. Vždy při tom jde o něco, čím jsou také jiní. Já jakožto *toto Já* je při tom lhostejné. Odhlížím od něho. Ale existencialistům jde právě o toto „každému vlastní“ Já. Objektivní reflexe je pro ně naopak bez hodnoty. G. MARCEL v ní vidí základní tendenci „mít“, která všechno pořádá racionálně a činí technicky použitelným. Podle J. P. SARTRA vede k bytí o sobě (l'en soi), jež vyvolává hnus. M. BUBER hovoří o nepřívodnosti světa „Ono“. Také podle M. HEIDEGGERA je bytí člověka v objektivní reflexi neautentické a upadlé.

- Člověk však může *pojmut sám sebe také jako možnost*. V této *subjektivní reflexi* mu jde o každému vlastní Já, o osobní, individuální, subjektivní bytí, o Já, které je nazýváno *existencí*. Je to radikální *svoboda* uchopit sebe samého jako *možnost* a sám sebe takto projektovat (rozvrhovat). Jsem to, jako co se projektuji v existování.

Existence je ústředním tématem existencialistů. Je to každému vlastní subjektivita, svoboda, v níž vytvářím sám sebe. Uvědomujeme si ji v existenciálních *prožitcích*, v pochopení vlastního bytí jako bytí k smrti (HEIDEGGER), ve vědomí možnosti sebevraždy (MARCEL), v prožívání křehkosti bytí v mezních situacích života (JASPERS). Přitom je existence vždy *na světě*. Probíhá jako obstarávající a pečující bytí na světě (HEIDEGGER). Uskutečňuje se v láskyplném zápase komunikace (JASPERS). Existence je podle KIERKEGAARDA „vztah, který se vztahuje sám k sobě“, neboť člověk je jsouc-nem, „jemuž v jeho bytí jde o toto bytí samo“ (HEIDEGGER).

Rozdíl mezi objektivní a subjektivní reflexí, mezi objektivitou a existencí, je pro existencialismus rozhodující. Jde zde o filozofování, které radikálně vyzývá, abychom *opravdově existovali*. Existencialisté kladou člověku před oči jeho vlastní Já jako svobodu a jako možnost. Tato výzva, abychom realizovali *své nejvlastnější bytí*, je také základním prakticko-etickým požadavkem. Člověk je volán ze svého sebezapomenutí v každodenním bytí na světě a je konfrontován se svou odpovědností jako svobodná existence. Je vrhán do starosti, strachu, ba zoufalství, vyvolaných absurditou existence, perspektivou neodvratného ztroskotání a smrti. Existencialisté rozhánějí mlhu každodennosti, konzumní mentalitu a průměrné bezmyšlenkovitosti, která zahluje existenci, a bezohledně odkrývají *problematiku smyslu* lidského bytí. Člověk prožívá sám sebe jako svobodu a možnost v konečnosti, vrženosti a fakticitě.

Tato *problematika smyslu* je ovšem různě interpretována. KIERKEGAARD viděl jedinou možnost jak překonat zoufalství v existenciální vazbě člověka na

Boha. Stejně tak pro MARCELA znamená pravé existování podíl na božském bytí v lásce, naději a věrnosti. JASPERS vidí v mezních situacích a posléze ve smrti jako posledním ztroskotání šifry Boha, jejichž smysl máme odhalit. Pro SARTRA a CAMUSE je Bůh jako poslední základ a smysl vyloučen. Z toho pro ně vyplývá základní absurdita existence, kterou má člověk přestát a v ní vytrvat. SARTRE: Člověk je neužitečná vášně (*L'homme est une passion inutile*).

Jak souvisí existencialismus s fenomenologií? Především je jasné, co existencialisté vytýkají klasickým fenomenologům (zvláště samotnému HUSSERLOVI): Klasická fenomenologie je ve znamení objektivní reflexe, a proto pomíjí existenci. Přesto mnozí existencialisté zůstali fenomenology. K čemu se pak u nich vztahuje fenomenologická analýza? Jde jim především o *fenomenologickou analýzu struktur existence*. Ukazují tedy, jak je existence původně konstituována a rozvíta. Podle HEIDEGGERA se tyto struktury nazývají *existenciály*. Tyto analýzy patří k tomu nejdůležitějšímu, co existencialismus vytvořil. Takovými existenciálními strukturami, jež vždy a nutně určují existenci, jsou např. světskost, dějinnost, tělesnost, spolubytí (společné bytí s druhými), případně speciálnější jako „ono se“, bytí k smrti, sexualita, stud, strach, „mít“ atd. Filozofickou antropologii si dnes už nelze myslet bez *nauky o existenciálech*.

2.1.3 Hermeneutika

Hermeneutika (od Hermés, posel bohů, který lidem přináší poselství bohů) je původně umění zvěstovat, tlumočit a vykládat (herméneus = řec. herold, tlumočník). Dnes je problémem hermeneutiky *výklad, vysvětlení a pochopení textů, nauk, událostí, faktů* atd. Hermeneutická problematika dostala rozhodující impulsy od *teologie* (1.4.2), přesněji od jejích problémů výkladu (*exegeze*) Písma. Předchůdci moderní hermeneutiky byli F. E. D. SCHLEIERMACHER (1768–1834) a W. DILTHEY (1833–1911). Moderní podoba hermeneutiky vyplynula z *nauky o existenciálech* u existencialistů, především HEIDEGGERA. Na základě nauky o existenciálech můžeme shrnout problém hermeneutiky takto: *Jestliže chápeme jazyk, dějinnost a spolubytí jako existenciály, vyplývá z toho zcela určitý problém porozumění.*

Vyděme z příkladu: Herbert von Karajan diriguje Beethovenovu Devátou. Je tedy *interpretem* tohoto uměleckého díla. Co to znamená? Reprodukuje Karajan pouze to, co Beethoven vytvořil? Jde jen o to, aby zopakoval, co chtěl Beethoven vyjádřit? Nebo je naopak smyslem takové interpretace, *aby interpret sám byl tvůrčí a vnesl do interpretace své vlastní představy?* Sotva kdo bude pochybovat, že platí to druhé.

Když se snažíme vyložit, vysvětlit, pochopit a interpretovat texty, nauky, události, fakta a umělecká díla, jde vždy o něco více než o pouhou reprodukci. H. G. GADAMER to formuluje takto:

Filozofická hermeneutika naopak dospěje k výsledku, že porozumění je možné jen tak, že ten, kdo se snaží porozumět, vnáší do hry své vlastní předpoklady. Produktivní přínos interpretův patří nezrušitelně ke smyslu samotného porozumění. (GADAMER², 1069 n.)

Předpokladem porozumění je tedy vždy určité *předporozumění*. S tímto předporozuměním přistupujeme k tomu, čemu chceme porozumět, a vnášíme toto

předporozumění do porozumění. Toto předporozumění je různým způsobem podmíněno. Především jde o *dějinnost* našeho bytí na světě, která se projevuje v našem *jazyce*. Přitom je třeba rozlišovat:

- Na jedné straně *společný* (spolubytí), celou společnost vyznačující způsob porozumění sobě či předporozumění, který vyplývá ze společné dějinné situace této společnosti. Tak se „nezrušitelný, nutný odstup dob, kultur, tříd, ras sám stává nadsubjektivním momentem, který dodává všemu porozumění napětí a život“ (GADAMER).
- Na druhé straně jde o *individuální* dějinnost, která vyplývá z individuálního původu a průběhu života.

Všechno porozumění, vysvětlování, interpretování je v tomto smyslu dějinné a je ve znamení této podmíněnosti.

Ale když o této podmíněnosti *víme, nemůžeme ji pak jasně ukázat?* Nemůžeme jasně oddělit to, co chtěl vyjádřit Beethoven, od toho, co je interpretací Karajana? Nemůžeme naše předporozumění abstrahovat od „věci samé“? Klasičtí fenomenologové (HUSSERL, SCHELER, INGARDEN) to považovali za možné (srov. 2.1.1). Vývoj hermeneutického myšlení však ukázal, že je to *nemožné*. V této souvislosti se mluví o nevyhnutelnosti *hermeneutického kruhu*: Každé porozumění je ovlivněno předporozuměním toho, kdo se snaží porozumět. Jestliže chci toto předporozumění reflexivně osvětlit, pak to činím opět v určitém předporozumění, které je neosvětleným předpokladem. Co chtěl vpsledku Beethoven vyjádřit svou Devátou, se nikdy nedovíme. E. CORETH charakterizuje hermeneutický kruh takto:

(Hermeneutický kruh) znamená, že nikdy neexistuje východisko bez jakéhokoli předpokladu . . . Vždycky už se ptá konkrétní, určitý člověk, který získává zkušenost o sobě a dochází k pochopení sebe ve svém světě . . . Konkrétní předporozumění není vůbec možno vyloučit. Nemůžeme přeskočit sami sebe. Nemůžeme sebe vyreflektovat ze své konkrétní existence do čirého „Já myslím“. Vždycky už s sebou přinášíme sami sebe: svůj dějinný horizont rozumění. (Coreth², 18.)

Ústřední význam zde má *jazyk*. GADAMER zdůrazňuje:

Všechno poznání, které má člověk o světě, je zprostředkováno jazykem. První orientaci ve světě získáváme, když se učíme mluvit. Ale nejen to. Jazykový charakter našeho bytí na světě artikuluje celou oblast zkušenosti. (1071)

Určitý živý jazyk je výrazem společného předporozumění. Aktualizuje se v komunikaci. Svět je vždy světem *komunikativně prožívaným a jazykově odhalovaným*. Už jazyk je pro každého, kdo jím mluví, určitý způsob předporozumění a potud ovlivňuje každé porozumění. 4.4.4

Hermeneutika má velký význam pro moderní chápání metod *duchovních věd* (srov. 1.4.1.1). Oblast zkušenosti, jež je tématem duchovních věd, zahrnuje „díla lidského ducha“ (historii, umění, náboženství, jazyky). V metodě těchto věd tedy jde zvláštním způsobem o porozumění (výklad, objasnění, interpretaci).

Historik ví, že význam historických událostí není nikdy jednoznačně jistý, ale proměňuje se s horizontem porozumění (= předporozuměním) historiků; proto se v každé době klade problém historiografie vždy znovu. Dějiny musí být neustále *přepisovány*. *Vždy o* 5.5

umění nemohou umělecká díla nikdy interpretovat v jakémsi nedějinném „o sobě“, nýbrž vnášejí do interpretace vlastní předporozumění. Ale také *teolog* ví, že exegze Písma a porozumivé osvojování tradované víry jsou vždy spoluovlivňovány dějinně určeným jazykem našeho dnešního bytí na světě. Proto také je třeba věrouku stále znovu artikulovat. Do tohoto hermeneutického kruhu je uzavřeno také *dějinně filozofické* osvojování filozofických nauk minulosti. – To samozřejmě neznamená, že v duchovních vědách vládne libovůle a osobní záliba. Každá z těchto věd musí dostát přísným *metodickým nárokům*. Ale tyto nároky neodstraňují hermeneutický problém. Neopak sám tento metodický nárok je něčím, co pochází z dějinného předporozumění, s kterým přistupujeme k věci.

Tohoto problému nejsou ušetřeny ani *přírodní vědy*. Historie přírodovědeckých teorií a metod ukazuje, jak výrazně souvisí s dobově a kulturně podmíněnými způsoby předporozumění. Nejméně jsou hermeneutickou problematickou postiženy *formální vědy*.

2.2 Analytická filozofie

Druhou velkou oblast současné filozofie představuje analytická filozofie. Kořeny má v *pozitivismu* 19. století. Centry jejího nového počátku ve 20. století byla Vídeň a Cambridge. Zatímco na evropském kontinentě byla působením nacionálního socialismu a komunismu silně potlačena, v anglosaských a skandinávských zemích se rozvinula v převládající filozofický směr. Asi od roku 1960 se výrazně zvyšuje její význam také na kontinentě.

Po krátké zmínce o klasickém pozitivismu budeme charakterizovat čtyři důležité pozice: Wittgenstein I, novopozitivismus Vídeňského kruhu, kritický racionalismus a Wittgenstein II.

2.2.1 Pozitivismus

1 Hlavními představiteli klasického pozitivismu, který nabyl velkého významu v druhé polovině 19. století, byli A. COMTE (1798–1857), E. LAAS (1837–1885) a E. MACH (1838–1916). Ukážeme hlavní názory pozitivismu:

- 4.2.3.1
- *Empirismus*: Mnozí pozitivisté jsou radikální empiristé. Veškeré poznání lze zcela odvodit ze *smyslových počitků*. Pozitivismus „nezná žádný jiný základ než pozitivní fakta, tj. vnější a vnitřní vnímání“ (E. LAAS). Celá fyzická a psychická skutečnost se v podstatě skládá výlučně ze smyslových počitkových komplexů. Empiristicky měla být vysvětlena dokonce i formální logika.
 - *Materialismus*: S empirismem bezprostředně souvisí tendence odmítat vše, co není smyslově materiální. Výroky o rozumu, duchu, Bohu atd. jsou vykládány důsledně empiristicky a materialisticky.
 - *Scientismus*: S osvěcenským patosem hlásá pozitivismus bezvýhradnou *víru ve vědu*. Vědou je vůbec jen empirická speciální věda, především exaktní přírodní věda. Filozofie je pouze služkou věd a jejím úkolem je vytvářet syntézy výsledků speciálních věd (srov. 1.4.1.3).

Známou se stala *nauka* A. COMTA o *třech stadiích*, která ukazuje patos pozitivistů a působí až do současnosti. Podle ní vývoj lidstva probíhá ve třech

stadiích. Je to stadium *teologické, metafyzické a pozitivní*. Pozitivní stadium je výsledkem pokroku lidstva. Teprve zde lidstvo překonalo náboženské a metafyzické pověry a dosáhlo stupně vědeckosti. Tento patos vysvětluje antimetafyzický a protináboženský afekt mnohých pozitivistů.

2.2.2 Wittgenstein I

L. WITTGENSTEIN (1881–1951) patří k nejvýznamnějším představitelům současné filozofie. Jeho rané dílo podstatně ovlivnil *rozvoj formální logiky* (srov. 1.4.1.1 a 1.4.1.4) po roce 1850, jehož vrcholem jsou monumentální *Principia mathematica* (1910–1913) od A. N. WHITEHEADA a B. RUSSELLA. Prvním WITTGENSTEINOVÝM průkopnickým dílem je malá, z číslovaných vět sestávající knížka *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Uvedeme základní myšlenky tohoto *Traktátu* a pro jeho mimořádně jednoduchý a přesný jazyk při tom budeme citovat autora, jak to jen bude možné.

4.5

WITTGENSTEIN vychází z logického atomismu svého přítele B. RUSSELLA. Podle něho je svět „souhrn faktů, ne věcí“ (T. 1.1).

2: Skutečností, faktem je existence stavů věcí (Sachverhalt). 2.01: Věcný stav (Sachverhalt) je spojení předmětů (věcí). 2.011: Pro věc je bytostnou vlastností, že může být součástí věcného stavu (Sachverhalt).

Logika pojednává o *možnosti věcných stavů* (Sachverhalt). Ukazuje, které věcné stavy (Sachverhalt) jsou možné a které nikoliv. Udává tuto možnost čistě formálně.

Veškeré poznání je zobrazení. Poznání je možné tím, že „logické“ je obojí: *forma skutečnosti* (formální možnost věcných stavů) a *forma zobrazení* (= forma myšlenky).

2.18: To, co musí mít každý obraz (ať jakékoli formy) společné se skutečností, aby ji mohl zobrazovat – ať správně nebo nesprávně –, je logická forma, tj. forma skutečnosti. 3: Logickým obrazem faktů (Tatsache) je myšlenka. 3.01: Souhrn pravdivých myšlenek je obrazem světa. 3.1: Ve větě se myšlenka vyjadřuje smyslově vnímatelným způsobem. 4.01: Věta je obraz skutečnosti.

Protože logika je forma skutečnosti a forma zobrazení, platí:

4.0312: Možnost věty spočívá na principu zastoupení předmětů znaky. Mou základní myšlenkou je, že „logické konstanty“ nezastupují. Že „logiku faktů (Tatsache) nelze zastávat“.

Všechny smysluplné věty tedy sestávají ze *dvou momentů*: na jedné straně z *logické formy*, která je zároveň formou skutečnosti, na druhé straně ze *znaků*, které zastupují předměty zobrazené v myšlenkách. Můžeme to formulovat také takto:

Všechny smysluplné věty obsahují výlučně

- *empirické pojmy* (= výrazy, které zastupují věci) a
- *logické funkce*, jimiž jsou empirické pojmy spojeny.

Tím byly vrženy kostky ve prospěch *empirismu* (srov. 2.2.1). Nevyhnutelným důsledkem je rovněž *scientismus*:

4.11: Souhrn pravdivých vět je veškerá přírodní věda (nebo souhrn přírodních věd).



Ludwig Wittgenstein, narodil se r. 1889 ve Vídni a zemřel r. 1951 v Cambridge. Zaujímá v současné filozofii klíčové postavení. Ve svém prvním tvůrčím období rozhodujícím způsobem ovlivnil vznik novopozitivismu (Viedeňský kruh), v druhém období, lingvistikém, rozvinul mimo jiné svou teorii jazykových her.

V oddíle 1.6.10 jsme viděli, jak WITTGENSTEIN určuje úkol filozofie. Není to ani nauka, ani věda. Je služkou přírodních věd. Jejím úkolem je *logická analýza přírodních věd*.

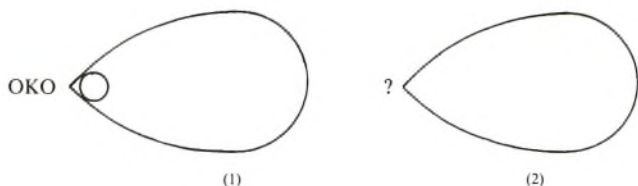
4.113: Filozofie vymezuje spornou oblast přírodních věd. 4.114: Má vymezovat to, co je myslitelné, a tím i to, co je nemyslitelné. To, co je nemyslitelné, má vymezovat z vnitřka tím, co je myslitelné. 4.115: Bude vyznačovat to, co nelze říci, tím, že jasně ukáže, co říci lze. 4.116: Všechno, co vůbec může být myšleno, může být myšleno jasně. Všechno, co se dá vyslovit, dá se vyslovit jasně.

V protikladu ke klasickému pozitivismu odmítá WITTGENSTEIN názor, že logika je empirická věda a že vzniká zobecněním pozorovaných jednotlivých faktů (Tatsache). Logika je naopak na zkušenosti zcela nezávislá. Její věty však jsou *tautologické*, tj. neříkají naprosto nic.

Připomeňme si platónský trojúhelník. WITTGENSTEINOVU pozici lze interpretovat jako empiristicky redukovanou (= omezenou) variantu filozofie ducha. Na místo ideje nastupuje plně tautologická formální logika. A proto jsou redukovaně postihovány oba další „vrcholy“: Já se redukuje na souhrn zobrazujících, logicky strukturovaných vět (přírodní věda) a bytí se redukuje na souhrn zobrazitelných, logicky strukturovaných věcných stavů (Sachverhalt) (skutečnost). Zdá se, že touto redukcí platónského trojúhelníku WITTGENSTEIN zkrátí všechny tři směry filozofického tázání tak, že jeho filozofie zůstává – platónsky řečeno – v jeskyni smyslového zdání. Uvidíme, že *novopozitivismus* (2.2.3) tuto redukcí skutečně přijímá za svou. Sám WITTGENSTEIN ovšem tuto látku traktuje diferencovaněji.

Viděli jsme, že souhrn toho, co je myslitelné, je pro něho identický s celou přírodní vědou. Hranice toho, co je myslitelné, je zároveň hranicí jazyka, který zobrazuje (empirická) fakta (Tatsache). „Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa.“ Zde však se pro WITTGENSTEINA klade otázka filozofie Já po *podmínkách zkušenosti v subjektu* (srov. 1.8.5). Tady je jeho odpověď:

5.632: Subjekt nepatří ke světu, nýbrž je hranicí světa. 5.633: Kde na světě je možno pozorovat metafyzický subjekt? Řekneš, že je tomu zcela tak jako s okem a zorným polem. Ale oko ve skutečnosti *nevidíš*. A na zorném poli nic nevede k závěru, že je viděno okem.



„Zorné pole totiž nemá třeba takový tvar“ (jako obrázek 1).
Spíše bychom je mohli chápat ve smyslu obrázku 2.

Obrázek 6: Oko a zorné pole podle Wittgensteina

Zcela podobně WITTGENSTEIN argumentuje, pokud jde o problematiku hodnot *praktické* filozofie:

6.41: Smysl světa musí být mimo svět. Na světě je všechno takové, jaké to je, a všechno se děje tak, jak se to děje; *na světě* není žádná hodnota – a kdyby byla, neměla by žádnou hodnotu. Existuje-il hodnota, která má hodnotu, musí být mimo všechno dění a mimo všechno, co má určitou povahu. Neboť všechno, co se děje a má určitou povahu, je náhodné. To, co to vše činí ne-náhodným, nemůže být *na světě*, neboť jinak by to bylo také náhodné. Musí být mimo svět.

Totéž platí i o problému Boha a pro oblast náboženského:

6.432: *Jaký* je svět, to je pro vyšší skutečnost lhostejné. Bůh se nezjevuje *ve* světě. 6.4321: Fakta patří všechna k úkolu, nikoliv k řešení. 6.44: Mystické není, *jaký* je svět, ale *že* je svět. 6.45: Dívat se na svět sub specie aeterni [z hlediska věčnosti] znamená dívat se na něj jako na – omezený – celek. Cítění světa jako omezeného celku je mystické. 6.5: K odpovědi, kterou nemůžeme vyslovit, nemůžeme vyslovit ani otázku. *Záhada* neexistuje. Je-il vůbec možno nějakou otázku položit, je také *možno* na ni odpovědět. 6.522: Existuje samozřejmě něco, co nemůžeme vyslovit. To se *ukazuje*, je to mystické.

Vidíme, jaký je WITTGENSTEINUV postoj ke klasické problematice filozofie, kterou jsme ukázali na základě platónského trojúhelníka: Je tu přítomna problematika světa (bytí), duše (Já), Boha (idea), jakož i problematika smyslu svobody (praxe). Tyto problémy se *ukazují*. Ale *nelze* je *vyslovit*. Nepřipouští ani otázku, ani odpověď. Proslulý je závěr Traktátu:

6.54: Mé věty osvěcují tím, že ten, kdo mi rozumí, nakonec pozná, že jsou nesmyslné, jestliže skrze ně – po nich – vystoupil nad ně. (Musí odhodit žebřík, když po něm vystoupil.) Musí tyto věty překonat, pak vidí svět správně. 7: O čem nemůžeme mluvit, o tom musíme mlčet.

2.2.3 Novopozitivismus Vídeňského kruhu

Novopozitivistická škola, která vznikla v neposlední řadě pod vlivem WITTGENSTEINOVA Traktátu, vystoupila na veřejnost v roce 1929 spisem „Vědecký světový názor – Vídeňský kruh“. Jeho nejvýznamnějšími představiteli jsou M. SCHLICK, O. NEURATH, R. CARNAP, V. KRAFT, H. HAHN, H. REICHENBACH, K. POPPER, H. FEIGL aj.

Novopozitivisté jsou *logičtí empiristé*. Mimoto jsou radiální *scientisté*. Exaktní přírodní vědy jsou pro ně vědy vůbec. Všechny ostatní vědy mají být přeměněny v jedinou *jednotnou vědu* ve smyslu metody exaktních přírodních věd. Jejich základním záměrem je rekonstruovat systém věd nakonec ze dvou prvků. Jsou to:

- *empirické* (smyslové) *elementární prožitky* a jejich
- *formálně logická spojení* (srov. 2.2.2).

Na základě svého scientismu se novopozitivisté a mnozí jejich následovníci nazývají *vědeckými* filozofy. Zcela ve smyslu COMTOVY (2.2.1) nauky o třech stádiích se domnívají, že pravá (= vědecká) filozofie se stala možnou teprve nyní. Proto odsuzují valnou většinu filozofie od PLATÓNA po HEGELA jako *ne-vědeckou*. Velké zásluhy si novopozitivismus získal jednak v oblasti *formálně*

logického bádání, jednak v oblasti *metodologie a teorie vědy*. V následujícím oddíle chceme na jednom příkladě ukázat, jak se novopozitivistická filozofie vyvíjela.

4.6

2.2.3.1 Kritérium smyslu

Jde tu o otázku, *za jakých podmínek jsou výroky vědecky smysluplné*. Podle WITTGENSTEINA záleží význam věty v metodě její verifikace. To znamená, že význam (smysl) věty spočívá v metodě, kterou lze ukázat, kdy je tato věta pravdivá a kdy nepravdivá. Přitom jsou pro WITTGENSTEINA a novopozitivismus přípustné výlučně metody *empirické*.

R. CARNAP toto pojetí přejímá a upřesňuje je : Věta je smysluplná tehdy,

- když se v ní nenacházejí *žádná bezsmyslná slova*, tj. slova, pro která nemohou být udány žádné empirické znaky, a
- když je věta *správně syntakticky utvořena*.

První kritérium je tedy *empirické*, druhé *logické*. Existují tedy *dvě třídy bezsmyslných výroků* (tj. výroků, které nemohou být ani pravdivé, ani nepravdivé). V první jde o to, že v syntakticky správně utvořených výrocích se nacházejí *bezsmyslná slova*.

CARNAP uvádí příklad: Někdo užívá jako predikát slovo „bobakový“ (slovo zjevně zcela bezsmyslné) a dělí věci na bobakové a ne-bobakové. Jestliže se ho zeptáme, za jakých podmínek lze o některé věci říci, že je bobaková, odpoví, že to nemůže říci, protože bobakovost je vlastnost metafyzická. Jako „bobakový“ jsou – podle CARNAPA – bezsmyslná také slova jako „Bůh“, „absolutno“, „nic“ atd.: pro věty, v nichž se taková slova vyskytují, neexistuje žádná metoda verifikace. Na druhé straně je možné považovat větu „V tomto mraku sídlí Jupiter“ za naprosto smysluplnou. Když je totiž například hřímání interpretováno jako Jupiterův hlas, byl by pro „Jupitera“ dán empirický znak.

7.1.5

K druhé třídě bezsmyslných výroků patří větné útvary sestavené *proti pravidlům syntaxe*, například „Cézar je prvočíslo“ nebo „Nic nicuje“ (HEIDEGGER).

Vidíme, s jakým důrazem se tu projevuje základní antimetafyzický postoj. CARNAP chce říci toto: Je samozřejmé, že mimo vědu existují ještě jiné lidské činnosti, jako např. náboženství a umění. Ale takové činnosti nejsou vědou a nesmějí si činit nárok být vědou. Pojem vědy je stanoven důsledně *scientisticky*. Metafyzika je podle CARNAPA výrazem určitého životního pocitu, který by se mohl legitimním způsobem projevovat v náboženství a umění (srov. 1.4.2 a 1.4.3). Metafyzikové však mísí náboženství a poezii s vědou do útvarů, které jsou vědecky bezsmyslné a nábožensky a umělecky bezcenné. Jsou tedy jako hudebníci bez hudebního nadání.

Tato novopozitivistická kritika metafyziky je průhledná:

- Předpokládá nekriticky empiristický a scientistický pojem vědy.
- Na základě tohoto pojmu vědy stanoví kritérium smyslu.
- Všechno, co tomuto pojmu vědy neodpovídá, odhaluje jako bezsmyslné.

Tuto první verzi empiristického kritéria smyslu kritizoval K. POPPER. Ten

ukazuje, že na základě tohoto kritéria smyslu by bylo nutno považovat za bezsmyslné nejen věty metafyzické, ale také mnohé věty přírodovědecké. Vrací se tak k starému názoru D. HUMA (1711–1776). Jádrem myšlenky je toto: Přírodní vědy formulují přírodní zákony jako obecné věty (srov. 4.5.4.3). Ale *obecné empirické věty nejsou verifikovatelné*. Jestliže však smyslem věty je metoda její (empirické) verifikace, pak jsou obecné empirické věty bezsmyslné.

Příklad: Věta „Každá měď vede elektrinu“ je obecná přírodovědecká věta. Jak má být tato obecná věta verifikována? Fakt, že měď vede elektrinu, byl dosud přezkoušen pouze na částí mědi. Existuje však měď, která v této souvislosti dosud nebyla přezkoušena. Slavným se stal příklad „Všechny labutě jsou bílé“. Mohly být objeveny černé labutě.

Čím se podle POPPERA odlišují přírodovědecké a metafyzické věty? Ne empirickou *verifikovatelností*, nýbrž empirickou *falzifikovatelností*. Přírodovědecké věty (i obecné věty) jsou takové, které by se mohly na základě pozorování ukázat jako nepravdivé. V Austrálii se našly černé labutě. Mohla by se najít měď, která by nevedla elektrinu. Metafyzické věty však nejsou empiricky falzifikovatelné, a proto jsou bezsmyslné. Ale ani tím nebyla diskuse o kritériu smyslu ukončena. Neboť podle POPPEROVY teorie by byly bezsmyslné, resp. metafyzické, všechny existenční hypotézy, například hypotéza, že existuje dosud nezjištěná planeta.

CARNAP se pokusil o novou verzi kritéria smyslu a nahradil *verifikovatelnost* *potvrditelností* či možností přezkoušení. Tím se kritérium smyslu stává podstatně tolerantnějším. Nyní ho lze formulovat takto:

Pro to, aby nějaký výrok „mohl být označen jako empiricky smysluplný, je nutné a dostačující, aby tento výrok byl součástí empirického jazyka, tedy jazyka vybudovaného podle přesných syntaktických pravidel, jehož veškeré výroky mohou být potvrzeny“ (STEGMÜLLER, I, 410).

Ale i tuto tolerantnější verzi bylo ještě třeba zmírnit. Ukázalo se, že tak zvané *dispoziční pojmy* (například „rozpustný ve vodě“, „elektricky nabitý“, „křehký“), ale také pojmy jako „délka“, „teplota“, „hmota“, „elektron“, „Schrödingerova funkce ψ “ atd. působí obtíže. Nelze je jednoduše odvodit z pozorovatelných základních predikátů či potvrdit.

G. PATZIG shrnuje problematiku kritéria smyslu takto:

... buď je samotné empiristické kritérium smyslu bezsmyslná věta, protože nepatří ani do jedné ze dvou tříd smysluplných vět, které jediné připouští (tj. není to věta ani logická, ani empirická) – tento závěr vyvodil s odvahou k absurditě WITTGENSTEIN v „Traktátu“ pro všechny filozofické věty včetně vlastních [srov. 2.2.2 závěr] –; nebo je to pouze návrh pro úpravu užívání jazyka; pak by se jím nemusel nikdo řídit, dávali-li přednost např. tradičnímu užívání jazyka. Po vyloučení těchto dvou pojetí zůstávají ještě dvě: Empiristické kritérium smyslu by bylo možno chápat jako konstatování faktického užívání výrazů „smysluplná věta“, „vědecký jazyk“ apod. Pak by to byla zřejmě nepravdivá empirická věta. Posléze lze v CARNAPOVĚ principu vidět pokus jasně vyznačit hraniční čáru, která probíhá mezi logicko-matematickými a empiricko-vědeckými větami na jedné straně a na druhé straně větami metafyziky. Poslední výklad je podle mého názoru záměrem CARNAPOVÝM nejbližší; ale ani v této interpretaci nelze jeho pokus pokládat za zdařilý: za prvé hranice jím vyznačená neleží tam, kde bychom ji měli z dobrých důvodů očekávat, a za druhé vyznačení hranic ještě nestačí k tomu, aby se metafyzické věty charakterizovaly jako bezsmyslné. (In: CARNAP², 116 n.)

2.2.3.2 Od Vídeňského kruhu k novější analytické filozofii

Na příkladě kritéria smyslu se ukazuje, že vývoj novopozitivismu je se zřetelem k základním filozofickým otázkám „dějinami imanentně nutné permanentní revize právě rozvinutých základních pozic“ (E. HEINTEL). – Že problematiku, kterou jsme ukázali na základě platónského trojúhelníku, nelze tak jednoduše odstranit, jak se domnívali novopozitivisté Vídeňského druhu, ukazuje také otázka takzvané *empirické báze*.

Co je vlastně *původně empiricky dáno*? Je to *fyzická věc* nebo *psychický zážitek*? CARNAP ve svém díle „Logická výstavba světa“ (1928) zvolil tak zvanou osobní *psychickou bázi*. To znamená, že původní základ empirických pojmů je dán v *psychických elementárních zážitcích*.

Příklad: Pozoruji, jak hnědá kráva žere trávu. Zjevně tu jde o empirický věcný stav (fakt, Sachverhalt). Diskuse novopozitivistů se teď týká tohoto: Co je přesně empirickou bázi? Je to *fyzický* věcný stav (Sachverhalt), který lze vyjádřit „hnědá kráva žere trávu“, nebo *psychický* věcný stav (Sachverhalt), tedy můj prožitek pozorování, že hnědá kráva žere trávu? CARNAP zvolil druhé řešení. Tím zastával *metodický solipsismus*, tj. stanovisko, které se omezuje výlučně na vlastní psyché vědce.

Důsledky takového metodického solipsismu se ovšem ukázaly fatální: Fyzika by se tak stala jednou z disciplín psychologie, *intersubjektivita* (= možnost přezkoušení observačních vět jinými subjekty) by byla opuštěna a nikdo by nemohl říci, co mají přírodní vědy společného s přírodou. POPPER proto osobní psychickou bázi odmítl a zastával *jazyk věcí a tělesného světa*. Nyní však hrozilo, že psychologie se stane disciplínou fyziky, neboť vše psychické se mohlo uchopit pouze jako vnější, intersubjektivně vnímatelné *chování*. Jak lze v jazyce věcí a tělesného světa vyjádřit například bolest zubů?

Tak jako v případě kritéria smyslu (2.2.3.1) vidíme také v případě empirické báze vnitřní problematiku a problematičnost radikálně empiristického stanoviska. Otázky filozofie Já (transcendentální) a filozofie bytí (ontologické) nelze odstranit. Když tyto otázky vyloučíme, má to tento důsledek: Stojíme před bázi empiricky daného a nemůžeme říci, ani komu je to dáno, ani co se stává daností. Máme jevy bez subjektu, jemuž se jeví, a bez jsoucna, které se jimi projevuje (srov. 1.8.2).

Na Vídeňský kruh navázala analytická filozofie, a ta se radikálních pozic novopozitivismu do značné míry vzdala. Poměr analytické filozofie k metafyzice se stal v mnohém tolerantnějším. V tomto smyslu píše W. STEGMÜLLER:

Lze tedy doufat, že pochopení naznačené mnohovrstevnosti celého tzv. problému metafyziky povede k tomu, že vzájemná bezdůvodná polemika ustane: že na jedné straně empirista nebude přestupovat oblast toho, co může odůvodnit, a že nebude hájit teze, které může podepřít pouze metafyzickými argumenty, které zavrhne; a že na druhé straně metafyzik z bezdůvodného strachu nebude vidět v pozitivním přínosu empiristických myslitelů k logice a teorii věd – který nemá nic společného s jejich antimetafyzickými pozicemi – „pozitivistické ďábelské dílo“, které má sloužit jen k tomu, aby ničilo jeho systém. (I, 428)

4.4.1

2.2.4 Kritický racionalismus

O kritickém racionalismu jsme již hovořili v oddíle 1.4.4.2. Za jeho hlavní představitele se pokládají K. POPPER, H. ALBERT a E. TOPITSCH. Srov. také oddíl 1.6.13.

Zde nejde ani tak o nauku, jako spíše o metodický přístup, o postoj ducha. Proto lze základní myšlenky kritického racionalismu snadno shrnout: Vědecké teorie jsou principiálně *nedokazatelné*. Neučíme se z poznatků a z porozumění věcem, nýbrž z *chyb*. Vědecký pokrok vzniká tím, že se snažíme *falzifikovat* existující vědecké teorie. Poslední zdůvodnění našeho vědění neexistuje. Nezbyvá nám nic jiného než existující vědění postupně zlepšovat tím, že ukážeme, co je na něm chybné.

Kritický racionalismus přitom odmítá neutrální postoj filozofie vůči politické a společenské skutečnosti, zastávaný mnoha filozofy; „nemůže se odhodlat k tomu, aby zůstal stát před jakýmkoli hranicemi, ani před hranicemi vědeckých disciplín, ani před hranicemi sociálních oblastí, které, jak se zdá, zvyk a tradice nebo vědomá snaha činí imunními vůči racionální kritice“ (H. ALBERT). Kritická racionalita je tedy *angažovaná*.

Ústředním bodem této angažovanosti je *kritika ideologie*. Všechny hodnoty uplatňované ve společnosti, státu, církvi a ve vědě, každou nauku, každý názor je třeba podrobit soudu kritické racionality. Kritika přitom postupuje dvěma směry:

- Zaměřuje se proti všem *ne-falzifikovatelným* naukám a hodnotám a snaží se je odhalit jako bezsmyslné nebo iracionální.
- Zaměřuje se proti naukám, které jsou samy o sobě falzifikovatelné, ale jsou na základě určitých strategií a zájmů imunizovány, event. chráněny proti kritice.

V tomto smyslu je kritickému racionalismu vlastní agresivní, osvícenský rys.

Přitom nelze neuznat jeho pozitivní význam: Filozofie je *kritická rozumová věda* (1.5.5). Nemůže existovat žádná hodnota, žádná nauka či teorie, jež by si směly činit legitimní nárok na imunitu vůči kritice. Již intelektuální poctivost nás zavazuje kriticky zkoumat všechny hodnoty, dříve než je uplatníme. Nic není tak svaté a úctyhodné, aby o tom nemohlo být kritickým rozumem pochybováno. Vzhledem ke zkušenostem s imunizovanými státními ideologiemi (marxismus-leninismus, nacionální socialismus) kritický racionalismus právem zdůrazňuje, že je nutno bezohledně podrobit kritice každý dogmatismus, každou imunizační strategii.

Přitom však vzniká tento problém: Pojem kritiky kritického racionalismu je spojen s POPPEROVÝM principem falzifikace (srov. 2.2.3.1 a 1.6.13). Tento princip je začleněn do empiristické a scientistické souvislosti a mimo jiné říká, že *všechno, co nelze empiricky* (event. speciální vědou) *falzifikovat, je iracionální či bezsmyslné*. Jestliže kritičtí racionalisté toto tvrdí, pak je samotné toto tvrzení *dogma*, jež vyžaduje kritiku. Již ARISTOTELES věděl, že metoda dokazování závisí na předmětu, o který jde. Filozofická teorie, jako třeba ARISTOTELOVA metafyzika nebo KANTOVA transcendentální filozofie, sice evidentně nejsou jako neempirické teorie empirického (srov. 1.4.1.3) empiricky přezkouma-

telné nebo falzifikovatelné. Protože však si činí nárok transcendovat zkušenost a postupují přitom přísně racionálně a přesvědčivě, lze je kritizovat jiným způsobem: ne sice empiricky (experimentálně, prognosticky), ale proto o nic méně racionálně.

Jestliže tedy sám kritický racionalismus nechce být dogmatismem imunním vůči kritice, musí svůj pojem kritiky filozoficky diferencovat, protože je jinak nucen prohlašovat filozofické a teologické teorie nejvyšší racionality nekriticky a dogmaticky za iracionální a bezsmyslné, protože jim z hlediska svých předpokladů nemůže rozumět.

2.2.5 Wittgenstein II

Jestliže WITTGENSTEINŮV Tractatus (2.2.1) rozhodujícím způsobem ovlivnil logický empirismus, resp. novopozitivismus, pak jeho posmrtně vydaná „Filozofická zkoumání“ (Philosophische Untersuchungen, 1953) stejně významně ovlivnila moderní *lingvistiku* a filozofickou pozici, která sama sebe chápe lingvisticky. Lingvistika je empirická věda o jazyce. Popisuje určité dané jazyky a ukazuje normy jejich správného užívání. V myšlení pozdního WITTGENSTEINA tedy dochází k *obratu k jazyku*, který je příznačný pro filozofování od roku 1960 vůbec.

WITTGENSTEIN I a *Vídeňský kruh* (2.2.2 a 2.2.3) se domnívali, že mohou pomocí formální logiky vytvořit umělý, formalizovaný, *ideální jazyk*. Ten měl jako *jednotný jazyk* věd vyloučit nepřesnosti, mnohoznačnosti a různá zabarvení *běžné řeči* a tak být dokonale jasný a jednoznačný. WITTGENSTEIN však zjistil, že *význam* výrazů je nemožné oddělit od *použití* těchto výrazů v živé řeči.

Sám o sobě se každý znak zdá mrtvý. Co mu dává život? – Žije v používání. (Filoz. zkoum. I, č. 432)

Co určitý výraz znamená, závisí na tom, jak se ho užívá v určitém jazyce. Ideální jazyk neexistuje. Musíme se vrátit k běžné řeči.

Jak se výrazu v jazyce užívá, ukazuje *gramatika* tohoto jazyka. Ta obsahuje pravidla hry jazyka.

Podstata je vyslovena v gramatice (371). Gramatika říká, předmětem jakého druhu je něco (373). Gramatika nám neříká, jak má být jazyk zkonstruován, aby plnil svůj účel, aby tak a tak působil na lidi. Gramatika pouze popisuje užívání znaků, ale toto používání nikterak nevysvětluje (496).

Vysvětlení významu vysvětluje užívání slova. Užívání slova v jazyce je jeho význam. Gramatika popisuje užívání slov v jazyce. Její vztah k jazyku se tedy podobá vztahu mezi popisem hry, pravidly hry a hrou. (Filoz. gram. I, č. 23)

Srovnání jazyka s hrou se stává ústřední myšlenkou. WITTGENSTEIN mluví o *jazykové hře*.

„Jazyková hra“ se normálně skládá z řady jazykových vyjádření a k tomu ještě patří určitá vnější situace a většinou i jiná jednání. (STEGMÜLLER I, 589)

Jazykové hry jsou např. rozkazování a jednání podle rozkazu, popis předmětu podle toho, jak vypadá, nebo podle jeho rozměrů, vymýšlení příběhu, žertování atd. Kdo vstoupí do jazykové hry a zúčastní se jí, vstupuje tím zároveň do

určité *formy života*. Jazyk je forma života. Jazyk je čímsi posledním, za co už nelze jít. „*V jazyce se všechno vynáší na světlo.*“ Je „*médiem myšlení*“.

Ale co to má společného s filozofií? WITTGENSTEIN vidí mezi lingvistickou analýzou a filozofií podobný vztah, jako byl v Traktátu (2.2.2) vztah mezi přírodní vědou a filozofií.

Úkolem filozofie není vytvořit ideální jazyk, ale objasnit užívání existujícího jazyka. (Filoz. gram., str. 19)

Filozofie nijakým způsobem nesmí narušit faktické používání jazyka, může ho dokonce jen popsat. Všechno nechává tak, jak to je. (Fil. zkoumání, č. 124)

Je tedy filozofie lingvistikou, to znamená speciální vědou? Ano. Ale nadto má důležitý *terapeutický* úkol: Má léčit filozofy starého stylu, kteří mají „filozofické problémy“, protože dávají výrazům jiný význam než ten, který mají v jazyce. Neboť klasické filozofické problémy jsou pseudoproblémy. Jsou to *svody vyvolané užíváním jazyka*. Filozofové starého stylu jsou lidé, kteří slyší „Prší“ a ptají se „Kdo prší?“. Když čtou, že máslo stoupá v ceně, chtějí máslo zadržet. Lingvistická terapie by mohla těmto filozofům ukázat, jak je třeba určitých výrazů (např. „být“, „já“, „skutečný“, „nic“ atd.) užívat správně podle pravidel gramatiky. Tak by mohla léčit očarování jejich rozumu.

Co je tvým cílem ve filozofii? – Ukázat mouše východisko ze skleněné mucholapky. (Fil. zk. 309) Problémy vznikající nesprávnou interpretací našich jazykových forem mají charakter *hloubky*. Hluboce nás znepokojují; koření v nás tak hluboko jako formy našeho jazyka a jejich význam je tak veliký jako důležitost našeho jazyka. – Zpětejte se sami sebe: Proč pociťujeme gramatický vliv jako *hluboký*? (Je to přece hloubka filozofie.) (111) Vracíme slova z jejich metafyzického užívání zpět do každodenního užívání. (116) Výsledkem filozofie je objevení nějakého zjevného nesmyslu a boule, které rozum utřil při útoku na hranice jazyka. A právě ty boule nám dávají poznat hodnotu onoho objevu. (119)

Tím vzniká stejná situace jako na konci Traktátu: „O čem nemůžeme mluvit, o tom musíme mlčet.“

2.3 Srovnání

Vyložili jsme krátce hlavní pozice fenomenologické a analytické filozofie. Můžeme poukázat na tuto paralelu:

- HUSSERL a raní fenomenologové byli přesvědčeni, že fenomenologickou metodou mohou odhalit čistou, ideální, nedějinnou *říši čistých esencí* a tak nově založit filozofii. WITTGENSTEIN I a Vídeňský kruh byli přesvědčeni, že na půdě scientismu mohou pomocí formální logiky vytvořit ideální formalizovaný jazyk a ideální *jednotnou vědu*.
- *Existencialismus* vedl k obratu k *Já, ke svobodě, dějinnosti, k individuálně konkrétnímu*. Tak je na základě existenciální praxe zpochybněn ideál klasické fenomenologie. Vývoj *analytické* filozofie vedl krok za krokem k opuštění předpokladů Vídeňského kruhu. *Kritický racionalismus* zdůrazňuje: Jiště vědění je nemožné.

- *Hermeneutika* zdůrazňuje podmíněnost našeho porozumění, poznání a vědění *před-věděním*, resp. *před-porozuměním*, jež vyplývá z naší dějinnosti a určuje už náš jazyk. *Hermeneutickému kruhu* se nelze vyhnout. Souběžně s tím WITTGENSTEIN II zdůrazňuje význam určitého jazyka, resp. určitých jazykových her, jež jsou formami našeho života.

Vidíme, jak obě tradice současné filozofie vycházejí z absolutního nároku a nakonec končí u problematiky určitého jazyka.

2.4 Marxismus

Před rokem 1960 byla úloha marxismu v současné filozofii dána především tím, že marxismus-leninismus se v roce 1917 stal oficiálním státním učením v Sovětském svazu. Ale značný vliv získal marxismus také na Západě (např. *austro-marxismus*). Od roku 1960 nabyl na Západě velkého významu *neomarxismus*.

2.4.1 Karl Marx (1818–1883)

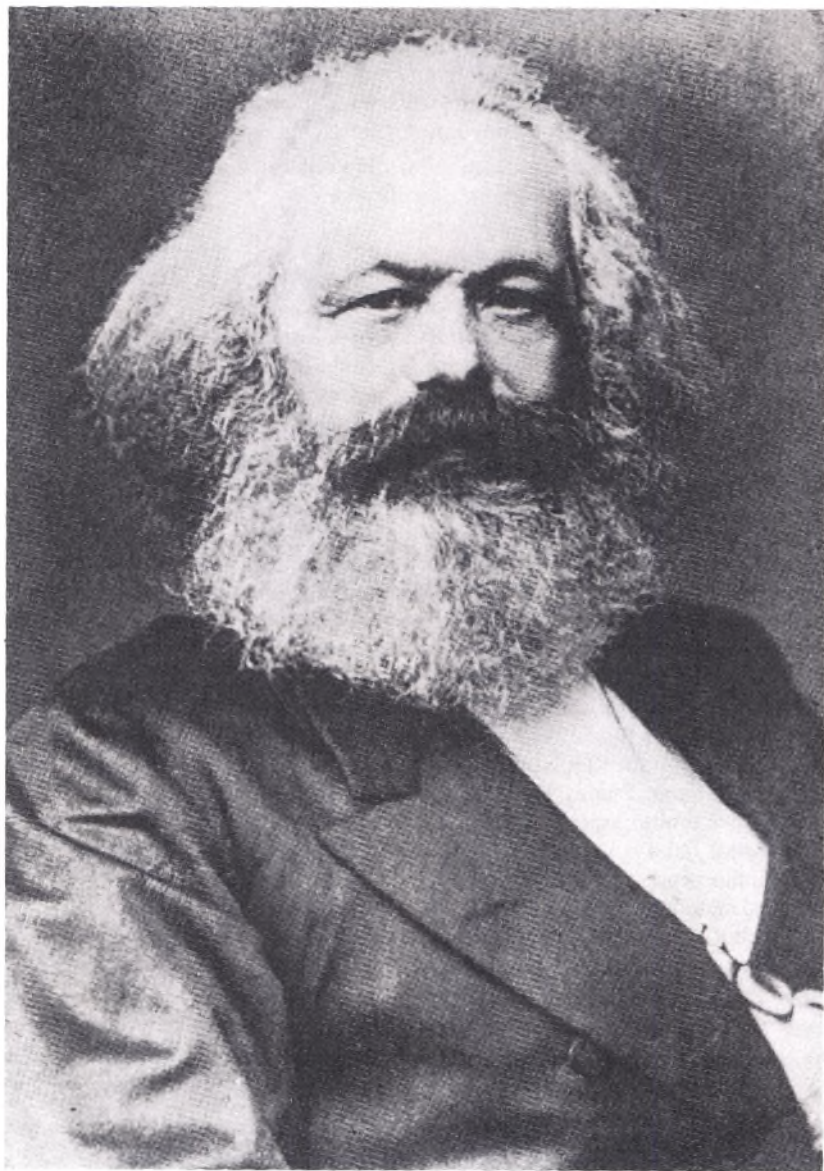
V oddíle 1.4.4.1 jsme už vyložili jednu z ústředních MARXOVÝCH tezí, jeho nauku o *základně a nadstavbě*. Bylo by vhodné si tento oddíl znovu přečíst.

MARX při úvahách o člověku vychází z *pracovního procesu*, v němž se člověk nachází, tedy z *vývojového stadia* ekonomické výroby a společenských výrobních vztahů. Obojí tvoří materiálně technickou základnu. Kdybychom zde chtěli charakterizovat souvislost s platónským trojúhelníkem a s třemi hlavními směry tradičního filozofování (srov. 1.8.3 a 1.8.5), pak bychom mohli MARXE interpretovat takto: Výroba jako materiálně ekonomická základna nastupuje na místo *absolutna*. Známý MARXŮV záměr postavit HEGELA z hlavy na nohy se týká právě tohoto aspektu: Na místo HEGELOVA božského absolutna vstupuje u MARXE jako základ vši skutečnosti materiálně ekonomické absolutno výrobního procesu.

Tato materiálně ekonomická základna je něco nadindividuálního, *kolektivního*, neboť je to společenský výrobní proces celého lidského *druhu*. V tomto výrobním procesu člověk produkuje a je produkován. Při tom by bylo nesmyslné uvažovat člověka jako individuální osobu.

Tento souhrn výrobních sil, kapitálů a forem sociálních styků, které přejímá každé individuum a každá generace jako něco daného, je reálný základ toho, co si filozofové představovali jako „substanci“ a „podstatu člověka“, co oslavovali i potírali . . . (Německá ideologie, Feuerbach, WW sv. II, 47) Ale lidská podstata není žádné abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů. (II, 3)

Tím však je existenciální situace člověka totálně určena touto materiálně ekonomickou základnou. Ale tato základna je *zrůdná*. Je charakterizována *třídním protikladem*, který určuje výrobní vztahy. Tento třídní protiklad má svůj původ v *soukromém vlastnictví výrobních prostředků*. Toto soukromé vlastnictví vede k tomu, že možnost disponovat věcmi se stává možností disponovat lidmi.



Karl Marx, narodil se r. 1818 v Trevíru, zemřel r. 1883 v Londýně. Byl to nejvýznamnější teoretik socialismu. Jeho nauka o historickém materialismu pojímá socioekonomický proces jako dějině určující základ všeho vývoje. Marxismus je jednou z nejdůležitějších sil současné filozofie.

Tato zrůdná materiálně ekonomická základna *se vyvíjí* podle vnitřní zákonitosti: Nejdříve výrobní vztahy odpovídají danému stavu výrobních sil (nástrojů, strojů, techniky). Výrobní síly se však neustále rozvíjejí. Pozvolna se dostávají do protikladu k (dosavadním) výrobním vztahům. Tento protiklad vede k *revolucím*. Nová, dosud utlačovaná, pokroková třída odstraňuje překonanou (reakční) vládnoucí třídu a sama se ujímá vlády. Tak vznikla z otrokářské společnosti společnost feudální a z té opět společnost buržoazní. Každá tato společnost měla svůj typický třídní protiklad.

Přitom v buržoazně kapitalistické společnosti dosáhla zrůdnost materiálně ekonomické základny krajní míry. Člověk je v kapitalismu *vykořisťován, odcizován a degradován na zboží* tak jako v žádné jiné společnosti. Tato kapitalismem odlidštěná masa je *proletariát*. Je to *poslední* třída celého vývoje. Dalším rozvojem výrobních sil se proletariát emancipuje, uvědomuje si své člověka nedůstojné postavení a odstraňuje v poslední revoluci kapitalismus, aby zřídil *beztržní společnost*. Potom příznivé výrobní vztahy odstraní veškeré vykořisťování a odcizení a druhová bytost člověk bude dokonalá v dokonalé společnosti. Panství člověka nad člověkem, k němuž vedlo soukromé vlastnictví, přestane vyvlastněním vyvlastňovatelů (vykořisťovatelů).

Jaká úloha při tom připadá filozofii? „Filozofové svět jen různě *vykládali*; jde však o to jej *změnit*.“ (Srov. také 1.6.9) Jde o to, aby se filozofie stala *praktickou*, aby to, co je rozumné, se stalo *skutečným*. Základním úkolem filozofie je proto probouzet proletářské vědomí a vytvářet revoluční uvědomění.

5.5.4.3

7.1.2

2.4.2 Marxismus-leninismus

Marxismus-leninismus je systém vybudovaný na myšlení K. MARXE, F. ENGELSE a V. I. ULJANOVA (= LENINA). Je to oficiální učení Sovětského svazu a jeho spojenců. Pro filozofické hodnocení marxismu-leninismu je rozhodující skutečnost, že filozofové těchto států jsou (přes leckteré projevy uvolnění) značně nesvobodní v bádání a učení. Jsou vázáni na marxismus-leninismus v mezích předepsaných stranou. Důsledkem toho je silná ustrnulost této nauky, nekritický dogmatismus a kult klasiků. Příklad marxismu-leninismu ukazuje, že filozofie bytostně potřebuje svobodu. Reglementace filozofie státem a společností ji zbavuje klimatu, které potřebuje, aby se mohla rozvíjet.

2.4.3 Neomarxismus

Jde o komplexní hnutí, které se značně rozšířilo po roce 1960. Filozoficky významnými hlavními představiteli (event. předchůdci neomarxismu) jsou G. LUKÁCS, E. BLOCH, M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, H. MARCUSE, J. HABERMAS a W. BENJAMIN. Blízcí neomarxismu jsou také J. P. SARTRE a M. MERLEAU-PONTY.

Neomarxisté ve velké většině odmítají marxisticko-leninský systém východoevropského státního komunismu. Neomarxistické názory jsou často spojením *Marxových myšlenek* (při čemž se vychází především z jeho spisů z mládí) s moderními teoriemi *filozofickými* (anarchistickými a existencialistickými) a *psychologickými* (především psychoanalytickými). Neomarxistické

myšlení získalo časem velký ohlas u akademické mládeže. V neomarxistických kruzích lze často konstatovat přímo sektářský vývoj, který vede k tomu, že proti sobě bojují různé směry (například přívrženci kritické teorie, leninisté, trockisté, maoisté atd.). Mimoto je rozšířeno užívání těžko srozumitelného žargonu.

Přes tuto mnohohvrstevnost existují společné základní tendence:

- *Antropologický obrat.* Inspirováni existencialismem (2.1.2) a poučení odstrašujícími výsledky východoevropského státního komunismu, dospěli mnozí neomarxisté s použitím raných spisů K. MARXE k daleko bohatšímu obrazu člověka, než je tomu třeba v ortodoxním marxismu-leninismu. Středem zájmu se stává člověk jako svobodná tvůrčí osoba, mající svou samostatnost a odpovědnost. Člověk vykořisťovaný a utlačovaný v pozdním kapitalismu, manipulovaný v technologickém systému má být veden k individualismu, existenciálnímu rozvoji, prostému nadvlády.
- *Kritika.* Antropologický obrat vede ke *kritice současného stavu*, k přesvědčení, že to, co v něm působí, je nerozumné a nelidské. Při tom nejde o kritiku jednotlivých zlořádů a o požadavek je odstranit. Jde naopak o kritiku celé pozdně kapitalistické společenské organizace. Cílem je odstranit toto společenské bezpráví jako celek. Tato kritika směřuje také proti (analytickou filozofii zastávanému) pojmu *bezhodnotové* vědy, která se omezuje na to, že stávající skutečnost objektivně zkoumá a popisuje. Neomarxisté požadují (zvláště v oblasti duchovních, společenských a ekonomických věd, srov. 1.4.1.1) *kriticky angažovanou* vědu, která stávající skutečnost nejen popisuje, ale i kritizuje. Tyto tendence zastávala zvláště *kritická teorie frankfurtské školy* (HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE, HABERMAS).

2.5.2

- *Demokratizace.* Neomarxisté jsou přesvědčeni, že všechny *nerovnosti* mezi lidmi, které se projevují ve společnosti, jsou v podstatě nespravedlnosti, které vznikly spolu s třídní společností a s ní musí být odstraněny. To platí pro nerovnost muže a ženy (emancipace ženy), dospělých a dětí (autoritativní výchova), vyučujících a žáků, zaměstnanců a zaměstnavatelů a obecně vládnoucích a ovládaných. Sociální spravedlnost je v podstatě jednoduše ustavení *rovnosti* ve všech oblastech společnosti. Neomarxisté ovšem většinou odmítají byrokraticky zbytnělý, centralizovaný stát, který všechno obstarává a řídí, a požadují maximální *decentralizaci* všech oblastí. Požadují malé, co možná nejvíce autonomní jednotky, které by se samy demokraticky spravovaly. Rozšířením demokracie ze státu (*politická demokracie*) na celou společnost (*sociální demokracie*) má být vytvořen systém, v kterém jsou naprosto všechna opatření a postupy *demokraticky legitimované* (= ospravedlněné). Tím přestává existovat vykořisťování, odcizení a panství. Převládá přesvědčení, že všechny problémy všech oblastí jsou principiálně řešitelné demokratizací těchto oblastí. Tyto představy ovšem často působí jako utopie. Ve velké míře chybějí konkrétní, proveditelné modely, které by ukázaly, jak má ve stavu této totální, decentralizované demokracie fungovat hospodářství, společnost, kultura a politika. Mnozí neomarxisté se ovšem domnívají, že svržení morbidního, pozdně kapitalistického systému zplodí zcela samo od sebe nového člověka, který pak tyto problémy demokraticky vyřeší.

6.4.1.2

- *Kritika technologie.* MARX se domníval, že základním zlem, které vede k odcizení člověka člověkem, je soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Nový, dobrý člověk se objeví sám od sebe, až bude toto základní zlo odstraněno. Také neomarxisté odmítají soukromé vlastnictví výrobních prostředků, ale základní zlo pojmají šířeji. Jejich kritika směřuje především proti gigantickým *technologím*, kterými hospodářství a stát ovládá lidi a jimi manipuluje. Pozdně kapitalistické odcizení člověka funguje *technokraticky*. Mocný státně a monopolně kapitalistický aparát vytváří konzumní společnost a společnost nadbytku, ve které jsou masy v podstatě společensky silně degradovány, zbavovány svéprávnosti a utěšovány domnělým blahobytem. Neomarxistům se tento blahobyt hnusí, protože odcizené, vykořisťované a manipulované masy jsou jím uspávány.
- *Revoluce.* Mnozí neomarxisté se proto domnívají, že je nezbytná revoluce. Přitom ovšem stojí před velkým problémem: Podle MARXE je předpokladem revoluce revoluční třída. Touto třídou mohou být v kapitalistické společnosti jen dělníci. Neomarxisté však museli konstatovat, že v dělnictvu není revoluční smýšlení. Proletariát podle jejich názoru *objektivně* existuje, ale *subjektivně* nechce tento proletariát o své proletářské situaci nic vědět. Ale revoluční situace bez revoluční třídy je pro každého marxistu nesmysl. Mnozí neomarxisté rezignovali a stáhli se na stanovisko „velkého protestu“ (MARCUSE). Jiní viděli oprávněné revoluční zástupce objektivních, skutečných zájmů mas, o nichž masy samotné zjevně nic nevědí a ani vědět nechtějí, jinde: Jsou jimi oni sami, malá intelektuální elita, hlavně studenti. LENIN a MAO přece také provedli komunistickou revoluci bez průmyslového proletariátu. Někteří šli dokonce cestou *terorismu*, který ovšem MARXOVI zcela odporuje, neboť podle MARXE k revoluci nemůže dojít bez třídy, která je jejím nositelem.

Bylo by chybné odmítat neomarxismus jako ztroskotanou, společensky romantickou, ba pubertální mladickou nerozvážnost, která nakonec zanikla pro svou odtrženost od skutečnosti. Neomarxismus měl naopak velký vliv na vývoj filozofie po roce 1960. Má směrodatný podíl na silném *sociálně filozofickém* zájmu, který charakterizuje oblast filozofie (zcela v protikladu k předchozím desetiletím) v dnešní době. Otřásl naivní vírou ve vědu, techniku a ekonomiku a vystoupil rozhodně proti empiristicko-scientistickému myšlení pozitivistické tradice (*spor o pozitivismus*). Zaostřil pozornost na kvalitu života, na problémy životního prostředí, na otázky demokracie, spolurozhodování a decentralizace. Probudil zájem o *alternativní formy života*.

2.5 Jednotlivé pozice

Rozlišením fenomenologické, pozitivistické a marxistické pozice jsme získali přehled o současné filozofii. Je však ještě mnohem bohatší. Na dalších stránkách představíme čtyři samostatné pozice, o nichž se diskutuje v německy mluvící oblasti i mimo ni.

2.5.1 Dialogická rekonstrukce (erlangenská škola)

K *erlangenské škole* patří filozofové jako P. LORENZEN, W. KAMLAH a O. SCHWEMMER. Tato skupina má blízko k tradici analytické filozofie.

Pro erlangenskou školu je typické, že její pojetí člověka vychází z jeho *dialogické situace*, tedy z jeho účasti na rozhovorech, poradách a diskusích.

Lidská řeč je především vždycky řeč k někomu, k jednomu nebo k několika partnerům, kteří zase odpovídají, takže střídáním řeči a reakce na řeč vzniká dialog, rozhovor. Věty tedy nestojí jakožto pravdivé či nepravdivé v prázdňém prostoru, ale buď se tvrdí, nebo popírají . . . (KAMLAH/LORENZEN, 158).

Záměrem erlangenských filozofů proto je *rekonstruovat* logiku, etiku a teorii vědy na základě průběhu dialogů.

Zajímavý je pokus definovat dialogicky *pravdu*. Výpověď je pravdivá tehdy, když by s ní po odpovídajícím přezkoumání souhlasil každý kompetentní mluvčí (tj. každý, kdo mluví stejnou řečí jako já a mimo to je rozumný a znalý věci). Výpověď „Pavel odcestoval“ je tehdy pravdivá, když by s ní souhlasili jiní, kteří Pavla znají.

Protože se při takovém posuzování pravdy výpovědi odvoláváme na mínění jiných, kteří mluví stejným jazykem jako my, můžeme tento postoj označit jako *interpersonální verifikaci*. Tímto způsobem, touto „metodou“ zjednáváme *shodu* mezi mluvčím a jeho partnery v rozhovoru, shodu, která byla v sókratovské dialektice nazývána „homologii“. (121)

Pravda je tedy definována jako konsensus (= souhlas) účastníků rozhovoru.

Tuto teorii (*konsensová teorie pravdy*) přenesl P. LORENZEN a O. SCHWEMMER na *etiku*. Etické normy jsou souhlasy, jež vyplývají jako výsledky z (fiktivních nebo skutečných) porad, v nichž osoby, které spolupracují ve společné praxi, uplatňují své protichůdné zájmy a vyrovnávají je. Základní etickou povinností je podle toho transcendovat vlastní subjektivitu a vlastní zájmy. Vlastní cíle je nutno v procesu rady změnit tak, aby byly slučitelné s cíli ostatních.

Proti této teorii interpersonální verifikace byly vzneseny mnohé námitky. Tak například námitka, že se zde problém pravdy skutečně neklade, ale předpokládá a ponechává nevyřešený. Erlangenští filozofové říkají: Výpověď je pravdivá tehdy, když ji pokládají za pravdivou druzí, kteří jsou s to posoudit její pravdivost. To však je logický kruh.

2.5.2 Univerzální pragmatika (J. HABERMAS)

J. HABERMAS vychází z frankfurtské školy (srov. 2.4.3), která měla v šedesátých a na začátku sedmdesátých let velký vliv na německý neomarxismus. V takzvaném *sporu o pozitivismus* byl jedním z mluvčích kritiky scientismu novopozitivistických či kriticko-racionalistických pozic (srov. 2.2).

HABERMAS se ptá, jak je v moderní společnosti možná *identita* (zde = společenství v přesvědčení), jež byla v dřívějších společnostech dána mýty, náboženstvím a filozofickými systémy, ale v „pluralistické“ společnosti neexistuje. Kritičtí racionalisté by na tuto otázku odpověděli, že „otevřená společnost“

(POPPER, srov. 1.4.4.2 a 2.2.4) takovou identitu nepotřebuje; mnohost názorů a zájmů spojená s duchem racionální kritiky vede sama od sebe ke stále se zlepšující demokratické společnosti. HABERMAS si to nemyslí.

Na danou otázku odpovídá takto: Nové identity lze dosáhnout pouze *konsensy* (= souhlasy), které vyplynou z *mocensky neovlivněných rozhovorů*. Mocensky neovlivněný rozhovor je takový, v němž se kontrafakticky (= v rozporu s fakty) postulují *ideální řečové situace* a usiluje se o ni. HABERMAS analyzuje *pragmatiku* mocensky neovlivněných rozhovorů (tj. ukazuje, jak musí být řečové akty či rozhovory řízeny, aby nebyly mocensky ovlivněny). Přitom odmítá LORENZENOVO (2.5.1) rozlišení mezi kompetentními a nekompetentními mluvčími: V ideální řečové situaci je nutno považovat všechny zúčastněné za *stejně kompetentní* (kontrafakticky, tedy ačkoli taková vlastně nejsou). Pravidla, o něž jde v pragmatice mocensky neovlivněných rozhovorů, jsou zároveň základními normami *etiky*.

HABERMAS tvrdí, že touto teorií lze vyřešit tři důležité problémy:

- *Problém pravdy*: Výpověď je pravdivá tehdy, když vyjadřuje konsensus dosažený v mocensky neovlivněném rozhovoru.
- *Problém identity*: Jestliže se pragmatiky mocensky neovlivněných rozhovorů bude užívat *ve všech* společenských oblastech, pak moderní společnost dospěje k nové identitě.
... kolektivní identita je dnes myslitelná už jen v reflexní podobě, totiž tak, že se zakládá na vědomí všeobecných a stejných možností účasti na takových procesech komunikace, ve kterých se uskutečňuje tvorba identity jako nepřetržitý proces učení. (HABERMAS/HENRICH 66)
- *Problém legitimování*, tj. otázka, jak mohou být společenská rozhodnutí (v politice, ekonomice, kultuře atd.) ospravedlněna vůči těm, jichž se týkají. Problém legitimování se řeší pouze v mocensky neovlivněných rozhovorech, které vedou ke konsensu.

Proti tomu byly vzneseny četné námitky. Pochybuje se o uskutečnitelnosti takových rozhovorů dílem proto, že takové rozhovory předpokládají vysokou morální úroveň účastníků, dílem proto, že rozhovory jsou velmi složité systémy, jejichž fungování závisí na mnoha předpokladech, ale také proto, že utváření *všech* společenských oblastí na základě takových rozhovorů by se pro jednotlivce nutně stalo nepřehledné a bezbřehé. Kromě toho i HABERMASOVA teorie pravdy (konsenzová) postihuje pouze dílčí aspekt toho, co obvykle myslíme „pravdou“.

2.5.3 Transcendentální hermeneutika (K. O. APEL)

Teorie K. O. APELA souvisí s konsenzovou teorií pravdy, jak jsme ji poznali u erlangenských filozofů a u HABERMASE. APEL přistupuje k tomuto problému tak, že spojuje transcendentální filozofii KANTOVU (srov. 1.8.5) s moderní hermeneutikou (srov. 2.1.3).

To, že si lidé rozumějí, spolu hovoří a argumentují, předpokládá, že mají (*hermeneuticky* řečeno) společné před-porozumění, resp. že (ve smyslu

WITTGENSTEINOVĚ) uznávají pravidla jedné jazykové hry. Každé komunikační společenství tedy má *podmínky možnosti své komunikace*. Vše zahrnujícím reálným komunikačním společenstvím je dnes žijící lidstvo.

Všechno poznání, myšlení a jednání se vpsledku uskutečňuje v rámci komunikace. APEL teď klade tuto otázku: Jaké jsou ony podmínky možnosti reálné komunikace, které musí všichni lidé předpokládat, aby spolu vůbec mohli hovořit? Také zde jde o *problém konsensu*. Tento konsensus však nezáleží (jako u HABERMASE) ve shodě, k níž se dospívá v rozhovoru, ale v *souhrnu podmínek, které činí rozhovory možnými*. Pravdivé je tedy to, co se musí pro určité komunikační společenství předpokládat, aby komunikace mohla existovat.

Tak jsme podle mého názoru dospěli *transcendentální reflexí k podmínkám možnosti a platnosti rozumění* jakoby ke karteziánskému bodu *posledního základu* filozofie. Kdo se totiž vůbec účastní filozofické argumentace, ten už právě naznačené předpoklady implicitně uznal jako *apriori* [= podmínku možnosti] *argumentace* a nemůže je popřít, aniž zároveň pro sebe zpochybní argumentativní kompetenci. V tomto smyslu vyslovuji tezi, že ono *apriori* argumentativního dorozumění (v neomezeném reálném komunikačním společenství) zaujímá význačné postavení uvnitř transcendentálně hermeneutické „před-struktury“ rozumění: Všechny ostatní – materiální a existenciální – předpoklady reálného dorozumění, i když se jejich vitální význam často prosazuje proti všem pravidlům hry argumentace, musí být principiálně podřizovány onomu *apriori argumentace* či *argumentačního společenství*. Neboť jedině když předpokládáme toto *apriori*, můžeme *uznat* význam všech ostatních předpokladů, event. o nich *diskutovat*. (Sv. I, 62)

Aplikace tohoto přístupu v *etice* se děje podobně jako u *erlangenských* filozofů (2.5.1):

Smysl morální argumentace by mohl být vyjádřen v . . . principu, že věci komunikačního společenství je třeba učinit všechny *potřeby* lidí, které lze cestou argumentace uvést v soulad s potřebami všech ostatních. (Sv. II, 425)

Také proti této pozici byly vzneseny námitky. Tak se poukazuje na to, že reálná komunikace a komunikační společenství jsou vždy něčím *empirickým* (srov. 1.4.1.2 a 1.4.1.3). Podmínky možnosti tohoto empirického komunikačního společenství, o které APELOVI jde, však jsou (podobně jako pravidla hry ve WITTGENSTEINOVĚ jazykové hře, srov. 2.2.5) opět něčím empirickým. *Neempirické* podmínky, o které šlo KANTOVI, zůstávají nepovšimnuty. Mimoto vznikají problémy proveditelnosti: Jak lze pojmut lidstvo jako komunikační společenství? Jaký je poměr reálného komunikačního společenství k času – není už zítra něčím jiným? (Srov. k tomu 1.6.8)

2.5.4 Univerzální kritika jazyka (E. HEINTEL)

E. HEINTEL rozlišuje tři základní směry „kritiky jazyka vycházející z reflexe o jazyce“:

- *Analýza jazyka zaměřená logicky nebo formalisticky* (srov. 2.2.2 a 2.2.3), která je blízká analytické filozofii a je orientována novověkou fyzikou, resp. matematikou. Snaží se o co možná nejexaktnější jazyk (ideální jazyk), „aby

zachránila vědecké užívání jazyka proti mnohoznačnostem a vágnostem přirozených jazyků“.

- *Spekulativní kritika jazyka*, „která usiluje o závazný způsob zprostředkování i tam, kde se požadavek exaktnosti ve smyslu exaktních věd jako vzoru jeví jako neadekvátní a neproveditelný“. Jde tu o jazyk, který je odlišný od přirozeného jazyka (1.3.1) a ve kterém filozofie vyjadřuje neempirické podmínky empirického (srov. 1.4.1.3).
- *Univerzální kritika jazyka*, která zahrnuje a překračuje logickou a spekulativní kritiku jazyka. Pro HEINTELA univerzální kritika jazyka spadá v jedno s filozofií:

V ní se slova skutečně berou za slovo: univerzální kritika jazyka se stává univerzální filozofií smyslu, v níž nesmějí existovat „jen“ slovní obraty, ale ve které jsou také všechny možné a skutečné „řeči“ (logoi) zkoumány a hodnoceny se zřetelem k dané rovině smyslu. Tento druh kritiky jazyka zahrnuje jak logickou kritiku jazyka, tak spekulativní kritiku jazyka a snaží se neopominout nic, co si činí nárok na filozofickou řeč. Naopak uvádí všechny tyto řeči ve vztah k jejich vlastnímu záměru a snaží se je pro něj učinit plodnými, in maiorem philosophiae perennis gloriam [= k větší slávě věčné filozofie, srov. 1.7]. (HEINTEL¹, 426 n.)

Filozofie jako univerzální kritika jazyka se tedy vztahuje na *souhrn všeho, o čem filozofie pojednává v tradici a v současnosti*. Jazyk, o který zde jde, je jazyk *philosophiae perennis* jako celku. Osvojuje si kriticky veškerou filozofickou řeč a bere vážně všechny tendence a hodnoty v ní vyslovené. Tyto hodnoty uvádí do vztahů, a v prostoru souhrnného vědomí problémů usiluje o jejich systemizaci. V tomto procesu porozumění, kritického osvojování a systematizace je zároveň možnost filozofického pokroku. Univerzální kritika jazyka nic přede nevyklučuje, žádnému (filozofickému) mluvčímu tedy neupírá kompetenci, pokud hodnota, kterou vyjadřuje, může být integrována do diferencovaného vědomí problémů. Zároveň varuje před nebezpečím, jimž je vzniklé, řeči zformované vědomí problémů, které zůstalo neosvojeno.

. . . nevládnutá tradice se stává – právě na základě této velikosti – břemenem, jehož se nemůžeme zbavit, protože nás obviňuje, ať už ji popíráme nebo ji s sebou vlečeme neosvojenou. (333)

Současná filozofie – přehled

● Pozice orientované fenomenologicky

- *klasická fenomenologie*
filozofie esencí – filozofie hodnot – analýza eideticko-ideálního fenomenologickou metodou
- *existencialismus*
obrat k vlastní existenci jednoho každého – uchopení Já jako možnosti a svobody – analýza existenciálů
- *hermeneutika*
teorie porozumění – porozumění, poznání, vědění jsou ve znamení před-vědění – hermeneutický kruh

● Analytická filozofie

- *Wittgenstein I a Vídeňský kruh*
novopozitivismus – empirismus, scientismus – rekonstrukce věd z formální logiky a z empirických prvků – kritika metafyziky
- *Kritický racionalismus*
princip falzifikace – „učit se z chyb“ – kritika ideologie – otevřená společnost
- *Wittgenstein II*
lingvistický obrat – běžný jazyk – filozofie jako analýza jazykových her a terapie proti svodům vyvolaným užíváním jazyka

● Marxistická filozofie

- *Marx*
teorie základny a nadstavby – definice člověka na základě výroby – proletariát jako poslední třída – revoluce
- *marxismus-leninismus*
oficiální učení komunistických států
- *neomarxismus*
antropologický obrat – kritická teorie – demokratizace společnosti – kritika technologie – revoluce

3 SKUTEČNOST

Filozofie vychází z každodenní zkušenosti (1.3) a ptá se na podmínky možnosti zkušenosti (1.4.1.3). Filozofická kritika empirického (1.5) ukazuje, že empirické předpokládá neempirické (1.8.2). Na platónském trojúhelníku (1.8.3) vidíme, kterými třemi směry vychází filozofie od empirického, když se ptá na jeho podmínky. Rozlišujeme směr filozofie bytí, směr filozofie Já a směr filozofie ducha (1.8.5).

V této kapitole se budeme zabývat *filozofií bytí*. Nazývá se také *ontologií* (on = řec. jsoucno). Oč tu jde? Svět je pro nás odkryt v každodenní zkušenosti. Filozofická kritika zkušenosti (1.8.2) však ukazuje, že svět, který se jeví našim smyslům, je *svět jevů*. Rozdíl mezi bytím a zdáním přivedl již PLATÓN k otázce: Co je základem jevů? Co je vlastní bytí, jež se jeví a ukazuje v jevech? Vycházíme tedy z našeho každodenního, jazykem formovaného „bytí vždy již na světě“ (HEIDEGGER) a ptáme se na skutečnost, na níž se zakládá. Jak musí být skutečnost ustavena, aby toto jazykově prožívané „bytí na světě“ bylo možné?

Ontologie se neptá na to či ono jsoucno či oblast jsoucna, ale na jsoucno *vůbec* neboli na jsoucno *jakožto jsoucno*. Prokazuje se tím jako základní (1.5.2) a univerzální věda (1.5.3). ARISTOTELEŠ, který je zakladatel ontologie a rozhodujícím způsobem ji zformoval, definuje ontologii jako *první* vědu:

Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží. Tato věda není totožná se žádnou tak zvanou vědou zvláštní. Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá si z něho vybere určitou část a zkoumá určení, jež jí náleží, jako například vědy matematické. (Met. IV, 1, 1003 a)

Přitom je třeba si uvědomit, že v jistém zcela určitém smyslu je ontologická reflexe nutně *jednostranná*. Filozofie bytí a filozofie Já se vzájemně předpokládají a obě mimoto souvisejí s problematikou filozofie ducha (1.8.5). My začínáme ontologickou reflexí proto, že je to *první* hlavní směr, který si filozofování naší tradice osvojilo.

3.1 Vlastní a nevlastní jsoucno

V naší každodenní zkušenosti se setkáváme s nejrůznějšími věcmi. Spolu s jazykem se učíme pokládat určité komplexy fenoménů (jevů) za věci a označovat je jako věci. Mluvíme o stromech, domech, autech, horách, brýlích, lidech, mořích, knihách a mracích.

Takové věci jsou především složité útvary. Skládají se z *částí*. Tyto části opět chápeme a označujeme jako věci: Stromy se skládají z kořenů, kmene, větví a listů, lidé z hlavy, trupu a končetin. Také části těchto částí chápeme a označujeme

me jako věci. Na druhé straně větší počet takových věcí pojmáme jako *jednotu* a tu opět označujeme jako věc: Mnoho stromů tvoří les, mnoho domů město, mnoho aut za sebou kolonu. Tak odhalujeme dalekosáhlou *relativitu* našeho každodenního užívání jazyka.

Když označujeme volant, auto a kolonu jako věci, jako jsoucna, nemáme při tom obyčejně žádné problémy. *Ontologická kritika* však ukazuje, že tato relativita *vlastně* vůbec nemůže *být*. Je to relativita *zdání*. Nemůžeme se u ní zastavit. Musíme se ptát, co je vlastní jsoucno, které je v základě relativity jevů.

Jsou části mého těla, já sám a stát, jehož jsem občanem, jsoucno stejným způsobem? Tak tomu zjevně nemůže být. Myslitelné jsou tři možnosti:

- Části mého těla (nebo jejich části) jsou vlastní jsoucna. Já sám jsem soubor těchto částí. Stát je vlastně soubor souborů.
- Stát je vlastní jsoucno. Já jsem pouhým momentem státu a části mého těla jsou části tohoto momentu.
- Já jsem vlastní jsoucno. Části mého těla jsou tím, čím jsou, jen v organické jednotě mého těla. Stát je vztahovou jednotou mně rovných.

Možnosti, které jsou zde naznačeny, ukazují, jaké následky může mít, když bereme relativitu za slovo. Může to být životu nebezpečné.

V následujícím se pokusíme překonat relativitu zdání ontologickou reflexí. Kroky našeho myšlenkového postupu představují zároveň důležité pozice klasické ontologie.

3.1.1 Předsókratovská expozice

Vrátíme se k nejranějším počátkům ontologického tázání a ukážeme tři zajímavá stanoviska. Ve všech těchto třech názorech jde o to dospět od relativity jevů k vlastnímu bytí, které je v *jejich základu*. Tyto pozice označujeme jako předsókratovské, protože jsou starší než SÓKRATÉS (470—399).

3.1.1.1 Za první filozofy naší tradice jsou považováni raní jónští přírodní filozofové. Tázali se již na poslední důvod neboli princip (řec. *arché*) všech věcí, tedy na vlastní bytí, které je základem všech jevů. THALÉS MÍLÉTSKÝ (kolem 625–545) učil, že vlastním základním principem všech věcí je *voda*. ANAXIMENES z MÍLETU (kolem 585—526) pokládal za *arché* *vzduch*. Rozmanitost světa jevového lze vysvětlit, jak se domnívali, pohybem a změnami jednoho z těchto prvků. Vlastní bytí je tedy *homogenní, materiální a elementární*.

3.1.1.2 HÉRAKLEITOS z EFESU (kolem 540—480) jde zcela jinou cestou. Ptal se, odkud pochází *rozdílnost*, protikladnost, která se jeví v mnohosti a ve stále proměně jevů. Mílétané nedokázali na tuto otázku svými homogenními praelementy (voda, vzduch) odpovědět. Pro HÉRAKLEITA je principem ležícím v základě jevového světa *boj protikladů, rozpor*, který panuje ve všem a udržuje vše v pohybu a změně. Zvolil pro to obraz *ohně*, jehož stále plápolání, vyšlehování a uhasínání má božský smysl. Neexistuje jic stálého, nic netrvá. Vše se pohybuje a mění.

Tento svět, týž pro všechny, nevytvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm, rozněcujícím se podle míry a hasnoucím podle míry. (Zl. 30) Boj je otcem všeho i králem všeho a jedny činí bohy, druhé lidmi, jedny dělá otroky, druhé svobodnými. (Zl. 53).

Bůh je den i noc, zima i léto, boj i mír, nasycení i hlad. Mění se, tak jako oheň, smísí-li se s kadidly, bývá nazýván podle vůně každého z nich. (Zl. 67)

Nelze vstoupit dvakrát do téže řeky. (Zl. 6) Totéž je, co je v nás: živé a mrtvé, bdící a spící, mladé a staré, neboť toto změnivši se je oním a ono zase změnivši se je tímto. (Zl. 88)

Svět zkušenosti je klam a zdání. Vlastní bytí je tento božský oheň, který panuje ve všem. Filozofovat znamená poznávat smysl, rozumový obsah tohoto ohně.

3.1.1.3 PARMENIDÉS z ELEJE (kolem 540—480) líčí ve své naučné básni, jak mu bohyně ukázala dvě cesty filozofického bádání:

Jedna cesta, že bytí jest a že nebytí není, to je dráha přesvědčení, jež provází pravdu. Druhá pak cesta, že nebytí jest . . . O této cestě ti říkám, že nelze ji poznati nijak, neboť nejsoucí ani bys nepoznal — není to možno — ani je nevyslovil . . . (Zl. 2 a 3)

Bohyně tedy zjevuje *princip protikladu*: Nic nemůže zároveň být i nebýt. PARMENIDÉS z toho činí tento závěr: Jestliže nebytí není, pak neexistuje vznikání, neboť „ještě nebýt“ (vznikání, vývoj) a „už nebýt“ (zánik) jsou nebytí a nebytí není. Proto neexistuje ani pohyb, ani změna. Neexistuje také mnohost, neboť „nebýt tím druhým“ je nebytí. Co tedy zůstává? *Bytí samo*. O něm platí toto:

Jsoucí je bez pohnutí — jeť sevřeno mocnými pouty —, bez počátku a bez ustání; neb vznik a též zánik daleko zahnaný byly, je odvrhl pravdivý důkaz . . . Zůstává stejné a na stejném místě, o sobě samo leží a zůstává tam . . . (Zl. 7 a 8)

Jevový svět se svou mnohostí, pohybem, vznikáním a zanikáním je zdání. Princip protikladu vede ke kritice zkušenosti, která ukazuje na vlastní, jediné, v sobě zcela identické, věčné, homogenní a souvislé (kontinuální) bytí, jehož predikátů se od té doby užívalo jako predikátů absolutna.

3.1.1.4 *Přehled*. Předsókratovská kritika zkušenosti stojí ve svém hledání vlastního bytí před dvěma problémy:

- Stále se proměňující rozmanitost jevového světa nemůže být vlastním bytím. *Mnohost předpokládá jednotu* (srov. 1.8.2). Vlastní bytí je opravdová jednota.
- Má-li být možná zkušenost, nemůže být tato jednota jednotou *nediferencovanou*. Vlastní bytí nemůže být pouze jednota a identita, ale musí být také rozdílnost.

Ale jak lze ve vlastním bytí myslet zároveň jednotu a rozdílnost? Co vnáší do jednoty rozdílnost, protiklad, který umožňuje mnohost a změnu? Odpovědi předsókratovců se ukázaly jako nedostatečné:

- MÍLÉŤANÉ odkazují na materiální, elementární a homogenní jednotu. Otázka rozdílnosti zůstává otevřená.



René Descartes (1596–1650), lat. *Renatus Cartesius*, se stal průkopickým zakladatelem novověkého racionalismu. Postupem od metodického pochybování k nepochybnému *Cogito ergo sum* (Myslím, tedy jsem) zahájil obrat k subjektu, vlastní filosofii Já.

- HÉRAKLEITOS radikalizuje otázku rozdílnosti a jednotu ruší v rozdílnosti („oheň“, „boj“).
- PARMENIDÉS radikalizuje otázku jednoty a popírá veškerou rozdílnost.

Předsókratovský způsob tázání je do určité míry expozicí dalšího vývoje ontologické reflexe.

3.1.2 DESCARTŮV mechanismus

Od počátků antické ontologické otázky nyní přejdeme k počátku novověké ontologické otázky. Přes rozdíl téměř dvou tisíciletí lze obojí problematiku snadno uvést do vztahu. Francouzský filozof R. DESCARTES (srov. 1.3.3. a 1.6.4), který byl zároveň fyzik a matematik, byl fascinován pokrokem moderní přírodovědy, především *mechaniky*. Mechanika je věda o pohybu těles, o jeho příčinách, jež nazýváme silami, a o způsobu, jak pohyby závisí na silách. DESCARTES se pokusil odpovědět na ontologickou otázku ve smyslu mechaniky. V tomto smyslu se mluví o *mechanismu*. Přitom nesmíme zapomínat, že bytí Boha a bytí lidského ducha (1.3.3) přiřazuje úplně jiným rovinám bytí. Mechanisticky je interpretována empiricko-materiální příroda.

Také DESCARTES se ptá na vlastní bytí, které je základem smyslových jevů. Také on stojí před problémem *jednoty a rozdílnosti* (3.1.1). K vlastnímu bytí náleží dvojí:

- *Tělesná substance*. Její esenci je jediné rozprostraněnost do délky, šířky a výšky (*res extensa*). Je to *nekonečná* a úplně *nediferencovaná*, zcela homogenní, v sobě identická hmota, která je totožná s *prostorem*.
- *Pohyb*. Je principem rozdílnosti. Neboť tělesná substance je *dělitelná* a její části jsou pohyblivé. Pohyb je „přechod části hmoty nebo tělesa ze sousedství těles, která se jich bezprostředně dotýkají a jsou pokládána za nehybná, do sousedství jiných těles“ (Principia II, 25; WW VIII, 53).

Podoba tělesné substance se tedy utváří jediné tím, že se její části zákonitě pohybují. Přírodu jako celek a všechny přírodní věci je proto třeba chápat jako *stroje*. Přírodní vědy ukazují, jak tyto stroje fungují. Protože hmota a pohyb jsou *měřitelné*, neexistuje v přírodě nic, co by nebylo možné vyjádřit *matematicky* (srov. 1.4.1.2). Tato jediná, homogenní a pohybující se hmota je přitom nekonečné *kontinuum*: Je to celek, který přes rozdíly a hranice podmíněné pohybem představuje souvislou a rozprostraněnou jednotu.

3.1.3 Labyrint kontinua (LEIBNIZ)

DESCARTOVU mechanistickou ontologii podrobil zásadní kritice G. W. LEIBNIZ (1646—1716, srov. 1.7). Lze tuto homogenní, kontinuální, o sobě nediferencovanou rozprostraněnou hmotu, kterou předpokládá DESCARTES a jež připomíná PARMENIDOVO bytí (3.1.1), skutečně považovat za vše vysvětlující zá-

klad jevového světa? Lze ji myslet společně s pohybem jako druhým základním principem? LEIBNIZ v tomto karteziánském kontinuu vidí „labyrint pro lidské-pouze ducha“.

Proč? DESCARTES pojímá toto kontinuum hmoty jako *složené a dělitelné*. Dělíme-li kontinuum, pak jsou jeho části opět dělitelné; jsou přece uvažovány pouze z aspektu rozprostraněnosti a rozprostraněnost znamená dělitelnost. Každé dělení rozprostraněných částí vede k rozprostraněným částem, jež jsou opět dělitelné. Z toho vzniká problém *dělitelnosti do nekonečna*. Myslíme-li geometrický *bod* jako hranici dělitelnosti, pak to není žádné řešení, neboť kontinuum nemůže být složeno z geometrických bodů, protože z toho, co je nerozprostraněné, nelze složit rozprostraněné. *Z čeho je tedy složeno kontinuum?* Z bodů to není možné, neboť z těch kontinuum nevznikne. Ale ani z nejmenších částí, neboť ty jsou rozprostraněné a opět dělitelné. Karteziánské kontinuum hmoty tedy nelze vůbec myslet. Mizí v nekonečné dělitelnosti.

Tento problém znal již ZÉNÓN (kolem 490—430), žák PARMENIDŮV (3.1.1), a dokazoval, že takové kontinuum činí nemožným pohyb. Chtěl ve smyslu svého učitele ukázat, že je-li bytí zcela homogenní, kontinuitní a nediferencované, pohyb a změna nemohou existovat. K tomuto účelu zformuloval proslulé Zénónovy aporie (aporie = bezvýchodnost). Nejznámější je tato: Achilles a želva spolu závodí. Při tom skvělý závodník Achilles nemůže pomalou želvu dohonit. Proč? Achilles jí dal náskok. V čase, kdy Achilles náskok želvy dohoní, ta už zase popolezla o kousek dále. Když Achilles tento kousek uběhne, želva je již opět o kousíček dále. Úseky náskoku jsou stále menší. Ale Achilles želvu nikdy nedohoní. Přitom ZÉNÓN i LEIBNIZ vycházejí ze stejného problému, ale argumentují různě:

- ZÉNÓN říká: Protože existuje (dělitelné) kontinuum, neexistuje pohyb.
- LEIBNIZ říká: Protože existuje pohyb a dělení, nemůže existovat karteziánské kontinuum.

LEIBNIZ dospívá k tomuto závěru: Karteziánské kontinuum hmoty je nemožné. Rozprostraněné kontinuum lze chápat pouze jako složené z *nedělitelných částí*, tedy z *jednotek*, jejichž nedělitelnost má důvod, který naprosto nelze vysvětlit rozprostraněností. Důvod této jednoty není *kvantitativní* (určitá rozprostraněnost), nýbrž *kvalitativní*, esenciální neboli *daný formou* (formový). Proto LEIBNIZ nazývá tyto jednotky také *formovými atomy* (atomos = nedělitelný) nebo *monádami* (monas = řec. jednotka).

Mnohost může mít totiž svou realitu jen díky skutečným jednotkám, které jsou jiného původu a jsou něčím naprosto jiným než body, o nichž platí, že z nich nemůže být složeno kontinuum. Abych našel tyto skutečné jednoty, byl jsem nucen vrátit se k formovému atomu, protože být materiální neznámá být současně materiální (tj. rozprostraněný) i naprosto nedělitelný, příp. být obdařen opravdovou jednotou. Bylo třeba povolát zpět a jakoby rehabilitovat substanciální formy, ačkoliv mají tak špatnou pověst. (Nová soustava přírody, str. 116).

3.1.4 Atomismus

LEIBNIZ tedy dovedl ontologickou reflexi k tomuto závěru: Vlastní bytí, které je základem světa jevů, je principiálně odlišné od jevové relativity (3.1) částí a složenin z částí (3.1.2. a 3.1.3), kterou nám předkládá každodenní užívání jazyka. Jsoucno vůbec je vpsledku nutně *opravdová jednota*.

K tomuto poznání dospěli již předsókratovští atomisté LEUKIPPOS z MÍLÉTU (5. století) a DÉMOKRITOS z ABDÉRY (kolem 460—380). Jejich původní pozice obsahuje ve své jednoduchosti všechno podstatné, co se stalo o tisíciletí později typickým pro novověký atomismus. Antičtí atomisté znali učení PARMENIDOVO (3.1.1.3) a snažili se vyhnout labyrintu kontinua (resp. ZÉNÓNOVÝCH aporií). Jejich naukou je (v jistém zjednodušení) toto:

Na místo PARMENIDOVA nebytí a bytí nastupuje u atomistů *prázdnota* a *plnost*. Nebytí je pojímáno jako *prázdny prostor*. Plnost, bytí, je nekonečná mnohost nedělitelných, neměnných a nevzniklých nejmenších těles, *atomů*. Atomy se navzájem odlišují svými *geometrickými vlastnostmi*. Tak například kulaté atomy, protože jsou nejvíce pohyblivé, tvoří oheň a duši. Svět se vytváří zcela náhodně a mechanicky. Atomy totiž jsou v prázdném prostoru ve věčném pohybu. Ten vede (náhodně) na určitých místech v prázdném prostoru k nahromadění. Tak vznikají atomové víry a jimi se vytváří svět.

Představa světa je u atomistů právě tak mechanická jako u DESCARTA (3.1.2). DESCARTES však zastával *neatomistický* mechanismus, kdežto (antičtí a novověcí) atomisté *atomistický* mechanismus. Trvalou zásluhou atomistů bylo, že rozbili radikální jednotu bytí (PARMENIDÉS, event. DESCARTES), aby mohli myslet rozdílnost a mnohost. Přitom rozdílnost, kterou zavedli, byla *rozdílností stejnorodého*. Svět zkušenosti je atomistickou kritikou zkoumán tak, že to, co je jeho základem, je pouhý *shluk stejnorodých atomů*.

Tím však každý atomismus vede k ontologicky rozhodujícímu důsledku. E. HEINTEL jej shrnuje takto:

Zde u filozofického atomismu dochází ke zvláštní peripetii [= zvratu, obratu], že totiž princip vnějšího skládání jevů z materiálních elementárních částic [= atomů] se neaplikuje na samotné tyto elementární částice. Ty jsou předpokladem všeho vnějšího skládání, ale samy nejsou vysvětlitelné stejným způsobem. Jinak by totiž hmotný bod byl posledním slovem [srov. 3.1.3] a zároveň sebezrušením atomismu. (HEINTEL¹, 95)

To znamená: Když atomismus tvrdí, že všechno je složeno z atomů a je v tomto smyslu shlukem, pak zároveň tvrdí, že samotné atomy nejsou složeny na způsob shluku. Jsou naopak jakožto vlastní jsoucna opravdové jednoty. Jako opravdové jednoty jsou základem všech částí a složenin. Kdyby nebyly pojaty jako opravdové jednoty, hned by znovu vyvstal problém labyrintu kontinua (3.1.3).

Jsou-li však atomy v tomto smyslu opravdové jednoty, pak se klade problém, který jsme poznali u LEIBNIZE: *V čem spočívá důvod jejich jednoty?* Jistě ne v jejich rozprostraněnosti, neboť ta je sama sebou dělitelná do nekonečna. Důvod nedělitelnosti atomu musí být jiného druhu. Právě to měl na mysli LEIBNIZ, když mluvil o formových atomech či o substanciálních formách (3.1.3).

3.1.5 Substance (ARISTOTELEŠ)

Atomistický mechanismus (3.1.4.) se ukazuje jako neudržitelný, jakmile začneme zkoumat *živé bytosti*. Uvažujme tedy o krávi, jak se s ní setkáváme ve světě každodenní zkušenosti. Pro atomistický mechanismus by tato kráva byla pouhým shlukem atomů. Ihned však vidíme, že je velmi obtížné myslet tuto živou, organickou jednotu jako shluk. Kráva je přece, jak se zdá, *sama v sobě a sama od sebe* opravdová jednotka, kterou nelze vysvětlit vnějším složením z nejmenších částic. Bylo by skutečně absurdní skládat krávu z jejích částic nebo ji chtít na tyto částice rozkládat. V prvním případě nikdy žádná kráva nevznikne a v druhém případě částice už nejsou částicemi krávy, nýbrž její mrtvolou. Krávy jsou produkovány kravami a býky; ne ve smyslu skládání z částic, ale ve smyslu přirozeného plození.

Jistě je smysluplné a správné říkat v určité speciálněvědní abstrakci (srov. 1.4.1.2) (např. v biochemii), že zvířata se skládají z molekul, atomů a elementárních částic atd. Jen je přitom třeba uvážit, že taková výpověď je metodicky abstraktní. Odhlíží od toho, že všechno, co je částí živého, je touto částí v závislosti na skutečném celku, a proto tento celek předpokládá. Organická stavba živého není myslitelná ve smyslu shlukového složení, ale smysl částí a částic je určen celkem a v celku živé bytosti.

3.4.4

Když tedy LEIBNIZ mluví o formových atomech, nemá na mysli ve smyslu atomistického mechanismu *nejmenší* jednotky, ale naopak všechno, co je opravdová jednotka. Ve smyslu ontologické tradice ARISTOTELA můžeme všechno vlastní jsoucno či každou opravdovou jednotu nazvat *substancí*. Substance je tedy to, *co je jakožto vlastní jsoucno samo v sobě opravdová jednotka*. Můžeme také říci, že substance je ontologický atom. Ale aby se předešlo nedorozumění, bude patrně účelné přenechat řeč o atomech přírodním vědám.

V naší ontologické reflexi jsme tedy dospěli k několika důležitým výsledkům:

- Relativita, se kterou se setkáváme v každodenním užívání jazyka (3.1), neobstojí před ontologickou kritikou. Všechno, co je, je vposledku *substance*, tj. vlastní jsoucno a v sobě samém opravdová jednotka. Kdyby nebylo substancí, zmizelo by v labyrintu kontinua (3.1.3).
- 3.4.3.3 ○ Jako substance se ukazují především živé bytosti (lidé, zvířata, rostliny). Ale také neživé může *být* jen tehdy, je-li *substanciální*, je-li to vlastní jsoucno jakožto opravdová jednotka sama v sobě.

Ale čím se něco stává substancí? V čem je důvod toho, že něco je samo v sobě opravdová jednotka? Kterým určením je něco vlastním jsoucnem? Viděli jsme, že tu nemůže jít o určenost rozprostraněnosti či kvantity (3.1.4). PLATÓN (1.8.3) mluvil o podílu (*methexis*) jsoucna na ideji. ARISTOTELEŠ (a jeho následovník LEIBNIZ) mluvili o substanciální formě, která určuje látku k opravdové jednotě uvnitř druhu (*species*).

3.1.6 Nevlastní jsoucno

Ontologická kritika naší každodenní zkušenosti nás dovedla k poznatku, že všechno, co je základem našeho jevového světa, je vpsledku *vlastní a opravdová substanciální jednotu*. Vzpomeňme si na naše východisko v oddíle 3.1. Nyní vidíme, že mnohé z toho, co v každodenním užívání jazyka chápeme a označujeme jako věci (například auta, zahrady, brýle, domy, hrušky, obrazy, větve, mosty, stoly, knihy atd.), není v tomto ontologickém smyslu substancí, vlastním jsoucnem, opravdovou jednotou. Čím tedy je?

Lze to formulovat takto: Substance jako vlastní, v sobě jsoucí (*ens in se*), opravdové jednoty jsou *od přírody*. Proto se ontologická substance nazývá často také *přirozenou* substancí. Substance jsou tím, co je *předpokladem* našeho bytí na světě, našeho poznávajícího a jednajícího zacházení se světem. Jsou vpsledku *základnou*, na které se realizuje naše bytí na světě. Na základě této základny vytváří naše teoretická a praktická činnost onen jevový svět, v kterém se vyskytují všechny věci, o kterých se mluví při našem každodenním (i vědeckém) užívání jazyka. Z toho, co je tu od přírody, vytváříme svou *ekonomicko-technickou* práci produkty nejrůznějšího druhu (letadla, chléb, silnice, hotely, gramofonové desky, boty, továrny atd.). *Uměleckou* tvorbou vznikají umělecká díla (chrámy, opery, obrazy, plastiky). Naše užívání jazyka ukazuje, jak komplexy jevů, které mohou zahrnovat jak to, co je přirozené, tak to, co je umělé, jednotně označujeme a pojímáme jako věci (například hory, krajiny, města, náměstí, armády, letiště atd.).

Příroda jako souhrn ontologických substancí byla nazývána také *prvním stvořením* (tj. nebe a země, pokud jsou od přírody, event. stvořeny Bohem). Proti tomuto prvnímu stvoření se kladlo stvoření *druhé* (tj. to, co vytvořila lidská teorie a praxe). Tento rozdíl vyjadřuje TOMÁŠ AKVINSKÝ v teologickém jazyce takto:

Každá věc se nazývá pravdivou podle vztahu k rozumu, na němž závisí. Proto věci umělé se nazývají pravdivými ve vztahu k našemu rozumu. Tak se pravdivým nazývá dům, který se shoduje s formou, která je v mysli stavitele; a řeč se nazývá pravdivou, pokud je znakem [výrazem] pravdivého rozumu. Podobně se říká, že jsou pravdivé přírodní věci, pokud se shodují s idejemi (species), které jsou v mysli Boží. (Sth. I, 16, 1)

„Pravdivým“ se zde míní:

- různé stupně, v nichž je něco vlastním jsoucnem, a
- poznatelnost, náležející jsoucnu na základě toho, že je vlastním jsoucnem.

K problému „druhé stvoření“ či „nevlastního“ jsoucna lze zcela obecně konstatovat toto:

- Opravdivými jednotami v sobě a ze sebe ve vlastním smyslu jsou pouze ontologické, resp. přirozené substance (například živé bytosti). Nic umělého není substancí ve vlastním smyslu.
- Všechno umělé („druhé stvoření“) předpokládá souhrn přirozených substancí („přírodu“) a zůstává k němu vztaženo.

Tato vztaženost druhého stvoření k prvnímu, umělého k přirozenému, se ukazuje především v tom, že člověk, pán druhého stvoření, sám patří jako živá bytost k prvnímu stvoření a potud je něčím přirozeným. Když se dnes diskutuje o problémech životního prostředí, o kvalitě života, o alternativním způsobu života a o zlidštění světa práce, jde rozhodujícím způsobem právě o tuto vztaženost.

Shrnutí 3.1

- V každodenním užívání jazyka se ukazuje velká *relativita* ve způsobu, jak něco chápeme a označujeme jako věc. To nás přivádí k ontologické otázce: *Co je vlastní jsoucno, jež je základem našeho zkušenostního světa?*
- Již ontologická kritika před Sokratiků ukázala, že v této otázce jde o problém *jednoty a rozdílnosti*.
- DESCARTES se pokusil vyřešit ontologickou otázku ve smyslu *neatomistického mechanismu*: Základem jednoty je homogenní, nekonečné *kontinuum hmoty*. Důvodem rozdílnosti je pak *pohyb* částí tohoto kontinua.
- LEIBNIZ („labyrint kontinua“) ukázal, že karteziánský přístup je neudržitelný. Musí existovat *formové atomy* (monády) jako opravdové jednoty. Důvod jejich jednoty nezáleží v kvantitě jako takové.
- Každý *atomismus* předpokládá, že důvodem jednoty atomů je něco jiného než důvod jednoty shluků, do kterých se atomy mechanicky skládají.
- *Atomistický mechanismus* ztroskotává na živých bytostech, které jsou v sobě a ze sebe opravdové jednoty. Vlastní jsoucno jako opravdová jednota je tedy heterogenní.
- Vlastní jsoucno jakožto opravdovou jednotu nazýváme *substancí*. Jako substance se ukázaly především živé bytosti. Ale i všechno neživé musí být vposledku substanciální, jinak by zmizelo v labyrintu kontinua.
- Substance v ontologickém smyslu jsou od přírody. Nic umělého není substancí. Všechno umělé předpokládá něco přirozeného (substance) a zůstává k tomu vztaženo.

3.2 Uskutečnění a možnost

V následujícím oddíle chceme vypracovat některé základní pojmy ontologie. Tyto základní pojmy vznikly v tradici *aristotelismu*, který je pro ontologii nejdůležitější tradicí dějin filozofie. Ontologie má v podstatě až do dneška základ v ARISTOTELOVI.

3.2.1 Původ a význam rozlišení

Rozlišování uskutečnění a možnosti je pro ARISTOTELOVU ontologii zcela ústřední. Je třeba ukázat, jak k tomu rozlišení došlo.

Mluvíli jsme už o předsokratovském protikladu mezi HÉRAKLEITEM a PARMENIDEM (3.1.1.2 a 3.1.1.3). Problém jednoty a rozdílnosti (3.1.1.4) se vyhroutil takto: u HÉRAKLEITA se všechna jednota rozplývá v rozdílnosti, u PARMENIDA všechna rozdílnost v jednotě. Tento protiklad byl diskutován především v otázce, *co je pohyb*. Neustále se setkáváme s pohybem a změnou. Ale co to je? Podle PARMENIDA (a ZÉNÓNA, srov. 3.1.3) je pohyb pouhé zdání. Ale ani podle HÉRAKLEITA nelze pohyb myslet, neboť pohyb vždy předpokládá něco, co je relativně stálé, nehybné, nemění se, ale toto neměnicí se mizí v boji protikladů. K tomu ještě přistupuje, že také PLATÓN (srov. 1.8.2 a 1.8.3) přinejmenším v jednom důležitém období vývoje svého učení řadí pohyb k empirickému zdání (*doxa*), zatímco vlastní bytí idejí je od všeho pohybu a změny „oddělené“ a je neměnné. Pro ARISTOTELA je zřejmé, že pohyb existuje a že má ontologický význam.

Ale jak tento problém řeší? Jeho odpověď zní: *Všechno skutečné má v sobě dva momenty*:

- Moment *bytí v uskutečnění* (řec. *energeia*), na jehož základě je skutečně tím, čím právě je. Tento moment nazýváme *uskutečnění* (akt, lat. *actus*; přídavné jméno k tomu je *aktuální* = jsoucí v uskutečnění).
- Moment *možného bytí* (řec. *dynamis*), na jehož základě má skutečné možnost stát se něčím jiným než tím, čím je. Tento moment nazýváme *možnost* (lat. *potentia* = možnost, schopnost; k tomu je přídavné jméno *potenciální* = jsoucí v možnosti).

Ontologická otázka *vlastního bytí* tedy vede k rozlišení mezi bytím *aktuálním* (v uskutečnění) a bytím *potenciálním* (v možnosti). Tato difference se nachází v každém vlastním jsoucnu (ve „všem skutečném“). Vlastní jsoucno je tím, čím právě je, při zachování této difference ve vyšší jednotě. *Vyplývá z této difference*.

Tuto pro ontologii ústřední diferenci ještě objasníme několika příklady:

Zde je sklenice na vodu. Je právě prázdná. Ale *může* být naplněna vodou, tj. má možnost (*potentia*) být naplněna. Je tedy v uskutečnění (aktuálně) prázdná, ale v možnosti (*potenciálně*) plná. Jako sklenici na vodu ji chápou pouze tehdy, když ji chápou jako sloučení obou aspektů. Sklenice na vodu, tak jak tu teď je, vyplývá z obou aspektů.

Zde je mramorový kvádr. V uskutečnění (aktuálně) je to mramorový kvádr, jak byl dovezen z lomu. V možnosti (*potenciálně*) je to krásná socha.

Na trávníku leží fotbalový míč. V uskutečnění (aktuálně, skutečně) leží ve středu hřiště. V možnosti (*potenciálně*) je v brance nebo v autu. Neumím italsky. Ale jsem jazykově

nadaný a začal jsem se tento jazyk učit. V uskutečnění (aktuálně) italštinu neovládám, ale ovládám ji v možnosti (potenciálně).

7.2.1.1.1

Jak vysvětluje ARISTOTELEŠ pohyb? *Pohyb je přechod z možnosti do uskutečnění.* Míč leží na určitém místě. Je v *uskutečnění* na tomto místě. Je však po-
jat a zformován tak, že jím lze pohybovat; je tedy hybatelný: Je v *možnosti* na
jiném místě. Fotbalista kopnutím do míče uskutečňuje to, co bylo na míči nejpr-
ve v možnosti. *Uskutečňuje* (aktualizuje) možnost míče. Míč letí, tj. uskutečňuje
se na něm přechod z možnosti do uskutečnění. Nyní leží míč na jiném místě, tj.
je v uskutečnění jinde.

Tento přechod z možnosti do uskutečnění však předpokládá *příčinu*, která
tento přechod působí, tj. *působící příčinu*. Tato příčina uskutečňuje (aktualizu-
je) možnost, pokud tato příčina je sama v *uskutečnění*. Fotbalista může (tj. má
možnost) sdělit míči uskutečnění. Tím se však ukazuje, že pojem možnosti musí-
me znovu rozlišit:

- *Aktivní možnost*: schopnost realizovat uskutečnění, například fotbalistova
možnost vůči míči.
- *Pasivní možnost*: schopnost přijmout uskutečnění neboli být aktualizován
uskutečněním, například možnost míče vůči hráči.

Všechno skutečné tedy podle ARISTOTELEA je výsledkem dvou momentů: bytí
v uskutečnění, skrze něž je (všechno skutečné) pozitivně tím, čím je, a bytí v
možnosti, skrze něž je v možnosti něčím jiným. Je v uskutečnění sebou samým
(jednota v sobě) a v možnosti něčím jiným (rozdílnost). Všechno skutečné má
v sobě jako dva momenty jednotu a rozdílnost. Právě to je činí tímto určitým,
konkrétním skutečným.

3.2.1.1 Dialektika

Aristotelské rozlišení uskutečnění a možnosti je základem novověkých úvah
o *dialektice*, která zaujímá ústřední místo zvláště ve filozofii G. W. F. HEGELA.

Filozofická řeč o dialektice se vždy vztahuje na *fakta* (Sachverhalt). O dialek-
tickém faktu mluvíme tehdy, když něco lze pochopit pouze jako *výsledek dvou
protikladných momentů*, jako například pohyb u ARISTOTELEA. Přitom jsou
oba tyto momenty stále k sobě *vzájemně vtaženy*. Jeden moment odkazuje na
protikladný druhý. Sám o sobě, tedy bez toho druhého, je každý z těchto
momentů jednostranný, abstraktní, je to dílčí aspekt. Konkrétní smysl mají tyto
aspekty, jen když jsou *společně* pozdviženy do vyšší jednoty v *opravdovém
celku*, tedy v tom, co z nich vzniká. Tato dialektická souvislost se často vyja-
druje výrazy „teze – antiteze – synteze“. Že přitom jde o problém *jednoty a
rozdílnosti*, je vyjádřeno v charakteristice dialektiky u HEGELA: Dialektika je
identita identity a neidentity, tedy jednota jednoty a rozdílnosti ve všem skuteč-
ném, jednota uskutečnění a možnosti u ARISTOTELEA.

V HEGELOVÉ smyslu je dialektické například přirozené jsoucno (substance) jako
jednota jevu (vnější moment) a pravého bytí (vnitřní moment). Jev jakožto jev je
(smyslovým) jevem něčeho, co je základem tohoto jevu. Odkazuje tedy na to, čeho je je-
vem, na vlastní bytí. Toto vlastní bytí je však jakožto „nitro věci“ „zprostředkováno po-

hybem jevů“. Potřebuje tento pohyb a odkazuje na něj. Bez tohoto vnějšího projevu nemůže být oním nitrem. Potud je přirozená substance ve své konkrétnosti identitou bytí (nitro, esence) a jevu (vnějšek, zdání), identity a neidentity. V přirozené substanci jsou oba momenty dialekticky sjednoceny a „pozdvíženy ve vyšší jednotu“. Je „výsledkem“ obou momentů.

Dialektika tedy není metoda, která by snad byla na věc aplikována „z vnějška“. Již jsme viděli (1.3.4), že filozofie takovou „vnější“ metodu nepřipouští. Jako *dialektická* se naopak *prokazuje sama věc*. Právě v tom záleží velký objev, který učinil ARISTOTELES svou naukou o uskutečnění a možnosti.

3.2.2 Substance a akcident

ARISTOTELES vycházel v ontologické analýze ze zkoumání změn, které se dějí se substancemi. Místní pohyb je pouze jednou z těchto změn. Jiné změny se týkají třeba kvantity (například přibývat nebo ubývat na váze), kvality (například onemocnět a uzdravit se), vztahů, v nichž se substance nachází (například zamilovat se a zneprátelit se), atd. Při všech těchto změnách se *mění určení substance, zatímco samotná substance zůstává nezměněna*. Z toho však vyplývá důležité rozlišení:

- Substance má charakter *samostatného* bytí, které do jisté míry „stojí samo v sobě“ (*ens in se*) a při proměnách svých určení přetrvává a zůstává nezměněno.
- Určení, která se na substanci mění, mají charakter *nesamostatného* bytí, „nestojí sama v sobě“, ale *jsou* pouze na/v něčem jiném, na/v substanci (*ens in alio*). Tato nesamostatná určení nazýváme *případky, akcidenty* (lat. *accidere* = připadat, přihodit se).

Vztah mezi akcidentem a substancí je vztah uskutečnění a možnosti. Substance je v možnosti vůči akcidentům. Akcidenty jsou uskutečnění, která určují substanci. Přitom se obě stránky vzájemně podmiňují: Substance je skutečná, je-li veskrze určena případy. Akcidenty jsou skutečné jen na/v substanci. Vztah substance a akcidentu lze také nazvat vztahem dialektickým.

Připomeňme si platónské rozlišení mezi *jevem* a *vlastním bytím* (srov. 1.8.2). Nyní vidíme, že jev má povahu toho, co je akcidentální. *Substance nabývá jevové podoby ve svých akcidentech*. Na krávé vnímáme velikost, vzhled, barvu, pohyb, cítíme ji a slyšíme. Substance se *ukazuje* ve svých jevících se akcidentech. Přitom následující text TOMÁŠE AKVINSKÉHO uvádí rozdíly, který nacházíme již u ARISTOTELA:

Subjekt [= substance], pokud je v [pasivní] možnosti [srov. 3.2.1], přijímá akcidentální formy [určení]. Pokud však je v uskutečnění, produkuje je. To však platí o vlastnosti jakožto případku vyplývajícím z povahy subjektu. Neboť v případě vnějšího akcidentu jej subjekt pouze přijímá. Tento případek je produkován vnějším činitelem. (Sth. I, 77, 6)

Podle toho existují dva druhy případků:

- Akcidenty *nahodilé* (vnější) které k substanci přicházejí jakoby „z vnějška“, které však jsou pro bytostné určení (esenci) podstaty libovolné. Jsou vůči esenci věci vnější.



Aristotelés, narodil se r. 384 ve Stageíře a zemřel r. 322 v Chalkidě. Lze ho pokládat za zakladatele všech klasických disciplín filozofie. Byl žákem Platónovým a vychovatelem Alexandra Velikého. V r. 336/35 založil v Aténách filozofickou školu peripatetiků (řec. peripatos = promenáda).

Tak je pro esenci člověka náhodné, zda je někdo blondýn, hudebník, Moravan, svobodný, dospělý či levák.

- *Vlastnosti, propria* (lat. *proprium* = vlastní), které vyplývají ze samotné substance a potud ukazují na esenci věci. Substance vstupuje do proprií a ukazuje se v nich.

Klasickým příkladem je schopnost člověka smát se. Setkáváme se s ní všude, kde se vyskytují lidé. Za jiná propria lze považovat společenskost, sexualitu, ale také technickou, uměleckou a kultovní schopnost člověka atd.

Rozlišení mezi nahodilými akcidenty a proprií (vlastnostmi) má rozhodující význam v souvislosti s otázkou, jak se v případech (jevu) ukazuje esence vlastního jsoucna (substance). Samotná substance nám nikdy není dána bezprostředně. Naopak se ukazuje zprostředkovaně ve svých jevech se akcidentech. Co náleží substanci co do esence, poznáváme teprve po velmi dlouhém procesu zkušenosti s ní. V tomto procesu se nám stává zřejmým, která akcidentální určení jsou pro substanci nahoditá, libovolná a vnější a která mají povahu proprií. *Určit esenci nějaké podstaty znamená udat, která jsou její propria a jak spolu souvisí.*

3.2.2.1 Kategorie

Slovo „kategorie“ pochází od *katégoria* (= řec. obžaloba) a u ARISTOTELEA znamená totéž co *schéma výpovědi* nebo *forma výpovědi*. ARISTOTELÉS vychází z toho, že vždy už mluvíme o věcech. Ptá se: *Které jsou nejvyšší rody (genus) pojmů, které vypovídáme o věcech?* Tyto rody nazývá kategoriemi. Podle jeho názoru všechno, co můžeme vypovídat o věcech, nutně náleží do jedné z deseti kategorií, které vypočítává. Přitom vychází z toho, že kategorie nejsou jen způsoby výpovědi, ale také *způsoby bytí*. Kategorie jsou tedy zároveň *základní ontologické formy*, v nichž je jsoucno. Všechno, co nějakým způsobem je, tedy spadá podle tohoto svého způsobu bytí do jedné z kategorií.

Tabulka ARISTOTELOVÝCH kategorií

1. substance (*úsia*)
2. kvantita (*poson*)
3. kvalita, jakost (*poion*)
4. vztah, relace (*pros ti*)
5. kde? (*pú*)
6. kdy? (*pote*)
7. poloha (*keisthai*)
8. habitus (*echein*)
9. činnost (*poiein*)
10. trpnost (*paschein*)

Vidíme, že první kategorií je kategorie substance, zatímco ostatní kategorie člení akcidenty. Pokud jde o substanci, ARISTOTELÉS rozlišuje:

- *První substance* je individuální substance, tedy například tento člověk zde nebo tato kráva zde.
- *Druhá substance* je esence první substance, tedy druh (species), k němuž individuální substance náleží. Ve větě „Petr je člověk“ vypovídám druhou substanci (predikát) o první (subjekt).

Existují ovšem predikáty, které ještě přesahují (transcendují) kategorie. Takové nadkategoriální predikáty se nazývají *transcendentálníe*. Jde o predikáty

„jsoucno“, „jedno“, „pravdivé“, „dobré“, „krásné“. Mezi transcendentáliemi a kategoriemi je důležitý rozdíl:

- *Kategorie* se vypovídají o věcech *jednoznačně (univoce)*. Odhlízejí tedy od rozdílů mezi designáty (= věcmi, které jsou jimi označovány). Jablň, lev a člověk jsou substance. V tom se shodují. V čem se však neshodují, od toho se odhlíží. Potud jsou kategorie *abstraktní*.
- 3.3 ○ *Transcendentálie* nemohou odezírat od rozdílů mezi designáty. Tak transcendentálie „jsoucno“ neodhlíží od ničeho, neboť všechno je jsoucno. Potud nejsou transcendentálie jednoznačné, ale *analogické*. Co se tím myslí, vysvětluje ARISTOTELEŠ takto:

O jsoucnu se mluví v mnoha významech, ale vždy ve vztahu k jednomu a k jedné bytnosti, a to nikoli ve smyslu stejnojmennosti, nýbrž asi tak, jako se užívá slova „zdravý“. Neboť všechno, co se nazývá zdravým, má vztah ke zdraví buď tím, že je udržuje, nebo tím, že je působí, nebo je znakem zdraví, anebo jest podmínem, který je přijímá . . . Tak i o jsoucnu se mluví v mnoha významech, ale vždy ve vztahu k jednomu počátku. (Met. IV, 2, 1003a–b)

Tímto jedním počátkem, principem, je substance.

ARISTOTELOVA tabulka kategorií má dodnes velký význam. Uvidíme, že u KANTA doznala nauka o kategoriích (transcendentální) obrat ve smyslu filozofie Já. Fenomenologové, jako například N. HARTMANN (2.1.1), rozlišovali nejvyšší kategorie od podkategorií (kategorie jednotlivých vrstev bytí). Proto se slova „kategorie“ dnes často užívá ve velmi širokém smyslu. Někdy se jako kategorie pojmenovává skoro každý obecný pojem.

3.2.3 Látka a forma (hylemorfismus)

Akcident se liší od substance jako uskutečnění od možnosti (3.2.2). To vyplynulo z analýzy změn *na substanti*, která přetrvává ve změnách (místa, kvantity, kvality atd.) jako jejich trvalý základ (*substrát*). Ale sama *substance* se ukazuje jako *proměnná*. Neexistují jen *akcidentální* změny na substanti, ale také *substanciální* změny substance. Kdysi jsme nebyli a jednou opět nebudeme. Byli jsme zrozeni a zemřeme. ARISTOTELEŠ tuto substanciální změnu nazývá „vznikem a zánikem vůbec“.

Tím vzniká ontologický problém, který je podobný problému akcidentální změny. Při případkové změně se *na substanti jako potenciálním a trvalém substrátu* uskutečňuje přechod od jednoho (akcidentálního) aktuálního určení do druhého, protikladného (například pohyb, 3.2.1). Pro ARISTOTELA z toho vyplývá obecně tento závěr: *Při každé změně musí existovat substrát, který přetrvává. Tento substrát je k přechodným aktuálním určením ve vztahu jako možnost*. Substanciální změnu je tedy nutno chápat na základě rozdílu mezi uskutečněním a možností. Také při vzniku a zániku substance musí existovat trvající substrát.

Co je tímto potenciálním, trvajícím substrátem substanciální změny? Můžeme jej ontologicky konstruovat. Tento substrát především nemá *žádná akcidentální*

určení (ve smyslu druhé až desáté kategorie, viz 3.2.2.1), neboť případková určení jsou určení na substanci. Zde však se mění substance a nelze ji předpokládat. Ale tento substrát nemá jakožto přetrvávající základ substanciální změny ani *žádné substanciální určení*, neboť na něm se má právě substanciální určení změnit. Konstrukce nás tedy přivádí k *hraničnímu pojmu*: Je jím *sám od sebe úplně neurčený, pasívně potenciální substrátový princip*. ARISTOTELES jej nazývá *látkou (hylé)*.

Látkou však rozumím to, co se o sobě neoznačuje ani jako něco určitého, ani jako něco kolikostního, ani jako něco jiného, čím se určuje jsoucno. Neboť musí být něco, o čem se každé to určení vypovídá a co má jinou jsoucnost než každá jiná kategorie. Všechno ostatní se totiž vypovídá o bytnosti, tato však o látce. A tak posledním podmětem o sobě není ani něco určitého [*ti*, *co*], ani kolikost, ani co jiného. (Metafyzika VII, 3, 1029a)

Látka je tedy pro ARISTOTELE poslední, neurčená, ale určitelná složka všech přirozených substancí, pasívně potenciální princip neurčené určitelnosti. K tomuto hraničnímu pojmu látky dospíváme, když se ptáme na substrát substanciálních změn a důsledně odezíráme od všech případkových a substanciálních aktuálních určení. Pro ARISTOTELE z toho vyplývá, že substance jako taková, jako něco skutečného, je výsledkem těchto dvou momentů uskutečnění a možnosti:

- Substanciální aktuální určení, které se označuje jako *substanciální forma* (řec. *morfé*) (srov. 3.1.3). Určuje látku k substanciálnímu skutečnému bytí uvnitř určitého druhu. Propůjčuje jí například ontologickou dokonalost bytí lva, bytí dubu atd. Je uskutečněním, skrze něž je substance tím, čím je.
- Pasívně potenciální substrát, *látka* jakožto princip neurčené určitelnosti. Přijímá v sobě uskutečnění substanciální formy a zůstává v substanci principem možného bytí něčím jiným.

Tato ARISTOTELOVA ontologická teorie se označuje jako *hylemorfismus* (*hylé* = látka, *morfé* = forma). Ontologie se jí pokusila vysvětlit konstituci substance a pochopit substanciální změnu.

3.2.3.1 Ontologický pojem látky

Hraniční pojmové myšlení, o něž jde v teorii hylemorfismu, působí začátečníkovi v ontologii obtíže. Pokusíme se blíže vysvětlit některé aspekty.

Především je nutné abstrahovat od veškerého *přírodovědeckého* pojmu hmoty. Přírodní věda vysvětluje v určité metodické abstrakci (1.4.1.2) empirické empirickým. Snaží se ukázat, z kterých hmotných částic (například atomů, elementárních částic) se skládá hmotná skutečnost. Vysvětluje tedy určitou hmotnou skutečnost jinou určitou hmotnou skutečností. Otázka, co je vposledku hmota, co je tedy ve vši určité hmotné skutečnosti substrátem určení, není vůbec přírodovědeckou otázkou. Zde nejde o empirické, ale o neempirické podmínky empirického. Nemá proto smysl chtít si tuto látku, kterou ARISTOTELES nazývá *první látkou*, nějak *představit*.

Co se myslí látkou a formou, pochopíme nejspíše tehdy, když budeme teorii hylemorfismu chápat jako *dialektickou* teorii (3.2.1.1). Látka a forma jsou dva protikladné momenty, jejichž *rezultátem je něco skutečného*. Samy o sobě nejsou ničím skutečným. Zde lze učinit rozlišení, které má u ARISTOTELA, TOMÁŠE a HEGELA rozhodující význam. Když mluvíme o jsoucnu, rozlišujeme:

- *skutečné*, tj. jsoucno, které je *samo* opravdu jsoucnem (*ens quod ens*), a
- *moment*, který je ve skutečném jako výsledku zachován na vyšší rovině, tj. jsoucno, skrze něž jsoucno opravdu jest (*ens quo ens*).

Ve všech dialektických faktech jde o to chápat skutečné jako rezultat jeho momentů, které samy nejsou skutečné jako opravdové jsoucno. O ontologických faktech (Sachverhalt) se obvykle říká, že momenty jsou *reálné*, ale *neskutečné*. Proto rozlišení momentů není pouze myšlenkové, ale *reálné*. Skutečný je však rezultat dialektiky. V tomto smyslu jsou látka a forma jakožto možnost a uskutečnění reálnými momenty skutečné substance.

Ontologický význam této teorie se ukazuje při pohledu na její důsledky. Neboť ontologie má přece vysvětlovat zkušenost, popřípadě ji rekonstruovat. *Co lze vysvětlit hylemorfismem?*

- *Kontingentnost přirozené substance*. Látka je principem neurčené určitelnosti. Je-li pasivní možnost látky aktualizována substanciální formou, existuje-li tedy přirozená substance, pak v ní přece zůstává *principem možnosti být něčím jiným*, ponechává otevřenou možnost jiné substanciální formy. To znamená, že přirozená substance je principiálně taková, že může *vznikat* a *zanikat*. Je podstatou do odvolání, neboť každá substanciální forma je vůči látce *nahodilá*. Říkáme, že přirozená substance je *kontingentní* (nahodilá, podmíněná).
- *Individualita přirozené substance*. Substanciální forma *sama o sobě* znamená určitou dokonalost ve smyslu nějakého druhu (např. lva, dubu). Sama o sobě však neříká nic o mnohosti individuí uvnitř druhu (např. množství lvů nebo dubů). Látka sama o sobě znamená libovolnou neurčenou určitelnost. Jestliže látka jakožto pasivní možnost v sobě přijme uskutečnění substanciální formy, pak substance, která je výsledkem, je v látce zasazena libovolně. Představuje substanciální formu (druh) jako něco libovolného, individuálního.

Když říkáme: To je kráva, to je jablko, myslíme: určitá, jedna z jablek, z krav, nikoli kráva, jablko *vůbec*, obecně. Také SOKRATÉS je (určitý) člověk, ne člověk *vůbec*.

Látka se tak prokazuje jako *princip individuality a jedinečnosti* substance uvnitř jejího druhu. Žádné přirozené individuum nepředstavuje svůj druh v celku.

- *Jednota a mnohost*. Po určité stránce je přirozená substance vždy mnohostí a jednotou zároveň. Na jedné straně je mnohostí, rozmanitostí částí až k labyrintu kontinua (3.1.3). Na druhé straně je pravou jednotou, například živým organismem. Aspekt jednoty vyplývá ze substanciální formy, aspekt mnohosti (kvantity) z první látky.

3.2.4 Esence a bytí

Viděli jsme, že difference možnost-uskutečnění mezi akcidentem a substancí (3.2.2) *předpokládá* stejnou diferenci mezi formou a látkou (3.2.3). TOMÁŠ AKVINSKÝ, který náleží k nejvýznačnějším ontologům dějin, se pokusil ukázat vůbec poslední a nejzákladnější ontologickou diferenci možnost-uskutečnění, kterou předpokládá hylemorfická difference (látka-forma). Je jí difference mezi *bytím* a *esencí*.

UŽ ARISTOTELES věděl, že dokonalost každého jsoucna pochází z uskutečnění. Možnost je vždy pro uskutečnění. TOMÁŠ se pokusil *myslet bytí (esse) jako uskutečnění*.

Samotné bytí je nejdokonalejší ze všeho, neboť se ke všemu vztahuje jako uskutečnění. Nic nemá aktuálnost [uskutečnění], leč pokud jest. Proto bytí je uskutečnění všech věcí, i samotných [akcidentálních a substanciálních] forem. Nevztahuje se tedy k ostatnímu jako přijímající k přijímanému [možnost k uskutečnění], nýbrž naopak jako přijaté k přijímajícímu. Neboť když mluvíme o bytí člověka nebo koně nebo něčeho jiného, samotné bytí se uvažuje jako to, co dává formu a je přijímáno, ne však jako to, čemu se dostává bytí. (Sth. I, 4, 1 ad 3)

Potud je uskutečnění bytí (*actus essendi*) „aktualita všech uskutečnění“ a „dokonalost všech dokonalostí“.

Je-li však akt (= uskutečnění) bytí sám o sobě aktuální plností dokonalosti vůbec, jak se mají chápat určitá, ve své dokonalosti omezená jsoucna, tedy substance? Jestliže akt bytí sám o sobě znamená pouze pozitivnost, jen dokonalost a ne hranici, *jak je pak myslitelné to, co je konečné?* Zjevně musí existovat *potenciální princip*, který je protějškem aktu bytí. O tomto potenciálním principu musí platit (srov. sklenice na vodu v oddíle 3.2.1):

- je zcela *pasívně potenciální*, neboť sám od sebe je beze vší dokonalosti, protože veškerá dokonalost pochází z uskutečnění (aktu) bytí;
- má charakter *hranice, limitování* o sobě.

TOMÁŠ tento potenciální princip nazývá *esencí, bytností* (essentia). Esenci (bytnosti) se zde nemíní pozitivní plnost substance, ale zcela naopak určitá *zápornost*. Esence *recipuje* (přijímá) akt bytí a zároveň jej *limituje* (omezuje). Akt bytí jakožto aktuálnost všech uskutečnění a dokonalost všech dokonalostí je tedy recipován a limitován systémem pasívně potenciálních esencí. Tímto systémem esenci je akt bytí diferencován v *kosmos konečných jsoucen*. Každá substance je tedy jednotou možnost-uskutečnění aktu bytí a esence.

Hylemorfická difference (látka-forma) objasňuje, z které ontologické struktury vyplývají způsoby konečného jsoucna (kontingentnost, individualita, jednota – mnohost, srov. 3.2.3.1), ale nevysvětluje fakt, že *všechno jsoucno je konečné*. Ukazuje, že substance vzniká a zaniká v konečnosti, ale neobjasňuje, *proč* je jsoucno konečné. Podle tvrzení TOMÁŠE AKVINSKÉHO tu vyvstává poslední, nejzákladnější ontologická struktura. Jsoucno (substance) se ukazuje v dialektice momentů uskutečnění-možnost, jimiž jsou bytí a esence. HEGEL se přibližuje k této struktuře, když říká:

Ve jsoucnosti (Dasein) je určenost jedno s bytím (Sein) a je zároveň dána jako negace, hranice, mez. Proto jinobytí (Anderssein) není něco lhostejného mimo ni [= mimo jsoucnost, Dasein, substanci], ale je jejím vlastním momentem. (Enzyklopädie § 92)

Důležitost difference možnost-uskutečnění mezi esencí a bytím byla po staletí zdůraňována především *tomistickou* školou. Zcela novým způsobem přistoupil k tomuto problému M. HEIDEGGER. Tradiční ontologii vytýká, že *zapomíná na bytí*, neboť pojednává pouze o jsoucnu (jsoucím) – to znamená o obsahové určnosti nějakého CO – a ne o samotném bytí, které teprve umožňuje jsoucno (jsoucí). Jde o to „myslet na pravdu samotného bytí a nepředstavovat si jen jsoucí jakožto jsoucí“, tedy chápat jsoucí z jeho bytí a filozofii na základě *otázky po bytí* (viz 1.6.11).

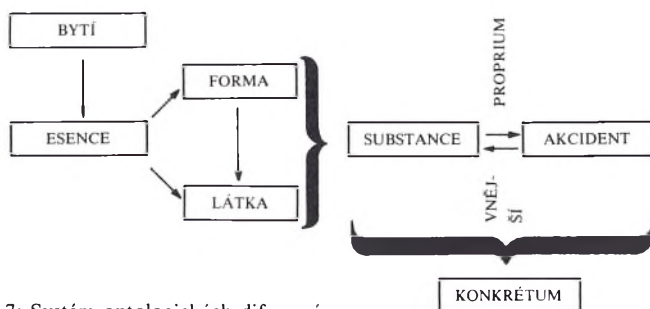
3.2.5 Systém diferencí

Nyní se pokusíme o souhrnný pohled na všechny tři difference možnost-uskutečnění (bytí-esence, forma-látka, akcident-substance), abychom tak získali přehled. Může zde jít samozřejmě jen o *dialektickou souvislost*, tedy o souvislost, v níž vytčené *momenty* vytvářejí skutečnost jako výsledek. Vycházíme z difference bytí-esence:

Akt *bytí* (aktuálnost všech uskutečnění a dokonalost všech dokonalostí) je recipován (přijímán) a limitován (omezován) systémem *esencí* (pasivní, limitující možnost). Limitování v esenci se děje tak, že akt bytí vstupuje do difference *látka a forma*, a tak nabývá určení přirozené, hmotné *substance*. Forma a látka se v přirozené, hmotné substancí dále rozvíjejí do *proprií* (vlastností), tedy do akcidentů, které vyplývají ze substance jako takové. Ze vzájemného působení substancí vznikají *nahodilé* případy, ve kterých se určení konkrétní substance, vlastního jsoucna, neustále dovršuje. Výsledkem je přirozená substance (podstata) v plné své konkrétnosti.

Všichni ontologové s touto dialektickou souvislostí samozřejmě nesouhlasí. To závisí především na tom, jaké hloubky dosahuje ontologická otázka. Mnozí ontologové tuto problematiku, která sahá až k ARISTOTELOVI, eliminují a omezují se prakticky na analýzu kategorií nebo na zpracovávání poznatků přírodních věd.

7.2.1.3



Obrázek 7: Systém ontologických diferencí

3.2.6 Ontologická kauzalita

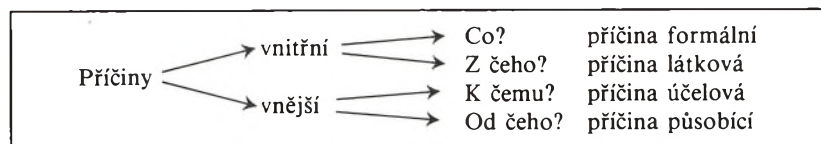
Princip kauzality (lat. *causa* = příčina) byl formulován různě: „Vše, co vzniká, vzniká působením příčiny“ (PLATÓN), „Nic nevzniká bez důvodu“ (AUGUSTIN), „Všechny změny se dějí podle zákona sepětí příčiny a účinku“ (KANT). Princip kauzality je filozoficky významný nejméně z trojího aspektu:

- po stránce *ontologické*: Jde o to porozumět principu kauzality jako *principu bytí*.
- po stránce *transcendentální* (filozofie Já): Jde o to porozumět principu kauzality jako transcendentálnímu *principu poznání*. 4.3.2
- po stránce *teorie věd*: Jde o porozumění principu kauzality jako *metodickému* principu bádání speciálních věd. 4.6.4

Tyto aspekty nejsou spolu nikterak v rozporu. K transcendentálnímu aspektu a k aspektu teorie vědy se vrátíme ještě v jiných souvislostech. Zde jde o ontologický smysl kauzality v návaznosti na úvahy v oddílech 3.2.1 až 3.2.5.

3.2.6.1 ARISTOTELOVA nauka o příčinách

ARISTOTELÉS, který definoval filozofii jako vědu o posledních příčinách, diferencoval otázku příčin čtyřmi směry:



Obrázek 8: Otázka po příčinách (Aristotelés)

Pro jsoucnost je tedy příčinou především to, čím je konstituováno (*vnitřní příčina*). V případě domu by tím byla na jedné straně *forma* odpovídající plánu stavitele, na druhé straně stavební materiál, tedy *látka*, z které je dům postaven. Avšak příčinou jsoucnosti je také *cíl* (účel), to, kvůli čemu je zde. Cíl (účel) dává podnět ke vzniku jsoucnosti, mobilizuje tedy *působící příčiny* (též: účinné příčiny). Tak účelem domu je bydlení, a stavebníci staví pro tento účel.

Filozofie se ptá na *poslední* příčiny. Poslední formální příčinou je *substanciální forma*, skrze níž jsoucnost náleží určitému druhu. Poslední látkovou příčinou je *první látka* jako poslední „z čeho“. Otázka na poslední příčinu působící (účinnou) a na poslední cíl jsoucnosti, tedy otázka na poslední vnější příčiny, přiváděla filozofii od PLATÓNA před problém filozofické *teleologie*. Že otázka po posledním cíli se nelze vyhnout, vyplývá z následující úvahy: Každé jsoucnost je na základě své substanciální formy zaměřeno k určitému cíli. Protože existuje kosmos a ne chaos, musí existovat řád cílů, a tím i poslední cíl. Problém, o který zde jde, je problém *teleologie* (řec. *telos* = cíl, účel), ke kterému se ještě vrátíme.

7.2.1

Otázka na první *příčinu působící* (účinnou) vyplynula bezprostředně z analýzy vztahů uskutečnění a možnosti.

3.2.6.2 Kauzalita a nauka o možnosti a uskutečnění

Princip kauzality se většinou chápe jako princip *působící* (účinné) *příčinnosti* a potud se kauzalita rozlišuje od teleologie. Princip kauzality jakožto princip působící příčinnosti *můžeme objasnit na základě nauky o uskutečnění a možnosti takto:*

Nic nemůže být zároveň a po téže stránce v možnosti i v uskutečnění, neboť jinak by vznikl rozpor. Sklenice nemůže být zároveň aktuálně i potenciálně plná vody. Je buď aktuálně plná a potenciálně prázdná, nebo aktuálně prázdná a potenciálně plná. Avšak každá změna je přechod z možnosti do uskutečnění a to, co se proměňuje, nemůže být zároveň obojí: proto musí dostat uskutečnění od jiného, jež je samo v uskutečnění. Toto jiné je působící (účinná) příčina. TOMÁŠ AKVINSKÝ to vykládá takto:

Z možnosti nemůže být něco přivedeno do uskutečnění, leč skrze nějaké jsoucno v uskutečnění, tak teplé v uskutečnění, např. oheň, činí teplým v uskutečnění dřevo, jež je teplé v možnosti, a tak je pohybuje a mění. Není však možné, aby totéž zároveň bylo v uskutečnění a v možnosti vzhledem k témuž, nýbrž jen vzhledem k různým. Co totiž je teplé v uskutečnění, nemůže být zároveň teplé v možnosti, nýbrž je zároveň studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby vzhledem k témuž a týmž způsobem bylo něco pohybujícím a pohybovaným čili aby sebe samo pohybovalo. Tedy vše, co je pohybováno, musí být pohybováno od jiného. (Sth. I, 2, 3)

Příklady, které TOMÁŠ uvádí, jsou dobově podmíněné, ale dobře ilustrují argumentaci.

Princip kauzality byl v antice podáván nejdříve v této formě: Nic nepohybuje samo sebe. Všechno, co se pohybuje, je pohybováno něčím jiným. Ze tří vyložených diferencí možnost-uskutečnění však vyplývají tři různé roviny ontologické kauzality:

- *Substance – akcident* (3.2.2): Zde jde o kauzality v oblasti *akcidentální změny*, která byla nejdříve vyložena na příkladě pohybu. Hmotná substance ve své okamžité případkové určenosti je výsledkem rozmanitých účinně příčinných činností mnoha činitelů. Žádná případková změna se neděje bez působící (účinné) příčiny.
- *Látka – forma* (3.2.3): Ve znamení kauzality je i veškerá substanciální změna (vznik a zánik). První látka neprodukuje žádnou formu, naopak formální určení jí musí udělit působící (účinná) příčina. Žádná substance není příčinou sebe samé.
- *Esence – bytí* (3.2.4): Aktualizaci esence bytím nelze vysvětlit z esence. Všechno konečné, pokud je to konečné, má příčinu.

Z toho vyplývá ještě jeden důležitý důsledek: *Nic není dostatečným důvodem pro účinek, který je dokonalejší než ono samotné.* Příčina vysvětluje účinek pouze potud, pokud dokonalost účinku nepřesahuje dokonalost příčiny (popří-

padě její aktivní možnosti). Žádná příčina nemůže udělovat více aktuálnosti, než sama má.

Uvidíme, že pojem kauzality v *teorii věd* je nesrovnatelně slabší než pojem ontologický, vyplývající z nauky o uskutečnění a možnosti. Oba pojmy kauzality je nutno přesně odlišovat. Pojem teorie věd se orientuje výlučně na praxi speciálních věd a v ní má svůj smysl a význam. S ontologickou nebo transcendentální analýzou nemá nic společného.

4.6.4

6.1.5

Shrnutí 3.2.

- Všechno skutečné je výsledkem dvou momentů. Je to moment aktuálního bytí, tedy *uskutečnění* (aktu), a moment možného bytí, tedy *možnosti*.
- Určitý fakt nazýváme dialektickým tehdy, když něco lze pochopit pouze jako výsledek dvou protikladných, k sobě vztahených momentů.
- V *akcidentální změně* se projevuje difference možnost-uskutečnění mezi akcidentem a substancí. Případky jsou určeními substance. Mohou se měnit, zatímco substance zůstává stejná. Substance se projevuje ve svých akcidentech.
- Kategorie jsou nejvyšší rody predikátů, které můžeme vypovídat o jsoucnu. Každý predikát náleží některé z kategorií.
- V *substanciální změně* (vznik a zánik) se projevuje difference možnost-uskutečnění mezi *formou* a *látkou*. Přirozená substance je výsledkem těchto momentů. *První látka* jakožto pasívně potenciální princip neurčené určitelnosti je základem kontingentnosti, individuality i jednoty a mnohosti přirozené substance.
- Difference možnost-uskutečnění mezi bytím a esencí je podle TOMÁŠE AKVINSKÉHO nejzákladnější ontologická struktura a objasňuje i bytostnou konečnost jsoucna.
- Ontologický *pojem kauzality* vyplývá z nauky o možnosti a uskutečnění: Protože nic nemůže být zároveň a po téže stránce v uskutečnění i v možnosti, nic není příčinou sebe samého. Každá akcidentální změna, každá substanciální změna a každé jsoucno vyžaduje dostatečnou příčinu.

3.3 Transcendentálie

Již jsme se krátce zmínili o rozdílu mezi kategoriemi a transcendentáliemi (3.2.2.1). Transcendentálie (od lat. *transdendere* = překračovat) jsou *predikáty, které přesahují kategorie*. Kategorie (ve smyslu klasické ontologie) jsou nejobecnější jednoznačné (univocus) predikáty. Transcendentálie přesahují každý rod určité předmětnosti. Proto nejsou jednoznačné (univocus), nýbrž *mnohoznačné*, neboť nabývají tolik významů, kolik je kategorií. Viděli jsme, jak tuto mnohoznačnost definoval ARISTOTELĚS: Transcendentálie nejsou *nahodile mnohoznačné* (jako například „pojistka“ u pojišťovny a „pojistka“ ve vedení elektrického proudu), nýbrž tato mnohoznačnost má *systematický smysl*. Transcendentálie se vztahují *prvotně k substanci* a druhotně (tedy na základě substance a vzhledem k substanci) k případkovým kategoriím.

4.5.2.2

První z transcendentálií je predikát „jsoucno“. Tento predikát skutečně přesahuje každou kategorii a každou určitou předmětnou oblast. Ostatní transcendentálie (v jejich počtu se tradice neshoduje) se často nazývaly *vlastnostmi jsoucna* (proprium, srov. 3.2.2), neboť vždy a nutně ze jsoucna vyplývají a jsou jsoucnem dané. Jsou to především *jedno, pravda, dobro, krása*. Tyto transcendentálie jsou od doby PLATÓNA stěžejními body ontologického tázání. Přitom platí zásada *konvertibility transcendentálií*, tj. jejich záměnnosti. Scholastikové formulují tuto konvertibilitu větami jako: *Omne ens est unum* (Každé jsoucno je jedno), *Ens et unum convertuntur* (Jsoucno a jedno jsou zaměnitelné) apod.

Následující text podává souhrn nauky o transcendentáliích, který ukazuje, že jako transcendentálie je možno označit nejen pravdu a dobro, ale i jiné predikáty:

Rozum poznává nejprve jako nejznámější věc jsoucno a na jsoucno převádí všechny své pojmy. Proto všechny ostatní pojmy rozum nutně získává přidáváním k jsoucnu. Ale k jsoucnu nelze nic přidávat tak, jako by to byla nějaká věc jsoucnu vnější, jako se například přidává akcident k substanci, neboť každá věc je bytostně jsoucno. Proto také nemůže být jsoucno kategorií. Je však možno říci, že něco se přidává k jsoucnu, v tom smyslu, že se vyjadřuje určitý způsob (modus) jsoucna, který není vyjádřen samotným jménem jsoucna.

To je možné *dvojím* způsobem:

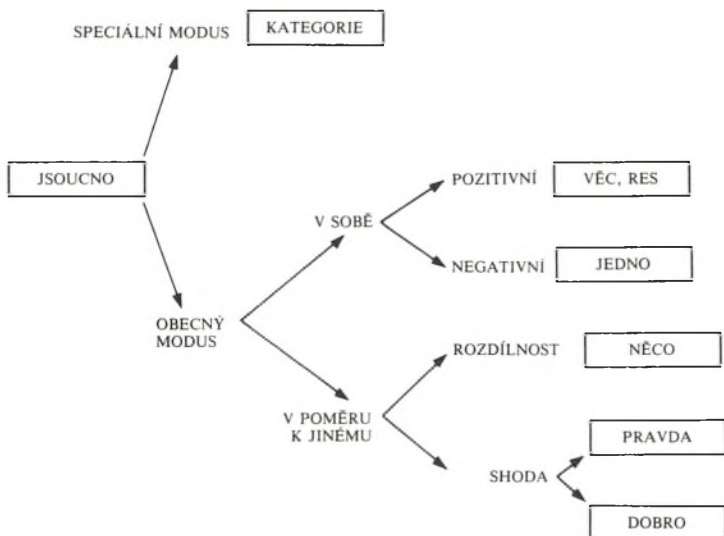
Zprvé tak, že vyjádřený způsob je určitý *speciální* modus jsoucna. Existují totiž různé stupně jsoucnosti a na jejich základě se pojímají různé způsoby bytí a ve smyslu těchto způsobů bytí se pak pojímají rozličné kategorie věcí. Neboť substance nepřidává k jsoucnu žádnou diferenci, která označuje esenci přidanou dodatečně k jsoucnu, nýbrž slovem „substance“ se jen vyjadřuje speciální způsob bytí, totiž způsob toho, co „je v sobě“. A právě tak je tomu i u ostatních kategorií.

Zadruhé tak, že vyjádřený způsob náleží *obecně* každému jsoucnu. To je opět možné *dvojím* způsobem: Buď tento způsob náleží každému jsoucnu *jako takovému*, nebo náleží jsoucnu *na základě jeho vztahu k jinému jsoucnu*.

V prvním případě se o jsoucnu něco vyjadřuje pozitivně nebo negativně. Nic však nelze vyjádřit obecně pozitivně a nic se nenachází v každém jsoucnu leč jeho esence, na jejímž základě se říká, že je. A tak se uvádí jméno „věc“ (res). Od jsoucna se liší tím, že jsoucno se odvozuje od aktu bytí, jméno věc pak vyjadřuje „co“ neboli esenci jsoucna. A negace, která náleží každému jsoucnu, je nerozdělenost. Tu vyjadřuje jméno „jedno“. Jedno je totiž jsoucno jakožto něco nerozděleného.

V *druhém případě* jde o vztah jednoho k druhému. To je možné dvojím způsobem: *Na jedné straně* na základě rozdílnosti jednoho od druhého. To vyjadřuje jméno „něco“ (aliquid). Jsoucno se nazývá jedno, pokud je v sobě nerozdělené, a nazývá se něco, pokud se odlišuje od jiného.

Na druhé straně na základě shody (convenientia) jednoho jsoucna s druhým. To však je možné jen tehdy, jestliže se pojímá něco, co se shoduje s každým jsoucnem. To však je duše, která je jistým způsobem všechno. V duši pak je mohoucnost poznávací a mohoucnost žádací. Shodu jsoucna s žádáním vyjadřuje jméno „dobro“. Shodu jsoucna v rozumu vyjadřuje jméno „pravda“. (TOMÁŠ AKVINSKÝ, Ver. I, 1, zkráceno.)



Obrázek 9: Rozlišení transcendentálií u Tomáše Akvinského

3.3.1 Jedno

Každé jsoucno je jedno. Labyrint kontinua přivedl LEIBNIZE k názoru, že mnohost jsoucna může existovat jen tehdy, když každé jsoucno je vpsledku opravdová jednotu, formový atom, monáda (3.1.3). *Mnohost předpokládá jednotu.* Jednota v prvním a vlastním smyslu je tedy *substance* jakožto jsoucí v sobě (srov. 3.1.5). Tento charakter substance jakožto jednoty se často vyjadřuje formulací, že substance směřuje do sebe nebo že je obrácena do sebe. To znamená, že všechno, co je na opravdovém jsoucnu částí, mnohostí, růzností, je takové, že jsoucno se v tom vrací samo k sobě. To se projevuje zvláště na živé substanci.

Ale také to, co je akcidentální, je jsoucnem jen potud, pokud je (na základě substance a vzhledem k substanci) jednotné. Akcidentální jednotu je ovšem

slabší než jednota substanciální a tuto substanciální jednotu předpokládá. Tak mluvíme například o jednotách v kvantitě (například „jedna“ jako číslo) nebo o vztahových jednotách (např. manželství, rodina). Od takových ontologicky významných (substanciálních nebo akcidentálních) jednot odlišujeme *umělé* jednoty, které nemají základ jednoty samy v sobě, ale tento základ je v jejich vztahu k člověku, daném praxí, jak jsme viděli (3.1.6).

V poslední instanci (3.2.4) je základem veškeré jednoty jsoucna *bytí samo*, akt bytí. Bytí je v každém jsoucnu tím, co sjednoduše, tím, co vrací samo k sobě ze vši různorodosti, je substanciální formou (3.2.3). Proto je jsoucno *tím více a dokonaleji jedno, čím více bytí mu náleží*. Tak u zvířat je možná dokonalejší jednota než u rostlin, a u lidí je principiálně nový, vyšší způsob jednoty a individuality. Z tohoto důvodu se metafyzika stále pokoušela myslet božské absolutno jako absolutní jednotu a jednoduchost. Pro HEGELA není celá filozofie ničím jiným „než studiem (různých) určení Jednoho“.

3.3.2 Pravdivé

Jsoucno se nazývá pravdivým, pokud je myšleno ve vztahu k poznávajícímu subjektu. HEIDEGGER pronikavě vyložil etymologický původ řeckého slova alétheia (pravda): Znamená vlastně *odkrytost, odhalenost*. Ve zkušenosti našeho bytí na světě jsme vždy již u jsoucna a odkryli jsme je. To však znamená, že bytí je takové, *že se nechává odkrývat*. Ukazuje se v jevení jevu (srov. 1.8.2 a 3.2.2). Scholastikové nazývali jsoucno jakožto pravdivé *inteligibilním* (lat. = poznatelný), tj. poznatelným rozumem. Že jsoucno je poznatelné, je faktem zkušenosti, z které vychází veškerá filozofie (1.3.1).

Jsoucno je poznatelné, pokud je něčím *aktuálním a pozitivním*. Poznatelná jsou především jevíci se akcidentální určení, na nichž lze rozlišit nahodilá určení od proprií (3.2.2). V propriích se rozvíjí samotná substance. „Ukazuje se“ v nich. Nepoznatelné nebo postižitelné pouze hraničním pojmem je to, co je pouze pasívně možné (3.2.1), například látka jako taková a v ní se zakládající individualita (srov. 3.2.3 a 3.2.3.1). Individuální jako takové je nevyslovitelné (*individuum est ineffabile*).

O tomto člověku zde (např. o Petrovi) mohu sice vědět mnohá určení a tak jej charakterizovat. Ale každé z těchto určení je jako takové obecné a zakládá se na určitých akcidentech. Individualita Petra je však něco zcela jiného než soubor takových určení. Jeho individualita sice vstupuje smyslově a názorně do jevové sféry, ale nedá se jako taková pochopit.

Jako o jednom i o pravdivém platí, že poznatelnost jsoucna spočívá vposledku v jeho bytí. Čím je jsoucno plněji v bytí, tím více je *samo o sobě poznatelné*. Proto nám nečiní potíže poznat vysoce vyvinuté živočichy jako substance. Ale obtíže vznikají, když máme určit substanciálnost v jsoucnu anorganickém. Ovšem to, co je *poznatelné samo o sobě*, není jednoduše ve stejné míře *poznatelné pro nás*, jak věděl již ARISTOTELES. Neboť naše poznání je jakožto konečné poznání úměrné tomu, co je odkryto ve zkušenosti našeho bytí na světě.

Tak například ARISTOTELES pojímá božské absolutno tak, že je na základě plnosti svého bytí tak dokonale poznatelné, že jeho bytí je čiré, neomezené uskutečnění, dokonalé sebezpoznání:

Myšlení o sobě jest však zaměřeno na to, co jest o sobě nejlepší, a nejvyšší stupeň myšlení má předmětem, co je nejlepší v nejvyšším stupni. Sebe sama však [absolutní] rozum myslí účastí v myslitelném, v tom, co jest předmětem myšlení. Neboť předmětem sebe sama čili myslitelným se stává tím, že se ho dotýká a myslí je, takže rozum a myslitelné jest totéž. (Met. XII, 7, 1072b)

Zdůrazňuje však, že toto samo o sobě dokonale poznatelné je *pro nás* nejméně poznatelným.

Je třeba poukázat na to, že jsme se zde zabývali pouze *jedním aspektem problému pravdy*. Uvidíme, že pravda zahrnuje ještě mnoho jiných aspektů.

4.7

3.3.3 Dobro

Pokud je každé jsoucné označováno jako dobro, pak je míněno dobro v *ontologickém smyslu*. Dobro pak znamená totéž co *dokonalé*. Pokud je bytí „dokonalostí všech dokonalostí“ (3.2.4), má každé jsoucné, pokud jest, určitý stupeň dokonalosti. Tento stupeň dokonalosti se řídí podle substanciální formy (3.2.3) a podle akcidentálního určení jsoucné. Jsoucné je dokonale přesně v té míře, v jaké je v uskutečnění.

Slova „dokonalost“ se zde neuzívá ve smyslu morálně hodnotícím, nýbrž ve smyslu ontologickém. Říkáme, že jedle je dokonalejší než kámen a že člověk je dokonalejší než zvíře, protože tu jde pokaždé o větší plnost bytí, která se projevuje vyšším způsobem působnosti. Ontologické dobro také samo o sobě neznámá praktickou použitelnost nebo něco, co se nám jeví jako žádoucí. Když se jdeme koupat a trápí nás komáři, nemyslíme, že by komáři byli něčím dobrým. Ale z ontologického hlediska jsou komáři, krysy a kůrovci dokonalejší, a potud lepší než všechno zlato světa a než všechny pouhé rostliny. I když posíláme komáry ke všem čertům, přece jsou dobří a dokonalí, pokud jsou.

Do jaké míry je však každé jsoucné dobré *ve vztahu k lidské vůli*? Mnozí ontologové to vysvětlují takto: Protože jsoucné ve svém bytí má vždy určitý stupeň dokonalosti, je pro člověka *hodné přijetí*. Každé jsoucné je takové, že může být uznáno a přijato ve své vnitřní hodnotě. Chápeme-li *lásku* v podstatě jako uznání a přijetí milovaného, pak lze každé jsoucné na základě jeho bytí chápat také jako láskyhodné. Dokonalost jsoucné je k tomu, aby byla přijímána, uznávána a milována. Zde je ontologický základ přijímání bytí a stvoření, základ lásky k němu.

Ale existuje také *nedokonalost, zlo*. Klasická ontologie odpovídá: Zlo vlastně *není*. To, co je, je, *pokud je*, dobré a dokonalé. Nedokonalost, zlo, špatnost (*malum*) je v podstatě *nedostatek bytí, nepřítomnost bytí*, které by zde vlastně (ve smyslu substanciální formy) mělo být, ale není. Proto bylo zlo nazýváno také *privace* (lat. *privatio* = zbavenost), tedy nedostatek, chybění toho, co by mělo být, protože je to vlastně vyžadováno substanciální formou.

Starým příkladem je slepota. Byla interpretována jako nedostatek, jako nebytí v orgánu, který, pokud je, je dobrý. Zlo lze srovnat s dírou, která přece také není a je tím větší, čím méně je toho kolem. ARISTOTELES na příkladu zrůdy ukázal, že jsoucné už vůbec

nemůže být, jestliže zůstane pod minimální mírou dokonalosti. Zrůda může *být* pouze potud, pokud neklesá pod onu minimální míru.

Již na příkladě komárů jsme viděli, že u hodnotícího a chtějícího subjektu (tedy u člověka) je tento ontologický aspekt vždy nutně *překryt* lidskou problematikou smyslu. Jakožto lidé můžeme říci: Všechno, o co koneckonců můžeme usilovat, je *bytí*. Veškerá dokonalost a добрota, všechny cíle směřují vposledku k jednomu: *více být*. Odtud se klade otázka, jak souvisí *ontologické dobro* s *dobrem morálním*. Touto otázkou se budeme blíže zabývat v etice.

6.1

3.3.4 Krásno

V oddíle 1.4.3 jsme uvažovali o *kráse v umění*. Když se mluví ontologicky o transcendentálii „krásné“, jde prvotně o *krásu přirozenou* a jako u všech transcendentálií v první řadě o substanci. Jestliže se všechno jsoucno, pokud jest, označuje jako krásné, pak jde nejdříve o substanci v její jevové podobě, v její *smyslové danosti*. Jsoucno je krásné, pokud jeho jevová stránka, jeho vzhled, je dokonalým výrazem jeho esence, jeho substanciální formy. Zatímco v krásnu umění hledá dokonalý výraz ve smyslovém médiu *lidský duch*, v přirozené kráse nalézá sobě přiměřený smyslový projev *přirozené bytí*. Mluvílo se o lesku, záření, světlu bytí (substanciální formy) v jevové podobě. Představme si třeba krásného koně, ve kterém se dokonale projevuje bytí koněm.

Jsoucno jakožto pravda je vztaženo k lidskému poznání a rozvíjí se v pohybu (diskursu) myšlení. Jsoucno jakožto dobro je vztaženo k lidskému žádání. V kráse je bytí jsoucna přítomno v jevové podobě a *líbí se při prostém pohledu* (nebo poslechu atd.). Zde nejde ani o poznávací proces, ani o žádání, nýbrž právě o toto „kontemplativní“, nazíravé zalíbení.

Každé jsoucno je krásné. To znamená, že každé jsoucno (každá přirozená substance) je takové, že jeho bytí nachází svůj výraz v jevové podobě. Tak jako zlo v případě dobra také *ošklivost* je privace, nedostatek bytí (3.3.3). Přitom je třeba si uvědomit, že velikost krásna se odstiňuje podle plnosti bytí jsoucna.

Víme, co máme na mysli, když mluvíme o krásné růži nebo o kráse lva. Ale u člověka je to obtížnější. I zde jistě mluvíme o kráse a při soutěžích krásy se mluví o krásných dívkách jako o krásných kravách na trhu. To je snad nevinné, pokud je to žert. Ale když se to myslí vážně, byl by ovšem chybně chápán člověk, kdybychom jeho krásu, tedy smyslový výraz jeho bytí, viděli pouze v jeho tělesném zjevu. Zde jde o podobný problém jako v poměru ontologického dobra a morálního dobra.

Na základě substance vytvářejí přirozenou krásu také případy. Tak se mluví například o krásných lesích, stádech, řekách a podobně. Přitom je třeba uvážit, že s ontologickou jednotou (3.3.1) ubývá také ontologický smysl přirozené krásy.

3.4 Příroda

V klasické přírodní filozofii jde o dvě velká témata:

- Určení *nejobecnějších rodů* (genus) *přirozeného jsoucna* a jejich rozdílů. Jde tedy o rozdíl mezi živým a neživým a u živého o rozlišení stupňů života.
- Otázka na *celek materiální skutečnosti*. Potud byla přírodní filozofie nazývána také *kosmologií*.

3.4.1 Přírodní věda a přírodní filozofie

Neměla by filozofie raději přenechat přírodu přírodním vědám? Viděli jsme, že WITTGENSTEIN a tradice *Vídeňského kruhu* (oddíl 2.2) na tuto otázku odpovídali kladně. Proti tomuto názoru mluví tato úvaha:

Co jsme v oddíle 1.4.1 řekli o vztahu reálné vědy a filozofie, platí zcela a plně o vztahu přírodní vědy a přírodní filozofie:

4.6

- Přírodní vědy jsou *tematicky redukováné* a *metodicky abstraktní* (1.4.1.2 a 1.4.1.3). Vidí přírodu filtrem zcela určitého způsobu pohledu. Tento způsob vidění je jako síť, která má zcela určitou strukturu ok: Co jí neodpovídá, propadá.
- Přírodní vědy jsou *empirické*. Rozvíjejí empirické teorie empirického. Vytvářejí *modely*, které mají plnit dva úkoly: Mají co možná nejjednodušeji *vysvětlovat* pozorování v určité oblasti a *umožňovat* v rámci této oblasti *prognózy*. V jakém vztahu jsou tyto modely k samotné přírodě, to už není otázkou přírodní vědy.

Výstižně říká WITTGENSTEIN:

 Cítíme, že i když máme odpověď na všechny *možné* vědecké otázky, vůbec ještě nedošlo na naše životní problémy. (Tractatus 6.52)

Přírodní věda se táže: Jak je třeba vysvětlit jevy, aby byly možné prognózy? Přírodní filozofie se ptá: Co je příroda a co jsou přirozená jsoucna, která se projevují ve fenoménech?

Přírodní filozofie není empirická věda o empirickém, ale ptá se na ontologické podmínky našeho empirického vědění o přírodě. Přírodní věda a přírodní filozofie vycházejí ze stejného pramene: *z každodenní zkušenosti* (1.3.1 a 1.4.1.3). Přírodovědci konstruují modely, jejichž hodnota je určena primárně tím, jak jsou *upotřebitelné* pro takové vysvětlení pozorování, které by umožňovalo prognózy. Přírodní filozofie hledá bytostná (esenciální) určení jsoucna, které je podkladem zkušenosti. Přírodní věda není přírodní filozofie.

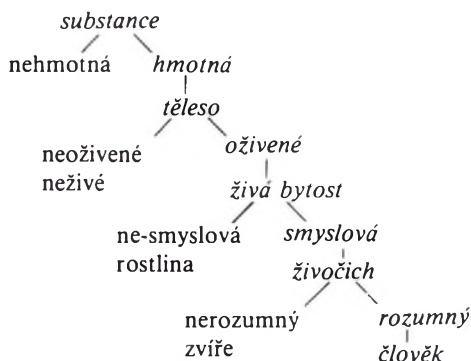
Přírodní vědy přitom zasluhují úctu a obdiv. Jejich impozantní pokrok je základem naší současné civilizace. Jestliže však chceme určit *místo* empirických teorií a modelů v celkové souvislosti lidského vyjasňování existence, orientace ve světě a lidského transcendování, pak to není otázka samotných přírodních věd. K tomu je naopak nezbytná filozofie, zvláště přírodní filozofie a teorie vědy. Bez této kritické filozofické reflexe vzniká nebezpečí naivní víry ve vědu a slepé důvěry v pokrok.

3.4.2 Strom PORFYRIŮV

Novoplatonik PORFYRIOS (234–305) napsal:

To, co jsme řekli, znázorníme na jedné kategorii. I substance je rod: spadá pod ni těleso, pod těleso těleso oživené, pod oživené těleso spadá živočich, pod živočicha pak živočich rozumný, a sem spadá člověk. Pod člověka pak spadá SÓKRATĚS, PLATÓN a jednotliví lidé. (Úvod ke kategoriím, 2a)

Z tohoto textu se odvozuje takzvaný *strom* PORFYRIŮV: Tento strom dává přehled o snaze přírodní filozofie určit nejdůležitější rody přirozených jsoucen. O člověku budeme pojednávat ve filozofické antropologii, a proto zde půjde o tři rody: *tělesa*, *živé bytosti* a *živočichy*. Tyto tři rody jsou navzájem *podřizeny* (subordinovány). Každá živá bytost je těleso. Každý živočich je živá bytost, a tudíž i těleso. I člověk je živočich a potud i živá bytost a těleso. *Nadřazený rod* je k nejbližšímu *podřazenému rodu* určen *diferencí*, například *těleso* diferencí „oživené“ k „živá bytost“. Na konci tohoto stromu je *druh* (species) člověk.



Obrázek 10: Strom Porfyriův (arbor porphyriana)

My už víme toto: Každé individuální přirozené jsoucno (tj. substance) patří na základě své substanciální formy k určitému *druhu*. Individuálně reprezentuje svůj druh (srov. 3.2.3 a 3.2.3.1). Také v PORFYRIOVĚ stromě by bylo možné rozlišit neživé, rostliny a říši zvířat do příslušných druhů. Druhu jsou podřizena už jen *individua* druhu, která se od sebe odlišují případkově, jako když lidi dělíme na leváky a praváky. Podle ARISTOTELA (a PORFYRIA) je druh poslední *nedělitelnou esencí* (bytností) přirozeného jsoucna.

Strom charakterizuje program přírodní filozofie, který byl přijat velkou částí přírodních filozofů od PLATÓNA až do dnešní doby. Tento program lze shrnout takto: Vycházíme z toho, co je společné všem přirozeným jsoucům, tedy od rodu „těleso“. Ukážeme vlastnosti, propria (srov. 3.2.2), které jsou typické pro všechna tělesa. Pak ukážeme, v čem se odlišují oživená tělesa od neoživených (*anorganických*), tj. ukážeme vlastnosti živého, jimiž lze určit rod „živá bytost“.

Potom ukážeme, čím se odlišuje *smyslový* život od života *ne-smyslového*, a tím ukážeme vlastnosti živočichů (*zvířat*).

Strom přitom vyrůstá z makroskopie předvědecké zkušenosti. V této zkušenosti jsou například ne-smyslové živé bytosti nazývány *rostlinami*. Tento jazykový úzus pro nás není důležitý. Mohou docela dobře existovat ne-smyslové živé bytosti, které by nikdo neoznačil jako rostliny, například živé bytosti, které jsou z hlediska vývoje předřazeny diferencí mezi zvířaty a rostlinami. Přírodněfilozofické jádro stromu spočívá ve vylučnosti částí oživené-neoživené, smyslové-nesmyslové, rozumné-nerozumné. Kde probíhají hranice těchto určení *empiricky*, to přírodní filozofie nedokáže říci. To je věc empirické vědy. Přírodní filozofie udává pouze *esenciální* (bytostně) *rozdíly* a tím určuje *kritéria* rozlišování.

Z tohoto programu vyplývá ještě jedna důležitá možnost: Jestliže navrhne takový *systém vlastností*, pak můžeme z hlediska teorie vědy rozhodnout, v čem spočívá *tematická redukce* určité přírodní vědy, tj. co všechno propadá oky její sítě.

3.4.3 Těleso

Každé přirozené jsoucno je *těleso*. Viděli jsme, jak se ARISTOTELES snažil vysvětlit těleso jako hmotnou substanci z dialektiky uskutečnění a možnosti (3.2.1.1), v tomto případě *látky* a *formy* (3.2.3). Ptáme-li se na vlastnosti (propria, 3.2.2), jimiž se tělesnost projevuje, konstatujeme tři určení, která procházejí celými dějinami přírodní filozofie:

- *Rozprostraněnost*: Tělesa jsou *extenzivní* (= rozprostraněné) veličiny, tedy kvantitativně určená jsoucna. Pro ARISTOTELE je kvantita první případkovou kategorií (3.2.2.1), která je základem všech ostatních. KANT formuluje jako první zásadu zkušenosti: „Všechny smyslové názory jsou extenzivní veličiny.“ Na základě rozprostraněnosti jsou tělesa *dělitelná* a tím představují potenciální mnohost (3.1.3). Extenzitou (= rozsázností) těles je také dána jejich *koextenzita* s jinými tělesy: tělesa spolu hraničí.
- *Pohyb*: Tělesa jsou pohyblivá, mobilní. Jejich koextenzita je měnitelná. Viděli jsme (oddíl 3.1), jak problém pohybu byl pramenem přírodní filozofie.
- *Aktivita*: Kdyby tělesa byla určena pouze rozprostraněností a pohybem (*mechanismus*, 3.1.2), zmizela by v labyrintu kontinua a v ZÉNONOVÝCH aporiích (3.1.3). V tom, že tělesa jsou určitým způsobem *činná* a *reagují*, se odráží jejich charakter jako *kvalitativních, druhově specifických jednot.* Na základě své substanciální formy (3.2.3), která z nich činí formové atomy (3.1.3), mají tělesa specifickou (aktivní a pasivní) možnost (sílu), kterou působí na sebe navzájem, pohybují se a mění. Touto možností se projevuje substanciální forma ve smyslu druhu.

Věnujme teď pozornost speciálním vědám (srov. 1.4.1.2 a 1.4.1.3).

Matematika vznikla jako věda o *kvantitě jako takové*. Její původní snahou bylo usnadnit užívání těles na základě jejich kvantity (například vyměřování půdy). Přitom v *geome-*

trii jde o kvantitu spojitou (kontinuální) a v *aritmetice* o kvantitu nespojitou (diskontinuitní: číslo). Pokud matematika pomíjí všechny nekvantitativní aspekty, je abstraktní. Aby matematika mohla s kvantitou pracovat, přijímá určité axiomy (předpoklady) – například určitý systém souřadnic, axióm rovnoběžek v euklidovské geometrii, předpoklady teorie čísel – a odvozuje (konstruuje) z nich kvantitativní vztahy ve smyslu geometrií a aritmetik. Tím vytváří *formálně abstraktní, axiomatické konstrukce* vynikající přesnosti. Těmto konstrukcím neodpovídá v přirozené skutečnosti bezprostředně nic. Neexistují žádné souřadnice, kruhy, čísla atd.

Ve fyzice šlo původně o empirickou souvislost *kvantity a pohybu*, v chemii nadto o specifické *možnosti* (síly) těles působit a reagovat, takže chemický proces mohl být chápán jako „to nejvyšší, k čemu může anorganická příroda dospět“ (HEGEL). Fyzika a chemie jakožto „exaktní“ přírodní vědy v moderním slova smyslu aplikují na jevy *konstrukce matematiky*. *Matematizují* tak zkušenost tím, že činí fenomény měřitelnými. Kvality jsou převáděny na kvantity. Model matematické konstrukce je vztažen k přírodě. Tím se však dochází k určitému „omezení pravdivosti na užitečnost modelu“ (G. SCHWARZ), tedy na jeho upotřebitelnost při stanovení prognóz.

4.6.3

3.4.3.1 Prostor

Do jakých obtíží se dostává naše každodenní představa prostoru, ukazuje A. EINSTEIN na výstižném obrazu krabice:

Naš pojem prostoru je dosud vázán na krabici. Ukazuje se však, že možnosti uložení, které konstituují prostor-krabici, nezávisí na tom, jak jsou silné stěny krabice. Je možné tloušťku těchto stěn snížit až na nulu, aniž se přitom ztratí „prostor“? Je zřejmé, že takový hraniční proces je zcela přirozený, a tak pro naše myšlení existuje prostor bez krabice, samostatná věc, která se přece jen jeví neskutečnou, když zapomeneme na původ tohoto pojmu. Chápeme, že se DESCARTOVI přičilo chápat prostor nezávisle na tělesných objektech jako věc, která by mohla existovat bez materiálu . . . Způsoby, jak mohou být tělesa v prostoru (krabici) uložena, jsou předmětem trojrozměrné euklidovské geometrie, jejíž axiomatická výstavba snadno vede ke klamu, že se vztahuje na situace, které můžeme zažít. Je-li pojem prostoru utvořen způsobem, který jsme naznačili, totiž opírá-li se o zkušenosti s „vyplňováním“ krabice, pak je to nejprve omezený prostor. Tato omezenost se však jeví jako nepodstatná, protože můžeme, jak se zdá, zavádět stále větší krabici, která do sebe pojímá tu menší. Prostor se tedy jeví jako něco neomezeného. (EINSTEIN¹, 87 n.)

Tento text obsahuje většinu aporií (bezvýchodností) našeho běžného pojmu prostoru. První důkladná a z hlediska přírodní filozofie dosud významná kritika takové představy prostoru pochází od ARISTOTELA. Uvedeme jeho nejdůležitější myšlenky:

Představa prostoru-krabice jako úložného místa těles vede k této aporii: Prostor-krabice se stává rozsažnou věcí, tedy tělesem, v *kterém* se nacházejí tělesa. Těleso je pak v prostoru jako klobouk v krabici. Tím se nevysvětluje rozdíl mezi tělesem a prostorem. Naopak dospíváme k představě velice neduživého krabicově prostorového tělesa. ARISTOTELĚS to formuloval takto:

Jak máme chápat prostor? Nemůže být ani sám prvkem, ani nemůže být [složený] z prvků při této své povaze, ani tělesný, ani netělesný. Neboť má velikost, ale žádnou hmotu. Prvky vnímatelných těles mají hmotu, ale z toho, co je pouze myšleno, nevz-

nikne žádná velikost. A dále: Které vlastnosti věcí můžeme uplatnit na prostoru? Nemůžeme mu přiznat žádný ze čtyř druhů příčin (3.3.6.1). Neboť není ani látkou věci, protože se z něho nic neskládá, ani formou a pojmem, ani cílem, ani zdrojem pohybu . . . (Fyzika IV, 1, 209a)

Pak se snaží tento problém vysvětlit pomocí kategorie *místa* (kde? srov. 3.2.2.1). Místo tělesa je jeho „hranice s tělesem, které ho obklopuje“. Místo je tedy určeno *koextenzitou* těles (3.4.3), tedy vzájemným hraničením, tím, že tělesa mají něco mimo sebe. „Hranice“ je přitom pojem *negativní*. Pozitivně skutečné je těleso; jen ono může mít vlastnosti a jen ono je rozsažné. Hranice je *ne-bytí tohoto tělesa při jiném tělese*, s kterým „hraničí“.

To se ukazuje také v tom, že hranice těles lze myslet pouze jako plochy. Plocha (geometricky: něco dvourozměrného) však není těleso. Můžeme to vyjádřit také takto: Skutečné je vždy jen těleso. Jeho místo je negativní určení.

ARISTOTELEŠ tedy na základě kategorie místa ukazuje, že *mezi tělesem a prostorem existuje dialektický vztah* (3.2.1.1). Pozitivně skutečné je jen těleso. Zároveň však je vlastností tělesa *mít něco mimo sebe*, tedy být ohraňeno. Veškerá extenzivnost je koextenzivní. Těleso je tím, čím je, jen pokud není tím, co má mimo sebe. Pojem prostoru se tedy tvoří *negativně na tělese*. Prostor je *koextenzita míst*. Není ničím mimo tělesa, není to krabicově prostorové těleso, které by mělo nějaké vlastnosti. „Těleso je něco ohraňeného, tj. není myslitelné nic, co nemá něco mimo sebe. Toto něco, co má něco mimo sebe, je těleso „v prostoru“ (G. SCHWARZ, 118). ARISTOTELEŠ to vyjadřuje takto: „Tak se vždy zdá, že (prostor) je samotná věc, která někde je, a zároveň něco jiného mimo ni.“ (209b).

Tím jsme zároveň zrušili představu *prázdná* jako nějaké věci:

Protože jsme už mluvili o prostoru a prázdnota musí být prostor, který je zbaven tělesa, a protože už víme, jak prostor je něco a není, tak je jasné, že prázdnota v tomto myslu nemůže existovat, ani rozlišeně, ani nerozlišeně. Neboť prázdnota by zde chtěla mít povahu rozsažnosti tělesa, aniž je tělesem. (214a)

Protože rozprostraněnost náleží pouze tělesu, nemůže být prázdno rozprostraněné. Prázdno mezi tělesy tedy musí být samo tělesem. ARISTOTELEŠ mluvil v této souvislosti o vzduchu a éteru (éterová teorie), moderní fyzika o poli.

Pro ARISTOTELEA z toho vyplývá toto: *Vesmír* je myslitelný pouze jako kontinuum koextenzivních těles. Je toto prostorové kontinuum *konečné* nebo *nekonečné*? ARISTOTELEŠ se pokouší tuto otázku řešit tím, že na vesmír aplikuje matematický model číselné řady: Protože nemůže existovat žádné aktuálně nekonečné číslo, nemůže být ani kontinuum koextenzivních těles nekonečné. Vesmír je tedy *konečný*. Neexistuje však *mimo* vesmír prázdňý prostor jako místo vesmíru? Nikoliv. „V prostoru je pouze těleso . . . , které má mimo sebe jiné těleso jako hranici; které je nemá, v prostoru není.“ (212a) Mluvit o místě konečného vesmíru je absurdní. Je konečný, ale nemá žádnou hranici.

Přitom je třeba uvážit, že ARISTOTELEŠ dospívá k tomuto řešení proto, že užívá matematického modelu. Přírodněfilozofická tradice *platonismu* však přijímá možnou aktuálnost nekonečna. KANT vidí mezi oběma tezemi principiální *antinomii*, která je teoreticky neřešitelná.

Při přírodovědecké diskusi o „skutečnosti“ konečných, ale neomezených neeuklidovských prostorů nebo nekonečných, neomezených euklidovských prostorů je třeba uvážit, že v obou případech se na přírodu aplikují matematické (geometrické) modelové konstrukce. Empiricky není tato otázka řešitelná. Neboť vědecká empirie sama závisí na modelové konstrukci, která se předpokládá.

3.4.3.2 Čas

Co je tedy čas? Když se mě na to nikdo neptá, pak to vím. Ale když to mám někomu vysvětlit, pak to nevím. Přesto však pln sebedůvěry tvrdím, že vím, že by nebyla žádná minulost, kdyby neplynul čas, a žádná budoucnost, kdyby se nic neblížilo, a žádná přítomnost, kdyby nic nebylo přítomné.

(AUGUSTIN, Conf. XI, 14)

Jestliže v problematice prostoru šlo prvotně o aspekt *rozprostraněnosti* materiálního jsoucna, pak v problematice času jde o aspekt *pohybu*. Přitom obojí spolu velmi úzce souvisí: Problematika prostoru jakožto negativní určení tělesa vzniká právě tím, že *koextenzita těles je proměnná*, tj. tělesa se pohybují (3.4.3). Dialektika tělesa a prostoru (3.4.2.3.1) *se projevuje* právě v pohybu, v kterém těleso „mění své místo“.

Podle ARISTOTELA je čas „počet pohybu ve smyslu dříve a později“. Co se tím myslí? Především to, že *bez pohybu není čas*. Pohyb můžeme nazvat *materiálním (látkovým) aspektem* času. Co však znamená onen „počet“?

Mohli bychom se přit o to, zda by byl čas, i kdyby nebylo žádné vědomí a žádná duše. Neboť kde nikdo nemůže počítat, nemůže být ani nic počítatelného, tedy ani žádný počet.

(Fyzika IV, 223a)

K materiálnímu (látkovému) aspektu času je tedy nutný také *formální* aspekt. Čas není jen pohyb. Tento formální aspekt však záleží ve vědomí, v „počítající duši“. Podrzuje v paměti minulý průběh a očekává to, co přijde. *Bez subjektu není čas*. Bez subjektu vzniká tato aporie:

Že čas nemá buď vůbec žádnou jsoucnost, nebo jen napolo či neurčitě, můžeme soudit z následujícího: Jedna část času je minulá a teď už není, druhá část má teprve přijít a ještě není. Ale čas sestává z těchto dvou částí . . . Co však má části, které nejsou, to – jak se zdá – nemůže mít podíl na jsoucnosti. Také při všem dělitelném, jestliže a pokud existuje, musí existovat buď všechny části nebo (alespoň) některé. V čase však jedna část byla, druhá má přijít, ale žádná neexistuje, zatímco čas je přece dělitelný. (Fyzika IV, 217b–218a)

Známým se stalo řešení této aporie, které podal AUGUSTIN:

Tak lze zcela jasně zjistit, že neexistuje ani budoucnost, ani minulost, a nemůžeme ve vlastním slova smyslu tvrdit, že existuje trojí čas, totiž minulost, přítomnost a budoucnost. Nanejvýš by se dalo říci, že existují tři časy, totiž přítomnost minulého, přítomnost přítomného a přítomnost budoucího. Tyto tři mají své bytí do jisté míry v duši a jinde je nevidím. Z minulého je přítomna vzpomínka, z přítomného bezprostřední vidění, z budoucího očekávání. (Conf. XI, 20)

Čas se zde chápe z hlediska „časujícího“ subjektu. Zvláště KANT, HUSSERL

a HEIDEGGER ukázali, že bez tohoto formálního aspektu ve smyslu filozofie Já nemůže existovat žádný pojem času.

Ale také z materiálního (látkového) aspektu vyplývají určité problémy. Je dostatečné, když ARISTOTELĚS určuje jako materiální (látkový) aspekt času *pohyb*? Pohyb (například místní pohyb) je jevem (případkem) na tělese, které je jeho základem jako trvající substance, je výrazem působící a reagující aktivity tohoto tělesa. Materiální (látkový) aspekt, na kterém lidský subjekt vzpomínáním, nazíráním a očekáváním uskutečňuje své zpřítomňování, zahrnuje celou dynamiku pohybu a změny jsoucna. Tato dynamika působení a reagování jsoucna má vpsledku základ v substanciálních formách (3.2.3). „Formy věcí dávají časům vystoupit na světlo“ (*formae rerum exserunt tempora*; AUGUSTIN, Conf. XII, 29). Celá mnohostranná dynamika změn, která tvoří materiální (látkový) aspekt času, je výrazem, zjevem, plodem substanciálního bytí těles (3.1.3, 3.1.5, 3.2.2). Na této dynamice (materiální, látkový aspekt) „časuje“ subjekt (formální aspekt) čas.

Prázdný čas nemůže existovat právě tak jako prázdný prostor. Bez dynamiky změn založené v trvání materiálních substancí neexistuje čas. Tak není čas, dříve než existují tělesa a když už neexistují tělesa. Není žádný čas před časem a po čase. Na otázku, co dělal Bůh před stvořením nebe a země, odpověděl AUGUSTIN ironicky, že vytvářel pekelné propasti pro ty, kteří kladou tak nesmyslné otázky.

Otázka *konečnosti* nebo *nekonečnosti* této dynamiky („času“) se zdá být filozoficky stejně neřešitelná jako otázka konečnosti nebo nekonečnosti prostoru. ARISTOTELĚS se snažil dokázat nekonečnost času. TOMÁŠ považoval tento problém za filozoficky neřešitelný, u KANTA vedl k antinomiím.

Stejně jako problém prostoru, tak i problém času upadl do *jednostrannosti matematické modelové konstrukce*. S touto tendencí se setkáváme již u ARISTOTELA, když pojímá čas jako počet pohybu a pohyb jako místní pohyb.

Protože čas je míra pohybu a pohybování a protože může měřit pohyb tím, že je ohraničen určitý pohyb, kterého se užívá jako míry pro celý (pohyb): jako loket vyměřuje délku, protože je ohraničen jako určitá délka, která má měřit celou délku, tak znamená pro pohyb jeho bytí v čase, že je měřen časem, on sám a jeho trvání. (221a)

V tomto textu jsou čas a místní pohyb v podstatě totožné. Odhlíží se od formálního aspektu času a mnohostranná dynamika je redukována na snadno měřitelný (matematizovatelný) místní pohyb. Toto ztotožnění času a místního pohybu sice filozofický problém času značně zjednodušuje, je však praktické a užitečné. Známe je ze zcela běžného příkladu, z *hodin*: Na nich je čas jednoduše pohyb, přičemž určitý pohyb je stanoven jako míra času. Tato míra je omezena prostorem (ciferník). Na hodinách se ukazuje model prostorového chápání času jako místního pohybu.

Vědy pracují s modely tohoto druhu. Zkonstruuují geometrický prostor jako systém souřadnic s nulovým bodem a mohou pak přesně měřit vzdálenosti, síly jakožto impulzy pohybu a rychlosti. I když je to užitečné, praktické a potřebné, nemělo by se zapomínat, že filozofický problém času se tak převedl na mode-

lovou konstrukci, a je zcela jedno, zda jde o NEWTONOVU mechaniku nebo o EINSTEINOVU teorii relativity.

Pohyb jakožto změna místa ztělesnil prostor (prostor-krabice jako těleso) a podléhá Zépnových aporiím (3.1.3), které se dnes řeší „exaktně“ pomocí infinitezimálního počtu. Abychom mohli pohyb definovat prakticky obecně, je nutno stanovit určitý bod jako absolutní tím, že se prostě definuje jako místo, vzhledem k němuž lze definovat všechna ostatní místa co do vzdálenosti. Toto absolutní místo – ustanovení rozumu – bylo NEWTONEM nazváno „absolutní prostor“ a znamená, že každá mechanika potřebuje určitý konstruktivně definovaný nulový bod systému souřadnic, aby mohla stanovit relace. Když jsme definovali nulový bod, můžeme změnu vzdálenosti od nulového bodu, když každé místo definujeme čtyřmi souřadnicemi, přesně určit jako pohyb. To znamená, že se změní změna místa v systému souřadnic za určitou dobu. Čas se musí také definovat jako absolutní ve vztahu k nulovému bodu nebo k absolutnímu prostoru, jinak nelze žádný pohyb měřit. Absolutní definice se provádí analogicky jako definice prostoru. Stanoví-li se určitý bod jako nulový bod – tj. jako nehybný –, pak se musí pro definování času *k tomu* stanovit určitý bod jako pohyblivý. Přitom se musí určitý pohyb definovat jako absolutní a s ním se všechny ostatní relativně srovnávají. Každé měření jak délky, tak pohybu je taková absolutní definice, protože samotné měřítko se měřit nemůže. Protože však se různá měřítka navzájem relativizují, což je mimořádně *nepraktické*, přešlo se brzy k tomu, že se jednotně definoval absolutní časoprostor, tedy absolutní pohyb. Pokrok modelu činil nutným příležitostně tento absolutní časoprostor definovat nově, protože staré definice často zapadají do nových formalismů jen velmi nesrozumitelně a rozporně. S každou novou definicí absolutního časoprostoru se přirozeně měnily „představy prostoru a času“ těch, kteří nechápali konstruktivní povahu aristotelsko-newtonského modelu. Někteří vědci někdy nechápou smysl nového vývoje, protože nechápou pravou povahu modelu jako takového, nýbrž dovedou se pohybovat pouze uvnitř jeho formalismů, určených navijením a odvíjením.

(G. SCHWARZ, 183 n.)

3.4.3.3 Anorganické jsoucno

Jako přirozenou substancí jsme poznali především *živé jsoucno* (3.1.5). Na druhé straně se nám v labyrintu kontinua (3.1.3) jasně ukázalo, že každé jsoucno musí být vpsledku vlastním jsoucnem, formovým atomem, substancí. Klade se tedy otázka: Co je v oblasti anorganického jsoucna podstatou (substancí) v ontologickém smyslu?

Zdá se, že tato otázka není filozoficky řešitelná. To není nic překvapujícího, neboť v nauce o transcendentáliích (oddíl 3.3) jsme viděli, že jsoucno má tím více jednoty, poznatelnosti a dokonalosti, čím větší je plnost jeho bytí. Anorganické jsoucno je tedy nejméně jedno, poznatelné a dokonalé. Jestliže přesto chceme tuto otázku rozhodnout, jsme odkázáni na přírodovědecké modely.

Ale zdá se, že také v těchto modelech odpověď kolísá mezi *dvěma základními směry*, které vznikly v tradici přírodní filozofie.

Jeden směr je typický pro tradici *platonismu*. Ve shodě s atomisty (3.1.4) PLATÓN učil, že všechna tělesa jsou složena z *elementů*, tedy ze země, vody, vzduchu a ohně. Tyto elementy jsou pojaty *atomisticky*, přičemž elementární atomy mají zcela určitou geometrickou vlastnost. Substantivnost v anor-

ganickém jsoucnu by tedy byla substantivností *elementárních atomů*. V přírodovědeckém modelu by bylo možné říci, že jde o molekuly, atomy nebo částice.

Druhý směr je typický pro *aristotelismus*. ARISTOTELES sice převzal nauku o čtyřech elementech, ale nepojal je atomisticky. Z toho vyplynul slabší pojem substance v anorganickém jsoucnu než u PLATÓNA. Substanciální forma (3.2.3) určuje sice elementy *kvalitativně* (srov. aktivita 3.4.3), ohraničení elementárních substancí se však přenechává kvantitativní náhodě. Voda ve sklenici je stejně tak substancí jako voda v sudu. Elementární substancí je tedy jednoduše to, co má jednak kvalitu elementu (např. vody), jednak je ohraničeno tělesy nestejného druhu (například sklenicí). – Nadto ARISTOTELES uznával ještě druhý, vyšší způsob anorganické substantivnosti – *složeninu*. V ní vytvářejí různé elementy novou, konzistentní, kvalitativně určenou jednotu, k jejímuž ohraničení opět dochází čistě kvantitativně. Kámen na cestě nebo víno v láhvi jsou (v tomto pojetí) substance v modu složeniny. Tato druhá tendence tedy hledá substantivnost v anorganickém jsoucnu v *rozsáhlých, více nebo méně homogenních celcích*. V přírodovědeckém modelu by bylo možné říci, že nejde o molekuly, atomy nebo částice, ale např. o pole.

Zde by bylo možné poukázat na H. D. KLEINA, který zastává názor, že kritériem substantivnosti v anorganickém jsoucnu je gravitace. Substancí je tedy podle toho Země, jejíž místo je určeno ostatními Zeměmi (hvězdami). (Sv. II, 84–89)

Aristotelské řešení našlo zajímavé použití v teologii, totiž v nauce o eucharistii TOMÁŠE AKVINSKÉHO:

Těleso je totiž svou přirozeností v určitém místě na základě rozměrnosti, již je měřeno ve svém místě. To, co je substantiální, se však vztahuje k tomu, v čem je, jinak než to, co je kvantitativní. Neboť kvantitativní celek [tj. geometrické těleso] je v určitém celku [místě] tak, že není v části jako celek, nýbrž je v části jako část a jako celek v celku. Proto je přírodní těleso [uvažované z hlediska kvantity] celek ve svém celém místě tím způsobem, že není jako celek v každé části místa, nýbrž části tělesa odpovídají částem místa. Je-li však to, co je substantiální, celek v určitém celku, pak je také celek v každé z jeho částí, tak jako například celá přirozenost a druh vody je v každé části vody a celá duše v každé části těla. Protože pak tělo Kristovo je ve svátosti podle své substance, protože podstata chleba byla proměněna v tuto podstatu [těla Kristova], zatímco rozměrnost chleba zůstává zachována, plyne z toho toto: Tak jako esence chleba byla v každé části substance chleba, tak je také celé tělo Kristovo v každé části rozměrnosti chleba. (Cg. IV, 67)

3.4.4 Živé jsoucno

Nejdříve ukážeme vlastní určení (*propria*) živého jsoucna a pak budeme zkoumat, jak jsou vlastnosti (*propria*) tělesa, které jsme ukázali v oddíle 3.4.3, dále určeny v živém organismu. Přírodní filozofie zná tři vlastnosti živého jsoucna:

- *Látková výměna*: Živé jsoucno si přivlastňuje něco sobě protikladného (od sebe odlišného) a vyměšuje. Máme na mysli výživu a dýchání.

Je však rozdíl, rozumí-li se potravou to, čeho se tělu dostává ve stavu konečném nebo počátečním. Rozumí-li se tím obojí, potrava nestrávená i strávená, je možno

řící o ní obojí; pokud totiž je nestrávená, živí se protivně protivným, pokud je strávená, stejné stejným. (ARISTOTELES O duši II, 4, 416b)

Při látkové výměně se tedy uskutečňuje připodobňování protikladného (*asimilace*). Můžeme mluvit o substanciální změně (3.2.3): To, co je odlišné od živého jsoucna, je v procesu látkové výměny (částečně) integrováno do substanciální jednoty živého jsoucna.

- *Růst*: Látková výměna umožňuje, aby se živé jsoucno samo budovalo. V tomto budování sebe se živé jsoucno zachovává v existenci a rozvíjí se. V procesu budování sebe se rozvíjí substanciální forma. Z žaludu se stává dub. Proces přitom probíhá ve smyslu *druhu*, který je určen substanciální formou.
- *Rozmnožování*: Vlastní budování individuálního živého jsoucna (látková výměna a růst) směřuje v rozmnožování přes individuum k druhu. Zralost, k níž se směřuje při budování sebe, je zároveň schopnost plodit v substanciální změně živé jsoucno stejného druhu. Rozmnožování ukazuje druh jako cíl individua (*individuum propter speciem*).

KANT chápe živou bytost jako *přírodní účel*. Věc „existuje jako přírodní účel, jestliže je sama sobě (i když v dvojím smyslu) *příčinou i účinkem*“. Jde při tom o kauzalitu (3.2.6.2), „kterou nelze spojit s pouhým pojmem přírody, aniž bychom jí připisovali nějaký účel, ale i v takovém případě ji sice lze myslet bez rozporu, ale nelze ji pochopit“. Potom ukazuje, jak je živá bytost při látkové výměně, růstu a rozmnožování určitým způsobem příčinou i účinkem sebe samé, sebe samé jakožto individua nebo druhu. (KdU. § 64)

3.4.4.1 Těleso jako organismus

Živé těleso je skutečnou jednotou ve vyšším smyslu než anorganické jsoucno. Látková výměna, růst, rozmnožování předpokládají těleso, které má *organickou* stavbu. Části tělesa jsou *orgány* (řec. *organon* = nástroj), tj. mají určitou funkci v celku těla. V celkové organické stavbě živého tělesa (těla) je každá část ve funkci celku. Toto celkové spolupůsobení všech částí při budování a rozvíjení celku nachází svůj výraz ve staré formulaci: *Bytí živého jsoucna je život*.

Tradice nazývala substanciální formu (3.3.3) živého jsoucna *duší* (*psyché, anima*). Dnes se sotva již mluví o duši rostlin nebo zvířat. „Duší“ se často myslí duchovní složka člověka, o tu zde však přímo nejde. Místo „duše“ můžeme substanciální formu živého jsoucna („jeho bytí“) označit také jako *život* nebo *životní princip*. ARISTOTELES ji nazýval *entelechií* (řec. *telos* = cíl, účel; *en* = v; *echein* = mít), tedy „mít cíl v sobě samém“. Zde jde o to, co KANT nazval *přírodní účel*. Entelechie živého jsoucna znamená dvojí:

- Substanciální forma organizuje jakožto entelechie části živého těla k blahu celku. Na základě entelechie je živé jsoucno organickým způsobem „zaměřeno k sobě“ či „k sobě obráceno“ (první entelechie).
- Entelechie určuje přirozený životní proces živého jsoucna mezi vznikem a zánikem. Skrze ni se žalud stává dubem (druhá entelechie).

Přitom nesmíme entelechii chápat jako faktor přistupující k tělu dodatečně, jak se domnívali mnozí biologové (např. H. DRIESCH). Živé jsoucno není

složeno z těla a entelechie. Naopak entelechie vytváří jakožto substanciální formu z látky (3.2.3) organické těleso, tedy živé jsoucn.

Tím však nabývají všechny vlastnosti tělesa (3.4.3) nového smyslu a nové důležitosti:

- *Rozprostraněnost* nabývá významu „*postavy*“ živého jsoucn. *Dělitelnost* významu *organické stavby*. Vztah aktuální jednoty a možné mnohosti nabývá u živého jsoucn toho významu, že dělení je možné pouze podle druhově specifických zákonů, protože živé jsoucn jinak zaniká. Také *koextenzivnost* (prostor) těles nabývá nového významu, který nám dnes ukazuje především *ekologie*: Látková výměna, růst a rozmnožování se uskutečňují v určitém *životním prostoru*.
- Také *pohyb* je dále určen: V životním procesu živého jsoucn se dynamika (případkových a substanciálních) změn (3.2.3) realizuje *způsobem druhově určeným*. Vznik živého jsoucn má charakter rozmnožování, určeného entelechií. Jeho zánik nabývá smyslu smrti. Zároveň vzniká nový *charakter času*: Celá dynamika pohybu a změny (životní proces) má v jistém smyslu entelechií určenou *míru*, která není libovolná; vzpomeňme třeba na jednoleté nebo mnohaleté rostliny či na jepici nebo želvu. Tento charakter času můžeme nazvat *vlastní časovostí* živého jsoucn (E. HEINTEL).
- *Aktivita* nabývá v působení a reagování do značné míry druhově specifický ráz. Tak se vztah jednoho živého jsoucn k druhému v životním prostoru uskutečňuje v *druhově určeném vzájemném působení*, jež dává životním procesům konečnou formu. Odtud ony určité požadavky na druhé v životním prostoru (např. ohledně půdy, vody, klimatu). Také vztah *individu a druhu* se dále určuje: Živé jsoucn se může uvnitř svého druhu odlišovat od jiných individuů daleko více než anorganické jsoucn (dědičnost).

Do jaké míry *přírodní vědy* (biologické vědy: biologie, biochemie, biofyzika atd.) dokážou postihnout substanciální formu jako entelechií, to závisí na metodických předpokladech, tedy na „filtru“ a „síti“. Tedy i zde jde o *model*, s kterým se pracuje. Model, který vychází z *mechanismu* (srov. 3.1.2, 3.1.4), bude i v oblasti živého jsoucn převádět všechno kvalitativní, substanciální na kvantitu a pohybové impulzy a bude to matematizovat. V takovém modelu se živé stává strojem a přírodněfilozofická difference mezi anorganickým a živým se rozplývá. Takto získaná *exaktnost* biochemie a biofyziky nám nesmí zastírat metodickou abstrakci (1.4.1.1), která je základem těchto modelů. Přitom jsou modely tohoto druhu nepochybně užitečné, praktické a účelné pro technické ovládání organické přírody. Bylo by však úplně pochybené interpretovat takový model *ontologicky*. Když přírodovědec např. nemůže na základě svého modelu objevit životní princip, entelechií, rozdíl mezi živým a anorganickým ani teleologii (účelnost), může pak tvrdit, že to všechno vůbec neexistuje? Samozřejmě nikoliv. Stejně tak nemůže ten, kdo sbírá známky, tvrdit, že neexistují mince. To jen on je nesbírá. Následující text A. PORTMANNA, jednoho z nejvýznamnějších biologů našeho století, ukazuje, jak otevřená může být moderní biologie pro přírodněfilozofickou problematiku. Píše o obnově biologie:

Podstatně nové je uznání skutečnosti, že živé bytosti na světě vystupují jako subjekty, že zasahují do svého okolí jako relativně autonomní centra jednání a v tomto okolí se zařizují. To platí o rostlinách stejně jako o zvířatech, a proto bychom měli hned připomenout, aby se tento charakter subjektu příliš neztotožňoval s

existenci vědomí. Organismy mají „vztah ke světu“ – tím ještě není nic řečeno o jejich „prožívání světa“. Uznání této subjektové povahy organismů je skutečnost, která má velké důsledky, může být ovšem také zdrojem mnoha omylů. Musíme proto hned říci, že v novém biologickém zkoumání nikdy nejde o zlidšťování. Nejde o vkládání lidských prožitků existence do jiných živých bytostí, nejde o to předpokládat snad v takzvaných nižších a nejnižších stupních života stále nepatrnější díl tohoto našeho vlastního života. Ale jde o to, abychom neustále brali vážně niternost jako zvláštní způsob bytí života. Tato zvláštnost je nám známa nejvíce u nás samotných, a i když vedeme tak energicky boj proti vkládání lidského citění a prožívání, nesmíme proto zapomínat, že všechny živé bytosti jsou jistým, i když ještě záhadným způsobem právě také takové bytosti s niterností. (15)

Není těžké poznat, že PORTMANNOVA slova o niternosti říkají vlastně to, co jsme označili jako substanciální formu, entelechii či životní princip.

TĚLESO:	ŽIVÉ JSOUCNO:
ROZPROSTRANĚNOST	PODOBA, „POSTAVA“
SLOŽENOST	ORGANICKÁ STAVBA
KOEXTENZIVNOST	ŽIVOTNÍ PROSTOR
VZNIK	ROZMNOŽOVÁNÍ
ZÁNİK	SMRT
ČASOVOST	VLASTNÍ ČASOVOST

Obrázek 11: Těleso jako organismus

3.4.4.2 Teleologie

Slovo „teleologie“ se odvozuje stejně jako „entelechie“ z řeckého *telos* (cíl, účel). Teleologie je tedy nauka o účelu. Teleologie nejčastěji znamená *účelnost*.

U ARISTOTELA byl účel (cíl) jednou ze čtyř příčin přírodního dění (3.2.6.1). Již antičtí *atomisté* (3.1.4) *eliminovali* účel ze své teorie. Kosmická dynamika se vysvětluje výlučně nahodilým pohybem atomů. Novověký *mechanismus* (3.1.2) provedl redukci přírody na kvantitu (hmotu) a pohybové impulsy. Protože se ideál vědy moderních přírodních věd dlouho orientoval na mechanismus, ztratila teleologie, a tím i každá úvaha o přirozeném účelu, důvěru. I dnes se říkává, že v přírodních vědách teleologie neexistuje. My už víme, že takové výpovědi jsou *podmíněné modelem*. Může být účelné užívat v přírodovědném zkoumání modelů, ve kterých teleologie propadá oky sítě. Ale bylo by chybou se domnívat, že vyloučení účelu z určitého přírodovědeckého modelu znamená vyloučení účelu z přírody. Pro přírodní filozofii je teleologie jedním z ústředních problémů.

Nejjasněji se teleologie projevuje v *entelechii* živého jsoucna. Díky své substanciální formě je živé jsoucno zařízeno k činnostem (úkonům), ve kterých dosahuje rozvinutí, které je pro ni možné. Toto rozvinutí je účelem jeho vzniku.

Tento účel je dán v živém jsoucnu od počátku života jako možnost (potentia) a je realizován (uskutečnění, srov. 3.2.1) v životním procesu (pokud se nic nepříhodí, jak říká ARISTOTELÉS). Žalud je teleologicky utvářen tak, že je dubem v možnosti a také se stane dubem, když se nic nepříhodí. V rozmnožování (3.4.4) se ukazuje, že entelechiální teleologie individuálního života organismu má svůj účel v *druhu (individuum propter speciem)*. Ale také druhy vznikají a existují ve znamení teleologie uvnitř *rodů* (genus), do nichž je zahrnuto i anorganické jsoucno. Příroda jako celek se tak prezentuje jako teleologicky uspořádaná jednota. A právě tím začala filozofie: údivem (1.3.2), že *existuje kosmos a ne chaos*, že tedy rozumné je skutečné a skutečné rozumné (HEGEL).

Ohledně Kantovy filozofie je třeba poznamenat, že KANT ve své Kritice soudnosti přivedl myšlení na důležitý pojem [účelu], že stanovil důležitý pojem *vnitřních účelů* –, je to pojem *živosti*. Je to také pojem ARISTOTELŮV: všechno živé je účel, který má své prostředky sám na sobě, své údy, svou organizaci, a proces těchto údů uskutečňuje účel, živost. Svět je živý; obsahuje živost a říše živých bytostí. Zároveň neživé je v bytostném vztahu k živému, neorganická příroda, slunce, hvězdy . . . To je určení živosti vůbec, zároveň však jakožto existující živosti na světě. Ta je sice toto, živost v sobě, vnitřní účelnost, ale tak, že každý druh života je velmi úzký kruh, velmi omezená přirozenost. Vlastní pokrok je pak od této konečné živosti k absolutní, obecné účelnosti, že tento svět je *kosmos*, systém, v němž všechno má bytostný vztah jedno k druhému, nic není izolováno: je něčím v sobě uspořádaným, kde všechno má své místo, zasahuje do celku, skrze celek subsistuje a právě tak působí, je činnou k plození, k životu celku. (G. W. F. HEGEL, PhDr. 16, 537)

Každá věda musí v podstatě předpokládat, že skutečnost je rozumná, že je teleologicky uspořádaný kosmos, a nikoli chaos. Snaha o systematické vysvětlení pozorování předpokládá, že příroda sama je taková, že v ní lze objevovat zákonitost. I nejextrémnější mechanismus předpokládá, že příroda je uspořádaný celek, který lze (alespoň modelově) mechanisticky vysvětlit.

7.2.1.1.2

3.4.5 Animalita, živočišnost

Zvířata a lidi nazýváme živočichy. Někdy se užívá méně běžného výrazu „smyslová bytost“. Jde o to ukázat *smyslovost* jako určení, které v oblasti živých jsoucen odlišuje živočichy od neanimálních živých jsoucen. To, o čem jde ve smyslovosti, můžeme charakterizovat třemi vlastnostmi:

- *Smyslové poznání*: Zde jde o čítí a *vnímání*. Často se mluví o určení *estetickém* (řec. *aisthesis* = počitek, vjem) nebo *sensorickém* (lat. *sensus* = smysl, smyslovost). U živočichů je to, co je „vnější“, nějak „vnitřně přítomné“.

4.2.1

V každém případě se každý smysl dává poznat jako přístup a do jisté míry otevření „ven“, které se zakládá na svém odpovídajícím objektu. (H. PLESSNER¹, 5)

- *Smyslová snaživost*: Mluví se o určení *apetitivním* (lat. *appetitus* = snaha), *patetickém* (řec. *pathos* = trpění) nebo *afektivním* (lat. *afficere* = působit na někoho, *affectus* = afekt). Živočichové nejen poznávají (čítí, vnímají) „vnějšek“, nýbrž také zaujímají k tomuto vnějšku postoj: cítí, žádají, snaží se, pudově vyhledávají.

Aplikace metodického mechanismu v biologii a psychologii vedla k tomu, že apetitivně patetické určení bylo vysvětlováno systémem instinktivních impulsů. Pro každý typ animálního chování byl zaveden vlastní instinkt (pud), který byl chápán podobně jako pohybový impuls mechaniky. Tato teorie *pudových struktur* vede k užitečnému modelu, který by se ovšem neměl interpretovat ontologicky. Spontánní apetitivně patetické zaujímání stanoviska, vycházející z vlastní niternosti živočicha (srov. PORTMANN v oddíle 3.4.4.1), je v pudovém modelu příliš zjednodušeno. PLATÓN v tomto apetitivně patetickém zaujímání stanoviska rozlišoval dvě základní formy, které pak přešly do filozofické tradice: Rozlišoval mezi *dychtivostí* a *vznětivostí*. V dychtivosti (řec. *epithymetikon*, lat. *concupiscibile*) se živočich zaměřuje *přímo* na něco tak, že si to žádá nebo to odmítá (např. smyslová láska a smyslová nenávisť). Ve vznětivosti (řec. *thymoeides*, lat. *irascibile*) živočich naráží ve svém žádání na nějakou *překážku* a zaujímá k ní stanovisko (například hněv, odvaha, smyslové zoufalství).

- *Vlastní pohyb*: Mluvíme o určení *motorickém* (lat. *motus* = pohyb) nebo *kinetickém* (řec. *kinésis* = pohyb). Smyslovým poznáním se živočichům „vnější“ stává vnitřně přítomným. Snažením a citěním k němu zaujímají postoj. Tím však jsou motivováni k tomu, aby se ve svých životních prostorech pohybovali druhově specifickým způsobem. Dnes se tato souvislost nazývá *sensomotorikou*.

Mnozí biologové pochybují, zda smyslovost je opravdu bytostným rozdílem v celé oblasti živého jsoucná. Což nelze procesy smyslovosti (sensomotoriku) popsat jako fyzicko-empirické příčinné souvislosti, právě tak jako nesmyslové procesy života, tedy pouze *vegetativní* procesy? Existuje skutečně principiální rozdíl mezi látkovou výměnou (3.4.4) a smyslovým poznáním? Vždyť obojí lze popsat jako příčinnou souvislost.

Příklad: Jak vzniká smyslový počitek? Odpověď: Předmět odráží elektromagnetické vlny určité frekvence. Ty dopadnou na sítnici a vyvolávají tam změny, které jsou vedeny zcela určitými nervovými drahami do zcela určitých částí mozku, kde se stávají smyslovými počitky. Jde tedy (podobně jako při látkové výměně) o biofyzikálně a biochemicky popsatelné příčinné souvislosti, při kterých dochází k určitým (popsatelným) transformacím. Kde je tu tedy něco bytostně nového ve srovnání s pouze vegetativními procesy? H. D. KLEIN (Sv. I, 15–17) dává jednoduchou a výstižnou odpověď opačným příkladem: Předpokládejme, že se v tomto smyslovém počitku jedná o počitek červené barvy. Kde se však v celé této popsané příčinné souvislosti „najde byť sebemenší kousek červené“? Červené nejsou ani vlny, ani sítnice, ani nervy, ani cokoliv v mozku, a kdyby něco z toho bylo červené, pak by to určitě nebyl počitek červené, o který nám zde jde. „Tím byla zmařena všechna naděje postihnout to, co nazýváme červeným, pomocí fyzikálních metod.“ (17)

4.1.1

3.4.5.1 Živočišný organismus

Ukážeme, jak se určení (vlastnosti, propria) tělesa a živého jsoucná projevují v animalitě (smyslovosti):

- *Rozprostraněnost*: Rozprostraněnost živého jsoucná nabývá významu „postavy“, podoby (3.4.4.1). H. DRIESCH a H. PLESSNER¹ ukázali, že typická podoba („životní forma“) rostliny je *otevřená* vůči životnímu prostoru

(*otevřená životní forma*). Rostlina se v rozmanitosti svých kořenů, větví, listů atd. otevírá životnímu prostoru, je mu vydána a v něm zakořeněna. Živočichové se vůči životnímu prostoru uzavírají v sobě (*uzavřená životní forma*) a jeví se tak na životním prostoru nezávislejšími, protože ho mohou svou sensomotorikou sami určovat. (Viz obrázek 12.) Prostorová *koextenzivnost* (3.4.3) jako *životní prostor* (3.4.4.1) potud nabývá pro živočichy nového významu. Stává se animálním *světem poznání a působení*.



Obrázek 12: Otevřená a uzavřená životní forma podle Driesche a Plessnera

- *Pohyb*: Již u pouhé vegetativnosti rostliny je zřejmé, že smysl (případkových a substanciálních) změn (3.2.3, 3.4.4.1) nelze redukovat na mechanické přijímání pohybových impulsů. Jde tu naopak o chování vycházející z niternosti živého jsoucna. Mnohem více to platí o sensomotorice (3.4.5) živočichů. Z toho vyplývá také prohloubení časového charakteru jakožto *vlastní časovosti* (3.4.4.1): Smyslovost vnáší do hry vzpomínání a učení. Druhově specifické instinkty vyvolávají chování zaměřené do budoucnosti, takže živočich např. prožívá střídání ročních dob zcela jinak než rostlina.
- *Aktivita*: Možnost (aktivní a pasivní) vyplývající ze substanciální formy (entelechie) živočicha (3.2.1, 3.4.4.1) dosahuje nejvyšší diferencovanosti. Jeho působení a reagování je sensomotorickým postojem na základě niternosti, která je *spontánní* ve způsobu smyslovosti. Entelechie se uskutečňuje sensomotoricky druhově určeným způsobem (instinkt). Vzpomeňme na souboje při páření, na výchovu mláďat, vytváření stád a rojů.
- *Látková výměna*: Sensomotorika živočicha nutí, aby si ve svém světě *sám hledal potravu*. To podmiňuje druhově specifické utváření organismu (zjemnění určitých smyslů, specializace vyživovacího ústrojí, určité vybavení instinkty).
- *Růst*: Zde se vytváří nutnost chránit rané růstové fáze (zpravidla) živočichy stejného druhu, kteří se často starají i o výživu mláďat (např. savci).

- **Rozmnožování:** Rozdíl *pohlaví* sice existuje už v nesmyslovém životě, ale u živočichů je organicky a sensomotoricky plně rozvinut. *Sexualita* jeví druhově určenou vzájemnou vztaženost různých pólů uvnitř druhu, což také vede k různým *funkcím*.

V novější době se celá řada významných filozofů, biologů a psychologů (M. SCHELER, H. CONRAD-MARTIUS, L. BINSWANGER, M. MERLEAU-PONTY, Th. v. UEXKÜLL, A. PORTMANN, H. PLESSNER, A. GEHLEN, L. v. BERTALANFFY, F. J. J. BUYTENDIJK aj.) pokusila vypracovat komplexní teorii živého jsoucna bez mechanistických redukcí a mít při empirickém výzkumu neustále na zřeteli přírodněfilozofickou dimenzi. Takový postup ukazuje, že empirický materiál *konkretizuje a ilustruje* názory přírodní filozofie. Přírodněfilozofické poznatky antiky, scholastiky a německého idealismu se ukazují v takových výzkumech jako relevantní a významné.

4.2
5.1—3

3.4.5.2 Evoluce

Teorie evoluce je teorie empirická. Shrnuje ji následující text:

1. Všechny živočišné a rostlinné druhy se v průběhu geologických období přeměnily v jiné druhy. 2. Většina vývojových řad se rozdělila do několika větví. 3. Všechny organismy jsou větve společného rodokmenu. Generace jsou přitom spojeny kontinuálními řadami dělení totipotentních buněk (většinou vznikajících a zrajících zárodečných buněk). 4. Mnoho vývojových řad vykazuje vývoj k vyšším formám (anageneze), jiné pouze rostoucí zlepšení přizpůsobení prostředí (adaptační geneze), některé i zpětný vývoj mnoha orgánů. 5. Člověka je nutno zařadit do živočišného rodokmenu. Pochází z opičích předků. 6. Je stále pravděpodobnější, že živé bytosti vznikly stupňovitě z neživého. 7. Psychické jevy se vyvinuly paralelně s vývojem smyslových orgánů a nervových systémů do rostoucí mnohotvárnosti a složitosti. (B. RENSCH, 837)

Tato teorie klade celou řadu filozofických problémů. O ideji evoluce uvažovali filozofové už dlouho před CH. DARWINEM (např. G.W. LEIBNIZ, I. KANT a J. G. HERDER). Proč? Zřejmě proto, že filozofická *teleologie přírody* (3.4.4.2) chápala různé stupně přirozených substancí (anorganické jsoucno, nesmyslové živé jsoucno, zvířata, lidé) ve smyslu architektoniky: Nižší je zde vždy pro vyšší. Živé jsoucno se staví z prvků anorganického jsoucna, vyšší živá jsoucna se živí rostlinami a nižšími živými jsoucnými a člověk předpokládá do jisté míry infrahumánní jsoucna jako to, čím může disponovat. Kromě toho byl již velmi záhy zastáván názor, že vývoj člověka, začínající zplozením, opakuje jistým způsobem ontogeneticky tuto stavbu teleologie přírody. Toto pojetí můžeme ukázat v jednom textu TOMÁŠE AKVINSKÉHO:

Ve formálních aktech [= substanciálních formách] existují určité stupně. Neboť první látka (3.2.3.1) je nejprve v možnosti k formě prvku (3.4.3.3). Jestliže však existuje skrze formu prvku, je v možnosti k formě složeniny. Proto jsou prvky látkou složeniny. Uvažována z hlediska formy složeniny je [= první látka] v možnosti k vegetativní duši [= entelechie nesmyslové živé bytosti], neboť duše je uskutečnění takového tělesa. Stejně je vegetativní duše v možnosti k duši smyslové [= animální entelechie] a smyslová k rozumové. To ukazuje proces plození. Neboť na počátku plození plod žije životem rostliny, potom však životem živočicha a nakonec životem

člověka. Nad touto formou se však v oblasti vzníkání a zanikání nenachází žádná další a vyšší forma. Posledním stupněm celého vývoje je tedy lidská duše a k ní směřuje látka jako ke své poslední formě. Prvky jsou tedy pro složeniny, složeniny pak pro živé bytosti, z nich rostliny pro zvířata, zvířata však pro člověka, neboť člověk je cílem celého vývoje. (Contra gentiles III, 22)

Odhlédneme-li od dobově podmíněných prvků, jde zde o čistě přírodně-filozofický text. Byl by stačil nepatrný posun pohledu a analogicky k teleologii přírody a k lidské ontogenezi by se vytvořila idea evoluce.

H. D. KLEIN (Sv. II, 30 n.) ukazuje, jak pojem evoluce vyplývá z motivů klasické přírodní filozofie. Každý druh existuje vždy v určitém prostředí. „Jeden druh je pro druhý [druh] prostředím, pro sebe druhem.“ Proto je plození „ne pouze entelechie jednotlivého druhu, ale entelechie boje druhů, mnoha druhů, které jsou v plození spojeny“. Dialektika druhu a prostředí vede přes entelechii (resp. přírodní teleologii) boje druhů k dědičnosti a tím k descendenci (vývoji druhů): „Descendence překonává tento protiklad [druhu a prostředí] a reguluje sama sebe jakožto systém stanovišť v ekologickém životním prostoru.“

Také zde je třeba rozlišit mezi *filozofickým* významem teorie a *modelem speciálních věd*. To platí zvláště tam, kde jde o *vývoj vyššího* (anagenezi). Model interpretuje předcházející druhy jako dostatečné podmínky následujících druhů za předpokladu určitých daností prostředí. V krajním případě to znamená, že evoluce od anorganického jsoucna až k člověku se uskutečňuje pouhým skládáním metricky definovaných prvků na základě pohybových impulsů z prostředí. Takový model eliminuje již předem všechny bytostné (esenciální) rozdíly mezi živým a neživým, mezi vegetativním a animálním životem, jakož i mezi entelechií a duchem.

Z přírodněfilozofického aspektu může evoluční teorie sice ukázat *nutné* podmínky vývoje vyššího, ale ne podmínky *dostatečné*. Ukazuje určité aspekty látkové (materiální) a účinné (působící) příčinnosti, ale úplně eliminuje otázku po formální příčině a otázku teleologie (srov. 3.2.6.1, 3.4.4.2). Shakespeara lze redukovat na jednobunečnou živou bytost či dokonce na anorganické jsoucno jen v metodické abstrakci zcela určitého přírodovědeckého modelu. Jestliže však si uvědomíme povahu modelu, objeví se v celé šíři *význam teleologie v evoluci*. Pak je zřejmé, že evoluce vždy už předpokládá všechno, čeho může dosáhnout, podobně jako v žaludu je v podstatě již předpokládáno všechno, do čeho se může rozvinout dub. Potom však opět docházíme k *údivu* (1.3.2).

5.5.3

7.2.1.1.2

Shrnutí 3.4

- *Přírodní věda* vytváří modely, které co nejjednodušeji vysvětlují pozorování, umožňují prognózy. *Přírodní filozofie* se ptá na bytostná (esenciální) určení nejobecnějších rodů přirozeného jsoucna a celku materiální skutečnosti.
- *Porfyriův strom* ukazuje podřazenost rodů *těleso*, *živé jsoucno*, *živočich*. Z toho vyplývá rozdělení přirozených jsoucnů do druhů anorganického jsoucna, nesmyslového živého jsoucna, zvířat a člověka.
- Rozprostraněnost, pohyb a aktivita jsou vlastnosti *tělesa*. *Prostor* se určuje negativně na tělesech jako jejich *koextenzivnost*. Ontologickým materiálním (látkovým) aspektem času je dynamika změny těles. Formálním aspektem času je jeho syntéza vytvářená ve vědomí. Substantivnost v *anorganickém* jsoucnu nelze filozoficky jasně určit.
- Látková výměna, růst a rozmnožování jsou vlastnosti *živého jsoucna*. Substanciální forma živého jsoucna je *entelechie*, která organicky buduje živé tělo, určuje ho v jeho druhově specifickém životním procesu. Na základě entelechie je patrná rozsáhlá *teleologie* přírody: Existuje kosmos, a ne chaos, skutečné je rozumné.
- Smyslové poznání, snažení a vlastní pohyb jsou vlastnosti *animality* a vytvářejí její *sensomotoriku*. Entelechie živočichů se realizuje sensomotoricky. Tak jsou v živočichu vlastnosti tělesa dále určovány.
- Je-li pochopen modelový charakter přírodovědecké *evoluční teorie*, pak se evoluce jeví jako entelechie druhů a jako část přírodní teleologie.

4 POZNÁNÍ

Platónský trojúhelník (1.8.3) ukázal tři směry filozofování. O prvním (ontologickém) směru *filozofie bytí* jsme pojednali ve 3. části. Nyní se budeme věnovat druhému (transcendentálnímu) směru filozofie Já.

4.1 Filozofie Já: transcendentální reflexe

Naším úkolem je ukázat, proč je nutná transcendentální reflexe a v čem záleží. Jako byl korunním svědkem ontologické reflexe ARISTOTELES, tak je korunním svědkem transcendentální reflexe KANT.

4.1.1 Filozofický problém poznání

Otázkami lidského poznání se zabývá řada speciálních věd (psychologie, fyziologie, sociologie atd.). Mnozí lidé si myslí, že filozofové by měli vůbec problém poznání přenechat speciálním vědám. Nejdříve se tedy musíme ptát: *Existuje vůbec filozofický problém poznání?* V následujících úvahách můžeme navázat na to, co jsme už řekli v oddílech 1.4.1.2 a 1.4.1.3.

Vycházíme z příkladu, který přejímáme od G. PRAUSSE (213–216): Hodím kámen do měkké půdy. Kámen v půdě vyhloubí prohlubeň. Velikost prohlubně zřejmě závisí na působení padajícího kamene a na povaze půdy. Prohlubeň je *účinkem působení* padajícího kamene na základě *protipůsobení* (odporu) půdy. Víme, že působení, protipůsobení a účinek navzájem souvisí tak úzce, že známe-li dvojí z nich, můžeme vypočítat třetí. Těmito třemi veličinami (působení, účinek, protipůsobení čili reakce) je vyznačen rámeček, uvnitř kterého bádají *empirické* vědy. Zkoumají *příčinné souvislosti* těchto tří veličin. Při tom se zabývají *fyzickými* věcmi a jejich vlastnostmi a je lhostejné, zda jde o příčinné souvislosti makroskopické nebo mikroskopické. Vždy se vysvětluje empirické empirickým. Působení, reakce, účinek jsou vždy fyzikálně empirické danosti.

Můžeme také *poznání* vysvětlovat podobně jako prohlubeň v našem příkladě, tedy jako účinek působení na základě protipůsobení v rámci fyzikálně empirické příčinné souvislosti? Jestliže ano, pak můžeme problém poznání klidně přenechat empirickým vědám.

Příklad: Vidím hnědou krávu. Fyzik mi říká, že je k tomu nutné určité působení („zvnějška“) a mluví o fotonech. Fyziolog vypovídá o tom, jak toto působení účinkuje na sítnici a jak tento účinek vyvolává impulsy, které putují určitými nervovými vlákny do zrakového centra v zadní části velkého mozku. Chemik ví, že přitom probíhají krajně složité chemické reakce. Ti všichni, fyzik, fyziolog, chemik, přitom zůstávají důsledně v empirickém rámci působení, protipůsobení a účinku. Analyzují tedy fyzikálně empirické příčinné souvislosti. Vždy jde o to, že určité fyzické působení vyvolává na základě určitého fyzického protipůsobení určitý účinek. Ale je tento účinek nakonec skutečně mým viděním krávy? Je toto vidění hnědé krávy dostatečně vysvětleno vykazáním fyzického působení

a protipůsobení? Bez tohoto řetězce fyzikálně empirických příčinných souvislostí bych jistě žádnou krávu neviděl. Ale je proto toto moje vidění řetězem takových příčinných souvislostí? Mé vidění hnědé krávy je zřejmě něco *vědomého, spjatého s Já a se subjektem*. Fyzikálně empirické příčinné souvislosti nic takového nejsou. Jasně to ukázal už příklad H. D. KLEINA týkající se prostého vidění červené barvy (3.4.5). Zde se rýsuje principiální hranice empirického zkoumání: Empirické vědy nemohou nikdy ukázat, jak z fyzikálně empirických příčinných souvislostí může vzniknout něco tak subjektivního, spjatého s Já a vědomého, jako je mé vidění hnědé krávy.

Je fascinující, co dokážou fyzikové, fyziologové, chemikové, ale také psychologové a sociologové o takových empirických příčinných souvislostech povědět. I když filozof tyto pilné a chytré lidi obdivuje, jedno ví jistě: Všechny tyto empirické vědy nemohou nikdy říci, *co vlastně je poznání*.

Právě tak, jako je empirická věda, zvláště fyzika a fyziologie, schopna sledovat ony empirické afekce a exaktně je vysvětlit v rámci přesné souvislosti působení, protipůsobení a účinku, právě tak ničím nepřispívá k vysvětlení samotného zkušenostního prožívání jako posledního účinku takového působení: právě tak je možno při vysvětlování tohoto prožívání nedbat jejich výsledků, ať jsou po jiné stránce jakkoli důležité. (G. PRAUSS, 215)

Poznání (či zkušenost) není věc přístupná zkušenosti. V souhrnu fyzikálně empirických příčinných souvislostí se poznání vůbec nevyskytuje. *Poznání není nic empirického*. WITTGENSTEIN má pravdu (2.2.2), když říká, že je tomu jako s okem a zorným polem. V zorném poli nic neukazuje na to, že je viděno okem. Tak jako se oko nenachází v zorném poli, ale je jeho předpokladem, tak se poznání nenachází v poli empirických skutečností, ale je jeho předpokladem. LEIBNIZ vyjádřil tento názor v *podobnosti o mýlně*:

Dále se musí nutně přiznat, že percepci [= vjem, představa] a to, co na ní závisí, nelze vysvětlit z mechanických důvodů, tj. z tvarů a pohybů [tj. z fyzicko-empirických příčinných souvislostí]. Kdybychom si mysleli nějaký stroj, který by byl zařízen tak, že by dokázal myslet, vnímat a percipovat, mohli bychom si jej při zachování těchto vztahů myslet zvětšený tak, že bychom do něho mohli vstoupit jako do nějakého mlýna. Předpokládáme-li to, pak kdybychom prohlíželi jeho vnitřek, nenašli bychom v něm nic než kusy, které do sebe narážejí, nikdy něco, z čeho by bylo možno vysvětlit percepci. (Monadologie § 17)

Chápeme, proč jsme v oddíle 1.5 nazvali filozofii *neempirickou vědou o empirickém*. Filozofie vychází z empirického, ale neptá se na empirické podmínky empirického, tj. na fyzikálně empirické příčinné souvislosti, ale na neempirické podmínky empirického. Problém poznání není problém fyzikálně empirické příčinné souvislosti a nelze jej z takových příčinných souvislostí vysvětlit. *Poznání je neempirická podmínka empirického*.

4.1.2 Teorie odrazu

Neustále se setkáváme s pokusy chápat poznání jako *zobrazení*. Nejpůvodnější a nejjednodušší teorie odrazu byla teorie antických *atomistů* (srov. 3.1.4). Všechny pozdější pokusy jsou pouze zdokonalení atomistické teorie. Atomisté se domnívali, že od věci se neustále uvolňují neviditelné skupiny

atomů, které se pak dostávají skrze smysly do duše. Tyto skupiny atomů mají charakter *obrazů*. Později byla často užívána představa *otisku*, ražby. Tak například J. LOCKE (1632–1704) pokládal rozum za něco úplně pasivního a prázdného (*empty cabinet, sheet of blanc paper, waxed tablet*) a do něho se něco „zvnějška“ otiskuje či zobrazuje. LENIN (2.4.2) se dokonce domníval, že objektivní realita se v nás „kopíruje, fotografuje, zobrazuje“.

Řeč o otisku či ražbě (převzatá z ražby mincí) a o fotografování ukazuje, že takové teorie odrazu chápou poznání nakonec vždy jako fyzikálně empirickou příčinnou souvislost (4.1.1). „Zvnějšku“ přichází empirické působení, které na základě „vnitřního“, právě tak empirického protipůsobení vyvolává empirický účinek, který je pak interpretován jako obraz (kopie, otisk, fotografie). Již jsme viděli, proč se v takovém empirickém modelu problém poznání neřeší. Zastánce takové teorie odrazu bychom mohli snadno uvést do rozpaků dotazem, jak vlastně tento odraz (kopii, fotografii, otisk) vidíme, neboť vidění jako takové zjevně není ani odraz, ani zobrazení.

Neschůdnost (aporii) teorie odrazu výstižně vyjadřuje E. HUSSERL: „Odras jako reálná věc v psychologicky reálném vjemu by opět byl něco reálného [= empirického] – co by fungovalo jako obraz pro jiný obraz“ (Ideen I, 1, str. 186). Co se tím myslí, můžeme ukázat na příkladě: Když vidím salcburský hrad, vidím obraz (zobrazení) hradu, nebo samotný tento hrad? Jestliže se zastánce teorie odrazu domnívá, že vidím obraz hradu, měl by pak také říci, že tento obraz hradu se ve mně zobrazuje, takže já, když vidím hrad, vlastně zobrazuji zobrazení určitého zobrazení hradu a tak dále.

4.1.3 Kantův koperníkovský obrat

V protikladu k různým pokusům, které chtěly řešit problém poznání empiristicky (2.2.1) jako příčinnou souvislost, klade KANT celou problematiku na zcela jinou novinu. Sám srovnával tento obrat, který uskutečnil svou „Kritikou čistého rozumu“ (1781), s činem KOPERNÍKA:

Má se to s tím právě tak jako s první myšlenkou Koperníka, který když se mu nedařilo vysvětliti nebeských pohybů za předpokladu, že celý hvězdný systém se otáčí okolo pozorovatele, zkusil, zda by se to nemohlo dařit lépe, kdyby nechal diváka obíhat a hvězdy v klidu. (KdrV. B XVI n.)

V tomto „koperníkovském obratu“ jde o přechod k *transcendentální reflexi*. Co rozumí KANT pod pojmem „transcendentální“? Vyjděme nejdříve z pojmů „imanentní“ a „transcendentní“. Určité oblasti je *imanentní* všechno, co patří do této oblasti. KANTOVI přitom šlo o *celou oblast empirického*, tedy přímo zkušenostně poznatelného. Lze říci, že všechno empirické je *zkušenostně imanentní*, tj. patří k oblasti přímo zkušenostně poznatelného.

Zkušenostně imanentní je především všechno, co je nám dáno ve *vnější* zkušenosti, celý empirický svět věcí a jejich vlastností. Ale zkušenostně imanentní je také všechno, co je nám dáno v naší *vnitřní* zkušenosti, tedy např. naše psychická hnutí, city, přání, představy, reakce atd., které můžeme zjišťovat reflexivně na sobě samotných.

V době KANTOVĚ existovala značně upadlá *metafyzika*, kterou prudce kritizoval. Tato „školní metafyzika“ zastávala názor, že *za hranicemi zkušenosti*

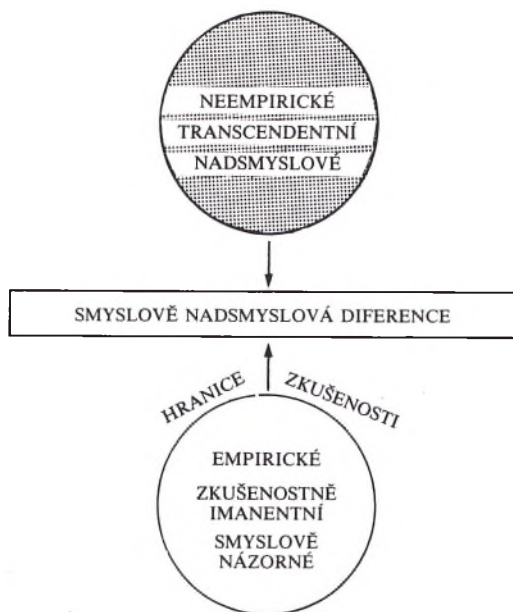
poznáváme svět (zkušenosti nepřístupných, „metafyzických“) transcendentních předmětů podobným způsobem, jako v rámci zkušenosti poznáváme svět empirických předmětů. Rozdíl mezi oběma druhy předmětů záleží pouze v tom, že jedny předměty (zkušenostně imanentní) jsou smyslové a druhé (zkušenostně transcendentní) nadsmyslové.

E. HEINTEL² (57) charakterizuje tento rozdíl takto: „V obou případech se má za to, že věci uvnitř nebo mimo (zkušenost) vstupují do poznání ve své bezprostřední danosti, a tím se v obou případech nekriticky přehlíží problém . . .“ Metafyzické, jež se rozlišuje od empirického jen negativně jako nadsmyslové, nabývá fakticky povahy strašidla („Gespenstermetaphysik“). HEINTEL tento chybný protiklad imanence a transcendence nazývá *smyslově nadsmyslovou diferencí*. Mnozí analytičtí filosofové znají problém metafyziky vůbec jen v podobě této chybné *smyslově nadsmyslové difference*. Ve skutečnosti žádný z velkých metafyziků nikdy nespekuloval ve smyslu tak naivní difference.

Na rozdíl od zkušenostní imanence (empirie) a od zkušenostní transcendence (špatné metafyziky) zavádí KANT výraz *transcendentální*:

Každé poznání, které se nezabývá předměty, ale způsobem našeho poznání předmětů, pokud má být apriorně možné, nazývám transcendentálním. (KdV. B 25)

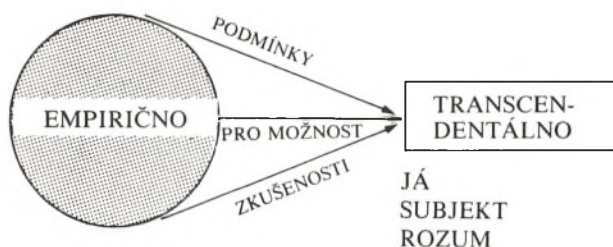
Co je tedy předmětem transcendentální reflexe? Vychází z předmětů naší zkušenosti, tedy z *empirického*. Při tom jí nejde o to, aby zkušenostně imanentní empirické vysvětlovala jiným právě tak zkušenostně imanentním empirickým.



Obrázek 13: Smyslově nadsmyslová difference v „Gespenstermetaphysik“

Ale ptá se na *podmínky empirických předmětů vůbec v našem způsobu poznání*. Táže se: Jaké jsou podmínky danosti empirických předmětů *v našem poznání*? Jaké je naše poznání, aby nám mohly být dány předměty a aby nám mohly být dány *tyto předměty*?

Lze to opět objasnit WITTGENSTEINOVÝM příkladem oka a zorného pole (2.2.2). Oko se v zorném poli nevyskytuje a nic v zorném poli neukazuje na to, že je viděno okem. Teď můžeme říci, že WITTGENSTEINOVĚ zornému poli odpovídá u KANTA zkušenostně imanentní oblast, tedy oblast empirického. KANT se teď ptá: Jaké musí být oko, aby bylo možné zorné pole? Přitom samozřejmě nemyslí jen na oko (smyslovost), ale na celý způsob, jímž subjekt poznává a který je podmínkou empirického.



Obrázek 14: Transcendentální reflexe

KANTA přitom zajímá, do jaké míry má tento způsob poznání *apriorní* charakter. Apriorní je poznání, které *nepochází ze zkušenosti*, nýbrž které je předpokladem zkušenosti jako její podmínka. Co tím myslí?

Třebaže celé naše poznání začíná *zkušeností*, přece to ještě neznamená, že celé pramení ze zkušenosti. Neboť i naše zkušenostní poznání by mohlo být složené z toho, co přijímáme dojmy, a z toho, čím přispívá naše vlastní poznávací schopnost (smyslovými dojmy pouze podněcovaná), a tento přídavek bychom neodlišovali od této základní látky dříve, než by nás na něj upozornil dlouhý cvik a neuschopnil ho odlišit. (KdV. B 1 n.)

KANT tedy chce v transcendentalní reflexi ukázat, že poznávající subjekt má poznatky, které jsou apriorní, tj. nepocházejí ze zkušenosti, ale umožňují zkušenost jako její *podmínky*. V transcendentalním obratu přejímá aristotelské rozlišení látky a formy (srov. 3.2.3) a dává mu nový smysl ve smyslu filozofie Já. Rozlišuje:

- „Surovinu“, tedy „hrubou látku smyslových dojmů“, *rozmanitost smyslového názoru*. Tím je míněna neformovaná, amorfni masa počitkového materiálu, který je předpokladem vši zkušenosti.
- Apriorní poznatky, které máme před vši zkušeností a které tuto rozmanitost smyslového názoru formují jako *apriorní formy*.

Výsledkem obou momentů je *empirický předmět*. Zkušenost konstituuje předmět v tom smyslu, že apriorní formy utvářejí počitkový materiál v předmět. Transcendentální filozofie má tedy za úkol ukázat *systém apriorních forem*, který je podmínkou našeho zkušenostního světa.

Zjištěním neempirických apriorních podmínek empirického KANTOVA transcendentální reflexe ukazuje, že *problém poznání je problém transcendentální*, který principiálně nelze vysvětlit jako zkušenostně imanentní příčinnou souvislost (4.1.1). Tím vykonal ve filosofii Já něco stejně rozhodujícího jako ARISTOTELĚS ve filosofii bytí.

V oddíle 3.3 jsme mluvili o *transcendentálních* filosofie bytí. Ontologická nauka o transcendentálních pojednává, jak jsme viděli, o nadkategoriálních určeních jsoucna jakožto jsoucna. Transcendentální filosofie (filozofie Já) transcenduje (= překračuje) zkušenostně imanentní oblast opačným směrem. V nauce o transcendentálních jde vpsledku o *bytí* jakožto poslední (ontologickou) podmínku všeho empirického. V transcendentální filozofii jde vpsledku o *Já* jakožto poslední (transcendentální) podmínku všeho empirického. Obě strany philosophiae perennis (1.7) patří k sobě a navzájem se podmiňují.

4.1.4 Transcendentální difference

KANTOVA transcendentální reflexe jasně ukazuje fakt, který má rozhodující význam pro celou filosofii. Podle E. HEINTELA ho označujeme jako *transcendentální difference*. Jde o toto: Transcendentální reflexe nás dovedla k určitému významu „Já“, „subjektu“ a „poznání“, který nás nutí, abychom tyto pojmy radikálně odlišili od všeho empirického neboli zkušenostně imanentního. Tak jako oko není součástí zorného pole, ale jeho podmínkou a hranicí, tak je *transcendentální subjekt* (Já) „hranicí světa“ (WITTGENSTEIN). V empirickém, zkušenostně imanentním světě se s ním principiálně nelze setkat.

Musíme uvážit toto: Je samozřejmé, že jsem si dán i empiricky. Například když se dívám do zrcadla, ale také když si reflexivně uvědomuji své pocity, počitky, přání, nálady. Existuje mnoho způsobů, kterými mohu učinit sám sebe objektem, předmětem vnější nebo vnitřní zkušenosti. Pokud však je Já takto zpředmětněno a učiněno empirickým objektem, *není už transcendentální*, ale předpokládá transcendentální Já. Příklad: Snažím si představit, jak jsem si počínal na posledním plesu. Představuji si sebe jako návštěvníka plesu, tj. činím si předmětem Já návštěvníka plesu. Transcendentální reflexe mi však říká, že každý empirický předmět má neempirickou, transcendentální podmínku. Co to zde znamená? Pro které Já je ono empiricky předmětné Já návštěvníka plesu předmětem? Pro ono Já, které si představuje Já návštěvníka plesu, poznává je a posuzuje. Toto představující si, poznávající, posuzující Já je transcendentální podmínkou představovaného, poznávaného, posuzovaného empirického Já návštěvníka plesu. Jsme tedy nuceni důsledně odlišovat *empirické Já* od *transcendentálního Já* (subjektu). Všechno empirické, také empirické Já, předpokládá neempirické, transcendentální.

Když mluvíme v tomto transcendentálním smyslu o Já, o subjektu, o poznání, můžeme také užívat jednoduše výrazu *transcendentalita*. Myslíme tím to, co je spjaté s Já, se subjektem a je neempirickou podmínkou všeho empirického (1.4.1.3). Transcendentální difference poukazuje na principiální rozdíl mezi transcendentalitou a empirickým. S transcendentalitou se nikdy nesetkáváme v oblasti empirického. Proto o transcendentalitě nelze nikdy mluvit jako o empirických věcech. Transcendentalita se vymyká každé empirické teorii. Nikdy se nemůže stát předmětem zkoumání speciálních věd. Transcendentalitu nelze pojímat jako něco empiricky daného, co je jí podmíněno. Zkušenost nelze chápat jako proces ve zkušenosti (například jako fyzikálně empirickou příčinnou

souvislost nebo jako fotografické zobrazení, 4.2.1.2). Proto empirický psycholog (i v psychoanalýze) nemůže říci o transcendentálnosti vůbec nic; může ji pouze předpokládat.

Jako anticipaci můžeme říci toto: Jen proto, že o transcendentálnosti platí tato difference, jen proto, že my lidé máme transcendentální charakter, můžeme mluvit o *důstojnosti lidské osoby*. Kdyby v nás transcendentálnost nebyla skutečná, rozplynuli bychom se v empirickém – a ani bychom o tom nevěděli. Nebylo by v nás nic, co by mělo důstojnost.

4.1.5 Hraniční pojem: věc o sobě (Ding an sich)

KANT nikdy nepochyboval o tom, že zkušenost je neempirickým účinkem *fyzikálně empirického působení* (4.1.1). Toto působení nazývá *afekcí* (lat. *affectio* = dojem, působení).

Ať se poznání vztahuje na předměty jakýmkoli způsobem a jakýmkoli prostředky, tak to, čím se na ně vztahuje bezprostředně a vůči čemu je každé myšlení jen prostředkem na dosažení cíle, je *nazírání* (Anschauung). To se však uskutečňuje jen potud, pokud je nám dán předmět, a ten může být dán, alespoň nám lidem, jen když určitým způsobem působí na mysl. (KdřV. B 33).

Nazírání (názor), a tím zkušenost se tedy zakládají na fyzikálně empirickém působení (afekci) vycházejícím z ne-Já. Surová látka rozmanitého počitkového materiálu, který je ve zkušenosti formován apriorními formami v předmět (4.1.3), tedy předpokládá nějaké ne-Já jako podmínku zkušenosti. Tento fakt nutí KANTA k tomuto rozlišení:

- Na jedné straně jde o *předmět*, který je výsledkem naší zkušenosti, resp. našeho konstituování předmětu. Vzniká jako syntéza z počitkového materiálu a z apriorní formy. KANT ho nazývá *fenomémem* (řec. *phainetai* = jeví se, srov. 1.8.2, 2.1.1) a přejímá tak jeden motiv PLATÓNŮV. Všechno zkušenostně imanentní (4.1.3) je fenomén.
- Od předmětu jako fenoménu KANT odlišuje to, co jakožto ne-Já umožňuje afekci a v tomto smyslu je předpokladem veškeré zkušenosti: *věc o sobě* (Ding an sich). Nazývá ji také *noumenon* (řec. *rozumové jsoucno*, zde: co je pouze myšleno rozumem).

Co myslí KANT tímto rozlišením? KANT chce především zavést *hraničně pojmové určení*. Tento hraniční pojem vytváříme na rozdíl od předmětu tak, že „abstrahujeme od způsobu, kterým nazíráme“, tedy tak, že myslíme ne-Já jako to, co je bez apriorních forem našeho poznání jakožto jeho předpoklad. Co to je jako takové, to nevíme. Není to přece „objekt našeho smyslového názoru (nazírání)“. Fakt afekce však nutí rozum myslit tuto věc o sobě (ne-Já) jako předpoklad a mez naší zkušenosti. Přitom ji (věc o sobě) dokáže určit pouze *negativně* jako ne-Já, ne-fenomén.

Hraničním pojmem věci o sobě má transcendentální filozofie na zřeteli dva důležité problémy:

- Poznání je *naše konečné, lidské poznání*. Svými apriorními formami interpretuje něco, co je pro ně pouze předpokladem. Není to absolutní (božské) poznání, které věci vytváří. Konstituuje fenomény, ale nevytváří věci o sobě, nýbrž má v nich svou mez.
- Věc o sobě jako hraniční pojem *zaujímá místo substance v ontologickém smyslu*. Transcendentální směr KANTŮV (filozofie Já) má na zřeteli ontologický směr ARISTOTELŮV (filozofie bytí).

Přitom je třeba poznamenat, že KANT používá výrazu „noumenon“ nejen pro věc o sobě jakožto ne-Já, ale že označuje jako noumenon také transcendentální Já. Tím jsou vymezeny vůči zkušenostní imanenci obě neempirické podmínky empirického: *Já* transcendentální reflexe a *bytí* ontologické reflexe.

Pojem noumena je tedy jen *hraniční pojem* na omezení nároků smyslovosti, tedy jen pro negativní užívání. Přesto však není vymyšlen libovolně, nýbrž souvisí s omezením smyslovosti, přitom však nemůže stanovit nic pozitivního mimo její rozsah. (KdrV. B 310 n.)

4.1.6 Spor o existenci světa

Tento nadpis odpovídá titulu známého díla polského fenomenologa R. INGARDENA (srov. 2.1.1).

Spor, o který tu jde, je velmi pozoruhodná záležitost. Existují lidé, kteří (nevím jak) dospěli k názoru, že filozofové jsou rozděleni ve dva navzájem se prudce potírající tábory. Jeden je tábor *idealistů*, druhý je tábor *realistů*. Přitom v táboře realistů jsou prý dvě strany, které také proti sobě bojují: realisté *naivní* a *kritičtí*.

Jak si to tito lidé představují, můžeme ukázat na jednoduchém příkladě: Když *idealisté* vidí krávy, domnívají se, že tyto krávy nejsou skutečně krávy, nýbrž krávy nějak vytvořené v představě či fantazii. Když *realisté* vidí krávy, domnívají se, že tyto krávy jsou skutečně krávy, které opravdu existují. Někteří realisté jsou ovšem tak *naivní*, že věří, že krávy vypadají ve skutečnosti tak, jak se nám jeví. Rozumní realisté jsou naproti tomu *kritičtí* a mají za to, že krávy ve skutečnosti nevypadají úplně tak, jak se nám jeví, nýbrž nějak jinak.

Ve skutečnosti takový spor o existenci světa ve filozofii neexistuje. Takovým problémem se nazabýval žádný významný filozof, protože tu zjevně jde o pseudoprobém.

Proč tu jde o pseudoprobém? V oddíle 1.3.1 jsme viděli, že filozofie vždy vychází ze zkušenosti. Předpokládá zkušenostně poznávané bytí na světě a ptá se na podmínky jeho možnosti. R. REININGER, který takzvanou problematiku idealismu a realismu pečlivě prozkoumal (II, 99–140), o tomto předmětu píše:

Nepochybně jisté může být jen to, co už nepodléhá soudu co do pravdivosti či nepravdivosti, ale prostě jen „je“. Tedy ne „pravda“, ale jen samotná skutečnost. K té máme jen *jeden* bezprostřední přístup, totiž ve svém bezprostředně přítomném prožívání nebo – jak se snad také nepřesně říká – ve „vnitřní“ zkušenosti. *Nepochybně skutečné je to, co je mi právě teď přítomné ve formě prožívání*. A skutečné není jen prožívání, ale také to, co je v něm prožívané. Zpochybňovat jeho skutečnost by bylo nesmyslné. Že prožívané je svým způsobem skutečné, o tom ještě nikdo vážně ne-



Immanuel Kant, narodil se r. 1724 v Královci (Königsberg, dnešní Kaliningrad) a tam také r. 1804 zemřel. Svými třemi kritikami se stal zakladatelem transcendentální filozofie. Tak překonal racionalistické a empiristické osvícenství a je průkopníkem německého idealismu.

pochyboval. Prožívání a prožívané tvoří původní jednotu, která nemůže být rozdělena, leč v abstrahujícím myšlení. (I, 7)

Proti takovému sporu o existenci světa se obrací také M. HEIDEGGER:

Tím, že se zaměřuje na . . . a tím, že chápe, nevychází pobyt [Dasein, zde: člověk] snad teprve ven ze své vnitřní sféry, do níž je původně uzavřen, nýbrž jeho primárním způsobem bytí je být vždycky již „venku“ u některého ze jsoucen, s kterými se setkává ve svém vždy již odkrytém světě. A toto určující zdržování se u poznávaného jsoucna neznámá, že snad pobyt svoji vnitřní sféru opustil, nýbrž i v tom, že „je venku“ u předmětu, je pobyt ve správně pochopeném smyslu „uvnitř“, tzn. je to on sám jako „bytí na světě“, kdo poznává. (Bytí a čas str. 83)

Zkušenost je „již být u světa“. Jestliže filozofie má jako východisko zkušenost, pak je jejím předpokladem právě toto „již být u světa“. Kriticky se sice zkoumají jeho podmínky, ale nikdy se nemůže zpochybňovat jako východisko.

Platónský trojúhelník ukázal (1.8.3), že filozofie (jako filozofie Já, filozofie bytí a filozofie ducha) se táže ve třech směrech na podmínky možnosti této vždy již předpokládané zkušenosti. Tyto základní směry filozofického tázání (1.8.5) nikdy nezpochybňují bezprostředně skutečné, prožívané bytí na světě, nýbrž je předpokládají. Chceme-li výrazů „realismus“ a „idealismus“ užívat filozoficky rozumným způsobem, pak jde o způsoby filozofické reflexe, které předpokládají „pra-zážitek“ (REININGER) bezprostředně skutečného bytí na světě. V tomto smyslu lze rozlišovat:

- realismus ontologické reflexe (filozofie bytí)
- idealismus transcendentální reflexe (filozofie Já)
- idealismus absolutního systému (filozofie ducha), který se snaží (jako například u HEGELA) myslet filozofii bytí a filozofii Já dialekticky (3.2.1.1) společně na základě absolutna (Bůh, idea).

7.2.3

Shrnutí 4.1

- Poznání nelze chápat jako fyzikálně empirickou příčinnou souvislost, a proto není předmětem zkoumání speciálních věd.
- Teorie odrazu je neudržitelná, protože chápe poznání jako fyzikálně empirickou příčinnou souvislost.
- KANTOVA transcendentální reflexe ukazuje, že poznání jako podmínka empirického nemůže samo být ničím empirickým. Apriorní (neempirické) formy našeho způsobu poznání formují ve zkušenosti mnohotvárnost smyslového názoru (nazírání) v empirický předmět.
- Transcendentální difference říká, že transcendentálnita jakožto něco, co je spjato s Já a se subjektem, je podmínkou všeho (zkušenostně imantního) empirického, a proto se nenachází v oblasti empirického.
- Hraničním pojmem věci o sobě KANT vymezuje hranice naší zkušenosti. Na jedné straně tento hraniční pojem ukazuje, že naše poznání je konečné a že naše konstituování předmětu netvoří věci, ale interpretu-

je je. Na druhé straně věc o sobě zaujímá místo substance v ontologickém smyslu.

- Spor o existenci světa je pseudoproblém. Otázka idealismu a realismu nás dovádí ke třem možným směrům filozofické reflexe v platónském trojúhelníku, které na sebe odkazují.

4.2 Poznání smyslové a duchovní

Často se říká, že poznání zvířat je omezeno na smyslovost, zatímco u člověka k tomu přistupuje jiný způsob poznání. Tím se odlišuje rozumem nadaná smyslová bytost člověk (*animal rationale*) od zvířete jako pouze smyslové bytosti. Mluví se o *duchovém* poznání v protikladu k poznání *smyslovému*. I když existují lidé, kteří při slově duch myslí pouze na strašidla nebo na nekvalitní televizní obraz, filozofie se řeči o duchu nemůže vzdát.

4.2.1 Smyslovost vnější a vnitřní

Nejdříve obrátíme pozornost na klasickou nauku teorie poznání: na rozlišení vnější a vnitřní smyslovosti.

Vnější smyslovost zahrnuje pět vnějších smyslů (zrak, sluch, čich, chuť, hmat), které lze samozřejmě dále diferencovat. Přitom jde o to, že vnější (fyzické) působení (4.1.1, 4.1.5) je přijímáno smyslovou bytostí typickým smyslovým způsobem. Mezi (fyzickým) působením a (smyslovým) účinkem je principiální rozdíl, který nelze, jak jsme viděli, vysvětlit jako fyzikálně empirickou příčinnou souvislost (srov. k tomu také 3.4.5).

Klasická teorie poznání klade proti vnějším smyslům čtyři *smysly vnitřní*. Přitom je třeba uvážit, že tu jde o smysly, které jsou na základě smyslovosti vlastní jak člověku, tak zvířeti. Jde tu tedy o *smyslovou niternost* smyslové bytosti, jejíž charakter není vůbec duchový, i když výrazy, kterými se vnitřní smyslovost popisovala, se často používají ve stejné podobě pro oblast ducha.

- *Smysl společný*: Byl považován za kořen smyslovosti vůbec. Vnímá akty vnější smyslovosti, rozlišuje je a koordinuje. Zakládá tím jisté smyslové vědomí a reflexivitu, která například umožňuje, abychom *viděli* psa *štěkat*.
- *Obrazotvornost*: Je schopna přijímat vnímané a podržet je. V tomto smyslu se mluvilo o pokladu forem přijatých smyslovostí, které mohou být v nepřítomnosti věcí aktualizovány a představovány.
- *Smyslové hodnocení, pud*: Umožňuje, aby smyslová bytost hodnotila to, co vnímá, jako užitečné nebo škodlivé, např. když ovce vidí vlka a prchá. Ze smyslového hodnocení vyplývá možnost smyslového usuzování („učení“).
- *Smyslová paměť*: Zde jde o to, že smyslová bytost je s to uchovávat již realizovaná hodnocení smyslového hodnocení a v případě potřeby je může aktualizovat.

Mělo se za to, že možnosti těchto vnitřních smyslů jsou fixovány *instinkty* u zvířat více než u člověka.

Spokojíme se krátkým nárysem této klasické teorie. Asi v 17. století vznikla v moderních speciálních vědách tendence nahrazovat tuto filozofickou teorii vnitřních smyslů *teoriemi empirickými*. Jedním z nejranějších příkladů je teorie asociací vytvořená J. LOCKEM a D. HUMEM. Tematiky se ujala moderní empirická psychologie a dosáhla ve svých teoriích paměti a učení velké diferencovanosti.

Z hlediska filozofického je tu však důležité uvážit toto: V oddíle 4.1.4 jsme viděli, že empirické teorie nemohou zásadně nic vypovídat o neempirické povaze poznání, resp. transcendentality. Už (vnější a vnitřní) smyslovost má transcendentální, neempirický charakter, který se vymyká přístupu empirických teorií (srov. 3.4.5, 4.1.1), protože ho nelze pojímat jako fyzicky empirickou příčinnou souvislost. Tím více je empirické teorii nepřístupné rozlišení mezi *smyslovostí* a *duchem*, to je možno učinit jen na rovině transcendentality. Jinak mohou snadno vzniknout nebezpečná nedorozumění.

Tak například když se jedním dechem mluví o inteligenci krys, psů a delfinů a o inteligenci člověka, když se rozum, učení, vzpomínání člověka odlišuje od „odpovídajících“ schopností zvířat nikoliv principiálně, ale jen stupňovitě, když se rozdíl smyslovosti a ducha, zvířete a člověka ztrácí v nepodstatných věcech.

Abychom se takovým nedorozuměním vyhnuli, měli bychom mít vždycky na mysli toto:

- Rozdíl mezi smyslovostí a duchem není problém empirický, ale transcendentální.
- Vnější a vnitřní smyslovost je společná zvířatům i člověku a to je filozofický důvod, proč mnohé jevy, které můžeme pozorovat u člověka a u zvířete, jsou stejné povahy. Ale smyslovost není duch.
- Při posuzování empirických teorií je nutno neustále přihlížet k tomu, v jaké tematické redukci a metodické abstrakci se realizují. Musíme znát „sít“, s níž pracují.

4.2.2 Smyslovost a duch

Nyní se pokusíme odůvodnit ze čtyř aspektů rozlišení smyslovosti a ducha.

4.2.2.1 Vztaženost k subjektu

Duchové poznání je poznání *vztažené k subjektu, k Já, vědomé sama sebe*. Ve všem, co poznává, je neustále *samo při sobě*, a proto může vždy obrátit v *reflexi* sebe samo na sebe.

AUGUSTIN se ptá „Co je duchu tak blízké jako on sám sobě?“ Podle FICHTEHO záleží bytostné určení (esence) ducha v tom, „že pro sebe nemá žádný jiný predikát než sám sebe“. Podle KANTA jsme si „a priori vědomi naprosté identity sebe samých ve všech představách, které patří k našemu poznání, . . .“

Duchové poznání je *bytotně vztaženo k identickému Já*. Toto Já je identická jednota v proudu našich poznatků či představ. *Syntetizuje* tento proud a dává mu souvislost. Nerozplývá se v proudění empirického prožívání, ale je NYNÍ stojící v tomto proudu (E. HUSSERL). Proto je člověku možné, aby zpřítomňoval minulé ve vzpomínce a budoucí v očekávání (srov. 3.4.3.2). Protože má tímto způsobem minulost a budoucnost jako přítomnost, nazýváme ho *dějinným*.

Pouze smyslové poznání, jaké připisujeme *zvířeti*, není poznání vědomé samo sebe, syntetizované v Já. Kráva si v proudu svého prožívání není vědoma sama sebe, ale do jisté míry se v tomto proudu rozplývá a „plyne spolu s ním“. Žije v bezprostřednosti svých momentálních, aktuálních vjemů a nesjednocuje je v smysluplnou souvislost života. Nezpřítomňuje ani minulost, ani budoucnost. Neví, že je kráva, a proto také není pro sebe problémem.

5.2

5.7

4.2.2.2 Všeobecnost

Duchové poznání má povahu poznání *pojmového*. Poznáváme něco *jakožto* něco, např. tento stůl *jakožto stůl*, a „stolem“ myslíme všechno, co je po určité stránce takové, jako toto zde. Pojmové poznání je s to odezírat od smyslového „zde“ a „nyní“ jevů (abstrakce) a pojímat věc jako příklad něčeho *všeobecného*. Pojmové poznání je tedy *univerzální*, přesahuje to, co je individuální, tak, že postihuje, *co* toto individuální je. Poznávací schopností (která je *jakožto schopnost pojmů a soudů* podmínkou pro to, abychom mohli *myslet* to, co je smyslově názorné) je podle KANTA „rozvažování“ (Verstand; také: um). Pojmové poznání přesahuje to, co se jeví zde a nyní, a uvádí to v *souvislost*. Tato souvislost jde nad proměnlivé jevy, které nám podává smyslovost v názoru, a chápavě postihuje to, co je na těchto proměnách více či méně nezávislé (srov. 1.8.2). Tuto vlastnost pojmového poznání v protikladu ke smyslovému vjemu si antika uvědomila nejprve na předmětech matematických (*pýthagorejci*), které – jako všechno formální – abstraktně ukazují nezávislost pojmového od názorného, ba „věčnost“ pojmového proti pomíjivosti názorného.

Zvíře přes obrovskou složitost své (vnější a vnitřní) smyslovosti nedosahuje úrovně pojmového poznání a myšlení. Jeho poznání zůstává úplně vztaženo na jevy a není s to tyto jevy překročit ve smyslu pojmovosti.

4.5.2.4

4.2.2.3 Totalita

Vázanost na subjekt a pojmovost duchového poznání nás přivádí k dalšímu aspektu. Můžeme ho nazvat *aspekt celostní*. Duchové poznání je zaměřeno na *totalitu*.

5.4

Arabský filozof AVICENNA (980–1037) učil, že prvním poznatkem našeho poznání je jsoucno. Všechno, co poznáváme, poznáváme jako *jsoucno*, tedy v horizontu celku. Podle KANTA je naše poznání určováno a priori (4.1.3) třemi celostními idejemi, které nazývá *regulativními idejemi*, protože naše poznání zaměřují na celost. Jsou to ideje *světa* jakožto totality vnější zkušenosti, *duše* jakožto jednotícího bodu totality vnitřní zkušenosti a *Boha*

jakožto jednotícího bodu totality všech předmětů zkušenosti vůbec. Podle HEIDEGGERA je pro člověka (pobyt, Dasein) vždycky už otevřen *svět vůbec*.

Tuto myšlenku vyjadřuje také následující text M. BUBERA a zároveň ukazuje odlišnost od zvířete:

„Svět“ zvířete není nic jiného než dynamika přítomností, které jsou navzájem spojeny tělesnou pamětí v té míře, jak to vyžadují životní funkce, jež mají být konány. Visí, ulpívá na životní dynamice zvířete. Teprve člověk klade na místo těchto nestálých konglomerátů (jejichž řada je přizpůsobena době života individuálního organismu) jednotu, kterou si může představovat či myslet jako jsoucí o sobě. Obrovským rozmachem sahá za to, co je mu dané, přelétá horizont a hvězdy, které kdy viděl, a chápe se nyní celku. S ním, s bytím člověka, existuje svět. Setkání přírodního bytí s živočichem dává vznik oněm více či méně proměnlivým kupám použitelných smyslových dat, která tvoří životní oblast zvířete; ale teprve ze setkání přírodního bytí s člověkem vzniká něco, co je nové a trvá, co onu oblast do sebe pojímá a nekonečně obklopuje. Zvíře se nachází v oblasti svých věmů jako jádro ve skóřapce: člověk je ve světě či může být ve světě jako host v obrovské stavbě, která je bez ustání rozšiřována přístavbami a k jejímuž konci nikdy nedokáže proniknout, ale o této stavbě přece ví, tak jako víme o domě, kde bydlíme: protože je schopen pojmut celost stavby takovou. Že však je toho schopen, je dáno tím, že je bytostí, která má svým bytím odstup od jsoucna a uznává je v něm samém. Teprve oblast, k níž byl získán odstup, která byla odňata holé přítomnosti a vyňata z víru potřeb a tísní, která byla vzdálena a tím předána sama sobě, je více než oblast a něco jiného než oblast. Teprve když před jsoucím stojí samostatně souvislost bytí, samostatný protějšek, je svět. (I, 412 n.)

4.2.2.4 Jazykový charakter

Všechny tyto aspekty se sbíhají v *jazykovém charakteru* duchového poznání. Řekové nazývali člověka *zoon logon echon*, tj. živá bytost, která má slovo, přičemž *logos* může znamenat slovo i duch. Poznání a jazyk opravdu nelze oddělovat. „Rozum je jazyk.“ (J. G. HERDER)

Z toho plyne, že každý způsob racionálního poznání je vázaný na jazyk. Existence jazyka je nejen prostředek, ale i předpoklad možnosti poznání: Je prostředek poznání, protože poznání samo se může pohybovat pouze v médiu jazyka; je předpoklad poznání, protože poznání je jako na svůj předmět odkázáno na to, co se mu podává v podobě výpovědi. (R. REININGER, I, 313)

Proto můžeme na jazyce studovat, co je duchové poznání. *Vztáženost poznání k subjektu* (4.2.2.1) se ukazuje v tom, že v jazyce mluvíme o jazyce; v tom se ukazuje také *transcendentální* charakter jazyka (4.1.3). *Pojmovost* (4.2.2.2) poznání se uskutečňuje ve významové plnosti mluvení. *Totalita a světskost* (4.2.2.3) našeho poznání má jazykový charakter: Naše bytí na světě se vždy uskutečňuje v určitém jazyce. V jazyce se zároveň ukazuje zvláštní *vztah* našeho poznání *ke společenství a k dějinám*, tedy jeho kulturní charakter. Jazyk činí možnou „oblast duchovního společenství ve výchově a tradici“ (E. HEINTEL).

Potud je nemožné nazývat ve stejném významu „jazykem“ jak mluvení člověka, tak způsoby vyjadřování, které vznikají v bezčasovém a nereflexivním průběhu života zvířete. Oba způsoby mluvení snad můžeme označit jako *biolo-*

gicky významnou komunikaci. V tom případě však nesmíme zapomínat, že tím nebereme v úvahu diferenci smyslovosti a ducha a vlastní smysl duchového poznání, které utváří jazyk. Rozdíl mezi „řečí zvířat“ a lidskou řečí není pouze stupňovitý, nýbrž *principiální*. Následující text ukazuje, že mezi oběma způsoby komunikace existuje rozhodující rozdíl a že člověk má jazyk „už jako zvíře“ (J. G. HERDER):

F. KAINZ nejprve koriguje rozšířený názor, že „řeč zvířat nejde za symptom a signál až k symbolu. Při první aproximaci je tato teze sice správná, přece ji však musíme v určitém smyslu omezit. Zvířecí expresivní zvuky mají totiž nejen sociální apelovou funkci, ale obsahují také věcné údaje a informace (o druhu nebezpečí, o vydatnosti, vzdálenosti a směru zdroje snůšky), kromě toho nejsou zvířatům uzavřeny jisté počátky symboliky. Především však je tomu tak, že rozdíl, o který tu jde, není rozdíl ve výkonu, ale v bytostné povaze. Projevy zvířat nejsou významové znaky, ale výrazové zvuky, které jsou s to působit v rámci sociálního kontaktu jako apelové signály a v určitých situacích sloužit i k dorozumění.“ Jazyk člověka je naproti tomu „kulturní dílo, které přetváří nepatrný biologický základní fond reflexní a instinktivní povahy intelektuálně racionální tvůrčí činností, která není dána jako zděděný instinktivní vklad, nýbrž musí být dále předávána tradicí“. (172 n.)

4.4

Č L O V Ě K	Z V Í Ř E
VZTAŽENOST K SUBJEKTU vědomí sebe bytí při sobě transcendování	BEZPROSTŘEDNOST splnutí s dynamikou přítomností
UNIVERZALITA pojmovost všeobecnost	SINGULARITA smyslové zde a nyní
TOTALITA horizont bytí svět, celost	„OBLAST“ druhově specifický životní prostor
JAZYKOVÝ CHARAKTER jazyk jako kulturní dílo dané výchovou a tradicí	„ŘEČ ZVÍŘAT“ zděděný instinktivní vklad

Obrázek 15: Poznání u člověka a zvířete

4.2.3 Empirismus a racionalismus

Na základě rozlišení smyslovosti a racionality teď vyložíme dvě protikladná filozofická stanoviska: *Empirismus* zabsolutňuje aspekt smyslovosti, *racionalismus* zabsolutňuje aspekt racionality. Empiristické a racionalistické názory existovaly ve všech obdobích dějin filozofie. Ale v klasické podobě se s nimi setká- váme v novověké filozofii před KANTEM, tedy v 17. a 18. století. Novověká filo- zofie se vyznačuje *obratem k subjektu* (filozofie Já). Tento obrat byl možný dvojím způsobem: obrat k subjektu jakožto *smyslové* bytosti (empirismus) a

obrat k subjektu jakožto *rozumové bytosti* (racionalismus). Lze konstatovat i určité zeměpisné rozdělení, které platí s určitým omezením dodnes: Empirismus se rozšířil především v anglosaských zemích, racionalismus na evropském kontinentě.

Hlavními představiteli klasického empirismu byli TH. HOBBS (1588–1679), J. LOCKE (1632–1704), G. BERKELEY (1685–1753) a D. HUME (1711–1776). Hlavními představiteli klasického racionalismu byli R. DESCARTES (1596–1650), B. SPINOZA (1632–1677), G. W. LEIBNIZ (1646–1716) a CH. WOLFF (1679–1754).

4.2.3.1 Empirismus

Empirismus uskutečňuje obrat k subjektu jako obrat k *smyslové zkušenosti*. Zároveň se snaží převést *rozum na smyslovost* a ukázat smyslové poznání jako jediné poznání. Stejně jako racionalismus je i empirismus fascinován rozmaností moderních přírodních věd. Jeho nadšení se týká především jejich experimentální, empirické a syntetické povahy, zatímco racionalismus obdivuje především jejich povahu logicko-matematickou.

To, co je typické pro empiristickou pozici, ukážeme na několika základních myšlenkách D. HUMA. HUME se ptá, jak vznikají obsahy našeho vědomí. On sám je přesvědčen, že všechny obsahy vědomí jsou vposledku smyslové vjemy (perceptions). Ale existují dvě třídy percepce (perceptions):

- *Imprese* (dojmy, impressions) jsou živé, aktuální smyslové počitky, které máme, když slyšíme, vidíme, cítíme, milujeme, nenávidíme, žádáme atd.
- *Představy* (ideas) jsou buď jednoduché nebo složené.
 - *Jednoduché představy* vznikají *reflexí* týkající se impresí, a proto jsou to slabší kopie impresí.
 - *Složené představy* vznikají spojováním jednoduchých představ *asociací*. K asociacím dochází mechanicky na základě podobnosti, časové a prostoro-času souměrnosti nebo na základě vztahu příčiny a účinku (*asociační zákony*).

Souhrn obsahů vědomí tedy vzniká výlučně z aktuálních smyslových počitků, jejich zobrazení a z asociálních zákonů. Duchový rozum, odlišný od smyslovosti, neexistuje. – Z toho pro HUMA vyplývají dva důsledky:

- Věci (*substance*) jsou jen *sledy percepce ve smyslovém vědomí*.
- Já je pouze *svazek* (smyslových) *percepce*.

HUME je zároveň skeptik. Prostor, v němž je možná věda, pokládá za velmi malý. Zahrnuje na jedné straně zkoumání vztahů mezi představami (relations of ideas) v rámci čistě myšlenkové činnosti (*formální vědy*), na druhé straně zkoumání vztahů mezi fakty (relations of matters of fact), což je tématem přírodních věd. Pro filozofii už v podstatě nezůstává místo. HUME ji také pokládá za zbytečnou potud, že člověk sám od sebe rozvíjí jakýsi přirozený instinkt, zvykovou *víru*, která se v praxi dobře osvědčuje. Tak člověk věří v existenci substancí, v duši (Já) a v Boha. Vědecky nelze takovou víru obhájit. HUME proto svým čtenářům doporučuje, aby při četbě jeho knihy postupovali takto:

Obsahuje zkoumání týkající se velikosti a čísla z čistého myšlení (tj. z geometrie a matematiky)? Nikoliv. Obsahuje zkoumání týkající se faktů a existence a vycházející ze zkušenosti? Nikoliv. Nuže, hoďte ji do ohně; protože může obsahovat jen duchaplné hříčky a šalby. (Závěr Zkoumání lidského rozumu)

Z klasického empirismu vyšly rozhodující impulsy jak pro klasický pozitivismus (2.2.1), tak pro novopozitivismus (2.2.3) a pro mnoho tezí analytické filozofie (2.2.3.2 a 2.2.4).

6.3.2

4.2.3.2 Racionalismus

Racionalismus chápe obrat k subjektu jako obrat k *rozumu* a zároveň jako *znehodnocení smyslovosti*. Známe už systematické pochybování DESCARTA, které vede přes radikální kritiku smyslové zkušenosti k *posledním, nezpochybnitelným podmínkám našeho poznání* v subjektu (1.3.3). Těmito posledními podmínkami, na nichž závisí všechno poznání, jsou *ideje* nebo *principy rozumu*.

Pochybování vede DESCARTA k bezpodmínečně jistému *Cogito ergo sum*. Z tohoto „Archimédova bodu“ rozvíjí své úvahy dále takto:

Jsem si jist, že jsem myslící věc (*res cogitans*) – vím tedy snad už, co je nutné k tomu, abych měl o něčem jistotu? Nuže, v tomto prvním poznání není obsaženo nic jiného než určité jasné a zřetelné poznání (*clara et distincta perceptio*) toho, co říkám. To by mi ovšem nestačilo dát jistotu o něčem, kdyby se někdy mohlo stát, že by něco, co takto jasné a zřetelně chápu, bylo nesprávné. A tak se domnívám, že už mohu stanovit jako všeobecné pravidlo toto: Pravdivé je všechno, co poznávám zcela jasně a zřetelně (*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*). (Med. III, 4)

Toto jasné a zřetelné poznání prvních principů poznání nemá nic společného se smyslovostí, ale uskutečňuje se čistě rozumově, racionálně. Jako v aritmetice a geometrii existuje jasné a zřetelné poznání (čirý vhled), které zaručuje bezpodmínečnou jistotu vět. Tak jako věty matematiky vyplývají logicky z prvních vět (*axiómů*), tak musí filozofie vycházet z prvních idejí a principů a z nich logicky-racionálně odvozovat všechno ostatní. Tyto jasné a zřetelně pochopené ideje a principy jsou však rozumu *vrozeny* (*ideae*, resp. *veritates innatae*). Přitom bylo klasickému racionalismu jasné, že rozum má tyto vrozené ideje a pravdy *od Boha*.

4.2.3.3 Osvícenství

Empirismus a racionalismus jsou základem toho, čemu říkáme *osvícenství*. Obrat k subjektu (empirický nebo racionalistický) podrobuje v tomto osvícenství všechno (např. náboženství, tradiční politické a společenské řády) nově objevenému měřítu. Ve znamení empirismu je tímto měřítkem smyslová zkušenost, ve znamení racionalismu je jím rozumový důkaz. V obou případech se osvícenství snaží osvobodit vědomí a revolucionovat stávající poměry. V obou případech je jeho životem patos *víry ve vědu a v pokrok*.

KAMLAH/LORENZEN charakterizují protiklad obou směrů takto (17 n.):

Od doby DESCARTA a LOCKA stojí proti sobě „racionalismus“ a „empirismus“. Racionalisté pokračují v tradici křesťanského platonismu, podle něhož je člověk jakožto obraz Boha schopen myslét myšlenkami Tvůrce, vycházejí z „vrozených idejí“ (pojmu) či „principů“ (vět), které do něho původně vložil Tvůrce. Slibným vzorem racionálních principů jsou neustále axiomy euklidovské geometrie, zejména když se NEWTONovi daří axiomatická stavba mechaniky . . . DESCARTES činí „výchozím bodem“ myšlení ponejprv samotný v pochybnostech se tážající subjekt, ve kterém pak ovšem ihned nachází „vrozené ideje“. Empiristé sdílejí tuto výchozí situaci, ale raději se spoléhají na prosté *smyslové dojmy* než na údajně první zisk údajně předtím prázdného vědomí. LOCKE srovnává simple ideas [= jednoduché ideje] s GASSENDIOHO atomy (ten právě obnovil antický atomismus). Zatímco racionalisté užívají logického odvozování, aby analytickým rozvíjením budovali poznání na základě prvních principů, empiristé se drží vzoru syntetického skládání z jednoduchých elementárních stavebních kamenů. Takové prvky vědomí hledala ještě psychologie 19. století a na toto podivné dogma navazovali ještě novopozitivisté (2.2.3), když se domnívali, že našli stavební materiál veškeré empirické vědy v „protokolárních větách“.

4.2.3.4 Překonání empirismu a racionalismu KANTEM

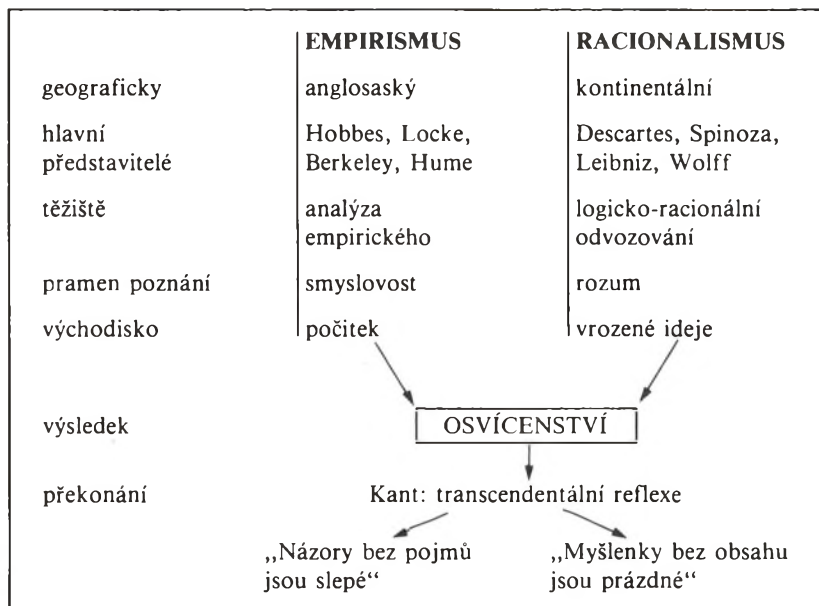
KANTOVA transcendentální reflexe (4.1.3) ukazuje, že obě pozice jsou částečně oprávněné. Ale stanoví hranice jejich totálním nárokům. Smyslové a nesmyslové (duchové) poznání se navzájem podmiňují a společně budují naše lidské poznání.

- *Proti empirismu* se ukazuje, že veškerá zkušenost předpokládá *apriorní formy* (pojmy, zásady a ideje), které nepocházejí ze *zkušenosti*, ale jsou *podmínkami zkušenosti*. Empirické předpokládá neempirické (apriorní). V tomto bodě KANT souhlasí s racionalismem.
- *Proti racionalismu* se ukazuje, že apriorní formy jsou bytostně vztaženy na *názor* a bez názoru nedávají žádné poznání. V tomto bodě KANT souhlasí s empirismem.

Podle naší přirozenosti může být *nazírání* (názor) vždy jen *smyslové*, tj. je to způsob, jakým na nás mohou předměty působit (srov. 4.1.5). Naproti tomu schopnost *myslet* předmět smyslového nazírání je rozvažovací schopnost. Ani jednu z těchto vlastností není možno upřednostňovat. Bez smyslovosti by nám nebyl dán žádný předmět, bez rozvažovací schopnosti bychom žádný předmět nemohli myslet. Myšlenky bez obsahu jsou prázdné, nazírání (názory) bez pojmů jsou slepá. Proto je právě tak nutné činit pojmy smyslovými (tj. přiřadovat jim předmět v nazírání) jako činit nazírání rozvažovými (tj. podřadovat je pojmům). Tyto dvě dispozice či schopnosti si také nemohou zaměňovat funkce. Rozvažovací schopnost nemůže nic nazírat a smysly nemohou nic myslet. Jen jejich spojením může vzniknout poznání. (KdřV. B 75 n.)

Tím se empirismu a empirické vědě stanoví mez. Jejich totalitní nárok je neudržitelný. Empirické vědy předpokládají to, co je neempirické, nemohou to však činit předmětem svého zkoumání. Proti racionalismu a jeho racionální metafyzice (srov. 4.1.3 „Gespensstermetaphysik“ se ukazuje, že apriorní bez názoru ústí v prázdnu.

Ale tím KANT zasáhl obě odrůdy *osvícenství*. Proto bývá označován jako překonatel osvícenství.



Obrázek 16: Empirismus, racionalismus, osvícenství

4.3 Struktura poznání

V následujícím oddíle chceme zopakovat a prohloubit to, co jsme vyložili v oddílech 4.1 a 4.2. Je to oddíl poněkud obtížnější než většina ostatních. Podáváme tu z filozofické tradice *dvě nejdůležitější teorie poznání*: teorii TOMÁŠE AKVINSKÉHO, který rozvinul teorii ARISTOTELOVU, a teorii KANTA.

4.3.1 Struktura poznání podle Tomáše Akvinského

Tak jako ARISTOTELES aplikuje TOMÁŠ AKVINSKÝ na problém poznání nauku o možnosti a uskutečnění. Předpokladem této kapitoly je proto znalost této nauky – vyložili jsme ji v oddíle 3.2, a především 3.2.1. Strukturu poznání vybudovanou na protikladu možnosti a uskutečnění ukážeme tak, že vyjdeme ze dvou diferencí, které známe jako stěžejní body problému poznání.

4.3.1.1 První diference

Jde tu o diferenci mezi *fyzicko-empirickou příčinnou souvislostí* a *smyslovým poznáním* (4.1.1). Smyslové poznání je sice účinkem fyzicko-empirického působení, ale je účinkem na zcela odlišné rovině. Proto je empirická afekce (4.1.5) problém pro speciální vědy neřešitelný.

Smysl (smyslovost) je jakási pasivní možnost, která je takového rázu, že je proměňována vnějším smyslovým předmětem. Tedy smysl o sobě (per se) vnímá to, co ho zvnějška proměňuje, a podle odlišnosti tohoto proměňujícího se rozlišují různé smyslové mohutnosti (možnosti). (Sth. I, 78, 3)

Možnost je pasivní, když přijímá uskutečnění od něčeho jiného (3.2.1). Smyslovost je pasivní možnost, protože její uskutečnění nastává vnějším působením. Smyslovost *recipuje* (přijímá) toto působení svým způsobem, podle povahy (vnějších a vnitřních) smyslů (4.2.1).

- TOMÁŠ odlišuje *smyslovou změnu* od *materiální* či přírodní *změny*, tedy empirickou afekci od fyzicko-empirické příčinné souvislosti (4.1.1).

Je však dvojí změna: jedna přirozená a druhá duchová [zde = smyslová]. Přirozená změna záleží v tom, že forma měnícího je v proměněném přijímána v přirozeném bytí, např. teplo v ohřátém. Duchová [zde = smyslová] změna záleží v tom, že forma měnícího je přijímána v proměněném v bytí duchovém [zde = smyslovém], jako forma barvy v zornici, která se tím nestává barevnou. (I, 78, 3)

[Smyslové poznání] sice nastává skrze tělesný orgán, ne však skrze nějakou tělesnou kvalitu . . . Neboť i když se teplé a studené, vlhké a suché a jiné podobné smyslové kvality požadují pro činnost smyslů, přece činnost smyslové duše se neuskutečňuje silou takových kvalit, ale tyto kvality se vyžadují pouze pro náležitou dispozici orgánu. (I, 78, 1)

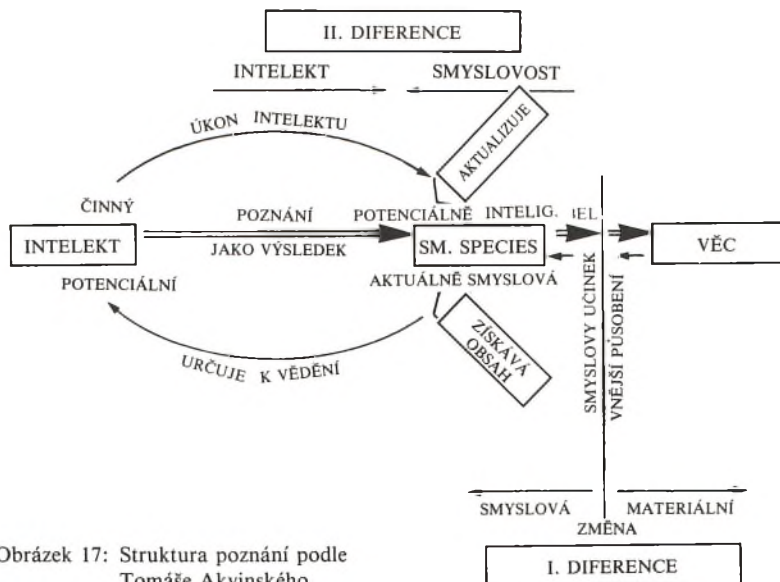
Dnes bychom místo teplého, studeného atd. mohli uvádět všechno to, co vědí o fyzicko-empirické příčinné souvislosti fyzikové, chemici a fyziologové. Stav bádání se obrovsky změnil, ne však filozofický problém difference obou změn.

Smyslová bytost *recipuje* vnější, proměňující působení tak, že k této recepci patří *také* řada fyzicko-empirických příčinných souvislostí. Ale souhrn takových příčinných souvislostí není ještě úkon smyslového vnímání, ale pouze to, co „se vyžaduje pro náležitou dispozici orgánu“, tedy *materiální podmínka*, bez níž by sice smyslové vnímání neexistovalo, která však není smyslovým vnímáním, nýbrž jen jeho látkou (materia).

- *Co se děje ve smyslové změně?*

TOMÁŠ užívá těchto formulací: Skrze smyslovou změnu jsou věci v duši bez své vlastní hmoty (materia), přece však ve své jedinečnosti a individuálních podmínkách, které vyplývají z hmoty (materia). Smyslovost přijímá individuální jevy bez hmoty, přece však v tělesném orgánu. Takové formulace ukazují na poslední nedefinovatelnost a neredukovatelnost smyslového.

Platí tato zásada: Cokoli je přijímáno, je přijímáno na způsob přijímajícího. Smyslová bytost proto *recipuje* vnější působení smyslovým způsobem. Smyslová změna činí smyslovou věc *přítomnou* ve smyslovosti, a to jako *tuto individuálně zvláštní smyslovou věc*. Smyslová změna vytváří *smyslovou species* (species = lat. obraz). To se ovšem nesmí chápat ve smyslu teorie odrazu (4.1.2). Smyslová species není to, *co* smyslová bytost vnímá, ale to, *čím* vnímá smyslovou věc. TOMÁŠ proto místo o species mluví často o *intenci* (*intentio* = lat. zaměřenost na něco), tj. smyslový úkon je zaměřený smyslové bytosti na smyslovou věc, která je v úkonu „intencionálně“ přítomna. Přitom se cituje ARISTOTELEŠ: Úkon smyslového vnímání *je* tím, co je aktuálně vnímáno. Ve vnímání se uskutečňuje *jednota možnosti a uskutečnění* mezi aktuálně působící smyslovou věcí a smyslovou možností.



Obrázek 17: Struktura poznání podle Tomáše Akvinského

4.3.1.2 Druhá difference

Jde o rozdíl mezi poznáním *smyslovým* a poznáním *duchovým* (rozumovým). I zde jde o dvě principiálně odlišné roviny.

Existuje určitá činnost duše, která přesahuje tělesnou přirozenost natolik, že se vůbec neuskutečňuje skrze tělesný orgán. Taková je činnost rozumové duše. (I, 78, 1)

○ Rozum (intelekt) sice předpokládá smyslovost, která se sama uskutečňuje „skrze tělesný orgán“. Ale samotný rozum je ve své činnosti *nehmotný*.

Proti tomu se patrně namítne, že přece nemůžeme myslet bez mozku a mozek je nepochybně tělesný. TOMÁŠ by s tím souhlasil. Ale argumentuje takto: Lidský mozek je orgán lidské vegetativnosti a sensomotoriky (srov. 3.4.5, 3.4.5.1). Proto mají mozek všechny smyslové bytosti, i zvířata. Protože (duchová) činnost principiálně předpokládá smyslovost (srov. 4.2.3.4), protože všechno lidské poznání má základ ve smyslovosti a orgánem smyslovosti je mozek, nemůžeme fakticky myslet bez mozku. To však neznamená, že mozek je orgán rozumu, jako oko je orgán zraku. Samotný rozum nemá orgán. Ale předpokládá smyslovost, která se neuskutečňuje bez orgánu. „Duševní“ nemoci jsou tedy v podstatě defekt v orgánech sensomotoriky (např. v mozku), tedy porucha *smyslovosti*, bez níž nemůže být rozum činný. Jestliže slepec nemá pojem o barvě, není to proto, že je nemocný jeho rozum, ale proto, že nějaký organický defekt překáží funkci zraku.

○ Protože smyslovost náleží do sféry *materiální*, zatímco (duchový) rozum je *nemateriální*, plyne z toho, že *smyslovost jako taková nemůže určovat rozum k poznání*. K rozumovému (duchovému) poznání může rozum určovat jen sám sebe.

- Ale rozum *sám od sebe nemá žádné poznání*. Je jako prázdná tabule, na níž není nic. Je především *pasivní potence*, tedy schopnost přijímat určení. Je to rozum (intelekt) ve stavu možnosti (*intellectus possibilis*). Tím však vzniká tento problém: Na základě druhé difference může rozum určovat k rozumovému poznání jen sám sebe. Ale *sám od sebe nemá nic*, čím by se mohl určovat, nýbrž *potřebuje smyslovost*. Ta však nemůže rozum určovat, právě na základě oné difference.
- Má-li rozum určovat k poznání *sám sebe*, musí v něm existovat difference dvou momentů: *Potenciální* intelekt musí mít jako protějšek určující, *činný* intelekt (*intellectus agens*) a oba jsou ve vztahu možnosti a uskutečnění. Otázka: Jak může tento činný intelekt získávat obsah poznání, aby určoval „prázdnou tabuli“ potenciálního intelektu? Odpověď: *Protože činný intelekt má ke smyslovosti vztah jako uskutečnění k možnosti*. Rozum a smyslovost jsou sice od sebe zásadně odlišné, ale mají k sobě vztah jako uskutečnění a možnost. Smyslové jako *aktuální* vjem je zároveň *potenciálně* rozumové (inteligibilní). Úkon činného intelektu proniká, „osvětluje“, aktualizuje potenciálně rozumový smyslový předmět, propůjčuje mu svou vlastní pojmovou formu a tím získává obsah, smysl, význam. Vyjímá inteligibilní (rozumově poznatelný) obsah ze smyslově materiálních určení (*abstrakce!*) a stává se tak aktuálně poznávajícím aktem. Jako takový může určovat potenciální intelekt k vědění.

Představy [= smyslové podoby věcí, jevy] jsou osvětlovány činným intelektem; a silou činného intelektu jsou z nich abstrahovány inteligibilní species [= rozumové obsahy]. Jsou osvětlovány v tom smyslu, že činný intelekt je svou silou činí schopnými, aby z nich byly abstrahovány inteligibilní intence [= rozumové obsahy], jako vůbec smyslovost nabývá spojením s rozumem větší síly. A činný intelekt abstrahuje z představ [= smyslových podob] inteligibilní species v tom smyslu, že silou činného intelektu můžeme v našem poznání pojímat přirozenosti (esence) věci bez individuálních určení. Těmi pak může být in-formován (ztvářňován) potenciální intelekt. (I, 85, 1 ad 4)

- Jednoduchá zkušenost je tedy strukturovaná dialekticky jako zkřížení dvojího vztahu možnosti a uskutečnění:
 - ze vztahu možnost-uskutečnění mezi intelektem činným a trpným (potenciálním),
 - ze vztahu možnost-uskutečnění mezi rozumem a smyslovostí.

Když činný intelekt reflektuje jednoduchou zkušenost, vznikají ostatní základní úkony rozumu. Jedním je spojování a rozdělování v *soudu*, druhým přechod od známého k neznámému v *úsudku*.

4.3.2 Struktura poznání podle Kanta

Teď ukážeme několik základních rysů struktury „Kritiky čistého rozumu“.

4.3.2.1 Transcendentální estetika

Transcendentální reflexe chce ukázat, „čím přespívá naše vlastní poznávací schopnost“, co tedy nepramení ze zkušenosti, ale je podmínkou zkušenosti v subjektu (4.1.3). První stupeň transcendentální reflexe dochází ke zjištění, že *už smyslovost obsahuje transcendentální složku jako podmínku empirického*. „Estetikou“ se tu myslí smyslovost.

Proč se vůbec v chaotické mnohotvárnosti počitkového materiálu něco pro nás stává *názorným*?

Pokusme se rozčlenit danosti našeho názoru (smyslového nazírání) na jednotlivé počitky (například krávu na pastvě). Velmi rychle se octneme v labyrintu, který se navlas podobá labyrintu kontinua (3.1.3). Když se spolu se starými empiristy (4.2.3.1) pokusíme objevit atomární počitky, hned upadáme do obtíží, které zakoušeli antičtí atomisté (3.1.4) v ontologii. Tímto způsobem zcela určitě nedojdeme k názornému obrazu krávy na pastvě.

KANT ukazuje, že názor (smyslové nazírání) je možný jedině proto, že existují apriorní (tedy neempirické), transcendentální *formy názoru*. Jimi se rozmanitý počitkový materiál stává názorným. KANT rozlišuje dvě takové čisté formy názoru:

- *prostor* jako formu názoru *vnějšího* smyslu (4.2.1), jí je určována „podoba, velikost a vzájemný vztah“ předmětů; a
- *čas* jako formu názoru *vnitřního* smyslu, jí je určována „současnost a následnost“ předmětů.

Zde můžeme ukázat souvislost s oddíly 3.4.3.1 a 3.4.3.2. Transcendentální reflexe a ontologická reflexe jsou ve vztahu *komplementarity*. Problémy, o nichž jsme ve 3. kapitole uvažovali ontologicky, se znovu objevují ve 4. kapitole, ale v transcendentální proměně. Obě reflexe, které vycházejí z platónského trojúhelníku, tvoří dvě komplementární stránky jedině filozofie.

4.3.2.2 Transcendentální logika

Lidské poznání není jen *názorem* (smyslovým nazíráním) na předměty, ale zároveň tyto názory *myslí*. Z toho vyplývá základní otázka transcendentální logiky: Které jsou transcendentální, apriorní pojmy a zásady, jež jsou podmínkou toho, aby nazírané mohlo být myšleno? Které apriorní formy myšlení jsou nutné, aby z názorného vznikl *svět zkušenosti*?

4.3.2.2.1 Transcendentální analytika

Transcendentální logika se dělí na transcendentální *analytiku* a na transcendentální *dialektiku*. V analytice jde o pojmy a zásady *rozvažování* (Verstand), v dialektice o ideje *rozumu* (Vernunft).

Rozvažování (Verstand) je *schopnost pojmů a zásad*. Má v sobě *samo od sebe* apriorní formy (4.1.3), jimiž jsou myšleny názory. Tyto apriorní formy jsou vždy nutně vztahy na názor (Anschauung). Bez názoru jsou prázdné, tak jako

názory bez těchto forem jsou slepé (4.2.3.4). Transcendentální analytika se člení do dvou částí:

- *Analytika pojmů*. Rozvažování (Verstand) přináší *samo od sebe*, tedy spon-tánně, pojmové, apriorní formy, jimiž formuje názorný materiál v pochopi-telné, myslitelné předměty. Tyto apriorní pojmy rozvažování jsou *kategorie* (3.2.2.1). Kategorie jsou tedy – z hlediska transcendentálního – *prázdné poj-mové formy možné zkušenosti*.

Žádný předmět si nemůžeme myslet bez kategorií; žádný myšlený předmět nemůžeme poznat bez nazírání (názorů) odpovídajících těmto pojmům. (KdrV. B 165)

Kategorie jsou *syntetické úkony rozvažování* (Verstand), tj. shrnují to, co je rozmanité (názorné), v *jediný poznatek*. V kategoriích se názorné myslí a chápe *jako jednota*.

KANTOVA tabulka kategorií obsahuje čtyři skupiny po třech: kategorie *kvantity* (jedi-nost, mnohost, veškerost), *kvality* (realita, negace, limitace), *relace* (substance-přípa-dek; kauzalita-závislost, vzájemnost), *modality* (možnost, existence, nutnost). Všechny tyto kategorie tedy mají charakter apriorních syntetických úkonů, jimiž se chápe názorné.

- *Analytika zásad*

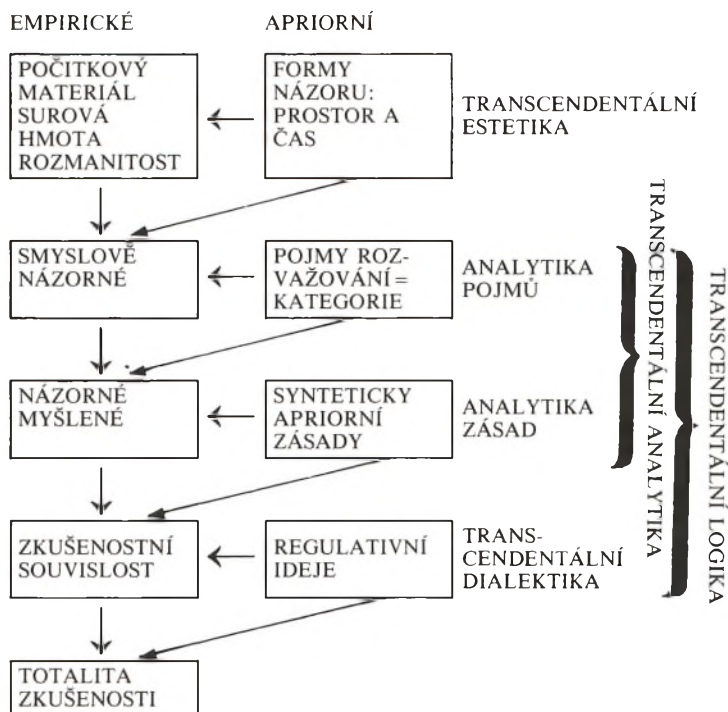
Podle ARISTOTELA rozlišuje KANT dva druhy vět:

- *Analytické* věty, tj. věty, v nichž je predikát (přisudek) obsažen v subjektu (podmětu). K predikátu se dospívá jednoduše analýzou subjektu. Analytické věty naše poznání *nerozšiřují*, ale *osvětlují*. Příklad: Tělesa jsou rozprostraněná.
- *Syntetické* věty, tj. věty, v nichž predikát není obsažen v subjektu. Predikát říká o subjektu něco nového, něco, co *rozšiřuje* naše poznání. Příklad: Ještěři (předpo-topní) vymřeli.

Především je jasné, že všechny empirické věty (věty vzaté ze zkušenosti) jsou syntetické. Existují také syntetické věty, které nejsou empirické, ale naopak *apriorní*? Existují syntetické věty, které nepocházejí ze zkušenosti, ale jsou podmínkami zkušenosti a priori?

Existují *syntetické věty a priori*? To je hlavní otázka Kritiky čistého rozumu. Existují apriorní formy myšlení, které mají povahu syntetických vět a které jsou jako takové vždy už předpokladem naší zkušenosti? *Není-li tomu tak*, pak se zkušenost vpsledku skládá z *názorů* (Ansschauungen) a z forem myš-lení, které mohou být analyzovány ve *formální logice*. Strukturu poznání by pak bylo nutno chápat ve smyslu *logického empirismu*, který jsme poznali u WITTGENSTEINA (2.2.2) a ve Vídeňském kruhu (2.2.3). KANTOVA trans-cendentální analýza však ukazuje, že *syntetické věty a priori existují*. K ta-bulce kategorií připojuje systém všech syntetických vět a priori. Označuje je také jako *zásady rozvažování* (Verstand).

Takovými zásadami jsou např.: „Všechny názory jsou extenzivní veličiny.“ „Ve všech jevech má reálné, které je předmětem počitků, intenzivní velikost, tj. určitý stupeň.“ „Zkušenost je možná pouze prostřednictvím představy nutného spojování vjemů.“ „Při všem střídání jevů je substance stálá.“ Když KANT ukázal, že syntetická činnost rozvažování (Verstand) nutně má také povahu syntetických zásad, vyvrátil tím všechny druhy empirismu. Kromě toho ukázal, že *transcendentální logika* nutně jde nad *formální logiku*. Ale tím KANT přejímá myšlenku ARISTOTELA, který vlastně objevil nut-



Obrázek 18: Struktura poznání podle Kanta

nost syntetických vět a priori, ovšem v *ontologické* podobě. V oddíle 3.2.2 jsme vyložili rozdíl mezi *náhodnými* (empirickými) případy a případy zvanými *propria* (vlastnosti). Pro ARISTOTELA a scholasticky byla věta, jejímž predikátem je *proprium*, vždy syntetickou větou a priori (lat. *dictio in secundo modo dicendi per se*, tj. výpověď ve druhém [= syntetickém] způsobu výpovědi per se [= v esenciálním, apriorním smyslu]).

4.5.1.1

4.3.2.2.2 Transcendentální dialektika

Analytika ukázala, jak syntetické úkony *rozvažování* (Verstand), tj. pojmy a zásady, formují a shrnují rozmanitost názorů do syntéz zkušenosti. Transcendentální *dialektika* ukazuje, že zkušenost je možná jen tehdy, když se tyto *rozvahové* (Verstand) syntézy zkušenosti uvádějí pod *ideje rozumu* (Vernunft). Teprve pak je vysvětlena plná jednota zkušenostního světa. Rozum (Vernunft) je transcendentální instance, která vytváří syntézu syntetických úkonů rozvažování (Verstand). Tak jako se rozvažování (Verstand) vztahuje k názorům (smyslovost) a tím konstituuje předměty a oblasti předmětů (syntézy zkušenosti), tak se rozum (Vernunft) vztahuje na tyto rozvahové (Verstand) syntézy zkušenosti

a uspořádává je v *totalitu zkušenosti*, tedy ve zkušenostní svět vůbec. Děje se to apriorními *idejemi* rozumu (Vernunft):

- *svět*: idea totality *vnější* zkušenosti,
- *duše*: idea jednotícího bodu totality *vnitřní* zkušenosti,
- *Bůh*: idea jednotícího bodu totality *vůbec*.

Tyto ideje ovšem nejsou *konstitutivní*, tj. nedávají nám nové, „transcendentní“ předměty, jak se domnívala racionalistická metafyzika (4.1.3, 4.2.3.2). Jsou *regulativní*, tj. udávají „pouze pravidlo či princip systematické jednoty všeho užívání rozumu“. Řídí tedy rozumovou činnost tím, že ji vedou k totalitě zkušenostního světa.

Formy názoru smyslovosti (4.3.2.1), pojmy a zásady rozvažování (Verstand) (4.3.2.2.1) a ideje rozumu (Vernunft) tak umožňují obsáhlou jednotu a totalitu zkušenosti jakožto cíl teoretického poznání. Jako *poslední transcendentální podmínku* této jednoty a totality KANT uvádí původní syntézu transcendentální apercepce, tj. původní, neproměnné vědomí sebe samotného (4.2.2), transcendentální subjekt (Já). Ten je nutná podmínka celé zkušenosti, původní syntéza transcendentálních funkcí smyslovosti, rozvažování (Verstand) a rozumu (Vernunft). Jako podmínka vši zkušenosti je v *transcendentální diferenci* ke všemu empirickému (4.1.4).

4.3.2.3 Další výhledy

První kritika (Kritika čistého rozumu), jejíž obsah jsme v hrubých rysech podali, neobsahuje celou KANTOVU nauku o poznání. Jejím cílem je pouze ukázat transcendentální předpoklady moderních, mechanisticky orientovaných empirických věd. KANT tak stanoví meze jak empirismu, tak racionalismu (4.2.3). V druhé kritice (Kritika praktického rozumu) se ukazuje, že transcendentální subjekt je *praktická svoboda*, že před teoretickým poznáním má primát (přednost) praxe, a jak je možno na základě praxe filozoficky závazně mluvit jednak o transcendentálním Já jakožto o svobodě, jednak o *Bohu*. Pojem *účelu*, získaný z praxe, dává pak ve třetí kritice (Kritika soudnosti) možnost transcendentálně filozoficky rekonstruovat poznání *estetického* (zde: krásna a vznešena), jakož i *teleologického* (přírodní účel, srov. 3.4.4.2).

4.4 Poznání a jazyk

Témata teorie poznání se dnes často objevují v podobě *filozofie jazyka*. Tento *obrat k jazyku* je typický pro celou současnou filozofii (2). Nyní prozkoumáme některé hlavní problémy filozofie jazyka; dřívější výklady o jazyce (1.3.1, 2.1.3, 2.2.2, 2.2.3, 2.2.5, 2.5, 3.2.2.1, 4.2.2.4) se přitom přímo nepředpokládají.

4.4.1 Analytická a neanalytická filozofie jazyka

V současné filozofie existují v podstatě dva velké směry filozofického zkoumání jazyka, *analytický* (srov. 2.2) a *neanalytický* (srov. 2.1, 2.5).

4.4.1.1 Analytická filozofie jazyka

Zkoumá jazyk jako něco *objektivního*, co je *dáno empiricky* a může být analyzováno jako jiné empirické danosti. Přitom se rozlišují dva hlavní směry analytické filozofie jazyka.

- *Logická analýza jazyka*. Navazuje na WITTGENSTEINA I (2.2.2) a na Videňský kruh (2.2.3). Typický je pro ni *jazykově kritický* charakter. Kritizuje *každodenní jazyk* (běžný jazyk), protože je často nepřesný či málo přesný a mnohoznačný. Proto se logická analýza jazyka snaží vytvořit nový, velmi přesný *umělý jazyk*, a k tomu nabízí výborný nástroj vysoce rozvinutá *formální logika*. Pro tuto tendenci je směrodatná *použitelnost jazyka pro požadavky věd*, především exaktních věd přírodních. Často se jako cíl logické analýzy jazyka uvádí vytvoření exaktního jednotného jazyka všech věd.
- *Lingvistická analýza jazyka*. Navazuje především na WITTGENSTEINA II (2.2.5). Jde jí o analýzu *normálních*, každodenních, empiricky daných jazyků (jazykových her). Zabývá se tedy „obsahy znaků a znakových kombinací, jak se vyskytují v normálních jazykových aktech, v nichž se užívá jazykově zformovaných výrazů“ (H. E. BREKLE). Nechce tedy vytvořit umělý jazyk, ale empiricky zkoumat *každodenní užívání jazyka uvnitř normálních jazyků*.

V poslední době došlo mezi těmito oběma směry k mnoha konvergencím. To proto, že lingvistické zkoumání v analýze každodenního jazyka a jeho gramatiky vedlo k takové složitosti, že se nabízelo užití formální logiky.

4.4.1.2 Neanalytická filozofie jazyka

Neanalytická filozofie jazyka chce ukázat, že z *filozofického hlediska* je jazyk něco více než analyzovatelná, empiricko-objektivní danost, resp. něco více než nástroj bádání speciálních věd. Cokoli je nám dáno, je nám dáno *v jazyce*. Veškeré naše poznávání se utváří jazykově. Mluvíme *jazykem o jazyce*. Rozdíl, diferenci, mezi vším empiricky daným a mezi neempirickým, transcendentálním subjektem, jemuž je ono dané dáno, jsme nazvali *transcendentální diferencí* (4.1.4). O tu jde také v jazyce. Jazyk má vždy a bytostně neempirický, transcendentální aspekt. *Transcendentální subjekt má jazykový charakter*.

V tomto smyslu mluvíme o *transcendentální filozofii jazyka*. Ta nikterak neodmítá poznatky logické a lingvistické analýzy jazyka, soudí však, že v nich jde spíše o speciálněvědní výzkumy, které jsou sice cenné, ale nejsou s to položit si filozofický problém jazyka.

4.4.2 Nadznakový charakter jazyka

Analytická filozofie jazyka vidí v jazyce *systém znaků*. Zkoumá vzájemné vztahy těchto znaků, význam znaků a jejich užívání v jazykových aktech. Ukážeme (HEINTEL², 40–55 n.) některé aspekty nadznakového charakteru jazyka.

H. G. GADAMER (2.1.3) klade otázku, zda jazykový výraz je *znak*, *obraz* nebo *symbol*. Obraz je „jakoby uprostřed mezi dvěma extrémy. Těmito extrémy představování jsou čiré odkazování – esence znaku – a čiré zastupování – esence symbolu“ (GADAMER¹, 144 n.). Obraz obsahuje obojí. Obraz také *odkazuje* a v tom je podobný znaku. Není však znak, protože znak na sebe obrací pozornost jen proto, aby odkázal na něco jiného. Znak tedy ukazuje pryč od sebe. Avšak obraz „nemá pouze odkazovací funkci, ale ve svém vlastním bytí se podílí na tom, co zobrazuje“. Odkazuje tedy na představované svým vlastním obsahem. V tom má něco společného se symbolem, který *zastupuje* symbolizované. Ale symboly „plní svou zastupovací funkci svou čirou existencí a tím, že se ukazují, samy od sebe však nevypovídají nic o symbolizovaném“, přičemž symboly mohou mít charakter obrazu (například lev ve státním znaku), ale nemusí (např. státní vlajka). Abychom rozuměli zastupovací funkci symbolů, musíme tyto symboly znát, stejně jako musíme znát znaky, máme-li sledovat jejich odkazování. Avšak obraz *představuje sám sebe*. To, co představuje, je v něm opravdově zde. Nelze ho redukovat ani na odkazovací funkci, ani na zastupovací funkci, „ale ve svém vlastním bytí se podílí na tom, co zobrazuje“. Ale obraz zároveň působí zpětně na to, co představuje: „Řekneme-li, že pravzor (originál) se stává vzorem teprve na základě obrazu, zní to paradoxně – přesto však obraz není nic jiného než zjev pravzoru . . .“ GADAMER chápe jazyk na základě tohoto obrazového charakteru a ukazuje, že je nesprávné pojímat jazyk libovolně, konvencionalisticky, event. pouze instrumentálně jako systém znaků nebo symbolů.

Také K. JASPERS zdůrazňuje, že slovo je *více než znak*.

Toto „více“, pokud jde o význam a možnost významu, o plnost výrazu, o sílu činit sdělitelným, o možnost být podnětem, má původ v univerzálním, metaforickém charakteru všech zvukových obrazů a ve vlastnosti slov uchovávat si z dějinných významových proměn bohatství dřímajících významů, které mohou kdykoliv procitnout . . . (JASPERS⁴, II, 403)

Jazyk jako celek má povahu podobenství a metafory; uchovává si „charakter nekonečnosti, daný Všeobsáhajícím [zde: absolutno, božské], které nese jazyk a které se v jazyce sděluje“. Naproti tomu jazyk, který se chápe pouze jako znakový mechanismus (logická analýza jazyka), je něco, co se hodí „jen k meto-
dickému operativnímu použití“.

Jazyk (jakožto „ukazující řeč“ [Sage], která říkáním ukazuje) je nadznakový i u M. HEIDEGGERA.

Řeč (Sage) vůbec není výraz vytvořený dodatečně pro to, co se jeví, všechno jevení a projevoování naopak spočívá v ukazující řeči (zeigende Sage). (HEIDEGGER³, 257)

To, co se jeví, tedy to, o čem se mluví, se nedá jednoduše oddělit od „ukazující řeči (zeigende Sage)“. K pochopení jazyka nedojdeme na základě dodatečného přiřazování znaku k označovanému. HEIDEGGER tento fakt vysvětluje také specifickou prioritou *slyšení* před *mluvením*:

My nejen mluvíme jazykem, my mluvíme z něho. Jsme toho schopni jedině proto, že jsme už jazyku naslouchali. Co slyšíme? Slyšíme mluvení jazyka. (254)

Už W. v. HUMBOLDT (1767–1835), jeden z nejvýznamnějších předchůdců mo-

derní filozofie jazyka, mluví o tom, že jazyk se přizpůsobuje individualitě národů a jednotlivců. Jde o specifickou „ohebnost“ jazyka jak vůči tomu, co je objektivně jsoucí, tak vůči tomu, co je subjektivně individuální. Myšlení a poznávání se nuancují v jazyce jak podle daného *mateřského jazyka* (J. L. WEISGERBER), tak podle osobní individuality, která nachází výraz v rámci mateřského jazyka. M. BUBER mluví v této souvislosti o *osobnostním charakteru* jazyka:

Když spolu mluví dva přátelé např. o pojmu myšlenky, může být tento pojem u jednoho a u druhého co do smyslu velmi podobný, ale nesmíme je pokládat za smyslově totožné. Na tom se nic nemění, když se oba přátelé na začátku sjednotí na určité definici onoho pojmu: velký fakt osobnostního charakteru dokáže proniknout i do definice – ledaže oba partneři společně zradí logos logistice. (446)

V návaznosti na „ohebnost“ jazyka u W. VON HUMBOLDTA poukazuje B. LIEBRUCKS na analogii mezi jazykem a státem. V jazyce i ve státě jde o vztah zákona a svobody:

Čím má být struktura jazyka pro řeč, tím má být státní struktura pro politický život člověka. K tomu je v analogii k jazyku třeba dbát, aby omezení, která člověk nutně zakouší od každé instituce v zájmu své svobody, nepřekročila míru svobody. (II, 50)

Tato svoboda je v exaktnosti formalizovaných, umělých jazyků vyloučena. Jistě právem, protože v rámci formálních a exaktních přírodních věd nic neztrácí. Jestliže se však na toto hledisko omezí filozofický problém jazyka vůbec, nastává „redukce člověka na specializovaný způsob jeho styku se světem“, tedy do jisté míry animalizace člověka.

4.4.3 Trojsměrnost jazyka

Podle B. LIEBRUCKSE „má lidská promluva tu zvláštnost, že vždy obsahuje něco z toho, kdo mluví, vždy něco z toho, ke komu se mluví, a vždy něco z toho, o čem se mluví. Tento základní, do třech stran zaměřený charakter všech lidských výpovědí již ukazuje omezený význam známého vztahu subjekt-objekt v lidském poznání“ (I, 218). Poznání a jazyk se tedy realizují vždycky ve vztahu „subjekt-subjekt-objekty“. Vždycky mluvíme s druhými o něčem. Tuto *dialogickou* povahu jazyka zdůrazňovala (existencialismu blízká, srov. 2.1.2) skupina myslitelů, kteří se často označují jako *dialogické* (např. M. BUBER, F. EBNER, G. MARCEL), protože přisuzovali zvláštní význam rozlišování dvou základních vztahů Já-Ty a Já-Ono.

Viděli jsme, že filozofie vždy vychází z původního „bytí již u světa“ (HEIDEGGER; 1.3.1, 4.1.6); „v bezprostředním prožívání nevím, že něco prožívám, ale při chápání a jednání splývám se souvislostmi ‚daného‘ (s ‚věcmi‘, ‚světa‘)“ (HEINTEL²). Totéž platí o původním mluvení, které bezprostředně splývá s touto *trojsměrností*: Já mluvím s Ty o Onom. Tuto trojsměrnost ukazuje (teprve) filozofická reflexe, ukazuje, že mluvení a poznávání (určitého) Já bytostně předpokládá (určité) Ty, a tím společenství, že se tedy člověk stává člověkem jen mezi lidmi (J. G. FICHTE). Ukazuje, že Já, které něco sděluje určitému Ty o Onom, tím něco sděluje samo sobě. Tato reflexe také poznává, že jazyk sděluje sám sebe, když mluví jakožto sdělení o Onom mezi Já a Ty, že však se v jazyce

sděluje i Já a Ty, když mluví o Onom. Z tohoto propojení Já, Ty a Onoho je patrné, že jazyk je po určité stránce předpokladem toho, abychom mohli rozlišovat Já, Ty a Ono.



Obrázek 19: Trojseměrnost jazyka

4.4.4 Jazykový obraz světa

Základně důležité jsou dvě otázky:

- *Existuje nezávisle na různých, určitých jazycích oblast čirých, ideálních, všeobecně lidských významů?*

Nejprve se zdá, že taková oblast existuje. Vždyť se zdá, že to, co myslíme slovem „červený“, je fakticky totéž jako to, co Britové myslí slovem „red“ a Francouzi slovem „rouge“. Ale jak WITTGENSTEINOVA (2.2.5) teorie jazykových her, tak *hermeneutická* filozofie (2.1.3) odpovídají na tuto otázku záporně. Nemůžeme objevit ideální říši čirých významů, která by měla nadčasovou a nadjazykovou platnost nezávisle na určitých jazycích. *Všechny významy jsou významy určitého jazyka.* To věděl už W. VON HUMBOLDT. Pojem lze oddělit od slova právě tak málo, jako člověk může odložit rysy svého obličeje. Slovo je individuální podobou pojmu. Jestliže tuto podobu opustí, je to už jaksi jiný pojem.

- *Je možno proti sobě postavit nejazykový svět o sobě a různé, určité jazyky, v nichž se svět vyjadřuje?*

I zde může být odpověď pouze záporná. Jazyka prostá předmětnost o sobě může existovat jen ve smyslu hraničního pojmu. Svět, který vždy už prožíváme, je *svět odkrývaný jazykově*. Určitý jazyk, v němž jsme na světě se svou zkušeností světa, určuje také způsob, jímž „máme svět“, určuje náš „obraz světa“. Je v určitém smyslu „sít“, v níž je nám svět dán. Proto mluvíme o *jazykovém charakteru každého obrazu světa*.



Obrázek 20: Jazykový obraz světa

V určitém jazyce se tedy odstiňují všechny významy a každé „mít svět“. F. VON KUTSCHERA ukazuje,

. . . jak úzce jsou spolu spojeny mluvení, chápání, popisování, odůvodňování atd.; že se těmto činnostem jakožto jazykovým úkonům učíme teprve s jazykem; že v tom, čemu se tu učíme a jak se tomu učíme, je obsažena určitá kulturní tradice; že poznání není pasivní přijímání předem daných rozlišení, ale aktivní výkon umění, kterému jsme se naučili; že tedy obraz, který si vytváříme o světě, je produktem kulturní činnosti, v níž má zcela podstatnou úlohu jazyk. (KUTSCHERA², 338).

Ale z toho je také jasné, že určitý jazykový obraz světa nemůžeme poměřovat ani s říší čirých významů o sobě (srov. 2.1.1), ani s nejazykovým světem o sobě. Můžeme pouze, když se učíme cizím jazykům, poznávat různé jazykové obrazy světa, můžeme je srovnávat s naším vlastním jazykovým obrazem světa a zkoumat jejich vztahy. Jazyk, ve kterém to činíme, je ovšem nutno rozlišovat od jazykového charakteru srovnávaných obrazů světa. To platí i tehdy, když si v mateřském jazyce uvědomujeme (dosavadní) jazykový obraz světa mateřského jazyka: Mateřský jazyk, ve kterém to činíme, se odlišuje od mateřského jazyka, jehož obraz světa analyzujeme. Přitom jazyk, v němž srovnáváme a analyzujeme, sám není nikdy absolutní či ideální jazyk (ten neexistuje, jak říká WITTGENSTEIN, srov. 2.2.5), nýbrž opět určitý jazyk.

Na základě toho lze také ukázat, co je filozofie jakožto univerzální *jazyková kritika* (srov. 2.5.4): Kriticky si osvojuje a systematicky uvádí ve vztah obsahy jazykových obrazů světa in prostoru tradice.

5.4

4.4.5 Dialektika jazyka

O *dialektickém faktu* (Sachverhalt) (3.2.1.1) mluvíme tehdy, když něco může být pochopeno pouze jako rezultat dvou protikladných, k sobě navzájem vztahených momentů. Oba momenty jsou samy o sobě jednostranné, abstraktní dílčí aspekty. Konkrétní smysl mají jen společně, v resultátu. S dialektickými fakty (Sachverhalt) jsme se setkali v souvislosti s ARISTOTELOVOU naukou o možnosti a uskutečnění. U KANTA je zkušenost resultátem názoru (Anschauung) a formy rozvažování (Verstand) ve smyslu dialektického faktu (Sachverhalt).

„Div jazyka“ (HUMBOLDT) zahrnuje několik dialektických skutečností. Jednu velmi důležitou jsme právě naznačili v oddíle 4.4.4. Jde o vztah dvou protikladných, navzájem vztahených momentů uvnitř jazyka, o vztah transcendentálního a hermeneutického aspektu. Vyložme nejprve oba tyto aspekty.

○ *Transcendentální aspekt.* KANT ukázal, že *transcendentální subjekt* se svými *apriorními určeními* je posledním a absolutním jednotícím bodem našeho poznání. Transcendentální subjekt jakožto vědomí, které uskutečňuje všechno poznání, je tedy poslední, absolutní instance, za kterou nelze jít. Tento subjekt je zprostředkování samo, v němž se zprostředkovává všechno poznání. Proto je také v *transcendentální diferenci* ke všemu, co poznává, resp. zprostředkovává. Ale je-li tomu tak, pak je nemožné myslet tento absolutní, transcendentální subjekt jako objekt, dívat se mu jakoby do zad. Z hlediska

transcendentální filozofie je nutno předpokládat tento subjekt jako absolutní, nepodmíněnou podmínku všeho poznání. – Formulujme nyní tento aspekt ve smyslu *filozofie jazyka*. Ve všem mluvení o jazyce se ukazuje, že jazyk má transcendentální smysl (srov. 4.4.1.2). To však znamená, že ve všem mluvení o jazyce a/nebo o světě se musí předpokládat *absolutní, transcendentální smysl jazykového charakteru* a tento absolutní smysl není chápán jako určitý jazyk.

Vezmeme příklad z oddílu 4.4.4. Když spolu srovnáváme různé jazykové obrazy světa, činíme to v jazyce, který není totožný s některým z jazyků těchto obrazů světa. Když srovnáváme, předpokládáme jazyk, ve kterém srovnáváme, v jistém smyslu jako absolutní a transcendentální. Jde tu o stejný problém, který jsme poznali ve vztahu absolutního (transcendentálního) a empirického Já (4.1.4). Všechno empirické, objektivní, předpokládá transcendentální jako něco absolutního. Jakmile se pokusím myslet toto transcendentální (např. jazyk, v němž srovnávám různé jazykové obrazy světa) jako něco objektivního, empiricky určitého (např. jako určitý jazyk), jeho transcendentality mi uniká a mám co činit s něčím empirickým, jež samo opět předpokládá transcendentální (například jazyk, ve kterém myslím jazyk, v němž srovnávám jazykové obrazy světa, jako určitý jazyk).

- *Hermeneutický aspekt*. HEIDEGGER a GADAMER (2.1.3) ukázali, oč jde v hermeneutice. Všechno prožívání a poznávání vždy už je ve znamení určitého dějinného *před-porozumění*. Přitom je všechno prožívání a poznávání *jazykově tvořivé*. Jazyk se přizpůsobuje individualitě národů a jednotlivců (HUMBOLDT) a ve své trojsměrnosti (LIEBRUCKS) je vztažen k jazykovému společenství. Jazyk se tedy jeví jako něco, co je vždy určeno *společensky a dějinně*. Všechno „mít svět“ je jazykové, tj. vztaženo k společensky a dějinně určitému jazyku, ve kterém se uskutečňuje. Hermeneutický aspekt tedy ukazuje *fundamentální relativitu* všeho poznání.

V tomto smyslu mluví K. O. APEL (2.5.3) o apriorní povaze komunikačního společenství. *Marxismus* (2.4.1) učí, že veškeré poznání je odrazem „materiálního, empiricky zjištěného životního procesu společnosti, vázaného na materiální předpoklady“. Z hlediska filozofie jazyka to však znamená, že všechno poznání je nadstavba kolektivní komunikační základny, tedy vposledku opět určitého jazyka.

Tolik o obou aspektech. Jsou navzájem *protikladné*, a přece *k sobě* bytostně *vztažené*. Jeden tvrdí, že poznání je *nepodmíněné, absolutní a apriorní*. Druhý říká, že poznání je na základě *určitého jazyka* (společensky a dějinně) *podmíněné a relativní*. Přitom jeden aspekt ukazuje na druhý a předpokládá ho:

- Když řeknu, že veškeré poznání je jazykově podmíněné a že je ve znamení určitého před-porozumění, pak předpokládám, že existuje absolutní, transcendentální jazykový smysl, v němž mohu mluvit o určitém jazyce, event. že mohu v absolutním, „nedějinném“ smyslu mluvit o určitých způsobech dějinného před-porozumění. *Hermeneutická relativita předpokládá transcendentální absolutnost*.
- Když řeknu, že poznání vychází z absolutně apriorních určení, event. z absolutně transcendentálního jazykového charakteru, nemohu zůstat ani u toho. Víím totiž, že všechno, co musím transcendentálně předpokládat, mohu reflexí proměnit v něco empirického. Tím ovšem znovu předpokládám něco

transcendentálního. Protože však mohu to, co transcendentálně předpokládám (subjekt, jazyk), proměnit v něco empirického (empirické Já, určitý jazyk), vím, že *transcendentalita je skutečná jen tělesně, jen v určitém jazyce, jen společensky a dějinně*.

Jsou lidé, kteří tyto *aspekty* zaměňují se *stanovisky*. Jedni jsou *relativisté* a soudí, že všechno je relativní. Prou se s druhými, kteří soudí, že mají *absolutní, všeobecně platnou pravdu*. První ztroskotávají v překonávání skepse (1.3.3), druzí v hermeneutickém kruhu (2.1.3). Oba názory však zastávají *nutné aspekty jedné dialektické skutečnosti* (Sachverhalt). Ona stanoviska jsou nesprávná, zmíněné aspekty jsou oprávněné. Oba aspekty patří k sobě a umožňují lidské poznání, které je pravdivé a zároveň „částečné“ (1 Kor 13, 9).

E. HEINTEL to shrnuje takto:

Jazyk jako konstitutivní moment ve zprostředkování předmětnosti vůbec a určitý jazyk jako konstitutivní moment ve zprostředkování určitého předmětného jazykového obrazu světa se jistě musí rozlišovat, a přece zůstávají k sobě vztaženy, protože oba aspekty nesmí být vpsledku od sebe oddělovány a izolovány, neboť i fundamentálně filozoficky relevantní konstituce předmětu se vůbec vždy už realizuje v určitém jazyce a spadá s ním v jedno. Určitý jazyk je jakožto jazyk po fundamentálně filozofické a předmětně konstitutivní stránce (tj. transcendentálně) „absolutní“, jakožto určitý jazyk je ve srovnání s jinými určitými jazyky relativní a konstitutivní jen pro určitý jazykový obraz světa. (HEINTEL¹, 321)

5.7

4.4.5.1 Univerzální gramatika

V souvislosti s tímto dialektickým faktem (Sachverhalt) je zajímavá teorie N. CHOMSKÉHO. Ten se domnívá, že existuje vrozená jazyková schopnost člověka a v tomto smyslu mluví (opíraje se o klasický racionalismus, srov. 4.2.3.2) o *vrozených idejích*. Podle jeho názoru má každý člověk vrozenou, na zkušenosti nezávislou informaci, tedy druhově specifický, biologicky determinovaný apriorní systém. Tyto ideje jsou tedy *jazykové univerzálie* (všeobecné jazykové formy), které tvoří obecně lidskou *univerzální gramatiku*, od níž se odvozují všechny speciální gramatiky všech jazyků. V tom je základ *podobnosti* všech lidských jazyků. Tato vrozená, genetická informace umožňuje dítěti, aby *transformovalo* univerzální gramatiku ve speciální gramatiku svého mateřského jazyka. Proto se dítě učí své mateřštině tak snadno. Má vrozenou schopnost provést tuto transformaci na základě jednoduchých jazykových zkušeností.

CHOMSKÉHO teorie je teorie *empirická* a potud vyžaduje empirické potvrzení. Uvádíme ji zde nejen proto, že se jí věnuje velká pozornost v analytické filozofii, ale také proto, že se tu – ovšem v rámci empirické teorie – prezentuje rozdíl, který je podobného rázu jako rozdíl mezi transcendentálně apriorním jazykovým charakterem a určitou řečí, o němž jsme právě mluvili (4.4.5).

Shrnutí 4.4

- Rozlišujeme *analytickou* a *neanalytickou* filozofii jazyka. *Analytická* filozofie jazyka chápe jazyk jako něco empiricky daného. Je pěstována buď jako *logická* analýza jazyka, nebo jako *lingvistická* analýza jazyka. *Neanalytická* filozofie jazyka zdůrazňuje *transcendentální* smysl jazyka.
- Jazykové výrazy jsou *více než pouhé znaky*. Mluví se o obrazovém a o metaforickém charakteru jazyka. Na základě své *ohebnosti* se jazyk přizpůsobuje národům a jednotlivcům.
- Jazyk je bytostně *trojsměrný*, tj. realizuje se jako vztah subjekt-subjekt-objekty. Já mluví s Ty o Onom.
- Neexistuje ani *říše ideálních významů*, která by mohla být oddělena od určitého jazyka, ani *bezjazykový svět o sobě*. Každý obraz světa je jazykový. Každý určitý jazyk je určitý způsob „bytí na světě“.
- Mezi *transcendentálním* a *hermeneutickým* aspektem, event. mezi absolutností a relativností, nepodmíněností a podmíněností, je *dialektický* vztah, který je typický pro veškeré lidské poznání a jazyk. Na jedné straně se ve všem poznávání a mluvení předpokládá absolutní, transcendentální smysl poznání a jazyka. Na druhé straně je transcendentalita skutečná jen v určitém jazyce a v dějinnosti.

4.5 Logika

4.5.1 Co je logika?

Slovo „logika“ pochází z řeckého *logos*, což se překládá jako „slovo“, „rozum“ nebo „duch“. O logice se mluví v několika významech:

- *Transcendentální logika* (4.3.2.2): Podle KANTA se jí rozumí nauka o apriorních určeních rozvažování (Verstand; kategorie, zásady) a rozumu (Vernunft; ideje).
- *Dialektická logika*: Podle HEGELA se jí rozumí snaha myslet transcendentální určení rozumu dialekticky (3.2.1.1) společně a ontologickými určeními jsoucna.
- *Formální logika*: Podle ARISTOTELA se jí rozumí nauka o *formální správnosti myšlení*, resp. mluvení.

V této části jde o *formální logiku*.

Co se myslí *správností*, ukazuje tento příklad: „Jestliže všichni lidé jsou smrtelní a Sókratés je člověk, pak je Sókratés smrtelný.“ Říkáme, že je to logické. Proč? Protože „pak je Sókratés smrtelný“ *vyplývá* z „jestliže všichni lidé jsou smrtelní a Sókratés je člověk“.

„Pak je Sókratés smrtelný“ nazýváme *závěrem* (konkluze) z *premis* „jestliže všichni lidé jsou smrtelní“ a „jestliže Sókratés je člověk“.

Přitom je důležitá jedna věc: Při formálně logické správnosti jde výlučně o *formu* vět, ne o jejich *obsah*. To ukazuje tento příklad: „Jestliže všichni ptáci jsou savci a všechny straky jsou ptáci, pak všechny straky jsou savci.“ Závěr (konkluze) je samozřejmě obsahově nesprávný. Ale vyplývá logicky z premis. Usuzovali jsme správně. Že první premisa „jestliže všichni ptáci jsou savci“ je obsahově nesprávná, o to se logik nestará. Ptá se pouze na *formální podmínky* správnosti.

Co je *předmětem* logiky? Můžeme říci toto: Formální logika už předpokládá jazykové „bytí na světě“ (1.3.1) a činí toto jazykové bytí na světě předmětem určité *dodatečné* reflexe. Zkoumá toto bytí na světě *abstraktně*, přesně řečeno: z hlediska oné formální správnosti.

Podle TOMÁŠE AKVINSKÉHO je předmětem logiky oblast *sekundárních pojmů* (*intentiones secundae*). Rozdíl mezi pojmy primárními a sekundárními chápe takto: „Primárně pojaté jsou totiž věci mimo mysl, k nimž se rozum obrací nejdříve, aby je postihl. Sekundárně pojaté jsou pojmy, které se týkají pojmového pojímání. Neboť rozum postihuje pojmové pojímání sekundárně v tom smyslu, že reflektuje sám o sobě a o svém pojmovém pojímání, jakož i o způsobu, jímž pojmově pojímá.“ (De potentia 7, 9) Pojem, který vytvářím o kameni, je tedy primární pojem. Jestliže vytvářím pojem o pojmu kámen (když např. řeknu, že „kámen“ je *subjekt* věty „kámen je kulatý“), je to sekundární pojem. Pojmy „subjekt“, „predikát“, „druh“, „rod“, „závěr“, „premise“ jsou tedy sekundární pojmy. V tomto smyslu je jazyk logiky *dodatečný* jazyk, jazyk, který mluví o jazyce.

Uvádíme ještě dvě důležitá určení formální logiky:

- *Formální logika nemá nic společného s psychologií.* Nejde jí o to, jak a co myslí a mluví empirické subjekty (určení lidé). Není to empirická věda.
- *Formální logika má striktně apriorní charakter.* Zkoumá formální struktury myšlení vůbec, všeobecné podmínky správnosti.

KANT shrnuje obě tato určení takto:

Jako všeobecná logika abstrahuje (logika) od všeho obsahu poznání rozvažování (Verstand) a od rozmanitosti jeho předmětů a má co činit pouze s čistou formou myšlení. Jako čistá logika nemá empirické principy, neboli vůbec nečerpá (jak se občas tvrdilo) z psychologie, která proto nemá vliv na kánon rozvažování (Verstand). Je to důkazová nauka a všechno musí být apriorně jisté. (KdrV. B 78)

WITTGENSTEIN (2.2.2) poukazuje na to, že věty logiky mají *tautologický* charakter, tj. nemají obsah.

6.1 Věty logiky jsou tautologie. 6.11 Věty logiky tedy nic neříkají. (Jsou to věty analytické.) 6.111 Teorie, které přisuzují některé větě logiky obsah, jsou vždy nesprávné. (Tractatus)

Jakožto *dodatečné* mluvení o jazyce *předpokládá* formální logika každodenní, *běžný jazyk*, a to v dvojím smyslu:

- Běžný jazyk je vposledku jazyk, *o němž* logika mluví. Logická analýza je analýza vždy už daného jazyka.
- Běžný jazyk je vposledku jazyk, *jímž* logika uvádí své pojmy a axiomy (= zásady).

Formální logika se může budovat jen tak, že vpsledku mluví běžným jazykem o běžném jazyce. Toto konstatování je důležité. Ukazuje, že formální logika nutně předpokládá běžný jazyk (resp. neanalyzovaný jazyk) a nikdy ho nedostihne. WITTGENSTEIN II (2.2.5) nadto ukázal, že formálně abstraktní logická analýza principiálně nikdy nemůže zcela vystihnout živé užívání jazyka, které fakticky probíhá v jazykových hrách.

4.5.1.1 Formální a transcendentální logika

Podle KANTA se formální logika zabývá pouze *formou* myšlení a potud je pouze „negativnímkušebním kamenem pravdy“: „ale logika dále jít nemůže a žádnýmkušebním kamenem nemůže odhalit omyl, který se netýká formy, ale obsahu“ (KdrV. B 84). Transcendentální logika jde za (formálně logické) negativní podmínky pravdy a ptá se „na nějaký znak pravdivosti tohoto obsahu poznatků“ (B 83). Proto také transcendentální logika vede k *syntetickým* (tedy netautologickým) *zásadám a priori* (4.3.2.2.1), které ve formální logice neexistují, ani existovat nemohou. Neboť formální logika ukazuje pouze negativní, formální podmínky syntéz zkušenosti, nikoliv podmínky pozitivní, obsahové.

4.5.1.2 Dějiny formální logiky

I. M. BOCHENSKI¹ srovnává dějiny formální logiky s vlnovkou, která má tři vrcholy a dvě níže. Můžeme tedy rozlišovat tři hlavní období formální logiky:

- *Antická logika*. Za zakladatele formální logiky je pokládán ARISTOTELĚS. Jeho logické spisy byly spojeny v tak zvaném *Organon* (= nástroj). Velmi významná je také škola *megarsko-stoická*. Po tomto prvním vrcholu následuje rozsáhlá prohlubeň, v níž nebyli žádní významní logikové.
- *Scholastická logika*. Její vrcholné období zahrnuje především 13. století. Nejvýznamnější logikové jsou: ALBERT VELIKÝ, ROBERT KILWARDY, VILÉM ze SHYRESWOODU a PETRUS HISPANUS (potomní papež Jan XXI.). Po období rozkvětu ve 14. a 15. století přišla opět prohlubeň, která sahala až do 19. století. Jediným velkým logikem v této době byl G. W. LEIBNIZ.
- *Matematická logika*. Je také nazývána logika symbolická či logistika. Objevuje se krátce před polovinou 19. století. Hlavními představiteli této formy logiky byli: G. BOOLE, A. DE MORGAN, E. SCHRÖDER, C. S. PEIRCE, G. FREGE, G. PEANO, B. RUSSELL, A. N. WHITEHEAD, D. HILBERT, L. E. J. BROUWER, J. LUKASIEWICZ, A. TARSKI, R. CARNAP a K. GÖDEL.

Tyto tři podoby formální logiky tvoří tradici *jediné formální logiky*.

- a) Všechny zákony tradiční logiky jsou obsaženy v zákonech logistiky; b) mnoho zákonů logistiky se nachází v zákonech tradiční logiky; c) metody podání logistiky (její definice, odvozování atd.) daleko předčí co do přesnosti a produktivnosti metody tradiční logiky. (BOCHENSKI-MENNE, 12)

4.5.1.3 Filozofie a formální logika

Jakožto formální věda je formální logika *zcela neutrální* vůči různým filozofickým systémům. Mnozí velcí logikové byli také velcí filozofové (např. ARISTOTELÉS, LEIBNIZ, WHITEHEAD, WITTGENSTEIN), ale zastávali různé filozofické pozice. Rozšířený názor, že užití formální logiky ve filozofii je výrazem novopozitivistického (2.2.3) stanoviska, je předsudek, který má základ v tom, že mnozí novopozitivisté jsou zároveň významní logikové.

V poměru k filozofii má formální logika povahu *nástroje* (organon, instrumentum). Tak jako formální logika jakožto věda o sekundárních pojmech (4.5.1) je vždy *dodatečnou* reflexí o předpokládaném jazykovém bytí na světě, tak užití formální logiky ve filozofii předpokládá diferencovanou filozofickou problematiku. Tak jako logická analýza je podle WITTGENSTEINA II schopna dosáhnout živé užívání určitých jazykových her jen podmíněně, tak je také jen podmíněně s to dosáhnout jazykové používání filozofických jazykových her.

Přesto má oprávnění rada, kterou dává v GOETHOVĚ Faustovi ďábel studentům: „Především collegium logicum“. Použití formální logiky ve filozofii může velmi přispět k tomu, aby se diferencovaly, zjednodušily a ujasnily problémy. Mnoha filozofům, kteří si libují v neúnosně nesrozumitelném jazyce, lze doporučit, aby své věty logicky analyzovali a formalizovali. Patrně by pak brzy přešli ke stylu srozumitelnějšímu.

4.5.1.4 Logistika a metalogika

V moderní formální logice rozlišujeme dvě velké oblasti: logistiku a metalogiku.

Logistika (= matematická či symbolická logika) je nauka o *logickém kalkulu* (počtu). Logistika se snaží provést formalizaci tak přesně, aby se dalo se znaky (symboly) na základě určitých operačních pravidel „počítat“ (jako v matematice). Přitom se zcela odezírá od všeho obsahu (4.5.1) a kromě toho se často úplně vylučuje (často nepřesný) běžný jazyk. *Kalkul* je tedy „systém znaků s příslušnými operačními pravidly“ (BOCHENSKI-MENNE). Tak například šachy nebo algebra jsou kalkuly.

V *metalogice* jde o *formální předpoklady logického kalkulu*. To znamená, že dříve než stanovíme logický kalkul a můžeme jím „logicky počítat“, musí být jasno o významu a užívání znaků. Metalogika se často nazývá *sémiotika* (od řec. *séma* nebo *sémeion* = znak). Rozlišují se tři dimenze znaku a tři metalogické disciplíny:

- *Syntax* (syntaktika) je nauka o *znacích jako takových* (např. o jejich podobě zvukové a písemné), jakož i o *vztazích mezi znaky*. Přitom zůstává stranou význam znaků a jejich užití při komunikaci. Smysl znaků se tedy pojímá čistě *operativně*, tj. udává se, podle kterých pravidel se má znaků v určitém jazyce užívat, tedy jak se „počítá“ při kalkulu.
- *Sémantika* je nauka o *významech znaků*, tedy o vztazích znaků k tomu, *co znamenají*. Tak se například říká, že „*vlastní jména*“ označují předměty,

predikáty označují vlastnosti nebo vztahy, *věty* označují věcné stavy (Sachverhalt). Důležité je rozlišení *stupňů jazyka* (typů): Jazyk, který označuje ne-jazykové předměty, vlastnosti, vztahy a fakta (Sachverhalt), se nazývá *jazyk objektový*. Jazyk, který označuje znaky objektového jazyka, se nazývá *metajazyk*. Jazyk, který označuje znaky metajazyka, se nazývá *metametajazyk* atd.



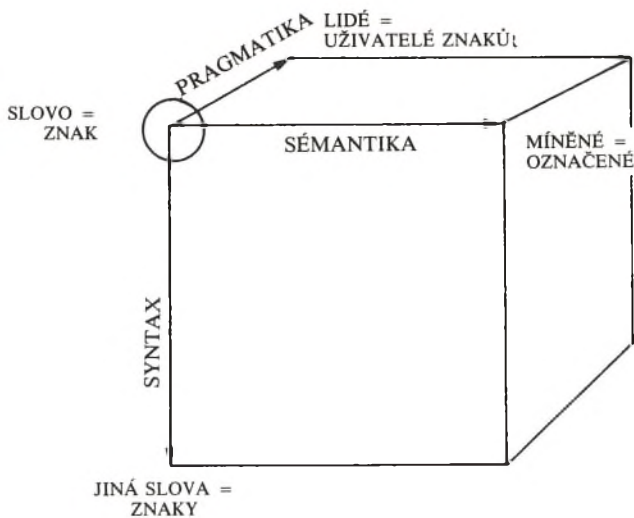
Obrázek 21: Rozlišování stupňů jazyka

Příklad: „Jan jde do lesa“ je výrok v objektovém jazyce. „Jan“ je vlastní jméno“ je výrok v metajazyce. Logický kalkul se zpravidla týká objektového jazyka. Operační pravidla tohoto kalkulu jsou formulována v metajazyce. Ale operační pravidla mohou být samozřejmě znovu předmětem kalkulu. K tomu však potřebuji operační pravidla, která musím formulovat v metametajazyce. Je patrné, že všechno stanovení kalkulu nakonec předpokládá jazyk bez kalkulu (běžný jazyk; 4.5.1 závěr). Rozlišování stupňů jazyka má velký význam, neboť když jich nedbáme, vede to k logickým *paradoxům*. Nejstarší a nejslavnější je paradox „lháře“, který prý objevil ve starověku EPIMENIDÉS (6. stol. př. Kr.). Cituje ho apoštol PAVEL: „Jeden z nich [Krétanů, p. a.], jejich vlastní prorok, řekl: ‚Krétané jsou samí lháři, zlá zvířata, lenivá břicha.‘ (Tit. 1, 12)“ Jestliže některý Krétan řekne: „Všichni Krétané jsou lháři“, je potom tento výrok pravdivý nebo nepravdivý? Vidím, že když je pravdivý, je nepravdivý. Před podobným paradoxem stojí člověk, který dostane za úkol, aby sestavil katalog všech katalogů, které neobsahují samy sebe. Smí tento katalog všech katalogů, které neobsahují samy sebe, obsahovat sám sebe nebo ne (RUSSELLŮV paradox)? Logické paradoxy vznikají, když nerozlišujeme výrazy různých stupňů (typů) jazyka.

- **Pragmatika** je nauka o vztazích mezi znaky a uživateli znaků (vysílač-příjemce). Zde tedy jde o prakticko-komunikativní kontext užití znaků, přičemž mluvčí se chápe jako účastník komunikace.

4.5.2 Slovo a význam

Znak je něco, co ukazuje (odkazuje) na něco jiného (označené). Logik zkoumá jazykové výrazy jakožto znaky (srov. k tomu 4.4.2).



Obrázek 22: Sémiotická kostka podle BOCHENSKÉHO²

Také slova jsou znaky. Slovem původně rozumíme znak artikulovaný lidskými mluvními orgány, akusticky vnímatelný; nazveme ho *akustém*. Písemný znak přiřazený k mluvenému slovu nazýváme *grafém*. Psychický zážitek přiřazený k slovu nazýváme *psychém*, slovo naznačené gesty *kiném*. (A. MENNE, 15)

4.5.2.1 Vlastní jména a predikáty

- Rozlišujeme dvě důležité skupiny slov:
- Slova, která se *přisuzují* nějakému předmětu, nebo se o něm *popírají*. Říkáme jim *predikáty*. Predikáty jsou vtištěny kursívou: Sókratés je *filozof*. Toto je *dub*. Petr *čte*. To je *směšné*.
 - Slova, která *zastupují* nebo *označují* nějaký předmět. *Vlastní jména* zastupují individuální předměty (např.: ARISTOTELEŠ, Brno, Vltava). Místo vlastního jména se často užívají *označení*. K tomu slouží ukazovací slova (např. „toto zde“), spojení ukazovacích slov s predikáty (např. „tato hora“) nebo jiné výrazy (např. „město Mozartovo“, „vítěz u Slavkova“).
- Vlastní jména a označení zastupují či „znamenají“ (G. FREGE) předměty. Co

však zastupují či znamenají predikáty? Predikát „okno“ zřejmě nezastupuje pouze *toto* okno *zde*. Predikáty jsou naopak *všeobecné*. Scholastikové je proto nazývali *univerzáliemi*.

Všeobecnost lze chápat ve dvojím významu, extenzionálně a intenzionálně.

- *Extenze* (rozsah) predikátu je *třída jeho designátů* (tj. soubor, množina věcí, které označuje). Tak všechny krávy tvoří extenzi predikátu „kráva“.
- *Intenze* (zde: význam, obsah) je to, co predikát *vyjadřuje*, tj. co přisuzuje předmětu nebo o něm popírá. Intenze neboli význam je tedy to, v čem se *shodují* designáty predikátu. Intenzi se často říká také *pojem*.

Jazykový úzus však není jednoznačný. „Pojem“ často znamená slovo s jeho významem, často jen význam slova.

Zapamatujme si: Predikáty *vyjadřují* intenze (významy, pojmy), ale neoznačují je ani nepojmenovávají. Naopak *označují* předměty (designáty) v *určitých významech*.

4.5.2.2 Jednoznačnost a mnohoznačnost (stejnojmennost)

Vztahům mezi slovy, významy a předměty říkáme *vztahy sémantické* (4.5.1.4). ARISTOTELEŠ rozlišoval dva základní typy sémantických vztahů:

- *Jednoznačnost* (univocita): Stejná slova označují různé předměty v tomtéž významu.

Ve větě „Jana, Helena a Milan jsou lidé“ znamená „lidé“ pro všechny tři designáty totéž. „Člověk“ označuje ony tři designáty jednoznačně (univoce).

- *Mnohoznačnost* (stejnojmennost, ekvivicita): Stejná slova označují různé předměty v různých významech.

Tak „země“ znamená zcela odlišné věci, když tímto slovem označujeme prst (obracet zem), půdu (stát na zemi), území (česká země), zeměkouli. „Země“ označuje tyto designáty mnohoznačně (aequivoce).

ARISTOTELEŠ ovšem rozlišuje mnohoznačnost *náhodnou* a *nenáhodnou*. V případě náhodné mnohoznačnosti má stejné slovo zcela různé významy pouze náhodně (jako například v případě „země“). V případě nenáhodné mnohoznačnosti nemají slova stejnou podobu náhodně, ale na nákladě určitých vztahů mezi designáty. Těto nenáhodné mnohoznačnosti říkáme *analogie*. Můžeme rozlišovat dva základní typy analogie:

- *Analogie poměru* (analogie proportionis, attributionis, habitudinis). Dvě různé věci se označují stejným slovem v různém významu proto, že tyto věci jsou v určitém vztahu: Buď jedna věc závisí na druhé nebo odkazuje na druhou.

Od ARISTOTELA pochází známý příklad slova „zdravý“: Říkáme, že Petr je zdravý, ovoce je zdravé, Petrovy červené tváře jsou zdravé. *Ve vlastním smyslu* může být zdravý jen Petr. Ovoce je zdravé, protože *činí* člověka (např. Petra) zdravým. Petrovy červené tváře jsou zdravé, protože *ukazují*, že Petr je zdravý.

- *Analogie úměrnosti* (úměrnost = vztah nejméně dvou vztahů, jako např. v matematice platí „2:4 = 3:6“; proportionalitas). Dvě různé věci se tedy

označují stejným slovem v různém významu proto, že mají k dvěma jiným stejný nebo podobný vztah.

Tak jsou 2 polovina 4, jako 3 jsou polovina 6. Podle ARISTOTELA mají křídla k ptákům stejný vztah jako ploutve k rybám. Obojí lze tedy nazvat „končetinami“. Proporcionálně analogické jsou také různě stupně (typy) jazyků (4.5.1.4). Zvláštní druh analogie úměrnosti je *metaforická* řeč, tedy řeč v *přeneseném smyslu*. Tak například říkáme, že „louka se směje“, protože louka s květy se podobá obličejí s úsměvem.

Analogická řeč má význam ve filozofii. Protože filozofii jde vždy o neempirické podmičky empirického (1.4.1.3 a 1.5), klade se především otázka, jak je možno na základě empiricky daného (zkušenost, 1.3.1) mluvit o tomto neempirickém. Tato otázka poukazuje ke struktuře *analogie poměru* (proportionis). Nejdůležitější oblasti užití analogie ve filozofii jsou tyto: Protože jednoznačná (univoca) řeč je uzavřena *kategoriemi* (3.2.2.1 a 4.3.2.2.1), ale *transcendentálie* kategorie překračují (3.3), jsou transcendentální jména (jsoucno, jedno, pravda, dobro, krása) nutně analogická, podle ARISTOTELA ve smyslu analogie poměru (proportionis, attributionis, habitudinis), protože označují primárně substanci a sekundárně (jako v případě „zdravý“) kategorie případkové, které jsou ve vztahu k substanci. Analogická slova jsou také „uskutečnění“ a „možnost“ (3.2), ovšem ve smyslu analogie úměrnosti (proportionalitatis); substanciální forma i případkové (akcidentální) určení se nazývají uskutečněním proto, že substanciální forma je k látce ve stejném vztahu jako akcidentální určení k substanci. Zvlášť důležitým se stal problém analogie ve filozofické *teologii*. O Bohu lze mluvit jen analogicky. Protože tento problém a mnoho dalších filozofických problémů souvisí s mnohoznačností slova „jsoucno“, patřila analogie jsočina (analogia entis) k hlavním tématům filozofie.

7.2.1.2

4.5.2.3 Definice

Můžeme rozlišovat definice analytické a syntetické.

- *Analytická definice* vyplývá z analýzy slova či pojmu, jež mají být definovány (= definiendum). Definiendum se tedy *vysvětluje* z jazykového užívání. Analyzujeme například užívání slova „mládě“ a definujeme „mládě“ jako „nedospělý živočich“. Klasická forma analytické definice je definice udávající tzv. *nadřazený rod* (genus proximum) a *druhový rozdíl* (differentia specifica). V tomto smyslu byl „člověk“ definován jako „živočich rozumný“, při čemž „živočich“ funguje jako nadřazený rod, „rozumný“ jako druhový rozdíl. Strom PORFYRIŮV (3.4.2) obsahuje určitý počet takových definic.
- *Syntetická definice* je dohoda, konvence. Stanovíme, jak chceme určitého slova užívat.

Můžeme například stanovit, že „západní dálnice“ budeme užívat místo „dálnice spojující Prahu a Plzeň“. Neanalyzujeme tedy už existující užívání jazyka, ale stanovíme budoucí užívání jazyka.

Definice mohou být interpretovány také jako *zkratkové úmluvy*. *Definiendum* (= výraz, který má být definován) je podle toho zkratkou pro *definiens* (= výraz, který definuje). Mezi definiendum a definiens logikové kladou značku „= df“ (čteme: definičně rovno). Můžeme tedy psát:

člověk = df živočich rozumný

západní dálnice = df dálnice spojující Prahu a Plzeň.

4.5.2.4 Problém univerzálií (obecnin)

Skutečnost, že predikáty lze interpretovat extenzionálně a intenzionálně (4.5.2.1), vedla k tak zvanému problému univerzálií. Univerzálie (obecniny) jsou *obecné pojmy*. Zde se omezíme na univerzálie jednoznačné a budeme odezírat od univerzálií analogických (4.5.2.2). Univerzálie (obecniny) jsou tedy predikáty, které *označují různé designáty v téže intenzi*. Tak „Ital“ znamená totéž pro všechny Italy, ať se od sebe jinak jakkoli liší. Jak vysvětlit tuto *všeobecnost*? Nejprve budeme charakterizovat dvě krajní pozice:

- *Realismus*: Podle něho existují *všeobecné, ideální entity*, které jsou nějak *odděleny* od reálných, existujících věcí. Tak jako vlastní jména (4.5.2.1) označují reálné věci, tak univerzálie (predikáty) označují tyto ideální entity.

Mám-li psa jménem „Rex“, pak by ve výroku „Rex je pes“ „Rex“ označovalo tohoto mého psa a „pes“ všeobecnou ideu psa vůbec, oddělenou od tohoto psa. Toto pojetí se často dává do souvislosti s PLATONOVOU (1.8.2) naukou o idejích. K tomu je třeba uvážit, že PLATÓN sám ve svém pozdním díle tento realismus odhalil jako neudržitelný.

- *Nominalismus*: Podle něho jsou univerzálie *pouhá jména* (lat. *nomen*), která *nic neznamenaají*, nýbrž jen *označují*. Jsou to tedy slova, která právě tak jako vlastní jména jsou znaky pro reálné věci. Těchto slov se pak na základě určitých podobných empirických znaků různých věcí užívá nejen o dané věci, ale o mnoha věcech (o třídě podobných věcí).

Určité empirické věci říkám např. „kočka“. Tu však vidím, že existuje více věcí, které mají podobné empirické znaky (velikost, tvar těla, chování atd.) jako věc, kterou jsem pojmenoval „kočka“. Proto říkám „kočka“ i těmto věcem. Slovo „kočka“ se tedy interpretuje čistě extenzionálně a nemá žádný význam. Nominalismus je většinou výrazem *empiristické* pozice (4.2.3.1).

Obě krajní pozice se ukázaly jako filozoficky neudržitelné.

Realismus tvrdí, že všeobecné obsahy neboli ideje jsou odděleny, a to vede bezprostředně ke „Gespenstermetaphysik“ (4.1.3). Co jsou vlastně tyto ideje, oddělené od věcí? Co jsou na druhé straně věci oddělené od těchto idejí? Tato pozice vede k mnoha ontologickým a noetickým aporiím.

Jednu z těchto aporií ukázal PLATÓN na tzv. „třetím člověku“: Jsou-li reálný a ideální člověk od sebe odděleni, vzniká otázka, proč oběma říkáme „člověk“. Měli bychom tedy předpokládat ideu člověka, na níž měl podíl reálný i ideální člověk. Abychom však mohli tuto ideu a reálného člověka nazvat „člověkem“, je opět nutná idea člověka atd.

Tím není nic řečeno proti nauce o *idejích v Božím duchu*. Ale tyto ideje v Božím duchu nejsou významy našich slov.

Nominalismus přehlíží, jak ukázal HUSSERL (2.1.1), že podobnost vždycky předpokládá totožnost. Tupoúhlý a ostroúhlý trojúhelník můžeme označit jako „trojúhelník“ jen proto, že máme *pojem* trojúhelníkovitosti a oba trojúhelníky označujeme jako po určité stránce „podobné“ pouze na základě tohoto pojmu. Tento pojem však není možno odvodit ze smyslově empirických představ. Lze ho naopak vysvětlit jen jako *nesmyslový úkon* duchové schopnosti, totiž *rozumu* (intelektu; srov. 4.2.2.2, 4.3.1.2, 4.3.2.2). Ale nominalismus jakožto empirismus chce právě tuto duchovou schopnost eliminovat a všechno převést na

smyslově popisné termíny. Nominalismus nemůže podepřít ani empirická teorie abstrakce, jak ukazuje tento text:

V tradiční filozofii se např. abstrakce pojmu „člověk“ ličí tak, že se vychází z jednotlivých lidí a odezírá se od jejich odlišností (např. od jejich velikosti, barvy vlasů, věku, pohlaví, inteligence atd.), takže se stávají stejnými; představa abstraktního člověka zbaveného akcidentálních vlastností je pak všeobecná představa či pojem člověka. Ale takové pojetí vytváření pojmu z jednotlivých objektů odezíráním, tj. nedbáním odlišných vlastností, je samozřejmě velmi podivné: Z objektů se nikdy nestane pojem a pro každou množinu objektů vždy také existuje nekonečně mnoho pojmů, které mají společně všechny prvky této množiny . . . Konečně je nutno přísně rozlišovat *představy* a *pojmy*; neexistuje představa „abstraktního“ člověka, který není ani velký, ani malý, ani muž, ani žena, ani mladý, ani starý, ale existuje pojem „člověk“, k jehož znakům nepatří ani určení velikosti, ani pohlaví, ani věku. (KUTSCHERA¹, sv. II, 476 n.)

Pojmy (univerzálie) nelze převést na (smyslové) představy nebo je z nich vysvětlovat, ale jsou plodem *duchového poznání*. Skutečnost, že můžeme mnoho různých věcí označovat jednoznačně stejnými slovy, se tedy dá vysvětlit jen vpsledku ne-smyslovým, duchovým úkonem tvoření pojmu. Rozum v smyslovém materiálu produkuje všeobecný význam (intenzi).

Do jaké míry znamenají univerzálie ontologická určení? Tento problém ontologické relevantnosti univerzálií ukazuje zpět k základním otázkám ontologie (především k oddílu 3.1 úvod, 3.1.6, 3.2.2). V rámci problému univerzálií můžeme rozlišovat univerzálie různého ontologického významu.

Ontologicky nejvýznamnější je pojem, který znamená esenci (bytnost) přirozené substance, jako např. pojem „člověk“ znamená esenci člověka. V širším smyslu jsou ontologicky významné univerzálie, které jsou obsaženy ve „stromech“ rodů a diferencí, které je možno rozvinout na základě přirozených substancí, jak ukazuje např. strom PORFYRIÚV (3.4.2). V nejširším smyslu jsou ontologicky významné pojmy případků přirozených substancí (3.2.2), především pojmy proprii (vlastností), jakož i pojmy obsažené ve „stromech“ případků. Jen nepřímě jsou ontologicky významné pojmy nevlastních jsoucen (3.1.6), tedy jsoucen, která nejsou ani přirozené substance, ani jejich určení, tedy např. pojmy toho, co je umělé.

4.5.3 Výroková logika

Výrok značí nějaký věcný stav (Sachverhalt). Rozlišujeme výroky *jednoduché* (např. „Žďár leží nad Sázavou“) a výroky *složené*. Ve složených výrocích jsou jednoduché výroky *spojeny* částicemi jako „a“ nebo „nebo“ (např. „Sókratés je Aténan a Bratislava je hlavní město Slovenska“). Ve výrokové logice jde o *spojování* výroků. Přitom se nezkoumá ani forma výroků, ani jejich obsah, ale výhradně *forma jejich spojení*.

Výroky mají důležitou vlastnost: Mohou být *pravdivé*, nebo *nepravdivé*. O tom, co filozoficky znamená „pravdivý“ a „nepravdivý“, budeme uvažovat později. Mnoho logiků se spokojuje se známou definicí pravdy A. TARSKÉHO, která však není filozoficky příliš obsažná. Zní takto:

4.7

Věta „...“ je pravdivá tehdy, když . . . Pak tedy věta „V New Yorku přšlo 4. 2. 1960 v 10.15 místního času“ je pravdivá tehdy, když v New Yorku přšlo 4. 2. 1960 v 10.15 místního času.

To znamená: Věta je pravdivá, jen když existuje věcný stav (Sachverhalt, skutečnost), který tato věta vyjadřuje. Pro potřeby formální logiky tato definice stačí.

Výrok tedy má *pravdivostní hodnotu*. Rozlišili jsme dvě pravdivostní hodnoty: *pravdivé* a *nepravdivé*. V tomto smyslu se mluví o *dvouhodnotové* logice. Lze však připustit více než dvě hodnoty. Pak se ovšem nemluví o pravdivostních hodnotách, ale o hodnotách *platnosti*. Neboť přijmeme-li jako hodnotu „pravdivé“, je vždy dána dvouhodnotovost. Přijmeme-li tři hodnoty platnosti (např. uznané za pravdivé, neurčité, uznané za nepravdivé), mluví se o *trojhodnotové* logice, resp. o trojhodnotovém kalkulu. Teoreticky lze zkonstruovat libovolně mnoho *vícehodnotových kalkulu*.

Ústřední otázkou výrokové logiky je toto:

 Jak závisí pravdivostní hodnota nového výroku vznikajícího spojením na pravdivostní hodnotě spojených výroků? (KAMLAH/LORENZEN, 153)

Výroky „Prší“ a „Ulice jsou mokré“ můžeme spojit ve výrok „Jestliže prší, pak jsou ulice mokré“. Každý z obou výroků má nějakou pravdivostní hodnotu. Pravdivostní hodnota nového výroku závisí na pravdivostní hodnotě obou výroků a na způsobu jejich spojení.

Teď zavedeme novou skupinu slov: *funktory*. Jsou to *logické částice*, logické spojky, jimiž můžeme z výroků vytvářet *nové výroky*. Funktory jsou slova jako „a“, „nebo“, „jestliže . . .“, „pak . . .“, „buď – nebo“ atd. Ve dvouhodnotové logice existuje 16 možností spojit dva výroky. Prozkoumáme podrobněji pět z nich.

4.5.3.1 Spojování výroků

4.5.3.1.1 Konjunkce

Konjunkce vzniká, když spojíme dva výroky funktorem „a“, který znázorňujeme symbolem „ $\wedge$ “. Označíme-li první výrok „p“ a druhý „q“, pak je symbolem konjunkce „ $p \wedge q$ “. Čteme: p „a“ q. Příklad: Petr se učí na housle a v Brně je veletřh.

Jak souvisí pravdivostní hodnota konjunkce s pravdivostními hodnotami obou výroků? Říkáme: Jestliže p je pravdivé a q je pravdivé, pak je $p \wedge q$ pravdivé. Jestliže p je pravdivé a q je nepravdivé, pak je $p \wedge q$ nepravdivé. Jestliže p je nepravdivé a q je pravdivé, pak je $p \wedge q$ nepravdivé. Jestliže p je nepravdivé a q je nepravdivé, pak je $p \wedge q$ nepravdivé. Konjunkce je tedy pravdivá, jen když je pravdivé p i q. Znázorňuje se to v tabulce:

p	q	$p \wedge q$	p	q	$p \vee q$	p	q	$p \rightarrow q$
1	1	1	1	1	1	1	1	1
1	0	0	1	0	1	1	0	0
0	1	0	0	1	1	0	1	1
0	0	0	0	0	0	0	0	1
<i>konjunkce</i>			<i>disjunkce</i>			<i>implikace</i>		

(Vysvětlení: 1 označuje pravdivé, 0 označuje nepravdivé.)

4.5.3.1.2 Disjunkce

Disjunkce vzniká užitím funktoru, který se v běžné řeči vyjadřuje slovem „nebo“. Ale české „nebo“ je víceznačné. Funktor disjunkce není vylučovací. Když řekneme „X je profesor nebo spisovatel“, pak toto „nebo“ připouští *jedno z obou nebo obojí*. Disjunkce je tedy pravdivá, když je pravdivý *alespoň jeden* z obou výroků. Píšeme „ $p \vee q$ “, čteme: p „nebo“ q.

4.5.3.1.3 Implikace

Implikace vzniká užitím funktoru, který lze vyjádřit „jestliže . . . , pak . . . “. Ale i tento běžný výraz „jestliže . . . , pak“ je víceznačný. Implikace neznamená příčinnou nebo finální souvislost, ale jen *formální vztah dostačující podmínky*. Logice tu jde pouze o spojení výroků, nikoliv o souvislost skutečností (Sachverhalt). Jako příklad můžeme uvést: „Jestliže je Bratislava hlavní město Slovenska, pak byl Dvořák velký skladatel.“ Implikace je *nepravdivá, jen když je první výrok pravdivý a druhý nepravdivý*. Píšeme „ $p \rightarrow q$ “, čteme: jestliže p, pak q.

p	q	$p \mid q$
1	1	0
1	0	1
0	1	1
0	0	1

exkluze

p	q	$p \leftrightarrow q$
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	1

ekvivalence

4.5.3.1.4 Exkluze

V běžné řeči se vyjadřuje „ne zároveň . . . a“. Například „X není zároveň bratr lékaře a učitele“. X nemůže být obojí; je jedním z obojího nebo žádným z nich. Píšeme „ $p \mid q$ “.

4.5.3.1.5 Ekvivalence

Vyjadřuje se výrazem „tehdy a jedině tehdy, když“. Funktor ekvivalence vyjadřuje *nutnou a dostačující podmínkou*. Ekvivalence je pravdivá jen tehdy, mají-li *oba výroky* stejnou pravdivostní hodnotu. Příklad: „Příští Nový rok připadá na středu tehdy a jedině tehdy, když Štědrý den připadá na úterý.“ Píšeme „ $p \leftrightarrow q$ “, čteme: p tehdy a jedině tehdy, když q.

4.5.3.2 Logické zákony

Nyní zformulujeme několik zákonů výrokové logiky. Zákony výrokové logiky jsou složené výroky, které mohou mít jen pravdivostní hodnotu „1“. K tomu zavádíme ještě dva symboly:

- *Negátor*. Znázorňuje se symbolem „ $\neg$ “. „ $\neg p$ “ tedy čteme „ne p“ nebo „není pravda, že p“.
- *Závorky*. Užíváme závorek kulatých, hranatých a svorek pro jednoduchost tak, jak je to obvyklé v algebře. V matematické logice se závorky často nahrazují body.

Pokusme se nyní přechystat zákony tak, že postupně budeme čist každý symbol tak, jak bylo uvedeno, např. „ $p \leftrightarrow q$ “ jako „p tehdy a jedině tehdy, když q“. Výrazy na pravé straně jsou názvy logických zákonů uvedených vlevo.

$p \leftrightarrow p$	princip identity, totožnosti
$\neg (p \wedge \neg p)$	princip bezespornosti
$p \vdash \neg p$	princip bezespornosti
$\neg \neg p \leftrightarrow p$	princip dvojí negace
$\neg \neg \neg p \leftrightarrow \neg p$	princip trojí negace
$p \vee \neg p$	princip o vyloučeném třetím
$(p \vee q) \leftrightarrow (q \vee p)$	zaměnitelnost disjunkce
$[p \vee (q \vee r)] \leftrightarrow [(p \vee q) \vee r]$	slučitelnost disjunkce
$(p \rightarrow q) \leftrightarrow (\neg p \vee q)$	redukce implikace
$(p \wedge q) \leftrightarrow \neg (p \vdash q)$	redukce konjunkce
$(p \wedge q) \leftrightarrow (q \wedge p)$	zaměnitelnost konjunkce
$(p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (\neg p \leftrightarrow \neg q)$	inverze ekvivalence
$[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$	modus ponendo ponens
$\neg q \rightarrow [(p \rightarrow q) \rightarrow \neg p]$	modus tollendo tollens
$[(p \vee q) \wedge \neg p] \rightarrow q$	modus tollendo ponens
$p \rightarrow [(p \vdash q) \rightarrow \neg q]$	modus ponendo tollens
$[(p \rightarrow r) \wedge (q \rightarrow r)] \rightarrow [(p \vee q) \rightarrow r]$	konstruktivní dilema
$(\neg q \vee \neg r) \rightarrow \{[p \rightarrow (q \wedge r)] \rightarrow \neg p\}$	destruktivní dilema

Obrázek 23: Zákony výrokové logiky

(*Vysvětlení některých slov*: redukce = převedení; inverze = obrácení; modus ponendo ponens = způsob výpovědi, který tvrdí tvrzením, modus tollendo tollens = způsob výpovědi, který popírá popíráním, modus tollendo ponens = způsob výpovědi, který tvrdí popíráním.)

4.5.4 Predikátová logika

Navazujeme na oddíl 4.5.2.1. Tam jsme rozlišili *vlastní jména* (a označení) a *predikáty*.

4.5.4.1 Predikáty jednomístné a vícemístné

Mluvíme o predikátech jednomístných, dvoumístných, trojmístných a vícemístných podle toho, kolik vlastních jmen predikát váže.

Jednomístné predikáty jsou např. „spí“ ve výroku „Jana spí“, „filozof“ ve výroku „Sókratés je filozof“. Dvoumístné predikáty jsou např. „je větší než“ ve výroku „Petr je větší než Jana“, „byl učitelem (někoho)“ ve výroku „Aristotelés byl učitelem Alexandra Velikého“ a „miluje“ ve výroku „Romeo miluje Julii“. Trojmístné predikáty jsou např. „vypráví“ ve výroku „Babička vypráví dětem pohádku“, „je součin (něčeho)“ ve výroku „6 je součin 2 a 3“ atd. Ve výroku „Československo leží mezi NDR, NSR, Rakouskem, Maďarskem, SSSR a Polskem“ je „leží mezi“ sedmimístný predikát.

4.5.4.2 Jednoduchý výrok a výroková forma

Jednoduchým výrokem rozumíme spojení jednoho vlastního jména (či označení) s jedním predikátem. Často se k tomu užívá *spony* „jest“.

Rozlišujeme *výrok* a *výrokovou formu*. „Sókratés je filozof“ je jednoduchý výrok. Nyní nahradíme vlastní jméno „Sókratés“ *individuální proměnnou*, tj. prázdným místem, které stojí místo libovolných vlastních jmen nebo označení, a zavedeme pro ni symbol „ x “. Dále nahradíme predikát „filozof“ *predikátovou proměnnou*, tj. prázdným místem, které stojí místo libovolných predikátů, a zavedeme pro ni symbol „ P “. Tak dospějeme k výrokové formě jednoduchého výroku „ Px “. (Čteme: x má vlastnost P .) Dosazením vlastních jmen či predikátů se forma výroku opět stává výrokem.

4.5.4.3 Kvantifikátory

Kvantifikátory jsou znaky, které jsou vždy spojeny s *individuální proměnnou*. Užívá se dvou kvantifikátorů:

- *Obecný kvantifikátor* (generátor). Znamená, „že výroková forma dává pravdivé výroky pro všechna dosazení do prázdných míst“ (MENNE). Užíváme symbolu „ $\wedge$ “, a symbol „ $\wedge x$ “ čteme jako „pro všechna x platí“ nebo „pro každé x platí“.
- *Existenční kvantifikátor* (partikulátor). Znamená, „že alespoň jedním dosazením na prázdné místo vznikne pravdivý výrok“ (MENNE). Užíváme symbolu „ $\vee$ “, a symbol „ $\vee x$ “ čteme jako „alespoň pro jedno x platí“ nebo „existuje x takové, že . . .“.

Dále čteme „ $(\wedge x)Px$ “ jako „pro všechna x platí, x je (má vlastnost) P “. „ $(\vee x) \neg Px$ “ čteme jako „alespoň pro jedno x platí, x není P “.

I do predikátové logiky kromě toho zavádíme také *funktory*, které jsme poznali ve výrokové logice (srov. 4.5.3.1).

4.5.4.4 Formalizace

Pokusíme se převést některé výroky každodenního jazyka do symbolického jazyka predikátové logiky.

- „Existují bílé labutě.“ Pro „bílý“ uijeme „B“ a pro „labuť“ uijeme „L“ a píšeme: „ $(\forall x) (Bx \wedge Lx)$ “ a čteme takto: „Existuje alespoň jedno x (takové, že): x je bílé a x je labuť.“
- „Všichni logikové jsou sportovci.“ Pro „logik“ uijeme „L“ a pro „sportovec“ uijeme „S“ a píšeme: „ $(\wedge x) (Lx \rightarrow Sx)$ “. Čteme: „Pro všechna x platí, jestliže x je logik, pak x je sportovec.“

Často existuje více rovnocenných možností převodu či formalizace. Vezměme tento příklad:

- „Některé houby nejsou jedovaté.“ Pro „houba“ uijeme „H“ a pro „jedovatý“ uijeme „J“ a píšeme: „ $\neg(\wedge x) (Hx \rightarrow Jx)$ “. („Ne pro všechna x platí, jestliže x je houba, pak x je jedovaté.“) Ale můžeme psát také takto: „ $(\forall x) (Hx \wedge \neg Jx)$ “. („Existuje alespoň jedno x takové, že: x je houba a x není jedovaté.“)

4.5.4.5 Logické zákony

Uvedeme opět několik logických zákonů, tentokrát z predikátové logiky:

$(\wedge x) (Px \leftrightarrow Px)$	princip identity pro predikáty
$(\wedge x) \neg(Px \wedge \neg Px)$	princip bezespornosti pro predikáty
$(\wedge x) (Px \vee \neg Px)$	princip o vyloučeném třetím
$(\wedge x) \{[(Px \rightarrow Qx) \wedge Px] \rightarrow Qx\}$	modus ponendo ponens
$[(\forall x) (Px \vee Qx)] \leftrightarrow [(\forall x) Px \vee (\forall x) Qx]$	
$[(\wedge x) (Px \rightarrow Qx)] \rightarrow [(\wedge x) Px \rightarrow (\wedge x) Qx]$	

Obrázek 24: Zákony predikátové logiky

4.5.4.6 Věty A, E, I, O

Tradiční predikátová logika rozlišuje čtyři druh vět. Vypočítáme je a budeme je formalizovat:

- *Věty A* jsou všeobecně kladné: „ $(\wedge x) (Px \rightarrow Qx)$ “, např. „Všichni lidé jsou smrtelní.“
- *Věty E* jsou všeobecně záporné: „ $\neg(\forall x) (Px \wedge Qx)$ “, např. „Žádné zvíře není rostlina“.
- *Věty I* jsou částečně kladné: „ $(\forall x) (Px \wedge Qx)$ “, např. „Někteří Francouzi jsou malíři“.
- *Věty O* jsou částečně záporné: „ $\neg(\wedge x) (Px \rightarrow Qx)$ “, např. „Některé houby nejsou jedovaté“.

A, E, I, O jsou samohlásky z lat. slov *affirmo* (= tvrdím) a *nego* (= popírám).

4.5.5 Logika tříd (množin)

V oddíle 4.5.2.1 jsme rozlišili extenzi a intenzi predikátů. V predikátové logice (4.5.4) šlo o to, přisoudit individuím predikáty nebo je o nich popřít. V logice tříd (množin) vstupuje do popředí hledisko extenze. Vycházíme od individuí, jimž náleží určitý predikát.

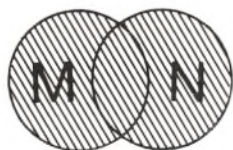
Můžeme konstatovat, že každý jednomístný predikát (4.5.4.1) *tvoří třídu*. Uveďme několik příkladů tříd: „lékaři“, „houslisté“, „obyvatelé Brna“, „modrá auta“ atd.

Jako zkratku pro třídy (množiny) zavádíme velká písmena „K“, „L“, „M“. Místo „je prvkem třídy (množiny)“ píšeme „ $\in$ “. Čteme tedy „ $x \in L$ “ jako „x je prvkem třídy L“ (také: „x patří do L“, „x náleží do L“, „x je z L“). Místo „Petr“ dosadíme „a“ a „K“ je třída Ostravanů; „ $a \in K$ “ pak znamená „Petr je Ostravan“.

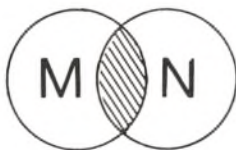
4.5.5.1 Spojení tříd (množin)

Třídy (množiny) mohou být spojeny různými funktory a tak vznikají nové třídy (množiny). Uvedeme některé z nich:

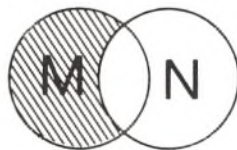
- **Sjednocení:** „K“ budiž třída hudebníků a „L“ třída kaktusářů. Sjednocením vznikne třída sjednocení „ $K \cup L$ “, tj. třída všech, kteří jsou hudebníci, kaktusáři nebo obojí. Tuto sjednocenou třídu můžeme definovat takto:
 $K \cup L = \text{df } \{x \mid x \in K \vee x \in L\}$ (= třída všech x, pro která platí, x je prvkem třídy K nebo x je prvkem třídy L). „ $K \cup L$ “ čteme „K sjednoceno s L“.
 - **Průnik:** „M“ budiž třída dívek a „N“ třída maturantů. Pak jsou dívky, které jsou maturantky, prvky třídy průniku „ $M \cap N$ “. Definujeme:
 $M \cap N = \text{df } \{x \mid x \in M \wedge x \in N\}$ (= třída všech x, pro která platí, x je prvkem třídy M a x je prvkem třídy N). „ $M \cap N$ “ čteme „M průnik N“.
 - **Rozdíl:** „K“ budiž třída pravoúhelníků a „L“ třída čtverců. Pravoúhelníky, které nejsou čtverce, tvoří třídu rozdílu „ $K - L$ “. Definujeme:
 $K - L = \text{df } \{x \mid x \in K \wedge \neg x \in L\}$ (= třída všech x, pro která platí, x je prvkem třídy K a x není prvkem třídy L). „ $K - L$ “ čteme „K minus L“.
- Sjednocení, průnik a rozdíl tříd M a N můžeme graficky znázornit takto:



sjednocení: $M \cup N$



průnik: $M \cap N$



rozdíl: $M - N$

Obrázek 25: Sjednocení, průnik a rozdíl tříd

4.5.5.2 Výroky o třídách (množinách)

Jak se vypovídá o třídách? Uvedeme některé důležité výroky o třídách:

- *Identita* tříd K a L. Říkáme „K je totožné (identické) s L“.
 $K = L = \text{df } (\forall x) (x \in K \leftrightarrow x \in L)$
Příklad: K buďž třída živočichů rozumných a L třída dvounohých savců.
- *Inkluze* tříd K a L. Říkáme „K je částí L“ nebo „K je podmnožinou L“ nebo „K je v inkluzi s L“.
 $K \subset L = \text{df } (\forall x) (x \in K \rightarrow x \in L)$
Příklad: K buďž třída (množina) kaprů, L třída (množina) ryb (srov. strom PORFYRIÚV v oddíle 3.4.2).
- *Společnost* tříd K a L. Říkáme „K spolu s L“.
 $K \upharpoonright L = \text{df } (\forall x) (x \in K \wedge x \in L)$
Příklad: Alespoň jeden Pražan je logik. K a L mají alespoň jeden prvek společný.

Věty A, E, I, O, které jsme v oddíle 4.5.4.6 definovali z hlediska predikátové logiky, můžeme definovat také z hlediska logiky tříd (množin):

Věta A = df $S \subset P$

Věta I = df $S \upharpoonright P$

Věta E = df $S \subset \bar{P}$

Věta O = df $S \upharpoonright \bar{P}$

Vysvětlení: S a P jsou třídy. (Velká písmena S a P jsme zvolili proto, že jsou to začáteční písmena slov „subjekt“ a „predikát“.) „ $\bar{P}$ “ čteme jako „doplňek P“ (= df třída všech x, která nejsou prvky P). Předpokládáme, že S a P jsou třídy *určité*, tj. že S a P nejsou *prázdné třídy*, třídy bez prvků. Dále předpokládáme, že ani S, ani P nejsou *univerzální třídy*, tj. třídy všech předmětů vůbec.

4.5.6 Logický čtverec

Logický čtverec nám dává možnost studovat *protiklady* (opozice) mezi větami A, E, I, O. Rozlišujeme protiklad (opak či odpor) *protikladný* (kontradiktorní), *protivný* (kontrární), *podprotivný* (subkontrární) a *podřaděný* (subalterní).

Vysvětlení: Ve čtyřech vrcholech čtverce je vždy jedna z vět A, E, I, O. Ve dvou řádcích pod nimi je formalizace věty z hlediska predikátové logiky a teorie (logiky) tříd (množin). Výraz výrokové logiky pod nimi má ukázat, že v analogii k tomu existují tyto protiklady i ve výrokové logice. Samotné protiklady jsou formalizovány z hlediska výrokové logiky. Při tom se setkáváme s funktorem, který dosud neznáme, s funktorem kontravalence („ $\supset\!-\!\subset$ “); můžeme ho číst „buď – anebo“. V jeho tabulce by vpravo byly hodnoty „0110“. Při formalizaci v predikátové logice (viz 4.5.4.6) by v logickém čtverci platily pouze kontradikce, ne však ostatní opozice.

věta A

Všichni lidé jsou smrtelní

$(\bigwedge x) (P x)$

$S \subset P$

$p \wedge q$

věta I

Někteří lidé jsou smrtelní

$(\bigvee x) (P x)$

$S \not\subset P$

$p \vee q$

věta E

Žádný člověk není

smrtelný

$(\bigwedge x) (\neg P x)$

$S \subset \bar{P}$

$\neg p \wedge \neg q$

věta O

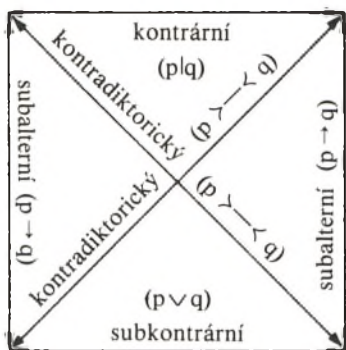
Někteří lidé nejsou

smrtelní

$(\bigvee x) (\neg P x)$

$S \not\subset \bar{P}$

$\neg p \vee \neg q$



Obrázek 26: Logický čtverec

4.5.7 Sylogistika

ARISTOTELÉS definoval sylogismus takto: „Sylogismus je rozumový úkon, v němž, jsou-li dány určité předpoklady, vyplývá z jejich povahy nutně něco od těchto předpokladů odlišného.“ (První analytika I, 1, 24 b) „Sylogismus“ překládáme jako „úsudek“ nebo „usuzování“.

Typický úsudek je například: Všichni sportovci jsou lidé. Petr je sportovec. Tedy Petr je člověk.

Od doby ARISTOTELA je sylogistika důležitou částí logiky. Přitom je důležitá tato otázka: Které předpoklady musí být z hlediska predikátové logiky, event. logiky tříd (množin) dány, aby ze dvou premis logicky vyplýval závěr (konkluze)?

Premisy jsou předchozí věty, „návesti“ sylogismu (např. „Všichni sportovci jsou lidé“ a „Petr je sportovec“). Závěr (konkluze) je závěrečná věta („Tedy Petr je člověk“). První premise říkáme návěst hořejší (větší), druhá návěst dolejší (menší).

4.5.7.1 Trojice vět, které mohou tvořit platné sylogismy

Omezíme se na úsudky s větami A, E, I a O (4.5.4.6). Ptáme se: Uvnitř kterých trojic vět A, E, I a O jsou možné platné sylogismy? Udělejme si k tomu cvičení. Napišeme všechny možné kombinace trojic (tedy AAA, AAE, AAI atd. až OOO). Existuje přesně 64 možných kombinací. Nyní na základě dále uvedených

čtyř pravidel škrtněme trojice, uvnitř kterých jistě není možný platný sylogismus.

- *Ze dvou kladných premis nevyplývá negativní závěr.* (Scholastikové vytvořili hexamet: Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.) Je tedy nutno škrtnout například IAO.
- *Ze dvou záporných premis nevyplývá nic.* (Utraque si praemissa neget, nil inde sequetur.) Je tedy nutno škrtnout všechny kombinace začínající EE, EO, OE, OO.
- *Závěr se vždy řídí slabší premisou.* (Peiorem sequitur semper conclusio partem.) Přitom záporná se pokládá za slabší než kladná, částečná za slabší než obecná. Závěr (konkluze) nemůže být silnější než nejslabší premisa. Musíme tedy škrtnout např. IAA a IEI.
- *Ze dvou částečných premis nevyplývá nic.* (Nil sequitur geminis ex particulibus umquam.) Musíme tedy škrtnout např. IOO.

Zůstávají tyto kombinace: AAA, AAI, AEE, AEO, AII, AOO, EAE, EAO, EIO, IAI, IEO, OAO. Jen v nich jsou možné platné sylogismy.

4.5.7.2 Tvary (figury) sylogismu

Rozlišujeme čtyři tvary (figury) sylogismu. Vyplývají z různých možností, které existují pro uspořádání tří pojmů v sylogismu. Rozlišujeme totiž *pojem střední* („M“), který se musí vyskytovat v obou premisách, *pojem subjektu* („S“) konkluze, který se musí vyskytovat v jedné premise, a *pojem predikátu* („P“) konkluze, který se také musí vyskytovat v jedné premise. Ony čtyři figury píšeme takto:

	M	P		P	M		M	P		P	M
I.	S	M	II.	S	M	III.	M	S	IV.	M	S
	S	P		S	P		S	P		S	P

- *První figura:* Podle ní lze usuzovat v trojicích AAA, EAE, AII, EIO.
Scholastikové vytvořili hexamet: *Barbara, Celarent Darii Ferioque primae.* Samohlásky prvních čtyř slov dávají čtyři trojice. V *modu* (způsobu) Barbara první figury sylogismu usuzuje tento sylogismus: „Všechna zvířata jsou živé bytosti. Všichni medvědi jsou zvířata. Tedy všichni medvědi jsou živé bytosti.“
- *Druhá figura:* Podle ní lze usuzovat v kombinacích EAE, AEE, EIO a AOO.
Příklad (AEE): Všechny stálce mají vlastní světlo. Žádná planeta nemá vlastní světlo. Tedy žádná planeta není stálice.
- *Třetí figura:* Podle ní vedou k platnému závěru: AAI, AII, EAO, EIO, IAI, OAO.
Příklad (AAI): Všichni katoličtí biskupové jsou kněží. Všichni katoliští biskupové jsou muži. Tedy někteří muži jsou kněží.
- *Čtvrtá figura:* Podle ní vedou k platnému závěru: AAI, AEE, IAI, EAO, EIO.

Příklad (AAI): Všichni úředníci jsou zaměstnanci. Všichni zaměstnanci jsou daňoví poplatníci. Tedy někteří daňoví poplatníci jsou úředníci.

Logika učinila ve výzkumu sylogistiky velké pokroky a vedla k novým poznatkům, např. že lze zcela dobře usuzovat ze dvou záporních premis. Mody (způsoby) sylogismu se dnes většinou formalizují z hlediska predikátové logiky a logiky tříd (množin).

4.5.8 Výhledy

Upozorňujeme na několik jiných důležitých logických systémů: *Vztahová logika* je logická teorie relací (vztahů), tj. vícemístných predikátů (4.5.4.1), jako např. „nalevo od“, „otec (čí)“, „starší než“. *Modální logika* zkoumá modalitu výroků, tj. uvažuje o výrocích z toho hlediska, zda jejich pravdivost či nepravdivost je nutná, možná, nemožná či náhodná. *Temporální logika* zkoumá časový charakter výroků. *Deontická logika* (= logika norem) zkoumá logické struktury normativních vět (příkazů, zákazů) a formální podmínky vyplývání při etické argumentaci.

4.6 Teorie vědy

Teorie vědy je „teorie vědeckých teorií“ (VON KUTSCHERA). Nejde jí o obsah věd, ale o problémy jejich *systematizace*. Ptá se: Jak tvoří různé vědy své *pojmy*? Z jakých *předpokladů* musí vycházet? Jakých *metod* užívají?

Speciální teorie vědy má jako předmět *určité* vědy. *Všeobecná* teorie vědy zkoumá problémy systematizace, které jsou společné všem vědám. Zde se bude-me zabývat některými problémy, které se týkají empirických teorií (1.4.1.2).

4.6.1 Systém – teorie – věda

O systémech se mluví v mnoha smyslech. Sociologové mluví o společnosti jako sociálním systému, psychologové o psychickém systému, biologové o biosystému. Důmyslní hráči hrají podle systému a od vědy se právem vyžaduje systematická stavba. Mluvíme-li o systému, máme vždy zřejmě na mysli složitou jednotu, soustavu, něco složeného, co není složeno nahodile, ale podle určitého řádu.

Pro každý systém je typické, že se skládá ze dvou tříd: z třídy *prvků* a z třídy *vztahů* (relací) mezi prvky. Těmto relacím říkáme *struktury*. V systému jsou prvky spojeny strukturami v celek, v *jednotu*. Můžeme rozlišovat dvě třídy prvků:

- Prvky, které jsou *jazykové výrazy*. Jestliže se systém skládá z jazykových prvků, pak je to *jazykově formulovaný* systém.
- Prvky, které jsou *ne-jazykové* předměty. V tomto případě jde o reálný systém (např. o systém sociální, psychický nebo o biosystém).

Teorie jsou jazykově formulované systémy. Jsou to systematicky uspořádané soustavy vět. „Teorie“ a „věda“ nejsou od sebe přesně odděleny. *Vědou* se větši-

nou rozumí systematicky uspořádaná soustava teorií. Zde máme na mysli *reálné vědy* (1.4.1.1–3).

Každá věda předpokládá *logiku* (srov. 4.5.1.3). Vědecký systém musí být logicky vybudovaný. I bádání má probíhat ve smyslu logiky, a to dvojím způsobem:

- Vědecké zkoumání je většinou poznání nepřímé, tedy usuzování. Správnost usuzování však je předmětem logiky (4.5.7).
- Badatel musí postupovat „metodicky“. Ale všeobecné metodické principy jsou předmětem logiky. (Srov. BOCHENSKI², 19 n.)

4.6.2 Dedukce a axiomatický systém

Teorie empirických věd zná *dva základní typy metod*: metodu *deduktivně axiomatickou* a metodu *induktivní*. O co jde v případě deduktivně axiomatické metody, ukážeme tím, že vysvětlíme, co je *axiomatický systém*.

Axiomatický systém se dnes buduje většinou čistě syntakticky (4.5.1.4).

To je třeba chápat takto (srov. BOCHENSKI-MENNE, 41–44): „Axiomatický systém obsahuje termíny, výrazy a zákony, jakož i pravidla definování termínů, pravidla tvoření výrazů a pravidla dedukce zákonů.“ *Termíny* jsou atomární výrazy systému. Rozlišujeme dvě třídy termínů:

- *základní termíny*, které nejsou v systému definovány, a
- *odvozené termíny*, které jsou v systému definovány.

Definice (4.5.2.3) je řízena *pravidly definování*. Pravidla *tvoření* udávají, jak se termíny systému mohou seskupovat v (molekulární) *výrazy*. Jako u termínů existují i u *zákonů* dvě třídy:

- *axiómy* systému, tj. zákony, které nejsou v systému odvozeny,
- *teorémy* systému, tj. zákony, které jsou v systému odvozeny.

Odvozování je řízeno *pravidly odvozování (pravidly dedukce)*.

Axiomatický systém tedy má dvě třídy předpokladů: zaprvé *základní termíny* a *axiómy*, zadruhé *pravidla*, která udávají, jak se má operovat se základními termíny a s axiómy. Jsou-li stanoveny tyto předpoklady, dá se systém rozvinout výlučně aplikací těchto pravidel, aniž se bere v úvahu význam termínů a teorémů. Ve *formalizovaném* systému se operuje symboly podle pravidel. Z axiómů systému se tedy *dedukuje* (= odvozuje) čistě *operacionalisticky*. Tato práce se často přenechává počítači. Axiomatický systém je tedy *systém čistě deduktivní*.

Teorie nabývají přesné a přehledné formy ve své *axiomatické formalizaci* a v ní se udává náležitě definované množství axiómů jakožto zákony, ze kterých se pak čistě logickými prostředky dají odvodit všechny ostatní výroky teorie, takže veškerý materiální obsah teorie je zachycen v axiómech. Teprve když se úplně a přesně stanoví a explicitně udají základní zákony teorie, takže pro každý výrok je jasné, zda vyplývá či nevyplyvá z oné teorie – i když to nemusí být vždycky rozhodnutelné –, teprve tehdy je obsah této teorie přesně popsán a teprve potom je jasné, zda určitý empirický fakt (Sachverhalt) je ve shodě s touto teorií či není. (VON KUTSCHERA¹, I, 254)

Můžeme rozlišovat dedukci progresivní a regresivní (BOCHENSKI²):

- *Progresivní dedukce* vychází z axiomů a odvozováním postupuje k teorémům.

Sylogismus (4.5.7) je tedy progresivní, protože postupuje od premis ke konkluzi (závěru). H. SEIFERT srovnává progresivní dedukci s vodním tokem, který vytéká z pramene (z axiomů).

Progresivní dedukce je *odvozování* v užším smyslu.

- *Regresivní dedukce* vychází z teorémat a vede zpět k axiomům.

Tak je tomu např., když v sylogismu vztahují závěr k premisám. Příklad: Proč je Sókratés smrtelný? Argumentují regresivní dedukcí: Protože všichni lidé jsou smrtelní a Sókratés je člověk.

Regresivní dedukce tedy má povahu *důkazu*.

4.6.3 Indukce

Forma axiomatického systému je ideální forma empirické teorie. Axiomatické teorie však předpokládají výzkumný proces, v němž se užívá *ne-deduktivních* metod, především metod typu *indukce*. Prozkoumejme induktivní výzkumný proces poněkud blíže (podle v. KUTSCHERY¹ I, 252 n.). Rozlišujeme tři fáze:

- Východiskem je *pozorování empirických jevů*. Tyto jevy popisujeme a klasifikujeme a shromažďujeme materiál z pozorování.

Házíme do vody různé předměty. Některé plavou na vodě, jiné se potopí. Nyní chceme tyto předměty a tento proces popsat a klasifikovat. Přitom si všimneme: Když do vody hodíme dřevěné předměty, plavou. Když tam naopak hodíme předměty železné, potopí se.

- Na základě materiálu z pozorování provedeme *zevšeobecnění*. Pozorování shrneme do *hypotéz*. Hypotézy *vysvětlují* jevy.

Náhle nás napadne: Mohlo by tomu být tak, že *všechny* dřevěné předměty plavou a všechny železné předměty se potopí. Vytvořili jsme hypotézu, která má vysvětlit to, co jsme pozorovali.

- Když stanovíme několik hypotéz, stojí nejprve vedle sebe bez vzájemného spojení. Ale chceme je uvést do *systematické souvislosti*. Hledáme tedy hypotézu *vyššího typu*, která je s to shrnout a vysvětlit hypotézy nižšího typu. Tvoříme tedy *teorii*.

Proč dřevěné předměty plavou, zatímco železné předměty se potopí? Tu nás opět napadne: Mohlo by to být tak, že na kapalině plavou všechny předměty, jejichž specifická hmotnost je nižší než specifická hmotnost oné kapaliny, zatímco se potopí všechny předměty, jejichž specifická hmotnost je větší než specifická hmotnost kapaliny. Vytvořili jsme tedy teorii, která shrnuje a vysvětluje obě hypotézy.

Když je stanovena teorie, je možná tato logická dedukce:

Jestliže všechna tělesa, jejichž specifická hmotnost je nižší než specifická hmotnost vody, plavou na vodě a všechny dřevěné předměty jsou tělesa, jejichž specifická hmotnost je nižší než specifická hmotnost vody, pak všechny dřevěné předměty plavou na vodě.

Nyní tyto tři fáze podrobněji prozkoumáme. Našimi průvodci budou BOCHENSKI², KUTSCHERA, SEIFERT.

4.6.3.1 Pozorování – popis – klasifikace

○ *Pozorování*

Po několik nocí pozorujeme hvězdné nebe. Vidíme hvězdy, zářící body v určitých místech nebe. Časem si všimneme této věci: Hvězdy se pohybují jakoby v pevných mezích za noci od východu k západu. Přitom se projevuje rozdíl: Některé hvězdy nemění svou vzájemnou polohu. Jiné hvězdy neustále mění svou polohu vůči hvězdám první skupiny.

Základem každé empirické teorie je *pozorování*. Pozorujeme předměty a procesy světa naší zkušenosti, jak se nabízejí našemu vnímání. Obvyklejší přitom sledujeme určitý *zájem*, který omezuje oblast našeho pozorování.

○ *Popis*

Nyní svá pozorování hvězdného nebe zachytíme písemně. K tomu je nutné hvězdy pojmenovat. Hvězdy, které svou vzájemnou polohu nemění, nazveme „stálíci“, hvězdy, které mění svou polohu vůči stálíci, nazveme „planetami“. Protože nás zajímají především planety, zvolíme pro jejich pojmenování vlastní jména. Vlastní jména zvolíme i pro určité stálíci, abychom mohli přesně popsat, na kterém místě byla určitá planeta v určitém čase. Napišeme například: „1. března se planeta Jupiter nacházela bezprostředně vlevo od stálíce Regulus ve Lvu.“

Právě tak jako při *deduktivním* odůvodňování různých tvrzení musí existovat věty, které v daném deduktivním systematizování samy už žádné odůvodnění nepotřebují, a tak jsou posledním základem deduktivních odůvodnění, totiž *axiómy*, – tak musí v *induktivním* odůvodňování existovat v daném systematizování věty, které jsou východiskem odůvodňování, věty o přímo pozorovatelných předmětech, *observační věty*. (VON KUTSCHERA¹, I, 257 n.)

Observační věty (= věty vyjadřující pozorování) se často nazývají také *protokolární věty*. Podle O. NEURATHA mají protokolární věty formu „Osoba X. Y. pozorovala v čase t na místě x to a to“. K. POPPER (2.2.3.2) vyslovil obavu, že odvoláním na osobu X. Y. se přijímá osobní psychická báze, a mluví o *bázových větách*, které popisují výlučně pozorovatelné události, např. ve formě „Na tomto místě a v tomto čase existuje to a to“. Jazyk, jímž se popisuje pozorování, se nazývá *observační jazyk*. Predikáty observačního jazyka by měly být čistě *deskriptivní* (popisné). Observační věty tvoří *objektivní základ* každé empirické teorie.

○ *Klasifikace*

Hvězdy jsme rozdělili na stálíci a planety. Tedy klasifikovali jsme je. Tak jsme získali predikáty pro observační věty. Hvězdy můžeme klasifikovat také podle jejich jasnosti nebo podle jejich zdánlivé velikosti, tak docházíme ke komparativním (= srovnávacím) predikátům, např. „jasnější než“, „větší než“. Jestliže však chceme provést svá pozorování oblohy co možná přesně a srozumitelně, bude nutné, abychom našli metody, jak tyto predikáty vyjádřit matematicky, tedy jak např. vyjádřit místo, rychlost a vzdálenost hvězd v číslech.

Pojmy observačního jazyka jsou především *klasifikační* a *komparativní*. V přirozeném observačním jazyce přitom jde o kvalitativní pojmy, které se přisuzují nějakému předmětu nebo se o něm popírají. V mnoha empirických teoriích je nutné nahradit tyto kvalitativní pojmy pojmy *kvantitativními*, tedy

kvantifikovat je, matematizovat. Mluví se o *metrických* pojmech. GALILEO GALILEI (1.4.1.2) učil, že kniha přírody je napsána jazykem matematiky; proto se musí měřit, co je měřitelné, a učinit měřitelným, co měřitelné není.

Chtěli bychom poukázat na to, že základ empirické teorie, který jsme právě charakterizovali, obsahuje filozofické problémy, které nemohou být řešeny v rámci empirických teorií, ale které bychom měli mít stále na zřeteli:

- *Pozorování* zahrnuje filozofický problém zkušenosti (oddíl 4.1). Spor mezi osobní psychickou bází a fyzickou bází (2.2.3.2) je řešitelný jen filozoficky.
- *Zájem*, který vede pozorování, je v souvislosti s problémem lidské *praxe* vůbec, tedy také s dějinnou a společenskou podmíněností našeho před-vědění (2.1.3).
- Přechod od objektů (věcí) k *pojům* a *výrokům* odkazuje na filozofické rozlišení poznání smyslového a duchového (4.2.2, 4.5.2.4), jakož i na problém syntetických vět a priori (4.3.2.2).
- Přechod od kvalitativních pojmů k pojmům *metrickým* je vždy spojen s *tematickou redukcí* (1.4.1.2). Matematizace redukuje pozorované na čistě kvantitativní aspekt (3.4.3), který může být vyjádřen v číslech. V metrizaci je v tomto smyslu obsaženo předchozí rozhodnutí.

4.6.3.2 Hypotéza

Delší dobu jsme pozorovali hvězdné nebe a svá pozorování jsme zaprotokolovali v observačních větách. Máme k dispozici značný materiál pozorování. Zaprotokovali jsme, kde se nacházejí planety v určitých časových bodech, a nyní získaná data srovnáváme. Přitom vzniká otázka: Jak vysvětlíme tato data zaprotokolovaná v observačních větách? Tu nás napadne toto: Předpokládáme, že planety se pohybují po určité křivce. Pro každou planetu předpokládáme určitou křivku, kterou vypočítáme ze získaných dat a kterou můžeme vyjádřit jako matematickou funkci. Vytvořili jsme tedy hypotézu, event. několik hypotéz.

Hypotéza je zprvu pouhý *předpoklad*, nic víc. Zde zasahuje do výzkumného procesu fantazie a vynalézavost. Pokoušíme se *vysvětlit* získané observační věty zcela nedokázaným předpokladem. Hledáme zákonitou souvislost mezi jednotlivými fakty. Při tom má v empirických teoriích významnou úlohu *kauzální* vysvětlení. V kauzálním vysvětlení jde o to ukázat, z kterých příčin určitý jev vyplývá.

Hypoteticky jsme tedy předpokládali křivky, které planety opisují při svém pohybu, a vidíme, že tyto křivky nejprve souhlasí s daty, která máme k dispozici. Nyní jde o to přezkoušet *upotřebitelnost* hypotézy. Můžeme říci: Na základě naší hypotézy musí být planeta Jupiter v čase t na místě l . To znamená, že stanovíme predikci, *předpověď*. Je-li v čase t Jupiter skutečně na místě l , pak je to *potvrzení* naší hypotézy. Jestliže v čase t Jupiter na místě l není, je naše hypotéza zřejmě nepravdivá.

Jde tedy o to hypotézu *verifikovat* nebo *falzifikovat* (2.2.3.1). K tomu užíváme *předpovědi* (predikci), které můžeme logicky dedukovat z naší hypotézy. Pak můžeme pozorovat, zda předpověděné jevy nastanou nebo ne. Přitom je třeba rozlišovat toto:

- *Falzifikace* hypotézy je jednoznačně možná. Jestliže předpověděné jevy třeba jen v jediném případě jednoznačně nenastanou, pak je tím hypotéza logicky bezchybně falzifikována.

Jestliže tedy můžeme pozorovat, že Jupiter jednou ve smyslu predikce odvozené z hypotézy nebyl v čase t na místě l , pak víme, že jsme křivku neurčili správně. Že je falzifikace logicky správná, je patrné, když uvážíme modus ponendo ponens a modus tollens, jak jsme je uvedli v oddíle 4.5.3.2.

- *Verifikace* hypotézy formulované jako všeobecná věta však není jednoznačně možná. Právě v tom je *problém induktivního důkazu*.

„ $[(p \rightarrow q) \wedge q] \rightarrow p$ “ je zřejmě logicky nesprávné. Jestliže všichni lidé jsou smrtelní a Sókratés je smrtelný, nevyplývá z toho nikterak, že Sókratés je člověk.

V souvislosti s kauzálním vysvětlením formuluje D. HUME (4.2.3.1) logickou nepřesvědčivost induktivního úsudku:

Následující dvě věty zdaleka neříkají totéž: *shledal jsem, že takový předmět byl vždy doprovázen takovým účinkem – a předvídám, že jiné předměty, které jsou jevově stejné, budou doprovázeny stejnými účinky*. Ochoťně uznám, že jednu větu lze právem odvozovat z druhé; vím dokonce, že se tak vždy odvozuje. Jestliže se však zdůrazňuje, že tohoto odvození bylo dosaženo řetězcem myšlenkových úkonů, pak prosím, aby mi byly tyto myšlenkové úkony ukázány. Spojení mezi těmito větami není intuitivní povahy; vyžaduje střední člen, který mysl uschopňuje, aby takové odvození provedla, jestliže má být provedeno skutečně myšlenkovými pochody a odůvodňováním. Přiznávám, že přesahuje mé chápání, jakého druhu je tento střední člen; a ukázat jej je na těch, kteří tvrdí, že skutečně existuje a že je pramenem našich závěrů ve vztahu k faktům. (Zkoumání lidského rozumu 45)

Skutečně až dodnes nebyl nikdo schopen střední člen požadovaný HUMEEM ukázat.

Stojíme tedy před pozoruhodným faktem: Protože neexistuje logicky nutící ospravedlnění induktivních úsudků, *mají všechny empirické teorie hypotetický charakter*.

I když Jupiter byl ve všech časových bodech, kdy se konalo pozorování, vždy na astronomicky předpověděných místech, přece je stále hypotetický předpoklad, že bude v určitý budoucí okamžik t na předpověděném místě l . Nicméně máme pocit, že je to pravděpodobné. Domníváme se, že když hypotéza není falzifikována a je potvrzena stále větším počtem splněných predikcí, pak se stupeň její *pravděpodobnosti* zvyšuje.

Přitom vzniká tento problém (2.2.3.1): Hypotézy se většinou formulují jako všeobecné věty, např. měď (= všechna měď) vodí elektrinu. Mají tedy platit pro nekonečně mnoho případů. Je-li pravděpodobnost poměr mezi případy pozorovanými (n) a možnými, pak dostáváme „ $\frac{n}{\infty} = 0$ “. Počet pozorovaných případů je vždycky konečný, počet možných nekonečný. Ale to znamená, že empirické hypotézy a teorie nemají žádnou *objektivní pravděpodobnost*. v. KUTSCHERA dochází k tomuto závěru:

Ospravedlnění induktivních úsudků existuje pouze jako ospravedlnění podmíněných pravděpodobnostních výroků v rámci subjektivní teorie pravděpodobnosti. (I, 251)

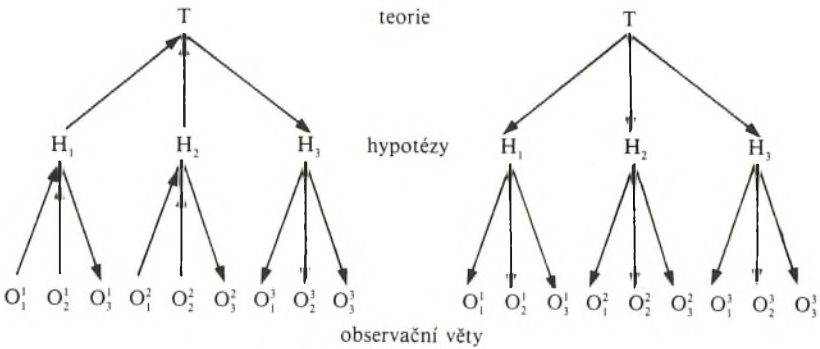
To znamená toto: Určité události hodnotíme jako stejně pravděpodobné (např. hod kostkou 1, 2, 3, 4, 5, 6) a pokládáme je za zaměnitelné co do pravděpodobnosti. Předpoklady o pravděpodobnosti souvisí s viděním světa, kterému jsme se naučili spolu s jazykem

(4.4.4). Tento předpoklad doplňujeme a měníme na základě zkušenosti. Tím už vždy nějak víme, podle jakých očekávání máme rozumně jednat, abychom měli žádaný úspěch. Takto dochází k použitelným hodnocením pravděpodobnosti i u přírodovědce.

4.6.3.3 Teorie

Pro všechny planety, které jsme mohli pozorovat, jsme tedy stanovili hypotézy křivek a tyto hypotézy se při dalších pozorováních a predikcích potvrdily. Vzniká však otázka, zda tyto hypotézy křivek spolu nějak souvisí, tj. zda mohou být vysvětleny nějakou hypotézou vyššího typu, tedy teorií. Takovou teorii vytvořil KOPERNÍK. Vyslovil předpoklad, že se planety pohybují ve smyslu oněch křivek kolem Slunce. Přitom jde o svrchované složitý komplex výroků, které pocházejí dílem z geometrie, dílem z fyziky. Z KOPERNÍKOVY teorie je možno deduktivně odvodit na jedné straně zákony křivek jednotlivých planet, na druhé straně predikce, jako např. kde se bude nacházet planeta Venuše v čase t .

Nyní můžeme podle BOCHENSKÉHO² (109) znázornit, jak se indukci buduje teorie a jak se pak (v ideálním případě) stává axiomatickým systémem.



Obrázek 27: Indukce a dedukce

Vysvětlení: Na obrázku vlevo směřují šipky dílem zdola nahoru (indukce), dílem zhora dolů (dedukce). Tento postup jsme poznali při přechodu od observačních vět k hypotéze a ten se pak opakuje na vyšší rovině. Od hypotéz se induktivně postupuje k teorii tak jako předtím od observačních vět k hypotézám. Z teorie se deduktivně odvozují hypotézy, z kterých je možno odvodit predikce pro pozorování, která pak mohou hypotézy (teorii) potvrdit nebo falzifikovat. – Na obrázku vpravo směřují všechny šipky zhora dolů ve smyslu dedukce v axiomatickém systému.

V tomto procesu je samozřejmě možno pokračovat: Několik teorií se vysvětluje teorií vyššího typu a dovoluje eventuálně odvodit nové teorie nižšího typu.

4.6.4 Vysvětlení

Nyní uvedeme tři druhy vysvětlujících výpovědí:

- **Kauzální vysvětlení:** Předpokládejme, že víme, že věta O je pravdivá. O je nějaká observační věta. Nevíme však, *proč* je pravdivá. O nazveme *explandandum* (= to, co se má vysvětlit). Na naši otázku „proč?“ očekáváme věty, které udávají *příčinu* věty O.

Ptáme se například: Proč se potopí nůž, když ho hodíme do vody? Kauzální vysvětlení by bylo: Protože předměty, jejichž specifická hmotnost je větší než specifická hmotnost vody, se ve vodě potápějí; a tak je tomu u nože.

To znamená, že kauzální vysvětlení musí obsahovat *kauzální zákon*, z něhož (spolu s jinými podmínkami) vyplývá O. Kauzální zákony jsou *deterministické*, tj. říkají, co *s jistotou* nastane, jsou-li dány předpoklady (antecedentní podmínky) uvedené v zákoně. Jsou to také *zákony následnosti*, tj. příčiny časově předcházejí své účinky.

Upozorňujeme na to, že pojem kauzality, který je vlastní teorii věd, není nikterak totožný s filozofickým pojmem kauzality (3.2.6.2). Z hlediska teorie vědy nejde v případě kauzality o ontologický či transcendentální princip, ale o pouze jevovou souvislost mezi antecedentní podmínkou a následnou událostí. V kontextu teorie věd se kauzální princip často chápe „nikoliv jako výrok, který je pravdivý nebo nepravdivý, ale jako *výraz vědeckého programu* nebo jako *předpoklad přírodovědecké činnosti*“ (v. KUTSCHERA¹ II, 357)

- **Teleologická vysvětlení** (srov. 3.4.4.2) jsou vysvětlení typu „O, aby A“, např. samčí larva roháče provrtá díru na dvou určitých místech svého pouzdra, aby roháč, ve kterého se později promění, měl místo pro svá kusadla (srov. II, 375). Je sporné, do jaké míry jsou teleologická vysvětlení v empirických teoriích přípustná. Teleologická vysvětlení jsou nasnadě zvláště v biologii. V. KUTSCHERA interpretuje „O, aby A“ jako vysvětlení *deduktivní* takto: O je (se zřetelem k A) účelné, jestliže A je účelné a jestliže O vede s velkou pravděpodobností k A.
- **Statistická vysvětlení** odkazují na statistické zákony. Ty jsou výroky o třídách, např. o třídě kousnutí kobrou ve větě: „Kousnutí kobrou je v 80% smrtelné“. Ve vědě, zejména v sociálních vědách, mají statistická vysvětlení velkou úlohu. Nepodávají ovšem pro explanandum *dostačující* podmínku.

Věta „Pan X zemřel, protože byl pokousán kobrou a kousnutí kobrou je v 80% smrtelné“ obsahuje pouze induktivní odůvodnění smrti pana X, ne však dostačující podmínku, z níž by bylo možno jeho smrt odvodit deduktivně (srov. II, 373 n.).

4.6.5 Objasnění některých pojmů

Nyní objasníme několik pojmů, které mají velký význam v teorii vědy.

Experiment: Hypotézy dávají pozorování určitý směr. Umožňují provádět pozorování *plánovitě* tím, že se vytvářejí podmínky, které jsou potřebné ve smyslu hypotézy. Tak se děje experiment: Pozorujeme, k čemu dochází za zcela

určitých předpokladů. Při pokusu klademe přírodě zcela určitým instrumentálním působením přesnou otázku a dostáváme určitou odpověď, formulovanou v observačních větách.

Model: V běžném jazyce rozumíme modelem napodobení předmětů již existujících (model železnice) nebo předmětů, které mají být teprve vytvořeny (model kostela, který má být postaven). Ve vědě je model

konstrukce, která s vědomým zjednodušením reprodukuje aspekty přírodního jevu a umožňuje deduktivní odvození a výroky, které mohou být přezkoušeny ve zkušenosti. (L. v. BERTALANFFY 290)

Model je tedy především jednoduše *pomoc v myšlení*. Zjednodušením umožňuje představit si předmět a čini ho přehledným. Typickým příkladem je model atomu N. BOHRA. Také když se lidský mozek představuje jako elektronický počítač, je to model. Dnes se mluví o *modelovém charakteru empirických teorií* obecně. Myslí se tím toto: Tematická redukce a metodická abstrakce (1.4.1.2–3), v nichž se budují empirické teorie, vpsledku umožňují pouze konstrukci *modelu přírody*, tedy znázornění určitého aspektu skutečnosti ve smyslu zjednodušení. Z hlediska *filozofického* platí pro všechny modelové konstrukce varování, aby se modely nezaměřovaly s tím, co napodobují. To znamená, že se nesmí *ontologizovat*.

V. BERTALANFFY ilustruje nebezpečí ontologizování modelů iluzí Hoffmanna v opěře „Hoffmannovy povídky“: „Opera nás nezanechává na pochybách. Když Olympia odpovídá na Hoffmannovo dvoření stereotypně ‚ano, ano‘, když je natahována velkým klíčem, je jasné, že je to mechanická umělá dívka – až se panna nakonec rozbije a ubohému Hoffmannovi zůstane v ruce jen kus hodinového stroje. Stejně nebezpečí Hoffmannovy iluze existuje u každého modelu.“ (loco citato)

Teoretické termíny: Observační věty tvoří základ empirických teorií. Predikáty observačních vět jsou především deskriptivní (= popisné) termíny observačního jazyka. Dále jsme viděli, že se v empirických teoriích často stává nutným tyto observační termíny matematizovat, a tím vznikají *metrické* pojmy. Metrické pojmy (4.6.3.1) je možno převést na observační termíny. V mnoha empirických teoriích vzniká nutnost zavést termíny, které nejsou observačními termíny a které také nelze definovat observačními termíny.

Tento problém vyvstal nejprve u tzv. dispozičních termínů (např. „křehký“, „magnetický“, „pružný“, „rozpuštěný“). Ale pomocí observačních termínů nelze definovat ani pojmy jako „délka“, „teplota“, „masa“, „elektron“, „Schrödingerova funkce ψ “.

Takovým termínům říkáme *termíny teoretické*. Pro empiristu jsou pochopitelně obtížným problémem (2.2.3, 2.2.3.1, 4.2.3.1). Řešení, které navrhuje CARNAP, shrnuje W. STEGMÜLLER takto:

Teoretický pojem z T (= teorie), který nelze ani definicí, ani pravidly korespondence zcela či částečně převést na to, co lze pozorovat, musí být, aby mohl být označen jako empiricky přípustný, *relevantní* vzhledem k *předpokladům* a vzhledem k *predikcím*. (I, 465)

To znamená, že teorie, která obsahuje pojmy, které nemohou být definovány observačními termíny, může platit jako *empirická* teorie potud, pokud z ní lze

odvozovat predikce, které se potvrzují. Je jasné, že empirický charakter empirické teorie se tím značně relativizuje. To však opět ukazuje na modelový charakter empirické teorie.

4.6.6 Význam empirických teorií

Empirické teorie změnily svět. Naše dnešní civilizace by byla bez bouřlivého rozvoje empirických teorií a bez jejich technického využití nemyslitelná. Jejich přednost záleží ve schopnosti *systematizovat* nepřehledná množství jevů a *vy-světlovat je z jednoduchých principů*. Omezují složitost zkušenosti na jednoduchý model, který umožňuje predikce. V tomto metodickém přístupu empirických věd má základ to, že svět je technicky ovladatelný. Empirické metody a teorie vedly k *přírodovědeckému obrazu světa*, který je dnes velmi rozšířen. Tento přírodovědecký obraz světa je však stále více kritizován. Mnozí myslitelé se vehementně obrací „proti metodickému nátlaku“ (P. FEYERABEND) přírodních věd a předpovídají „konec přírodovědeckého věku“ (H. PIETSCHMANN).

Zdá se, že vývoj teorie vědy *překonal filozofický empirismus* (2.2.3, 4.2.3.1), který byl na jeho počátku. Tento empirismus tvrdil:

- že může vědu vůbec (obecně) určovat podle paradigmatu empirických teorií (jednotná věda) a
- že může empirické teorie beze zbytku rekonstruovat z observačních termínů a z jejich formálně logického spojování.

To se však ukázalo jako neudržitelné. Už jsme mluvili o tom, že spor mezi osobní psychickou a fyzikální bází je nerozhodnutelný (2.2.3.2), poukázali jsme na sociální kontext zájmu řídícího pozorování (4.6.3.1), zmínili jsme se o přechodu od pozorování k pojmům (4.5.2.4), o problému teoretických termínů (4.6.5). A. EINSTEIN říká toto:

Podle mého přesvědčení musíme dokonce tvrdit mnohem více: Pojmy, které se vyskytují v našem myšlení a v našem slovním vyjadřování, jsou vesměs – logicky vzato – volné výtvořky myšlení a nemohou být induktivně získány ze smyslových zážitků. Není to snadné postřehnout jen proto, že určité pojmy a pojmové komplexy spojujeme ze zvyku s určitými smyslovými zážitky tak pevně, že si nejsme vědomi propasti, která dělí – logicky nepřekročitelně – svět smyslových zážitků od světa pojmů a výpovědí. (EINSTEIN A., Bertrand Russell a filozofické myšlení)

Kritika *přírodovědeckého obrazu světa* uvádí především dvě námitky:

- Přírodní vědy jsou *konstruktivistické*. Jejich teorie konstruují jako „volné výtvořky myšlení“ modely, které jsou orientovány především k cílům technické použitelnosti. Ale tyto modely jsou tematicky redukováné a metodicky abstraktní (1.4.1.2) filtrující konstrukce. V přírodovědeckém obraze světa se modelové konstrukce ztotožňují se skutečností. Lidská osoba se svými existenciálními problémy přitom prochází všemi metodickými filtry modelových konstrukcí. V tomto smyslu přírodovědecký obraz světa člověka odcizuje. Problematiku jeho smyslu nechává otevřenou.

Přírodní věda konstruuje model skutečnosti, který je v sobě bezesporný a nesmí být v rozporu s experimenty. Je co možná jednoduchý, lze ho intersubjektivně

verifikovat a sjednocuje rozličné jevy pod nadřazenými hledisky. Ale aby se toho dosáhlo, musí být přijaty jako nesporné určité předpoklady; ty musí přijmout všichni, kteří tohoto modelu užívají. Tím si zjednodušujeme ovládnutí světa, protože pokud možno ze všeho děláme věci, ze kterých jsou odstranitelné všechny rozpory. Lidské individuum se svými osobními problémy a pocity při tom musí zůstat mimo úvahu. Avšak lidské problémy, pokud jsou intersubjektivně uchopitelné, stojí v popředí a nemohou být skutečně nepřekonatelným způsobem odstraněny. (PIETSCHMANN, 36)

- Empirické metody a teorie vytvořily *typ vědecké racionality*, která se dnes stala nedotknutelnou ideologií. Zabsolutnění této racionality ohrožuje člověka a demokracii. Je nutno uznat, že tento typ vědecké racionality je pouze jednou tradicí z mnohých. Monopolní nároky tohoto typu je nutno odstranit.

Moderní myšlení však je ovlivňováno vědami. A obhájci rozumu vidí ve vědách nikoliv náhodný útvar, ale produkt racionality. Rozum a věda – to je pro ně jedno a totéž. (FEYERABEND², 14)

Ale vědy nejsou nic posvátného. Okolnost, že existují, že jsou obdivovány, že přinášejí výsledky, ještě nestačí k tomu, aby se staly měřítkem našeho života. (20) – . . . tradice rozumu je jen jedna z mnoha tradic a nemá větší práva než jiné tradice. (124)

Námítky tohoto druhu proti přírodovědeckému obrazu světa a proti jeho racionalitě, jakož i požadavky alternativní orientace života a světa nabývají na důležitosti. Vedou k novému způsobu tázání na člověka a k nové problematice smyslu jeho existence.

4.7 Pravda

Teď jde o to uvést v souvislost různé aspekty, které jsme už vyložili. Připomeňme teorii pravdy erlangenské školy (2.5.1), HABERMASE (2.5.2) a APELA (2.5.3), pravdu jako transcendentálii (3.3.2), transcendentálně filozofický přístup (4.1.3), dimenzi filozofie jazyka (4.4), vztah formální a transcendentální logiky (4.5.1.1) a definici pravdy TARSKÉHO (4.5.3). V následujícím výkladu používáme řadu myšlenek L. B. PUNTELA^{1, 2}.

Známý pokus o definici pravdy pochází od TOMÁŠE AKVINSKÉHO: *Pravda je shoda věci a rozumu* (veritas est adaequatio rei et intellectus). Mluvíme-li o pravdě výpovědi, myslíme vždy zřejmě shodu bytí a myšlení, skutečnosti a jazyka, faktu a výroku. Tato formulace uvádí dvě stránky, které se musí shodovat, má-li existovat pravda:

- Když o výroku *p* říkáme „*p* je pravdivé“, prohlašujeme jeho *nárok na platnost*.
- *p* je pravdivé jen tehdy, když je tomu skutečně tak, jak tvrdí *p*; jde tedy o *stav věci samotné* (TARSKI).

Uvažme nejprve *nárok na platnost*. Když říkáme „*p* je pravdivé“, nepronášíme libovolné tvrzení, ale prohlašujeme nárok na platnost. To znamená, že výrok *p* pokládáme za *obhajitelný*; jsme připraveni uvést důvody pro *p*, tedy *argumentovat*. Jestliže řekneme „*p* je pravdivé“ a někdo nám odporuje, musíme nárok na platnost obhájit, tj. musíme *dokázat*, že *p* je pravdivé. Když to neučiníme,

nárok na platnost se nebude pokládat za oprávněný. Bude nám řečeno, že p je pouhé tvrzení; zda p je pravdivé či nepravdivé, zůstane otevřené. Pravda tedy znamená především *obhajitelný nárok na platnost*.

Z toho plyne, že *pravda se vždy nachází v určitém jazykovém vztahném systému* (4.4.4–5). Nárok na platnost je obhajitelný jen v jazyce. Tak jako neexistuje žádný nejazykový svět o sobě a žádné nejazykové významy o sobě, tak neexistuje žádná holá, nejazyková pravda. Škola erlangenská, HABERMAS a APEL ukázali na důležitý aspekt problému pravdy. Oni se však pokusili definovat pravdu pouze tímto aspektem.

Užívání jazyka však jasně ukazuje, že pravda neznámá pouze tento aspekt. Když říkáme „p je pravdivé“, chceme říci, že skutečnost vyslovená v p *existuje*. Chceme říci, že se *samotnou věcí* je tomu tak, jak tvrdí p. Výrokem „p je pravdivé“ tedy tvrdíme *totožnost vyslovené skutečnosti* (Sachverhalt) *se samotnou věcí*. Ale jak je to možné? Formulace o shodě (pravda je shoda věci a rozumu) vyvolává představu, že *můžeme srovnávat* jazykové (výrok) s nejazykovým (samotná věc). Ale z jakého místa? Naše myšlení přece nemůže zaujmout stanovisko mimo jazyk a pro toto myšlení neexistuje nejazykový svět.

Vzpomínáme si (1.3.1), že filozofie musí bytostně vycházet ze zkušenosti, tedy z *bytí na světě prožívaného jazykově*. Filozofie se ptá na neempirické podmínky tohoto bytí na světě a z těchto podmínek (1.5) je rekonstruuje. V každodenním, původním bytí na světě však bytí a poznání, fakt a výrok, objekt a subjekt nejsou ještě odděleny. Tvoří naopak *bezprostředně jedno*. Jsme každodenně na světě tak, že nárok na platnost a stav samotné věci jsou vždy už jedno. Proto je také problém realismu a idealismu pseudoprobémem (4.1.6), který právem pokládáme za směšný. V původním bytí na světě se s ním vůbec nesetkáváme.

Člověk ovšem není zvířetem právě proto, že musí tuto původní bezprostřednost stále opouštět. HEGEL právem poukazuje na to, že bezprostřednost lidského vědomí „nemá zprostředkování mimo sebe, ale je jím sama“ (II, 34). Lidské bytí na světě se nerozplývá v bezprostřednosti, nýbrž ji překračuje a reflektuje. Právě proto „jsme už vždycky filozofovali“ (1.1). Ale všechno filozofování zůstává vztaženo k bezprostřednosti bytí na světě.

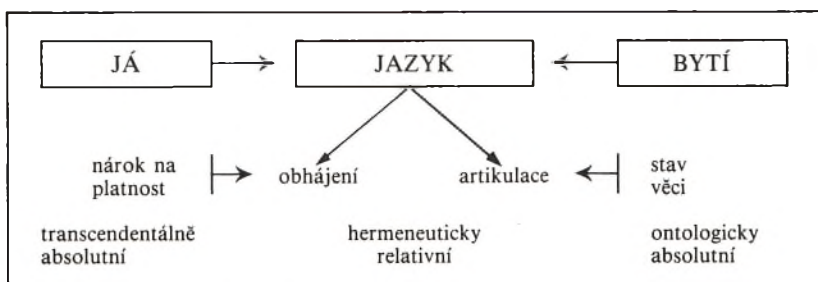
M. HEIDEGGER to vyjadřuje v tomto textu:

Míněné jsoucno se samo ukazuje *takové, jaké* je samo v sobě, to znamená, že je ve své vlastní povaze *takové, jaké* je ukazováno, odkrýváno ve výpovědi. Nesrovnávají se představy – ani mezi sebou, ani ve *vztahu* k reálné věci. Nemá se vykázat shoda poznání a předmětu či dokonce psychického a fyzického ani vzájemná shoda mezi „obsahy vědomí“. Vykázána má být jediné odhalení samotného jsoucna, *ono* v Jak jeho odhalení. Ta se osvědčuje v tom, že vyslovené, tj. samotné jsoucno, se ukazuje *jako totéž*. Osvědčení znamená: „soucno se ukazuje ve své vlastní povaze“. Osvědčování se děje na základě sebeukazování jsoucna. To je možné jediné tak, že vyslovující a osvědčující se poznání je (ve svém ontologickém smyslu) *odhalující bytí k reálnému jsoucnu* . . . Bytí pravdivým jakožto bytí odhalujícím je opět ontologicky možné jen na základě bytí na světě. (HEIDEGGER¹, I/2, 288 n.)

PUNTEL navrhuje tuto formulaci: „Pravda znamená otevřenost samotné věci, která se artikuluje v modu diskurzivně obhajitelného nároku na platnost.“ V problému pravdy se tedy vztahují na původní bytí na světě *dvě rozhodující stránky* filozofické reflexe a pojímají se v jejich totožnosti:

- *Jsoucnost ontologie*, které je v nauce o transcendentáliích (3.3) myšleno jako pravda (3.2.2).
- Poznávající *subjekt transcendentální filozofie* (4.3.2) v jeho apriorní určenosti.

Avšak médium, v němž jsou obě stránky jedno, je *jazyk*, ve kterém se jsoucnost dává poznat jakožto pravdivé a v němž se realizuje veškerá transcendentalita. To však znamená, že problém pravdy je z obou stran také *hermeneutický problém* (srov. 2.1.3, 4.4.4, 4.4.5). Jsoucnost ontologie se může ukázat pouze ve vztažném rámci určitého jazykového obrazu světa a transcendentální subjekt je skutečný jen v určitém jazyce.



Obrázek 28: Rozlišení problémů pravdy

Ale jak je tomu s názorem POPPERA a kritického racionalismu (1.6.13, 2.2.4), podle nichž pravda *nikdy* není *definitivní*, ale je možno se jí jenom *přiblížit*? Tento důležitý aspekt můžeme snadno začlenit do naší úvahy: Jestliže nárok na platnost a stav věci samotné se uskutečňují v médiu jazyka, pak platí, že způsob, jímž je dána samotná věc, a náš způsob, jímž se vztahujeme k věci, jsou neoddelitelně spojeny s jazykem. My však nejsme v našem jazyce jako hlemýžď v uliti.

V oddíle 4.4.5 jsme zkoumali dialektiku mezi transcendentálním a hermeneutickým aspektem uvnitř jazyka. Viděli jsme, že každý určitý jazyk může být reflektován a relativizován. Transcendentalitu není možno ztotožňovat s empirickou určeností ani s určeností určitého jazyka. I když je transcendentalita skutečná jen v určitém jazyce, přesto může každý určitý jazyk transcendovat a také to činí, jakmile uchopí nějaký jazyk jako určitý jazyk. Právě tak při veškerém poznávání předpokládáme, že samotná věc je více než určitý způsob, jímž je dána v určitém jazykovém obraze světa, i když může být dána (věc) jen v takovém obraze světa. Tak například současná problematika životního prostředí ukazuje, jak *příroda sama* (vymírání živočišných a rostlinných druhů, odumírání vod, škody na lidském zdraví) zpochybňuje tradiční způsoby přístupu a danosti. Na korekturu určitého jazykového obrazu světa může „tlačit“ do určité míry samotná věc.

Existuje *postup vpřed i zpět*. Neboť způsob, jímž je dána samotná věc, a náš způsob, jímž přistupujeme k věci, se sice uskutečňují v určitém jazyce, ale tak, že tento jazyk je možno reflektovat a relativizovat. Jazykový vztažný systém můžeme změnit. Způsob přístupu můžeme zlepšit, a tím učinit věc lépe daností.

Ovšem můžeme již dosaženou úroveň přístupu a danosti ztratit. K pojmu pravdy patří i tato dynamika postupu vpřed a zpět.

Připomeňme si platónský trojúhelník. O problému pravdy jsme pojednávali v napětí mezi přístupem filozofie bytí a filozofie Já. Filozofická tradice od PLATÓNA až po HEGELA byla převážně přesvědčena, že poslední, definitivní řešení problému pravdy lze nalézt pouze v něčem třetím, v božském absolutnu. Že možnost pravdy má v poslední instanci důvod v absolutní, božské totožnosti bytí a poznání.

Dnes se někteří filozofové jazyka přiklánějí k tomu, aby na místo božského absolutna kladli jazyk. Podle nich bytí, subjekt a substance jsou tím, co jsou, skrze podíl (methexis) na jazyce společenství komunikace (2.5.3). Tento názor však není práv ani transcendentální, ani ontologické problematice. Transcendentální subjekt je, jak jsme viděli, vždy už více než každý jazyk, i když je skutečný jen v určitém jazyce. Opravdové jsoucno (substance) je právě tak vždy už více než jeho určitý způsob danosti v určitém jazykovém obraze světa.

7.23

Poslední neempirickou podmínku toho, že se samotná věc přesto vždy už artikuluje v obhajitelném nároku na platnost, nelze ukázat v rámci filozofie jazyka.

5 ČLOVĚK

V každé části filozofie jde nakonec o člověka (srov. 1.6.6). Člověk byl v podstatě tématem i v dosavadních výkladech. Nyní chceme podat o problému člověka celkový přehled.

5.1 Člověk jako téma vědy

Každé vědecké zkoumání, jehož tématem je člověk, se dnes nazývá *antropologií* (řec. anthrōpos = člověk). Je však nutno rozlišovat antropologii *filozofickou* a *ne-filozofickou*. Ponecháme-li stranou antropologii teologickou, jde v ne-filozofické antropologii o zkoumání člověka *speciálními vědami* (1.4.1). Zde je bohatá paleta možností: antropologie biologická, lékařská, kybernetická, pedagogická, ale i sociální a kulturní. Tyto antropologické speciální vědy mají jednu věc společnou: za určitých metodických předpokladů studují *dílčí aspekty* lidského bytí.

O vztahu filozofie a dílčích věd jsme již uvažovali (1.4.1). K. LOWITH¹ to aplikuje na antropologii takto:

Čím se liší filozofická antropologie od jiných antropologií, např. od antropologie lékařské nebo biologické? Člověka lze zkoumat anatomicky, fyziologicky, biologicky a psychologicky a tímto způsobem objasňovat různé jeho aspekty. Ale i kdybychom shrnuli všechny tyto rozličné aspekty, neukázalo by to člověka jako takového. Neboť člověk není ani anatomicky preparovaný skelet, ani fyziologicky fungující organismus, ani to, co na něm zkoumají různé psychologie. Na rozdíl od takových antropologií je filozofie jediná disciplína, která se snaží postihnout člověka *jako takového* a *v celku*, neboť filozofie je vůbec zaměřena na celek a není speciální vědou. (330)

Antropologie jako speciální věda je roztržena do vysoce specializovaných dílčích odvětví. Často je značně obtížné proniknout metodické abstrakce (1.4.1.2) těchto antropologií. Tento výzkum je jistě velmi důležitý, ale jeho roztržitost často přímo zakrývá pohled na člověka *jako takového* a *v celku*. Celkový smysl lidského bytí je možno určit jedině tehdy, když se podaří vidět *esenci člověka* celkově.

Otázka po smyslu (V. FRANKL), která vystupuje stále silněji do popředí v osobní i sociální oblasti, nenachází ve specializovaných dílčích vědách žádnou odpověď. L. WITTGENSTEIN (2.2.2) říká, „že i kdyby byla dána odpověď na všechny *možné* vědecké otázky, zůstaly by ještě zcela nedotčeny problémy našeho života“. Problém člověka vidíme teprve tehdy, když se ptáme na člověka jako takového a v celku. Teprve tehdy se ukáže, jaké místo patří antropologickým speciálním vědám v rámci celku.

5.2 Animalita a duch

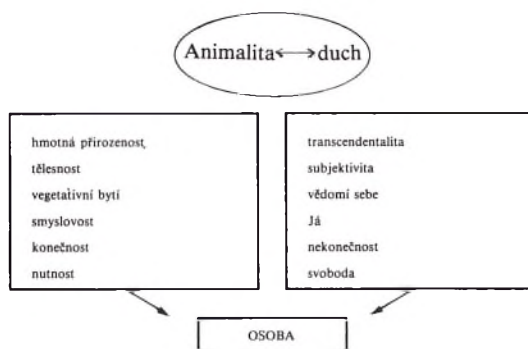
Řekové nazývali člověka živou bytostí, která má logos (zoon logon echon; logos = slovo, rozum, duch). Latiníci to překládali jako *animal rationale* (= živočich rozumný). Tím jsou vyjádřeny dva póly, kolem nichž se otáčí problém člověka:

- Jeden pól tvoří *animalita* (živočišnost) (3.4.5). Člověk patří k hmotné přírodě. Je těleso (3.4.3), živý organismus (3.4.4) a smyslová bytost. Vlastnosti, které jsme v přírodní filozofii (3.4) poznali u těles, živých jsoucen a živočichů, platí i pro člověka. Je *živočišný druh* (*homo sapiens*). Jakožto živočich je tvorem, „jenž hmotu, z níž povstal, musí oběžnici (pouhému bodu ve vesmíru) opět vrátit, byv krátkou dobu (nevíme, jak) naplněn silou k životu“ (KANT, KdpV. A 289).
- Druhý pól tvoří *transcendentalita* (4.1.4). Zde se setkáváme se subjektivitou, s COGITO (DESCARTES, 1.3.3), s Já, které transcendentálně podmiňuje všechno objektivní, všechno empirické. Toto Já je v transcendentální diferenci ke všemu a samo není nic objektivního, empirického, není „částí světa“ (WITTGENSTEIN). O tomto duchovním bytí člověka ARISTOTELEŠ říká, že všechno vytváří a stává se vším, ba že je božským prvkem v člověku. V tomto druhém pólu se tedy ukazuje „život nezávislý na zvířeckosti, ba na celém smyslovém světě“ (KANT, tamtéž).

HEGEL líčí tyto dva póly lidského bytí takto:

Člověk je zvíře, ale ani ve svých zvířecích funkcích nezůstává stát jako v něčem o sobě (jako zvíře), ale je si jich vědom, poznává je a pozdvihuje je, jako např. proces trávení, ve vědu, která je si vědoma sama sebe. Tím člověk ruší přehradu své bezprostřednosti [= animality] jsoucí o sobě, takže právě tím, že ví, že je zvíře, přestává být zvířetem a dává si vědomí sebe jakožto duch. (WW XII, 120)

Ontologická reflexe (1.8.5, úvod) vede k člověku jako *smyslové bytosti*, která vznikla vývojem (3.4.5.2) jako část přírody. *Transcendentální reflexe* (1.8.5, 4.1.3) vede k člověku jako *subjektu*, který není částí přírody. Obě cesty jsou



Obrázek 29: Animalita a duch

filozoficky nutné. Ukazují člověka jako „občana dvou světů“ (KANT). Protikladnost těchto dvou světů a napětí mezi nimi tvoří problém člověka. Podle S. KIERKEGAARDA (2.1.2) je člověk jakožto syntéza nekonečnosti a konečnosti, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti „existenci v paradoxu“. Podle SARTRA (2.1.2) je protikladem mezi *être en soi* (= bytí o sobě, bytí tělem) a *être pour soi* (= bytí pro sebe, bytí subjektem). Na jedné straně je duch naše pravé Já (ARISTOTELÉS), na druhé straně spatřujeme světlo světa mezi výkaly a močí (*inter faeces et urinam*) (AUGUSTIN). – A přece je člověk v jednotě obou těchto stranek *osobou*.

5.3 Člověk jako fenomén

Můžeme vyjít od člověka, *jak se nám jeví ve zkušenosti*. Lidská transcendentálnost je skutečná zřejmě jen tehdy, když *existuje v tělesné podobě*. Je vždy *inkarnovaná* (*l'être incarné* = ztělesnění bytí, srov. G. MARCEL 2.1.2). Mnoho představitelů filozofické antropologie proto vychází z této tělesnosti, která se jeví a kterou je možno prožívat, a odhalují podstatu člověka na tomto základě. Uvedeme několik zvlášť důležitých motivů.

Takový postup je vlastně *pohyb v kruhu*. „Kruhem“ rozumíme myšlenkový postup, ve kterém se předpokládá to, co se má dokázat (srovnej hermeneutický kruh 2.1.3). Kruh je bludný tehdy (*circulus vitiosus*), když to, co se předpokládá, je naprosto totožné s tím, co se ukázalo. Zde však o bludný kruh nejde. Když vykládáme a analyzujeme projevy lidské tělesnosti, pak chápání této jevíci se tělesnosti vždy už předpokládá sebezporozumění člověka, který ji takto chápe. Ve fenoménu člověka poznávám sám sebe. Antropologie vycházející od člověka, který se jeví a může být zkušenostně poznáván, tedy je vždy *sebereflexí člověka v jeho tělesné realizaci*. Ale tato sebereflexe nás vede dál. Výsledek neopakuje prostě to, co se předpokládalo, ale vykládá to a analyzuje.

Především jde o to, že „člověk je už biologicky něčím samostatným ve srovnání se zvířetem. Nemá zvířecí biologii s jakousi nástavbou ducha nebo něčeho podobného, ale specificky lidskou biologii, jejíž specifičnost je ovšem dána nerozlučným a reálným spojením s nadbiologickým principem“ (HENGSTENBERG², 194). Totéž vyjadřuje ve filozofii jazyka J. G. HERDER „Člověk má jazyk už jako zvíře.“

Pokud jde o tělesné vybavení, dostalo se člověku nesrovnatelně méně než zvířeti; to je podle svého druhu vybaveno pro určité životní prostředí (kožešina, peří, šupiny, krunýř, kopýta, drápy, tlapy, křídla, ploutve, zobáky, chobot, chrup). Ve srovnání s tímto specializovaným vybavením zvířat se člověk jeví jako *méněcenná bytost* (A. GEHLEN). Skutečnost, že není specializován a přízpůsoben, však ukazuje, že už ve svém animálním bytí je *otevřen světu*. *Vzpřímená chůze* uvolňuje jeho (nespecializované) ruce a otevírá jeho pohledu širší horizont. H. PLESSNER mluví o *poli očí a rukou* člověka. Slyšení a vidění nabývá přednosti před hmatem, čichem a chutí. Pro svou biologickou nevyhraněnost je člověk živou bytostí, která si „teprve sama musí vytvářet možnost k životu“. Musí se stát *homo faber*, pracujícím-vyrábějícím člověkem, který *intrumentalizuje* své tělo a jiné věci, tj. činí je svými *nástroji*.

Úloha instrumentalitě je pro fyzickou existenci člověka rozhodující. To znamená, že neustále přichází do situace, že nasazuje jako prostředek své tělo, pohybuje jím a zkouší na něm různé věci. Do jisté míry k tomu vybízí uvolněné pole očí a rukou. Je to operační pole par excellence. Zacházíme především s rukama za „opatrné“ kontroly očí. Původními nástroji byly prostředky vhodné do ruky, nástroje k házení, tlučení, škrabání. V každém případě se zdá, že použití nohou jako nástrojů (např. šlapací mlýn) nebylo pocíťováno jako naléhavě nutné. (PLESSNER², 58)

V instrumentalitě se zároveň projevuje sebereflexe a niternost, kterou v této podobě zvíře nemá. Akce a reakce zvířete jsou organizovány podle struktury organismu (J. v. UEXKÜLL). Zvíře je vázáno na instinkty a na životní prostředí a na základě této determinace „reaguje pouze na náhodné stavy v souvislosti se svým druhově specifickým zaměřením na situačně dané životní možnosti“ (HENGSTENBERG¹, 69). Žije pouze „v bezprostřední bezčasové a bezeslovné přítomnosti nereflektovaných životních procesů“ (HEINTEL²).

Zvířecí organismus je charakterizován tím, že v něm jsou různé orgány a údy vzájemně spojeny v jeden celek a fungují společně pouze v rámci druhově specifického životního prostředí. *Že živý organismus* je ve vztahu k určitému životnímu prostředí, znamená, že je s to vnímat jen zcela určité objekty odpovídající jeho soustavě instinktů a na těchto objektech opět jen specifické, vitálně významné vlastnosti. Tomuto tzv. „světu vnímání“ určitého zvířecího druhu odpovídá právě tak specifický „svět činnosti“. To znamená, že určitý zvířecí druh může svou činnost aplikovat pouze na vymezených bodech organismu vnímaného objektu, a to je opět dáno soustavou instinktů. Například lumčík ví s instinktivní jistotou, v kterém bodě má dát pavoukovi žihadlo, aby ho omámil a mohl do jeho těla naklást vajíčka. (HENGSTENBERG², 194 n.)

Na rozdíl od této „neúchylnosti zvířecích reakcí“ (PLESSNER) o člověku platí, že na jedné straně sice *je svým tělem*, na druhé straně však také *má své tělo*. Vázanost svých tělesných životních procesů na instinkty a životní prostředí člověk vždy nějak přesahoval a je si jí vědom. Žije v sebereflexi na základě zcela jiné niternosti než zvíře. Niternost nabývá smyslu od skutečnosti, že člověk je Já.

U každého organismu, který pohybuje sám sebe, se samozřejmě předpokládá instrumentální vztah k vlastnímu tělu. U člověka se však stává prostředkem samotný tento vztah, proto může uchopit sám sebe „z vnějška“ jako celek. Tak jako se chápe jazyka jako prostředku a jako takový jej poznává – dívá se jeho mříží – tak manipuluje svým tělem a zároveň chápe sám sebe ve vztahu k němu. (PLESSNER², 55) Možnost vejít do stavu „mít tělo“ má pouze člověk; jen pro něj se odhaluje instrumentalita jeho vlastní tělesnosti, která je v tom dána. (58)

K fenoménu, že člověk má své tělo a uchopuje sám sebe „z vnějška“ jako celek, patří také toto: Člověk ví, že je ve své tělesnosti vydán pohledu druhého člověka (SARTRE). Být tělem znamená být vydán (MARCEL). Já má při sobě druhého a postihuje druhého jakožto Já, protože je ten druhý. Skrze toho druhého se může objektivizovat. Lidská sebereflexe probíhá přes druhého. Niternost se nedá oddělit od vědění, že máme tuto vnější stránku. „Vznik člověka a poznání nahoty patří k sobě“ (PLESSNER², 58).

A. PORTMANN upozornil na to, že člověk se ve srovnání se srovnatelnými savci rodí předčasně o jeden rok. Svůj první rok prožívá jako „mimoděložní jaro“ po příliš krátkém těhotenství. Smysl tohoto „předčasného porodu“ je v

tom, aby nepřizpůsobené a nespecializované lidské dítě teprve *dorostlo do vlastní instrumentality*, a k tomu potřebuje životní prostředí. Druhově specifické zvíře to nepotřebuje, protože se rodí vázané na instinkty a životní prostředí. F. NIETZSCHE mluví o člověku jako o *ne-ustaveném zvířeti*.

Na základě tohoto fenoménu také chápeme, proč M. SCHELER (2.1.1) člověka nazývá bytostí schopnou *věcnosti*. Nejsou v něm pouze instinktivní vztahy k životnímu prostředí, ale dokáže poznávat věci *jakožto* věci. To znamená, že ruší bezprostřednost a zaujímá k věcem určitý postoj, protože poznává, *co* jsou. Povaha věci ho motivuje. Teprve člověk má *předměty*. Teprve on je může „vůlí k věci“ (Th. LITT) vědecky *zvěčňovat* a technicky používat. Tato věcnost souvisí s otevřeností.

Zatímco zvíře se ve svém životním prostředí orientuje, základním vztahem člověka k světu je *tázání*. Člověku je vrozeno být na světě, a proto je specificky informován z vnějška. Poznání není určováno organizací jeho poznávacích mohutností, nýbrž – jak říká PLATÓN (srov. 1.3.2) – tvůrcem Íridy je Thaumata: Div probouzí oko. A tato receptivní [= přijímající] otevřenost člověka charakterizuje i jeho tělesnost. Smyslové orgány a celé tělo jsou vnímavé daleko za hranice toho, co je tělesné a co slouží pouze specifice druhu. Projevují, že bios [= život] má vztah ke „světu o sobě“. Tak je i tělesnost určena ideou extatické povahy subjektivity otevřené světu. Všechny orgány činnosti jsou zároveň orgány vnímání. Tělo je látkou (surovinou) personální duše. (W.J. REVERS, 140)

Tělesnost člověka tedy znamená „být tělem“ i „mít tělo“ a v tom se tato tělesnost projevuje jako prvotní forma jeho „bytí na světě“. Tělo je místem lidské existence a prvotním místem jednání osoby (G. SIEWERTH). Fenomén tělesně se vyjevujícího člověka přitom připomíná náš výklad o *jazyce* (4.4). Jednota (smyslově vnímatelného „vnějšího“) *výrazu* a („vnitřního“) *významu*, který se v něm projevuje, jednota jazykového *bytí* a jazykového *užívání*, jednota mluvení *v jazyce* a mluvení *o jazyce*, ale i *dialogická* povaha jazyka, to všechno ukazuje, že jazyk obsahuje všechny problémy, o něž jde ve fenoménu člověka. Ale i nejrůznější metodické abstrakce (fyziologická, psychologická, sociologická, lingvistická, logická atd.), které je možno uplatnit na jazyce, je možno srovnat s abstrakcemi, s kterými se setkáváme ve studiu člověka antropologickými speciálními vědami (5.1). V jednotě výrazu a významu se odráží jednota těla a ducha. Fenomén člověka ukazuje, že tělesnost je výrazem ducha.

... lidský duch [je] smysluplně naplněn ve svém bytí, pokud se vyjadřuje ontologicky v těle; a lidské tělo je tělem jen potud, pokud se ve všech svých projevech dává do služeb ducha jako jeho výraz – tím, že od ducha dostává řád, bytí a smysl. Tak jako ve slově lidského jazyka duch jednotlivým hláskám dává řád, bytí a smysl a tak je pozdvihuje k jedinečné jednotě slovního těla, tak jsou rozličné materiální součásti naší lidské existence pozdvihovány k jednotě individualního lidského těla tím, že jim dává bytí duch, který se vyjadřuje ontologicky přede vším vědomím. Tělo je jakoby „metafyzické slovo ducha“ ... (HENGSTENBERG², 82)

V dalším výkladu se budeme blíže zabývat třemi vlastnostmi, které patří k základní struktuře lidské existence. Je to světskost, dějinnost a společenskost.

5.4 Světskost

Lidské bytí je vždy už „bytí na světě“ (1.3.1, 4.2.2.3). Svět je člověku tedy vždy už odhalen. HEIDEGGER mluví o tom, že člověk je původně „důvěrně obeznámen se světem“. Ukážeme dva aspekty: vztah člověka ke světu, v němž člověk konstituuje *svět jako celost*, a *činnost* člověka ve světě.

5.4.1 Svět jako celost

Text M. BUBERA uvedený v oddíle 4.2.2.3 ukazuje, že svět je teprve skrze člověka, protože teprve člověk je s to myslet rozmanitost jako jednotu. Důkladněji a přesněji je tato myšlenka rozvedena u KANTA (4.3.2.2, především 4.3.2.2.2), který ukazuje transcendentální rysy konstituování světa v lidském poznání. V části „Skutečnost“ (především 3.4) jsme viděli, jak protor (3.4.3.1) nabývá v živého organismu (3.4.4) významu životního prostoru (3.4.4.1); rostlina je při tom v životním prostoru zakořeněna, kdežto zvíře se v něm sensomotoricky pohybuje, takže životní prostor se pro zvíře stává druhově specifickým prostředím a „světem vnímání“ (3.4.5, zvláště 3.4.5.1). U člověka prostorovost nabývá smyslu „svět“. K. LÖWITZ to vyjadřuje takto:

Zvířecí živá bytost si neuvědomuje sama sebe jako člověk: vnímá a pozoruje své okolí, vžívá se do něho a žije jako jeho součást. Ale nemá k svému okolí odstup jako člověk, jeho prostředí před ním nestojí předmětně, protože zvíře se nedokáže uvědoměle odlišit od toho druhého, čím samo není. Ještě se od svého prostředí neodtrhlo a neemancipovalo. Tolik zelené rozdělení na subjekt a objekt tedy není nic, čeho by se mělo zelet a co by se mělo překonat, nýbrž něco, co konstituuje člověka. Tento rozdíl neodstraňuje ani Hegelova definice svobody jako „bytí u sebe v jinobytí“, nýbrž ho pouze dovršuje. Jakožto vztah subjektu k tomu, co je od něho odlišné, je lidské vědomí *vědomím světa*, jemuž odpovídá *sebeuvědomění*. (334)

V tomto vědomí světa je *svět* odkryt *v celku*. Tím se nemyslí určité vědecké poznání světa, ani „teoretická průhlednost vztahů, které konstituují svět jako svět“ (M. HEIDEGGER, Bytí a čas, str. 116). Ať je tento celek myšlen v mýtech, náboženstvích a vědách jakkoli, ať si děti představují svět jakkoli, každý člověk má nějaký *obraz světa*, tj. chápe sám sebe v totalitě celku. Člověk, který je ve svém sebeuvědomění sám sobě problémem, jemuž jde „v jeho bytí o toto bytí samo“ (HEIDEGGER¹), klade zároveň *otázku bytí*: Proč je bytí a ne spíše nic? (LEIBNIZ). Ve své schopnosti se ptát činí člověk každou hranici této schopnosti problematickou, a tím se tato hranice stává nejasnou (E. CORETH¹).

I když je toto „mít svět“ u člověka podmíněno kulturně (víme, že „mít svět“ je možné pouze skrze jazyk), i když se obrazy světa od sebe odlišují společensky a historicky, přece platí, že lidské sebeuvědomění je podmínkou vědomí světa, tj. vědomí celku. Kdyby neexistoval žádný člověk, existovalo by sice mnoho přírodních věcí, ale žádná bytost, která by je mohla vidět jako svět. „Bytí člověka je světské. V jeho existenci se objevuje nekonečná jednota a celost světa, který je více než souhrn věcí.“ (D. v. USLAR, 323)

Sebeuvědomění přitom odráží svět jako celek způsobem pro každého vlastním. Podle LEIBNIZE je každá monáda (= substance, srov. 3.1.5) a zejména každý člověk

„živým, neustálým zrcadlem vesmíru“ (Monadologie § 56). „A jako se jedno a totéž město, pozorováno z různých stran, jeví stále jiné a současně *perspektivně* zmnožené, tak existují díky nekonečné mnohosti jednotlivých substancí současně právě tak četné různé světy, jež nejsou však ničím jiným než – podle rozličných *hledisek* každé monády – perspektivními pohledy na jeden jediný svět“ (§ 57). Toto hledisko je však hledisko těla, neboť tělo zprostředkovává svět: „Třebaže tak každá stvořená monáda představuje celý vesmír, představuje nicméně zřetelněji tělo, které je jí zvláště přiděleno a jehož entelechii tvoří. [Srov. 3.4.4.1] Protože pak toto tělo díky spojení veškeré hmoty ve vyplněném prostoru vyjadřuje celý vesmír, představuje duše také celý vesmír, představuje-li ono tělo, jež jí zvláštním způsobem náleží.“ (§ 62)

5.4.2 Činnost

„Bytí na světě“ je u člověka bytí v činnosti. ARISTOTELES pozlišuje tři oblasti činnosti:

- Činnost *teoretická*, která vede od prosté zkušenosti přes vědy až k čisté teorii, k dokonalému patření na pravdu.
- Činnost *praktická* (v užším slova smyslu). Tou se myslí jednání, které má hodnotu samo v sobě, totiž jednání *mravní*.
- Činnost *poiетická* (poiésis = řec. dělání, zhotovování), která nemá hodnotu v sobě samé, nýbrž je zaměřena na to, co je vytvářeno, tedy na dílo. K poiетické činnosti patří na jedné straně *řemeslně technické zhotovování*, na druhé straně tvorba *umělecká*.

	TEORIE	PRAXE	POIÉSIS
úkon:	poznávání	jednání	tvoření
cíl:	poznání	činy	dílo
zběhllost:	věda	ctnost	umění ↗ krásné u. ↘ technika

Obrázek 30: Rozdělení činnosti u Aristotela

HEIDEGGER¹ dovozujе světskost člověka ze *starosti* člověka, jemuž „v jeho bytí jde o toto bytí samo“. Jeho světskost se pro něho tedy prvotně a důvodně realizuje v každodenních způsobech *obstarávání* (věcí, které jsou „při ruce“) a *pěče* (o lidi, kteří jsou s námi). Ve starosti ve smyslu obstarávání a péče jde člověku vždy o jeho bytí samo. To znamená, že *činnost je vždy ve znamení nějaké hodnoty* (Sinnanspruch). Být činný předpokládá, že člověk vždy poznává nějaký smysluplný celek (Sinnganges). Sebeuvědomění jakožto vědomí světa chápe sebe jako *sebeúčel*, jako něco, co je nejen *dáno*, ale zároveň *uloženo*. Lidská činnost probíhá ve *smyslovém apriori* (= předpokládaný smysl jako podmínka činnosti). To znamená, že sebeúčelné, jako úkol uložené vlastní bytí člověka (o které mu jde) může být *zdokonalováno, rozvíjeno, realizováno*.

ARISTOTELĚS tento problém popisuje takto: Všichni lidé touží po blahu. Blaho je to, o co lidé usilují pro ně samotné, co stačí samo sobě a je konečným cílem jednání. Je to zdokonalení, rozvinutí, realizace. Veškerá činnost je *snaha o blaho*.

Ale v tom, co je podstatou blaženosti, se názory různí a odpověď obyčejných lidí zní jinak než odpověď moudrých mužů. Jedni si ji totiž představují jako něco hmatatelného a viditelného, například jako rozkoš nebo bohatství nebo čest, druzí opět jako něco jiného, ba nejednou i tentýž člověk mění svůj názor. (Etika Nikomachova I, 2, 1095a)

Otázka po hodnotě (Sinnanspruch), která dává činnosti smysl, tedy závisí na člověku. HEIDEGGER říká, že člověk je většinou *rozptýlen do „ono se“*, do průměrného, každodenního „bytí na světě“, do „tak se to dělá“, zatímco svědomí volá člověka z *rozptýlenosti k původnosti*, k vědomému, rozhodnému „bytí sebou samým“. Ale to všechno ukazuje, že činné „bytí na světě“ má vždycky co činit s hodnotami (Sinnanspruch) různých rovin. Jde v něm o rozhodnutí mezi původností a nepůvodností, mezi realizováním a od-realizováním, mezi dobrým a zlým. Lidská činnost má význam *mravní*.

Nejjednodušší a nejbezprostřednější technicko-výrobní činnost vyplývá z toho, že člověk „si musí jakožto živá bytost teprve sám vytvářet možnosti k životu“ (PLESSNER).

K životu je však především třeba jídlo a pití, obydlí a oděv a ještě některé jiné věci. Prvním historickým činem je tedy výroba prostředků k uspokojení těchto potřeb, produkce samotného materiálního života, a tento historický čin, základní podmínku veškerých dějin, je nutno plnit každý den a každou hodinu, dnes stejně jako před tisíci a tisíci lety, aby se lidé alespoň udrželi naživu. (K. MARX, Ideol., Feuerbach, WW II, 29)

Na příkladě *techniky* se pokusíme ukázat, k jakým problémům tato nejjednodušší a nepůvodnější lidská činnost vede:

Pro tuto techniku v širším smyslu jsou podstatné dva momenty: 1. Během celého tvůrčího procesu člověk stále udržuje bezprostřední kontakt se zpracovávaným materiálem. 2. Používá-li nástroje, i ten je neustále bezprostředně veden činným člověkem. Tak se přírodní věci proměňují ve věci tvorby a při tom se vyžaduje určitá dovednost, která je vázána na etos zaručující správný přístup k materiálu, nástroji a dílu. Pro techniku v užším smyslu je naopak podstatné, že uvedená dvojí bezprostřednost (vzhledem k materiálu a vzhledem k nástroji) mizí. Člověk pouští materiál a nástroj ze svého bezprostředního vedení. A nástroj teď už vůbec není nástrojem v původním smyslu, ale stal se strojem-aparaturou. O technice v užším smyslu mluvíme tam, kde se dělá něco, co může samo pracovat. Stroj-aparatura vyžaduje zadání a dodává výkon. Člověk přenáší část své iniciativy na tento aparát a snadno se jeví jako ten, kdo aparát „obsluhuje“. Čím je proces, který se odehrává v aparátu, rozčleněnější, složitější a autonomnější, tím více jde o technický proces v užším smyslu. Dovednost se už neprojevuje v tom, že člověk se přizpůsobuje nástroji a materiálu, nýbrž v tom, že vymýšlí a vyrábí aparáty. Posledním stupněm této techniky v užším smyslu je kybernetika, která zas nachází svůj nejvyšší projev v počítači a v jeho systematickém používání. (HENGSTENBERG², 185)

V tom se projevuje tendence činného „bytí na světě“ proměňovat *první* (přirozené) stvoření v *druhé* (technicko-umělé), tendence vytvářet v zápase s přírodou kulturu a civilizaci. Tato tendence zahrnuje dvě možnosti:

- Na jedné straně vychází druhé stvoření ze starosti člověka o jeho bytí. Potud je jakožto jeho dílo *v jeho službách*. *Technologická emancipace* je částí emancipace člověka vůbec.
- Na druhé straně nabývá druhé stvoření vůči člověku zvláštní samostatnosti a moci. Vyžaduje, *aby mu člověk sloužil*. Proti technologické emancipaci stojí technokratické ovládnutí člověka nátlakem věcí; na to právem poukazují neomarxisté (2.4.3).

I zde jde v posledku o alternativu: *rozptýlit se do „ono se“* (zde: podřídít se technologicko-ekonomickému tlaku věcí), nebo *se rozhodnout pro původnost* (zde: dbát na řád hodnot lidského bytí). Věci, které máme, nás požírají v té míře (G. MARCEL), jak se jim vydáváme.

6.1

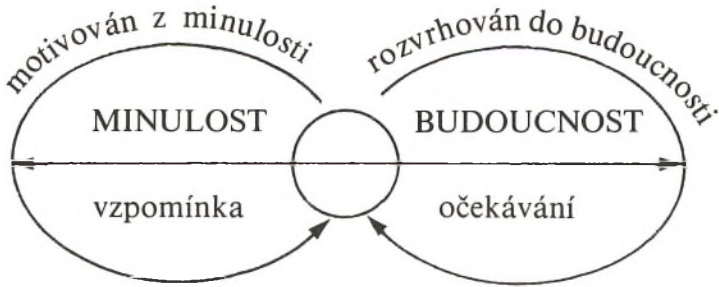
5.5 Dějinnost

V oddíle 3.4.3.2 jsme viděli, že čas neexistuje bez člověka, protože čas existuje jenom tím, že lidský duch zpřítomňuje minulé ve vzpomínce a budoucí v očekávání. Bez člověka by bylo pouze bezčasové trvání a bezčasový průběh pohybů. Kromě toho jsme mluvili o vlastní časovosti živé bytosti (3.4.4.1), zvláště zvířete (3.4.5.1). U člověka se vlastní časovost stává *dějinností*.

Analýza dějinnosti pobytu [= člověka] se snaží ukázat, že toto jsoucno není „časové“ proto, že „je v dějinách“, nýbrž naopak že existuje a může existovat dějinně jen proto, že je v základě svého bytí časové. (HEIDEGGER¹, 498)

V této původní časovosti člověka jde o dvojí:

- Člověk je vždy motivován z *minulosti*. Souhrn motivů (pohnutek), které určují člověka v jeho činném „bytí na světě“, můžeme nazvat *motivačním horizontem*. Motivační horizont člověka vyplývá z toho, jak je mu odhalen svět. Je tedy výsledkem *dosavadního (minulého)* poznání a činnosti. V posledku má každý svůj vlastní motivační horizont, který se neustále proměňuje s každým poznáním a jednáním. V motivačním horizontu je tedy motivem to, co je minulé, pokud je zpřítomňováno ve vzpomínce.



Obrázek 31: Dějinnost

- Člověk se vždy *rozvrhuje do budoucnosti*. Pokud člověku v jeho starosti jde o jeho bytí, usiluje neustále o to, aby svou činností uskutečňoval motivy a realizoval hodnoty (Sinnanspruch). Veškerá činnost se děje v a priori smyslu (5.4.2) a potud je orientována do budoucnosti.

Dějinnost člověka tedy záleží v tem, že člověk se nikdy nemůže rozplynout ve své přítomnosti, nýbrž je vždy ve svém činném „bytí na světě“ motivován z minulosti a rozvrhován do budoucnosti.

5.5.1 Bytí k smrti

Člověk si je ve své vlastní časovosti vědom konečnosti svého života mezi narozením a smrtí. HEIDEGGER to poněkud obtížně, ale velmi plasticky vyjadřuje takto:

Jedině jsoucno, které je ve svém bytí bytostně *budoucí*, takže se může – jsouc svobodně pro svou smrt a na ní ztroskotávajíc – nechat vrhnout zpět do svého faktického „tu“, tj. jediné jsoucno, které jakožto budoucí stejně původně *bylo*, může – předávajíc samo sobě zděděnou možnost – převzít vlastní vrženost a v *daném okamžiku* ucho – pit „svou chvíli“. Jedině skutečná časovost, která je zároveň konečná, umožňuje něco takového jako osud, tj. skutečnou dějinnost. (HEIDEGGER¹, 509)

Dějinnost tedy pramení z toho, že si člověk v *předběhu zpřítomňuje svoji smrt*. AUGUSTIN líčí toto směřování k smrti takto:

Vždyť od toho okamžení, kdy kdo počne býti v tomto těle, propadlém smrti, neustále se v něm chystá příchod smrti. Neboť jeho proměnlivost směřuje po celou dobu tohoto života (ačli se to má životem nazývati) k tomu, aby došlo k smrti. Není totiž nikoho, komu by nebyla po roce blíže než před rokem, zítra blíže než včera a nyní blíže než před okamžikem – protože každá částka času, ve které žijeme, se ubírá z délky života a zbytek je denně menší a menší, takže doba tohoto života není celkem vzato nic jiného než běh za smrtí, při němž se nikdo nesmí ani na chvíli zastavit, ani trochu pomaleji postupovat, ale všichni jsou hnáni stejným pohybem a nutkání týmž nápoem . . . Jestliže tedy každý začne umírat, tj. býti ve smrti, od toho okamžiku, kdy se v něm začne chystati sama smrt, tj. odnětí života (protože jakmile jsa odňat končí, bude už po smrti, ne ve smrti): pak je ve skutečnosti ve smrti od té chvíle, kdy začne býti v tomto těle. Vždyť oč jiného běží v jednotlivých dnech, hodinách a okamžicích, dokud se jeho strávením nenaplní sama smrt, o kterou šlo, a dokud nenastane už čas po smrti? Když mu přece byl odnímám život, byl ve smrti. Jakmile tedy člověk bytuje v tomto těle, spíše umírajícím než žijícím, není nikdy v životě. (AUGUSTIN, CD XIII, 10)

SÓKRATOVÍ chystajícimu se k smrti vkládá PLATÓN do úst slova, že filozofovat znamená *učit se umírat*. V tomto předjímavém vědomí vlastní smrti vidí HEIDEGGER také vlastní kořen *starosti*. To, co bylo, se stává problémem teprve zpřítomňováním smrti.

Dějiny jakožto způsob bytí pobytu (Dasein) mají kořeny v budoucnosti tak bytostně, že smrt jakožto charakteristická možnost pobytu (Dasein) vrhá existenci, která je v předběhu, zpět do její faktické vrženosti, a teprve tak propůjčuje minulosti její specifickou přednost v dějinném. Vlastní bytí k smrti, tj. konečnost časovosti, je skrytým základem dějinnosti pobytu (Dasein). (510)



Martin Heidegger (1889–1976) vyšel z fenomenologie E. Husserla, ale převedl ji v existenciální filozofii. Jeho analýza existenciálů rozhodujícím způsobem ovlivnila současnou filozofii a teologii. Myšlení pozdního Heideggera krouží kolem nové metafyziky bytí.

Protože lidské bytí (Dasein) je bytí k smrti, musí se o toto bytí starat. Tato starost, z níž vychází veškerá činnost, člověka nutí, aby se motivoval tím, co bylo, aby se tím zabýval a tak poznával své možnosti.

K autenticitě člověka bytostně patří, *aby se vyrovnal se svým životem jakožto bytím k smrti*; aby ve svém činném bytí na světě před touto svou konečností a vržeností neuhýbal, nýbrž aby ji odhodlaně přijal jako možnost. Člověk upadající ve způsobu neurčitého „ono se“ uhýbá: Neříká „já zemřu“, nýbrž „umírá se“ – a necítí se tím už dále zasažen.

5.5.2 Dějinnost a dějiny

Člověku je v jeho bytí na světě svět vždy už odhalen jako celek (5.4.1). Ve své činnosti (5.4.2) člověk proměňuje svým obstaráváním a svou péčí sám sebe a svět. Na základě své dějinnosti (5.5.1) je člověk nucen chápat sebe ve světle svých dějin, aby se ve své konečnosti a vrženosti (bytí k smrti) dokázal uchopit jako možnost a aby se motivovaně rozvrhoval do budoucnosti (5.5). Přitom se však ukazuje, že člověk vždy *odhaluje svůj svět dějinně*.

 HEIDEGGER: „S existencí dějinného bytí na světě je vždy už vtaženo do dějin světa příruční a výskytové jsoucno (Zuhandenes und Vorhandenes).“ (513)

To neznamená, že snad příroda jako taková je dějinná. Přirozené substance (3.1.5) jsou předpokladem veškeré zkušenosti a její nedějinnou podmínkou. Věci jako takové nejsou dějinné. Ale na základě naší dějinnosti jsou vždy dějinně odhalovány. Tak jako nám není dán svět bez jazyka, nýbrž vždy pouze odhalený v určitém jazyce (4.4.4), tak můžeme svět, který je sám o sobě nedějinný, odhalovat pouze v určité dějinnosti. Jazykový charakter a dějinnost jsou dvě stránky téhož tělesného bytí na světě.

Příklad: Dva mladí lidé si kupují zlaté prsteny. Mají se rádi. Navléknou si ony prsteny při zasnubách a použijí pak těchže prstenů jako prstenů svatebních. Přijdou děti, krize, starosti. Děti dospějí, manželé zestárnou. Dočkají se vnuků a pravnuků a posléze slaví zlatou svatbu. Po jejich smrti dostanou jejich prsteny děti. Samy o sobě jsou ony prsteny při všem tom dění stejné. Na základě dějinnosti osob tohoto dění se však význam prstenů neustále měnil. Nejprve to byly obyčejné prsteny ve výkladní skříni, pak znamení mladé lásky, pak znamení manželství, plodného života, upomínající na děti a společné osudy, pak vzpomínka na dlouhý společný život a posléze upomínka na mrtvé rodiče v rukou dětí.

Všechno, co člověk odhaluje ve svém bytí na světě, se v tomto smyslu odhaluje dějinně.

Postupme o krok dále: Aby člověk mohl být činný v přítomnosti, musí se motivovat z minulosti. Ve svém bytí k smrti se chápe jako výsledek minulosti a potud jako možnost. Přítomnosti rozumí jen tehdy, když rozumí její genezi (Gewordensein). Sám sobě rozumí jen tehdy, když rozumí své genezi a genezi svého světa. Proto JASPERS zdůrazňuje, že k vyjasnění existence a k orientaci člověka ve světě (1.4.2) patří „vědomí dějin v celku“. Tak jako v bytí člověka na světě je vždy odhalen svět v celku, tak i *dějiny v celku*.

Tato odhalenost dějin v celku může být ve znamení *mýtů, pověstí, legend* atd. Lidem, jejichž dějiny jsou takto odhalovány, jde ovšem o skutečnou odhalenost dějin a ne „pouze“ o mýty, pověsti a legendy. Moderní historické bádání jako speciální věda (*historie*) je potud jednou z mnoha možností, jak porozumět ge-

nezi člověka a jeho světa. Vždy jde o to porozumět přítomnosti jako něčemu, co vzniklo, jako výsledku. Neboť jedině tak je odhalen svět a je možné motivo-
vané jednání. Přitom platí, co jsme viděli v oddíle 4.4.4: Tak jako každý *obraz světa* je možný pouze v určitém jazyce a jazyk vždy zahrnuje dimenzi *jazykového společenství*, třebaže i každý jednotlivec má *svůj vlastní jazyk*, tak i každý *obraz dějin* a každý způsob odhalování dějin v celku (např. legenda, historie atd.) je v určitém *dějinném a kulturním společenství*, třebaže vposledku každý má ně-
jaké své *vlastní dějiny*.

Dějiny v celku jsou tedy vždy už odhaleny na základě dějinného bytí na světě. Tím však je dán zvláštní dialektický vztah (3.2.1.1, 4.4.5):

- Minulé je na jedné straně *oblast faktů*, kterou poznáváme z pramenů, tedy něco objektivního, stálého, prozkoumatelného. Na tom se zakládá historie jako speciální věda se svými přísnými metodami.
- Minulé je na druhé straně geneze člověka a jeho přítomného světa. Je to tedy něco, co samo *patří k bytí člověka na světě* a nemůže být od něho odděleno.

Minulé je tedy pozoruhodným způsobem objektem i subjektem zkoumání zá-
roveň. Při všem historickém bádání *zkoumá člověk sám sebe*. Zkoumá se jako
jedinlivec, jako člen dějinného společenství a konečně, jde-li o světové dějiny,
jako člen lidstva.

Zkoumání dějin tím nabývá stejné perspektivní povahy, jakou jsme poznali
u jazykového obrazu světa (4.4.4). *Smysl minulého dění* se nedá určit *nezávisle na místě, odkud se díváme*. Význam prstenů v uvedeném příkladě se nedá určit
nezávisle na průběhu dění. Smyslová souvislost minulého závisí na nás a spolu
s námi se *neustále proměňuje*. Veškeré historické bádání probíhá v hermeneu-
tickém kruhu (2.1.3). Proto je nutné, aby se dějiny *psaly stále znovu*. Nejen pro-
to, že historikové neustále nacházejí nový materiál, ale především proto, že my
sami rozumíme dějinám stále jinak a měníme své stanovisko; neboť dějiny
postupují.

Historie jako speciální věda proto v podstatě nikdy nemůže ukázat, „jak to vlastně
bylo“ (L. v. RANKE). Dějiny nelze zkoumat stejným způsobem jako přírodu. Z tohoto
důvodu se také myšlenka jednotné metody reálných věd (1.4.1.1) jeví jako zavádějící. I
v historii sice existuje něco jako (prameny zprostředkované) protokolární věty (4.6.3.1),
např. „Od 17. července do 2. srpna 1945 se konala v Postupimi konference, na níž byla
uzavřena dohoda o poválečném uspořádání Německa, podepsaná šéfy vlád SSSR, USA,
Velké Británie, později Francie“. Dějepisectví je však více než výčet takových faktů. Jeho
úkolem je ukázat jejich souvislosti. Na základě dějinnosti historika však při vytváření hy-
potéz a teorií v rámci historie vznikají zcela jiné problémy než v přírodních vědách
(4.6.3.2-3). Když němečtí a francouzští historikové píšou dějiny let 1790–1945, dochází
z těchto důvodů k rozdílu. Ne proto, že jedni jsou lepší historikové než druhí nebo že
jim chybí materiál, ale proto, že toto dění má pro různé historiky různý význam. Odlišují
se ve stanovisku, k němuž je dění vtaženo. Společné dějepisectví existuje teprve tehdy,
když existuje společné hledisko, k němuž se dění vztahuje.

Tím se netvrdí, že používání co nejpřesnějších metod je v historii zbytečné.
Historie tyto metody potřebuje, neboť minulé dění lze prozkoumat a my si je
už nemůžeme osvojovat ve formě mýtů, pověstí a legend. Ale ani nejpřesnější
metody nemění nic na tom, že dění se vztahuje k určitému stále se měnícímu sta-

novisku současného bytí na světě a že se vykládá na základě tohoto stanoviska. Kdybychom od historika žádali *objektivitu*, která je možná v metodických abstrakcích přírodních věd, byla by to smrt veškerého dějepisce. Přitom z hlediska historika platí přesně to, co jsme řekli o jazykovém obraze světa (4.4.4) a o dialektice jazyka (4.4.5): V určitém stanovisku nebo v určitém jazyce nejsme jako hlemýžď v ulitě. Můžeme své stanovisko reflektovat, revidovat, modifikovat, a právě k tomu nám pomáhají dějiny. Ale i pak se stavíme na určité stanovisko.

Odkazujeme na výklad E. HEINTELA⁴, z něhož ve velké míře čerpáme.

5.5.3 Příroda a dějiny

Z dobrých důvodů rozlišujeme *dějiny přírody* a *dějiny světa*. HEGEL píše:

Nejprve musíme uvážit, že náš předmět, *dějiny světa*, se pohybuje na duchovní půdě. Svět v sobě zahrnuje fyzickou i psychickou přírodu; fyzická příroda také zasahuje do dějin světa [srov. podnebí, přírodní katastrofy] a my upozorníme na tyto základní vztahy hned na začátku. Ale to podstatné [světových dějin] je duch a průběh jeho vývoje. O přírodě zde nebudeme uvažovat, jak je sama o sobě také systémem rozumu [srov. přírodní filozofie, 3.4] . . . nýbrž pouze ve vztahu k duchu. Avšak duch je na jevišti, kde ho pozorujeme, na jevišti světových dějin, ve své konkrétní skutečnosti . . . (PhdG., WW 11, 43)

Z dějinnosti člověka vyplývá otázka po genezi jeho samotného a jeho světa. Tento svět přirozeně zahrnuje přírodní věci, ale nejprve jen tak, jak patří k světu, který člověk odhaluje a obstarává (např. lovná zvěř, stavební dřevo, kamenolom atd.). Dějiny, které člověk odhalil už ve svém bytí na světě, jsou především *souvislost dění na půdě svobody*. Příroda vstupuje do hry jen v té míře, pokud se jí zabývala svoboda (duch) a proměňovala ji.

Dějiny má jen člověk. Dějiny kotví v čase (5.5 úvod). Čas existuje pouze tehdy, když subjekt zpřítomňuje minulé ve vzpomínce a budoucí v očekávání (3.4.3.2). Jedině člověk je motivován z minulosti a rozvrhován do budoucnosti. Bez člověka existují pouze procesy, ne však čas. Předlidská skutečnost (anorganický svět, rostliny, zvířata) nemá dějiny. Nabývá dějin jen *skrze člověka*. Tyto dějiny vlastně nejsou dějiny předlidské skutečnosti, ale *prehistorie člověka*. Člověk, který je smyslová bytost (3.4.5) a duch (4.2.2), *si* dává mimo dějiny jakožto souvislost dění na půdě svobody také dějiny přírody, které zůstávají vztaženy k člověku jakožto smyslové bytosti.

Způsob, jímž člověk zkoumá přírodu a její dějiny, závisí na tom, jak odhalil svět ve svém dějinném bytí na světě. *Pojem přírody je u člověka dějinný*. Dějiny přírodních věd a jejich metod ukazují, jak se pojem přírody u člověka mění. Protože člověk vztahuje přírodu a její dějiny na svou vlastní přírodnost (animální), závisí jeho pojem přírody vpsledku na tom, jak chápe svou vlastní animální, své tělesné bytí na světě. Přístup tematické redukce a metodické abstrakce (1.4.1.2) moderní přírodovědy je pouze jednou z mnoha různých možností člověka, jak chápat vlastní přírodnost, jakož i přírodu a její dějiny.

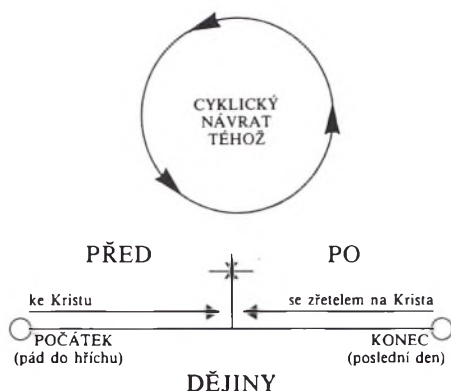
Příroda a dějiny se často staví proti sobě jako oblast nutnosti a oblast svobody, jako oblast zákonitě se opakujících procesů a jako oblast nezvratných souvislostí jednání, jako něco, co je fixováno svým původem, a něco, co je otevřeno do budoucnosti. Ale takové protiklady je možno problematizovat. Což v dějinách přírody (např. v evoluci) neexistuje také něco nenutného, ireverzibilního, otevřeného do budoucnosti? Což proces dějin neobsahuje také nutnosti, zákonitosti a fixované dění? Novověké myšlení, chápající přírodní proces jako proces vývoje a snažící se pochopit nutnost a zákon v dějinách, vede k „historizování přírody“ a ke „zpřirodňení dějin“ (k tomu srov. SCHAFFLER, 15–31).

Na zvláštní aspekt tohoto problému ukazuje Řím 8, 19–22: „Celé tvorstvo toužebně vyhlíží a čeká, kdy se zjeví sláva Božích synů. Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal. Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích. Víme přece, že veškeré tvorstvo až podnes společně sténá a pracuje k porodu.“

5.5.4 Filozofie dějin

Mají dějiny nějaký smysl? Tato otázka má dva aspekty:

- Na základě dějinnosti lidského bytí na světě mají dějiny v každém případě smysl *být genezí* současného bytí na světě. Člověk ve své činnosti vždy už předpokládá smysl (5.4.2). Aby však mohl rozumět své situaci jako možnosti smyslu, musí jí porozumět z jejích dějin. My můžeme ve své přítomnosti žít a jednat jedině tak, že z ní *vytěžíme smysl* a že jí *dáme smysl*. Abychom tedy mohli jednat, musíme myslet dějiny se zřetelem k přítomnosti jakožto smysluplné. Kdykoli člověk jedná, je tento *subjektivní smysl dějin* vždy předpokládán. Je relativní podle našeho stanoviska. Určuje se z naší praxe. V tomto pohledu je smyslem dějin to, *co jim dáváme jako smysl*, když jednáme.
- V druhém aspektu jde o otázku, zda souvislost dění v dějinách je *smysluplná sama o sobě a v sobě*. Zde existují dvě tendence:
 - Dějiny se chápou *v analogii s přírodou*, buď s koloběhem hvězd nebo s životním procesem živé bytosti. Tak se dospívá k *cyklickému* pojetí dějin, v krajím případě k věčnému návratu téhož (NIETZSCHE). Takové koncepce byly velmi rozšířeny v antice, především v myšlení stoiků. Moderní podobou této nauky je teorie *kulturních cyklů* O. SPENGLERA. Podle ní procházejí všechny kultury analogicky s živými bytostmi obdobím vzniku, obdobím zralosti a obdobím zániku. Takové teorie nemohou do těchto fatalisticko-jednotvárných cyklických procesů nikdy vnést *půdu svobody* (HEGEL). Jestliže lidská svoboda znamená sebeurčování na základě svobody, pak nejsou dějiny jako proces tohoto druhu myslitelné. Dějinný průběh musí naopak podstatně souviset s nedisponovatelně svobodným sebeurčováním lidí jednajících v dějinách.
 - Dějiny se chápou jako proces pokroku, dalšího rozvíjení a emancipace člověka. Tento proces byl myšlen nejprve *teologicky*. Působí jej Bůh. Ten dává dějinám světa význam *dějin spásy*. Vychovává lidstvo v dějinách. Veškeré dění má smysl v rámci božské *Prozřetelnosti*. Pod vlivem příro-



Obrázek 32: Cyklické a lineární pojetí dějin

dovědeckého obrazu světa (4.6.6) došlo k *sekularizaci* dějinného myšlení, k zesvětštění, které se snaží obsáhlý smysl dějinného procesu vysvětlit „z přirozených příčin“ (např. pokrok věd, změna sociálně ekonomických vztahů atd.).

Ukážeme tři zvláště důležité pozice filozofie dějin:

5.5.4.1 Augustin

Cyklické dějinné myšlení, rozšířené v antice, překonal AUGUSTIN takto:

„Kristus zemřel za naše hříchy jednou“; ale „vstáv z mrtvých již neumírá a smrt nad ním už nebude mítí moci“ [Řím 6, 9]. (CD XII, 14)

Tím mají dějiny neopakovatelný *střed*, na jehož základě je nutno se ptát na jejich počátek i na jejich konec. Dějiny jsou dějiny spásy mezi stvořením a soudem, působené Bohem. Jsou „jako nádherná báseň, vyzdobená všemožnými antitezemi“. Bůh tuto báseň „skládá“ z protikladu dvou „obcí“. Jedna, obec Boží (*civitas Dei*), se skládá z vyvolených, kteří žijí z milosti ve smyslu Boha, druhá, obec pozemská (*civitas terrestris*), se skládá ze zavržených, kteří jdou za lidskými žádostmi. Obě obce mají své představitele, Boží obec nejprve Izraele, pak církev, pozemská obec velké státy, naposledy říši římskou. Členové obou obcí jsou nicméně v obou reprezentantech promíšeni, takže protiklad oněch obcí zůstává v průběhu dějin skrytý. Proces dějin je možno rozčlenit v *epochy*, které odpovídají na jedné straně dnům stvoření (příroda), na druhé straně obdobím lidského života. To znamená, že Bůh utváří dějiny rozumně, analogicky s rozumností prvního stvoření (příroda) a s přirozeným životním procesem člověka. *Cílem* dějin, jejich sedmým dnem, je věčný sabat, naplnění člověka a jeho dějin na konci času. Cíl dějin přitom *není nitrodějinný*.

5.5.4.2 Hegel

I zde je filozofie dějin ve znamení *teologie*. Dějiny jsou pokrok ve vědomí svobody, který je působen Boží Prozřetelností. Subjektivní duch člověka dosahuje své vlastní skutečnosti *ve státě*, v *duchu národů*. Duch různých národů ve státech je v souvislosti světových dějin:

Principy *národních duchů* jsou pro svou zvláštnost (v níž mají jakožto existující individua svou objektivní skutečnost a své sebevědomí) zásadně omezené. Jejich osudy a činy jsou ve svém vzájemném poměru projevující se dialektikou konečnosti těchto duchů, z níž se právě vynořuje *obecný duch*, duch *světa* jako neomezený a je to on, který své právo – a jeho právo je nejvyšší – vykonává na nich ve *světových dějinách*, jež jsou *světovým soudem*. (Rph. § 340)

Základním přesvědčením filozofie dějin je, „že svět je ovládán rozumem, že tedy i v dějinách světa vše probíhá rozumně“. HEGEL rozvíjí svou filozofii dějin se zřetelem k přítomnosti a nikoli s přesahem přítomnosti. Proces světového ducha dosahuje svého naplnění v přítomnosti. Dějiny se tak otvírají *praxi*.

5.5.4.3 Marx

Na místo HEGELOVA světového ducha nastupuje u MARXE ve smyslu historického materialismu (2.4.1) *materiálně ekonomická základna* (stav výrobních sil a výrobních vztahů). Dělbou práce a soukromým vlastnictvím výrobních prostředků začíná *negativní* proces. Vede ke stále radikálnějším formám lidského odcizení a vykořisťování až k totálnímu, krajnímu odlidštění člověka v *proletariátu* kapitalistické epochy. Analogicky s ponížením a vyvýšením služebníka Božího (Ježíšova smrt a zmrtvýchvstání) se v proletářské *revoluci* mění krajní ponížení člověka v beztrídní společnost nového člověka, který osvobozen a vykoupěn nastupuje *nitročasový* „věčný sabat“, nitrodějinné nové nebe a novou zemi ve znamení komunismu. Negativní předrevoluční proces, vedoucí do stále většího ponížení, je tak pouze *přírodními dějinami* nového člověka, pravé dějiny začínají teprve světovou revolucí. Důležité je, že MARX (především ve svém hlavním díle „Kapitál“) na rozdíl od HEGELA chce dějinněfilozoficky určovat i *budoucnost*.

5.5.4.4 Posouzení

Zdá se, že všechny teorie, které pojímají dějiny jako v sobě smysluplnou souvislost jednání, uskutečňující pokrok, jsou vpsledku vždy ovlivněny *křesťanskou teologií*. V křesťanském pohledu jsou dějiny *dějinami spásy*, umožněnými Prozřetelností a spásným působením Božím. Velkým paradigmatickým těchto dějin je cesta Starého zákona od starého Adama ke Kristu jakožto novému Adamovi, který činí možnou *svobodu dětí Božích*, naplňující se na konci času. I historický materialismus je v podstatě sekularizovanou teologií.

Jak je možné tento absolutní smysl (absolutní hodnotu) dějin myslet spolu se svobodou člověka jednajícího v dějinách?

- U pozdního AUGUSTINA tato otázka vede k radikální nauce o predestinaci (předurčení) Bohem, která zcela zpochybňuje lidské sebeurčování na základě svobody.
- U HEGELA je nebezpečí, že se člověk stane pouhým případkem, pouhým momentem, kterého světový duch používá skrze ducha národů k tomu, aby dosáhl svého cíle.
- U MARXE je lidský duch pouze odrazem materiálně ekonomických procesů, které určují veškeré dění.

Do jaké míry je možné mimo *subjektivní smysl dějin* myslet dějiny jako smysluplné o sobě a v sobě, to je pro filozofii otevřená otázka.

Uvedeme ještě čtyři pojmy, které mají v dějinněfilozofických souvislostech velkou úlohu:

- *Utopie* (řec. *ú* = ne, *topos* = místo): Jde o představu stavu, který neexistuje a snad ani existovat nemůže. Tento stav je možno myslet jako stav ideální nebo jako stav krajně negativní. Dějinněfilozoficky se utopie staví kriticky proti fakticky existujícímu stavu. Potom funguje jako regulativní idea (4.3.2.2.2) pozitivně (jako něco žádoucího) nebo negativně (jako něco odstrašujícího).
- *Eschaton* (řec. *eschatos* = poslední): Jde o poslední stav, který dovršuje dějiny. Ten je myšlen buď nitrodějinně (MARX: beztrždní společnost) nebo se klade mimo dějiny (AUGUSTIN: věčný sabat, nové nebe a nová země, které Bůh vytvoří na konci dějin). Nauka o eschatonu se nazývá *eschatologie*.
- *Apokalypika*: Jde o odhalení (*apokalypsis* = řec. odhalení), předpovědi a očekávání přicházejícího konce světa. Tyto předpovědi se týkají nitrodějinných znamení přicházející katastrofy či naplnění. Původně šlo o souvislost teologickou v rámci dějin spásy: Konec a naplnění budou dílem Boha. Dnes jde o očekávání katastrof, artikulované v rámci speciálních věd, např. o problematiku životního prostředí, o hranice růstu, o znaky biologické degenerace, o přelidnění, závody ve zbrojení atd. Pro apokalyptické dějinné myšlení je charakteristické, že konečné dění se očekává takové, že nemůže být ani zadrženo, ani modifikováno, ani nějak jinak ovlivněno lidskou praxí.
- *Profetika* (řec. *profétés* = tlumočník Boží): Biblická profetika chápe dění tak, že je vždy vytvářeno Bohem i člověkem. Dění je určováno věrností úmluvě, tato věrnost je u Boha neproměnná, u člověka proměnlivá. Příchod ohlášené spásy, resp. neštěstí tedy závisí vždy také na člověku (např. na jeho obrácení nebo zatvrzelosti). Apokalyptické a profetické myšlení jsou ve vzájemném napětí, které je rozhodující pro celou filozofii dějin.

5.6 Společenskost

Lidské bytí na světě je *spolubytí*, tedy bytí s jinými lidmi. Člověk jako sebeúčel se může uskutečňovat, rozvíjet a dovršovat pouze s jinými lidmi. Tento fakt jsme poznali na příkladu *jazyka*: Lidský duch (transcendentalita) se realizuje jazykově. Ale jazykem je člověk vždy už v dialogu s druhými. (4.4.3) Říkáme, že člověk je *svou přirozeností* (bytostně, esenciálně) *společenský*.

Můžeme rozlišit dvě formy lidské společenskosti:

- **Komunikace:** Zde jde o oblast mezilidských setkání a vztahů. Lidé vstupují v komunikaci jako Já a Ty. Vzájemně se oslovují, uznávají se jako lidé, navzájem se vybízejí k seberealizaci, vychovávají se navzájem, tvoří spolu *společenství*. Mluvíme o *personálním vztahu* lidí. Společenství jakožto personální vztah se dovršuje v *lásce*.

Personální komunikace a společenství vstoupily do vědomí filozofie v nedávné době. Podle J. G. FICHTA se člověk stává „člověkem jen mezi lidmi“; „mají-li vůbec být nějací lidé, musí jich být více“. Neboť člověk potřebuje „výzvu ke svobodné vlastní činnosti“. Nejpůvodnější formou této výzvy je výchova. „Všechna individua musí být vychovávána, aby se stala lidmi, jinak by se lidmi nestala“ (WW I/3, 347 n.). Plozením se člověk jistě stává *individuem druhu člověk*. Ale jedinečný způsob, jak svou individualitu rozvíjí v sebeuskutečňování, jej ukazuje jako *osobu*. Individua se mají stát osobami. K tomu však potřebují, aby je jiní lidé přijali, vybízeli k seberealizaci, vychovávali a milovali. V tomto procesu *se člověk stává Já teprve přispěním nějakého Ty*. „Lidé si navzájem podávají nebeský chléb bytí sebou samými (Selbstsein)“ (M. BUBER, I, 423).

- **Spolupráce:** Zde jde o to, že lidé společně pracují pro *společný cíl*. *Materiální statky a kulturní hodnoty*, které potřebují k sebeuskutečnění, se dají realizovat pouze společně. Mluvíme o *sociálním vztahu* člověka, který se uskutečňuje v *práci*.

Názor, že člověk je svou povahou v sociálním vztahu, je velmi starý. ARISTOTELES poukazuje na to, že lidé se sdružují pro nějaké dobro. Toto dobro, které má být společně realizováno (*společné dobro*), nemá umožňovat pouhou existenci, ale *dobré* lidské bytí. „Kdo není s to žít ve společenství nebo je nepotřebuje . . . , ten je . . . buď divoké zvíře nebo bůh.“ (Pol. I, 2) Rozlišuje trojí rovinu sociálního vztahu: základní rovinu *rodiny*, rovinu různé spolupráce k uspokojení potřeb a posléze rovinu *státu*, který sociální vztah dovršuje. Toto rozlišení přijal také TOMÁŠ a HEGEL. Dnes nadto nabývá významu spolupráce *na úrovni celého světa*.

Člověk je svou přirozeností živočich politický neboli sociální. To je patrné z toho, že člověk sám sobě nedostačuje, žije-li sám, neboť přirozenost vybavila člověka dostatečně jen v málo věcech. Tak mu dala rozum, s jehož pomocí si má zhotovovat všechno, co je nezbytné pro život, např. jídlo, oděv a jiné věci podobné. Ale jednotlivý člověk nestačí na to, aby to všechno vykonal. Proto je člověku od přirozenosti dáno, aby žil ve společnosti. (TOMÁŠ AKVINSKÝ, Cg. III, 85)

Komunikace a spolupráce, vztah osobní a sociální, láska a práce se často odlišují výrazy *společenství* (Gemeinschaft) a *společnost* (Gesellschaft).

5.6.1 Konflikty

Společenskost člověka vede k napětím a konfliktům. To není nic negativního. Seberealizace se neuskutečňuje bez krizí. Potřebuje krize, aby se v nich osvědčila a aby je zvládla. Uvedeme tři spolu úzce související konflikty:

- **Jednotlivec a ostatní lidé:** Osoba potřebuje k seberealizaci *prostor svobody*. Tento nárok se může dostat do konfliktu s požadavky ostatních lidí. V osobním vztahu (společenství, např. skupina) dochází ke smíření obou

nároků primárně *láskou* (vzájemné uznávání, ohleduplnost, ochota ustoupit), v sociálním vztahu (společnost, stát) primárně pomocí *práva*.

KANT tento konflikt nazývá „nedružná družnost lidí, tj. sklon lidí vstupovat do společnosti, spojený s trvalým odporem, který neustále hrozí, že společnost rozdělí“. Existují dvě extrémní stanoviska, která se navzájem vylučují:

- *Individualismus* zcela rozkládá sdružení lidí do individuálních prostorů svobody, ve kterých vládne libovůle.
- *Kolektivismus* vidí jednotlivce pouze jako moment sdružení lidí a tím se mívá personálním smyslem jednotlivce.

Vrátíme se k tomu v sociální etice.

- *Láska a práce*: Seberealizace se uskutečňuje pouze v lásce a v práci. Ty se však neustále dostávají do konfliktu. Postavíme-li proti práci („zaměstnání“) např. rodinu, společenství nebo vůbec volný čas, pak se zdá, že se obě strany vylučují a že život je rozdělen do dvou oblastí. Práce se jeví neosobní, často jako břemeno či otročina, naproti tomu osobní vztah se jeví jako svobodný, bez tíhy práce a bez sociálních závazků.

Obě oblasti se navzájem negativně ovlivňují. Těžkosti práce se projevují v personálních vztazích, krize personálních vztahů se odráží v práci. Někteří marxisté uznávají možnost dokonalého smíření lásky a práce. Podle nich je odcizení člověka v práci podmíněno vnějšími poměry a zmizí spolu se změnou těchto poměrů. Tak budou odstraněny všechny přehrady mezi oběma oblastmi. – To je patrně utopie, neboť odcizení v práci a krize v osobních vztazích nemají základ pouze ve vnějších (např. ekonomických) vztazích (2.4). Nicméně požadavek humanizace práce, požadavek pracovního procesu s větší mírou komunikace a společenství je vrcholně důležitý. Právě tak je důležité, aby živé společenství (rodina, skupina, sousedství atd.) nevzalo za své přemírou práce „mimo domov“ (např. přesčasové hodiny, dvojí zaměstnání atd.), ale samo dovedlo převzít úkoly ve spolupráci. Kooperace (spolupráce) by měla zahrnovat komunikaci, komunikace kooperaci.

- *Závislost a emancipace*: Lidé jsou ve svých personálních a sociálních vztazích po mnoha stránkách závislí. Existuje *přirozená* závislost (např. závislost dětí na rodičích, která se překonává v procesu výchovy), dále závislost na základě *struktur vzniklých* společensky a dějinně (např. v oblasti hospodářské spolupráce), závislost, která je „*nedospělostí z vlastní viny*“, a závislost *patologická* (např. náruživost, krajní podřidivost). Se závislostí se dostává do konfliktu emancipace jakožto seberealizace.

Je možno vidět tři stupně odstranění tohoto konfliktu:

- Nejprve závislost jednoduše existuje a není jako taková odhalena. Příkladem je závislost malého dítěte na rodičích.
- Pak si člověk svou závislost uvědomí, vystoupí ze své nedospělosti a bojuje proti tomu, na čem je závislý. Je to třeba případ dítěte v pubertě, období osvícenství v dějinách (srov. např. 4.2.3.3), patos revoluce, „zuřivost negace“ (HEGEL). Nejprve se zdá, že odmítání závislosti nezná žádné hranice.
- Potom člověk dozraje a pochopí nejen svou závislost, ale i hranice své možné nezávislosti. Puberta minula, osvícenství je překonáno (4.2.3.4), je možné smíření. Prostor pro emancipaci se najde v lásce (společenství) a právu (společnost).

Toto odstranění konfliktu je ovšem zřídka definitivní. Přijde nový konflikt. Emancipace pak stojí proti tvrdosti společenství a bezpráví společnosti. Nyní už nejde (jako v pubertě) o zuřivost negace, ale o určitou kritiku, již mohou být společenství a společnost dále rozvíjeny. Zdá se ovšem, že mnozí lidé zůstávají stále malými dětmi nebo mladými lidmi v pubertě.

5.6.2 Pohlaví

Za dávných dob nebyla naše přirozenost taková, jako je nyní, nýbrž jiná. Za prvé bylo trojí pohlaví lidí, ne jako je nyní dvojí, mužské a ženské, nýbrž k tomu bylo třetí . . . pohlaví androgynů, co do podoby i jména složené z obého pohlaví, mužského a ženského . . . Dále byl tvar každého člověka zcela válcovitý, s oblými zády i boky; člověk měl čtyři ruce a právě tolik i noh a dva obličejy na okrouhlém krku, ve všem stejné; hlavu pak u těchto dvou obličejů, obrácených v opačné strany, jednu a čtyři uši; dále měl dvoje pohlavní ústroje a obdobně i všechno ostatní. Chodil jednak zpřímá jako my, na kteroukoli stranu chtěl, ale když se dal do rychlého běhu, tu jako když akrobati dělají kruhové přemety i s nohama rovně nataženými, rychle se kutálel, odrážel se osmi končetinami, které tehdy měl . . . Byli hrozní svou mohutností a silou a zupnou měli mysl i odvážili se učiniti útok na bohy.

Tu se radili Zeus a ostatní bozi, co s nimi učiniti . . . Konečně Zeus rozmyslil se pravil: „Zdá se mi, že jsem našel prostředek, jak by lidé zůstali, a přece odložili dvou nevázanost, a to tak, že by se stali slabšími. Rozetnu každého z nich ve dvě . . .“ Po té řeči rozkrajoval lidi ve dvě, jako se rozkrajují hrušky k nakládání . . . A koho rozkrojil, kázal Apollónovi otočiti každému obličej a zbylou polovici šije na stranu řezu, aby byl člověk skromnější, dívaje se na své rozpůlení, a také jinak všechno léčiti. A ten každému otáčel obličej, a stahuje odevšad kůži na tu část těla, která se nyní jmenuje břicho, jako se dělá se sdrhovacími vaky, svazoval ji v jediný uzel, kterému říkají pupek.

Když tedy původní těla byla rozřazena ve dvě, toužila každá polovice po své polovici, . . . objímaly se rukama i splétaly se k sobě vespolek, toužíce spolu srůst, a při tom umíraly hladem i jinými následky nečinnosti, poněvadž neměly chuti k žádné práci jedna bez druhé. A tak hynuly. Tu Zeus, smilovav se nad nimi, pomůže jim jiným způsobem a přeloží jejich pohlavní ústroje dopředu – neboť až dosud i ty měli vně a semene nevkládali do svých těl vespolek, ani z nich nerodili, nýbrž do země, jako cikády – přeložil tedy jejich pohlavní ústroje dopředu a zařídil skrze ně rozmnožování v lidech navzájem, skrze mužský ústroj v ženském, za tím účelem, aby při spojení muže s ženou vzniklo potomstvo. Tak z toho styku nastávalo nasycení a uklidnění, aby se obraceli ke svým pracím a starali se též o ostatní potřeby života. Jest tedy již od tak dávné doby lidem vrozena láska, spojovatelka staré přirozenosti, která se snaží učiniti jedno ze dvou a lidskou přirozenost uzdravit . . . Každý stále hledá svou polovici. (PLATÓN, Symposium, 189d–191d).

Viděli jsme, že člověk není zvíře už biologicky (5.3). Proto sexualita nabývá v člověku zvláštního, antropologického významu. Sexualita má zřejmě základ v animalitě člověka (3.4.5.1) a potud je určena biologicky. Ale v tělesném bytí člověka na světě je všechno biologické *formováno lidsky a má personální význam*. Tak také rozdílnost pohlaví není nějaká „pouze biologická“ vnější stránka člověka, ale v této diferenci je celé lidské bytí na světě.

Touto diferencí je dána původní *odlišnost*, zároveň však také původní *vztáženost* pohlaví k sobě navzájem. Tato vztáženost je ve zcela určitém smyslu *základně důležitá* pro lidské společenství.

Co říká PLATÓN v citovaném mýtu, to shrnuje ARISTOTELES stručně takto:

Nejprve se musí spolu spojit ti, kteří bez sebe nemohou existovat, jako žena s mužem . . . (Pol. I, 2 1252 a)

V tomto spojení vidí bytostný, přirozený zdroj veškerého společenství a veškeré společnosti. Také podle HEGELA pravá společenská jednota začíná láskou muže a ženy. Říká o ní toto:

Láska vůbec znamená vědomí mé jednoty s druhým, takže nejsem pro sebe izolován, nýbrž své sebevědomí získávám pouze jakožto zrušení svého bytí pro sebe a skrze vědomí o sobě, jakožto jednotu sebe s druhým a druhého se mnou. Avšak láska je pocit, to jest mravnost ve formě přirozeného . . . První moment v lásce je, že nechci být samostatnou osobou pro sebe a že se cítím, kdybych jí byl, nedostatečný a neúplný. Druhý moment je, že se získávám v druhé osobě, že v ní mám platnost, a ona totéž získává ve mně. (Rph. § 158)

V návaznosti na PLESSNERA (5.3) jsme už poukázali na pozoruhodný vztah niternosti (interiority) a vnějšku (exteriority) v tělesném bytí člověka na světě. SARTRE zkoumal tento jev ve své analýze *studu*, který má původní základ v tom, že jsem ve svém tělesném zjevu vydán pohledu druhého člověka. V oděvu (móda!) je ve skutečnosti uzavřena celá antropologie. I zde vidíme rozdíl mezi „být tělo“ a „mít tělo“: Na jedné straně *jsme* svým tělem a předstupujeme před zrak druhého člověka. Na druhé straně *máme* tělo a upravujeme svůj zjev tím, že se určitým způsobem oblékáme, česáme, holíme, parfémujeme, líčíme atd.

Když upravujeme svůj (vnější) zjev, *vyjadřujeme* vždycky nějak svou niternost. Tento fakt je příbuzný *jazyku*. Tak jako v jazyce jde o jednotu jevícího se výrazu (slovo) a jeho „vnitřního“ významu, tak ve svém vnějším zjevu vyjadřujeme svou niternost. Přitom ovšem vzniká významná možnost: Můžeme vyjádřit něco (v jazyce a zjevu), co naší niternosti odporuje. Člověk může vyjádřit, co si vůbec nemyslí. Může *lhát*. To, co vyjadřujeme před druhými v jazyce a zjevu, podléhá diferencí mezi *pravdivostí* a *lží*.

V sexuální oblasti má zjev, chování, vystupování, prezentování se jakožto něco, co je výrazem a znamením něčeho, ústřední úlohu. Paleta možností výrazů sahá od významných pohledů po nejrůznější způsoby řeči a něžnosti. *Erotikou* můžeme rozumět „s instinktem spojenou a smyslovou složku sexuality, na níž vpsledku spočívá veškeré zjemnělé pohlavní potěšení a umění milovat“. V tomto smyslu patří erotika bytostně k projevu, k výrazu, „rozkoš není samoučel, je *symbol*“ (P. RICOEUR¹).

Potom však jde v lidské sexualitě o tuto otázku: Je to, co se eroticky vyjadřuje, opravdu výrazem smýšlení vůči druhému, nebo je sexualita sebeúčelem bez všeho dalšího obsahu? V jistém zcela určitém smyslu je sexuální výraz *jednoznačný*. Polibek, něžnost, překonání studu, spojení, to všechno je tu k tomu, aby to něco vyjádřilo: *lásku*. Lidský sexuální výraz je zaměřen k tomu, aby byl výrazem lásky. Lidská sexualita patří principiálně do oblasti hodnot lásky. Dovršuje, rozvíjí, uskutečňuje se jen tehdy, když erotika, která v ní působí, vyjadřuje lásku. V tom je také jádro *morálního* problému lidské sexuality.

J. PIEPER překládá „Miluji tě“ jako „Jsem rád, že existuješ“. A. PFÄNDER nazývá lásku „zaujetí pro existenci milovaného“. G. MARCEL říká: „Milovat člověka znamená říkat: Nikdy neumírej.“ Láska je tedy ANO k Ty, souhlasící, uznávající, podporující zaujetí pro druhého. Lidská sexualita požaduje svou povahou právě takové smýšlení. Pochází ze svobodného rozhodnutí pro osobu druhého. Teprve v tomto smýšlení se rozvíjí partnerství: „Tohoto bohatství života nabývá láska ve výměně všech myšlenek, všech rozmanitých hnutí duše tím, že hledá nekonečné rozdíly a vynalézá nekonečné způsoby sjednocení, obrací se k veškeré mnohotvárnosti přírody, aby z každého z jejích životů pila lásku.“ (HEGEL) Vidíme-li tedy v sexualitě pouze pudovost a úsilí o rozkoš, chápeme její smysl zcela chybně. V. E. FRANKL mimoto poukazuje na to, že rozkoš jako samoučel, rozkoš bez lásky, ruší sama sebe; „čím více jde člověku o rozkoš, tím více pro něho pomíjí“.

Sexualita jako sebeúčel bez vnitřního obsahu a bez lásky má tendenci *užívat druhého jako prostředku k cíli*, činit ho objektem, *zbožím*, zneužívat ho, ale také: sám sebe činit zbožím, sám sebe *ponižovat*. Právě v oblasti, která je svou povahou určena k lásce, je proto možné nejkrajnější ponížení a nejkrajnější tvrdost člověka.

Láska je základně formována antropologickou skutečností, že člověk je *dějinný* (5.5). Nemůže jako zvíře žít pouze v přítomnosti, ale je motivován z minulosti a rozvrhuje se do budoucnosti. Proto ani lásku nelze omezit na pouhou přítomnost (tuto noc, tento víkend, tuto dovolenou atd.), ale stávají se v ní problémy minulost a budoucnost. To však znamená: Máme-li co činit s láskou, a ne pouze se samoučelnou sexualitou, pak tato láska patří do oblasti hodnot *věrnosti*. Věrnost osvědčuje Já vzhledem k Ty v čase. Lásku realizuje teprve věrnost.

Podle MARCELA je proto láska bytostně v napětí *věrnosti* a *zrady* (fidélité et trahison). Je velmi podivné, že mnozí marxisté chápou věrnost vůbec jen jako snahu o vlastnění, která si činí na druhého nárok jako na soukromé vlastnictví.

Tím však před člověkem vystává *manželství* jako společenství, k němuž je zaměřena lidská sexualita.

HEGEL zavrhuje představu, která hledá smysl manželství v pocitu, citu, náklonnosti, i když zvláštní přichylnost je jeho východiskem. Neboť láska, „která je pocit, připouští po každé stránce náhodnost, podobu, kterou mravnost nesmí mít. Manželství je tedy nutno blíže určit tak, že je to právně mravní láska, čímž z něho mizí to, co je v lásce pomíjivé, podrobené náladě a pouze subjektivní.“ (Rph. § 161)

Protože manželství jakožto *základní* společenství je v napětí věrnosti a zrady, je „nejvyšší sázkou naší kultury“ (P. RICOEUR). Přitom je ovšem nutno říci, že velmi mnoho možností seberealizace je i ve stavu bezmanželském (např. sliby řeholníků).

5.6.3 Rodina

Autorem následujícího textu je ARISTOTELĚS. Přes stáří těchto řádků zasluhuje pozornost:

Mezi mužem a ženou je zřejmě přirozený přátelský vztah, neboť člověk je bytost od přírody více určená pro manželské společenství než pro občanské, protože rodina je dřívější a nevyhnutelnější než stát a protože pud plodit děti je všem živým tvorům více společný než cokoli jiného. Zatímco u zvířat společenství nejde dále než k plození, lidé jsou spolu nejen pro plození dětí, ale i pro potřeby každodenního života, neboť úkoly jsou předem rozdělené, práce muže je jiná než práce ženy. A tak si navzájem pomáhají, každý svým vlastním dílem přispívá do společného. Proto je v tomto přátelství zřejmě i užitek, i příjemnost . . . Děti jsou, jak ukazuje zkušenost, pevným poutem, proto se bezdětní manželé lehčeji rozcházejí; děti jsou totiž pro oba manžele společným dobrem, a to, co je společné, spojuje. (EN VIII, 14, 1162a)

Je-li všechno „biologické“ u člověka personálně významné, pak také fakt, že realizace sexuality má biologicky vztah k plození a početí. Láska (manželství) muže a ženy tedy zahrnuje antropologicky zaměření na *dítě*. HEGEL popisuje tuto souvislost takto:

Mezi mužem a ženou není vztah lásky ještě objektivní; neboť i když pocit je substantiální jednotou, ta ještě nemá předmětnost. Rodiče ji dosahují teprve ve svých dětech, v nichž mají před sebou celek spojení. Matka miluje v dítěti svého manžela, manžel v něm miluje manželku; oba mají v dítěti před sebou svou lásku. Zatímco ve jmění je jednotou pouze ve vnější věci, v dětech je v čemsi duchovním, v němž jsou rodiče milováni a jež sami milují. (Rph. § 173)

Potud je rodina jednotou rodičů a dětí. *Dítě*, které se podle PORTMANNA rodí příliš brzy (5.3), je nejprve radikálně odkázáno na péči a výchovu. Vědy o člověku ukazují, že dítě základně potřebuje milující náklonnost, teplo a bezpečí domova, silnou a trvalou vazbu na rodiče. Ani otcovství a mateřství nelze považovat za biologické vnější vlastnosti, nýbrž jsou *personálně významné*. Potud mají místo v seberealizaci člověka jako muže a ženy, kteří mají vztah k dítěti jako rodiče, na něž je dítě odkázáno. Tak se rodina jeví jako *přirozená* jednotu, která je „dřívější a nevyhnutelnější“ než stát (ARISTOTELĚS).

Toto chápání rodiny je základem konvence OSN o lidských právech z roku 1966. Článek 10 dohody o hospodářských, sociálních a kulturních právech stanoví, „že rodina jakožto přirozená buňka společnosti má požívat co největší ochrany a pomoci především při svém založení a po dobu, kdy je odpovědná za péči o děti a za výchovu dětí, které mají právo být živeny“. Čl. 13 mluví o právu rodičů „starat se o náboženskou a mravní výchovu dětí podle svých vlastních názorů“. Také dohoda o občanských a politických právech zdůrazňuje úlohu rodiny jako přirozené buňky společnosti (čl. 23) a právo rodičů vychovávat své děti (čl. 17 a 18).

Rodina poskytuje jedinečným způsobem možnost spojovat komunikaci s kooperací, lásku a práci (5.6). Přitom ovšem v průběhu industrializace nastoupilo dalekosáhlé rozdělení práce v rodině (výchova, domácnost, zahrada atd.) a práce mimo rodinu (výdělek mimo rodinu) a to změnilo funkci rodiny. Tato změna nemusí být ztrátou funkce. Nové perspektivy by mohly pro rodinu otevřít i nové možnosti.

Přitom je nutno uvážit, že rodina jako přirozená buňka společnosti je určena nejen k tomu, aby byla *uzavřeným* společenstvím, ale také k tomu, aby byla *otevřená* mimo sebe.

Základní rodina je svou povahou zaměřena především na to, aby spojovala generace (např. prarodiče a vnuky), pěstovala příbuzenské vztahy a vytvářela vztahy se sousedy. Vzrůst volného času a humanizace bydlení by mohly dát práci v rodině a mimo rodinu staré funkce v nové formě a nové úkoly: překonávat přehradu mezi generacemi, osvobozovat staré lidi z jejich izolace, spolupracovat při úpravě okolí, brát na sebe úkoly péče a opatrování, nejrůznějším způsobem pomáhat sousedům a rozvíjet komunikaci s lidmi mimo rodinu atd. K tomu je ovšem nutné všechno nově promyšlet, například přehodnotit práci uvnitř rodiny. Uzavřenost a otevřenost, vnitřek a vnějšek, bezpečí domova a objevování cizího patří k sobě. Mají k sobě dialektický vztah (3.2.1.1). Jedno podmiňuje druhé.

Manželství je jistě určeno k tomu, aby se stalo rodinou. Ale tak jako existuje mnoho možností seberealizace ve stavu bezmanželském, tak i v manželství bez dětí.

5.6.4 Společnost

Společností se dnes rozumí většinou oblast mezi rodinou a státem, která se jeví jako „fenomén pohybující se sám v sobě a mající charakter „sociálního procesu““ (R. KÖNIG). Společnost je prostor *sociální kooperace* (5.6). Její podoba se vytváří na základě *systému potřeb*. Protože člověk „si musí možnost k životu teprve sám vytvářet“ (PLESSNER), podněcuje ho jeho potřeby ke spolupráci s druhými.

Potřeba bydlení a odívání, nutnost neponechávat už potravu syrovou, ale přiměřeně ji upravit a zbavit přírodní bezprostřednosti, to způsobuje, že člověk to nemá tak pohodlné jako zvíře a že to také nesmí mít tak pohodlné jakožto duch. Rozum, který poznává rozdíly, tyto potřeby rozmnožuje, a tím, že kritérii posuzování se stávají vkus a užitečnost, jsou tím postiženy i potřeby. Vposledku už nemusí být uspokojována potřeba, ale mínění, a ke vzdělání patří rozkládat konkrétní v jeho zvláštnosti. Rozmnožování potřeb je právě brzdou žádosti, neboť potřebují-li lidé mnoho věcí, není touha po jedné, kterou potřebují, tak silná a je to znamením, že nouze vůbec není tak veliká. (HEGEL, Rph. § 190)

Především jsou to elementární potřeby (potrava, oděv, bydlení). Ty se dále diferencují nejrůznějším způsobem. Na rozmanitosti určení a předmětů těchto potřeb se rozvíjí zájem o teoretické (vědění) a praktické *vzdělání* (dovednost) a tento zájem vstupuje do *systému potřeb*. Pokud je lidský duch orientován podle *přírodních potřeb*, je nesvobodný. K svobodě dospívá tehdy, když poznává svou nejvlastnější potřebu jakožto duch, například vytvářet krásno (*umění*, 1.4.3), setkávat se s božským (*náboženství*, 1.4.2) a ptát se na poslední podmínky každodenního bytí na světě (*filozofie*).

Hlavní oblasti společenské kooperace se nazývají *hospodářství* a *kultura*. Na jedné straně existuje v těchto oblastech tendence k *dělbě práce* a *specializaci*. Na druhé straně se organizují *sdržení* (svazy) zájmů a přesvědčení. V těchto sdrženích se artikuluje nepřehledná rozmanitost společenského života. Tvoří společenskou *strukturu sil*.

V minulosti byly takovými společenskými silami církev, stavy a cechy. Dnes sem patří mimo církev politické strany, odbory, svazy podnikatelů, rolníků, spotřebitelů, rodin, družstva atd. V poslední době mají stále větší úlohu spontánně vznikající sdržení, organizovaná pro zcela určité, aktuální cíle (např. občanské iniciativy).

Postupuje-li společenský proces tím, že „pohybuje sám sebe“, vyvolává stále nové potřeby a snaží se je uspokojit. Tím se na jedné straně „rozмноžuje nakupe ní bohatství“, zatímco na druhé straně se vzrůstem specializace roste „izolo vá ní a omezenost zvláštní práce a tím závislost“ (HEGEL). Tento proces *není sám sebou rozumný*. Veřejnost byla varována zvláště *neomarxistickou* kritikou tohoto sama sebe pohybujícího procesu (2.4.3). Ta ukázala jeho chaotickou, ni čivou a odcizující stránku, která postupuje s tímto procesem.

Mnoho potřeb, které jsou vyvolávány reklamou, jsou potřeby zdánlivé, které zakrývají skutečné lidské potřeby a brzdi je. Neomezený a nekontrolovaný růst hospodářství ničí životní prostředí: přírodní prostředí člověka je na hranici zatíženosti; rozvoj našich měst se orientoval na překotný růst dopravy a výroby bez ohledu na skutečné potřeby dětí, rodin, starých lidí (srov. A. MITSCHERLICH). Přemíra hektické kooperace potlačuje základní potřebu lidské komunikace (5.6). Lásky a práce se beznadějně rozcházejí. Kon zumní mentalita potlačuje tvořivost a vzdělání. Uprostřed všeobecného blahobytu vzniká kulturní proletariát. Nesmyslnost, do níž vede sám sebe pohybující proces, vyvolává *kri zi smyslu*, která se projevuje v bezuzdném konzumu, v nespoutané honbě za požitkem, v narkomanii a alkoholismu. Rodina žije pod tlakem a může uskutečňovat své úkoly, rozhodující pro celou společnost, jen s velkými obtížemi.

Kde najít východisko z této *sociální krize*? Volání po alternativních řešeních je dnes mocnější než kdy jindy. HEGEL, který tuto problematiku analyzoval jako první, vidí *dva kořeny*, z nichž může přijít obnova: *rodina* a *společenská sdružení*. Z těchto dvou pramenů by mělo vzejít nové citění pro *pravé lidské po třeby* a pro nový *étos*. Zdá se, že šance humanizovat společnost, rozumně utvářet sama sebe pohybující proces závisí na takové nové orientaci.

5.6.5 Stát

ARISTOTELEŠ nazývá člověka *živočišem politickým*. Chce tím říci, že společ nost člověka je svou povahou zaměřena ke státu. Teprve ve státě člověk do sahuje stavu samostatnosti (*autarkie*), která umožňuje seberealizaci jednotlivce ve společenství a společnosti. Stát je tedy *celková společnost*, která má účinně a komplexně *garantovat podmínky seberealizace občanů*. Jeho cílem je kom plexní *obecné dobro* jeho občanů. K tomu je vybaven nejvyšší *autoritou*, kterou vykonává v zákonodárství (legislativa), vládě (exekutiva) a soudnictví (justice). Můžeme rozlišovat čtyři oblasti úkolů státu:

- 6.5 ○ *Právo*: Stát je především „sdružení mnoha lidí pod právními zákony“ (KANT), má tedy jakožto *právní stát* zaručovat právní řád a pokoj uvnitř státu.
- *Vnější bezpečnost*: Stát má účinně zajišťovat vnější nezávislost (vojsko a za hraniční politika).
- Stát má zaručovat *sociální, kulturní a hospodářské* podmínky seberealizace svých občanů. To se děje v sociální, kulturní a hospodářské politice. Přitom působí *subsidiárně* (podpůrně), tj. podporuje a doplňuje rodiny a společen ské síly.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel, narodil se r. 1770 ve Stuttgartu a zemřel r. 1831 v Berlíně. Jeho absolutní systém tvoří závěr a vyvrcholení německého idealismu. Jeho záměrem je myslet dialekticky společně ontologický přístup Aristotelův a transcendentální přístup Kantův.

- Míra, v jaké stát může právními normami, bezpečnostní, kulturní, sociální a hospodářskou politikou zaručovat lidský charakter (humanitas) společnosti, závisí na tom, do jaké míry může být na základě společnosti skutečný jako *mravní idea* (HEGEL).

V pojmu státu jako mravní ideje spolu souvisí ostatní úkoly. ARISTOTELES vidí hlavní úkol státu v tom, aby spravedlností zákonů umožňoval po všech stránkách *dobrý život* občanů. Podle HEGELA je stát jakožto „skutečnost mravní ideje“ vůči sebe sama pohyblivému společenskému procesu (5.6.4) „rozumem o sobě a pro sebe“, přičemž přirozené kořeny rozumu a étosu státu mají být v rodině a společenských sdruženích. Z těchto kořenů vyrůstá *zdola* mravní idea státu jakožto rozumová identita občanů. — KANT naproti tomu zastával názor, že úloha státu se uvnitř omezuje na jeho úlohu jako právního státu, který dává každému občanu prostor pro seberealizaci, aniž se sám stává mravní ideou. — Podle MARXE je stát (a spolu s ním právo) zásadně jen nástroj vládoucí třídy. Domnívá se, že proletářská revoluce učiní stát zbytečným. Neboť změní-li revoluce společenské vztahy, pak bude společenský proces sám sebou dobré povahy a nebude už stát potřebovat.

Pokrok ve vědomí svobody s sebou nese, že stát může úkoly plnit pouze jako *svobodná demokracie*, tedy „vládou lidu skrze lid pro lid“ (A. LINCOLN).

5.6.6 Lidstvo

Nikdy v dějinách si člověk nebyl tolik vědom skutečnosti, že je členem lidstva, jako dnes. Moderní systém dopravy a informací umožňuje prožívat svět jako jednotu. Světová politika a světové hospodářství jasně ukazují celosvětovou úzkou souvislost států a spojeneckých systémů uvnitř jediného světového dění. Problémy prvního, druhého a třetího světa staví lidstvo před společné úkoly. Nová světová válka by ohrozila existenci lidstva jako celku.

Pokud na mezinárodní, všechno lidstvo zahrnující úrovni neexistuje nejvyšší vládní moc, která by účinně prosazovala právní, sociální, kulturní a hospodářské podmínky seberealizace po celém světě pro všechny lidi a národy, mají nejvyšší vládní moc jednotlivé státy. Mezinárodní právní řád a mezinárodní mír, boj proti hladu a zaostalosti a společná budoucnost planety jsou tak přenechány dobrovolné spolupráci států, jakož i nadnárodním (hospodářským a kulturním) společenským procesům.

Idea stejné podstaty a stejné důstojnosti všech lidí vede v pojmu *lidských práv* k poznání, že cíli lidsky důstojného lidstva jsou právy pouze stejné základní podmínky seberealizace všech lidí. Společenskost člověka tedy odkazuje k utopii všeobecného *světového státu*, který účinně zaručuje *celosvětové obecné dobro* ve smyslu nerozdělené humanity.

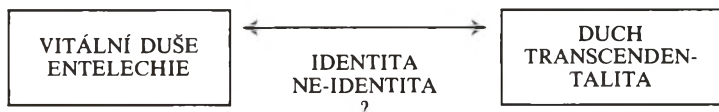
6.4

5.7 Tělo a duše

V tzv. problému duše a těla jde o tuto otázku: Jak máme chápat člověka jakožto *personální* jednotu, když je na jedné straně *tělesná smyslová bytost* a na druhé straně *duchový subjekt*? Jak tyto dvě stránky lidského bytí patří k sobě?

5.7.1 Duše a duch

V oddíle 3.4.4.1 jsme podle ARISTOTELA uvedli výraz „duše“. Slova „duše“ jsme užívali ve stejném významu jako „život“ a „entelechie“. Duše je tedy život, entelechie živé bytosti. „Kdyby oko bylo živočich, pak by zraková schopnost byla duše.“ (ARISTOTELÉS) Vzhledem k nejednotnému jazykovému úzu zavádíme výraz *vitální duše*. Míjíme jím život (= lat. *vita*), entelechii, resp. substanciální formu živé bytosti (srov. 3.2.3), tedy i rostlin a zvířat.



Obrázek 33: Teze o identitě a neidentitě

Řeč o *duchu* člověka je nutno přísně odlišit od řeči o vitální duši. Duch je neempirická podmínka možnosti všeho empirického. Je subjektivita jakožto svoboda a je v transcendentální diferenci (4.1.4) k veškeré objektivitě. Duchem se odlišujeme od zvířete. Duch je původní „bytí u sebe“ lidského COGITO jakožto sebeuvědomění (4.2.2).

Nyní můžeme problém duše a těla formulovat přesněji: *Jaký je poměr ducha člověka k vitální duši smyslové bytosti člověk?* Nejprve je možná tato odpověď: Duch a vitální duše jsou buď identické (teze o identitě), nebo nejsou identické (teze o neidentitě). Budeme o tomto problému uvažovat na pozadí toho, k čemu jsme dospěli až dosud:

- Lidský duch je skutečný *pouze v tělesném bytí na světě*.
- Člověk už *ve své biologické tělesnosti není zvíře*.

5.7.2 Pokusy o řešení

Nezabýváme se pozicemi, které jsou *materialistické*, tedy především pozicemi extrémně *empiristickými* (4.2.3.1), resp. *pozitivistickými*, které vůbec odmítají mluvit o duchu, transcendentalitě či subjektivitě. Tyto pozice jsou buď *biologistické* (tj. redukuji člověka na život pouze organický, jako je život zvířete) nebo *mechanistické* (tj. redukuji kromě toho organický život na kvantitu [masu] a pohyb). Takové redukce mohou být smysluplné v určitých modelech, s nimiž pracují speciální vědy (4.6.5). Ve filosofii se ukázaly jako neudržitelné.

Teze o *neidentitě* byla zastávána v tradici *platonismu*, *augustinismu* a *racionalismu* (4.2.3.2), ale hájil ji i KANT. Tvrdí, že vitální duše a duch jsou v člověku *principálně ontologicky rozdílné*.

Ve středověku zastával tezi o neidentitě BONAVENTURA (1221–1274) v teorii *pluralismu forem*. Domníval se, že v člověku existuje tolik substanciálních forem (3.2.2), kolik je diferencí ve stromě PORFYRIOVÉ (3.4.2). Dospívá tak ke třem formám či duším v člověku, vegetativní, animální a intelektivní (= duchové). Tyto tři duše jsou v člověku podle BONAVENTUROVA názoru ontologicky rozdílné. Tezi o neidentitě zastával zvlášť radikálně DES-

CARTES. Živou tělesnost člověka redukoval *mechanisticky* (3.1.2) na těleso mající povahu stroje (*res extensa*) a tak zcela eliminoval vitální duši. Proti tomuto tělesnému stroji postavil COGITO (1.3.3, 4.2.3.2) jakožto myslící věc (*res cogitans*). Člověk tak „je“ dualita ontologických substancí *res extensa* a *res cogitans*.

Pozice zastávající neidentitu vždy vedou ke dvěma základním antropologickým problémům:

- Jak se má v těchto pozicích myslet *člověk jako jednota*? Jestliže se v člověku rozlišují různé substanciální formy, pak z toho, jak se zdá, vyplývá, že se tím uznávají také různé ontologické substance. Nestává se tak jediný člověk *mnohostí*? Je člověk myslitelný jako pouze *vztahová jednota* různých substancí? PLATÓN je původcem obrazu, podle něhož duše (= duch) je v těle jako v hrobě. DESCARTOVI působí veliké obtíže, má-li vůbec uznat nějaký vztah mezi tělesným strojem a COGITO. Fenomén člověka (5.3) nám naproti tomu ukazuje veskrze lidskou, duchem formovanou, „produchovělou“ tělesnost.
- Při vši lidské činnosti (5.4.2) probíhají na jedné straně *vitální* (vegetativní, smyslové) procesy, na druhé straně však také procesy *duchové*. Připomeňme si jen, že lidské poznání má vždycky smyslový základ (4.2.3.4, 4.3.1.2, 4.3.2.1). Jestliže však jsou vitální duše a duch od sebe odděleny ve smyslu substanciálního rozdílu, pak už nelze pochopit, co mají oba tyto typy procesů společného. U DESCARTA probíhají řady procesů v *res extensa* a v *res cogitans* jakoby vedle sebe bez vzájemného vztahu. LEIBNIZ uznává mezi řadou duševně duchových představ a řadou tělesných procesů *předzjednanou* (prestabilizovanou) *harmonii*: obě řady uvedl do harmonie Bůh, tak jako hodinář může nastavit dvoje hodiny tak, aby stále ukazovaly stejný čas. Samy o sobě nemají obě řady spolu nic společného. Dnes se v této souvislosti často mluví o *parallelismu*. Ale vysvětluje takový paralelismus skutečně antropologický fenomén?

Zcela jiný problém teze o neidentitě nacházíme u ARISTOTELA, jehož pozice se ovšem interpretuje různě. Jednoznačně odlišuje ducha (*nús*) od vitální duše, kterou definuje jako entelechii fyzického těla (3.4.4.1).

„Duch, kterého se nám dostává, je, jak se zdá, substance a nezaniká.“ (Psych. I, 4, 408b) V souvislosti s analýzou vitální duše píše: „Pokud jde o ducha, . . . není tím ještě nic objasněno, ale zdá se, že je to jiný druh duše: a že jenom ten může být odělen jako něco věčného od pomíjivého.“ (II, 2, 413b) Na jiném místě se duch označuje jako božský prvek v člověku: „A jak velký je rozdíl mezi tímto božským a naší bytostí složenou z těla a duše [vitální duše?], tak velký je rozdíl mezi působností tohoto božského a veškerou ostatní čtlostnou činností. Je-li tedy duch ve srovnání s člověkem cosi božského, musí být i život v oblasti ducha ve srovnání s lidským životem božský.“ (NE X, 7, 1177b)

Velký arabský filozof AVERROES (1126–1198) – měl velký vliv na evropskou filozofii – pojímal tohoto ARISTOTELOVA ducha nikoliv individuálně lidsky, ale jako *jediného* (nad-individuálního) ve *všech lidech*. Tak jako slunce svým světlem přivádí všechny smyslové bytosti k vidění, tak onen jediný duch působí ve všech lidech poznání. Neexistuje tedy subjektivita vlastní každému člověku, nýbrž všichni lidští živočichové stojí společně vůči jedinému duchu celého lid-

stva. Ve znamení AVERROESOVY interpretace ARISTOTELA stojí po určité stránce i HEGELOVA filozofie ducha. Jeho předpoklad nadindividuálního ducha, který zahrnuje všechny individuální lidi jako jednotlivé momenty a pozdvihuje je ve vyšší jednotu, byl v *marxismu* interpretován materialisticky (historický materialismus: 1.4.4.1). Mnozí *kantovci* mluvili o nadindividuálním *vědomí vůbec*. V mnohých pozicích současné filozofie nastupuje na místo takového nadindividuálního ducha *jazyk*, resp. *komunikace* (srov. 2.2.5, 2.5.1–3).

Proti předpokladu takového nadindividuálního ducha, odlišného od individuálních vitálních duší, mluví vědomí neomezené, ničím nerelativizovatelné identity osoby, zvláště při realizaci *morálního sebeurčování na základě svobody*. Ale jak duch „oddělený“ od individuální vitální duše může být individuální?

Tato poslední otázka má základ v ARISTOTELOVĚ ontologii a je přes HEGELA aktuální dodnes. V oddíle 3.2.3.1 jsme ukázali, že ARISTOTELES vysvětluje individualitu uvnitř druhů pojmem látky. Vitální duše jakožto substanciální forma je tedy individualizována látkou. Ale jak má být uvnitř druhu (lidskost) individualizován duch, je-li oddělen od vitální duše a nehmotný?

5.7.3 Duch jakožto duše

Patrně nejdůležitější vypracování teze o *identitě* podává TOMÁŠ AKVINSKÝ. Vychází při tom z (pravděpodobně nesprávné) interpretace ARISTOTELA. Jeho teze o identitě *neredukuje* ducha na vitální duši (jako biologismus: 5.7.2), nýbrž pozdvihuje vitální duši v ducha. TOMÁŠ shrnuje problémy teze o neidentitě takto:

Za prvé by živočich nebyl naprosto jeden, kdyby měl více duší. Nic totiž není naprosto jedno, leč skrze jednu formu, od níž má věc bytí. Neboť pro každou věc je důvod jejího bytí totožný s důvodem její jednoty (3.3.1) . . . Kdyby tedy člověk měl od jedné formy, že je živý, totiž od duše vegetativní, a od jiné formy, že je živočich, totiž od duše smyslové, a opět od jiné formy, že je člověk, totiž od duše rozumové, plynulo by z toho, že člověk by nebyl naprosto jeden. (Sth. I, 76, 3)

Už by nebylo možno pochopit, že činnosti vegetativní (např. látková výměna, 3.4.4), smyslové (např. vidění, 3.4.5) a duchové (např. myšlení) jsou *činnostmi tohoto jednoho člověka*. A o to jde: Toto (smyslové) vnímání a toto (duchové) chápání jsou vnímání a chápání tohoto identického, individuálního člověka.

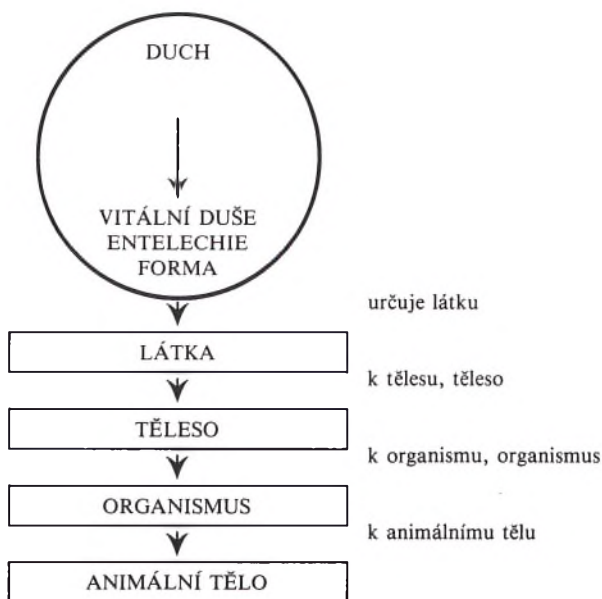
TOMÁŠ rozvádí tezi o totožnosti takto: Něco *ontologicky dokonalejší* může zjevně implikovat dokonalost něčeho *méně dokonalého*, třebaže dokonalejším způsobem. Tak substanciální forma živé bytosti implikuje veškerou dokonalost, která náleží tělesu jakožto tělesu, ovšem na způsob života (3.4.4.1). I vitální duše smyslové bytosti (*animal*) implikuje určitým způsobem dokonalost, která náleží ne-smyslové živé bytosti (srov. 3.4.5.1). Neboť každá živá bytost je těleso, a každá smyslová bytost je živá bytost. Analogicky s tím má TOMÁŠ za to, že lidský duch ve své určité dokonalosti *má i dokonalost animální vitální duše*. V něm jakožto lidském duchu je implikována a „zrušena“ vitální duše jakožto entelechie anality.

V tomto smyslu je tedy podle TOMÁŠE lidský duch zároveň vitální duše člověka, a tím *jediná substanciální forma celého člověka*, která v sobě zahrnuje všech-

ny ostatní formální dokonalosti (tělesnost, vegetativnost, animalitu). Ontologicky tedy proti duchu nestojí tělo (těleso), nýbrž (první) látka jakožto hraničně pojmový substrát (3.2.3). Přitom jsou ony formální dokonalosti v duchu implikovány *lidským způsobem*. Jakožto duch vytváří v látce tu tělesnost, tu smyslovost, které potřebuje jakožto duch v lidském bytí na světě. Právě proto není na člověku nic zvířecího, neboť už biologicky není zvíře, už jako zvíře má jazyk.

Protože tedy duše [= duch] je substanciální forma, neboť člověka konstituuje v určitém druhu substanciality, neexistuje mezi duší a první látkou žádná zprostředkující substanciální forma. Člověk je naopak duchovou duší jako takovou dovršen v různých stupních dokonalosti, takže je těleso a rozumný živočich. Přitom je ovšem nutno látku, která od duchové duše jako takové přijímá dokonalost nižších stupňů, čímž se stává tělesem, oživeným tělesem a smyslovu bytostí, uvažovat zároveň s nutnými dispozicemi. Musí to být látka, která je vhodná pro duchovou duší, v níž je nejvyšší dokonalost. (Anim. 9)

Dokonalosti nižších stupňů (tělesnost, vegetativnost, animalita) jsou tedy disponovány pro ducha. Ke specifické vlastnosti lidského ducha patří, že *přichází k sobě pouze skrze bytí mimo sebe*, protože sám od sebe je prázdná tabule, na níž není nic napsáno (4.3.1.2). Proto je odkázán na smyslovost. Proto má ve své specifické povaze zároveň dokonalost vitální duše, skrze niž je sám substanciální formou jemu odpovídající, lidské smyslové bytosti. V pohledu přírodní filozofie bychom mohli dodat: Materiální kosmos vposledku existuje jen proto, *protože jej potřebuje lidský duch*, aby ve smyslovém bytí mimo sebe došel k svému duchovému sebeurčení.



Obrázek 34: Duch jakožto vitální duše

Znamená to, že lidský duch se zcela ponořuje do své funkce jakožto vitální duše? Vůbec ne:

Je třeba uvážit, že čím je forma dokonalejší, tím více přesahuje tělesnou látku a tím méně se do ní ponořuje . . . Avšak lidská duše je co do dokonalosti formy nejvyšší. Proto přesahuje svou silou tělesnou hmotu natolik, že má určitou činnost a sílu, v níž nikterak nekomunikuje s tělesnou hmotou, a tato síla se nazývá rozumem. (Sth. I, 76, 1)

Mohli bychom tedy mluvit o dvojím charakteru ducha: Na jedné straně je vitální duš, substanciální formou, entelechií těla.

Na této funkci však nepřestává, ale je na druhé straně ve svých projevech ducha *u sebe*. A toto bytí u sebe a tuto neponořenost TOMÁŠ nazývá subsistencí (přibližně: svébytnost, mít svéprávnost a nesdělitelnost).

Vracet se ke své esenci není nic jiného, než že věc subsistuje sama v sobě. Neboť forma [zde: lidský duch], pokud zdokonaluje látku, dávajíc jí bytí, v jistém smyslu se vylévá ze sebe. Ale pokud má v sobě bytí, vrací se k sobě. (Sth. I, 14, 2, ad 1)

Tento dvojí charakter ducha – na jedné straně forma (vitální duše, entelechie) těla, na druhé straně subsistence (sebeuvědomění, transcendentalita) – vysvětluje také rozdíl mezi *bytí tělo* a *mít tělo* (5.3). Jsem svým tělem, protože můj duch je vitální duše, substanciální forma, entelechie těla. Mám své tělo, protože můj duch nemá pouze tuto funkci, ale zůstává jakožto duch subsistujícím. Tím se vysvětlují také antropologické znaky instrumentality, niternosti a vnějšnosti, o kterých jsme mluvili.

Potud je lidský duch *duchová duše*. Ta je svobodné Já (transcendentalita), které *má* své tělo a může učinit přírodu nástrojem. Zároveň však je také životem organismu a tento život činí tělo lidským tělem, smyslové poznání lidským poznáním, pudovost (instinktivnost) problémem, pohlavnost setkáním Já a Ty, růst procesem lidského zrání, přijímání potravy jídlem, hostinou.

5.8 Problém nesmrtnosti

Dávno předtím, než se otázkou nesmrtnosti začala zabývat filozofie, žila víra v nesmrtnost v mýtech a náboženstvích. Filozoficky můžeme rozlišovat dvojí přístup k tomuto problému, jeden *existenciální*, druhý *teoretický*.

Existenciální přístup vyplývá z lidské dějinnosti (5.5) jakožto *bytí k smrti* (5.5.1). Člověk je jsoucno, které si zpřítomňuje smrt a tváří v tvář zpřítomněné smrti se ptá na smysl života. HEIDEGGER problém vyhrocuje: Člověk žije „v trvalé neukončenosti“. Jeho *celistvost* (Ganzsein) zůstává nehotová. *Ukončení* a *úplnost* přináší teprve smrt. Neboť celistvost (Ganzsein) spadá v jedno se smrtí. My však ve vši činnosti (5.4.2) předpokládáme *smysl*. Ale smysl směřuje k sebe-realizaci, k možnosti být sám sebou a být celý, celistvý. Jestliže však celistvost (Ganzsein) spadá v jedno se smrtí, tedy s „už nebýt“, pak se zdá, že smysl, který musíme neustále předpokládat ve všem jednání, je odsouzen ke ztroskotání. SARTRE a CAMUS proto důsledně učinili pokus chápat lidské bytí jako *absurditu*, jako radikální smysluprázdnost. V této problematice se rýsuje alternativa: *absurdita, nebo nesmrtnost*. Proto SÓKRATĚS (v PLATÓNOVĚ Faidónu) v hodi-

nách před smrtí diskutuje se svými žáky o nesmrtnosti a vstupuje do smrti s jistotou nesmrtnosti.

Bylo podniknuto mnoho rozličných pokusů tuto existenciální problematiku smrti a nesmrtnosti obejít. Řek EPIKÚROS (341–270) argumentoval takto: Smrt se nás netýká. Nezasahuje nás. Neboť když je tu smrt, my už nejsme, a pokud jsme my, není tu smrt. Ostrovtipná úvaha se však brzy ukáže jako trik, který nikoho neuspokojí. AUGUSTIN proti ní výstižně říká toto:

Umírající je stále ještě živící; vždyť když je v posledním tažení, ve kterém vypouští duši, tu jestliže dosud duše nepozbyl, jistě ještě žije. Tedy jeden a týž je zároveň i umírajícím i žijícím. (CD XIII, 9)

Ani předpoklad *dalšího života v dětech* nakonec neuspokojuje. Mezi rodiči a dětmi není personální totožnost a kontinuita. Děti jsou jiné, nové osoby. Právě tak neuspokojivá je představa *dalšího života v druhu* (lidstvu), např. v naději na budoucí dokonalou lidskou společnost. Všechny tyto představy nitrodějinného posledního smyslu, který budou jednou po naší smrti realizovat jiní, jsou nedostačující v jednom rozhodujícím bodě: Člověk, jemuž v jeho bytí jde o toto bytí samo, prožívá sám sebe nevyhnutelně jako *sebeúčel*. Existuje kvůli sobě samotnému. Ať je jakkoli pojat do společenství a společnosti, do komunikace a kooperace (5.6), je nemožné ho v této situaci chápat pouze jako prostředek k cíli pro něco jiného. Naopak cílem veškeré lásky a práce může být jen seberealizace lidské osoby. To, co děláme pro sebe navzájem, konáme proto, že jsme přesvědčeni, že *lidské osobní bytí má smysl*. A zdá se, že smrt popírá právě tento smysl.

Teoretický přístup může být různý. Příklad: Jestliže se lidský duch chápe jako něco nehmotného, netělesného, jako něco, co nezůstává v hranicích materiální přírody, nýbrž ji překračuje jakožto transcendentálita a sebeuvědomění, pak vzniká problém. Podle ARISTOTELA má všechno vznikání a zanikání ontologický základ (důvod) v *látkovosti* (materiálnosti) přirozených substancí (3.2.3.1). Ty jsou pomíjivé, protože v jejich materiálnosti je bytostně dána možnost být něčím jiným. Jestliže však duch není přirozeně materiální substancí, zdá se, že *není pomíjivý na způsob přirozeně materiálních substancí*. Principiální jinakost ducha ukazuje přinejmenším na to, že tu je problém, který přesně odpovídá problému existenciálního přístupu.

Je možné podat naprosto přesvědčivý filozofický důkaz nesmrtnosti lidského ducha? S pokusy o takový důkaz se stále setkáváme od PLATÓNOVÝCH důkazů nesmrtnosti až po KANTŮV postulát nesmrtnosti. K tomu bychom chtěli uvést tři úvahy:

- Problém nesmrtnosti je problém, *kterému se ve filozofii nemůžeme vyhnout*. Klade se nevyhnutelně jak v existenciálním přístupu (problematika smyslu), tak v přístupu teoretickém (bytostné určení [esence] ducha). Každý pokus popřít tento problém musí popřít osobní sebeúčelnost a transcendentálnost lidského ducha.
- Postulát nesmrtnosti *nelze filozoficky vyvrátit*. Zdá se, že neexistují žádné naprosto přesvědčivé argumenty, které jsou s to dokázat, že nesmrtnost neexistuje.
- Otázka *filozofické dokazatelnosti* závisí na otázce, do jaké míry je možná filozofická nauka o Bohu.

Alternativu nesmrtnost, nebo absurdita je možno rozhodnout ve prospěch nesmrtnosti jedině tehdy, jestliže ne-absurnost a smysl vposledku zaručuje Bůh. Teoretická úva-

ha, že duch jakožto něco nehmotného nemůže zaniknout jako materiální věci, nedokazuje, že duch nemůže zaniknout jiným způsobem. Problém nesmrtnosti a problém Boha jsou navzájem propojeny. To se jeví také tehdy, když se ptáme, jak se v případě nesmrtnosti uskuteční poslední naplnění smyslu lidského bytí (např. blažené patření na Boha).

Přitom je třeba mít na mysli i další problematiku. Existují křesťanští teologové, kteří nesmrtnost lidského ducha výslovně popírají. Mají za to, že člověk ve smrti umírá úplně (teorie totální smrti) a že poslední určení člověka z hlediska smyslu se uskuteční teprve *vzkříšením silou Boží*. Nesmrtnost a zmrtvýchvstání jsou však dva různé problémy. Oběma je společné jen to, že poslední určení smyslu člověka není chápáno nitrosvětsky (nitrodějinně).

Shrnutí 5

- Zatímco antropologie jako speciální věda zkoumá *dílčí aspekty* člověka, filozofické antropologii jde o *člověka v celku*.
- Problém člověka má základ v tom, že na jedné straně patří podle své *animality* k materiální přírodě, ale na druhé straně stojí *jakožto duch* (transcendentalita) nad touto přírodou.
- Fenomén člověka ukazuje, že člověk už ve své *tělesnosti není zvíře*. Lidskou tělesností naopak prosvítá duch.
- *Světскost*: Lidské bytí je bytí na světě. Člověk vždy už odhalil svět jako *celost*. Svě bytí na světě uskutečňuje jako bytí činné a ví o sobě, že je v tomto bytí *sám sobě účelem*, který předpokládá, že jeho *seberealizace* má *smysl*.
- *Dějinnost*: Je to způsob časovosti vlastní člověku, pokud se vždy motivuje z minulosti a rozvrhuje do budoucnosti. Dějinné lidské bytí je *bytí k smrti*. Aby se člověk mohl motivovat a rozvrhovat, vždycky odhaloval *dějiny v celku*. Dějiny má jen člověk. Příroda jako taková je bez dějin. Otázka po smyslu dějin je tématem *filozofie dějin*.
- *Společenskost*: Lidské bytí na světě je *spolubytí*. Člověk je svou povahou společenský. Spolubytí se realizuje v *kommunikaci* (společenství) a *kooperaci* (společnost), v lásce a práci. Přirozená struktura spolubytí začíná ve vzájemné vztáženosti *pohlaví*, která je ve znamení *lásky* a *věrnosti* zaměřena na *manželství* a *rodinu*. Systém potřeb uvádí v život *společnost* jako prostor sociální kooperace (hospodářství a kultura). Tuto strukturu uzavírá *stát*, který má jakožto celková společnost zaručovat komplexní obecné dobro. Odkazuje však nad sebe k *lidstvu* a k potřebě uskutečňovat obecné dobro ve světovém měřítku (lidská práva).
- *Problém těla a duše*. Entelechii (substanciální formu) lidské animality nazýváme *vitální duší* a ducha člověka naproti tomu chápeme jako transcendentalitu (svoboda, sebeuvědomění). V podstatě jde o otázku vztahu vitální duše a ducha. *Materialistická* (biologická, mechanická) redukce ducha na vitální duši není udržitelná. *Teze o neidentitě*

tě, která zastává poslední ontologickou rozdílnost obou, upadá do velkých obtíží, protože nemůže myslet člověka a jeho činnost jako *jednotu*. Jednotu člověka v diferenci animality a transcendentality lépe vysvětluje pojetí, které pozdvihuje vitální duši do ducha a ducha chápe jak život celého člověka, aniž „bytí ducha u sebe“ přestává u funkce vitální duše (teze o identitě).

- Problém *nesmrtelnosti* vyplývá nevyhnutelně jak z existenciálního přístupu (problematika smyslu), tak z přístupu teoretického (bytostné určení [esence] ducha). Postulát nesmrtelnosti nelze filozoficky vyvrátit. Otázka filozofické dokazatelnosti nesmrtelnosti je spojena s filozofickým problémem Boha.

6 ETIKA

Jako filozofická disciplína pochází etika od ARISTOTELA. Ten rozlišuje v lidské činnosti činnost *teoretickou* (poznání), *praktickou* (jednání) a *tvůřivou* (dělání, zhotovování) (srov. k tomu 5.4.2). V etice jde o činnost praktickou. Etika je *praktická filozofie*.

Tvořivá je činnost, která nemá cíl sama v sobě, ale v tom, co vytváří. Když se stává dům, cílem potřebných činností (prací) je produkt, který se vytváří, tedy dům. A tak k tvořivé činnosti patří jednak řemeslně technické zhotovování, jednak tvorba umělecká. *Jednání* (praxe) je činnost, která je *hodnotná sama v sobě*. Když pomáhám staré ženě přejít ulici, cílem této činnosti je činnost sama, která má hodnotu sama v sobě. Tvořivá činnost a jednání se přitom nevylučují, naopak tvořivá činnost může implikovat určité jednání. Tak například problematika životního prostředí ukazuje, že nemáme vytvářet všechno, co lze vytvořit, nýbrž jen to, co je také možno zodpovědět. Technici a výrobci proto mají nejen tvořit, ale zároveň také (odpovědně) jednat.

Lidskému jednání je tedy vlastní *mít určitou hodnotu*. Na základě této vlastnosti mluvíme o jednání *morálním* nebo *nemorálním*, *mravném* či *nemravném*.

V etice se užívá slov, která jsou odvozena od řeckého *éthos* (= obvyklé místo bydlení, zvyk, mrav), od latinského *mos* (= obyčej, mrav) a od českého *mrav*. Z hlediska etymologického mají tato slova význam téměř totožný. V praktické filozofii není užívání slov „etický“, „morální“ a „mravný“ jednotné. My budeme těchto slov v následujícím výkladu užívat v návaznosti na KANTA takto:

- „Morálnost (moralita, Moralitát)“, event. „morální“, znamená čistou *shodu jednání se svědomím* nezávisle na obsahu, který je motivem.
- „Mravnost, etičnost (Sittlichkeit)“, event. „mravný, etický“, znamená *obsahový aspekt*, a nikoliv aspekt svědomí.

To znamená, že o tom, zda je jednání morální, se rozhoduje výlučně ve svědomí jednajícího. Lze však diskutovat o tom, zda je etické či mravné.

6.1 Svoboda vůle

Prvním základním problémem praktické filozofie je svoboda vůle. V dalším výkladu se pokusíme tento problém rozvinout.

6.1.1 Teorie a praxe

Klasická filozofie zná dva základní výkony lidského ducha: *poznání* a *chtění*.

Filozofickým problémem poznání jsme se už zabývali (4.) Ukázali jsme rozdíl mezi poznáním smyslovým a duchovým (4.2) a zkoumali jsme strukturu poznání (4.3). Viděli jsme, že v oblasti smyslovosti (3.4.5) existuje rozdíl mezi poznáním a snahovým napětím (snaživostí, apetitivním určením). Analogický rozdíl je i v oblasti ducha, totiž rozdíl mezi (duchovým) poznáním a chtěním (duchovým snahovým napětím, duchovou snaživostí, duchovým apetitivním určením).

Rozdílnost mezi poznáním a chtěním se často charakterizuje tak, že v těchto základních výkonech jde o rozdílnou *identitu subjektu a objektu*.

- *Poznání* směřuje k totožnosti subjektu a objektu v *subjektu*, tedy v poznání, ve vědění.

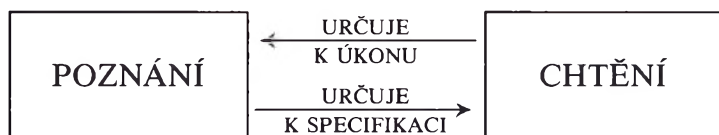
Když (jda po mostě přes Vltavu) poznávám Národní divadlo, je v tomto poznání mým vědomím vědomí Národního divadla. Totožnost poznání s předmětem (Národním divadlem) se uskutečňuje v subjektu, tedy v poznání.

- *Chtění* směřuje k totožnosti subjektu a objektu v *objektu*, tedy k *reálné* totožnosti obou.

Jestliže chci být lékařem, pak být lékařem je objektem mého chtění. Chtění se chce stát totožným s tímto objektem v objektu, tedy reálně. Chce realizovat „být lékařem“.

V obou základních výkonech lidské bytí na světě vždy už odhalilo svět v celku. Poznání odhalilo svět jako souhrn poznatelného („pravdivého“, 3.2.2), chtění odhalilo svět jako soubor žádoucích možností („dobra“, 3.3.3).

Oba základní výkony jsou přitom v bytí na světě navzájem spojené. O toto propojení jde v *problému teorie a praxe*. Poznáváme zřejmě jen tehdy, *když chceme poznávat*. A nic nemůžeme chtít, *aniž jsme to nějak dříve poznali*. Poznání a chtění, teorie a praxe se tedy navzájem přepokládají. Navzájem se podmiňují.



Obrázek 35: Vzájemná podmíněnost poznání a chtění

Vůle (chtění) pohybuje rozum co do *uskutečnění* úkonu: protože i pravdivé jako takové, v němž poznání nachází své naplnění, spadá pod všeobecné dobro jako určité dobro zvláštní. Ale co do *vymezení* (specifikace) úkonu, které závisí na předmětu, rozum (poznání) pohybuje vůli (chtění), protože i dobro jako takové se chápe jako něco spadajícího pod všeobecný pojem pravdivého. (TOMÁŠ AKVINSKÝ, Sth. I. II. 9, 1)

Vůle vždy a bytostně směřuje *k dobru vůbec*, k sebeuskutečnění, ke smyslu. PLATÓN mluvil o ideji dobra, ARISTOTELEŠ o blahu, o něž všichni usilují. Touto svou základní tendencí vůle podmiňuje veškerou lidskou činnost, pokud se děje vědomě. Ale vůle jako taková nemůže sama sebe *určovat*. Určitou vůli se stává pouze skrze určitý objekt. Ale tento objekt (*pohnutku, motiv*) vůle dostává pouze prostřednictvím poznání. Proto mobilizuje poznání, *aby se mohla skrze poznání určit*. Teprve když se skrze poznání určila, je určitou vůlí, která směřuje k určitým možnostem v prostoru dobra vůbec, aby je realizovala. Potud je poznání podřízeno „praktickému“ (KANT). Neboť jeho první smysl záleží v tom, aby *motivovalo* vůli k určitému jednání.

V našem každodenním bytí na světě je naše chtění vždy už konkrétní, určité chtění. Vůle je vždy už motivována, protože je pro nás vždy už odhalen svět v celku (5.4.1). Proto však je i naše poznání vždy už určeno ve smyslu tohoto urči-

tého chtění a zaměřeno na něco určitého. Naše poznání tedy probíhá ve znamení určitého *zájmu* (J. HABERMAS). Tento zájem, který řídí poznání, závisí na tom, jak jsme v našem bytí na světě odhalili svět. V tomto smyslu je *teorie vždy podmíněna praxí* (resp. zájmem). Čirá teorie, nezávislá na praxi a zájmu, neexistuje.

MARX tento názor radikalizuje ve své teorii historického materialismu (1.4.4.1): Naše zájmy vyplývají z naší sociálně ekonomické, tedy materiální třídní příslušnosti. Naše poznání (teorie) proto odráží pouze materiální podmínky naší ekonomické praxe.

Proti tomu lze říci: Naše poznání sice probíhá ve znamení praxe, resp. zájmu, řídicího poznání. My však nejsme ve svých zájmech uzavřeni jako hlemýžď v ulitě (4.4.4–5). Máme naopak možnost tyto zájmy reflektovat, tematizovat, učinit je tedy vědomými. Nikdy tak sice nedosáhneme absolutního, ideálního stanoviska, právě tak jako reflexí o určitém jazyce nedosáhneme absolutního ideálního jazyka, o němž WITTGENSTEIN ukázal, že neexistuje (2.2.5). Ale nejsme svým zájmům vydáni. Zájmy a postoje, ve kterých jsme dosud žili *nereflektovaně*, můžeme podrobit teoretickým reflexím o jejich platnosti (H. WAGNER), učinit je vědomými a měnit je.

6.1.2 Vnější a vnitřní svoboda

Když mluvíme o *svobodě*, myslíme většinou nejprve na opak vnějšího nátlaku. Říkáme, že nesvobodný je zajatec, který je zbaven svobody a žije pod nátlakem. V tomto smyslu také mluvíme o *právech na svobodu*, která ve svobodném právním státě každému občanu zaručují svobodu, aby mohl v určitých oblastech konat, co chce, například věřit, říkat, učit, publikovat, co chce. Mluvíme-li o svobodě v tomto smyslu, máme na mysli *vnější* svobodu, tedy svobodu konat bez vnějšího nátlaku to, co chceme. ARISTOTELES z opačného pohledu říká: „Ve kterých případech mluvíme o donucení? . . . Zdá se, že donucení je to, čeho hybný princip zasahuje zvnějšku, bez jakéhokoli spolupůsobení násilím donuceného člověka.“ (EN III, 1, 1110b)

Vnější svobodu nesmíme pojímat příliš úzce. O nátlaku se právem mluví i v psychologii a psychiatrii (např. při obsedantních, nutkavých představách). Tyto nátlaky brání pacientům v tom, aby konali, co chtějí. I tyto *chorobné* nátlaky, které omezují svobodu, přicházejí v určitém smyslu z vnějška. Neboť i zde platí ARISTOTELOVA definice, že příčina je vnější a jednající ničím nepřispívá. Proto říkáme, že za to nemůže, že není příčetný, že není odpovědný za to, co koná.

Zcela jinak je tomu při *vnitřní* svobodě. Podle ARISTOTELA je dobrovolné ve smyslu vnitřní svobody to, „čeho princip je v jednajícím“. Ve smyslu oddílu 6.6.1 můžeme říci, že jednání je potud svobodné, *pokud duch jednajícího určuje k tomuto jednání sám sebe*. V každodenním bytí na světě vždy už předpokládáme, že druzí lidé zpravidla jednají dobrovolně. Pokládáme je proto za odpovědné za to, co konají, káráme je nebo chválíme.

Jaký je *vzájemný vztah* vnější a vnitřní svobody? Víme, že často spolu může existovat krajní vnější nátlak a dokonalá vnitřní svoboda. Mučedník, politický vězeň, pronásledovaný kritik společnosti – ti všichni ukazují, že vnější nátlak se v zásadě nedotýká dobrovolnosti vnitřní svobody. Vnější nátlak je pro vnitřní svobodu dokonce výzvou a vnitřní svoboda se v určitých případech osvědčuje až k smrti. Právě v tom záleží (vnitřní) „svoboda zajatce“, proti níž nic nezmuže



Edmund Husserl, narodil se r. 1859 v Prostějově na Moravě a zemřel r. 1938 ve Freiburgu. Je zakladatelem fenomenologické metody a filozofie. Fenomenologie se velmi rozšířila na kontinentě a měla rozhodující vliv na existencialistické a hermeneutické myšlení.

ani mučení, ani kat. Od dobrého člověka se dokonce až do určité míry očekává, že osvědčí vnitřní svobodu vůči vnějšímu nátlaku:

V některých věcech se nedostává žádné chvály, ale odpuštění, když totiž někdo učiní něco, co by neměl, co však překračuje hranice lidské přirozenosti a co by nikdo nepodstoupil. Je i takové jednání, ke kterému bychom se nikdy neměli dát přinutit, raději bychom měli podstoupit nejtěžší muka a smrt. (ARISTOTELES, EN III, 1, 1110a)

V určitých případech však může vnější nátlak osvědčení vnitřní svobody zneemožnit. Máme na mysli například tzv. brainwashing, obdobné užívání psychofarmak a všechny strašné metody, jimiž se ničí tělesné (organické) podmínky, které jsou nutné, aby duch mohl realizovat své tělesné bytí na světě.

6.1.3 Vnitřní svoboda a praktický rozum

Připomeňme si dvojí filozofickou reflexi, která pro nás vyplynula z platónského trojúhelníka (1.8):

- *Transcendentální reflexe* (filozofie Já) (4.1.4) nás dovedla k JÁ, k původní syntéze rozumu (Vernunft; 4.3.2.2.2), k neempirické podmínce všeho empirického, k tomu, co jsme nazvali duchem člověka.
- *Ontologická reflexe* (filozofie bytí) nás dovedla k pojmu smyslové bytosti jakožto živé substance (3.4.5). Ve smyslové bytosti jsme rozlišili (smyslové) poznání a (pudovou) smyslovou snaživost (smyslové snahové napětí, apetitivní určení). Tato snaživost (snahové napětí) (KANT ji nazývá *nižší žádostivost*) je vpsledku určována empirickými motivy libosti a nelibosti. Chování zvířete probíhá v *kauzalitě* (3.2.6), která se ve smyslu pudových regulací zcela kryje s *motivací libosti a nelibosti*. Zvíře usiluje o libost a vyhýbá se nelibosti.

Pro člověka, který je jednotou *transcendentality* a *živočišnosti* (animality; 5.7), se klade tato otázka: Kryje se také lidská činnost s touto přírodní kauzalitou motivace libosti a nelibosti, nebo může být rozum (transcendentalita) určujícím důvodem vůle? Jinými slovy: *Může se rozum sám ze sebe stát praktickým rozumem?* Není-li to možné, je řeč o vnitřní svobodě sebeklam a lidské chování se kryje (jak tvrdí všichni *empiristé*, srov. 4.2.3.1) s živočišně přírodní kauzalitou motivace libosti a nelibosti. Kant formuluje tuto otázku takto:

Zde jest tedy první otázka: Stačí čistý rozum sám o sobě určovat vůli či může být jejím určovacím důvodem jen jakožto rozum empiricky podmíněný [tj. určený motivací libosti-nelibosti]? (KdpV. A 30)

Čím je vůle určována ke konkrétní praxi? Pouze smyslovými motivy libosti a nelibosti? Nebo může být postačujícím určujícím důvodem vůle rozum jakožto „čistý“ rozum, tedy nezávislý na motivaci libosti a nelibosti?

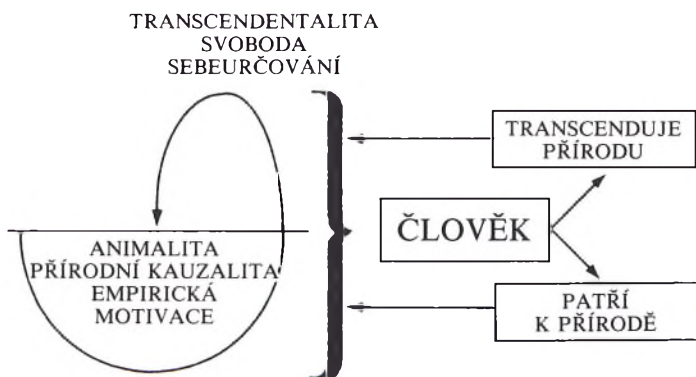
KANT ve své „Kritice čistého rozumu“ nejprve ukázal, že sama tato otázka *není empirická otázka*. Potud na ni nemohou empirické speciální vědy zásadně odpovědět. Proč? Protože rámec, v němž mohou empirické speciální vědy bádát, je rámec předmětností vztahených k (smyslovému) názoru (4.3.2, 4.1.3). Empirické vědy vysvětlují empirické empirickým. V jejich kauzálních vysvětleních (4.6.4) jsou jak příčina, tak účinek empirické. Transcendentální reflexe

však ukazuje *transcendentální diferenci* mezi vším empirickým a mezi transcendentálním subjektem jakožto podmínkou empirického. Jestliže se čistý rozum může sám ze sebe stát praktickým rozumem, byla by tím ve hře kauzalita, kterou je nutno radikálně odlišit od kauzálního vysvětlování v rámci empirického. Proti empirickému účinku by pak stála neempirická příčina. KANT rozlišuje dvojí kauzalitu:

- *Kauzalita na základě přírody.* V jejím rámci empirické příčiny působí empirické účinky; o tuto kauzalitu jde v kauzálních vysvětleních empirických speciálních věd. V rámci přírodní kauzality se nachází také chování ve smyslu motivace libosti a nelibosti.
- *Kauzalita na základě svobody.* V té příčina není empirická, ale transcendentální (rozum jakožto určující důvod vůle). Proto se také zásadně vymyká přístupu empirických speciálních věd (psychologie, sociologie atd.).

Existuje tato kauzalita na základě svobody, v níž je určujícím důvodem vůle rozum jako takový (transcendentalita)? V každém případě víme toto: Stanovením *transcendentální difference* (4.1.4) je rovina transcendentálního odlišena od všeho empirického. Tím je zároveň vytčen prostor kauzality na základě svobody a odňat empirismu. Tím však ještě není dokázáno, že kauzalita na základě svobody je skutečností.

KANT nyní argumentuje takto: Kauzalita na základě svobody je nepochybně skutečností tehdy, když můžeme ukázat, že existuje čistý, neempirický *rozumový zákon*, který funguje zcela *nepodmíněně (kategoricky)* jako určující důvod vůle. Takový praktický rozumový zákon nemůže být samozřejmě ukázán empiricky. „Neboť jestliže rozum jakožto čistý rozum je skutečně praktickým, dokazuje skutečnost svou i svých pojmů skutkem, a veškeré mudrování proti možnosti, že jím jest, je marné.“ (KdpV. A 3) Ptáme se tedy na neempirický *fakt* (Faktum) *rozumu*, „ježž si uvědomujeme bezprostředně“ (A 53). Můžeme-li ukázat, že čistý rozum sám ze sebe stanoví zákon a potud je s to určovat vůli, pak je sebeurčování na základě svobody skutečností. Takový kategorický praktický zákon,



Obrázek 36: Sebeurčování na základě svobody

který je vždy už dostačujícím určujícím důvodem vůle, ukazuje KANT v *kategorickém imperativu*: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle kdykoli zároveň mohla platit jako princip všeobecného zákonodárství.“ (A 54) Jednodušeji vyjádřeno: Jednej tak, abys mohl chtít, aby všichni jednali tak jako ty teď.

KANT je toho názoru, že každý člověk, který porozumí kategorickému imperativu, bezprostředně pochopí, že tento fakt (Faktum) rozumu platí i pro něj. Každý ví, že je *a priori* *zavázán* ve smyslu kategorického imperativu. Avšak kategorický imperativ je naprosto *čistý*, tj. nezahrnuje naprosto žádné motivy libosti a nelibosti ve smyslu přírodní kauzality. Obsahuje čistou *rozumovou formu* bez jakékoli empirické látky (libost-nelibost). Jakožto praktický rozumový zákon v sobě nezahrnuje žádnou smyslovou snaživost (smyslové snahové napětí). Skutečnost, že vůle je *a priori* pod kategorickým imperativem tohoto *formálního* (= neempirického, ne smyslově materiálního) praktického zákona, dokazuje, že čistý rozum (transcendentalita) se může sám ze sebe stát praktickým rozumem, a tak je i dostačujícím určujícím důvodem vůle.

Jest to tudíž *morální zákon*, jež si uvědomujeme bezprostředně, . . . jenž se nám nejprve namítá, a tím, že rozum jej představuje jako pohnutku převažující všechny smyslové podmínky, ba na nich docela nezávislou, přímo vede k pojmu svobody. (KdpV. A 53)

„Svoboda a nepodmíněný praktický rozum poukazují tedy vzájemně na sebe.“ (A 52) Vnitřní svoboda se ukazuje právě ve své morální vazbě. „Čistý rozum je sám o sobě praktický a dává (člověku) všeobecný zákon, jež nazýváme *mravním zákonem*.“ (A 56) Vůle je vždy motivována nejen motivy libosti a nelibosti, ale také apriorním mravním zákonem rozumu. Je tedy svobodná.

Pro empiristu bude tento důkaz patrně nepochopitelný, protože empirismus redukuje souhrn toho, o čem lze mluvit, na empirické. Ale svoboda vůle není nic empirického, nýbrž něco transcendentálního, duchového. Po mnoha stránkách je jistě důležité, že empirické teorie se v psychologii a sociologii snaží vysvětlit lidské chování na základě přírodní kauzality. Jestliže však z toho činí závěry o problému svobody vůle, chybí jim k tomu kompetence. Transcendentální nemůže být empiricky ani dokázáno, ani vyvráceno.

Chtěli bychom ještě přesněji ukázat, co má KANT na mysli, když kategorický imperativ označuje jako *formální* rozumový zákon. Etický *formalismus* znamená, že každý morálně závazný zákon musí mít formu rozumu, která stanoví zákon, a potud musí být prost empirických motivů libosti a nelibosti. Tím se nechce říci, že mravní zákony nemají žádný *obsah*. I kategorický imperativ má určitý obsah. Jde o to, že tento obsah musí mít základ výlučně v rozumovém poznání.

Říkám například „Nebudeš lhát“ a chápu tento imperativ na základě rozumového poznání, že nikdo nemůže chtít společnost, v níž se libovolně lže. Pak je tento imperativ formální a kategorický. Když však řeknu „Nebudeš lhát, protože lež má krátké nohy“, pak udávám empirický určující důvod, totiž motiv libosti a nelibosti spojený s přistižením při lži. V tomto případě imperativ není formální, kategorický a morální, protože když nelžu proto, že mám strach z prozrazení, je moje nelhání morálně bez hodnoty.

Sledovali jsme KANTA, protože jeho výklad svobody a mravnosti se vyznačuje příkladnou jasností, pronikavostí a přesností, což je podmíněno tím, že KANT se konfrontuje bezprostředně s empirismem. Ale kdybychom byli sledovali PLATÓNA, ARISTOTELA, AUGUSTINA, TOMÁŠE a HEGELA, byli bychom dospěli (přes četné nuance) k velmi podobným výsledkům.

Pokud jde o svobodu, odkazujeme na jiný argument, který měl v tradici také velký význam: Protože lidské bytí na světě vždy už odhalilo *svět v celku* (5.4.1), *v horizontu bytí*, nemůže žádný určitý, konečný motiv determinovat vůli tak, aby musela jednat nutně ve smyslu přírodní kauzality. Neboť každý určitý motiv je v horizontu celku, bytí, vždy už přesažen a podroben soudu rozumu. TOMÁŠ shrnuje tento argument takto:

Z všeobecného pojmu vyplývá pohyb a činnost pouze prostřednictvím představy jednotlivého, neboť pohyb a činnost se vztahují na jednotlivé. Aby tedy z pojmu, který tvoří rozum, vyplynul pohyb nebo nějaká činnost, musí být všeobecný pojem rozumu vztažen na jednotlivé. Ale všeobecné obsahuje co do možnosti mnoho jednotlivého. Proto lze pojem rozumu vztáhnout na mnohé a rozličné. Soud rozumu o tom, co se má konat, není tedy determinován k jednomu. Proto mají všechny rozumové bytosti svobodu volby. (Cg. II, 48)

Tento horizont celku, v němž je nám vždy už odhalen svět, můžeme nazvat *motivačním horizontem* (E. HEINTEL) praxe. Je to horizont, uvnitř kterého vystupují jednotlivé motivy jednání a který přesahuje každý určitý motiv jednání.

Vzájemné propojení obou základních výkonů ducha, poznání (rozum, teorie) a chtění (vůle, praxe) tedy ukazuje lidského ducha jako *svobodného* ve smyslu vnitřní svobody. *Duch může sám sebe určovat k jednání*. Sebeurčování na základě svobody se děje v rámci kauzality, která přesahuje veškerou (empirickou) přírodní kauzalitu. Jeho transcendentální smysl se ukazuje ve skutečnosti, že čistý rozum stanoví mravní zákony sám ze sebe. (Srovnej k tomu KANTŮV text v oddíle 1.3.2)

6.1.4 Dobro a zlo

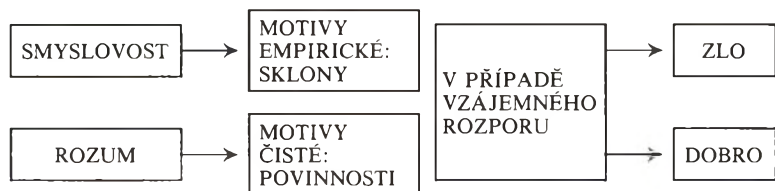
Čistý rozum se tedy může stát sám ze sebe rozumem praktickým (6.1.3). Je *dostačujícím určujícím důvodem vůle*. Je však *pouze* dostačujícím určujícím důvodem vůle, nikoliv *dostačujícím a nutným*.

Určující důvod je dostačující, jestliže stačí k tomu, aby něco určil. Určující důvod je dostačující a nutný, jestliže může danou věc určovat jen on.

Můžeme to znázornit na rozdílu mezi implikací (4.5.3.1.3) a ekvivalencí (4.5.3.1.5). Implikace ($p \rightarrow q$) udává v p pouze dostačující podmínku pro q . Proto je implikace pravdivá, když je p nepravdivé a q pravdivé. „Jestliže prší, pak je mokro“ je pravdivé i tehdy, když neprší, a přece je mokro; ulice by mohly být pokropeny pro čištění. To znamená, že p je sice dostačující, ale ne dostačující a nutná podmínka pro q . Naproti tomu v ekvivalenci ($p \leftrightarrow q$) jde o dostačující a nutnou podmínku. Je-li q pravdivé a má-li být pravdivá ekvivalence, musí být pravdivé i p , neboť q je pravdivé tehdy a jen tehdy, když p . Lidské jednání sleduje imperativ rozumu nikoliv ve smyslu ekvivalence, nýbrž ve smyslu implikace.

Proč je tomu tak? Zřejmě proto, že vůle může být určována *nejen* určujícími důvody (motivy) rozumu, ale i jinými určujícími důvody. Rozlišujeme tedy *dvě kategorie* určujících důvodů, resp. motivů chtění:

- *Rozumové motivy*: Mají povahu imperativů. Nazýváme je *těž povinnostmi*.
- *Motivy libosti a nelibosti*: Jsou zásadně *empirické*. Nazýváme je *sklony*.



Obrázek 37: Zlo a dobro

Povinnosti jsou kategorické rozumové zákony. To, že jsou povinnostmi, vyplývá z rozumové formy jako takové. Povinnost je přesně to, co poznávám jako rozumné nezávisle na všech motivech libosti a nelibosti. KANT nazývá jednání *morálně dobrým* tehdy a jedině tehdy, když se uskutečňuje z *povinnosti*. V morálně dobrém jednání je tedy pružinou jednání povinnost jako taková, jako rozumový motiv, jako kategorický imperativ. Kdo jedná morálně dobře, tedy z povinnosti, nesleduje žádnou výhodu (sklon), ale je poslušen kategorického charakteru rozumového poznání.

Povinnosti! Ty vznešené, veliké jméno, které neobsahuješ v sobě nic, co lichocením se vtírá v naši oblibu, nýbrž žádáš podrobení, také však nehrozíš ničím, co by vyvolávalo v mysli přirozený odpor a děsilo, abys snad pohnula vůli, nýbrž pouze stanovíš zákon, jenž sám sebou nalézá přístup k mysli, a přece sám sobě proti vůli zjednáva úctu (být i ne vždy poslušnost), před nímž všechny náklonnosti umlkají, jakkoli potají proti němu brojí – který jest zrod tebe hodný a kde nalezneme kořen tvého vznešeného původu, jenž hrdě odmítá veškeré příbuzenství s náklonnostmi, a z kteréhož kořene pocházet jest nepominutelnou podmínkou oné hodnoty, kterou si lidé mohou dáti jedině sami? (Kdpv. A 154)

KANT vidí původ povinnosti v *osobnosti* člověka, v jeho „svobodě a nezávislosti na mechanismu celé přírody“. Protože původ povinnosti je v člověku a povinnost je jakožto kategorický imperativ *svatá*, platí toto:

Člověk jest sice dosti nesvatý, ale *lidství* v jeho osobě musí mu býti svaté. V celém stvoření možno užívatí všeho, co chceme a nad čím máme nějakou moc, také *pouze jako prostředek*; jen člověk, a s ním každý rozumný tvor, je *účelem o sobě*. (Kdpv. A 155 n.)

Protože člověk se může určovat ve svobodě a je zdrojem povinnosti, stojí nad přírodou a její kauzalitou. On jediný má *důstojnost* a zaslouží *úctu*. *Morální zákon* ve mně mě pozdvihuje nad *hvězdné nebe nade mnou* (1.3.2). *Sklony* jsou motivy *smyslové snaživosti* (smyslového snahového napětí), jež směřuje k získání libosti a k odvrácení nelibosti (3.4.5). I sklony jsou *dostačujícím určujícím důvodem vůle*, tj. vůle se může nechat jimi určovat a může je sledovat. Pak v jistém smyslu žije v nich a propůjčuje jim typicky lidské vědomí a proniká je duchem, bez čehož by neexistovala žádná lidská žádost, citění, nenávisť, potěšení, utrpení, doufání, zoufalství a hněv. Řídit se sklony, tedy nechávat se jimi určovat, není nejprve ani morální, ani nemorální. KANT zná stejně jako ARISTOTELÉS přirozenou tendenci člověka řídit se vlastními sklony.

Nemorálně či *morálně špatně* jednáme pouze tehdy, když se nechám určovat sklony, které *odporují povinnosti*. Tehdy konám, *co bych neměl*. Povinnost ka-

tegoricky žádá jednat podle povinnosti, a stejně kategoricky zakazuje jednat ve smyslu sklonů, které povinnosti odporují. Zde neexistuje žádný kompromis. Co znamená jednat morálně špatně? Morálně špatným jednáním se dostávám do rozporu s tím, co vytváří naši důstojnost jakožto lidí. Morální zákon v nás nás pozvedá nad veškerou přírodní kauzalitu do prostoru sebeurčování na základě svobody. Právě v tom záleží důstojnost člověka. Morálně špatné jednání popírá na osobě jednajícím právě tuto důstojnost, neboť ve špatném jednání se podrobujeme přírodní kauzalitě, v níž neexistuje žádná důstojnost.

Povinnost zakazuje člověku zlo, „aby zbavoval sám sebe přednosti mravní bytosti . . . , tj. vnitřní svobody, a tak se činil hrou pouhých sklonů, tedy věcí“ (KANT, MST A 68).

Špatným jednáním se stává špatným *samotný člověk*. Tato špatnost obsahuje rozpor se sebou samotným. Na jedné straně má člověk jakožto morální bytost důstojnost, tu však na druhé straně ve špatném jednání zraňuje. Rozum, jehož imperativu člověk neuposlechl, ho „hryže“ (TOMÁŠ). Mluvíme o hryzení, výčítkách svědomí.

Povinnost a sklon však mohou být také ve shodě. Potom konáme *dobro rádi*. KANT se klonil k názoru, že když se povinnost a sklon shodují, jednání ztrácí na morální hodnotě; že morálně (moralita) dosahuje svého vlastního smyslu teprve v neshodě se sklonem. Naproti tomu mnoho do sebe má nauka ARISTOTELOVA, podle níž „není opravdu ctnostný ten, kdo nemá z mravně dobrého jednání žádnou radost“.

ARISTOTELES zastává názor, že vůle může sklony vychovávat podle rozumu a že je k tomu morálně zavázána. Naše smyslové činnosti (sensomotorika, srov. 3.4.5) jsou totiž na rozdíl od našich činností vegetativních (srov. 3.4.4) podřízeny vůli. Tak můžeme například na něco zaměřit svou pozornost (při dívání a naslouchání) a můžeme vůli také určovat naší touhou, láskou nebo nenávistí. Ale (vegetativní) proces růstu nebo těhotenství vůli přímo ovlivňovat nemůžeme. A tak v morálnosti jde nejen o to, abychom v případě rozporu povinnosti a sklonu jednali podle povinnosti, jak říká KANT, ale i o to, abychom záměrně své sklony vychovávali a ovlivňovali tak, aby k žádnému rozporu mezi povinností a sklonem nedocházelo. Opravdu dobrým člověkem je tedy podle ARISTOTELE ten, u něhož jsou povinnost a sklon v harmonii, tj. ten, kdo koná dobro vždycky rád. V tom je základ klasického pojmu *ctnosti*. Je to získaná (mravním úsilím dosažená) schopnost konat dobro rád v harmonii povinnosti a sklonu. Proto je ctnostný člověk zároveň nejšťastnější, protože duch (povinnost) a animalita (sklon) jsou v něm v harmonii. – Opakem ctnosti je neřest.

6.1.5 Svoboda a determinismus

Moderní problém determinismu vznikl v 17. století pod vlivem novověkých přírodních věd a *mechanistického* (3.1.2) pojmu vědy. Determinismus obsahuje dvě tvrzení:

- Všechno, co se děje, je kauzálně určeno nezměnitelnými přírodními zákony.
- Všechno, co se děje, lze vysvětlit na základě dvou momentů: hmoty a pohybu.

Všechno dění v mechanisticko-deterministickém kosmu se tedy uskutečňuje na základě kauzálních zákonů, přičemž jak předcházející podmínka („příčina“), tak následná událost („účinek“) jsou empirické danosti. KANT by to vyjádřil tak, že podle tohoto názoru lze všechno dění vysvětlit na základě *přírodní kauzality* (6.1.3). Z toho vyplynul závěr, že *svoboda vůle je nemožná*. Mechanisticko-deterministický obraz světa se dávno ukázal jako neudržitelný.

Dnes teorie vědy argumentuje zcela jinak. Uznává zajisté velký význam kauzálního vysvětlování v empirických teoriích (4.6.4). Vysvětlit pozorování kauzálně znamená vysvětlit je kauzálními zákony. Teorie vědy přitom kauzalitu chápe jako empirickou následnost předcházející podmínky a následné události. V principu kauzality však často vidí pouze předpoklad empirických teorií potud, pokud je *výrazem vědeckého programu* (VON KUTSCHERA). Odhlíží tedy (na rozdíl od klasického determinismu) od všeho ontologického (3.2.6) a transcendentálního (syntetická věta a priori, 4.3.2.2.1) výkladu principu kauzality. Nikterak tedy netvrdí, že všechno, co se děje, následuje nutně po předcházející empirické podmínce. Tím však klasický problém determinismu v přírodních vědách zrušil sám sebe.

Přitom je nutno mít na paměti toto: Sebeurčování na základě svobody nijak neodporuje *ontologickému* principu kauzality (3.2.6). Svobodná praxe neznamená ani neodůvodněnost, ani libovůli. Sebeurčování na základě svobody naopak znamená, že empirický účinek (jednání) má neempirickou příčinu. Právě to měl na mysli KANT při rozlišení kauzality na základě přírody a kauzality na základě svobody.

Dodatkem bychom se chtěli zmínit o jedné hraniční otázce mezi filozofií a fyzikou, o které se v této souvislosti často mluví. Jde o teorii relace neurčitosti, jejímž autorem je fyzik W. HEISENBERG. G. FREY shrnuje tuto teorii takto:

HEISENBERGOVA relace neurčitosti, která nejjasněji vyjadřuje důvod pro statistickou povahu zákonů kvantové teorie, říká, že např. u jednotlivého elektronu už není možno zjistit zároveň všechny veličiny charakterizující jeho stav, protože např. místo a impuls nemohou být v jediném pokuse změřeny s dostatečnou přesností. HEISENBERG vysvětluje tuto neurčitost tím, že u mikrofyzikálních objektů nikdy nelze odhlížet od vlivu měřicího procesu na tyto objekty. Píše: „Na přísné formulaci kauzálního zákona: známe-li přesně přítomnost, můžeme vypočítat budoucnost, není nesprávná druhá věta, ale věta první. Přítomnost ve všech stupních její určenosti nemůžeme zásadně poznat“. (156)

Vlivem této teorie mnozí lidé zastávají velice pozoruhodné názory:

- HEISENBERGOVA teorie vyvrací ontologický princip kauzality.
- Tato teorie dokazuje, že může existovat svoboda vůle.

Oba tyto názory jsou absurdní. K. HÜBNER a P. MITTELSTAEDT upozornili na to, že ve shora citované HEISENBERGOVĚ větě se princip kauzality *potvrzuje*. Neboť je-li princip kauzality implikací (4.5.3.1.3) q (= můžeme vypočítat budoucnost) v p (= známe přítomnost), pak je implikace pravdivá i tehdy, když je p nepravdivé. Ze zjištění, že nelze zároveň přesně určit místo i impuls částice, vyplývá cosi pro možnost pozorovat jevy, ale nic, co by se týkalo ontologického principu kauzality.

Zvláště pak je nevhodné dávat HEISENBERGOVU teorii do vztahu se *svobodou vůle*, a to ze tří důvodů:

- Ona teorie říká něco pouze o deterministicko-kauzální vysvětlitelnosti na základě možnosti pozorovat jevy v subatomárním prostoru. Neříká tedy nic, co je v nějakém vztahu k problému svobody.
- Svoboda nemá nic společného s *indeterminismem* (neurčeností). Ve svobodě jde naopak o kauzalitu zvláštního druhu (o kauzalitu na základě svobody).
- Svoboda není zásadně nic empirického, ale něco *transcendentálního*. Empirické teorie ji proto nemohou ani dokázat, ani vyvrátit.

Názor, že možnost svobodného sebeurčování lze dokázat indeterminismem nejmenších částic, svědčí o nekritickém scientismu a o naprosté neznalosti filozofických problémů.

Souhrn 6.1

- Etika je *praktická filozofie*. Jejím předmětem je lidské jednání (praxe).
- *Poznání* a *chtění*, základní výkony ducha, jsou spolu spojeny. Chtění podmiňuje uskutečnění poznání, poznání podmiňuje určitost chtění. Protože vůle je vždy už určitou vůlí, je poznání vždy ve znamení určitého zájmu. Teorie je v tomto smyslu *podmíněna* praxí. Avšak zájmy řídící poznání mohou být podrobeny teoretickým reflexím o jejich platnosti.
- *Vnější svoboda* je svoboda od vnějšího nátlaku. *Vnitřní* svoboda je odpovědné sebeurčování.
- Vnitřní svoboda je skutečností, jestliže *čistý rozum* se sám ze sebe může stát *praktickým rozumem*, tj. jestliže se nezávisle na empirických motivech libosti a nelibosti ukazuje jako dostačující určující důvod vůle. To se děje, když *rozum stanoví morální zákony*. V kategorickém imperativu se rozum ukazuje jako dostačující určující důvod vůle.
- Existují dvě kategorie dostačujících určujících důvodů vůle: *povinnosti* a *sklony*. Jednání je *morálně dobré*, děje-li se na základě povinnosti. Je *morálně špatné*, děje-li se na základě sklonu v *rozporu s povinností*. Zdrojem povinnosti je lidská osoba. Proto má *důstojnost* a zasluhuje *úctu*.
- Pokus vyvrátit svobodu vůle na základě přírodně kauzálního determinismu se ukázal jako neudržitelný.

6.2 Svědomí

V souvislosti s rozlišením teorie a praxe (6.1.1) rozlišuje ARISTOTELES *teoretický* a *praktický rozum*.

- Teoretický rozum vychází z toho, co je zvláštní, proměnné, empirické, co je dáno ve zkušenosti, a vystupuje k všeobecnému a tak dosahuje všeobecnosti vědecké teorie. Jeho cílem je pravda, o niž usiluje pro ni samotnou.

- Praktický rozum vychází z všeobecného, od dobra vůbec jakožto cíle jednání, a toto všeobecné vztahuje na zvláštnost situace, ve které má dojít k jednání. Vždycky přitom předpokládá teoretické poznání. Pohybuje se v prostoru otázky: *Co mám konat zde a teď?* „Východiskem praktického rozumu je to, k čemu směřuje úsilí; jeho koncem je začátek jednání“ (ARISTOTELEŠ).

V souvislosti s etikou nazýváme praktický rozum *svědomím*.

6.2.1 Mravní apriori

Svědomí si klade otázky: Co mám dělat? Co je dobrem zde a teď? Svědomí jakožto praktický rozum přitom nutně vztahuje *všeobecné na určitou situaci*. Tím vzniká otázka: Existuje nějaký všeobecný princip, který praktický rozum jako takový vždy a nutně vztahuje na určitou situaci? *Existuje všeobecně lidské mravní apriori?*

Pokud jde o *teoretický* rozum, už ARISTOTELEŠ učil, že má první, nedokazatelné principy (např. princip protikladu). KANT v „Kritice čistého rozumu“ ukázal apriorní pojmy, zásady a ideje (4.3.2), které nepocházejí ze zkušenosti, nýbrž jsou podmínkou vši zkušenosti. Apriori je podle KANTA neempirická, všeobecná podmínka poznání (4.1.3). Existuje analogicky k apriori teoretického rozumu také apriori rozumu praktického, tedy nějaké praktické, mravní apriori pro svědomí?

Především můžeme ukázat dva prvky, které nutně musí být apriorní pro každé svědomí:

- Charakter *povinnosti*. D. HUME právem poukazuje na to, že z toho, že něco (nějak) je, nikdy logicky nevyplývá, *že něco má být*. Teoretický rozum nemůže tuto závaznost vysvětlit. Závaznost jako taková, povinnost (6.1.4), je proto apriori praktického rozumu či svědomí.
- *Dobrota a špatnost* (6.1.4). Souvisí bezprostředně se závazností. Přitom nám ještě nejde o otázku, *co* je dobré a zlé, ale o to, že dobro a zlo jsou apriorně objekty praktického rozumu.

Na základě této úvahy dochází TOMÁŠ k nejvšeobecnější formulaci mravního apriori: *Dobro je nutno konat a zla je nutno se varovat*. Tento princip spojuje závaznost s dobrem a zlem.

KANT argumentuje takto: „Čistý rozum je sám o sobě praktický a dává (člověku) všeobecný zákon, který nazýváme mravním zákonem.“ (KdpV. A 56) Zákon má „formu imperativu“, tedy závaznosti. Tento apriorní zákon platí „pro všechny rozumové bytosti, pokud vůbec mají vůli“. Svědomí má každý člověk.

O TOMÁŠOVĚ formulaci „Dobro je nutno konat a zla je nutno se varovat“ sice nelze pochybovat, ale je tak všeobecná, že nemá prakticky žádný obsah. Dá se mravní apriori ještě dále apriorně určit? Takovým dalším určením je KANTŮV kategorický imperativ (6.1.3). V jiné formulaci zní takto: „Jednej tak, aby ses choval k lidství jak v osobě své, tak v osobě druhého jako k účelu a nikdy jako k prostředku.“ (GMS A 66 n.) V poslední době se navrhuje: „Druzí lidé jsou stejně potřební jako ty. Jednej podle toho!“ (W. KAMLAH) nebo „Transcendujme naši subjektivitu.“ (P. LORENZEN) Každá známá kultura zná nejvšeobec-

nější formulace imperativů, které se prohlašují za zcela všeobecně platné. Vzpomeňme na *desatero přikázání* bible (Ex 20, 1–17).

Pokud o jednání uvažujeme z hlediska morality (= shodnosti se svědomím jako takové), nemusíme se starat o obsahové rozšíření mravního apriori. Problémem mravního obsahu se ještě budeme zabývat.

6.2.2 Aplikace

Svědomí aplikuje (= vztahuje) mravní apriori na jednotlivé situace. Dospívá tak k *praktickému soudu*. KANT formuluje princip této aplikace ve smyslu kategorického imperativu takto:

 Taž se sám sebe, mohl-li bys jednání, jež zamýšlíš, považovati za možné svou vůlí, kdyby se mělo díti podle zákona přírody, jejíž bys byl sám částí. (KdpV. A 122)

To znamená: Můžeš chtít řád, ve kterém se jedná tak, jak teď ty zamýšlíš jednat?

Tato aplikace se často interpretuje *sylogisticky* (4.5.7). První premisou je mravní apriori, tedy imperativ. Druhá premisa indikativně posuzuje určité jednání v situaci z hlediska mravního apriori. Závěr obsahuje praktický soud o konkrétní povinnosti a je to znovu imperativ.

Příklad: Nepokradeš! Chodit tajně na třešně do sousedovy zahrady znamená krást. Nechoď tajně na třešně do sousedovy zahrady!

Problémem je především druhá premisa. ARISTOTELEŠ poukazuje na to, že složitost situací vyžaduje schopnost posouzení, která se liší jak od teoretického vědění, tak od technického umu. Máme-li situaci správně posoudit na základě apriori, potřebujeme pro tuto situaci zvláštní „cit“. ARISTOTELEŠ tuto zvláštní schopnost posouzení, o níž při aplikaci jde, nazývá *rozumností* (řec. *frónésis*, lat. *prudencia*). Je to schopnost „rozumného jednání ve věcech, které jsou pro člověka dobré a špatné“. (EN VI, 5, 1140b)

Má-li praktický rozum (svědomí) vztáhnout mravní apriori na jednání v situaci, předpokládá všechno to, co má pro posouzení tohoto jednání v situaci nějaký význam. Význam tu má všechno, co nějak vím, co jsem nějak zakusil, prožil. Uplatňuje se tu veškerá má zkušenost se světem. Můžeme také říci, že způsob naší aplikace závisí na našem *motivačním horizontu* (6.1.3 závěr). Tento motivační horizont však je vždycky *dějinný* (5.5). *Proto všichni lidé nepokládají za přikázané a zakázané totéž.*

Problém dějinného motivačního horizontu můžeme vyjádřit jazykem filozofie jazyka (srov. 4.4.4–5): Všechno prožívání a poznání, každý obraz světa a každé prakticko-mravní posuzování je jazykově podmíněno (sprachbezogen), tj. vztaženo k určitému způsobu bytí na světě. V tomto jazykovém osvojení světa jsou individuální odlišnosti, ale i odlišnosti mezi seskupeními uvnitř jazykového společenství (vrstvy!), a nadto rozdíly mezi jazykovými a kulturními společenstvími. Mravní apriori ve svých nejvšeobecnějších formulacích je všelidské a odlišuje člověka od zvířete. Ale motivační horizont, v němž se ono apriori vztahuje na jednání v situaci, není pro všechny lidi stejný. Každý sice ví, jak má podle nejlepšího vědomí a svědomí jednat, ale toto nejlepší vědomí se v různých motivačních horizontech osob, seskupení, vrstev, národů a kultur více či méně liší.

Z toho vyplývá velmi důležitý závěr: Nikdo o nikom druhém přesně neví, v jakém motivačním horizontu u něho dochází k aplikaci mravního apriori. Proto je nemožné *posuzovat moralitu druhých lidí*. Na rovině morality platí slova Písma: „Nesuďte, abyste nebyli souzeni.“ (Mt 7,1) Neplatí to ovšem na rovině mravnosti (Sittlichkeit) a práva (viz k tomu: 6 úvod).

6.2.3 Autonomie svědomí

V striktně morálním smyslu můžeme mluvit o *povinnosti* tehdy a jen tehdy, když praktický rozum určité osoby vztahuje mravní apriori na jednání v situaci a tak dospívá k praktickému soudu. Povinnost je tedy praktický soud vlastního svědomí. Morálně zavázat může jen svědomí. Svědomí dává zákon samo sobě. Mluvíme o *autonomii* (řec. svézákonnost) svědomí.

KANT zdůrazňuje autonomii svědomí tím, že ji klade jakožto kauzalitu na základě svobody proti přírodní kauzalitě (6.1.3). Jestliže se necháme určovat svými sklony (motivы libosti a nelibosti), pak je naše vůle *heteronomní* (řec. = taková, že zákon pochází od někoho druhého), protože určující důvod vůle přichází z *vnějška*. Svědomí je *autonomní*, pokud určuje *samo sebe*. Je *heteronomní*, pokud se *nechává* určovat (z vnějška, empiricky).

Autonomie svědomí znamená také toto: *Nikdo nás nemůže k něčemu morálně zavázat, jestliže my sami nemáme vědomí, že jsme k tomu zavázáni*. Následující TOMÁŠŮV text ukazuje, že i Bůh může člověka zavázat pouze prostřednictvím poznání svědomí:

Určitá povinnost proto někoho zavazuje výlučně potud, pokud je mu tato povinnost zprostředkována věděním. Jestliže tedy někdo toto vědění nemá, není touto povinností vázán. I když někdo nezná některé Boží přikázání, není vázán toto přikázání plnit, ačli by toto přikázání měl znát. Kdyby ale nebyl povinen je znát a neměl o něm žádnou vědomost, nebyl by tímto přikázáním nikterak vázán. Tak jako v oblasti těles tělesné agens působí pouze na základě dotyku, tak v duchovní oblasti povinnost váže pouze na základě vědění. (Ver. 17,3)

Potud je protiklad mezi *autonomií* a *teonomií* (= zákonnost daná Bohem) pseudoproblém. Vůle Boží (či zákon) zavazuje morálně ve svědomí v té míře, v jaké je autorita a vůle Boží uznávána v motivačním horizontu svědomí daného člověka. V tomto smyslu i KANT zdůrazňuje autonomii a teonomii v protikladu k empirické heteronomii. Neboť podle KANTA „vede mravní zákon pojmem nejvyššího dobra jakožto předmětu a konečného účelu čistého praktického rozumu . . . *k poznání všech povinností jakožto božských příkazů, ne jakožto . . . libovolných, o sobě nahodilých nařízení cizí vůle*, nýbrž jakožto podstatných *zákonů* každé svobodné vůle samé o sobě, jež však přece dlužno považovati za příkazy nejvyšší bytosti . . .“ (KdpV. A 233)

K autonomii svědomí patří esenciálně tento aspekt: Morální jednání je jednání *podle nejlepšího vědomí a svědomí*. Nemohu jednat morálně, nemohu-li být přesvědčen o tom, že ke stanovení zákona v mé vůli došlo podle nejlepšího vědomí. Tím však vystupuje povinnost, která patří apriorně k esenci svědomí: *povinnost výchovy svědomí*. Morální autonomie předpokládá snahu praktického rozumu usilovat o toto nejlepší vědomí, tedy o rozumové poznání. Autonomie svědomí tak svou povahou poukazuje na problém norem (6.3).

6.2.4 Svědomí před jednáním a po něm

Mravní apriori lze na jednání v situaci aplikovat *před jednáním a po něm*. Před jednáním jde o to, aby se v praktickém soudu rozhodlo, *co mám dělat*. Po jednání jde o posouzení, *zda jsem jednal správně*. Morální hodnota jednání závisí výhradně na předchozím svědomí. Jednání je morálně dobré nebo špatné podle toho, zda jsem je posoudil jako dobré nebo špatné před jednáním. *Následné svědomí* mi mé špatné jednání vyčítá (výčitky svědomí, špatné svědomí), dobré jednání schvaluje (dobré svědomí) a požaduje, abych odpovědně nesl následky jednání.

Také zde se uplatňuje základní poznatek, který KANT formuluje takto: „Ve světě, ba ani vůbec mimo něj, nelze myslet nic jako možné, co by se bez omezení mohlo považovat za dobré, mimo *dobrou vůli*.“ (GMS A 1)

Souhrn 6.2

- Praktický rozum je rozum, který se pohybuje v prostoru otázky „Co mám konat?“ V etické souvislosti nazýváme tento praktický rozum *svědomím*.
- Svědomí vztahuje všeobecný praktický princip na situaci. Tento princip je *mravní apriori* a má charakter závaznosti (povinnosti) a dobroty a špatnosti. KANT formuluje mravní apriori v kategorickém imperativu.
- V aplikaci mravního apriori na situaci dospívá praktický rozum k praktickému soudu o tom, co je zde a teď povinností.
- Povinnost v morálním smyslu existuje pouze tehdy, když praktický rozum vztahuje své mravní apriori na jednání v situaci a tak dospívá k praktickému soudu. Potud mluvíme o autonomii svědomí. Nikdo mě nemůže morálně zavázat, jestliže si nejsem sám vědom, že jsem k tomu zavázán.
- Morální hodnota jednání závisí výhradně na předcházejícím svědomí.

6.3 Problém norem

Základní morální požadavek zní: *Jednej podle svého svědomí!* To znamená: Jednej podle nejlepšího vědomí a svědomí! Mravní apriori obsahuje imperativ *usilovat o nejlepší vědomí* (vědění). Náš motivační horizont je zajisté dějinný (6.2.2). My však nejsme ve svém motivačním horizontu uzavřeni jako hlemýžď ve své ulitě. Můžeme naopak své stanovisko reflektovat, přezkoumávat, znovu promýšlet. S tím souvisí prostý jev, na který právem poukazují *metaetické*

(= filozofové, kteří logicky nebo lingvisticky analyzují etický jazyk, srov. 4.4.1.1): *Můžeme eticky argumentovat s druhými lidmi.*

Už z kategorického imperativu vyplývá toto: Určité jednání mohou pokládat za morálně dobré pouze tehdy, jsem-li přesvědčen, že každý člověk, který je v mé situaci, by měl jednat tak, jako já teď.

Když vidím někoho jednat, předem předpokládám toto: Jestliže nejedná špatně, může své jednání rozumově ospravedlnit. Neboť každý člověk, který jedná dobře, je přesvědčen, že zásada, podle níž jedná, je všeobecně platná.

Ale všichni lidé zjevně nepokládají za dobré a zlé totéž (srov. 6.2.2). Pokládají tedy za všeobecně platné různé věci. Tím je dána nutnost etické argumentace, etického diskursu. Přitom jde o tuto otázku: *Co je vlastně svým obsahem dobré? Co jsou všeobecně platné normy?*

Dosud jsme mluvili o *morálně* dobrém a špatném a mysleli jsme tím shodu nebo neshodu jednání s vlastním svědomím. Teď jde o *etickou* (mravní) argumentaci, tedy o *normy*, které si činí nárok na nadindividuální, obecnou platnost, tj. o *mravní* (etické) normy. Rozlišujeme rovinu *morality* a rovinu *mravnosti*. (Srov. 6 úvod) Tím také rozlišujeme morálně dobré a zlé od etického a neetického (mravného a nemravného). Měřítkem morality je vlastní svědomí. Měřítko mravnosti je v obecně platných principech (normách).

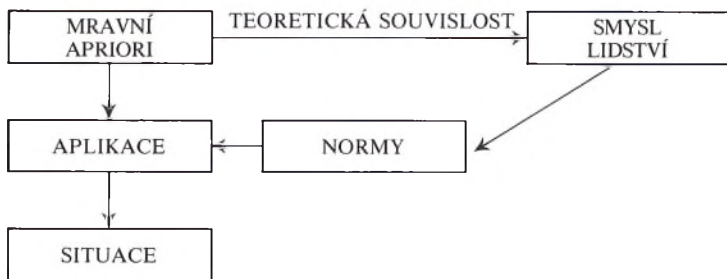
6.3.1 Problém teoretické souvislosti

Mravní (všeobecně lidské) apriori jsme formulovali velmi obecně (6.2.1). V každodenním jednání ovšem nemáme nikdy co činit s tak všeobecnými normami, ale za všeobecně platné považujeme normy daleko určenější. Pokud se v těchto normách shodujeme s ostatními lidmi, nemáme tu žádné problémy. Ty vznikají teprve tehdy, když různí lidé uznávají za všeobecně platné rozdílné normy. Potom je nutný etický diskurs, ve kterém jde o tuto rozhodující otázku: *Jak můžeme odůvodnit normy?*

Chceme-li na základě mravního apriori ukázat, co je dobro v konkrétním případě, potřebujeme zřejmě nějaké *kritérium*. To musí být nějak *teoreticky uchopitelné*, jinak bychom nemohli argumentovat, ale pouze si vyměňovat libovolné názory a pocity. Rozumová etická argumentace je možná jedině tehdy, když mravní apriori je samo sebou v nějaké teoretické souvislosti, tj. odkazuje na něco, co je teoreticky uchopitelné. *Existuje taková apriorní teoretická souvislost mravního apriori?* Uveďme tři odpovědi na tuto otázku:

ARISTOTELES: Správná činnost každého jsoucna je ta, která je tomuto jsoucnu vlastní podle jeho esence (bytnosti), tedy činnost, k níž je zařízeno svou esencí. Neboť veškeré jednání a všechna činnost vychází z bytí toho, co je činné. ARISTOTELES se ptá:

Či jako má oko, ruka, noha a vůbec každý úd nějakou funkci, budeme také u člověka předpokládat vedle všech těchto dílčích funkcí i nějakou určitou úlohu? Která by to asi mohla být? Životní funkce (život) to nebude, neboť člověk ji má zřejmě společnou s rostlinami, my však hledáme to, co je vlastní pouze člověku. (EN I, 7, 1097b)



Obrázek 38: Problém norem

Je tedy toho názoru, že určení mravně dobrého je v teoretické souvislosti s *esencí* člověka. Mravně dobré je tedy to, co odpovídá esenci člověka a v čem se dovršuje lidské bytí.

TOMÁŠ: Apriorní mravní zákon nazývá přirozeným zákonem.

To je tedy první příkaz zákona, že dobro se má konat a sledovat a zlu se vyhýbat. A na tom se zakládají všechny ostatní příkazy přirozeného zákona. K příkazům přirozeného zákona tedy patří všechny ty skutky a ta nekonání, které praktický rozum přirozeně poznává jako dobré pro člověka. Dobro však má ráz cíle a zlo ráz jeho opaku. Proto všechno to, k čemu má člověk přirozený sklon [= k čemu je přirozeně zaměřen], rozum přirozeně poznává jako dobré, a v důsledku toho jako něco, co se má uskutečňovat v jednání, a opak toho jako zlo, kterého se má vystríhat. Řád příkazů přirozeného zákona tedy odpovídá řádu přirozených sklonů. (Sth. I. II. 94,2)

Co je mravně dobré a mravně zlé, je tedy možno určovat pouze v teoretické souvislosti s esencí člověka. Z rovin jednání (smyslu), které v sobě zahrnuje lidské bytí, vyplývají v určité hierarchii hodnoty (Sinnansprüche), o které jde v jednání.

KANT: Všechny rozumové bytosti jsou podřízeny zákonu,

že žádná z nich nemá nikdy považovat sebe ani žádnou jinou pouze za prostředek, nýbrž vždy zároveň za účel sám o sobě. Z toho však vzniká spojení rozumných bytostí prostřednictvím pospolných objektivních zákonů v jednotnou soustavu, tj. říší, která, protože v těchto zákonech jde právě o vzájemný vztah těchto bytostí jako účelů a prostředků – se může nazývat říší účelů . . . (GMS 74 n.)

Požadavek kategorického imperativu jednat tak, aby norma jednání mohla být principem všeobecného zákonodárství, event. aby lidství bylo v každé osobě ctěno jako sebeúčel, – tento požadavek činí *povinností lidství* (humanitas). Protože v etice vždy jde o to, že člověk je sám sobě účelem, jsou cíle, k nimž je člověk bytostně (esenciálně) zaměřen, cíle, *kteří jsou zároveň povinnostmi*. Otázka „Co mám konat?“ odkazuje na otázku „Co je člověk?“.

Uvedené tři odpovědi tedy ukazují stejným směrem. Mravní dobro se definuje jako to, co je důstojné člověka, a je ve znamení *lidství* (humanitas). Etika je ve vztahu k antropologii. Ve filozofickém systému etiky tedy jde o otázky: Které roviny smyslu a které hodnoty (Sinnansprüche) vyplývají z esence člověka? Jakou hierarchii tvoří tyto roviny smyslu a tyto hodnoty? *Systém rovin smyslu a hodnot člověka by byl zároveň konkretizací mravního apriori.*

6.3.2 Empiristická etika

Proti těmto názorům, orientovaným podle ARISTOTELA, TOMÁŠE a KANTA, stojí od doby antiky názory *empiristické* (srov. 4.2.3.1). Empiristická etika popírá transcendentální, duchový smysl sebeurčování na základě svobody, resp. transcendentální smysl toho, že čistý rozum se stává sám ze sebe rozumem praktickým (6.1.3). Empirismus redukuje lidskou praxi na motivaci sklonnů, které vycházejí z libosti a nelibosti, tedy na skutečnost smyslově empirickou.

Empirismus zajisté dospěl v rozlišování vyšších a nižších slasti k pozoruhodné diferenciaci. Ale pokud je důsledný, musí veškerou lidskou praxi chápat vposledku přírodně kauzálně a odmítat kauzalitu na základě svobody.

Podle ARISTIPPA z Kyrény (asi 455–366) je základním principem vši etiky dosažení co největšího množství aktuálních pocitů slasti. Etika je tedy teorie umění života, které umožňuje maximum slasti a minimum nelibosti. EPIKÚROVI (341–270) nešlo prvotně o aktuální vzrušenou slast, ale o klidnou slast jakožto stav bez bolesti a stav duševního klidu (řec. *ataraxia*). Etický názor vybudovaný na principu slasti nazýváme *hédonismem* (řec. *hédoné* = slast). S hédonismem se setkal už PLATÓN a v některých dialogích vyvrací hédonistické názory ústy SÓKRATA.

Klasickým vrcholným obdobím empiristické etiky byl *britský empirismus* 17. a 18. století.

Hlavní představitelé: TH. HOBBS (1588–1679), J. LOCKE (1632–1704), F. HUTCHESON (1694–1746), D. HUME (1711–1776), A. SMITH (1723–1790).

Etický zájem tohoto směru se zaměřil na tzv. *morální city* (*moral sentiments*). Jejich jemná analýza překonává egoistický hédonismus. Princip libosti a nelibosti byl zjemněn uznáním citů blahovůle vůči druhým lidem, citů sympatie, dokonce citů, které jsou zaměřeny na štěstí celého lidstva. Avšak tyto morální city jsou vposledku smyslově instinktivní impulsy, které nemají nic společného s tím, že rozum se stává sám ze sebe praktickým rozumem, proto KANT empiristickou etiku kritizoval.

Na půdě empiristické etiky se vyvinul také etický *utilitarismus* (lat. *utile* – užitečně). Jeho představiteli byli J. BENTHAM (1748–1832), J. ST. MILL (1806–1873) a H. SIDGWICK (1838–1900). Utilitarismus je dnes velmi rozšířen. Podle O. HÖFFA (str. 247 n.) ho lze charakterizovat čtyřmi principy:

- *Princip důsledků*: Jednání je třeba posuzovat podle jeho důsledků.
- *Princip užitečnosti*: Měřítkem důsledků je užitek jednání pro to, co je dobré o sobě.
- *Princip hédonismu*: Dobrem o sobě je naplnění lidských potřeb a zájmů, tedy štěstí. V čem štěstí záleží, to určuje každý sám. Kritériem štěstí je radost (libost).
- *Princip sociální*: Nejde jen o štěstí jednajícího, ale o štěstí všech lidí, kteří jsou jedním zasažení.

Často se tvrdí, že lidé se na základě své pudové struktury shodují ve svém úsilí o štěstí a že individuální úsilí o štěstí instinktivně spojují s úsilím o všeobecné štěstí. MILL se snaží definovat štěstí kvalitativně: Je lepší „být neuspokojeným člověkem než uspokojeným prasetem“.

Proti utilitarismu se namítá, že mravní povinnosti platí nezávisle na blahu společnosti.

Účel (užitek) nikdy nesvětí prostředky (jednání). Základní osobní práva se nesmějí porušovat ani tehdy, kdyby to požadovalo blaho společnosti. Utilitarismus však především přehlíží jádro etické problematiky, totiž rozum, který se stává sám ze sebe praktickým, sebeurčování na základě svobody nezávisle na motivacích libosti a nelibosti.

Empiristická etika měla velký význam pro pokusy prozkoumat lidskou praxi *empiricko-psychologicky*. Této tendenci se dostalo velikého impulsu od *psychoanalýzy*. *Psychologizování praxe* je dnes velmi rozšířeno. Problém praxe se často zcela redukuje na mechanismy pudových struktur, komplexů, neuróz, agresivit, frustrací atd. Empiricko-psychologické teorie mají v oblasti praxe nepochybně své oprávnění. Ale nemělo by se přitom zapomínat, že takové teorie redukují praxi na *přírodně kauzální chování*. Důstojnost člověka se však nezakládá na tom, že se chová přírodně kauzálně, ale na tom, že může sám sebe určovat na základě svobody a že morální zákon v něm ho emancipuje vůči přírodní kauzalitě.

6.3.3 Cíle, které jsou zároveň povinnostmi

Je-li mravní apriori v teoretické souvislosti s esencí člověka a se smyslem lidství (6.3.1), pak je nutno se ptát, ke kterým *cílům* (hodnotám, Sinnansprüchen) je člověk svou esencí zaměřen. Cíle tohoto druhu mají charakter *povinností*.

Že však jsem také vázán činit si cílem (Zweck) něco, co je v pojmech praktického rozumu, tedy mimo formální určující důvod libovůle [= svobodné vůle] . . . , mít ještě materiální [= obsahový] cíl (Zweck), který by mohl být postaven proti cíli (Zweck) na základě smyslových popudů [= sklonů]: to by byl pojem *cíle* (Zweck), *který je sám o sobě povinností* . . . (MST A 5).

Poznámka: Něm. *Zweck* dnes znamená „účel“, tj. cíl, o který se usiluje pomocí prostředků. V době KANTOVĚ slovo „Zweck“ odpovídalo latinskému *finis*, tj. „cíl“ (to, kvůli čemu se něco děje).

Které cíle jsou tedy samy o sobě povinnostmi? Nejprve budeme sledovat KANTOVO rozlišení (MST). Rozlišuje dva cíle, které jsou samy o sobě povinnostmi:

- *Vlastní dokonalost*
- *Cizí blaženost*

S „blažeností“ přijímá hedonistický pojem štěstí, ale vztahuje ho *na druhé*. Varuje, aby se nezaměňovala „vlastní a cizí blaženost“ a „vlastní a cizí dokonalost“. Neboť o vlastní štěstí každý usiluje i tehdy, když to není povinnost, a dokonalost si může učinit úkolem jen každý sám. Pozorujeme, jak KANT oba cíle, které jsou samy o sobě povinnostmi, dále diferencuje:

Nejprve vlastní dokonalost:

Jestliže se o dokonalosti příslušející člověku vůbec (vlastně lidstvu) říká, že je samo o sobě povinností učinit si ji cílem (Zweck), musí být dána v tom, co může být účinkem jeho *skutku*, ne co je pouze dar, za který vděčí přírodě; neboť jinak by nebyla povinností. Nemůže být tedy ničím jiným než *kulturou* jeho schopností (nebo přirozených vloh) . . . (MST A 15).

Vidíme shodu s ARISTOTELEM (6.3.1): Povinností člověka je rozvíjet, realizovat, kultivovat jemu vlastní schopnosti, které jsou dány bezprostředně s jeho esencí (bytností) jakožto člověka. Jde tedy o „povinnosti k sobě samotnému“. KANT rozlišuje tři roviny povinností k sobě samotnému:

- *Povinnosti k sobě samotnému jakožto animální bytosti.* Jde o „sebezachování ve vlastní animální přirozenosti“ (např. udržování tělesného zdraví).
- *Povinnost pěstovat rozum.*

Má (člověk) povinnost: z drsnosti své přirozenosti, ze zvířecosti . . . se stále více vypracovávat k lidství, které jediné ho činí schopným stanovit si cíle (Zwecke): svou nevědomost doplňovat poučováním a napravovat své omyly, a to mu radí nejen technicko-praktický rozum pro své jiné záměry, ale přímo mu to *přikazuje* rozum morálně praktický a činí pro něho tento cíl (Zweck) povinností, aby byl hoden lidství, které v něm přebývá. (MST A 15)

- *Povinnost k sobě samotnému jakožto morální bytosti.* Zde jde o „pěstování morality v nás. Největší morální dokonalost člověka je konat svou povinnost, a to z povinnosti . . .“ (A 24)

Z cizí blaženosti jakožto cíle, který je sám o sobě povinností, vyplývají tyto povinnosti:

- *Povinnosti k druhým jakožto lidem.* Zde jde o povinnost lásky (chtění a konání dobra pro druhého, nikoli náklonnost) a úcty ke každému člověku, zvláště blízkému, protože je člověk.

Povinnost lásky k bližnímu je tedy možno vyjádřit také takto: je to povinnost činit cíle druhých (pokud jen nejsou nemravné) vlastními cíli; povinnost úcty k bližnímu je obsažena v maximě nečinít druhého člověka pouhým prostředkem pro mé účely (nepožadovat, aby druhý sám sebe snížil a sloužil mému účelu). (A 119)

- *Povinnosti lidí k sobě navzájem podle jejich stavu.* Zde jde o uplatnění lásky a úcty v určitých oblastech lidského soužití, tedy o povinnosti, které nemáme k člověku jakožto člověku, ale k člověku jakožto dítěti, manželovi, nemocnému, chudému, představenému, partnerovi v podnikání, příteli atd.

Máme tedy před sebou *nástin systému etiky, který by ovšem mohl být dále diferencován.*

6.3.4 Seberealizace

Cíle, které jsou samy o sobě povinnostmi, můžeme uvést na jeden jediný, na povinnost *seberealizace osoby*. Člověk je *možnost*, která má být realizována v praxi. Každá konkretizace mravního apriori se vztahuje ke smyslu lidství (6.3.1). Seberealizace tedy znamená *uskutečňovat v jednání lidství jakožto povinnost* uloženou svobodě. Seberealizace zahrnuje různé roviny smyslu, ve kterých člověk žije na základě své esence. Sahá od obstarávání elementárních životních potřeb (potrava, oděv, bydlení) až k tomu, co PLATÓN a ARISTOTELES označují jako nejvyšší realizaci nejvyšší schopnosti člověka. Budeme sledovat, jak tito dva klasikové filozofie vidí strukturu rovin lidského smyslu.

PLATÓN mluví v *Hostině* (Symposion, 206b–212a) o daimónu Erótovi, který

stojí mezi člověkem a bohem a v člověku je tíhnutím k dokonalosti (viz 1.2). Jeho konáním je plození v kráse pro dosažení dokonalosti. Stupně, jimiž ve svém tíhnutí k dokonalosti prochází, se jeví jako různé roviny lidské praxe.

Svou lásku ke kráse Erós nejprve obrací ke *krásnému tělu* a plodí život v tomto těle kvůli nesmrtelnosti, která je v *přežívání v dítěti*. Potom pochopí, „že má-li jít za vnější krásou vůbec, bylo by velmi nerozumné nepokládat každou krásu, jevíci se na všech tělech, za jednu a tutéž“, a obrací se ke *kráse duše*. Dospívá tak na rovinu *výchovy* jakožto místo plození v kráse kvůli nesmrtelnosti. „Potom nabude přesvědčení, že krása v duších je cennější než krása těla, takže by mu stačil i málo sličný člověk, jen když by měl ušlechtilou duši, a takového by miloval, pečoval o něj a rodil by a vynalézal takové myšlenky, které by činily mladé lidi lepšími.“ To ho vede dále k tvůrčí činnosti básníků a řemeslníků, tedy ke *kráse umění*. Obrací se také ke *kráse zákonů*, jimiž stát vychovává lidi. Potom usiluje o *teoretické poznatky*, „aby viděl zase krásu poznatků, a zíraje již na široký rozsah krásna, aby se již nespokojil, jako sluha, jediným zjevem krásy některého jednoho chlapce nebo muže nebo jedné činnosti a nebyl v té porobě všední a malicherný, nýbrž aby měl zrak obrácen na veškeré moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velkých myšlenek a poznatků v neúnavné snaze po moudrosti . . .“ To však dosud není nejvyšší rovina smyslu. „Kdo je přiveden na cestě lásky až sem a dívá se postupně a správně na zjevy krásna, ten, blíže se již vrcholu erotického zasvěcení, náhle uvidí krásno podivuhodné podstaty, to krásno . . ., pro které byly podstupovány všechny dřívější námahy, které je především věčné a ani nevzniká, ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá, dále krásno, které není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, ani hned krásné a hned zase ne . . . A nebude se mu to krásné jevit jako nějaká tvář nebo ruce nebo něco jiného, co náleží tělu, ani jako některá řeč nebo některé vědění, ani něco, co by bylo někde na něčem druhém, například na živočichu nebo na zemi nebo na nebi nebo na čemkoli jiném, nýbrž bude to něco, co je věčně samo o sobě a se sebou jednotné; všechny ostatní krásné věci jsou toho účastny, a to tak, že když ostatní vznikají a zanikají, tohoto přitom ani nepřibývá, ani neubývá a vůbec nic se s tím neděje.“ Cílem Eróta je tedy nesmrtelné patření na samotnou *božskou krásu*.

Hledisko, ze kterého diferencuje roviny smyslu praxe ARISTOTELES (EN I, 6, 1097b–1098a), má základ v otázce po specifické činnosti člověka (srov. 6.3.1).

Nejprve ukazuje, že tato činnost nemůže záležet pouze ve *vegetativním* životě, který máme společně s rostlinami a zvířaty, například v procesech výživy, růstu nebo rozmnožování. Kdo žije, aby jedl, a za hlavní věc vůbec považuje zdraví, redukuje chápání lidství, které je pro něho úkolem, na rovinu rostlinné existence. Ale pro člověka nejsou specifické ani činnosti *smyslového života*, neboť je má společně se zvířaty. Hodnota lidství se tedy nemůže vyčerpat v motivaci libosti a nelibosti. ARISTOTELES se vysmívá bájně bohatému králi ninivskému AŠURBANIPALOVÍ, který se ve svém epitafu vychloubá, že teď má to, co jedl a co prožil v rozkoších lásky: „Na hrob zvířete by se bylo nedalo napsat nic jiného.“ Z toho však plyne, že vlastní činností člověka je činnost *rozumově mravní*. „Lidské dobro je činnost duše podle její zdatnosti (ctnosti), když však je zdatností více, tedy podle nejlepší a nejdokonalejší z nich.“ (1098a) Ale i zde se rozlišuje: Pro člověka jakožto člověka záleží nejvyšší činnost ve spoluúčasti na *spravedlnosti státu*, tedy v sociální a politické praxi. Ale pro člověka, „pokud v sobě má něco božského“, nejvyšší činnost záleží v čisté *teorii*, v nazíravém životě podle rozumu.

6.3.5 Hodnoty lidské praxe

„Otázka smyslu“ se stala heslem naší doby. Ve filozofii je jejím místem etika. Některé motivy jsme našli u KANTA a v *antice* (6.3.3–4), další čerpáme z etiky scholastické a fenomenologické (2.1.1) a v mnohém ohledu sledujeme E. HEINTELA. Jde nám o systematizaci rovin smyslu a hodnot lidské praxe. Nejprve rozlišujeme tři roviny smyslu, protože existují tři rozdílné oblasti motivů, které motivují naši svobodu.

- *Svoboda na základě přírody.* Zde jsou motivem potřeby naší přírodní *animality*.
- *Svoboda na základě lidství.* Zde jsou motivem hodnoty, které vyplývají z lidství (*humanitas*), které je uloženo naší svobodě.
- *Svoboda na základě milosti.* Zde je motivem spása (1.4.2), kterou působí Bůh.

Tato třetí rovina smyslu, rovina *víry*, je pro filozofii postižitelná jen jako hraniční otázka. Poukazujeme na ni proto, že západní filozofování ji vždycky mělo (soulasné nebo kriticky) na zřeteli.

6.3.5.1 Svoboda na základě přírody

Na této první rovině smyslu se motivem naší praxe stávají hodnoty, které vyplývají z účelnosti (teleologie, 3.4.4.2) lidské *animality*, tedy ze skutečnosti, že člověk je *živá bytost* (3.4.4) a *smyslová bytost* (animal, 3.4.5). Jde tu o povinnosti, které mají v seberealizaci člověka důležité místo, o hodnoty, které je nutno realizovat. Protože život je předpokladem a podmínkou smyslovosti, stojí hodnota života výše než hodnota smyslovosti. Proto rozlišujeme hodnoty *hedonistické* (smyslovost) a *biologické* (život).

Hedonistické hodnoty: Protože člověk je smyslová bytost, pohybuje se v prostoru motivace libosti a nelibosti. Je motivován sklony. Smyslové sklony mají pozitivní význam: Úsilí o radost, slast, požitek vnáší do života člověka mnoho krásného. Ale hedonistické hodnoty jsou v řádu hodnot nejnižší. ARISTOTELŮV výsměch zmíněnému králi a jeho náhrobnímu nápisu (6.3.4 ke konci) se v podstatě týká každého člověka, který tyto hodnoty klade jako absolutní. KANT ukazuje, že takový člověk se vzdává své důstojnosti jakožto člověk, protože se nechává určovat přírodně kauzálně, místo aby určoval sám sebe ve svobodě. U HEGELA čteme:

Slast, které se užilo, má sice ten kladný význam, že předmětné sebevědomí vzniklo *sobě samému*, ale stejně i ten záporný, že *se samo* zrušilo; a poněvadž pochopilo své uskutečnění pouze v tom kladném významu, vstupuje mu jeho zkušenost do vědomí jako rozpor, v němž vidí, jak dosažená skutečnost jeho jednotlivosti je ničena zápornou bytností, jež stojí jako prázdnota beze skutečnosti proti ní, a jež má přece moc ji pohltit. Tato záporná bytnost není nic jiného než *pojem* toho, čím je tato individualita o sobě. Je to však ještě nejchudší podoba ducha, který se uskutečňuje . . . (Phän., WW 2, 280 n.)

Na příkladě lidské sexuality jsme viděli (5.6.2), že hédonismus má vposledku tendenci užívat druhých lidí jako prostředků k cíli. Oddávat se hře motivace libosti a nelibosti znamená na druhé straně zneužívat druhého člověka. Hédonismus má přitom tu vlastnost, že sám sebe vyvrací, neboť „čím více jde člověku o slast, tím více mu uniká“ (V. E. FRANKL).

Biologické hodnoty: Zde jde o *zachování* a *zdraví* individua a druhu po stránce biologické.

Uvedeme několik témat, která ukazují aktuálnost těchto hodnot: individuální péče o zdraví (zdravý způsob života, hygiena, požívání alkoholu, nikotinu, drog atd.), zachování zdravého životního prostředí, problémy výživy (nadbytek a nedostatek), problémy demografické (přelidnění, pokles porodnosti).

Biologické hodnoty stojí nad hédonistickými. Jejich důležitost je nesporná. Ale není to nejvyšší hodnota lidské praxe. Výrok „hlavní věc je zdraví“ je neškodný, pokud se nemyslí vážně. Kdybychom ho mysleli vážně, opomíjeli bychom rovinu svobody na základě lidství.

Dnes lze pozorovat silnou kritiku civilizace, která si je vědoma problémů životního prostředí a hledá *alternativní způsoby života*. Těto kritice vděčíme za cenné impulsy, které by mohly vést po mnoha stránkách k novému promýšlení problémů. Často se však v této kritice civilizace skrývá podivná touha po přírodním životě, jako by se lidem stýskalo po světě zvířat, neměnně řízeném instinkty, a jako by polidštění bylo jako takové pádem do hříchu vůbec, ke kterému by bylo raději nemělo dojít. Takový útěk do (předlidského) přírodního stavu je hodnota rozporná. Přírodní stav člověka je něco bytostně umělého (5.3).

Jestliže se hodnota zdraví individua a druhu klade absolutně, vzniká to, co můžeme nazvat *biologickým nihilismem*. Velmi snadno může vést ke zjevně nehumánním důsledkům.

Několik příkladů biologicko-nihilistické argumentace: Člověk je chápán jako jeden z mnoha živočišných druhů a vyslovuje se požadavek, aby byl přiměřeným způsobem částečně vyhuben, aby nebránil rozvoji ostatních živočišných druhů. Člověk je poměřován měřítkem „zdravých“ zvířat a požaduje se odvrát od „smrtelných hříchů“, které s sebou nese jeho lidské bytí ve srovnání se zvířecím chováním, řízeným instinkty. Zdraví druhu se klade nad individuální právo člověka na život a rozlišuje se mezi lidským životem, který je hoden existence a který není. Uvažuje se o opatřeních proti přelidnění, která jsou neslučitelná s důstojností individuální osoby.

6.3.5.2 Svoboda na základě lidství

Zde je motivací seberealizace člověka *jakožto člověka*. Tuto seberealizaci nemůže žádný člověk uskutečňovat sám pro sebe. Podmínkou seberealizace je, že člověk přijímá za vlastní cíle druhých lidí v komunikaci a spolupráci (5.6) s nimi. *Vlastní dokonalosti*, která je pro něho možná, dosahuje pouze ve spolupráci na *cizí blaženosti*. Realizuje sebe jako sebeúčel potud, pokud odhlíží sám od sebe a angažuje se pro druhé. Naděje, že dovrší lidství (humanitas), jež je uloženo jeho svobodě, závisí na ochotě podporovat šance druhých.

Hodnoty, které vyvstávají na této rovině smyslu, tedy vyplývají z lidské společenskosti, o které jsme podrobněji mluvili v oddíle 5.6. Máme na mysli *bližního*, kterému máme věnovat lásku a úctu „jakožto člověku“, ale i „podle jeho stavu“

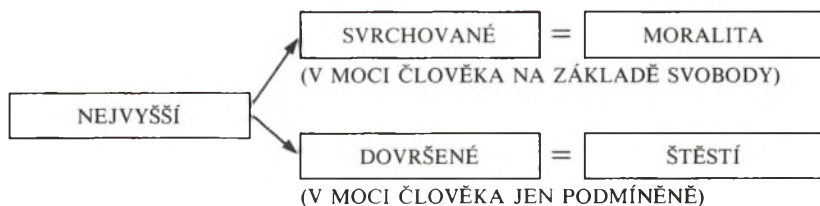
(KANT, srov. 6.3.3). Máme na mysli hodnoty *přátelství, manželství, rodiny, výchovy*, hodnoty v oblasti *hospodářské a kulturní spolupráce* (5.6.4); jde o hodnoty *práva a politiky*, o potřeby *lidstva* jako celku. Seberealizace ve smyslu vlastní dokonalosti a dokonalé morality je možná jen tehdy, když člověk spolupůsobí v prostoru těchto hodnot, když na sebe bere v těchto hodnotách závazky, přejímá odpovědnost, realizuje lidství (humanitas). Seberealizace jakožto uskutečňování lidství, uloženého naší svobodě, se dovršuje ve službě druhým, v tom, že se jim dáváme k dispozici a pro ně se angažujeme, tedy právě v tom, že odhlížíme sami od sebe. Už na rovině morality platí výrok: „Kdo miluje svůj život, ztratí jej, kdo nenávidí svůj život na tomto světě, uchrání jej . . .“ (Jan 12, 25)

Přitom je třeba uvážit, že snaha o *bohatství, moc a vážnost* sama o sobě patří ke sklonům (motivace libosti a nelibosti, 6.3.5.1), a tedy k hodnotám *hédonistickým*. Rovina svobody na základě lidství tyto sklony prostě nevylučuje. Neboť podle ARISTOTELA (6.1.4 v závěru) dobré jednání neztrácí na hodnotě, koná-li je člověk rád, tj. když se děje nejen z povinnosti, ale také ze sklonu. Na rovině svobody na základě lidství však nejsou primárními motivy ony sklony, ale uvedené hodnoty, pokud jakožto hodnoty lidství představují cíle, které jsou samy o sobě povinnostmi (6.3.3). Komu tedy v uvedených oblastech jde *pouze* o bohatství, moc a úctu, ten setrvává v motivaci libosti a nelibosti a není motivován lidstvím.

Nejvyšší, o co usiluje svoboda na základě lidství v prostoru lidské praxe, obsahuje podle KANTA „dvojznačnost, která může – nedbáme-li jí – vyvolat zbytečné spory“. (KdpV. A 198) Nejvyšší může znamenat:

- *svrchované* (supremum); to je *dokonalá moralita*, ctnost, která je realizována v morálním jednání;
- *dovršené* (consumatum); to je (na všech rovinách smyslu a ve všech hodnotách) *lidské štěstí* (blaženost), jehož je člověk hoden na základě morality.

Nejvyšší má tedy dva momenty. Moment *svrchovaného* je výhradně věcí naší morální vůle. Moment *dovršeného* však závisí na mnoha okolnostech (např. zdraví, moralita druhých, společenské a politické poměry atd.), které naše vůle nemá v moci. Tím se však nejvyšší stává problematickým.



Obrázek 39: Roviny smyslu a hodnoty lidské praxe

V návaznosti na ARISTOTELA a KANTA bychom mohli ono nejvyšší, které v sobě zahrnuje dvojí moment, popsat asi takto: Jako dobrý člověk žít zdravě a spokojeně, uskutečňovat manželství a rodinu, mít dobré přátele, účastnit se hospodářského a kulturního života společnosti a nést spoluodpovědnost ve svobodném a sociálním právním státě.

Takový stav je nepochybně „předmětem žádosti rozumových konečných bytostí“ (KANT). Ale na jedné straně takový stav nezávisí pouze na naší moralitě a na druhé straně by nám naše „bytí k smrti“ (5.5.1) nedopřávalo v takovém stavu klidu.

Rovinu svobody na základě lidství nelze odmítnout. Kdo se jí uzavírá, uzavírá se své důstojnosti jakožto člověk. *Přesahuje* rovinu svobody na základě přírody (6.3.5.1): proto je v extrémních případech možné, aby povinnosti, které vyplývají z nároků lidství, požadovaly nasadit zdraví, ba život. Je však otázka, zda je to nejvyšší rovina smyslu.

6.3.5.3 Etický paradox

Nejvyšší podle KANTA obsahuje, jak jsme viděli (6.3.5.2), jednak moment svrchovaného, který je v naší moci, jednak moment dovršeného, který není zcela v naší moci. Tento problém vedl u ARISTOTELE k této nesnazi:

Na jedné straně může být dovršeným a šťastným člověkem pouze člověk dobrý, ctnostný. Neboť jen dobrý člověk může v *harmonii své osobnosti* uskutečnit celý řád rovin smyslu a hodnot (6.3.5.1–2). Jen dobrý člověk je práv lidství. Jeho život „tedy nepotřebuje rozkoš jako nějaký ozdobný přívěsek, ale má rozkoš v sobě samotném“. (EN I, 9, 1099a)

Na druhé straně je tato nádherná harmonie osobnosti neustále ohrožena ztroskotáním, neboť mnohé z toho, co je podmínkou této harmonie, není dáno do moci člověka.

Zároveň však k blaženosti . . . patří i vnější dobra. Není totiž možné anebo alespoň lehké, aby konal krásné skutky ten, kdo k tomu nemá prostředky. Mnoho věcí se přece koná pouze s pomocí přátel, bohatství a politické moci jakoby s pomocí nástrojů; jestliže nám některá dobra chybí, např. urozený původ, nádherné děti a krása, kalí nám to štěstí. Není totiž úplně blažený ten, kdo má odpuzující zevnějšek, nízký původ, je osamělý a bezdětný, a snad ještě méně, když má nevydařené děti anebo když mu zemřeli dobří přátelé. (EN I, 9, 1099b)

Blaho (eudaimonia) přitom není u ARISTOTELE vůbec chápáno hédonisticky (6.3.5.1), ale znamená dokonalost, která zahrnuje obě roviny smyslu, naplňuje se v morálním jednání a dovršuje se v seberealizaci celého člověka. Blaho je tedy celková harmonie lidského bytí ve znamení lidství zcela ve smyslu toho, co KANT nazývá „nejvyšším“.

Přesvědčení, že lidská praxe může uskutečnit harmonii morálního, biologického a hédonistického dobra, bylo v antice hluboce otřeseno šokem, jímž byla smrt SÓKRATA. SÓKRATÉS na sebe bere smrt (krajní odmítnutí biologického a hédonistického dobra), protože se nekompromisně podřizuje požadavkům svého svědomí.

Dosáhl nejdokonalejší morální velikosti, když vězněm a odsouzen na smrt odmítl útěk, který mu byl nabídnut. Odmítl ho, protože pokládal za odporující právu neuposlechnout zákonů města, které ho odsoudily k smrti.

SÓKRATÉS: A ukáže-li se, že bychom jednali nespravedlivě, pak nebude třeba dlouho uvažovati, máme-li zde zůstat a klidně se chovající smrt podstoupiti a cokoli jiného vytrpěti, či máme-li se bezpráví dopustiti. (PLATÓN, Kritón 9)

S.: Žádným tedy způsobem není dovoleno křivditi?

K.: Ovšem že ne.

S.: Jistě tedy nesmí ten, kdo trpí křivdu, spláceti ji, jak se vůbec za to má, když žádným způsobem nesmí se křivdit?

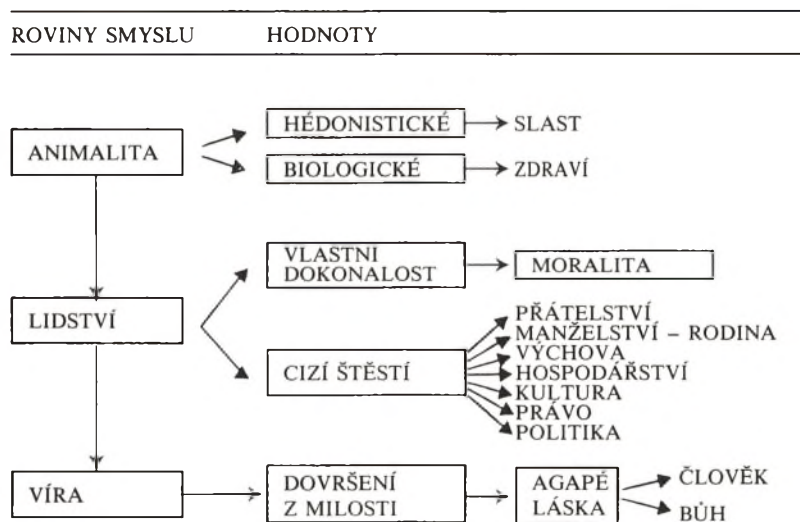
K.: Zdá se, že ne. (10)

SÓKRATĚS je tedy pro antiku ztělesněním *etického paradoxu*: Nejvyšší naplnění morality a mravnosti spadá prakticky v jedno (nikoliv s půvabem celkové harmonie lidského bytí, ale) s popravou odsouzeného na smrt. A přece je SÓKRATĚS přesvědčen, že je lepší zemřít jako dobrý člověk než žít jako člověk špatný. Ačkoliv nás mravní apriori zaměřuje k seberealizaci ve smyslu všech rovin smyslu a hodnot, může dojít – jako u SÓKRATA – k tomu, že moralita (svoboda na základě lidství) před nás položí povinnost vzdát se hodnot naší animality (svoboda na základě přírody, tedy radost, zdraví, život).

To znamená, že člověk je podle své esence zařazen mravním apriori kategoricky k něčemu, co může ve svém morálním jednání uskutečnit jen podmíněně. Tento problém je patrný nejen na lidském *individu*. Existuje také tragické ztroskotání manželství, rodin, hospodářských útvarů, kultur, států atd., které nelze vysvětlit jednoduše morálním selháním. A přece nás lidství morálně zavazuje, abychom v těchto oblastech spolupůsobili pro štěstí druhých.

Na rovině svobody na základě lidství není tento etický paradox řešitelný. Často stojíme v úděsu před tím, že lidi postihuje neovladatelné, morálně nezaviněné *utrpení*. Známe bezvýhodné spletité okolnosti, před nimiž selhává veškerá morální praxe. Morálně nevysvětlitelnou přemíru lidské *tragiky* otřesně vylíčila antika. Vzpomeňme na pověst o Oidipovi.

Skutečnost, že lidská praxe je neustále konfrontována s faktory, které moralita jako taková ani nedokáže vysvětlit, ani je nemá v moci, vede už ve filozofii



Obrázek 40: Nejvyšší, svrchované a dovršené dobro lidské praxe podle KANTA

k otázce, zda rovina svobody na základě lidství (tj. rovina morality) je nejvyšší rovinou lidské praxe. Utrpení, ztroskotání, tragika, smrt vedou lidskou otázku po smyslu nad tuto rovinu k rovině víry.

SÓKRATÉS vypije číši s jedem nejen na základě morality, ale také v jistotě nesmrtnosti a budoucího naplnění. KANT pustuluje existenci Boha, protože tento etický paradox může vyřešit jedině Bůh, paradox, že sice musíme usilovat o nejvyšší, ale v naší moci je pouze to, co je svrchované, nikoli to, co je dovršené.

7.4.2

6.3.5.4 Teorie a poiésis

V oddíle 5.4.2 jsme jako základní formy lidské činnosti rozlišili teorii, praxi a poiésis (činnost tvořivá). V oddílech 6.3.5.1–3 jsme se zabývali rovinami smyslu a hodnotami praxe. Nyní krátce ukážeme, jaký je vztah teorie a poiésis k problému smyslu praxe.

Jak v teorii (poznání-vědění), tak v poiésis (tvořivé činnosti) rozlišujeme:

○ *Teorie a poiésis ve funkci praxe:*

Sem patří tři varianty:

- Poiésis, které praxe používá k uskutečnění praktických hodnot, tj. *technická dovednost*, s jejíž pomocí se má ovládat příroda, uspokojovat systém potřeb (5.6.4) a spravovat společnost.
- Teorie, která je předpokladem technické dovednosti, tedy především *vědění přírodovědně technické*.
- Teorie vůbec, pokud nabývá významu v motivačním horizontu praxe (6.1.3), tj. pokud jde o *vědění prakticky motivující*.

Po této stránce jsou teorie a poiésis vztaženy k praxi. Jejich místo v seberealizaci člověka tedy závisí na rovinách smyslu a na hodnotách praxe a je jim podřízeno.

○ *Teorie a poiésis pro ně samotné:*

Praxe směřuje podle svého morálního smyslu k „říši účelů“ (KANT, 6.3.1), v níž se navzájem podmiňují vlastní dokonalost a cizí blaženost. Ale podle ARISTOTELA (EN X, 7) není stav dosažený praxí (morálním jednáním) sebeúčelem. Naopak má osobě umožnit vnější svobodu („volný čas“), aby byla činná způsobem, který je žádoucí sám pro sebe. Tato činnost předpokládá praxi, ale přesahuje ji a dovršuje sebeúčelnost osoby. Sem patří:

- Teorie jako *vědění pro vědění*, především vědění filozofické, které je jakožto první věda „jediné svobodné mezi všemi“ a je žádáno samo pro sebe;
- poiésis ve smyslu *krásných umění* (1.4.3), v nichž duch představuje bytí v médiu smyslovosti.

Když odezíráme od roviny víry, pak cíl praxe leží nad samotnou praxí v poznávání pravdy a vytváření krásy bytí. V tom by byl nejvyšší výkon nejvyšší mohutnosti člověka s ohledem na „nejvyšší“ (6.3.4). Možnost takového výkonu je ovšem velmi postižena etickým paradoxem (6.3.5.3), který odkazuje od praxe k rovině víry. Na rovině víry křesťanská teologie uplatnila motiv PLATÓNŮV A ARISTOTELŮV: Absolutně posledním a nejvyšším určením smyslu člověka je nepřestávající, blažené a milující patření na pravdu a krásu Boha, který je samotné absolutní bytí.

Shrnutí 6.3

- Imperativ „jednej podle nejlepšího vědomí (vědění) a svědomí“ požaduje, abychom usilovali o výchovu svědomí. Tím vzniká problém norem.
- Máme-li z mravního apriori odvodit normy, které mohou být odůvodněny v etickém diskursu, musí být mravní apriori v *teoretické souvislosti*, na jejímž základě je možno argumentovat. Mravní apriori je v teoretické souvislosti s *esencí člověka*, resp. se smyslem lidství.
- *Empiristická etika* vylučuje, aby se rozum stal praktickým rozumem jakožto sebeurčování na základě svobody. Redukuje lidskou praxi na empirické motivace libosti a nelibosti.
- Na základě smyslu lidství mluví KANT o *cílech, které jsou zároveň povinnostmi*. Uvádí dva základní cíle: vlastní dokonalost a cizí bláženost. Tyto cíle lze dále diferencovat.
- PLATÓNOVA nauka o Erótu a ARISTOTELOVA etická analýza podávají nástin různých navzájem vztahovaných rovin smyslu a hodnot lidského bytí.
- První v řádu rovin smyslu je rovina, na níž je *svoboda* motivována *na základě přírody* (animalita). Sem patří hodnoty hédonistické a biologické.
- Druhou, vyšší rovinou smyslu je rovina, na níž je *svoboda* motivována *na základě lidství*, tedy rovina morality jako takové. Zde jde o to, že člověk dosahuje vlastní dokonalosti přes různé hodnoty společenské spolučnosti.
- Etický paradox, který se projevuje v utrpení, ztroskotání, tragice a smrti, záleží v tom, že „nejvyšší“ je v morální praxi dosažitelné pouze pokud jde o to, co je *svrchované* (= mravní dokonalost), nikoliv pokud jde o to, co je *dovršené* (bláženost). Etický paradox odkazuje na třetí rovinu praxe, na níž je svoboda motivována na základě *milosti* (rovina víry).
- Teorie a poeisis (tvořivá činnost) jsou buď *ve funkci praxe* (technická dovednost, přírodovědně technické vědění, motivující vědění), nebo mají smysl *samy pro sebe* (vědění pro vědění, krásná umění).

6.4 Sociální etika

V etice se často rozlišuje etika *individuální* a *sociální*. Jde tu o rozlišení dvou oblastí motivace *individuálního svědomí*. O individuální etiku jde tehdy, když jsem motivován něčím, co se týká buď mé *individuální dokonalosti* nebo také blaha *individuálního druhého člověka*. „V sociální etice se pak zkoumají povin-

nosti, které se ukládají člověku, pokud má plnit dílčí funkci v nějakém celku vytvořeném pro *obecné dobro*.“ (UTZ¹ str. 89) V individuální etice jde tedy vždy o individuální cíl individuální osoby; v sociální etice jde vždy o společný cíl, o společné dobro, tedy o něco, co se má uskutečnit ve spolupráci více lidí.

Příklad: V podobenství o milosrdném Samaritánovi (Lk 10, 25–37) se vypráví o Samaritánovi, který našel člověka, jenž upadl do rukou lupičů. „Přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a ovázal mu je. Pak ho posadil na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral.“ Samaritán byl motivován *individuálně eticky*. Šlo mu o blaho tohoto člověka, který upadl do rukou lupičů. Kdyby byl býval motivován *sociálně eticky*, byl by odejel do Jeruzaléma a nasadil všechny páky, aby se lupičům znemožnila činnost a aby poutníci mohli v budoucnu užívat cesty mezi Jeruzalémem a Jerichem bez nebezpečí.

V sociální etice je tedy motivem vždy *obecné dobro*. Obecné dobro jako sociálně etický cíl, který je sám o sobě povinností, může být definováno jako *osobní dobro mnoha lidí, pokud o ně lze usilovat pouze společně užitými prostředky* (UTZ¹ str. 136).

Pojem obecného dobra (*bonum commune*) pochází od ARISTOTELA. Pro něho byla cílem sociálně etické spolupráce *spravedlnost (dikaion)*, jež všem členům společnosti umožňuje dobře žít a dobře jednat (*eu zén kai eu prattein*). Otázka společného dobra se přitom klade ve všech společnostech, od rodiny až po stát.

Sociální motivace tedy usiluje o *sociální spravedlnost* ve všech oblastech lidského soužití.

6.4.1 Hlavní směry sociální etiky

Nikdo nebude vážně pochybovat o tom, že je povinností angažovat se pro společné dobro a sociální spravedlnost. Ale názory o *obsahu a struktuře* obecného dobra jsou velmi rozdílné. V dnešním společenském a politickém životě mají důležitou úlohu především tři koncepce, na jejichž základě se různě odpovídá na otázku obsahu a struktury obecného dobra. Jde o liberalismus, socialismus a křesťanskou sociální nauku.

V mnoha státech se na tyto tři koncepce odvolávají svým názvem různé *politické strany*. Ale je velmi obtížné jednoznačně je k nim přiřazovat. Tyto tři koncepce se odedávna navzájem ovlivňovaly. Každá z nich formulovala sociální cíle, které se dnes staly v demokratických státech obecným statkem. Ale současnému společenskému a politickému životu porozumíme jen tehdy, když budeme tyto tři koncepce studovat v jejich původním filozofickém významu.

6.4.1.1 Liberalismus

U jeho zrodu stojí J. LOCKE, A. SMITH, D. RICARDO a J. ST. MILL. Svým původem souvisí s britským empirismem (4.2.3.1, 6.3.2). V dalším vývoji se mu dostalo silných impulsů od KANTA. Historicky vznikl jako reakce na novověký *absolutismus*.

Liberalismus vychází z toho, že *člověk je starší než stát*. Vytvořil proto teorii *předstátního přírodního stavu* člověka. V tomto stavu byl člověk svým vlastním

SMĚR	FILOZOF. VÝCHODISKO	ZÁKLADNÍ HONOTA
LIBERALISMUS	LOCKE, KANT	SVOBODA
SOCIALISMUS	ROUSSEAU, MARX	ROVNOST
KATOL. SOC. NAUKA	ARISTOTELEŠ, TOMÁŠ	OSOBA

Obrázek 41: Hlavní směry sociální etiky

pánem. Měl neomezenou *vnější svobodu* (6.1.2) a bez překážek nakládal se svým vlastnictvím. Avšak tento stav byl neudržitelný, protože neexistoval právní řád a to způsobovalo, že člověk byl neustále ohrožován člověkem. Proto svobodní lidé založili svobodnou *smlouvou (teorie smlouvy) stát*. To však znamená, že všechny pravomoci státu jsou na něj přeneseny smlouvou svobodnými lidmi. Stát proto zůstává ve všech svým pravomocích *odpovědný lidu*. Liberalismus proto také požaduje *kontrolu státní moci rozdělením moci*.

Zákonomádná (legislativní) moc má být ustavena ve smyslu *politické demokracie* (parlament!). Vládní moc (exekutiva) má být vázána na zákony a odpovědná legislativě. Soudní moc (justice) je nezávislá, ale podřízena zákonům. Svrchovanou moc ve státě má lid (suverénita lidu).

Lidé přitom nepřenášejí na stát *neomezenou* pravomoc, ale jen takovou, kterou musí mít, aby účinně odvracel ono ohrožení, které existovalo v přírodním stavu. Stát je proto především *právní stát*. Úkolem práva je vymezovat svobodu jednoho vůči svobodě druhého a chránit ji. K tomu přistupuje úkol státu *bránit se* proti vnějším nepřítelům (vojsko) a vytvářet vztahy k ostatním státům (zahraniční politika). Mimo tyto pravomoci státu *zůstávají* v zásadě *všechny svobody u samotných osob*.

Liberalismus si získal velké zásluhy o tak zvaná *práva na svobodu*, která obhajoval jakožto předstátní práva člověka proti zásahům státu. Připomeňme si svobodu osoby, vlastnictví, názorů, svědomí, učení, tisku atd. Tato práva na svobodu jsou prostory pro *vnější svobodu*, v nichž každý může dělat, co chce. Liberální stát je tedy soufadinicový systém koexistujících svobod (lat. *liber* = svobodný).

S tím souvisí *striktní oddělení společnosti a státu*. Ke společnosti patří všechno, co spolu organizují a konají svobodná individua v rámci práv na svobodu, zatímco stát se omezuje na své přísně omezené pravomoci. Stát nesmí zasahovat do samosprávných oblastí společenského života (rodina, sdružení, hospodářství, kultura).

Jak se potom uskutečňuje obecné dobro? Klasický liberalismus zastává názor, že *když každý dělá to, co chce*, v prostoru zaručeném právy na svobodu, pak *automaticky* vzniká nejlepší možný stav, největší možné štěstí co největšího počtu lidí. (J. BENTHAM) Proč? Ukažme to na společenské oblasti, kterou liberalismus pokládá za zvlášť důležitou, na *hospodářství*: Nabídkou a poptávkou vznikají *trhy*. Ty samy od sebe regulují nejlepším způsobem celé hospodářství.

„Bez jakéhokoli vměšování zákona tedy soukromé zájmy a vášně hýbají lidi k tomu, aby rozdělovali kapitál společnosti mezi různé podniky v poměru, který je nejpřiměřenější pro celou společnost.“ (A. SMITH) Je tomu tedy jako v lese, ve kterém žijí sovy a myši.

Je-li mnoho sov, bude brzy málo myši, protože sovy žerou myši. Jestliže se zmenší počet myši, sovy už nenacházejí dost potravy a vymírají, což zase umožňuje, aby se zvýšil počet myši. Tak jako se vyrovnávají výkyvy v poměrech v přírodě, tak také v hospodářství nabídka a poptávka, mzdy a ceny atd. – Často se argumentuje i teologicky. Bůh stvořil člověka tak, že tak jako v ostatní přírodě co nejlepší stav vzniká automaticky a mechanicky tehdy, když člověk bez vnějšího nátlaku jde za motivací libosti a nelibosti. V hospodářství reguluje všechno sám od sebe „neviditelnou rukou“ svobodný trh.

Mechanismy soutěže vedou k co nejlepšímu stavu také v *kultuře*. Nejlepší nauky, umělecká díla, produkty tisku atd. se prosadí samy sebou. Trh funguje dokonce i v etice: Slušné chování bývá odměňováno přízní a sympatií, jednání příčící se mravnosti bývá trestáno odmítáním a nepřízní. Ale lidé se rádi setkávají s přízní a sympatií. Proto se časem zcela automaticky vytvoří stav všeobecné mravnosti. Pro všechny oblasti společnosti tedy platí: *Nechat všemu volný průběh (laissez faire)*. Zlo vzniká jen z toho, že stát zasahuje do procesů, které se ho nijak netýkají. Kdyby ponechal věcem volný průběh, mechanismy soutěže by se automaticky postaraly o to, aby všechno šlo dobře.

Liberalismus chápal svobodu osoby a svobodu vlastnictví jako absolutní, předstátní základní právo člověka. S tím v principu souvisí právo prodávat svobodnou pracovní smlouvou svou vlastní *pracovní sílu*. Cena pracovní síly (mzda) se pak určuje tržně hospodářsky nabídkou a poptávkou na pracovním trhu. Na tomto postupu se buduje *kapitalismus*. Tento postup však byl chápán jako záležitost svobodného hospodářství, do které stát (F. LASSALLE: „stát-hlidač“) nesměl zasahovat, a proto liberální stát stál nečinný a bezmocný vůči masovému zbídačování raně kapitalistického průmyslového proletariátu.

Optimismus teoretiků byl značně zpochybněn nejen hospodářským liberalismem, ale i liberalismem kulturním. Tak například v rámci svobody tisku vedl trh k masovým nákladům bulvárního tisku, pornografie a brutálního braku.

Klasický liberalismus se v západním světě přijímá jen dosti zřídka. Ale mnohé hodnoty, které zdůraznil, mají základní význam i dnes. Tak například *práva na svobodu*, jejichž důležitost nelze při zneužívání člověka v totalitních státech dosti zdůraznit, liberální, politická demokracie, moderní právní stát a význam tržně hospodářských mechanismů. Od KANTA vešla do liberální tradice úvaha, že *vnitřní*, morálně významná svoboda potřebuje právně zajištěný prostor a že emancipaci člověka může vposledku uskutečnit jen člověk sám. Liberální dědictví převládá dnes především v těchto koncepcích:

- *Neoliberalismus*: Nemluví už o neomezeně *svobodném* tržním hospodářství, ale o *sociálním* tržním hospodářství.

Tím se chce říci, že má-li tržní hospodářství optimálním způsobem uskutečnit obecné dobro, potřebuje sociální a hospodářskopolitický řád, řízení a korigování ze strany státu. Potud se mluví o *řídících politických* opatřeních státu, která mají upravit tržní procesy tak, aby sloužily obecnému dobru.

- *Kritický racionalismus* (2.2.4) patří do liberální tradice svou teorií *otevřené společnosti*.
- Mnozí *teoretikové konfliktu* zastávají názor, že v právním státě jsou *řízené konflikty* (zvláště mezi politickými stranami a svazy) plodné potud, že konfliktní střetnutí (podobně jako tržní mechanismus klasických liberálů) vede automaticky k co nejlepšímu řešení.

Pro liberální teorii ve všech jejích variantách je typické přesvědčení, že není nutné se ptát na *esenci* (byťstné určení) *člověka*. Není nutné lámat si hlavu *obsahem obecného dobra*, neboť vposledku existují *pravidla postupu* (*laissez faire*, svobodné či sociální tržní hospodářství, otevřená společnost, řízené konfliktní střetnutí atd.), která zcela *automaticky* nastolují co nejlepší stav, resp. sociální spravedlnost.

6.4.1.2 Socialismus

Z hlediska duchovních dějin je to velmi složitý jev a není možné, abychom tu představili všechny podoby socialismu, které vznikaly od konce 18. století. Všechny mají dvě společné základní tendence:

- *Sociální spravedlnost je rovnost*; nerovnost je nespravedlnost.
- *Soukromé vlastnictví výrobních prostředků* vede k nerovnosti, a proto musí být nějakým způsobem socializováno (= převedeno do vlastnictví společnosti).

Socialismus orientovaný podle K. MARXE a B. ENGELSE sice není jedinou formou socialismu, zřejmě však je jeho formou nejdůležitější. Protože o marxismu jsme už mluvili na několika místech (srov. 1.4.4.1, 2.4.1–3, 5.5.4.3), v následujícím výkladu předpokládáme to, co už bylo řečeno.

Shrnujeme: Problém člověka je chápán v perspektivě analýzy lidské práce (výrobní proces). Tato práce je určována *stavem výrobních sil a výrobních vztahů*. Tak je člověk určen něčím *nadindividuálním*, totiž materiálními podmínkami společenské výroby. Svou vlastní povahou tedy není individuální osobou, ale druhovou bytostí. Pravou podstatou člověka je jeho druh. Vývoj výrobních vztahů vede k stále se zostřujícímu *třídnímu protikladu*, v němž vládnoucí třída utlačuje třídu ovládanou, vykořisťuje ji a odcizuje. Původ třídního protikladu je v soukromém vlastnictví výrobních prostředků, které vede od možnosti disponovat věcmi k možnosti disponovat lidmi. Třídní protiklad nabývá své extrémní podoby v *kapitalismu*. Kapitál vzniká tím, že kapitalista okrádá námezdního dělníka o *nadhodnotu* jeho práce, tj. práce má větší hodnotu, než kolik za ni dělník dostává ve formě mzdy. Potud kapitalismus vykořisťuje, činí dělníka zbožím a proletarizuje ho. Na druhé straně však se v moderním výrobním procesu proletariát vyvíjí v *pokrokovou* třídu. Stává se nositelem revolučního uvědomění. Nakonec proletariát v revoluci rozbije kapitalistické výrobní vztahy, vyvlastní vyvlastňovatele, socializuje výrobní prostředky a zavede *beztržní společnost*. Avšak člověk jako druhová bytost je určen materiálními výrobními podmínkami; a proletářská revoluce nastoluje dobré, beztržní výrobní podmínky; proto bude i druhová bytost člověk po revoluci dobrý. Za komunismu spadá beztržní rovnost v jedno se svobodou lidského druhu a s odstraněním odcizení. Nový člověk v nové společnosti bude představovat dovršení lidstva.

Přenecháváme historikům, aby ukázali, jak se o uskutečnění těchto idejí pokusil LENIN v Říjnové revoluci a co se z nich stalo za STALINA. Pro socialismu západního typu není totalitní, marxisticko-leninský stát vzorem. Západní socialismus (zvláště sociální demokracie) naopak do sebe přijal podstatné myšlenky *liberální* tradice. Postavil se na půdu liberální, politické demokracie a práv na svobodu. Usiloval (spolu s křesťansko-sociálními hnutími) o to, aby k liberálním právům na svobodu přistoupila *základní práva sociální*.

Přitom je zvláště důležitá tato zkušenost: MARXEM předpověděné zotřetí třídního protikladu a zbídačení mas se nedostavilo. Odbory a sociální strany naopak mohly prosadit sociální politiku, která třídní boj oslabovala a uvedla jej na rovinu (u socialistů sporného) sociálního partnerství.

Pro každý důsledný socialismus je však nesporné, že skutečné sociální spravedlnosti bude dosaženo teprve tehdy, až bude nastolena plná rovnost v beztřídní společnosti. Třídně podmíněné nerovnosti jsou zásadně nespravedlivé. Demokratický socialismus usiluje, aby cestou politické demokracie postupně uskutečňoval větší rovnost a odstraňoval nerovnosti. Při tom jde zvláště o požadavek rovnosti startovních podmínek (*rovnost šancí*).

Předmětem diskuse jsou dvě cesty:

- Cesta *etatistická* (cesta sociálního státu). Rovnosti bude dosaženo tím, že na místo soukromé iniciativy ve společnosti, hospodářství a kultuře nastoupí oborová sdružení. Jestliže poroste vliv státu (zestátnění), zemí a obcí (komunalizace), oborová sdružení budou moci skrze své centrální správní orgány nastolit více rovnosti ve společnosti, hospodářství a kultuře.

Často se při tom přisuzuje zvláštní význam odborům (*syndikalistická cesta*). Bude-li vzrústat koncentrace úkolů při spolurozhodování, budou moci odbory získávat stále větší vliv v hospodářství, ale i v jiných oblastech společnosti a tímto vlivem uskutečňovat větší rovnost.

- *Sociální demokracie*: Princip liberální demokracie má být přenesen ze státu na společnost. Rovnosti má být dosaženo demokratizací všech oblastí společnosti *zdola*. Ve všech společenských oblastech (podnik, škola, univerzita, nemocnice, odbory, politické strany atd.) má být demokratizaci odstraněno nedemokratické panství a nastolena rovnost.

Z toho vyplývá tato základní tendence společenské analýzy: V určité společenské oblasti vyvstane problém. Analýza ukáže, že v tomto problému jde o problém třídní, resp. o problém legitimacy (= zmocnění, oprávnění k vládě). Z toho vyplývá terapie: Jestliže se demokratizací dané oblasti odstraní třídní problém, resp. problém legitimacy, je tím také automaticky vyřešen problém jako celek.

Obě cesty jsou navzájem v určitém protikladu. Zastánci sociální demokracie kritizují na etatistické cestě tendenci k centralismu; obávají se, že ústřední orgány by mohly vytvořit nové panství a novou závislost (kritika byrokracie). Zastánci etatistické cesty poukazují na to, že demokratizace všech oblastí společnosti *zdola* je příliš málo vyzkoušená, že by možná nebyla s to fungovat a že by za určitých okolností vedla k novým nerovnostem.

I zde vládne přesvědčení, že sociální rovnost lze uskutečnit užitím několika v podstatě formálních *pravidel postupu* (např. vyvlastnění vyvlastňovatelů, centralizace úkolů, demokratizace všech oblastí společnosti, větší rovnost). Toto přesvědčení je společné liberalismu i socialismu. Různá jsou jen pravidla postupu.

6.4.1.3 Křesťanská sociální nauka

Chceme se zabývat sociální naukou *katolické církve*. Označení „křesťanská“, event. „katolická“ vyvolává dojem, že jde o specificky teologickou, resp. konfesionální teorii. Tak tomu však není. Pro vývoj sociální nauky uvnitř církve byla naopak podstatná skutečnost, že TOMÁŠ AKVINSKÝ převzal sociální etiku ARISTOTELEA a dále ji rozvinul. Tím má církevní sociální etika filozofický základ, který byl vybudován v průběhu staletí. V 19. století byla tato sociální etika aplikována na sociální situaci raně kapitalistické společnosti. Církevní učitelský úřad se chopil této tradice a učinil ji od doby velké sociální encykliky papeže Lva XIII. *Rerum novarum* (1891) předmětem svého hlásání. Je tedy nutno rozlišovat:

- *Základním motivem*, na jehož základě církev požaduje angažování pro obecné dobro a sociální spravedlnost, je specificky *křesťanská láska* (láska k bližnímu).
- *Obsahy* církevní sociální etiky mají zásadně filozofický charakter.

První věc, která je na této sociální etice nápadná, je její nedůvěra vůči *všemocnosti pravidel postupu*. V tom se odlišuje od liberalismu a socialismu. Spolu s ARISTOTELEM a TOMÁŠEM zastává názor, že v sociální praxi můžeme určovat prostředky k cíli rozumně jen tehdy, *když známe cíl*. Cílem je obecné dobro. Proto je nutné se ptát na *obsah obecného dobra*. Teprve potom můžeme určit, jak máme postupovat. Otázka na obecné dobro však odkazuje k otázce *po člověku*. Má-li obecné dobro v sociální spolupráci umožňovat osobní dobro všech členů společnosti, je nutno se ptát, *v čem toto osobní dobro záleží*.

Křesťanská sociální etika proto předpokládá antropologii, která v podstatě záleží v systematickém osvojování tradičního filozofického problému člověka (5). Ve smyslu této filozofické tradice chápe člověka jako *osobu (osobní princip)*, tedy jako ducha vtěleného do tělesnosti, který je schopen sebeurčování na základě svobody a jakožto cíl sám o sobě má důstojnost. Člověk je na základě své esence *společenská bytost*. Lidská seberealizace je možná jen tehdy, když lidé v sociální spolupráci (*princip solidarity*) pro sebe navzájem vytvářejí možnosti seberealizace. Cílem spolupráce není nikdy společnost jako taková, ale vždycky osoba jako sebeúčel.

V tom je důležitý rozdíl od liberalismu a socialismu. Liberalismus vychází z individualistické snahy o štěstí a domnívá se, že tato snaha bude tržními mechanismy automaticky převedena do co nejlepšího stavu. Nezná mravní úkol solidarity. Socialismus má tendenci chápat člověka jako druhovou bytost a chápat společnost jako cíl člověka. Potud nezná osobní princip, poslední sebeúčelnost člověka.

Na základě těchto předpokladů jde o to ukázat *konstanty lidství*, které musí v každém případě náležet k určení obecného dobra, resp. sociální spravedlnosti. Tyto konstanty vyplývají z rovin smyslu a hodnot lidského bytí (6.3.5).

Ústředním příkladem je *rodina*. Antropologický smysl lásky a věrnosti mezi mužem a ženou odkazuje na *manželství* (5.6.2). Antropologický (personální) smysl *mateřství a otcovství* uvádí dítě prvotně do vztahu k jeho rodičům a zakládá tak prvotní *právo rodičů na výchovu*, které je nadřazeno společnosti a státu. Spolu s ARISTOTELEM, TOMÁŠEM a HEGELEM se tedy rodina (5.6.3) považuje za konstantu lidství, za přirozenou mravní základní jednotku celé lidské společnosti.

Nedůvěra vůči všemocnosti abstraktních pravidel postupu má kromě toho základ v přesvědčení o *normativním významu situace*. Která opatření jsou nutná

k uskutečnění obecného dobra, to rozhodujícím způsobem závisí na *situaci* dané společnosti. Konstanty lidství nabývají konkrétního smyslu teprve v konkrétní situaci. Zde má rozhodující úkol aristotelský pojem *rozumnosti* (6.2.2).

Organizace obecného dobra má být řízena principem *subsidiarity*. Tento princip pochází od ARISTOTELA a papež Pius XI. (*Quadragesimo anno*, 1931) jej formuloval takto:

Tak jako to, co může jednotlivec konat z vlastní iniciativy a vlastními silami, mu nesmí být odnímáno a přidělováno působnosti společnosti, tak je prohřeškem proti spravedlnosti, když to, co mohou konat a úspěšně realizovat menší a podřízené společenské útvary, se nárokuje pro širší a nadřízené společenství; je to také velice nevýhodné a uvádí to ve zmatek celý společenský řád. Každá společenská činnost je totiž podle svého pojmu a bytostně subsidiární [lat. *subsidium* = pomoc, podpora]; má členy sociálního útvaru podporovat, nesmí je však nikdy rozbíjet nebo do sebe vstřebávat. (n. 79)

To znamená: Tolik decentralizace, kolik je možné, tolik centralizace, kolik je bezpodmínečně nutné. Tolik vlastní odpovědnosti pro jednotlivce a pro menší společenství, kolik je možné, tolik odpovědnosti přenesené na větší společenství a na stát, kolik je nutné. Kde to jen je možné, má větší společenství podporovat menší v jeho vlastní odpovědnosti a neodnímat mu jeho úlohu. Pro stát z toho vyplývá požadavek co nejrozsáhlejší *federalizace*. Kolik decentralizace je možné a kolik centralizace je nutné, to závisí na situaci společnosti a na obecném dobru.

Na rozdíl od *liberalismu* se zdůrazňuje, že každá vnější svoboda (každý prostor daný právem na svobodu) je *podřízena obecnému dobru*. Neexistuje žádný prostor pro právo na svobodu bez mravního závazku.

Tak např. právo na vlastnictví (zvláště vlastnictví výrobních prostředků) není žádné absolutní právo, nýbrž je právem jen ve funkci obecného dobra. Ať jsou tržní mechanismy v určitých oblastech jakkoliv důležité a cenné, jejich konkrétní oprávnění a jejich řád závisí na obecném dobru. Svoboda tisku neopravňuje k produkci špíny a braku.

Na rozdíl od *socialismu* se zdůrazňuje, že ne každá nerovnost je nespravedlivá. Existují naopak nerovnosti, které vyplývají z esence člověka a nelze jimi libovolně disponovat.

Všichni lidé jsou si zajisté rovni co do esence (bytostného určení), pokud jsou lidé, a potud existuje společná a stejná lidská důstojnost. Ale v konkrétním osobním bytí jsou lidé nestejní. Tato nerovnost vyplývá

- z *přirozenosti* (například z různých vloh a nadání, z rozdílů ve zdraví, věku, pohlaví atd.),
- z *výchovy* (např. rozdílná situace v rodině),
- ze *svobody* (tj. z rozdílnosti způsobů, jak se člověk rozhoduje v rámci těchto různých předpokladů daných přirozeností a výchovou).

Existují jistě nerovnosti, které máme v moci a které by měly být odstraněny. Snaha odstraňovat nerovnosti, kterými nemůžeme disponovat, však jde vždy na úkor lidství a spravedlnosti.

Sociální spravedlnost tedy musí brát v úvahu rovnost i nerovnost. Musí každému umožňovat osobní rozvinutí, kterého je schopen, přičemž je třeba zvláště podporovat lidi sociálně slabé.

Protože každá nerovnost není neprávem, není také jednoduše neprávem

skutečnost rozdílných společenských vrstev a skupinových zájmů. Ale pak se nesmí vzájemný vztah takových seskupení, vrstev a zájmových organizací chápat jako vztah *třídního boje*, nýbrž může se chápat jako vztah *sociálního partnerství* v rámci rozsáhlého obecného dobra všech.

Katolická sociální nauka je konečně přesvědčena, že *naprosto dokonalá společnost* nebude nikdy existovat.

Důvod tohoto přesvědčení je především v tom, že uskutečnění obecného dobra nikdy nezávisí pouze na užití pravidel postupu, nýbrž vždycky také na nedisponovatelném, morálně etickém *smýšlení* lidí a na *rozumnosti* politických rozhodnutí. Oba faktory jsou nahodilé.

Shrnutí 6.4

- V sociální etice jde o povinnosti, které má člověk plnit ve spolupráci na obecném dobru. Obecné dobro je osobní dobro mnoha jednotlivých lidí, pokud o ně lze usilovat pouze prostředky společně užívanými.
- *Liberalismus* vychází z předstátní, vnější svobody individua a očekává optimalizaci společnosti od státoprávně řízených mechanismů soutěže.
- *Socialismus* pokládá člověka za druhovou bytost a očekává dokonalou společnost od odstranění nerovností, které jakožto panství lidí nad lidmi odcizují a vykořisťují.
- *Katolická sociální nauka* pokládá člověka za sebeúčel (osobní princip), požaduje solidární umožňování seberealizace všem (princip solidarity) a zastává subsidiární charakter společenskosti (princip subsidiarity).

6.5 Filozofie práva

„Právo je konkrétní mezilidský vztah, který vzniká účinnou normou zahrnující více osob.“ (UTZ² 31) To znamená:

- V oblasti práva jde o *normy*, skrze něž se osoby uvádějí do vzájemného *právního vztahu*.
- Tyto normy jsou *účinné*, tj. právní normy upravují mezilidské vztahy tak, že tato úprava *může být vynucena*.

Lidské společenství nalézá své dovršení ve *státě* (5.6.5). Stát je celková společnost. Jeho úkolem je uskutečňovat obecné dobro. Má-li být v celkovém obecném dobru zaručena seberealizace všech občanů, nestačí, že obecné dobro je *mravní norma*. Musí být občanům také uloženo *účinně s možností vynucení*. Obecné dobro tedy musí být zároveň *právní normou*. Jeho uskutečnění potřebuje *právní řád*. Ten je prosazován *státní mocí*. Na druhé straně je státní moc *vázána na právní řád* a jím omezena, alespoň když jde o *právní stát*.

Pokud neexistuje mezinárodně uznávaná světová autorita, která by dokázala účinně uložit právním řádem světové obecné dobro („světový stát“), existují mimo právní řády jednotlivých států pouze mezinárodní právní smlouvy a dohody („právo národů“, „mezinárodní právo“), jejichž účinnost vpsledku závisí na jednotlivých státech.

Právo platné v určitém státě nazýváme *pozitivním právem*. Francouzské, japonské, mexické právo je pozitivní právo.

6.5.1 Právo a etika

V oblasti praktické filozofie tvoří moralita, mravnost a právo různé roviny, které je nutno rozlišovat.

Právo a moralita: V obou případech jde o povinnosti, v právu o právní povinnosti, v moralitě o povinnosti svědomí.

- *Právní povinnosti* se týkají *vnější stránky* jednání. Právo tedy *nezavazuje kategoricky* (6.1.4), nýbrž požaduje (vnější) zákonnost (KANT: *legalita*) jednání *pod hrozbou trestu*.
- *Povinnosti svědomí* se týkají *vnitřní stránky* jednání, tedy jeho *morality*. Jestliže jsem ve svědomí něco poznal jako povinnost, požaduje se tím jednání, které probíhá ve *smýšlení dobré vůle*. Smýšlení, resp. vůle musí být ve shodě s morální povinností.

Když parlament odhlasuje daňový zákon, nemůže sám o sobě zavazovat ve svědomí, aby člověk ve smyslu tohoto zákona platil daně *z povinnosti*, *z přesvědčení*, nebo dokonce *rád*. Může pouze hrozbou trestu nutit, aby platil daně podle zákona.

Rozlišení legality a morality ukazuje, že každý pokus činit nátlak na svědomí z vnějška („nátlak na svědomí“) odporuje lidství. Žádná autorita světa nemůže *sama od sebe* zavazovat ve svědomí. Může nanejvýš požadovat pod hrozbou trestu (vnější) legalitu jednání.

Soud také nemůže v podstatě soudit o moralitě obžalovaného, nýbrž o legalitě jeho jednání. To neznamená, že státní zákony (nebo jiné závazky ze strany nějaké autority, např. rodičů vůči dětem, učitelů vůči žákům, opatů vůči řeholníkům) nemohou zavazovat ve svědomí. Jejich morální závaznost však má základ výhradně v *samotném svědomí*. Příkazy autority jsou tedy morálně závazné tehdy a jen tehdy, když ve *svědomí* poznávám povinnost, abych jich uposlechl. Jestliže takovou povinnost nepoznávám, zavazují mě pouze vnějšně, tj. ve smyslu legality.

Právo a mravnost: Úkolem právního řádu *nemůže být* prosazovat *také právně* všechno, co je mravní norma. V obou případech jde zajisté o jediné lidství. Ale v *mravnosti* mají být všechny roviny smyslu a hodnot lidství (6.3) rozvedeny na celou oblast lidské praxe (problém norem, 6.3 na začátku). V *právu* se stanoví jako právní normy (zákony) jen ty normy, *bez nichž nemůže být skutečně obecné dobro*. To závisí na situaci společnosti. Neboť právní normy musí být *možné*, tedy *prosaditelné*.

Kdyby právo zakazovalo všechno nemravné a předpisovalo všechno mravné, dovedlo by sebe samo ad absurdum. Pak už by nebylo prosaditelné. Na druhé straně z toho, že určité jednání je *právně dovolené*, nikterak neplyne, že je proto

také *dovolené mravně-morálně*. Je otázkou rozumnosti právní politiky, v jakém rozsahu právo v určité společnosti činí lidství povinností a nelidskost zakazuje. Neboť i když mravnost a právo patří k různým rovinám, jsou ve vzájemném vztahu a navzájem se ovlivňují. Existuje právotvorná síla mravnosti určité společnosti a právě tak mravotvorná síla práva.

Zdá se, že jsou nesprávné dvě extrémní tendence. Jedna by chtěla, aby všechno, co je mravné, bylo také zakotveno právně. Druhá by chtěla právo tak „odkriminalizovat“, aby už nezakazovalo téměř nic nemravného. Tradice připisovala zákonodárci úlohu, aby bral v úvahu mravní situaci společnosti tak, aby právo přispívalo k jejímu (rozumnému) zlepšení. Obtížnou a velmi diskutovanou otázkou je, do jaké míry je to možné v „pluralistické“ společnosti.

6.5.2 Odůvodnění práva

Odůvodnit právo znamená uvést konkrétní normy na poslední a nejvyšší normu práva. V návaznosti na H. KELSENA ji nazýváme *základní normou*. Právně filozofická otázka odůvodnění práva zní takto: Je samotná základní norma částí pozitivního práva nebo se pozitivní právo uvádí na ne-pozitivní (předpozitivní, prepozitivní) základní normu práva?

Tato otázka je prastará. Už předsokratovci diskutovali o tom, zda právní normy jsou pouze pozitivní státní ustanovení (*thesei* = řec. z ustanovení) nebo zda existují přirozené (*fysei* = řec. od přirozenosti) právní normy, podle nichž se mají pozitivní státní ustanovení orientovat.

Právní pozitivismus odmítá jakoukoli prepozitivní základní normu – zcela ve smyslu empiristicko-pozitivistické tradice (srov. 2.2.1, 2.2.3, 4.2.3.1, 6.3.2). Považuje tedy za nemožné odůvodnit pozitivní právní řád na základě prepozitivních „přirozených“ (*fysei*) právních principů.

H. KELSEN, hlavní představitel právního pozitivismu, učí, že právo „vytváří samo sebe“, tj. pozitivní základní norma (ústava určitého státu) stanoví postup, jímž vzniká pozitivní právo. Nad touto pozitivní základní normou neexistuje žádná odůvodnění práva. Právní pozitivismus si získal velké zásluhy o *právně logické* upřesnění právního řádu v právním státě. Zdůrazňuje vnitřní *bezespornost* právního řádu, jakož i úplnou *logickou odvoditelnost* i konkrétní právní povinnosti (např. pokuty) z pozitivní základní normy (ústavy). Není pochyby o tom, že bez nerozporného, v sobě logického právního řádu neexistuje žádný právní stát, žádná úplná vázanost státní moci na právo, žádné znemožnění libovůle ve výkonu státní moci.

Základním problémem právního pozitivismu je toto: Musí vycházet z toho, že pozitivní základní norma je vposledku zcela libovolná. Jediným odůvodněním základní normy je pak *státní moc*, která ji účinně prosazuje. Má-li faktická moc možnost prosazovat trvale cokoliv jako základní normu, pak všechno, co z této základní normy plyne, je právo. Podle AUGUSTINA není nespravedlivý zákon (*lex iniusta*) vůbec žádný zákon. Tím chtěl říci, že nejde o to, aby se pozitivní právo uvádělo na vposledku libovolnou, státní mocí stanovenou základní normu, ale že pozitivní právo musí být ve shodě s podmínkami *lidství*. Spojovat takto pozitivní právo s (prepozitivním) lidstvím je pro právní pozitivismus vyloučené. Pro něj nespravedlivý zákon neexistuje. Je-li něco záko-

nem, tj. vyplývá-li to právně logicky z pozitivní základní normy, pak je to tím samým právem (*lex iusta*).

Zvláště strašlivé zkušenosti s totalitními státy vedly po druhé světové válce k tendenci uvádět odůvodnění práva za pozitivní normu na *prepozitivní* rovinu. Takové prepozitivní odůvodňování pozitivního práva nazýváme také odůvodňování práva *na základě přirozeného práva*. Většina právně filozofických názorů od PLATÓNA až po HEGELA byla orientována přirozeným právem.

Odůvodňování práva na základě přirozeného práva má mnoho variant podle toho, které aspekty prepozitivní roviny se zvláště zdůrazňují. Všem koncepcím vycházejícím z přirozeného práva je však společné, že prepozitivní měřítko práva vidí v souvislosti se *smyslem lidství*. Chceme se tu zmínit o názorech TOMÁŠE a KANTA.

Pro TOMÁŠE AKVINSKÉHO je prepozitivní základní normou pozitivního práva *obecné dobro*. „ . . . úkolem zákona je zařizovat k obecnému dobru . . . “ Obecné dobro je tedy jak základní normou sociální etiky (6.4), tak práva. Avšak v obecném dobru jde o rozvoj všech členů společnosti, pokud jen lze tohoto rozvoje dosáhnout v sociální spolupráci; proto v obecném dobru jde vždy o to, *co odpovídá esenci* (bytostnému určení) *člověka*, tedy o zaručení konstant lidství (6.4.1.3), které jsou podmínkou osobního rozvoje. Potud je pro právo významný celý systém rovin smyslu a hodnot lidského bytí (6.3.5). Právo má podle situace odpovídat tomuto prepozitivnímu měřítku.

U TOMÁŠE nenacházíme teorii *lidských práv* v moderním smyslu. Přesto však je jeho argumentace pro otázku lidských práv významná. Otázku obsahu lidských práv lze řešit jen tehdy, když se za prepozitivní normu uzná lidství a obecné dobro. Jestliže neodpovíme na otázku „co je člověk“, nemůžeme určit, co jsou konstanty lidství, resp. lidská práva.

KANT je ve své právní filozofii ovlivněn LOCKOVÝM *liberálním přirozeným právem* (6.4.1.1). Vychází z předstátního přírodního stavu, v němž je *svoboda* jakožto „nezávislost na nutici libovůli druhého člověka“ „jediným, původním právem, které náleží každému člověku na základě jeho lidství“, a tím i apriorním principem přirozeného práva (MSR A 45). Hlavní věc, o kterou tu jde, je vnější svoboda, pokud dává prostor vnitřní svobodě. Protože přírodní stav byl bez zákonů, a proto prakticky znemožňoval seberealizaci ve smyslu morality, vyplývá z toho ve smyslu kategorického imperativu (6.1.3) povinnost, „že člověk musí vyjít . . . z přírodního stavu a spojit se . . . s ostatními, podřídít se veřejnému tlaku zákonů“, tedy „vstoupit do občanského stavu“ (MSR A 163). Smyslem práva tedy je umožnit osobní rozvoj v moraliť a mravnosti. Potud je právo „souhrnem podmínek, za kterých může být libovůle jednoho spojena s libovůlí druhého podle všeobecného zákona svobody“ (A 33). Pro *pozitivní státní právo* je tedy předpokladem *přirozené právo*, které „spočívá jen na apriorních principech“ (srov. 4.1.3).

Prepozitivní základní norma práva je podle KANTA jediná: svoboda, pokud může podle všeobecného zákona existovat společně se svobodou každého druhého člověka“. S tím bezprostředně souvisí rovnost jakožto „nezávislost nebýt druhými lidmi vázán k více věcem, než ke kterým je můžeme naopak zase zavázat my“, tedy vlastnost člověka „být svým vlastním pánem“ (A 45). Protože z této prepozitivní základní normy mohou být odvozeny jen formální apriorní věty, mluvíme o KANTOVĚ *právním formalismu*.

Proti takovým způsobům odůvodňování práva na základě přirozeného práva se ze strany pozitivistů argumentuje takto: Právo se definuje tak, že zahrnuje *vynutitelnost*. Ale ani svoboda vrozená všem lidem (KANT), ani obecné dobro vztahené k lidství (TOMÁŠ) nejsou jako takové vynutitelné, leč skrze pozitivní právo. Tedy takové normy stanovené na základě přirozeného práva nejsou právní normy. Jsou to snad mravní normy, ale nemají právní charakter. Uvádíme tři odpovědi na tento argument:

- Podle TOMÁŠE není obecné dobro naprosto poslední prepozitivní základní normou práva. Obecné dobro jako norma naopak odkazuje na mravní apriori *svědomí*. Kategorický charakter svědomí se jeví metafyzicky jako lidsko-dějinná účast (participatio) na věčném zákoně, tedy na božském rozumu a na božské vůli. Lidství je tedy vposledku požadavek svědomí *mající základ v Bohu*. Avšak v Bohu jsou absolutní rozum a absolutní bytí totožné. Proto je Boží věčný zákon *absolutně účinnou* poslední základní normou. Bůh prokáže účinnost přirozeného práva *po skončení dějin na posledním soudu*.
- Podle HEGELA je nejvyšším právem vůbec právo *světového ducha* (= Boží prozřetelnosti, srov. 5.5.4), který se vposledku nezadržitelně prosazuje v dějinách jako pokrok ve vědomí svobody. Skrze vládu světového ducha se stává skutečným to, co je rozumné. Pokud však jde o nerozumné, dějiny světa se *uskutečňují jako soud nad světem*.
- R. MARCIC argumentuje na základě systémové jednoty přirozeného práva a pozitivního práva:

Protože však právo je ve své výstavbě řád, podobá se jeho vnitřní bytostná struktura stupňům, které jsou celkově a jednotlivě navzájem ve vztahu korespondence řádově nižšího a řádově vyššího (stupňovitá struktura, teorie stupňů). Jedno podmiňuje druhé; a naopak: druhé je odkázáno na první (zákon např. potřebuje být realizován rozsudkem soudu a jeho výkonem). Přirozené právo a pozitivní právo (to se rozpadá do nesčetných oddílů a bohatě se rozvětňuje) tvoří *jedinou* všeobecnou a nepropustnou souvislost korespondencí a podmíněností: *jeden* systém, který netrpí žádná cizí tělesa, ať by byla jakékoli hodnoti. Tato *jednota* není pouze gnoseologická podmínka, logické apriori, je naopak a především *věcné apriori*, onticko-ontologický stav. *Nejbližším*, bezprostředním důvodem platnosti práva je *přirozenost* jakožto řád bytí . . . ; to je teorie ARISTOTELA, klasiků římského právnictví a Tomáše Akvinského. (Str. 908 n.)

Účinnost této jednoty pozitivního a přirozeného práva má tedy základ v *povaze věci*, v řádu bytí lidského bytí. To, co je nelidské a protipřirozené, může být sice zdánlivě vynuceno státní mocí, je však v podstatě patologické, neudržitelné, bezdůvodné, protože to odporuje řádu člověka.

6.5.3 Trest

V současné diskusi o *smyslu trestu* v rámci právního řádu existují dvě koncepce, které stojí v popředí. Je to teorie odplaty a teorie prevence.

Teorii odplaty zastával ARISTOTELES, TOMÁŠ, KANT a HEGEL. Vychází z

toho, že člověk je osoba a že na základě své vnitřní svobody je schopen určovat odpovědně sám sebe k jednání. Tato teorie tedy chápe člověka zásadně jako *příčetného občana*, který to, co koná, koná odpovědně. (Tato teorie nepopírá, že mohou existovat lidé psychicky nemocní, nepřičetní, ale pokládá je za výjimku.) Protože právo ukládá normy nutné k uskutečnění obecného dobra *účinně*, tedy *s možností vynucení*, vyplývá z toho tento důsledek: Protiprávní, nezákonné jednání svobodného, příčetného občana *zasluhuje trest*. Trest se neukládá pro nemorální, nemravný charakter jednání, nýbrž právě pro jeho nezákonnost. Občan zná zákon, jedná příčetně v rozporu se zákonem, a proto účinnost zákona požaduje jeho potrestání. Přitom se v potrestání naplňuje *spravedlnost*. Spravedlnost účinně uložená právem se nezákonným jednáním (zločinem) porušuje.

ARISTOTELES vychází z chápání spravedlnosti jako rovnosti: „Proto se soudce pokouší vyrovnat tuto formu bezpráví, která je porušením rovnosti. A když jeden byl zraněn a druhý ho zranil nebo když jeden zabil a druhý byl zabit, tak snášení bezpráví a páchání bezpráví je nestejně rozdělené, ale soudce se snaží vyrovnat nerovnost trestem . . .“ (EN V, 7, 1132a)

Spravedlivý trest tedy vyrovnává bezpráví a odplatou znovu obnovuje spravedlnost.

KANT říká: „Ať působíš druhému v lidu jakékoliv nezaviněné zlo, působíš ho sám sobě.“ (MSR A 197)

Rozsah zaslouženého trestu lze tedy stanovit pouze podle rozsahu zločinu. Vina a trest si musí odpovídat.

HEGEL poukazuje na to, že zločince může smířit se spravedlností, a tím se společností, pouze spravedlivý trest. Zločin vyrovnaný spravedlivým trestem se ruší ve smyslu negace. Jedině možnou právní rehabilitací zločince je trest, který zasluhuje.

Teorie prevence (teorie předcházení) vidí smysl trestu v *ochraně společnosti* a v *polepšení zločince*. Trest je tedy terapie k zabránění budoucího abnormálního chování. Za touto teorií je tato úvaha: Vina je psychicky nebo sociálně podmíněné abnormální chování, tedy v podstatě nemoc. Na místo imperativu „Vina vyžaduje trest“ proto musí nastoupit jiný imperativ: „Nemoc vyžaduje léčení“. Tato úvaha předpokládá, že člověka nemohu pokládat za svobodnou, odpovědnou, příčetnou osobu, nýbrž že lidská praxe je pouze chování, které vyplývá podle přírodní kauzality z psychologických nebo sociálních mechanismů. Jestliže člověk je redukován na přírodní kauzalitu (6.1.3), pak se v podstatě ani nemůže stát vinným, ani nemůže být trestán (ve smyslu teorie odplaty), nýbrž jen léčen.

Tato argumentace se nabízí ze dvou stran: *Empiristická* psychologie a etika se kloní k tomu, aby sebeurčování na základě svobody popíraly a lidské jednání vysvětlovaly výlučně na základě empirických motivů. Pak snad existují *pocity viny*, ale ne vlastní vina, nýbrž jen abnormální chování. Podobně i *marxismus* se kloní k tomu chápat porušení práva jako nutný výraz odcizení v třídní společnosti; může za ně špatná společnost, ne však zločinec; nadto je právo jen prostředek panství vládnoucí třídy.

KANT teorii prevence rozhodně odmítá:

Trest uložený soudem . . . nemůže být nikdy uložen pouze jako prostředek k podpoře nějakého dobra pro samotného zločince [polepšení!] nebo pro občanskou společnost

[ochrana, zastrášení], nýbrž musí mu být vždy uložen, *protože se provinil*; neboť s člověkem nelze nikdy nakládat jako s pouhým prostředkem k záměrům někoho druhého a nelze ho mísit mezi předměty věcného práva: proti tomu ho chrání jeho vrozená osobnost, i když může být odsouzen k tomu, aby občanskou osobnost ztratil. Dříve než se pomyslí na to, aby se z tohoto trestu získal nějaký užitek pro něho samotného nebo pro jeho spoluobčany, musí být shledán hodným trestu. (MSR A 197)

Tento text především ukazuje, že teorie odplaty nikterak neodmítá cíle, jako je např. humanizace výkonu trestu, polepšení zločince, ochrana společnosti, znovuzачlenění zločince do společnosti po odpykání trestu. Všechny tyto cíle jsou naopak ve smyslu lidství nezbytně důležité. Zastánci teorie odplaty jsou však toho názoru, že tyto cíle nemají vůbec nic společného s *esencí* (bytostným určením) *trestu*. Esence trestu naopak záleží v nastolení spravedlnosti spravedlivou odplatou za vinu.

KANT ukazuje, že spravedlivým potrestáním je zločinec uznáván jako odpovědná, přičetná osoba. Ten, kdo považuje nezákonné jednání za psychickou nemoc nebo za společensky podmíněný результат odcizení, nebere vážně čin jako lidské jednání a zločince jako člověka. Klade se tato otázka: Nepředpokládá demokratický právní stát, že právní řád pokládá jeho občany za rovné, dospělé, odpovědné, přičetné osoby?

HEGEL mimoto poukazuje na to, že v této souvislosti je zcela nemístné mluvit o *pomstě*. Msta je odplata ve vzájemném vztahu individuí (např. krevní msta). Uložení zaslouženého trestu nezávislým soudem právního státu není žádná msta.

Teorii odplaty neodporuje ani poukaz na *křesťanství*. Horské kázání sice učí: „Neodporujte tomu, kdo vám činí zlé, ale když vás udeří do pravé tváře, nastavte mu druhou“ (Mt 5,40). Tento požadavek se však klade na rovině smyslu *křesťanské morality*, ne však na rovině státního práva. Jako právní zásada by byl tento požadavek zničením státu. Žádná křesťanská církev nechápala tento požadavek jako právní zásadu. Chce říci asi toto: Jako křesťan mám morální povinnost osobně odpustit i nepříteli, který mi činí zlo, a vzdát se osobní msty. To neodporuje mé povinnosti jakožto křesťanského občana státu pomáhat k tomu, aby v právním státě vládla spravedlnost.

6.6 Přehled

Když běžně užíváme výrazů „dobrý“ a „špatný“ v souvislosti s lidskou praxí, často si neuvědomujeme mnohoznačnost těchto výrazů. Na závěr chceme ukázat roviny této mnohoznačnosti. Jde o *roviny praxe*, které musíme rozlišovat a vidět ve vzájemných vztazích.

- *Moralita*. Mluvíme o morální dobru a morální zlu nebo také o morálním a nemorálním jednání. Myslíme tím shodu nebo neshodu jednání se *svědomím* jednajícího. Jde tu tedy o smýšlení, jímž je jednání určováno.
- *Mravnost*. Mluvíme o mravním dobru a mravním zlu nebo také o mravném a nemravném jednání. Myslíme tím vztah jednání k *mravním normám*, které platí společensky a mohou být v etice diferencovány. Jednání druhých lidí mohu z hlediska určité společenské mravnosti posuzovat jako mravné nebo nemravné. Nikdy však nemohu soudit o morální hodnotě jednání druhého člověka.

- *Právo.* Mluvíme o právu a bezpráví nebo o zákonném (legálním) a nezákonném (nelegálním) jednání. Myslíme tím vztah lidské praxe k *právnímu řádu*. O legalitě jednání rozhoduje *soud*. Všechno právní by mělo být také mravné. Ale ne všechno mravné může být právně závazné.
- *Náboženství.* Mluvíme o lásce a hříchu a myslíme tím vztah lidské praxe k řádu spásy, který vytvořil Bůh v díle vykoupení. Hřích je sice vždy nemorální, často také nemravný a někdy nezákonný. Jeho vlastní smysl je však dán teprve na *rovině víry*.

Posledním velkým tématem filozofie je problém Boha. Když vycházíme z každodenní zkušenosti našeho bytí na světě a ptáme se na jeho ontologické (filozofie bytí) a transcendentální (filozofie Já) podmínky, vstupuje do našeho zorného pole *absolutní podmínka* jako poslední.

ARISTOTELÉS uvádí důvod tohoto faktu: Neboť jak se k dennímu světlu chová zrak netopýří, tak se rozum naší duše chová k tomu, co svou přirozeností jest ze všeho nejzřejmější. (Met. II, 1, 993 b)

Problém Boha se ve filozofii nachází v trojí souvislosti:

- Filozoficky významná je skutečnost, že člověka vždy motivovalo *náboženství* (1.4.2). Náboženství (víra) jako rovina smyslu a hodnot lidské praxe vyžaduje *nábožensko-filozofickou* reflexi.
- V dějinách filozofie má důležité postavení *filozofická nauka o Bohu*. Nezávisle na určitém náboženství existuje filozofický problém Boha, který zaměstnává filozofii od jejích začátků.
- Proti náboženství a filozofické nauce o Bohu se v různých dějinně filozofických souvislostech obracela *kritika náboženství*.

O těchto třech stránkách problému Boha ve filozofii pojednáme v obráceném sledu.

7.1 Kritika náboženství

Dnes je kritika náboženství významná především ve svých novověkých formách. V těchto podobách se obrací primárně proti tradičnímu *křesťanskému náboženství*. Jakožto osvícenství se snaží redukovat hodnotu víry na jiné hodnoty a odhalit náboženství jako *nesprávné vědomí*. Protože se většinou nezabývá přímo samotnou filozofickou naukou o Bohu, dosahuje jen ve velmi vzácných případech filozofické úrovně, které dosáhla filozofická nauka o Bohu u myslitelů, jimiž byli PLATÓN, ARISTOTELÉS, PLOTIN, AUGUSTIN, PROKLOS, TOMÁŠ, DUNS SCOTUS, DESCARTES, LEIBNIZ, KANT, FICHTE, SCHELLING a HEGEL.

7.1.1 Feuerbach

L. FEUERBACH (1804–1892) se snaží redukovat teologii na antropologii. Bůh je v podstatě esence (bytnost, bytostné určení) samotného člověka.

„Absolutní bytost, Bůh člověka, je jeho esence.“ (Podstata křesťanství, WW VI, 6)
Člověk ve svých dějinách svou pravou esenci *promítal ze sebe*, učinil z ní nadsvětný předmět a tento předmět vybavil všemi vlastnostmi, po nichž člověk sám touží.



Aurelius Augustinus, narodil se r. 354 v Tagaste v Numidii, zemřel r. 430 jako biskup v Hipponu. Je uctíván jako světec a církevní Otec. Je hlavním představitelem křesťanského novoplatonismu a ovlivnil určujícím způsobem jak myšlení středověku, tak myšlení reformace.

Člověk – v tom je tajemství náboženství – zpředměňuje svou bytost a pak opět činí sebe předmětem této zpředmětně bytosti, přeměněné v subjekt, v osobu; myslí sám sebe, je si předmětem, ale předmětem předmětu, jiné bytosti. (VI, 37)

Tradiční náboženství je tedy podle FEUERBACHA stav *sebezdujování*, odcizení člověka sobě samotnému. Chce tento proces obrátit. Bohem člověka se musí stát člověk (*homo homini deus*). Na místo polidštění Boha musí nastoupit zbožštění člověka. Křesťanské dogma o jednom Bohu v Trojici je pouze projekcí lidské lásky mezi JÁ a TY. Období této sebezdujovací náboženské projekce je v dějinách lidstva obdobím infantilnosti.

Náboženství je dětská bytost lidstva; ale dítě vidí svou bytost, člověka, mimo sebe – jako dítě je člověk sobě předmětem jakožto jiný člověk. (VI, 16)

Nutným zvratem dějin je proto toto otevřené vyznání a přiznání, že vědomí druhu, že člověk se může a má pozdvihovat pouze nad hranice své individuality či osobnosti, nikoli však nad zákony, bytostná určení svého druhu, že člověk nemůže myslet, tušit, představovat si, cítit, věřit, chtít, milovat a uctívat jako božskou bytost žádnou jinou bytost než bytost lidskou. (VI, 325)

7.1.2 Marx

Navazuje na FEUERBACHA, vyhrocuje však aspekt člověka jako *druhé bytosti* ve smyslu historického materialismu (srov. 1.4.4.1), zatímco FEUERBACH měl na mysli především lásku mezi individuálními osobami a o materiálně ekonomické dění se téměř nezajímal. MARX mu to vytýká:

Feuerbach chce mít smyslové objekty skutečně odlišné od myšlenkových objektů; ale lidskou činnost samu nepojímá jako *předmětnou* činnost. Pokládá proto v „Podstatě křesťanství“ za vpravdě lidský jediné teoretický postoj, kdežto praxi pojímá a fixuje jen v její špinavě čachrářské jevové formě. Nechápe proto význam „revoluční“, „prakticko-kritické“ činnosti. (Teze o Feuerbachovi I., WW II, 3)

Pro samotného MARXE je náboženství jakožto ideologická nadstavba materiálně ekonomické základny *odrazem* negativních, odcizujících výrobních vztahů. Využívání v třídní společnosti vede člověka k tomu, aby svou pravou skutečnost jako druhová bytost promítal do fantastického nadsvětla, protože v odcizení zde na světě se setkává jen s ubohým zdáním této skutečnosti. Náboženství je „fantastické uskutečnění lidské bytosti, protože lidská bytost nemá žádnou opravdovou skutečnost“. Přitom náboženství není *vědomá* fantastická projekce. Tato projekce naopak nutně a nevyhnutelně vyplývá z materiálních poměrů, ve kterých člověk nemůže být opravdu člověkem.

Náboženská bída je jednak *výrazem* skutečné bída, jednak *protestem* proti skutečné bídě. Náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu. Zrušit náboženství jako iluzorní štěstí lidu znamená žádat jeho *skutečné* štěstí. Požadavek vzdát se iluzi o svém postavení je *požadavek vzdát se postavení, ve kterém je zapotřebí iluzí*. Kritika náboženství je tedy *v zárodku kritikou tohoto slzavého údolí*, jemuž náboženství tvoří svatozář . . . Náboženství je jen iluzorní slunce, které se točí kolem člověka, dokud se člověk nepohybuje kolem sebe. (WW I, 488 n.) Kritika nebe se takto mění v kritiku země, *kritika náboženství v kritiku práva, kritika teologie v kritiku politiky*. (489)

MARX přitom nepomýšlel na to, aby se náboženství potlačovalo násilím. Byl přesvědčen, že zmizí samo od sebe revolučním nastolením beztrždní společnosti.

Transcendentální a *etická* problematika mizí v materiálně ekonomické základně druhové bytosti člověk. Jeho vědomí je „druhové vědomí“, jeho duch „společenský duch“. Tím také mizí problém *smrti*.

Zdá se, že *smrt* jakožto tvrdé vítězství druhu a jeho jednoty nad individuem je v rozporu; ale určité individuum je pouze *určitou druhovou bytostí* a jako takové smrtelné. (I, 598)

Smysl lidské existence je smysl lidského druhu, nikoliv smysl individua. Na místo božského absolutna nastupuje materiálně ekonomický proces druhové bytosti. Na místo stvoření Bohem nastupuje tvoření produktivní prací.

7.1.3 Nietzsche

F. NIETZSCHE (1844–1900) rovněž usiluje o přechod od teologie k antropologii. Podobně jako FEUERBACH se domnívá, že lidstvo dosud všechno veliké a silné připisovalo nadsvětému Bohu a tak ho učinilo *nadčlověkem*, zatímco samo se stalo slabým a nepatrným. Chce ukázat, jak takzvaný „skutečný“ svět, tedy žalostný svět, který náboženství a filozofie stavěly proti Bohu, se stal v dějinách bajkou. Sám NIETZSCHE chce tento vývoj dovršit zvěstováním *smrti Boha*. Bůh musí zemřít, *aby žil nadčlověk*. Před smrtí Boha byl člověk slabý a ubohý. Hledal ospravedlnění v něčem jiném než v sobě samotném. Nový člověk, nadčlověk, ospravedlňuje sám sebe. Vzdává se staré etiky vztažené k Bohu a uskutečňuje jen jedinou vůli: *vůli k moci*. V této vůli překonává nadčlověk (dosavadního) člověka.

Čím je opice člověku? Posměchem nebo bolestným studem. A stejně má i člověk být nadčlověku; posměchem nebo bolestným studem. Hleďte, hlásám vám nadčlověka. Nadčlověk je smysl země. Vaše vůle nechť dí: nadčlověk *budiž* smysl země. (Tak pravil Zarathustra I, 3)

V protikladu k MARXOVĚ beztrždní společnosti nadčlověk ztělesňuje *elitářsko-aristokratický ideál* dokonalého člověka. (Tuto NIETZSCHEOVU myšlenku chybně interpretoval národní socialismus v rasistickém smyslu.)

Teď však zemřel ten Bůh! Vyšší vy lidé, ten Bůh byl vaším největším nebezpečím. Teprve od doby, co leží v hrobě, vy jste opět z mrtvých vstali. Teprve nyní přijde velké poledne, teprve nyní vyšší člověk – stane se pánem! Pochopili jste toto slovo, ó moji bratři? Jste polekáni: jímá vaše srdce závrať? Zeje vám tu propast? Vyje vám tu pekelný pes? Nuže dobrá! Nuže vzhůru! Vyšší vy lidé! Teprve nyní pracuje k porodu hora lidské budoucnosti. Bůh zemřel: teď chceme *my* – aby živ byl nadčlověk. (Tak pravil Zarathustra IV)

7.1.4 Freud

S. FREUD (1856–1939) byl průkopník psychoanalýzy. Náboženskokritický aspekt jeho teorie dosáhl významu daleko za hranicemi psychoanalýzy. Tento aspekt je shrnut v následujícím textu:

Na závěr tohoto zkoumání, provedeného s co největší stručností, bych chtěl vyslovit výsledek, že v oidipovském komplexu se setkávají počátky náboženství, mravnosti, společnosti a umění, v plné shodě se zjištěním psychoanalýzy, že tento komplex tvoří jádro všech neuróz, pokud jsme je až dosud poznali. Zdá se mi velmi překvapující, že i tyto problémy duševního života národů by mohly být objasněny na základě jediného konkrétního bodu, jímž je vztah k otci. (IX, 188)

Za Bohem se skrývá vpsledku postava otce. Představa Boha je projekce vztahu dítě-otec. Je to nad-já nebo ideální já, které vyplývá ze vztahu dítě-otec.

Psychoanalýza nás naučila intimní souvislosti mezi otcovským komplexem a vírou v Boha, ukázala nám, že osobní Bůh není psychologicky nic jiného než povýšený otec . . . ; všemohoucí, spravedlivý Bůh a dobrotivá příroda se nám jeví jako velkolepé sublimace otce a matky, či spíše obnovení a znovuvytvoření raně dětských představ obou. (VII, 195)

Jde tedy o podobné sebezdojení člověka jako u FEUERBACHA, MARXE a NIETZSCHEHO.

7.1.5 Carnap

Viděli jsme, že R. CARNAP (2.2.3.1) v první verzi empiristického kritéria smyslu označuje za bezsmyslné všechny věty, v nichž se vyskytují „bezsmyslná slova“, totiž slova, pro která nelze udát žádný empirický znak. Za tohoto předpokladu může označit za bezsmyslné věty, v nichž se vyskytuje slovo „Bůh“, stejně jako věty, v nichž se vyskytuje slovo „babakový“. Zcela ve znamení této koncepce je následující text A. J. AYERA:

Když mi například někdo řekne, že událost hromu sama nutně a dostatečně dokazuje, že Jehova se hněvá, mohu z toho usuzovat, že v jeho jazykovém úzu je věta „Jehova se hněvá“ ekvivalentní větě „Hřmí“. V náročnějších náboženstvích však – i když do určitého stupně spočívají na strachu člověka před přírodními událostmi, které dokážou pochopit jen nedostatečně – „osoba“, o níž se má za to, že bdí nad empirickým světem, není sama částí tohoto světa. Pokládá se za převyšující empirický svět, a proto za existující mimo něj; a přisuzují se jí nadpozemské atributy. Avšak pojem osoby, jejíž podstatné sributy jsou neempirické, vůbec není rozumový pojem. Můžeme mít slovo, jehož se užívá tak, jako by označovalo tuto „osobu“; ale pokud věty, ve kterých se vyskytuje, nevyjadřují výroky empiricky ověřitelné, nelze říci, že toto slovo něco označuje. A tak je tomu se slovem „Bůh“ v užití, ve kterém se má vztahovat na nějaký transcendentální předmět. (154)

Náboženskokritický význam neopozitivismu má základ v *empirismu a scientismu*. Zabsolutněním určitého *ideálu vědy*, který se přijímá jako měřítko lidského rozumu a emancipace, se jazyk náboženství jeví jako nerozumný a primitivní.

7.1.6 Sartre

J. P. SARTRE (1905–1980, srov. 2.1.2) učí, že existence Boha je *zásadně neslučitelná* s existencí svobodného, sebe sama vytvářejícího člověka. Podobné názory zastávají N. HARTMANN, M. MERLEAU-PONTY a A. CAMUS. Teprve

když se člověk zřekne Boha, přejímá plnou odpovědnost za svůj život a za svůj svět. Kdyby existoval Bůh, svoboda by už neměla co uskutečňovat, protože všechno by už bylo uskutečněno a určeno v Bohu a skrze Boha.

Podle SARTRA vzniká pojem Boha tím, že zobecňují a formalizují pohledy konkrétních druhých lidí. Druhý člověk je totiž ten, v jehož pohledu se stávám *objektem*. Jako subjekt a svoboda se stydím být objektem v pohledu jiného subjektu. Jestliže formálně myslím nekonečnou nerozlišenost přítomností druhých lidí (jejich pohledů), docházím k pojmu nekonečného subjektu, který nikdy nemůže být objektem, pro který však jsem přesto stále objektem a před nímž se musím neustále stydět. Tento subjekt je myšlen jako dívající se bytí, které nikdy nemůže být spatřeno, jako Bůh. Bůh je zároveň ideál subjektu, který je sám sebou pro sebe objektem (bytí o sobě a pro sebe). Právě na toto bytí o sobě a pro sebe se lidská existence projektuje jako svoboda. „Být člověkem znamená směřovat k tomu, abych se stal Bohem.“ Takové bytí o sobě a pro sebe však je samo v sobě rozporné. Žádný Bůh neexistuje a sebeprojekce člověka je odsouzena k ztroskotání.

7.1.7 Sölleová

Teoložka D. SOLLEOVÁ praktikuje kritiku náboženství jakožto „teologii po smrti Boha“.

Podle názoru SOLLEOVÉ se „předpoklad jakkoliv utvářeného nebeského nebo osobního protějšku“, „nebeské bytosti“, „nadosoby“, vládce „nad kosmem, který stvořil vesmír“, „zcela nezávislého na tom, co stvořil“, tento předpoklad se dnes stal nemožným. Neboť „podmínkou, v jejíž platnosti se dnes jeví všechno to, co je podmíněné, . . . je „smrt Boha“, všechno určující událost, k níž došlo během posledních dvaceti let evropských dějin“ (9). „Bůh – teď – neexistuje.“ (178)

Podle SOLLEOVÉ náboženství dnes může „věřit“ jen více „ateisticky“. Jak to máme chápat? „Kristus udržuje tomuto nyní nepřítomnému Bohu jeho místo v nás otevřené (179). Bůh se stává přítomným tam, kde se uskutečňuje Kristova láska k lidem, kde se uskutečňuje jeho život a umírání. Po smrti Boha je nutno uskutečňovat Boha prací (láskou) lidí, kteří uskutečňují konání Krista. Bůh vzniká v dějinách láskou lidí. Bůh je *žít* v praxi. Můžeme Boha „hrát jeden pro druhého“.

Potud se Bůh „děje“ v tom, co se děje mezi lidmi. „Bůh nemá žádné jiné oči než naše, Bůh nemá žádné jiné uši než naše, nemá žádné jiné ruce než naše.“

Podobně jako u FEUERBACHA a NIETZSCHEHO patří i u SOLLEOVÉ víra ve „zcela jiného“, „věčného“, „nadsvětlného“ Boha „dětskému stadiu“ lidských dějin.

7.1.8 Přehled

Všem uvedeným náboženskokritickým názorům je společné přesvědčení, že *náboženství je v rozporu s emancipací člověka*, že je výrazem lidské nedospělosti, a proto musí být překonáno. Základem vši kritiky náboženství jsou v posledku dvě extrémní koncepce:

- První myslí božské absolutno tak, že člověk v přírodě (stvoření) a dějinách (prozřetelnost) se musí stát *Boží loutkou*. Sebeurčování na základě svobody se stává zdáním, iluzí, protože už všechno zařídila všemohoucnost božského vědění a chtění.

Určité tendence v tomto směru se jeví především u myslitelů, které můžeme označit jako představitele filozofie ducha (1.8.5), jako je např. PLATÓN, pozdní AUGUSTIN, SPINOZA a HEGEL. Silné akcenty v tomto směru kladli také reformátoři, především CALVIN. Význam tu má také determinismus mechaniky, který spoluurčoval novověký obraz světa a ideál vědy. Jeho původ (např. HOBBS) úzce souvisí s teologickou tendencí pojímat absolutní svrchovanost Boha tak, že před ní už nemůže být žádná svoboda.

- Druhá koncepce myslí svobodu člověka tak absolutně, že člověk vůbec je to, *co sám ze sebe učiní*; nebo že bytostným určením (esencí) člověka je jeho existence (HEIDEGGER, SARTRE).

To znamená, že nexistuje žádné *lidství* uložené člověku a určené esencí člověka, lidství, jež by bylo nedisponovatelnou normou jeho jednání. Člověk naopak vytváří sám sebe tím, čím chce být. Podle MARXE vytváří člověk člověka ve své produktivní práci. Podle NIETZSCHEHO člověk překonává člověka tím, že se stává nadčlověkem. Podle SARTRA neexistuje žádná jiná esence člověka než existence (svoboda). Podle SÖLLEOVÉ je samotná lidská praxe Bohem.

Tato koncepce upadá do velkých potíží, když uvážíme, že transcendentalita (4.1.4) jakožto svoboda může být skutečná pouze *tělesně*, tedy jen v přírodně určené lidské animalitě. Tím jsou všechny možnosti vytvářet sama sebe, projektovat se, uzavřeny v předem daných, bytostně určených, nedisponovatelných hranicích. Lidská svoboda je konečná, určená a podmíněná. Je vázána na smysl lidství, s kterým nelze libovolně nakládat. V této nedisponovatelné určenosti a konečnosti vidí náboženství znak toho, že jsme stvoření.

Dialog mezi kritikou náboženství a náboženstvím by se měl pohybovat především kolem otázek, jak je tomu s těmito dvěma extrémními koncepcemi. Zdá se, že hlavní směry filozofické a teologické tradice pokládaly obě extrémní koncepce za nesprávné.

7.2 Filozofická nauka o Bohu

Je třeba ukázat, jak se problém Boha klade ve filozofické systematice od PLATÓNA po HEGELA. Navážeme na *platónský trojúhelník* (1.8.3–5) a v otázce Boha dovedeme ke konci problematiku ontologickou (filozofie bytí), transcendentální (filozofie Já) a duchovně filozofickou.

7.2.1 Ontologická otázka po Bohu

Motivy, o které jde ve filozofii bytí, byly vyloženy ve 3. kapitole. Proto některé pasáže následujícího výkladu předpokládají ontologii, především oddíl 3.2.

7.2.1.1 Důkaz kosmologický a teleologický

Mluvíme-li ve filozofii o *důkazech Boha*, je nutno odstranit nesprávnou představu, že při tom jde o empirické důkazy, jako je třeba experimentální verifikace hypotéz. Tak zvané důkazy Boha jsou filozofickou argumentací v rámci ontologické reflexe. Vycházejí ze zkušenosti a na základě ontologického principu kauzality (3.2.6) ukazují nutnost uznat *absolutní* podmínku zkušenosti.

Od antiky až po současnost bylo vypracováno mnoho takových „důkazů Boha“. V podstatě však existují pouze dva základní typy: argument *kosmologický* a argument *teleologický*. Východisko obou těchto argumentů je velice prosté. Záleží ve dvou otázkách, které na počátku filozofování nutně klade *údiv* (1.3.2):

- *Proč je bytí a ne nic?* Kosmologický argument vychází z podmíněnosti *zkušenostně poznatelného jsoučna* a ptá se na nepodmíněnost a nutnost prvního důvodu.
- *Proč je kosmos a ne chaos?* Teleologický (3.2.6.1) argument vychází z řádu a účelnosti přírodního jsoučna a ptá se na rozum, který je důvodem tohoto řádu.

7.2.1.1.1 Kosmologický důkaz

V oddíle 3.2 jsme rozlišili tři ontologické difference: substance-akcident (3.2.2), látka-forma (3.2.3) a esence-existence (3.2.4). Pomocí těchto diferencí můžeme sami snadno vytvořit kosmologické důkazy. Stačí jen každou tuto difference spojit s ontologickým principem kauzality (3.2.6).

- Na difference substance-akcident se zakládá klasický *důkaz z pohybu*, který pochází od PLATÓNA a ARISTOTELA: Existuje pohyb. Co se pohybuje, je hýbáno od druhého. Musí tedy existovat první nehybný Pohybující.
- Na difference látka-forma se zakládá *důkaz z nahodilosti*: Existuje jsoučno, které vzniká a zaniká. Co může vznikat a zanikat, existuje pouze skrze nějakou příčinu. Vposledku tedy musí existovat Příčina, která není účinkem, nýbrž nutná.
- Na difference esence-existence se zakládá *důkaz z konečnosti*: Existuje konečné jsoučno. Konečné vyžaduje vzhledem k svému bytí a konečnosti nějakou příčinu. Vposledku tedy musí existovat absolutní nekonečné jsoučno, které je důvodem bytí a konečnosti konečného jsoučna.

Vždycky jde o stejný základní problém: To, co je podmíněné, nemůže mít vposledku důvod v něčem podmíněném, a proto předpokládá to, co je nepodmíněné.

Jako příklad rozvedené argumentace volíme formulaci důkazu z pohybu u TOMÁŠE AKVINSKÉHO:

První a nejjasnější cesta je ta, která se bere ze strany pohybu. Je totiž jisté a smyslovou zkušeností známé, že v tomto světě je něco pohybováno. Ale všechno, co je pohybováno, je pohybováno od jiného. Neboť nic není pohybováno, leč pokud je v mož-

nosti k tomu, k čemu je pohybováno, něco pak pohybuje, pokud je v uskutečnění. Pohybovat totiž není nic jiného než uvádět z možnosti do uskutečnění. Ale něco může být uvedeno z možnosti do uskutečnění pouze nějakým jsoucnem v uskutečnění. Tak teplé v uskutečnění, např. oheň, činí teplým v uskutečnění dřevo, které je teplé v možnosti, a tak je pohybuje a mění. Není však možné, aby totéž bylo zároveň v uskutečnění i v možnosti vzhledem k témuž, nýbrž pouze vzhledem k různému. Co je totiž teplé v uskutečnění, nemůže být zároveň teplé v možnosti, nýbrž je zároveň studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby něco bylo vzhledem k témuž a tímž způsobem pohybuji- cím i pohybovaným, čili aby pohybovalo samo sebe. Tedy všechno, co je pohybová- no, musí být pohybováno od jiného. Jestliže tedy to, co pohybuje, je (samo) pohybo- váno, musí být i ono pohybováno od jiného. Tu však nelze postupovat do nekonečna, protože pak by nebylo žádné první pohybuji- cí, a v důsledku toho ani žádné jiné pohy- buji- cí, protože druhotná pohybuji- cí (jsoucná) [= hybatelé pohybovani] pohybuji jen potud, pokud jsou (sama) pohybována od prvního pohybuji- cího, jako hůl nepohybu- je, leč tím, že je pohybována rukou. Je tedy nutno dojít k nějakému prvnímu pohybu- jícimu, které není pohybováno od nikoho. A tím všichni rozumějí Boha. (Sth. I, 2, 3)

Několik vysvětlivek k textu:

- Pohybem, o němž se mluví v důkaze, se nemyslí pouze místní pohyb, ale zásadně každá akcidentální (případková) změna.
- Důkaz nepředpokládá, že se pohybuje *všechno*, nýbrž jen, že se *něco* pohybuje.
- Je možné ukázat, že tento důkaz obsahuje některé dobově podmíněné přírodně filozof-ické prvky. Ty však se netýkají myšlenkového jádra důkazu.
- O formálně logické konzistenci důkazu nelze pochybovat. Důkaz byl vícekrát forma- lizován.
- Závěr (Tím všichni rozumějí Boha) netvrdí, že je tímto argumentem prokázán určitý pojem Boha (např. křesťanský), ale pouze, že závěr tohoto důkazu (první, nehybný hybatel) byl všemi filozofy (zde: antickými, arabskými) chápán jako predikát abso- lutna.
- Bylo by možno dokázat, že každou větu tohoto důkazu lze doložit z (nekřesťanské) filozofické tradice antického a arabského myšlení.

7.2.1.1.2 Teleologický důkaz

Také tento důkaz má původ v antice. Jeho základní struktura je velice prostá:

- *Přírodní jsoucná*, které poznáváme svou zkušeností, je koncipováno *teleolo- gicky* (3.4.4.2). Je to *kosmos* a ne chaos. Příroda je určována *přírodními cíli* (účely). Skutečnost je rozumová.

Tento výchozí bod lze uchopit různě:

- Přírodní jsoucná je *samo o sobě* vybudována teleologicky. Připomeňme si orga- nickou stavbu živé substance (3.4.4.1).
- *Entelechie* živého jsoucná je zařizuje k rozvinutí, které mu odpovídá (např. žalud k buku).
- *Součinnost* přírodních jsoucen ukazuje, že jsou součástí řádu, který sahá až po kosmické rozměry (srov. HEGELŮV text v oddíle 3.4.4.2).

- Rozumově teleologický řád přírodních jsoucen nemůže být dostatečně vysvětlen ze samotných těchto jsoucen. Teleologický řád toho, co je bez rozumu, předpokládá rozum. Teleologie je tedy interpretována *kauzálně*.

Co však nemá poznání, nesměřuje k cíli, leč řízeno někým poznávajícím a rozumějícím, jako šíp lučištníkem. (Sth. I, 2, 3)

Řád organismu, ekosystému nebo druhově specifického živočišného chování nelze pochopit z částí organismu, systému, event. ze samotného určitého zvířete.

- Musí tedy existovat rozum, který je podmínkou pro to, že je kosmos a ne chaos, že všechno je na nejrůznějších rovinách koncipováno teleologicky a že skutečnost je rozumová.

Následující text KANTŮV není vlastně teleologický důkaz, ale podává všechno, o co v tomto důkaze vždycky šlo:

Ale co koneckonců dokazuje i nejuplnější teleologie? . . . nic víc než to, že i podle uzpůsobení našich poznávacích schopností, tedy ve spojení zkušenosti s nejvyššími principy rozumu, nemůžeme učinit naprosto žádný pojem o možnosti takového světa jinak než tak, že si myslíme jeho *úmyslně působící* nejvyšší příčinu . . . Účelnost, která musí být položena za základ dokonce i našemu poznání vnitřní možnosti mnoha věcí přírody, si můžeme myslet a učinit pochopitelnou jen tím, že si je a vůbec svět představujeme jako produkt rozumné příčiny (boha) . . . Je totiž úplně jisté, že organické bytosti a jejich vnitřní možnost nemůžeme podle pouhých mechanických principů přírody ani dostatečně poznat, tím méně si je vysvětlit; a je to tak jisté, že lze směle říci, že je pro lidi nesmyslné o tom jen přemýšlet nebo doufat, že by se snad jednou zase mohl objevit nějaký Newton, který by dokázal učinit pochopitelným dokonce i vznikání stébla trávy podle přírodních zákonů, které by neuspořádal žádný úmysl. Naopak, takovou prozíravost je nutno lidem naprosto upřít. (KdU. § 75)

PODMÍNĚNÉ	ONTOLOGICKÁ KAUZALITA	NEPODMÍNĚNÉ ABSOLUTNO, BŮH
pohybované	aporie nekonečné řady podmíněných podmínek: předpokládá nekonečné nepodmíněnou podmínku	nehybný hybatel
kontingentní		nutné jsoucno
konečné		nekonečné jsoucno
řád		rozum

Obrázek 42: Ontologické kauzální argumenty

7.2.1.2 Bůh v řeči analogie

Má-li se mluvit o něčem, co je zcela *ne-empirickou* podmínkou *empirického* (1.4.1.3), vzniká *logicko-sémantický* (4.5.1.4) problém. Neboť o tomto ne-empirickém zřejmě nemůžeme mluvit stejným způsobem jako o tom, co je empirické.

V podstatě jde o tento problém ve filozofii vždycky. Vyhrocuje se však zcela mimořádně, když se má mluvit filozoficky o *Bohu*. Filozofická tradice se snažila tento problém vyřešit logicko-sémantickou teorií *analogie*.

Tuto teorii připravil už PLATÓN a prvně ji rozpracoval ARISTOTELES. Dále ji rozvíjeli neoplatonikové a scholastikové. Náčrt této teorie jsme podali v oddíle 4.5.2.2. V dalším výkladu jej předpokládáme.

Analogická řeč o Bohu je zvláštním případem *analogie poměru* (*analogia proportionis*). Jde o tuto strukturu:

- Východiskem je to, *co je nám známé*, co je pro nás odkryto v běžném jazyce a co se analyzuje v jazyce filozofie. Východiskem je tedy *zkušenost*.
- Filozoficky analyzovaná zkušenost ukazuje (např. v „důkazech Boha“), že přírodní jsoucno má povahu *podmíněnosti* (je účinkem nějaké příčiny, je kontingentní, nahodilé, je závislé), a potud je v určitém *poměru* (*proportio*) k něčemu, co samo není přírodní jsoucno.
- Na základě tohoto poměru se výrazů, které ve filozofickém jazyce označují to, co je nám známé, užívá k označení toho, *co je nám neznámé*, na co odkazuje to, co je nám známé.

Mluvíme-li o Bohu v řeči analogie poměru, jde o to, že výrazy, které prvotně označují něco nám známého, se přenášejí na základě poměru podmíněnosti na to, co je nám neznámé.

Ukážeme to na jednoduchém, velmi starém příkladě: Říkáme, že vzduch je jasný. Předpokládáme, že nevíme, odkud vzduch má svou jasnost (slunce? reflektor?). My však víme, že jasnost je něco, čeho se vzduchu dostává *od něčeho jiného*. Jasnost vzduchu je *podmíněná*. Čím? Vposledku zřejmě něčím, co samo je nepodmíněně jasné, tedy *nemá* jasnost od něčeho jiného, nýbrž je jasné samo od sebe. To znamená, že na základě podmíněnosti přenášíme výraz „jasný“ ze vzduchu na nám neznámý zdroj světla a nazýváme jej „jasným“. Nechceme tento starý příklad brát příliš doslova. Ve srovnání s řečí o Bohu všechny empirické příklady pokulhávají.

Takto tedy přenášíme výrazy jako „příčina“, „důvod“, „rozum“, „hybatel“, „jsoucno“, „uskutečnění“ atd. z toho, co je nám známé, na to, co je nám neznámé („Boha“). Když to činíme, *význam těchto výrazů se nutně mění*. Když tyto výrazy označují něco nám známého, mají obvykle význam dosti přesný. Když je přenášíme, tento *přesný význam se* důsledkem poměru *relativizuje*. Stává se *nepřesným*. My však dobře víme, proč se stává nepřesným: v důsledku poměru (*proportio*), na jehož základě ten výraz přenášíme. Můžeme formulovat dvě důležité teze teorie analogie v její aplikaci na řeč o Bohu:

- Analogická řeč mluví o neznámém *na základě známého*, tj. na základě známého poměru (*proportio*) toho, co je známé. Mluví tedy o neznámém *tím, že mluví o známém*. Nikdy není s to říci, *co je neznámé samo o sobě*.
- Analogická řeč přenáší výrazy ze známého na neznámé a tím *mění jejich význam*. Přenášením se významy výrazů stávají nepřesnými. Analogická řeč mluví o neznámém *nepřesně, ale smysluplně*.

V analogické řeči tedy nejde o náhodnou mnohoznačnost slov (jako v případě slova „země“), ale o mnohoznačnost nenáhodnou na základě známého poměru známého k neznámému.



Tomáš Akvinský, narodil se r. 1225/26 u Aquina a zemřel r. 1274 ve Fossanova u Terraciny. Je nejvýznamnějším myslitelem středověku. Pro jeho filozoficko-teologický systém bylo rozhodující přijetí Aristotela. Byl dominikán, působil v Paříži a v Římě a je uctíván jako světec (Doctor angelicus).

Novoplatonikové rozčlenili logicko-sémantický proces analogické řeči do tří fází:

- *Řeč afirmativní* (cesta kladu): Na základě poměru přenášíme ze známého na neznámé *pozitivní predikáty*.

O neznámém tedy říkáme, že je první příčina, rozum, první jsoucno, že má aktivní potenci (moc), že je v uskutečnění, že je dokonalé, dobré atd.

- *Řeč negativní* (cesta záporu): Ukazujeme, že tyto predikáty nemůžeme o neznámém užívat *stejným způsobem* (resp. ve stejném významu) jako o známém. Ukazujeme, proč to není možné.

Připomeňme si tři ontologické difference (substance-případek, látka-forma, esence-existence), na jejichž základě se přírodní jsoucno jeví jako podmíněné. Neznámé nepodmíněné tedy nemůže být zařazeno do těchto diferencí. Tyto difference o neznámém popíráme. Říkáme: Pozitivní predikáty, jimiž označujeme neznámé na základě známého, nesmí být chápány tak jako v případě toho, co je nám známé a co je zařazeno do oněch diferencí.

- *Řeč eminentní* (cesta vyvyšování): Popíráním všeho toho, co je v nám známém základem jeho podmíněnosti, vystupuje nepodmíněnost, absolutnost, dokonalost neznámého.

Příklad: V afirmativní řeči mohu říci, že neznámé je nutně v uskutečnění, aby mohlo působit jako příčina. V negativní řeči však musím ukázat, že nemůže být v uskutečnění tak jako věci, které jsou účinkem nějaké příčiny. Ontologicky však poznávám, že každý účinek (zapříčiněné) je účinkem potud, pokud v sobě zahrnuje pasivní možnost jakožto možnost být jiný (3.2.1). Proto o neznámém popírám veškerou pasivní možnost, a tak v eminentní řeči dospívám k tomu, že říkám, že neznámé je čirý akt (čiré uskutečnění), čirá dokonalost.

Vidíme, že nepřesnost analogické řeči je výsledkem velmi přesného sémantického postupu.

7.2.1.3 Ontologický pojem Boha

O rozvinutí diferencovaného pojmu Boha se snažila zvláště scholastika. Přesnost, již bylo dosaženo, zde nemůžeme ukázat ani přibližně. Uvedeme alespoň několik základních aspektů tohoto pojmu Boha.

- *Čiré uskutečnění*: Všechno, co patří do oblasti difference uskutečnění-možnost, je podmíněné. Pasivní možnost (3.2.1) je v tom, co je nám známé, důvodem podmíněnosti. V neznámém nepodmíněném proto neexistuje žádná pasivní možnost. Bůh je čiré uskutečnění.

Z toho vyplývá řada dalších vlastností:

- Protože v Bohu se nemůže rozlišovat substance a akcident, je totožný se všemi svými určeními, vztahy a činnostmi. Bůh je svou činností, svým vztahováním atd.
- Protože v Bohu se nemůže rozlišovat látka a forma, je jakožto čiré uskutečnění *skutečností samotného bytí bez všeho omezení* (3.2.4), tedy nekonečnou plností dokonalosti bytí.
- Z toho vyplývá, že Bůh je *jediný*. Mnoho Bohů by odporovalo Boží nekonečnosti.

- Jakožto čiré uskutečnění je Bůh *nezměnitelný*. Všechno proměnlivé v sobě zahrnuje pasivní možnost. V Bohu není žádná neuskutečněná možnost. Je aktuálně plnost bytí.
- S tím souvisí *věčnost*. Vyplývá z popření veškeré substanciální a případkové změny (srov. 3.2.3), jakož i všeho počátku a konce. Věčnost je „úplné, současné a dokonalé držení (vlastnění) nekonečného života“ (BOETHIUS). Je současností ve srovnání se vším trváním. Bůh netrvá. Je absolutní TEĎ. (K trvání časového má poměr asi jako střed kruhu k jeho obvodu.)
- *Duch*: Víme, že *bytí*, když dosáhne určité dokonalosti, je *život*. Na další rovině dokonalosti je bytí (resp. život) *duch*. Potud je život bytím živého a duch bytím rozumové bytosti. V Bohu je čiré uskutečnění samotného bytí *absolutní skutečností ducha*.

Způsob jeho života je vrcholem dokonalosti . . . Neboť jeho skutečnost je zároveň jeho radostí . . . Myšlení samo o sobě myslí to, co je samo o sobě nejlepší, a myšlení v nejvyšším stupni myslí tedy to, co je nejlepší v nejvyšším stupni. Tím, že uchopuje myslitelné, myslí [božské] poznání samo sebe. Neboť tím, že se dotýká svého předmětu a poznává ho, stává se samo sobě poznatelným, takže poznání a poznané je totéž. A tak se to s ním opravdu má. V něm však je také život. Neboť poznání konající svůj výkon je život, a božské poznání je skutečnost sama. Skutečnost Boha je tedy nejdokonalejší, věčný život. Proto říkáme, že Bůh je věčná a nejdokonalejší živá bytost. (ARISTOTELÉS, Met. XII, 7, 1072b)

Z toho vyplývají další vlastnosti:

- Základními výkony ducha jsou poznání a chtění (6.1.1). Jakožto absolutní uskutečnění ducha je Bůh nekonečné, *sebe sama poznávající poznání a sebe sama chtějící chtění*.
- Rozlišení poznání a chtění je ovšem znakem konečného ducha, který je činný v oblasti teorie a praxe. Tato difference v Bohu neexistuje. Je dokonalé *bytí u sebe* v totožnosti poznání a chtění, absolutní sebevlastnění ducha.
- *Bůh a svět*: Jak může být čirá skutečnost samotného bytí poslední příčinou kosmu konečných jsouců? Ontologická nauka o Bohu vede od podmíněného k nepodmíněnému. Ale vycházíme-li od nepodmíněného, stává se podmíněné znovu problémem.
- Jakožto čiré a dokonalé, nekonečné uskutečnění *bytí u sebe* v poznání a chtění *stačí absolutno samo sobě*. Nepotřebuje nic konečného. Konečným se absolutno nezdokonaluje, neboť absolutno je už čiré uskutečnění samotného bytí.
- Bůh nechce svět z nutnosti své přirozenosti, ale *svobodně*. Je ve věčnosti Bohem, který se svobodně rozhodl pro svět.
- Absolutně dokonalé jsoucnu chce *sdílet bytí* druhému, konečnému, *poskytnout mu podíl na bytí*. Bůh chce být dovršením toho, co tvoří.
- Ve svém poznávajícím a chtějícím bytí u sebe Bůh poznává a chce sebe sama jakožto bytí, jež může být *napodobeno v konečném*. Proto je jeho bytí u sebe zároveň tvořením, udržováním, řízením a dovršováním světa a člověka, světa kvůli člověku. Rozprostírá se časově ve stvořeném, v minulosti a budoucnosti kosmu, přírody a lidstva. Nezměnitelné, věčné TEĎ absolutního bytí u sebe (v Bohu) poznává a chce (miluje) sebe tak, že svobodně poznává a chce (miluje) sebe jakožto napodobitelné, a v tom zároveň poznává a chce (miluje) svět jako svůj obraz určený pro sebe samo jako jeho dovršení. Tak Bůh tvoří rozumového-svobodného člověka jakožto

vrchol stvořeného, aby si ho člověk vyvolil jako poslední smysl a aby sám byl nejvyšším štěstím a dokonalým naplněním člověka.

Shromáždili jsme tu motivy, které se zrodily ve filozofické nauce o Bohu klasické antiky, pohanského a křesťanského neoplatonismu, arabské, židovské a křesťanské scholastiky, ale i novověkého myšlení. Bůh této filozofické nauky bývá často nazýván *Bohem filozofů* (PASCAL) a stavěn proti *Bohu zjevení*. Víra ve zjeveného Boha nepochybně připouští zcela jinou řeč o Bohu než filozofie. Vztah obou je důležitou otázkou pro filozofii a teologii.

Závěrem uvedeme několik často užívaných termínů:

- *Teismus*: Názor, podle něhož Bůh je od světa rozdílný, svět tvořící a svět udržující (prozřetelnost) absolutno, věčné TY člověka.
- *Polyteismus*: Názor, podle něhož existuje více bohů.
- *Monoteismus*: Názor, podle něhož existuje jeden jediný Bůh.
- *Deismus*: Uznává sice absolutno, které tvoří svět, ale popírá, že Bůh udržuje a řídí svět ve své prozřetelnosti.
- *Panteismus*: Má za to, že svět je nějakým způsobem totožný s Bohem.

7.2.2 Otázka Boha ve filozofii Já

Když se obrátíme k transcendentální reflexi (4.1), dostáváme se nejprve do určitého protikladu k ontologické nauce o Bohu. Problematika Boha ve filozofii Já nezbavuje platnosti tuto problematiku ve filozofii bytí. Ale (ve smyslu platónského trojúhelníku) má základ a východisko v něčem jiném. Oba směry filozofické reflexe jsou, jak neustále znovu vidíme, komplementární.

7.2.2.1 Kantova kritika důkazů vycházejících z filozofie bytí

Mezi ontologickou a transcendentální reflexí je nutně tento protiklad:

- Když se ptám *ontologicky* na podmínky zkušenosti *v bytí*, do jisté míry „zapomínám“, že všechno, co je dané ve zkušenosti, se stává daností tím, že *subjekt* (Já) poznává. Jsem u bytí jsoucna jaksi nekriticky.
- Když se ptám *transcendentálně* na podmínky zkušenosti *v subjektu*, podobně „zapomínám“, že ve zkušenosti se projevuje *bytí*. Tomuto „zapomenutí na bytí“ v transcendentální reflexi odpovídá „zapomenutí na Já“ v reflexi ontologické.

Viděli jsme, že KANT transcendentálně filozoficky omezil teoretické užívání rozumu (Vernunft) na činnost rozvažování (Verstand), *vztaženou k názoru*. („Musel jsem tedy zrušit vědění, abych získal místo pro víru.“) Z toho nutně vyplývá kritika „důkazů Boha“, které podává filozofie bytí (7.2.1.1). Neboť v uvedených důkazech (kosmologickém a teleologickém) *rozum* (Vernunft) *činí závěry mimo oblast toho, co je názorné*.

 Činí závěry, „které neobsahují empirické premisy a jimiž usuzujeme z něčeho, co známe, na něco jiného, o čem nemáme žádný pojem a čemu na základě nevyhnutelného

zdaní přece jen připisujeme objektivní realitu. Takové závěry je tedy vzhledem k jejich výsledku nutno označit spíše jako *rozumářské* než jako rozumové.“ (KdrV. B 397)

Takové usuzování je z hlediska transcendentální filozofie nelegitimní. Neboť užívá apriorních kategorií a principů rozvažování (Verstand; 4.3.2.2.1) *transcendentně*, tedy tak, že „vytrhává všechny hraniční značky a nárokuje si zcela novou, vůbec neohraničenou oblast“ (B 352). Nelegitimitnost důkazů záleží podle KANTA ve dvojí skutečnosti:

- Jsou to *kauzální důkazy*, ve kterých se principu kauzality, který je apriorní transcendentální zásadou vztahující se na (smyslově) nazírání, užívá transcendentně; ony důkazy totiž činí závěry z empirického na neempirické.
- Vytváří se *pojem nejvyšší bytosti* a pak se tvrdí její existence. Přehlíží se, že tento pojem je pouze *naš* pojem, který je bez názoru prázdný a jehož existenci proto nemůžeme tvrdit.

Tato KANTOVA kritika má základ v zásadní protichůdnosti transcendentální a ontologické reflexe.

Oba směry filozofování jsou důkazné. Ontologická analýza vede k *substanci* a k ontologickým diferencím, k nimž substance náleží. Transcendentální analýza vede k *subjektu* a k jeho apriorním určením. Oba směry jsou v určitém smyslu jednostranné. Problém Boha, jak se klade na základě ontologické analýzy, nemůže být myšlen stejným způsobem na základě transcendentální analýzy. V dalším výkladu se však ukáže, že i transcendentální analýza vede k problému Boha, i když jinak. KANTOVA kritika se přitom obrací především proti racionalistické podobě „důkazů Boha“, která má za to, že může aplikovat vrozené ideje a principy nerozlišeně jak na konečné jsoucno, tak na Boha („smyslově-nadsmyslová difference“, „Gespensstermetaphysik“, srov. 4.1.3, 4.2.3.2). Klasická (novoplatónská a scholastická) nauka o Bohu tento postup odmítla ve své teorii analogie (7.2.1.2). Spolu s KANTEM je toho názoru, že Bůh není předmět, který spadá pod naše kategorie a principy.

7.2.2.2 Bůh jako regulativní idea

Důvod onoho „nevyhnutelného zdání“ (7.2.2.1), pod jehož vlivem se usuzuje ze zkušenosti na Boha, je podle KANTA v *samotném rozumu*. Rozum má a priori *ideje* (4.3.2.2.2). Ty zaměřují činnost rozvažování (Verstand) na celek zkušenosti. Jsou to ideje *světa, duše, Boha*. Tyto ideje *nekonstituují žádný předmět*; nepřipouštějí tedy žádný závěr na existenci předmětů odpovídajících těmto ideám. Jsou pouze *regulativní*; zaměřují tedy činnost rozvažování (Verstand) na celek jakožto cíl. Bůh jako regulativní idea teoretického rozumu (Vernunft) zaměřuje rozvažování (Verstand) na *celkovou, účelnou jednotu* všech věcí „a spekulativní zájem rozumu (Vernunft) nutí chápat každé uspořádání na světě tak, jako by toto uspořádání bylo vzniklo podle záměru nejvyššího rozumu“ (B 714).

Tak jako ve filozofii bytí se Bůh objevuje jako absolutní podmínka jsoucího světa, tak se ve filozofii Já objevuje jako apriorní podmínka toho, abychom v transcendentální konstituci zkušenostního světa poznávali jeho celkovou,

účelnou jednotu. Jde tedy o dvě stránky téhož problému. V obou se Bůh jeví jako poslední teoretická podmínka naší zkušenosti bytí na světě. Zároveň se proti empirismu zdůrazňuje, že otázka Boha není zásadně *empirický problém*. Empirické vědy jako takové proto zásadně nemohou říci k otázce Boha nic, nemohou tedy Boha ani dokázat, ani popřít. KANT dochází k tomuto výsledku:

Když se tedy zeptáme (vzhledem k transcendentální teologii) *za prvé*, zda je něco od světa odlišné, co obsahuje důvod řádu světa a jeho souvislosti podle všeobecných zákonů, odpověď zní: *nepochybně*. Neboť svět je souhrn jevů, musí tedy mít nějaký transcendentální, tj. pouze čistým rozvažováním (Verstand) myslitelný důvod. Když se *za druhé* položí otázka, zda je tato bytost substance, nejreálnější, nutná atd., odpovím, že *tato otázka nemá vůbec žádný význam*. Neboť všechny kategorie, s jejichž pomocí se snažím vytvořit pojem takového předmětu, se nepoužívají nijak jinak než empiricky, a když se neaplikují na objekty možné zkušenosti, tj. na smyslový svět, nemají vůbec žádný smysl. Mimo tuto oblast jsou to pouze názvy pro pojmy, které je sice možno připustit, ale jejichž pomocí není možné ničemu rozumět. Když se konečně *za třetí* položí otázka, zda si tuto od světa odlišnou bytost smím myslet alespoň *analogicky* s předměty zkušenosti, odpověď zní: *jistě*, ale pouze jako předmět v ideji, a nikoliv v realitě, totiž jen pokud je nám neznámým substrátem [= základem] systematické jednoty, řádu a účelnosti v uspořádání světa, a tuto účelnost si rozum (Vernunft) musí činit regulativním principem svého zkoumání přírody. Ba co více, v této ideji můžeme otevřeně a směle připustit určité antropomorfismy [= lidské vlastnosti], které lze na myšlený regulativní princip přenést. Neboť je to stále jen idea, která se vůbec nevztahuje přímo na bytost odlišnou od světa, ale na regulativní princip systematické jednoty světa, avšak jen prostřednictvím schématu této jednoty, totiž nejvyšší inteligence, která – řídíc se moudrými záměry – je jejím původcem. Tím se nemyslí, co je tento prazáklad jednoty světa sám o sobě, ale jak máme s ním, či spíše s jeho ideou, nakládat při systematickém užívání rozumu (Vernunft) na věci světa. (KdRV. B 723 n.)

KANT zdůrazňuje, že naše rozvažovací (Verstand) pojmy (kategorie), vztahující se na nazírání, nelze přenášet na Boha, a tím se obrací proti rozumové metafyzice racionalismu („Gespenstermetaphysik“, 7.2.2.1 v závěru, srov. 4.1.3, 4.2.3.2). Tak zároveň souhlasí s naukou filozofie bytí o Bohu potud, že zdůrazňuje *analogickou řeč* jako jedinou filozofickou možnost, jak mluvit o Bohu.

7.2.2.3 Bůh jako praktický postulát

KANTOVA filozofie Já vede k Já jakožto svobodě (6.1.3). Platí v ní tedy *primát praktického*, tj. veškeré teoretické poznání speciálních věd je podřízeno cílům praxe. Proto je těžiště KANTOVY nauky o Bohu v praktické filozofii. Jde o to *myslet Boha jako praktický postulát*, tj. ukázat, že Boží existence je podmínkou pro to, aby naše praxe měla smysl.

KANTŮV postulát Boží existence souvisí s tím, co jsme nazvali *etickým paradoxem* (6.3.5.3).

Shrnujeme celou argumentaci: Člověk je svou bytostí zařízen k tomu, co je *nejvyšší* (6.3.5.2), tedy k seberealizaci ve smyslu všech rovin smyslu praxe (6.3.5.1–2), k zdravému a šťastnému životu v dokonalé společnosti (= „nejlepší svět“). Člověk však může vlastními

silami uskutečnit pouze dílčí aspekt tohoto nejvyššího, totiž to, co je *svrchované*, tj. morální dokonalost. K nejvyššímu však náleží nejen *svrchované*, ale také to, co je *dovršené*, tj. štěstí odpovídající morální dokonalosti. Ale toto *dovršené* je v moci lidské praxe pouze podmíněně (viz např. zdraví, vnější okolnosti atd.). Tím však vzniká otázka: Je celková seberealizace člověka („nejvyšší“), k níž je člověk bytostně zařízen, vůbec možná, když může být vlastní praxí uskutečněna *jen zčásti*? Mohu myslet lidskou praxi jako smysluplnou, když nejvyšší, k němuž je zařízena, musí zčásti (tedy po stránce *dovršeného*) ztroskotat? Protože však praxi musím myslet jako smysluplnou, musím postulovat možnost, že nejvyššího lze dosáhnout, tj. že člověk vposledku dosáhne štěstí (*dovršení*) odpovídajícího jeho moralitě (*svrchovanému*). Ale tak je tomu jedině tehdy, *existuje-li Bůh*.

Tudíž jest postulát *nejvyššího odvozeného dobra* (nejlepšího světa) zároveň postulátem skutečnosti *nejvyššího původního dobra*, totiž jsoucnosti Boží. (KdpV. A 226)

K povinnosti náleží zde jen pracovat k uskutečnění nejvyššího dobra ve světě a k tomu, aby se mu napomáhalo; jeho možnost může tedy být postulována, ale náš rozum neshledává možnost mysliti si ji jinak než za předpokladu nejvyšší inteligence, jejíž jsoucnost uznati jest tedy spojeno s vědomím naší povinnosti . . . (KdpV. A 226 n.)

S postulátem existence Boha velmi úzce souvisí postulát *nesmrtnosti*.

Nutnost *postulovat existenci Boha jako podmínku smyslu praxe* byla ve filosofii vždy chápána a interpretována. Uvedeme několik příkladů:

- V lidské existenci je tendence k seberealizaci. Ale lidský duch se pohybuje podstatně v *horizontu celku* (5.4.1), proto jeho úsilí o smysl *transcenduje* (přesahuje) každou konečnou hodnotu. Má-li tedy být lidské úsilí o smysl smysluplné, tj. má-li mít poslední smysl a cíl, musí existovat naprosto *absolutní hodnota*, v níž se lidské úsilí o smysl naplňuje.

V tomto smyslu dává PLATÓN Erótovi procházet hodnotami různých rovin smyslu (= stupni krásy), aby nakonec našel klid a naplnění v nesmrtelném patření na božskou krásu. Slavný je výrok AUGUSTINŮV: „Stvořil jsi nás pro sebe, a neklidné je naše srdce, dokud nespočine v tobě“. (Conf. I, 1) TOMÁŠ poukazuje na to, že posledním cílem může být jen oblažující patření na Boha v *dovršení (visio beatifica)*, k tomuto cíli je člověk bytostně zařízen, proto každý jiný myslitelný cíl musí člověk relativizovat.

- Za východisko byl zvolen i kategorický nárok *svědomí*. J. H. NEWMAN argumentuje takto:

Jestliže příčiny těchto hnutí myslí nepatří k tomuto viditelnému světu, pak předmět, k němuž je jejich vnímání zaměřeno, musí být nadpřirozený a božský. Tak je jev svědomí jakožto jev něčeho příkazujícího způsobil k tomu, aby do ducha vtiskl obraz nejvyššího vládce, soudce, svatého, spravedlivého, mocného, vševidoucího, odplácejícího. (WW VIII, 77)

- S postulátem existence Boha u KANTA úzce souvisí i tato úvaha: Vposledku musí být možná spravedlnost zahrnující všechny roviny praxe. Svědomí, mravnost a pozitivní právo nemohou tuto univerzální spravedlnost nastolit, i když jsou k ní zařízeny. Má-li být celková spravedlnost možná, musí existovat Bůh.

7.2.3 Otázka Boha ve filozofii ducha

V oddíle 1.8.5 jsme ukázali, že filozofie ducha si činí nárok na to, že překonává jednostrannost filozofie bytí a filozofie Já a že obě stránky filozofické reflexe sjednocuje. Filozofie ducha si nárokuje myslet tuto jednotu obou stránek na základě svého principu, tj. na základě Ideje, absolutního ducha, tedy *Boha*, který je principem jak bytí, tak poznání.

Klasickým příkladem je PLATÓN. Jeho východiskem je fakt, že je *možná opravdová zkušenost*. Je však zřejmé, že *smyslovost* (1.8.2) nemůže problém zkušenosti a poznání vyřešit. Má-li být možná opravdová zkušenost, pak její předpoklad není v tom, co se děje *mezi subjektem a jsouncem*, např. v tom, že něco „vstupuje“ dovnitř „zvenčí“ (teorie odrazu, srov. 4.1.2). Opravdová zkušenost naopak předpokládá dvojí zpětné spojení:

- Zpětné spojení poznávajícího *subjektu* ve smyslu „rozpominání“ (anamnēsis, iluminace, osvětlení), skrze něž má subjekt „vrozené“ *ideje a pravdy*.
- Zpětné spojení poznávaného *jsounca* ve smyslu „podílu“ (methexis, participace), na jehož základě je jsouncno koncipováno *v souladu s idejemi a pravdami*.

Má-li tedy přes (smyslovostí nepřekonatelnou) diferenci subjektu a objektu být možná opravdová zkušenost, pak je jejím předpokladem *absolutní totožnost obou stránek*, k níž by se vztahovala obě zpětná spojení.

PLATÓN tuto absolutní identitu jakožto průsečík anamnēse a methexe nazval *ideou dobra*. S tou je poznání zpětně spojeno rozpomináním a podle ní jsou vytvořeny jsoucí věci. Je onou krásou, v níž Erós nalézá spočinutí (6.3.4). Na základě tohoto zpětného spojení se filozofie ducha pokládá za oprávněnou myslet na základě absolutna současně subjekt (filozofie Já) a substanci (filozofie bytí). Vzhledem k absolutnu pro ni vyplývá dialektický vztah (3.2.1.1) obou.

PLATÓN sám začal ve svém pozdním díle („Sofisté“) myslet samotnou (božskou) ideu jako živé a rozumové, absolutní bytí, a filozofii chápat jako myšlení tohoto absolutního bytí. Základní přesvědčení veškeré filozofie ducha záleží v tom, že naše myšlení je zpětně spojeno s myšlením Boha tak, že je možná filozofie jakožto myšlení Božího myšlení. Potud i pro křesťanský novoplatonismus je Bůh „nám vnitřnější než naše vlastní nitro“, takže „v nitru člověka přebývá (božská) pravda“ (AUGUSTIN). Toto přesvědčení je určující i pro vrozené ideje a pravdy racionalismu (DESCARTES, SPINOZA). Filozofie ducha dosahuje svého dovršení v absolutním systému HEGELOVÉ.

Základní problém veškeré filozofie ducha záleží v otázce, jak dokáže odůvodnit svůj nárok, totiž že je možno na základě absolutna myslet společně subjekt (Já) a substanci (bytí). Jak „naše“ myšlení dospívá k nároku myslet absolutní myšlení? Víme, že PLATÓN vysvětloval anamnēsi mýtem o patření na svět idejí před narozením člověka (1.8.3). V oblasti křesťanství byl tento nárok chápán jako *nárok víry* (AUGUSTIN: *Credo ut intelligam*, 1.4.2 závěr). Toto *Credo ut intelligam* nachází ilustraci v následujícím textu z HEGELOVÝCH přednášek o filozofii dějin:

Ale svou zmínkou o poznání plánu božské Prozřetelnosti vůbec jsem narazil na otázku v naší době mnohem důležitější, totiž na otázku, lze-li Boha poznat, nebo

spíše . . . na otázku učení, které se stalo předsudkem, že je nemožno Boha poznat, a jež odporuje tomu, co přikazuje Písmo svaté jako nejvyšší povinnost, totiž Boha nejen milovat, nýbrž i poznávat. Popírá se, co tu bylo řečeno, že duch vede k pravdě, všechny věci poznává, i do hlubin božství proniká . . . Takže se božská bytost odstraní do dálky a drží se stranou lidských věcí a lidského poznání. Tak si zase člověk podržuje svobodu oddálit od sebe výzvu pravdy a rozumnosti a zabezpečuje si pohodlí rozplývat se ve vlastních představách.

Bůh se zjevil v křesťanském náboženství, tj. dal člověku poznat, co jest, takže už není ničím zakrytým, tajným. S touto možností poznat Boha nám byla uložena i povinnost k tomu . . . Bůh si nepřeje omezená srdce a prázdné hlavy za své děti, ale takové, jejichž rozum sám je chudý, ale poznáním Jeho bohatý, a které si poznání Boha nejvíc cení.

Vývoj myslícího ducha, který vychází z této základny, ze zjevení božské bytosti, musí konečně k tomu dospět, aby i myšlenkou bylo pochopeno, co bylo nejdřív citu a představě ducha zjeveno. (PhdG. WW XI, 40 n.)

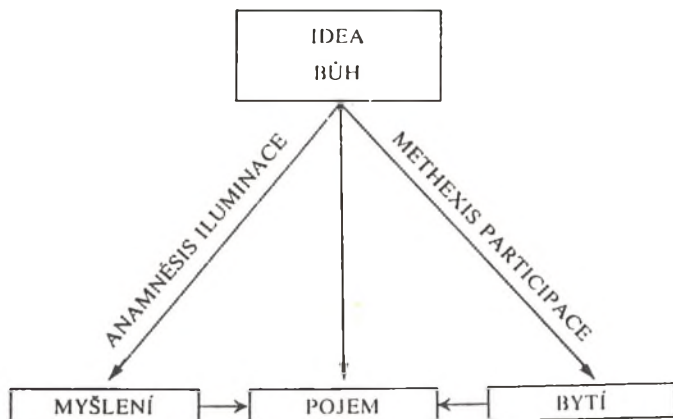
7.2.3.1 Ontologický důkaz

Důkaz, který takto pojmenoval KANT, nacházíme v tradici v různých variantách. Jeho základní myšlenka je stále stejná: Jestliže si je myšlení na základě rozpomínání (anamnéze) vědomo, že je zpětně spojeno s absolutnem, pak jsou pojmy a pravdy, které nutně vytváří, nejen pojmy a pravdy tohoto myšlení, nýbrž jsou zároveň ontologicky relevantní. Na základě zpětného spojení myslí myšlení v těchto pojmech a pravdách v podstatě myšlení samotného Boha (ve smyslu jednoty genitivu subjektového a objektového: Bůh myslí – myslet Boha).

Zárodečnou formou tohoto důkazu je následující myšlenkový postup AUGUSTINŮV: V našem myšlení objevujeme neproměnné, věčné pravdy. Ty nemohou mít důvod ani v proměnlivé zkušenosti, ani v nás samotných, neboť my je nacházíme a nevytváříme. Musí tedy mít nějaký vyšší důvod. Tato říše věčných pravd má základ v Bohu jakožto jedině a věčné pravdě, která je základem mnohosti věčných pravd.

Nevycházej ze sebe, ale vrať se do sebe. Pravda přebývá ve vnitřním člověku. Jestliže shledáš, že tvá přirozenost je proměnlivá, vystup sám nad sebe. Ale když vystupuješ sám nad sebe, uvaž, že se nad tebe pozdvihuje rozumová duše. Tedy směřuj tam, odkud se zapaluje samo světlo rozumu. Vždyť kam jinam dospěje ten, kdo správně uvažuje, ne-li k pravdě? Pravda se totiž nedostává sama k sobě usuzováním, ale ona je tím, k čemu spějí všichni, kteří užívají svého rozumu. Nahlédni, že je to nejvyšší shoda, a uveď se s ní do souladu. Vyznej, že ty nejsi to, co ona. Neboť ona sama sebe nehledá, ty ses však k ní nedostal hledáním v prostoru, ale duchovní láskou. Kéž tedy vnitřní člověk najde soulad s tou, která v něm přebývá, nikoliv pro požívání nízké a tělesné, nýbrž nejvyšší a duchovní. (VR část 39, § 72)

Pravdy, které objevujeme v našem myšlení (např. pravdy logické a matematické), mají základ v iluminaci (= osvětlení), které se nám dostává od božské pravdy. Ta přebývá ve vnitřním člověku. Tatáž pravda, v níž bylo stvořeno nebe a země, je učitelkou našeho nitra. Pravda objevená v myšlení je – jakožto pravda, již nás osvitil Bůh – ontologicky relevantní.



Obrázek 43: Ontologický důkaz

První podoba ontologického důkazu pochází od ANSELMA z CANTERBURY (1033–1109). Argumentuje takto: Máme pojem Boha jakožto jsoucna, „nad něž nelze myslet nic většího“ (aliquid quo nihil maius cogitari possit). Tento pojem chápe každý, i hlupák. Ale ne každý chápe, že to, „nad co nelze myslet nic většího“, také existuje.

Tak je tedy i pošetilec přesvědčen, že alespoň v rozumu je něco, „nad co nelze myslet nic většího“. Neboť tomu [= pojmu] rozumí, když to slyší, a čemukoli porozumíme, je v rozumu. Ale to, „nad co nelze myslet nic většího“, jistě nemůže být pouze v rozumu. Neboť kdyby to bylo pouze v rozumu, mohlo by být myšleno, že to existuje i ve skutečnosti – a to by bylo větší. Jestliže tedy to, „nad co nelze myslet nic většího“, je pouze v rozumu, pak to, „nad co nelze myslet nic většího“, je něco, nad co lze myslet něco většího, ale to jistě není možné. Nepochybně tedy existuje něco, „nad co nelze myslet nic většího“, jak v rozumu, tak i ve skutečnosti. (Proslogion 2)

Důkaz tedy usuzuje z pojmu (v rozumu) na skutečnost. Na první pohled se zdá, že tu jde o kuriózní rafinovanost. ANSELMA však musíme chápat na základě AUGUSTINA. Pak rozum, který *nutně vytváří a chápe* pojem Boha (i v případě hlupáka), *není pouze náš subjektivní rozum*, ale rozum, který je rozpomináním ve zpětném spojení a který je osvícován (iluminován) samotnou pravdou. Proto pojem, který má o Bohu, není nikdy *pouze* pojem, ale pojem ve znamení osvětlení (iluminace), totožnosti subjektu a substance. Proto je v tomto pojmu zároveň Boží existence.

ANSELMŮV (ontologický) důkaz obnovili DESCARTES a LEIBNIZ a nově ho zformulovali. Největšího významu nabyl u HEGELA. Záměrem HEGELOVA systému je myslet dialekticky zároveň ontologickou reflexi (jako ARISTOTELES) a transcendentální reflexi (jako KANT), na základě absolutního ducha a se zřetelem k němu myslet substancí (methexis) jakožto subjekt (anamnésis). Dialektickou jednotu substance a subjektu nazývá *pojmem*.



Gottfried Wilhelm Leibniz, narodil se r. 1646 v Lipsku, zemřel r. 1716 v Hannoveru. Je jedním z posledních univerzálních učenců (polyhistorů). Jeho filozofické dílo je na jedné straně v tradici racionalismu, avšak na druhé straně svou naukou o monádách navazuje na aristotelskou ontologii.

Pokud jde o pojem, musíme si především přestat myslet, že je něco, co máme jen *my*, co v sobě vytváříme. Pojem je duše, účel předmětu, živého. To, co nazýváme duší, je pojem, a v duchu, v sebeuvědomění přichází pojem jako takový k existenci, jakožto volný pojem, odlišný od své reality o sobě – ve své subjektivitě. (PhdR. XVI, 544)

Pojem je živý základ, to, co zprostředkuje sebe samo se sebou; jedním z jeho určení je také bytí. (543)

Celý HEGELŮV systém je ve znamení ontologického argumentu.

7.2.3.2 Kritika ontologického důkazu

Ontologický důkaz má oprávnění pouze v rámci filozofie ducha. Protože nárok filozofie ducha má vpsledku vždycky základ v nějakém *Credo ut intel- ligam* (= věřím, abych porozuměl), nelze tento nárok filozoficky v posledním důsledku odůvodnit. Z hlediska filozofie bytí a filozofie Já je ontologický důkaz nelegitimní. Proto je pochopitelné, že TOMÁŠ (na základě filozofie bytí) i KANT (na základě filozofie Já) tento důkaz odmítají.

TOMÁŠ argumentuje proti ANSELMŮVI takto:

Předpokládejme, že kdokoli chápe, že se jménem „Bůh“ označuje to, co je řečeno [totiž to, nad co nelze myslet nic většího]. Z toho však proto neplyne, že chápe, že to, co ono jméno označuje, je ve skutečnosti a ne pouze v úkonu rozumu. A ani nemůže být dokázáno, že je ve skutečnosti, ledaže by bylo dáno, že ve skutečnosti je něco, nad co nelze myslet nic většího. (Sth. I, 2, 1 ad 2)

KANT uvažuje takto:

Z analýzy subjektu X nikdo nemůže odvodit jeho existenci jako predikát. Věta „X existuje“ je tedy vždycky syntetická. Existence vůbec „není reálný predikát, tj. pojem něčeho, co může přistoupat k pojmu nějaké věci. Je to pouze kladení nějaké věci nebo určitých určení o sobě“. (KdrV. B 626) Ať je tedy X jakékoli, existence nebo neexistence X není reálný predikát tohoto X, a proto nikdy nevyplývá z X. „A tak skutečné neobsahuje nic než to, co je jen možné. Sto skutečných tolarů neobnáší o nic víc než sto možných.“ (627) Proto nikdy nemůže z (pouhého) pojmu Boha plynout existence Boha.

HEGEL na to odpovídá takto:

V obyčejném životě nazýváme představu sta tolarů pojmem. Ale to není pojem, nýbrž pouze obsahové určení mého vědomí; abstraktní smyslové představě jako „modrý“ nebo určitému obsahu rozumu, který je v mé hlavě, může ovšem chybět bytí. Takové věci však nesmíme nazývat pojmem. Pojem, a zvláště absolutní pojem, pojem sám o sobě, pojem Boha, je nutno brát všeobecně; a tento pojem obsahuje jako jedno určení (také) bytí. (PhdR. XVI, 542)

S problematikou filozofie ducha se setkáváme nejen ve znamení teologického *Credo ut intelligam*, ale také ve formě *sekularizované* (= doslova: zesvětštělé; zde: zbavené teologického smyslu). Tak v *marxismu* je předpokládaným a vši filozofické kritické reflexi odňatým absolutně ekonomická praxe druhové bytosti člověk. Filozofie je pouze odrazem této praxe. Různé koncepce *scientismu* (např. novopozitivismus, 2.2.3) stanovují absolutně určitý metodický a vědecký ideál a tomuto požadavku podřizují filozofii.

7.3 Výhledy

V novější filozofii existuje řada pokusů o filozofickou reflexi o Bohu. Uvedeme některé z nich:

- KIERKEGAARD (2.1.2) chápe lidskou existenci jako paradox, který vede ke strachu a zoufalství. Existence tak odkazuje na Boha:

To je totiž formule, která popisuje stav vlastního Já (Selbst), v němž je zcela vykořeněno zoufalství: v chování k sobě samotnému a ve chtění být sám sebou je vlastní Já zřetelně zakotveno v moci, která je uskutečnila. (II, 33)

- Filozofie JÁ-TY mluví o Bohu jako o TY, které se nikdy nemůže stát ONO (4.4.3)

Podle G. MARCELA je Bůh TY, s nímž mohu mluvit o veškerém ONO, jež se však nikdy nestává ONO; je absolutní partner dialogu, nepodmíněný vztahný bod mé věrnosti. Podle M. BUBERA platí: „Prodloužené linie vztahů se protínají ve věčném TY. Každé jednotlivé TY je průhledem k němu.“ (I, 128)

- U K. JASPERSE je Bůh vše obsáhající transcendence, která je absolutně nepředmětná a skrytá. Ale všechno dění je šifrou této transcendence a uvádí transcendenci do přítomnosti. Člověk tyto šifry vykládá ve svém existování. Rozhodujícími šiframi transcendence jsou šifry ztroskotání.

- *Fenomenologové* (2.1.1) ukazují, že posvátné a neposvátné představuje zcela samostatnou skupinu hodnot, k níž se vztahuje právě tak samostatné citění hodnot (Wertfühlen). R. OTTO proslul svým pokusem ukázat na základě materiálů dějin náboženství různé způsoby citění hodnot, pokud jde o posvátné, božské.

- R. GUARDINI se zabývá náboženskou zkušeností. Zážitky přírody, životní osudy, konečnost a pomíjivost věcí, to všechno nám umožňuje mít zkušenost Boha, dává božskému prosvítat v konečném. Věci jsou symbolem božského.

Nelze přehlédnout, že k otázce Boha chtějí říci rozhodující slovo i mnohé přírodní vědy. Některé empirické teorie (např. teorie entropie, teorie velkého třesku) byly pojaty jako východisko „přírodovědeckých důkazů Boha“.

Teoretickovědními předpoklady empirických teorií je dáno (4.6), že mají co činit s pozorováním, vysvětlováním a s predikcemi, které zůstávají zcela v oblasti empirického. Problém Boha se v empirických teoriích zásadně nevyskytuje. Existence Boha není empirický problém. Ale přírodovědci nejsou pouze teoretikové pracující v oblasti určitých empirických metod, ale jsou to také *lidé*, kteří se ptají na ontologické a transcendentální podmínky toho, co dělají ve svých vědách. Odtud je třeba chápat jejich výpovědi o problému Boha. Jejich argumentace je v jádru ponejvíce totožná s kosmologickými a teleologickými důkazy filozofie bytí (7.2.1.1), které ilustrují modelovými konstrukcemi empirických teorií.

Existuje také *historicko-etnologický* důkaz, podle něhož Bůh musí existovat, protože lidé vždy věřili v Boha a v bohy. Je filozoficky neprůkazný. Pomysleme jen na protiargumentaci kritiky náboženství: Z toho, že lidé dosud vždy věřili v Boha a v bohy, plyne, že lidstvo dosud mělo dětské, resp. nesprávné vědomí.

Souhrn 7.2 a 7.3

- Otázka Boha ve *filozofii bytí* vyplývá ze spojení ontologické analýzy s principem kauzality. Kosmologický důkaz (Proč je bytí a ne nic?) a teleologický důkaz (Proč je kosmos a ne chaos?) jsou důkazy *kauzální*. Poukazují od podmíněného na nepodmíněné. *Analogická* řeč mluví o Bohu nevlastním způsobem, tj. tím, že mluví o konečném, které je nám známo, a o jeho podmíněnosti. V analogické řeči dospívá filozofie k tomu, že Boha označuje jako čiré, nekonečné a věčné uskutečnění samotného bytí, které je jakožto absolutní duch dokonalé bytí u sebe a svobodně poznává a chce sebe sama jako bytí, které je napodobitelné v konečném.
- *Filozofie Já* kritizuje argumentaci filozofie bytí z transcendentálního hlediska: Princip kauzality je transcendentální a jako apriorní zásada se vztahuje jen na zkušenost. Ve filozofii Já se však mluví o Bohu jako regulativní ideji teoretického rozumu a jako postulátu praktického rozumu.
- Pro *filozofii ducha* je božské absolutno vždy už předpokladem jejího nároku myslet zároveň reflexi ontologickou a transcendentální. Jako křesťanská filozofie je ve znamení „*Credo ut intelligam*“. Jejím ústředním argumentem je *ontologický důkaz*, který usuzuje z pojmu Boha na jeho existenci. Pro filozofii bytí a filozofii Já není tento důkaz průkazný.
- V *novější filozofii* existuje mnoho pokusů o filozofickou reflexi o Bohu, např. na základě zoufalství a ztroskotání existence, Bůh je chápán jako TY, které se nikdy nemůže stát ONO, jako korelát samostatného citění hodnot, jako postižitelný zkušeností s věcmi, které symbolizují Boha.

7.4 Rovina víry

Slovo „věřit“ odpovídá latinskému *credere*, jež můžeme přeložit jako „být přesvědčen“. V tomto smyslu se víra vztahuje k dvěma věcem: k *nauce* ve smyslu tradovaného obsahu víry a k *osvědčování* v praxi života.

7.4.1 Víra a filozofie

Je zřejmé, že existuje víra jako přesvědčení a víra jako něco prožívaného. Tento fakt staví filozofii před alternativu:

- Buď je víra *legitimní*, nevyhnutelná *hodnota* lidské existence. Pak je úkolem filozofie tuto hodnotu *zdůvodnit* v její samostatnosti a *vymezit* ji vůči jiným hodnotám.

- Nebo filozofie oprávněnost a samostatnost víry jako hodnoty *popírá* a stává se *kritikou náboženství* (7.1). Pak je jejím úkolem *odhalit* věřící vědomí jako vědomí falešné (odcizené, neurotické, dětinské) a *redukovat* víru na jiné hodnoty.

Nejprve tu jde o *hermeneutický* problém (2.1.3). P. RICOEUR² jej formuluje takto:

„Na jedné straně se hermeneutika pojímá jako ukázání a rekonstrukce smyslu, který ke mně přichází v podobě nějaké zvěsti, hlásání nebo, jak se někdy říká, *kérygmatu*; na druhé straně se chápe jako demytologizace, odstraňování iluzí.“ (40)

V alternativě mezi *osvojením* a *odhalením* víry se ukazuje, „jaký je kdo člověk“ (FICHTE, 1,6,7). Přitom ovšem víme, že vždy jsme ve stavu určitého předvedení (2.1.3), určitého jazykového „mít svět“ (4.4.4) a určitého zájmu (6.1.1), ale přece jen v nich nejsme uzavřeni jako hlemýžď ve své ulitě nebo kráva ve své stáji. Ke kritické úloze filozofie naopak patří snaha o *kritickou reflexi* (H. WAGNER), která se zaměřuje na nereflektované předsudky a podrobuje je soudu rozumu. Alternativa osvojení a odhalení, jistoty víry a kritiky náboženství tedy není něco, čemu jsme slepě vydáni, nýbrž stojíme před úkolem, abychom se s tímto problémem vypořádali „s intelektuální poctivostí“ (K. RAHNER).

Přitom je pro filozofii důležité toto: Hodnota víry vystupuje s požadavkem, že je to *lidská* hodnota. Zůstává tedy ve vztahu k tomu, co jsme filozoficky vyložili v celkové souvislosti otázky „Co je člověk?“. Jestliže tedy existuje *zjevení* a *spása* jakožto dění *vycházející od božského Základu a Smyslu* (1.4.2), pak je člověk *adresátem* tohoto dění, adresátem možného zjevení. Ve zcela určitém smyslu z toho plyne, že člověk je tím také *podmínkou* možného zjevení. Neboť zjevení jakožto dění vycházející od Základu a Smyslu je možné jedině tak, že může zasahovat člověka v jeho lidském způsobu bytí, v jeho specifickém bytí na světě, v jeho problematice smyslu.

Staré formulace „homo naturaliter christianus“ (člověk je svou přirozeností křesťanský) a „gratia supponit naturam“ (milost předpokládá přirozenost) ukazují zcela tímto směrem. E. HEINTEL to formuluje takto:

Pokud jde o souvislost mezi Božím zjevením a lidským osvojením tohoto zjevení, mluvím teď o společném „apriori smyslu“ mezi Bohem a člověkem. Toto „apriori smyslu“ naprosto není nějaké předjímání zjevení ze strany člověka, nýbrž pouze říká, že toto zjevení se obrací na chápání člověka s výzvou, aby si zjevení „Slovo“ přisvojil, jak jen to nejlépe dokáže. . . . Jde totiž o to, aby obsahy víry, předávané tradicí a považované za závazné, byly vztaženy k motivačnímu horizontu současného lidstva a byly osvojeny v celkovém prostoru tohoto motivačního horizontu a položeny na správné místo. (110)

Na rovině víry se tedy člověk jeví adresátem, a tím po určité stránce podmínkou možného zjevení. Z toho však plyne určitá *kompetence filozofie* také na rovině víry. Neboť filozofie klade jakožto antropologie a etika otázku po esenci (bytostném určení) lidského bytí a po problematice jeho smyslu a tuto otázku diferencuje. Zjevení se tedy vztahuje k něčemu, co tematicky zkoumá filozofie. Zjevení předpokládá vyjasnění existence, orientaci ve světě a transcendování člověka, a to je tématem filozofie. Můžeme také říci, že *otázky*, v

jejichž horizontu má být zjevení *odpovědí*, jsou otázky, které mohou být kladeny filozofii.

Klasická teologie mluvila v tomto smyslu o filozofických *preambulích víry* (praeambula fidei), tedy o filozofických předpokladech možného zjevení. Kdyby se člověk vždy už nenacházel v problematice, která ho odkazuje k možnému zjevení, bylo by naprosto nepochopitelné, proč by mohla existovat víra jako přesvědčení a život. To neznamena, že filozofie jako interpretace lidských otázek a problémů může zjevení anticipovat (předjímat), nebo dokonce konstruovat. Zjevení může netušeně přesáhnout všechno, co tážající se člověk očekává. Leč i tehdy je odpovědí na otázku, kterou si člověk skutečně klade.

Zde se také ukazuje zvláštní úkol *teologie*, která má systematicky reflektovat pozitivní, jako přesvědčení přijímanou a žitou víru. Na jedné straně si musí osvojit předanou víru a na druhé straně musí tuto víru uvést do vztahu s motivačním horizontem dnešního člověka tak, aby každý obsah víry motivoval jako odpověď na otázku, která se nevyhnutelně klade na základě lidského bytí. Potud potřebuje teologie filozofii.

7.4.2 Ten, kdo naslouchá slovu

Krátce budeme věnovat pozornost otázkám, které filozofie nutně klade, ale není s to na ně odpovědět. Na řadu těchto otázek jsme už narazili.

○ V čem záleží *poslední určení smyslu lidského bytí*?

Před *zpřítomnělou smrtí* (5.5.1) se klade problém *nesmrtelnosti* (5.8). *Etický paradox* (6.3.5.3) ukazuje, že člověk není schopen vlastními silami dosáhnout toho, co je nejvyšší, k čemu je svou bytostí zařízen. Problémem se stává utrpení, tragika, spleť okolností. Smysl praxe nelze myslet, aniž postulujeme prakticky existenci Boha (7.2.2.3). Není-li poslední určení smyslu lidského bytí zjeveno a umožněno Základem a Smyslem (Bohem), posledním důsledkem je nevyhnutelně *ztroskotání*.

○ Jaký význam má *vina v problematice smyslu člověka*?

V prvním a vlastním smyslu je vina *morální zlo* (6.1.4). Ale pro společenského a dějinného člověka není zlo pouze bodovou záležitostí, událostí. Tímto zlem se stává špatným i *on sám*. Ba ještě více: vzniklé zlo má následky ve společnosti a v dějinách, např. jako špatný příklad, jako špatný vliv atd. Stále znovu vznikající zlo vytváří ve společnosti *klima*, v dějinách *tradici* viny, tedy zapletení do *souvislostí viny*, s nimiž se člověk při každém špatném jednání ztotožňuje. Velmi hluboce je tím postižena rovina *morality* (6.3.5.2). *Neschopnost být dobrým* se stává existenciální zkušeností. Děni vycházející od *Základu a Smyslu* by mělo být zároveň *vykoupením* člověka. (Odcizení a revoluce u MARXE, neuróza a psychoanalýza u FREUDA jsou sekularizované formy tohoto problému, které usilují o sebevykoupení. Není idea sebevykoupení v podstatě trik barona Prášila? Vytáhnout se z močálu za vlastní vlasy?)

Otázky tohoto druhu lze do jisté míry klást na základě filozofie *před* vší vírou. Tyto otázky jsou zároveň konfrontovány s nárokem *kritiky náboženství* (7.1), která tvrdí, že na ně odpovídá v celém rozsahu a „bez víry“.

Jestliže však nábožensko-kritické osvětlení člověka, který se táže, neuspokojí, pak vstupuje, bere-li své tážení vážně, do situace *toho, kdo naslouchá slovu* (K. RAHNER). Ptá se, zda na tyto otázky neexistuje odpověď od samotného Základu a Smyslu. Přitom si uvědomuje toto: Jestliže taková odpověď od

Základu a Smyslu pro společenského a dějinného člověka existuje, pak je nutně možné se s touto odpovědí setkat také v *lidské společnosti a dějinách*. Ptá se tedy na zjevení a spásu ve společnosti a dějinách, na *společnost spásy* a na *dějiny spásy*, v nichž je *slovo* (odpověď od Základu a Smyslu) živé.

7.4.3 Totální experiment

Především je třeba říci, že nejde o experiment ve smyslu přírodovědecko-technickém. V návaznosti na E. HEINTELA mluvíme o *experimentu v souvislosti lidské problematiky smyslu*. Experiment v tomto smyslu je odvážný pokus uskutečnit v praxi nějaký smysluplný požadavek, nějakou hodnotu (6.3.5.1–3). Dále můžeme rozlišit dílčí experiment a totální experiment.

- Při *dílčím experimentu* jde o praxi, která realizuje hodnoty v rámci toho, *co máme ve své moci*. Dílčím experimentem je například příprava na maturitu, splnění nějakého úkolu v povolání, realizace nějakého politického cíle.

Dílčí experiment je „v souvislosti se smyslem existence a s jeho realizací definován tím, že při vši své mnohotvárnosti a různé závažnosti probíhá uvnitř toho, čím ve vlastním smyslu disponujeme, tj. jako dílčí jednání uvnitř určitého motivačního horizontu“ (HEINTEL³ 111).

- Při *totálním experimentu* jde o praxi ve znamení toho, *co nemáme ve své moci*, tedy o jednání, které obsahuje *riziko*, které nemůže být určeno a vypočteno žádnou zkušeností, jednání, ve kterém jde o *smysl lidské existence v celku*.

ARISTOTELES ukázal, že možnost totálního experimentu s sebou nese už moralita, totiž tehdy, když se ukládá povinnost upustit od nějakého potupného jednání za cenu vlastního života.

Člověk tedy je ve znamení totálního experimentu všude tam, kde se jednání ve znamení nedisponovatelnosti jeví v určitém horizontu jako náležité, a přece nese riziko nad tento horizont. Veškerá reflexe o smrti nabývá do určité míry smyslu, který si lze myšlenkově přisvojit, pouze v jeho rámci [= v rámci totálního experimentu]. (HEINTEL³ 112)

HEIDEGGER poukazuje na to, že *svědomí* volá člověka z rozptýlenosti do „ono se“, volá ho do *možnosti opravdového bytí*. Můžeme to interpretovat takto: Před zpřítomnělou smrtí (5.5.1) je člověk *povinen* nerozptylovat se pouze v rozmanitosti dílčích experimentů, nýbrž vzít na sebe riziko totálního experimentu a osvědčit se v praxi. Teprve když se člověk projektuje ve smyslu totálního experimentu, má možnost najít řád, souvislost smyslu dílčích experimentů. Teprve na základě totálního experimentu je možné dát celému životu celkový smysl, který formuje veškerou praxi na všech rovinách smyslu a ve všech hodnotách. Vlastní, rozhodné lidské bytí se nezbytně nachází v totálním experimentu.

Ten je základně poznamenán alternativou mezi *hodnotou víry* a její destrukcí v *kritice náboženství*. Víra a kritika náboženství se vposledku shodují v tom, že lidsky důstojné lidské bytí je možné pouze v totálním experimentu. *Víra* jakožto samostatná hodnota je skutečná pouze jako totální experiment. Nárok kritiky

náboženství směřuje k tomu, aby při destrukci víry omezil totální experiment na cíle (hodnoty), které z hlediska víry připouštějí pouze dílčí experimenty, které nemohou lidskou problematiku smyslu uzavřít.

Připomeňme si mezilidské vztahy (FEUERBACH, SOLLEOVÁ), beztřídní společnost (MARX), naplnění vůle k moci v nadčlověku (NIETZSCHE), empiristický ideál vědy (CARNAP), překonání neurózy (FREUD) atd., ale i zdraví individua a druhu, vědecko-technický pokrok apod.

Pro víru je totální experiment bytostně a nutně spojen s Bohem a má vztah k *eschatonu* (5.5.4.4), které nemůže být omezeno na to, co je nitrosvětské a nitročasové. Náboženská kritika naproti tomu eschaton redukuje na skutečnosti nitrosvětské a nitročasové.

Totální experiment je možný pouze jako *riziko*. Rozhodnutí mezi alternativami není vpsledku teoretické, ale počátek totálního experimentu.

To neznamená, že teoretické kritické reflexe nejsou v tomto prostoru rozhodování důležité. Ne nadarmo klasická teologie důrazně poukazovala na prokazatelnou věrohodnost víry. Dialog mezi jistotou víry a kritikou náboženství je trvalým úkolem, v němž filozofii připadá rozhodující úloha. K rozhodnutí však dochází vždy ve vlastním, dějinném motivačním horizontu. Je to závažný čin a musí k němu dojít. Neboť „člověk bez vlastností“ (R. MUSIL) se v mnohosti svých dílčích experimentů mýlí se smyslem celku.

HLAVNÍ DÍLA EVROPSKÉ FILOZOFIE

Uvedená díla tvoří klasický fond filozofické tradice od PLATÓNA do roku 1900. Jsou připojeny zkratky užívané v této knize.

Platón (427–347)

Ústava (10 knih)

Zákony (12 knih)

Dialogy: Symposion, Faidón, Faidros, Theaitétos Parmenidés, Sofistés, Politikos, Filébos, Timaios

Ústava

Aristotelés (383–322)

Organon (spisy o logice)

Fyzika (8 knih)

O duši (3 knihy)

Metafyzika (14 knih)

Etika Nikomachova (10 knih)

Politika (8 knih)

Fyzika

Met.

NE

Pol.

Augustinus (354–430)

De vera religione (O pravém náboženství)

De libero arbitrio (O svobodné vůli)

De Trinitate (O Trojici)

Confessiones (Vyznání)

De civitate Dei (O Boží obci)

VR

LA

Trin.

Conf.

CD

Tomáš Akvinský (1225–1274)

Summa theologiae (Teologická suma)

Summa contra gentiles (Suma proti pohanům)

De veritate (O pravdě)

De anima (O duši)

Sth.

Cg.

Ver.

Anim.

Thomas Hobbes (1588–1679)

Elementa philosophiae: De corpore (1615),

De homine (1658), De cive (1642)

(Základy filozofie: O tělese, O člověku,

O občanu)

Leviathan (1651)

René Descartes (1596–1650)

Regula ad directionem ingenii (Pravidla pro řízení rozumu), kol. 1628

- Discours de la méthode (Rozprava o metodě), 1637
 Meditationes de prima philosophia (Úvahy o první filozofii), 1641 Med.
 Principia philosophiae (Principy filozofie), 1644 Princ.
- Benedictus de Spinoza* (1632–1677)
 Ethica ordine geometrico demonstrata (Etika vyložená metodou
 geometrickou), 1677
- John Locke* (1632–1704)
 An essay concerning human understanding (Esej o lidském rozumu), 1690
 Two treatises on government (Dvě pojednání o vládě), 1690
- Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716)
 Essai de Théodicée (Teodicea), 1710
 La Monadologie (Monadologie), 1720
- David Hume* (1711–1776)
 Inquiry concerning human understanding (Zkoumání
 lidského rozumu), 1748
 Inquiry concerning the principles of morals
 (Zkoumání principů mravnosti), 1751
- Adam Smith* (1723–1790)
 Theory of moral sentiments (Teorie mravních citů), 1759
 Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations
 (Zkoumání povahy a příčin bohatství národů), 1776
- Immanuel Kant* (1724–1804)
 Kritik der reinen Vernunft (Kritika čistého rozumu), 1781 KdrV.
 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
 (Základy metafyziky mravů), 1785 GMS
 Kritik der praktischen Vernunft (Kritika praktického
 rozumu), 1788 KdpV.
 Kritik der Urteilskraft (Kritika soudnosti), 1790 KdU.
 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
 (Náboženství v mezích pouhého rozumu), 1793 RbV.
 Die Metaphysik der Sitten (Metafyzika mravů), 1797
 Rechtslehre (Nauka o právu) MSR
 Tugendlehre (Nauka o ctnostech) MST
- Johann Gottlieb Fichte* (1762–1814)
 Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Základy veškerého
 vědosloví), 1794
 Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre
 (Základy přirozeného práva podle principů vědosloví), 1796
 Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre
 (Systém etiky podle principů vědosloví), 1798

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)

Vom Ich als Prinzip der Philosophie (O Já jakožto principu filozofie), 1795

Ideen zu einer Philosophie der Natur (Myšlenky k filozofii přírody), 1797

System des transzendentalen Idealismus (Soustava transcendentálního idealismu), 1800

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

Die Phänomenologie des Geistes (Fenomenologie ducha), 1806

Phän.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Encyklopedie filozofických věd), 1816

Die Wissenschaft der Logik (Věda o logice), 1812/16

Grundlagen der Philosophie des Rechts

(Základy filozofie práva), 1821

Rph.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Přednášky o filozofii náboženství)

PhdR.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Přednášky o filozofii dějin)

PhdG.

Vorlesungen über die Ästhetik (Přednášky o estetice)

Ästh.

Arthur Schopenhauer (1788–1860)

Die Welt als Wille und Vorstellung (Svět jako vůle a představa), 1819

Søren Kierkegaard (1855–1913)

Enten-Eller (Buď anebo), 1843

Philosophiske Smuler (Filozofické droby), 1844

Indovelse i Christendom (Cvičení v křesťanství), 1850

Karl Marx (1818–1883)

Nationalökonomie und Philosophie (Národní hospodářství a filozofie), 1844

Die deutsche Ideologie (Německá ideologie), 1845/46

Das Kapital (Kapitál), 1. díl 1867, 2. a 3. díl vydal B. Engels 1885 a 1894

Friedrich Nietzsche (1844–1900)

Also sprach Zarathustra (Tak pravil Zarathustra), 1883

Jenseits von Gut und Böse (Mimo dobro a zlo), 1886

Zur Genealogie der Moral (Ke genealogii morálky), 1887

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- Adorno*, Th. W., Gesammelte Schriften (Suhrkamp), od r. 1970
- Albert*, H., Traktat über kritische Vernunft, ³1975
- S. Anselmi* Opera omnia, PL sv. 158 a 159 (Proslogion sv. 158, 1863)
- Anzenbacher*, A., Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit, ²1978
- Týž, Analogie und Systemgeschichte, 1978
- Apel*, K. O., Transformation der Philosophie, 2 sv., 1976
- Aristoteles*, Die Lehrschriften (P. Gohlke), 16 sv., 1952–72; kromě toho byly citovány: Kategorien/Lehre vom Satz (E. Rolfes) ²1925, dotisk 1968 (Philos. Bibl. 8/9), Über die Seele (W. Theiler) 1968 (Rowohlts Klassiker 226/227), Metaphysik (H. Bonitz) 1966 (Rowohlts Klassiker 205/208), Nikomachische Ethik (G. Bien) ³1972 (Philos. Bibl. 5), Aufzeichnungen zur Staatstheorie (Schneider/Bachem) 1967
- Augustinus*, Aurelius, Artemis-Ausgabe: Philosophische Frühdialoge (B. Voss aj.), Theologische Frühschriften (W. Thimme) 1962, Vom Gottesstaat (W. Thimme) 2 sv. 1955, Bekenntnisse (W. Thimme) 1950, Über die Dreifaltigkeit (M. Schmaus) 2 sv. Bibl. d. Kirchenväter ³1951
- Ayer*, A. J., Sprache, Wahrheit und Logik, 1970
- Bertalanffy*, L. v., Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie, in: Studium Generale 5 (1965) 290 n.
- Bloch*, E., Gesamtausgabe (Suhrkamp), 16 sv., od roku 1968
- Bochenski*, I. M. (Bochenski¹), Formale Logik, ⁴1973
- Týž (Bochenski²), Die zeitgenössischen Denkmethoden, ⁷1975
- Bochenski*, I. M./Menne, A., Grundriß der Logik, ⁴1973
- Brentano*, F., Wahrheit und Evidenz, dotisk 1964
- Brekke*, H. E., Semantik, ²1972
- Buber*, M., Werke, 3 sv., Sv. I: Schriften zur Philosophie, 1962
- Burks*, R. V., A Conception of Ideology for Historians, J. Hist. Ideas 10 (1949) 183–198
- Carnap*, R. (Carnap¹), Der logische Aufbau der Welt, dotisk 1974
- Týž (Carnap²), Scheinprobleme in der Philosophie, 1976
- Chomsky*, N., Reflexionen über die Sprache, 1977
- Coreth*, E. (Coreth¹), Metaphysik, ²1964
- Týž (Coreth²), Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, ²1976
- Týž, Grundfragen der Hermeneutik, 1969
- Descartes*, R., Oeuvres (Ch. Adam a P. Tannery) 1897–1913; kromě toho bylo použito: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (Philos. Bibl. 271), Prinzipien der Philosophie (Philos. Bibl. 28)
- Diels*, H., Fragmente der Vorsokratiker, 3 sv., I ¹⁷1974, II. ¹⁶1972, III. ¹⁵1975

- Ebner, F.*, Schriften (F. Seyr), 3 sv., 1963–65
- Einstein, A.* (Einstein¹), Relativitätstheorie nach dem heutigen Stande gemeinverständlich dargestellt (Vieweg 38), ¹⁶1954
- Týž (Einstein²), Bemerkungen zu B. Russells Erkenntnistheorie, in: Schilpp, P. A. (editor), The Philosophy of Bertrand Russell, ⁴1971, 278–290
- Ermacora, F.*, Die Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, sv. I 1974
- Feyerabend, P.* (Feyerabend¹), Wider den Methodenzwang, 1976
- Týž (Feyerabend²), Erkenntnis für freie Menschen, 1979
- Feuerbach, L.*, Sämtliche Werke (W. Bolin a F. Jodl), 13 sv., 1903–1911 (Sv. I: Podstata křesťanství)
- Fichte, J. G.*, Gesamtausgabe (Bayer. Akad.) od 1964; také: Werke (I. H. Fichte, 8 sv. 1845/46, a Nachgelassene Werke (I. H. Fichte), 3 sv. 1934/36, dotisk
- Figl, J.*, Atheismus als theologisches Problem, ²1979
- Frankl, V. E.*, Der Wille zum Sinn, ²1978
- Freud, S.*, Gesammelte Werke (A. Freud), 1952–1968
- Frey, G.*, Determinismus/Indeterminismus II, in: Hist. Wörterb. d. Philos. (J. Ritter) sv. 2 (1972) 155–157
- Furger, F.*, Begründung des Sittlichen. Ethische Strömungen der Gegenwart, 1975
- Gabriel, L.*, Existenzphilosophie, 1968
- Gadamer, H. G.* (Gadamer¹), Wahrheit und Methode, ⁴1975
- Týž (Gadamer²), Hermeneutik, in: Hist. Wörterb. d. Philos. (J. Ritter) sv. 3 (1974) 1061–1073
- Gehlen, A.*, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, ¹²1978
- Geiger, Th.*, Ideologie, in: Handwörterb. d. Sozialwiss. sv. 5 (1956) 179–184
- Grillparzer, F.*, Sämtliche Werke (Sauer/Bachmann), 1909–1948
- Guardini, R.*, Religion und Offenbarung, 1958
- Habermas, J.*, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1975
- Habermas, J./Henrich, D.*, Zwei Reden, 1947
- Habermas, J./Luhmann, N.*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? 1974
- Handbuch philosophischer Grundbegriffe (H. Krings aj.), 3 sv., 1973/74
- Hartmann, N.*, Ethik, ⁴1962
- Hegel, G. W. F.*, Werke (H. Glockner), 1927/39, reedice 1959; také: Werke in 20 Bd. (Suhrkamp) 1969/70
- Heidegger, M.* (Heidegger¹), Gesamtausgabe, od 1975 (I/2: Sein und Zeit)
- Týž (Heidegger²), Was ist Metaphysik?, ¹¹1975
- Týž (Heidegger³), Unterwegs zur Sprache, ⁵1975
- Heintel, E.* (Heintel¹), Die beiden Labyrinth der Philosophie, sv. I, 1968
- Týž (Heintel²), Einführung in die Sprachphilosophie, ²1972
- Týž (Heintel³), Vom Sinnanspruch des Glaubens, in: J. Reikerstorfer (editor), Befreiter Mensch, 1976, 109–124
- Týž (Heintel⁴), „Wie es eigentlich gewesen ist“, in: Erkenntnis und Verantwortung, Festschr. f. Th. Litt, 1960, 207–230

- Hengstenberg*, H. E. (Hengstenberg¹), Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen philos. Anthropologie, in: *Philos. Anthropologie heute* (R. Rocek/O. Schatz) ²1974, 65–83
- Týž (Hengstenberg²), Die gesellschaftliche Verantwortung der philos. Anthropologie, in: *Rocek/Schatz* (viz Hengstenberg¹), 183–200
- Týž (Hengstenberg³), Philosophische Anthropologie, ³1966
- Herder*, J. G., Sprachphilosophische Schriften (E. Heintel), ²1964 (Philos. Bibl. 248)
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (J. Ritter a K. Gründer) od 1971
- Hobbes*, Th., Vom Körper, ²1967 (Philos. Bibl. 157)
- Týž, Vom Menschen. Vom Bürger, ²1966 (Philos. Bibl. 158)
- Týž, *Leviathan* (I. Fetscher), 1976
- Höffe*, O. (editor), *Lexikon der Ethik*, 1977
- Horkheimer*, M., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 1974
- Hübner*, K., in: *Philosophia naturalis* 9 (1965)
- Humboldt*, W. v., Werke in 5 Bd. (A. Flitner/K. Giel), sv. III: Sprachphilosophische Schriften, 1963
- Hume*, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 1973 (Philos. Bibl. 35)
- Týž, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, 1972 (Philos. Bibl. 199)
- Husserl*, E., *Husserliana*, od 1950
- Huxley*, A., *Science, Liberty and Peace*, 1947
- Ingarden*, R., Der Streit um die Existenz der Welt, 3 sv., 1964/65
- Jaspers*, K. (Jaspers¹), Philosophie, 3 sv. ⁴1973
- Týž (Jaspers²), Einführung in die Philosophie, ¹⁸1977
- Týž (Jaspers³), Der philosophische Glaube, nové vydání ⁶1977
- Týž (Jaspers⁴), Von der Wahrheit, ²1958
- Kainz*, F., Die „Sprache“ der Tiere, 1961
- Kamlah*, W./Lorenzen, P., Logische Propädeutik, ²1973
- Kant*, I., Gesammelte Schriften (Akademieausgabe [AA]), od 1910; srov. také: Werke in 12 Bd. (Werkausgabe Suhrkamp) 1968
- Kelsen*, H., Reine Rechtslehre, dotisk ²1960, 1970
- Kierkegaard*, S., Philos.theol. Schriften (Hegner), 3 sv., 1951–59
- Klein*, H. D., Vernunft und Wirklichkeit, 2 sv., 1973/75
- König*, R. (editor), Soziologie (Fischer-Lexikon), nové vyd. 1967
- Kutschera*, F. v. (Kutschera¹), Wissenschaftstheorie, 2. sv., 1972 (UTB 100, 198)
- Týž (Kutschera²), Sprachphilosophie, 1975 (UTB 80)
- Leibniz*, G. W., Die philosophischen Schriften (C.J. Gerhardt), 1875–1890, reed. 1960; srov. také: Die Hauptwerke, ⁵1967 (Kröner 112)
- Liebrucks*, B., Sprache und Bewußtsein, dosud 7 sv. od 1964
- Litt*, Th., Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes, ²1961
- Locke*, J., Über den menschlichen Verstand, ³1979 (Philos. Bibl. 75/76)

- Týž, Zwei Abhandlungen über die Regierung (H. J. Hoffmann), 1967 (Politische Texte)
- Löwith, K. (Löwith¹), Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, in: Neue Anthropologie (H. G. Gadamer/P. Vogler) sv. 7, 1975, 330–342
- Týž, Von Hegel bis Nietzsche, ⁷1977
- Lorenzen, P./Schwemmer, O., Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, ²1975
- Luhmann, N., Wahrheit und Ideologie, in: Der Staat 1 (1962) 431–448
- Marcel, G., Metaphysisches Tagebuch, 1955
- Týž, Sein und Haben, ²1968
- Marcic, R., Recht, in: Kath. Soziallexikon, 1964, 905–919
- Marcuse, H., Der eindimensionale Mensch, ⁹1977
- Marx, K., Werke – Briefe – Schriften (H. J. Lieber), 7 sv., 1962–1964; slov. také: Die Frühschriften (1837–1848), 1971 (Körner 209)
- Menne, A., Einführung in die Logik, ²1973 (UTB 34)
- Merleau-Ponty, M., Phänomenologie der Wahrnehmung, 1966
- Mill, J. St., Der Utilitarismus (Reclam 9821)
- Mitscherlich, A., Die Unwirtlichkeit unserer Städte, 1976
- Mittelstaedt, P., Philosophische Probleme der Physik, ²1966
- Müller, A., aj., Kunst, in: Hist. Wörterbuch d. Philos. (J. Ritter a K. Gründer), sv. IV, 1976, 1357–1434
- Newman, J. H., Ausgewählte Werke, 8 sv., 1951–69
- Nietzsche, F., Werke (Krit. Gesamtausgabe), od 1967 (sv. VI/A: Also sprach Zarathustra)
- Otto, R., Das Heilige, 1917, poslední vyd. 1971
- Pfänder, A., Phänomenologie des Wollens – Motive und Motivation, ³1963
- Pieper, J., Über die Liebe, ³1972
- Pietschmann, H., Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters, 1980
- Platón, Sämtliche Werke, 6 sv., 1958/59 (Rowohlts Klassiker); citováno bylo také: Sokrates im Gespräch. Vier Dialoge (Fischer-Bücherei 24)
- Plessner, H. (Plessner¹), Die Stufen des Organischen und der Mensch, ³1975
- Týž (Plessner²), Der Mensch als Lebewesen, in: Rocek/Schatz, viz Hengstenberg¹ 51–64
- Týž (Plessner³), Anthropologie der Sinne, in: Gadamer/Vogler, viz Löwith¹ 3–63
- Popper, K., Logik der Forschung, ⁶1976
- Porphyrius, Einleitung in die Kategorien, In: Aristoteles, Kategorien, Lehre vom Satz, dotisk 1968 (Philos. Bibl. 8/9)
- Portmann, A., Entläßt die Natur den Menschen?, 1970
- Prauss, G., Kant und das Problem der Dinge an sich, 1974
- Puntel, L. B. (Puntel¹), Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, 1978
- Týž (Puntel²), Wahrheit, in: Handb. philos. Grundbegriffe (viz), sv. III, 1649–1668

- Rahner, K.*, Hörer des Wortes (J.B. Metz), 1971
- Reininger, R.*, Metaphysik der Wirklichkeit, ²1947, reed. 1970
- Rensch, B.*, Evolutionstheorie, in: Hist. Wörterb. d. Philos. (J. Ritter), sv. II, 1972, 836/38
- Revers, W. J.*, Das Leibproblem in der Psychologie, in: Rocek/Schatz, viz Hengstenberg¹ 130–141
- Ricœur, P.* (editor), (Ricœur¹), Sexualität, 1967 (Fischer 811)
- Týž (Ricœur²), Die Interpretationen, 1974
- Sartre, J. P.*, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, 1962 (Rowohlt)
- Týž, Marxismus und Existentialismus, 1964
- Schaeffler, R.*, Einführung in die Geschichtsphilosophie, ²1980
- Scheler, M.*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, ⁵1966
- Týž, Die Stellung des Menschen im Kosmos, ⁸1975
- Schiller, F.*, Sämtliche Werke (Fricke/Göpfert-Hanser), sv. 5, 1959
- Schlette, H. R.*, Religion, in: Lexik. f. Theol. u. Kirche, sv. 8, 1963, 1164–68
- Schwarz, G.*, Raum und Zeit, 1972
- Schwemmer, O.*, Philosophie der Praxis, 1971
- Seiffert, H.*, Einführung in die Wissenschaftstheorie, 2 sv., I ⁶1973, II ⁴1972
- Smith, A.*, Theorie der ethischen Gefühle (W. Eckstein), ²1977 (Philos. Bibl. a/b)
- Týž, Der Wohlstand der Nationen (C. Recktenwald), 1978
- Sölle, D.*, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, 1965
- Spann, O.*, Gesamtausgabe, 22 sv., od 1963 (sv. 16: Filozofie náboženství)
- Spengler, O.*, Der Untergang des Abendlandes, dotisk 1973
- Stammer, O.*, Die Entstehung und die Dynamik der Ideologien, in: Kölner Zeitschr. f. Soziologie 3 (150/51), 281–297
- Stegmüller, W.*, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 2 sv., I ⁶1978, II ⁶1979
- Tarski, A.*, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, in: Studia philosophica 1 (1935/36), 261–405
- Texte zur katholischen Soziallehre, sv. I (Úvod od O. v. Nell Breuning) ⁴1977
- Tomáš Akvinský*, Ausgabe Marietti, Quaestiones disputatae I (R. Spiazzi) 1964, II (P. Bazzi aj.) 1965, Summa contra gentiles (P. Marc, C. Pera aj.) 2 sv., 1961–67, Summa theologiae (P. Caramello aj.) 3 sv., 1962–63
- Uexküll, J. v.*, Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften, 1980
- Uslar, D. v.*, Die Welt als Ort des Menschen, in: Gadamer/Vogler, viz Löwith¹ 305–329
- Utz, A. F.* (Utz¹), Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, ²1964
- Týž (Utz²), Rechtsphilosophie, 1963
- Wagner, H.*, Philosophie und Reflexion, ²1967
- Weisgerber, J. L.*, Muttersprache und Geistesbildung, 1929

Weizsäcker, C. F. v. (Weizsäcker¹), Die Tragweite der Wissenschaft, ¹1976
Týž (Weizsäcker²), Deutlichkeit, 1978
Whitehead, A. N./*Russell*, B., Principia Mathematica, ¹1950
Wittgenstein, L., Schriften (Suhrkamp), od 1960 (sv. I: Traktát, Philos. Untersuchungen, sv. IV: Philos. Grammatik)

Pro tlumočení textů z filozofické literatury bylo použito některých knižních překladů v češtině a slovenštině. Jsou to:

Aristotelés, Etika Nikomachova, přeložil prof. PhDr. Július Špaňár, CSc., 1979
Aristotelés, O duši, přeložil Antonín Kříž a Milan Mráz, in: *Aristotelés*, Člověk a příroda, 1984

Aristotelés, Metafyzika, přeložil Antonín Kříž, 1946

Augustin, Aurelius, O Boží obci, přeložila dr. Julie Nováková, 1950

Augustin, Aurelius, O pravom náboženstve, in: Antologia z diel filozofov, sv. 3, Patristika a scholastika, sestavil akademik Igor Hrušovský, 1975

Einstein, A., Bertrand Russel a filozofické myšlení, in: *Einstein*, A., Jak vidím svět, přeložila Lída Úlehlová, 1961

Hegel, G. W. F., Estetika, přeložil Jan Patočka, 1966

Hegel, G. W. F., Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu, sestavil a přeložil František Fajfr, 1943

Kant, I., Kritika čistého rozumu, přeložil PhDr. Teodor Münz, CSc., 1979

Kant, I., Kritika praktického rozumu, přeložil dr. Antonín Papírník, 1944

Kant, I., Kritika soudnosti, přeložili Vladimír Špalek a Walter Hansel, 1975

Kant, I., Základy metafyziky mravů, přeložil Ladislav Menzel, 1974

Leibniz, G. W., Monadologie a jiné práce, přeložil Jindřich Husák, 1982

Marx, K., *Engels*, B., Spisy, 1956 n.

Nietzsche, F., Tak pravil Zarathustra, přeložil Otokar Fischer, 1968

Platón, Kriton, přeložil Marcel Al. Jarý, 1914

Platón, Symposium, přeložil František Novotný, 1947

Platón, Ústava, přeložil Július Špaňár, 1980

Wittgenstein, L., Filozofické skúmania, přeložil PhDr. František Novosad, CSc., 1979

Zlomky předsokratovských myslitelů, vydal a přeložil K. Svoboda, 1962

