

ACTA
UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMOUCENSIS

FACULTAS PHILOSOPHICA
PHILOSOPHICA – AESTHETICA 26
PHILOSOPHICA V – 2002

ACTA
UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMOUCENSIS

FACULTAS PHILOSOPHICA
PHILOSOPHICA – AESTHETICA 26

PHILOSOPHICA V

Univerzita Palackého v Olomouci
Olomouc 2003

Recenzent: Prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc., Masarykova univerzita, Brno

© Editor: Ivan Blecha, 2003
ISBN 80-244-0618-7
ISSN 1212-1207

OBSAH

STUDIE • ARTICLES • AUFSÄTZE

PETR VODEŠIL: Základní varianty klasického formalismu	9
JAN ŠTĚPÁN: Obsah a rozsah pojmu	25
LUBOMÍR VALENTA: K čemu potřebujeme teorii pravdy?	31
MIRKO WISCHKE: Pacta sunt servanda. Verpflichtung und Wohlergehen in der Vertragstheorie von Thomas Hobbes	41
MARTIN JABŮREK: Idea <i>Ungrund</i> ve filosofii Nikolaje Berďajeva	55
PAVEL HLAVINKA: K pojmu událost u Martina Heideggera	65
MILOŠ KRATOCHVÍL: Genetické epistemologie. Psychologie, nebo filosofie?	73
MAREK PETRŮ: Faut-il modifier l'homme? A la recherche d'une philosophie pour la médecine du troisième millénaire	83
MICHAL ŠAŠMA: Dno transcendentální konstitute: Husserlův pojem pra-fenoménu a pokus o jeho doplnění	93
SHAUM GALLAGHER: Hyléická zkušenost a prožívané tělo	103
PAVEL HOBZA: Orality and Philosophy	127
KAREL ŠEBELA: Pojem vlastních jmen v logice možných světů	147
FILIP TVRDÝ: 7 Deadly Sins of Plato's Political Philosophy	151
JAN ŠTĚPÁN: Logika filosofických pověr	157

**PRÁCE KABINETU PRO STUDIUM STŘEDOVĚKÉ A RENESANČNÍ FILOZOFIE •
• DIE AUFSÄTZE DER ABTEILUNG FÜR DAS STUDIUM DER PHILOSOPHIEGE-
SCHICHTE DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE • ARTICLES OF CENTRE
FOR MEDIEVAL AND RENAISSANCE PHILOSOPHY**

JOZEF MATULA: Thomas Aquinas and the Influence of <i>Imaginatio/Phantasia</i> on Human Being	169
TOMÁŠ NEJESCHLEBA: Antické zdroje renesanční nauky o sympatii	185
HANA ZDRAŽILOVÁ: (Ne?)originalita Nicola Machiavelliho	197

MLADÍ BADATELÉ • JUNGE FORSCHER • YOUNG SCHOLARS

MARTIN ŠKABRAHA: Hledání ztraceného světa aneb O tom, jak se kůže na agoru nosí	213
MARCIN FURMAN: Intencjonalność a <i>Badania logiczne</i>	225
RADOSŁAW MAŁEK: Liberalna interpretacja Hobbesa	231
MAREK KUTYŁA: Filozofia społeczna a problem wartości. O pewnym ważnym podmiotowym warunku tworzenia wspólnoty	245
DOMINIKA KOWALEWSKA: Filozoficzny aspekt procesów jednoczeniowych na przykładzie Europy	253

TEXTY KE STUDIUM • TEXTE FÜR DAS STUDIUM • STUDY MATERIALS

DIETER HENRICH: Identita subjektu v transcendentální dedukci	267
PETER SCHULTHESS: Funkce a syntéza	291
RÜDIGER BUBNER: Co je syntéza?	301

RECENZE • BESPRECHUNGEN • REVIEWS

LUBOMÍR VALENTA: Kniha o filozofii A. Tarského	313
IVAN BLECHA: Postmoderní situace v dějepisectví aneb Myslet jako Třeštík	317

STUDIE
•
ARTICLES
•
AUFSÄTZE

Základní varianty klasického formalismu

PETR VODEŠIL

(Univerzita Palackého, Olomouc)

1. Termínový formalismus a formalismus jako hra

Matematika se skládá z manipulace s jazykovými symboly, přičemž tato manipulace je řízena jistými pravidly. Například jestliže někdo formuluje výraz $a \cdot b = c$, pak je oprávněn napsat stejný výraz ve tvaru $b \cdot a = c$; případně předpokládá-li $a \neq 0$, pak může napsat $b = c / a$. Obecně lze v tomto smyslu charakterizovat základní i rozvinuté části matematiky jako manipulaci se symboly podle daných pravidel. Co to znamená, když matematiku charakterizujeme takovýmto způsobem? Komplexní odpověď na tuto otázku dává filozofie matematiky zvaná formalismus.

Během vývoje matematiky byly postupně zavedeny symboly, které neměly jasnou filozofickou interpretaci. Jde například o záporná, iracionální nebo imaginární čísla. Ačkoliv nově zavedené „entity“ prokázaly svou užitečnost prostřednictvím aplikace v matematice i empirické vědě, ve filozofickém kontextu vzbuzovaly rozpaky. Jak odpovědět na otázku, co jsou ve skutečnosti imaginární čísla? A není tato otázka chybně položena? Není lepší se ptát, co to znamená, když se použije imaginární číslo? Respektive jaký význam má jazykový výraz „imaginární číslo“? Atd. Samotní matematikové filozofické názory na svůj obor, mají-li je vůbec, zpravidla nerozvíjejí do hloubky. Výjimku zde představují zejména Bernard Bolzano a Gottlob Frege, přičemž Frege podal nejen podrobný popis základních verzí formalismu, ale i fundovanou kritiku této filozofie matematiky.¹

Co to tedy znamená, uvažujeme-li o matematice v intencích formalismu? Obecně řečeno, pokud existuje něco jako „podstata matematiky“, pak je to zacházení se znaky; seznam znaků a pravidla, podle kterých se se znaky pracuje, vypovídají vše o ontologických i epistemologických předpokladech dané oblasti matematiky. Matematika jako taková nemusí mít předmět, o kterém by vypovídala, nemusí mít něco, k čemu by symboly odkazovaly. Toto považujeme za výchozí charakteristiku formalismu, která bude dále rozvíjena a zpřesňována.

Historicky existují de facto dvě základní pozice, které se vztahují k označení formalismus. První navrhuji označit jako *termínový formalismus* (v anglicky psané literatuře „term formalism“, dále jen TF), který reprezentuje určitý rigidní postoj, jenž je, jak se domnívám, jen velmi těžko obhájitelný. Pro druhý základní typ formalismu budu používat pojmenování *formalismus jako hra* (v anglicky psané literatuře se vžilo označení „game formalism“, dále jen FJH). Mám za to, že FJH a zejména jeho varianty, respek-

tive příbuzné filozofické přístupy k matematice a jejím základům, představují typ filozofie matematiky, která je za určitých okolností velmi dobře obhájitelná a zdůvodnitelná, a vyhovuje filozofickému vysvětlení naznačeného tématu, jak se dále pokusím vyložit.

TF říká, že symboly a věty matematiky odkazují pouze ke znakům, tj. k sobě samým. Jinými slovy, matematika je systém číslic nebo jiných jazykových forem, a jde tak o totožnost matematických entit a jejich jmen. Například komplexní číslo $8+2i$ je pouze symbolem „ $8+2i$ “; důsledný termínový formalista navíc bude ochotný identifikovat přirozené číslo 2 s číslovkou „2“. Zajímavé jsou přímočaré odpovědi TF na zdánlivě složité metafyzické otázky i na otázky epistemologické. „Co je předmětem matematiky?“, případně „Co jsou čísla, množiny, funkce atd.?“ zodpovídá TF tvrzením, že to jsou jazykové znaky. „Čeho se týká matematické poznání?“ Týká se toho, v jakém vzájemném vztahu jsou znaky a jak se s nimi v matematice pracuje.

Přestože jsou tyto odpovědi z empirického hlediska atraktivní, nejsou uspokojivě zdůvodnitelné. Či spíše implikují vskutku oprávněné námitky. Uvažujme jednoduchou rovnost $0 = 0$ a předpokládejme, že platí. Jak ji bude formalista interpretovat? Nemůže říci, že inkoustová skvrna ve tvaru oválu, která se nachází vlevo od rovnítka je identická s inkoustovou skvrnou ve tvaru oválu, která se nachází vpravo od rovnítka. Jednoznačně to jsou dvě různé skvrny, neboť se nacházejí na různých místech. Termínový formalista by však mohl tvrdit, že tyto dvě inkoustové skvrny mají stejný tvar. Ale taková interpretace předpokládá dodatečné postulování entity, která nese označení „tvar“. Ale právě tomu se chce termínový formalista vyhnout.

TF může tento problém řešit rozlišením znaku a typu. Za znaky jsou považovány fyzikální objekty vytvořené inkoustem na papíře nebo tahem křídly po tabuli. Jakožto fyzikální objekty mohou být libovolně vytvořeny i zničeny. Naproti tomu typy představují abstraktní formu znaku: ve slově „ovoce“ se dvakrát vyskytuje jeden typ o. Nebo jinak formulováno, slovo „ovoce“ má dvě instance jednoho typu o, přičemž typ o je sdílen písmennými znaky uvedeného tvaru. Řekneme-li, že abeceda má tolik a tolik písmen, hovoříme o typech, nikoliv o znacích. Výpověď zůstane pravdivá, i když znak daného písmena bude zničen.

Z této perspektivy může termínový formalista tvrdit, že předmětem matematiky jsou *typy*. Rovnost $0 = 0$ takto může být jednoduchým výskytem zákona identity: říká, že typ 0 je identický sám se sebou. Problém je v tom, jak interpretovat tyto typy. Existuje nějaký rozdíl mezi nimi a čísly jakožto abstraktními entitami? Domnívám se, že ne, neboť jsou stejně neempirickými entitami, jako právě čísla; navíc znamenají dodatečný předpoklad sloužící k vysvětlení daného problému. Tím se rozšiřuje ontologie, a je porušena zásada Ockhamovy břitvy. Je tedy třeba zjistit, zda se bez takových abstraktních entit, jakými jsou typy, obejdeme.

Určité řešení tohoto problému navrhuje Frege.² Uvažujme rovnost $5 + 7 = 6 + 6$. Co tato rovnost znamená? Bylo by absurdní tvrdit, že symbol „ $5 + 7$ “ je identický se symbolem „ $6 + 6$ “, neboť i typy jsou zde různé (v „ $5 + 7$ “ je výskyt typu 5, ale v „ $6 + 6$ “ ne). Termínový formalista ex definitione nemůže tvrdit, že dva symboly označují stejné číslo. A jestliže všechny symboly ve shora uvedené rovnosti označují samy sebe, pak není možné znak „ $=$ “ interpretovat jako identitu. Frege tedy navrhuje, nechť věta typu $A = B$ říká, že symbol odpovídající A je nahraditelný symbolem odpovídajícím B

v jakémkoliv matematickém kontextu. Podle tohoto návrhu by bylo možné v aritmetice nahradit symbol „ $5 + 7$ “ symbolem „ $6 + 6$ “ *salva veritate*. V tomto smyslu identita „ $0 = 0$ “ tvrdí triviální pravdu, že typ 0 může být nahrazen sám sebou beze změny pravdivostní hodnoty.

TF v této úpravě snad může být obhájitelný v oboru celých čísel a čísel racionálních, ale vezměme například obor čísel reálných. Ta nelze identifikovat s jejich jmény, neboť většina reálných čísel jména nemá. Určitou námitkou by zde mohl být odkaz na identifikaci reálného čísla π s řeckým písmenem „ π “, avšak to je spíše výjimka než pravidlo; většina reálných čísel svoje jméno vskutku nemá. Navíc jak by termínový formalista rozuměl výroku, kde by byla zahrnuta všechna reálná čísla?

Druhým základním typem formalismu je již zmíněný FJH, jenž matematiku přirovnává ke hře hrané s jazykovými znaky. Tak jako v šachu může někdo použít kámen k tahu podle pravidel, tak může v aritmetice psát $x = 6$, jestliže předtím bylo $x = 2 + 4$. Metafyzické otázky jsou zodpovídány stejným nebo podobným způsobem jako u TF. Co je předmětem matematiky? Nic. Co jsou čísla? Neexistují. Co je matematické poznání? Je to znalost pravidel hry.

U tohoto typu formalismu lze dále rozlišit nejméně dvě varianty. První, radikální, tvrdí, že matematické symboly nemají žádný význam; matematické formule a věty nevyjadřují pravdu nebo nepravdu proposicí o jakémkoliv předmětu a obsah matematiky se vyčerpává pravidly pro operování s jejím jazykem. Druhá, umírněná varianta v zásadě říká, že jazyk matematiky může mít nějaký druh významu, ale má-li jej, pro matematiku a její fungování je to nepodstatné. Bereme-li v úvahu samotné matematické operace, symboly jazyka matematiky žádný obsah mít nemusejí. Rovnice $2^{10} = 1024$ a teorém $D = N, x \in D \forall x \exists y (y > x \wedge y \text{ je prvočíslo})$ indukují výsledek jisté hry v souhlasu s pravidly aritmetiky.

Mohlo by se jevit jako překvapivé, že právě Fregova práce na poli logiky inspirovala vznik sofistickované verze FJH. Avšak v určitých aspektech k sobě nemají logicismus a jedna z dále vyložených variant formalismu tak daleko, jak by se na první pohled mohlo zdát. Frege byl přesvědčen, že jeden z hlavních důvodů jeho logické práce je kodifikovat správné vyvozování. Abychom určili epistemický význam vyvozování, nemohou být v samotném usuzování žádné trhliny a všechny premisy musejí být explicitně vyjádřeny. Z těchto příčin Frege vytvořil deduktivní systém, jenž může být chápán čistě formálně. „Moje pojmové písmo ... je určeno... aby se s ním pracovalo jako s kalkulem, přičemž existuje omezený počet standardních postupů, kdy není povolen žádný krok, jenž nevyhovuje pravidlům, která jsou stanovena jednou provždy.“³ Frege si byl také vědom toho, že tento rys může nahrávat umírněnému formalismu: „Nyní je zcela jasné, že jsme mohli uvést naše pravidla a další zákony uvedené v *Pojmovém písmu (Begriffsschrift)* jako nahodilé úmluvy bez toho, abychom hovořili o významu a smyslu znaků. Potom bychom mohli zacházet se znaky jako s číslicemi. Co chápeme jako vnější reprezentaci vyvozování, by mohlo být srovnatelné s tahy v šachu, pouze přechod od jedné konfigurace k jiné. Mohli bychom někomu dát (axiomy) a ... definice ... – stejně jako bychom mohli (uvést) výchozí pozici kamenů v šachu – říci mu pravidla povolující transformace a potom jej nechat řešit problém odvozování našeho teorému ... toto vše bez sebemenšího náznaku smyslu a významu těchto znaků nebo myšlenek vyjádřených formulami...“⁴

Frege se dále domníval, že význam, který připisujeme větám, je to, čím jsou pro nás zajímavé a co zároveň určuje strategii pro vyplývání. S tímto tvrzením by stoupenec FJH mohl jistě souhlasit, avšak patrně by doplnil, že význam matematických vyjádření je pouhým vedlejším doplňkem matematiky. Pokud matematika funguje, je to proto, že jsou respektována pravidla, kterými se řídí. Takto se význam jeví jako heuristický, ne více než psychologický doplněk matematiky.

Stewart Shapiro⁵ se domnívá, že stoupenec FJH stojí před problémem vysvětlit, proč jsou „matematické hry“ tak užitečné ve vědě nebo jak je možné, že matematika, respektive její jazyk, který nemusí k ničemu odkazovat a je určen pouze pravidly, je aplikovatelná na empirický svět, jehož vztahy je schopna přesně popsat a vysvětlit. Nebo proč je vůbec aplikovatelná.

V tomto kontextu můžeme FJH přirovnat k vlivné filozofii vědy zvané instrumentalismus. Instrumentalismus byl zamýšlen jako prostředek pro zmírnění problémů týkajících se vysvětlení existence teoretických entit, jakými jsou například elektrony. Podle instrumentalismu není teoretická věda nic jiného, než složitý nástroj pro činění predikcí týkajících se pozorovatelného světa. Vědec však nemusí být přesvědčen o existenci takových entit, a je tak ušetřen epistemologického problému vysvětlit naše poznání teoretických entit, avšak neunikne problému proč tento nástroj vůbec funguje nebo proč funguje tak dokonale.

O problému aplikovatelnosti matematiky na empirický svět uvažuje i Frege, přičemž tyto myšlenky patrně vyjadřují podstatu jeho kritiky FJH: „aritmetika bez myšlenky jako svého obsahu bude také bez možnosti aplikace. Proč nemůže být učiněna žádná aplikace uspořádání šachových kamenů? Zřejmě proto, že nevyjadřuje žádnou myšlenku. Jestliže by však nějakou myšlenku vyjadřovalo, a každý šachový tah by vyhovoval pravidlům vztaheným k přechodu od jedné myšlenky k druhé, potom by aplikace šachů byla rovněž myslitelná. Proč mohou být aplikovány aritmetické rovnice? Jedině proto, že vyjadřují myšlenky. Jak bychom mohli aplikovat nějakou rovnici, která nic nevyjadřuje a která není nic víc než skupina čísel v souhlasu s jistými pravidly? Je to samotná aplikovatelnost, která aritmetiku povyšuje nad hru, do postavení vědy.“⁶

Tento postoj ovšem může formalista odmítnout s poukazem na to, že samotná aplikovatelnost není součástí matematiky jako takové a že s ní nikterak nesouvisí. Frege⁷ sám cituje Johanna Thomae: „Formální koncepce čísel akceptuje umírněnější omezení než logická koncepce. Neptá se, co čísla jsou a co dělají, ale spíše co se od nich požaduje v aritmetice. Aritmetika je pro formalistu pouze hra s prázdnými znaky. To znamená, že nemají žádný další význam (v početní hře), než ten, který jim je určen prostřednictvím jejich fungování ve vztahu k jistým pravidlům kombinace (pravidla hry). Podobně používá svoje kameny šachista; předepisuje jim určité vlastnosti, které určují jejich chování ve hře. Buďme si jisti, že existuje důležitý rozdíl mezi aritmetikou a šachem. Pravidla šachu jsou nahodilá; systém pravidel pro aritmetiku je takový, že na základě jednoduchých axiomů mohou být čísla přiřazena k agregátům (*manifolds*), a mohou tak učinit důležitý příspěvek k našemu poznání přírody.“⁸

Uvedené Thomaeovy myšlenky můžeme označit jako umírněnou verzi FJH. Jde o to, že matematik chápe svůj jazyk, jakoby to byla množina znaků, které k ničemu nemusejí odkazovat. Pokud jde o pravidla, ta byla patrně vybrána tak, aby umožňovala

aplikaci, avšak samotné aplikace nejsou předmětem matematikova zájmu. Pokud tento problém tematizujeme, ocitáme se ve filozofii.

2. Deduktivismus

Jedna z Fregových kritik FJH navrhuje variantu umírněné verze tohoto filozofického přístupu k matematice. Předpokládejme, že se matematikovi daří interpretovat základní axiomy aritmetiky tak, aby platily. To však nestačí k tomu, aby se zaručila aplikace na aritmetiku, neboť samotná interpretace by neměla garantovat, že teoremy jsou pravdivé. (A dále: jak víme, že pravidla aritmetiky jako hry nás vedou od pravdy, která je takto interpretovaná, k pravdě?) Tento názor rozvíjí Frege: „Zatímco v aritmetice, která má obsah, rovnice a nerovnice jsou smysly vyjadřující myšlenky, ve formální aritmetice jsou srovnatelné s pozicemi šachových kamenů, transformovaných v souladu s pravidly, aniž bychom uvažovali o nějakém smyslu. Jestliže se tedy na ně díváme jako na takové, které smysl mají, pravidla nemohou být dohodnuta nahodile. Měla by být vybrána tak, aby z formulí vyjadřujících pravdivé propozice bylo možné odvodit jenom formule rovněž vyjadřující pravdivé propozice. Potom hledisko formální aritmetiky, které trvá na tom, že pravidla pro manipulaci se znaky jsou dohodnuta zcela nahodile, by mohlo být opuštěno.“⁹

Z dnešního hlediska však nelze říci, že pravidla mohou být dohodnuta libovolně. Kritérium úspěšné aplikovatelnosti matematiky představuje bezespornost systému, což znamená, že pravidla musejí být taková, aby logicky vyvozené důsledky nevedly ke sporu, přičemž nezáleží na tom, jakým způsobem je jazyk interpretován. Jestliže jsou axiomy platné, potom teoremy by měly být pravdivé na základě stejné interpretace. To znamená, že platnost formálního systému je poměřována zpětně, na základě důsledků, ke kterým vede. Takto chápané zdůvodnění platnosti formálního systému, které má své kořeny v nástupu rigorózních deduktivních systémů koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století, může implikovat filozofii matematiky, respektive filozofii formálních věd, která je do jisté míry podobná FJH, avšak pokouší se vyhnout některým problémům. Tento filozofický přístup k formálním vědám se nazývá deduktivismus a jeho hlavní myšlenky identifikujeme s obsahem Hilbertovy knihy *Základy geometrie* (*Grundlagen der Geometrie*, 1899). V mé studii znamená deduktivismus další variantu formalismu.

Vlastní jádro deduktivismu lze myslím shrnout následujícím způsobem. Akceptuje se Fregův požadavek, aby pravidla vyvozování zachovávala pravdivost, avšak axiomy různých matematických teorií jsou chápány, jakoby byly nahodile dohodnuty. Matematika, respektive její používání, se skládá z určování logických důvodů jinak neinterpretovaných axiomů. Matematik může považovat axiomy a teoremy za takové, které nemají význam, nebo jim dát libovolnou interpretaci, tj. udělit jim význam zcela libovolně. Je také třeba rozlišit čistě logické termíny jako \wedge , \rightarrow , $\exists x$, $\forall x$ od mimologických jako jsou „číslo“, „bod“, „množina“, „přímka“. Logická terminologie je chápána ve svém přesně určeném významu, zatímco mimologická terminologie je ponechána neinterpretovaná, případně je brána jako by byla neinterpretovaná. Nechť Φ je geometrickým teoremem. Podle deduktivismu „obsah“ Φ znamená, že Φ vyplývá z axiomů geometrie. Jestliže vyvozování z množiny premis Γ k závěru Φ je plat-

ná, potom Φ je platný na základě libovolné interpretce, která justifikuje všechny premisy z množiny Γ jako pravdivé.

Takto se deduktivismus nachází v soulase s FJH a rovněž s moderní formální logikou, která abstrahuje od jakéhokoliv obsahu. Z historického hlediska znamenal vskutku relevantní příspěvek k fundaci matematiky, zejména geometrie. Následně pak vytvořil předpoklady pro důležité události v matematice, ale i ve filozofii. Jde například o pokus uchopit ideální a imaginární elementy jako jsou body v nekonečnu, rozvoj n-dimenzionální geometrie nebo začlenění neeukleidovských geometrií do hlavního proudu matematiky. Tyto události, zejména poslední z nich, pomohly zpochybnit Kantovu tezi, že platnost matematických vět je důsledkem apriorních forem.

2.1 Deduktivismus a geometrie

Spatost deduktivismu a geometrie výstižně charakterizuje Moritz Pasch: „Jestliže geometrie je opravdu deduktivní, potom ve všech jejích částech musí být vyvozování nezávislé na významu geometrických pojmů, stejně jako musí být nezávislé na grafických znázorněních; pouze vztahy, které jsou přesně stanovené výroky a definicemi, smějí být brány v úvahu legitimně. Během dedukce je užitečné a legitimní, ale v žádném případě nezbytné, uvažovat o významech termínů; popravdě, jestli je to nezbytné, potom je neadekvátnost důkazu evidentní.“¹⁰

Vrcholnou prací, která funduje geometrii na základě deduktivismu, jsou Hilbertovy *Základy geometrie*. Tato kniha, respektive program v ní rozvinutý, de facto znamená konec intuitivního chápání geometrie. Přestože prostorová intuice zůstává zdrojem axiomů geometrie Eukleidových *Základů*, v Hilbertových spisech je role intuice a pozorování explicitně chápána jako pouhá heuristická složka; jakmile byly axiomy formulovány, intuice a pozorování jsou ponechány stranou, neboť nejsou součástí matematiky. Navíc axiomatický systém není brán jako soustava výpovědí o nějakém předmětu, nýbrž výhradně jako systém podmínek pro to, co by mohlo být označeno jako vztahová struktura.

V přednášce, kterou Hilbert proslovil na mezinárodním kongresu matematiků v Paříži roku 1900, zformuloval dvacet tři problémů, před jejichž rozřešením matematicové v té době stáli. Hilbert formulací těchto otázek ovlivnil jednak program matematiky na velkou část dvacátého století, jednak prostřednictvím druhého problému (kompatibilita aritmetických axiomů) rozšířil deduktivistický přístup do všech oblastí matematiky. (Druhý problém uvádí následujícími slovy: „Když zkoumáme základy vědy, musíme uspořádat systém axiomů, který obsahuje exaktní a úplný popis vztahů, které jsou mezi elementárními idejemi vědy. Uspořádání axiomů jsou současně definicemi těchto elementárních idejí“¹¹)

2.2 Deduktivismus a metamatematika

Význam úsilí o fundaci matematiky, a to nejen způsobem vlastním formalismu, je možné spatřovat v několika provázaných aspektech, které spadají na první pohled do oblasti exaktní vědy, respektive do její metodologie. Jsem však přesvědčen, že minimálně svým nasazením jde o výkon, který lze považovat za vskutku filozofický, neboť jsou zde tematizovány předpoklady, na kterých stojí věda, tj. základní matematické pojmy a matematická metoda.

Důležitým výsledkem tohoto pohybu ve formálních vědách bylo, že formální jazyky a deduktivní systémy byly formulovány s uspokojivou jasností a přesností tak, aby mohly být studovány jako předmět matematiky, což představuje možnost něco o formálním systému dokázat. Tento přístup byl pojmenován metamatematika. Jak uvádí S. Shapiro¹², zájem o metamatematické otázky vzešel z rozvoje neeukleidovských geometrií, konkrétně z nezdaru dokázat pátý Eukleidův postulát o rovnoběžkách. Se zpětnou platností lze konstatovat, že axiomy neeukleidovské geometrie se ukázaly jako konzistentní prostřednictvím popsání struktury, která justifikuje jejich pravdivost.

Ve svých *Základech geometrie* Hilbert zkonstruoval model ze všech axiomů (za použití reálných čísel), aby ukázal, že tyto axiomy jsou kompatibilní a bezesporné; přitom použil aparát analytické geometrie. Dnes bychom řekli, že se Hilbertovi podařilo dokázat, že tyto axiomy jsou splnitelné. Pokud by však prostorové intuice hrály nějakou roli poté, co byly použity jako heuristika, potom by nebylo nutné takový důkaz předkládat. Samotná intuice by nás mohla ujistit, že všechny axiomy našeho empirického prostoru jsou pravdivé, a jsou také vzájemně kompatibilní. Tímto způsobem by argumentoval matematik a s největší pravděpodobností i filozof v době, kdy bylo všeobecně akceptováno Kantovo zdůvodnění platnosti geometrických axiomů (jejich nutnost a všeobecná platnost) a kdy ještě nebyly buď známé, nebo všeobecně akceptované neeukleidovské geometrie. Hilbert rovněž předložil několik modelů, ve kterých je jeden axiom neplatný, avšak ostatní platné jsou. Tím chtěl ukázat vzájemnou nezávislost jednotlivých axiomů. Různé obory bodů, přímk a dalších geometrických útvarů každého modelu jsou množinami čísel, množinami dvojic čísel nebo množiny množin čísel. Nejde tedy primárně o žádné empirické entity jako jsou auta nebo domy, nýbrž o vztahy mezi nimi, respektive o jejich popis a vysvětlení.

Ačkoliv se může zdát, že metamatematika splývá s deduktivismem, domnívám se, že zde existuje určitý, i když poměrně jemný rozdíl. Tak, jak zde byla metamatematika interpretovaná, neměla by být chápána jako prosté odvozování teorémů z axiomů, které samy o sobě nemají žádný význam. Smyslem metamatematiky je zdůvodnit platnost formálních jazyků a axiomatizace, a to prostředky užívanými ve formálních vědách, tzn. zdůvodnit jejich platnost exaktními prostředky. Metamatematiku tedy nelze chápat jako disciplínu kryjící se s deduktivismem, neboť deduktivismus se zaměřuje na jiný předmět, totiž na vysvětlení platnosti matematiky, aniž by bylo nutné předpokládat jakékoliv významy matematických entit a vět.

2.3 Axiomy a definice

Podstatu deduktivismu výstižně zachycuje korespondence, kterou spolu vedli koncem devatenáctého století Frege a Hilbert. Jde zejména o jejich rozdílné názory na povahu a funkci axiomů, respektive definicí ve formálně deduktivním systému.

Frege polemizuje s Hilbertovým názorem, vysloveným v *Základech geometrie*, který říká, že axiomatizace provedená v této práci předkládá definice primitivních znaků, přičemž ty samé věty slouží jako definice i jako axiomy. Podle Frege se Hilbert mylí, neboť podle jeho názoru plně nechápe základní rozdíl mezi axiomy a definicemi. Frege se domnívá, že zatímco definice by měly určovat významy a fixovat denotáty jazykových výrazů, axiomy by měly vyjadřovat pravdu. Frege rovněž vyčítá Hilbertovi, že nedefinuje význam slov „bod“, „přímka“ a „mezi“.

„...význam slov ‚bod‘, ‚přímka‘ a ‚mezi‘ (není) udáván, ale předpokládán jako známý. Alespoň se tak zdá. Nejasnost ale panuje v otázce, co nazýváte bodem. Nejprve jsem myslel na body ve smyslu euklidovské geometrie, v čemž jsem byl utvrzen větou, že axiomy vyjadřují základní skutečnosti našeho názoru. Poté však si mám pod bodem myslet dvojici čísel. Podezřelé jsou mi též věty (§ 1), v nichž se říká, že přesný a úplný popis vztahů je zachycen axiomy geometrie a že (§ 3) axiomy pojem ‚mezi‘ definují. Tím je axiomům přisouzeno něco, co je věcí definice. Zdá se mi, že tak dochází k povážlivému stírání hranic mezi definicí a axiomem a vedle starého významu slova ‚axiom‘, který se vyskytuje ve větě, že axiomy vyjadřují základní skutečnosti názoru, se zde vynořuje význam jiný, který ale nejsem s to správně uchopit.“¹³

Frege se dále domníval, že definice by měla přesně stanovit významy jednotlivých slov – významy, které dosud nebyly určeny – a zároveň by definice měla obsahovat slova, jejichž významy jsou již definovány. Naproti tomu:

„Ostatní věty (axiomy, základní zákony, teoremy) nesmí obsahovat žádné slovo ani symbol, jehož smysl a význam ... není již plně stanoven, aby o smyslu věty, tj. o myšlence touto větou vyjádřené, nemohlo být žádných pochyb. Pak již může jít jen o to, zda je tato myšlenka pravdivá a na čem její pravdivost spočívá. Axiomy a teoremy nikdy nemohou určovat význam symbolu či slova, které se v nich vyskytuje; tento význam musí být pevně dán již předem.“¹⁴

Pro dokonalé vysvětlení deduktivismu a zároveň pro pochopení základního rozdílu mezi Fregovým a Hilbertovým přístupem k axiomatizaci bude nejprve užitečné poukázat na Fregův názor týkající se vztahu axiomů k jejich pravdivosti. Frege se domnívá, že ze samotné pravdy axiomů vyplývá, že nevedou k vzájemné kontradikci; není také potřeba předkládat jejich důkazy. Důvod, proč axiom není třeba dokazovat, vidí Frege v tom, že axiomy nepocházejí z „logického pramene poznání“, nýbrž z pramene, který můžeme nazvat „názorem prostoru“. Jak bude později patrné, Hilbert tvrdí pravý opak. To, o čem Fregovi v diskusi s Hilbertem sekundárně jde, představuje následující dilema. Jestliže termíny v navržených axiomech nemají předem daný význam, potom výpovědi nemohou být pravdivé nebo nepravdivé, a tak nemohou být axiomy. Mají-li však axiomy význam stanovený předem, potom nemohou být definicemi.

Hilbert v úvodu své odpovědi na Fregovy připomínky uvádí, že mají-li si vzájemně porozumět, pak je třeba mít neustále na zřeteli různost záměrů, kterými jsou oba myslitelé vedeni. Tato připomínka se sice na první pohled může jevit jako triviální, avšak domnívám se, že vede k jádru celého sporu.

Prvotním cílem axiomatického systému *Základů geometrie* bylo vytvořit prostor, jenž by umožňoval zodpovězení fundamentálních otázek geometrie, například proč není axiom o rovnoběžkách důsledkem ostatních axiomů nebo proč je součet úhlů v trojúhelníku roven dvěma úhlům pravým, a jak tato skutečnost souvisí s axiomem o rovnoběžkách. Současně v předběžné reakci na Fregovy výtky Hilbert zdůrazňuje své přesvědčení, že navrhl systém geometrie, který vyhovuje i těm nejpřísnějším požadavkům logiky.

Ve své reakci se Hilbert vyrovnává celkem se čtyřmi Fregovými výtkami. První dvě připomínky se týkají povahy definic. Frege tvrdí, že vysvětlení z §3 *Základů geometrie* není definicí pojmu mezi, protože chybějí pojmové znaky. Avšak tyto znaky jsou podle Hilberta podrobně zachyceny axiomy II 1 – II 5. „Chceme-li však užít slova definice v obvyklém smyslu slova, měli bychom říci: ‚mezi‘ je vztahem bodů nějaké přímky, který má následující znaky: II 1 ... II 5.“ Hilbert v odpovědi na druhou připomínku vysvětluje rozdíl a přednosti charakteru svých definic před typem definice, který používal Eukleides a který má zřejmě na mysli Frege. Eukleides například bod definuje takto: „Bod jest, co nemá dílu.“¹⁵ Hilbert je přesvědčen, že taková definice není užitečná, chceme-li geometrii vybudovat na logických základech. Může působit jen jako určitý psychologický výklad daného pojmu, jako věta, kterou by i Frege nazval větou vysvětlovací a již by „raději nepočítal k matematice samotné, ale odkázal (by ji) do jejího předzáří, do propedeutiky.“¹⁶ Vše, co jsme schopni z geometrického úhlu pohledu spolehlivě určit, jsou toliko vzájemné vztahy bodů, přímek a rovin, zatímco z logického hlediska jsme s jistotou schopni pouze zformulovat implicitní definice potřebných pojmů a ukázat vztahy mezi nimi. Snažit se o něco navíc představuje zavádějící aktivitu, která náš úkol zatemňuje.

Třetí připomínka odkazuje k axiomům, respektive ke vztahům mezi axiomy a definicemi, a domnívám se, že se zde vysvětluje podstata studované varianty formalismu, tj. deduktivismu. Frege je přesvědčen, že „z pravdy axiomů vyplývá, že si navzájem neprotiřečí“.¹⁷ Na to Hilbert reaguje:

„Velmi mě zaujalo, že ve Vašem dopise čtu právě tuto větu, neboť já sám ... tvrdím pravý opak: jestliže si libovolně stanovené axiomy vzájemně neprotiřečí s úhrnem svých důsledků, jsou pravdivé, předměty těmito axiomy definované existují. Toto je pro mě kritérium pravdy a existence.

... Je to spíše teprve celá axiomatická stavba, kterou je dána úplná definice. Ano, každý axiom k definici něčím přispívá, a každý nový axiom tedy definovaný pojem pozměňuje. ‚Bod‘ je v geometrii euklidovské, neeuklidovské, archimédovské, nearchimédovské pokaždé něco jiného. Poté co byl pojem úplně a jednoznačně zaveden, je dle mého názoru přidání nějakého axiomu čímsi veskrze nedovoleným a nelogickým – chybou, která je velmi rozšířena, a to zvláště mezi fyziky.

...Právě postup, který začne vytvořením axiomu, odvolá se na jeho pravdivost (?) a vyvodí z toho, že je slučitelný s definovanými pojmy, je hlavní příčinou všech omylů a nedorozumění v zkoumáních moderní fyziky.“¹⁸

Poslední, čtvrtá Fregova připomínka se týká sémantiky, respektive epistemologického charakteru axiomatického systému¹⁹. Frege vytýká Hilbertovi, že pojmy bod, přímka nebo mezi nejsou jednoznačně určeny a mohou reprezentovat různé věci. Na to Hilbert reaguje prostřednictvím poukazu, že každá teorie podle jeho názoru představuje pouze schéma pojmů s jejich vzájemnými vztahy, přičemž základní prvky si lze představovat libovolně. Teorii můžeme aplikovat na neomezený počet základních systémů, je však potřeba použít vzájemně jednoznačnou transformaci a zajistit, aby pro transformované předměty platily tytéž axiomy. Při aplikaci na empirický svět se však

předpokládá určitá vstřícnost; body rozumíme velmi malá tělesa, přímkám budou odpovídat raději světelné paprsky než kupříkladu vlny.

Domnívám se, že Frege v dalším dopise Hilbertovi vyjadřuje částečné pochopení toho, co má jeho partner v diskusi primárně na mysli, i když svoje pochopení prezentuje s poněkud logicistickými konotacemi: „Zdá se mi, že chcete geometrii odloučit od prostorového názoru a učinit z ní čistě logickou vědu podobnou aritmetice.“²⁰ Vyčítá mu však, že jeho systém definic připomíná soustavu rovnic o několika neznámých, kde ony neznámé znamenají „bod“, „přímka“ a „rovina“; my známe pouze vztahy mezi nimi. Frege tvrdí, že by tedy nebyl s to rozhodnout, zda jsou jeho kapesní hodinky bodem. K tomu ho vede úvaha, která je v rámci jeho filozofického konceptu konzistentní, avšak v konfrontaci se studovanou variantou formalismu znamená opět výraz částečného nepochopení Hilbertovy koncepce implicitních definic. Pro Frege musí mít věta „Moje kapesní hodinky jsou bod“ pravdivostní hodnotu a naše teorie musí být schopna tuto pravdivostní hodnotu určit, stejně jako teorie aritmetiky musí určit pravdivostní hodnotu rovnice „ $2 = \text{Julius Caesar}$ “. S touto výtkou by Hilbert jakožto „deduktivista“ mohl do určité míry souhlasit. Namítl by ale, že pokus rozhodnout výše naznačenou otázku nemá smysl.

3. Finitismus

Situace v matematice na přelomu 19. a 20. století byla charakteristická určitou dichotomií. Na jedné straně se objevovaly nové poznatky zásadního charakteru, na druhé straně ale vidíme závažné problémy v úsilí o její fundaci. Matematika by měla být nejexaktnější vědou, jejíž poznatky by měly vykazovat nejvyšší stupeň jistoty a její metodologie by zároveň měla tvořit jakési paradigma vědy. Antinomie kupř. v podobě Russellova paradoxu nabourala obecné přesvědčení o konzistentnosti teorie množin a do určité míry podkopala důvěru v legitimitu některých matematických metod.

V těchto souvislostech se jeví tzv. Hilbertův program, který v sobě zahrnuje prvky deduktivismu, termínového formalismu i formalismu jako hry, jako pozitivní reakce na naznačené problémy. I když odhlédneme od jeho nesporné filozofické hodnoty, pořád zde zůstává velký vliv na metamatematiku, jenž přetrvává dodnes. Sám Hilbert formuloval smysl svého programu těmito slovy: „Cílem mé teorie je jednou provždy ustavit jistotu matematické metody“²¹.

Pro explikaci finitismu považuji za užitečné vyložit následující tři pojmy. Finitní aritmetika, obsah finitní aritmetiky a bezespornost (konzistentnost). Domnívám se, že bez podrobnějšího výkladu těchto pojmů by nemusela být zřejmá vlastní podstata Gödelovy kritiky Hilbertova programu a zároveň by mohla „zapadnout“ hlavní myšlenka, se kterou implicitně v rámci formalismu pracuji. Jde o přesvědčení, že přestože Gödelovy logické argumenty proti formalistickému zdůvodnění platnosti matematických vět, respektive proti formalistické výstavbě matematiky, jsou nepopíratelné, existuje v sofistikovaných variantách formalismu, zejména v deduktivismu Hilbertových *Základů geometrie*, epistemologická koncepce (tedy filozofická a nikoliv logická či metamatematická, tj. exaktní či vědecká), která je užitečná a stále platná.

Myšlenka, která komplexně vystihuje Hilbertův program, je následující. Přesně formalizovat každou oblast matematiky včetně logiky, která je v ní obsažena a potom takto

vzniklé formálně deduktivní systémy zkoumat, abychom se ujistili, že jsou bezesporné. Centrální pojem Hilbertova programu však představuje tzv. finitní aritmetika.

3.1 Finitní aritmetika

Finitní aritmetika není chápána jako hra, která nenese žádný význam (v této souvislosti již byly zmíněny šachy) nebo jako dedukce důsledků z axiomů, které rovněž svůj význam nemají. Právě naopak: tvrzení finitní aritmetiky odkazují k nějakému předmětu, a jsou tedy nositeli nějakého významu. Uveďme si příklady formulí finitní aritmetiky. Mohou to být kupříkladu jednoduché výrazy jako „ $1 + 1 = 2$ “ ; „ $25\ 186 + 7\ 451 = 32\ 637$ “. Dále jejich kombinace v podobě složených výroků „ $7 + 5 = 12$ nebo $7 + 7 \neq 10$ “, ale i výrazy jako „ $2^{1000} + 1$ je prvočíslo“. Uvedené formule spojují dvě základní vlastnosti. Jednak odkazují k přirozeným číslům, jednak všechny jejich vlastnosti a vztahy jsou efektivně rozhodnutelné, což znamená, že existuje algoritmus, jenž dokáže rozhodnout, zda jsou jejich vlastnosti a vztahy platné. Nyní uvažujme dva výroky:

- (1) Existuje číslo p větší než 100 a menší než $101! + 2$ takové, že p je prvočíslo.
- (2) Existuje číslo p větší než 100 takové, že obě p a $p + 2$ jsou prvočísla.

Oba výroky obsahují existenční kvantifikátor „existuje číslo p “, avšak mezi kvantifikátorem ve výroku (1) a (2) je podstatný rozdíl. Kvantifikátor ve výroku (1) se vztahuje na konečně mnoho přirozených čísel větších než 100 a menších než $101! + 2$. Takový kvantifikátor nazvěme *omezený*. Naproti tomu kvantifikátor ve výroku (2) není nijak limitován a pokrývá všechna přirozená čísla. Tento kvantifikátor nazvěme *neomezený*. Hilbert považuje za finitní pouze ty výroky, které obsahují omezený kvantifikátor, zatímco výroky s neomezenými kvantifikátory za finitní nepovažuje. Efektivně rozhodnutelné jsou pouze výroky s omezeným kvantifikátorem, a to ve smyslu, který byl zmíněn. Protože množina případů určených omezeným kvantifikátorem může mít značnou mohutnost, předpokládá se jistá idealizace; přesto jde stále o konečnou množinu. Výroky s neomezeným kvantifikátorem tuto vlastnost nemají: v principu u nich neexistuje žádné omezení počtu případů.

K tomu, aby Hilbert zavedl obecnost, zavádí symboly. Mějme výraz:

$$(3) a + 100 = 100 + a.$$

Příklady takového výrazu s udělením hodnot z oboru přirozených čísel proměnné „ a “ jako například „ $22 + 100 = 100 + 22$ “ nebo „ $0 + 100 = 100 + 0$ “ reprezentují legitimní finitní výroky. Výraz (3) říká, že každé udělení hodnoty proměnné a z oboru přirozených čísel generuje pravdivý výrok. Hilbert považuje takové zobecnění za finitní. I komutativní zákon má tedy finitní formulaci

$$(4) a + b = b + a.$$

Avšak rovněž negace $5 + 8 \neq 13$ reprezentuje legitimní finitní výrok vyjadřující nepravdu. Nyní můžeme vyslovit de facto triviální námitku, která poukazuje na to, že ve výrazech (3) a (4) se nic netvrdí, nejsou to výroky, a proto u nich nemá smysl uvažovat o udělení pravdivostní hodnoty. Na tuto námitku Hilbert odpovídá tak, že u výrazů s proměnnými nedává smysl uvažovat o finitní negaci:

„výrok ‚jestliže a je číselný symbol, potom $a + 1 = 1 + a$ je univerzálně pravdivý‘ je z naší finitní perspektivy neschopný negace. Lépe tomu porozumíme, uvědomíme-li si, že tento výrok nemůže být interpretován jako konjunkce nekonečně mnoha numerických rovnic ve smyslu ‚a‘, ale jenom jako hypotetický soud, který tvrdí něco pro případ, kdy je numerický symbol udán“²².

Tedy negace obecného výroku by mohla tvrdit, že existuje případ (numerický symbol), pro který je nepravdivá. Podobně řečeno, negace výrazu (3) by mohla tvrdit, že existuje číslo p takové, že $p + 100$ není identické se $100 + p$. A v tom případě negace obecného výroku obsahuje neomezený kvantifikátor, a není proto finitní.

Domnívám se, že není mým úkolem předkládat detailnější rekonstrukci Hilbertovy argumentace, ani vyslovovat její kritiku. Pouze bych chtěl připomenout, že Hilbert explicitně nevyjadřuje, jak můžeme tvrdit finitní výpovědi, které obsahují znaky zastupující obecnost. Rovněž neexistuje všeobecná shoda týkající se platnosti dokazování ve finitní aritmetice. Nejčastější interpretace vychází z názoru, že finitní aritmetika koresponduje s tzv. primitivní rekurzivní aritmetikou.²³

3.2 Obsah finitní aritmetiky²⁴

Je zřejmé, že Hilbert zamítl logicismus; to ostatně vyplývá ze samotné povahy formalismu. Co se však může jevit jako poněkud překvapující, je jeho názor na Kantovu filozofii matematiky, jenž použil jako obecnou podporu své argumentace proti logicismu: podle Kanta je předmět matematiky nezávislý na logice, proto matematika, aspoň podle Hilbertova názoru, nemůže být založena výlučně na logice; Fregovy a Dedekindovy pokusy dokázat opak byly odsouzeny k nezdaru. Jistě lze vyslovit závažné argumenty zpochybňující logicismus jako takový i některé jeho ontologické předpoklady či důsledky. Mám ale za to, že odvolávat se na Kanta v otázkách logiky, která by měla sloužit k vysvětlení platnosti matematických vět a procedur, představuje nekorektní způsob argumentace; o to více to překvapuje u Hilberta. Jak je všeobecně známo, Kant byl o logice ochotný tvrdit, že „až do nynějška nebyla s to učinit ani krok vpřed, a že se tedy podle všeho zdá být uzavřená a završená.“²⁵

Ostatně i v dalších filozofických úvahách je Hilbert přesvědčen, že se finitní aritmetika zaměřuje na předpoklady veškerého lidského myšlení včetně dedukce v logickém slova smyslu. Aceptujeme-li Apelův názor o dvojím pojmu apriority, potom se domnívám, že Hilbert ve svých úvahách prezentuje spíše první, kantovský pojem a nikoliv pojem moderní, řekněme wittgensteinovský nebo metaforický, kdy například jazyk vystupuje ve formě určitého předpokladu, a tím má svým způsobem apriorní charakter. V textu, který – jak se domnívám – podporuje moje přesvědčení, Hilbert uvádí:

„něco musí být dáno v představě, totiž jisté mimologické konkrétní předměty, které jsou intuitivně pochopeny jako přímo empiricky primární veškerému myšlení. Abychom mohli logickou dedukci považovat za jistou, musíme být s to rozpoznat každý aspekt těchto objektů, jejich vlastnosti, rozdíly, posloupnosti ... Toto představuje základní filozofii, o které se domnívám, že je nezbytná nejen pro matematiku, nýbrž pro celé vědecké myšlení, porozumění a komunikaci.“²⁶

Podle Hilbertova návrhu jsou předmětem finitní aritmetiky samotné konkrétní symboly, jejichž struktura je bezprostředně jasná a rozpoznatelná. Ve finitní aritmetice identifikujeme přirozená čísla s číselnými symboly. Mějme symboly: $|$, $||$, $|||$, $||||$... Každý numerický symbol je intuitivně rozpoznatelný, neboť obsahuje pouze jeden (jako první uvedený) nebo více výše uvedených symbolů. Symbol „3“ lze tedy chápat jako zkratku „ $|||$ “. A také nerovnost „ $2 > 1$ “ reprezentuje fakt, že symbol „2“, tj. „ $||$ “ je delší než symbol „1“, tj. „ $|$ “. Případně to lze vyjádřit tak, že druhý symbol je vlastní částí prvního symbolu.

Přestože by se mohlo na první pohled zdát, že toto pojetí je v rozporu s výše uvedenou charakteristikou, která říká, že „tvrzení finitní aritmetiky odkazují k nějakému předmětu, a jsou tedy nositeli nějakého významu“ a zároveň že toto chápání symbolů a jejich reference je identické s termínovým formalismem, není tomu tak. Hilbert míní svými symboly spíše abstraktní znaky než fyzikální objekty. Fyzikální skvrna na papíru „ $|||$ “ není vlastní částí jiné skvrny „ $|||$ “, a to proto, že každý z těchto (fyzikálních) znaků se vyskytuje na jiném místě v prostoru. A zároveň se domnívá, že konkrétní symboly jsou dány v představě a jsou tedy intuitivně pochopeny jako primární veškerému myšlení.

Pokud jde ještě o kantovský aspekt Hilbertova formalistického stylu, je třeba zdůraznit, že předmět finitární aritmetiky je podle Hilberta esenciální lidskému myšlení. Avšak abychom byli schopni myslet v abstraktnější rovině, neobejdeme se bez symbolů a pravidel, podle kterých s nimi můžeme pracovat.

Je také třeba si uvědomit, že tzv. finitní aritmetika tvoří pouze malou část matematiky jako celku. To, co primárně finitní aritmetiku přesahuje, se skládá z výroků o přirozených číslech, které obsahují neomezené kvantifikátory; to implikuje negaci finitních výroků obsahujících obecné symboly. Jako ideální matematiku Hilbert označil matematickou analýzu, analýzu komplexních čísel, funkcionální analýzu, geometrii a teorii množin. K vysvětlení použil analogii s ideálními body v nekonečnu. Tak jako ideální body zjednodušují a sjednocují většinu geometrie, ideální matematika nám analogicky umožňuje zefektivnit naši práci s finitní aritmetikou. Proto je možné brát ideální matematiku instrumentálně. „...symboly a formule ideální matematiky samy o sobě neznamenají nic... Přesto můžeme z (formulí ideální matematiky) odvodit jiné formule, kterým můžeme připsat význam, a to tak, že je budeme interpretovat jako takové, které odpovídají finitním výpovědím. Zobecníme-li tento závěr, pak lze matematiku považovat za zdroj dvou druhů formulí: první jsou ty, kterým odpovídají smysluplné ekvivalenty finitních výroků; druhé jsou potom formule, které neznamenají nic a které představují ideální struktury naší teorie.“²⁷

Ideální matematika musí být využitelná a aplikovatelná na finitní aritmetiku, a to v přesně stanoveném významu. Tento význam, respektive požadavek říká, že v ideální matematice nelze odvodit formuli, která by odpovídala nepravdivému finitnímu výroku. Nechť T je formalizace nějaké části ideální matematiky a Φ reprezentuje jakoukoliv finitární výpověď. Potom nesmí být možné odvodit formuli odpovídající Φ z T , ledaže by formule Φ mohla být uznána jako pravdivá v systému finitní aritmetiky.

3.3 Bezespornost

Předposlední pojem, který je potřeba explikovat v rámci Hilbertova programu, aby byly splněny dva požadavky zmíněné na začátku této kapitoly, představuje bezespornost²⁸. Bezespornost znamená základní požadavek vztahující se na ideální matematiku. Formalizovaná teorie T je bezesporná, jestliže v ní nelze – na základě axiomů a odvozovacích pravidel – odvodit nějaký výrok a zároveň jeho negaci. Přestože bezespornost představuje elementární logický pojem, je potřeba jej zde zdůraznit v určité souvislosti. V sofistickovaných verzích formalismu (deduktivismus, finitismus) totiž implikuje ontologické důsledky. Hilbert je přece ochotný tvrdit, že „jestliže si libovolně stanovené axiomy vzájemně neprotiřečí s úhrnem svých důsledků, jsou pravdivé a předměty těmito axiomy definované existují. Toto je pro mě kritérium pravdy a existence.“²⁹

4. Gödelova kritika

Kurt Gödel zformuloval ve třicátých letech dvacátého století kritiku Hilbertova programu (finitismu), která znamenala zhroucení jeho metamatematických cílů. Výsledky Gödelova bádání ukázaly, že není možné najít jeden formální systém, který by v sobě zahrnoval veškerou matematiku nebo aspoň jednu její část vcelku, v tomto případě aritmetiku. Jestliže někdo předloží formální systém s takovými ambicemi, potom vždy najdeme větu, která je v tomto systému „nerozhodnutelná“, ačkoliv ji považujeme za pravdivou. Z tohoto důvodu každá filozofie matematiky, respektive metalogika, požadující jediný formálně deduktivní systém pro celou aritmetiku, představuje ex definitione neuskutečnitelný projekt.

Vzhledem k záměrům této studie považuji za nutné zdůraznit, že pokus najít pouze jeden formálně deduktivní systém nebyl hlavním cílem Hilbertova programu. To samozřejmě neoslabuje Gödelovu kritiku, kterou akceptuji jako vědecký fakt, avšak zároveň to také nezpochybnuje epistemologické předpoklady deduktivismu, respektive sofistickovaných variant formalismu.

Závěrem bych chtěl (alespoň ve stručnosti) zrekapitulovat hlavní myšlenky Gödelovy kritiky. Nechť T je formálně deduktivní systém obsahující jistou část aritmetiky. Předpokládejme, že syntax T obsahuje dva algoritmy. První algoritmus určuje, zda daná sekvence znaků představuje syntakticky správně utvořenou formuli; druhý algoritmus určuje, zda daná sekvence formulí je korektní dedukcí v T . Na základě těchto podmínek Gödel dokázal, že existuje věta G v jazyce T taková, že (1) jestliže T je bezesporný, pak G není teorémem T ; (2) jestliže T je ω -bezesporný,³⁰ pak negace G není teorémem T , což znamená: jestliže T je ω -bezesporný, pak G je v T „nerozhodnutelná“. Formule G má formu finitárního výroku, přičemž jsou užity proměnné. G je formali-

zací výroku, že G není dokazatelná v T . Tedy jestliže T je bezesporný, pak G je pravdivá, ale nedokazatelná.

Literatura

- Benacerraf and Putnam (1983), *Philosophy of Mathematics*, Cambridge University Press (Second Edition).
- Eukleides (1907), *Základy*, Jednota českých matematiků, Praha.
- Field, H. (1980), *Science Without Numbers*, Princeton University Press, Princeton.
- Filosofický časopis, Filosofický ústav Akademie věd České republiky v Praze, č. 4/2000, s. 600–622.
- Frege, G. (1879), *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (Halle, Louis Nebert), In: van Heijenoort (1967), 1–82.
- (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik* (Breslau, Koebner), In: *The Foundation of Arithmetic*, Second revised edition (Basil Blackwell, Oxford 1989.)
- (1893), *Grundgesetze der arithmetik 1* (Oloms, Hildesheim), citováno podle Shapiro (2000).
- (1903), *Grundgesetze der arithmetik 2* (Oloms, Hildesheim), citováno podle Shapiro (2000).
- Hilbert, D. (1900), URL: <http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/hilbert/>
- (1971), *The Foundations of Geometry*, The Open Court Company, La Salle, Illinois (Second Edition).
- (1925), *Über das Unendliche*, *Mathematische Annalen*, 95, 161–90, In: van Heijenoort (1967), 369–92 /*On the Infinite*/.
- Kant, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*, IOKOYMENH, Praha.
- Kneale, W.; Kneale M. (1966), *The Development of Logic*, Oxford University Press, London.
- Pasch, M. (1926), *Vorlesungen über Neuere Geometrie*, Zweite Auflage (Berlin, Springer), citováno podle Shapiro (2000).
- Putnam, H. (1971), *Philosophy of Logic*, Harper Torchbooks, New York.
- Shapiro, S. (2000), *Thinking About Mathematics (The Philosophy of Mathematics)*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Schirn, M. (1998), *The Philosophy of Mathematics Today*, Clarendon Press, Oxford.
- Thomae, J. (1898), *Elementare Theorie der analytischen Funktionen einer complexen Veränderlichen*, druhé vydání (Halle), In: Shapiro (2000, s. 147).
- Van Heijenoort, J. (1967), *From Frege to Gödel* (Cambridge, Mass., Harvard University Press).

¹ Frege, G. (1893), *Grundgesetze der arithmetik 1*, Oloms, Hildesheim, §86–137.

² Frege, G. (1893), *Grundgesetze der arithmetik 1*, Oloms, Hildesheim, §86–137.

³ Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Koebner, § 91.

⁴ Frege, G. (1903), *Grundgesetze der arithmetik 2*, Oloms, Hildesheim, §90.

⁵ Shapiro, S. (2000), *Thinking About Mathematics (The Philosophy of Mathematics)*, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 146.

⁶ Frege, G. (1903), *Grundgesetze der arithmetik 2*, Oloms, Hildesheim, §91.

⁷ Frege, G. (1903), *Grundgesetze der arithmetik 2*, Oloms, Hildesheim, §88.

- ⁸ Thomae, J. (1898), *Elementare Theorie der analytischen Funktionen einer complexen Veränderlichen*, druhé vydání, Halle, §1–11.
- ⁹ Frege, G. (1903), *Grundgesetze der arithmetik 2*, Oloms, Hildesheim, §91.
- ¹⁰ Pasch, M. (1926), *Vorlesungen über Neuere Geometrie*, Zweite Auflage, Springer, Berlin, s. 91.
- ¹¹ Hilbert, D. (1900), URL: <http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/hilbert/>
- ¹² Shapiro, S. (2000), *Thinking About Mathematics (The Philosophy of Mathematics)*, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 153.
- ¹³ *Filozofický časopis*, 4/2000, s. 605.
- ¹⁴ *Filozofický časopis*, 4/2000, s. 606.
- ¹⁵ Eukleides (1907), *Základy*, Jednota českých matematiků, Praha, s. 1.
- ¹⁶ *Filozofický časopis*, 4/2000, s. 606.
- ¹⁷ *Filozofický časopis*, 4/2000, s. 609.
- ¹⁸ *Filozofický časopis*, 4/2000, s. 609.
- ¹⁹ Epistemologickým charakterem axiomatického systému rozumím v daném kontextu otázku, do jaké míry je formálně deduktivní (axiomatický) systém aplikovatelný na empirický svět nebo jinými slovy, jak se axiomaticky budovaná teorie hodí jako model empirického světa.
- ²⁰ *Filozofický časopis*, 4/2000, s. 611.
- ²¹ Hilbert, D. (1925), *Über das Unendliche*, *Mathematische Annalen*, 95, s. 184.
- ²² Hilbert, D. (1925), *Über das Unendliche*, *Mathematische Annalen*, 95, s. 194.
- ²³ Shapiro, S. (2000), *Thinking About Mathematics (The Philosophy of Mathematics)*, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 161.
- ²⁴ Budu-li hovořit o obsahu finitní aritmetiky, budu mít na mysli to, k čemu výroky finitní aritmetiky odkazují, respektive analýzu otázky co je předmětem finitní aritmetiky. V nejobecnější podobě však lze říci, že jejím předmětem jsou přirozená čísla.
- ²⁵ Kant, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha, s.15.
- ²⁶ Hilbert, D. (1925), *Über das Unendliche*, *Mathematische Annalen*, 95, s. 192.
- ²⁷ Hilbert, D. (1925), *Über das Unendliche*, *Mathematische Annalen*, 95, s. 196.
- ²⁸ Někdy se jako synonymní používá výraz konzistentnost. Zde se zmiňuje pouze syntaktická a nikoliv sémantická bezesponost.
- ²⁹ *Filozofický časopis*, 4/2000, s. 609.
- ³⁰ Teorie T je ω -bezesporná, jestliže neexistuje formule $\varphi(x)$ taková, že $\varphi(0)$, $\varphi(1)$, $\varphi(2)$, ... jsou nedokazatelné a zároveň neexistuje výrok, který tvrdí, že existuje přirozené číslo x takové, že $\varphi(x)$ neplatí.

SUMMARY

Formalism, as one of the most influential philosophies of mathematics in the 20th century, primarily tries to answer a question whether mathematical statements mean anything. The response to the question depends on what kind of formalism we accept. It implies a historical fact that there are several types of this philosophical strategy for explanation and justification of mathematical statements and (mathematical) ontology. The first type of formalism is so called term formalism which argues that a subject matter of mathematics (if any) represents characters or symbols, i.e. the system of numerals and other linguistic forms. The second type can be characterised as game formalism, a view that likens the practise of mathematics to a game played with linguistic forms. The third and perhaps the most bearing variant, deductivism, is bound up with Hilbert's famous book *Grundlagen der Geometrie*. And finally finitism – the last modification of formalism well known as Hilbert program.

Kurt Gödel proved that the aim to find a single formal system that captures all of classical mathematics, or even all of arithmetic is impossible. This result, known as Gödel's first and second incompleteness theorem, undermined Hilbert program (finitism). Nonetheless this was not the essential part of the program.

Obsah a rozsah pojmu

JAN ŠTĚPÁN

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Obsah a rozsah pojmu jako neoddělitelné atributy pojmu v aristotelovské tradici dostaly v nedávné době fundovaný vědecký podklad, jakož i přesné a korektní definice. Stalo se tak díky nebyvalé expresivní síle analytického aparátu transparentní intenzionální logiky a vytrvalé práci P. Materny, neúnavného pokračovatele v díle P. Tichého.

Zajímavé problémy vztahu mezi obsahem a rozsahem pojmu, které nastínil B. Bolzano a o nichž se nekriticky prezentovaná tradiční logika nezmiňuje, jsou v uvedených Maternových pracích zmíněny, nejsou však řešeny ani komentovány. Slouží zde pouze jako odkaz k demonstraci neplatnosti tradovaného vztahu nepřímé úměry mezi obsahem a rozsahem pojmu. Vyjasnění tohoto vztahu a podmínek jeho platnosti je věnován tento příspěvek.

Pro účely tohoto pojednání vystačíme s intuitivním chápáním obou jevů. Je však třeba poznamenat, že zastaralá tradiční terminologie může být zavádějící. Obě tyto charakteristiky jsou zcela určitě významovými složkami jazykových výrazů, přičemž termín „pojem“ svým významem rovněž spadá do sémantiky (patří tedy při striktním pohledu – při zacházení s přirozeným jazykem někdy obtížně analyzovatelném i jen nahlednutelném – do metajazyka). Přesnější by proto bylo hovořit o obsahu a rozsahu jazykového výrazu a nejpřesnější by bylo hovořit o intenzi a extenzi jazykového výrazu. Ve fregovské tradici se obsah jazykového výrazu nazývá smysl jazykového výrazu (a v tomto kontextu lze hovořit i o pojmu odpovídajícím jazykovému výrazu či o pojmu, který jazykový výraz vyjadřuje), rozsah pojmu je to, co Frege nazývá význam jazykového výrazu a čemu se častěji říká denotát či referent jazykového výrazu.

Detailněji lze obsah pojmu chápat jako souhrn všech atributů náležejících každému objektu, který spadá pod uvažovaný pojem, jinak řečeno to, co musí obsahovat definiens korektní analytické definice uvažovaného pojmu. Souhrn (třída) objektů spadajících pod uvažovaný pojem je pak rozsahem pojmu. V tomto kontextu je podstatné, že třída, která je rozsahem pojmu, může být případně prázdná.

Zřetězením nějakých výchozích jazykových výrazů získáváme nový jazykový výraz, který se obecně liší od původních výrazů v obou významových složkách. Změnou obsahu tedy budeme rozumět přechod od jednoduššího ke složitějšímu pojmu realizovanému nějakým spojením výchozích intenzí nebo postup opačný, změnou rozsahu pak skutečnost, že mohutnost (počet prvků) tříd odpovídajících původnímu a novému vý-

razu jako denotáty se liší. Netřeba snad připomínat, že příslušné jazykové výrazy musí být gramaticky správné.

Pro jednoznačné odkazování zvolíme následující konvenci: jazykový výraz bude vždy v uvozovkách, např. „pes“. Pro pojmy budeme užívat kurzívu, např. *pes* je pojem psa, jinak též obsah pojmu pes – obsah pojmu, pojem je fixní vzhledem k libovolnému světu a času. Věc-denotát bude psán tučně, např. **pes** je třída (všech) psů, jinak též rozsah pojmu pes – aby zde nedocházelo k nedorozuměním, budeme uvažovat rozsah pojmů ve skutečném světě a v současnosti (jedině tak budou obě tyto charakteristiky konstantní). Terminologie se v textu bude prolínat.

Nepřímá úměra obsahu a rozsahu pojmu platí bez omezení pro pojmy reprezentované třídivými konstantami a konjunktivní vazbou. Tyto vztahy uvažované u každé z položek separátně odpovídají neostře inkluzi, která je mj. reflexivní, tj. vztah nepřímé úměry platí implicitně pro každý pojem sám o sobě. U složených výrazů je to explicitně. Vytvoříme-li tedy např. z výrazů „(být) žlutý“ a „pes“ složený výraz „žlutý pes“, je zřejmé, že v pojmu *žlutý pes* je obsažen jak pojem *žlutý*, tak pojem *pes*, kdežto třída **žlutý pes** je obsažena jak ve třídě **žlutý**, tak ve třídě **pes**.

Je ale názornější reprezentovat rozsah počtem pravdivých singulárních výroků vytvořených z příslušných výrokových forem, tj. v předchozím případě to jsou po řadě „*x* je žlutý“, „*x* je pes“, „*x* je žlutý a *x* je pes“, kde za *x* dosazujeme jména z daného oboru úvahy.

Extrémní případ lze demonstrovat velmi názorně na příkladu zvětšení obsahu pojmu *čtverec* v kombinaci s pojmem *(být) kulatý*. Pojem *kulatý čtverec*, který takto vznikne, má nepochybně větší obsah než kterýkoliv z výchozích jednodušších pojmů. Rozsah složeného pojmu **kulatý čtverec** je prázdná třída, která je obsažena v každé třídě, tedy i v kterékoliv ze tříd odpovídajících výchozím pojmům.

Potud je vztah nepřímé úměry obsahu a rozsahu pojmu neproblematický a nepochybně i užitečný. Běžně se využívá ke klasifikaci analytické (zvětšování obsahu) i syntetické (zvětšování rozsahu). Zdůrazněme, že jde o kombinace třídivých konstant či výrazů vyjadřujících vlastnosti.

Vraťme se, byť trochu z jiného pohledu, k B. Bolzanovi a jeho příkladům pojmů *učený syn neučeného otce* a *neučený syn učeného otce*, na nichž demonstruje nutnost hlubší pojmové analýzy. V případě kombinace pojmů např. *učený* a *syn* jsme v situaci tradiční nepřímé úměry. Ale je zde jeden významný rozdíl, který intuice nemusí zaznamenat. Projeví se teprve při detailnější (a zejména logické) analýze. Výrazy „učený“ a „neučený“ jsou jako výše třídivé konstanty, avšak výrazy „syn“ a „otec“ jsou relační konstanty (lze je považovat i za funkcionální konstanty, ale analýza je pak méně názorná). I když nakonec jako výsledek uvažujeme třídu všech mužů, z nichž každý je *učený syn neučeného otce* v prvním a *neučený syn učeného otce* ve druhém případě, je „rozsah“ nutně strukturovaný. Je to patrné již ze tvaru kriteriálních výrokových forem, jimiž jsou po řadě „*x* je syn y a *x* je učený a y je otec x a y je neučený“ a „*x* je syn y a *x* je neučený a y je otec x a y je učený“.

Poznamenejme, že pro výše uvedenou strukturální analýzu lze postupovat i tak, že místo použitých „otec“ a „syn“ použijeme fundamentálnější primitivní termíny (či na sémantické úrovni odpovídající jednodušší pojmy) „dítě“ a „muž“. Pak se – protože tomu tak fakticky je – v příslušných analytických vyjádřeních bude vyskytovat jediný

vztah. Tyto výrazy pak sice budou „delší“, ale analýza bude přesnější: „ x je dítě y a x je muž a x je učený a y je muž a y je neučený“ a „ x je dítě y a a x je muž a x je neučený a y je muž a y je učený“.

Také zde je zřejmé, že vztah nepřímé úměry obsahu a rozsahu pojmu platí. I když vyjdeme od nejobecnějšího pojmu vyjádřeného výrazem „dítě“, omezením prvního argumentu na muže se zvětšuje obsah a zmenšuje rozsah. Analogicky je tomu pro druhý argument a stejnou podmínku. Připojením dalších podmínek (pozitivní či negativní učenosti) se dále zvětší obsah a zmenší rozsah, tj. počet uspořádaných dvojic, v nichž první je synem druhého.

Ale jak tomu bude v případě, že pojem *syn* zřetězíme s pojmem *vlastní*, resp. *nevlastní*? Je v pojmu *syn* obsažen některý z těchto pojmů nebo oba? Analogický problém se vyskytne v případě např. pojmu *bratr*, když zvětšíme jeho obsah uvedenými adjektivy. Hraje zde roli jistá opce? Pak ovšem je vztah obsahu a rozsahu nepředpověditelný vůbec.

Zákonitosti vztahu nepřímé úměry obsahu a rozsahu však u pojmů reprezentovaných relačními konstantami vždy neplatí. Je např. známý případ uváděný B. Bolzanem a citovaný P. Maternou, který se týká pojmů odpovídajících výrazům (v Maternově formulační modifikaci) „znalec všech evropských jazyků“ a „znalec všech živých evropských jazyků“. Materna ve shodě s Bolzanem tvrdí, že zde zvětšení obsahu vede ke zvětšení rozsahu, aniž tento jev nějak osvětluje.

Protože to nemusí být každému srozumitelné a představitelné, nezbývá než se obrátit k samotnému autorovi tohoto protipříkladu. Cituji tedy z českého překladu Bolzanova Vědosloví: „... Přesto však dokonce tvrdím, že jsou takové doplňky k nějaké představě, jimiž se zároveň s obsahem zvětšuje i její rozsah. Tak z představy člověka, který rozumí všem evropským jazykům, vzniká přidáním slova ‚živým‘ nová představa, totiž představa člověka, který rozumí všem živým evropským jazykům, a ta má určitě větší obsah a také větší rozsah než předchozí. ...“ Odtud se žádného argumentu tedy nedočkáme, nezdá se však, že by originální formulace říkala něco jiného.

Poctivě a přesvědčivě vysvětlení nenajdeme ani u F. Gahéra, který příklad primárně prezentuje jinak. Porovnává totiž pojmy *znalec evropských jazyků* a *znalec živých evropských jazyků*, kde však zvětšení obsahu vede „naprosto přirozeně“ ke zmenšení rozsahu. Jde zde o binární vztah mezi dvěma individui, z nichž jedno je člověk a druhé je (živý) evropský jazyk, tudíž lze použít i formulaci „znalec (živého) evropského jazyka“. Netriviální zvětšení obsahu užitím slova „živý“ je zřejmé. Pokud jde o rozsah, je zřejmé, že každá dvojice člověk + živý evropský jazyk je obsažena ve třídě **znalec evropských jazyků**, ale ne každá z dvojic člověk + evropský jazyk je obsažena ve třídě **znalec živých evropských jazyků** (nepatří tam např. žádná z dvojic, v níž na druhém místě figuruje latina). Tento vztah však Gahér interpretuje jako vztah obsahů, tudíž naopak a tedy chybně (což však kupodivu odpovídá „kanonické“ formulaci, tj. včetně „všech“). Přitom tato verifikace nevyžaduje nic více, než rozumět pojmům, u nichž se mění obsah, tj. *evropský jazyk* a *živý evropský jazyk*, a jde o pouhou standardní úlohu pojmové analýzy, která nevyžaduje empirii.

Zjednodušení formulace sice problém odstranilo, nicméně Bolzano musel mít dobrý důvod pro své tvrzení. Proto se musíme vrátit k původní formulaci a tedy k pojmům

znalec všech evropských jazyků a *znalec všech živých evropských jazyků*. Zvětšení obsahu zde pravděpodobně skutečně vede ke zvětšení rozsahu.

V každém případě, ať už obě třídy jsou prázdné či neprázdné, každý znalec všech evropských jazyků je implicitně i znalcem všech živých evropských jazyků a tudíž je připočítatelný k sumě znalců všech (pouze) živých evropských jazyků. Druhý z výrazů tedy není míněn jako „znalec pouze živých evropských jazyků“.

Mé vysvětlení je toto – vzhledem k tomu, že neexistuje žádný znalec všech evropských jazyků (je to vyloučeno např. s ohledem na dosud nerozluštěnou etruštinu), vede „zmírnění“ adjektivem „živý“ k tomu, že rozsahem již nemusí být prázdná, ale aspoň potenciálně neprázdná množina. Bohužel, k této verifikaci je však již třeba jistá zkušenost a tudíž nejde o problém pojmové analýzy. Ale ještě jednou bohužel, zkušenost může vést ke zjištění, že i třída **znalec všech živých evropských jazyků** je prázdná a že tudíž Bolzanem kritizovaný vztah nepřímé úměry obsahu a rozsahu pojmu – byl v krajní poloze – platí. Jiná věc ovšem je, že Bolzano prázdný rozsah pojmu nepřipouští.

Snadno však nahlédneme, že v posuzovaném případě provedením drobné modifikace nezískáme nic přesvědčivého, neboť pro termíny „znalec všech evropských jazyků“ a „znalec všech mrtvých evropských jazyků“ může platit rovnost rozsahů, což je přípustný extrémní případ zmenšení rozsahu.

Několik modernějších analogií navrhl F. Gahér ve dvojicích výrazů „opravář všech chladniček“ a „opravář všech zahraničních chladniček“, „znalec veškeré literatury“ a „znalec veškeré francouzské literatury“ nebo „milovník každé hudby“ a „milovník každé rockové hudby“, které – dle něj – lze interpretovat zcela ve shodě s Bolzanovým příkladem.

Analogií lze jistě nalézt více. Třeba „milovník (nikoliv milenec) všech žen“ a „milovník všech českých žen“. Nebo „obdivovatel všech kosmonautů“ a „obdivovatel všech sovětských kosmonautů“. Či „znalec všech kovů“ a „znalec všech barevných kovů“ nebo „znalec všech feromagnetických kovů“ apod. Řešení je i zde dáno omezením interpretace na skutečný svět a nezbytnosti zkušenosti pro definitivní verifikaci.

Zkusme ještě jeden případ. Uvažujme výrazy „držitel všech (stačí dokonce jen „většiny“) akcií“ a „držitel všech (většiny) akcií nějaké firmy“. Kdežto ve skutečném světě první výraz odkazuje k prázdné množině, druhý – od té doby, kdy dává smysl – je neprázdný. A jsme opět na začátku. Jednak zde není nejmenších pochyb o tom, že rozsah prvního pojmu je prázdný, kdežto rozsah druhého pojmu neprázdný, což v ostatních případech není zcela nepochybné. Jednak budeme-li uvažovat výrazy „držitel akcií“ a „držitel akcií nějaké firmy“, zvětšením obsahu se zmenší rozsah.

Obecně zde žádné jednoznačné pravidlo neplatí, fakt připočítatelnosti se projevuje oběma způsoby. Povšimněme si však jiného jevu – zmenšení rozsahu v souladu s pravidlem zde nastává v případě druhého argumentu relační konstanty „znalec“. Zvětšením obsahu termínu „evropský jazyk“ přidáním adjektiva „živý“ se zmenší rozsah nového termínu „živý evropský jazyk“. Tudíž dále (v jistém zobecnění) jde o vztah „(být) držitel něčeho“ a „(být) držitel něčeho specifitějšího“. Tento vztah držení lze asi charakterizovat tak, že těch, kteří drží méně, není méně než těch, kteří drží více.

Uvažujeme-li relační konstanty jako výrazy označující množiny uspořádaných n -tic, pak větším rozsahem takového pojmu bude více n -tic (v denotátu). Právě konjunkce, která je zde výhradně uvažována jako způsob spojení, u konstant všech druhů způsobu-

je (průnikem) zúžení rozsahu. V případě binárního vztahu a tedy i odpovídající relace (jako denotátu) tedy restriktce zadního oboru (totéž však platí i v případě oboru předního) daná další specifikací prostě zužuje pole relace, tudíž rozsah může být – při zvětšení obsahu – nejvýše stejný, obecně však menší.

Problém, který je třeba aspoň nyní přiznat, spočívá v jistém kategoriálním posunu v Bolzanově případě. Termín „znalec“ zde byl od počátku posuzován jako vztah mezi individui. Zřejmě není třeba, aby obě individua pocházela z téže třídy. Ale standardní interpretace Bolzanova termínu „znalec“ není vztah, ale vlastnost. V obou variantách je užito jisté „kvantifikace“ (znalec všech evropských jazyků a znalec všech živých evropských jazyků), přičemž termín „všechny“ zde nelze dost dobře chápat jako klasický kvantifikátor, ale spíše jako abstraktor, tj. detailněji vyjádřeno jako obrat „všechna ta individua, pro něž platí, že jsou ...“. Aplikace tohoto výrazu (operátoru) generuje třídu. Tudíž nadále nelze hovořit o vztahu, neboť druhý argument ve výchozím výrazu „ x je znalec y “ je fixován. Takže v kvazisymbolice lze zapsat oba případy jako „ x je znalec EJ“ a „ x je znalec ŽEJ“, kde druhý parametr již je konstanta. Z čehož je zřejmé, že oba tyto výrazy „znalec“ tedy vyjadřují vlastnosti. Tyto vlastnosti se však liší kvantitou-rozsahem, neboť třída ŽEJ je vlastní částí třídy EJ, jak již bylo demonstrováno výše včetně důsledku pro „držení“.

Tradiční pravidlo o nepřímé úměře mezi obsahem a rozsahem pojmu lze rozšířit i na kombinaci pojmů kvalifikatorických s kvantitativními. Např. u výrazů „ženy“ (či prostě pouze „žena“), „všechny ženy“ a „žádná žena“ se to jasně projeví. Pro první a druhý se jejich obsahy i rozsahy rovnají, neboť jde o extrémní případ neostře inkluze), platí jak *ženy* = *všechny ženy*, tak **ženy** = **všechny ženy** a vše je v pořádku s tím, že provedení logické operace ve druhém případě je pro daný problém irelevantní. Poslední výraz – „žádná žena“ – představuje jiný extrém: jeho (empirický) rozsah je prázdný, což je způsobeno (zde poněkud paradoxním) zvětšením obsahu. Přesto obě inkluze – rozsahová i obsahová opačného smyslu-směru budou platit. Podobný výsledek dostaneme pro konjunktivní spojení libovolné dvojice neslučitelných kvalifikatorických pojmů.

Výjimky z tohoto pravidla u tohoto druhu pojmů, tj. reprezentujících kombinaci kvality a kvantity, tedy obecně nedávají ani např. (kombinační) výrazy: „většina“ – „těsná většina“ – „převážná většina“ – „drtivá většina“. Zřetězeny např. s termínem „volič“, který lze pro tento účel na významové úrovni ztotožnit s termínem „každý volič“ nebo „všichni voliči“, dávají všechny vyšší obsah a nižší rozsah. Specifikace se jistě bezprostředně týká jen výrazu „většina“. Kdežto výraz „většina“ lze při konečném univerzu o rozsahu n prvků vymezit kterýmkoliv počtem mezi $n/2 + 1$ až do n , výraz „těsná většina“ nejlépe odpovídá počtu $n/2 + 1$ nebo se mu shora „nepatrně“ blíží, výraz „převážná většina“ lze „téměř“ ztotožnit s výchozím výrazem „většina“ a jeho rozsah lze jistě uvažovat (volba bude vždy subjektivní) kdekoliv např. mezi počty $n/2 + 2$ a $n - 1$, přičemž poslední výraz „drtivá většina“ je rozsahově asi nelépe situován např. mezi počty $2n/3$ a $n - 1$.

Zdá se, že problematické případy překračují meze a možnosti (pouze) pojmové analýzy. Připomeňme si, že u Bolzanova příkladu bylo nutné odvolat se na zkušenost. To není případ výhradně rozumového poznání, poznání a priori, se kterým pojmová analýza vystačí. Problém ovšem zmizí, když ve zkoumaných výrazech vypustíme kvantifikátory, jak jsme viděli výše.

Co tedy lze zobecnit. Vztah nepřímé úměry mezi obsahem a rozsahem pojmu platí pouze v případě, že kombinujeme „čisté“ kvality nezatížené kvantitou. Užití jakéhokoli kvantifikujícího výrazu znamená takovou manipulaci s rozsahem, jejíž výsledek je obecně nepředpověditelný. Je to přitom operace sice pojmová, ale ovlivňuje rozsah pojmů silnějším způsobem než skládání pojmů vyjadřujících výhradně kvalitu. Dochází tak k paradoxu kontaminace kvality kvantitou.

Literatura

- Bolzano B.: Vědosloví (výbor). Praha 1981.
Gahér F.: Logika pre každého. Bratislava 1994.
Materna P.: Concepts and Objects. Helsinki 1998.
Materna P.: Svět pojmů a logika. Praha 1995, 2000.

Summary

The contribution treats the problem of reverse proportion of intension and extension (increasing intension leads to decreasing extension and vice versa, with a reflexive effect). This relation is transmitted in logic since Aristotle and it is considered a very effective tool especially in classification.

This relation was first infirmed by B. Bolzano in his „Wissenschaftslehre“. Here he declared his well-known counterexample which was a pair of concepts corresponding to the expressions „a man who understands all European languages“ and „a man who understands all living European languages“.

The problem consists of two parts. The first one is the question under which circumstances the reverse proportion of intension and extension works. And the other one is the question why the relation does not work in Bolzano's counterexample.

Common solution can be formulated as follows: The reverse proportion of intension and extension is valid only in the case when we combine „pure“ qualities unballasted by any quantity. These qualities are represented by unary predicates expressing properties. If in the complex there is at least one (at least) binary predicate, then the result is not predictable, especially when we likewise use an expression of quantity.

Let's add two concluding remarks:

- the solution of Bolzano's counterexample is correct but since the first (more general) concept is empty (nobody understands e. g. Etruscan language), he himself would not agree with his solution;
- Bolzano's counterexample cannot be verified on the base of conceptual analysis only – the verification needs an appeal to an experience and therefore it transcends the limits of logic.

K čemu potřebujeme teorii pravdy?

LUBOMÍR VALENTA

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Paul Grice na jednom místě¹ připomíná starou Platónovu myšlenku, že nemůžeme klást filozofickou otázku, např. „Co je spravedlnost?“, aniž v jistém slova smyslu již víme, co znamená termín, na jehož význam se ptáme. Již před touto otázkou tohoto slova používáme, byť jen ve vágním slova smyslu, a to, nač se položenou otázkou ptáme, je podrobnější vysvětlení významu slova. Slovo samo však již je součástí našeho jazyka, dříve než takovou otázku položíme, a to, co očekáváme od odpovědi, je konceptuální analýza termínu. G. E. Moore v této souvislosti (a Grice to také připomíná) rozlišuje dva obraty: „vědět, co slovo znamená“ a „vědět na základě analýzy“. Takové rozlišení mimo jiné naznačuje, že slova, která umíme běžně používat, se po konceptuální analýze stávají technickými termíny filozofie. Smysl takové konceptuální analýzy, která je součástí filozofické metody, tedy není v tom, že odkryjeme nějaký „pravý význam“ termínu, např. „pravý význam termínu spravedlnost“, ale že vágní termín běžného jazyka učiníme použitelným i pro odborné, v tomto případě filozofické potřeby. V takovém případě nelze očekávat, že může být splněn požadavek synonymie analyzandu a analyzantu a že může být formulován paradox analýzy. I když je počátek konceptuální analýzy v analýze běžného jazykového vyjádření, její výsledek podléhá jiným kritériím, než je běžné užití v přirozeném jazyce. To, co od konceptuální analýzy vyžadujeme, je zjištění, v jakém významu je užitečné daný výraz používat v určitém kontextu a z hlediska nějaké funkce. Požadavek, aby analyzans i analyzandum byly synonymní, není jen příliš silný, ale hlavně postrádá smysl tam, kde se termín ocitá v kontextu, který se od původního kontextu jeho užití liší. Grice uvědomění si tohoto závěru klade i mezi úkoly filozofy: „... filozof, který užívá technický termín, by měl rozeznat, že jde o technický termín, který vyžaduje speciální vysvětlení.“

Z toho, co bylo právě řečeno, lze vyvodit tři myšlenky, které – jak se mi zdá – jsou filozoficky významné:

(1) Protože konceptuální analýza není hledání skrytého či dokonce substanciálního významu, ale hledáním takového významu, který splňuje jisté nároky z hlediska zamýšleného užití (tj. jisté nároky – *sit venia verbo* – pragmatické), je možné takovou analýzu chápat jako činnost konstruktivní, jejímž výsledkem je konstrukt, tj. teoretický termín, jenž je oprávněn nikoliv svým empirickým původem v běžném jazyce, ale svým místem či svou funkcí v teoretickém systému.

(2) Protože analýza v popsaném smyslu není substanciální, nelze očekávat, že může být jednoznačná. Pluralita analýz však znamená současně pluralitu výsledků, neboť analýza nevychází jen z běžného užití (ale i v tomto případě by nepochybně vedla ke zjištění mnohoznačnosti termínu), ale i z kontextů, které jsou dány filozofickými důvody. Oprávněnost určitého významu, spojeného s daným termínem, je pak motivována samotným filozofickým postojem, s nímž jiné významy mohou být neslučitelné.

(3) Přestože platí, že výsledek konceptuální analýzy slova, které se má stát filozofickým termínem, je takřkajíc empirickým způsobem užití spíš poddeterminován než determinován, nelze filozofický termín konstruovat zcela izolovaně od empirického použití; existuje vždy – jak se domnívám – jakási významová struktura filozofického termínu, která je podobná (a možná někdy i identická) s významem slova v běžném jazyce. Mnoho filozofických termínů si tak uchovává jistou podobnost se slovy běžného jazyka.

To co bylo právě řečeno, se týká i termínu „pravda“: je to slovo běžného jazyka, ale nelze očekávat, že jeho konceptuální analýza povede k výsledku, který je ve shodě s běžným významem tohoto slova. „Pojem pravdy je daleko vzdálen tomu, aby byl zcela vymyšlen teoretiky,“ zdůrazňuje na jednom místě M. Dummett.² Na druhé straně ale motivace jeho filozofického použití není radikálně vzdálena jeho použití běžnému, jež je spojeno s významem vyjadřujícím vztah našich různých přesvědčení ke skutečnosti. A jestliže platí, že naše poznání – byť jakkoliv teoretické – není od běžného života odděleno nepřekročitelnou hranicí, ale je pokračováním naší běžné zkušenosti, pak i slovo „pravda“ extrapoluje mimo běžnou zkušenost a přirozený jazyk a může se stát technickým termínem. V takovém případě ale sotva můžeme očekávat, že význam termínu „... je pravdivý“ objevíme analýzou slova „pravda“ v přirozeném jazyce či v kontextu naší běžné zkušenosti. Spíš bude třeba vycházet z analýzy poznání v širokém slova smyslu, dokonce s preferencí poznání vědeckého, a určit takové vlastnosti tohoto poznání, jež jsou relevantní pro to, co bychom mohli označit jako jeho pravdivost. Teorie pravdy tak souvisí s teorií poznání, především poznání vědeckého.

Filozofická (konceptuální) analýza termínu „pravda“ má tak dva póly: na jedné straně je intuitivní význam tohoto slova, jenž se zdá být tak samozřejmý a základní, že ho není třeba ani definovat (jak soudí D. Davidson³), a na druhé straně zjištění, že tento termín má pro nás půvab vždy, když nás začne zajímat vztah ke světu, což je případ každé vědy, neboť kdybychom nechápali, co pro některé naše mentální stavy či námi konstruované lingvistické entity – běžným životem počínaje až po ty nejteoretičtější postoje – znamená být pravdivým, nemohli bychom mluvit o poznání tohoto světa. To, co tyto dva póly spojuje, je, že na obou pólech je implikován vztah ke světu, co je ale liší, jsou nároky, které v různých případech můžeme vznášet; koncept pravdy se tak objevuje jako závislý na těchto nárocích tím víc, čím se naše (vědecké) poznání stává teoretičtější. „Rozumět pravdivostním podmínkám“ našich přesvědčení a poznatků tak nemusí a snad ani nemůže být záležitostí jednoduchého vztahu ke světu. Teorie pravdy je proto součástí teorie či filozofie vědeckého poznání. Vymezení těchto dvou pólů tvoří problematiku teorie pravdy: pólu, který lze označit jako dolní hranici termínu „pravda“, a pólu, který souvisí s vědeckým kontextem a který v tomto smyslu tvoří horní hranici tohoto termínu.

Výchozí otázka teorie pravdy může být formulována jako otázka po minimálních podmínkách pro to, abychom něčemu mohli připsat určení „... je pravdivé“. Tyto podmínky chápu v epistemologickém smyslu, tedy jako podmínky, které považuji za oprávněné k takovému určení, nikoliv jako podmínky významu predikátu „... je pravdivé“. Mluvíme-li v tomto smyslu o minimálních podmínkách, pak máme na mysli to, co je každý ochoten bez jakékoliv analýzy či dalšího vysvětlování uznat jako důvod pro použití predikátu pravdivosti: na tomto „dolním pólu“ je tedy každý ochoten použít obrat „... je pravdivý“ na základě toho, jak rozumí výrazům přirozeného jazyka, a na základě svých znalostí nějakého faktu. Lze říci, že takové minimální podmínky jsou podmínky běžného užívání obratu „... je pravdivé“ v nějakém jazyce, např. v češtině. Východiskem je tedy jazykový úzus obratu „... je pravdivé“ v daném jazyce a porozumění tomuto jazyku, tj. schopnost určit ty jazykové entity, na něž onen obrat může být aplikován, a schopnost rozhodnout, kdy jeho aplikace na takové entity je nejen možná, ale i oprávněná. Volbou termínu „minimální podmínky“ se zde samozřejmě nezavazují k nějaké teorii pravdy, např. minimalistické, ale vyjadřují jím pouze „samozřejmý“ předpoklad toho, co myslíme, když řekneme, že něco je pravdivé. Takovou vlastnost obratu „... je pravdivé“, která je vyjádřena minimálními podmínkami, můžeme označit jako transparentnost a formulovat v tezi transparence (TT) pro predikát „... je pravdivý“. Na rozdíl od Kalderona⁴ však transparentnost je spojena – jak soudím – s určitým epistemickým postojem: protože vím (zjistil jsem, poznal jsem, mám zkušenost atd.), že na mém psacím stole leží kniha Johna Fowlese Mág, a protože rozumím příslušným jazykovým entitám, mohu říci

(1) Věta „Na mém psacím stole leží kniha Johna Fowlese Mág“ je pravdivá.

V takovém případě, řekl-li jsem tuto větu, řekl jsem, že na mém psacím stole skutečně leží kniha Johna Fowlese Mág. Jestliže však predikát „... je pravdivý“ se primárně vyskytuje v epistemických situacích (dokonce bych mohl říci „předteoretických“), pak jistě máme právo takovou epistemickou situaci vyjádřit: jestliže jsem zjistil, že mohu odůvodněně formulovat vět (1), mohu to vyjádřit jako

(2) Tvrdím, že věta „Na mém psacím stole leží kniha Johna Fowlese Mág“ je pravdivá,

nebo silněji

(3) Jsem si jist, že věta (...) je pravdivá,

nebo slaběji

(4) Doufám, že věta (...) je pravdivá,

atd.

Ve všech těchto případech epistemický postoj, vyjádřený hlavní větou v (2), (3) a (4), předpokládá, že rozumím vedlejší větě, která je totožná s větou (1). Ale této větě rozumím, protože jsem např. pohledem zjistil (nebo jsem měl zakrytý výhled na psací stůl a nejsem si proto jistý, co na něm leží), že na mém psacím stole leží kniha Johna Fowlese Mág. Predikát „... je pravdivý“ je tak součástí mé epistemické situace a v této situaci tomuto jazykovému predikátu samozřejmě rozumím: je pro mne průhledný; věta (1) pro mne znamená, že na mém psacím stole leží kniha Johna Fowlese Mág. Jen za tohoto předpokladu mohu formulovat věty se slovesy, vyjadřujícími epistemický (propoziční) postoj. Tuto situaci lze spolu s M. E. Kalderonem vyjádřit v zobecněné podobě jako tezi transparence (TT):

(TT) Existuje-li v nějakém jazyce termín „pravdivý“, pak tvrdit (věřit, doufat, být si jist, uznávat atd.), že je pravdivé, že p , znamená totéž jako tvrdit (věřit, doufat, být si jist, uznávat atd.), že p .

Akceptováním teze (TT) však vzniká problém, který se týká ekvivalence obrátů „tvrdit (pochybovat, uznávat, být přesvědčen atd.), že je pravdivé, že p “ a „tvrdit (pochybovat, uznávat, být přesvědčen atd.), že p “.

Protože každý propoziční postoj – jak by mělo vyplývat z předcházející diskuse – je epistemickým postojem, lze uvedenou ekvivalenci (vyjádřenou obratem „znamená totéž jako“) chápat jako vyjádření minimální epistemické hodnoty rozdílu mezi oběma obraty, resp. vyjádření minimální epistemické hodnoty obratu „... je pravdivé“. Epistemickou hodnotou můžeme rozumět rozdíl, který vzniká v mluvčím, vyjadřujícím tento obrat, ve srovnání s tímž mluvčím, který tento obrat nepoužívá. Určit tento rozdíl může být empirickou záležitostí a minimální hodnota znamená, že příslušný mluvčí si žádného rozdílu není vědom nebo tento rozdíl chápe jako nepodstatný: aplikace obratu „... je pravdivé“ nemění podle (TT) epistemickou (informační) hodnotu p . V takovém případě se teze (TT) stává epistemologickým zdůvodněním deflacionistického pojetí pravdy, založeného na ekvivalenci

(DE) Je pravdivé, že p , tj. p ,

kde „tj.“ nahrazuje obrat „znamená totéž jako“.

Deflacionistická teze vyvolává otázku, zda obrat „... je pravdivý“ není redundantní, tedy eliminovatelný: jestliže podle (TT) nemění epistemickou hodnotu p a jestliže podle (DE) je eliminovatelný, pak se stává banálním, neboť má banální účinek. Jestliže přijmeme tuto úvahu, pak se i teorie pravdy stává banálním konstatováním a vyčerpává se uvedenými ekvivalencemi.

Takový závěr však může být zpochybněn několika námitkami:

(1) Především sám obrat, vyjadřující ekvivalenci, není jednoznačný. Jak uvádí R. L. Kirkham,⁵ můžeme mu rozumět jako materiální ekvivalenci, jako intenzionální ekvivalenci (synonymii), jako výrazu vyjadřujícímu (přirozenou) nutnost a snad ještě i v dalším významu. Volba významu takové ekvivalence je spojena s určitými filozofickými předpoklady (jako jsou např. uznání možných světů, přirozeně možných světů, uznání nutnosti apod). V tomto případě ale sama teze (DE) v sobě zahrnuje určité filozofické předpoklady a není – navzdory své slovní transparentnosti – zcela banální. Teorie pravdy implikovaná v (DE) není tedy vyčerpána příslušnou ekvivalencí a termín „... je pravdivý“ není banální.

(2) Predikát „... je pravdivé“ se vyskytuje v různých kontextech; jednak ve spojení s nějakým nositelem pravdivosti, např. větou, propozicí, promluvou atd., jednak v případech, kdy nositel pravdivosti je uveden nepřímou nebo popisem, např. „Einsteinova teorie je pravdivá“ nebo „To, co řekl můj přítel, je pravdivé“. V těchto druhých případech predikát „... je pravdivé“ rozhodně eliminovatelný není, a není proto ani redundantní. Teze (DE) proto nemůže být vyčerpávající.

Obě tyto námitky vedou k legitimnímu problému: Jestliže predikát pravdivosti není redundantní, pak je predikátem autentickým a máme právo jej dále analyzovat, zjišťovat jeho základnější či definiční vlastnosti, zabývat se jeho hloubkovou strukturou apod. Predikát „... je pravdivý“ tak ztrácí svou původní transparentnost: abychom mu ro-

zuměli, musíme jej analyzovat, něco k němu přidat apod. Výsledkem je – jak to lze označit – inflacionistická koncepce pravdy, vyjádřená ekvivalencí

(IE) Je pravdivé, že p , tj. p je C ,

kde „ C “ může být interpretováno různým způsobem, např. jako korespondence, jako zdůvodnitelná tvrditelnost, jako koherence apod.

Problém teorie pravdy je dán těmito dvěma ekvivalencemi (DE) a (IE). Položíme-li tedy otázku, k čemu je teorie pravdy, pak odpověď závisí na tom, s jakou koncepcí pravdy budeme ochotni teorii pravdy spojovat: budeme-li důslednými deflacionisty, budeme teorii pravdy považovat za irelevantní a snad i sebedestruktivní – teorie pravdy je k tomu, aby prokázala svou vlastní neopodstatněnost; budeme-li inflacionisty, pak budeme hledat onu vlastnost C , která činí pravdu pravdou (tj. budeme hledat význam autentického predikátu „... je pravdivé“), a teorie pravdy bude pro nás významnou disciplínou. Protože teorie pravdy formuluje podmínky (nutné i postačující) pro použití obratu „... je pravdivé“, je v tomto smyslu zdůvodněním příslušné koncepce pravdy.

Tento liberální závěr, spojující oprávněnost teorie pravdy s naší volbou koncepce pravdy, je však narušen již uvedenými dvěma námitkami proti tezi, že deflacionistická teze (DE) je pro koncepci pravdy vyčerpávající. Samozřejmě rozpětí mezi (DE) a (IE) je natolik velké, že kterákoliv z obou tezí může být oslabena ve prospěch druhé a je pak jen věcí diskuse, zda v takovém případě jsme ještě deflacionisty nebo zda jsme ještě inflacionisty. Nicméně se mi zdá, že „čistě“ deflacionistická strategie (reprezentována např. diskvotačním manévrem) musí čelit tak vážným námitkám, že lze pochybovat o tom, že je možné ji vážně přijmout. Cílem mé práce však není diskutovat argumenty pro deflacionismus nebo proti němu, ale shrnout důvody, proč je důležité disponovat nějakou teorií pravdy. Tyto důvody by nakonec mohly ukázat, že transparence pravdy, jež je výchozí hypotézou celé této stati, není tak samozřejmá, jak by se mohlo intuitivně zdát, neboť vyvolává tolik implicitních otázek, že mluvit o transparentci není příliš opodstatněné. Transparence je v takovém případě spíš povrchovou strukturou významu obratu „... je pravdivé“ než jeho hloubkovým významem, relevantním i v náročnějších kontextech, než je kontext přirozeného jazyka; tím se ale jen potvrzuje počáteční domněnka mé stati, že význam termínu, získaný významovou analýzou slova přirozeného jazyka, nemusí být a ani není ekvivalentní s významem termínu přirozeného jazyka.

Jeden z argumentů pro odmítnutí deflacionistické koncepce pravdy je, že pomocí termínu „... je pravdivé“ lze formulovat nekonečné konjunkce a disjunkce, které by jinak nemohly být formulovány; tento termín má proto významnou logickou úlohu. H. Field⁶ v této souvislosti uvádí příklad, který souvisí se záměrem mé práce. Vymežeme-li (metafyziký) realismus jako uznání možnosti existence vět našeho jazyka, které jsou pravdivé, ale o kterých nebudeme mít nikdy důvod být přesvědčeni, pak tvrdit takový realismus můžeme jen pomocí pojmu pravdy (realistická doktrína však může být formulována bez použití predikátu pravdy, pokud by v jazyce mohla být formulována jako konečné množství vět). Predikát „... je pravdivé“ je tak předpokladem toho, abychom mohli formulovat jistou metafyzickou doktrínu. Nejde však podle mého názoru jen o možnost formulace takové doktríny, ale i o další důsledek. Field mluví o tom,⁷ že „mohou existovat (a téměř určitě existují) věty našeho jazyka, které jsou pravdivé a o kterých nebudeme mít nikdy důvod být přesvědčeni“. Tento bolzanovský argument

(doprovazený příkladem o počtu brontosaurů, kteří kdy vůbec žili) vede k potřebě uznat takové entity, které by byly nositeli predikátu „... je pravdivé“, ale jejichž existence by byla nezávislá na promluvách nebo větách v lingvistickém smyslu. Zdá se mi, že tento závěr explicitně vyvodil P. Horwich, jenž chápe pravdivost jako vlastnost propozic, tj. obsahů mentálních stavů a lingvistických aktů⁸ (jeho názor v tomto ohledu samozřejmě není ojedinělý, volím ho jako příklad): „Přesvědčivým důkazem pro existenci propozic“ je to, že participují na adekvátním vysvětlení logických forem přiřazení přesvědčení.⁹ Svou vlastní variantu deflacionismu Horwich nazývá – jak známo – minimalistickou teorií. Hodnocení jeho stanoviska mohu tedy vyjádřit zjištěním, že metafyzický závěr o existenci entit zvaných propozice a chápaných jako adekvátní vysvětlení propozičních postojů, je důsledkem jisté koncepce pravdy, v tomto případě minimalistické koncepce.

Oba tyto závěry, Fieldův i Horwichův, svědčí podle mého názoru o jedné věci. Jestliže součástí teorie pravdy je i hledání podmínek pro to, čemu můžeme připsat určení „... je pravdivé“, pak teorie pravdy – podle výsledků Fieldových a Horwichových – je součástí metafyzické argumentace: metafyzická doktrína je buď předpokladem, nebo důsledkem toho, jak vysvětlujeme pojem pravdy. Nejde mi zde o to, prokazovat, že nějaká konkrétní koncepce pravdy je metafyzická. Šlo mi o to, ukázat, že i koncepce pravdy, které na škále mezi tezemi /DE/ a /IE/ se pohybují blíž pólu /DE/, mají metafyzické implikace. A toto zjištění je mi pak instanciací mého přesvědčení, že teorii pravdy potřebujeme k metafyzické argumentaci a že metafyzická argumentace, která se neopírá o adekvátní teorii pravdy, ohrožuje racionalitu poznání.

To, jakým způsobem může teorie pravdy souviset s metafyzickými postoji, může být doloženo následující úvahou, jež je inspirována jednou úvahou Jana Łukasiewicze [9].¹⁰ Jejím východiskem může být jakákoliv empirická věta, např.

(5) P. Tichý je autorem TIL.

Protože (5) je empiricky verifikovatelná, lze tvrdit

(6) Věta „P. Tichý je autorem TIL“ je pravdivá.

Protože Fieldova i Horwichova úvaha vedla ke konstatování, že predikát „... je pravdivé“ je třeba připsat nikoliv lingvistické větě „P. Tichý je autorem TIL“, ale je nutno ji chápat s ohledem na argument o existenci vět v našem jazyce, které jsou pravdivé, ale o nichž se nebudeme moci nikdy přesvědčit, že jsou pravdivé, jako vlastnost propozic: jestliže totiž musíme uznat propozice podle tohoto argumentu, pak není důvod, abychom neuznali propozice v jakémkoliv jiném případě vět, o nichž se můžeme přesvědčit, že jsou pravdivé (jiný závěr by totiž vedl k nežádoucímu dualismu). (5) a (6) tedy předpokládají

(7) Propozice, že P. Tichý je autorem TIL, je pravdivá.

Zatímco (6) je nepochybně transparentní, neboť umožňuje

(8) Tvrdím, že věta „P. Tichý je autorem TIL“ je pravdivá, tj. tvrdím, že P. Tichý je autorem TIL,

analogické tvrzení pro (7)

(9) Tvrdím, že propozice, že P. Tichý je autorem TIL, je pravdivá, tj. tvrdím, že P. Tichý je autorem TIL

už transparentní být nemusí. Jak ukázal M. Dummett,¹¹ vztah mezi (6) a (7) může být formulován tak, že „pravdivá věta je ta, která vyjadřuje pravdivou propozici; pravdivá propozice je taková, že věta ji vyjadřující je pravdivá“.¹² To by mohlo naznačovat, že obě alternativy, tj. připsání pravdy/nepravdy větám nebo připsání pravdy/nepravdy propozicím, jsou zaměnitelné a není mezi nimi signifikantní rozdíl. Tématem mé úvahy však není Dummettův problém (tj. jakému druhu entit připisujeme pravdu/nepravdu), ale status teorie pravdy v takové diskusi. Dummett argumentuje, že existují důvody, proč rozdíl mezi (6) a (7) nemůže být chápán jako nesignifikantní, a to i tehdy, když obrat „... je pravdivé“, indukující neprůhledný kontext, připisuje v (7) pravdivost propozici, aniž tato propozice musí být reifikována. Přihlédneme-li k tvrzení (9), můžeme problém formulovat jako problém vztahu mezi „P. Tichý je autorem TIL“ na levé straně ekvivalence k „P. Tichý je autorem TIL“ na pravé straně ekvivalence; problémem je tento vztah proto, že propozice není chápána jako lingvistický útvar, ale jako – řekněme – „zajímavá entita“, a to bez ohledu na to, reifikujeme-li ji, nebo ne. Problém zde není jen logikosémantický, jak na to upozornil D. Davidson,¹³ ale jak se domnívám i metafyzický v pravém slova smyslu. Jde totiž o to, že pravdivost propozice je postulována nezávisle na formulaci věty, která ji vyjadřuje, či na výkonu mentálního i lingvistického aktu, jehož je obsahem (to je stanovisko Horwichovo i Fieldovo). Problém této „zajímavé entity“ nastává v okamžiku, kdy mohu předpokládat (a koncepce propozic to většinou vyžaduje), že mohu uvažovat i o propozicích, které nebyly nebo budou vysloveny. Např. je možné (dokonce v nějakém přirozeně možném světě), že (5) byla vyslovena už před sto lety, (i když je vysoce pravděpodobné, že vyslovena nebyla) a i tehdy tedy vyjadřovala pravdivou propozici a připsání pravdivosti větě ji vyjadřující se jeví jako nutné. To je ale v rozporu se zjištěním, že (5) je empirická věta, tj. věta popisující nějakou empirickou a kontingentní situaci. Dostáváme tak určitý paradox, kdy levá strana tvrzení (9) mluví o entitě neempirické povahy (tj. propozici), zatímco pravá strana tvrzení (9) uvádí kontingentní empirickou situaci. Rozpor je v tom, že připsání pravdivosti na levé straně je nutné, ale na pravé straně se uvažuje o kontingentní situaci. Je-li tato má úvaha korektní, pak uznáme-li při připsání pravdivosti prioritu (7) před (6), uvedený rozpor můžeme odstranit jedině uznáním, že i v (9) připsání pravdivosti musí být nutné. Pak ale teorie pravdy, preferující připsání pravdy propozicím, vede k determinismu, neboť je-li věta (5) pravdivá v kterémkoliv časovém okamžiku, kdy je vyslovena, tedy i např. při náhodném vyslovení v r. 1888, pak nemůže nebyť pravdivá ani v r. 1988 (kdy vyšla Tichého kniha *The Foundations of Frege's Logic*): kontingentní událost se stává událostí nutnou. Pak ale to, že P. Tichý je autorem TIL, není empirická událost nebo vkládáme do empirické události moment nutnosti.

Nejde mi o to, tento závěr vyvracet nebo obhajovat (i když se mi zdá podivný; ale nepochybuji o tom, že by mnoho filozofů bylo ochotno jej obhajovat): chtěl jsem jen ukázat souvislost jisté teorie pravdy (v tomto případě konkretizované na problém nositele pravdy) a metafyzické argumentace, a to i v případě, když akceptujeme teorii pravdy blízko tezi (DE), či dokonce s ní totožnou. Horwichovo mínění, že „deflacionistický postoj k pravdě je neslučitelný s jejím obvyklým pojetím jako hlubokého a nezbytného prvku filozofické teorie“¹⁴ se tak ukazuje být příliš optimistické. Horwich se domnívá, že filozofie může obsahovat pojem pravdy jen v její minimalistické podobě (tj. jako něco, co umožňuje generalizace) a že teoretické problémy musí být řešeny bez tohoto

pojmu. Jestliže se však ukazuje, že pojem pravdy je zapleten do filozofie daleko víc, než se deflacionisté domnívají, pak oprávněně vzniká domněnka, že tím spíš do filozofie budou zapleteny ty teorie pravdy, které vycházejí z různých variant inflacionistické koncepcce pravdy. Vzniká tak podezření, že koncept pravdy není konceptem s průhledným významem a jasným určením, ale že může být součástí našeho způsobu myšlení, že není tedy pojmem primárně sémantickologickým, ale epistemologickým. Pokud je taková hypotéza oprávněná, pak domnívat se, že mluvíme-li o pravdě, mluvíme vždy o téže věci, je kategoriální omyl: slovo „pravda“ v různých kontextech může mít různý význam. Tuto domněnku podporuje to, že takové teorie předpokládají pro charakteristiku pravdy další pojmy, jako jsou např. „fakt“, „korespondence“ apod. Tyto pojmy totiž nejsou bezproblémové a tak nebo onak jsou spojeny s našimi filozofickými, často přímo metafyzickými postoji.

V závěru je možné si položit dvě otázky:

(1) Jaké důvody vedou k takové zapletenosti teorie pravdy s filozofií či přímo metafyzikou? Domnívám se, že tyto důvody, i když v některých případech vedou k metafyzické argumentaci, nejsou vysvětlitelné pouhou metafyzickou spekulací (jež může být motivována velmi různorodě), ale jsou to spíš systémové důvody související se strukturou konceptu pravdy. Logickosémantické analýzy vedly – jak známo – k závěru, že koncept pravdy je – stručně řečeno – metakoncepsem. Stejný ráz má však i filozofie, nebo alespoň filozofie, jež je chápána jako součást našeho vědění: je věděním o vědění, tedy metavěděním *sui generis*. V takovém případě se mi zdá nevyhnutelné, že každý meta-koncept přinejmenším flirtuje s filozofií.

(2) Druhá otázka se týká samotné struktury konceptu pravdy, jak je studován tradicionalisty i deflacionisty. V této struktuře se zrcadlí předpoklad (či předpoklad?), že pravda je jednoduchý vztah mezi dvěma entitami (např. větou a faktem), tak jednoduchý, že jej lze vyjádřit jako tezi transparence (TT). Ale tento předpoklad se objevil – jak jsem se pokusil ukázat – jako příliš optimistický, neboť involvuje hlubší struktury, jež se objevují jako metafyzické. Otázka nyní je, zda tato zapletenost s metafyzikou je fatální. Zdá se mi, že argumentace, která spojuje teorii pravdy s metafyzickými otázkami, opomíjí skutečnost, kterou ve svých posledních pracích silně zdůrazňuje D. Davidson: že pravda je lidskou záležitostí.¹⁵ Argumentace na první pohled vypadá jako kruhová: deflacionismus nepochybně zaslouží pochvalu za to, že je silnou alternativou k substanciálnímu pojetí pravdy, které vždy koketuje s metafyzikou, ale deflacionismus sám implikuje, jak mi vyplývá v této stati, hlubší struktury metafyzické. Vezmeme-li však Davidsonovu výzvu k respektování pragmatického („deweyovského“) postoje k pravdě vážně, pak koncept pravdy bude moci být vysvětlen bez metafyzických argumentů. V takovém případě by flirt teorie pravdy s metafyzikou mohl být ukončen.

Proč tedy potřebujeme teorii pravdy?

První důvod je metodologický: teorie pravdy je součástí teorie vědy a je předpokladem pro všechny metavědecké filozofické úvahy (tento aspekt teorie pravdy nebyl v této stati tematizován).

Druhý důvod je filozofický: teorie pravdy odhaluje metafyzické úskalí našeho vztahu ke světu a – je-li dost rozhodná – demystifikuje některé postoje, neboť může nabídnout argumenty proti apriorním metafyzickým předpokladům (tento aspekt teorie pravdy jsem se pokusil doložit některými příklady). Filozofové potřebují teorii pravdy

pro svou argumentaci, ať už ve prospěch nějaké metafyziky, nebo proti ní; mohou odkrýt, že zapletenost teorie pravdy s metafyzikou je pouhý flirt, neboť metafyzika je nespolehlivá, i když vábná, nebo mohou zjistit, že tato zapletenost teorie pravdy s metafyzikou je vážná známost, neboť metafyzika je spolehlivý partner.

¹ Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, London 1989, s. 173

² M. Dummett, *The Source of the Concept of Truth*, in: Dummett, *The Seas of Language*, Oxford 1993, s. 192

³ Donald Davidson, *The Structure and Content of Truth*, in: *The Journal of Philosophy*, 1990

⁴ M. E. Kalderon, *The Transparency of Truth*, in: *Mind* 1997

⁵ R. L. Kirkham, *Theories of Truth*, Cambridge 1997, s. 18

⁶ H. Field, *Deflationist Views of Meaning and Content*, in: *Mind* 1994

⁷ Tamtéž, s. 264

⁸ P. Horwich, *Truth*, Oxford 1990, s. 17

⁹ Tamtéž, s. 93

¹⁰ J. Łukasiewicz, *O determinizmie, rektorská řeč z r. 1922*, in: *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961

¹¹ M. Dummett, *Of What Kind of Thing is Truth a Property?*, in: S. Blackburn & K. Simmons (eds.), *Truth*, Oxford 1999

¹² Tamtéž, s. 272

¹³ Viz pozn. č. 3

¹⁴ P. Horwich, *Truth*, Oxford 1990, s. 54

¹⁵ Viz pozn. č. 3.

SUMMARY

What is Theory of Truth needful for?

An analysis of the deflationist theory of truth demonstrates the involvement of such theory in metaphysics (it is Horwich's minimalist version of this theory that is analysed here), e. g. through the problems of bearers of the predicate „...is true“: if the bearer of this predicate is a proposition, then – as the author's argument goes – it is difficult to eliminate deterministic consequences of such theory of truth. But if the deflationism implies metaphysic consequences, the inflationist theories of truth imply such consequences much more. Notwithstanding, such involvement of theories of truth in metaphysics can be questioned. And then each variety of theory of truth becomes an important component in metaphysic/antimetaphysic argumentation.

Pacta sunt servanda Verpflichtung und Wohlergehen in der Vertragstheorie von Thomas Hobbes

MIRKO WISCHKE

(Universität Halle-Wittenberg / Palackého Univerzita, Olomouc)

Für Timos

„Gewalt schafft nicht Recht. Auch Macht schafft nicht Recht. Aber Recht bedarf zu seinem Bestande der Macht; machtlos hört es auf, zwar nicht Recht zu sein, aber als Recht tatsächlichen Bestand und Wirksamkeit zu beweisen.“

Paul Natorp

Mein Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, ob für Thomas Hobbes ein Vertrag allein auf den Nutzen gegründet sein kann, den man sich von ihm verspricht. Oder muß Hobbes diese Möglichkeit bestreiten, da ein Vertrag, sobald eine der vertraglich verpflichteten Personen daraus den erwarteten Nutzen gezogen hat, seine Verbindlichkeit verlieren würde?

Solche Fragen zu stellen, scheint lediglich die Aussicht darauf zu bieten, bereits Bekanntes zu wiederholen. So gab schon Spinoza zu bedenken, daß kein Vertrag durch seinen Nutzen Verbindlichkeit erlange, weil dieser Vertrag dann unwirksam ist, wenn seine Nützlichkeit für eine der vertraglich gebundenen Personen wegfällt¹. Gründet Hobbes den Vertrag nur auf seine Nützlichkeit und ist Spinozas Argument sachlich richtig, stellt sich die Frage, ob es Hobbes überhaupt zu begründen möglich ist, daß Verträge, wenn sie erst einmal geschlossen sind, gehalten werden sollen.

Nun scheint aber für Hobbes selbst diese Frage kein ernsthaftes Problem darzustellen, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil nicht die Frage, warum die Einhaltung abgeschlossener Verträge im Interesse der Vertragsabschließenden liegen sollte, für ihn von Bedeutung ist, sondern daß der Vertrag als schließbar *vorausgesetzt* werden muß². Zweitens, weil für Hobbes Verträge einzuhalten sind, auch in dem Fall, wenn einer Person ein Vertrag aufgezwungen wurde. Selbst gegenüber einem Dieb, der einem Menschen in Todesangst das Versprechen abnötigt, ihm einen hohen Geldbetrag zu geben und ihn nicht zu verraten, sei dieses Versprechen einzuhalten³. Ist ein Ver-

trag abgeschlossen worden und ist einer der Vertragspartner bereits seinen Verpflichtungen nachgekommen, so hat er laut Hobbes einen berechtigten Anspruch auf die versprochene Leistung des anderen, der in seiner Schuld steht⁴. Erst die Erfüllung befreit vom Vertrag⁵.

Hobbes rechtfertigt einen solchen Anspruch, indem er davon ausgeht, daß der Abschluß von Verträgen bei den vertragsabschließenden Parteien Klarheit darüber voraussetzt, daß sie den vertraglich festgelegten Verpflichtungen auch nachkommen können⁶. Obwohl diese Überlegung durchaus plausibel ist, so scheint sie doch keineswegs unproblematisch. Auch wenn wir augenblicklich meinen, in der Lage zu sein, den von uns einzugehenden Verpflichtungen nachzukommen: Was ist, wenn wir unsere Fähigkeiten und Möglichkeiten falsch prognostiziert haben? Was sollte uns bewegen, unseren Verpflichtungen nachzukommen? Und was gibt uns bei solchen Verträgen, wo wir zur Ersterfüllung verpflichtet sind, die Gewißheit, daß auch der Vertragspartner seinen Verpflichtungen wirklich nachkommen kann – abgesehen davon, daß er guten Willens ist, es zu tun?

Im Hinblick auf die Frage, welche Gründe Hobbes zu der Annahme bewegen, daß geschlossene Verträge einzuhalten sind und es deshalb wichtiger ist zu überlegen, unter welchen Bedingungen ein Vertrag schließbar ist, ist in der Hobbes-Forschung die Ansicht verbreitet, Hobbes ist überzeugt gewesen, daß die *Vertragseinhaltung* zu den Grundlagen menschlichen Verhaltens zählt⁷. Diese Antwort ist jedoch wenig überzeugend, nicht nur angesichts von Hobbes Schilderung der menschlichen Natur. Soll es eine unhintergehbare Voraussetzung sein, daß Verträge überhaupt nur dann abzuschließen sind, wenn sie auch eingehalten werden können, warum macht Hobbes sich dann überhaupt die Mühe an verschiedenen Beispielen zu demonstrieren, daß wir abgeschlossene, ja selbst durch Drohungen aufgezwungene Verträge einhalten *sollen*? Wenn die Einhaltung abgeschlossener Verträge für Hobbes kein ernsthaftes Problem darstellt, warum bemüht er sich zu zeigen, daß es pflichtgemäß und klug ist Verträge einzuhalten⁸? Und warum bezeichnet Hobbes den Vertragsbruch als ein Unrecht⁹, wenn die Einhaltung eines Vertrages für ihn eigentlich gar kein wirkliches Problem darstellt? Ist nicht die Perspektive umzukehren und zu fragen, ob ein aufgezwungener Vertrag ein Unrecht ist und deshalb der Bruch mit ihm ein Recht?

Von der letzten Überlegung hat sich Spinoza in seinem Einwand gegen Hobbes leiten lassen. Er geht davon aus, daß der zu einem Versprechen Erpreßte im Recht ist, wenn er sich einer solch gewaltsam aufgenötigten Verpflichtung mit einseitigem Nutzen möglichst schnell zu entledigen sucht¹⁰. Das ist auch das Argument von Adam Smith: Wenn mir zum Zeitpunkt der anstehenden Einlösung des erpreßten Versprechens die Erfüllung als nicht mehr nützlich erscheint, so sei es mein gutes Recht, mein Versprechen nicht zu halten¹¹.

Ich habe diese Einwände nicht genannt, um erneut die verzwickte Kasuistik eines Beispiels zu erörtern, das sich zeitweilig so großer Beliebtheit erfreut haben muß, daß es Adam Smith 1759 in seiner *THEORY OF MORAL SENTIMENTS* als abgedroschen bezeichnet¹². Im folgenden geht es mir auch nicht darum, den Einwand von Spinoza auf seine sachliche Richtigkeit zu prüfen. Meine Ausführungen gehen der Vermutung nach, daß Spinoza seinen Einwand gegen die Gültigkeit einer erpreßten vertraglichen Übereinkunft auf ein Argument gründet, das auf ein Problem in Hobbes' Konzeption des Ver-

trages aufmerksam macht, ohne deren Grundlegung jedoch selbst in Frage stellen zu können. Hobbes ist der Ansicht, daß es in unserer Freiheit steht, einen Vertrag einzugehen – oder ihn nicht einzugehen¹³. Haben wir aber einen Vertrag geschlossen, so sei er einzuhalten. Der Nutzen allein, so soll nachgewiesen werden, ist für Hobbes in der Tat nicht ausreichend, um zu begründen, warum ein Vertrag eingehalten werden sollte. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, daß die Begründung der Einhaltung von Verträgen den Gedanken des Nutzens ausklammern kann¹⁴. Für Hobbes lassen sich Verträge aufgrund ihres Nutzens schließen, ohne in Gefahr zu geraten, gebrochen zu werden, wenn sie für einen der beiden Vertragspartner den Nutzen erbracht haben.

Die Gliederung meines Vortrages ergibt sich aus diesen Vorüberlegungen. Im Kontext der Unterscheidung von schließbaren und geschlossenen Verträgen (*I.*), verfolge ich zunächst Hobbes Überlegungen über den Nutzen, der aus Verträgen gezogen werden soll, bis zu dem Punkt, wo er (*II.*) darlegt, daß die Erlangung eines Gutes eine Übertragung des Rechts auf dieses Gut voraussetzt. Die Frage, ob der Nutzen oder das Recht auf den Nutzen die Einhaltung von Verträgen garantiert, soll (*III.*) daraufhin problematisiert werden, was letztlich die rechtliche Verpflichtung gewährleisten kann, die den Vertrag im Gesellschaftszustand auszeichnen soll, wenn es weder der Nutzen noch das Recht sein sollte.

I. Wird ein Vertrag um seines Nutzen willens geschlossen?

Bekanntlich erörtert Hobbes im *LEVIATHAN* (1651) mit dem Akt der ursprünglichen Vereinigung der Bürger die Frage, wie ein Vertrag, der den Naturzustand der permanenten Bedrohung und Furcht vor einem gewaltsamen Tod beendet, abzuschließen für jedermann ein Gebot der Klugheit sein muß. Hobbes definiert einen solchen Vertrag als die gegenseitige Übertragung von Recht, wobei er im *LEVIATHAN* verschiedene Möglichkeiten in Erwägung zieht, wie ein Vertrag erfüllt werden kann.

So können die Vertragsabschließenden entweder sofort das leisten, was sie versprochen haben, so daß keiner von dem andern noch etwas zu fordern hat und der Vertrag erfüllt ist. Oder es erfüllt den Vertrag nur einer der Vertragsabschließenden und der andere erhält eine Frist. Ist dies der Fall, so müsse der Vertrag auf der Gläubigerseite *Pakt* (Bündnis, lat. *pactum*: Verabredung) oder *Übereinkunft* genannt werden. Hierfür sei charakteristisch, daß einer der Vertragsabschließenden dem anderen einräumt, seinen Teil zu einem späteren Termin zu leisten und ihm in der Zwischenzeit Vertrauen entgegenbringt¹⁵.

Hobbes erörtert diese verschiedenen Möglichkeiten der Erfüllung im Hinblick auf die Frage, in welchen unterschiedlichen Formen Verträge geschlossen werden können. Auf der Ebene des Staatsvertrages macht Hobbes in aller Klarheit deutlich, daß es ihm um die Bedingung der Möglichkeit einer vertraglichen Übereinkunft als Grundlage zur Schaffung eines politischen Gemeinwesen geht, das Frieden nach innen und Sicherheit nach außen garantieren soll¹⁶. Nicht die Frage nach der Vertragseinhaltung ist also die grundlegende Problematik, die Hobbes bewegt, sondern die Frage nach der *Schließbarkeit* von Verträgen. Die *Bedingung* für die Schließbarkeit eines Vertrages, einschließlich des sogenannten Staatsvertrages, erblickt Hobbes im Eigeninteresse. Daß das Eigeninteresse die Grundlage für Vertragsabschlüsse ist, begründet Hobbes damit, daß der menschliche Wille durch das determiniert ist, was der Selbsterhaltung dienlich ist oder

dienlich zu sein scheint. Da aber der Nutzen der Maßstab des Rechts allein im Naturzustand sein soll¹⁷, wo jeder ein gleiches Recht auf alles hat, stellt sich die Frage, ob Hobbes an die Grenzen seiner Konstruktion eines durch den Vertrag eines jeden mit jedem konstituierten politischen Gemeinwesens stößt, wenn er die Möglichkeit von Vertragsabschlüssen auf den Nutzen zurückführt. Nutzenabwägungen aus Eigeninteresse, so wäre einzuwenden, stellen nicht nur einen angestrebten *Vertragsabschluß*, sondern auch – wie Spinoza zu bedenken gibt – einen bereits *geschlossenen* Vertrag in Frage.

Aber warum sonst sollten Menschen Verträge miteinander schließen, wenn nicht um eines Nutzen willen? Was sollte die Menschen dazu bewegen, einen Vertrag abzuschließen, wenn sie dafür nicht etwas erlangen, was für sie nützlich ist?

Nun bestreitet Hobbes nicht, daß wir durch einen Vertrag etwas für uns Vorteilhaftes erlangen können. Aber geht es bei Verträgen in erster Linie um Vorteil und Nutzen? Oder geht es bei Verträgen um eine besondere Art von wechselseitigen Versprechen?

Dieses Problem läßt sich auf der Ebene des Staatsvertrages verdeutlichen, wenn wir uns vergegenwärtigen, worin das Ziel der ursprünglichen Vereinigung der Bürger zu einem politischen Gemeinwesen bestehen soll. Im *LEVIATHAN* bestimmt Hobbes das Ziel der ursprünglichen Vereinigung der Bürger mit einer Deutlichkeit, die keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, worum es ihm mit dem Vertragsabschluß primär geht: nämlich um die Garantie des inneren Friedens und die Gewährung von Schutz gegen äußere Feinde¹⁸. Auch über den Grund, der ausschlaggebend dafür ist, daß die Bürger einen *vertragsmäßigen* einem *vertragslosen* Zustande vorziehen, gibt Hobbes eine klare Auskunft: Es ist die natürliche Neigung des Menschen nach Selbsterhaltung und eigenem Wohlergehen, die ihn dazu bewege.

Hobbes' These ist, daß Verträge deswegen abgeschlossen werden, weil jeder sich ein Gut davon verspricht. Es kommt überhaupt nur dann zum Abschluß eines Vertrages, wenn die vertraglich sich verpflichtenden Personen mit guten Gründen erwarten können, dadurch ein Gut zu erhalten. Entscheidend für das *Zustandekommen* von Verträgen ist demnach, daß den zukünftigen Vertragspartnern das, was Resultat des Vertragsvollzuges ist, zum Zeitpunkt des *Vertragsabschlusses* jeweils als gut für sich selbst ansehen¹⁹.

Allerdings äußert sich Hobbes im Kontext seiner Erörterung der Gründe, die Menschen zum Abschluß eines Vertrages bewegen, weder darüber, worin ein solches Gut besteht, noch scheint er in Erwägung zu ziehen, daß ein geschlossener Vertrag durch menschliche Eigenschaften, wie Habgier und Ehrgeiz, und wechselnde Vorstellungen bei den Vertragspartner über das jeweils für sie ‚Gute‘ unterlaufen werden könnte.

Um die zuletzt genannte Problematik weiß jedoch Hobbes. So gibt es bei ihm eine Überlegungen, die in die Richtung unserer Betrachtung geht: nämlich die Überlegung, daß alle Menschen ein Verlangen nach immer neuer Macht haben, das einschließt, andere zu verdrängen und zu unterwerfen²⁰. Und Hobbes ist sich darüber im klaren, daß es Antriebe menschlichen Handelns gibt, die in solchen Leidenschaften (*affectiones*) liegen, wie Stolz, Ehrgeiz, Dünkel und Eitelkeit²¹. Haben diese Leidenschaften, die Eigenliebe²² oder das Verlangen nach Machtzuwachs, Einfluß darüber, was die Vertragspartner als vorteilhaft für sich betrachten, kann ein Vertrag zwar zustandekommen. Die Voraussetzung, daß derjenige, der zuerst ein Gut erhalten hat, dem anderen

die geschuldete, versprochene Leistung auch wirklich zukommen läßt, ist jedoch nicht unbedingt gegeben. Was hindert Personen, die solchen Leidenschaften nachgeben oder hemmungslos nach Machtgewinn streben, daran, einen Vertrag mit der Absicht zu schließen, seine eingegangene Verbindlichkeit dann enden zu lassen, wenn ihnen zum Zeitpunkt der anstehenden Einlösung die Erfüllung als nicht mehr nützlich erscheint?

Hobbes Überlegung, daß *jedes* gültige, erst recht verbindliche Versprechen stets *auch* ein prognostisches Element bezüglich eigener Fähigkeiten enthält, aufgrund derer ich bereits vor Vertragsabschluß abschätzen kann, ob ich die verlangten Verpflichtungen erfüllen kann oder nicht, nährt den Verdacht, daß Hobbes dieses Problem herunterspielen will. Hobbes meint, daß der Inhalt oder Gegenstand eines Vertrages immer etwas sei, das einer Überlegung unterliegt: ein Vertragsabschluß ist eine Handlung, heißt es im *LEVIATHAN*, die am Ende der Überlegung steht, die der Vertragsabschließende hinsichtlich seiner Möglichkeiten der Erfüllung des Kontraktes macht. Nun mag Hobbes daraus schließen, daß kein Vertrag zustande kommt, wenn man etwas verspricht, dessen Unmöglichkeit bekannt sei²³. Angesichts des Machtwillens und der üblen Leidenschaften, durch die der Mensch charakterisiert sei, ist es jedoch sehr problematisch anzunehmen, daß der Vertrag verpflichtet, etwas Gleichwertiges zu leisten. Ebensowenig überzeugt Hobbes in dem Punkt, wo er darauf hinweist, daß derjenige sich aufrichtig anstrengen sollte, soviel wie möglich von dem zu leisten, was der Vertrag vorsieht, wenn er merkt, daß er unmöglich das tun kann, was er versprochen hat.

II. Was sichert den Erhalt des Gutes ab, das zu erlangen durch den Vertrag erstrebt wird?

Unsere bisherigen Betrachtungen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen. Die Bedingung der Möglichkeit für die Schließbarkeit von Verträgen kann nicht allein darin liegen, daß jeder Mensch bei allen seinen freiwilligen Handlungen es naturgemäß auf irgend einen Vorteil für sich abgesehen hat²⁴. Denn es bleibt nicht nur offen, wie eine solche Bestimmung menschlichen Handelns mit dem zusammenhängt, was der Vertragsgedanke für Hobbes voraussetzt. Unter der Voraussetzung, daß wir nicht die Freiheit besitzen, darüber zu entscheiden, ob wir Verträge erfüllen oder nicht, reicht es offenbar auch nicht aus, die Schließbarkeit eines Vertrages mit einem Gut zu begründen, das vertraglich sich verpflichtende Personen zu erlangen hoffen. Diese Gedanken werfen erneut die Frage auf, die wir bereits oben stellten: Warum sollten Menschen miteinander Verträge schließen, wenn nicht um eines Nutzen und Vorteils willen? Das Problem, das diese Frage aufwirft, exponiert Hobbes auf der Ebene des Naturrechts, das er durch eine permanente Nichteinhaltung von Verträgen charakterisiert.

Auf der Ebene des natürlichen Rechts ist der *Bruch* eines Vertrages, der hier im Sinne einer durch das Selbstinteresse motivierten Übereinkunft exponiert ist²⁵, nicht nur in Ausnahmen zulässig, sondern laut Hobbes in all denjenigen Fällen begründet, wo der Vorteil entfällt. Die Einhaltung von Verträgen ist eine Forderung, die die natürlichen Gesetze (*leges naturales*) zum Ausdruck bringen: Jeder sei durch das Gesetz der Natur dazu verpflichtet, an den „Verträgen, die er schließt, festzuhalten und sie zu erfüllen“²⁶. Aber was garantiert die Einhaltung, ohne die es nicht möglich ist Verträge zu schließen?

Vorläufig ist festzuhalten, daß ein Gut, welches die vertraglich sich verpflichtenden Personen zu erlangen hoffen, nicht in jedem Falle die Einhaltung garantieren kann.

Über das, was zum Gedanken des Gutes hinzutreten muß, gibt Hobbes Auskunft, wenn er argumentiert, daß Verträge eingehalten werden sollen, weil allgemein gilt, daß man demjenigen verpflichtet ist, von dem ein Gut empfangen worden ist. Die Begründung der Verpflichtungswirkung eines Vertrages erfolgt im Sinne der „Gerechtigkeit eines Vertragsabschließenden“ bzw. des „Billigkeitsrechtes“²⁷. Unter einer solchen Gerechtigkeit, die man auch als Tauschgerechtigkeit bezeichnen kann²⁸, versteht Hobbes die gegenseitige Erfüllung von Verträgen: Habe ich etwas erhalten, so muß ich die vertraglich vereinbarte Gegenleistung, die ich schulde, erbringen. Hobbes macht das am folgenden, vertrauten Beispiel deutlich: Vereinbare ich mit einem Feind (oder Räuber), ein Lösegeld zu zahlen, so bin ich daran gebunden, da es sich um einen Vertrag handelt, bei dem der eine den Nutzen zieht, wieder frei zu sein, und der andere Geld erhält²⁹.

Ein solches Billigkeitsrecht allein kann aber ebensowenig die Einhaltung von Verträgen – und somit die Möglichkeit ihrer Schließbarkeit – garantieren, da es dem Menschen nicht von Natur eigen ist. Die Menschen müssen erst zu einer solchen Gerechtigkeit erzogen werden, etwa dadurch, daß man sie lehrt, „ihre Nachbarn nicht mit Gewalt oder Betrug eines Dinges zu berauben, das kraft souveräner Gewalt das ihre ist“³⁰.

Obwohl das Billigkeitsrecht auch nicht die Einhaltung eines Vertrages garantieren kann, gewinnt unsere Problematik durch dieses Thema doch an Klarheit, wenn wir sie mit der gegenseitigen Übertragung von Recht, von der wir bereits sprachen, in Verbindung setzen.

Durch den Vertrag habe ich zunächst das Versprechen einer anderen Person und nicht das Versprochene selbst schon erworben³¹. Im Hinblick auf das Gut, das der Vertragsabschließende erlangen will, bedeutet dies, daß durch den Vertrag auf ihn das Recht des anderen auf eben jenes Gut übertragen wird. Im Gegenzug wird von ihm das Recht auf ein anderes Gut auf die Person übertragen, die ihm das Recht auf das erstrebte Gut zugesprochen hat. Es geht also nicht schon um den Erhalt des Versprochenen, sondern zunächst darum, daß mit der beiderseitigen Annahme des gegenseitigen Versprechens der spätere Erhalt des Versprochenen vorausgesetzt werden muß. Wäre dies nicht der Fall, könnten Verträge nicht geschlossen werden.

Die Klarheit, die wir über diesen Punkt erlangt haben, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die von Hobbes getroffene Voraussetzung, daß Verträge geschlossen werden, sofern ihre Erfüllbarkeit abgesichert ist, weiterhin klärungsbedürftig ist. Es besteht immer noch das Problem, daß Hobbes auf der einen Seite in der Neigung nach individuellem Nutzen das Motiv dafür sieht, daß Verträge überhaupt zum Abschluß kommen können, auf der anderen Seite aber einräumen muß, daß von dieser Neigung die Gefahr ausgeht, Verträge zugunsten individueller Vorteile zu unterlaufen. An Schärfe gewinnt dieses Problem, wenn wir bedenken, daß Hobbes gerade den Nutzen als den Maßstab des Rechts im Naturzustand ansieht³². Kann man hieraus den Schluß ziehen, daß der Nutzen für Hobbes *nicht* die Grundlage für die Schließbarkeit eines Vertrages sein kann, ebensowenig wie die Nützlichkeit die Einhaltung gültiger Verträge garantieren kann?

Nun bestreitet Hobbes nicht, daß wir durch einen Vertrag etwas für uns Vorteilhaftes erlangen können. Aber werden Verträge im Unterschied zu anderen Versprechen in erster Linie überhaupt um Vorteil und Nutzen willen geschlossen? Oder geht es nicht vielmehr um die *Sicherheit* des Besitzes desjenigen Gutes, das wir durch einen Vertrag zu erlangen hoffen und das fortzunehmen im rechtlichen Zustand allein der Souverän das *Recht* hat, während es im rechtlosen Zustand eine solche Sicherheit nicht gibt, da hier das natürliche Recht auf alles herrscht? Anders als die gedachten Verträge im Naturzustand, die aufgrund der Vertragsunsicherheit nicht zustande kommen können, beinhaltet der Vertrag im Gesellschaftszustand, so lehren uns Hobbes' Ausführungen über das Billigkeitsrecht, die wechselseitige Übertragung von Recht: Jeder der Vertragspartner ist rechtlich verpflichtet, dem anderen das zu geben, was der Vertrag vorsieht.

Aber ist die Einhaltung von Verträgen, d. h. die Grundlage für die Schließbarkeit von Verträgen, mit einer solchen wechselseitigen Übertragung von Recht bereits abgesichert?

In *DE CIVE* verweist Hobbes darauf, daß niemand das vernachlässigen wird, was er für ein Gut hält, sofern er nicht hofft, ein größeres Gut zu erlangen oder aus Furcht, Schaden zu nehmen. Und Hobbes stellt fest, daß die Menschen in der Hoffnung auf ein größeres Gut ohne Bedenken ein Gut mißachten würden, das ihnen minder wertvoll ist³³.

Trifft das auch auf das Gut zu, welches die Menschen durch Verträge zu erlangen hoffen? Wie verhält es sich mit dem Recht, daß eine Person durch den Vertrag auf eine andere Person überträgt und umgekehrt? Mit anderen Worten: Wie ist es mit der Forderung des Billigkeitsrechts bestellt, wenn die Menschen ohne Bedenken ein Gut mißachten, sobald sie die Hoffnung auf ein größeres Gut hegen?

Die Suche nach einer Antwort auf diese Fragen wird dadurch erschwert, daß Hobbes fordert, daß die „Menschen in allen vom Gesetz nicht geregelten Gebieten die Freiheit besitzen (sollen), das zu tun, was sie auf Grund ihrer eigenen Vernunft für das Vorteilhafteste halten“³⁴. Jedem steht es frei, seine eigene Macht zur Erhaltung seines eigenen Lebens „einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zwecke geeignetste Mittel ansieht“³⁵.

Interessanterweise findet sich der Hinweis darauf, daß die Menschen in der Hoffnung auf ein größeres Gut ohne Bedenken ein Gut mißachten würden, das ihnen minder wertvoll erscheint, am Anfang des Kapitels *DE CIVE*, das Hobbes die Überschrift gegeben hat: *Von den Ursachen und der Entstehung des Staates*³⁶. Demnach muß es also ein Gut geben, das in den Rang eines alle anderen Güter übertreffenden Gutes steht. Auf der Ebene des Staatsvertrages müßte also eine Antwort auf die Frage zu finden sein, was für ein Gut die Menschen durch diese Art des Vertrages zu erlangen hoffen, für das sie alle anderen Güter vernachlässigen. Dieses „höchste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung“³⁷.

Wenn alle nach ihrem eigenen Besten streben und weil meist alles, was als gut und vorteilhaft gilt, mit dem Nutzen verbunden sei, so ist auch der Zusammenschluß zu einem Gemeinwesen auf den Nutzen zurückzuführen, den man aus ihm zieht³⁸. Dieser Nutzen besteht darin, daß das natürliche Recht (*ius naturale*) des Menschen, sich erfolgreich schützen zu wollen³⁹, nicht mehr von der eigenen Kraft und Umsicht ab-

hängt, sondern durch das politische Gemeinwesen dauerhaft abgesichert ist. Auch wenn Hobbes in Ergänzung zu diesen Gedanken darauf aufmerksam macht, daß die durch den Staatsvertrag geschaffene politische Vereinigung nicht allein nur dem Zweck des gemeinsamen Friedens der Bürger und ihrer Verteidigung dient, sondern ebenso ihrer Wohlfahrt⁴⁰, so ist doch die Sicherheit, die die Menschen durch den Staatsvertrag erhalten, jenes größere Gut, für das sie andere Güter vernachlässigen. Ein „master of his own life“ sei derjenige⁴¹, der sich ein eigenes Urteil darüber bildet, was die Grundlage für sein eigenes Wohl ist⁴². Grundlage dafür sei die Sicherheit für das eigene Leben. Aus diesem Grund sei die Sicherheit erstrebenswerter als alle anderen Güter und vorteilhafter als diese.

III. Gewährleistet die Furcht die Einhaltung von Verträgen im Gesellschaftszustand?

Überblicken wir das bisher Gesagte, so ist festzuhalten, daß es im ureigenen Interesse eines jeden liegen muß, Verträge zu schließen, durch die er etwas für sich Vorteilhaftes und Nützliches erhält. Unter diesem Aspekt ist es durchaus sinnvoll davon auszugehen, daß Verträge mit der Absicht geschlossen werden, sie einzuhalten. Dieser Gedanke ist nicht nur auf der Ebene des Staatsvertrages einleuchtend. Umfaßt das *natürliche Recht* die Freiheit eines jeden, nach eigenem Urteil und im Sinne des persönlichen Wohlergehens zu handeln, so ist die Einhaltung von Verträgen insofern klug zu nennen, als diese mit dazu beitragen, daß jeder ein ‚master of his own life‘ sein kann. Denn wie wir feststellen konnten, geht es bei Verträgen nicht um Vorteil und Nutzen schlechthin, sondern – in Differenzierung unserer eingangs gestellten Frage – um das Recht auf die Erlangung eines Guts, d. h. um die *Sicherheit* seines zukünftigen Besitzes. Entgegen der vorgetragenen Kritik Spinozas, stößt Hobbes nicht an die Grenzen seiner Konstruktion eines durch den Vertrag eines jeden mit jedem konstituierten politischen Gemeinwesens, weil Nutzenabwägungen aus Eigeninteresse weder einen bereits *geschlossenen* Vertrag in Frage stellen, noch einen angestrebten *Vertragsabschluß*. Verträge sind für Hobbes schließbar, gerade weil sie auf Nutzen, d. h. auf der Erlangung eines Gutes basieren, da durch den Vertrag Personen sich gegenseitig versprechen, ein Gut gegen ein anderes Gut auszutauschen, indem sie einander das Recht auf dieses Gut übertragen.

Allerdings haben wir auf die Frage, warum Verträge auch von Personen eingehalten werden sollten, für die sie bereits von Nutzen waren – die also das Versprochene bereits erhalten haben, aber ihr Versprechen noch nicht eingelöst haben –, bislang noch keine befriedigende Antwort finden können. Dieses Problem läßt sich mit dem von Hobbes angeführten Wohlergehen sogar noch zuspitzen.

Das Wohlergehen ist die Bedingung für die Schließbarkeit eines Vertrages. Sie schließt aber als Urteil über den individuellen Vorteil und Nutzen auch nicht aus, diesen Vertrag zugunsten anderer Vorteile zu unterlaufen. Denn es ist denkbar, daß diese Vorteile einen größeren Nutzen versprechen könnten als das, was zum Zeitpunkt des Vertragsabschlusses als gut und gewinnbringend erschien⁴³. Ermöglicht das Streben nach eigenem Wohlergehen einerseits den Abschluß von Verträgen, so droht es diese im Bunde mit solchen Eigenschaften, wie der Habgier und des Ehrgeizes, zu untergraben. So kann einer der vertraglich Verpflichteten, wenn es ihn gereut, was er versprochen hat, nach Wegen suchen, um sich an sein Versprechen nicht mehr länger gebun-

den zu halten. Wie also verhält es mit der rechtlichen Verpflichtung, die den Vertrag im Gesellschaftszustand auszeichnet? Was garantiert das Recht, von anderen das zu erhalten, was der Vertrag vorsieht?

Es ist die Furcht vor Strafe, die die Vertragssicherheit laut Hobbes letztlich garantiert. Was die Bedingung eines jeden Vertragsabschlusses ist, daß nämlich beide Seiten ihr Versprechen einhalten sollen⁴⁴, das ist durch die Furcht vor den Folgen der Unterlassung verbürgt. Auf der Ebene des Staatsvertrages exponiert Hobbes diesen Gedanken sehr deutlich.

Wie die Furcht das eigentlich treibende Motiv bei dem Abschluß des Staatsvertrages ist, so wird dieser für Hobbes letztlich nur eingehalten, weil die Furcht die Menschen daran hindert, ihn zu brechen⁴⁵. Die Furcht, die den einzelnen an den Staatsvertrag bindet⁴⁶, geht vom Souverän aus, der garantiert, daß es sich bei diesem Vertrag um kein leeres Versprechen handelt.

Das Moment der Furcht ist nicht nur für den Staatsvertrag von Bedeutung, sondern auch für das von uns behandelte Problem der Schließung von Verträgen. Wie wir sehen konnten, ist Hobbes der Ansicht, daß durch den Vertragsabschluß zwar beide Seiten zu verstehen geben, daß sie sich selbst zur vereinbarten Leistung verpflichtet ansehen; das Risiko bleibt jedoch, daß derjenige, der nicht zuerst den Vertrag erfüllen muß, nach erhaltener Leistung stets neue Gründen finden könnte, um seinen Verpflichtungen nicht nachzukommen und den Vertrag als ungültig zu erklären. Dieses Risiko wächst durch das menschliche Streben nach Wohlergehen, in dem Hobbes zwar keine ernsthafte Gefahr für diesen Vertrag erblickt, aber auch nicht ausschließen kann, daß dieses Streben den Vertrag unterlaufen könnte. Da mit dem eigenen Wohlergehen der Verpflichtungscharakter eines Vertrages letztlich nicht unabhängig von der Frage betrachtet werden kann, ob es vorteilhaft ist, ihn zu halten, diese Frage jedoch die Vertragskonstruktion selbst in Frage zu stellen droht, hat Hobbes zum Vertrag eines jeden mit jedem die Figur des Souveräns hinzugefügt, der ausdrücklich *nicht* im Vertrag eingeschlossen ist. Angesichts der menschlichen Natur sei eine über ihr stehende Macht notwendig, da sonst keine (gültigen) Verträge geschlossen werden können.

Freiwillig gehen Menschen vertragliche Verpflichtungen untereinander ein, weil sie sich von der gegenseitigen Erfüllung etwas Gutes versprechen. Da aber die „Gültigkeit von Verträgen ... erst mit der Errichtung einer Staatsgewalt (beginnt), die dazu ausreicht, die Menschen zu ihrer Einhaltung zu zwingen“⁴⁷, muß Hobbes nicht nur nachweisen, daß Personen untereinander *freiwillig* Verpflichtungen eingehen. Er muß auch nachweisen können, daß sie freiwillig der Errichtung einer souveränen Gewalt zustimmen, d. h. durch Gründe, die vernünftigerweise jedem einsehbar sind. Nur unter einer solchen Gewalt und ihrem Strafanordnungsmonopol ist es laut Hobbes gewährleistet, daß beim Vertragsabschluß bereits gewußt werden kann, daß der Vertrag bis zum Zeitpunkt der Erfüllung tatsächlich gültig bleiben wird⁴⁸.

Aber wenn Hobbes die Möglichkeit der Schließbarkeit *und* Gültigkeit von Verträgen mit der Einsetzung einer souveränen Gewalt begründet, muß er dann nicht in Kauf nehmen, daß ein Problem, das gelöst zu sein schien, erneut aufbricht: das Problem nämlich, daß das vertraglich Vereinbarte von jedem als etwas zu akzeptieren ist, worin er kraft eigener Entscheidung um des eigenen Vorteils und Nutzens willen eingewilligt hat?

Der Einwand ist nicht unbegründet, behauptet Hobbes doch im LEVIATHAN, daß Verträge zwar die „Bande“ (bonds) darstellen, durch welche die Menschen gebunden und verpflichtet werden“. Die Stärke dieser Bindung beruhe jedoch allein „auf der Furcht vor einer üblen Folge des Wortbruchs“⁴⁹ und der Furcht vor der „unsichtbaren Macht“, die jedermann als Rächer einer vertragsbrüchigen, d. h. unrechten Handlung fürchte⁵⁰. Aus diesem Grund, so argumentiert Hobbes, ist die Furcht, daß ein Vertrag von einer Partei nicht eingehalten wird, weil sie bereits ihren Nutzen aus dem Vertrag gezogen hat, unbegründet, da die größere „Furcht vor einer üblen Folge des Wortbruchs“ sie daran hindert⁵¹.

Ist die Furcht also letztlich die Antwort auf unsere eingangs gestellte Frage, wodurch in Hobbes Darstellung ein Vertrag Verbindlichkeit erlangt? Ist Spinoza im Recht, wenn er behauptet, daß ein Vertrag nicht auf den Nutzen gegründet sein kann?

Diese Fragen leiten zum Schluß meines Aufsatzes über. Ich habe durch meine bisherige Darlegung zeigen wollen, wie schwierig es ist, von der Annahme auszugehen, Hobbes habe die Verbindlichkeit, die Menschen durch die Schließung von Verträgen eingehen, auf den Nutzen gründen wollen. Wenn Spinoza davon ausgeht, daß sich am Beispiel einer erzwungenen Vereinbarung beweisen läßt, daß es möglich sei, die Verbindlichkeit von Versprechen auf den Nutzen zu gründen, so macht er auf ein Problem aufmerksam, mit dem Hobbes' Konzeption des Vertrages nicht widerlegbar ist, da es das Ausgangsproblem dieser Konzeption darstellt. Daß es zur Begründung der Verbindlichkeit, die Menschen durch die Schließung von Verträgen eingehen, nicht ausreicht, auf den angestrebten Nutzen zu verweisen, erkennt Hobbes selbst. Wie gezeigt werden sollte, kann das erhoffte Gut die Verbindlichkeit, die Menschen durch die Schließung von Verträgen eingehen, nicht begründen. Denn der Nutzen erlaubt, die versprochene Leistung nicht als eine Verbindlichkeit, d. h. als einen berechtigten Anspruch zu betrachten. Ebensowenig leistet die Übertragung von Recht eine Begründung der Verbindlichkeit, weil sie das gegenseitige Versprechen auf ein Gut darstellt, nicht aber das Motiv zum Ausdruck bringt, warum wir eine Verpflichtung auf uns nehmen. Auch die Furcht leistet das nicht. Sie ist zwar die grundlegende Bedingung, daß der Vertrag bis zum Zeitpunkt der Erfüllung tatsächlich seine Gültigkeit behält. Aus Furcht jedoch kann niemand gezwungen werden, eine Verbindlichkeit einzugehen. Und das Billigkeitsprinzip leistet die Begründung nicht, weil es fordert, die geschuldete, vertraglich vereinbarte Gegenleistung zu erbringen, ohne das Recht, d. h. den rechtlichen Anspruch auf diese Gegenleistung zu artikulieren.

Die Schwierigkeiten, die die Suche nach einer zufriedenstellenden Antwort auf die Frage bereitet, warum wir Verträge einhalten *sollen*, lösen sich auf, wenn wir Hobbes Hinweise auf das erhoffte Gut, das übertragene Recht, die Furcht vor Bestrafung und die Klugheit, der Verpflichtung nachzukommen, nicht als voneinander getrennte, verschiedene oder gar konkurrierende Antworten betrachten. Die Eigentümlichkeit von Hobbes' Vertragsidee zeichnet sich dadurch aus, daß er das als Elemente einer Begründung von Verbindlichkeit zusammenfaßt, was in anderen Formen von Versprechen bzw. anderen Vertragskonzeptionen auseinandertritt⁵². Hobbes differenziert zwischen dem Gut und Recht, der Klugheit und Furcht, diese gehen in seiner Konzeption jedoch insofern ineinander über, als es für die Einhaltung von Verträgen charakteristisch ist, daß sich Pflicht, Recht, Furcht und Klugheit komplementär zueinander verhalten. Es

sei pflichtgemäß, gerecht und klug einen Vertrag einzuhalten, wenn wir ihn geschlossen haben. Pflichtgemäß, weil wir ein Recht übertragen haben; gerecht, weil eine vertraglich vereinbarte Gegenleistung, die ich schulde, zu erbringen ist. Und klug ist es aus zwei Gründen: weil wir uns einen Nutzen, d. h. die Erlangung eines Gutes vom Vertrag versprechen⁵³, und weil wir vor der Vertragsschließung stets wissen sollten, ob wir den vertraglichen Vereinbarungen nachkommen können, um nicht eine Strafe fürchten zu müssen.

¹ Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), Leipzig 1909, Kap. XVI, S. 301.

² Das betont Richard Höningwald, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München 1924, S. 170.

³ Thomas Hobbes, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law)*, mit einer Einführung von Ferdinand Tönnies, Berlin 1926, XV, 13, S. 105f. – Hat ein Räuber, so Hobbes' Beispiel in DE CIVE, ihm bei Androhung des Todes die Zahlung von 100 Pfund und die Zusage erpreßt, nichts zu seiner Ergreifung und gerichtlichen Auslieferung zu unternehmen, so sei eine solche Zusage einzuhalten. Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger (De Cive)*, aus dem Englischen übersetzt von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig 1949, S. 93. Das gleiche Beispiel findet sich im *Leviathan* oder *Materie, Form und Gewalt eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*, hrsg. von Hermann Klenner, aus dem Englischen übersetzt von Walter Euchner, Leipzig 1978, Kap. 14, S. 119.

⁴ Ders., *Leviathan*, a. a. O., Kap. 14, S. 115. Verträge – auch die aus Furcht geschlossenen – verpflichten, sofern Versprechen und Versprochenes nicht den bürgerlichen Gesetzen widersprechen. Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger (De Cive)*, a. a. O., II, 16, S. 93f.

⁵ Neben der Erfüllung gibt es auch den Erlaß als eine weitere Form der Befreiung von einem Vertrag. Unter einem solchen Erlaß versteht Hobbes die „Rückübertragung des Rechts“, die ich einem anderen übertragen habe. Auf diesen Aspekt komme ich noch zu sprechen. Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., Kap. 14, S. 118.

⁶ Dieses Argument findet sich auch bei Adam Smith: „ein rechtschaffener Mann (sollte) eher sterben wollen, als ein Versprechen leisten, das er ohne Torheit nicht halten und ohne Schande nicht brechen kann“. *Theorie der moralischen Gefühle*, Hamburg 31985, Siebenter Teil, 4. Abschnitt, S. 554.

⁷ Von einer „Verständigung über das Handeln“ zu reden, wie Bernd Ludwig, klingt zu sehr nach moderner Diskursethik, nicht nach Hobbes. *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von *De Cive* zum *Leviathan* im Pariser Exil 1640–1651, Frankfurt/M. 1998, S. 378.

⁸ Wie schwierig es ist, diese Antworten so miteinander abzuwägen und in ein solches Verhältnis zu setzen, das Hobbes gerecht wird, zeigt ein Blick auf die Hobbes-Forschung. In ihr ist es zur Tradition geworden, eine der nachfolgend genannten Antworten zu favorisieren. So findet die letzte Antwort die Zustimmung etwa von Jean Hampton. Als konsequent, wenn auch zu sehr auf das Machtpotential des Herrschers setzend, stützt sich beispielsweise die Darstellung von Herfried Münkler und Wolfgang Kersting auf die erste Antwort von Hobbes.

⁹ Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger (De Cive)*, a. a. O., III, 3, S. 99.

¹⁰ Dem Räuber, der seinem Opfer das Versprechen abnötigt, ihm Hab und Gut zu überliefern, sobald er es verlangt, könne listig versprochen werden, was er will, um von ihm frei zu kommen. Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, a. a. O., Kap. XVI, S. 300.

¹¹ Daß durch Drohungen aufgezwungene Verträge nicht gültig seien, ist auch die Meinung von Adam Smith. In einer erneuten Erörterung des von Hobbes vorgebrachten Beispiels eines erzwungenen Versprechens durch einen Räuber gelangt er zu dem Schluß, daß von einer Verpflichtung des Überfallenen, gegenüber einem Straßenräuber sein erpreßtes Versprechen zu halten, keine Rede sein könne, da die Erpressung eines Versprechens ein Verbrechen sei. Weshalb es auch ein Unrecht sei, ein solches Versprechen einzulösen durch Gewalt erzwingen zu wollen. Adam Smith, *Theorie der moralischen Gefühle*, a. a. O., Siebenter Teil, 4. Abschnitt, S. 551.

¹² Ebd., Siebenter Teil, 4. Abschnitt, S. 550. – Bereits Cicero spricht sich in DE OFFICIIS III, 19 gegen die Gültigkeit von Versprechen aus, die durch Todesdrohungen erpreßt wurden. Pufendorf verteidigt diese Ansicht in seinem JUS NATURAE ET GENTIUM I. III, cap. VI, Paragraph 15, 3 von 1728.

- ¹³ Die Furcht kann letztlich keinen dazu zwingen, einen Vertrag zu schließen. Aus diesem Grund macht es für Hobbes auch keinen Unterschied, ob ein Vertrag aus Furcht (Bsp. des Räubers) oder per Übertragung von Recht geschlossen worden ist: „Wenn z. Bsp. jemand aus *Furcht*, das Schiff könne sinken, seine Ladung ins Meer wirft, so tut er dies dennoch mit vollem Willen und kann es auch unterlassen, wenn er will – deshalb ist dies die Handlung eines *Freien*.“ Ebd., Kap. 21, S. 182.
- ¹⁴ Das ist die These von Bernd Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, a. a. O., S. 375, Anmerkung.
- ¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., 14. Kap., S. 113. Eine ähnliche Bestimmung findet sich in DE CIVE, wo Hobbes betont, daß dann, wenn einer oder beide Vertragspartner eine Frist erhalten, der, dem diese Frist gegeben wird, eine spätere Erfüllung verspricht, ein solches Versprechen *Übereinkommen* heißt. *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger* (De Cive), a. a. O., 2. Kap., 9, S. 91.
- ¹⁶ In dieser Hinsicht stimme ich Bernd Ludwig zu, daß man den *Kern* der Hobbesschen Vertragstheorie verfehlt, „wenn man bei dem Versuch, den Begriff der Verbindlichkeit zu explizieren, von geschlossenen Verträgen ausgeht und fragt, was den Handelnden *eigentliche motivieren* könnte, diese zu erfüllen.“ *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, a.a.O., S. 241.
- ¹⁷ Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger* (De Cive), a. a. O., I, 10, S. 83.
- ¹⁸ Betrachtet man die ursprüngliche Vereinigung ausschließlich unter diesem Aspekt, hätte Carl Schmitt mit seiner Behauptung recht, letztlich lege Hobbes den Akzent nicht auf den Akt der Vereinigung der „in angsterfüllter Feindschaft sich versammelnden Menschen“, sondern auf den Staatsapparat, der aus dieser Vereinigung hervorgeht. *Der Leviathan*. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Stuttgart 21982, S. 51.
- ¹⁹ Im Original heißt es: „For it is a voluntary act; and of the voluntary acts of every man, the object is some Good for himself.“ *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge Texts in the history of political thought, Cambridge UP 1997, Chap. 14, S. 93.
- ²⁰ Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger* (De Cive), a. a. O., S. 79; Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., 11. Kap., S. 84. – Ulrich Weiß hat daraus den fraglichen Schluß gezogen, daß das durch Vertrag zustande gekommene Gemeinwesen lediglich als ein Derivat des Strebens nach optimierter Selbsterhaltung anzusehen ist. *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart 1980, S. 138.
- ²¹ Thomas Hobbes, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law)*, a. a. O., IX, 1, S. 67. Vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., 21. Kap., S. 191. – Zwar hat Hobbes im ersten Teil des LEVIATHAN mehrere Affekte aufgezählt, die den Menschen zum Leben in einem Gemeinwesen disponieren, wie beispielsweise Güte, Wohlwollen und Nächstenliebe (6. Kap.). Aber er hat solche Affekte nicht als ein besonderes Wohlwollen gegenüber der Gemeinschaft oder als die Abneigung spezifiziert, der souveränen Gewalt entgegen zu handeln. Vgl. den Hinweis von Ferdinand Tönnies, *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 5 (1881), S. 186–204, hier: S. 197. – Anders ist es mit den moralischen Tugenden (*moral virtues*), wie Tapferkeit, Besonnenheit und Mäßigkeit – jenen Tugenden des Menschen nicht als Bürger, sondern die Tugenden des Menschen als Menschen. Sie tragen zum Frieden bei, da sie die *dispositions* derjenigen bestimmen, die den natürlichen Gesetzen folgen wollen. Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*. Zweiter Teil: *Lehre vom Menschen* (De Homine), aus dem Englischen übersetzt von Max Frischeisen-Köhler, Leipzig 1949, XIII, 9, S. 40.
- ²² „Denn alle Menschen sind von Natur aus mit bemerkenswerten Vergrößerungsgläsern ausgestattet, nämlich ihren Leidenschaften und ihrer Eigenliebe, durch die jede kleine Abgabe als große Belastung erscheint (...).“ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 18. Kap., S. 160.
- ²³ Ebd., 14. Kap., S. 118.
- ²⁴ Thomas Hobbes, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law)*, a. a. O., XVI, 1, S. 107.
- ²⁵ Das erkennt Jean Hampton, *Hobbes and the social contract tradition*, Cambridge UP (1986) 1990, S. 138. Sie vertritt die These, daß der Hobbessche Vertrag eigentlich gar kein Vertrag, sondern eine durch das Selbstinteresse motivierte Übereinkunft (*self-interested agreement*) sei.
- ²⁶ Thomas Hobbes, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen (Elements of Law)*, a. a. O., XVI, 1, S. 107.
- ²⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., Kap. 15, S. 129.
- ²⁸ Das ist der Vorschlag von Herfried Münkler, *Thomas Hobbes*, Frankfurt/M. New York 1993, S. 178.

- ²⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., Kap. 14, S. 118.
- ³⁰ Ebd., 30. Kap., S. 290.
- ³¹ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 8, Frankfurt/M. 1982, AB 102, S. 386.
- ³² Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger* (De Cive), a. a. O., I, 10, S. 83.
- ³³ Ebd., V, 1, S. 124. – Davon geht auch Spinoza aus: *Tractatus Theologico-Politicus*, a.a.O., S. 300.
- ³⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., 21. Kap., S. 183.
- ³⁵ Ebd., 14. Kap., S. 110. Im Original heißt es: „The Right of Nature ... is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, wch is in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.“ *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, a. a. O., Chap. 14, S. 91.
- ³⁶ Ders., *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger* (De Cive), a.a.O., V, 1, S. 124.
- ³⁷ Ebd., II, 6, S. 22.
- ³⁸ Ebd., I, 2, S. 78.
- ³⁹ Ebd., II, 3, S. 88.
- ⁴⁰ Ders., *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen* (*Elements of Law*), a. a. O., S. 129. – Diesen Aspekt vernachlässigt Carl Schmitt. Für ihn erschöpft sich die Funktion einer solchen Vereinigung in der Gewährung von Schutz. Sobald er nicht mehr gewährleistet werden kann, hört der Staat auf zu existieren und das Individuum erhält seine ‚natürliche‘ Freiheit wieder. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, a. a. O., S. 113.
- ⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., 21. Kap., S. 184. = *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, a. a. O., Chap. 21, S. 147. – In der Diskussion, ob die natürlichen Gesetze eher dem langfristigen Eigennutz entspringenden Klugheitsregeln oder aber moralische Gebote sind, da ihre Quintessenz der Goldenen Regel entspringt, halte ich die erste Position für überzeugender. Einen guten Überblick über den Stand der Diskussion bietet der von Preston King herausgegebene Band *Thomas Hobbes. Critical assessments*, London/New York 1993. Matthias Kaufmann verweist auf diese Diskussion, ohne eine der beiden Positionen zu favorisieren. *Aufgeklärte Anarchie*. Eine Einführung in die politische Philosophie, Berlin 1999, S. 30.
- ⁴² Hobbes spricht auch vom „peacable, sociable and comfortable living“. *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, a. a. O., Chapter 15, S. 111.
- ⁴³ Mit Herrfried Münkler ist zu betonen, daß Verträge nicht etwas unterstützen und verstärken, was in der menschlichen Natur angelegt ist, sondern gegen diese Natur gerichtet sind. *Thomas Hobbes* Frankfurt/M. New York 1993, S. 122.
- ⁴⁴ Für Kant ist es schlechterdings unmöglich vom Imperativ, daß das gegebene Versprechen gehalten werden soll, noch einen Beweis zu führen. *Metaphysik der Sitten*, a. a. O., AB 101, S. 385.
- ⁴⁵ Das hat Hobbes eindeutig zur Sprache gebracht: „Der Wille der meisten Menschen wird nur durch die Furcht regiert, und wo es keine vollziehende Gewalt gibt, da gibt es auch keine Furcht; und die meisten Menschen werden ihren Leidenschaften, wie Habgier, Wollust, Zorn und dergleichen, folgen und werden jene Verträge brechen, wodurch also die übrigen, die sie sonst gehalten hätten, in den Zustand der Freiheit zurückversetzt sind und kein anderes Gesetz haben als die Selbsthilfe.“ *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen* (*Elements of Law*), a. a. O., S. 135.
- ⁴⁶ Ders., *Grundzüge der Philosophie*. Dritter Teil: *Lehre vom Bürger* (De Cive), a. a. O., V, 5, S. 127.
- ⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., 15. Kap., S. 123: „The Validity of Covenant begins not but with the Constitution of a Civil Power“. *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, a. a. O., Chapter 15, S. 101.
- ⁴⁸ Dazu hat Bernd Ludwig das nötige gesagt. *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, a. a. O., S. 299.
- ⁴⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, a. a. O., Kap. 14, S. 112.
- ⁵⁰ Ebd., Kap. 14, S. 121. – Für Hobbes sind „Verträge ohne das Schwert ... bloße Worte und besitzen nicht die Kraft, einem Menschen auch nur die geringste Sicherheit zu bieten“. Ebd., Kap. 17, S. 145.
- ⁵¹ Ebd., Kap. 14, S. 112. – Diese Furcht geht sowohl vom Souverän als auch von der Macht der Menschen aus, die der Vertragsbruch schädigt. Ebd., Kap. 14, S. 120.
- ⁵² Spinoza umgeht die Schwierigkeit, einerseits zu bestreiten, daß Verträge nicht auf dem Nutzen basieren können, andererseits nicht abstreiten zu können, daß die Menschen mit der Schließung eines Vertrages einen nützlichen Zweck verfolgen (so vereinigen sie sich, um sicher und angenehm zu leben), indem er zwischen den Antrieben der Begierden und der Vernunft unterscheidet. Nur die die menschliche Ver-

nunft bezwecke den „wahren Vorteil und die Erhaltung der Menschen“. *Tractatus Theologico-Politicus*, a. a. O., 16. Kapitel, S. 298.

⁵³ Was auf der Ebene des Staatsvertrages klar einsichtig ist: Ist das eigene Wohlergehen ein Gut für jeden, so ist die notwendige Voraussetzung, um dieses genießen zu können, das gesicherte Leben. Darauf verweist auch Bernd Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, a. a. O., S. 381.

SUMMARY

According to Hobbes we have the freedom to conclude a contract or not. If we have concluded a contract, we have the duty to observable the contract. Hobbes' *Leviathan* is an argument for obedience to authority grounded in the benefit. But what is the benefit of a contract? Is it possible to conclude a contract on the benefit only? Have a contract concluded by force validity or not? What is the guarantee for the observance of a contract? My article about Hobbes is focused on these questions. I argue that the benefit is a different argument for the observance of a contract in Hobbes' Philosophy.

Idea *Ungrund* ve filosofii Nikolaje Berd'ajeva

MARTIN JABŮREK

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Ve filosofii dvacátého století nastal jen zřídka případ, že by v ní odkaz myslitele 17. století nejen našel svůj ohlas, ale stal se i její integrální součástí. Za jednoho z myslitelů, jehož dílo takové nadčasovosti dosáhlo, můžeme označit německého mystika Jakoba Böhmeho. Jeho v mnoha ohledech originální myšlení neméně originálně vkomponoval do své filosofie ruský náboženský myslitel Nikolaj Berd'ajev.

Berd'ajev jistě nebyl prvním, kdo se snažil Böhma aktualizovat. V mnohém je také na předchozích recepcích Böhmová díla závislý. Za novodobé objevitele díla Jakoba Böhma bývají považováni Franz von Baader, Schelling a do jisté míry i Hegel. Recepce Böhmová díla ovšem vykazuje plynulou kontinuitu, o čemž svědčí jak existence řady jeho následovníků v Anglii, Francii či Německu (Jane Leadeová a jí založená The Philadelphian Society, James Portage, Louis Claude de Saint-Martin, Johan Georg Gichtel, Friedrich Christoph Oetinger a další), tak i množství edic jeho spisů (1682, 1715, 1730, 1831–1847). Baaderovi, Schellingovi a Hegelovi by tak mohla být přisouzena pouze ta zásluha, že se jako první snažili Böhma interpretovat filosoficky.

Málo známým faktem je skutečnost, že vedle výše naznačené linie Böhmových následovníků na západě existovala neméně významná řada jeho pokračovatelů také v Rusku. Počátek vlivu Böhmová myšlení v Rusku lze téměř s jistotou datovat rokem 1689. V tomto roce přicestoval do Moskvy německý kazatel Quirinus Kuhlmann, který zde chtěl Böhmovy myšlenky propagovat. I když mohl Kuhlmann v Moskvě působit pouze čtyři měsíce, než byl pravděpodobně z popudu v Moskvě usazených Němců uvězněn a 4. října 1689 po bezprecedentním procesu upálen, bylo nepochybně jeho zásluhou, že začaly vznikat první ruské překlady Böhmových děl. Z jeho díla byly tehdy vybírány především modlitby. Většina těchto rukopisných překladů je dnes ztracena, přesto byly ve své době tak populární, že byl Böhme uctíván téměř jako světec a jeho dílo bylo považováno za dovršení díla církevních otců. Tyto překlady bezesporu ovlivnily ukrajinského myslitele Hrihorije Skovorodu. Další vlna zájmu o Böhmovo dílo nastává v Rusku v období rozkvětu tajných mystických a zednářských společností ve druhé polovině osmnáctého století. Z tohoto období pochází také nejstarší edice ruských překladů modliteb vyňatých z Böhmová díla vytištěná v tajné tiskárně Nikolaje Ivanoviče Novikova. Edice byla určena pro praktické použití v mystických společnostech a šlo zřejmě o staré překlady vzniklé z Kuhlmannova popudu. V Novikovově zednářském okruhu ovšem působil také mladší Skovorodův současník Semjon Gamalija, který byl

ve své době nejen velkou duchovní autoritou, ale také prvním systematickým překlada-
telem Böhmových textů do ruštiny. Gamalija pravděpodobně přeložil téměř všechny
Böhmovy spisy, i tyto překlady však bohužel zůstaly pouze v rukopisech. To ovšem nijak
nebránilo jejich značnému rozšíření. Významným propagátorem Böhmových myšle-
nek se v té době stal rosenkrucián Ivan Jegorovič Švarc, který o nich přednášel nejen na
zasedáních zednářských lóží, ale i na veřejných přednáškách, které se konaly v jeho
moskevském domě a snad i na půdě moskevské univerzity. Po Gamalijovi překládal
Böhma ještě Alexandr Fjodorovič Labzin, který svůj obsáhlý výbor z Böhмова díla vy-
dal v roce 1815. Řada dalších překladů pak vycházela po celé devatenácté století
v nejrůznějších duchovních sbornících. Na konci devatenáctého století ovlivnily některé
Böhmovy myšlenky i sofiologii Vladimíra Solovjova, zde již ale nelze vyloučit, že více
než staré ruské překlady Böhмова díla ovlivnilo Solovjova spíše myšlení Baaderovo či
Schellingovo. V této souvislosti není bez zajímavosti skutečnost, že se Baader o ruské
intelektuální prostředí živě zajímal, s mnohými představiteli ruské inteligence si dopi-
soval a dokonce hodlal Rusko navštívit; byl však na hranicích zadržen a vyhoštěn. Vedle
zájmu o theosofii a sofiologii je Baaderovi a Solovjovovi společný i zájem o ekumenismus.
Baaderův vliv na Solovjova je nepochybný. Po Solovjovovi rozvíjí učení o sofii celá řada
dalších myslitelů, kteří tak do jisté míry rozvíjejí i myslitelský odkaz Jakoba Böhma a to
i přesto, že se vůči Böhmovi často vymezují negativně. Za všechny jmenujme alespoň
Sergeje Bulgakova, kterého můžeme považovat za jednoho z nejvýznamnějších pravo-
slavných teologů dvacátého století.¹

Významným Solovjovovým následovníkem byl jistě i Nikolaj Berd'ajev (1874–1948).
Berd'ajev patřil k okruhu těch ruských myslitelů, kteří na začátku dvacátého století
opustili pozice tzv. legálního marxismu a sborníkem *Věchi* se přihlásili k nábožensky
orientované filosofii. To měl již ale Berd'ajev, příslušející k vysoce postavené šlechtické
rodině, za sebou účast v sociálnědemokratickém hnutí, vyhnanství a vyloučení ze studia
na Kyjevské právnické fakultě. Zprvu v Petrohradě a později v Moskvě se Berd'ajev
účastní činnosti nábožensko – filosofických společností. Po říjnové revoluci se na krát-
ký čas stává profesorem moskevské univerzity a především zakládá Svobodnou akade-
mii duchovní kultury, na které se stal hlavním přednášejícím. V době upevnění bolše-
vické moci se ovšem další existence akademie stává nemožnou a Berd'ajev sám se ocitá
v ohrožení. Po krátkém věznění byl v roce 1922 donucen k emigraci a odjíždí do Berlína.
Zde Berd'ajev do roku 1924, kdy přesídlil do Francie, přednášel na Ruském vědeckém
institutu. Ve Francii se díky přízni jedné své obdivovatelky mohl usadit v Clamart neda-
leko Paříže, kde žil až do konce svého života. V Paříži se stal profesorem na Ruské ná-
božensko – filosofické akademii. Založil a redigoval časopis *Puť*, který vycházel v letech
1925–1940 a stal se pravděpodobně nejdůležitějším orgánem ruského náboženského
a filosofického myšlení v emigraci. Byl také redaktorem nakladatelství YMCA – Press,
které je dodnes významným zahraničním vydavatelstvím ruské literatury. Ve svém
domě v Clamart organizoval pravidelná filosofická setkání, jehož se účastnili například
Gabriel Marcel, Jacques Maritain či Emanuel Mounier.

Když Vasilij Zeňkovskij ve svých *Dějínách ruské filosofie*² analyzoval Berd'ajevovy
filosofické názory, rozdělil jeho tvorbu do čtyř period. Tyto periody charakterizují čty-
ři různé aspekty, které jsou sice přítomny v celém Berd'ajevově díle, v jednotlivých ob-
dobích jsou ale různým způsobem akcentovány. Pro první období Berd'ajevovy tvorby je

charakteristický zájem o etické téma. Druhé období je poznamenáno nábožensko – mystickým přelomem v Berďajevově životě. Od té doby se náboženská motivace stává trvalou součástí jeho filosofie. Ve třetím období se u Berďajeva projevuje zájem o historiosofické téma a zájem o filosofii dějin, který u něj zůstává silný až do konce života, kdy se zabýval především eschatologií a vytvořil svůj originální koncept „eschatologické metafyziky“. Poslední čtvrté období je spjato s personalistickým myšlením, které se stalo základem Berďajevovy personalistické etiky a antropologie. Vedlo těchto čtyř aspektů zdůrazňuje Zeňkovskij dvě centrální Berďajevovy myšlenky, které jsou základními stavebními kameny celé jeho filosofie. První z nich je princip objektivace, druhou primát svobody před bytím.

Východiskem Berďajevova myšlení je rozlišení mezi světem přízračným a světem skutečným. První svět je pouze „světem“ v uvozovkách, světem, v němž člověk žije a musí žít. Tento svět je charakterizován mnohostí, rozdrobeností, nepřátelstvím a otroctvím. Naproti tomu skutečný svět – svět bez uvozovek – je ideálně uspořádané bytí, kosmos, v němž se plně uskutečňuje láska a svoboda. Materiální „svět“, je světem objektů, objektivovaným světem, který vzniká v důsledku procesu objektivace. Člověk v procesu poznání vytváří ze jsoucna pouhé objekty a připravuje tak svět o jeho ontologickou i duchovní dignitu. V důsledku svého pádu se člověk nachází v zajetí objektivovaného světa, který ovšem paradoxně považuje za hodnotnější než svět skutečný.³ Primárním úkolem člověka je vlastní vysvobození, vykročení směrem od otroctví ke svobodě. Vysvobození je možné prostřednictvím schopnosti tvorby, jíž je člověk obdařen. Svoboda a tvorba jsou nerozlučně spojeny. Mystériem tvorby je podle Berďajeva spojeno s mystériem svobody.⁴ Celým Berďajevovým dílem se prolínají témata teodiceje a antropodiceje, která jsou traktována společně, jako jediné téma vztahu svobody Boha a člověka. Pohled na člověka jako na bytost, která je obdařena obrovskou tvůrčí silou a zároveň je podřízena řádu materiální nutnosti, je charakteristickým rysem Berďajevova existenciálního přístupu. Existenciální typickou pro Berďajevovo myšlení se tedy stává pojem tvorby. Smyslem jednotlivých tvůrčích aktů není naplnění kulturního potenciálu a množování kulturních statků, ale přiblížení „konce“, proměnění světa. Tvůrčí akt je ve své původní čistotě namířen k novému životu, novému bytí, novému nebi a nové zemi. Skutečnou tvorbou je ovšem pouze takový tvůrčí akt, který je tvorbou z ničeho, tvorbou ze svobody. Jak uvidíme dále, Berďajev ztotožňuje svobodu s primordiální nicotou, která leží hlouběji než veškeré bytí a která veškeré bytí zakládá.

Berďajev se cítil ovlivněn celou řadou myslitelů. Mnohé ve svých textech přímo jmenuje či na ně odkazuje, myšlení dalších je přítomno pouze jako skrytá inspirace. Vedle Dostojevského⁵, Kanta⁶ a Schopenhauera⁷ se Berďajev cítí nejvíce ovlivněn myšlením Jakoba Böhma⁸. Na Böhmovo dílo se odvolává Berďajev téměř ve všech svých textech. Je tomu tak již v jeho knize *Filosofija svobody* z roku 1911, stejně jako v knize, která jej jako první učinila známým, *Smysl Tvorby* z roku 1916. Svou filosofii v intencích Böhmova myšlení rozvíjí především v knihách *Filosofija svobodnogo ducha* (1927–1928), *O naznačeniji čelověka* (1931), *Duch i realnosť* (1937) či *Opyt eschatologičeskoj metafiziki* (1947).

V roce 1930 otiskl Berďajev v časopise *Put'* pod názvem *Iz etjudov o Jakove Beme* dvoudílnou studii, která je pokusem o systematický výklad Böhmova myšlení a zároveň je díky volbě témat, jež Berďajev z Böhmova myšlenkového bohatství vybírá, i před-

znamenáním Berďajevovy svébytné filosofické interpretace. První část nese název *Etjud I. Učenijsje o Ungrunde i Svobode*, druhá *Etjud II. Učenijsje o Sofii i androgině. Ja. Beme i russkije softologičeskije tečenija*.⁹

Berďajev zde nazývá Böhma největším z křesťanských gnostiků, přičemž termín gnose používá nikoli ve smyslu pojmu označujícího pozdně helénistický, náboženský a filosofický směr, ale poněkud obecněji. Gnosí rozumí Berďajev poznání založené na zjevení či myšlení, pracující nikoli s pojmy ale se symboly a mýtem; poznání, které je spíše zřením než diskurzivitou. Berďajev bývá často za „gnostika“ označován a sám se také ke gnosi jistým způsobem hlásí¹⁰. Stejně jako Berďajev označuje za gnostické myšlení Böhmovo, tak může být za gnostické označeno i myšlení Berďajevovo. Pojem gnose je podle Berďajeva synonymem náboženské filosofie či v Böhmově případě theosofie. Podstatou gnose je zde pojetí poznání jako tvorby a tvorby jako spásy.

Berďajev zdůrazňuje Böhmovu nezávislost na starších filosofických a mystických zdrojích. Böhme sám za jediného svého učitele považoval „přírodu“, což je rys typický pro epochu renesance. Byl přesvědčen, že poznává nikoli díky svým vlastním lidským silám, ale díky pomoci Ducha svatého. Věřil, že mu v poznání napomáhá sama Boží moudrost – Sofia. Böhme narozdíl od většiny ostatních mystiků nepsal o vlastní duši či vlastní duchovní cestě, nepsal o tom, co se děje s ním, ale o tom co se děje s Bohem, se světem a s člověkem. Právě v této skutečnosti spatřuje Berďajev rozdíl mezi theosofií a čistou mystikou. Berďajev spatřoval nejdůležitější styčný bod svého a Böhmovy myšlení ve skutečnosti, že se Böhme snaží poznávat Boha a svět prostřednictvím člověka. Takové poznání vychází ze subjektu a nikoli z objektu. Protože je člověk mikrotheos a mikrokosmos, zjevuje se země i nebe uvnitř člověka. Böhme tvrdí, že boží dílo poznává ve svém nitru. Duch a příroda jsou v tomto ohledu zaměnitelní. Příroda a duch (lidské nitro) zjevují totéž, zjevují Boha. Poznání Boha je možné jen díky tomu, že se v hlubině lidského nitra nacházejí síly nebe a pekla.

Berďajev označuje Böhmuův způsob myšlení za symbolický. Viditelný svět je totiž u Böhma vnímán jako symbol neviditelného, duchovního či vnitřního světa. Právě v tomto duchu napsal Böhme předmluvu ke svému velkému dílu *Mysterium Magnum*. Svět zde Böhme chápe nejen jako symbol Boha, ale dokonce označuje svět za tělo Boha, v němž se bytnost Boha zjevuje.

Poznává-li člověk Boha, rodí se Bůh v jeho duši. Takové poznání je možné pouze prostřednictvím osvětlení duše Duchem Božím. V tomto ohledu si je Böhme dobře vědom mezi lidského poznání. Mluví dokonce o „hlouposti lidské moudrosti“. I tak má ale o schopnostech lidského poznání velmi vysoké mínění. Poznání Boha je povinností člověka, právě proto byl člověk stvořen. Böhme je tedy symbolista, nikoli ovšem idealista ve smyslu německého idealismu devatenáctého století; podle Berďajeva je Böhme také realista. Nikdy totiž neztrácí živý kontakt s reálným bytím, neuzavírá se do světa abstrakcí či do světa subjektivního prožívání. Böhmovo myšlení je podle Berďajeva realistické stejně jako symbolické. Poznání duchovního světa znamenalo pro Böhma pobývání a život v tomto světě. Bytí se v Böhmově myšlení nestalo objektem, jedním z pólů subjekt-objektového vztahu. Poznání se uskutečňuje v bytí samotném, je událostí uvnitř bytí.

Touha po poznání je u Böhma motivována životní zkušeností, je produktem úzkosti a trýzně lidského údělu. Podle Berďajeva byla Böhmová duše dětsky čistá, dobrá a soucitná. Naopak jeho zkušenost se světem byla surová a krutá. Böhme měl neobyčej-

ně silný a vyhraněný smysl pro vnímání zla v životě světa. Vedle základní filosofické intuice ohně měl Böhme s Hérakleitem společnou ještě tendenci spatřovat ve všem boj protikladných principů. Böhme s oblibou hovoří o boji světla a temnoty. Zakoušením síly zla a neutuchajícího boje Boha s temnotou se Böhme podle Berd'ajeva přibližuje ke zdrojům a počátkům německé reformace, především k Lutherovi. Boha vnímá Böhme nejen jako lásku, ale i jako hněv či dokonce zuřivost a vztek. Temnou přirozenost nachází Böhme v samotné hlubině božství. Touto temnou přirozeností je tajemný iracionální princip, propast, bezedno, *Ungrund*.

Berd'ajev o Böhmovi říká, že díky svému smyslu pro život člověka stojí již na prahu nové epochy a to i přesto, že jeho mystický realismus svými kořeny tkví ještě hluboko ve středověku. Za renesanční prvek lze v Böhmově myšlení považovat zájem o přírodu a život vesmíru, stejně jako zájem o průběh procesu stvoření. Idea boje protikladných principů, stejně jako důraz na svobodu jako na úhelný kámen myšlení dokazuje podle Berd'ajeva, že Böhme je člověkem nové doby. Böhme svět nevnímá jako věčný statický řád, jako strnulý, nehybný, hierarchický systém. Život světa je pro něj bojem, ohnivým a dynamickým procesem.

Böhme více než kdo jiný z jeho předchůdců i současníků přemýšlel o původu zla a o teodiceji. Velmi jej trápila otázka, jak mohl Bůh stvořit svět, i když díky své vševedoucnosti věděl o jeho budoucím pádu a tedy i o vzniku zla a utrpení. Záchranu před zlem a utrpením hledal Böhme v srdci Ježíše Krista. Berd'ajev souhlasí s předním böhmovským badatelem Alexandrem Koyré, podle kterého hledal Böhme především spásu a teprve potom poznání. Při pokusu o řešení otázky po původu zla učinil Böhme, podle Berd'ajeva, jako první objev, který bude později hrát obrovskou roli v německém idealismu: vše může být rozkryto pouze pomocí jiného, pomocí svého protikladu. Světlo se nemůže projevit bez tmy, dobro bez zla, duch bez odporu hmoty.

Böhme se snažil vyřešit otázku, která znepokojovala mnoho filosofů: jak je možný přechod od Boha ke světu, od jediného k množství, od věčnosti k času. Z těchto otázek plyne celá řada otázek dalších: jak probíhal proces od božského nic ke stvoření, jak a proč se Bůh stal osobou a tvůrcem, dále otázka vzniku trojčlenné povahy Boha, která v Böhmově myšlení patří k otázkám nejdůležitějším. Böhme zde naráží na skutečnost, že Bůh jako pojem apofatické teologie nemůže být stvořitelem světa. Pouze katafatický přístup dokáže myslet Boha v jeho vztahu ke stvoření a k člověku. Podle Berd'ajeva má Böhme tento rys společný s Eckhartem. Böhmovo procesuální a dynamické pojetí Boha, které by mohlo vést až k úvahám o jakési křesťanské theogonii, je z celého jeho myšlenkového odkazu pravděpodobně nejkritičtějším místem. Tradiční teologické systémy přemýšlejí Bohu v kategoriích řecké filosofie, jejíž ontologie se až na výjimky vyznačuje silnou staticností. Pojetí Boha jako čistého aktu, který v sobě nemá žádnou potenci, vychází cele z Aristotela. Učení o nehybném, statickém Bohu se spíše než o Bibli či zjevení opírá o Parmenida či Platóna. Nehybný Bůh je Bůh – pojem a nikoli Bůh – život. Bůh křesťanského zjevení je plný vnitřního života, pohybu, dramatismu a tragédie. Pojem tragédie patří k biblickému a mytologickému pojetí Boha a nikoli k pojetí teologickému. „Bůh prožívající muka a utrpení kříže, Bůh přinášející oběť lásky je rozhodně spíše Bohem pohybujícím se než Bohem nehybným.“¹¹ Böhmovův význam podle Berd'ajeva spočívá právě v tom, že po řecké filosofii a středověké scholastice s jejich statickým pojetím Boha vnáší do pojmání Boha dynamický princip.

Právě dynamické a procesuální pojetí Boha souvisí u Böhma s odpovědí na otázku po původu a charakteru zla. Böhme zahlížel temný princip v samotných kořenech bytí, hlouběji než se nachází samo bytí. Připouštěl temný princip v samotném božství a uznával i pozitivní smysl existence zla. Böhme nevnímá zlo morálně jako před ním Luther, ale metafyzicky. Böhmová metafyzika je voluntaristická a nikoli intelektualistická jako metafyzika řecká a středověká. Berďajev tvrdí, že právě Böhmovův voluntarismus umožnil filosofii svobody.

Celým Böhmovým dílem se prolíná pojem vůle. Vůle je pro něj silou až magickou, silou, která je ve svém základu temná a iracionální. Bytí nazývá ohnivou řekou. Oheň, který se nachází v temnotě, je zároveň chladný i spalující. Každý život je oheň a oheň je obrazem vůle. Vůle je prazákladem bytí. Vstříc vůli vychází světlo a láska. Potenciální temnota je obsažena v samotné hlubině bytí, v samotném božství a je tak spjata s meontickou svobodou.

Böhmovo učení o *Ungrund* je úzce spjata také s jeho pojetím svobody. Podle Berďajeva nelze pojem svobody oddělit od pojmu *Ungrund*. Berďajev interpretuje *Ungrund* jako prvotní, Bohem nedeterminovanou, meontickou svobodu. Snaží se zpřesnit Böhmovu pojmovou nedůslednost tak, aby mohl pojem *Ungrund* učinit součástí své vlastní filosofické koncepce, i když uznává, že důsledné nárokování logické a pojmové konzistence není v tomto případě na místě. V pojmu *Ungrund* se totiž jedná o pokus postihnout oblast, která leží za hranicí racionálního. Právě pro odlišnost od tradičních racionálních teologických konceptů oceňuje Berďajev Böhmovo myšlení.

Berďajev odmítá všechny pokusy o teodiceu vycházející z tradičních teologických systémů. Tvrdí, že vztah mezi Bohem a světem se v nich mění v komedii, ve hru Boha se sebou samým a že tato hra je projevem lidské nesvobody a otroctví. Tyto teodiceje jsou podle něj produktem ontologie hříchu. Böhme se snaží pochopit tajemství stvoření jako tragédii a to nejen jako tragédii člověka ale především jako tragédii Boha. Tradiční teologie postuluje Boha jako svrchovaného, nehybného, soběstačného, všemohoucího a vševědoucího. Takový Bůh stvořil svět pouze ke své vlastní slávě a člověka k tomu, aby jej oslavoval. Akt stvoření neměl žádný důvod, neodpovídal žádné potřebě či požadavku Boha, byl projevem čiré svévole. Dokonalost božství akt stvoření ničím neobohatilo a ani obohatit nemohlo. Tento koncept Boha a stvoření má ovšem zásadní důsledky na pojetí člověka jako svobodné bytosti. Člověk je jako obraz boží nadán svobodou, protože svoboda je dovršením důstojnosti božího díla. Zároveň je ale svoboda pro člověka vlastností fatální. Člověk totiž se svou svobodou nezacházel dobře, postavil se proti svému tvůrci, odpadl od Boha a ve svém pádu s sebou strhl celé stvoření. Člověk, který se vzepřel boží vůli, propadl prokletí a moci zákona. Veškeré stvoření sténá a pláče. Tím podle Berďajeva končí první akt komedie božství. Ve druhém aktu jde o spásu a vykoupení. Spása je možná pouze prostřednictvím vtělení. Obraz tvůrce je nahrazen obrazem spasitele.

Berďajev upozorňuje na skutečnost, že tento teologický koncept vychází z principu čistého monoteismu bez jakéhokoli vztahu ke Kristu a trojičnímu dogmatu. Trojiční schéma je zde potlačeno a zdůrazněn je dualistický theismus implikující veskrze nekřesťanské, monarchické pojetí Boha. Paradox či, jak říká Berďajev, komedie hry Boha se sebou samým spočívá v tom, že Bůh, který obdařil člověka svobodou musel ve své vševědoucnosti znát důsledky lidské svobody: hřích, zlo, utrpení a především zatra-

cení a věčnou smrt ohromného počtu lidí, které předtím stvořil k věčné blaženosti. Člověk se zde stává nicotnou hračkou, které je spolu se svobodou dána absolutní (a neadekvátní) odpovědnost. Člověk se tak může stát velkým pouze ve svém pádu. Z pohledu Boha vše probíhá v jediném okamžiku věčnosti. To znamená, že již v aktu stvoření je přítomno utrpení světa stejně jako věčná muka zatracení. Svoboda člověka je v tomto případě pouze fiktivní. Svoboda se nachází plně v moci Boha a člověk ji nemá sám ze sebe, obdrží ji zvenčí. Bůh, který sám dává svobodu a zná jediný její důsledek, je Bohem, který si hraje sám se sebou. Vykoupení má potom v tomto konceptu charakter napravení chyby, které se dopustil Bůh v aktu stvoření.

Důvodem, proč se tradiční teologie stává komedií, je podle Berďajeva skutečnost, že tradiční teologie zapomíná ve své kosmologii a antropologii na trojiční charakter Boha a na Krista jako na Boha lásky a oběti. Protože činí vykoupení ústředním tématem teologické spekulace a přitom zapomíná na rozpracování a promyšlení vztahu Boha a stvoření, nemůže se tradiční teologie vyhnout paradoxům a vytváří fiktivní teodiceu a antropodiceu.

Böhmovo učení umožňuje překonání teologické komedie tím, že myslí svět i Boha jako tragédii. V Böhmově theosofickém konceptu není prostor pouze pro kosmogonický a antropogonický proces ale také pro proces theogonický. Theogonie u Böhma ovšem neznamená, že by měl Bůh svůj začátek v čase, neznamená ani, že by se uskutečňoval ve světovém procesu, jako je tomu v německém idealismu. Böhmovská theogonie je v Berďajevově interpretaci pokusem o rozkrytí věčnosti, popisem „vnitřního života Boha jako dynamického procesu, jako tragédie ve věčnosti, jako boje s tmou nebytí.“¹² Právě úvahy o *Ungrund* jsou odvážnou snahou o propojení aktu stvoření světa s vnitřním životem Božství.

Pojem *Ungrund* rozpracovává Böhme především v dílech *De signatura rerum* a *Mysterium magnum*. Marně bychom je hledali v jeho prvním velkém díle *Aurora*. *Ungrund* je vyjádřením Böhmovy potřeby postihnout zároveň tajemství svobody a původ zla. Ve třetí kapitole knihy *De signatura rerum* mluví Böhme o *Ungrund* poněkud metaforicky jako o „bezpodstatném oku věčnosti“, o tomto oku pak říká, že je vůlí a zároveň ničím (*das Nichts*). Toto nic je ovšem „hladem po něčem“. O něco dále je explikace pojmu *Ungrund* rozšířena o pojem svobody. Meontickou, potenciální svobodu přirovnává Böhme k ohni planoucímu v temnotě *Ungrund*. Svoboda *Ungrund* není ani světlo, ani tma, ani dobro, je mystériem vzházejícím z hlubiny bytí, z prvotního nic. Nic se touží stát něčím. *Ungrund* je třeba chápat především jako svobodu. Svoboda je příčinou světla a otisk touhy je příčinou temnoty a utrpení. Svoboda, která je ztotožněna s nic, *s mé on*, nemá a nemůže mít žádnou podstatu.

Podle Berďajeva Böhme poprvé zahlédl, že v základu bytí a před bytím spočívá svoboda, která sama již žádný další základ nemá, která je pouze vášnivým přáním nicoty stát se něčím, která je temnotou, ze které zaplane oheň a světlo. Böhme je pro Berďajeva zakladatelem svébytného voluntarismu, v němž je nestvořená svoboda ontickým a ontologickým počátkem všeho. Böhme ovšem klade *Ungrund* do nitra božství a zároveň před božství. *Ungrund* je božstvím apofatické teologie a zároveň je propastí ležící hlouběji než samo božství, hlouběji než Bůh a tedy mimo Boha. *Ungrund* je tak principem, který se nachází v Bohu a zároveň je odlišným od Boha. Bůh sám sebe realizuje, rodí z božského Nic. Berďajev upozorňuje na podobnost Böhmovy koncepce

s Eckhartovým rozlišením *Gott* a *Gottheit*. Bůh jako tvůrce má vztah ke stvořenému, ale rodí se z hlubiny *Gottheit*, nevysloveného nic. Berd'ajev tvrdí, že idea *nic*, které je hlubší a principiálnější než *něco*, je základní ideou nejen německé mystiky, ale německé filosofie vůbec.

Primát svobody před bytím umožňuje podle Berd'ajeva originální koncept teodiceje. Böhmovo pojetí svobody není etické či psychologické, ale metafyzické. Je metafyzickým konceptem základu a původu bytí. Svoboda není základem morální odpovědnosti člověka a regulátorem vztahu člověka k Bohu, ke světu a k bližnímu, je objasněním geneze bytí a současně objasněním geneze zla jako problému ontologického a kosmologického. Pád a zlo jsou produktem magie vůle, temné touhy (*Begirde*). Pro Böhma představuje pád kosmickou katastrofu, je prvním okamžikem stvoření světa, zásadním okamžikem kosmogonického a antropogonického procesu, výsledkem boje protikladných principů temnoty a světla, hněvu a lásky uvnitř božství.

Böhmovo myšlení je neslučitelné s ideou predestinace. Böhme se v tomto ohledu zásadně rozchází s duchem protestantismu. Böhme chtěl zachovat ideu dobrotivého Boha stejně jako svobodu člověka. Byl pro to ochoten obětovat vševědoucnost i všemohoucnost boží. Připustil, že Bůh nepředvídal a tedy neznal důsledky svobody. Původ zla vysvětluje Böhme pomocí *Ungrund*. Temná, iracionální, meontická svoboda pramenící z *Ungrund* je neproniknutelná a nepředvídatelná i pro Boha. Bůh nezná důsledky svobody, která je nestvořená a nachází se mimo jeho kontrolu. Idea *Ungrund* tak snímá z Boha odpovědnost za zlo, což podle Berd'ajeva není možné při respektování ideje všemohoucnosti a vševědoucnosti boží. Berd'ajev považuje Böhma za zakladatele filosofie svobody, která je skutečnou křesťanskou filosofií. Racionalistický optimismus scholastické teologie musí být nahrazen tragickou filosofií svobody. Přičemž nikdy nesmí být ztraceno ze zřetele, že skutečným pramenem tragédie je právě svoboda.

Berd'ajev, který akcentuje svobodu, by *Ungrund* viděl nejraději co nejvíce odděleno od božství. Böhmovi jde především o popis procesů odehrávajících se v Bohu, a proto *Ungrund* považuje spíše za součást božství.¹³ Nicméně by Böhme asi jen těžko přijal, že temná, zlá potence *Ungrund* je součástí božství. Böhmov popis *Ungrund* je nekonzistentní a antinomický, umožňuje proto celou řadu interpretací. Pojem *Ungrund* podle Berd'ajeva umožňuje také tvůrčí proces. Tvorba, která dává vzniknout novým věcem a není pouhým přetvářením dané matérie, musí být tvorbou z ničeho, z meontické svobody. Tímto bezedným zdrojem tvorby je *Ungrund*.

Kromě *Ungrund* přejímá Berd'ajev z Böhma řadu dalších motivů. Tentokrát již ale volněji. U Böhma se například vykytuje idea Hádu, v němž se netrpí. Berd'ajev často opakuje myšlenku, že bychom těžko mohli Boha považovat za dobrého, pokud by chtěl, aby součástí věčnosti bylo místo utrpení a zatracení. Těžko bychom také mohli považovat za dobrého a milujícího toho křesťana, který by se chtěl kochat věčným zatracením svých bližních.¹⁴

Důležitým motivem, který se vyskytuje jak u Berd'ajeva tak u Böhma je téma sociologické a s ním související idea androgynity lidské přirozenosti. Tyto myšlenky se ovšem v Berd'ajevově vlastní filosofii vyskytují spíše okrajově a nehrají tak zásadní roli jako idea *Ungrund*. Sociologie je v ruském prostředí charakteristická spíše pro Vladimíra Solovjova či Sergeje Bulgakova. Berd'ajev sociologii těchto dvou myslitelů spíše kritizuje, poukazuje na jejich odchylky od Böhмова konceptu, který považuje za čistější

a křesťanštější. Téma androgynity se ve větší míře vyskytuje v Berďajevově raném díle *Smysl tvorby*. Berďajev tak objasňuje integrální podstatu lidské osobnosti, která vzniká spojením mužského a ženského principu, přičemž mužský princip je antropologický a tvůrčí, ženský je kosmický a plodný. Androgyn je také dokonalou bytostí, která žije v lásce a zároveň překonává pohlavnost. V pozdější Berďajevově antropologii je idea androgyna nahrazena nosnějším personalistickým konceptem.

Berďajevovo teologizující filosofické myšlení vycházející z theosofie Jakoba Böhma vysoce ocenil teolog Charles Hartshorne¹⁵, který usiluje o vytvoření procesuální teologie v duchu ontologie Alfreda N. Whiteheada. Berďajeva považuje po Whiteheadovi za dalšího významného inspirátora této teologické tendence.¹⁶ Berďajev svou odvahou rozrušovat zažitě teologické koncepce, poukazem na život v Bohu a zvlášť podřízením Boha nestvořené svobodě připravil cestu Hartshornově knize *Omnipotence and other theological mistakes*¹⁷, ve které je všemohoucnost a vševědoucnost podrobena podobné kritice, jaká plyne z domyšlení böhmovského pojmu *Ungrund*.

¹ Zdenek V. David.: *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*; Slavic Review, 21 (1962), ss. 43–64.

² Vasilij Zeňkovskij: *Istorija ruskoj filosofii* II, 2; Leningrad 1991, ss. 64–65.

³ Nikolaj Berďajev: *Opyt eschatologičeskoj metafyziki* ss. 191–193; citováno podle vydání, které je obsaženo v knize Nikolaj Berďajev: *Carstvo Ducha i carstvo kesarja*, Moskva 1995.

⁴ Nikolaj Berďajev: *Smysl tvorčestva; Filosofija svobody*; Moskva 1989, s. 369.

⁵ Nikolaj Berďajev: *Samopoznanije*; Moskva 1991, s. 40, 58, 86.

⁶ Nikolaj Berďajev: *Samopoznanije*; Moskva 1991, s. 58.

Nikolaj Berďajev: *Moje filosofskoje mirosozercanije*; in: Alexandr Alexandrovič Jermičev: *N. A. Berďajev: pro et contra. Antologija*; Moskva 1994, ss. 23–28.

⁷ Nikolaj Berďajev: *Samopoznanije*; Moskva 1991, s. 88.

⁸ Böhmovo myšlení znal Berďajev jak z vlastní četby tak také z dosud zřejmě nepřekonané Koyrého monografie. Alexandre Koyré: *La philosophie de Jacob Boehme*; Paříž 1929

⁹ Nikolaj Berďajev: *Iz etjudov o Jakove Beme, Etjud I. Učeniye o Ungrunde i Svobode*; Puť, 1930, č. 20, ss. 47–79. Nikolaj Berďajev: *Iz etjudov o Jakove Beme, Etjud II. Učeniye o Sofii i androgině. Ja. Beme i russkije sofiologičeskije tečenija*; Puť, 1930, č. 21, ss. 34–62.

¹⁰ O Berďajevově vztahu ke gnosi viz: Lev Šestov: *Nikolaj Berďajev. Gnozis i ekzistencialnaja filosofija*; in: Lev Šestov: *Umozrenije i otkrovenije*; Paříž, 1964, ss. 261–295.

¹¹ Nikolaj Berďajev: *Iz etjudov... I*, s. 55.

¹² Nikolaj Berďajev: *Iz etjudov... I*, s. 60.

¹³ Nikolaj Berďajev: *Samopoznanije*, s. 93.

¹⁴ K tématu všeobecné spásy u Berďajeva viz: Leonard J. Biallas: *From eternal hell to universal salvation: a study of eschatology of Nicolas Berdiaev*; Paříž 1970.

¹⁵ Charles Hartshorne: *Whitehead and Berdiaev: is there tragedy in God?*; in: *Journal of religion*, 1957, ss. 71–84.

¹⁶ Není bez zajímavosti, že se v díle Charlesa Hartshorna, který tolik oceňuje myšlení Nikolaje Berďajeva, nevyskytuje prakticky ani zmínka o Böhmovi.

¹⁷ Charles Hartshorne: *Omnipotence and other theological mistakes*; New York 1984.

SUMMARY

The philosophy of Russian religious philosopher Nicolas Berdyaev (1874–1948), who lived in the emigration from 1922, develops the works of German mystic and philosopher Jacob Boehme (1575–1624). He cultivates the Boehme's idea of *Ungrund*. *Ungrund* is the mysterious „abyss or void which lies at the heart of the whole life of the universe“. *Ungrund* is non-being, and nothingness, and at the same time *Ungrund* is noncreated, uncaused, groundless freedom preceding all being. It makes possible a specific theodicy. Freedom ontologically precedes God, and thus God is not responsible for an evil. However this concept denies God's omnipotence and omniscience.

K pojmu událost u Martina Heideggera

PAVEL HLAVINKA

(Univerzita Palackého, Olomouc)

ÚVOD

„Denn Ereignis ist seit 1936 das Leitwort meines Denkens“¹, vyjadřuje se ve spisu „Znamení na cestě“ sám myslitel. Pro převedení do češtiny zde budeme užívat podle kontextu slov událost, uvlastnění nebo přisvojené udělení, abychom učinili zadosť Heideggerovu pokynu pro překlad filosofických slov. „Z dějinného zamyšlení je překládání vypořádání se s cizí řečí kvůli osvojení si své vlastní řeči.“² Také Jiří Michálek odmítá neologismus „úvlast“ (Sborník překladů Konec filosofie a úkol myšlení, překl. Ivan Chvatík) a upozorňuje, že událost „...splňuje Heideggerův úmysl poukázat na dějovou (slovesnou) a odtud dějinnou podobu toho, jak se bytí děje a dává. Na druhé straně ovšem toto české slovo nezachycuje to, co on často zdůrazňuje způsobem zápisu das Er-ignis, kde v *er-* je přítomna dějovost, konání, v němž se něčeho dosahuje či nabývá, v *-ignis* pak zaznívá *eignen* ve smyslu „činit něco vlastním, svým.“ bylo proto snad možné hovořit o „události osvojení“, což ovšem nesplňuje požadavek nalézt pro překlad jedno vhodné slovo, nicméně dvojnásobnost slova „osvojení“ vystihuje dvousměrnost vztahu mezi lidským pobytem a bytím. Bytí činí člověka „svým“ a on je tak místem bytí (Da-sein), v němž se děje osvojení bytí.“³

Již z uvedeného vyplývá, že k pojmu událost nelze přistupovat jako k nějaké kategorii bytí či jeho charakteristice. V události nebo lépe řečeno z ní, může totiž vypovídat samo bytí. V tomto obtížném tématu nám budou sloužit k orientaci Heideggerova zkoumání časovosti a naladěnosti. Ty snad učiní alespoň zčásti srozumitelným to, co z povahy věci zůstává pro člověka nevyslovitelné.

I. UDÁLOST A ČASOVOST

Fundamentální ontologie kladla otázku po **smyslu bytí** z pozice ontologické diference. Smysl bytí pobytu se vyjevil v autentické časovosti. Její báze spočívala ve výdrži úzkostného naladění, které pobytu umožňovalo převzít v odhodlaném předběhu ke smrti opravdovou starost o své životní možnosti.

Za mezistupeň ve vývoji Heideggerova myšlení bývá považován spisek *O bytostném určení pravdy*, ve kterém se těžiště tázání dostává k hledání **pravdy bytí**. Dokončení obratu je současně zahájením pátrání po místě, z něhož se bytí daruje člověku, přičemž se hovoří o **topologii bytí**.

Kontinuitu své myšlenkové cesty Heidegger svérázně popisuje v *Dopisu o humanismu*: „ale není v Bytí a času (s.212) tam, kde promlouvá ono „dává se“ (es gibt), řečeno: „Jen pokud jest pobyt, jen potud je (gibt es) bytí? [...] Jen pokud se světlna bytí uvlastňuje v události (ereignen), předává se bytí v této události (übereignen) člověku. To, že se však ono tu, světlna jako pravda bytí samého, uvlastňuje v události, je udílením (Schickung) bytí samého. To je údělem (Geschick) světlny.“⁴

Bytí, událost, ani čas nejsou věcmi vedle jiných. Nejsou svého druhu jsoucný. Proto nejen v „Dopisu“, ale také například v „Zeit und Sein“ je na místě opatrnost při užívání slovesa jest: „Neříkáme: bytí je, čas je, nýbrž: vyskytuje se bytí a vyskytuje se čas“ („es gibt Sein, es gibt Zeit.“)⁵ Důvod je zřejmý. Sloveso „jest“ nás lehce svádí k zaměňování bytí a jsoucna. Myšlení bytí by mohlo snadno sklouzávat do myšlení kauzálního, a to je právě to, čemu je třeba se ubránit. Tato distinkce je také naznačena ve spisu z roku 1936 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*: „Wenn Seiende ist, muß das Seyn wesen.“⁶ „Das Seiende ist. Das Seyn west.“⁷ Bytí „je“ tak, že bytuje. A bytuje pro člověka jako událost: „Das Seyn west als das Ereignis.“⁸ Heidegger zde již užívá pro původní dotazování Bytí slova Seyn, aby překonal ontologickou diferenci jako slepou uličku svého myšlení. Ontologická diference totiž právě zakládá zapomenutost na bytí v metafyzice.

Sama metafyzika (viz Vier Seminare) však samozřejmě není dílem ontologické difference. K Bytí (Seyn) se tedy nedostaneme transcendováním jsoucna, ale překonáním rozdílu mezi jsoucnem a bytím (Sein). Bytování Bytí spočívá v jeho přítomnění.⁹ Přítomnění, bezprostředně související s časovostí je ohniskem, z něhož myšlení bere výzvu věci, kterou je třeba myslet. Myšlení usebrané do přítomnění stojí v blízkosti dávání času. Nejde o přítomnění výskytu jsoucna, ale o přítomnost času samého. Ono přítomnění je otevírání pole jevení, prázdného jeviště, ze kterého a ve kterém se může člověku začít něco dávat. Stojím-li v dávání času jako jeho příjemce, ukazuje se, jak je nám s časem podáváno přítomné jsoucno z přítomnění bytí. Tím se propojuje minulé, už nepřítomné se stále ještě ne-přítomným nadcházením budoucího. Máme zde tři časové ekstáze sobě navzájem si podávající ruce. Přítomnění uvolňuje výskyt jsoucna ke zjevu, který již člověk vnímá v rámci svých časoprostorových konstrukcí. O dávání tohoto původního času Heidegger prohlašuje, že jej sjednocuje čtvrtá dimenze času jako pramen všech tří ekstází. Tyto ekstáze jednak drží pohromadě a jednak dává možnost je od sebe v aktech intencionálních příklonů držet od sebe. Původní čas je tedy „čtyřrozměrný“¹⁰ : přešlost, přítomnost, následnost a současně, můžeme-li to tak říci, jejich simultánní syntéza či případná diference mezi nimi. Ta je diferencí mezi přešlou přítomností, přítomnou přítomností a budoucí přítomností. Ekstáze minulosti i budoucnosti jsou na jedné straně z přítomnosti vyloučeny, na druhé jsou v ní spoluobsaženy. Je to „čtvrtý rozměr“ času, který je nese v tomto horizontu rozprostření. V této souvislosti hovoří Patočka o tom, že Heideggerův čtvrtý rozměr času, jenž nazývá *blízkost*, je konkretizací Husserlovy *živé přítomnosti*, kterou je u otce fenomenologie možné uvažovat jako esenci času vůbec.¹¹

Člověk má přístup k přítomné věci díky přítomnímu dávání (Geben), které se ovšemže skrývá, a jediné, z čeho je možné brát výměr pro toto dávání umožňující určité naskýtání věci, je zase samo dávání.¹² Bytí bytuje jako dávání daru zjevu. Skryto však zůstává „Es gibt.“¹³ O onom „Ono“ (Es), které dává člověku vůbec možnost rozumět

bytí, lze říci, že kromě uvlastnění, tedy místě, v němž se děje čas a bytí, k němu náleží i odvlastnění (Enteignis).¹⁴ To je také původním zřídlem skrývání onoho „Es gibt“, jež stojí na počátku uvlastnění. Bytí je vlastní (eigen) odkrývání i skrývání. Událost je proces dění bytí jsoucího, díky kterému může člověk jako světlna Bytí mít „podíl“ na pravdě či nepravdě svého světa. Bytí se dává člověka si přivlastňující a zároveň je člověk do tohoto přivlastnění vpuštěn tím, že on sám je sobě vlastní, že žije svůj čas, a nikoliv něčí jiný, jenž bývá zpravidla „darován“ neosobním *das Man*. Mohli bychom proto říci, že člověka jako světlinu Bytí vpuští do uvlastnění vnitřní autenticita. Uvlastnění ale není situace, na kterou bych se mohl připravit a počítat s tím, že za těch a těch okolností mě „postihne“.

Přivlastňující událost je nedisponovatelností *par excellence*, což se zřejmě projevuje vpsledku v tom, že myslet bytí z uvlastnění, ze základu dávání času a zjevu, skutečně znamená jej myslet bez jsoucna. Proto je opuštěna nejen metafyzika, ale i její překonávání.¹⁵ Vůči předmětnému myšlení metafyziky se může postavit pouze myšlení, jež je vlastnictvím uvlastnění. O radikálnosti tohoto myšlení svědčí i to, že uvlastněné vypovídání nás vede i nad klasický větný rámec subjekt – predikát.¹⁶ Kontrolovatelnou argumentaci nám může stěžovat, což jistě nemusí být na závadu, navíc to, že uvlastnění je vlastní jistě sjednocení bytí a člověka. „V pravdě pak nemůžeme říkat ani to, že bytí a člověk „jsou“ totéž v tom smyslu, že oni patří k sobě; neboť říkáme-li to tak, necháváme oba vždy ještě být o sobě.“¹⁷ Tady má pak u Heideggera své místo i dvakrát přeškrtnuté „SEIN“, naznačující singularitu Bytí a jeho světlny.

Jak se to má s oním záhadným „Es“, jež dává vezdejší bytí? K němu se Heidegger pro-zřel (Vor-sicht) z uděleného přivlastnění, které dává právě ono „Es“. Z hlediska myšlení může Heidegger ukazovat cestu spíše analogicky, po způsobu negativní teologie nebo doporučuje otázku pobytí onoho „Es“ raději neklást. Určujícím pro nás nicméně zůstává brát míru z dávání času. Dávat čas může jen něco, co samo nepodléhá sukcesivnosti, co má tedy charakter simultánnosti.¹⁸

My bychom rádi učinili analogii mezi Husserlovou živoucí přítomností a dávajícím „Es“. Je to onen čtvrtý rozměr, *blížkost* nesoucí v časových dimenzích vždy to, co je té, které dimenzi a všem dohromady, vlastní. Odkrývání pravdy, ve smyslu *alétheia*, je dosahováno člověkem v momentě uvlastnění, čímž je zároveň možno postihovat „smysl bytí“, který byl dotazován Heideggerem v období fundamentální ontologie. Troufáme si to naznačit, přes nebezpečí, na která upozorňuje Heidegger v *Beiträge zur Philosophie*, (s. 84 – 86), z toho důvodu, že vymezení „smyslu“ v Bytí a čase, jako toho, na základě čeho rozumí rozvrhující se pobyt svému bytí, dochází potenciálního naplnění právě v události.

II. UDÁLOST A NALADĚNOST

Analýza naladěnosti je jednou z možností, jak se přiblížit k myšlení, jež by vzházelo z darovaného osvojení bytujícího Bytí. Ve fundamentálně-ontologickém období byla naladěnost jakožto existenciál nesena v autentickém a neautentickém modu. Autentická naladěnost byla odhodlaností k výdrži úzkosti, kdežto naladěnost nevlastní se v *Bytí a čase* realizovala zpravidla ve strachu. V období mezi *Bytím a čas* a „Kehre“, zvláště v přednáškách *Co je metafyzika?* přistoupila navíc naladěnost hluboké nudy.

Ve zkoumaném tématu nás bude nyní zajímat, jak Heidegger diferencuje (zvl. GA 65) mezi *základní naladěností* údivu, která vedla ke zrodu filosofie v antickém Řecku, a *základní naladěností zdrženlivé uvolněnosti*, která má být zdrojem myšlení nového (druhého) počátku filosofie.

V pohybu údivu (das Erstaunen) zahlédl Heidegger jeho dvojí fasetu. Jednak je divící se uchvácen novostí fenomenalizace světa a novými možnostmi poznání a rozvrhu svého bytí a jednak jej údiv vtahuje do respektu před tajemstvím otevřenosti a skrytosti bytí. Údiv, jako základní naladěnost filosofujícího pobytu v prvním počátku, to je v rané řecké filosofii, tak v sobě nese jako každá zakládající naladěnost, možnost autenticity a neautenticity. Pobyt je vystaven neautenticitě počátečního ladění v podobě nezřízené a nekontrolovatelné uchvácenosti světem (Hingerissenheit)¹⁹, kterou Heidegger v *Bytí a čase* popisuje na bázi existenciálu „ono se“, ve variantě zvědavosti. Neautentický údiv podněcuje člověka k vyhledávání stále nových informací o tom, co se dělo, děje nebo bude dít. Svě místo tu má i Heideggerova kritika historie²⁰, jejíž kořeny lze ale vystopovat již u Hérakleita²¹. Zde se nám vyjevuje ona Heideggerova myšlenka o nutnosti nového základního vyladění, které by s sebou neslo také i autentický modus údivu. Jeho kořen či zdroj Heidegger vidí v *nouzi* (Not), která je tím nutícím (to chreón)²², jež člověka přivádí před otázku po jsočnosti jsočného, tzn. v hloubi této otázky po jeho bytí.

Naproti tomu v „historické práci“ můžeme vidět jistou omezenost, jejíž jádro nespočívá ani tak v tom, že by například zapsané mohlo být falešné nebo nepřesné, nýbrž v tom, že nás kromě svodu rozptýlení a hledání novinek příliš usazuje v konstrukcích projektu racionalizovaných přání bádajících osob. Heidegger vynaložil velké úsilí, aby fenomenologickou interpretací dvojznačnosti údivu jakožto ladění prvního počátku filosofie odhalil její v dějinách bytí až na výjimky nevyužitou a skrytou autentickou část.

V dějinách západní metafyziky byl údiv spojen s aspirací poznat první příčiny jsočna. Například u Aristotela ještě pouze teoretická snaha se postupně proměňovala v úsilí technicky jsočno zvládnout. Čím více se kalkulující člověk usazoval v tomto zpředměťujícím sebezajišťování, tím zřetelněji počal ztrácet i onu základní naladěnost autentického údivu a ocitnul se podle Heideggera v situaci *ztráty nouze* (die Not der Notlosigkeit – nouze vycházející ze ztráty vycházející nouze). Tázání, do kterého je pobyt uváděn ve druhém počátku předpokládá uvědomění si této ztráty, která je jinak Heideggerem popisována jako zapomenutí za bytí.

Pokusíme se sledovat jak vypadají Heideggerovy přípravné kroky základní naladěnosti v druhém počátku myšlení (Die Grundstimmung im anderen Anfang). Z proměny celkové naladěnosti vychází právě tázání po možnostech budoucí filosofie. Tedy myšlení, pro které nebude naladěnost nějakým pouze subjektivním doprovodem pojmového myšlení nebo objektem pro psychometrickou psychologii, nýbrž se stane právě tím nejcharakterističtějším a bytostně původním na myslícím bytí člověka. „Ladění nejsou vkládána do subjektu nebo do objektu, nýbrž my jsem zároveň se jsočnem do těchto ladění zasazením přesazení.“²³

Michálek²⁴ shrnujícím způsobem vystihuje bytnost základní naladěnosti, kterou Heidegger vymezuje ve čtyřech bodech v GA 39 na straně 223: „1) Základní naladěnost nás vytrhuje k hranicím jsočna v celku a staví nás do vztahu k bohům, ať už jde o přívrat nebo odvrat. 2) Základní naladěnost nás vytrhuje a v tomto vytržení nás záro-

veň vkládá či vpravuje do vztahu k zemi a domovu. 3) Základní naladěnost, jakožto vytrhující a zároveň vkládající, otvírá jsoucnu v celku jako určitý opanovaný obor, jako jednotu světa. 4) Základní naladěnost tak předává (überantwortet) náš pobyt bytí, a to tak, že pobyt musí bytí převzít, utvářet a nést.“ Dále: „Metafyzická tradice právě oddělovala ladění a myšlení, aby se pomocí myšlení zbavila závislosti na ladění, a tím dala člověku zdánlivě možnost zmocnit se sebe v myšlení a právě jako myšlení.“²⁵

Ve filosofickém tázání, které vzhází z darovaného přisvojení (Vom Ereignis) tázající odkládá zvědavost a okouzlení z hledání něčeho nového a odevzdává se svému tichému osamocení. Toto myslivé mlčení dává pro Heideggera možnost zvěstování (Sagen) pravdy, neboť ona je to *Mezi* pro „bytování bytí a jsoucnost jsoucího. Toto *Mezi* klade základ jsoucnosti jsoucího do bytí.“²⁶ Do tohoto *Mezi* má pobyt skočit, aby zjistil, že: „Bytí není něco „dřívějšího“ – pro sebe, o sobě trvajícího – , nýbrž udělené přivlastnění je časoprostorová synchronicita (současnost, Gleichzeitigkeit) pro bytí a jsoucnost.“²⁷

V osamělém odevzdání myšlení druhého počátku základní naladěnost pobytu vibruje ve třech navzájem spojených vyladěních: *uleknutí (Erschrecken)*, *zdrženlivosti (Verhaltenheit)* a *ostychu (Scheu)*. Fenomén uleknutí je popisován jako krok zpět před běžným zapuštěním do jsoucnu. V tomto okamžiku se nám důvěrně známé začíná jevit jako „podivné a jako spoutání“ (als das Befremdliche und die Fesselung)²⁸. Pobyt si začíná uvědomovat sebe jako zajatce, který je spoutáván zvyky svého obstarávání. Uleknutím se dále podle Heideggera neztrácí vztah ke jsoucnu, nýbrž při otevřenosti vůči rozkrytí zapírajícího se bytí ponechává si pobyt určitou dávku akceschopnosti v podobě vůle. Touto vůlí, svérázných typem chtění je právě *zdrženlivost*. Je to ladění, v němž se uleknutí zdržuje v místě „prodlévajícího sebezprodlévání, jakožto bytování bytí (die Zukehr zum zögernden Sichversagen als der Wesung des Seyns)“.²⁹ Ztišený pobyt je připraven bez nároků vydržet odepření běžnosti světa, v kterémžto udržení nenárokování mu má pomoci onen dar uděleného přisvojení Bytím (Ereignis).

Zdrženlivost je místem, v němž se setkává úlek a ostych, přičemž tato naladění mají označit to, co ke zdrženlivosti jako původní naladěnosti druhého počátku myšlení beztak už náleží. Právě z „ostychu, pramení nezbytnost zmlknutí, a ona základní naladěnost je ponechanost, která proládňuje veškerá stanoviska uprostřed jsoucího a chování ke jsoucímu, ponechanost bytnosti bytí jakožto událost.“³⁰ Současně k tomuto Heidegger ihned dodává, že základní naladěnost ostýchavého uleknutí zdrženlivosti nemá směřovat k odvratu od všeho jsoucnu, ale naopak v otevřenosti sebeskrývajícímu se bytí může pobyt teprve založit sebe sama. Totiž jako místo uprostřed jsoucího pro opatrování a uchovávání pravdy bytí, která zakládá autentickou starost v pobytu a tím i jeho možnou dějinnost.³¹

V Heideggerově zdrženlivosti se pobyt rovněž stává opatrovatelem tišiny (die Stille), ze které může vyrůst tvorba. Tišina je místem hledání, na něž se vydává myšlení z udělujícího přisvojení. „Být hledačem, opatrovatelem, strážcem – to znamená starost jako základní ráz pobytu.“³² (...) ...starost není pouhý postoj vůle, nedá se vůbec sestavit z dušených schopností. Starost je jakožto odolnost pobytu předjímací rozhodnost pro pravdu bytí a zároveň připoutanost, jež nese přidělení do místa.“³³

Dosáhne-li kdo této starosti o bytí nutně opouští kalkulující myšlení a putuje s rozevřeným srdcem k myšlení zdrženlivému. Zdrženlivost v základu jsoucnu, přesněji

s Heideggerem *bez-základu*, je prodléváním v bytí, které teprve jsoucí v jeho rozmanité, představitelné a potažmo kalkuluující podobě může teprve otevírat. Naladěnost rozumového myšlení zprostředkovává jsoucna z hlediska jejich užitečnosti a disponovatelnosti. Je tedy myšlením povýtce vázaným k linearitě času, v němž se člověk snaží o sebezajištění, vyškolen přitom a zhypnotizován informacemi podepřenými logickými a empirickými důvody. Zajišťování do budoucnosti je vedeno snahou podržet si takový obraz světa, kterému jsme drilem každodennosti uvykli. K myšlení původně vzcházejícímu ze zdrženlivosti se lze přibližovat v momentech, kdy necháme padnout třeba i autoritami podepsané návody na vnímání světa, a jednoduše se učíme vnímat věci *jakoby poprvé*. Tehdy bude mnohem pravděpodobnější, že i naše porozumění a reakce na danou věc jí budou přiměřenější, neboť budou vycházet z harmonického souznění s bytostným hledáním na cestě tázání. uvést člověka vychovaného vypočítavostí – jež jde vždy ruku v ruce se závislostí na identifikaci se svými emocemi – do vyladění zdrženlivého, se snažili například zen-buddhističtí mniši prostřednictvím tzv. *koanů*. Ty jsou svéráznými meditačními hádankami, u kterých mnohdy ani nejde o nalezení správné odpovědi, ale spíše o dosažení takového stavu myslí, při kterém se zastavuje její pohyb. Doporučuje se při nich nejen opuštění diskursivního myšlení, ale navíc je třeba se sladit s trpělivým nasloucháním ticha vlastního nitra.

Zapomenout na chvíli na pozitivistická pravidla smysluplnosti vět a vpravit se směrem k základu předchůdného, tedy zakládajícího myšlení nového počátku, můžeme při ukázkách koanů:

„Čeho je nejvíc?“

„Čeho je nejmín?“

Odpovědi, představy nebo jemněji pocity, které vnímáme při rozjímání nad těmito koany, korespondují míře volnosti, se kterou jsme zasazeni do svého místa na Zemi.

Stav věcí světa každého člověka, tedy jeho životaběh, proto odpovídá nejniternějšimu myšlenkovitému uspořádání a jemnosti jeho naladění. Ona naladěnost není nějaký prožitkový psychologický charakteristikon prchavé naladěnosti či nenaladěnosti (mít tzv. dobrou nebo špatnou náladu), spíše je naladěnost základní a předchůdné sebevystavení bytí ve světě, ze kterého lze eventuálně usuzovat, také na té, které naladěnosti „příslušející“ myšlenky nebo emoce. Základní naladěnost jako předpoklad myšlení druhého počátku, pak má tu výsadu, že její dosažení předpokládá, dle našeho mínění, v první řadě vyprázdnění se od všech myšlenek a emocí. S Husserlem a Heideggerem bychom mohli říci: jde o radikální epoché, jejíž radikálnost spočívá v maximalizaci výdrže a vystání prázdna zakládající propastnosti bez-základu (*Abgrund*).

Chceme-li přece jen Heideggerův popis zdrženlivosti učinit uskutečnitelným, musíme nezbytně projít dlouhodobě udržovanými akty pozornosti k vyprázdnění toku myšlenek a hodnotících emocí. Tím se očisťujeme od nánosu předmětností a jejich značek, které ovšem nyní už pro nás přestávají být tím orientujícím, neboť ony vpravdě bytím samy o sobě nejsou – jsoucno bez bytí nemožné. Ocítáme se v bezbřehém poli bytí (*apeiron*), v němž je zpočátku třeba ještě vykonávat vůlí ono držení se na místě, být zdrženlivý, což vyžaduje zase nejvyšší míru pozornosti. Má-li nám pak být darována událost přisvojení, je třeba sledovat tuto pozornost, jak postupně stále víc a víc překra-

čuje sebe samu. Pozornost upřená na pozornost pak přivádí člověka k větší míře odevzdanosti, která umí dobře rozkládat vášeň pro marné sebezajišťování skrze věci tohoto světa. Příklon bytí, který podle Heideggera čas od času – *v poryvech času* –³⁴ navštíví pobyt, je vlastně vábením k takovému ladění.

Jako myslitel se ovšem Heidegger ve své naladěnosti nevdal nároku na *myšlení bytí*, což jej podle našeho skromného mínění snad i odvrátilo od možnosti do nesmírných hloubek prožít mystickou smrt svého filosofujícího „já“. Domníváme se proto, že nemohl zůstat zcela nezaújatý, což považujeme za ztěžejní pro trvalejší uchování příklonu bytí.

Shrneme-li nyní co nejstručněji námi vyložený popis v jistém smyslu radikalizované epoché, pak je pro přežití v bezdomoví (místo mezi jsoucнем a bytím), Patočka říká *na hranici světa*, nezbytné vyprázdňení, nezaújatost a odevzdanost, která nás pak může propustit či uvolnit k bytí samému.

Do těchto míst nás přivedla hluboká vášeň myšlení, které setrvajíc ve zdrženlivosti tiše *naslouchá* darovanému „mlčenlivému naznačování příslušného vynacházení bytí ve světě.“³⁵ Klaus Held objevuje v Heideggerových aspiracích naladěnosti zcela odlišnou závažnost filosofických výpovědí oproti tradici vyrostlé z překonání pathosu údivu směrem k vypočítavému zvládnutí světa: „Děje-li se pravda nejdříve předpredikativně jako otevřenost světa v naladěnostech, pak každá predikativní pravda – také pravda filosofických výpovědí – závisí v poslední instanci na tom, jak nám naladěnost primárně odemyká svět.“³⁶

Intence interpretace události se prozatím pohybovaly v okruzích, které byly Heideggerem promyšleny v uváděném svazku GA 65 *Vom Ereignis – Beiträge zur Philosophie* z let 1936–1938. V poválečné době začíná Heidegger pro onu zdrženlivou uvolněnost, jakožto vyladění prisvojeného udělení (*Ereignis*), užívat termín, jehož původ sahá až ke středověké křesťanské mystice Mistra Eckharta. Tímto slovem je *Gelassenheit* (ponechavost, ne-nucenost, odevzdanost mírnosti). V ponechavosti, nenárokovaném připuštění přítomního bytí k sobě samému, se otevírá bytí také pro možnost bytostného myšlení nového počátku. Navíc, co se samotného Heideggera týká, je zřejmá nepřerušovaná nit jeho filosofování od 30. let, k obecně známějším textům z let poválečných. A je to mj. i námi často citovaný svazek 65, který hluboce osvětluje mnohé z pozdějšího Heideggerova díla.

¹ Heidegger, M.: GA 9, S. 316 (Wegmarken), Frankfurt a. M., 1996

² GA 53, S. 80

³ Michálek, J.: Heidegger – filosof pro příští století?, In.: Filosofický časopis, č. 1, 2001, s. 91. K témuž Michálek: „Francouzský překlad zní „appropriement“, approprier = příchod, nastoupení (viz. Vier Seminare, s.103). Kockelmans překládá do angličtiny Ereignis slovy „appropriating event“ = přivlastňující událost. [...] V některých pozdějších textech (např. Kehre) upozorňuje v souvislosti s „překonáním“ das Gestell na etymologickou stránku tohoto slova majícího původ v er-öugen (mhd.) a jdoucího k ir-ougen (ahd.) = vor Augen stellen, postavit před oči. (viz Kehre, s. 44)“. In.: Michálek, J.: Pravda bytí. Reflexe 1992, 5–6, s. 10–11.

⁴ Heidegger, M.: Dopis o humanismu, s. 20

⁵ Heidegger, M.: Zeit und Sein, s. 5

⁶ Heidegger, M.: GA 65, s. 7

⁷ Heidegger, M.: Tamtéž, s.30

- ⁸ Tamtéž, s. 30
⁹ Viz. *Zeit und Sein*, s. 7
¹⁰ Viz. Heidegger, M.: ZS, s. 16
¹¹ Viz. Patočka, J.: Úvod do fenomenologické filosofie, s. 186
¹² Viz. Heidegger, M.: ZS, s.34
¹³ Tamtéž, s.22
¹⁴ Tamtéž, s. 23
¹⁵ Tamtéž, s. 25
¹⁶ Tamtéž, s. 19
¹⁷ Heidegger, M.: *Zur Seinsfrage*, s. 236
¹⁸ Srovnej k tomu Lotz, J.: M. Heidegger a T. Akvinský, s. 154
¹⁹ Srv. k tomu zvláště Heidegger, M.: GA 45 (*Grundfragen*), s. 180
²⁰ Srv. k tomu zvláště Heidegger, M.: GA 4 (*Hölderlins Dichtung*), s. 76
²¹ Viz zlomek o mnohoznalectví
²² Srv. k tomu zvláště Heidegger, M.: GA 5 (*Der Spruch des Anaximander*), s. 363
²³ Heidegger, M.: GA 39, s. 89
²⁴ Michálek, J.: Údiv a zdrženlivost, s. 26
²⁵ Tamtéž
²⁶ Heidegger, M.: GA 65, s. 13
²⁷ Tamtéž
²⁸ Tamtéž, s. 15
²⁹ Tamtéž
³⁰ Tamtéž, s. 15, 16
³¹ Tamtéž, s. 16
³² Heidegger, M.: GA 65, s. 17
³³ Tamtéž
³⁴ Heidegger, M.: GA 65, s. 17
³⁵ Held, K.: Základní vymezení a kritika doby u Heideggera. In.: Michálek, J.: Údiv a zdrženlivost, s. 51
³⁶ Tamtéž, s. 51

SUMMARY

The term appropriating event is by Heidegger the central point of his thinking of being. We have explored its relationship with temporality and moodiness.

The term appropriating event cannot be approached as a category or a feature of being. The being itself can only predicate from an appropriating event. The lodging of being consists in its presentation. A thinking hidden in presentation stands close to time-giving. Here it is not a presentation of appearance of existence, but a presentation of time as such. This original time is four-dimensional: the passed away, the presence, descendance and simultaneity. The simultaneity stands close to the Husserl's vivid presence as a source of phenomenalisation. The thinking of this giving is enabled by an appropriating event. We have analyzed abstention and proved how moodiness, a term often neglected in philosophical tradition, plays a prime role in thinking that does not intend to grasp the world in cognition, but on the contrary, to devote itself to its originating being, and to respond to its requirements in a silent cogitation.

Genetická epistemologie. Psychologie, nebo filosofie?

MILOŠ KRATOCHVÍL

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Epistemologie je filosofická disciplína zabývající se problematikou vědeckého poznání. S takto obecně formulovaným tvrzením lze předpokládat souhlas. Potom genetická epistemologie je určitý druh epistemologie, který lze charakterizovat specifickými odlišnostmi. V tomto příspěvku budou tato specifika přiblížena. Ačkoliv je genetická epistemologie nerozlučně spjata se jménem Jeana Piageta, není ani toto označení ani hlavní idea jeho „vynálezy“. Nicméně bude-li řeč o genetické epistemologii, je tím myšlena právě jeho práce, protože Piaget tyto myšlenky realizoval na úrovni vědeckého výzkumu.

Jak známo, nikdo nežije v intelektuálním vakuu. Pokusu o přiblížení genetické epistemologie bude předcházet stručné zasazení Piagetova myšlení do dobového kontextu. Nastíníme diskusi o vztahu Piagetovy a Kantovy teorie poznání, čímž se dostaneme k otázce vztahu filosofie a vědy a odtud teprve k povaze samotné genetické epistemologie. Nepůjde o prezentaci jejích konkrétních výzkumů a analýz, ale pouze o načrtnutí dimenzí, do nichž je Piagetovo dílo vsazeno a jejichž připomenutí může být užitečné při četbě kterékoli z jeho knih.

I.

Nebude pouhou formalitou, připomeneme-li určité rysy intelektuálního klimatu doby, z níž Piaget čerpal. Některé z tehdejších myšlenkových proudů měly na Piageta velmi silný vliv. Richard Kitchener, který se genetickou epistemologií zabývá z filosofického hlediska, ve své knize o Piagetovi (Kitchener 1986) přímo uvádí, že je myslitelem 19. století. Skutečností je, že v Piagetově myšlení se projevují tehdy velmi živá paradigma – zejména osvícenský pohled na racionalitu, vědu a vývoj, evoluční pohled na svět a novokantovská historicko-kritická filosofie vědy.

Charakteristickým rysem zmíněného období byl evoluční pohled na svět. Nějaký typ evolucionistické perspektivy zastávalo mnoho významných myslitelů (Hegel, Marx, Comte, Spencer, Bergson atd.). Tato perspektiva dosáhla svého vědeckého vyvrcholení v biologii (Lamarck, Darwin, Wallace, Huxley). Jejich společným přesvědčením bylo, že život je proces, že se vyvíjí, že směřuje k vyšším, lepším formám – většímu ekvilibriu, adaptaci, svobodě, beztrádní společnosti atd. Vývoj je chápán jako pokrok. Tento princip byl vztažen i na vývoj jednotlivce. A také na vývoj vědění.

Piaget se pokoušel vyvinout takovou teorii, která by byla použitelná na několik oblastí současně. Veškerá realita (biologická, fyzikální, psychologická, sociologická, intelektuální) je proces vyvíjející se směrem k pokroku. Geneze morálního, racionálního, sociálního, emocionálního i vědeckého myšlení, jsou isomorfní. (Kitchener 1986, 6).

Vývoj probíhá určitým směrem, je tendencí k dosažení určitého ideálního stavu. Touto tendencí je nárůst ekvilibria. Vývoj je racionální proces. I samotná racionalita se vyvíjí racionálně, nikoliv náhodně.

Přitom nemá jít o teleologii. Racionalita není ani finální příčina, ani apriorní činitel evoluce. Budoucnost samozřejmě není příčinou současnosti. Vývoj nelze předvídat, lze na něj pohlížet pouze zpětně. Může však být rekonstruován, je vysvětlitelný (Kitchener 1986, 58).

Např. ve vývoji vědy se dějí nepředvídatelné zvraty. Ale při zpětném pohledu se všechny jeví jako zapadající do celkové linie vývoje, tedy lze vypozařovat princip, který spočívá v nárůstu ekvilibria.

Takové pojetí racionálního vývoje je hlavním metafyzickým principem celého Piagetova díla. Působí na všech úrovních skutečnosti – ve vývoji na úrovni biologie, psychologie i vědeckého myšlení. Projevuje se tedy i na jeho pojetí poznání. Chceme-li pochopit poznání, musíme pochopit jeho vývoj. Vývojový pohled na racionalitu (tedy i na logiku a matematiku) se v mnohém liší od tradičních filosofických zpracování těchto problémů.

Dalším zdrojem inspirace byla skupina francouzských filosofů, kteří tvořili spíše heterogenní hnutí historicko kritické filosofie vědy. Piaget zmiňuje nejčastěji jména jako Brunshvicg, Lalande, Boutroux, Meyerson, Poincaré, Reymond, Bachelard a další. Přes mnoho rozdílů mají tito myslitelé společné to, že prováděli kritickou analýzu vědy a jejích základních pojmů. Byli silně ovlivněni Kantem, někteří byli přímo představiteli francouzského novokantovství.

Snažili se vycházet z vývoje racionality, aby zjistili její povahu. Věnovali se historii vědy a jejích základních pojmů. Protože se tyto pojmy vyvíjely a zřejmě se i vyvíjet budou, nelze je považovat za apriorní. (Kitchener 1986, 12). V tomto jejich úsilí pokračuje i Piaget, který se považuje za představitele této školy. Jeho genetická epistemologie je rozšířením historické kritické metody. Racionalitu nepřisuzuje a nestuduje jen na vývoji vědeckého myšlení, ale také na vývoji individuálního myšlení, na vývoji inteligence.

Pokud bychom chtěli najít filosofa, k němuž má Piaget nejbliže, s největší pravděpodobností by to byl Kant. Mezi těmito učenými lze najít až zarážející podobnosti, ovšem i podstatné rozdíly. To, co odlišuje v Piagetových očích Kanta od většiny ostatních filosofů, je důraz na specifické aktivity subjektu při konstituci poznání. Přestože s ním Piaget v rozhodujících detailech nesouhlasí, považuje jeho koncepci za krok správným směrem.

V rámci teorie poznání je společný první a principiální předpoklad, a to aktivita subjektu. Dnes možná ne příliš aktuální otázka. Piaget i Kant stáli před problémem racionalismus versus empirismus. Společnými charakteristikami různých verzí empirismu je pasivní role subjektu, jehož poznání je kopíí či obrazem odděleného a neměnného objektu. Přičemž se oba chtěli vyhnout také racionalismu, který považuje rozum za zdroj poznání nezávislý na zkušenosti.

Skutečnost čteme na základě struktur, které jsou obsaženy v naší mysli. Údaje z vnější skutečnosti neproudí v hotovém stavu na nepopsaný list papíru. Svět poznáváme jen natolik, nakolik jej asimilujeme do svých stávajících kognitivních struktur. Jen díky nim je možná zkušenost a potažmo poznání. Rovněž nutno podotknout, že Piaget se ve svých pracích nezabýval individuálními psychologickými subjekty, ale stejně jako Kant nebo třeba Descartes subjektem epistemickým. Epistemický subjekt je to, co je společné všem subjektům na dané úrovni. Nejde o individuální (psychologický) subjekt. Jde o abstrakci, ideální entitu, ideálního poznávajícího. Individuální odlišnosti jsou v tomto případě úmyslně zanedbány (Kitchener 1986, 26).

Oba myslitelé se dokonce z velké části shodují i v tom, o které struktury (kategorie či pojmy) jde. Pojmy, jejichž vývoji se Piaget po léta věnoval, připomínají ty, které Kant považoval za apriorních formy (prostor, čas, příčina, nutnost atd.). Je třeba dodat, že Piaget tento „seznam“ průběžně měnil. Nicméně role těchto kategorií je kantovská. Jsou podmínkou možnosti poznání, včetně, a zejména, poznání vědeckého.

Podobnosti jsou k nalezení nejen mezi teoriemi poznání obou myslitelů, ale také v jejich metafyzice.

Znamená popírání názoru, že poznání je obrazem skutečnosti, příklon k idealismu? Piaget na mnoha místech mluví o konstrukci skutečnosti, o tom, že subjekt konstruuje vnější svět. Idealismus však explicitně odmítá (Bringuier 1977, 98). Subjekt konstruuje kognitivní schémata, kategorie, pojmy a struktury nutné pro poznání světa. Ty mu ale nějakým způsobem odpovídají. Epistemický objekt je vždy nějak interpretován, odněkud nahlížen. V jistém smyslu je výtvorem. Taková konstrukce není libovůlí či fantazií. Vnější svět existuje a poskytuje základní jednotky konstrukce, které subjekt netvoří. (Kitchener 1986, 103).

Pro porozumění Piagetovi, rozebírá problém Kitchener, je třeba rozlišovat objekt epistemický (phenomenon) od objektu metafyzického (noumenon). Ptát se, zda existuje noumenon, znamená klást metafyzickou otázku. V oblasti metafyziky podává kladnou odpověď realismus, zápornou idealismus. Pokud zmíníme jen dvě epistemologické pozice, epistemologický realismus tvrdí, že tuto skutečnost poznáváme přímo, zatímco epistemologický idealismus tvrdí, že ji poznáváme skrze určité kategorie. Umírněná verze epistemologického idealismu je s metafyzickým realismem slučitelná. Jinými slovy jde o přesvědčení, že existuje objektivní, na mysli nezávislá skutečnost, přičemž naše pozorování a poznání je zatíženo teorií.

Protože Piaget je epistemolog, když hovoří o konstrukci objektu, má na mysli phenomenon, ne noumenon. Je metafyzický realista, ale epistemologický idealista. (Kitchener 1986, 105).

Objekt nelze poznat sám o sobě. Lze se k němu přibližovat. Piaget používá z matematiky vypůjčený pojem limita (Bringuier 1977, 98). Objektu se neustále se přibližujeme, naše poznání je stále na vyšší úrovni, ale zároveň nebude nikdy úplné. Objektu samotného nelze dosáhnout. Piaget charakterizuje genetickou epistemologii takto: „Jde o epistemologii, která je naturalistická, aniž by byla pozitivistická, která bere v patnost aktivitu subjektu, aniž by byla idealistická, která se opírá o objekt, jež považuje za limitu (a tedy existuje nezávisle na nás, byť ho nikdy nedosáhneme), a především, která vidí v poznání kontinuální konstrukci.“ (Piaget 1970, 10).

Objekt, o němž věříme, že jsme ho dosáhli, je vždy nějak reprezentovaný, interpretovaný myslí. Navíc tím, že objekt poznáváme, ho zároveň měníme. Změnou objektu Piaget nemíní, že bychom ho destrukovali. Je tomu právě naopak, objekt měníme takovým způsobem, že ho obohacujeme.

Obohacením objektu o nové vlastnosti se neztrácejí jeho vlastnosti původní. Doplňujeme je o klasifikace, míry atd. Toto působení subjektu na objekt není fyzické, ale logicko-matematické (Kitchener 1986, 111). Fyzické vlastnosti má předmět sám, zatímco logicko-matematické mu přidáváme. Objekt má nekonečně mnoho vlastností a úrovní pozorování. Principiálně nelze nikdy obsáhnout všechny. Navíc každá nová teorie přináší nové otázky. Logicko-matematické vlastnosti však nespočívají v předmětu, ale ve vztazích mezi objektem a naším jednáním. Tyto vlastnosti známe prostřednictvím reflexivní abstrakce. Pojem reflexivní abstrakce hraje v Piagetově teorii velmi důležitou roli a zasluhoval by podrobnější pojednání. Piaget rozlišuje abstrakci empirickou a reflexivní. Empirickou abstrakcí abstrahujeme vlastnosti z objektů, reflexivní abstrakcí abstrahujeme z vlastní činnosti, z našeho působení na objekt.

Zprvu nabízející se tvrzení, že Piaget je pokračovatelem Kantova přístupu, bude oslabeno, vezmeme-li v potaz to, v čem se rozcházejí. Jde zejména o vysvětlení apriorních forem. Piaget na základě empirického zkoumání vývoje těchto struktur (asimilačních schémat, kategorií) odmítá jejich vrozenost. Odmítá tedy apriorismus, čímž se principiálně vzdaluje od principů Kantovy teorie poznání. Apriori, jakožto struktura, skrze níž rozumíme světu, jakožto asimilační schéma, není dáno na začátku, ale je na konci určitého procesu (Piaget 1971, 62).

II.

Nabízí se otázka, zda jde o filosofii, pokud je pozornost obrácena ke zkoumání faktů. Je taková epistemologie disciplína vědecká nebo filosofická? Těžko hledat odpověď, aniž bychom se ztratili ve spleti úvah o povaze, hranicích a vztahu vědy a filosofie. Nicméně se jim nelze zcela vyhnout, neboť tyto problémy stojí v základech mnoha kritických příspěvků ke genetické epistemologii.

Problémy, jimiž se zabývala filosofie, se stávají problémy vědeckými. Z filosofie se postupně vydělovaly jednotlivé vědní disciplíny. Podle Piageta jeví znaky osamostatňování, zejména vymezování problémů, vytvoření a zpřesňování vlastních verifikačních metod či využívání existujících vědeckých poznatků, i epistemologie (Piaget 1977, 118). Projekt genetické epistemologie má být konkrétním příspěvkem k osamostatnění epistemologie, k vybudování epistemologie nezávislé na filosofii.

Z argumentů, o něž se opírá kritika tohoto postupu, zmíníme dva. Principiální odlišnost epistemologie a psychologie či jakékoliv jiné empirické vědy, a zatíženost faktů teorií.

První ze zmíněných výtek prezentuje ve své stati D.W.Hamlyn (1971). Soudí, že vůči filosofickým stanoviskům lze argumentovat jen z dalšího filosofického stanoviska, že směšování filosofických postojů a empirických evidencí vede nutně k nekonzistenci (Hamlyn 1971, 4). Klade otázku, zda je genetická epistemologie vůbec relevantní vzhledem k filosofii. Piaget podle něj míchá filosofii a empirické fakty. Filosofické a psychologické problémy jsou principiálně odlišné a není důvod domnívat se, že filosofické otáz-

ky lze zodpovědět odkazem na empirickou evidenci a naopak. Lze je samozřejmě motivovat, nikoliv však budovat teorii na základě takové konfúze (Hamlyn 1971, 19).

Hamlynova kritika vychází z odlišného pojetí vztahu vědy a filosofie. Zatímco podle Piageta je hranice mezi oběma disciplínami pohyblivá, podle Hamlyna je pevná a neprodyšná (Hamlyn 1971, 3). Proto podle Piageta může docházet (a dochází) k tomu, že zároveň s vytvářením a zpřesňováním metod se plynule konstituují kolem (bývalých) filosofických otázek samostatné vědní disciplíny. Je tedy legitimní, že se věda vyslovuje k otázkám, jimiž se zabývala filosofie. Vědu podle něj od filosofie neodlišují problémy, jimiž se zabývá, ale metody, které používá. Hamlyn však uzavírá (Hamlyn 1971, 19), že je-li genetická epistemologie relevantní pro filosofii, není to proto, že se opírá o vědu, ale proto, že navazuje na tradiční filosofické problémy a vychází z tradičních filosofických pozicí (čímž je míněna Kantova filosofie).

Ačkoli mnohé podobnosti jsou neoddiskutovatelné, Piaget odmítá, že by genetická epistemologie předpokládala jakýkoliv typ epistemologie. Je to metoda, která nepředpokládá žádnou epistemologickou pozici, realismus, empirismus, apriorismus atd. Je to metoda s otevřeným výsledkem, jím může být cokoliv, včetně vyústění v nějakou formu negenetické epistemologie (Piaget 1950, 44). Genetická metoda nepředpokládá tedy ani kantovské řešení.

Užitečné je v této diskusi o možné spolupráci psychologie a epistemologie rozlišovat epistemologii chápanou běžným filosofickým územ a epistemologii tak, jak ji chápe Piaget. (Kaplan 1971, 68). Těžko nalézt to, co je běžný filosofický úzus. Pokud jím je přesvědčení, že teorie poznání je filosofická disciplína nezávislá na výsledcích empirických výzkumů, nečiní vzhledem k tomuto pojetí Piaget pro svá zkoumání žádné nároky. (Kaplan 1971, 68). Je-li hlavním úkolem epistemologie analýza stádií vědeckého myšlení a vysvětlení mentálních „mechanismů“, které vědci v různých disciplínách použili k vybudování příslušných teorií, je pro ni práce vývojových psychologů velmi užitečná.

Podle Piageta je genetická epistemologie relevantní pro tradiční filosofickou epistemologii mimo jiné i proto, že epistemologové pronášejí empirická tvrzení, která se genetická epistemologie snaží prozkoumat. Jde např. o diskusi o zdroji poznání, vrozených idejích a potažmo o celý spor empirismu a racionalismu, včetně Kantova řešení. Piaget věří, že omyly některých filosofických koncepcí lze dokázat nejen filosofickou argumentací, ale také odkazem na fakty. To se týká např. Piagetova vyvrácení či spíše smíření (opět kantovský motiv) racionalismu a empirismu, ale i novějších diskusí o jazyku jako zdroji logických a matematických pravd. Piaget tyto teorie nekritizuje filosoficky, ale empiricky.

Na důležitý předpoklad v Piagetově teorii poukazuje Michael Garfield (1983). Otázku klade tak, zda jsou historicko-kritická zkoumání a analýza základů vědeckého poznání, v konkrétní disciplíně během jejího vývoje, důležité pro teorii poznání. Protože právě zde hrají filosofické předpoklady rozhodující roli. Jde o obecné předpoklady týkající se problematiky poznání, vztahu teorie a empirie nebo povahy vědy.

Garfield vychází z poznatku, že představa vědy jako neutrálního zkoumání světa není na místě. Věda určuje data skrze teorie, empirie je zatížena teorií. (Garfield 1983, 184). Piaget podle něj neshledává svoji metodologii problematickou. Vědu vidí jako pevné východisko při řešení epistemologických problémů. V tom případě se alespoň

částečně opírá o něco, co chce teprve vysvětlit. I jeho pozorování a výzkumy jsou zatížené teorií. Svět je tak, jak ho mapují naše pojmové struktury a myšlenka, že zkoumáním světa se o nich něco dozvíme, je mylná. (Garfield 1983, 184).

Snad lze Garfieldovu námitku shrnout tak, že ačkoli Piaget explicitně pozitivismus odmítá, pozitivisticky nicméně sám postupuje. Piaget zastával názor, že experimentální věda může pomoci v hledání odpovědi na filosofické otázky. Hledá odpovědi na filosofické problémy v oblasti psychologie a biologie. Nelze se však podle Garfielda spokojit s tím, že polovina těchto snah je problémová a polovina ne. To, zda je možné poznání opírat o vědu, nelze řešit odkazem na vědu, nemáme-li uvíznout v kruhu. Tím Garfield odkryl paradigmatický rozdíl mezi sebou a Piagetem.

Piaget věděl, že když se genetická analýza nutně opírá o systém tvořený ostatními vědami, je třeba vysvětlit i jej. „Bud' genetická analýza nebude schopná vysvětlit vlastní systém referencí a nebude tedy moci být obecnou epistemologií, a nebo toho dosáhne, ale za cenu zjevného kruhu“. (Piaget 1950, 40). A tuto cestu také sám volí, protože věří informacím, které věda přináší. Takový kruh nepovažuje za bludný, ale naopak za plynoucí z povahy věcí. Jde o zvláštní případ cirkularity či interakce mezi subjektem a objektem, která je podstatou poznání. Každá teorie poznání musí sjednotit poznávaný objekt a poznávající subjekt jakožto svůj vlastní objekt, pokud chce vysvětlit vztah mezi nimi. Tím samozřejmě vzniká nový subjekt, teoretik poznání. Jaký je vztah mezi ním a jeho objektem? Tento problém řeší tak, že se umísťuje „in medias res“ a odkazuje se na předchozí poznatky o vztahu mezi objektem a subjektem. To vztahuje Piaget nejen na teorii poznání, ale i na epistemologii. Zůstává samozřejmě otázkou, spokojil-li by se Garfield s takovou odpovědí.

Pokud tedy epistemologie předpokládá takový kruh a rozšíří ho na všechny disciplíny, na něž se odvolává, včetně sebe samé, získá tím na soudržnosti. Genetická epistemologie se opírá o systém tvořený vědami, ale zároveň se ho snaží vysvětlit. Vědy jsou principálně otevřené a stále se vyvíjejí a taková musí být i epistemologie. Tento proces Piaget připodobňuje ke spirále. (Piaget 1950, 44).

III.

Piaget buduje genetickou epistemologii jako vědeckou disciplínu. Její předmět definuje na různých místech různě. Vymezuje ji jako „studium stavů vědy vzhledem k jejímu vývoji“ (Piaget 1957, 13) a má se zabývat vývojem pojmů a kognitivních struktur. Vývoj vědění je jeho nárůstem. To znamená, že existují přechody mezi stádii s menším či slabším poznáním a stádii s poznáním adekvátnějším. A to na úrovni individuálního i vědeckého poznání. Genetickou epistemologii lze také definovat jako studium „přechodu ze stavu slabšího poznání do stavu vyspělejšího poznání“, jako „studium (epistemických) mechanismů nárůstu poznání“ (Piaget 1957, 14). Objevit takové mechanismy znamená vysvětlit vývoj poznání.

Genetická epistemologie studuje povahu vědeckých poznatků, pojmů a operačních struktur. Jimi se zabývá s přihlédnutím k jejich historii a současnému působení ve vědě, protože věda je sociální instituce (což předpokládá spolupráci s vědci daných oborů), k jejich logickým aspektům (což předpokládá spolupráci s logiky a matematiky) a v neposlední řadě i k jejich psychogenetickému formování a jejich vztahům k mentálním struk-

turám (což předpokládá spolupráci s psychology) (Piaget 1977, 122). Analýza vědy musí zahrnovat všechny tyto tři aspekty.

Piagetovým klíčem k vysvětlení poznání je jeho vývoj. Epistemologie má studovat vývoj poznání. Taková epistemologie však závisí na vědeckých informacích, které tehdy nebyly k dispozici. Piaget byl odhodlán je opatřit sám. Genetická epistemologie a teorie kognitivního vývoje jsou vzájemně velmi úzce propojeny a nelze jim porozumět odděleně. K pochopení Piagetovy epistemologie je nutné znát jeho vývojovou psychologii a naopak.

Vůdčí hypotézou genetické epistemologie je, že mezi vývojem logicko-racionální organizace poznání (tedy vědou) a vývojem psychických procesů existuje souvislost. Při dalším zkoumání je třeba obrátit se k historii myšlení, studovat vývoj základních pojmů (kategorií).

Historicko-kritickou metodou se však nedá dojít o mnoho hlouběji, než k starému Řecku. Např. myšlení pravěkých lidí již zkoumat nelze. Genetická epistemologie však chce znát i předvědecký vývoj základních pojmů, proto vyžaduje historicko-kritická metoda doplnění. Je adekvátní, pokud jde o pojmy ve vědě, ale neprozradí nic o těch stejných pojmech, pokud jde o jejich vývoj před konstituováním té které vědní disciplíny. Proto je třeba ji doplnit. Možnost pozorovat počátky logiky, matematiky, fyziky apod. tu existuje. Spočívá v pozorování chování a myšlení dětí (Bringuier 1977, 39). „Systematické studium jakékoliv oblasti vývoje vědeckého poznání tak povede... až k analýze jejích formujících mechanismů. Tj. až na předvědeckou či infravědeckou úroveň běžných poznatků, k historii společností a technologií, k vývoji dítěte a dokonce až k samotným fyziologickým a mentálním procesům, na nichž získávání poznání závisí (učení, vnímání atd.)“ (Piaget 1957, 13).

Metoda genetické epistemologie je tedy založena na spolupráci metody historicko-kritické a psychogenetické. Stejně jako ve vývoji organickém, tak i ve vývoji mentálním platí, že povahu toho, co zkoumáme, nelze objevit ani na základě znalosti původního stavu, ani na základě znalosti konečného stavu, ale pouze na základě transformací. V případě zkoumání pojmů či intelektuálních operací nám nijak nepomůže znalost výchozího stavu (kterého navíc nelze dosáhnout), ani znalost stavu konečné rovnováhy (o níž nikdy nelze vědět, zda je opravdu konečná). Klíčem je proces konstrukce poznání. Poznatky o genezi (psychogenetická metoda) a o konečném stavu (historicko-kritická) nám pomůžou odhalit tajemství konstrukce poznání, zejména poznání vědeckého. (Piaget 1950, 18).

Piaget chápe epistemologii jako pozitivní vědu, jejímž předmětem jsou vědy v procesu svého vývoje. Genetickou epistemologii také nazývá vědeckou epistemologií. Záměrně se vyhýbá otázce týkající se poznání obecně (i vědeckého poznání jako celku) a soustředí se na mnohem užší oblast. Neptá se, jak se vyvíjí poznání, ale jak se vyvíjejí různé jeho formy. Jakými procesy věda přechází z jedné formy do druhé, lepší, obsáhlejší? Znakem vědeckosti je i to, že se nezabývá celkem skutečnosti, ale jen její omezenou částí. Proto i „epistemologie, má-li být vědecká, se brání obecnému tázání co je poznání obecně, či poznání o sobě... pro vědu poznání obecně neexistuje, včetně vědeckého poznání o sobě. Existují různé formy poznání, z nichž každá vyvolává řadu speciálních otázek.“ (Piaget 1950, 12).

Zabývat se nárůstem poznání znamená přistupovat k němu jako k souvislému procesu, jehož začátek ani konec nikdy nedosáhneme. Poznání je třeba nahlížet jako relativní vzhledem k předcházejícímu stavu. (Piaget 1950, 13).

Piagetovo dílo v oblasti psychologie je budováno jako příspěvek ke genetické epistemologii. Ačkoli toto období zahrnuje několik desetiletí a tvoří kvantitativně nejrozsáhlejší součást jeho prací, jde pouze o úvod do světa nezodpovězených epistemologických otázek (Piaget 1957, 19). Genetickou epistemologii nelze považovat za teorii individuálního kognitivního vývoje. Psychologickou dimenzi považuje sám Piaget za vedlejší produkt epistemologických zkoumání. (Piaget 1970, 7). Jde o interdisciplinární studium, v jehož rámci jsou poznatky vývojové psychologie nepostradatelné, nikoliv však postačující.

Kitchener (1981, 408) vidí Piagetovo psychologické dílo jako transcendentální psychologii, zabývající se vývojově nutnými podmínkami myšlení a poznání. Ptá se, jak je poznání (takové, jímž disponují dospělí a věda) možné. Piaget se nezabývá tím, jak jednotlivci dospívá k tomu a tomu poznatku. Různí lidé dospívají v různých prostředích k různým poznatkům, nabytí faktálního poznání (vědění, že) ani určitých schopností (vědění, jak) není předmětem jeho zájmu. Nezabývá se obsahem poznání (který je do značné míry individuální), ale formou, strukturou poznání, která je univerzální. Proto Piaget odhlíží od psychologických teorií budovaných na základě empirismu a zároveň také od individuálních rozdílů. Nezabývá se tím, v čem se jednotlivé subjekty liší (obsah poznání), ale tím, co mají společné, co se musí „naučit“, aby věděli, co vědí dospělí. Toto chtěl Piaget zdůraznit zavedením pojmu „epistemický subjekt“.

Genetická epistemologie má být studiem nárůstu poznání ve smyslu pojmové historie. Je podobná historicko-kritické metodě používané v historii vědy. Tento přístup má být aplikován nejen na kolektivní, ale i individuální rovinu vývoje myšlení. Jde o konceptuální historii uskutečňovanou na obou rovinách. Piagetovo dílo je nejlépe nahlížet jako provedení psychogenetické součásti programu. (Kitchener 1981, 409).

Piaget inicioval interdisciplinární studium vědy. Za tímto účelem bylo v roce 1955 založeno v Ženevě Mezinárodní centrum genetické epistemologie, institucionálně zaštiťující spolupráci mezi vědci různých oborů. Nehájí žádné dogma, není školou, ale výzkumným centrem. K tomuto podniku za sebe přispěl poskytnutím mnoha cenných informací o psychogenezi základních pojmů či kategorií (číslo, prostor, čas, pohyb, rychlost, příčina, náhoda atd.). Tyto poznatky měly být doplněny o psycho-sociologické analýzy myšlení dospělých a především vědců, jejich myšlení a metod. Výtky směřující k zanedbání sociálního aspektu vývoje jsou samozřejmě věcné, ale nejsou ničím, co by neřekl sám Piaget.

„Samozřejmě, že vývoj dítěte je vždy ovlivněn sociálním prostředím, v němž vyrůstá. Nejen že ovlivňuje rychlost [jeho vývoje], ale předává i spoustu pojmů, které za sebou mají dlouhou kolektivní historii... Proto je samozřejmé, že historicko-kritická metoda musí být rozšířena také o metodu sociologicko-kritickou, která bude korigovat metodu psycho-genetickou. Je také samozřejmé, že když dítě přejímá ze svého okolí hotové pojmy, postupně je transformuje a asimiluje do svých mentálních struktur... Tento proces nevysvětlí samotná historie ani sociologie, a zpětně budou korigovány metodou psychogenetickou.“ (Piaget 1950, 17).

Zodpovězení otázek genetické epistemologie a tomu, aby mohla být uváděna jako autonomní disciplína, zatím brání dva problémy. Nedostatek kontaktů mezi epistemologi jednotlivých věd a psychologickým výzkumem a nedostatek psychogenetických údajů. (Piaget 1957, 21).

Epistemologie s psychologickými tendencemi (kam můžeme v širším pojetí zahrnout všechny novověké empiriky i vědce s těmito tendencemi) se projevovala už před vznikem vědecké psychologie. Příčinu neúspěchu genetických epistemologů lze relativně snadno identifikovat. Většina jich věřila, že se mohou odvolávat na psychologické údaje, aniž by se snažili vytvořit psychologii samotnou. Často se neobraceli ani na práce již existující. Snad to bylo proto, že ještě nepřipouštěli odloučení psychologie a filosofie a považovali filosofické metody (spekulativní konstrukce a reflexivní analýzu) za dostatečné a cítili se být kompetentní zodpovídat psychologické otázky. (Piaget 1957, 18).

Na druhé straně psychologie nebyla s to odpovědět na všechny otázky, které jí epistemologové kladou. Experimentální psychologie se před Piagetem zabývala jen úspěšnými lidmi a postrádala vývojové hledisko. To se objevilo až s konstitucí dětské psychologie.

Genetická epistemologie je koncepcí, která nemusí, nemůže a ani nechce být nezpochybnitelná. Jako projekt s velkými ambicemi a širokým rozsahem na sebe poutá pozornost, vyvolává řadu diskusí a vzbuzuje často ostrou kritiku týkající se jak speciálních otázek a konkrétních výzkumů, tak i obecných principů, na nichž je vystavěna. Některé z kritických názorů na ni se ukazují jako opodstatněné, jiné jako liché, o některých není snadné rozhodnout. V každém případě však je projektem, jehož filosofická východiska, důsledky, rozsah a originalita mu zajišťují pevné místo v dějinách filosofie.

Literatura

- Beth, W. E., Mays, W., Piaget, J: *Épistémologie génétique et recherche psychologique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1957
- Bringuier, J-C: *Conversations libres avec Jean Piaget*. Éditions Rober Laffont, Paris, 1977
- Garfield, M: *Piaget: possible worlds or real worlds?* In: Modgil, S., Modgil, C., Brown, G. (eds.): *Jean Piaget, An interdisciplinary critique*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983
- Hamlyn, D.W: *Epistemology and Conceptual Development*. In: Mischel, T. (ed.): *Cognitive Development and Epistemology*, Academic Press, New York and London, 1971.
- Kaplan, B: *Genetic Psychology, Genetic Epistemology, and Theory of Knowledge*. In: Mischel, T. (ed.): *Cognitive Development and Epistemology*, Academic Press, New York and London, 1971.
- Kitchener, R.F: *The Nature and Scope of Genetic Epistemology*. In: *Philosophy of Science*, 48, 1981
- Kitchener, R.F: *Piaget's Theory of Knowledge*. Yale University Press, New Haven and London, 1986
- Piaget, J: *L'épistémologie génétique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1970

- Piaget, J: *Introduction a l'épistémologie génétique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1950
Piaget, J: *Múdrosť a ilúzie filozofie*. Pravda, Bratislava, 1977
Piaget, J: *Štrukturalizmus*. Pravda, Bratislava, 1971

SUMMARY

This article shows work of Jean Piaget as a philosophical approach to the problem of knowledge. It does not deal with particular questions examined by Piaget, but with his philosophical bases and consequences. The discussion concerns the aspects of philosophy-science relation and their possible co-operation. According to Piaget, some kind of co-operation is necessary, otherwise epistemology can't be considered as scientific discipline. Also aspects of relation of scientific knowledge to individual psychogenesis are described. Extensive Piaget's work contains many stimuli for philosophical researches dealing with knowledge and science.

Faut-il modifier l'homme? A la recherche d'une philosophie pour la médecine du troisième millénaire

MAREK PETRŮ

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Il y aurait quelque abus d'optimisme à considérer l'Homme comme une bête si accomplie que nous n'eussions pas à en souhaiter le perfectionnement.

Jean Rostand

L'Homme n'a pas besoin d'être amélioré.

Hans Jonas

La nature du monde est évolutive, semble-t-il. Nous trouvons partout des systèmes soumis à évolution. La culture – qui peut être définie comme la manière de vivre, l'accumulation des traditions, des connaissances et des coutumes qui sont transmises par le mimétisme et par l'apprentissage d'une génération à l'autre, d'un individu à l'autre – représente sans doute l'un de ces systèmes.

Chaque époque culturelle (dans le cadre d'un cercle culturel) se distingue par des questions et des problèmes spécifiques, avec quels elle est confrontée et qu'elle doit surmonter. Elle est en même temps définie par ces problèmes.

Depuis la dernière décennie, nous commençons à rencontrer une nouvelle série de questions, sans doute fortement culturiformes, qui sont tracées par le progrès des sciences de la vie et de l'homme.

Au cours du 20^{ème} siècle, nous avons été témoins de plusieurs «révolutions culturelles». En dehors de la révolution permanente en électrotechnique et en informatique pendant les dernières décennies, nos vies sont tout particulièrement touchées par la révolution thérapeutique et biologique.

La révolution thérapeutique commence en 1937 avec la découverte des sulfamides qui ont donné à l'homme, après des millénaires d'impuissance, une arme efficace con-

tre des maladies jadis mortelles comme la tuberculose, syphilis, les septicémies graves, l'inflammation des glandes endocriniennes...

Plus récemment et, d'un certain point de vue, de manière plus importante, a eu lieu la révolution génétique symbolisée par le déchiffrement de la structure de l'ADN au début des années 50 et par l'achèvement du projet *génomique humaine* un demi siècle plus tard. Les conséquences de cette révolution sur l'avenir de l'Humanité sont incommensurables puisqu'elles concernent l'essence même de l'Homme. La révolution génétique nous oblige à redéfinir notre conception de l'Humanité et à repenser nos valeurs. Ce n'est pas un hasard si l'un des six points les plus importants de ce projet est voué aux philosophes: *Identification et formulation des conséquences éthiques, législatives et sociales les plus importantes et création des mesures propices pour les introduire dans la société.*

Nous commençons à être capables de maîtriser trois grands domaines de nos existences: la reproduction, l'hérédité et le système nerveux.¹ Nous ne devons plus systématiquement nous incliner sous le joug des lois biologiques – la sélection naturelle condamnant faibles et mal-adaptés. Nous ne devons plus entièrement et passivement obéir aux règles qui nous sont imposées par notre héritage biologique. Car elles ne servent pas sans condition la vie de l'homme; elles ne se soucient pas de lui – ce ne sont que des mécanismes et des principes aveugles, quoique très sophistiqués. Le temps est venu où nous pouvons nous révolter contre ces lois «naturelles». C'est un bouclier puissant contre la nécessité de jadis que la médecine dépose entre nos mains avec ses biotechnologies et, en premier lieu, le génie génétique.

L'ancien et le nouvel eugénisme

A l'heure actuelle, nous connaissons trois procédures de thérapie génique somatique.

La thérapie génique *ex vivo* consiste à prélever sur le patient les cellules cibles, à les modifier génétiquement avec le vecteur viral porteur du gène thérapeutique, puis à les réintroduire chez le patient. Cette méthode est utilisée en particulier pour les cellules sanguines qui sont faciles à prélever et à réintroduire.

Dans le cas d'une thérapie génique *in situ*, le vecteur de transfert est directement placé au sein du tissu cible – par exemple, par infusion de vecteurs adénoviraux dans la trachée de patients atteints de mucoviscidose, par injection d'un vecteur portant le gène d'une toxine au sein d'une tumeur, ou encore par injection d'un vecteur porteur du gène de la dystrophine directement dans le muscle d'un patient atteint de dystrophie musculaire.

Une troisième méthode, appelée *in vivo*, consiste à injecter le vecteur portant le gène thérapeutique directement dans la circulation sanguine, celui-ci devant atteindre spécifiquement les cellules cibles.

Pour le moment, la thérapie génique somatique n'est pas couramment pratiquée à cause d'un certain nombre de problèmes qui ne sont pas encore définitivement résolus.² Mais elle s'imposera certainement s'il s'avère qu'elle est plus efficace que d'autres méthodes thérapeutiques pour diminuer la souffrance.

La seconde moitié des manipulations génétiques, les manipulations germinales, c'est-à-dire l'intervention dans l'équipement génétique des cellules germinales – les œufs et les spermatozoïdes- occasionne beaucoup plus d'embarras et d'indignation (ou

au contraire beaucoup plus d'espoir et d'attentes?). Une telle intervention pourrait profondément changer l'individu potentiel – y compris sa structure psychique. Et avant tout, cette modification serait stable et transmissible aux générations futures. Mais il s'agit d'une intervention dans les qualités héréditaires de quelqu'un qui n'a pas la possibilité de choisir et qui portera par conséquent le gène changé en vertu de la décision de quelqu'un d'autre – voir des parents.³ Il ne faut pas s'étonner que la seule évocation de ces possibilités réveille chez la plupart de nous les émotions négatives les plus vives.

En cas de manipulations génétiques somatiques, on parle de «médecine»; en cas de manipulations germinales, on parle d'«eugénisme». Quelle que soit la différence entre ces deux niveaux de manipulations, est-elle vraiment réellement fondamentale d'un point de vue éthique? Si nous avons jugé qu'un mal était indésirable et faisons tout pour que le patient en soit débarrassé, pourquoi admettre que le même mal frappe avec une nécessité implacable sa progéniture? N'est-il pas plus logique de frapper précisément la cause au niveau germinal?

Nous en avons la possibilité. Il est envisageable de faire un diagnostic pré-implantaire de fœtus fécondés *in vitro* et d'implanter le plus sain dans l'utérus de la future mère, en accord avec elle.⁴

Mais il y a plus: il est possible, au moins théoriquement, de «fabriquer» par la transgénèse un œuf génétiquement modifié – c'est-à-dire modifié par transfert d'un nouveau gène, soit dans les gamètes avant la fécondation, soit (encore mieux) dans l'œuf juste fécondé. Par transgénèse, soit substitutive, soit additive, il serait possible non seulement d'enlever un trait indésirable, mais aussi d'ajouter le trait désiré au cours des phases embryonnaires les plus précoces – voir avant la nidation. On accomplirait ainsi la vision du prix Nobel Hermann J. Muller qui demandait que l'eugénisme négatif ne concerne que les gènes et jamais les organismes entiers – c'est-à-dire les hommes.

Nous sommes passés ainsi imperceptiblement de l'actuel au possible, mais la frontière n'est que fort mince. En 1989 un groupe de recherche italien a annoncé que ses chercheurs étaient parvenus très facilement à incorporer des gènes étrangers dans le spermatozoïde d'une souris. Les spermatozoïdes mûrissants sont capables d'absorber pendant un quart d'heure les gènes qui se trouvent à leur proximité. Ensuite, ils peuvent transmettre cette nouvelle molécule à l'œuf et le féconder.⁵

Les gènes ont été incorporés encore plus tôt dans un zygote. On a ainsi «fabriqué» en 1982 les fameuses souris géantes. Ralph Brinster et Richard Palmiter ont introduit avec une micropipette des gènes de rat dans un œuf d'une souris juste fécondée. L'expérience a réussi à 25%: les souris-rats transgénétiques étaient nées.⁶

Dans le passé, l'Allemagne nazie a pris infiniment au sérieux l'aspiration à augmenter la qualité de l'hérédité. 400 000 personnes considérées comme étant de moindre valeur ont été stérilisées et autour de 200 000 malades mentaux (dont 75 000 vieillards) ont été exterminés. Le pratique courante consistait à exposer ces personnes à la radioactivité au cours du remplissage de formulaires divers. On estime qu'un cinquième de la population devait être «soignée» de la sorte.⁷ Ses expériences à Auschwitz ont ainsi rendu célèbre Joseph Mengele – l'ancien assistant d'Eugen Fischer, l'auteur des *Principes de l'hérédité humaine et de l'hygiène raciale* et le chef de L'Institut de l'Anthropologie, dont Hitler même se comptait parmi les lecteurs les plus assidus.⁸

Mais «ce n'est pas la 'manipulation génétique' qui nous menace, mais 'seulement' la qualification», précise à juste titre Jacques Testart⁹. L'eugénisme peut être conçu comme démocratique. La question de la légitimité d'un «nouvel eugénisme» est entièrement différente et même contraire à la question de la légitimité de l'eugénisme de la première moitié du 20^{ème} siècle. Aujourd'hui, on ne se pose pas la question s'il est juste de forcer quelqu'un à subir des interventions eugéniques contre sa volonté – la stérilisation étant le meilleur exemple. Nous nous trouvons devant le problème inverse: au nom de quels critères empêcher quelqu'un de subir des interventions eugéno-thérapeutiques s'il en décide ainsi? «Comment, par qui, au nom de quels critères explicites ou implicites des limites vont-elles être fixées dans les mois ou les années qui viennent au déploiement inévitable des demandes individuelles», remarque aussi Luc Ferry.¹⁰

L'eugénisme classique se conjugait avec la rhétorique universaliste du salut de l'humanité ou de l'amélioration de l'espèce. Il ne s'intéressait pas à l'individu. Il n'était que statistique et macro-politique. L'eugénisme galtonien ne s'efforçait pas d'améliorer chaque homme comme un individu mais l'espèce humaine comme un tout – la population anglo-saxonne avant tout.

Le nouvel eugénisme est au contraire strictement individualiste, micro-politique et surtout épris de liberté. Ce nouvel eugénisme ne tente pas de changer l'homme en général, mais de changer le sort de chaque individu d'après sa décision. Chacun décide de soi (ou peut-être de ses enfants); cela engendre des risques, bien-sûr. Mais le problème du nouvel eugénisme n'est plus dans un totalitarisme mais, peut-être, au contraire dans trop de libéralisme. Quant au tri des oeufs, il montre plutôt les limites de la démocratie que ses menaces. Il faut simplement chercher des principes limitant la libre demande des interventions eugéniques.

Neuromanipulations

En dehors de la possibilité de dominer la reproduction et l'hérédité, existe la possibilité de maîtriser notre système nerveux. Les neurosciences sont aujourd'hui en plein essor. La médecine change et guérit. Il est ainsi possible, au moins en théorie, de modifier et de guérir le cerveau humain. Il existe pour cela trois voies: par l'intermédiaire de méthodes dites psychosomatiques (hypnose, suggestion, placebo, éducation!...), de méthodes biochimiques et enfin de méthodes neuro-chirurgicales. Je ne m'arrêterai ici que sur ces dernières.

En 1949, le chirurgien portugais Egas-Moniz reçut le prix Nobel. Il fut le premier à traiter certains défauts mentaux par la «leucotomie préfrontale» (la dissection des voies entre les lobes frontaux et le cerveau médian); il l'a exercée sur une vingtaine de patients. En 1936, il publia une monographie de ses résultats qui a suscité un grand intérêt. C'est aux Etats-Unis, où il est devenu célèbre, que le neurologue Walter Freeman a introduit à son tour une nouvelle démarche chirurgicale appelée la lobotomie trans-orbitale. Il l'a décrite ainsi: «Elle est fondée sur un choc qui les frappe [les patients], et tant qu'ils sont ainsi anesthésiés, on leur plante un morceau de glace entre le bulbe oculaire et la paupière à travers le sommet de la fosse orbitaire, directement dans le lobe frontal, et la dissection se fait par des mouvements de va et vient. J'ai procédé d'une telle manière chez un patient, des deux côtés, et unilatéralement chez un autre, sans les moindres complications. Une ecchymose s'est formée seulement dans un

cas. Les complications commençaient peut-être plus tard mais cela semblait être des cas très simples – un peu désagréables à la vue.»¹¹

Des complications, et pas les moindres, se sont pourtant plus tard réellement révélées. Les symptômes originaux des défauts traités ont certes vraiment disparus, mais les patients sont tombés dans un état persistant de passivité et d'apathie qui ressemblait parfois étrangement à une mort psychique. La guérison était toujours aussi loin qu'avant, mais cet état était cette fois irréversible. Le sommet de cette chronique de la honte fut atteint avec les milliers d'opérations faites au début des années cinquante. Cette dévastation psychique ne fut arrêtée qu'après la montée de la chimio-thérapie qui ne s'en distingue souvent que peu.

Ce fut un triste début. Aujourd'hui, les médecins discutent de la nécessité de continuer à faire des opérations psycho-chirurgicales dans l'état des connaissances contemporaines. Mais nous nous trouvons en présence d'un cercle vicieux: sans opérations nos connaissances ne s'accroissent pas.

Plutôt qu'à l'extirpation ou à l'élimination des parties du cerveau comme en cas de lobotomie, la neurochirurgie contemporaine s'oriente vers les transplantations – du cerveau entier ou bien de ses parties (en ce qui concerne la transplantation du cerveau entier on se pose la question nominale s'il ne s'agit pas plutôt de la transplantation du corps.)

Il est impossible à ce jour de transplanter le cerveau dans sa totalité. Aux difficultés immunitaires, qui sont communes à toutes les transplantations, se joignent des problèmes en ce qui concerne la soudure des vaisseaux et des neurones – problèmes qui ne sont toujours pas entièrement résolus, même si des acrobaties expérimentales sont couramment exécutées, comme des transplantations de tête d'un animal à un autre.

La situation donnant lieu aux meilleurs résultats est la transplantation d'un certain nombre de cellules nerveuses. Le tissu nerveux transplanté est mieux toléré que d'autres tissus, probablement parce que les lymphocytes et autres cellules responsables de la réponse immunitaire ne sont que peu présents dans le système nerveux. Les neurones transplantés gardent leurs capacités neuro-transmissives même après la transplantation. Ainsi, la maladie de Parkinson est causée par la nécrose des neurones de la région appelée *substantia nigra*. Or il est possible de récupérer les cellules souches indemnes de fœtus créés dans le cadre de la fécondation *in vitro*, et en les transplantant dans la *substantia nigra*, la maladie peut être adoucie ou même guérie.

La difficulté de la neurochirurgie classique consiste dans le fait que le cerveau est un organe holistique dont le changement d'une partie entraîne le changement du tout – de toute la personnalité du patient. Ces changements sont de plus irréversibles et nocifs; c'est pourquoi la pratique clinique s'oriente vers la psychopharmacologie. Mais s'agit-il d'une difficulté insurmontable? N'est-il pas possible de s'orienter, plutôt que vers la destruction des régions du cerveau, vers les capacités de la neurogénèse de cellules souches, qui ont été récemment découvertes?¹²

L'homme-machine

Il est clair que par l'intermédiaire des manipulations génétiques -ou neuromanipulations- il n'est que partiellement possible de se dégager de la dépendance du biologique. Nous ne nous libérons ainsi pas de la nécessité de se nourrir de pitance organique;

pas plus que nous ne triomphons sur la nécessité de la mort. C'est pourquoi il est nécessaire de poursuivre par une réflexion sur la troisième possibilité de la transgression – la création de «la vie artificielle» ou de «l'intelligence artificielle». Cette possibilité est amplement discutée par les disciplines nées de la cybernétique.

Cette possibilité n'était pas méconnue au 18^{ème} siècle par le médecin et philosophe Julien Offray de La Mettrie – l'auteur de *L'homme machine*.¹³ Si l'homme n'est pas un être surnaturel, alors s'il est machine, on peut supposer qu'une fois compris les secrets de son organisation et de sa structure, nous serons capables de construire un homme artificiel. «Une telle machine n'est plus inconcevable, surtout pas entre les mains d'un nouveau Prométhée.»¹⁴ Comme La Mettrie serait satisfait s'il savait qu'en 2001 au moins deux personnes courent le monde avec un coeur complètement artificiel!

Il est probable que si le passage éventuel à une forme de vie artificielle avait vraiment lieu, il se ferait graduellement, par la voie de la symbiose progressive du corps humain avec la machine – biologique et technique – une cyborgisation du corps humain. Il n'existe pas une fonction corporelle qui ne soit pas influençable par des prothèses et des interventions correctives, des transplants ou des implants. La technique infiltre le corps humain et rend obsolètes les antinomies millénaires entre «naturel» et «artificiel», «biologique» et «technique», «la chair vivante» et «la matière morte».

Rappelons l'existence de ce cyborg célèbre: il consiste en une chaise électrique high-tech avec deux haut-parleurs, un ensemble de batteries dans une boîte, un écran et un petit corps humain masculin courbé. Il respire faiblement à travers un tube relié au tube respiratoire ouvert. Le liquide qui s'accumule dans la gorge est aspiré par un trou situé dans la nuque. De tous ses membres, seul le doigt d'une main est entièrement fonctionnel. La main raidie arrive à peine à se pointer vers l'auditoire abasourdi grâce à une intelligence artificielle et à l'aide d'un levier de commande. Toute la communication écrite, ainsi que le mouvement, est dirigée par un cerveau digital. Le cyborg-génie arrive sur la scène de Boston; le dernier doigt mobile de sa main gauche touche l'écran et une lente voix synthétique dit, d'un ton artificiel: «Nous entrons dans un nouveau temps, dans le temps de l'évolution sciemment dirigée». Suit une conférence sur les mystères les plus profonds de l'univers.¹⁵

Le physicien Stephen Hawking, que je viens de décrire, prophétise que tôt ou tard les individus trouveront les moyens de se transformer en surhommes qui ne vieilliront pas. Il prophétise que ces êtres – cyborgs comme lui, mais plus accomplis – soulèveront le gouvernement de la Terre et commenceront la conquête de l'espace. L'espèce de l'homme contemporain quitte, d'après Hawking, la scène.

Le normal et le pathologique

S'il existe une demande pour la thérapie des maux et des infirmités biologiques, aucune interdiction dans une perspective à long terme ne peut plus empêcher de faire des essais thérapeutiques – même les plus risqués. Or il n'y a pas de différence qualitative entre le désir «normal» de la santé et le désir «pathologique» de la perfection et de l'immortalité. Il n'y a pas de frontière stricte entre les folles expériences visant à dépasser le corps et la correction conservatrice des défauts. Si on accepte, ne serait-ce qu'une fois, le second, on n'a plus de raison d'éviter le premier. Faut-il rendre l'aveugle voyant à 50 % ou à 100 %? Et pourquoi pas à 115 % – c'est-à-dire de manière à ce qu'il

voit mieux qu'avant l'accident? Et qui ne voudrait pas prolonger sa vie, agrandir la capacité de sa mémoire, perfectionner ses sens...?

Il y a certainement une opinion publique qui s'oppose au prométhéisme de l'homme moderne. Mais ne s'opposait-elle pas à l'insémination artificielle de la femme, aux transfusions sanguines, à la vaccination obligatoire, à l'accouchement sous anesthésie...? Comme le dit Jean Rostand¹⁶, cette conscience sociale est toujours en plein devenir.

Le sociologue Victor Scardigli¹⁷ distingue trois étapes successives dans la diffusion sociale d'une innovation: d'abord le temps de la recherche-développement, qui s'accompagne des «fantasmes de miracles et de catastrophes», opposant partisans et adversaires de la nouvelle proposition; puis le temps de l'usage, révélant dans la réalité la performance et l'impact social de la technique, presque toujours en deçà des espoirs aussi bien que des craintes primitivement émis; enfin le temps de l'assimilation de la technique à la culture, oeuvrant à son appropriation sociale et à sa banalisation. Scardigli observe qu'au final, après ce long détour par les personnes et la culture, la technique se trouve banalisée, comme ses partisans le souhaitaient dès le début.

Les possibilités de la transgression

Ainsi nous pouvons parler des possibilités de la transgression. La transgression c'est le dépassement d'une frontière. Ce concept a été intégré au vocabulaire philosophique par Georges Bataille. Mais la transgression de Bataille s'accompagne d'un sens un peu différent. Elle est étroitement liée avec l'expérience de la sexualité, elle est le dépassement des tabous sexuels ou des tabous moraux, dans un sens plus général.

Mais la transgression des tabous sexuels a cependant quelque chose de commun avec la transgression du conditionnement biologique. Il s'agit d'une dose de perversion. Dans l'encyclique *Evangelium vitae* le pape Jean-Paul II fustige toutes les menaces qui flottent au-dessus de nos vies et qui compromettent la dignité humaine: toutes ces contraceptions, ces avortements, les procréations assistées, les euthanasies... Il parle même d'une conspiration contre la vie, d'une sorte «d'attitude prométhéenne de l'homme qui croit pouvoir ainsi s'ériger en maître de la vie et de la mort».

Nous savons tous ce que le pape craint. Il déplore tant l'effondrement du vieux monde au 22^{ème} siècle. Il faut redéfinir le concept de l'Homme et de son Humanité. L'idée qu'on puisse devenir la grand mère de sa sœur, qui était tellement absurde autrefois, est devenue aujourd'hui une réalité grâce aux biotechnologies. Cela devrait au moins décontenancer. «L'extension de l'éthique médicale à la bioéthique est bien liée, pour une part, à la crainte que les découvertes de la biologie moderne, perçues à juste titre comme révolutionnaires, ne conduisent à une sorte d'Hiroshima cellulaire. Comment ne pas comprendre et partager cette crainte quand on sait l'intérêt des militaires pour tous les types d'armements modernes, l'outil bactériologique n'étant pas le moins prisé des ornements de la panoplie guerrière», écrit le neuro-biologiste Alain Prochiantz; et il ajoute: «Cette crainte se double d'une angoisse plus profonde, la biologie moderne, par le biais de la génétique, étant supposée capable de s'attaquer à l'individu, vous ou moi, et de le transformer. A la réalité froide, calculatrice et sanglante d'Hiroshima vient se mêler le vieux mythe de Frankenstein.»¹⁸ Les mythes anciens de Prométhée, Faust et Frankenstein n'ont rien perdu de leur fascination et de leur importance.

L'avatar contemporain de Prométhée est le chercheur, le scientifique, l'ingénieur ou le technicien. C'est pourquoi il faut repenser dès aujourd'hui, et sans délai, l'avertissement d'antan. Ce texte ne prétend à rien d'autre. Mais «le véritable Prométhée moderne ne serait-il pas celui qui oserait reprendre le chemin de l'interrogation, non sur la seule nature du mal mais aussi sur la perspective du bien?» ose demander Dominique Lecourt; et il continue: «...nous réouvririons en effet ce que les philosophes ont appelé la question éthique. Non point: comment vivre pour conjurer le mal radical? Mais que vivre pour développer au mieux les potentialités de la condition humaine? Vivre humainement, cela ne se résume point à vivre biologiquement.»¹⁹

La suite des catastrophes du XX^{ème} siècle causées par l'homme nous a peut-être rendu plus responsables et prudents. Peut-être. On ne se cache pas qu'il est dangereux de jouer l'apprenti sorcier. Nous savons qu'il n'est que trop facile de déchaîner l'orage des puissantes forces que nous n'arrivons plus à maîtriser. La peur des conséquences imprévisibles de nos actions est bien fondée. Nous ne pouvons plus prêcher légèrement *abusus non tollit usum*.

Mais tout de même: devons-nous rester indéfiniment les bras croisés face à la souffrance, et ne pas tenter l'impossible? Pouvons-nous faire la paix avec tant de maladies héréditaires? Et la domination des gènes aveuglement mutants n'est-elle pas une grande maladie de l'humanité?

Il faudra encore une fois, même après Hitler et Mengele, ouvrir une grave discussion sur la question si nous devons ou pouvons effectuer le choix «artificiel» des qualités, et décider ainsi du sort et de l'avenir de l'humanité, ou bien s'il vaut mieux, au contraire, laisser travailler l'ordre «naturel» des choses.

¹ Bernard, J.: De la biologie à l'éthique; Buchet-Chastel 1990.

² Le premier essai clinique de thérapie génique a débuté en septembre 1990. Huit ans après, plus de trois cents protocoles cliniques ont été approuvés dans le monde et plus de 3000 patients ont porté en eux des cellules génétiquement modifiées. A l'issue de ces essais, il apparaît que la thérapie génique est susceptible d'être utilisée pour traiter toute une variété de pathologies. De plus, la procédure semble ne présenter que très peu de risques. Néanmoins, exceptés quelques cas individuels, il n'existe à l'heure actuelle aucune preuve tangible qu'un protocole de thérapie génique ait réussi à traiter une maladie humaine. (La Recherche 315, décembre 1998, p. 53)

³ Encore une fois il faut faire une décision ontologique. Devons nous dans le cas d'un fœtus insensible vénérer non son état actuel mais son potentialité et future? On connaît des tentatives assez sensées d'ajouter à la déclaration des droits de l'homme un passage qui garantirait à chacun le droit à sa propre composition génique qui ne doit pas être changée sans son consentement. (Jones, S.: The language of the genes, 1993. Trad. tchèque: Jazyk genu; Paseka, Praha/Litomysl 1996, s. 243)

⁴ Cf Testart, J.: L'Oeuf transparent. Flammarion, 1986

⁵ Lavitrano et col., Cell, 2. 6. 1989 (tiré de: Testart J.: Le désir du gène, Flammarion, Paris 1994, p.143).

⁶ Blanc, M.: L'ère de la génétique, La Découverte, Paris 1986, p. 178–180.

⁷ Jones, S.: The Language of the Genes; Harper Collins, London 1994. (trad. tchèque: Jazyk genů; Paseka 1996, p. 17)

⁸ Pichot, A.: La société pure de Darwin à Hitler, Flammarion, Paris 2000

⁹ Testart, J.: Des hommes probables, Seuil 1999, p. 37

¹⁰ Ferry, L.: Tradition ou argumentation? Des comités de «sages» aux comités de délibération, Pouvoirs 56, 1991

¹¹ Sack, O.: An Anthropologist on Mars; New York 1995 (trad. tchèque: Antropoložka na Marsu, Mladá fronta, Praha 1997, p. 61)

¹² Cf: La Recherche 320, mars 2000

- ¹³ La comparaison de l'homme à la machine était toujours très indignante ...et alarme même aujourd'hui. Mais La Mettrie ne voulait pas dire rien de plus (et rien de moins) que l'homme *est* son corps (et non qu'il *a* son corps) de même ordre que les autres animaux, le corps qui n'est pas surnaturel et qu'il est possible d'étudier de même manière que les autres phénomènes naturels. Il s'efforçait de prouver que toutes les fonctions de l'homme, même les plus spirituelles, sont dépendantes des processus organiques et matériaux ce qui était prouvé en pleine étendue. Le mot «machine» n'est qu'une métaphore qu'elle ne doit pas être prise à la lettre. Il ne faut pas oublier qu'il a rédigés des oeuvres comme *L'Homme – plante* ou *L'Homme plus que machine*. Le titre *L'Homme machine* est sciemment exacerbé pour qu'il attire l'attention et pour qu'il agace des défenseurs de la majesté et immatérialité de l'âme humaine. Les processus naturels physiologiques sont compris par la machinerie.
- ¹⁴ La Mettrie, J. O.: *L'Homme machine*
- ¹⁵ J'ai emprunté cette description suggestive du livre prophétique de Gundolf S. Freyermuth: *Cyberland* (Rowohlt – Berlin 1996).
- ¹⁶ Rostand, J.: *Confidences d'un biologiste*; La Découverte, Paris 1987
- ¹⁷ Scardigli, V.: *Sens de la technique*, PUF 1992 (levé de: Testart, J.: *Le désir du gène*, p. 267)
- ¹⁸ Prochiantz, A.: «La bioéthique existe-t-elle?» in *Encyclopédie méthodique Quillet* (1991)
- ¹⁹ Lecourt, D.: *Prométhée, Faust, Frandenstein. Fondements imaginaires de l'éthique*; Synthélabo Groupe 1996, p. 24 et p. 184

SHRNUTÍ

Vývoj soudobých biotechnologií nás nutí položit si zásadní filosofické otázky. Je totiž možné pomocí genových manipulací, neuromanipulací či kyborgizace lidského těla cíleně měnit jak fyzické tak i psychické vlastnosti člověka. Jakými kvalitami je definováno lidství? Dělá člověka člověkem jeho biologický substrát, tělo, geny, nebo spíš některé hodnoty, které přijímá za své a na základě nichž hodlá směřovat a amplifikovat svůj život? A co když jsou některé z těchto hodnot v rozporu s biologickou podmíněností života? Je třeba na ně rezignovat nebo se naopak pokusit o terapii mnohých biologických neduhů, principiální lidské churavosti? Kde hledat principy legitimizující případně mocenské omezení neustále rostoucí individuální poptávky po manipulaci vlastního těla, po zásazích do „přirozenosti věci“? Jakou filosofii přijmout pro medicínu třetího tisíciletí?

Dno transcendentální konstituce: Husserlův pojem pra-fenoménu a pokus o jeho doplnění

MICHAL ŠAŠMA

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Teorii transcendentální redukce se Husserl pokusil osvobodit běžnou zkušenost od předsudků rozumu. O běžné zkušenosti lze říct, že *aktivní*, fundovaný rozum, v ní ignoruje své založení v *pasivitě* fundující smyslovosti a ve svém arogantním rozletu ztrácí půdu pod nohama: upadá v omyl.

Vycházejíce ze známé Husserlovy herakleitovské metafory, můžeme si čirou smyslovost představovat jako řeku neustále se měnících smyslových dat. Sám o sobě je proud řeky těžko určitelný – jeho rychlost a rozmanité zákruty tvaru rozpoznáme jedi- ně podle pohybu předmětů rozumu plujících na hladině. Někdy ale dojde k tomu, že se plovoucí věci navzájem zapletou nebo zachytí o dno, a místo aby kvalitu proudu ukazo- valy, zastírají ji či dokonce mění.

Osvobodit zkušenost od předsudků rozumu může v rámci této metafory znamenat dvojí: Buď z řeky vylovíme všechno haraburdí (tzv. karteziánská cesta k redukci) – pak ale riskujeme, že se v proudu přestaneme orientovat vůbec. Nebo vylovíme jen věci, kolem nichž se shlukují naplaveniny (budeme předměty používat jako „vodítka“ při zkoumání proudu). Tato druhá cesta je klíčem k analýze transcendentální *geneze* zkuše- nosti – k postupnému odkrývání stále hlubších vrstev zkušenostní konstituce za součas- ného „držení“ vrstev svrchnějších.

V následujícím článku bych se rád přenesl až na samotné pomyslné „dno“ transcen- dentální konstituce. Bude mě zajímat, jaké podmínky musí splňovat prvky, z nichž se toto „dno“ skládá – Husserl je nazývá *pra-fenomény* –, aby se mohl spustit proces kon- stituce.

Moje strategie bude následující: Nejprve se pokusím zdůvodnit oprávněnost gene- tického přístupu k analýze zkušenosti poukazem na její vrstevnatost (§ 1). Poté obrátím svou pozornost ke schématu „*Auffassung – Auffassungsinhalt*“, které je Husserlovou pomůckou při *postupném* pronikání do stále hlubších vrstev zkušenostní konstituce (§ 2). Dále představím pojem *prafenoménu*, vyjmenuji tři Husserlovy odpovědi na otáz- ku po jeho povaze, a zmíním se o problémech, s nimiž jsou tyto odpovědi spojeny (§ 3). Nakonec uvedu výčet podmínek, které bude muset splňovat každý správně vypracova- ný pojem prafenoménu (§ 4) a jako jeho příklad představím koncepci hyletické zkuše- nosti Shauna Gallaghera.

§ 1. Vrstevnatá organizace transcendentální geneze.

Kdyby smyslovost a rozum byly dvě jednoduché, kompaktní, vzájemně oddělitelné složky lidské mysli a kdyby zdrojem organizace zkušenosti byl výhradně rozum, nemohli bychom si žádné uzávorkování dovolit: vypnutí rozumu by nutně nastolilo totální chaos smyslů. Při *epoché* k tomu však – nakolik smíme důvěřovat Husserlovým zprávám, popř. autenticitě vlastní fenomenologické zkušenosti – *fakticky* nedochází. Jak je to možné?

Jedním z možných vysvětlení je, že toto uzávorkování nebylo dostatečně radikální a „vypnulo“ pouze některé aktivity rozumu, zatímco jiné ponechalo bez povšimnutí ve funkci. Toto vysvětlení se ovšem zakládá na nezdůvodněném předpokladu, že jediným zdrojem jakékoli organizace je rozum. I kdybychom však tento předpoklad přijali, nic to nemění na tom, že implicitní cíl takto pojatého uzávorkování (získání smyslovosti bez jakékoli organizace), je pro účely fenomenologie bez užítku, ba vede k destrukci celého fenomenologického projektu: pouhá neorganizovaná smyslovost (ať už si pod těmito slovy představíme cokoli) neskýtá žádný „pramen poznání“¹ (pokud za poznání pokládáme to, co lze vyjádřit v soudech). Všechna čísla mají k nekonečnu stejně daleko.

Jiné, alternativní vysvětlení by mohlo být to, že *zkušenost má sama o sobě* takový charakter, že jednorázové, „karteziánské“ vypnutí rozumu prostě nepřipouští. Existují v ní kvalitativně odlišné *vrstvy* konstituce, na jejichž ustavení má aktivita rozumu různý podíl: čím méně aktivity, tím více „čiré“ smyslovosti (ale ne nutně méně organizace – snad jen světla!).

Pokud by tomu bylo tak, potom nejen sama zkušenost, ale i ji pronikající fenomenologická analýza se všemi svými metodologickými pomůckami (včetně uzávorkování) musí být stupňovitá a jednotlivé vrstvy odkrývat jednu po druhé.

Jak konkrétně vypadá ono stupňovité uzávorkování, o tom se nechme poučit od Husserla: První a nejdůležitější vrstva aktivit, jejíž uzávorkování je *sine qua non* každého typu fenomenologie, je definována přítomností aktů kladení, za něž nese zodpovědnost spontaneita Já. Kladením (*Setzung*) se rozumí víra v jisté neměnné „být-tak-a-tak“ věci spolu se světem, který je obklopuje (Husserl mluví o „generální tezi“ světa). Pokud není tato vrstva zbavena platnosti, nejsme schopni pokročit za naturalistickou interpretaci vědomí jako věci existující ve světě.

Rád bych učinil „kladení“ názornějším pomocí příkladů, není to však jednoduchý úkol – ne pro neobvyklost tohoto aktu, ale naopak proto, že se jedná o průvodní rys naší každodenní zkušenosti a že právě on je pro nás normalitou, která definuje odchylky. Chceme-li získat rámcovou představu o tom, co kladení je, uděláme nejlépe, když si vybavíme nějaký typ každodenní zkušenosti, v níž je tento akt alespoň dočasně uzávorkován: třeba zkušenost estetickou nebo meditativní. Např. Greenewayův film *Dítě z Macconu*, který obsahuje řetězec nervy drásajících a žaludek obražejících scén, lze vstřebat a dokonce ohodnotit jako *krásný* pouze zásluhou určité estetické distance, která proměňuje smysl zobrazovaných scén tak, že už nejde ani tak o to, *co* je zobrazováno, jako spíše o to *jak* je to zobrazováno². Při vipassánové meditaci je zase nutné dodržovat zásadu pouhého pozorování: vše, co vstupuje do vědomí, je nutno brát právě jen jako koreláty vědomí, nikoli jako projevy reálné a na vědomí nezávisle existujících věcí. (Do vědomí správně meditujícího nevstupuje „troubení auta“ ani „troubící auto“, ale jen

zvuk určité intenzity a zabarvení – dosáhnout něčeho takového je ovšem velmi těžké a vyžaduje dlouhou praxi.)

Správnou představu o *epoché* získáme ovšem teprve tehdy, když „nekladoucí“ postoj v uvedených příkladech nebudeme chápat jako omezený jen na určitou omezenou škálu předmětů (např. na to, co se děje na plátně) ale aplikujeme ho univerzálně na celý svět. (V tomto ohledu je *epoché* podobnější meditaci než estetickému přihlížení.)

Po uzávorkování nejsvrchnější vrstvy aktivit se – jak již řečeno – neocitáme uprostřed neuspořádaného chaosu smyslových dojmů. To, co sledujeme, sice už není „svět“, ale proud prožitků – jakkoli je však tento proud neustále se měnící, „herakleitovskou“ řekou vědomí, zároveň obsahuje momenty trvalosti, překrývání a identity.

Fenomenolog má nyní na výběr dvě možnosti: (1) buď se s tímto faktem spokojí a nepátrá dále po jeho příčinách, zastaví se a zkoumá bytnosti (*Wesen*) jednot³, které tvoří ostrůvky v herakleitovské řece (pak se jedná o tzv. *statickou* verzi fenomenologie); nebo (2) se spustí níž do proudu a bude pátrat po původu těchto jednot v nižších vrstvách (*genetická* fenomenologie).

V tomto článku mne bude zajímat právě jeden problém spjatý s genetickou fenomenologií. Oživme na chvíli onu již zmiňovanou metaforu herakleitovské řeky: Čím hlouběji se do ní ponoříme, tím menší podíl rozumové aktivity na organizaci proudících smyslových dat odhalíme – přesto však i ve zcela spodních vrstvách tato organizace zcela nechybí. Naopak, reflektující Já shledává v hlubokých vodách pozoruhodnou uspořádanost, jejíž autorství je však nejasné: samo Já je na sebe vzít odmítá, neboť tato organizace není součástí jeho vědomých dějin. Husserl o ní říká, že je jednak *anonymní* (vznikla bez přímé účasti vědomého Já – zásluhou pouhé automatiky těla, nevědomě), jednak *pasivní* (neboť zde zákonitě chybí i aktivita Já).

Má otázka zní nyní takto: *Jak vypadá dno této herakleitovské řeky? Jaká je nejspodnější vrstva konstituce a z čeho se skládá?*

Aby bylo možno tuto otázku zodpovědět, bude nutno nejprve alespoň stručně představit Husserlovo „schéma“ pro popis různých vrstev proudu (vrstev transcendentální konstituce).

§ 2. „Schéma“

Jedním z důsledků uzávorkování je tematizace prožitků vědomí, tedy toho, co v přirozené zkušenosti zůstává zasunuto do pozadí. Jde o určité *převrácení* složek přirozené zkušenosti: to, co je v ní obsahem, předmětem či – nahlíženo z redukci již pročištěné perspektivy – předmětným smyslem, se uzávorkováním mění v problematickou interpretaci původnějších smyslových daností, ve „formu“ jejich pojetí; a naopak to, co přirozená zkušenost zná jen jako různá odstínění téhož předmětu, jako „jak“ jeho danosti, redukce noematizuje a proměňuje v „předmět“ zkoumání.

Husserl popisuje toto převrácení následovně: „To, co je ‚na podkladě‘ hyletických [*stofflichen*] prožitků ‚skrze‘ noetické funkce ‚transcendentálně konstituováno‘ [tj. noema, pozn. M. Š.], je sice ‚daností‘, a to – jestliže popíšeme prožitek a to, co je v něm noematicky vědomé, v čisté intuici a věrně – daností evidentní; avšak ve zcela jiném smyslu to [titul ‚danost‘, pozn. M. Š.] náleží právě samotnému prožitku jakožto tomu reálné, a tedy ve vlastním smyslu konstituovanému.“ (*Ideen I* 228)

(Příklad: To, co je dáno v přirozené zkušenosti, je auto, eventuálně troubící auto. Zvukový počitek – či „hyletický prožitek“ – troubení je způsob, *jak* je ono „něco“ dáno. Ve zkušenosti transcendentální je dán naopak pouhý zvuk a „troubení“ či „troubící auto“ je to, *jak* je tento zvuk percipován: *obsah* a jeho *pojetí*.)

Kontrast mezi obsahem a pojetím je přehledně vyložen v *Ideen I*. Redukcí pročištěnou, *reelní* zkušenost tam Husserl člení na následující složky:

- (1) látka nebo *hylé*, která tvoří samotný *obsah* prožitku.
- (2) k hylé přistupuje noetický moment, který ji „oživuje“ (*beseelen*) a dodává jí „pojetí“ či smysl, „zatímco Já je přivráceno k předmětu, nikoli k nim (k hyletickým momentům)“ (*Ideen I* 227).

Pro popis takové redukce očištěné, *reelní* zkušenosti používá tedy Husserl schéma (*beseelende*) *Auffassung – Auffassungsinhalt* („pojetí“ a „obsah“). Tomuto schématu Husserl připisoval v teorii konstituce univerzální platnost.⁴ Všechny ne-reelní (tedy noematické) složky čisté zkušenosti měly být dle jeho názoru vposledku rozložitelné a redukovatelné na svůj hyleticko-noetický „podklad“.

Proklamovaná univerzalita tohoto schématu znamená, že i na úrovni pasivní organizace zkušenosti – a právě o tu mi zde jde – lze prožitky členit na obsahový moment a moment pojetí. Na této úrovni jsou oním pojetím pasivní syntézy a obsahem či matérií hyletická (počítková) data.⁵ Jak už ale naznačuje výše citovaná pasáž, nejsou dle Husserla oba momenty zcela rovnocenné. Tím skutečným *podkladem* má být hylé či hyletické datum. Husserl tak upadá do dvojího podezření: Jednak z toho, že nedodržuje důsledně univerzalitu, kterou pro schéma sám reklamoval (to nás zde však trápit nebude), jednak, že zkresluje a zploštuje skutečnou povahu „dna“ konstitutivního procesu.

§ 3. Husserlovo pojetí prafenoménu.

Za explicitní Husserlovu odpověď na otázku po dně transcendentální konstituce (či počátku geneze) lze považovat nikoli „schéma“, ale jeho teorii *pra-fenoménu*. Pra-fenomén je jednak to „první“ (ne nutně časově, ale ontologicky), co se jeví; jednak též to, co je poslední hybnou silou, „motivem“ transcendentální geneze. Husserl připouští tři kandidáty na úřad pra-fenoménu: (1) počítkové (hyletické) datum (tzn. jednoduché datum jediného smyslového pole), (2) *Gestalt* (tj. složené datum jediného smyslového pole⁶) (3) předmět ve způsobech jeho danosti či v určité své „fázi“.⁷ Nyní probeberu každého z těchto kandidátů zvlášť.

(1) Ještě v *Ideen I* Husserl věřil, že hyletické datum lze prostřednictvím redukce zachytit a izolovaně popsat. Otázku, zda jsou čisté smyslové prožitky skutečnou součástí prožitkového proudu, nebo zda jsou v tomto proudu přítomny pouze směsice smyslových a intencionálních momentů, zde sice odkládá na neurčito, nicméně je přesvědčen, že alespoň abstraktivně tato data uchopit lze. Na jednom místě dokonce uvádí příklady takových počítkových dat.⁸

Mám za to, že ať zní odpověď na tuto otázku jakkoli, přijetí hyletického data jako prafenoménu tím ospravedlněno nebude. Přistoupíme-li totiž na možnost, že hyletické datum je pouhým výdobytkem abstrakce, rezignujeme tím vlastně už předem na prin-

cip všech principů: ztratíme nad tímto pojmem fenomenologickou kontrolu (to, co hledáme, je ovšem přece pra-fenomén!). Na druhé straně všechny Husserlem uváděné příklady *empirických* hyletických dat, jsou ve skutečnosti vždy již produktem kinestetické (nebo synestetické) asociace, tzn. jsou „nečisté“, „geštaltické“.⁹

(2) Je tedy oním hledaným prafenomémem *Gestalt*? Nikoli – alespoň budeme-li tento pojem chápat v Husserlem mu přisouzených mezích. Husserl chápe *Gestalt* jako tvar vzniklý na základě určitých principů pasivní asociace (podobnosti, kontrastu a kontinuity) v rámci určitého uzavřeného smyslového pole. Podle této verze „geštaltismu“ existují *Gestalt*y vizuální, zvukové, hmatové, atd., ale nikoli např. audiovizuální. Případ barevného slyšení a fakt četného výskytu metafor, v nichž se „datum“ jednoho smyslového pole popisuje přirovnáním k „datu“ jiného pole¹⁰ svědčí o tom, že toto omezení je neoprávněné.

Avšak i kdybychom připustili, že případy podobné synestezie jsou opravdu „prafenomenální“, ještě bychom se nedostali na zoubek skutečnému jádru problému. To totiž spočívá v důležitosti funkce, kterou při hloubkovém „tvarování“ plní – prostřednictvím kinestezie – tělo.¹¹

(3) Poslední možností je považovat za pra-fenomén sám (intencionální) předmět nebo předmětné fáze.¹² Příbuzné stanovisko Husserl zastával v období *Krize*, kdy pracoval s pojmem *Lebensweltu*, jehož předmětnosti lze použít jako „vodítka“ pro výklad jejich vlastního konstitutivního smyslu – vodítka ovšem „naivní“, a tím i velmi nejistá¹³. Výhodou tohoto pojetí je, že zkoumaná zkušenost je podle něj od počátku nadána smyslem a že fenomenologický výklad se v proudu „obsahových“ zkušeností (jež jsou nyní interpretovány jako „jak“ jevení předmětů) nikdy neutápí. Problematické je, že ona „nadanost smyslem“ je chápána teleologicky a „smysl“ zde vždy znamená smysl předmětů. Ve výkladu se objevuje kruh: *Explicans* (prožitky) v sobě obsahuje vlastnosti *explicanda* (předmětný smysl).¹⁴

V následujícím paragrafu bych chtěl navrhnout některé podmínky, které bude muset splňovat oprávněný kandidát na úřad prafenoménu. (Vypracování tohoto pojmu je ovšem úkolem přesahujícím možnosti tohoto článku.)

§ 4. Návrh nového pojmu prafenoménu

Existuje nedostatek, který je všem třem vyjmenovaným kandidátům na úřad prafenoménu společný a který lze vyjádřit v jedné formuli: Ani u jednoho z nich není jasný mechanismus, který by umožňoval identifikovat objevující se a mizející data jako jevy *téhož* v čase přetrvávajícího *nositele* bez odvolání se na identitu předmětu, který má být na základě těchto dat konstituován: (1) Hyletické datum nemá vazby ani k jiným hyletickým datům, ani ke své vlastní historii.¹⁵ (2) *Gestalt* sice svazuje data v koexistenci, ale k sukcesi neposkytuje o nic větší motivaci než izolované hyletické datum. Konečně (3) předmět má být tím, co z prafenoménu povstává, a je tedy chybou kruhové argumentace interpretovat prafenoménu jako jeho fázi.

Pokusím se nyní velmi stručně naznačit některé podmínky, které bude muset nový pojem prafenoménu splňovat.

Co je to *identifikace* (různých jevů jako jevů *téhož* nositele)? Naplnění prázdné intence napřené do bezprostřední budoucnosti. Předpokladem možnosti identifikace je

tedy časové vědomí, jmenovitě protence: očekávání, že po tom a tom nastane to a to. Protence je však (na rozdíl od retence) motivovaná. Čím? V plnokrevné, přirozené zkušenosti většinou zvykem, tzn. asociací. My se však nyní pohybujeme na samém začátku konstitučního procesu, zatímco přirozená zkušenost předpokládá, že tento proces už proběhl: my hledáme *první* protenci. A zde nepřipadá jako *motivace* v úvahu nic jiného než nějaká forma zděděného, zkušeností nenabytého očekávání: *instinkt*. Prvotní očekávání je očekávání, s kterým jsme se narodili. Na instinktu je ovšem pozoruhodný fakt, že je spjat s určitým reflexivním pohybem (není pouhým trpným očekáváním „vnějších“ událostí, ale činným navozením změny v tělo-prostředí¹⁶). Identifikace je tedy bytostně spjata s přítomností těla, a proto i prafenomén musí obsahovat nějaký odkaz k tělu.

To je však ještě příliš vágně definovaná podmínka. Je třeba dále specifikovat jednotlivé parametry, které musí prafenomén mít, aby se mohl stát skutečným motorem konstituce. Zde je pokus o jejich výčet:

- (1) retencionální rozštěpení řetězce prožitků na dva synchronní proudy: tělový a světový: prafenomén je ještě součástí obou těchto proudů, ale už je v něm zárodek rozštěpu
- (2) nestejná „síla“ jednotlivých smyslových polí: některá smyslová pole jsou „nesamostatná“ a vyžadují přítomnost jiných smyslových polí (nejsilnější se zdají být kinesteze – cítí pohyb – a haptické počítky)¹⁷: prafenomén „táhne“ k silnému proudu
- (3) časová struktura, zejména protence (retenci pokládám spolu s Husserlem a Varelou¹⁸ za „automatickou“ součást samotného počítku: jeho stopu)¹⁹
- (4) apriorní *hodnocení* daného prožitku jako příjemného nebo nepříjemného (toto hodnocení nevnaší do hry intencionalitu – prafenomén není „míněn jako“ instancie jedné ze zmiňovaných hodnot, ale *je* tou či onou hodnotou)
- (5) *afektivita*: prafenomén musí být motivující; nesmí být motivovaný něčím mimo sebe: je tedy afektem
- (6) instinktivní pohyb a s ním spjatá vazba příčiny a účinku: změněné prožívání je navozeno instinktivním pohybem, který byl vyvolán změnou v prožívání atd.: Příčina a účinek zde nejsou vnímány sukcesivně (humeovsky) ale synchronně: v živé přítomnosti. V jistém smyslu by se dalo říct, že to, co je zde vnímáno, není příčina a po ní následující účinek, ale sám kauzální vztah.

Chtěl bych podotknout, že tento výčet jednak nemusí být úplný, jednak že některé podmínky mohou být zahrnuty v jiných, takže jejich celkový počet může být nižší. Systematizace těchto podmínek je jedním z – nikoli těch nejjednodušších – úkolů, které má genetická fenomenologie těla před sebou.

V následující, poslední části tohoto článku, bych rád představil jednu koncepci (či přesněji, náznak koncepce), která výše uvedeným podmínkám vyhovuje lépe než která-

koli z jmenovaných koncepcí Husserlových. Nabízím ji jen jako příklad způsobu, kterým je třeba problematiku prafenomému řešit, nikoli jako její jediné a definitivní řešení.

§ 5. Gallagherův pojem hyletické zkušenosti

Ve své práci „Hyletic Experience and the Lived Body“ vychází Shaun Gallagher z kritiky Husserlovy koncepce hyletického data. Její nedostatek spatřuje mimo jiné v tom, že hyletické datum je reliktem „smyslové kvality“ (Husserl mluví v *Ideen I* o „věčných momentech“) imanentního předmětu, jehož konstituci má však teprve vysvětlit. Na rozdíl od ostatních kritiků (jmenovitě Merleau-Pontyho, Sartra, Gurwitsche a Smitha) z tohoto faktu nevyvozuje závěr: je třeba zavrhnout celou koncepci hyletické zkušenosti, poněvadž ve zkušenosti fakticky nacházíme pouze předměty a jejich vlastnosti, ale nic takového jako čistou „hylé“. Gallagher má za to, že Husserl i jeho kritici se dopouštějí jedné společné chyby: veškerou imanentní zkušenost chápou prostřednictvím schématu „obsah-pojetí“, a předem se tak připravují o možnost zaznamenat ten typ zkušenosti, jenž do tohoto schématu nezapadá. Ve zkušenosti se nacházejí i složky, na něž bychom při konstitutivním rozboru nějakého konkrétního předmětu nikdy nepřišli – nedokázali bychom je totiž pochopit jako motivační zdroje daného předmětného smyslu. Těžko si umíme např. představit, jakou konstitutivní roli by mohly sehrávat zkušenosti jako jsou počitek nevolnosti, bolesti, chvění a další „interní“ prožitky. Počítky tohoto typu jsou pak prvními a průlomovými příklady toho, co Gallagher nazývá *zkušenost prožívaného těla*; těla, jež není pouhou „objektivní“ představou vědomí, předmětem, který se ve vědomí teprve musí konstituovat, ale jež je předpokladem a prazákladem vši konstituce (včetně konstituce těla objektivního, ba i samotného vědomí).

Pozoruhodné přitom je, upozorňuje Gallagher, že Husserl si byl existence tohoto typu zkušenosti dobře vědom – v jeho výčtech příkladů hyletické zkušenosti zastává výsadní postavení. Na rozdíl od druhého typu hyletické zkušenosti, tzv. *Aspektdaten* (příklady z *Ideen I*: červenost, tonalita atd.), se však Husserl těmito tělesnými prožitky detailněji nezabývá a místo toho si tvrdohlavě všímá jen aspektových dat, poněvadž na ně lze schéma „obsah-pojetí“ aplikovat bez problémů.

V tomto bodě vykonává Gallagher velký filozofický krok: *veškerou smyslovou zkušenost* interpretuje jako původně zkušenost prožívaného těla. Dokonce i aspektová data jsou výsledkem „operativní“ činnosti hyletické zkušenosti. Červenost svetru je sice kvalitou, „aspektem“ onoho svetru, nikoli objektivního těla, ale předmětný smysl objektu „svetr“ je sám produktem hyletické zkušenosti těla prožívaného (v ní může vystupovat např. jako prostředek zahánání akutního prochlazení). Jak vnitřní tak i vnější vnímání, jak data aspektová tak i kinestetická, původně probíhají v prožívaném těle; jsou toliko opačnými stranami téže mince nazývané již ne „hyletická data“ ale „hyletická zkušenost“.

Tak vypadá, vykreslen ovšem velice stručně, Gallagherův pokus o záchranu pojmu hyletické zkušenosti. Chtěl bych ho nyní zhodnotit srovnáním se třemi výše jmenovanými pojetími:

(1) Gallagherovo pojetí hyletické zkušenosti se vyhýbá hříchu abstrakce, z něhož je podezřelá Husserlova teorie hyletických dat, a *principiálně* tuto zkušenost nevymaňuje z fenomenologické domény. Přesto se však toto pojetí nevyhýbá možnosti popisovat tuto zkušenost i jinými než čistě fenomenologickými prostředky²⁰ – tento ústupek ve věci metodické čistoty je však bohatě vykoupen rejstříkem nových „zkušeností“ (či kandidátů na „zkušenost“), které se fenomenologii nabízejí nahlédnutím do kuchyně kognitivních věd.

(2) Gallagher zastává „geštaltickou“ koncepci prafenoménu. Na rozdíl od Husserla u něj však „tvarování“ není uzavřeno do jednotlivých smyslových polí, ale prochází „napříč“ těmito poli. Navíc, Gallagher se svým privilegováním kinestetické zkušenosti zdá být na stopě myšlenky nestejné síly jednotlivých smyslových polí.

(3) S Husserlovým pojetím pra-fenoménu jako předmětu Gallagher sdílí přijetí smysluplnosti původní zkušenosti. Tato smysluplnost však už není pojata podle vzoru předmětů, není ve vleku přijatých, naivních předmětností (tj. není teleologická), ale určuje se v dialektickém vztahu těla a prostředí. Původní jednota prožívání se u Gallaghera štěpí do prožívání těla a prostředí.

S Gallagherovým modelem a modely jemu příbuznými však jde ruku v ruce určitá potíž: deskriptivní postupy, jež Gallagher používá už nejsou postupy transcendentálně fenomenologické, ale spíše přírodovědecké – a zůstávají tedy v ohrožení „krize evropských věd“, kterou měla fenomenologie pomoci řešit. Zdá se, že Gallagher si je tohoto faktu vědom, ovšem nepovažuje ho za projev omezenosti, ale naopak osvobození – osvobození od jazyka transcendentální fenomenologie, znemožňujícího popis ne- a před-vědomých složek zkušenosti.

Gallagherovy ambice nejsou zdaleka tak monumentální jako ambice původní transcendentální fenomenologie. Jeho cílem už není podat novou teorii transcendentální konstituce, obohacenou o dosud nepovšimnuté fenomény, ale vyložit vnímání jako produkt strukturace těla, a to na základě neproblematicky přijímaných, naivních „předmětných smyslů“ krizí ohrožených přírodních věd (zejména biologie a neurologie). V tomto úsilí nejde už o *revizi celku* poznání, ale jen o *zpřesnění jednoho* z mnoha našich *pojmu* – pojmu vnímání.

Pro svoje účely tak Gallagher nevyžaduje zaujetí apodiktického, neomylného stanoviska, leč spokojí se s rizikovým ale plodnějším postem fenomenologa-vědce. Domnívám se, že Gallagherovo pojetí hyletické zkušenosti je jednou z možností, jak domyslet problematiku „dna“ transcendentální konstituce (a s ní celou transcendentální fenomenologii) do nejzazších důsledků a vlastně za její hranice – to už však není naším tématem.

Literatura

Holenstein, Elmar. *Phaenomenologie der Assoziation*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

Gallagher, Shaun. „Hyletic Experience and the Lived Body.“ *Husserl Studies* 3 (1986): 131–166.

- Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966. V textu citováno jako „PS“.
- *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. V textu citováno jako „Ideen I“.
 - *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Přel. Oldřich Kuba. Praha: Academia, 1972. V textu citováno jako „Krise“.
- Varela, Francisco. „The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness.“ (http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/SpeciousPresent.pdf)
- Yamaguchi, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivitaet bei Edmund Husserl*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

¹ Fenomenologové přísahají na Husserlův „princip všech principů“, který odhaluje motivy fenomenologické redukce, jimiž jsou kultivace a justifikace poznání: „Každé vědomí, v němž je věc dána v originále, je pravým pramenem poznání, že vše, co se nám ‚intuitivně‘ takto v originále (abychom tak řekli, v hmatatelné skutečnosti) nabízí, je třeba brát jako to, čím se věc býti jeví, a v mezích – pokud nejsou překročeny – v nichž se takto dává, nemůže nás pomýlit žádná teorie“ (*Ideen I*, 52, zvýraznil M.Š.).

² „Věc sama“, v tomto případě sledovaný artefakt, neobsahuje žádný návod, jak má být interpretován (např. zda má být nějaká scéna vykládána jako pouhá exhibice násilí nebo jako ironie a zesměšnění jiných takových exhibic) – svůj soud musí divák odložit alespoň do doby, než je film u konce a celý kontext znám.

³ Tyto jednoty Husserl nazývá „imanentní předměty“ nebo „předmětné smysly“. Statická fenomenologie zkoumá buď jejich *eidos* nebo jejich vztahy k příslušným aktům vědomí (hledá pak tzv. „korelační apriori“).

⁴ O univerzální aplikovatelnosti tohoto schématu na popis zkušenosti se vede jeden z nejdůležitějších fenomenologických sporů. Gallagher (stejně tak i Merleau-Ponty, Gurwitsch aj.), jehož koncepcí hyletické zkušenosti chci v závěru tohoto článku stručně představit a nabídnout jako vhodnou alternativu k Husserlovu pojetí pra-fenoménu, univerzálnost „schématu“ neuznává.

⁵ Na jednom místě charakterizuje Husserl obsah jako „všechny ty zážitky, jaké byly v LU označeny jako ‚primární obsahy‘“, konkrétně „‚smyslové‘ prožitky, ‚počítkové obsahy‘ jako jsou data barvy, hmatu, tónu a podobně, jež dále nemůžeme směřovat s jevícími se věcnými momenty, určitou zabarveností, drsností povrchu atd., které jsou spíše tím, co se jejich prostřednictvím ‚vyjevuje‘“ (*Ideen I* 192). V kontrastu k pojetí lze obsah vymezit i jako všechno, co slouží vědomému pojetí či před-vědomé pasivní interpretaci za „materiál“; a čistým obsahem je pak to, co je o sobě jakékoli interpretace prosto nebo co je samo sobě pojetím. Pro pojem čirého, „hyletického“ obsahu, vytvořený takto spekulativně, se posléze Husserl snaží najít ve zkušenosti nějaký empirický protějšek, pro nějž používá mnoha označení, např. počitek (*Empfindung*), hyletické datum, afekce aj. Samozřejmě se ovšem zaplétá do aporií vyplývajících z faktu, že skutečné součásti zkušenosti jsou vždycky plastické, vícerozměrné. To konkrétně vysvitne dále, až budu mluvit o nutných parametrech pra-fenoménu.

⁶ O možnosti *Gestaltů*, které by „tvarovaly“ data z různých smyslových polí Husserl neuvažuje.

⁷ Holenstein, s. 79–80. O „předmětných fázích“ se v tomto smyslu Husserl zmiňuje v PS, s. 164–165.

⁸ Viz *Ideen*, s. 192.

⁹ Při bližším pohledu se totiž ukáže, že všechny Husserlem uváděné příklady počitků jsou svázány *přínejmenším* kinestetickými počitky a s počitky tělesné polohy. To málo překvapí ty, kdo uznávají tezi o existenci silných a slabých smyslových polí – viz dále v tomto textu.

¹⁰ Při popisu smyslových kvalit různých druhů jsou frekventovaná přirovnání k haptickým kvalitám: o zvucích, barvách a vůních často říkáme, že jsou „drsné“, „jemné“, „kousavé“, „hebké“, „štiplavé“, „hrubé“, „ostré“, „tupé“, „pichlavé“, „řízné“, „masité“ atd.

¹¹ Nedostatečné (nebo nesprávné) zohlednění kinesteze v Husserlově pojetí *Gestaltu* se odráží na dilematickém vztahu *Gestaltu* a afekce: Jestliže se na jedné straně afekce ke *Gestaltu* (byť jen v „živé přítomnosti“) připojuje dodatečně, pak není jasné, jak onen *Gestalt* proniká do vědomí. Bez podráždění se totiž vůbec nemůže dostat do zorného úhlu naší pozornosti. Je-li na druhé straně – v případě, že afekce *Gestalt* předchází – naší pozorností zachycen, není oním pra-fenoménem sama afekce?

- ¹² Domnívám se, že přesnější by bylo mluvit o pra-fenoménu jako *funkci* předmětu spíš než jako o předmětu samotném. V průběhu „redukce“ ontologického či kantovského typu, s níž je toto pojetí pra-fenoménu spjato, se totiž sice veškeré hledání pra-fenomenálních počátků odvíjí od původně naivního předmětného smyslu, ale v průběhu samotného hledání se tento smysl zpětně pozměňuje, projasňuje. Znamená to, že do hry vstupují kromě předmětností *Lebensweltu* i další vlivy. Zpětnovazebný vztah předmětů a jejich počátků popisuje výstižně Stroekerová: „Počátek není něco, k čemu by se dalo přímočaře dojít jako k nějakému objektu zkoumání. Hledání počátku nějaké věci, která z tohoto počátku vzešla, nemůže začít jinak, než od této věci samotné; počátek tedy může být zjedнан jen prostřednictvím něčeho, co je vzhledem k němu odlišné. Odkrývání počátků musí začínat u toho, do čeho jakožto počátky vyúsťují“ (58). Koncepce tohoto „zpětného projasňování“ má i své odpůrce – srov. např. Josef Cibulka, „Kritická a dogmatická tendence fenomenologické filosofie“, *Filosofický časopis*, 38 (1990).
- ¹³ Srov. *Krise*, s. 178.
- ¹⁴ Tuto kruhovost u Husserla ovšem, jak se domnívám, ještě nelze pokládat za ctnost, jako je tomu v hermeneutice – alespoň pokud má být záchranou transcendentální redukce. Výkladová metoda redukce totiž měla být původně „motivační“, tzn. měla vysvětlovat – na způsob „přísné vědy“ – to, co je odvozené, z toho, co je původní; a transcendentální redukce měla být právě *redukcí*. Nic z toho není ve fenomenologii vodítek zachováno.
- ¹⁵ Z tohoto hlediska je tedy možné říct, že mezi hyletickým datem *nyní* a v *okamžiku právě uplynulém* není o nic menší rozdíl než mezi odlišnými hyletickými daty koexistujícími. Není rozdíl mezi koexistencí a sukcesí – jsou zkrátka jen různá data.
- ¹⁶ Výrazu „tělo-prostředí“ užívám proto, že rozdíl mezi vlastním tělem a prostředím, v němž se nachází, je rozdílem konstituovaným, a nelze ho tedy předpokládat *na začátku* konstituce. Vydělování světa z těla nastává až působností kinesteze, která určitou množinu původně čistě tělově prožívaných počátků retencionálně zobrazuje jako součást prožitkového proudu, který se později vydělí jako souběžný s oním tělovým a stane se základem konstituce „vnějšku“ a „světa“.
- ¹⁷ Je možné, že (1) implikuje (2): jsou to prožitkové řetězce „silných“ polí, co vytváří spodní proud každé zkušenosti. Jsou zde tedy dva proudy: silný, patřící tělu, a slabý, zakládající svět.
- ¹⁸ Varela píše: „Unlike him [van Gelder, pozn. M. Š.] I have my reasons...to see protention as quite asymmetrical from retention, and not as having the same geometric property of retention of a constrained path in phase space.“ („The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness“, 18)
- ¹⁹ Podmínky (1) a (3) by se daly shrnout pod označení „struktura živé přítomnosti“.
- ²⁰ Gallagher pokládá tuto zkušenost za popsatelnou trojím způsobem: přímým vědomým uchopením, behavioristicky jako funkci chování, a anatomicky jako funkci určitých biologických procesů; viz s. 145–147.

SUMMARY

The aim of the preceding article was to introduce Husserl's idea of „genetic phenomenology“ and some of its problems in quite a non-husserlian language. Among these problems, the issue of *Urphaenomen* was picked out to be the central one. I have tried to show some of the weaknesses of the three candidates (hyletic data, *Gestalt*, and object phases) offered by Husserl for the role of the *Urphaenomen*. Then I have listed some of the necessary conditions each serious candidate for that role should meet. The common ground of all these conditions – the ground Husserl failed to analyze properly – could be referred to as their bodily context. The article closes up with an example of a well-designed rough draft of a correct *Urphaenomen*-candidate suggested by Shaun Gallagher.

Hylétická zkušenost a prožívané tělo*

SHAUN GALLAGHER

Teorie hylétických dat byla od počátku století, kdy byla Husserlem navržena, nejednou podrobena kritice a odmítnuta. Toto odmítání Husserlovy teorie bylo součástí rozsáhlejší, hromadné kritiky tradičního pojmu počítku, která vyústila v nahrazení početkových teorií teoriemi vnímání.

Pojem počítku hraje ve filozofii důležitou roli od doby, kdy Platón napsal *Theaitéta*. V moderním myšlení byly počítky charakterizovány jako duševní události (Descartes, Condillac) nebo jako fyzikální modifikace (Hobbes, Spinoza, Locke), jako události neutrální povahy, které jsou jak myslí, tak hmotou (Mach, Russell).¹ Maine de Biran zcela správně poznamenal, že pojem počítku byl příliš mnohoznačný: „Užívá-li se termínu *počítke* jednou k označení pouhé afektivní změny, podruhé produktu složeného z dojmu, nějakého pohybu a úkonu atd., pak tato terminologická jednota jen přispívá k směšování věcí docela odlišných a upevňuje klamy, k nimž máme již tak dost velky sklon.“² Avšak navzdory odmítání tradičního pojmu počítků u gestalt-psychologů a současných filozofů se touto mnohoznačností vyznačují i psychologická a filozofická pojednání z doby zcela nedávné: počítkem se zde rozumí buď cosi jako mentální zkušenost či nějaký typ neurologického impulsu anebo tento termín zůstává nedefinován a podržuje si svou již tradiční mnohoznačnost.³ Zdá se tedy, že problém počítku dosud nepatří historii.

Zatímco Merleau-Ponty tvrdí, že počítky jsou artefakty, abstraktní „výtvořiny analýzy“, jež neodpovídají „ničemu v naší zkušenosti“, Koffka uvádí, že počítky „jsou zajisté výtvořiny artifiční, ale nikoli arbitrární.“⁴ To, že nejsou arbitrární, by znamenalo, že v základech vnímání existuje nějaká přírodní událost, nějaké podloží zkušenosti, z něhož je pojem počítku získán abstrakcí. Za účelem odkrytí a rozčlenění tohoto podloží, jež slouží jako báze pro abstrakci entit nazývaných „počítky“, hodlám prověřit Husserlovu teorii hylétických dat a kritiku této teorie vznesenou v posledních letech několika filozofy. Na základě zjištění získaných tímto prověřením pak chci navrhnout alternativní teorii, která se vypořádá s problémy, které obsahují současné dualistické koncepce, Husserlova teorie a nejrůznější kritiky této teorie. Formulace předkládané alternativní teorie vychází z konceptu prožívaného těla, rozvinutého ve fenomenologických pracích Husserla a Merleau-Pontyho.

* Překlad Michal Šašma.

1. Husserlova teorie hylétických dat

Výraz „hylé“ si Husserl vybírá proto, aby se vyhnul historickým mnohoznačností, s nimiž je spojen termín „počitek“, a aby vyjádřil blízkost ke kantovskému pojmu „být látkou (tj. obsahem) pro funkce vědomí.“⁵ Řecké *hylé* se obvykle překládá jako „látka“, ale má rovněž filozofický význam obsahu, který není přímo pozorovatelný. O hylé říkáme mimo jiné také to, že je poznávána jen podle analogie a má charakter potence.⁶ Husserl používá výraz „hylé“ pro označení (1) nezformovaného obsahu, který má potenci přijmout formu a (2) něčeho, co není přímo vnímáno ve vědomých aktech. Tento pojem neoznačuje látku ve fyzikálním smyslu a neměl by být spojován s nějakým materialistickým učením.

Husserl uvádí několik příkladů toho, co rozumí hylétickými daty: jsou jimi „data barvy, hmatu, tónu a podobně..., smyslová slast, bolest a pocity svědění a tak podobně, a bezpochyby rovněž smyslové momenty spadající do sféry ‚pudů‘ (*Triebe*)“ (Hua III/1, 192/203). V jiném výčtu uvádí: „Hylétická data jsou data barvy, tónu, zápachu, bolesti atd.“ (Hua IX, 166). Ačkoli nám tyto výčty neříkají, čím přesně hylétická data jsou, přesto naznačují existenci dvojího obecného typu hylétických dat: dat, která jsou výsledkem externě orientovaného vnímání a dat, jež jsou spojena s tělesnými procesy a zkušenostmi, tzn. počítky hmatu, tlaku, tepla, studena a bolesti (viz Hua IV, 151).

Základy Husserlova stanoviska lze shrnout následovně:

(1) Hylétická data jsou obsahem ve schématu „pojetí – obsah pojetí“ (*Auffassung – Auffassungsinhalt*). Obsahem pojetí je hylé, která je zformována a interpretována určitými pojetími rozličné aktové povahy.⁷ Hylétická data slouží jako „analogický stavební materiál“ pro jevy objektu ve vědomí a jsou zformována do jevů aktem pojetí (Hua XIX/1, 80/310). Tak Husserl píše: „Taková konkrétní data zkušenosti (*Erlebnisdaten*) fungují jako složky srozumitelnějších konkrétních zkušeností, jež jsou ve svém celku intencionální, a to tak, že tyto smyslové momenty jsou překryty ‚oživující‘, smysl udílející vrstvou.... Počítková data fungují jako materiál pro intencionální formace nebo udílení smyslu na různých úrovních“ (Hua III/1, 192n./203n.; viz Hua XVI, 46). Ačkoli vědomé akty, jako např. vnímání, jsou založeny na předreflexivním výkonu tohoto schématu „pojetí – obsah“, ani hylétická data ani ony oživující akty se samy o sobě ve vědomí neukazují (Hua XIX/1, 387/559, 399/567; Hua XIX/2, 767/864; Hua III/1, 95nn./98nn.; Hua IX, 166); jsou operativními a nutnými podmínkami konstituujícími jev objektu, jenž vstupuje do vědomí (Hua XIX/1, 169/385, 361/539). Výkon tohoto schématu není sám nikdy vnímán, ale je právě onou skrytou strukturou vnímání.

(2) Hylétická data vstupují do intencionální struktury vědomí, avšak sama intencionální povahu nemají. Husserl uvádí, že jsou reálnými složkami, konstituenty či momenty vědomí a ve vědomí jsou nějakým způsobem „přítomná“ (viz Hua XIX/1, 381/555, 406/572, 411–412/577; Hua XIX/2, 763/861; Hua III/1, 225n./236n., 75/74–75; Hua XVI, 42; Hua IX, 172). „Neboť veškerou prožívanou zkušenost lze dělit do těchto dvou základních skupin: první skupina prožívaných zkušeností zahrnuje akty, jež jsou ‚vědomím o-‘. Jde o prožívané zkušenosti s vlastností ‚odkazovat k něčemu‘. Prožívané zkušenosti druhého typu tuto vlastnost nemají. Počitek barvy k ničemu neodkazuje.“⁸ Hylétický prvek vědomí „nemá v sobě nic, co by náleželo k intencionalitě“ (Hua III/1, 192/203), ale je zformován intencionalitou vědomí a stává se její součástí. Sama o sobě tak hylétická data nemají žádný význam. Udělení významu těmto datům je úkolem in-

tencionálních noetických pojetí. Hylé, vzata sama o sobě, žádný význam neskýtá, protože je „iracionálním materiálem bez jakéhokoli smyslu, ač racionalizaci připouští“ (Hua III/1, 197/208; viz Hua XIX/1, 80/309).

(3) Hylétická data jsou předreflexivní prožívané zkušenosti, jež mohou být uchopeny pouze abstraktivně v reflexi. Podle Husserla jsou prožívány prostřednictvím *Erlebnisse*, které patří k jednotě vědomí (Hua XIX/2, 764–765/861–863). A jakožto *Erlebnisse* jsou nositeli téhož druhu adekvace jako celá prožívaná zkušenost (viz Hua XIX/2, 767–768/865; Hua III/1, 96nn./100nn.; Hua IX, 171). O hylétických datech se dozvídáme pouze skrze reflexivní akty (Hua XIX/1, 80/309–310; Hua XIX/2, 768/865). V *Ideen I* Husserl mluví o „hylétické reflexi“ a vyhláší, že tato reflexe zahrnuje abstrakci hylé z její role ve výše zmíněném schématu (Hua III/1, 349/360; rovněž viz Hua IX, 163). Husserl tedy připouští, že hylétická data jsou abstrakcemi, a se zvláštním zřetelem k hylétickým datům pronáší jedno varování. Poznamenává, že reflexe „generuje nové fenomény“ a transformuje svůj předmět. „Nemíníme tedy snad to, že by kupř. materiální obsahy ... byly předem dané (*vorhanden*) v zážitku vnímání stejným způsobem, jakým jsou dány v analyzující (reflexivní) zkušenosti.... Tento rozdíl má samozřejmě zásadní dopad na fenomenologickou metodu“ (Hua III/1, 229/240; viz Hua X, 129; EJ 225pozn.1; Hua XIX/1, 441–412/577). Hylétická data jakožto *Erlebnisse* nemají být předmětu (viz Hua IX, 163), avšak jsou-li tematizována v reflexi, tento nepředmětný status ztrácejí – jsou podrobena abstrakci a stávají se předměty reflexe.

(4) Hylétická data vytvářejí neustále se měnící proud smyslového materiálu*. Ačkoli předmět vzatý tak, jak se jeví vědomí – jako noema, může někdy zůstat v čase neměnný a identický, jeho hylétické podloží se ustavičně proměňuje. Například nějaká noematická barva, která zůstává neměnná napříč proměnlivým perceptivním vědomím, „je nastiňována kontinuální mnohostí počítků barvy“ (Hua III/1, 226/237; viz Hua IV, 22; Hua IX, 172). Kontinuální hylétické „transformace“ probíhají i tehdy, když předmět vědomí zůstává identicky jednotný (Hua III/1, 226n./237n.).⁹

(5) V několika svých textech Husserl poznamenává, že ač je hylétický materiál *sine qua non* jevů, nemusí přesto být oživen či obdařen významem prostřednictvím pojetí (Hua III/1, 192/204; Hua IX, 163, 165; Hua XIX/1, 80/309–310). Zdá se tedy, že existují i taková hylétická data, jež nejsou součástí schématu „pojetí – obsah“.

(6) Hylétická data jsou vždycky členy určitého smyslového pole či smyslového *Gestaltu* (Hua XIX/1, 253/453; EJ 73). „Přesně řečeno, vizuální data patřící ke svému předmětu a obecně k jakémukoli předmětu vnímání mají hylétickou jednotu celé prožívané zkušenosti, jednotu formy uzavřeného smyslového pole (*Feldgestalt*)“ (Hua IX, 154). To by znamenalo, že jakýkoli pokus reflexivně abstrahovat určitá data by vedl k porušení jednoty hylétického *Gestaltu*. Tento *Gestalt* hylétických dat je produktem pasivní syntézy, která probíhá na nezákladnějších úrovních konstituujícího vědomí (viz EJ 73).

(7) S tímto posledním bodem je úzce spojen Husserlův popis různých druhů hylétických dat. „Zaměříme-li se nyní na data, jež tvoří obsahy pro takové odlišující funkce [jevu], a od těchto funkcí přitom odhlédneme, pak zjistíme, že tvoří fundamentálně

* V originále *sensed material* (pozn. překl.).

odlišné druhy“ (Hua IX, 165). Hylétická data můžeme přidělit k zásadně odlišným polím, jež „navzájem neváže žádná hylétická, čistě smyslová jednota“ (Hua IX, 154). Vizualní pole se liší od pole hmatového, sluchového atd. (Hua IX, 162–166). Všimněme si, že Husserl odmítá výhradně hylétickou nebo smyslovou jednotu mezi oněmi druhy. To ovšem nevylučuje jiný typ jednoty, který je nastolen při oživení dat nějakým pojetím. Ve schématu různé druhy dat „získávají intencionální odkaz ke stejnému předmětu“, a jsou tak podrobeny intencionální syntéze. Touto intencionální syntézou „jsou vzájemně spojovány jednotlivé jevy vizualní atd.; ovšem také všechny série takových jevů, přičemž se stávají pouhými vrstvami všezahrnující, vše sjednocující syntézy“ (Hua IX, 154; viz 165, 173). Husserl tedy hlásá hylétickou jednotu v rámci každého zvláštního druhového *Gestaltu*; rovněž intencionální jednotu v rámci každého zvláštního druhu; avšak jednotu pouze intencionální mezi rozdílnými druhy.

(8) O hylétických datech se prohlašuje, že vždycky už existují a jsou dostupná, tj. předchůdně daná pro vědomé pojetí, jež je oživuje.

Pojetí je „oživením“ počítkového data. Stále se však musíme tázat, zda toto pojmání začíná společně s datem nebo zda musí být datum – byl jen po uplynutí časového diferenciálu – konstituováno dříve, než může pojmání vůbec začít. Zdá se, že správná je tato poslední myšlenka. Neboť v okamžiku začátku pojmání už část počítkového data uplynula a je podržena pouze v retenci (Hua X, 110/147; viz Hua IV, 22–23; EJ 79).

(9) Konečně nabízí Husserl též rozvíjející se a někdy nejednoznačné řetězce úvah o vztahu hylétických dat a lidského těla. Ve fenomenologické redukci vyřadil Husserl jakoukoli teorii týkající se operativního výkonu těla ve vnímání nebo v jakémkoli typu pojetí. To znamená, že tělo bylo v epoché uzávorkováno. Husserl tak může napsat: „Hylétickými daty jsou data barvy, data tónu, data zápachu, data bolesti apod. vzata čistě subjektivně, a tedy s odhlédnutím od tělesných orgánů nebo čehokoli psychofyzického“ (Hua IX, 166–167; viz Hua XIX/1, 363/541, 374/550). Husserl stručně zvažuje tradiční sklon spojovat noetické pojetí s něčím psychickým, zatímco „smyslové momenty se vypovídaly o organismu (*Leib*) a jeho smyslových aktivitách“ (Hua III/1, 194/206). Podle Husserla „posledním projevem této tendence je Brentanovo rozlišení ‚fyzických‘ a ‚psychických‘ fenoménů.“ Husserl poznamenává, že Brentano neměl k dispozici transcendentální redukci (tj. epoché), a poté pokračuje:

Brentano opravdu neobjevil pojem látkových momentů [*stofflichen Momente*] – a to proto, že nechal v úvahu rozdíl mezi „fyzickými fenomény“ jako látkovými momenty (počítkovými daty) a „fyzickými fenomény“ jako objektivními momenty (fyzickou barvou, fyzickým tvarem apod.), jež se objevují při noetickém pojetí prvně zmiňovaných (Hua III/1, 194n./206; viz Hua XVI, 47–79; Hua XIX/1, 408/574).

Jinými slovy, Brentanovo pojetí nemohlo bez „hylétické fenomenologie“ (Hua III/1, 196/207) odlišit hylétická data od noematických jevů smyslových kvalit, jež náleží do sféry objektivního. Husserl obzvláště varuje před směřováním hylétických dat a objektivních kvalit.¹⁰ Navíc je to právě vnímání vlastního těla, kde tento rozdíl dobře vynik-

ne. Tak v případě bolení zubů „není vnímaným předmětem bolest, jak je zakoušena [prožívána], ale bolest, jež je v transcendentním odkazu spojena se zubem“ (Hua XIX/2, 770–771/866). Je jasné, že hylétická data nepatří k tělu, jak se jeví vědomí, ale jsou reálnými obsahy vědomí nezbytnými pro konstituci těla, jež je – dejme tomu – stíženo bolestí.

Pro transcendentální fenomenologii jsou otázky po vztahu hylé a těla značně obtížné, ač podle Husserla existuje i jedna netranscendentální věda, jež se jimi zabývá: „*Somatologie*“. Husserl nadnáší myšlenku možného netranscendentálního „vyjasnění ‚vnějších podmínek‘, jež řídí vynoření počítkového data“.¹¹ Tento návrh ponechává otevřeno možnost, že mimo rámec transcendentální fenomenologie může existovat důležitá souvislost mezi hylétickými daty a tělem. K této možnosti se vrátím v jednom z dalších oddílů této práce.

2. Kritika Husserlové teorie

Herbert Spiegelberg ve své práci o historii fenomenologického hnutí poznamenává, že „Husserl, jak se zdá, nikdy nedospěl k uspokojivému závěru o statutu hylétických dat.“¹² I několik dalších myslitelů vyjádřilo nespokojenost s Husserlovou teorií, mezi nimi Aron Gurwitsch, Merleau-Ponty, Sartre a Quentin Smith.¹³

Námítky vznesené Gurwitschem (r. 1929) a Merleau-Pontym (r. 1945) proti tradiční teorii počítků se vztahují rovněž na Husserlův pojem hylé. Hylétická data jsou abstrakcemi, objektivizovanými reflexí, jež ve skutečnosti nezakoušíme. Jak Gurwitsch tak Merleau-Ponty odmítají existenci schématu: „Neexistuje žádná hylé, žádné počítky, jež by nekomunikovaly s jinými počítky nebo s počítky jiných lidí, a z tohoto důvodu neexistuje ani žádná morfé, žádné pojetí nebo apercepce, jejichž úřad spočívá v přidělování významu hmotě, jež žádný význam nemá“ (PhP 405; viz SPP 256). Dle Merleau-Pontyho je vnímání čímsi primárním a rozdíl *hylé – morfé* je výsledkem abstrakce. „Uvážím-li svoje vnímání tak, jak je – před jakoukoli objektivující reflexí, nejsem si v žádném okamžiku vědom nějaké své uzavřenosti v počítčích“ (PhP 405). Předreflexivní zkušenost je jednotou, jež je vždy již vnímající, polem, jež je vždy již vnímané (PhP 241, 216; SPP 257).

Husserl tyto námítky předjímal. Varoval před úskalími reflexe, která nutně transformuje a objektivizuje, a s Gurwitschem a Merleau-Pontym se shoduje i v tvrzení, že hylétická data jsou vždy součástí nějakého smyslového pole a intencionální, synestetickou jednotu získávají právě až ve vnímání. Zaznívají zde však dvě námítky, jež jdou absolutně proti Husserlově teorii a za ni. Za prvé, Gurwitsch a Merleau-Ponty odmítají schéma „pojetí – obsah“. Za druhé – a tento bod vyplývá z prvního – Merleau-Ponty v souhlasu s Gurwitschem uvádí, že „nejjednodušší smyslovou daností, která je nám dostupná“, je smyslové pole, jež je „již nabité významem“ a není závislé na *Auffassungen*, jež by mu význam teprve dodávala (PhP 4; viz SPP 257). Neboť tohle právě znamená být v poli – že existuje zvláštní „příslušnost“, určitá významnost, kterou pole definuje. Znamená to, že smyslová zkušenost je intencionální; „smyslově zakoušet znamená mít kvality“ (PhP 4, viz 213). Takové kvality nejsou počítky, „jsou tím, co lze pocítit*, a kvalita není prvkem vědomí, ale náleží k předmětu“ (PhP 4). Vyjádřeno Husserlovým slovníkem

* V originále *sensibles* (pozn. překl.).

tedy Merleau-Ponty říká, že vědomí je veskrze noetické a intencionální. Nic takového jako hylétická data ve vědomí nenajdeme. Husserl, navzdory svému vlastnímu varování, zaměnil hylétická data za smyslové kvality, jež náleží k objektivnímu světu a jsou ve vědomí obsaženy spíše intencionálně než jako reelní složky mentálních procesů. Husserl mohl říci, že přestal „zaměňovat [hylétická data] za jevící se momenty fyzických předmětů – barevnost, drsnost atd.“ (Hua III/1, 192/203) jen proto, že hylétická data reflexivně vyabstrahoval z procesu vnímání, který je intencionálně ‚ve-světě‘ (PhP 226). „Hylé“ tedy nazýval Husserl cosi, co je ve vztahu k vědomí ryze transcendentní.

Jean-Paul Sartre vznáší proti Husserlovi podobnou kritiku. Podle něho se Husserl pokusil přemostit karteziánský dualismus vědomí jako *res cogitans* a světa jako *res extensa* tak, že do čistě noetického vědomí vnesl prvky hylétických dat. Sartre míní, že je-li hylé vůbec něčím, pak je čímsi vědomí transcendentním, a tím dualismus neřeší, ale naopak ho spíše komplikuje (BN lix). Kdyby měla hylé *officium* či povinnost vnášet do vědomí realitu, musela by dle Sartra mít rezistentní povahu. Taková rezistence zde však chybí, neboť hylé transcenduje vědomí, aniž by byla uvědomována. Výsledkem je, že hylé nic nevysvětluje a sama se stává problematickou. „Tím, že připsal hylé podvojnou povahu věci na jedné straně a vědomí na straně druhé, se Husserl pokusil vybudovat mezi oběma sférami přechod, avšak podařilo se mu vytvořit jen hybridní jsoucno, které je vědomím odmítáno a jež nemůže být ani součástí světa“ (BN lix). Sartre uzavírá, že pojem hylétických dat je čirou fikcí, jež „neodpovídá ničemu z toho, co zakouším v sobě nebo s ohledem na Druhého“ (BN 314).

K týmž závěrům dospívá i Quentin Smith. Ten ovšem napadá Husserla z jeho vlastního stanoviska. Smith ukazuje, že vezmeme-li Husserla za slovo a řídíme se jeho instrukcemi pro reflexivní uchopení hylétických dat, žádná taková data ve vědomí nenajdeme. Podle Husserla lze hylétická data v reflexi intuitivně zachytit* abstrahováním těchto obsahů ze schématu „pojetí-obsah“. Z toho pak dle Smitha plyne, „že distinktivním rysem těchto počítků, podle něhož může naše reflexivní intuice tyto počítky jako takové poznat, je jejich zbavenost jakékoli interpretace a veškerého významu. Neboť – jak jsme viděli – je to právě tento faktor interpretace a udělení významu, co odlišuje objektivní vlastnosti od vlastních počítků“ (Smith 363). Smith se následně pokouší systematicky postupovat dle těchto Husserlových instrukcí, aby objevil tato data o sobě, tj. zbavena jakékoli interpretace, která by je převáděla na jevy kvalit. Shledává však, že není schopen něco takového provést. „Ve skutečnosti zde čelím zhroucení samotného mého projektu intuice. Zjišťuji, že intuice hylé je naprostá nemožnost. Neboť počítek, jež se snažím intuitivně zachytit, nemůže být zachycen jako něco, poněvadž kdyby měl být zachycen jako nějaké ‚co‘, toto ‚co‘ by tvořilo nějakou interpretaci tohoto počítku“ (Smith 363). Neexistuje žádný způsob, jak reflexivně uchopit „čirá“ neinterpretovaná data, dokonce i když operujeme s nějakou další abstrakcí. Neboť ani v abstrakci nemůže být hylé zbavena smysluplnosti, jež je jí dodána tím, že je pojmána – a to i když jde o abstraktní, reflexivní pojetí. Pokusíme-li se v Husserlových textech najít popis čirých hylétických dat, nacházíme pouze popisy jevů kvalit (viz např. Hua X, 24–25).

K čemu potom dochází ve fenomenologické reflexi, co svádí Husserla k mylnému přesvědčení, že uchopil čiré hylétické datum? Ve snaze zodpovědět tuto otázku se

* V originále *intuit* (pozn. překl.).

Smith znovu pokouší o uchopení hylétického data v reflexi; avšak tentokrát věnuje větší pozornost procesu reflexe samému. Užívá příkladu hylétické bělosti, jež je zahrnuta ve vnímání bílého papíru. „Jelikož tím bezprostředně daným v reflexi je barva *tohoto papíru*, musím se pokusit o vyloučení pojetí bílé barvy jako *vlastnosti papíru*. Musím se pokusit vidět ‚syrově bílou barvu‘. A do jisté míry se zdá, že to skutečně mohu provést. Mohu podržet bílou barvu ve své mysli a uvažovat o ní jako o ‚bělosti“ (Smith 365). Podařilo se tak fenomenologovi intuitivně zachytit nějaké hylétické datum? Nikoli.

Nedělám totiž nic víc, než že intuitivně zachycuji bílou barvu papíru, která byla dána mému vnímání, avšak v reflexi ji abstrahuji z její percepční danosti. *Odstranil jsem její objektivní význam* a nahradil ho novým významem, významem „hylétického počítka“, významem, který je kladen mým reflexivním vědomím. Neučinil jsem víc, než že jsem pouze *reinterpretoval* bílou barvu, jež byla dána mému percepčnímu vědomí (Smith 365).

Jinými slovy, ukazuje se, že hylétická data jsou – jak navrhovali Merleau-Ponty, Gurwitsch, Asemissen a další – smyslovými kvalitami, které přináležejí k objektivnímu světu a jež se intencionálně jeví jako noematické koreláty noetických aktů. Husserl tedy „ve skutečnosti reflektoval pouhé ‚projekce‘ svého reflektujícího vědomí, spíše než něco, co by mělo nezávislou a reálnou existenci“ (Smith 366).

Smith přichází se silným argumentem. Já mám však k tomuto jeho závěru několik výhrad: „existence tohoto [sic] data nemá žádnou opravdovou platnost. ... Pro nás je pojem hylé neplatný, jelikož nemůže být naplněn fenomenologickou intuící“ (Smith 366–367). Má-li Smith v úmyslu tvrdit, že hylétická data neexistují, pak jeho argument připomíná *argumentum ad ignorantiam*: protože se mi nepodařilo fenomenologickou intuící zachytit hylétická data, tato data neexistují. Podobným způsobem by se dalo argumentovat i tak, že poněvadž se mi fenomenologickou intuící nepodařilo zachytit stav spánku, znamená to, že nespím. Pokud Smith argumentuje tímto způsobem, pak zřejmě přehlédl možnost, že hylétická data by existovat mohla, jsou však jednoduše nedostupná fenomenologické intuíci. Na druhé straně by Smithův závěr mohl být interpretován i v tom smyslu, že pojem hylétických dat nelze použít pro explanační účely, je-li cílem tohoto vysvětlení vycházet výhradně z fenomenologické evidence – neboť pro taková data žádná evidence neexistuje. Přijmeme-li Husserlovu definici fenomenologické evidence, musíme tento závěr uznat za oprávněný.

3. Hylétická zkušenost

Jak samotná Husserlova teorie, tak i kritika, jež vůči ní byla vznesena, přehlíží cosi zásadního: roli, jakou ve vztahu k hylé sehrává tělo. U Husserla je tělo v epoché suspenzace se pojem hylétických dat jeví jako fiktivní a postrádající jakoukoli fenomenologickou platnost.¹⁴ Podle kritiků jsou hylétická data produkty chybně orientované abstrakce a ukazuje se, že jsou něčím jiným, než za co jsou prohlašována: smyslovými kvalitami, jež jsou vědomí reálně transcendentní. Já jsem však přesvědčen, že můžeme-li se zaměřit na vztah mezi hylé a tělem, pak lze legitimně hovořit o něčem, pro co zde užívám termín „hylétická zkušenost“.

Kritické výhrady vůči Husserlově teorii jsou do určité míry výstižné. Souhlasím s nimi v jejich poukazu na to, že hylérická data jsou abstrakcemi, jimž ve zkušenosti jako takové nic neodpovídá. Souhlasil bych rovněž s tím, že neexistuje žádná hylé nebo počítková danost, jež by nekomunikovala s jinými počítky. Neexistuje žádné izolované datum. Původně – před jakoukoli reflexí – je tu vždycky už nějaké pole či *Gestalt* a toto pole je vždy synestetické. Abychom toto jednotné a synestetické pole zohlednili v naší terminologii, navrhuji namísto titulů „hylérická data“ či „počítky“ užívat označení „hylérická zkušenost“.

Se zmíněnými kritiky ovšem nesouhlasím potud, pokud nečiní rozdílu mezi hylérickou zkušeností a objektivními či jevícími se smyslovými kvalitami, kvalitami, jež náleží k objektivnímu poli a ve vědomí se jeví pouze intencionálně. K identifikaci hylérických dat s transcendentními smyslovými kvalitami zmíněné kritiky motivuje to, že nejsou schopni najít hylérická data ve vědomí. V tomto ohledu je jejich motivace oprávněná, ovšem nesouhlasím se závěrem, že hylérickou zkušenost je nutno umístit do objektivního či intencionálního řádu pouze proto, že hylérická data se nenacházejí ve vědomí jako jeho reální složky. Hylérická zkušenost je vůči vědomí transcendentní, avšak tato transcendence je umístěna – abychom tak řekli – na „přivrácené straně“ vědomí – hylérická zkušenost je zkušeností, jež patří k tělu.

Důvod dosavadního přehlížení těla vidím v tom, že navzdory několika Husserlovým vlastním návrhům obrací epoché naši pozornost chybným směrem. Tělo je v epoché uzávorkováno (viz Hua VIII, 73–74, 84, 173). Navzdory tomu existuje i v rámci fenomenologicky redukované sféry evidence těla tak, jak je prožíváno, tj. jako hylérická zkušenost bolesti, svědění atd. – evidence toho, co Husserl sám vyjmenovává ve svých příkladech. Přesto právě tyto hylérické zkušenosti spjaté s prožíváními tělesnými procesy Husserl i jeho kritikové přehlížejí. Zabývají se výhradně tím, co bychom mohli nazvat „exogenní hylérická zkušenost“, jež je spjatá s „vnějším“ vnímáním. V důsledku přehlížení příkladů „sometetické“* tělesné zkušenosti Husserl navrhuje (a jeho kritici napadají) takovou teorii hylé, která je jednostranná a jako východisko nepřiměřená.¹⁵ Uvažme množství a rozmanitost somestetických hylérických zkušeností v následujícím neúplném výčtu.¹⁶

Bolest rozmanitého typu (284nn., 337nn.), pálení (285, 290), píchání (285), svědění (285), „mravenčení“ (285), závrať a motání hlavy (286), mdloby (286), rozechvění (286), strnulost (288, 292, 302), nevolnost definovaná jako „počitek v zadní a spodní části hrdla, obvykle nespojený s bolestí,“ doprovázený „nepříjemným pocitem v žaludku“ (289), „knedlík v krku“ (289), nasycenost (290, 310), uvolněnost (290), napětí (329), pálení žáhy (290), nervozita (291), „dušení“ (294, 301), palpáce (296), bodnutí u srdce (297), rozechvění, dutost nebo prázdnota (300, 310), stav zklidnění (300), pocit klesání (307), hlad (310), křeč (311), opuchlost (313), „obracení“ žaludku (313), erotické pocity jako orgasmická ejakulace a genitální pocity (321–324), pocity spojené se zažíváním (322), „třas“ (326), pocení (326), „přesezení“ údy (326), návaly chladu (330), škrubnutí (330), pocit „být jak na jehlách“ (333),

* V originále *somaesthetic* (pozn. překl.).

otupělost (333), slabost (324). Tento výčet lze rozšířit o pocit špinavosti, počitky zablokovaných tělesných vývodů,¹⁷ zmatenost, „neohrabanost“ nebo pomalost pohybu, „červenání“ (jako při studu), nespočetné pocity spojené s těhotenstvím, počitky tepla, studena atd.

Mohou být tyto příklady hylérické zkušenosti, přehlížené či ignorované Husserlem i jeho kritiky, vytěsněny do transcendentní sféry objektivního? Uvažme zkušenost bolesti v případě bolení hlavy způsobeného únavou zraku. Jde zde právě o hylérickou zkušenost – a hylérická zkušenost je to i před tím, než bolení hlavy identifikujeme či pociťujeme jako bolest.¹⁸ Tato původní zkušenost se navíc neztratí ani poté, co je vědomě interpretována jako bolení hlavy; právě v tento moment naopak spíše vystoupí jako jev. Jakmile tato zkušenost vstoupí do vědomí, mohu na tuto bolest reflektovat a spolu se Smithem se pokusit izolovat onu hylérickou bolestivost. Zachycuji tím v intuici noematický jev bolesti abstrahovaný z jeho percepční danosti, tj. cosi dvojnásob vzdáleného od prožívajícího těla, jež je bolestí skutečně stíženo? Kdyby tomu tak bylo, pak by se v případě hylérické bolestivosti jednalo jen o reinterpretaci bolesti vnímané. Znamená to, že původní bolestivost – původní hylérická zkušenost – neexistuje?

Takový závěr by obsahoval řadu nesrovnalostí. Za prvé, reflexe, jež se pokouší uchopit hylérickou zkušenost, má sklon tuto zkušenost izolovat a abstrahovat. Výsledkem by potom byla interpretace zkušenosti v termínech umělého data izolovaného a abstrahovaného z původního *Gestaltu*.

Za druhé, „předmět“, který prožívá a zakouší onu původní bolest, právě není *předmětem* – utrpení podstupuje nikoli objektivní tělo, ale tělo prožívané. Přesněji, nejde o tělo, které je ve vědomí učiněno předmětem a které zakouší bolest, ale o tělo, které prožívá onu hylérickou zkušenost. Jestliže tím, že přenesu prožívané tělo do vědomí a objektivizuji je spolu s bolestí, činím z tohoto těla intencionální předmět vědomí, neznamená to, že zároveň ruším původní prožívanou zkušenost. Původní hylérická zkušenost náleží k tělu, jak je prožíváno, a není ani objektivní smyslovou kvalitou ani noematickým jevem.

Za třetí, fenomenolog hledá hylérickou zkušenost na nesprávném místě. Pokouší se objevit hylérickou zkušenost někde mezi noetickým aktem a noematickým korelátém, tj. v místě, kde se uplatňuje Husserlovo schéma. Kritikové hledají hylé zde; protože však nic nenacházejí, prohlašují, že žádná hylé neexistuje. Ovšem pátrat po hylérické zkušenosti v mezích tohoto zvláštního schématu znamená, že v případě somestetické zkušenosti, jakou je např. bolest, se fenomenolog snaží najít hylérickou zkušenost, z níž by bylo možno vystavět jev právě té hylérické bolesti, kterou se snaží najít, tj. pokouší se najít nějaký „materiál“, jenž by byl vědomí reálně imanentní a jenž by mu umožnil vysvětlit původní hylérickou zkušenost bolesti jako noematický jev. Protože takový „materiál“, který by byl vědomí reálně imanentní, není schopen najít, a protože místo toho nachází pouze cosi podobného, tj. jevíci se smyslové vlastnosti intencionálně imanentního noematu, činí z toho závěr, že hylérická zkušenost *per se* neexistuje a že Husserl zaměnil hylérické datum za smyslovou kvalitu. Avšak v případě somestetické bolesti by to znamenalo víc než jen odmítnutí původní bolesti. Takový krok by se rovnal prohlášení, že bolest je ve skutečnosti pouhým jevem bolesti nebo že bolest, místo aby

byla něčím, co prožívající tělo trpí, je smyslovou kvalitou objektivního těla, které se jeví ve vědomí.

Analýza hylétické zkušenosti, a to jak v podání samého Husserla tak i jeho kritiků, se zakládá na exogenní smyslové hylé. Je-li tato analýza aplikována na somestetické hylétické zkušenosti, ústí do absurdního závěru, že bolest není prožívaná, ale náleží k sféře objektivního jako nějaký typ reprezentace. To je ovšem právě ten druh psychologického prohlášení, jehož se Husserl snažil vystříhat.

Hylétická zkušenost není vědomí *reelně* imanentní; to však neznamená, že neexistuje. Hylétická zkušenost je původně zkušeností somestetickou – zkušeností patřící k prožívanému tělu. Vůči vědomí je *reelně* transcendentní; to ovšem neznamená, že je transcendentní objektivně, noematically nebo intencionálně. Ukazuje se, že právě tuto prožívanou bolest jsem chtěl reflexí odhalit. Tato zkušenost náleží prožívanému tělu předreflexivně a předobjektivně. Kritici tak měli vzhledem k somestetické hylétické zkušenosti pravdu v tom, že (1) hylétická data jsou abstrakcemi, že (2) tato data nenalezneme, hledáme-li je ve vědomí a že (3) jsou proto vědomí transcendentní. Dospívají však k nesprávnému závěru, že (4) hylétická zkušenost není vůbec ničím, tedy že neexistuje, že (5) není zakoušena nebo že (6) je mylnou interpretací jevících se smyslových kvalit.

4. Hylétická zkušenost jako zkušenost prožívaného těla

Nebylo by uspokojivé jednoduše zavrhnout Husserlovu teorii, aniž bychom se pokusili předložit nějaké pozitivnější pojetí hylétické zkušenosti. Takové pojetí se v následujícím vynasnažím předložit. K vyřešení některých těžkostí, jež toto pojetí obsahuje, použiji návrhy podané jak Husserlem tak Merleau-Pontym. Moje poznámky ve zbývajících částech této práce se zaměřují na dva problémy: (a) na hylétickou zkušenost jako zkušenost prožívaného těla a její vztah k vědomí a (b) na operativní funkci hylétické zkušenosti ve vnějším vnímání.

Hylétickou zkušenost můžeme zakoušet či prožívat třemi různými způsoby: (1) může být izolována a vědomě interpretována abstraktními termíny, a v tom případě zahrnuje jev těla ve vědomí; (2) může být přeložena do chování anonymně determinovaného prožívaným tělem; (3) může zůstat neinterpretovaná i nevědomá. Všechny tři možnosti nyní jednu po druhé uvážíme, začínajícíe onou první.

Za určitých okolností (např. za nemoci, při mdlobě, ve stresové situaci, v průběhu lékařského vyšetření, filozofické reflexe atd.) vstupuje tělo do vědomí jako jev. Jeví se pak jako cosi přítomného. Současně s tím, jak se pozornost obrací k tělu, probíhá navíc i odlišení nebo izolace zvláštního tělesného rysu vyznačeného oněmi mnohdy problematickými okolnostmi. Tělo je podrobena objektivizaci. Objektivní tělo, přítomné ve vědomí, však přesto nepřestává být prožívané. Dokonce i tehdy, když je jedna tělesná oblast izolována a zvýrazněna jako ta část, jíž jsem si explicitně vědom, jsou jak sama tato oblast tak i celé tělo nadále prožívány. Tělo žije, ať už si toho jsem vědom nebo ne. Navíc žije jako provázaný celek a toto žití se povětšinou odehrává mimo dosah mého bdělého vědomí. Například jsem-li zaměstnán každodenním plněním nějakého plánu, kupř. psaním nebo prací, nejsem si svého těla vždycky vědom; ne vždy mám ve svém vědomí nějakou představu těla. I tehdy ovšem probíhají na neurologické či fyziologické úrovni tělesné procesy, které si nikdy neuvědomím (např. funkce vnitřních orgá-

nů). V těchto dvou ohledech – ve způsobu prožívání svého okolí a ve způsobu prožívání své fyziologie – je tělo „nepřítomně dostupné“*, tzn. není plně přítomno ve vědomí, ač může být zpřítomněno jako objektivní tělo.¹⁹ Většina výkonů prožívaného těla probíhá anonymně a spontánně.

V těch případech, kdy jsem si svého těla vědom, jsou vyabstrahovanými hylétickými zkušenostmi, „vnitřními počitky“, z nichž sestává vědomá zkušenost těla, právě rysy objektivního těla. Jsou to rysy „mého“ těla (tzn. těla, jež ztratilo svou anonymitu) a jsou vyjádřeny větami jako „Bolí mě hlava“ nebo „Mám bolesti v zádech“ či „Pociťuji napětí.“ Pokud o těchto počitcích mluvím jako o „mých“, potud se zdají být subjektivními pocity.²⁰ Ve vědomé reflexi jsou tyto vyabstrahované pocity snadno zaměňovány za smyslové kvality prezentované v noematickém jevu těla právě proto, že jsou tematizovány. Jsou prezentovány jako součást intencionálního předmětu vědomí, je-li tímto předmětem tělo. Přestože je hylétická zkušenost ve vědomí reprezentována uvedeným způsobem, je vždy něčím víc než pouhou reprezentací, součástí bytí bolesti je i to, co přesahuje pouhé *percipi*. Původní zkušenost bolesti je pro takovou interpretaci, která prezentuje bolest jako smyslovou kvalitu „mého“ těla, nutným základem. Původní zkušeností je právě zkušenost hylétická, která patří k předosobnímu, anonymnímu prožívanému tělu.

Hylétickou zkušenost lze prožívat i odlišným způsobem: lze ji prožívat jako určitý styl chování určený prožívaným tělem, jež je situováno ve svém prostředí (*environment*). V tomto případě nemusí tato zkušenost nikdy dosáhnout úrovně vědomí, a dosáhne-li jí, pak je prezentována ve formě určitých pocitů z oné situace. Například v případě únavy zraku četbou se dříve, než si vůbec uvědomím bolest jako bolest, začne text zdát obtížnější nebo světlo matnější atp.²¹ Hylétická zkušenost bolesti není v tomto případě interpretována jako smyslová kvalita těla, ale je přeložena do percepčních změn v daném prostředí. To opět vede k změnám tělesného chování: Nakloním se blíže ke stolu, mhouřím oči, prstem si ukazuji čtené řádky atd. To všechno vykonávám bezděčně, aniž bych si tematicky své chování uvědomoval, aniž bych bolest nějakým způsobem reprezentoval. Přesněji řečeno, jsou to *ty oči*, co se mhouří, a jsou to *ty prsty* (jež tematicky vůbec nevidím), co ukazuje čtené řádky. Jak píše Merleau-Ponty: „Subjektem čítí není ani myslitel, který zaznamenává kvalitu, ani nějaké nepohnuté uspořádání, jež by jím bylo poznamenáno či změněno, ale jakási síla, jež je zrozena do určitého existenciálního prostředí a současně s ním anebo je s ním synchronizována“ (PhP 211). Prostředí samo je prožíváno tělem a toto prožívání je podmíněno hylétickou zkušeností, jež patří tělu. Účinkování prožívaného těla v jeho prostředí je překládáno do předreflexivního existenciálního chování. Z pouhé zkušenosti nemusí být jednotlivec schopen rozlišit rozmanité počitky bolesti, rozechvění, hladu atd. – může se prostě cítit obecně „mimo“. Hylétická zkušenost tak může být překládána do chování, aniž by byla jako hylétická zkušenost uvědomena.

Kde přesně se však tento překlad, tato interpretace odehrává? Přísně vzato nikoli ve vědomí, ale v prožívaném těle, které prožívá své prostředí. Tato interpretace není noetická – není vykonávána vědoucím subjektem. Probíhá v před-subjektivním, před-

* V originále *absently available* (pozn. překl.).

objektivním, anonymním prožívání těla v jeho prostředí. Popis hylétické zkušenosti je tak vlastně popisem toho, jak funguje prožívané tělo ve svém prostředí. Prožívané tělo motivuje a provádí překlad své prožívané fyziologie a svých prožívaných transakcí s prostředím do *logos* chování a pouze někdy do vědomého vyjádření.

Konečně existují případy, v nichž zůstává hylétická zkušenost neinterpretována, nevědomá a relativně bez projevu v chování. Avšak ani tato hylétická zkušenost není bez vlivu na projevované chování. Může mít na chování negativní nebo limitující vliv. Například určité prožívané ale vědomě nepociťované procesy odehrávající se v těle jsou zakoušeny hylétický – tj. jsou prožívané tělem – avšak chování ani vědomí explicitně nemotivují. Patří sem hylétické zakoušení kinestetického napětí, rozechvění a rytmy doprovázející normální bezproblémové dýchání, krevní oběh a tep srdce. Takové fyziologické funkce spolu s doprovodnými hylétickými procesy jsou automatické, nevědomé a čistě habituální. O takové hylétické zkušenosti lze zřejmě říci i to, že každé chování a vědomí je jejím vyjádřením a doprovodným jevem, a to tak, že tato zkušenost určuje jejich možnosti, sama přitom ovšem zůstává nepřítomná, anonymní a normální. Kupř. Buytendijk poukazuje na fakt, že každý typ prostředí vyvolává příhodně specifikované výkony srdce, ledvin, žaludku atd. a příhodně specifikované tělesné regulace, adaptace a emoční reakce.

*Ve fungujícím těle se „technika“ srdeční činnosti mění kupř. vzhledem k automatické samoregulaci oběhu a dýchání. To lze zjistit a analyzovat. Tyto změny jsou však vzájemně propojeny s naladěním těla na prožívané vnitřní a vnější počítky a s povahou dostupnosti, jejíž základy jsou nastoleny na zcela neosobní a předosobní úrovni.*²²

Každé tělesné rozpoložení definuje svůj specifický *Gestalt* hylétické zkušenosti. Tělo hylétický prožívá svou fyziologii a svoje prostředí jedním ze tří způsobů nebo jejich kombinací: vědomě, behavioristicky nebo nevědomě. Znamená to, že hylétická zkušenost není nějakou neobvyklou zkušeností, kterou by bylo možno vyabstrahovat ze zkušenosti obecně. Veškerá zkušenost je do té míry, pokud je podmíněna tělesností, zkušeností hylétickou.

Je-li tato teorie hylétické zkušenosti pravdivá, mohou být *vis á vis* Husserlově původní teorii vyvozeny následující důsledky.

Za prvé, pojem schématu „pojetí-obsah“ je nahrazen pojmem prožívaného těla operujícího ve svém prostředí. Hylétická zkušenost nemusí být formována do jevů působností vědomých pojetí. Hylétická zkušenost už je pro vědomí nadána významem. Není třeba dále postulovat „oduševňující“ nebo oživující vědomý akt, poněvadž hylétická zkušenost již oduševněná či oživená je.

Za druhé, hylétická zkušenost není reální složkou vědomí. Je vědomí transcendentní. Je zkušeností prožívanou, avšak ne nutně vědomou.

Hylétická zkušenost je za třetí předreflexivní; je-li podrobena reflexi, může být uchopena pouze abstraktivně jako roztržštěná do mnohosti endogenních počitků.

Za čtvrté, hylétická data nejsou podle Husserla intencionální povahy, tzn. neodkazují k žádnému objektu. Jestliže je hylétická zkušenost předobjektivní a předvědomá, tak se zdá pravděpodobné, že v Husserlově smyslu „intencionality“ bude tato hylétická

zkušenost též neintencionální. Jestliže však význam termínu „intencionalita“ poněkud rozšíříme ve smyslu funkční nebo operativní intencionality prožívaného těla, jak ji definuje Merleau-Ponty, pak by se hylétická zkušenost dala označit jako operativně intencionální. Znamená to, že veškerá zkušenost (nevědomá stejně jako vědomá) je prožívanou zkušeností těla o jeho prostředí nebo je touto zkušeností podmíněna. Navíc jelikož hylétická zkušenost je zkušeností již nějak zformovanou a je vztažena k vědomí, není nikdy prosta významu. Tak např. bolest má zvláštní význam, který definuje rozpoložení prožívaného těla. Tento zvláštní význam může vést k významuplnému chování. Kinestetická zkušenost doprovázející normální tep srdce nebo intenzivní dýchání zchváceného člověka není bez významu, bez odkazu na okolní svět. Tyto zkušenosti jsou v nejobecnějším smyslu symptomy okolností, projevy tlaků prostředí a měly by být zahrnuté do definice dané situace.

Za páté, Husserl správně tvrdí, že hylétická zkušenost je neustále se měnícím proudem. Každý posun v hylétické zkušenosti mění tělesné schéma a naopak každá změna, rozrůznění nebo integrace tělesného schématu zahrnuje proměnu *Gestaltu* hylétické zkušenosti. Tělo se neustále přizpůsobuje svému prostředí; hylétická zkušenost neustále prochází modifikacemi.

Za šesté, Husserl rovněž správně zdůrazňoval, že hylétická zkušenost se nemusí nutně vykazovat ve službách schématu „pojetí-obsah“. Ve skutečnosti se velká část somestetické zkušenosti vědomě vůbec nevykazuje.

Za sedmé, teorie hylétické zkušenosti popisuje hylétické pole jako *Gestalt* přiměřenější než Husserlova teorie hylétických dat. Hylétický jednotné není už jen to, co se nachází uvnitř jednotlivých druhových polí, ale i sama tato pole tvoří jednotu. Reflexe tuto jednotu spíše narušuje než objevuje.

Konečně Husserl správně trval na tom, že hylétická zkušenost je něčím, co vždycky již existuje a je po ruce. To vynikne nejzřetelněji tehdy, když tělo spolu s jeho hylétickou zkušeností učiníme předmětem vědomí; zaznamenáme pak, že tělo bylo až dosud činné v neustálém pokračující procesu, jehož jsem se právě stal svědkem, ale který tu spontánně a anonymně probíhal ještě dřív, než jsem k němu obrátil svou pozornost.

Obrátíme se nyní ke dvěma vzájemně souvisejícím problémům, které jsme v našem výčtu neuvedli: Husserlově pomíjení různých druhů smyslových dat a jeho návrhům, jak pojímat vztah mezi tělem a hylé pocházející z externě orientovaného cití. Tyto problémy lze řešit jen pokusem vypracovat odpověď na otázku po způsobu, jakým hylétická zkušenost – doposud popisovaná výhradně v termínech somestetické zkušenosti – operuje v percepčním vědomí.

5. Kinesteze a smyslové vnímání v Husserlově fenomenologii

Husserlova teorie hylé byla postavena tak, aby se dotýkala problémů vědomého vnímání okolního světa. Protože byla Husserlova teorie odmítnuta a nahrazena teorií hylétické zkušenosti, problém vnímání stále volá po řešení. Otázka konkrétně zní: jakým způsobem vstupuje hylétická zkušenost do vnímání? Jinými slovy lze tuto otázku formulovat takto: jakým způsobem umožňuje hylétická zkušenost tělu, aby se vypořádalo se svým prostředím tak, že toto prostředí vstupuje do vnímání jako smysluplný svět?

Nepřekvapí nás, že je to právě sám Husserl, kdo nám zde podá pomocnou ruku. Husserl se v několika svých zkoumáních zaměřil na to, co jsme zde nazvali somestetick-

kou zkušeností. Přesněji, potýkal se se zvláštním typem hylérické zkušenosti – kinestezi. Kinestezi definoval jako čítí tělesných pohybů spojených např. s pohyby oka, ruky a tělesnou lokomocí obecně. Jak se jeho filozofie vyvíjela, získával pro Husserla fenomén těla stále větší význam. V roce 1925 volal Husserl po „zcela nové intencionální analýze, a sice takové, v níž by pohyby chůze nebo kinestetické pohyby ruky, hlavy atd. byly intencionálně konstituovány a sjednoceny v jediném celkovém systému“ (Hua IX, 151). Ve skutečnosti ovšem přišel s těmito analýzami už v roce 1907 (v *Ding und Raum*) a zabýval se jimi naposledy v roce 1932 v nepublikovaných „D“ rukopisech.²³

V *Ding und Raum* činí Husserl rozdíl mezi kinestetickou zkušeností a hylérickými daty, jež fungují jako „reprezentující obsah“ (*darstellender Inhalt*) pro nějaké pojetí (Hua XVI, 160–161; viz Hua V, 11–12). O kinestetické zkušenosti se zde říká, že je „ustavena“ nebo „uložena“ v těle. Husserl uvádí, že výkonem kinestetické zkušenosti není zpřítomnění předmětu, jak je tomu u hylérických dat, ale že v určitém smyslu je jejich funkcí zpřítomnění těla ve vědomí (viz Hua XVI, 161). Jinde uvádí: „tělo je viditelné stejně jako jakákoli jiná věc, avšak u *těla* (*Leib*) k tomu dochází pouhým zasazením počitků jako doteků, počitků bolesti atd., zkrátka lokalizací počitků jako počitků“ (Hua IV, 151). Husserl zaujal stanovisko, že tělo bylo vždy přítomné v percepčním poli.²⁴ Nicméně Husserl rozlišuje tělo jako živoucí přítomnost od těla jako přítomnosti objektivní. „Na jedné straně je tělo určitou věcí, věcí fyzickou.... Je věcí mezi jinými věcmi, má svou proměnlivou pozici mezi nimi, stejně jako ony je v klidu nebo v pohybu. Na druhé straně je tato věc právě tělem, nositelem Já...“ (Hua XVI, 161–162; viz též 280; Hua XIII, 21, 30–31, 42). Tělo je jak objektem, tak „percepčním orgánem zakoušejícího subjektu“ (Hua IV, 144). A právě tomuto „*Ichleib*“, tělu jako živoucí přítomnosti připisuje kinestetické počitky. „Toto Já [jež je nesené tělem] má počitky a tyto počitky jsou „lokalizovány“ v onom těle.... Dotýkající se ruka „se jeví“ jako mající hmatové počitky.... Podobně i počitky pozice a pohybu, jež mají objektivující funkci, jsou zároveň znaky poukazujícími na ruku a paži a jsou v nich lokalizovány.“²⁵ Zde Husserl poukazuje na korespondenci mezi hylérickými daty prezentujícími tělo jako objektivní věc s jeho objektivními pohyby na jedné straně a kinestetickou zkušeností, jež jediným způsobem konstituuje toto objektivní tělo jako „moje“ tělo, na straně druhé. Tak jsou počitky tělesných pohybů obecně asociovány s počitky plnicími objektivující funkcí.²⁶

Tato korelace či asociace se stává důležitou pro konstituci objektivních věcí a objektivního prostoru. Zdá se, že objektivní věci se nikdy nejeví bez korespondujícího jevu těla, jež je nositelem Já. Konstituce věcí v objektivním prostoru zahrnuje současnou konstituci těla. Konstituce těla jako těla stále přítomného tak zahrnuje jevení okolního světa; kinestetické počitky, jež se podílejí na jevení těla, jsou asociovány v pasivní syntéze s hylérickými daty, která se podílejí na jevení objektivního světa.²⁷ Tak je somestetická hylérická zkušenost určitým dosud nespécifikovaným způsobem zahrnuta ve vnímání objektivních věcí. Můžeme-li v abstrakci rozlišit hylérická data plnicí objektivující funkcí od dat kinestetických, jde ve skutečnosti o tyž hylérický obsah, jenž na sebe bere dvojí podobu prostřednictvím různého typu pojetí (viz Hua XVI, 163; Hua V, 14–15).

Tento náhled, obsahující zárodek důležité revize teorie hylé, je u Husserla rozvinut v pozdějších textech. Ona dvojí funkce hylérické zkušenosti je vyjádřena v *Ideen II* ter-

míny „*Empfindungsdaten*“ (nebo později „*Aspektdaten*“²⁸) – tento titul označuje původní pojem hyléctického data plnicího objektivující funkci – a „*Stellungsempfindungen*“ – pro označení počitků držení těla a kinestetické zkušenosti (Hua IV, 57). Ve zmíněném textu nově zdůrazněn onen druhý pojem, čímž dochází k rozšíření pojetí hylé oproti *Ideen I*.²⁹ Toto pojetí se pak dále vyvíjí v Husserlově pozdějším díle.

Tělo disponuje podle pozdějšího Husserla systémem možných kinestetických zkušeností, jež odpovídají možným tělesným pozicím. Avšak v jakémkoli konkrétním okamžiku se tělo nachází již v určité poloze (*Stellung*) a již zakouší nějakou „kinestetickou situaci“. Tato poloha je navíc svázána s prostorovou pozicí, kterou zaujímá objektivní tělo.³⁰ Korespondence tělesné polohy a kinestetické zkušenosti (*Stellungsdaten*) s aspektuálními daty, tj. objektivujícími daty pro jev těla jako věci stejně jako věci obecně, zahrnuje kinestetickou motivaci. Změna polohy a tedy kinestetické zkušenosti motivuje změnu aspektuálních dat. Husserl píše: „Systém (*Systematik*) aspektů je vědomě odkazován na systém kinestetických pohybů, a to na způsob ontické motivace.“³¹ A protože je kinestetický systém těla vždy spolupřítomný v percepčním poli a spolu s ním, znamená to, že každá zkušenost o nějaké věci jako o něčem objektivním je zároveň zkušeností o „mém“ pocíťujícím těle (viz Hua V, 124). Kupř. „určité čítí polohy oka (*eine Stellungsempfindung des Auges*) odpovídá každému místu ve zrakovém poli“ (Hua XVI, 170).

Zdá se, že kinestetická zkušenost zde ve vnímání přijímá aktivnější roli. Je zde ještě třeba nějakého oživujícího noetického pojetí, jestliže ve vědomí se již nachází nějaký aspekt percepčního pole, které je uspořádáno či zprostředkováno (viz Hua XV, 567) svou asociací s kinestetickou zkušeností? Zde zřejmě překračujeme hranice Husserlových záměrů. Zbývá ovšem ještě zodpovědět několik otázek. Jak je kinestetická zkušenost stále svázána s objektivní pozicí těla? Jaká je ona zvláštní povaha „motivace“ mezi kinestetickými a percepčními aspekty? Jak určuje kinestetická zkušenost percepční pole? Husserlovy odpovědi na tyto otázky jsou zasazeny v jazyce jeho transcendentální filozofie. Jelikož se potýká s transcendentálně redukovánými fenomény – s tělem, jak se jeví prostřednictvím kinestetické hylé, jež je dána spolu s jevem věci – je nucen odpovědět jazykem transcendentální konstituce. Jak dochází ke konstituci těla? A jak se tělo jako přítomné podílí na konstituci věci?

Za prvé, podle Husserla dochází konstituční analýza objektivního těla k závěru, že spolu s objektivním tělem je dáno rovněž *Ichleib*, živoucí přítomnost, která se podílí na jakékoli objektivní konstituci skrze kinestezii (viz Husserl V, 121). Je proto zásadně důležité konstituci tohoto *Ichleib* vykázat. Zde je pro Husserla stejně jako pro Aristotela rozhodujícím a „inteligentním“ smyslem hmat. Husserl píše:

Každý orgán je nyní konstituován na jedné straně prostřednictvím hmatové zkušenosti ... na druhé straně však konstituuje sám sebe jako skutečné nebo možné způsoby dotýkání, takže vždy a nutně shledáme v původní zkušenosti dotyku, *jejímž výsledkem je tělo[Leib] jako objektivní těleso [Koerper] a jako prožívané tělo[Leib]*, nějaký funkční doprovodný rys orgánu, který dotýká, a orgánu, který je dotýkaný – s možností výměny rolí: že dotýkaný se může stát dotýkajícím.³²

Podle Husserla konstituuje tělo kinestetickou zkušeností sebe sama. Jinými slovy, kinestetická zkušenost je spontánně uspořádána do určitého živoucího *Gestaltu*, a to konkrétně do prožívaného „organismu“. Tímto způsobem je prožíváno tělo. Ovšem i prostředí musí být percepčně uspořádáno, protože kinestetická zkušenost je vědomá jen tehdy, je-li v ní dáno nějaké aspektové datum.³³ Svět je tak uspořádán prostřednictvím těla a současně s ním. „Tělo, ‚uspořádávající‘ možnou pohyblivost těla nebo jeho ‚orgánů‘, je svázáno s *perspektivizací*.“³⁴ Například pohyb oka uspořádává jak percepční pole tak kinestetickou zkušenost a *vice versa*: změna v percepčním poli přeuspořádává reakce oka a jeho kinestetickou zkušenost (viz Hua XVI, 175–176).

Percepční určení objektivní pozice nějakého předmětu vyžaduje, aby tělo zaujalo určitou polohu, určitý způsob držení hlavy atp.³⁵ Husserl tak ukazuje, že konstituce objektivní pozice a objektivní prostorovosti je možná pouze prostřednictvím sebekonstituce těla skrze jeho kinestetickou zkušenost. Objektivní prostor předpokládá prostor prožívaný; objektivní pozice předpokládá prožívanou polohu. Tělo uspořádává okolní prostředí pouze potud, pokud uspořádává sebe sama. Tato pořádací činnost se u Husserla nazývá „skrytá intencionální relace ‚jestliže-pak.‘“³⁶

Husserlova analýza, jež odhaluje tělo jako pořadatele percepčního pole, s sebou nese jeden bezprostřední důsledek. Vzpomeňme si, že vizuální, hmatové, sluchové atd. pole byla klasifikována jako různé druhy hylétických polí. Husserl byl přesvědčen, že tato různá pole dohromady nepojí „žádná hylétická, čistě smyslová jednota“ (Hua IX, 154). Jednotu těchto polí bylo nutno hledat pouze v aktuálním vnímání nějaké věci, a tato jednota byla dodána určitým pojetím. Sledujeme-li však Husserlovy pozdější analýzy, dospějeme k další možnosti, jež je více v souladu s jeho důrazem na kinestetickou zkušenost těla. Různé druhy polí jsou sjednoceny na základě „motivujícího systému“ kinestetického uspořádání. Toto uspořádání je vykonáváno prožívaným tělem. Jinými slovy, tělesné schéma, jakožto princip uspořádání kinestetické zkušenosti, v pasivní asociaci spontánně uspořádává aspektuální data, takže různé druhy hylé se hylétsky sjednocují na úrovni pasivních syntéz. „Každý kinestetický počitek jakožto kinestetická ‚lokace‘ v rámci systému na sebe bere označení nějaké části těla, která je umístěna určitým způsobem v prostoru haptické orientace.“³⁷ Tato pasáž naznačuje takovou odpověď na shora položenou otázku, že alespoň v tomto ohledu není noetické pojetí dále nezbytné jako pořadatel percepčního pole. Uspořádanou jednotu synestetického pole nyní zaručí kinestetické uspořádání operující skrze tělesné schéma. Vizuální pole, hmatové pole atd. se nesjednocují noeticky nebo vědomě; pro vědomí jsou již sjednoceny prožívaným tělem, tj. jsou spjaty právě tou hylétickou jednotou, kterou jim Husserl dříve upíral. Různým kinestetickým situacím navíc dává význam nikoli nějaké vědomé pojetí, ale prožívané tělo ve svém holistickém výkonu. Lze-li zde ještě mluvit o hylomorfickém schématu, pak pod *morfé* musíme rozumět Gestalt nebo uspořádání, jež jsou uděleny světu prostřednictvím hylétické zkušenosti těla. Tak je vědomí vždy již obklopeno smysluplným světem, takovým, jež je uspořádán prožívaným tělem.

6. Hylétická zkušenost a percepční uspořádání

Husserlův popis těla jako kinestetického pořadatele percepčního pole trpí jedním zásadním omezením – omezením, jež má pro teorii hylé jako celek poměrně vážné důsledky. Toto omezení se projevuje v Husserlově tvrzení, že tělo je vždycky přítomné

v percepčním poli. To je zřejmě nevyhnutelný důsledek jeho transcendentálního přístupu. Stojí-li na počátku abstrakce nebo vyloučení těla ve fenomenologické redukcii, pak nám zůstane jen jev těla – tělo *qua* fenomén.³⁸ Toto jeví se tělo posléze hraje ústřední roli v popisu prožívaného těla jako pořadatele percepčního pole. Je-li ovšem tělo prožíváno prvotně a většinou jako nepřítomně dostupné, tj. funguje-li toto tělo většinou anonymně a tak, že je pro vědomí zkušenostně nepřítomné – ve prospěch této teze jsem argumentoval jinde³⁹ – potom nelze toto tělo v jeho anonymních výkonech popsat čistě transcendentálními termíny. Prožívané tělo musí ve svých nepřítomně dostupných výkonech nutně unikát Husserlovým transcendentálním reflexím. To, co následuje, je pokus přeložit Husserlovu fenomenologii těla jako pořadatele percepčního pole do teorie, jež by byla slučitelná s myšlenkou, že schéma nepřítomně dostupného těla je základnější než představa těla, než tělo jeví se vědomí. Problémem, o jehož řešení se pokusím, je to, jakým konkrétním způsobem může hyléická zkušenost uspořádat percepční pole.

Hyléická zkušenost pořádá percepční zkušenost, protože prožívané tělo není nikdy izolované ani zcela odlišené od svého prostředí. Tělo a prostředí nejsou dvě oddělené entity, jež by spolu vstupovaly do vnějších vztahů. Tělo jako pořadatel percepčního pole není v prostředí obsaženo objektivně prostorovým způsobem, ale vytváří se svým prostředím sjednocený výkon, jehož výsledkem je tvorba okolností nebo kontextu. V anonymním výkonu prožívaného těla nelze tělo oddělit od prostředí. Prostředí je prožíváno, jen je-li prožíváno tělo a do stejné míry jako toto tělo.⁴⁰ Prostředí zde není chápáno jako soubor objektů v kantovském smyslu (viz PhP 105), ale jako „soubor manipulovatelných věcí“ (*manipulanda*), jako bezprostřední okolnosti, jež má tělo po ruce, před očima, jako věci, které proti tělu „povstávají“ a jsou prožívány jako vstupující do „přirozeného systému“ těla.⁴¹ Zkušenostním prostředím je oblast, již lze potenciálně přijmout a inkorporovat. Prožívané tělo inkorporuje a přizpůsobuje si určité položky nacházející se v prostředí: péro v dámském klobouku, svíčku v ruce nějakého muže, sportovní auto, jež nebezpečně kličkuje na silnici atd. (viz např. PhP 91, 145). Jakožto pořadatel percepčních kontextů není prožívané tělo prostředím vázáno, není totiž vůči tomuto prostředí něčím odlišným; spíše je tomu tak, že v míře, v níž může být prostředí inkorporováno a prožíváno, blíží se vztah těla a prostředí jednotě. Z hlediska zkušenosti je prostředí neurčitým rozprostraněním prožívaného těla.

Tělo vede s prostředím dialog: jednu stranu tohoto dialogu tvoří přizpůsobení a inkorporace popsaná výše. Na druhé straně pak stojí přímá či nepřímá regulace prožívaného těla prostředím. Prostředí působí na tělo tak, že tělo prožívá nejen sebe sama, ale i své prostředí. Prostředí si od těla vyžaduje určitý tělesný styl (*body-style*) tak, aby tělo s prostředím pracovalo a bylo v něm zahrnuto. Poloha, kterou tělo v určité situaci zaujímá, je způsob, jímž tělo naslouchá prostředí. Spontánní úkony těla nejsou prostředím nikdy „promyšleně“ vnučovány, ale jsou spíše elementy samotného prostředí. Tělo se nachází vždy již s určitými pocity, pudy, kinestetickými počitky atd., a to vše je zčásti definováno prostředím, v němž musí tělo fungovat.

„Vnitřní“ prostředí, jež funguje homeostaticky a automaticky a je složeno z nesčetných fyziologických a neurologických událostí probíhajících v těle, je jednoduše zvnitřněným překladem a pokračováním prostředí „vnějšího“. Změny ve vnějším prostředí jsou vždy doprovázeny změnami v prostředí vnitřním. Např. „krevní proměny vyvola-

né změnami ve [vnějším] prostředí, jako např. zvýšené množství oxidu uhličitého nebo snížená hustota kyslíku v dýchaném vzduchu, a změnami v teplotě prostředí, jsou kompenzovány odpovídajícími změnami krevního oběhu, dýchání a endokrinní aktivity.⁴² Všechny tyto automatické regulace se odehrávají a jsou hyléticky prožívány v těle. Nastávají taky případy, kdy při nějaké změně ve vnitřním prostředí může vnější prostředí získat odlišný význam. Pro ilustraci poslouží výše uvedený příklad s únavou zruku nebo fenomén halucinace.⁴³ Nastane-li změna na jedné straně dialogu, musí se změnit i strana druhá. Znamená to, že příznakem proměny ve způsobu uspořádání těla je doprovodná změna v uspořádání zkušenostního prostředí a *vice versa*. Zdá se, že jádro problému vystihuje Merleau-Ponty: prostředí je ono „živoucí propojení srovnatelné či spíše identické s tím, které existuje mezi částmi samotného těla“ (PhP 205).

Uspořádávajíc v hylétické zkušenosti sebe sama, uspořádává prožívané tělo i své prostředí. S ohledem na somestetickou zkušenost (včetně kinestetického, koestetického a periferního cití) je vždy implikován nějaký pořadající vztah k prostředí. Somestetická hylétická zkušenost není pouze zkušeností o těle, ale rovněž o prostředí, jak je tělem prožíváno. Hylétická zkušenost je zkrátka reflexí na integrované bilaterální (tj. jak tělesné tak patřící k prostředí) podmínky a požadavky, procesy a stavy rovnováhy, svody a podlehnutí.⁴⁴ Hylétickou zkušenost můžeme chápat jako projev, jako označující, jež odkazuje za lokalizované tělesné podmínky k podmínkám prostředí obecně (viz PhP 237).

To, že hylétická zkušenost hraje roli v uspořádání percepčního pole, lze ukázat na příkladech. Začneme příkladem souboru „vnitřních“ (jak se obvykle nazývají) okolností: stav hladu s sebou nese řadu somestetických zkušeností jako třeba pravidelné návaly hladu, nepříjemné bolesti, „kousavý pocit v oblasti těsně pod hrudní kostí“, „celkový pocit slabosti a nevolnosti v celém těle a lokální pocit prázdnoty v žaludku“ atd.⁴⁵ Avšak vedle těchto „vnitřních“ okolností odkazují hylétické zkušenosti na obecný soubor podmínek, jež mohou být definovány pouze vztahem těla a prostředí. Stav hladu je behaviorálně a/nebo vědomě modem bytí prožívaného tělo-prostředí a nutně s sebou nese odkaz k podmínkám prostředí, jež jsou definovány jako habituální stravovací návyky, zvýšená tělesná aktivita, různé metabolické potřeby atd.⁴⁶ Protože zvyk je do určité míry podmíněn prostředím, protože zvýšená tělesná aktivita – např. cvičení – je způsob vypořádání se s prostředím, který ustavuje další požadavky prostředí, a protože metabolismus je určen nejen jako výsledek stavu a rytmů těla, ale také v pojmech čistoty vdechovaného ovzduší, teploty prostředí, vlhkosti atd., kteréžto podmínky musí být všechny nějakým způsobem tělesně prožívány nebo zakoušeny, plyne z toho, že všechny tyto podmínky jsou podmínkami prostředí stejně jako těla.

Nejenže se prostředí podílí na definování hylétické zkušenosti hladu, ale z druhé strany zároveň i hladovost určuje zkušenostní prostředí. Hylétická zkušenost určuje způsob, jímž je – behaviorálně a/nebo vědomě – zakoušeno prostředí, což znamená, že určuje způsob, jakým vnímá svět jednotlivec. Když je hlad akutní, stává se prostředím světem, v němž se hledá něco k snědku. Na ulici mě vůně čerstvě upečeného chleba upozorní na výlohu pekařství; nebo ignoruji banky, drogerie či počítačové obchody a pídím se po nějaké restauraci, která zůstává ve vřavě světél a dopravy obvykle skryta, avšak vynikne do popředí s udivující samozřejmostí, jakmile se mi ji podaří najít. Jak

říkají psychologové, jablko se hladovému jeví větší než nasycenému. Jablka, pekárny, restaurace – to všechno jako by náhle pronikalo do prostředí hladového člověka a měnilo jeho uspořádání. V určitém bodě dokonce hlad „přebíjí“ sexuální a společenské zájmy a plodí význačné kognitivní a percepční změny.⁴⁷ Prostředí je přeuspořádáno právě přeuspořádáním hylérické zkušenosti těla. Kousavá prázdnota v žaludku a břicho je zobecněna do konkrétního stylu prožívání prostředí.

Buytendijk demonstruje takovou provázanost těla a prostředí na různých „exemplárních modech bytí.“⁴⁸ Například je-li někdo „labilní“ (tj. postrádá-li homeostázi, jsou-li jeho fyziologické systémy nevyrovnané atd.), pak změna v zakoušení prostředí, ukazuje Buytendijk, se projeví „funkčními poruchami srdce a oběhu.“ Tento stav „je spojen s vágní představou toho, čemu se běžně říká ‚nervozita‘. Obojí [stav] se stupňuje v negativních vypjatých situacích, při konání obtížných úkolů a rozhodnutí, zatímco bezpečné, láskyplné a pozitivně ohodnocené okolí tyto stavy oslabuje.“⁴⁹ Výsledkem lability jsou mdloby a červenání, doprovázené takovými hylérickými zkušenostmi jako je bušení srdce, rozechvění, pocity horečnatosti, zmatenosti, horečka či zimnice atd. Labilita odkazuje k prostředí. Buytendijk poznamenává, že „labilita vegetativních a smyslově-motorických funkcí může být snadno navozena na základě zvýšeného neklidu a opakovaných nahodilých rušivých zásahů okolí.“⁵⁰ Je rovněž zřejmé, že labilní změna smyslově-motorických funkcí se opět promítne do percepční zkušenosti. Určité aspekty prostředí mohou být nevědomky ignorovány, jako by je uspořádávající tělo potlačovalo; nebo je jim snad možno efektivně čelit změnou stylu, v němž je tělo-prostředí prožíváno. To s sebou může nést změnu viscerální nebo muskulo-skeletní reaktivity, změnu v pohybu nebo v postoji atd., což by opět přispělo k modifikaci percepční zkušenosti.⁵¹

Vnímání věcí prostřednictvím smyslů je bezprostředně svázáno s hylérickou zkušeností a postojem, který tělo zaujímá ke svému prostředí. V některých případech vnímání určuje hylérickou zkušenost a postoj těla. Tak poznamenává Merleau-Ponty, že

Onemocnění mozečku nebo přední kůry mozkové jasně ukazují, jaké důsledky by měla smyslová podráždění pro svalové napětí, kdyby nebyla integrována do srozumitelné situace a kdyby napětí nebylo u normálního člověka způsobeno k jistým zvláštním úkolům. Gesto vzpažení, jež můžeme pokládat za projev porušení motoriky, je co do své plynulosti a směru různě modifikováno v závislosti na tom, zda je vizuální pole červené, žluté, modré nebo zelené. Červená a žlutá vedou zejména k pohybům plynulým, modrá a zelená zase k trhavým; např. červená, je-li aplikována na pravé oko, podporuje natažení ruky dopředu, naopak zelená zase ohnutí paže zpět k tělu. Výsadní pozice paže (paže se cítí jako vyrovnaná a v klidu), a tou je u nemocného větší vzdálenost od těla než u normálního subjektu, je modifikována prezentací barev: zelená přitáhne paži zpět k tělu (PhP 209).

Percepční zkušenost tak může modifikovat zkušenost hylérickou; vnímání barev významně ovlivňuje způsob, jímž tělo prožívá sebe sama a svoje prostředí. Hylérická zkušenost a tělesný postoj recipročně určují percepční zkušenost. Beethovenova Pátá, kterou obvykle poslouchám rád, zní příliš ostře, příliš skřípavě, když mě bolí hlava;

a zdá se příliš pomalá, sedím-li při poslechu na nepohodlné židli. Pohled na jídlo je někdy potěšující a vítaný, jindy zase znechucující a odpudivý – to závisí na hylérickém rozpoložení prožívaného těla v jeho prostředí.

Právě přičiněním hylérické zkušenosti některé události nikdy nevstupují do vědomí, zatímco jiné ano; některé věci získávají pro vědomí určitou hodnotu a jiné ne. Ve vnímání se vědomí vždy setkává s vždy již uspořádaným podložím, jež tělo skládá ve svém prostředí. To lze objasnit dalším příkladem. Jednoho líného odpoledne se probírám z krátkého spánku, osvěžený na duchu a osvobozen od shonu a starostí, které mne sužují po většinu týdne. Otvírám oči a venku za oknem vidím skupinu stromů matně osvětlených slabým podzimním sluncem. Slyším několik ukrytých ptáků a jejich štěbetání v kombinaci s výhledem na les pro mne vytváří veskrze příjemnou zkušenost. Cítím se uvolněný a otevřený přírodě. Duchem v ní na okamžik přebývám. Avšak to všechno jsem pro sebe shledal již přichystáno. Nebylo nutné, abych k oknu a stromům venku zvlášť obracel pozornost. To vše bylo již předem připraveno, takže moje vědomí, aniž by muselo cokoli zkoumat, přistoupilo právě k tomuto podloží. Tímto předchůdným přichystáním nemíním fakt, že jsem před několika měsíci tak a tak umístil postel, že architekt před lety navrhl místnost s oknem právě zde, ani že bůh ve věčnosti uspořádal věci tak, aby ptáci byli v daném okamžiku v lese. Míním spíše to, že na „věcech“ se „shodly“ prožívané tělo a jeho prostředí a že bez této shody, bez této „primordiální smlouvy“ (PhP 216), bez toho, aby se tělo dohodlo s prostředím, bych se býval mohl stejně dobře probudit s úplně jiným situačním podložím, byť by všechny jevy byly objektivně stejné.

Při probuzení jsem si kupř. vědomě nepořídil kompletní inventář všech fyzikálních rysů místnosti. Naprosto jsem přehlédl fakt, že na okně, které je mezi mou postelí a stromy, visela krajková záclona. Nezaregistroval jsem ani nábytek, který zůstal v temných okrajích pokoje. Nevěnoval jsem pozornost bzučivému zvuku ústředního topení ani odkapávání doléhajícímu z radiátoru. Nevšiml jsem si ani, že má hlava spočívala na polštáři nebo že z nedostatku prokrvení mi brněla ruka. To všechno zůstalo zkušenostně nepřítomné. Avšak i ta nejnepatrnější změna buď v těle nebo v prostředí by toto vyvážené podloží narušila. Kdybych se například probudil prochladlý, neviděl bych světlem ozářené stromy venku, ale spíše bych se zaměřil na zavřené okno; neslyšel bych štěbetání ptáků, ale spíše bzučení a kapání topení. Nic z toho bych neviděl ani tehdy, probudil-li bych se s křečemi v žaludku. Nebyl bych „viděl“, ale probudil bych se „sháněje“ určitou láhev s lékem. A v tomto shánění by celé prostředí bylo přichystáno jiným způsobem – tak, aby lék „ukrývalo“, a já abych prozkoumával jeden objekt za druhým, dokud bych nenarazil na to, co hledám. V tomto případě by uspořádání prožívaného tělo-prostředí bylo zcela odlišné a já bych svět vnímal úplně jiným způsobem – a to bez ohledu na uspořádání nábytku, bez ohledu na architektův návrh nebo na boží záměry.

Tělesné schéma hraje aktivní roli v určování obecné a dynamické polohy, již tělo zaujímá ve svém prostředí. Nevědomým způsobem aktivně integruje tělesné polohy v proporci k jejich hodnotě pro zvláštní percepční kontexty. Prožívané tělo je se svým prostředím skutečně neustále v situaci vzájemné směny. Tělo si neustále zkouší prostředí přizpůsobit a prostředí zase neustále podněcuje tělo. V rámci tohoto procesu jsou integrované s tělesným prožíváním vnitřních procesů těla produkovány hylérické

zkušenosti. Ve své poloze a ve své prožívané fyziologii prochází tělo určitými kinestetickými a somestetickými zkušenostmi a svět získává určité percepční uspořádání.⁵²

Percepční uspořádání okolního světa je vymezeno proměnlivou hylétickou zkušeností prožívaného světa v jeho prostředí. Hylétická zkušenost pochází ze vztahu mezi tělem a jeho prostředím, ze vzájemného pronikání těla a prostředí, k němuž dochází s každým tělesným pohybem a každým posunem v prostředí. Způsoby, jimiž tělo prožívá své prostředí a korelativně s tím i způsoby podmiňování těla prostředím, jsou překládány do hylétických zkušeností, jež podmiňují vnímání blízkých věcí a událostí. Na základě těchto pohybů a posunů, jež plodí proměnlivou hylétickou zkušenost, tedy dochází k určitému emočnímu zabarvení kontextu: situace se tak v závislosti na tom, jak je tělem prožívána, stává obtížnou, potěšující nebo může být označena jako „láska“, „hněv“, „strach“ atd. Z toho nikterak neplyne, že by vědomá zkušenost tělesných stavů doprovázela všechny vjemy či emoce,⁵³ spíše je tomu tak, že vědomá zkušenost o čemkoli je podmíněna hylétickou zkušeností těla, která povětšinou funguje nevědomě. Žádné vědomí hylétické zkušenosti není nutné, ačkoli v určitých případech je vědomí tělesných hylétických zkušeností přítomné; tak např. napjaté situace mohou být vědomě zakoušeny jako např. „epigastrické nepohodlí“, či pocit porážky a deprese může být zakoušen jako „pocit potápění“, nevolnost atd.⁵⁴

Uspořádání *Gestaltu* hylétické zkušenosti pochází z *Gestaltování* tělo-prostředí. Tento pořadající výkon těla v jeho prostředí vydává počet ze smyslové zkušenosti, která doprovází vnímání. Vidění, dotýkání, slyšení, cítění a chutnání, to jsou hylétické zkušenosti prožívané tělem. Jak poznamenává například Merleau-Ponty, v naslouchání nějakému tónu „se akustický element ztratí a stane se vysoce přesnou zkušeností změny, jež prostupuje celé mé tělo“ (PhP 227). Ve vnímání je zaměřenost na určitý hudební interval pouhou „poslední strukturací“ určité hylétické zkušenosti prožívané „skrz-naskrz tělem“ (viz PhP 211). Vnímání, ať už vizuální, hmatové, sluchové, čichové nebo chuťové, vyžaduje jako svou nezbytnou podmínku hylétickou zkušenost prožívanou tělem.

Zde předložená teorie hylétické zkušenosti neskýtá úplné vysvětlení a popis vnímání. Říká však, že hylétická zkušenost hraje zásadní úlohu v uspořádání percepčního pole. Husserl sám navrhl určité propojení mezi hylé, tělem a vnímáním. Pro Husserla bylo však tělo čímsi intencionálně přítomným nebo virtuálně přítomným v percepčním poli; tělem vnímaným vedle světa. Já jsem se naproti tomu pokusil ukázat, že prapůvodní fungování těla probíhá anonymně, jeho výkon je nepřítomně přítomný, a to tak, že vědomí má k dispozici předem uspořádaný svět.

Hylétická zkušenost je zkušeností prožívanou tělem; je nevědomou zkušeností o něm samém a o jeho prostředí. Pojetí Husserla i jeho kritiků dezinterpretují hylétickou zkušenost právě proto, že se jí pokoušejí umístit do oblasti vědomí. Hylétická zkušenost nemůže být redukována na materiální data pro noetickou interpretaci nebo na objektivní kvality intencionálního předmětu. Je spíše zkušeností těla, která podmiňuje vědomou zkušenost smysluplného světa.

¹ Viz např. Spinoza, *Etika* V, propozice 1 a 4; John Locke, *Esej o lidském rozumu*, kniha II, kapitola I, 23; Condillac, *Oeuvres Complètes de Condillac*, svazek III, *Traite des Sensations* (Paris: Leconte et Durey, 1921), s. 32, 131. Rovněž viz pojem „smyslových elementů“ u Ernsta Macha, *The Analysis of Sensations*

- and the Relation of the Physical to the Psychical*, do angličtiny přel. C.M. Williams (New York: Dover, 1959), s. 8n., 42; a Bertrand Russell, *The Analysis of Mind* (London: George Allen and Unwin, 1921), s. 137–144.
- ² Main de Biran, *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*, přel. M.D. Boehm (Baltimore: Williams and Wilkins, 1929), s. 54.
- ³ Počitek jako mentální zkušenost viz např. Karl Jaspers, *General Psychopathology*, přel. J. Hoenig a M.W. Hamilton (Chicago: University of Chicago Press, 1972), s. 109; Vernon B. Mountcastle, „The Problems of Sensing and the Neural Coding of Sensory Events,“ v *Neurosciences* editoři Gardner C. Quarton a kol. (New York: Rockefeller University Press, 1967), s. 393–408; Ira Miller, „Confrontation, Conflict, and the BodyImage,“ *American Journal of the Psychoanalytic Association* 11 (1963), 66–83. Počitek jako neurologický impuls viz např. Erwin Straus, *Primary World of Senses*, přel. J. Needleman (New York: Free Press, 1963), s. 45; Wilder Penfield, *The Mystery of the Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1978), s. 16; R. Jung, „Visual Perception and Neurophysiology,“ *Handbook of Sensory Physiology* VII, 3A (Berlin: Springer, 1973), s. 124. Počitek a jeho mnohoznačný význam viz např. Russell E. Mason, *Internal Perception and Bodily Functioning* (New York: International Universities Press, 1961), s. 276, 281, 283, 306, 335n.; A.R. Luria, *The Working Brain*, přel. Basil Haigh (New York: Basic Books, 1973), s. 165–166.
- ⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, přel. Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul, 1962), s. 3 a x; v textu citováno jako „PhP“. K. Koffka, *Psychologie*, citováno a přeloženo v PhP 10n4.
- ⁵ Hua IX, 167; viz rovněž Hua III/1, 193/204.
- ⁶ Viz Aristotelés, *Fyzika*, 190 b–191 a; *Metafyzika*, 1036 a; *O vzniku a zániku*, 328 b26–329 b2; *O duši*, 412 a.
- ⁷ Viz. Hua XIX/1, 80/309–310, 395–399/565–567; Hua XIX/2, 705/812. Viz též *Experience and Judgement*, do angličtiny přel. J. S. Churchill a K. Ameriks (Evanston: Northwest University Press, 1973), s. 255; v textu citováno jako EJ. V *Logických zkoumáních* ještě Husserl nepoužíval hyletickou terminologii a mluvil tak ještě o „*Empfindungen*“ (např. Hua XIX/1, 80/309–310). Tato raná „*Empfindung*“-terminologie nebyla Husserlem nikdy zcela opuštěna. V některých kontextech Husserl opustil schéma *Auffassung-Auffassungsinhalt*. K tomu srov. Eduard Marbach, „Einleitung“ k Hua XXIII, s. LXn.; Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phaenomenologie* (The Hague Martinus Nijhoff, 1968), s. 108–117; a John Brough, „The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl’s Early Writings on Time-Consciousness,“ *Man and World* 5 (1972), 298–326.
- ⁸ Hua X, 89/116.
- ⁹ Pro účely této eseje není nutno zkoumat komplikovaný problém vztahu hyletických dat a časového vědomí. Viz Hua X, 9 a 107; též Gérard Granel, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl* (Paris: Gallimard, 1968), s. 29, 34.
- ¹⁰ Hua XIX/2, 763–765/861–863; Hua III/1, 192/203. V *Logických zkoumáních* lze najít náznaky, že hyletická data by se shodovala s objektivními vlastnostmi v ideálním a zcela adekvátním vnímání (viz Hua XIX/2, 613–614/734, 647n./762n.). Husserl se však v tomto bodě opravuje v dodatku k druhému vydání (Hua XIX/2, 768–769/865–866). Viz Theodor de Boer, *The Development of Husserl’s Thought*, přel. Theodore Plantinga (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), srov. s. 173–174.
- ¹¹ Hua X, 110/147. Odkaz k *Somatologii* lze nalézt v Hua V, 7n. Max Scheler nazývá tyto vnější podmínky „extraintencionálními“ podmínkami a naznačuje, čím by mohly být: „Žádná myslitelná objektivní, extraintencionální podmínka uskutečnění aktu – např. že akt vykonává nějaké ‚ego‘ či určitý ‚subjekt‘, že tento subjekt má ‚smyslové funkce‘, ‚smyslové orgány‘ nebo prožívané tělo (*Leib*) – nic z toho se netýká otázky transcendentální danosti hyletických dat. Právě tohle jsou věci, které jsou v *epoché* uzávorkovány“ (Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, přel. M. Frings a R. Funk, s. 55).
- ¹² Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), I, s. 148.
- ¹³ Mělo by se na tomto místě dodat, že velice rannou kritiku Husserlovy teorie hylé podali mnichovští fenomenologové. K tomu viz Karl Schuhmann, *Husserl ueber Pfaender*, *Phaenomenologica* 56 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1959), s. 21; a Spiegelberg, s. 184. Své poznámky omezím na kritiku, kterou proti Husserlovi zformulovali Merleau-Ponty a následující myslitelé: Aron Gurwitsch, „Phenomenology of Thematics and of the Purge Ego: Studies of the Relation between Gestalt Theory and Phenomenology,“ *Psychologische Forschung* 12 (1929), přel. F. Kersten v Gurwitschovi, *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), s. 175–286; v textu citováno jako „SPP“. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, přel. H.E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956); v textu citováno jako „BN“. Quentin Smith, „A Phenomenological Examination of Husserl’s Theory of Hyletic Data,“ *Philosophy Today* 21 (1977), 356–367; v textu ci-

- továno jako „Smith“. Viz též Harmon M. Chapman, *Sensations and Phenomenology* (Bloomington“ University of Indiana Press, 1966), s. 148n.; a H. U. Asemissen, „Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phaenomenologie Husserls,“ *Kantstudien*, Ergänzungsheft 73, Koeln: 1957.
- ¹⁴ Viz Asemissen, s. 34, kde je jasně vyjádřeno totéž.
- ¹⁵ Viz Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964), s. 67.
- ¹⁶ Tento seznam je založen na výzkumu Russella Masona na poli medicíny a psychologie (*Internal Perception and Body Functioning*, citované dílo). Čísla stránek v závorkách odkazují na Masonovy popisy, definice a diskuse těchto rozmanitých zkušeností. Mason uvádí nejdříve obecné fyziologické funkce a poté různé klasifikace podle „tělesných oblastí“ (viz Mason, s. 145, 283).
- ¹⁷ Viz Seymour Fisher, „Body Perception upon Awakening,“ *Perceptual and Motor Skills* 43 (1976), 275–278.
- ¹⁸ V příkladu s namožením zraku zprvu nerozlišují mezi bolestí a onou okolností prostředí, např. čtením knihy. Jak poznamenává Sartre, „bolest v očích je právě mým čtením“ (BN 335). Dřív, než se dostaví vědomí bolesti o sobě, prostředí se zdá být jiné a moje chování se změní. Mé tělo bolest prožívá ještě dřív, než si ji uvědomím. Pro případnou diskusi viz dále oddíl 4 níže. V obecnosti lze od sebe odlišit vědomí bolesti a „bolest prožívanou“, tj. nějakou zkušenost, která může být prožívána, aniž by se stala předmětem vědomí. Příklady autonomních reakcí na „prožívanou bolest“ lze pozorovat „v situacích, kdy je vědomé vnímání bolesti anatomicky nemožné; např. obranný reflex vzbuzený nějakým nonicriptivním stimulem po zranění míchy“ (Peter Mansky, „Opiates: Human Psychopharmacology,“ v *Handbook of Psychopharmacology*, Vol. 12, editoři Ivanson, Ivanson a Snyder [New York: Plenum, 1978], s. 118. Viz též Sartre, BN 330–331). To by byl příklad hyletické zkušenosti prožívané tělem ne-vědomě.
- ¹⁹ Podrobnou diskusi tohoto pojetí viz Shaun Gallagher, „Lived Body and Environment,“ *Research in Phenomenology* 16 (1986), 139–170.
- ²⁰ Buytendijk, s. 46–47.
- ²¹ Viz J. F. J. Buytendijk, *Prolegomena to an Anthropological Physiology*, přel. A.I. Orr a kol. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1974), s. 62; a Sartre, BN 335.
- ²² Buytendijk, s. 46–47.
- ²³ Zvláště manuskripty (příště jen „MS“) D 10 I (1932); D 10 II (1932); D 10 IV (1932); D 12 I (1932); D 12 III (1931); D 12 V (1931); stejně jako starší D 13 IV (1921). Dobré vysvětlení toho, o co Husserlovi v těchto MS jde, podává Claesges v *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. O Claesgesovu práci jsem se opíral, když jsem procházel nepublikované rukopisy v Centre d'Etudes Phénoménologiques, Institut Supérieur de Philosophie, L'Université de Louvain a Husserlově archívu v Lovani.
- ²⁴ Husserl tvrdí, že v našem kontinuálním vnímání je „percepčně přítomen svět fyzických věcí spolu s naším tělem, které je v něm“ (Hua III/1, 81/83); a „ve veškeré zkušenosti prostorových a myslitelných předmětů je „tělo dáno s nimi“ jako orgán vnímání zakoušejícího subjektu“ (Hua IV, 144); a jinde opět: tělo je „ve vědomí“ nebo „neustále ve vjemovém poli“ (*Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. Oldřich Kuba [Praha: Academia, 1972], s. 128; v textu citováno jako „Krise“). Viz též Hua VIII, 61, 140; a Hua XIII, 114.
- ²⁵ Hua XVI, 162; rovněž viz Hua XVI, 282; Hua IV, 145; Hua V, 12; a Hua XIII, 43, kde Husserl v textu napsaném v roce 1909 poznamenává, že tělo je tělem pociťujícím („*empfindender Leib*“), které „má“ počítky pohybu a plynulé změny polohy, obecné počítky, počítky strasti a slasti.
- ²⁶ Viz Hua XVI, 162; Hua XIV, 510n.; Hua XV, 295n.; a zvláště Hua XIII, 43–44, 332.
- ²⁷ Viz Hua XI, 125n.; Hua XVI, 162–163; a Hua XIX/1, 406–407/572–573, kde Husserl uvádí, že tělesné počítky se mísí s jinými počítky, přizpůsobují se jim, a jsou tak odkázány na předměty.
- ²⁸ MS D 13 I, s. 15 (1921).
- ²⁹ Claesges uvádí: „Je nyní zřejmé, že pojem hylé, který zde vstupuje do hry (v *Ideen I*), odkazuje v první instanci pouze k smyslovým datům jako takovým, tedy k druhu aspektových dat, zatímco data polohy jsou ze schématu samozřejmě vynechána. Ve skutečnosti se ale ukáže, že pojem kinesteze si vynucuje nové určení pojmu hylé“ (s. 67).
- ³⁰ Viz *Krise*, 128.
- ³¹ MS. D 13 I, s. 15 (1921), citováno v Claesgesovi, s. 72n2. Rovněž viz Hua XVI, 280–281; a k tomu se vztahující diskuse v textech Hua XIV, 520–557 z r. 1927.
- ³² MS. D 12 III, s. 19 (1931), citováno v Claesgesovi s. 109. Viz též Hua XVI, 162; Hua XIII, 270–271, 283–284, 324.
- ³³ Viz Claesges, s. 106.

- ³⁴ MS. D 10 III, s. 37 (1932); citováno v Claesgesovi, s. 110n3.
- ³⁵ Viz MS. D 13 I, s. 49 (1921); citováno v Claesgesovi, s. 113–114n3.
- ³⁶ *Krise*, 184; viz rovněž Husserlovu polemiku o těle jako orgánu vnímání, uspořádávající bod orientace ve vnímání světa, např. v Hua XIV, 58. V Hua IV Husserl naznačuje, že objektivaci prostorových věcí lze stopovat zpět až k počítku (*Empfindung*) (s. 24).
- ³⁷ MS. D 13 I, s. 49 (1921); citováno v Claesgesovi, s. 114n1. Též viz náznak hyletické jednoty existující v těle v Hua XIII, 70.
- ³⁸ Viz de Boer, s. 210–211.
- ³⁹ Viz Gallagher, „Lived Body and Environment,“ citované dílo a „Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification,“ *Journal of Mind and Behavior*, 7 (1986).
- ⁴⁰ Viz Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*; a PhP 106.
- ⁴¹ Viz Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, přel. Alphonso Lingis (Evanston: Northwest University Press, 1968), s. 123; též PhP 106.
- ⁴² Ernst Gellhorn, *Autonomic Regulations: Their Significance for Physiology, Psychology, and Neuropsychiatry* (New York: Interscience Publishers, 1943), s. 15.
- ⁴³ Viz A.A. Pontius, „Somesthetic Hallucinations and Motility in Schizophrenia: Neurophysiological Views and Information Flow Model,“ *Perceptual and Motor Skills* 44 (1977), 79–95.
- ⁴⁴ Hyletická zkušenost je zahrnuta nejen ve způsobu, jímž tělo prožívá svou vlastní fyziologii, ale rovněž v tom, jak tělo prožívá své prostředí. Důkazy pro to lze získat ze studia fyziologie. Například Mason poznamenává: „Měl by se brát zřetel na to, že regulace a integrace autonomní aktivity funguje na každé úrovni nervového systému, přičemž komplexita je obecně přímo úměrná fylogenetické úrovni. Na každé úrovni je autonomní systém komplikovaně provázán se somatickým (periferním) nervovým systémem. Je tak obecně nemožné vyvolat nějaký somatický reflex, který by neměl nějaký autonomní protěšek centrálního původu, a to má za následek sjednocení reakce v celém organismu“. Dokonce i oddělení motorických a senzorických procesů je považováno „spíše za nutnost vyvolanou analytickým výzkumem ... než za adekvátní popis“ (Mason, s. 141, s odkazem na Fultona a Gellhorna).
- ⁴⁵ Mason, s. 395.
- ⁴⁶ Viz Mason, s. 395.
- ⁴⁷ Mason, s. 369.
- ⁴⁸ Buytendijk, s. 91n.
- ⁴⁹ Buytendijk, s. 167.
- ⁵⁰ Buytendijk, s. 168.
- ⁵¹ Viz H. Werner a S. Wapner, „A Sensory-tonic Field-Theory of Perception,“ *Journal of Personality* 18 (1949), s. 91.
- ⁵² Paul Schilder, v *The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche* (New York: International Universities Press, 1950), přichází např. s myšlenkou, že „počítky získávají svůj konečný význam pouze ve spojitosti s polohovým modelem těla“ (s. 297).
- ⁵³ To by byla teorie de Birana – viz citované dílo s. 58. Moje pojetí by bylo rovněž odlišné od teorie emocí Williama Jamese – tj. že emoce je vědomí, které má člověk o stavu svého těla. Obecně souhlasím s Jaspersovým rozlišením pocitu (emoce) a „počítku“ nebo hyletické zkušenosti; viz Jaspers, s. 109–110.
- ⁵⁴ Mason, s. 321. Mason provedl rozsáhlé psychologické experimenty týkající se vztahu mezi tím, jak člověk vnímá nějakou situaci emocionálně, a odpovídající hyletickou a kinestetickou zkušeností: viz Mason, s. 270, 285, 298n., 312n., 314n., 323n., 332n.

Orality and Philosophy

PAVEL HOBZA, JR.

(Univerzita Palackého, Olomouc; Filosofický ústav AVČR, Praha)

We have mostly no problems in calling the Presocratics or the early Plato philosophers. In my paper, however, I shall point out that we should be careful in designating them as philosophers since their *mere designation* as philosophers might distort – because of some determinations involved in our concept of philosophy – the *interpretation* of their actual thought and social activity.

In the first part of my paper I am dealing with three approaches to the Presocratics in order to delineate a new interpretational approach to them. In the second and third part I shall proceed to Parmenides and the early Plato, respectively.

I.1. Three Accounts of the Presocratics

Let us open by examining three possible accounts concerning the Presocratics and the origin of philosophy. As to the Milesians, Vernant in his paper “Les origines de la philosophie” begins by first placing them in the context of the archaic culture that is oral. Since orality involves a complex of mental procedures, and since the Milesians – in Vernant’s view – represent another “kind of thought”, he concludes that there is a “radical innovation” in them, by which he means philosophy.¹ Once philosophy has emerged, it continues to form a specific rationality, which is clearly separated from other rationalities, particularly from that of orality. This new rationality develops according to its intrinsic rules from a ‘theory’ of *phusis* in the Milesians to a ‘theory’ of *being* in the Eleatics. Although Vernant is always ready to look for (political, social, economical or religious) conditions which might account for its advent, he nonetheless insists on its continuity and autonomy.² Once emerged philosophy constitutes a peculiar rationality manifesting itself in a theoretical inquiry into the nature of things. Hence, on this account, the Presocratics belongs firmly to the history of philosophy.

Another account is to be found in Havelock (“The Linguistic Task of the Presocratics”). Unlike Vernant, he does not see the Presocratics as a part of the history of philosophy. Since they “composed in a condition of increasing tension between the demands of the ear and the new possibilities afforded by the eye”³, he considers the essential split between orality and literacy, affecting the form and content of their works, as a substantial trait of their thought. That is why the Presocratics represent a stage different from that of philosophy understood as metaphysics and launched by Plato.⁴ If we

take into account (for the present only preliminarily) some aspects relevant to the Presocratics (e. g., gradual and rather slow penetrating of writing into the oral culture; problems concerning the form and content of their works; non-existence of the term philosophy, etc.), Havelock's account that separates the Presocratics from the history of philosophy seems more appropriate than Vernant's.

But his account has some problems as well. It will be useful to look more closely at Havelock's line of reasoning: Since in the oral cultures language serves as the only medium to preserve the identity of a society and to store its practical and technical information, and since it can be preserved only "in the individual memories of persons", language has to "meet two basic requirements, both of which are mnemonic. It must be rhythmic, to allow the cadence of the words to assist the task of memorization; and it must tell stories rather than relate facts: it must prefer mythos to logos."⁵ These requirements are at the same time restrictions because this kind of language is "unfriendly to abstracted and conceptual speech"; that is, the possibilities as to what can be said or thought are limited. Havelock's principal aim in his paper is to present the Presocratics as overcoming this oral language, as being primarily interested in a kind of linguistic inquiry or "in pursuit of a new vocabulary". He explains these linguistic or conceptual innovations (or, in general, their thought as such) by means of a new technology of communication which was brought about by the written word. He suggests that the written word served as a *direct* "prompting mechanism"⁶ of linguistic, conceptual and mental changes and "tended already to separate what was described from the spoken speech of the describer. It rendered the logos in which it was written an artifact, an object separate from the describer's own consciousness."⁷

The gravest problem of Havelock's account is its speculativeness, above all his notion of the "prompting mechanism" of writing.⁸ But there still remains another problem. Since, on Havelock's interpretation, the Presocratics attacked the traditional idioms of language or "common sense" in general,⁹ striving thus to devise a new language, they are represented as a relatively homogenous movement; that is, despite all the differences in the doctrines of the particular Presocratics, they had a common aim which unified them as a homogenous movement and which, at the same time, distinguished them from all others. In sum, although this account that separates the Presocratics from the history of philosophy seems more appropriate than Vernant's, their assumed homogenous movement may be called in question.

Let us now consider Tejera's account of the Presocratics. Tejera begins by reviewing our Presocratic fragmentary tradition to conclude: "It is only the post-Enlightenment presumption that assertive prose is the medium most suited to rational thinking that predisposes scholars to believe, on insufficient evidence, that the sixth-century Milesians wrote prose. Rather, the evidence now available about the communicative activity of the period makes it probable that, like their *later* colleagues – Xenophanes, Herakleitos, and Parmenides – they conveyed their knowledge or insights in poetry, or, in the case of Herakleitos, something more like poetry than what we think of as prose."¹⁰ Now, if the Milesians expressed themselves in a poetic manner, it is probable that what they said is not "*theoretical* but *practical* [my emphases] inquiries, and so [they] were not 'nature-philosoph[er]' after all, in spite of our college handbooks and histories of Greek philosophy."¹¹

On this account, the assumed autonomy and continuity of the Presocratic thought is abandoned. What becomes now the important issue in the interpretation of the Presocratics is not to establish their difference from the (oral) culture but, instead, to present them (or their goals) in accordance with other representatives of the contemporary culture, e.g., with poets. “The earliest Presocratics, like the Lyric poets, lived within but were reacting against the Homeric-Hesiodic framework of traditional values, epic language, and assumptions. (...) The oral-aural habits of communication inherited from Homer and Hesiod had to be modified as well as used by them.”¹²

I.2. Orality as the Field of Power

As the interpretations of the Presocratics discussed above have pointed out, orality plays an important role in their understanding. Let us now briefly deal with orality. Before writing becomes the only medium of how to preserve and convey the whole system of knowledge which is necessary for operating a society, that knowledge (primarily technical and moral knowledge) must be communicated orally. Similar to our literate societies where there are institutions fostering transmission of knowledge like schools or libraries, in oral societies *public performance of poetry* constitutes one of the most important oral institutions for its transmission. Hence the function of poetry in oral societies is not esthetic – as in our literate societies – but *paideutic*, that is, it is the place where indoctrination or enculturation takes place. Since it was Homeric poems which were the most prominent subject of public performances, it is to conclude that “to convey an oral *paideia* was the fundamental cultural purpose of Homeric speech.”¹³

Now, it is this oral *paideutic* setting dominated by Homer in which most Greek ‘texts’ – including the Presocratic ones – had to enter until Plato’s days. “[T]he control of Homer over Greek *paideia* is still firmly in place in the society disclosed to us in Plato’s early dialogues.”¹⁴ It is thus to be expected that those texts have *paideutic practical* character. To quote Tejera once again: “The earliest Presocratics, like the Lyric poets, lived within but were reacting against the Homeric-Hesiodic framework of traditional values, epic language, and assumptions.” Only in Plato’s days writing began to replace old oral habits of communication and new institutions like Plato’s or Aristotle’s school, which depended on writing, were established. To reiterate, until Plato’s days, written texts were not designed for silent reading with comprehension, for writing was used as “a mnemonic aid for the recollection of what was to be communicated orally than a text to be read in its own right.”¹⁵

In order to appreciate orality for the interpretation of the Presocratics, a new term is to be introduced: the *field of power*.¹⁶ It should not only plead for a more complex analysis of Presocratic texts including their (practical) *role in society*, but it helps us expose a bias in the understanding of the Presocratics. They are interpreted by means of a one-dimensional, line-like *image* of a single autonomous movement or rationality which by itself suggests a gradual *causal* development. By interpreting the Presocratics, however, it is first necessary to *place them in the field of power*, which means pointing out their relations (not primarily to one another but rather) to *oral institutions* or other representatives of oral society like poets, sages, statesmen. If there is a connection between them (i.e., the Presocratics), it is to be *described* – traced like a path on the map; it can be the *result of analysis* but not its assumption.¹⁷

Whereas it has been so far a habit to *interpret* the Presocratics within the history of philosophy beginning with Thales, their essential and constituting connections with the oral culture are now to be emphasized¹⁸; it is the *language* they used and their *practical* concerns (see Tejera's account) which place them firmly in the contemporary culture. The *diachronic* approach interpreting the Presocratics within a continuous line has to be given up on behalf of a *synchronic* interpretation placing them in the field of power. In other words, on the theoretical level the term field of power should serve as a counterpart to, and replace, that of the history of philosophy.

Finally, we have to reconsider our calling the Presocratics *philosophers*. Since our notion of philosophy entails lots of connotations, we are in danger that by the mere designation of a thinker as a philosopher we impose upon him some determinations that are strange to him. If we take into account that philosophy was established only in the *Phaedo* – where Plato conceives of philosophy as a *lonely living at the edge of society* devoted fully to a *private theoretical inquiry* into the nature of things –,¹⁹ we should stop associating philosophy as such with times before the *Phaedo*. (To reiterate, this Platonic definition is more or less present behind what we understand by philosophy in the Presocratics.) For the mere designation of someone as a philosopher can distort his position in the field of power all along; in other words, *this designation makes some preliminary determination of how to proceed to and interpret his thought and activity*. (Since philosophy – as conceived of in Plato's *Phaedo* – suggests a lonely living on the edge of society implying a private inquiry, it might ignore the actual social role of a Presocratic, which actually could be that of a reforming poet, and thus even distort what he *intended to say*. Note that, on the common view as found for example in Vernant's account, the Presocratics are understood only as being engaged in a theoretical inquiry into the nature of things, which entails a peculiar social role as well, that of (searching) outsiders.)

To be sure, it could be objected that all depends on our definition of philosophy and that we can, in turn, conceive of philosophy in such (general) terms so as to skirt those inappropriate determinations. Still, the point in calling the Presocratics philosophers does not primarily concern their (proper) *designation* but their *interpretation*. For, despite our definition of philosophy, this Platonic concept of philosophy is so influential and authoritative that we may be never in a position to conceive of (ancient) philosophy without those Platonic connotations, that is, the designation 'philosophy' might never be neutral enough to suppress the Platonic connotations.

In what follows I shall be concerned with two thinkers who are generally considered to be the most prominent philosophers in Greece in order to show that they are not philosophers (or at least not in an obvious sense): with Parmenides and the early (or Socratic) Plato. I shall point out that, as their texts show, they were not primarily (if at all) interested in a kind of *abstract-theoretical* speculation, but, on the contrary, they sought to enter the *paideutic-religious* system of Greek culture in order to improve or replace it.

II. Parmenides

If we take into account that Parmenides wrote a *poem* in which he used the *Homeric language*, and which was staged as the *revelation* of a Goddess, the aim of the poem seems to have been to enter the contemporary religious paideutic system or – more specifically – to overcome and replace the authority of Homeric poems. But this *practical paideutic* role of his poem suggested by its form seems to contrast with its content, for the poem is generally considered to be concerned with a highly *theoretical* doctrine: that of ontology.

This discrepancy between the form and the content is mostly ignored by assuming that the poem was designed for a small group of devotees, who would have been able to follow its highly abstract ontological expositions. That the wide audience of oral performances would have misunderstood the sophisticated ontological argument seems undeniable; it suffices to consider the difficulties which the scholars of today have in establishing its precise form in the poem. When, moreover, we take into consideration the variety of ontological arguments found by the scholars in the poem, it is hard to believe that the poem might have been – in this form – designed for public performances. However, since we are completely lacking historical evidence concerning the small group of devotees or even a kind of school,²⁰ it seems more appropriate to abandon the assumption that the poem is concerned with ontology and try rather to make its content accord with the *paideutic* character suggested by its form. See also what Have-lock says about the *audience control*.²¹

II.1. Preliminary Considerations concerning the Structure of the Poem

Let us begin by examining the usual structure of the poem. The poem is generally considered to be divided into three parts: the Proem, the *aletheia*-, and *doxa*-part. This division is closely combined with the three ways.²² Verses B 1.28–30 of the Proem [“Meet it is that thou shouldst learn all things,/ *as well* the unshaken heart of well-rounded truth,/ *as* the opinions of mortals” (trans. Kirk and Raven)] suggest the two ways according to which the poem is divided into two parts: the one is concerned with the truth or being (the so-called *aletheia*-part, B 2 – B 8), and the other with human world (the so-called *doxa*-part). In B 2.3 and B 2.5 another alternative of the ways seem to occur: “the one way, that it *is* and cannot not-be// the other, that it *is-not* and needs must not-be” (trans. Kirk and Raven). The first way corresponds to the one of B 1.29, but the second one, which appears to assert non-being, is supposed to be established by denying the first way; hence it seems different from that of B 1.30.

Now, the division between the *aletheia*-, and *doxa*-part is not problematic since both parts are *clearly* separated by B 8.50–52. It is, however, possible to question the division between the Proem (understood as the fragment B 1) and the *aletheia*-part (B 2 – B 8). This strict division seems to be justified by the *ontological* understanding of the poem and the assumption of the three ways. In so far as ontology is concerned, there is nothing philosophically relevant in B 1; the subject of the Proem seems to be only the metaphorical description of a journey and the formal division of the poem into two parts mentioned at the end of the Proem. On this account, the actual ontological discussion is launched only in B 2.

The division between B 1 and B 2 seems *further* supported by the three ways. It is assumed that the two ways mentioned in the Proem (B 1.29–30) are different from those discussed in B 2. Nevertheless, this assumption is not inevitable at all. For if we consider that both fragments were likely to stand closely to one another in the original poem (we may even assume that B 2 followed immediately B 1), it is not so evident that the two alternatives (B 1.29–30 and B 2) which, moreover, are represented by means of similar grammatical structure should be different. If we take into account the oral reception (and it is a fact that the Parmenides' poem was designed for reciting and not for reading) of the Parmenides' poem, it is more probable that the two alternatives are the same.

But if the two alternatives are the same, there seems to be no dividing line between B 1 and B 2 and, moreover, there seem to be only the two ways in the poem. As to the three ways, another place that seems to testify to the assumption of the three ways is B 6.3. Its interpretation, however, rests on how we supplement the lacuna at the end of this verse. If we choose Diels' solution *eirgo*, three ways are to be assumed; if, on the other hand, we choose Cordero's proposition *arxei*, which is more appropriate, there are only two ways in the poem.²³

In general it is to be said that the usual structure of the poem seems improbable against the background of oral reception. For the means of dividing a text – at the very beginning – into (two) parts, which are discussed separately, is characteristic for a *written* text rather than for an *oral* one. Oral texts use another means of structuring or constructing, e.g. that of repetition. We may further add that, on the usual interpretation, there is a real confusion of ways in the poem. For whereas the so-called *aletheia*-part should discuss *eon* or the issues that are connected with the first way, it is astonishing that in B 6 and B 7 we encounter the way “on which mortals who know nothing wander” (B 6.4; trans. L. Tarán).

II.2. New Structure of the Poem

These preliminary considerations of the structure of the poem justify and invite us to elaborate its new structure. I suggest dividing the poem into four parts according to the two ways. The first part, the Proem, does not fully coincide with fragment B 1. In my opinion the Proem ends where the Goddess starts speaking – in B 1.23. If the poem consists (as it is acknowledged) of the short description of the journey of Parmenides and of the expositions of the Goddess, there is no reason to dismiss the *clear* division suggested by the Goddess' beginning to speak and, instead, to see the Proem to be marked off from the rest of the poem by such an *incidental* hint as is our fragmentary preservation.²⁴ The Proem is constructed according to the *binary* structure that is staged by means of the transition from the night to the light (the daughters of the sun leave the realm of night, convey into the light, throw back the veils suggesting the night; there are here the gates of the ways of night and day etc.).

In fact, it would be astonishing if this clear binary structure suggesting the two ways were not exploited in the further expositions. The binary structure occurs also in B 1.26–28a; B 1.29–30; B 2. 3, 5; B 6; B 7 and B 8.16–18. Hence I take the two ways to be the *principal theme* of the poem according to which it is *clearly* structured and constructed. (In this way, the poem will meet the requirements of oral reception because the

– alternative of the – two ways will be always present for the listener by way of constant repetition.)

After the motif of the two ways has been hinted at in the Proem (cf. also the ways of night and day in B 1.11), it is further elaborated in the second part (B 1.23 – B 7). As follows from B 1.29–30, the one way is connected with truth or *eon*, whereas the second is connected with the world. This part serves as a confrontation between both ways. But we shall only later see how this confrontation precisely operates.

The third part, starting *clearly* in B 8.1–2, where the Goddess announces to proceed to the first way (*hos estin*), is concerned with *eon*. The subject of the fourth part, which is *clearly* separated from the preceding one by B 8.50–52, is the human world.

II.3. The Fragment B 2

It is now necessary to provide an interpretation of B 2. But it is, first of all, to be considered that we are interpreting an (oral) poem in which one might not expect to find abstract or logical argument; for it is characteristic and constitutive for an (oral) poem that it uses polysemies, associations, evocations, in a word, strategies that are not *argumentative*. As to the very interpretation of B 2, there are two problems: subject for *esti* and its meaning. I suggest to take *hodos* to be the subject for *esti* in B 2.3, 5 and *esti* to be used in a veridical sense. But unlike Kahn who at once connects the veridical meaning with the (onto)logical speculation, I see it merely as a *stylistic* means to stress something as true – it is constructed according to the usual phrase *esti tauta*. In B 2.3, 5 Parmenides thus speaks about *two* ways that are characterized as true or untrue, respectively. The translation of these verses would be as follows: ‘The one way that it (the way) is true and that it is impossible for it (the way) to be untrue; the other that it (the way) is not true and that it is necessary for it (the way) to be untrue.’ But because of the triple occurrence of *esti* or *einai*, the meaning of these verses seems to be more complex than to characterize the two ways as true or untrue. It should evoke *eon* or *me eon* and so to make the firm connection between the two ways and *eon* or *me eon*, respectively. It is clear that given this double function of both verses (both to characterize the two ways as true or untrue and to connect them with *eon* or *me eon*) it is not possible to provide their unambiguous translation. (For the ultimate meaning of both verses see part II.5.)

II.4. Parmenides’ Conception of *eon*

But if we interpret fragment B 2 in the way proposed above, it is a question of how to account for *eon*. For Parmenides is thought to arrive at his conception of *eon* by means of a deduction from *esti*, and it is B 2 with its not quite clear syntactical usage of *esti* which seems to provide evidence for this speculation.²⁵ Let us make some remarks on the so-called Parmenidean ontology. Given the fact that *eon* is conceived of as something spatial, the transition between the pure act of *esti* and the spatial *eon* is problematic. The transition is not hinted at in the poem at all. Moreover, one would expect such highly abstract operations, as are presupposed by this transition, only in Plato or Aristotle.

Hence I suggest that *eon* is derived from *eonta* which is the usual term of the contemporary usage meaning the world. On this account, Parmenides did not arrive at his

concept of *eon* by means of an (ontological) speculation, but seems to have been astonished “merely” at the word *eonta*. His line of reasoning could have been as follows: That it is possible to talk about the world as about *eonta* (i.e. the whole of particular things) suggests that each particular thing can be understood as (a particular) *eon*. Parmenides might have next asked: How do the particular things differ from each other? and answered: Since all the different things are understood as *eonta*, and since each thing is thus considered as (a particular) *eon*, they do not differ from each other at all; hence there must be merely a single *eon*.

Unlike the ontological interpretation that is based mainly on conjectures and speculations, the rightness of this origin of *eon* is attested by a clear track in the poem. This is the place B 8.22–25 where the (impossibility of the) divisibility of *eon* is discussed (see especially *eon gar eonti pelazei*; cf. also B 4). (In the next section we will see how this explication of *eon* out of *eonta* accord with the notion of the ways.)

II.5. Ways as Ways of Life

To reiterate: The poem is divided into four parts according to the two ways; the one way is connected with *eon*, the other with the world conceived of as *eonta*. The third part of the poem (B 8.2–49) discusses *eon*, the fourth one discusses the (human) world. But there still remains to elucidate three issues: (1) If the second way is connected with *eonta*, how is it possible that in B 2 it is connected with *me eon*? (2) What is the precise function of the second part of the poem? (3) How does the relation between *eon* and the world look like?

According to B 6.8–9 the people wandering on the second way “are persuaded that to be (*pelein*) and to be-not (*ouk einai*) are the same, yet not the same” (trans. Kirk and Raven). As follows from B 4 and B 7.1, which continue B 6,²⁶ Parmenides conceives of non-being (*me eonta*) in terms of presence (*pareonta*) and absence (*apeonta*). Given our sensual perception we experience some things as absent; and since these *apeonta* seem not to be, it is possible to speak about them as about *me eonta*. The second way, thus, must be connected also with non-being.

We must now appreciate and savor the strategy of how Parmenides exploits the conception of *me eon* in the exposition of the poem. We have already suggested that the second part of the poem (B 1.23–B 7) is staged as a confrontation of both ways. By combining the two ways with *eon* or *me eon*, respectively, Parmenides shows at once the priority of the first way since *me eon* is – as he often repeats – impossible. In this way our interpretation of B 2 makes perfect sense: the one way is true; the other is untrue.²⁷

We are coming to the crucial point of our interpretation: to the nature of the ways. For the ways are not the ways of *discursive* thought – as is mostly assumed –, but represent two *ways of life*. If one wanders on the first way, one encounters a single *eon*; if, on the other hand, one wanders on the second way, one encounters plenitude and diversity of *eonta*. It is now important that the difference between *eon* and the world (*eonta*) is not an *essential* one, but merely a *perspectival* one²⁸ depending on one’s ‘decision’ (*krisis*) for *either* way (cf. B 8.13–18). On which of the two ways one wanders depends on one’s *noos*. For on both ways there is a different *noos* by means of which one *sees* the world (cf. B 4 *leusse noo*). To reiterate: if one wanders on the first way where *noos* op-

erates correctly (that is, if *noos* gains an insight that *eon eonti pelazei* (B 8.25)), one *sees* the world as a single *eon*. If, on the other hand, one wanders on the second way where there is *plaktos noos* (B 6.6), one *sees* the variety of things (*eonta*): thus, some things may be considered as absent (*apeonta*, B 4.1) or even non-being (*me eonta*, B 7.1).

The conception of the two ways as ways of life, however, obtains its full meaning only against the background of the *archaic anthropology*. As Mansfeld, analyzing the fragment B 6, has pointed out, the archaic notion of man, which contrasts men as ignorant, helpless, deaf and blind with omniscience and omnipotence of gods, was binding for Parmenides as well.²⁹ Since in B 6 there are only two ways (cf. note 23) a since they are firmly connected with the archaic anthropology, the archaic anthropology confirms that both ways have to be ways of life. (Against this background, the interpretation of B 2 provided in part II.3 makes perfect sense: The one way, which is *divine*, is true; the other, which is *human*, is untrue.)

II.6. Conclusion

So the traditional image of Parmenides as a philosopher engaged in a highly theoretical speculation entailing a withdrawn living must be replaced by that of a *poet*, whose function in the Greek oral society was that of an educator conveying a *paideia*, forming or reforming the religious *paideutic* system. Parmenides' proper aim in composing his poem seems to be re-thinking and new foundation of archaic anthropology and thus – by creating new religious beliefs – question the authority of Homer.

In order to place Parmenides in the field of power more accurately, it would be of course necessary to examine his relation to Homer and other poets, to Pythagoras, Empedocles and Zeno, and to the oral institution in general. (In this way we would probably discover a specific Italian ambience slightly differing from that of the other parts of Greek world by the influence of Pythagoreism.) But for the purposes of our paper it suffices to situate him only preliminarily in the way just outlined.

III. Plato

In the last part of my paper I shall be concerned with Plato in order to show that the first period of his work (the 'early dialogues') cannot be straightforwardly considered as philosophic. The early dialogues seem to have had another aim than an engagement in a private theoretical inquiry. As their analysis shows, Plato's aim was rather *public* action: to enter the *paideutic* system, which was still dominated by orality, in order to expose it and to replace it by a new way of life embodied by his hero Socrates.

But before developing this (controversial) thesis it will be useful to make some preliminary remarks concerning the interpretation of Plato's dialogues as such. There are two major tendencies of how to proceed to the dialogues: a *unitarian* and a *developmental* view. Within the developmental view two accounts are to be distinguished: the transition between the early and the middle dialogues can be either *gradual* or *sudden*. That is, the early dialogues can be seen either as aiming at, and working towards, doctrines fully developed in the middle dialogues, or as representing a closed whole whose conception was suddenly abandoned and replaced by the metaphysical conception of the middle dialogues. I take the sudden developmental view as most appropriate for the interpretation of Plato's dialogues.³⁰ As to the historicity of Socrates, I take this issue

as irrelevant to an interpretation of Plato because all we have are Plato's own dialogues. Hence in interpreting Plato's dialogues Socrates is to be seen only as a literary figure.³¹

III.1. The Early Dialogues

I suggest that the most important issue in interpreting the early dialogues³² is to determine the status of the dialogue as a literary genre. The dialogue is usually understood as a literary device for recording a *conversation*. The meaning of this conversation can be either to *resolve* a problem (e.g., find a definition) or – if the dialogue ends in an *aporia* – at least to awaken the reader's (hearer's) philosophical thirst for knowledge and inspire his own inquiry. But there is another account of the dialogue that suits this literary genre even better and that emphasizes the *dialogical* character of dialogue. The dialogue thus represents a room for *confrontation* of different forms of thought or different systems of values.

To confirm this intuition about the dialogue, let us start by examining the *Apology*. Plato's strategy in defending Socrates sounds innocent. He has Socrates reject a kind of *divine* wisdom, and claim instead to have only a *human* wisdom (*anthropine sofia*, *Apol.* 20d) relying on *ignorance* (*Apol.* 21d). However innocent this claim may seem, it turns out to be a very serious attack on traditional beliefs and values. For Socrates proceeds to show that his human wisdom, which seems to be worth nothing in comparison with the positive wisdom based on knowledge, is in fact the only actual wisdom required by the god (the ignorant Socrates was designed by the Delphic god as the wisest man; cf. *Apol.* 23b). Now, we must appreciate what is at stake. Since the terms knowledge, *sophia* (wisdom) and *techne* (art or craft) are synonymous, Socrates' polemic against the politicians, poets and craftsmen (*Apol.* 21b–22e) – which consists in showing them that they are not wise or that they do not dispose of knowledge or *techne* – is to be seen in the context of the contemporary discussion about *techne*.

To begin with, “‘techne’ was an important term used by the Greeks to refer to knowledge”,³³ and confers “social as well as epistemic legitimation”.³⁴ Hence to be deprived of the title of *techne* meant a considerable social disqualification. But Plato's polemic must be seen on a much wider scale, for by exposing the poets as not being wise or not having knowledge Plato questions at the same time the very function of orality (whose main representatives and guarantors were poets) as the leading *paideia* and mentality.

As the evidence of the early dialogues shows, “Plato is dramatizing the oral mentality as still found embedded in the speech of an interlocutor, only then to sweep it away.”³⁵ So, for example, *Ion* and *Euthyphro* from the dialogues of the same name do not represent bizarre and pathological characters (as may appear to us) created by Plato only for narrative sake. *Ion* articulates the views of an oral society about the role of poet. “In a word, Homeric speech conveyed the proper mores of class behavior, especially as those classes related to each other.”³⁶ In the *Euthyphro* Plato does not explore “a contemporary legal case, but current ethical reasoning”, which is based on *analogy*, that is, on appealing to “epic as still providing moral *exempla*”.

In general it is to be said that Plato uses ignorance both to reject orality and to construe upon it a specific *way of life* embodied in the portrayal of Socrates. (Note that Pla-

to neither argues for nor dialogically construes this way of life, but simply depicts it as embodied by Socrates.) Since ignorance is required from the god (cf. *Apol.* 23b), it is nothing to be attained *easily*, but something which must be struggled for and whose presence must be constantly confirmed. It thus involves an *active* life based on search and reason. Socrates is invited to a constant *search* for himself and others (*filosofounta me dein zen kai exetazonta emauton kai allous*, *Apol.* 28e). Life that is not such a search is not worth living (*ho de anexetastos bios ou biotos anthropo*, *Apol.* 38a). This search leads man to himself, to his own soul. Finally, ignorance proves to be the basis of the *care for the soul* (*Apol.* 29de, 30b).

This practical aspect of ignorance provides us with the actual reason for rejecting orality, which consists in the way of life it entails. The *Republic*, unmasking orality as *mimesis* and dealing with it with respect to the soul, conceives of orality as exploiting “the irrational part (or parts) of the soul at the expense of the rational, thus ‘crippling’ it by producing an unbalanced psyche in which the function of one part (rational) is being encroached on by others (irrational or arational).”³⁷ Similar, but not so precise, account of orality is to be found in the *Ion* where Plato, discussing the psychology of performances of poetry as one of the most important oral institutions, exposes orality since one (rhapsode or auditor) *identifies* himself in an *emotional* act with what is related – being thus out of reason (*Ion* 533c–535e). In sum, orality, which is firmly connected with (emotional) performances of poetry, fosters *emotional way of life* and neglects *reason* which is the only true value for Plato.

Now we can appreciate our initial intuition about the *dialogical* or *confrontational* character of the dialogue. The dialogue serves as a room for confrontation of two different ways of life: the one embodied in the portrayal of Socrates invites us to the constant search, to the *activity* of *reason* that proves to be care for the soul; the other, the oral way of life, which was common at that time, consists in *passive emotional identification* leading thus away from oneself or from one’s soul. To be sure, Plato is too much an artist to cling to this confrontational pattern without qualification. This underlying pattern is often obscured by the vividness of his description; both poles of confrontation are not always clearly stated, are sometimes hinted at, sometimes only assumed.³⁸ The early dialogues as a whole, however, are best understood in the light of this (interpretational) pattern. So the *Apology*, fixing a new way of life, can be seen as a kind of Plato’s *program*, which is developed in the other early dialogues by being (in various ways) confronted with orality or oral way of life.³⁹

Against the background of what has been said about the early dialogues it is not easy to insist in the traditional vein on taking them as *philosophic* works. For Plato’s goal is not to make (or describe) a theoretical inquiry into the nature of things, which would justify their philosophic message, but his principal aim is “only” to confront two ways of life in order to expose, and show the inferiority of, the oral one. As to the position of the early dialogues in the field of power, they must be seen as being essentially intertwined with oral institutions, as replacing them by pleading for Plato’s new ideal of living embodied in the portrayal of Socrates, and not as belonging (i.e., as being interpreted) within the history of philosophy. Hence the early dialogues are to be regarded as *paideutic* textbooks.

III.2. Elenchus

It is now necessary to examine the Socratic elenchus since interpreted as a kind of (positive) search it could contradict our account of the early dialogues. Although the notion of the elenchus as a search has started to gain ground in the recent time,⁴⁰ I take the elenchus in its traditional negative spirit to mean *refutation*.⁴¹ The merit of this interpretation is provided by not having to account for the fact that the early dialogues ends in aporia; for it follows by itself from negativity of the elenchus.

The elenchus as pursued by Socrates in the early dialogues has an elaborate and *standardized* form. Socrates first elicits a thesis from his partner. Second he makes sure whether his partner agrees on some (mostly two) *obvious* premises. Third he contrasts or contradicts his partner's initial thesis with what follows from the additional premises, and thus to *refute* him.⁴² Hence the elenchus serves Plato as a very efficient *device for inducing ignorance* (by shattering all fixed beliefs and opinions), and thus invites Socrates' partner to a reflexive life *caring for the soul*.

This account of the elenchus seems to be in contrast with the so-called definitional elenchus (i.e., the elenchus which starts with 'What is X?' – question), which is often interpreted as searching for the definition of a virtue and thus as aiming at positive knowledge. Still, the definitional elenchus is also to be interpreted as a kind of negative elenchus not searching for definitions but, because of its sustained focus, serving as a 'battering ram' which could not be resisted by any positive thesis or opinion. The so-called definitional elenchus I suggest is an *utmost elaboration of elenchus*. (This negative interpretation of the definitional elenchus is all the more convenient if we consider the difficulties which its positive account is faced with and which range from the problem of the *priority of definition* to the problem of whether the definition entails an *ontological commitment* or not.)

The definitional elenchus is sometimes combined with some conditions which the definition (as an answer to the question *ti esti*) has to meet. (For example in the *Euthyphro* the answer to the question 'What is holiness?' is accompanied by three conditions: the definition must be universal, standard and essence.⁴³) It is these conditions (sometimes thought as anticipating the doctrine of Forms) that contribute to a large extent to a positive assessment of the definitional elenchus. This, however, is only apparent because they may be also interpreted as serving as a refutation. So, for example, in the *Euthyphro* these conditions seem not to support a positive inquiry, but only to show that every candidate for definition fails to meet the conditions. Furthermore, it is symptomatic that it is not clear how the definition should look like.

Although the elenchus is sometimes regarded as leading away from the *Apology* towards the doctrine of Forms, in its negative interpretation, however, Plato's program as expounded in the *Apology* is deepened and elaborated by the conception of the elenchus, for the elenchus serves as an efficient device for inducing ignorance. In this way, its *practical* or *existential* dimension stands out. It is invoked not only (implicitly) by the portrayal of Socrates in the *Apology* (where all examination is meant to be combined with the peculiar Socratic mission resulting in care for the soul), but also (explicitly) by the *Laches* (187e ff.): "I don't think you realize that anyone who has contact with Socrates and enters into conversation with him is necessarily drawn into argument; and whatever the subject he begins, he will continually be carried round and round until at

last he finds that he has to give an account of his life, both past and present; and when he is once entangled, Socrates will not let him go until he has thoroughly and properly put all his ways to the test.”

That the early dialogues are not concerned with a theoretical or philosophical search seems to be further conformed by the *dialogical plot* of the particular dialogues. The *Laches*, for example, deals with how to educate young men, and the question ‘What is bravery?’ makes sense only within its educational pursuit or examination. In the *Charmides* Socrates does not use the elenchus as a device for finding a definition of *sophrosyne*, but only as a means of providing an incantation or a remedy for Charmides’ headache. In the *Euthyphro* Socrates is engaged in the pursuit of the definition of holiness only in order to make Euthyphro see that the indictment of his father is unjustified.

III.3. Plato’s Creation of Philosophy

We have seen that Parmenides’ self-understanding concerning his role in society was not that of a philosopher but rather that of a reforming poet. But what about Plato (or more specifically: his Socrates)? Of course, his self-understanding in the early dialogues may be described as that of a *philosophos*. This however does not mean that he was a philosopher. As Nightingale puts it: “*philosophhein* and its cognates were not often used before the fourth century, and they certainly did not have a technical sense that indicated a specific group of thinkers practicing a distinct discipline or profession. When it did appear, the term was used to designate ‘intellectual cultivation’ in a broad and unspecified sense.”⁴⁴ A survey of the early dialogues with respect to the term *philosophia* and its cognates confirms that this term is here used “in a broad and unspecified sense” meaning ‘intellectual cultivation’, and thus corresponding to the contemporary usage.⁴⁵

The term *philosophia* occurs in the four early dialogues the *Apology*, *Charmides*, *Hippias Minor* and *Protagoras*⁴⁶ and only in the *Apology* does Plato seem to seek to narrow and specify its semantics; three of the four occurrences of *philosophhein* hint at the peculiar Socratic mission by being combined with the examination of one’s life or exhortation of citizens (cf. *Apol.* 28e, 29c, 29d).⁴⁷ Nevertheless this specified meaning of *philosophhein* must not be understood in the sense we ascribe to philosophy since the kind of search (*exetazein* or *zetesis*) that specifies the term *philosophhein* does not mean a theoretical search, which is indispensable in our concept of philosophy. After all, we cannot attach great importance to this specification because in *Apol.* 23d Plato has Socrates conceive of *philosophounton* in general terms as those who make natural inquiry, disbelieve in the gods and play with words, i.e., as typical intellectuals of the Greek enlightenment.

To reiterate, Plato’s self-understanding in the early dialogues may be described as that of a *philosophos*. This designation, however, has nothing to do with what we call philosophy; for it places Plato (or his Socrates) in the broad stream of the contemporary intellectuals like poets, lawgivers, sophists, Presocratics, mathematicians, etc.⁴⁸, who used to be designed besides the term *philosophoi* also as *sophoi* and *sophistai*. To be sure, as the analysis of the early dialogues has pointed out, his position in the field of power might be determined more accurately since – unlike some late Presocratics or

astronomers whose concern was a theoretical inquiry – he intended to enter into, and reform, the contemporary paideutic system. But nothing of this is to be found in the meaning of the term *philosophos* and its cognates used by Plato in the early dialogues.

It is only the transitional dialogues⁴⁹ in which Plato started to distinguish himself from the broad stream of the contemporary intellectuals adopting the term *philosophia* as the basis of his new peculiar activity and social self-identification. Let us now examine the *Lysis* and the *Gorgias*, in order to see how, by means of what strategies, Plato establishes his new discipline called ‘philosophy’. The most striking feature of these dialogues is that they abandon the negative conception of the elenchus toward the *positive theoretical search*. That corresponds to the change in the status of the dialogue; for whereas in the early dialogues Plato exploits the dialogical or confrontational character of the dialogue, from now on he seems to seek to record a (‘philosophical’) conversation aiming at some positive results

The *Lysis* abandons the elenchus in a *double* way. (1) As we have seen, it is characteristic for the elenchus that it has practical or existential character; that is, Socrates uses elenchus so as to examine one’s life (cf. the passage from the *Laches* 187e ff cited above). In the *Lysis* this does not (in fact cannot) take place because Socrates converses with children who have not yet their own views. (2) In the last third of the dialogue (216c) Plato has Socrates propound and examine his own theses. That this is to be taken as a positive or theoretical examination is borne out by the double use of the word *manteuomai* or *apomanteuomenos* (to prophecy). If we take into account the fact that among the Greeks divination had a profound relation to truth and that Socrates, as depicted in the *Apology*, was a man deeply conscious of his religious mission, it is inconceivable that the dialogue author would have Socrates articulate only a sudden and fleeting idea; as it is, for example, in the *Euthyphro* (11e) where Socrates takes the initiative only in order to stimulate Euthyphro. At the same time it is necessary to consider another context where we find the word *manteuomai* or its cognate. It occurs in the *Symposium*. If the last third of the *Lysis*, anticipating the *Symposium*, is introduced by the double use of *manteuomai*, the part of the *Symposium* that elaborates and develops the same motifs is put into the mouth of *gyne mantike* (prophetess) (*Smp.* 201d).

As to the term *philosophia* and its cognates in the *Lysis*, six of seven uses occur in quite new semantic relations meaning ‘love for wisdom’. In this way a new element indicating an activity of aiming at a goal enters its semantics. But despite all these innovations we lack some unifying elements that would, for example, account for combining the new conception of *philosophia* with a new *positive* kind of search, and thus for establishing a new peculiar discipline. Hence although the *Lysis* is likely to aim at defining philosophy, all we can – without speculation – infer from it is that the elenchus is replaced by a positive search and that the semantics of *philosophia* is specified.

Let us now turn to the *Gorgias*.⁵⁰ Although it is often assumed that the kind of search pursued in the *Gorgias* is the elenchus, three passages that avowedly bring some positive results (see *Gorg.* 475e; 479e; 508e–509a, where Socrates says that he has found out something *true* or *firm*) contradict this account. A hint suggesting a switch to a positive search is furthermore to be found in the very dialogical frame. The starting point of this dialogue represents Socrates’ assertion that he wants to *converse* (*dialegesthai*) with Gorgias in order to learn (*pythesthai*) what his art is about. That is to say that

Socrates is likely to lead a conversation in the hope of finding out some positive results. That *dialegesthai* here suggests a change in Plato's conception of search is borne out by Socrates' explicit opposition between *rhetoric* (*rhetorike*) and *conversation* (*dialegesthai*) (see *Gorg.* 448d; 471d); contrasted with the persuasion of rhetoric, conversation is conceived of as an art of how to come – by means of questions and answers (see *Gorg.* 449b) – to an assent about a matter, and thus to a *positive result*.

As to the term *philosophia*, it is first of all its abundance which must be taken into account. It occurs eighteen times. It could be of course objected that with respect to the length of this dialogue (only the *Republic* and the *Laws* are longer) such an abundance might testify to nothing because it may be only accidental. But what cannot be accidental is that it occurs twelve times within two Stephanus pages (484c–486d) in the second part of Callicles' speech (482c–486d) whose importance in the dialogical frame needs not be mentioned. For our purposes it is not important why Plato has Callicles, and not Socrates, define philosophy. The point is that Plato has Callicles explicitly contrast *philosophia* with political practice. As follows from the passage 500c, where Socrates confronts two ways of life, that of politics (*politeuesthai*) and that of philosophy (*bion ton en philosophia*), Plato combines philosophy with the (art of) conversation (*dialegesthai*). (Since politics is here combined with rhetoric, and since rhetoric has been opposed to conversation, it is to be inferred that Plato conceives of philosophy as being combined with conversation.) In this way, philosophy is defined as a distinctive activity with its own *theoretical* regime (that of 'searching' conversation) enabling peculiar social *self-identification* (which is thought to be in contrast with the political activity of the Athenian democracy). Hence, in the *Gorgias* philosophy is first established in our sense as a peculiar discipline entailing *theoretical* and *practical* consequences.

Of course, the transitional dialogues like the *Lysis* and the *Gorgias* represent a first step in the immense task of defining philosophy which might be regarded as accomplished only in the middle dialogues. The strategies, however, Plato uses there for defining philosophy remain essentially the same. To reiterate: in order to define philosophy, Plato uses a double gesture⁵¹: an *internal* elaboration of the specific subject matter of philosophy (like the doctrine of Forms) and, at the same time, an *external* delimitation from other ways of life.⁵²

Let us summarize the issue concerning philosophy in Plato: In the early dialogues Plato had no peculiar word to designate his (paideutic) mission. As we have seen, all he intended in these dialogues was a *public* or *paideutic* action. There is no theoretical (not to mention metaphysical) inquiry there. All this changes in the middle dialogues. (We are not allowed to say much about the reasons *why* Plato abandoned the program of the early dialogues, for this is only a matter of *autobiography*, and thus psychology. All we have are Platonic texts where we find only traces or expressions of these changes, and not their motifs.) Since then Plato identifies his mission as *philosophy* which he constructs *internally* as a kind of positive theoretical search (issuing in the doctrine of Forms) and at the same time *externally* by opposing it to other forms of thought and life. Thus *theoretical* and *metaphysical* speculation based upon a new way of search called dialectic becomes a necessary, even a constitutive part of Plato's activity. Whereas the original Socratic mission was designed for everybody, intended to improve all Athenian citizens, philosophy is accessible only to a small part of people, and a philos-

opher becomes an outsider making a private inquiry or purifying his own soul because of a life after death (cf. the *Phaedo*), rather than caring for others (cf. the *Apology*).

- ¹ Cf. J.-P. Vernant, “Les origine de la philosophie”, in: *La Grèce ancienne, 1. Du mythe à la raison*, Éditions du Seuil 1990 (originally published in: *Mythe et Pensée chez les Grecs*), p. 232: “De l’oral à l’écrit, du chant poétique à la prose, de la narration à l’explication, le changement de registre répond à un type d’enquête entièrement neuf; neuf par l’objet qu’elle désigne: la nature, *phusis*; neuf par la forme de pensée qui s’y manifeste et qui est toute positive.”
- ² Cf. J.-P. Vernant, “La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque”, in: *La Grèce ancienne, 1. Du mythe à la raison*, Éditions du Seuil 1990 (originally published in: *Mythe et Pensée chez les Grecs*), p. 198–199: “Cette mutation mentale apparaît solidaire des transformations qui se produisent, entre le VII^e et le VI^e siècle, à tous les niveaux des sociétés grecques: dans les institutions politiques de la cité, dans le droit, dans la vie économique, dans la monnaie. Mais solidarité ne signifie pas simple reflet. La philosophie, si elle traduit des aspirations générales, pose des problèmes qui n’appartiennent qu’à elle: nature de l’Être, rapports de l’Être et de la pensée. Pour les résoudre, il lui faut élaborer elle-même ses concepts, construire sa propre rationalité.”
- ³ E. Havelock, “The Linguistic Task of the Presocratics”, in: *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, K. Robb (ed.), La Salle, Illinois 1983, p. 9.
- ⁴ Cf. “But I do not think there is any metaphysics in Parmenides, properly speaking – any more than there is in any other Presocratic.” (Ibid., p. 26)
- ⁵ Ibid., p. 13.
- ⁶ Cf. “Why did the Presocratics undertake this linguistic task? Aristotle replies, “out of curiosity”; but it is difficult to understand why such an instinct should have been aroused to action at this particular time, unless the prompting mechanism was the changing technology of the written word.” (Ibid., p. 14–15)
- ⁷ Ibid., p. 15.
- ⁸ For a more detailed criticism of, and comment on, Havelock’s paper see A. W. H. Adkins, “Orality and Philosophy”, J. Margolis, “The Emergence of Philosophy”, in: *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, K. Robb (ed.), La Salle, Illinois 1983; G. R. F. Ferrari, “Orality and Literacy in the Origin of Philosophy”, *Ancient Philosophy* 4 (1984), p. 194–205.
- ⁹ “By the time we reach the Presocratic prose writers the issue as between philosophic language and the pre-philosophic has been formally reduced to a collision between the idiom of ‘common sense’ and that of philosophy. (...) In this way, an attack originally launched against the vocabulary and syntax of speech orally composed and communicated is turning itself into an attack on the way our physical senses report the environment to us.” (Ibid., 20)
- ¹⁰ V. Tejera, *Rewriting the History of Ancient Greek Philosophy*, London 1997, p. 25. Cf. also: “In sum, no fragment of Thales’ own words survives; one three-line passage of Anaximander’s survives; and the wording of Anaximenes’ sentence is uncertain. Thus, if it is claimed that I have not marshaled sufficient evidence to prove that ‘the Milesians’ composed in poetry, it is clearly the case that those who claim them to have written prose have also not marshaled sufficient evidence to prove this. The difference between the latter hypothesis and the alternative offered here is that the alternative is based on more objective kinds of evidence than an inherited consensus.” (p. 25)
- ¹¹ V. Tejera, op. cit., p. 21. Cf. “So that there is even a question whether the lost context of Thales’ or Anaximander’s single, respective fragments were cosmogonic and not just (as is more probable) part of such an *oral-aural* navigator’s guide.” (p. 21); “Anaximander was a geographer rather than what came to be called a ‘philosopher.’” (p. 23)
- ¹² Ibid., p. 72.
- ¹³ K. Robb, op. cit., p.166. Cf. E. Havelock, *Preface to Plato*, p. 118–119: “The conservation of Mycenaean memories in Homer is not a symptom of romantic nostalgia. Rather it provided a setting in which to preserve the group identity of the Greek-speaking peoples. It was a matrix within which orally to contain and preserve their *nomoi* and *ethe*. Homer’s stories of Mycenaean heroes are often interpreted as designed for the amusement of a small group of Greek aristocrats whose political power was buttressed by claims to descent from the Homeric heroes. (...) If it were, then the universal hold of Homer upon the *polis*-civilisation of Classic Greece would be inexplicable and incredible. (...) The essential vehicle of continuity was supplied by a fresh and elaborate development of the oral style, whereby a *whole way of life* [my emphasis], and not simply the deeds of heroes, was to be held together and so rendered trans-

- missible between the generations. But it was developed (...) essentially as the *encyclopedic* and *moral instruction* [my emphasis] of Greece.”
- ¹⁴ K. Robb, op. cit., p. 159.
- ¹⁵ R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992, p. 91. Cf.: “Yet most Greek literature was meant to be heard or even sung – thus transmitted orally – and there was a strong current of distaste for the written word even among the highly literate: written documents were not considered adequate proof by themselves in legal contexts till the second half of the fourth century BC. (...) Even where a written text existed, it was read aloud. The historian Herodotus was said to have given public readings. (...) Herodotus had recited his *Histories* to the huge audiences at Olympia – rather than separately in different places – simply because that was the most rapid and economical way of propagating his work. (...) In other words, whether or not a written text existed, oral transmission, performance, and discourse were predominant.” (p. 3–4)
- ¹⁶ This term was first introduced by Bourdieu so as to account for some aspects of literary texts which are not to be explained from the *structural* analysis of the text alone and which must be therefore ascribed to the author’s political or social attitudes or aims. Still, I do not take this term exactly in Bourdieu’s sense. In Bourdieu there are many different fields (e. g. the politic, literary, scientific field) which have their own *structure*, and the field of power is introduced to account for the author’s (political or social) attitudes or aims. In my opinion, however, the different structural fields are to be dissolved into the field of power, which is thus to be analyzed with respect both to its *structural* (i.e., *contextual*) and *social* aspect. It is all the more appropriate since in the ancient Greece other *specific* fields were not yet established and distinguished from one another.
- ¹⁷ As to the name ‘Presocratics’, I take it only to signify an *incidental* (traditionally formed) group of *diverse* persons and not to designate a closed autonomous social group of thinkers or philosophers.
- ¹⁸ Note that interpreting a text always presupposes a *context* where to place it and against the background of which to interpret it.
- ¹⁹ For a more detailed account of Plato’s creation of philosophy see part III.3 of my paper.
- ²⁰ As to the Eleatic school see H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart 1996, p. 86: “Eine eleatische ‚Schule‘ hat es gewiß nicht gegeben, und Xenophanes ist nicht deren Begründer gewesen. Mit Parmenides hat er wohl auch kaum zu tun gehabt.”; p. 124–125: “Xenophanes war bekanntlich ein Rhapsode (...) Gewiß, er war kein Denker, und er war auch nicht der Begründer der eleatischen Schule, die es wahrscheinlich so gar nicht gegeben hat. Die eleatische Schule ist wohl die Erfindung eines späteren schulfreudigen Zeitalters. In den Augen von Schulmeistern wird alles zur Schule.”
- ²¹ E. Havelock, *Preface to Plato*, p. 46: “It is certain that all his [Homer’s] poet successors were writers. But it is equally certain that they always wrote for recitation and for listeners. They composed it can be said under audience control. The advantages of literacy were private to themselves and their peers. The words and sentences they shaped had to be such as were repeatable. They had to be ‘musical’ (...). And the content had still to be traditional. Bold invention is the prerogative of writers, in a book culture. In short, Homer’s successors still assumed that their works would be repeated and memorized. On this depended their *fame* and their *hope of immortality* [my emphasis]. And so they also assumed, though in the main unconsciously, that what they should say would be appropriate for preservation in the living memory of audiences.”
- ²² Attempts to establish two or four ways in the poem (as found in Cordero or Heitsch) represent only unimportant modifications of the usual interpretation.
- ²³ N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Paris 1984, p. 110–175.
- ²⁴ In fact, the fragmentary preservation might be responsible for our unconscious and rather mechanical identification of B 1 with the Proem.
- ²⁵ Cf.: Ch. H. Kahn, “The Thesis of Parmenides”, in: *The Review of Metaphysics* 22 (1968/69), S. 700–724: “I am primarily concerned here to elucidate Parmenides’ thesis: to see what he meant by the philosophic claim which is compressed into the one-word sentence *esti*, ‘it is.’ I take this to be the premiss (or one of them), from which he derives his famous denial of all change and plurality.” (700–701); G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1982: “The premise *esti* is by now established as the only possibility: the only significant thought or statement is that a thing *is*. (...) From now onwards until the end of the Way of Truth he is concerned, in other words, to deduce all that can be deduced from his chosen premise about the properties of Being.” (272)
- ²⁶ See J. Wiesner who points out that the fragment B 4 was originally situated between B 6 and B 7 (J. Wiesner, *Parmenides. Der Beginn der Aetheia*, Berlin, New York 1996, p. 237–250).

- ²⁷ In general it is to be said that the second ‘confrontational’ part of the poem is borne out by Empedocles’ fragment B 17 where he varies and develops the dialectic *hen* and *pleona* in a similar way as Parmenides develops the motif of the two ways which are connected with *eon* and the world (*eonta*), respectively.
- ²⁸ Whereas, on the ontological interpretation, *eon* is conceived of as a kind of *vision* of one ungenerated and imperishable *eon* and thus completely incompatible with the world, *eon* as derived from *eonta* has not only the same nature as the world, but should be in some (dialectical) relation with *eonta*.
- ²⁹ See J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, p. 1–44.
- ³⁰ My position is similar to that of G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, p. 46: “In different segments of Plato’s corpus two philosophers bear that name [Socrates]. The individual remains the same. But in different sets of dialogues he pursues philosophies so different that they could not have been depicted as cohabiting the same brain throughout unless it had been the brain of a schizophrenic. They are so diverse in content and method that they contrast as sharply with one another”.
- ³¹ That is not to say that I would deny his historicity as such; in this issue I agree with Kahn’s ‘minimal view’: “any historical account of Socrates’ philosophy (as distinct from his personal actions, appearance, and character) must be drawn from the writings of Plato alone. But Plato is one of the most original thinkers of all time, as well as a great creative artist.” (Ch. H. Kahn, *Plato and Socratic dialogue*, Cambridge 1998, p. 88)
- ³² The early dialogues, listed in alphabetical order: *Apology*, *Charmides*, *Crito*, *Euthyphro*, *Hippias Minor*, *Ion*, *Laches*, *Protagoras*.
- ³³ Roochnik 1996, 18.
- ³⁴ D. Roochnik, *Of Art and Wisdom*, Pennsylvania 1996, p. 64.
- ³⁵ K. Robb, *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford 1994, p. 171.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 165.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 224.
- ³⁸ In the *Laches*, for example, this confrontation is present in the confrontation between the traditional education proposed by Nicias and Laches and Socrates’ educational mission.
- ³⁹ Cf. Robb’s account of the early dialogues: “Plato’s early ethical dialogues put philosophy and the oral way of life as it still flourished in contemporary Greece into deadly opposition, and he intended that philosophy would prevail. The Platonic dialogues reveal that for most Greeks no serious inroads had been made in the Homeric way of thinking, especially in the area of popular morals or the procedures of formal logic.” (*Ibid.*, p. 173)
- ⁴⁰ Cf. G. Vlastos’ paper, *The Socratic Elenchus*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 1 (1983), p. 31: “Elenchus is first and last *search*.”
- ⁴¹ The standard account of the negativity of elenchus offers R. Robinson: *Plato’s Early Dialectic*, Oxford 1953. Cf.: Plato “thought and wrote *as if* all elenchus consisted in reducing the thesis to a selfcontradiction.” (p. 28); “The aim of the elenchus is to wake men out of their dogmatic slumbers into genuine intellectual curiosity.” (p.17)
- ⁴² For the standardized form of elenchus see R. Robinson, *op. cit.*, p. 7: “He is always putting to somebody some general question, usually in the field of ethics. Having received an answer (let us call it the primary answer), he asks many more questions. These secondary questions differ from the primary one in that, whereas that was a matter of real doubt and difficulty, the answers to all these seem obvious and inescapable. (...) But at last Socrates says: ‘Come now, let us add our admissions together’ (*Prt.* 332D); and the result of doing so turns out to be the contradictory of the primary answer.” Similar account is to be found in G. Vlastos, *op. cit.*, p. 39.
- ⁴³ See R. E. Allen, *Plato’s ‘Euthyphro’ and the Early Theory of Forms*, London 1970, p. 67–68: “Socrates’ aim in the *Euthyphro* is to obtain an answer to the question, ‘What is holiness?’ He assumes, in pursuing his inquiry, that there is an *idea*, or *eidos*, a Form, of holiness, and that this Form is a universal, the same in all holy things (5d, 6d-e). He further supposes that that Form may be used as a standard, by which to judge what things are holy and what are not (6e); that it is an essence, by which or in virtue of which holy things are holy (6d).”
- ⁴⁴ A. W. Nightingale, *Genres in dialogue*, Cambridge 1995, p. 14–15.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 17, n. 11: “In the early dialogues, Plato uses the ‘philosophy’ word-group only in the general sense of ‘intellectual cultivation’ outlined above; nowhere does he suggest that the title of ‘philosophy’ should be given only to Socrates and his circle. Indeed, it is in the *Gorgias*, which is generally thought to come at the end of the early period, where we find the first attempt to define ‘philosophy’”.

- ⁴⁶ The term *philosophia* occurs once in the *Hippias Minor* (363a) in the phrase *tes en philosophia diatribes*. From the context, which is framed as a conversation following a sophist's display speech, it is clear that this phrase must be rendered as intellectual activity in a broad sense. It occurs twice in the *Charmides*: in 153d where Socrates, after returning from the war, ask about *philosophia*, i.e., the intellectual climate, how it looks like now; and in 154e where Critias describes Charmides as *philosophos* and *poietikos*, i.e., as someone with intellectual and poetic gifts. Four times in the *Protagoras*: in 335d Socrates says about Callias that he admires him because of his *philosophia*, i.e., his intellectual curiosity or his care for spiritual things; its further three occurrences appear within Socrates' interpretation of a Simonides' poem (342a–347a) where Socrates conceives of *philosophia* as an ancient 'art' or 'activity' one of which peculiar forms is to be found in Crete and in Sparta, being combined with the Laconian brevity. In 342a *philosophia* is even synonymous with *sophistai*.
- ⁴⁷ *Apol.* 28e: φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους; *Apol.* 29c: μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν; *Apol.* 29d: οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενός ὅτῳ ἂν οἰᾷ ἐντυγχάνω ὑμῶν.
- ⁴⁸ See A. W. Nightingale, op. cit., p. 10. That Plato in the early dialogues does not distinguish between *philosophia* and *sophistai* seems to be confirmed in *Prot.* 342ab.
- ⁴⁹ The so-called transitional dialogues, listed in alphabetical order: *Euthydemus*, *Gorgias*, *Hippias Major*, *Lysis*, *Menexenus*.
- ⁵⁰ That we are discussing the *Gorgias* after the *Lysis* does not mean that the *Lysis* was written earlier; we choose this succession only for the sake of argumentation. Since it is sometimes very difficult to situate a dialogue into a group of dialogues, it would be too speculative to try to establish (only on the basis of the *content*) a precise chronology of Platonic dialogues.
- ⁵¹ A. W. Nightingale, op. cit., p. 10–11: "In order to create the specialized discipline of philosophy, Plato had to distinguish what he was doing from all other discursive practice that laid claim to wisdom. It is for this reason that, in dialogue after dialogue, Plato deliberately set out to define and defend a new and quite peculiar mode of living and thinking. This alone, he claimed, deserved the title of 'philosophy'. It should be emphasized that gestures of opposition and exclusion play a crucial role in Plato's many attempts to mark the boundaries of 'philosophy'."
- ⁵² *Ibid.*, p. 11: "By analyzing the ways in which these definitions respond to the ideology of the democracy, we can better comprehend Plato's creation of 'philosophy' in the context of fourth-century Athenian culture."; cf. also p. 17–18: "The 'definition' of philosophy found in the *Republic* does not, however, offer a 'simple' identification of the philosopher. To be sure, Socrates has a good deal to say about the epistemic aspects of philosophy. In particular, he indicates, the true philosopher will develop the rational part of his soul in order to make the journey from appearance to reality, from opinion to knowledge, from the physical world of particulars to the immaterial realm of the Forms. But this is just the tip of the iceberg; for the 'definition' articulated in books 5–7 is a rhetorical *tour de force* which ranges far beyond the intellectual activities that characterize philosophy. Recall, for example, the 'monstrous' *eikon* of the wise man on a ship with a purblind captain and savage crew, which is expressly designed to allegorize the relations of the true philosopher to the democratic city (488a–489a); (...) or, finally, the allegory of the cave, which returns to the theme of the dangerous position of the philosopher within the democratic polis. The list could go on. But enough has been said to demonstrate that this is very far from a neutral definition of philosophy as the practice of a certain kind of thinking."

SHRNUTÍ

Ve svém článku *Orality and Philosophy* se zabývám problémem vzniku filosofie. To, do jaké doby umístíme její vznik, popř. jakému autorovi přisoudíme její ustavení, není jen formální či historický problém postrádající skutečnou ‚filosofickou‘ relevanci, nýbrž je to problém, který má pro *interpretaci* (presókratiků) zásadní význam. Protože filosofie jakožto specifická disciplína s vlastním teoreticko praktickým režimem byla ustavena teprve u Platóna, zdá se vhodnější, přestaneme-li presókratiky chápat jako filozofy. Označíme-li je totiž za filozofy, riskujeme, že nepochopíme povahu jejich myšlenkového snažení a jejich společenské postavení. S obtížemi považovat presókratiky

za filosofy souvisí i to, že bychom je neměli apriorně interpretovat v kontextu dějin filosofie, resp. v *kontextu* otázek a myšlenkových postupů filosofie, nýbrž naopak v *kontextu* dobové kultury. Abychom ovšem mohli tento kontext interpretačně uchopit, je třeba zavést nový pojem: pole moci. V druhé a třetí části svého článku se pokouším tyto teoretické závěry použít při interpretaci Parmenida a raného Platóna.

Pojetí vlastních jmen v logice možných světů

KAREL ŠEBELA

(Univerzita Palackého, Olomouc)

V diskusích o problému vlastních jmen jsou nejčastěji diskutována tato dvě pojetí: 1. Vlastní jména jsou pouhé nálepky, jmenovky označovaných objektů; aktuální objekt je jejich jediným „významem“. 2. vlastní jméno je spjato s určitou vlastností, či trsem vlastností; za pomoci této vlastnosti pak vybíráme z univerza diskurzu ten objekt, který splňuje uvedenou vlastnost. Tak např. zajímáme-li se o Václava Havla a přejeme-li si mluvit o tomto konkrétním individuu, pak zvolíme určitý výraz, řekněme „Václav Havel_J“ a pojmenujeme jím ono individuum. Kdykoli potom užijeme ve větě výraz „Václav Havel_J“, přejeme si mluvit o této konkrétní osobě. Lze však postupovat i tím způsobem, že si vybereme určitý trs vlastností – být prezidentem ČR, být autorem hry „Asanace“, uvádět do Síně slávy Mejlu Hlavsu – o němž si myslíme, že je v univerzu diskurzu splňován jediným individuem. Naše přání mluvit o tomto trsu vlastností uspokojíme tak, že vybereme určitý výraz, řekněme „Václav Havel_P“ a spojíme ho jednou provždy s tímto komplexem. Vlastní jméno je v tomto pojetí více či méně skrytým popisem, deskriptí; individuum, na které případně „sedí“, zůstává tak až na druhém místě.¹

Tato teorie, tak jak je uvedena, představuje modernější verzi rozlišení mezi denotací a konotací, zavedeného J. S. Millem. Výraz je denotativní, pokud něco označuje, konotativní, pokud „spoluo značuje“, sděluje ještě něco navíc. Např. výraz „hlavní město Francie“ označuje (denotuje) město Paříž, kromě toho také navíc uvádí (konotuje) jednu z vlastností označovaného; výraz „Paříž“ se naproti tomu vztahuje k městu Paříž tak, že neuvádí nic o vlastnostech označeného předmětu. Od dob Gottloba Fregy byl na vlastní jména vržen stín podezření, že i ony, byť skrytě, nějaké ty vlastnosti konotují; zmíněné dvě teorie pak reprezentují stanoviska těch, kteří toto podezření sdílejí (Russell, Searle), nebo odmítají (Kripke).

Pavel Tichý, kterým se tu chci zabývat především, shledává obě teorie rovnocennými a nevidí důvod upřednostňovat jednu na úkor druhé. Toto konstatování na první pohled jistě nikoho neohromí. Chci však dokázat, že takový postoj není (pro Tichého) samozřejmý, že naopak jeho zastávání vyžaduje pomocnou ruku od jedné z nezákladnějších a nejdiskutabilnějších Tichého tezí a především, že sledováním těchto souvislostí lze dojít k zajímavým konsekvencím v rámci logiky možných světů, čili v rámci vlivného proudu v soudobé (filozofické) logice.

Skutečnost, že Tichý nezavrhuje pojetí vlastních jmen jako jmenovek, se totiž zdá být ve zřejmém rozporu se základním principem, o něž se opírá Tichého pohled na teorii významu. Tento princip vychází z kritiky tzv. Fregovy teze, což je dle Tichého to, co nacházíme na stranách slavného Fregova článku O smyslu a významu. Frege v něm tvrdí, že „používá-li někdo slova obvyklým způsobem, hodlá mluvit o jejich významech“. Jak uvádí Tichý, významem termínu se zde nad veškerou pochybnost „nerozumí to, co je s ním spojeno jazykovou konvencí, ale předmět, který je jím označován“.² Fregova teze tedy zní: jazykové výrazy (vyjadřují smysl a) označují přímo aktuální předměty. Středobodem Tichého názoru na jazyk je pravý opak této teze; vynaložil nemálo úsilí k přesvědčování o tom, co Pavel Materna nazval Principem nezávislosti významu na stavu světa. Podle tohoto principu je to, co výraz daného jazyka označuje, to, o čem věta pojednává, dáno *a priori*; extralingvistická fakta přicházejí do úvahy „až“ tehdy, přejeme-li si zjistit, zda tomu opravdu je tak, jak věta říká.³ Pokud by tomu tak nebylo, pak by např. člověk, který se ptá „Kdo je prezidentem USA?“, nemohl znát význam výrazu „prezident USA“ a nevěděl by tedy, nač se vlastně ptá.

Výše bylo uvedeno, že pokud nahlédneme na vlastní jména jako na jmenovky, je aktuální objekt jejich jediným „významem“ (což je výslovně i Tichého názor). To však znamená ukázkové porušení tohoto principu. Zdá se, že Tichý přípuštěním jmenovek narušuje úhelný kámen budovy své koncepce, což by mělo vést k jejímu rozpadu. Ale není tomu tak. Příčinu lze hledat v koncepci možných světů a individuí. Tichý chápe možné světy jako různé způsoby, jak bezesporně distribuovat (rozdělovat) vlastnosti a vztahy mezi individua. Je-li např. v našem aktuálním světě Milan Kundera bělochem, v jiném, logicky možném světě je kupříkladu černoch. V rozvinutější verzi uvažuje Tichý nejen statickou distribuci v možných světech, ale zahrnul i časový prvek. Distribucí pak není pouze distribuce vlastnosti *v* ve světě *w*, ale ve světě *w* v čase *t*. Jednotlivá rozdělení se tak mohou lišit nejen svět od světa, ale (v rámci téhož světa či více světů) i čas od času.⁴ Důležitým je zde upřesnění, že v některých světech-časech nemusí mít určitá vlastnost či vztah žádný výskyt. Nyní se nabízí otázka, zda-li by bylo možné něco podobného přisoudit i individuím, totiž zda je počet individuí stále týž, nebo je proměnlivý v závislosti na světě a čase. Pokud je týž, jednalo by se o tzv. *homogenní možné světy*, pokud ne, pak by šlo o *heterogenní možné světy*. Tichý je zastáncem první varianty; domnívá se tedy, že počet individuí je ve všech světech-časech neměnný. Bližší vysvětlení tohoto podivného názoru, podle něhož individua nevznikají ani nezánikají, skýtá tzv. nauka o nahých individuích. Podle ní se individuum skládá jednak z vlastností a vztahů, jednak z jakési jedné entity, které se říká nahý individuum či nahý substrát. Ten je nositelem (empirických) vlastností, sám však má vlastnosti pouze triviální, jako např. být totožný sám se sebou. Lze si jej představit jako věšák: pokud bychom dosadili na místo svršků empirické vlastnosti, pak nahý substrát je něco jako věšák, na který lze věšet svršky. To, co běžně chápeme jako zánik individua, je pak ve skutečnosti odstoupení empirických vlastností od nahého substrátu. Snad je to možné chápat i tak, že vznikat a zanikat jsou netriviální vlastnosti, proto se jejich „osudy“ substrátu netýkají.⁵

Nyní se můžeme vrátit k naznačenému problému – Tichý tvrdí na jedné straně to, že význam výrazu nemůže být závislý na stavu světa, avšak na druhé straně, že jmenovky označují přímo aktuální objekty. Označují je bez toho, aniž by spoluoznačovaly, konotovaly nějakou vlastnost objektu, jsou na nich nezávislé. Nyní se však již rýsuje cesta

– jmenovky jsou jmenovkami nahých substrátů. Množina (nahých) individuí je v homogenních možných světech dána *a priori*, před jakýmkoli zkoumáním; ergo i před větami daného jazyka. Pojmenování je sice určitou konkrétní událostí, ale to, co je pojmenováno, tedy nahé individuum, není něčím, co by bylo závislé na stavu světa a čase. To, že pojmenované individuum má v daném světě-čase určité empirické rysy, je, jak již bylo naznačeno, pro vztah označení mezi jmenovkou a nahým substrátem nedůležité; ergo může zůstat zachováno, že extralingvistická fakta přicházejí do úvahy „až“ tehdy, chceme-li zjistit, zda tomu opravdu je tak, jak daná věta říká, např. je-li opravdu Milan Kundera běloch.

V rámci homogenních možných světů je tak tento problém řešitelný; otázkou však zůstává, nakolik je přijatelný tak zjevně protiintuitivní názor, že (nahá) individua nevznikají ani nezanikají. Kromě toho, je přípustné uznávat možné světy, v nichž Milan Kundera je černochem, prezidentem Francie či mořeplavcem; proč je pak najednou nepřípustné uvažovat světy, v nichž Milan Kundera neexistuje, či možné světy, v nichž existuje např. Pegas? Nechci zde uvádět argumenty zastánců homogenity možných světů, ani případné reakce na ně, pouze důsledky nepřijetí některého z Tichého předpokladů.

Pokud by byla odmítnuta homogenita možných světů, pak by se zřejmě rozpor mezi Principem a jmenovkami znovu objevil. Pokud množina individuí není konstantní, pak se např. u věty

Milan Kundera_J je velký spisovatel.

bude nutno ptát, o kterém světě-čase je v dané větě řeč. V některých světech-časech bude totiž tato věta postrádat subjekt; predikát být velkým spisovatelem bude vypovídat – o ničem. Význam subjektu je pak závislý na stavu světa. Dají se nalézt ještě výmluvnější příklady na toto téma, viz věta „Milan Kundera_J neexistuje“. Subjekty oněch vět by se tak změnil ve (skryté) určité deskripce – výraz „král Francie“ (i v homogenních možných světech) přece také v některých světech-časech neoznačuje nic; v konstantní množině individuí se jednoduše nenajde žádné, které by tento popis splňovalo. To znamená rozloučení se s pojetím vlastních jmen jako pouhých jmenovek.

Je zde ještě možnost naprosto odvrhnout Princip a předpokládat, že výrazy označují vždy aktuální předměty. To však zároveň znamená opuštění logiky možných světů, pro niž jsou klíčové právě tzv. intenze, tedy výrazy, které neoznačují aktuální objekty, ale to, co je na základě jazykové konvence schopno tyto předměty určit v závislosti na stavu světa v daném okamžiku. Další možnost je připustit ad hoc výjimku z Principu, což je však na pohled vyjádření bezradnosti nad problémem a považuji za lepší se k takovým „řešením“ obrátit až po dosažení naprostého zoufalství.

Zůstává tak triáda Princip, nálepky a heterogenita možných světů, kterou se, myslím, nepodaří usmířit. Lze skloubit některé dvojice z ní vytvořitelné, buď Princip + nálepky, či Princip + heterogenitu. Třetí dvojice, nálepky + heterogenita znamená popření Principu a tím také obou pojetí možných světů.

Literatura

Kolář, P.: Argumenty filosofické logiky. Praha 1999.

Sousedík, S.: Aristotelské pojetí individua v dnešní filosofické diskusi. *Organon F VII/2000*.

Tichý, P.: Indiscernibility of Identicals. *Studia Logica* 45/1986.

Tichý, P.: O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice. Praha 1996.

Tichý, P.: Plantinga on Essence: A Few Questions. *The Philosophical Review* 81/1972.

¹ Tichý (1972), s. 82.

² Tichý (1996), s. 154.

³ Např. v Tichý (1986), s. 255.

⁴ Podle Kolář (1999), s. 129–131.

⁵ Sousedík (2000), s. 2–3.

ABSTRACT

The problem of the proper names has an unusual position within the framework of the possible-worlds semantics, namely with regard to a question of the homogeneity or heterogeneity of the possible worlds. On the example of Pavel Tichý's conception, it is shown how this problem can be solved. Even the answer is not endangered by the so-called Principle of independence of the meaning on the state of the world. On the other side, from such a Principle follows the important consequences for the proponents of the heterogeneity of the possible worlds.

7 Deadly Sins of Plato's Political Philosophy

FILIP TVRDÝ

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Even though we can consider Plato the most important philosopher ever, there is at least one part of his philosophy that is nowadays almost generally refused – his political philosophy. The main credit for this situation belongs to Karl Popper, mainly because of his well-known books *The Poverty of Historicism* and *Open Society and Its Enemies*. It is hard – maybe impossible – to discuss Plato's politology without reference to these. There were some attempts to rehabilitate Plato, but not very successful. I think that we should read Plato's politology in a non-metaphorical way. Although we appreciate Plato, we should be honest to ourselves and admit that he was wrong. Karl Popper repeatedly claimed that Plato is the deepest of all philosophers¹ and that his intellectual contribution was enormous². However, some authors try to find a way out and say that Plato's thinking was highly conceptual and that he never wanted to put it into practice. For instance, Hans Gadamer did this when arguing that *Politeia* was meant to be unworkable ideal without practical ambitions³. Against these suggestions we can put Plato's "serious" style of writing and also his unsuccessful attempt to carry *Politeia* into effect – the Sicilian episode.

To sum up, I believe there are three possible ways to criticize Plato's political philosophy:

The **first** one criticizes Platonic realism. We can say that the theory of ideas is too fantastic metaphysics, too close to a religious view of the world. It might be argued that realism cannot stand the test of modern nominalism of recent analytic philosophers. Or we can follow Popper's approach and say that Platonic realism leads to historicism. The theory of eternal ideas concludes with an opinion that history is cyclical and degenerating and that any change is undesirable.

The **second** way is to criticize Plato's objectivistic ethics. It is possible to consider Plato's conception of justice wrong or to replace it with some new conception (for instance that of John Rawls' *A Theory of Justice*). We can also say – similarly to Richard Hare – that Plato identifies ethical norms with the laws of nature, facts to mere conventions⁴.

Last but not least, the **third** way criticizes Plato's politology in the strict sense of the word. We can find political institutions recommended by him unsatisfying or ineffective. In my opinion, the first two ways are unnecessarily general and sometimes they just don't seem to hold water. The easiest way to show the inadequacy of Plato's politi-

cal suggestions is the last one, i.e. an analysis of his political aims. This will be the point of my essay.

Talking about Plato's political philosophy, I will use three main sources: the dialogues *Republic* [Politeia], *Statesman* [Politikos] and *Laws* [Nomoj]⁵. The trouble with these texts is that they do not deal with only one topic, they are often ambiguous and sometimes they contradict each other. (The main differences are between the earlier *Politeia* and the later *Nomoi*.) Regardless of these difficulties, we can formulate seven main inadequacies of Plato's political works, that I call – maybe a bit harshly – seven deadly sins. These are: i) totalitarianism, ii) collectivism, iii) elitism, iv) anti-constitutionalism, v) utopism, vi) censorship and propaganda, vii) misunderstanding of human nature.

I. Totalitarianism

Plato's state is totalitarian in many different meanings of the word. In this text, I will deal only with the sense of a total state that Mussolini's admirers used to call Italy of the twenties. This kind of state interferes in every aspect with citizens' lives, it creates complex norms regarding the most insignificant details of them. There is a rule for everything: how to behave and talk, what to admire and despise, whom to like and hate. Furthermore, the state incorporates mechanisms of control that eliminate any unwelcome behavior. It is absurd that Plato promotes long imprisonment or death for people accused of atheism, when his beloved teacher Socrates was executed for this very crime (Nom 908b). Plato also anticipated some other features of modern totalitarian states, such as economic autarchy, i.e. national self-sufficiency and independence that was striven for in prewar Germany and postwar Russia. Plato was a great advocate of militarism, too, but we may assume that this obsession was due to the time he lived in. Attica during the civil war was not a good place for a pacifist movement.

II. Collectivism

I use the term „collectivism“ for a theory claiming that society is much more important than its members. This term I find more neutral and convenient than the modern term „communitarianism“, which experiences a kind of renaissance since the 1980s. In Plato's philosophy, we meet a very fundamental version of collectivism, starting with the answer to the first question of *Politeia* „What is justice?“ Plato's notion of justice is far away from our recent understanding. He always bears in mind the good of the society without any reference to individual happiness. This opinion is probably based on noble ideas, but has catastrophic consequences. It is believed that Lenin was the author of the proverb „You can't make an omelet without cracking eggs.“ This sentence expresses all the tragedy of collectivistic ideology: an omelet stands for an ideal society and cracked eggs are destroyed human lives. The usual estimation is that during the first five-year plan in the Soviet Union nine to twelve million people died⁶. That is certainly too many eggs for an omelet, no matter how good it would be.

III. Elitism

Plato's elitism is of an epistemological type. Man can live a good life in two different ways: one can have the primary knowledge of the good (επιστημη) or can have the sec-

ondary seeming of the good ($\delta\omicron\chi\alpha$). This distinction has political significance: the ones with episteme are superior to the ones with $\delta\omicron\chi\alpha$. The social stratification of Plato's polis is based on knowledge, because only the upper two classes participate in education. The classes are strictly separated and there is no way to change one's position. No western society has ever known such a rigorous separation of classes, this was maybe the case of ancient civilizations in the Far East. The impossibility of changing classes also means that the ruling class cannot be replaced, surely not without the use of violence. This is how Plato breaks another condition of modern democratic societies, which is the possibility of a nonviolent change of regime. In Plato's state, citizens who are not satisfied with the government cannot take any legal action leading to a change, because the control is firmly in hands of the upper classes.

Someone can object that Plato, maybe, only describes the common behavior of existing societies. It is said that all – no matter how idealistic – societies inevitably tend to some form of elitism. This tendency, often called “the Iron Law of Oligarchy”, is maybe true, but without any doubt it is a negative side effect of democracy, not a required feature of utopia. Modern societies try to be as egalitarian as possible, even though this does not include economic equality.

IV. Anti-constitutionalism

Constitutionalism is one of the main principles of modern statehood that was brought to life by the founding fathers of the United States when writing the Constitution. It simply denotes the rule of law that everyone has to obey. Not persons, but impersonal norms are the real rulers of the state. This is supported by the separation of powers, i.e. a strict distribution of authority into legislative, executive and judicial. Plato's polis not only ignores the separation of powers – moreover, it makes exceptions to the laws. The ruling philosophers are not subject to the law, they can even change it ad hoc according to their own aims. The main source confirming this hypothesis is the dialogue *Politikos*, where Plato suggests that the ideal republic does not need laws at all (Pol 293a-e). A statesman, like a doctor, can do anything for the good of the polis, whatever he finds needful. No law can stop him from promoting his will. One can imagine how easily this competence might be misused, how this unlimited power can serve to selfish purposes of politicians themselves. We should remember Lord Acton's theorem: ‘Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men.’

To be fair, I must add that Plato's opinion on law is not quite clear; mainly in *Nomoi* there are hints that in real republics Plato suggests that laws should be observed in every situation. But this probably only means that they should not be changed, because they were given to the citizens by the infallible philosophers who founded the polis.

V. Utopism

Utopism, or – in Popper's terminology – utopian social engineering⁷, means the holistic change of the whole social environment. We have many proofs of this in Plato's work, while the most significant are the circumstances of founding the new city. A new polis should begin at a new place and only people not older than 10 years should inhabit it (Rep 541a); only these conditions will ensure proper education of citizens, more

accurately of soldiers and rulers. We can say that our recent political practice is rather Aristotelian than Platonic; it means that we prefer deliberate modifications to large revolutions. Almost every politician more or less accepts the traditional argument of British conservatism that people as imperfect creatures cannot anticipate all the consequences of their actions. That is why we should perform experiments of limited impact and wait for the resulting situation; then we can continue or interrupt our effort. To plan a holistic change seems to be always a bad idea. I hope that the 20th century put an end to political utopia, as we could see at least three examples of utopian societies that ended as hell on earth: Nazi Germany based on patriotic ideology, countries of Eastern Europe following the ideals of Marxism, and Islamic utopia of Iran or Afghanistan.

VI. Censorship and propaganda

Plato repeatedly suggests that it is absolutely legitimate to use lies in the name of the truth. The best example of this tendency is the fourth book of *Politeia* (Rep 389b), where Socrates implies that although it is unacceptable when a regular citizen lies, rulers can do this for the sake of goodness. We can see that Plato is inconsistent in this point; for him the truth is one of the main virtues, but it can be thrown to the wolves if the ruler thinks it is useful. The ruling philosopher is not a lover of wisdom anymore. I believe that this lack of respect for the truth is one of the main reasons why politics is widely understood as a dirty business that includes lying and pretending. Some thinkers (such as Marxists or anarchists) refuse politics as a whole for its negative connotations. For modern societies this is unthinkable and a politician caught lying is usually punished by resigning from his or her political function. (The case of Richard Nixon proves this, while Bill Clinton is an exception to the rule.)

Plato's proposal of strict censorship is of the same importance. The polis of *Politeia* knows institutions of inquisitorial type that control both oral and written culture. At the end of book two, in books three and ten Socrates speaks about a bad influence of classical authors like Homer, Hesiod and Aeschylus. He also makes up an obligatory code of proper writing: a good poet describes the God as good, true and unchanging; he praises bravery; he is not interested in extreme emotions (that is why tragedy is unwelcome); he does not write about fortune of the bad people and misfortune of the good ones. These rules apply to the other arts, too: cheerful music is prohibited, painting is refused as a whole because it is a mere imitation of already imitated things. Of course, all these requirements go against the rules of modern societies that consider any form of censorship incompatible with democratic institutions.

VII. Misunderstanding of human nature

History has shown that Plato was wrong in one more respect, in his understanding of human needs and wishes. The problem is that Plato's polis includes communism of property and sexual relationships in the case of rulers and soldiers. These two classes do not have any personal possessions and they do not have families in the usual sense of the word, because they share sexual partners and they bring up children together (Rep 423e, 457d). Plato also proposes eugenic sexuality connected with "artificial selection" of children and killing of unwanted new born babies (Rep 459d). Nowadays it is clear that these ideas are not only barbarian, but also that they cannot be realized.

Communism of property which was applied in the socialistic countries unpredictably resulted in a lack of interest in work. It seems that people need to possess in order to work at all, because nobody wants to work hard when the economic results are the same for everyone. As regards the communism of sexual relationships, the situation is more complicated. Biologists are positive that the human species is monogamous, maybe with a slight tendency to male polygamy. All the attempts to break the traditional model of parental family have failed, let us mention at least the Israeli kibbutzim or hippie communes of the 1960s. The utopian model of these communes worked only with the first generation of the founders, whereas their children usually returned to the more traditional model of nuclear families. Trying to reform this, we must fail, because the whole evolution of the human race prevents us from succeeding.

I hope I have managed to prove that Plato's political philosophy is intolerable and possibly dangerous. However, we should understand that it was a product of his times. Plato wrote his political proposals with an experience of democracy at its worst. After the fall of the oligarchic government, his cousin Critias and uncle Charmides were killed, the later victim was Socrates, too. But personal tragedy cannot be an excuse for an immoral theory. We should not forget that Karl Popper started to write *Open Society* on the day when Germany occupied Austria. After all, what counts are the political plans themselves and those of Plato are not to be fulfilled.

¹ K. R. Popper, *Hľadanie lepšieho sveta*, Bratislava: Archa 1995, p. 160.

² K. R. Popper, *Otvorená spoločnosť a její nepřítelé I*, Praha: Oikúmené 1994, p. 333.

³ H.-G. Gadamer, *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha: Oikúmené 1994, p. 48.

⁴ R. M. Hare, „Platón“, in: *Zakladatelé myšlení*, Praha: Svoboda 1994, pp. 78–79. See also Chapter 5 in Popper, *Otvorená spoločnosť I*, pp. 60–83.

⁵ Platón, *Ústava*, Praha: Oikúmené 1996. Platón, *Politikos*, Praha: Oikúmené 1995. Platón, *Zákony*, Praha: Oikúmené 1997.

⁶ Hannah Arendtová, *Původ totalitarismu*, Praha: Oikúmené 1996, n. 5, pp. 35–36.

⁷ K. R. Popper, *Bída historicismu*, Praha: Oikúmené 1994, pp. 57–59.

RESUMÉ

Platónova politická filosofie by měla být odmítnuta jako celek, protože je konfliktní s hlavními principy moderních demokratických společností. Je totalitní, neboť se zabývá každým aspektem lidského života; kolektivistická, když preferuje společnost před jednotlivcem; elitářská způsobem, jakým Platón zavádí velké a nepřekonatelné rozdíly mezi společenskými „třídami“; antikonstituční, protože zákony se nevztahují na všechny členy společnosti; utopistická, tedy odmítající postupné reformy a usilující o náhlou celospolečenskou změnu. Platón kromě toho obhajuje cenzuru a propagandu, které považuje za legitimní nástroj prosazování zájmů vládnoucích filosofů. A v neposlední řadě je jeho filosofie charakteristická zásadním nepochopením lidské přirozenosti, což se projevuje především v návrhu komunismu majetku a sexuálních partnerů.

Logika Filosofických pověr* (Pocta J. M. Bocheňskému)

JAN ŠTĚPÁN

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Bocheňského dílo „Sto zabobonów – Krótki filozoficzny słownik zabobonów“ (vydal Instytut literacki Paryż 1987) vyšlo česky v nakladatelství Aeterna pod názvem „Stručný slovník filozofických pověr“ v roce 1993. Jedná se o druhé vydání v českém jazyce. První vydání je z roku 1988 v samizdatové edici Komunikace, které – bohužel – nedoznalo širšího uplatnění.

Spis je to sice populární, ale vysoce fundovaný. Naopak osvěta stran filozofických pověr je velmi nepopulární a nepřilíš rozšířená. Přitom je velmi žádoucí zejména u studentů filozofie, kteří ovšem nemají v oblibě leccos dalšího. Dějiny filozofie poskytují studentům seznam témat, jimiž nemá smysl se zabývat přinejmenším stejným způsobem jako zde uvádění originální autoři. Slovník filozofických pověr pak poskytuje studentům seznam témat, jimiž se vážně zabývat nemá smysl vůbec. Proto tento slovník uvádím studentům v prvním roce jejich filozofických studií jako doporučenou literaturu v kurzu klasické logiky.

Z uvedených důvodů považuji za vhodné zabývat se Bocheňského slovníkem zevrubněji. Pokud se obsahové stránky týče, nepovažuji zkoumání za vhodné ani účelné. K této věci lze podotknout snad jen tolik: Od původního vydání se výrazně ukazuje, že se prosazují nové a autoritativní filozofické pověry. Jejich doplnění do slovníku by jistě bylo žádoucí, ale autor již není mezi živými a navíc by byl porušen úderný charakter původního titulu, který by však mohl znít třeba „100 + x zabobonów“.

Vyloučíme-li ze zkoumání obsahovou stránku slovníku, zbývá nám ještě aspekt formální, který lze skutečně nazvat logikou (díla Filozofické pověry). Slovníkový charakter si o to přímo říká. Takové zkoumání pozitivistického charakteru je snad nezvyklé – především pro mě – ale nemožné není. Výchozí úvahy následují.

Výběr hesel považuji za nenapadnutelný, je plně v autorově kompetenci. Vysokou vypovídací schopnost však přikládám systému odkazů. Po formální stránce to skutečně je systém, jehož nosičem je množina hesel a jehož strukturou je množina relací mezi hesly, tj. právě odkazy. Odkazy ve slovníku jsou dvojího druhu. Jsou to především od-

* Tento text byl zpracován v rámci výzkumného projektu Výzkum historie a kultury Moravy (MSM 152100017) a přednesen na mezinárodní konferenci Otec Józef Bochenski. Cesty života a filozofického myšlení (Ke 100. výročí narození), která se konala v Katowicích dne 20. 11. 2002.

kazy v rámci (uvnitř) textu jednotlivých hesel, které mají převážně vysvětlující charakter a jimž nepřipisují systémotvornou sílu. Tu mají teprve odkazy doplňující a rozšiřující, nacházející se za textem hesla po klauzuli „viz též:“.

Odkazování typu „viz též:“ tedy nepochybně zavádí ve slovníku jisté neformální uspořádání. Zavádí jakousi věcnou souvislost mezi jistými hesly či snad přímo třídami hesel a tím vytváří větve či shluky „pověrečného tradování“. Je přitom otázkou zda jde o vztah genetický. Další otázkou je, zda lze tento vztah přiměřit k obvyklým pořadajícím relacím, které vyhovují standardním formálním vlastnostem. V tom případě by snad bylo možné hovořit i o nějaké pověrečné hierarchii. A kdyby se tato hypotéza vyplnila, bylo by možné nalézt určité superpověry (hesla nacházející se na vrcholech jednotlivých hierarchicky organizovaných větví), na nichž jsou jim podřízené pověry závislé.

Prvním úkolem proto musí být zjištění, zda odkazování „viz též:“ vyhovuje formálním vlastnostem pořadajících relací. Dělení těchto relací na ostré nebo neostré odpovídá splnění požadavku ireflexivnosti nebo reflexivnosti. Je zřejmé, že odkazování je ireflexivní, odkazovat z kteréhokoliv hesla k sobě samému nedává smysl. Tudíž uspořádání odkazováním mezi hesly se jeví jako ostré (k tomu ještě viz dále).

Další vlastností pořadajících relací, která již není fakultativní, je asymetričnost. Tedy platí-li příslušný vztah v jednom směru, neplatí ve směru opačném. A zde je vyvrácena hypotéza o odkazování jako obvyklé pořadající relaci. Snadno totiž najdeme dvojice hesel, která k sobě odkazují navzájem. Neplatí to však o všech heslech, tudíž relace odkazování není ani symetrická, ani asymetrická, je polosymetrická. V případě kombinace dvojice na sebe vzájemně odkazujících hesel s nesoustředěným čtenářem může nastat situace „zacyklení“ subjektu typu „Buridanův osel“ (což však není problém jenom tohoto slovníku).

Poslední podstatnou vlastností pořadajících relací je tranzitivnost, tedy platí-li vztah mezi prvním a druhým (heslem) a mezi druhým a třetím, pak platí také vztah mezi prvním a třetím. Tato podmínka pro vztah odkazování sice explicitně splněna není, ale vzhledem k tomu, že každý pozorný a vnímavý čtenář si příslušné odkazy „dodefinovává“ (často si je „fyzicky“ připisuje za „viz též:“), lze ji v tomto smyslu brát jako prakticky splněnou. Toto dodatečné doplnění tak zprostředkuje další souvislosti mezi hesly, které jsou zřejmě z hlediska autora slabší, jinak by je explicitně uvedl, ale čtenářsky přinejmenším nejsou nezajímavé.

Pořadající relace lze dále dělit na úplné a neúplné podle toho, zda vyhovují požadavku souvislosti relace, tj. zda každá dvojice (hesel) splňuje tu relaci aspoň v jednom směru. Není překvapující, že tato podmínka splněna není.

A konečně vlastnost, která vylučuje, aby pořadající relace byla ostrým uspořádáním (což se o odkazování domníváme na základě jeho ireflexivnosti), je cykličnost relace. Ale právě „dodefinováním“ tranzitivních dvojic či prostě postupem udávaným odkazy „viz též:“ získáváme cykly, tj. zřetěžením odkazů se v některých případech vracíme k výchozímu heslu. Nejjednoduššími případy takových cyklů jsou dvojice dokládající polosymetričnost relace odkazování. Sarkastická poznámka uvedená na onom místě se pochopitelně vztahuje i na cykličnost. Zde však je pravděpodobný významnější efekt, nabízí se totiž otázka, zda takové cykly pověr nedemonstrují pověstný *circulus vitiosus*, což lze od pověr očekávat.

Nyní si již na základě nahlédnutí do seznamu odkazů I můžeme dovolit některé závěry. První klasifikace vychází z toho, že se zde vyskytují dvě kategorie hesel – hesla zcela bez odkazů, která můžeme nazvat fundamentální.

Hesla fundamentální, tj. bez „vnějších“ (autorových) odkazů, jsou ve smyslu relace odkazování „terminální“. Je to celkem sedmnáct následujících hesel: astrologie, duše, historiozofie, humanismus, idealismus, jistota, marxismus, metafyzika, mládež, numerologie, pacifismus, revoluce, smrt, solipsismus, teorie a praxe, trest, verifikace, ženy.

Mezi nimi se nachází pět hesel, z nichž se ani neodkazuje „ven“ (tj. z jejich textu), tudíž je lze považovat za hesla „superterminální“: astrologie, historiozofie, mládež, trest, ženy.

Další skupinu tvoří hesla symetrická, tj. hesla se vzájemnými odkazy, přičemž odkazy představují spíše než definice něco jako komplementy či pendenty. Jsou uvedena v seznamu I. Reprezentují, jak se domnívám, vzájemnou závislost jevů, které se vyskytují paralelně, jejich existence se vzájemně podmiňuje právě v onom pověrečném smyslu. Případů tohoto druhu je 46, což představuje 92 uspořádaných dvojic (připomeňme si, že možných dvojic je 10 000, ale vzhledem k ireflexivnosti uvažujeme „pouze“ 9900 „platných“, tj. smysluplných dvojic). Tyto vzájemné odkazy jsou velmi „přirozené“ a lze snad jen poukázat na ty, z nichž je patrný autorův obzvláštní důraz. Týkají se falešného „svědomí lidstva“ XX. století, které vystihují dvojice: intelektuálové/literáti, intelektuálové/novináři, intelektuálové/umělci literáti/novináři, novináři/umělci.

Cykly vytvářené některými hesly jsou uvedeny v seznamu II. Pro pověry je zřejmě charakteristické, že není výjimkou, když vytvářejí více než jeden uzavřený řetězec. Proto se zřejmě u řady hesel vyskytuje několik „bludných kruhů“. Pozoruhodné je, že více než jeden cyklus vytváří nejen heslo „byrokracie“, ale i heslo „demokracie“. Za vysoce příznačné lze považovat cykly vytvářené hesly „osvícenství“, „pokrok“, „racionalismus“ a „rozum“. Neméně překvapivé cykly generované hesly „pozitivismus“, „scientismus“ a „věda“.

Poslední výsledky nabízí seznam III. Jsou zde uvedeny průniky cyklů, tj. počáteční uzly těch cyklů, které nejsou disjunktní. Reprezentují další vzájemnou podporu pověr a příznačně doplňují předchozí výsledky.

Závěrem snad jen podotknu, že některé z výsledků jsou i pro mě překvapivé a pomohly mi pochopit vznik, fungování a tradování pověr. Nepochybuji o tom, že toto poznání si může dopřát každý pozorný čtenář.

ZÁKLADNÍ SOUBOR: seznam hesel a jejich vazeb – odkazů

aktivismus – existence, kolektivismus

altruismus – egoismus, kolektivismus, láska, lidstvo, modlářství

anarchismus – autorita, komunismus, marxismus, pokrok, stát, totalitarismus

antisemitismus – láska, rovnost

antropocentrismus – humanismus, idealismus, skepticismus

astrologie – –

autorita – guru, intelektuálové, racionalismus, rozum

behaviorismus – duše, materialismus

blábol/blábolení – tajemství

byrokracie/byrokraté – humanismus, kolektivismus, socialismus, stát

demokracie – autorita, elita, lid, rovnost, stát, svoboda
dialektika – blábol, logika, marxismus, rozpor, svoboda
dialog – existence, kolektivismus
duše – –

egoismus – altruismus, kolektivismus, láska, lidstvo
ekonomismus – hodnota, kapitalismus, marxismus
elita – lid, rovnost
etika – hodnota, relativismus
existence – duše, existenciální otázky, humanismus
existenciální otázky – existence, náboženství, pozitivismus, světový názor, věda

filozofie křesťanská – filozofie novověká, marxismus, osvícenství, světový názor, věda
filozofie novověká – logika, metafyzika, renesance, scholastika, teorie poznání
filozofie syntetická – etika, existenciální otázky, metafyzika, věda

guru – autorita, filozofie křesťanská, marxismus, sekty

habalismus – etika
hermeneutika – intuice, rozum, věda
historiozofie – –
hodnota – etika, skepticismus
humanismus – –

idealismus – –
ideologie – náboženství, relativismus, skepticismus, světový názor
intelektuálové – autorita, literáti, novináři, umělci
intuice – logika, racionalismus, rozum, věda
iracionalismus – intuice, logika, racionalismus, rozum, věda

jistota – –

kapitalismus – ekonomismus, marxismus, třída
kolektivismus – marxismus, socialismus
komunismus – marxismus, socialismus
konvencionalismus – pravda, relativismus, skepticismus

láska – altruismus
lid – elita, rovnost
lidstvo – altruismus, humanismus, modlářství
literáti – autorita, etika, guru, intelektuálové, novináři
logika – dialektika, filozofie novověká, intuice, iracionalismus, rozum
logistika – filozofie novověká, logika

magie – náboženství, věda

marxismus – –

materialismus – duše

materialismus dialektický – marxismus, materialismus

metafyzika – –

mládež – –

modlářství – humanismus, náboženství, nacionalismus, osvícenství, rozum, scientismus

mystika – náboženství

mýtus – komunismus, náboženství, světový názor, utopie

náboženství – ekonomismus, existenciální otázky, marxismus, osvícenství, světový názor

nacionalismus – kolektivismus, lidstvo

nesmrtelnost – duše, nacionalismus

novináři – autorita, intelektuálové, umělci

numerologie – –

osvícenství – pokrok, racionalismus, scientismus

pacifismus – –

patriotismus (vlastenectví) – nacionalismus

pokrok – demokracie, historiozofie

pověra – náboženství, osvícenství, světový názor, věda

pozitivismus – filozofie syntetická, jistota, osvícenství, racionalismus, věda

pravda relativní – relativismus, skepticismus

proletariát – byrokracie, intelektuálové, marxismus

převtělování (reinkarnace) – duše, nesmrtelnost

psychoanalýza – pozitivismus, světový názor

psychologismus – logika

racionalismus – autorita, iracionalismus, osvícenství, pozitivismus, rozum, scientismus, víra

rasismus – humanismus, nacionalismus, patriotismus, rovnost

relativismus – pravda relativní, skepticismus

renesance – novověká filozofie, scholastika

revoluce – –

rovnost – altruismus, demokracie, elita, lid

rozpor – logika, marxismus

rozum – intuice, osvícenství, racionalismus

scientismus – jistota, pozitivismus, věda

sekty – guru, náboženství

scholastika – novověká filozofie, pokrok, renesance

skepticismus – jistota, pravda relativní, relativismus

smrt – –

socialismus – kapitalismus, komunismus, marxismus

solipsismus – –
spiritismus – duše, nesmrtelnost
společnost – kolektivismus, lidstvo, stát
stát – byrokracie, společnost
světový názor – ideologie, náboženství, rozum, skepticismus, věda
svoboda – anarchismus, logika, tolerance, umělci

tajemství – blábol, náboženství
teorie a praxe – –
teorie poznání – filozofie novověká, idealismus
tolerance – demokracie, relativismus, skepticismus, svoboda, věda
totalitarismus – demokracie, svoboda, tolerance
trest – –
třída – byrokracie, marxismus, proletariát

umělci – autorita, guru, hodnoty, intelektuálové, literáti, novináři
utopie – komunismus, mýtus, socialismus

věda – iracionalismus, pozitivismus, rozum, scientismus, skepticismus
verifikace – –
víra – autorita, náboženství, rozum

zlo – etika, hodnota
zvířata – etika, humanismus

ženy – –

VÝSLEDKY

I. Hesla symetrická

(uvedena je vždy pouze jedna dvojice, ale odkaz je vesměs vzájemný):

altruismus/egoismus
altruismus/láska
altruismus/lidstvo
autorita/guru
autorita/intelektuálové
autorita/racionalismus

blábol/tajemství
byrokracie/stát

demokracie/rovnost
dialektika/logika

ekonomismus/kapitalismus
elita/lid

elita/rovnost
etika/hodnota
existence/existenciální otázky
existenciální otázky/náboženství

filozofie novověká/logika
filozofie novověká/renesance
filozofie novověká/scholastika
filozofie novověká/teorie poznání

guru/sekty

ideologie/světový názor
intelektuálové/literáti
intelektuálové/novináři
intelektuálové/umělci
intuice/logika
intuice/rozum
iracionalismus/logika
iracionalismus/racionalismus
iracionalismus/věda

komunismus/socialismus

lid/rovnost
literáti/novináři

mýtus/utopie

náboženství/světový názor
novináři/umělci

osvícenství/racionalismus
pozitivismus/racionalismus
pozitivismus/věda
pravda relativní/relativismus
pravda relativní skepticizmus

racionalismus/rozum
relativismus/skepticizmus
renesance/scholastika

scientismus/věda
společnost/stát
svoboda/tolerance

II. Hesla cyklická

autorita – rozum – racionalismus – autorita

byrokracie – socialismus – kapitalismus – třída – byrokracie

byrokracie – kolektivismus – socialismus – kapitalismus – třída – byrokracie

byrokracie – stát – společnost – kolektivismus – socialismus – kapitalismus – třída –by-
rokracie

demokracie – autorita – racionalismus – osvícenství – pokrok – demokracie

demokracie – autorita – rozum – racionalismus – osvícenství – pokrok – demokracie

demokracie – elita – rovnost – demokracie

demokracie – lid – rovnost – demokracie

elita – rovnost – demokracie – elita

elita – rovnost – lid – elita

filozofie křesťanská – osvícenství – racionalismus – autorita – guru – filozofie křes-
ťanská

filozofie křesťanská – světový názor – rozum – racionalismus – autorita – guru – filo-
zofie křesťanská

filozofie křesťanská – věda – iracionalismus – racionalismus – autorita – guru – filozo-
fie křesťanská

filozofie syntetická – existenciální otázky – pozitivismus – filozofie syntetická

filozofie syntetická – věda – pozitivismus – filozofie syntetická

guru – filozofie křesťanská – osvícenství – racionalismus – autorita – guru

guru – filozofie křesťanská – světový názor – rozum – racionalismus – autorita – guru

guru – filozofie křesťanská – věda – iracionalismus/rozum – racionalismus – autorita –
guru

intuice – racionalismus – iracionalismus – intuice

intuice – věda – iracionalismus – intuice

iracionalismus – intuice – racionalismus – iracionalismus

lidstvo – modlářství – nacionalismus – lidstvo

literáti – autorita – intelektuálové – literáti

literáti – guru – autorita – intelektuálové – literáti

logika – rozum – racionalismus – iracionalismus – logika

nacionalismus – lidstvo – altruismus – modlářství – nacionalismus

nacionalismus – lidstvo – modlářství – nacionalismus

novináři – autorita – intelektuálové – novináři

osvícenství – pokrok – demokracie – autorita – racionalismus – osvícenství
osvícenství – pokrok – demokracie – autorita – rozum – osvícenství
osvícenství – scientismus – iracionalismus – racionalismus – osvícenství
osvícenství – scientismus – pozitivismus – osvícenství
osvícenství – scientismus – věda – rozum – osvícenství

pokrok – demokracie – autorita – racionalismus – osvícenství – pokrok
pokrok – demokracie – autorita – rozum – osvícenství – pokrok

pozitivismus – filozofie syntetická – existenciální otázky – pozitivismus
pozitivismus – filozofie syntetická – věda – pozitivismus
pozitivismus – osvícenství – racionalismus – pozitivismus
pozitivismus – osvícenství – scientismus – pozitivismus

proletariát – byrokracie – kolektivismus – socialismus – kapitalismus – třída – proletariát
proletariát – byrokracie – socialismus – kapitalismus – třída – proletariát

racionalismus – scientismus – pozitivismus – racionalismus
racionalismus – scientismus – věda – iracionalismus – racionalismus
racionalismus – scientismus – věda – pozitivismus – racionalismus
racionalismus – víra – autorita – rozum – racionalismus
racionalismus – víra – náboženství – existenciální otázky – pozitivismus – racionalismus
racionalismus – víra – náboženství – osvícenství – racionalismus
racionalismus – víra – náboženství – světový názor – rozum – racionalismus
racionalismus – víra – rozum – racionalismus

rozpor – logika – dialektika – rozpor

rozum – osvícenství – racionalismus – rozum
rozum – osvícenství – scientismus – pozitivismus – racionalismus – rozum
rozum – osvícenství – scientismus – věda – iracionalismus – rozum

scientismus – pozitivismus – filozofie syntetická – existenciální otázky – věda – scientis-
mus
scientismus – pozitivismus – filosofie syntetická – věda – scientismus
scientismus – pozitivismus – osvícenství – racionalismus – scientismus
scientismus – pozitivismus – racionalismus – scientismus
scientismus – pozitivismus – věda – scientismus

umělci – autorita – intelektuálové – umělci
umělci – literáti – intelektuálové – umělci

věda – rozum – intuice – věda

věda – rozum – osvícenství – racionalismus – scientismus – věda

věda – rozum – osvícenství – scientismus – věda

věda – rozum – racionalismus – osvícenství – scientismus – věda

věda – rozum – racionalismus – pozitivismus – věda

věda – rozum – racionalismus – scientismus – věda

víra – autorita – racionalismus – víra

víra – autorita – rozum – racionalismus – víra

víra – rozum – racionalismus – víra

III. Průseky cyklů, tj. ty, které nenabízejí samotné cykly

autorita – demokracie – filozofie křesťanská – guru – literáti – novináři – osvícenství –
pokrok – racionalismus – umělci – víra

byrokracie – proletariát

iracionalismus – filozofie křesťanská – guru – logika – osvícenství – rozum

literáti – umělci

logika – rozpor

osvícenství – filozofie křesťanská – guru – scientismus

racionalismus – demokracie – filozofie křesťanská – guru – intuice – logika – rozum

rozum – autorita – demokracie – filozofie křesťanská – guru – logika – pokrok – víra

scientismus – rozum

věda – filozofie křesťanská – filozofie syntetická – guru – rozum

SUMMARY

This contribution contains the results of inquiry into Józef Maria Bocheński's "Concise Dictionary of Philosophical Superstitions". The inquiry was based on a supposition, that the dictionary can be considered as an "ordered set". The source of the ordering is the binary relation between the entries of the dictionary given by the cross-references in the end of an entry by "see also:". The cross-references are offered by most entries in the Dictionary.

The relation of ordering in the dictionary is not formally any ordinary ordering because it is irreflexive, quasi-symmetric and quasi-transitive. Besides, it contains several cycles.

The inquiry has shown that there are some "terminal" entries without any reference of the type "see also:" in the dictionary. And among them there are some „superterminal“ entries having not even any internal (explanatory) reference. Some references are bilateral however it is not in a sense of definition. The entries in these pairs are rather counterparts than complements. The relation generates a number of cycles. Each of them represents an interesting superstitious *circulus vitiosus*. Some cycles are symptomatic, e.g. such ones have the entries "enlightenment", "progress", "rationalism", another are not surprising, e.g. "positivism", "science" and "scientism". Some of the cycles have an intersection and this is the last type of the results.

**PRÁCE KABINETU PRO STUDIUM STŘEDOVĚKÉ
A RENESANČNÍ FILOZOFIE**

•

**DIE AUFSÄTZE DER ABTEILUNG FÜR DAS
STUDIUM DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE
DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE**

•

**ARTICLES OF CENTRE FOR MEDIEVAL
AND RENAISSANCE PHILOSOPHY**

Thomas Aquinas and the Influence of *Imaginatio/Phantasia* on Human Being

JOZEF MATULA

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Thomas Aquinas points to several weighty problems which are based on the relation between the world and man. If thinking cannot do without the presence of sensuality then a question arises as to what extent we are dependent on external influences. Are our intellectual activities or decisions governable by passions, separate substances, celestial bodies, dreams or prophetic visions? An explanation of this problem might show these questions in a specific area of medieval thought and turn our attention towards the question of psychic activities.

In this article I would like to concentrate on the activities connected with the imaginative ability which creates phantasmas. The necessity of phantasmas for human cognition is obvious but the question of their influence on the sphere of human emotions is still inadequately examined.¹ In contrast to the epistemological contexts, in the sphere of emotions and human passions the role of phantasmas is somehow forgotten – the reason may be that Aquinas never wrote any thematic work dealing with the influence of fantasy on the sensitive part of the human soul.²

The sensitive part of the human soul (*anima sensitiva*) is not only the sphere of internal and external senses but also the realm of human sensitivity, the sphere of sorrow, fear, hope, anger, etc.³ The imaginative ability in its specific activities manifests itself in the sphere of sensual desire.⁴ So as physical things seek to reach their natural place, also for all created things in the universe it is natural to tend towards their fulfilment.⁵ This tendency in man is characterized as certain *movement* from the soul to things.⁶

If fantasy appears in the sphere of human sensuality, then we can pose a question as to how its activity can influence human desires, pleasures, pain, sadness, fear or anger. Aquinas states the difference between sensual and rational desire in this way: *appetitus sensitivus differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas.*⁷ The activity of sensual desire does not always need to succumb to the rule of reason (*imperio rationis*). „Movement“ can arise from the imaginative or sensual perception because *qualitas* and *dispositio* of the body does not succumb to reason but to “movements” connected with body functions. So as a serf sometimes does not obey the command of his master, so sensual desire does not always need to succumb to the rule of reason.⁸ How can phantasma influence human

passions? For Aquinas, the image (idea) of a thing is always *less* than its concrete presence. Therefore the real presence of an object that is the subject of desire is *more* than its image. However, desire for something may increase with the image of the thing (*ex imaginatione rei*) but it is only its presence which is the reason for real delight (*delectatio*), which is the aim of human desire (*desiderium*).⁹

Delight and pain (*dolor*) can arise *ex apprehensione exterioris sensus et ex apprehensione interiori sive intellectualis sive imaginatiois*.¹⁰ From this differentiation we can see how pain differs from sadness and delight from joy. Sadness, which is a kind of pain, arises *ex apprehensione interiori*, i.e. from imaginative or intellectual understanding.¹¹ Differentiation between the external and internal levels points to the difference between external pain (*dolor exterior*) and internal pain (*dolor interior*).¹² The cause of the external pain is something that goes against the body and the cause of internal pain is something that contradicts the desire (*appetitus*). Therefore external pain originates in sensual perception, especially the sense of touch, while internal pain originates in imaginative and intellectual (rational) understanding.¹³ What we perceive by external senses we can perceive by imagination and reason too but, as Aquinas writes, *sed non convertitur*. So as desire increases with the image of the desired thing, so sadness increases with the gloomy image.¹⁴ When Aquinas deals with pain then he represents fantasy as a positive ability by which pain can be eased (as if he wanted to show that fantasy has its therapeutic meaning).¹⁵ In this matter Aquinas seems to be a follower of Aristotle. When Aristotle writes on friendship in *Nikomachean Ethics*, he deals with the compassion of a friend who becomes a natural consolation in grief. He interprets sadness as a burden and therefore everyone who is sad seeks relief. If a sad man knows that his friends are unhappy because of his sadness, then he *imagines* that they carry this heavy burden with him – in this way they help him in his sadness and he feels better mentally.¹⁶

While in this case imagination plays a positive role for the human psyche, in different places in his work Aquinas also emphasizes its negative aspects.¹⁷ For example fear (*timor*), which is a special kind of passion, springs from the image of a future evil (*ex phantasia futuri mali*) which is difficult to resist.¹⁸ For example, fear of falling is caused by an image of falling.¹⁹ In some places Aquinas also talks about imagination as vivid fantasy.²⁰ In this context, albeit appearing only in a few places in Aquinas, the strength of visualization with its negative consequences can be seen.

Aquinas is rather modest in his commentaries on these questions but we can nonetheless see that fantasy plays an important role in the sphere of emotionality because phantasma is a stimulus of more subtle psychic processes. The result is the intensification of a passion, be it in a positive or negative sense.²¹ Aquinas understands *apprehensio imaginatiois* as imaginative apprehension which, however, does not transcend the sphere of images.²² The natural subordination of human faculties is maintained and therefore the real presence of the object of passions and emotions is always *more* than a mere image of this object.

Another question, which can illuminate the given matter, is a possible influence of separated substances on the sphere of human sensuality. Demonology²³ and angeology²⁴, doctrines about the existence and status of separated substances in the universe, extend into the area of subtle theological questions.²⁵ Systematic analyses of these en-

tities are in the history of thinking connected with the Middle Ages, especially with 11th – 15th centuries.²⁶ At those times faith in such kinds of beings, which in the theological-philosophical context were called the separate substances (*substantiae separatae*), was a natural part of life.²⁷ One of the problems connected with the given topic is the relation between these entities and man. Aquinas differs in this question from Arabian thinkers because he had a different opinion about the influence of these substances on mental activities. In this article I want to point to a possible influence of these separated substances on the sphere of internal senses. Therefore, it is important on the level of human sensuality to see the phantasmatas not only in the sphere of cognition but also in the sphere of emotions.

Arabian thinkers whose conceptions were connected especially with the cosmological hierarchy of intelligencies considered the influence as a natural subordination of individual spheres.²⁸ According to Avicenna, physical substance succumbs to the influence of separated substances. Therefore the reason for fascination, a kind of vertiginousness (*fascinatio*), is strong imagination, which causes changes to the physical substance.²⁹ Avicenna's ideas in his treatise *De anima* were essential in many ways and the systematic analysis of the conditions of psychosomatic changes had its inherent place for the understanding of magic and demonology.³⁰

Aquinas tries to define a clear difference between the angelic and the human worlds and he shows the boundary and the limited possibilities of the influence of the angelic world on the sphere of man.³¹ According to him changes in physical substance cannot be occasioned by the influence of separated substances.³² Changes can arise at the spiritual level where *ex forte imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti*.³³ For example, he explains obsessiveness of the eye by changes in the eye, into which *subtiliores spiritus* enters. According to Aquinas, those most susceptible to these influences are children, whose body is very sensitive and subtle – therefore acquainting children with good images, especially before they go to sleep, has its psychological-ethical meaning.³⁴ Strong imagination of the human soul does not therefore have the ability to cause changes in physical substance but it influences the *spiritus*,³⁵ which can cause different psychosomatic changes in the body.

Aquinas repeatedly pronounces the opinion that the intellect and will cannot be directly (*directe*) disrupted but the internal senses, especially fantasy and some of the bodily functions, can succumb to the influence of these substances.³⁶ What is philosophically and historically interesting is the analysis of the influence of demons. Demons, being the fallen angels who tempt man, are obsessed beings that were created by God with a good nature but became evil due to their own will. Already in the desert Fathers can we see and interpret the understanding of demons on the psychological level. In St. Athanasius' or St. Evagrius' works the struggle for the kingdom of God and its values is obvious and this struggle is interiorized and transformed onto the level of the human mind, thinking and heart in prayer.³⁷ Similar tendencies to interpret these questions psychologically are seen in Aquinas too and they are not unknown in contemporary theological thinking.³⁸

The activity and encroachment of demons is a distinctive and independent part, which requires contemporary thinking to detach itself from religious connotations and try to see this problem on the psychological level. The question is how our psychic

states can be changed by influences which are beyond the material world. The influence of separated substances is not, however, the only thing that belongs to these questions; we can also talk about the possible influence of celestial bodies. For medieval thinking it had a specific meaning, the universe being taken as an organic whole, in which it was natural to find mutual relations between its higher and lower spheres.

Thomas Aquinas tried to deal with the problem of demons in *De Malo* and he sought to explain their subtle influence on the human psyche.³⁹ Not only here but also in some other treatises did the phrase *phantasia proterva*, „arbitrary fantasy“ appear.⁴⁰ *Phantasia proterva* has negative connotations because due to its influence a mistake, deception, or illusion can arise.⁴¹ Metaphorically it appears also in the work of Pseudodionysius Areopagite, who uses this fantasy to characterize one of the basic features of demonic beings.⁴² According to Aquinas, fantasy is for demons the reason for the incorrect evaluation of real good, and for man it is the reason for the mistake of thinking that the *phantasmatas* of things are the things themselves.⁴³ From the above analyses it is clear that we cannot identify the image of a thing with the thing itself. This identification, however, can appear during sleep because fantasy is strongest then. During sleep reason is not able to differentiate a thing from its image and therefore man can believe the dream to be reality. Behind this are demons who cause certain motion, „movement“ in the sensitive part of the human soul. According to Aquinas this influence of demons on human fantasy is induced by higher bodily causes.

As *corpora superiora* affect *corpora inferiora* (the material world affects the bodily system), so *phantasia* changes in relation to the position of celestial bodies. Aquinas states: *Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quadammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum.*⁴⁴ These signs (*signa*) are perceptible during sleep because the climate of the night (*fluidum*) has far less excitements than the climate of the day. Slight inner motion during sleep causes the rise of *phantasmatas* from which it is possible to anticipate the future. Therefore Aquinas admits that there can be sciences able to talk about the future.⁴⁵ We can learn about things and events that concern the future in two ways: *in seipsis* or *in suis causis*. *In seipsis* means that they are cognizable only by God, whose view reaches all of time. *In suis causis* means that they are knowable by man. For example, when an astrologer predicts a future eclipse of the sun he follows his knowledge of necessary causes, which he learns with scientific certainty.⁴⁶ For Augustine also the soul has a certain prophetic power to be able to learn about future events by its nature. A kind of disruption – *anima est quando retrahitur corporeis sensibus* – from bodily senses and return – *revertitur* – of the soul to itself becomes the ability to predict the future.⁴⁷ Aquinas reacts to Augustine’s statement about certain disposition of disruption by his claim that the soul disposes of the possibility of learning about the future. Augustine accepts and then modifies the platonic thought that the soul participates in ideas and it is the body that prevents it from direct cognition of these ideas; Aquinas, on the contrary, does not believe that the soul needs to be disrupted from corporeality to be able to learn about the future. Human reason learns due to sensitive material and therefore, according to Aquinas, from the nature of the soul it is not possible to learn about the future without the senses.⁴⁸ The human soul learns rather from the impres-

sions of higher (spiritual) and corporeal reasons – *per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium*.⁴⁹ We can understand the spiritual reasons from the fact that God's power illuminates human reason by angelic service or help (*ministerio angelorum*) and phantasmas are organized in such a way that it is possible to predict the future from them.⁵⁰ Phantasmas are not newly-created, they are rather arranged (*ordinatur*), i.e. „structurized“ by the interference of divine power so that human reason is able to learn about the future. Man therefore does not learn about the future directly but he has the ability to learn some of its causes; this „cognition“ can also be caused by divine revelation or angelic service. In the example of predicting the future, it is manifest that for cognition it is not only reason that is important but also, for instance, the influence of demons on fantasy.

The influence of dream images appears especially in the changes in bodily functions.⁵¹ Aquinas contemplates the influence of separated substances at the level of local motion (*motus localis*) in physical matter.⁵² While an angel can cause a certain kind of *impression* of the intelligible into the intellect by the act of illumination, a demon is able to create *impressiones* in the organic constitution of man, i.e. in the external and internal senses; an angel does not therefore influence the sensitive part of the human soul but is able to illuminate its intellectual part. In dreams strong phantasmas can cause certain bodily changes – disharmony of bodily juices (*humores*). In this way Aquinas explains that, for example, *nocturna pollutio* can be caused by strong imagination.⁵³ Therefore there are three causes (*corporalis, animalis interior, spiritualis extrinseca*) that explain [the] psychosomatic changes during sleep. Phantasmas play an unsubstitutable role here because as dream images they influence the bodily functions. If there is a causal relation between dreams and real events, then dreams can sometimes predict the future.⁵⁴ A dream can be a cause of acting when the human mind is so disturbed by phantasmas in the dream that it seeks, when awake, to turn it into reality. Aquinas distinguishes two inner (*causa interior animalis, causa intrinseca corporalis*) and two external (*causa exterior corporalis, causa exterior spiritualis*) causes which bring about dreams:

1. *causa interior animalis*: when in the imagination of a sleeping man such phantasmas appear that were also strong when he was awake.

2. *causa intrinseca corporalis*: owing to the inner body structure a motion in fantasy is created (*aliquis motus in phantasia*). Due to the disharmony of inner juices, for example due to the dominance of cold juices, phantasmas of water or snow arise in dreams. That is the reason why doctors should be interested in dream interpretation because the disharmony points to possible illnesses.⁵⁵

3. *causa exterior corporalis*: the imagination of a sleeping man changes according to the influence of celestial bodies.⁵⁶ Aquinas believes that fantasy can change due to the influence of celestial bodies⁵⁷ by a kind of impression imprinted into the fantastic and appetitive part of human soul.⁵⁸ The question of the influence of celestial bodies on man is an important part of the reflections about the place of human intellect and will. Aquinas rejects the idea that celestial bodies could have an impact on the human free decision-making.⁵⁹ Celestial bodies can have an influence only as a certain imprint (*imprimare*) into lower psychic faculties whose activities are connected with body organs. The intellect and will, however, are not in a body organ and therefore human acts

and decisions cannot depend on the influence of celestial bodies. If, however, there is a certain influence on lower psychic faculties, in what way can we talk about the influence on intellectual activities? The intellect and will can be influenced indirectly and accidentally.⁶⁰ Incorrect activity of intellect can spring from the incorrect functions of internal senses, lower psychic faculties: *intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis: unde turbata vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus*.⁶¹ Spiritual substances that, according to Aquinas, move the celestial bodies can through these bodies influence the sub-lunar world. These spiritual substances can have a direct impact on the intellect – due to illumination.⁶²

4. *causa exterior spiritualis*: a cause from God; due to angels a divine message is revealed in dreams or due to demons future events can be exposed.⁶³

This classification of four causes of dreams points to a specific power of imagination which unveils fantasy as a medium which connects the sensual part of soul with the internal and external influences.

Fantasy of animals (*animalia bruta*) is entirely under the influence of celestial bodies. Movements of animals are under the influence of nature (more perfect instinct – *vis aestimativa*), while man „moves“ according to his own intellect and will. Therefore this statement of Aquinas' is in agreement with Aristotle, who says that some of the most irrational beings are the most foresighted because their reason is not engaged in problems but it is barren and blank from everything, moved by mover.⁶⁴

The analysis of dreams and their causes shows that it is necessary to see phantasmas not only in the context of epistemology but also as important entities influencing behaviour and human emotions and feelings. Thomas Aquinas is really a thinker *par excellence* because he tries to distil the problems that he outlines and that are often very unclear into the interpretation of psychic activities. The difference between sleep and being awake lies in the fact that man disposes with intellect which considers, evaluates and differentiates between an image and reality.

An inherent part of the teachings of medieval thinkers was the specific topic of the philosophical-psychological nature of prophetic visions.⁶⁵ Prophecy is generally considered to be a gift that is given to man by God. The exceptionality of prophets lay in their specific vision (*visio*) which transcends the boundary of “normal” cognition of things. In visions the prophet learns about God's intentions in different ways – by bodily signs, by voice, or by vision. There is a question of how imaginative vision (*visio imaginaria*) can be explained – how the prophet can see God in physical images. Prophecy consists of cognition of what is far and in the future: *Prophetia est inspiratio et revelatio divina, per quam tum futura contingentia, praenoscentur ac preadiciuntur, tum alia quae naturalem nostram cognitionem superant, cognita enuntiantur*.⁶⁶ Prophetic visions or dreams play an important role not only for Christian medieval authors but also for Arabian and Jewish thinkers.⁶⁷

I will not address the content or nature of prophecies as it is the division of prophecies that is interesting for our topic and it is this division which points to the hierarchy of individual prophecies. Like Augustine or Alanus de Insulis⁶⁸, Aquinas also differentiates three kinds of supernatural visions: *visio corporalis*, *visio imaginaria* and *visio intellectualis*.⁶⁹ *Visio corporalis* is a physical seeing, i.e. the divine is revealed in something visible, for example in the Bible the prophet sees a hand writing on the wall.⁷⁰ *Visio*

imaginaria is imaginative seeing which does not reveal the divine in concrete, physical characteristics but in images. Aquinas writes: *secundum imaginariam visionem, quando divinitus aliquae rerum figurae prophetis ostenduntur, ut olla succensa Ieremiae et equi et montes Zachariae*.⁷¹ Here, however, Aquinas does not write about phantasmas but about *rerum figurae*. The highest level of prophetic seeing is *visio intellectualis*⁷², by which the prophet sees intelligible substances and which is unreachable by lower natural abilities.⁷³ According to Anthony Kenny, phantasmas can, in compliance with their will, rearrange and, in this way, create a phantasma of something we wish to think about. Kenny states that we have the ability to create a form representing Jerusalem and a form representing fire and so create a new image of burning Jerusalem.⁷⁴ I consider this interpretation of Kenny as problematic especially because he does not mention the fact that the example of burning Jerusalem appears in Aquinas' work in the context of specific prophetic cognition which is *supernaturalis cognitio*. Using this example from the treatise *De Veritate* does not, in my opinion, testify to human free will to create such images; it is not *cognitio naturalis* but particularities transcending the level of natural (in the sense of *naturalis*) cognition.⁷⁵ It is possible to "see" God in another way than by senses, i.e. due to *visio imaginaria*, imaginative seeing which becomes the subject of Aquinas' commentary on Isaiah.⁷⁶ Aquinas tried to explain Isaiah's statement which is: *I saw the Lord seated on a throne, high and exalted, and the train of his robe filled the temple*.⁷⁷ This statement manifests imaginative seeing which, however, does not grasp God's substance as *visio intellectualis*. Imagination is not taken as a creative act; it is God, personified in an image, who reveals Himself to the prophet through *visio imaginaria*. In the rhetoric of the Bible it is natural to use metaphorical representation of divine attributes by way of things perceptible by the senses.⁷⁸ This metaphorical comparison is not, however, the cognition of God's essence but only a certain kind of vision, dependent on images.⁷⁹ This kind of prophetic cognition (*visio imaginaria*) is therefore a specific kind of understanding of the imaginative manifestation of God and His appearances.⁸⁰ In this way Aquinas explains that, for example, in prophetic texts divine things are described metaphorically through sensual things and images.⁸¹ *Phantasmata in imaginatione* which were not created from human potencies but from divine influence, i.e. it is from divine grace that prophetic visions can arise.⁸² The importance and meaning of such exceptional influence of human psychic faculties points to the fact that the existence of phantasmas does not depend entirely on the existence of sensual things. In the case of prophetic seeing we can see that phantasmas arise not only from sensuality (from the natural order of things) but also from the influence of God, *ex gratia dei* ("from God's grace").⁸³

In this article I have tried to show some contexts in which Aquinas deals with the ability of fantasy. I reached the question of cognizability and limits of human sensual, imaginative and intellectual abilities. Not a single one of these faculties is able – entirely from its own nature – to become aware of spheres that transcend it. What makes them "cognizable" is love (*caritas*) through which man can get close to God Himself. That may be the reason why God gave the human intellect⁸⁴ the ability to differentiate "pure" and "impure" – the intellect makes it possible to clean the mind (*mens*) from images and false beliefs so that we do not think about God in the way of imaginative seeing.⁸⁵ Phantasmas are important not only for rational cognition but they also play

an important role in the sphere of emotions, passions and anger. Therefore phantasmas are not only cognitive entities but also images or ideas that stimulate the emotional life of man.

¹ I affirm this on the basis of the fact that up till now I have not found, in the voluminous interpretative literature, any adequate studies that would deal with this psychological question. To some extent this theme is dealt with in Manzanedo, F. M., *La Imaginacion y la Memoria segun Santo Tomas*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 9, Herder, Roma, 1978, 201–218; Ingardia, R, Thomas Aquinas: International Bibliography 1977–1990, Bowling Green State University, Ohio, 1990, 492.

² In the 13th century for example Raimundus Lullus or Robert Kildwarby tried to cover this theme.

³ Swiezawski, S., *Nový výklad Sv. Tomáše*, překlad Svatava Navrátilová, Cesta, Brno, 1998.

⁴ Aquinas distinguishes between sensual and rational studiousness. *ST I*, q.80 a.2 resp. See especially voluminous passages in *ST I–II*; Kenny, A., *Aquinas on Mind*, Routledge, London, 1993, ch.5, 59–74; Swiezawski, S., *Nový výklad Sv. Tomáše*, překlad Svatava Navrátilová, Cesta, Brno, 1998, 144–153.

⁵ Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1994, 236–248.

⁶ *ST I*, q.80 a.2 ad2: cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae: cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.; *ST I–II*, q.8 a.1 resp: appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. See also Mondin, B., *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studia Domenicano, Bologna, 1991, 55–56.

⁷ *ST I–II*, q. 17 a. 7 resp: How do appetitive powers affect knowledge? They act indirectly on the intellect by moving it to consider the reasons that please the desire or diverting it from those that displease it. in Dhavamony, M., *Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, Analecta Gregoriana 148, Gregorian University Press, Roma, 1965, 146.

⁸ This metaphor appears for example in the treatise *De Spiritu et Anima*. This treatise, written around 1170 and falsely ascribed to Augustine (PL 40, 779–832, the treatise is included in Augustine's works) and to Issac de Stella, played an important role in the history of medieval thinking. Contemporary investigations show that the treatise was a compilation of different works by Augustine, Cassiodor, Isidor de Sevilla, Alcuin, Anselm, Bernard from Clairvaux, Hugo de St. Victor, and Issac de Stella (see McGinn, B., *Three Treatises on Man. Introduction: A Cistercian Anthropology*, Cistercian Fathers 24, Kalamazoo, 1977, 63–74). In the treatise we can find also an analogy of the tripartite division of society with the position of faculties in human being. The soul is the city (*civitas*) and its deliberative authority is the intellectual faculties. These faculties are protected by the knights (reason) and armies of them fight for justice. Rustics, peasants who work hard, represent sensual faculties: Rationales sunt tanquam milites, qui hostes, puta concupiscentias, impugnat per arma iustitiae. Animales seu sensuales sint tanquam rustici et artifices, qui corporalibus rudimentis insistent, et corpori necessaria ministrant. Hanc triplicem vim animae, id est, sensualem, rationalem, et intellectualem, philosophi partes vocaverunt, non integrales, sed virtuales: quia potentiae ejus sunt. (PL 40, 808). As J. Coleman writes: in the *De Spiritu et Anima* appears the purely sensual psychology as present in animal. This will increasingly be the focus of texts in the thirteenth century (see Coleman, J., *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 220); *ST I*, q.77 a.8 resp: dicitur enim in libro de Spiritu et Anima (PL 40, cap. 15, 791) quod anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem....ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur.

⁹ *ST I–II*, q. 33 a. 1 ad2: desiderium habet quidem aliquam ampliacionem ex imaginatione rei desideratae: sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis; *ST I–II*, q. 23 a. 4: delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii; Mondin, B., *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studia Domenicano, Bologna, 1991, 440–441.

¹⁰ *ST I–II*, q. 35 a. 2 resp.

¹¹ Similarly joy (*gaudium*) is a kind of delight. See for example *ST I–II*, q. 31 a. 3: utrum delectatio differat a gaudio; see Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1994, 273.

- ¹² *ST I–II*, q. 35 a. 7: utrum dolor exterior sit maior quam interior; *ST I–II*, q. 37 a.1 ad 3: ...dolor exterior accidit ex laesione corporali, et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior, qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior. Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere.
- ¹³ *ST I–II*, q. 35 a. 7 resp: apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus.
- ¹⁴ *ST I–II*, q. 38 a. 2 ad3: quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam, sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, con-surgit inde quaedam delectatio.
- ¹⁵ *ST I–II*, q. 38 a. 3 resp.
- ¹⁶ Aristotle, *Nik. Ethics* 1166a–b; on the origin of friendship in Aristotle see Rist, J. M., *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics*, E. J. Brill, Leiden, 1982, 56–57; on friendship and its different forms in medieval thinking see for example *De Spirituali amicitia* by a Cistercian thinker Aelred from Rievaulx, in: Aelredi Rievallensis, *Opera omnia I, Opera ascetica, De spirituali amicitia*, ed. by A. Hoste and C. H. Talbot, *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, Turnhout, 1971, 287–350; for Aquinas the higher form of natural relief is love of friends who share sadness with him. *ST I–II*, q. 38 a. 3 resp: ...melior est quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile.
- ¹⁷ In the small treatise *De motu cordis* reason or fantasy is the cause of anger or other passions due to which heart gets colder or warmer. *De motu cordis*, 254–257: Intellectus enim et phantasia factiva passionum afferunt, ut concupiscentiae, irae et huiusmodi, ex quibus cor calecit et infrigidatur.
- ¹⁸ *ST I–II*, q. 41–44; q. 43 a.1 resp: ...obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti de facili non potest.
- ¹⁹ *ST I–II*, q. 44 a. 4 ad2: ...quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationem imaginationis, propter timorem casus imaginati.
- ²⁰ For example *ST I–II*, q. 44 a.4 ad2; *ST III*, q. 13 a. 3 ad3: ad imaginationem animae naturaliter corpus immutatur; et tanto magis, quanto anima fuerit fortioris imaginationis.
- ²¹ See for example an interesting chapter dedicated to the origin of human anger, *ST I–II*, q. 46 a.7 ad1: ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo, ex sola imaginatione nuntiante laesionem. Et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irracionales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo, ex ratione nuntiante laesionem. Et sic, ut Philosophus dicit II Rhetoric., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos.
- ²² *ST I–II*, q. 17 a. 7 ad3: Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis, secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativae potentiae. Quod enim homo non possit imaginari quae ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativae, quae est ex aliqua indispositione organi; for the question of the latin word *apprehensio* see Pasnau, R., *Theories of the Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 203–204.
- ²³ Demons are discussed especially in the individual q.16 (*De Daemones*) of the treatise *De Malo* (1268–1272). St. Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Evil*, transl. by J. J. Osterle, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 1995, 441–535; according to Jean-Pierre Torell in the 12 articles of the q. 16 of *De Malo* there is an exhaustive and compact demonology of Thomas Aquinas – “La q. 16 offre infine al lettore un’esposizione relativamente completa di demonologia in 12 articoli successivi.” in: Torell, J.-P., *Tommaso D’Aquino. L’uomo e il teologo*, trad. di P. Giustinani e G. Matera, Piemme, Casale Monferrato, 1994, 231; Mondin, B., *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D’Aquino*, Edizioni Studia Domenicano, Bologna, 1991, 177–179. For general survey see Langton, E., *Supernatural. The Doctrine of Spirits, Angels and Demons from the Middle Ages until the Present Time*, London, 1934.
- ²⁴ Gilson, E., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1994, 160–173, see *ST I*, q.51–64; Blanco, A., “The Influence of Faith in Angels on the Medieval Vision of Nature and Man”, in: *Mensch und Natur im Mittelalter*, heraus. von A. Zimmemann und A. Speer, *Miscellanea Mediaevalia* 21/1, de Gruyter, Berlin-New York, 1991, 456–467.

- ²⁵ "Tomáš chtěl ukázat zásadní rozdíl, který existuje mezi světem čistých duchů a přirozeností člověka. Zdá se, že je to pravou příčinou toho, proč se problému ujal, a pro kterou pak byl nazván *Doctor Angelicus*." ("Thomas wanted to show the substantial difference which exists between the world of pure spirits and nature of man. This seems to be the right reason of why he assumed this problem and why he was later called *Doctor Angelicus*.") in Swiezawski, S., *Nový výklad Sv. Tomáše*, překlad S. Navrátilová, Cesta, Brno, 1998, 97–99; *Dictionnaire de Spiritualité*, ed. Ch. Baumgartner, III, Beauchesne, Paris 1957, 142–238.
- ²⁶ "In no other era has the nature and activity of these beings been studied so much as in that which runs from the eleventh to the fifteenth century. Only St. Augustine, St. Gregory of the Great and Pseudo-Dionysios made an effort to understand systematically the world of the angels and its relations with men. The Medievals take up this heritage and develop it to its zenith." in Blanco, A., "The Influence of Faith in Angels on the Medieval Vision of Nature and Man", in: *Mensch und Natur im Mittelalter*, heraus. von A. Zimmernann und A. Speer, *Miscellanea Mediaevalia* 21/1, de Gruyter, Berlin-New York, 1991, 457; see also the entry *Engel* (G. Tavad) in *Lexikon der Mittelalters* III, Artemis Verlag, München-Zürich, 1986, 1908–1909.
- ²⁷ see Aquinas' treatise *De Substantiis Separatis* (1270–73); Torell, J.-P., *Tommaso D'Aquino. L'uomo e il teologo*, trad. di P. Giustinani e G. Matera, Piemme, Casale Monferrato, 1994, 249–251. On the significance of this little work E. Gilson writes – „Comment concevoir des substances spirituelles simples qui ne soient pas de dieux? ... Le traité de saint Thomas *De substantiis separatis*, oeuvre d'une richesse historique incomparable, permet de suivre en quelque sorte pas à pas l'évolution de ce problème et de dégager les enseignements qu'impliquait son histoire“, E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 1965, 216–217.
- ²⁸ Zambelli, P., *L'ambigua natura della magia: Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio Editori, Venezia, 1996, 53–75; Davidson, H., *Alfarabi, Avicenna, Averroes, On Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992; Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwean al-rSafae ,al-Beireunei, and Ibn Seinea*, Boulder/Shambhala, New York, 1978, xxiii, 318.
- ²⁹ *SCG* II, cap. 103, *De Malo* q. 16 a. 9 ad13, *ST* I, q. 117 a. 3 ad2: ... fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis.; for more detailed arguments on this topic and for criticism of Avicenna see *Super ad Galatas*, cap. 3, lectio I.; Marcos F. Manzanedo writes: De la fascinación habla ay Avicena. Fascinación significa estrictamente hechizo o encantamiento mágico por medio de la mirada. Pero en sentido amplio equivale a cualquier engaño o ilusión visual. Según Avicena, la fascinación se debe a que la materia corporal obedece a la sustancia intelectual más que a las cualidades activas y pasivas de la naturaleza. in: Manzanedo, F. M., *La Imagen y la Memoria segun Santo Tomas*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 9, Herder, Roma, 1978,123.
- ³⁰ Nella piena scolastica latina l'idea di un'immaginazione transitiva o psicosomatica viene più esplicitamente connessa con l'analisi della magia naturale o demoniaca. in: Zambelli, P., *L'ambigua natura della magia: Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio Editori, Venezia, 1996, 65; see a more elaborated work Rahman, F., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1958, 119.
- ³¹ Especially *SCG* II, cap. 72–78.
- ³² see q. 110 dealing with the influence of spiritual substances on physical substance (utrum materia corporalis obediatur angelis ad nutum): *ST* I, q. 110 a. 2.
- ³³ *ST* I, q. 117 a. 2 resp.
- ³⁴ Aquinas similarly explains the evil eye of people whose soul tends to evil.
- ³⁵ In the 9th century Costa Ben Luca called *spiritus* a certain delicate body. In the treatise *De differentia animae et spiritus* he writes that *spiritus est quoddam corpus subtile*. in: Costa Ben Luca, *De differentia animae et spiritus*, ed. by C. G. Barach, reprint from 1878, Frankfurt a. M., 1968, 102; With the word πνεύμα, we are at the extreme opposite to any religious connotation... under the name spiritus, they (scholastics) catalogued the phenomena that had to do jointly with body and mind. in: Chenu, M. D., *Toward Understanding St. Thomas*, trans. by A. M. Landry, Regnery, Chicago, 1964, 101; Chenu states, however, that it is important to differentiate the various meanings of the term *spiritus* with regards to various contexts in which this term appears.
- ³⁶ *De Malo* q.16 a.11; *In II sent.* d. 8 a. 5; *ST* I q. 111 a. 3–4.

- ³⁷ Sv. Atanáš, *Život sv. Antonína Poustevníka*, překlad Václav Ventura a kol., Refugium, Velehrad, 1996, 14; Špidlík, T., *Spiritualita křesťanského Východu: Modlitba*, překlad P. Juvenal Valíček, Refugium, Velehrad, 1999, 258–260; *Apofthegmata I: Výroky a příběhy pouštních otců*, Benediktínské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Břevnov, Praha, 2000, 147.
- ³⁸ “Vzhledem k vážnosti dějin spásy bylo by teologicky neseriozní vidět v démonech svého druhu strašidelné duchy, kteří se potloukají světem; spíše lze přijmout, že se právě zde jedná o (na člověku nikoli nezávislé) síly *tohoto* světa, nakoľik je svět odepřením Bohu a pokušením pro člověka.” in *Teologický slovník*, ed. K. Rahner a H. Vorgrimler, preklad F. Jirsa, Zvon, Praha, 1996, 62.
- ³⁹ *De Malo*, q. 16 a. 1–11; Torrell, J.-P., *Tommaso D’Aquino. L’uomo e il teologo*, traduzione di Pasquale Giustiniani e Giovanni Matera, Piemme, Casale Monferrato, 1994, 228–232.
- ⁴⁰ *De Potentia* q. 6 a. 6 ad3: malum daemonis est furor irascibilis, concupiscentia amoris, phantasia proterva; *De Malo* q. 16 a.1 ad3; *Quest. disp. De Anima* q. 19 ad8: malum hominis est secundum tria scilicet phantasiam protervam, quae scilicet est principium errandi, concupiscentiam amentem et irrationalem furorem; *ST I*, q. 54 a.5; *In II Sent.*, d. 7 q. 2 a.1 et ad1.
- ⁴¹ Bautier, A. M., “De l’image à l’imaginaire dans les textes du haut Moyen Age”, in: *Phantasia-imaginatio*, Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo, Roma 9–11 gennaio 1986, atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1988, 92–93: En revanche, la phantasia concerne constamment le démon qui tourmente les hommes par des tours diaboliques et surtout des apparitions (phantasiae diabolicae ou daemoniacae) ou encore l’Antéchrist qui se jou d’eux en employant la magie ou la phantasia... Phantasia a donc pris très souvent une valeur péjorative et inquiétante. Il est naturel, en conséquence, que ce mot soit lié à l’idée de péché, de désirs charnels, de tentatives inavouables, de toutes les faiblesses et les fantases qui hautent le malheureux coeur humain; Margerie, B., “Rôle des images et de l’imagination reproductrice et creatrice dans l’exposition de la pensée philosophique et théologique de S. Thomas d’Aquin, artiste de la pensée”, *Journal Philosophique* 7 (1986): 113–114.
- ⁴² *Corpus Dionysiacum, Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*, heraus. von B. R. Duchla, Patristische Texte und Studien 33, de Gruyter, Berlin/NY, 1990, 171; see *PG* 3, 725B; Manzanedo, F. M., *La Imagination y la Memoria segun Santo Tomas*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 9, Herder, Roma, 1978, 43; see also the study dedicated to Albertus Magnus, to his commentators and his *Super Dionysium de Divinis Nominibus*, in: Caparello, A., *Senso e Interiorità in Alberto Magno*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993, 5–40.
- ⁴³ *ST I*, q. 54 a. 5 ad3: dicendum quod phantasia proterva attribuitur daemonibus, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono: deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.
- ⁴⁴ *ST I*, q. 86 a. 4 ad2.
- ⁴⁵ *ST I*, q. 86 a. 4: Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles; et de eis etiam possunt esse scientiae.
- ⁴⁶ *ST I*, q. 86 a. 4: Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quamdam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus; For this topic see Litt, T., *Les Corps Célestes dans L’Univers de Saint Thomas D’Aquin*, Philosophes Médiévaux VII, Louvain, 1963, 149–196. Aquinas also wrote a treatise *De sortibus* in which he deals with the problem of prophesies.
- ⁴⁷ Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad Litteram*, XII, cap. 13 (*PL* 34, 464); *vis sortis* (prophetic power) is however refused at other place by Augustine, see Augustinus Hipponensis, *Confessionem libri tredecim*, IV, cap. 3; VII, cap. 6.
- ⁴⁸ See an inspiring work by Patrick Quinn that deals with Platonism at Aquinas and that refutes the fixed idea about Aquinas being the representative of rigorous Aristotelism: Quinn, P., *Aquinas, Platonism and the Knowledge of God*, Avebury-Ashgate, Aldershot, 1997; especially ch. 4: The knowledge of God in rapture, 66–80.
- ⁴⁹ *ST I*, q. 86 a. 4.
- ⁵⁰ *ST I*, q. 86, a. 4 ad2: Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinatur ad futura aliqua cognoscenda.
- ⁵¹ El flujo de las especies imaginativas puede tener también un *origen orgánico* o corporal (causa corporalis intrinseca); como cuando los ensueños provienen de algo que se tiene en la boca, del frío, del calor,

- o de otras disposiciones somáticas. Por lo cual – añade Santo Tomás – los médicos suelen examinar los ensueños para conocer la enfermedad del paciente, in Manzanedo, F. M., *La Imaginacion y la Memoria segun Santo Tomas*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 9, Herder, Roma, 1978, 155.
- ⁵² *De Malo*, q. 3 a. 4 resp: ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, considerandum est, quod natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter spirituali; non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in *VII Metaph.*; et ideo materia corporalis naturaliter obedit angelo bono vel malo ad motum localem; et per hunc modum daemones semina colligere possunt, quae adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus dicit in *IV De Trin.*. sed quantum ad formationem, materia corporalis creaturae spirituali non obedit ad nutum. Unde daemones non possunt materiam corporalem formare nisi virtute corporali seminum, ut Augustinus dicit. Quaecumque ergo ex motu locali materiae corporali accidere possunt nihil prohibet per daemones fieri, nisi divinitus impediuntur. Apparitio autem sive repraesentatio specierum sensibilium in organis interioribus conservatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiae corporalis, sicut Philosophus in lib. *De somno et vigilia*, assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones derelictae ex sensibilibus motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur.
- ⁵³ *ST II–II*, q. 154 a. 5 resp; *ST III*, q. 80 a. 7; *In IV Sent.*, d. 9 a. 4 q. 1; *De Veritate* q. 28 a. 3 ad7.
- ⁵⁴ *ST II–II*, q. 95 a. 6 resp: ideo considerare oportet quid sit verum circa praecognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa: puta cum mens alicuius, sollicita ex his quae videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum. Quandoquevero somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur in aliquam causam communem somniis et futuris eventibus.
- ⁵⁵ see Coleman, J., *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Chapter 20: The revival of Aristotle and the development of scholastic theories of memory: Thomas Aquinas, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 34–345.
- ⁵⁶ ex impressione caelestis corporis, see also Litt, T., *Les Corps Célestes dans L'Univers de Saint Thomas D'Aquin*, Philosophes Médiévaux VII, Louvain, 1963; *ST I*, q. 115 a. 4; *ST II–II*, q.95 a. 4; *SCG III*, cap. 84–85, 87; *De Anima III*, lectio 4; *Comp. Theol.*, cap.127–128.
- ⁵⁷ Litt, T., *Les Corps Célestes dans L'Univers de Saint Thomas D'Aquin*, Philosophes Médiévaux VII, Louvain, 1963, 123–147; *Sent. De Anima II*, cap. 27, ... ex impressione corporis caelestis variatur fantasia et appetitus sensitivus.
- ⁵⁸ *Sent. De Anima II*, cap. 27, ... corpora caelestia habent directam impressionem in intellectum et voluntatem, idem est ac si ponatur quod intellectus est idem cum sensu. Indirecte vero impressio corporum caelestium potest pertingere ad intellectum vel voluntatem, prout intellectus et voluntas coniunguntur in sua operatione virtutibus sensitivis: leso enim organo fantasia, impeditur intellectus in sua operatione; et ex appetitu sensibili inclinatur voluntas ad aliquid volendum vel nolendum. Quia tamen voluntas non ex necessitate trahitur ab appetitu sensibili, set sempe ei liberum manet sequi inclinationem appetitus sensibilis vel non sequi, ideo corpora caelestia nullam necessitatem humanis corporibus inducunt.
- ⁵⁹ *ST I*, q. 115 a. 4 resp.
- ⁶⁰ *ST I*, q. 115 a. 4 resp: indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt, inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur.
- ⁶¹ *ST I*, q. 115 a. 4 resp.
- ⁶² *ST I*, q. 111 a. 2: utrum angeli possint immutare voluntatem hominis; *ST I*, q. 111 a. 2: utrum angelus possint immutare imaginationem hominis; *ST I*, q. 111 a. 2 ad4: quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur, et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione, nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quae non exposuit eis.
- ⁶³ See especially *ST II–II*, q. 95 a. 4–6.
- ⁶⁴ *ST I*, q.86 a.4 ad3: ...animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem

caelestem. et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. unde Philosophus dicit, in libro *De somn. et vigil.*, quod quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.

⁶⁵ For the question of prophetic visions see Clausberg, K., *Kosmische Visionen: Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute*, DuMont Buchverlag, Köln, 1980; Zambelli, P., *L'ambigua natura della magia: Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Marsilio Editori, Venezia, 1996, 53–75.

⁶⁶ *ST II–II*, q. 171 a. 1; Mondin, B., *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino*, Edizioni Studia Domenicano, Bologna, 1991, 495–497.

⁶⁷ Casciaro, J. M., *El Dialogo Teológico de Santo Tomás con Musulmanes y Judíos: El Tema dela Profecía y la Revelación*, Bibliotheca Hispana Biblica 2, Instituto Francisco Suarez, Madrid, 1969, 259; Averroes and Avicenna are both greatly interested in prophetic dreams which they regard as the providence of those with especially well formed imaginations. in: Carruthers, Mary J., *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge Studies in Medieval Literature 10, Cambridge University Press, New York, 1993, 59; Rahman, F., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1958, 30–91; Treloar, John L., „Maimonides on Prophecy and Human Nature: a Problem in Philosophical Interpretation“, *The Modern Schoolman* LXVII, 1989, 33–47.

⁶⁸ Augustine, *De Genesi ad litteram libri duodecim* lib. 12, *PL* 32, 474: quapropter si hoc tertium uisionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, uerum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellauit apostolus, in hoc uidetur claritas dei, cui uidendae corda mundantur; Alanus de Insulis, *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, *PL* 210, 1007: visio est perceptio alicujus rei, mediante visu, et haec visio dicitur corporalis. Dicitur imaginatio, unde Daniel de Nabuchodonosor ait: Somnum tuum et visiones capitis tui, et haec visio dicitur imaginaria vel spiritualis. Dicitur exstasis qua homo rapitur ad contemplationem coelestem, unde: Visio Isaaiae prophetae, et haec dicitur intellectualis vel mentalis: prima dicitur primum coelum, secunda tertium; unde Paulus: Scio hominem raptum usque ad tertium coelum.

⁶⁹ *De Veritate*, q.12 a.7 resp.

⁷⁰ *De Veritate*, q.12 a.7 resp: quando aliqua corporalibus oculis diuinitus demonstrantur, ut manus scribens Baltasar; *Daniel* 5.5 (Vulgata): in eadem hora apparuerunt digiti quasi manus hominis scribentes contra candelabrum in superficie parietis aulae regiae et rex aspiciebat articulos manus scribentis. See Augustine, *De Genesi ad litteram libri duodecim* lib. 12: uidit rex Baltasar articulos manus scribentis in pariete continuo que per corporis sensum imago rei corporaliter factae spiritui eius impressa est atque ipso uiso facto ac praeterito illa in cogitatione permansit.

⁷¹ *ibid.*, q.12 a.7 resp.

⁷² *ST I* q.12 a.2 resp: Actus proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est. Unde nec sensu nec imaginatione uideri potest, sed solo intellectu.

⁷³ *De Veritate*, q.12 a.7 resp: secundum intellectualem, quando aliqua intellectui ostenduntur supra naturalem facultatem... solum intellectus supernaturales accipit quando uidet ipsas substantias intelligibiles per essentiam suam, utpote Deum et angelos, ad quod pertingere non potest secundum virtutem naturae suae; Die Kehrseite einer dogmatischen Metaphysik ist jene Schwärmerei des visionären Geistes, als Esoterik heute vielfach verbreitet, die Vorstellungen für die Sache selbst nimmt. Im Hinblick auf die drei Arten des Sehens, nämlich des sinnlichen (visio corporalis), des imaginativen (visio spiritualis, sive imaginaria) und des geistigen (visio intellectualis) (*ST I*, q.93 a.6), vermögen wir Gottes Wesen nur spiegelartig bzw. spekulativ (visio aenigmatica vel specularis) anzuschauen. Keine Ähnlichkeit vermag aber Gott, so wie er ist, darzustellen (*ST I*, q.12 a.2). Zwischen der visio specularis und der offenen Anschauung Gottes (visio beatifica) 'von Angesicht zu Angesicht' besteht für Thomas ein in diesem Leben nicht zu überbrückender Unterschied (*ST II–II*, q.1 a.5). Die Tätigkeit der Phantasie nimmt dann ihren Ursprung in dem, was die Sprache nicht sagen und der Begriff nicht begreifen, findet aber ihre Grenze in dem, was sie nicht versinnbildlichen kann. in: Capurro, R., "Was die Sprache nicht sagen und der Begriff nicht begreifen kann Philosophische Aspekte der Einbildungskraft", in: *Vorstellungen bilden*, Hrsg P. Fauser und E. Madelung, Friedrich Verlag, Velber, 1996, 52.

⁷⁴ Kenny, A., *Aquinas on Mind*, Routledge, London, 1993, 33; *De Veritate*, q.12 a.7 ad3:...earum rerum de quibus fit prophetae reuelatio habent prophetae aliquas species in mente sua, sicut Ieremias, qui

prophetabat combustionem Ierusalem, habebat in anima sua speciem civitatis illius a sensu acceptam et similiter ignis comburentis quem frequenter viderat; si igitur aliae species earundem rerum menti prophetae divinitus imprimantur, sequetur quod sint duae formae eiusdem reitionis in eodem subiecto, quod est inconveniens....quod illarum rerum quas propheta vidit non oportet et ei denuo species infundantur, sed ut ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginariae fiat quaedam ordinata aggregatio conveniens designationi rei prophetandae.

⁷⁵ see parallel texts *ST II-II*, q.173 a.2; *Super Isaiam*, cap. 1; *Super I. Cor.*, cap. 14 lect.1.

⁷⁶ *Super Isaiam*, cap. 1. See also Torrell, J.-P., *Tommaso D'Aquino. L'uomo e il teologo*, traduzione di Pasquale Giustiniani e Giovanni Matera, Piemme, Casale Monferrato, 1994, 44–52.

⁷⁷ *Isaiah*, 6, 1–2.

⁷⁸ According to Augustine, images are not able to mediate divine characteristics in an exhaustive way. Through images it is not possible to understand the inner substance of divine justice, intentions and whole spiritual doings ... quod unde uiderem usque ad corpus erat oculis et animo usque ad phantasma (Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim* lib. 3. cap.7). In other places phantasma is the name of illusion, empty thought as something unsure, imaginary and imperfect. (Augustinus Hipponensis, *Confessionum libri tredecim* lib. 4 cap. 4. ...et si dicebam: spera in deum, iuste non obtemperabat, quia uerior erat et melior homo, quem carrissimum amiserat quam phantasma, in quoad sperare iuebatur.”; lib. 4. cap.7.: ...non enim tu eras, sed uanum phantasma et error meus erat deus meus.”; lib. 7. cap.17: ...et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiere ab te decore tuo mox que diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis; lib. 9. cap.3:-...quamuis enim et ipse nondum christianus in illam foueam perniciosissimi erroris inciderat, ut ueritatis fillii tui carnem phantasma crederet, tamen inde emergens sic sibi erat, nondum imbutus ullis ecclesiae tuae sacramentis, sed inquisitor ardentissimus ueritatis.) Fantasy is identified with the free play of images, creating fictions, and can therefore be a disincentive in spiritual life. As the physical sight is turned to the body, so also the spiritual sight (*oculis*) is turned to the product of fantasy (*phantasma*). Augustine tries to show that man can recognize the image of God in his own soul but he does not recognize it through phantasma, through an image that he creates about God due to his body. The mistake of Manichean teaching lies, according to Augustine, just in the incomprehension of the fact that inner, spiritual sight cannot draw on material, corporeal source as the element of fantasy. God is a spirit, is of immaterial substance, incomparable to any created thing or any image. Augustine is astonished that he can love God and not a thought or a vague image – *et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma*. His astonishment is based on experiencing the co-existence of living God and man.

⁷⁹ *ST* q.12 a.3 ad3: ...in visione imaginaria non videtur Dei essentia: sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout Scripturis divinis divine per res sensibiles metaphorice describuntur.

⁸⁰ *In Isaiam* 1, cap.1: ...prophetia addit supra visionem actum exterioris denuntiationis, et visio erit materialis respectu prophetiae. Circa secundum sciendum est, quod modi prophetalium visionum distinguuntur secundum ea in quibus accipitur praescientia futuri contingentis. Illud autem est aut species facta in sensu, et dicitur *visio corporalis*, quia sensus accipit species praesentibus corporibus quorum sunt: aut est species recepta in imaginatione, et dicitur *visio spiritualis*, quia primo manifestatur in ipsa actus et proprietatis spiritualitatis, quae est cognoscere rem abstractam a materia; aut est species existens tantum in intellectu, et dicitur *visio intellectualis*; Aquinas analyses also the experience of St. Paul who discovered God's substance in the state of rapture (*raptus*), i.e. independently of senses and imagination. Rapture is making the reason free of senses so that the reason is able to see the essence of God. Aquinas insists on the fact that this independency of reason is necessary for seeing God. Rapture therefore describes a mental state which is in opposition to the nature in which *visio beatifica* appears before death: raptus id est contra naturam elevatum (*De Veritate*, q.13 a.1. resp). Aquinas was confident that St. Paul saw divine essence before his death and felt obliged to explain how this could happen when senses, fantasy and body were still present. See Quinn, P., *Aquinas, Platonism and the Knowledge of God*, Avebury-Ashgate, Aldershot, 1997, 66–80.

⁸¹ *ST I*, q.12 a.3 ad3: Deus potest videri ab homine visione imaginaria, dicitur enim *Isaiae* 6: “Vidi dominum sedentem super solium”, etc. Sed visio imaginaria a sensu originem habet, phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in *III De Anima* (429a1). Ergo Deus sensibili visione videri potest. ...quod in visione imaginaria non videtur dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione

formatur, repraesentans deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

- ⁸² *ST I*, q.12 a.12 resp.: Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis experimentia res divinis, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetabilis.
- ⁸³ *ST I*, q.12 a.13 ad2: ex phantasmatis, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formati, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatis plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.
- ⁸⁴ *ST II-II*, q.8. a.7 resp. (utrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet: Beati mundo corde, quoniam ipse Deum videbunt)
- ⁸⁵ *ibid.* ... munditia cordis est quasi completiva respectu visionis divinae, et haec quidem est munditia mentis depuratae a phantasmatis et erroribus, ut scilicet ea quae de deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus.

RESUMÉ

Článok analyzuje rôzne kontexty Akvinského diela, v ktorých sa vyskytuje imaginatívna schopnosť. Základnou otázkou je, či sú naše intelektuálne aktivity (*intellectus*) alebo rozhodovanie (*voluntas*) ovplyvniteľné vášňami, oddelenými substanciami, nebeskými telesami, snovými obrazmi alebo profetickými víziami. Fantazmata a imagináciu je potrebné vidieť nielen v kontexte teórie poznania, ale taktiež vo sfére citovosti, kde fantazmata sú stimulom subtilnejších psychických procesov. Analýza duševných aktivít spojených s imaginatívnou časťou ľudskej duše v diele Tomáša Akvinského ukazuje na špecifiká a bohatosť stredovekého filozoficko-teologického myslenia.

Antické zdroje renesanční nauky o sympatii¹

TOMÁŠ NEJESCHLEBA

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Latinský termín *sympathia*, který je pouze přepisem řeckého συμπαθεια, měl v renesanci poněkud jiný význam než „neujasněný, temný cit vybuzený v nás nějakým předmětem [nebo osobou], tak že se k němu [k ní] cítíme být vábeni.“² Spíše znamenal obecněji tíhnutí věcí k sobě navzájem, vzájemné působení a nechávání na sebe působit, a vyjadřoval provázanost celého universa. Takto chápaný pojem sympatie hrál často významnou úlohu v renesančních přírodně-filosofických konceptech, byl rozpracováván v alchymistických, magických i lékařských traktátech v 16. a 17. století a stal se také předmětem soudobých vědeckých sporů. Zdrojem renesančních nauk o sympatii byly jako obvykle antické představy o povaze sympatie (a popř. i antipatie). Tento článek si však nečiní nárok být vyčerpávající studií o pojetí sympatie ani v antice ani v renesanci, nýbrž má vytvořit základ pro další bádání v oblasti renesančního myšlení; vznikl z potřeby nástroje, který by autorovi stati pomohl prosvětlit houšť renesanční a raně barokní sympatetické literatury. V následující stati se tedy pokusíme podat přehled těch antických zdrojů, ze kterých renesanční myslitelé čerpali nebo čerpat mohli. Budeme si všimát kontextů, v nichž se termín συμπαθεια vyskytuje, ať je užití termínu nahodilé nebo systematické jako součást propracované teorie, neboť obojí mohlo na renesanční filosofy mít vliv a odrazit se v jejich vlastním zpracování tématu.³

1. Aristotelés a Epikúros

Termíny συμπασχειν, συμπαθής, συμπαθεια a z nich odvozená slova vznikly složením předpony συμ a základu πάθος a dle této etymologie tak označovaly „spolu-trpění“, „spolu-zažívání“, „spolu-cítění“. V řecké filosofické literatuře se tak zprvu užívaly k popisům stavů a jevů úzce odpovídajících původnímu významu, aniž by se kolem nich vytvářela nějaká zásadní ucelenější teorie.

Aristotelés termín συμπαθεια a jemu příbuzné termíny neuvádí nikterak často. Pouze ve spise *Physiognomica* pomocí něj charakterizuje vztah mezi tělem a duší, které vzájemně „sympatizují“.⁴ Zjevně v návaznosti na Aristotela chápe společenství těla a duše jako sympatetický vztah také Epikúros. Není třeba zvláště zdůrazňovat odlišnost Aristotelova, byť pro něj poněkud neobvyklého, užití termínu sympatie pro vyjádření vztahu duše a těla v rámci nedílné substance od Epikúrova pojetí sympatie jako pneumaticko-fyzikálního vztahu. Pro Epikúra je komunikace mezi duší a tělem založena ryze mechanisticky na pohybu a vzájemných nárazech atomů tvořících duši a atomů, ze kte-

rých je složeno tělo.⁵ Sympatií nazývá Epikúros i vzájemnou souvislost atomů předmětu a atomů z něj vycházejících a způsobujících tak smyslový vjem.⁶

Ačkoliv Epikúrovův *List Hérodotovi jako součást Životů, názorů a výroků proslulých filozofů* Díogena Laertského vyšel tiskem již v roce 1533, působil epikurejský atomismus v renesanci spíše zprostředkovaně přes Tita Lucretia Cara, jehož kniha *De rerum natura* se stala v 16. století velmi oblíbenou četbou. Lucretius píše o sympatii mezi tělem a duší v epikurejském smyslu, tj. jako o sepjetí životního pohybu atomů těla i duše⁷ a o působení těla a duše na sebe navzájem.⁸ Jako ekvivalent řeckého termínu συμπαθεια se u Lukretia objevuje latinské *contagio* a vedle něj také *consensus*. Oba tyto termíny budou později pro popis sympatetických vztahů hojně využívány, termín *contagio* někdy úžeji než *consensus*, a to spíše v lékařské literatuře pro označení nákazy, jejíž šíření je dáno právě sympatií. V renesanci na Tita Lucretia navázal Girolamo Fracastoro, autor významného teoretického pojednání *O sympatii a antipatii věcí (De sympathia et antipathia rerum)*. Svůj naturalizující přístup k teorii sympatie ovlivněný epikurejským atomismem rozvinul v lékařském spise *O nákaze (De contagione)*, který je často považován za anticipaci moderní makromolekulární medicíny.⁹

2. Theofrastos

V peripatetickém spise *Problemata physica*, přičítaném Aristotelovi ale ve skutečnosti pocházejícím pravděpodobně z Theofrastova okruhu, se nacházejí typické příklady užití sympatie v tomto období. Autor navazuje na místo z Platonova dialogu *Charmides* 169 C, kde se hovoří o nakažlivém působení zívání,¹⁰ a v kapitole nazvané přímo *Co plyne ze sympatie* (Ὅσα ἐκ συμπαθειας) píše o mimovolných fyziologických reakcích lidského organismu na určité smyslové vjemy. Autor nabízí přirozené vysvětlení „sympatetického“ vztahu mezi vnějším jevem a odpovědí organismu (respektive duše) na něj: Probíhá-li určitý jev v blízkosti člověka, může jeho vjem probudit v paměti toho času zapomenutý pud stejného druhu. Příkladem této sympatie je vedle zmíněné „nakažlivosti“ zívání vyvolaná potřeba močení při sluchovém vjemu tekoucí vody a fakt, že člověk, když vidí jiného člověka trpět, v myšlenkách cítí účast na jeho bolesti.¹¹ Poslední jmenovaný případ sympatetického vztahu dokládá, že aristotelskou sympatii lze vysvětlit jen v kontextu aristotelské metafyziky: předpokladem onoho soucítění je skutečnost, že lidé mají stejnou společnou přirozenost.¹²

Přechod od víceméně nahodilého používání termínu συμπαθεια v různých kontextech k propracovanější teorii sympatie jako přírodní síly představuje dílo Theofrastovo. Ve spise *De causis plantarum* je působení sympatie omezeno na rostliny a vztah jejich rašení, pučení a růstu k určitým ročním obdobím, nebo orientace květů určitých rostlin ke slunci.¹³ Aristotelův nástupce se však také začíná odvolávat na sympatii při vysvětlování jevů, které jsou na první pohled nepochopitelné. Příkladem jasné (vysvětlitelné) sympatie je změna barvy kůže některých zvířat podle prostředí, ve kterém se pohybují, což je způsobeno krví (tj. vlhkou kvalitou), která kůži ovlivňuje. Podobný jev nachází i losů měnících barvu srstí, tato sympatie je však tajemná, nevysvětlitelná, jelikož srst je suchá a vlhkost na ni nemůže působit stejným způsobem, jako u kůže.¹⁴ Ještě dále směrem k okultnímu typu vysvětlení jde spis *De odoribus*. Theofrastos v něm jmenuje čtyři příklady sympatie. Sympatetický vztah panuje mezi dobou říje kozla a staženou kozlí srstí, mezi květem révy a vínem v sudu, mezi česnekem a cibulí, které

jsou v zemi a které jsou již vytaženy a za čtvrté mezi zimním spánkem medvěďů a medvědíím sádlem v hrnci.¹⁵

Na všech uvedených příkladech je patrný jistý posun vůči aristotelským *Problematům*: zatímco pro autora *Problemat* byla nutnou podmínkou sympatie prostorová blízkost, podle Theofrasta sympatie existuje i mezi dvěma vzdálenými jevy. Dále je zde patrná tendence „vysvětlovat“ prostřednictvím sympatie to, na co selhávají přirozené prostředky. Pozdější antická i renesanční sympatetická literatura bude plná obskurních příkladů obdobných Theofrastovým. V jejich pozadí však již většinou bude stát teorie, kterou jako první rozpracovali stoikové.

3. Stoicismus

Zatímco v předchozí tradici byla sympatie používána pro jednotlivé vztahy, např. těla a duše, stoikové rozšiřují její působnost na celek – $\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omega\nu$ – na celý kosmos,¹⁶ a činí z ní integrální součást fyziky. Stoikové oproti epikúrejcům zdůrazňují nutnost kauzálního spojení u každého kvalitativního pohybu a vyvozují z toho existenci celistvého a věčného řetězce příčin. Příčiny tak nejsou na sobě nezávislé; svět, pojmáný jako těleso, je jednotou, kontinuitním jsoucnem. Aktivní princip pronikající materiální substanci – $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ – se projevuje vnitřním pohybem, napětím – $\tau\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$ – a svět je pak chápán jako organismus, sjednocený skrze vnitřní „napínací“ sílu. V takovémto kosmu, který je živým organismem, se každá změna jednotliviny se odrazí na celku, jelikož vše působí na sebe navzájem. Toto působení nazývají stoikové sympatií.¹⁷

Sympatie tedy obecně znamená formu koexistence prvků v jednotné struktuře, která má dynamický charakter a v níž každý element existuje pouze ve vzájemné interakci se zbytkem a není schopen existovat, zanikne-li celek.¹⁸ Tento princip lze aplikovat na jednotlivá živá tělesa, jako např. lidské tělo, jeho pravý význam a dosah se však ukáže při aplikaci na kosmos jako celek. Sympatie je pak chápána jako síla, držící celý kosmos pohromadě.

Sympatie jako základní fyzikální princip tvoří fundament pro vysvětlení mnoha charakteristických prvků stoické filosofie. Na prvním místě ospravedlňují stoikové prostřednictvím sympatie mantiku. Působí-li totiž každá událost na každou jinou událost, umožňuje to budoucí události předpovídat, věštit. Sympatie poskytuje zaštiťující rámec také astrologii. Ostatně zjevným příkladem sympatie je působení vzdálených nebeských těles na dálku, konkrétně vliv Měsíce na příliv a odliv moře, nebo Slunce na atmosférický vítr. Přesvědčení o působení planet a hvězd na člověka je jen logickým vyústěním tohoto empirického faktu a obecné teorie sympatie. Konečně, jen za předpokladu sympatie je možné vysvětlit smyslové vnímání. Podle staré poučky, že stejné se poznává stejným, musí mít poznávaný objekt spřízněné elementy v poznávajícím logu. Pro stoiky to znamená, že při vnímání je náš duch spřízněn se vzduchem a stává se jedním se všeobecnou duší, která naplňuje svět. U smyslového vnímání se tak specifickým způsobem projevuje sympatie jako spřízněnost duše s pneumatem.¹⁹

Určitým interpretačním problémem je otázka, kdy dochází v rámci stoicismu k rozvinutí nauky o sympatii. Tradičně je hlavní zásluha na systematickém vypracování teorie přičítána Poseidóniovi z Apameie, který údajně jako první postavil sympatii do centra výkladu světa. Podle současného stavu bádání se zdá, že jako princip propojení částí celého kosmu chápali sympatii již staří stoikové, neboť už stará stoa považovala

kosmos za organismus, ve kterém jsou všechny části ve vnitřním kontaktu.²⁰ Jak ukazuje zlomek uchovaný v knize Alexandra z Afrodisiady *De mixtione*, již Chrysippos údajně tvrdil, že příroda byla vytvořena skrze pneuma, které z ní činí koherentní celek, kde části na sebe vzájemně působí.²¹ Spor o prvenství nauky není nicméně pro náš účel významný. Ještě pro renesanční myslitele byl hlavním zdrojem pro poznání stoické nauky o sympatii Cicero, který referuje především o Poseidóniovi.²²

V Ciceronových spisech, které jsou velmi významné pro vytváření latinské filosofické terminologie, nacházíme několik latinských ekvivalentů řeckého συμπαθεια. Objevuje se u něj i jednoduchý přepis řeckého termínu do latinky jako *sympathia*,²³ což se v renesanci stalo nejobvyklejší formou. Dále pak Cicero používá již Lucretiem zavedený termín *contagio*,²⁴ a především razí termíny *cognatio naturalis*, *concentus atque consensus*, *continuatio coniunctioque*, *convenientia naturae*.²⁵ Cicero sám si všímá především působení nebeských těles na zemi a ústy Balbovými (mluvčí stoicismu v dialogu *De natura deorum*) přijímá kosmickou sympatii jako *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio*.²⁶

O sympatii pak přirozeně píše i stoikové římského období. Seneka se soustředí na sympatii v kosmickém měřítku a na elementy uvnitř kosmu a úzce ji spojuje se stoickým vitalismem.²⁷ V 108. listu Luciliovi se hlásí k sympatii (*cognatio*), kterou údajně učil Pýthagorás.²⁸ Sympatie se objevuje u Epiktéta²⁹ a obzvláště u Marca Aurelia, který ve shodě s „poseidóniovskou“ tradicí klade sympatii jak mezi různé stupně bytí (např. duši a tělo) tak mezi stupně spřízněné (např. duch a duch) a často z ní vyvozuje etické důsledky.³⁰

Stoická nauka o sympatii žila nejen ve filosofických dílech stoických myslitelů, ale pronikla i do dalších oblastí antické vědy a ovlivnila i jiné nestoické myšlenkové systémy. Již Filón Alexandrijský zdůrazňuje stoickou sympatii, když hovoří o směsi ze čtyř elementů.³¹ Z patristických myslitelů oživuje ideu sympatie např. Řehoř z Nyssy, pro vyjádření spojení všech částí universa však využívá termín συμπνοια – společný dech, který ovšem byl obvyklý i ve stoické tradici.³² I jejich prostřednictvím pak v podstatě stoický pojem sympatie působil v renesanci.

4. Hippokratovský corpus a Galén

Corpus hippocraticum je sbírkou lékařských pojednání, z nichž mnohé vznikly ještě v předaristotelské době (v 5. a 4. století), některé však jsou pravděpodobně spjaty až s alexandrijskou školou. V renesanci byla znalost hippokratovského corpusu předpokládána, a to i na lékařských školách, kde byli jako autorita preferováni Aristotelés nebo Galén. První ze spisů, který nás bude zajímat, nese název *Praeceptiones* (Παραγγελία) a zcela jistě patří k pozdějším dílům ze 3. století př. Kr. Ve 14. „Pokynu“ se jeho autor zabývá problémem, jak mohou průběh nemoci ovlivnit vnější vlivy. Celý „Pokyn“ pak vrcholí poukazem na to, že sympatetický vztah pacienta s žalem a bolestí jiného člověka může mít za následek zhoršení jeho zdravotního vztahu.³³ Zjevně je zde rozvíjeno pojetí sympatie, které můžeme nalézt v peripatetickém spisu *Problemata physica*, tj. jako mimovolné reakce organismu. Hippokratovské *Praeceptiones* přirozeně i vzhledem k pravděpodobné době svého vzniku nemohly ještě být stoickým pojmem sympatie ovlivněny.³⁴

Poněkud jinak se to má se spisem *De alimento*, který pochází pravděpodobně až z přelomu letopočtu, jeho autorem byl lékař hlásící se pneumatickému směru a je u něho velmi zřetelný stoický vliv, jak ukazuje paragraf 23: „Jeden společný tok, jedno společné dýchání, vše v sympatii; vše vzhledem k formování celku, vzhledem k části však části v každé části podle díla.“³⁵ Této větě vyjadřující provázanost celku skrze vzájemné působení celku na část, části na celek a části na část, předchází paragraf 22, hovořící o výživě vnějších částí těla zevnitř a vlivu působícímu zvnějšku na vnější části těla dovnitř, a následuje po ní paragraf 24, kde se píše o „velkém principu“ (ἀρχὴ μεγάλη – myšleno všepronikající pneuma), působícím na vnější části, které zpětně působí na něj. Tyto tři paragrafy tvoří logický celek, kde naukou o sympatii je vysvětlováno empirické zjištění, jak probíhá výživa, a vše je zarámováno hérakleitovským principem boje protikladů.³⁶

Paragraf 23 patří mezi nejčastěji citované úseky tohoto pseudohippokratovského spisu a především druhá část věty byla často citována a komentována s cílem vyjasnění vztahu části těla (např. orgánu) k celku. Vyjadřovali se k ní představitelé pneumatické školy jako např. Aretaios z Kappadokie, či metodikové jako např. Sórános z Efesu.³⁷ Nejvlivnější pojetí vztahu části těla a celku pak v komentáři k zmiňovanému paragrafu vytvořil ve spise *De usu partium* (Περὶ χρείας μέρων) Galén. Podle něj jsou všechny části těla v sympatii tak, že slouží jednomu dílu, tzn. větší části účelu (τέλος) celého těla a části částí účelu příslušného orgánu. Galén tedy větu interpretuje teleologicko-organologicky a nikoliv mechanisticko-fyzikálně, jak tomu bylo dříve.³⁸

Klasické stoické chápání kosmu jako organismu je vytvářeno také na základě analogií s živými bytostmi. Signifikantní příklad této analogie uvádí Sextus Empiricus: když utneme prst, celé tělo sdílí tento stav.³⁹ Galén navazuje na toto stoické dědictví, přičemž si jako lékař všímá především jedné části analogie, a to sympatie v lidském těle, které popisuje jako jednotnou strukturu, v níž schopnosti lidského těla chápe jako strukturální elementy jeho fyziologie, rozprostírající se po celém těle.⁴⁰ Sympatii tak důkladně zapracovává do svého konceptu fyziologie, v němž vše, co se děje, probíhá na základě přitahování nebo odpuzování. Nutnou podmínkou pro tyto síly je působení sympatie, kterou pak aplikuje i v diagnostice nemoci. Prostřednictvím termínu sympatie označuje různé formy přenosu nemoci v těle. Sympatie je pak vzájemné působení, díky kterému se dvě vzdálené části těla účastní na průběhu nemoci. Rozlišuje přitom původně napadený orgán (idiopathikálně) a druhotně napadený (deuteropathikálně), tj. sympateticky nemocný. Hovoří pak o pěti typech takového sympatetického spojení, z nichž dva vysvětluje prostřednictvím nervového systému – podráždění sympatetického orgánu je přenášeno nervy, které dva vzdálené orgány spojují. Další tři typy sympatie vysvětluje humorálním přenosem, vlivem melancholických par, nebo přímo kontaktem mezi dvěma orgány.⁴¹ Je patrné, že především „humorální sympatie“ má blízko k mechanistickému vysvětlení, „nervová“ sympatie naopak k vysvětlení pneumatickému, jelikož Galén popisuje nervový systém prostřednictvím působení různých typů pneumaty.⁴² V 16. století na Galénovo využití sympatie ve fyziologii navázal Jean Fernel. Tento francouzský lékař a filosof ovlivnil mnoho dalších renesančních lékařů, kteří do svých teoretických pojednání sympatii zapracovávali.⁴³

5. Astrologie

Presvědčení o působení nebeských těles na dálku je klasickým příkladem aplikace stoické sympatie. Ačkoliv Poseidoniův učitel Panaitios astrologii zavrhoval s poukazem na to, že tak vzdálené děje nemohou mít vliv na děje na zemi, čímž do jisté míry zpochybnil i platnost sympatie,⁴⁴ a ještě Poseidoniův žák Geminos ve svém úvodu do astronomie používá sympatii pouze pro jednotlivé vztahy a přijímá vliv Slunce a Měsíce pouze na počasí na zemi,⁴⁵ stala se brzy po Poseidoniovi sympatie nedílnou součástí astrologických nauk až do renesance.⁴⁶ S fyzikálním obrazem světa, v jehož centru stojí sympatie, sjednocuje astrologii další ze stoických astronomů Kleomedés, jehož dílo *De motu circulari corporum caelestium* se v renesanci stalo základní astronomickou příručkou. Kleomedés charakterizuje interakci jednotlivých částí kosmu prostřednictvím sympatie, která se mu mj. stává také argumentem pro neexistenci vakua v kosmu: kdyby kosmos nebyl spojen skrze sympatii, neměl by žádnou fysis, ani by neexistovala interakce mezi jejími částmi, ani spojující pnutí, ani všepřonikající pneuma, ani by nebylo možné vidět a slyšet, jelikož prázdny prostor by překážel smyslovému vnímání.⁴⁷

Svědectvím o využití sympatie v astrologii je i epos *Astronomicon* římského básníka Marca Manilia, který představuje jakýsi stoický protiklad epikúrejského *De rerum natura* Tita Lucretia Cara. Maniliovu báseň (stejně jako Lucretiovu) objevil pro renesanci Poggio Bracciolini, a ačkoliv nedosahuje kvality i vlivu Lucretiova, mohla v ní obsažená nauka o sympatetickém propojení kosmu, resp. nebeských událostí a dějů pozemských,⁴⁸ působit na mnohé renesanční astrology.

6. Pliniovy „katalogy“ sympatií

Příklady sympatetického vlivu, ať již typu, který uvádí Theofrastos, nebo v rámci medicíny či astrologie, jsou součástí renesančních „katalogů sympatie“⁴⁹. Tyto „katalogy“ se opíraly především o Pliniovu knihu *Naturalis historia*, kde jsou encyklopedickým způsobem vyjmenovávány příklady sympatetického působení. Pliniova *Naturalis historia* představuje pravděpodobně nejvýznamnější pramen pro renesanční myslitele, zabývající se tématem sympatie, proto je vhodné jí věnovat více prostoru.

U Plinia se střetává stoické chápání sympatie jako principu, prostřednictvím kterého se k sobě vztahují části celku, s předstoickým pojetím. Zatímco např. u Galéna je sympatie předpokladem pro jakékoliv působení, Plinius chápe sympatii, kterou překládá do latiny např. jako *concordia*, především jako přitažlivou sílu, a vedle ní staví antipatii (*discordia*), což je síla odpudivá. Stoické pojetí kosmické sympatie je sice u Plinia také zastoupeno, Plinius tuto sympatii sám nazývá „vznešenější“ (*sublimiora*),⁵⁰ nicméně tento stoický přínos ustupuje do pozadí a převahu získávají příklady tajemné přitažlivosti či odpudivosti.⁵¹ Hlavním pramenem pro Pliniův popis sympatetického a antipatetického působení je vedle Theofrasta a Pseudohippokrata pseudodémokritovská literatura, především spis nazývaný *Δημοκρίτου περί συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* a dílo nesoucí název *Χειρόκμητα* (*Výtvary rukou*). Plinius tyto spisy považuje za díla Démokritova, ačkoliv již podle jeho staršího současníka Columelly je autorem knihy *Χειρόκμητα* Bólos z Mendes, alexandrijský učenec ze třetího století př. Kr. který je skutečným autorem i „Démokritovy“ knihy *O sympatiích a antipatiích*.⁵² Pseudodémokritovský spis *O sympatiích a antipatiích* vydal tiskem až na počátku 18. století německý polyhistor Johannes Fabricius, spolu s traktátem podobného obsahu nazývaným *Νεπουα-*

λίου περὶ τῶν κατὰ ἄντιπῶθειον καὶ συμπῶθειον,⁵³ proto s jím z hlediska zkoumání antických zdrojů pro renesanci nemusíme podrobněji zabývat. Vraťme se tedy k Plinioví, který byl v renesanci zprostředkovatelem této pseudodémokritovské tradice.⁵⁴

Vedle stoické kosmické sympatie je možné Pliniem uváděné příklady sympatií a antipatií rozdělit do několika skupin. Pseudodémokritovská inspirace se projevuje v knihách věnovaných medicínské botanice (20–27), medicínské zoologii (28–32) a mineralogii (33–37). Sympatie a antipatie stojí podle Plinia u zrodu medicíny vůbec. „Jedinečné je v přírodě sledovat příklady svornosti a nesvornosti.“⁵⁵ Na základě pozorování těchto sympatií a antipatií lze získat znalosti o účincích léků. Vztahy stejného druhu lze nalézt i mezi zvířaty i mezi neživými předměty a využívat je především v medicíně. Největší „popularitu“ si v renesanci získaly však jiné příklady sympatie, které Plinius uvádí a které bychom mohli nazvat „podivuhodnými“. Prvním, který je třeba zmínit, je případ ryby zvané „echeneis“, která má větší moc než bouře a dokáže zadržet i válečné lodi tak, že přilne ke kormidlu a ohromí tím jeho manévrovací schopnosti. Její skrytou moc (*potentia occulta*) nazývá Plinius antipatií.⁵⁶ Oblíbeným, a již ve středověku často citovaným místem, je dále antipatický vztah mezi tamariškem a slezinou. Prasata, která pila z nádoby vyrobené ze dřeva tamarišku, píše Plinius, obdivuhodně ztratila slezinu. Proto lidé postižení nemocí sleziny by měli jíst a pít z nádob z tamarišku.⁵⁷ Nejznámějším příkladem sympatie jsou však vztah mezi magnetem a železem⁵⁸ a „fakt“, že adamant (jeden z drahokamů) není možné zlomit ani železem, ani ohněm, ale pouze za pomoci kozlí krve, jelikož substance, které vzdorují ohni a železu, krvi kozla ustoupí.⁵⁹

Uvedené příklady sympatií a antipatií mají blízko k magii, tj. k praktické nauce, jak vyvolávat síly skryté v rostlinách, minerálech apod. a využívat je k různým účelům, především však v lékařství. Plinius spojuje magii s naukou o sympatii skrze Démokrita, respektive skrze pseudodémokritovské traktáty o sympatii.⁶⁰ Za zakladatele magie pak považuje Plinius Zoroastra. Ve byzantské sbírce nazývané *Geoponica*, kterou v 10. století zkomponoval Cassianus Bassus, se nachází také spis přiřčený Zoroastrovi a nazvaný *Περὶ φυσικῶν συμπῶθειῶν καὶ ἄντιπῶθειῶν*. Tento traktát, který pochází alexandrijského období, se zabývá zázračnými, magickými účinky minerálů, v jejichž pozadí stojí sympatie a antipatie. *Geoponica* byla tiskem vydána v první polovině 16. století a rozšířila tak zdroje renesančních pojednání o sympatii.⁶¹

Plinius sám se k magii nestaví pozitivně, hovoří o ní jako o pověře, stejně tak i o některých v magii využívaných sympatetických účincích. Těm, co věří v sympatii a antipatii se vysmívá i Apuleius.⁶² V renesanci nicméně se v určitých kruzích magie těšila velké vážnosti. Renesanční koncepce magie však byla ovlivněna mimo již uvedené zdroje také hermetickými spisy a především novoplatonismem, který umožnil její důkladnější teoretické založení, a v jehož rámci dochází k dalšímu rozvíjení stoické nauky o sympatii.

7. Plótín a novoplatónismus

Plótín přebírá stoickou představu kosmu, kde vše stojí ve vzájemné sympatii, a rozvíjí ji na základě platónské koncepce světové duše z dialogu *Timaios*.⁶³ Jelikož duše je podle Plótína na rozdíl od stoiků netělesná, nevysvětluje sympatii fyzikálně jako jednotu všepronikajícího pneumatu. Pneuma u Plótína ztrácí tento význam, Plótín

hovoří o kosmickém sensóriu, v němž právě světová duše je tím, co kosmos oživuje. Život již není prafenomén jako u stoiků, ale je přenesen duší do látky, jeho původ není v teple a pneumatu, ale v nemateriálním prajednu. Na tomto základě chápe kosmos jako živou bytost a řád hvězd vykládá ze sympatie kosmu a jednoty jeho života – hvězdy se pohybují ve vzájemné sympatii.⁶⁴ Podobně jako u stoiků je tak skrze vztah sympatie mezi částmi kosmu vysvětlen vliv hvězd na pozemské dění. Skrze sympatii mají pro Plótína smysl nejen modlitby k nebeským bohům⁶⁵, ale také mantika jako umění, které odečítá z pohybů souhvězdí příčinné spojení budoucích událostí.⁶⁶

Specifickým Plótínovým přínosem je využití sympatie ve vysvětlení průběhu smyslového vnímání.⁶⁷ Teorie sympatie je úzce svázána s podobností, neboť pouze podobné věci mohou stát v sympatetickém vztahu. Sepjetí sympatie s podobností je v souladu s Plótínovým chápáním přirozenosti očí, v němž opět navazuje na Platónova *Timaia*: oči nesou světlo,⁶⁸ přirozenost očí je tedy podobná světlu. Smyslové vnímání, konkrétněji vidění a slyšení, jako afekce smyslového orgánu, tedy předpokládá podobnost mezi přirozeností vnímaného, tj. racionální formy, a přirozeností orgánu. Přenos mezi vnímaným a orgánem zajišťuje právě sympatie.⁶⁹ Plótín se tím staví kriticky vůči starší stoické teorii média, podle které za přenos je odpovědné prostředí afikované předmětem vnímání. Tato teorie média se díky teorii sympatie stává nadbytečnou.⁷⁰

Pozdější novoplatonikové navazují především na Plótínovu představu sympatie jako kosmické síly. Porphyrios i Iamblichos pší o kosmu jako o živočichu, v němž skrze harmonii a sympatii se všechny věci vzájemně přitahují.⁷¹ Proklos pak formuluje sympatii zcela v plótínovském smyslu: „Jeden život a jeden logos, který vše proniká a nejprve sebe sama zahrnuje... Skrze tento logos postává sympatie mezi všemi věcmi v kosmu.“⁷² Podobně jako Plótín vysvětluje Proklos skrze sympatii i vliv vyšších, nebeských sfér na kosmos.⁷³

I magie se u Plótína a v novoplatonismu dostává do nového světla. Pravá magie je napodobením prvního mága, tj. přírody, která svazuje přírodní věci tajemnou silou sympatie. Mágové se tak účastní na této základní síle a vyjadřují světovou duši oživující kosmos.⁷⁴ Jako příklad můžeme uvést Synesia z Kyreny (370–413), který ve spise *Περὶ ἐνὸπτου* (*O viděních*) usuzuje, že části universa nejsou jen trpný zrcadlem odrážejícím budoucnost, ale skrze magickou sympatii, která spojuje všechny části universa, má člověk možnost aktivně působit na věci. Moudrý muž pak nejen předvídá budoucnost, ale také ji kontroluje. Mág může využívat sil skrytých v rostlinách a kamenech, neboť ty jsou svázány okultní sympatii s bohy, kteří jsou mimo universum a formují jeho části. Rostliny a kameny mají svou sílu díky těmto bohům, protože přitahují jejich božskost.⁷⁵

Základním spisem pro renesanční (ale také středověkou) magii tohoto typu byla latinská verze knihy *Picatrix*. Jedná se o spis arabské provenience zasvěcený nebeské magii, jehož prameny byly hermetické texty a novoplatonismus.⁷⁶ V knize *Picatrix* je uvedeno množství tzv. sympatetických řad, tj. konkrétních sympatetických spojení určitého minerálu, rostliny, tělesného orgánu a planety zastupující nebeské božstvo, respektive nebeskou inteligenci.⁷⁷ V renesanci rozvíjel principy této nebeské magie Marsilio Ficino, který stojí u zrodu celé renesanční tzv. *magia naturalis*, hojně využívající teorii sympatie. Ficinovým prostřednictvím se jedním ze zdrojů renesančních nauk o sympatii staly také jím přeložené knihy, které se od počátku 20. století souhrnně nazývají *Corpus hermeticum*. Především pak Hermovi Trismegistovi přičítaný spis *Iatro-*

mathematica byl vděčným pramenem pro renesanční astro-magicko-lékařskou praxi. Podle tohoto spisu je lidská nemoc způsobena tím, že nebeské těleso je napadeno nějakou zhoubnou planetou a nesvobodně pak předává své neštěstí člověku, který je s ním v sympatii. Lékař – mág pak musí vybrat mezi zvířaty, rostlinami a minerály ty, které jsou v sympatii s postiženou planetou a využít jejich akumulovanou energii k přemožení nemoci.⁷⁸

8. Závěr

Při zkoumání možných antických zdrojů renesančních nauk o sympatii dospíváme k závěru, že renesanční myslitelé se mohli setkávat s různým chápáním sympatie, systematickým i nesystematickým, což jistě také přispělo k mnohosti renesanční konceptů této nauky. Atomistické pojetí sympatie v epikureismu, sympatie jako vztah mezi jevem a reakcí organismu u peripatetiků, stoické povýšení sympatie na jeden z nejvýznamnějších principů vysvětlujících organicitu kosmu, aplikace sympatie v medicíně, astrologii, mantice, magii, novoplatónské sepjetí sympatie s Platónovým *Timaiem*, to vše mohlo vyzývat renesanční filozofy k pokusům o skloubení alespoň některých z těchto pojetí a k vytvoření vlastního pohledu na problematiku. Tato studie snad vytvořila alespoň základ pro zkoumání přínosu renesančních myslitelů k tomuto tématu.

¹ Studie vznikla díky projektu MŠMT ČR LN 00A011 – Centrum pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty, jako součást přípravných prací na projektu *Jan Jesenský a renesanční přírodní filosofie*. Materiály ke studii jsem získal díky Mellon Research Fellowship, který mi udělila Herzog-August-Bibliothek ve Wolfenbüttelu v roce 2002.

² Heslo „Sympathie“, in: *Ottova encyklopedie obecných vědomostí na CD-ROM*, 1997.

³ Základní, ovšem zdaleka ne vyčerpávající přehled o dějinách a významu sympatie ve filosofii od antiky po raný novověk podali: M. Kranz – P. Probst, *Sympathie*, in: J. Ritter – K. Gründer (vyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Basel 1998, s. 751–756.

⁴ Aristotelés, *Physiognomica*, 808b19, ἡ ψυχὴ τε καὶ τὸ σῶμα συμπαθεῖ, οὐ μέντοι συνδιατελοῦντα ἀλλήλοις. Srv. tamtéž 805a6, 808b11.

⁵ Epikúros, *Epistula ad Herodotum*, 63–64. Srv. český překlad A. Koláře, Diógenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964, s. 419. Srv. J. Richter, *Die Theorie der Sympathie*, Frankfurt a. M. 1996, s. 161–162. Richter zmiňuje také epikúrovskou sympatii mezi lidskými dušemi vytvářející přátelství, která je založena na spojení atomů různým duší. Toto marginální užití však není v našem kontextu relevantní.

⁶ Epikúros, *Epistula ad Herodotum*, 50–53. Srv. Diógenés Laertios, *Životy, názory a výroky*, s. 415–416.

⁷ Titus Lucretius Carus, *De rerum natura* 3,344–345, *Ex ineunte aevo sic corporis atque animai mutua vitalis discunt contagia motus*.... Srv. český překlad J. Novákové, *O přírodě*, Praha 1971, s. 97, „Už odmalíčka se v těsném sepětí učí vytvářet duše i tělo životní pohyb.“

⁸ Titus Lucretius Carus, *De rerum natura* 3, 739–740, ... *neque enim potuerunt suptiliter esse conexae neque consensu contagia fiunt*. Srv. český překlad J. Novákové, *O přírodě*, s. 109, „... vždyť pak by se nemohly s nimi tak jemně proplést a sehrát v smyslové dění.“

⁹ G. Fracastoro, *De sympathia et antipathia rerum*, vydáno společně s traktátem *De contagionibus, contagiosis morbis et eorum curatione*, Venezia 1546. Srv. G. E. Weidmann, *De Sympathia et Antipathia liber unus von Girolamo Fracastoro*, Zürich 1979. K podrobné interpretaci traktátu srv. E. Peruzzi, *Antioccultismo e filosofia naturale nel „De sympathia et antipathia rerum“ di Gerolamo Fracastoro I*, in: *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere „La Colombaria“*, XLV, 1980, s. 41–131. Fracastorovým spisem byla ovlivněna většina renesančních myslitelů, kteří psali o sympatii, včetně Jana Jesenského, srv. Ioann. Iessenii a Iessen, *De Sympathiae et Antipathiae rerum naturalium causis*, Witebergae 1599.

¹⁰ Platon užívá termín ξυμπάσχειν, srv. též český překlad, Platon, *Charmides*, překl. F. Novotný, Praha 1995, s. 34.

- ¹¹ Aristotelés, *Problemata physica*, 7,1–7,886a–887b. Srv. H. Flashar, *Kommentare zu Kap. 7*, in: Aristoteles, *Problemata Physica*, Berlin 1975, s. 490.
- ¹² Srv. J. Richter, *Die Theorie der Sympathie*, s. 123–124.
- ¹³ Theofrastos, *De causis plantarum* 1,7,4; 2,19,4.
- ¹⁴ Theofrastos, *Fragm.* 172. Srv. T. Weidlich, *Die Sympathie in der antiken Literatur*, in: *Programm des Karls-Gymnasiums*, Stuttgart 1894, s. 3.
- ¹⁵ Theofrastos, *De odoribus (Fragm. 4)*, 61–63. Srv. T. Weidlich, tamtéž.
- ¹⁶ Srv. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX,80, ἐκ τῶν περὶ τὸν κόσμον συμποθειῶν.
- ¹⁷ Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 19785, sv. 1, s. 101–102.
- ¹⁸ Srv. S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, London 1959, přetisk London 1987, s. 9.
- ¹⁹ Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa*, sv. 1, s. 230–231.
- ²⁰ Toto prvenství přířkl Poseidóniovi Karl Reinhardt v knize *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926, přetisk Hildesheim – New York 1976, s. 49–53. Srv. Z. Kratochvíl, *Prolínání světů*, Praha 1991, s. 13. Na Reinhardtovu práci reagoval Max Pohlenz, který kritizoval jeho snahu odepřít nauku o sympatii starým stoikům. I podle něj však Poseidóniovi zůstává centrální úloha v rozpracování sympatie. Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa*, sv. 2, s. 58. Existence nauky je zcela nepochybně doložena i v předposeidóniovských fragmentech, srv. Poseidonios, *Die Fragmente*, II, *Erläuterungen*, vyd. W. Theiler, Berlin 1982, s. 150, a na jejich základě John Rist dokonce Poseidóniovi nepřičítá z hlediska rozvíjení nauky žádnou významnou roli, srv. J. M. Rist, *Stoická filosofie*, Praha 1998, s. 186.
- ²¹ Srv. Alexandr z Afrosiady, *De mixtione*, 216,14. Srv. S. Sambursky, *Physics of Stoics*, s. 41.
- ²² Nejvýznamnější pasáže srv. M. Tullius Cicero, *De fato* 7; *De divinatione* II, 33–34; *De natura deorum* II,19. Srv. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, s. 50.
- ²³ M. Tullius Cicero, *De divinatione*, II,143.
- ²⁴ Ve spojení *naturae contagio*, srv. M. Tullius Cicero, *De fato*, III,5; *De divinatione*, II,33.
- ²⁵ M. Tullius Cicero, *De divinatione*, II,14; II,34; III,11.
- ²⁶ M. Tullius Cicero, *De natura deorum*, II,19. Srv. M. Spanneut, *Permanence du Stoicisme. De Zénon a Malraux*, Gembloux 1973, s. 114. Podle Lynna Thorndika přijímá Cicero sympatii jen v omezené míře, pouze tam, kde je známé kauzální spojení. Thorndikův odkaz na *De divinatione* II,12 nicméně není přesvědčivý, srv. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, sv. 1, *During the First Thirteen Centuries of our Era*, New York – London 19752, s. 271.
- ²⁷ L. Annaeus Seneca, *Naturales quaestiones*, II,4. Srv. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, s. 106.
- ²⁸ *Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat*, L. Annaeus Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 108,19; srv. český překlad V. Bahník, in: Seneca, *Další listy Luciliovi*, Praha 1984, s. 238.
- ²⁹ Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa*, sv. 1., s. 348.
- ³⁰ Marcus Aurelius Antonius, *Hovory k sobě*, VI,38, VII,9, VII,19, IX,9. Srv. český překlad R. Kuthan, Praha 1969, s. 82, 89, 91, 119. Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa*, sv. 1., s. 296, sv. 2, s. 170.
- ³¹ Srv. Filón, *De opificio mundi*, 117.
- ³² Srv. Řehoř z Nyssy, *De opificio hominis*, I,129. Srv. L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, Praha 1999, s. 111. Termín συμποία byl do latiny překládán jako *conspiratio*, srv. M. Spanneut, *Permanence du Stoicisme*, s. 153.
- ³³ Hippocrates, *Praeceptiones*, 14,12.
- ³⁴ Srv. J. Richter, *Die Theorie der Sympathie*, s. 143–144. Podle některých badatelů dokonce spis znal již Chrysippos, srv. W. H. S. Jones, *Hippocrates*, sv. 1, Harvard 1957, s. 370.
- ³⁵ Hippocrates, *De alimento*, 23. Ἐύρροια μία, ζύμποια μία, ζυμπαθέα παντα. κατὰ μὲν οὐλομελίην πόντα, κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἑκάστῳ μέρει μέρει πρὸς τὸ φρον.
- ³⁶ Srv. J. Richter, *Die Theorie der Sympathie*, s. 145. Ke spisu podrobněji srv. K. Deichgräber, *Pseudohippocrates. Über die Nahrung Text, Kommentar und Würdigung einer stoisch-herakliserenden Schrift aus der Zeit um Christi Geburt*, Mainz 1973.
- ³⁷ Srv. J. Richter, *Die Theorie der Sympathie*, s. 146.
- ³⁸ Srv. Galénos, *De usu partium*, vyd. C. G. Kühn, sv. 3, s. 18. Srv. J. Ritter, *Die Theorie der Sympathie*, s. 146.
- ³⁹ Srv. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, IX,80.
- ⁴⁰ Srv. S. Sambursky, *Physics of Stoics*, s. 9.
- ⁴¹ Srv. např. Galénos, *De locis affectis*, vyd. C. G. Kühn, sv. 8, s. 339. Ke Galénově fyziologii a sympatii jako diagnostickému konceptu srv. R. E. Siegel, *Galens's System of Physiology and Medicine. An Analysis of his Doctrines and Observations on Bloodflow, Respiration, Humors and Internal Dideases*, Basel – New York 1968, s. 360–370.

- ⁴² Rudolf Siegel chápe Galénovu koncepci sympatie jako vědeckou, zatímco její pozdější Plótínovu aplikaci na smyslové vnímání odsuzuje jako úpadek, jelikož novoplatonikové zanedbávají materiální přirozenost a eliminují tělesné vizuální médium. Srv. R. E. Siegel, *Galen on Sense Perception. His Doctrines, Observations and Experiments on Vision, Hearing, Smell, Taste, Touch and Pain, and their Historical Sources*, Basel – New York 1970, s. 117–122. Není však prokázáno, že Galén chápal pneumata zajišťující nervovou činnost materialisticky, resp. atomisticky. Srv. L. G. Ballester, *Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought*, in: P. Manuli – M. Vegetti (vyd.), *Le opere psicologiche di Galeno*, Napoli 1988. Tato představa pochází pravděpodobně až od arabských komentátorů. Z tohoto důvodu považujeme Sieglovu interpretaci nejen za tendenční (spojování vědeckosti s materialismem), ale také za nepřesnou.
- ⁴³ Srv. Ch. Sherrington, *The endeavour of Jean Fernel*, Cambridge 1946.
- ⁴⁴ Srv. J. M. Rist, *Stoická filosofie*, s. 187.
- ⁴⁵ Srv. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, s. 51.
- ⁴⁶ O Poseidónivě nauce o vlivu nebeských těles referuje Cicero, srv. pozn. 21, a Strabón, *Geographica*, III,5,8. Srv. S. Sambursky, *Physics of Stoics*, s. 42.
- ⁴⁷ Srv. Geminus, *De motu circulari corporum caelestium*, I,1,8. Srv. S. Sambursky, *Physics of Stoics*, s. 41.
- ⁴⁸ Srv. Marcus Manilius, *Astronomicum*, II,60nn. Srv. M. Pohlenz, *Die Stoa*, 2. sv., s. 176. K Maniliovu dále srv. M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. I. Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985, s. 313–314.
- ⁴⁹ Srv. Antonius Mizald, *Catalogi septem sympathiae et antipathiae seu concordiae et discordiae rerum...* Lutetiae 1554.
- ⁵⁰ Srv. Plinius, *Naturalis historia*, XX,1.
- ⁵¹ Srv. Plinius, *Naturalis historia*, XX,1; XXXVII,59.
- ⁵² Srv. L. Iunius Moderatus Columella, *De re rustica*, VII,5,17. Srv. svědectví o pseudodemokritovské literatuře v českém překladu K. Svobody v knize *Řečí atomisté*, Praha 1980, s. 230–240.
- ⁵³ Srv. J. Alberti Fabricii, *Bibliothecae graecae libri IV, pars altera*, Hamburgi 1723. *Caput XXIX*, Anatolii et Democriti fragmenta Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν, nunc primum edita versione et notis V.C.D. Jo. Rendtorsii, Hamburgensis, s. 295–333. Fabricius správně rozpoznal, že se demokritovský traktát není pravý. Co se týče druhého traktátu zaměnil jméno Nepualios za Anatolios, o kterém tvrdí, že byl učitelem Iamblichovým. Nepualiovův traktát ve skutečnosti pochází až z byzantského prostředí z 6. století, jak prokázal W. Gemoll, *Nepualii fragmentum περὶ τῶν κατὰ ἀντιπαθειῶν καὶ συμπαθειῶν et Democriti περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*, in: *Programm des Realgymnasiums zu Striegau*, 1884. K Bólově a Népualiově spisům srv. T. Weidlich, *Die Sympathie*, s. 13–43.
- ⁵⁴ Vedle Plinia referují o pseudodemokritovských traktátech a v nich obsažené nauce o sympatii také Cassianus Bassus, *Geoponica*, XIII,4; XIII,13; XV,1; XVII,11;
- ⁵⁵ Plinius, *Naturalis historia*, XXIV,1. ...*ad singula illius discordiae atque concordiae miraculis occursantibus*. Český překlad F. Němeček, Plinius Starší, *Kapitoly o přírodě*, Praha 1974, s. 188.
- ⁵⁶ Plinius, *Naturalis historia*, XXXII,1–3.
- ⁵⁷ Plinius, *Naturalis historia*, XXIV,67.
- ⁵⁸ Plinius, *Naturalis historia*, XXXIV,147: *concordia magnetis, quam habet cum ferro*.
- ⁵⁹ Plinius, *Naturalis historia*, XX,1; srv. český překlad, *Kapitoly o přírodě*, s. 179.
- ⁶⁰ Plinius, *Naturalis historia*, XXX,1; srv. český překlad, *Kapitoly o přírodě*, s. 250–254.
- ⁶¹ Srv. *Geoponica. De re rustica selectorum libri XX, Graeci Constantino quidem Caesari nuncupati, ac iam non libris sed thesauris annumerandi*, Basileiae 1539.
- ⁶² Apuleius, *Apologia*, 35; český překlad V. Bahník, Apuleius, *Apologie, aneb vlastní obhajoba proti nařčení z čarodějnictví*, Praha 1989, s. 52–53.
- ⁶³ Srv. Platon, *Timaios* 30c, srv. český překlad F. Novotný, Praha 19962, s. 28.
- ⁶⁴ Srv. Plótín, *Enneady*, IV,4,8; IV,4,36. K pojetí sympatie u Plótína srv. G. M. Gurtler, *Sympathy in Plotinus*, in: *International philosophical Quarterly*, 24, 1984, s. 395–406.
- ⁶⁵ Srv. Plótín, *Enneady*, IV,4,26.
- ⁶⁶ Srv. Plótín, *Enneady*, II,3,7; IV,4,33.
- ⁶⁷ K Plótínově pojetí sympatie ve smyslovém vnímání srv. E. K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge 1988, s. 47–62.
- ⁶⁸ Srv. Platon, *Timaios*, 45b, srv. český překlad F. Novotný, Praha 19962, s. 42.
- ⁶⁹ Srv. Plótín, *Enneady*, IV,5,2–3.
- ⁷⁰ K teorii média srv. např. D. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, London 1976, s. 6–11.

- ⁷¹ Srv. Iamblichos, *De mysteriis* III,16,29. Český překlad J. Matoušek, Iamblichos z Chalkidy, *O mysteriích egyptských*, Olomouc 1992, s. 96. Iamblichos píše i o sympatii mezi tělem a duší, srv. *De mysteriis* III,9; český překlad s. 88.
- ⁷² Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, 2,24,4. μίαν τὴν ἐστὶ ζωὴν καὶ λόγον εἶς φοιτῶν διὰ πάντων καὶ ἅλυτον μὲν πρότως, ... καθ' ἑαυτὴν καὶ συμπόθεια γίνεται τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσιν.
- ⁷³ Srv. Proclus, *In Platonis rem publicam commentarii*, II,258,10–259,22.
- ⁷⁴ Srv. Plótín, *Enneady*, IV,4,40.
- ⁷⁵ Srv. Synesius, *De insomniis*, 3, srv. L. Thorndike, *A History of Magic*, sv. 1, s. 542–543.
- ⁷⁶ Srv. D. Pingree, *Some of the sources of the Ghayat al-Hakim*, in: *Journal of the Warburg and Cowetauld Institutes*, 43, 1980, s. 1–15.
- ⁷⁷ *Picatrix. The Latin version of the Ghayat Al-Kakim*, vyd. D. Pingree, London 1986, III,1–2, s. 91–97.
- ⁷⁸ Srv. S. Gentile – C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto – Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Firenze – Amsterdam. 1999, s. 137–138.

SUMMARY

The term „Sympathy“ and its opposite „Antipathy“ are very important concepts in the Natural Philosophy of the 16th and the 17th Centuries and have their origin in many conceptions of Sympathy in Antique Philosophy. This paper tries to analyse antique sources of the Renaissance thought on sympathy and antipathy, this is peripatetic, atomistic, that of Theophrastos, stoic, hippocratic, galenic, that of Pliny and neoplatonic.

(Ne?)originalita Niccola Machiavelliho

HANA ZDRAŽILOVÁ

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Dne 3. května 1469 se ve Florencii narodil Niccolo Machiavelli. Tento muž se už jako mladičkový stal jedním z nejvýznamnějších představitelů své země a svými názory se navždy zapsal do povědomí mnoha generací. Jeho jméno i v současnosti nese pejorativní příděch vychytralosti a být označen za machiavelistu i dnes evokuje v člověku obranný postoj, protože nařčení z machiavelismu dodnes znamená vážná obvinění na poli politiky a morálky. Tak zlou pověst získalo tohle jméno a udrželo si ji po několik století. Jméno Niccolo Machiavelli se historickými oklikami a vývojem studia humanitních věd stalo synonymem krutého politického chování, v němž etika nemá místo a kde cíl určuje kvalitu prostředků zpětně, až v závislosti na jeho osvědčení se v praxi. Ačkoli takové nařčení znamená nutnost bránit se a obhájit, Niccolo Machiavelli se neobhájl, protože k tomu neměl příležitost. Zemřel dříve, než bylo vydáno jeho dílo¹.

Ačkoli s Machiavellim bývají spojovány především výroky, jež nás informují o tom, že Machiavelli staví „aspekt humanistické mravnosti náhle a prudce na hlavu“² a že ve svých knihách „svým nejdrsnejším ironickým stylem otvírá nepřeklenutelnou propast mezi ním a celou tradicí humanistického politického myšlení“³, nemyslím si, že si toto hodnocení zaslouží.

Negativní hodnocení⁴ Niccola Machiavelliho vznikalo skoro pět set let. Během této doby bylo jeho dílo nesčetněkrát vykládáno a interpretováno mnohými způsoby, které obvykle odpovídaly soudobé sociálně-politické situaci. V tomto ohledu bylo a je Machiavelliho dílo velice užitečné pro potřeby té které doby. Ve své nejednoznačnosti⁵ je snadno zneužitelné pro zaštitění a obhájení leckterých názorů⁶, jež je možné takto podpořit pouze na základě vytrhávání jednotlivých částí Machiavelliho děl z kontextu, jak se tomu běžně děje při používání citací v sekundární literatuře⁷. Tímto způsobem, řekla bych, že poměrně oblíbeným při práci s Machiavelliho dílem, vzniká pokřivený obraz nejen Machiavelliho děl, ale i samotného autora.

„Otázka jednoty Machiavelliho díla je otázkou skutečně problematickou a možno říci, že doposud nebyla uspokojivě vyřešena.“⁸ Autorů píšicích o Niccolu Machiavellim je nepřeborné množství a stejné je i množství interpretací Machiavelliho díla a myšlení. Setkáváme se zde se značnou rozmanitostí pohledů a multiparadigmatičností přístupů k jeho dílu. K nejednoznačnosti Machiavelliho díla přispívá také neznalost časového sledu jeho jednotlivých prací. Dodnes není přesně jasné, jak po sobě jeho jednotlivá díla chronologicky následují. Největší problémy činí nejasnosti vyplývající

z jednoznačně neprobádaného pořadí dvou stěžejních Machiavelliho děl a to *Il Principe* (Vladař) a *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livia), protože právě z těchto dvou děl se nejvíce usuzuje na autorovy záměry, což vzhledem k značné obsahové rozdílnosti obou prací má svoji logiku.

Na tomto místě chci velice stručně odpovědět na otázku, kdo to byl Niccolo Machiavelli. Niccolo Machiavelli se narodil v ne příliš bohaté, ale hospodářsky nezávislé rodině. Jeho otec Bernardo Machiavelli byl zapálený humanista snažící se udržovat úzké vztahy s několika význačnými učiteli⁹. Proto také dbal na kvalitu a množství studijní látky, kterou poskytoval malému Niccolovi od jeho sedmi let jakožto nejlepší možný základ v humanitních studiích.¹⁰ 19. června 1498¹¹ se Nicolo Machiavelli po pádu Savonarolova režimu stal druhým kancléřem a tajemníkem florentské republiky.¹² Ve svém úřadě působil až do roku 1512, kdy byl 7. listopadu úředně propuštěn po kapitulaci Florencie. O tři dny později byl odsouzen k ročnímu pobytu na území Florencie a v únoru 1513 byl omylem podezřelý z účasti na spiknutí Pietra Paola Boscoliho a Agostina Capponiho.¹³ V době nuceného pobytu mimo Florencii měl Machiavelli ohromné množství času, který trávil rekapitulováním svých poznatků nasbíraných během let studia a praxe, psaním knih a snahou dobrat se opět vysokého státního postavení, kterého chtěl dosáhnout přesvědčením vládnoucího rodu Medici o své naprosté oddanosti. To se mu podařilo o sedm let později, kdy byl jmenován státním historiografem florentským.¹⁴ 16. května 1527 městská oligarchie svrhla vládu Medicejských a vyhlásila aristokratickou republiku. Niccolo Machiavelli byl opět podezřelý, tentokrát že je přívržencem Mediceů, což ho ale dlouho netrápilo, protože 22. června 1527 ve svých padesáti osmi letech zemřel.

Jestliže se chci věnovat tématu zmíněném v názvu tohoto příspěvku, bylo nezbytné začít poněkud zešíroka představením Niccola Machiavelliho a zásadních okolností, které ovlivnily a formovaly jeho život. Ať už šlo o jeho zaměstnání, ve kterém se jako pozorovatel¹⁵ politického dění a jeho zákulisí setkával s nejvýznamnějšími představiteli světské i církevní moci, nebo o činnost, kterou vykonával během svého pobytu ve vyhnanství, kdy se věnoval studiu politické a morální filosofie¹⁶ a účastnil se intelektuálních diskusí se svými přáteli humanisty v Orti Oricelari.¹⁷

Během vykonávání úřadu druhého kancléře florentské republiky bylo pracovní náplní Niccola Machiavelliho přesně zachytit výroky nejvýznamnějších představitelů zúčastněných stran a poslat je spolu s vlastními úvahami o možných důsledcích pro celou Florencii Válečné desítky. Tak se stalo, že si Niccolo Machiavelli osvojoval výroky nejbystřejších politiků své doby a vystavěl na nich osu svého filosofického a politického myšlení, s čímž se ale ve svých knihách nikdy netajil.¹⁸ Tak si například osvojil myšlenku, kterou učinil jádrem rozboru politického vůdcovství v knize *Il Principe*, kde se na mnoha místech a příkladech ze soudobé politické situace a vlastní praxe snažil dokázat, že úspěšný může být pouze ten, kdo své myšlení a konání sladí s dobou a podřídí ho jejím zákonitostem.

Ačkoli je Machiavelli za tuto myšlenku pranýřován především z pozic moralistů uvnitř církve¹⁹, poprvé mu ji vnukl v den volby nového papeže Julia II. volterrský kardinál Francesco Soderini, bratr Piera Soderiniho, gonfaloniera²⁰ florentské vlády.²¹ Vezmeme-li v úvahu tehdejší propojení světské a církevní moci, snahy církve o získání nových území a majetků nutně související s bystrými politickými úsudky a kličkami

v pojetí morálky, kterým byl Machiavelli denně účasten jako pozorovatel, není divu, že mu takový způsob myšlení a jednání, který si osvojil a popsal ve svých dílech, připadal jako naprosto přirozený a ve své době adekvátní. „Že v těchto názorech šlo o dobový jev, že Machiavelli nebyl plně originální, může nám ukázat srovnání se Savonarolou. Savonarola zdaleka neměl ovšem takové vzdělání v antické filosofii a historiografii jako Machiavelli. Ovšem na druhé straně právě reflexe současného stavu florentské společnosti vedla Savonarolu k názorům, jež v mnohém připomínají Machiavelliho, i když byly vysloveny z hlediska úkolů bezprostřední politické praxe, a prvek etickopolitický v nich zákonitě převážil nad prvkem historickým.“²² Jsme-li ochotni vnímat Machiavelliho dílo v hlubších historických souvislostech, pak nám nemůže uniknout, že doba, v níž Machiavelli žil, byla charakteristická podobnými úvahami a že politická praxe byla zdrojem nejen faktů na jejichž základě vznikal určitý způsob politického myšlení, ale také příčinou vzniku soudobých základních teoretických pojmů („virtù“, „fortuna“, „azione“).²³

Po pádu florentské republiky v roce 1512 došlo k násilnému přerývu v politickém životě Niccola Machiavelliho, což vedlo k počátkům jeho teoretické činnosti. Po propuštění z vězení se Machiavelli snažil přesvědčit představitele rodu Medici o svých znalostech a zkušenostech v oblasti politické filosofie a zahraniční politiky, ale především o své loajlnosti a naprosté oddanosti brožurkou pro (Medicejské) panovníky *Il Principe* (Vladař).²⁴ Po jeho dokončení ožil nadějí, že by se opět mohl stát aktivním účastníkem nové vlády. Po tomto nezdaru se vzdal všech představ o své budoucí kariéře u rodu Medici, stáhl se do ústraní a začal opět studovat díla římských moralistů, historiků a antických filosofů.²⁵ Ke svým znalostem antiky, které získal v mládí tak přidal další humanistické vzdělání, jež mu umožnilo lépe zobecnit nabyté zkušenosti. Machiavelli takto měl dva podstatné zdroje, z nichž ve své politické filosofii, etice a učení o ctnosti vycházel. Jednak to byla antická tradice, pro Machiavelliho nejlépe ztělesněná v Aristotelově Etice, v dílech římských moralistů a historiků a jednak pojetí ctnosti spjaté s ideologií městského státu, reprezentované největšími florentskými humanisty.²⁶

Od římských moralistů převzal především učení o ctnosti²⁷, které ve svých dílech často rozvíjí a ve kterém zachytil zcela lidské kvality. Ctnost chápe historicky a to mu umožňuje realistický pohled na její důsledky. Dává jí do souvislosti s politikou, tedy do souvislosti s metodami, které musí vláda použít, aby bylo zaručeno fungování a prosperita státu. Politiku chápe jednak jako umění a jednak jako činnost, jejíž vykonávání je spojeno s důkladnou znalostí společenských vztahů. Stejně jako římsští moralisté a humanisté Machiavelliho doby, tak i on radí na první místo štěstí, které je odměnou za „mimořádné vlastnosti“²⁸ – „virtù“.²⁹ Římsští moralisté chápali pojem „virtù“ jako název souhrnu všech vlastností, které dokáží naklonit přízeň Štěstěny a dosáhnout cti, slávy a věhlasu. Mezi nejdůležitější vlastnosti patří kromě platónských ctností také: čestnost, štědrost, velkodušnost, hledání pravdy, samostatnost, dbalost obecného prospěchu, odvaha spojená s obecným blahem, důslednost, smířlivost, shovívavost a důstojnost.³⁰ Tyto vlastnosti a řada dalších, které až nekriticky rozhojňovali autoři příruček pro vladaře Machiavelliho doby, byly samozřejmě spojovány s dobrým panovníkem.³¹ Niccolo Machiavelli samozřejmě vladaři také „virtù“ neodpíral, ale otázkou zůstává, jak ji vlastně chápal a proč.

Jestli je to tak možné říct, existují dvě hlavní Machiavelliho díla. Jedná se o *Il Principe*³² a *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*³³. Obě práce patrně vznikaly ve stejné době, ale nevznikly současně. Jako první vznikla zřejmě příručka *Il Principe*. V obou těchto dílech Machiavelli pojednává o panovnících, umění vládnout a „virtù“³⁴, ale v *Il Principe* je Machiavelliho myšlení odlišné od myšlení o těchto věcech v *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, je prudší, drsnější a radikálnější, stejně jako doba a poměry, pro které tuto brožuru napsal a někdy je také považováno za zdroj tzv. „machiavelismu“, který hlásá, že nejvyšším zákonem politiky je úspěch a že politika nemůže být poutána příkazy morálky.³⁵ Ačkoli jsou obě knihy, co se otázek mravnosti týče rozdílné, přesto si dovoluji tvrdit, že v obou se Machiavelli nedopouští žádných originálních mravních pochybení tím, že by někoho nabádal ke konání zla, jednak proto, že obě tyto knihy obsahují více rad mravně nezávadných a dobrých³⁶ a jednak proto, že v případě všech rad z hlediska morálky povážlivých není Machiavelli rozhodně prvním, kdo je užil, ale čerpá tyto příklady z knih římských moralistů, především Cicerona a Seneky.

Jak jsem předeslala, Niccolo Machiavelli už v mládí dosáhl úplného humanistického vzdělání, které v době svého nuceného pobytu ve vyhnanství stále prohluboval.³⁷ Tak si znalost děl antických autorů, římských moralistů a historiků osvojil natolik, že z nich používal četné příklady, které aplikoval na soudobou politickou situaci a jimiž též legitimoval své názory. Ze stejného dědictví také vychází ve svém pojetí ctností a tedy i „virtù“.

Bylo mu jasné, že každá věc má svůj rub a svůj líc, a proto musíme při každém konání vážit a rozhodovat, na které straně je méně chyb a podle toho učiněné rozhodnutí považovat za nejlepší.³⁸ Takovýto přístup k chápání hodnoty věcí měli už i římscí moralisté, kteří na mnoha místech svých prací nabádali k volbě menšího zla.³⁹ Také Machiavelli radil, aby panovník byl čestný, štědrý, velkodušný a shovívavý, spravedlivý, moudrý, šlechetný, statečný, bohabojný, mírumilovný, soudný a myslel vždy na prospěch celku. Stejně jako on, i Cicero se Senekou kladou na první místo čestnost, kterou definují jako schopnost za všech okolností držet dané slovo. Právě tato vlastnost se stala Machiavellimu osudnou, protože zcela nekorespondovala s jeho pojetím ctnosti. Machiavelliho pojetí „virtù“ jako schopnosti přizpůsobit se stávajícím podmínkám a ve shodě s nimi reagovat, bylo velice často odsuzováno a považováno za nemravné, zvláště tehdy, psal-li Machiavelli v *Il Principe*, že není třeba držet dané slovo, změnil-li se podmínky, za nichž bylo dáno.⁴⁰ Tento revoluční „zvrát“ a „postavení humanistické mravnosti na hlavu“⁴¹, mi ale zase tak revoluční nepřijde, vzhledem ke skutečnosti, že o něm psali ve svých nejznámějších dílech už Cicero se Senekou. Je pravda, že Seneca v pojednání *O dobrodiních* nesčetněkrát zdůrazňuje, jak velmi důležité je za všech okolností jednat čestně a držet dané slovo, ale začteme-li se do textu hlouběji, najdeme doporučení neplnit dané slovo, změnil-li se okolnosti, za nichž bylo dáno.⁴² Cicero jde dokonce tak daleko, že radí nedodržet slovo i tehdy, je-li splnění slibu neprospěšné tomu, kdo jej učinil, nebo tomu, kdo slib přijal.⁴³

Domnívám se, že Niccolo Machiavelli se neostýchal použít výše uvedené myšlenky proto, že mu jistou legitimizaci poskytovaly právě citované statě z děl autorů, o jejichž mravní stránce nikdo nepochyboval, jak tomu bylo i v případě ostatních vlastností, které by dobrému vladaři neměly chybět. I v tomto Machiavelli následoval vzor římských

moralistů, ačkoli byl za „svěrázné a originální“ chápání a vysvětlování vlastností vladaře často napadán.

Co se štědrosti týče, tu Machiavelli chápal spíše jako hospodárnost.⁴⁴ Při srovnání tohoto pojetí štědrosti s pojetím římských moralistů, dojdeme k závěru, že také oni chápou štědrost jako ctnost, které se musí užívat s mírou, protože nerozumná a nemírná štědrost může vést k opačnému účinku, než byl předpokládán.⁴⁵

V otázce vladařské velkodušnosti, smířlivosti a shovívavosti se můžeme u Machiavelliho dočíst, že „ideálem panovníka by vždycky měla být shovívavost a lidskost. Jenomže ne vždy je to možné a prospěšné. Občasné, byť i přísné tresty jsou pro občany daleko milosrdnější než shovívavost vůči nepořádkům a rozbrojům, které nutně musí skončit zle pro všechny – vražděním a loupením. Je-li cílem tvrdosti pořádek, svornost a blahobyt, pak proti ní nelze vůbec nic namítat.“⁴⁶ K podobnému závěru došel už dávno před Machiavellim Cicero, když ve spisu *O povinnostech* napsal, že smířlivost a shovívavost jsou ctnosti hodné následování, ale co se zájmu obce týče, tam je lépe užívat přísnosti a tvrdosti, protože bez nich se nedá obec spravovat. Protože zájem obce byl u Cicerona (stejně jako u Machiavelliho) na čelném místě, je v několika případech ochoten připustit, že zájmu obce je třeba podřídit vše a udává spoustu příkladů chování, které lze označit jako opovážlivé asi ve stejné míře, jako příklady chování, které ve svých dílech používá Niccolo Machiavelli, jež ale na rozdíl od příkladů Ciceronových bývají hodnoceny jako nemorální.⁴⁷

Vezmeme-li v úvahu, že tyto zde jmenované ctnosti jsou takto vysvětlovány v *Il Principe*, v knize, ve které „svým nejdrsnějším ironickým stylem otvírá nepřeklenutelnou propast mezi ním a celou tradicí humanistického politického myšlení“⁴⁸, pak je přinejmenším podezřelé, že Machiavelli sklízí za jestli ne stejné, tak za velice podobné pojetí ctností opovržení, zatímco římstí moralisté chválu.⁴⁹

Machiavelli ale nechápe ctnost pouze jako individuální dobré vlastnosti jedince, sama individuální ctnost nemůže vést k výrazným úspěchům, ale dává ji do souvislosti s životem celého národa.⁵⁰ Nelze ji vnímat bez politické účasti lidí na vládě. Zprostředkujícím činitelem mezi jednotlivým a obecným jsou zde dobré instituce zaručující rovnost občanů.

Machiavelli byl republikán, jehož představy byly založeny na rovnosti a ztělesněny v antických republikánských ideálech.⁵¹ Svá díla koncipoval tak, že je z nich patrná jeho spřízněnost s *popolo*, tedy se střední třídou ve florentském městském státě a tento městský prvek ve vztahu k ústavě vždy zdůrazňoval.⁵² Uvědomoval si souvislost městské společnosti s republikánskými ideály a neustále poukazyval na nutnost antické tradice tam, kde se nabízel možnost ji aplikovat, tedy na místa, kde panovala rovnost a kde nepřevládala nadvláda feudálů. Machiavelliho pojetí užitečnosti republiky vyplývá z jeho vztahu k Florencii jako k oblasti, kde dle něj panovala největší rovnost⁵³, ačkoli v případě Florencie je ochoten přemýšlet o jakési civilní monarchii (*principatus civilis*)⁵⁴, ve které by se skloubily monarchistická vládní forma s respektováním republikánských institucí⁵⁵.

Niccolo Machiavelli netoužil po sjednocení celé Itálie, ale chtěl, aby v Itálii vznikl dobře organizovaný a mocný stát, „jenž by osud Itálie oddělil od osudů upadajícího papežství.“⁵⁶ Chtěl, aby Itálie byla tak velkolepá jako za dob starého Říma, jehož záko-

ny a poměry ve státě byly pro Machiavelliho obrovským vzorem. Jeho teorie chápání lidských dějin byla cyklická a Machiavelli tvrdil, že je velice důležité umět a chtít se z historie poučit, protože nám může říct mnohé o současnosti, ale i budoucnosti.⁵⁷ Tak Machiavelli vidí v návratu k původnímu stavu lidstva⁵⁸ návrat ke ctnosti.

Ale ani v tomhle případě není Machiavelli nijak originální. Tento způsob chápání ctností, politiky, státoprávního uspořádání i touha po znovuvytvoření silného a dobře organizovaného státu na místo rozpadající se Itálie, byl naprosto běžný v myšlení renesančních humanistů a před nimi u antických myslitelů. Otázkou ale zůstává, jestli Machiavelli přejal své názory na antiku přímo od antických autorů, nebo prostřednictvím znalostí humanistů⁵⁹, kteří na antickou tradici navazovali.⁶⁰ Například Lionardo Bruni také přistupoval k otázce ctností historicky, „vlastní rozvoj ctností spojuje s republikánským Římem, svobodný život národa ztotožňuje s městským státem a republikou; císařství pro něho znamená v podstatě zánik římské svobody.“⁶¹

Humanisté vyslovili názor, že blahobyt občanů rozkládá politickou ctnost. Bruni přímo říká, že lidé všude tam, kde mají otevřenou cestu k velikosti a cti, mohou projevit vysoký stupeň ctností, ale tam, kde tento prvek chybí jsou zahálčiví a krčí se při zemi.⁶² Tentýž názor zastává také Machiavelli, když tvrdí, že cokoli se přičí lidskému soužití a znemožňuje trvalost zákonů (především jde o bohatství jednotlivců), je zhoubné.⁶³ Ovšem i zde vidíme původ této myšlenky v antice, už v Aristotelově ocenění oligarchických vlád nebo u Polybia a jeho negativním názoru na Kartágo, který se u Machiavelliho reprodukuje⁶⁴. Ale stejný názor vidíme už i u Petrarce, který také tvrdí, že úpadek Říma je spojený se vznikem císařství (tedy s koncem antické ctnosti) a s vítězstvím nad Kartágem, kdy Řím ztratil největšího protivníka a tím pádem přestal udržovat jednotu lidu a překonávat individuální vášně. Tím, že ztratil vnějšího silného nepřítele, se vytvořil prostor pro rozvoj vnitřních problémů.⁶⁵

Ale to není jediný případ, kdy se Machiavelli ztotožňuje s názory humanistů. Tam, kde stará ideologie viděla řadu bezpříkladných zločinů, tam Lionardo Bruni a stejně i Niccolo Machiavelli vidí v mnohých konkrétních jevech dění starého Říma určité projevy politické ctnosti. Jde například o Bruniho pozitivní ocenění Caesarových vražd, v němž spatřuje jisté ztělesnění antické ctnosti, které dokladuje četnými příklady.⁶⁶ Tentýž názor na Caesara zastával i Petrarca, Bracciolini, později humanisté republikánského zaměření, ale také Machiavelli, který tvrdil, že Caesarovu slávu rozšířili římscí spisovatelé, kteří se dali zastrašit císaři a tedy nemluvili svobodně.⁶⁷

Stejně, jako se Machiavelli opíral o názory humanistů na Caesara a římské císařství, nejinak tomu bylo v případě jeho názorů v otázkách milice, které byly ovšem také velmi ovlivněny antickými autory.⁶⁸ Stejně jako Machiavelli i oni chápali nutnost milice oproti žoldněrským vojskům. Ta byla brána jako něco zhoubného, jejichž přítomností vzniká dojem úpadku státního a politického zřízení⁶⁹ a také jako nástroj vhodný k podpoře tyranidy⁷⁰.

„Je nepochybné, že otázka tzv. antického dědictví Machiavelliho díla může být zkoumána z různých aspektů. Předně se nabízí srovnání Machiavelliho názoru s názory antických autorů – nepochybně jsme postaveni před problém skutečné originality Machiavelliho myšlení.“⁷¹ Skoro by se chtělo říct, že co Machiavelli nepřejal od Livia, Plutarcha, Aristotela, Seneky nebo Cicerona, to zná od Polybia a na místech, kde se od něj nějak odchyluje, tam se uchyluje k prvně jmenovaným myslitelům. „Pokud jde

o originalitu Machiavelliho myšlení ve srovnání s Polybiem, je přímá závislost Machiavelliho na Polybiovi mimo jakou pochybnost. Shoda mezi oběma autory jde až do detailů...“⁷² Tak byl Machiavelli inspirován už v obecném chápání dějin republikánského období, protože Polybios byl první, kdo popsal římskou ústavu jako smíšenou⁷³, v chápání historie a její úlohy v hledání stereotypů v politickém a vojenském jednání⁷⁴, v pojetí cyklické teorie, v koncepci společenské rovnováhy⁷⁵ i v pojetí dějinné příčinnosti⁷⁶. Ani v pojetí „virtù“ nebyl Machiavelli originální. Je zde možno shledat četné shody s římskými moralisty⁷⁷, historiky, Aristotelem⁷⁸, ale také s renesančními humanisty a jeho méně známými současníky.⁷⁹

Ačkoli se může zdát, že Niccolo Machiavelli veškeré své názory přejal buď od svých současníků, kolegů renesančních humanistů nebo antických myslitelů, těžko ho asi chápat jako pouhého eklektického plagiátora, protože myšlení, jímž je charakteristický, bylo typické pro soudobou situaci v renesanční filosofii a v podstatě jakýmsi plodem dané epistémy.

Názory renesančních humanistů na moc dostaly koncem 15. a začátkem 16. století jednodušší charakter. Bylo to způsobeno především tím, že nejen v celé Evropě, ale i na Apeninském poloostrově se začaly rozmáhat monarchie. Renesanční humanisté se uplatňovali většinou jako poradci vladařů, nebo sami zastávali vysoké úřady. Skupiny učených besedníků na dvorech mecenášských knížat a v sídlech bohatých patricijů se staly středisky duchovního života, nové humanistické kultury. Humanisté byli učenici bez titulů a hodností, kteří cítili ohromnou sounáležitost a hrdost na to, že jsou jiní, než ostatní a představitelé vlastní, nové vzdělanosti. Ze studia humanitních věd se stala jakási aristokratická zábava, nutná výbava dvořanů, která se projevovala určitým systémem norem chování⁸⁰. Podle P. O. Kristellera byli humanisté renesanční učenici, kteří se věnovali studiu řeckých a hlavně latinských autorů, přičemž jejich přístup neměl ani filosofický ani přísně vědecký charakter, ale hlavně literární.

„Humanisté dokázali ocenit a vychutnat reálné stránky svého přebývání v univerzu, jehož hranice si sami určili.“⁸¹ Tuto ideu chápali a uskutečňovali v uchopování své nejvlastnější přirozenosti a skutečnosti, přičemž nedbali náboženských ani morálně-etických pochybností. Takové myšlení a chování se odráží ve spoustě odvážných osobních vyznání, tvrzení a autobiografií, v nichž autor věnuje pozornost převážně svým činům, které bez obalu předkládá bez jakéhokoli očekávání rozehřešení veřejného mínění, bez náznaku lítosti a očekávaného pokání, nesa za ně plnou odpovědnost.⁸² Proto asi pro leckoho neakceptovatelný krok, přechod na stranu zla v případě nouze a potřeby, byl pro humanisty naprosto přirozený. Výroky tohoto typu nejsou zdaleka charakteristické jen pro Machiavelliho, svou hlubokou upřímností a snahou nenalhávat si nic, co není reálné, jsou typické pro celou renesanci. Jak píše L. Marci „Ve složitých životních situacích rozhodování a volby určitého konání člověk ne vždy dokáže zachovat striktnost platnosti mravních norem. Zmíněné dilema může nabýt mimořádnou aktuálnost v případě hrozby ztráty identity a ohrožení samotné existence.“⁸³ Ohrožení samotné existence byl v renesanci jev natolik běžný, že snad právě proto M. de Montaigne ve svých *Esejích* napsal: „Po pravdě řečeno, nebojím se přiznat, že v případě potřeby bych zapálil svíci jak svatému Michalovi, tak i drakovi...“⁸⁴ Na tomto místě si Montaigne typicky pro svoji dobu zachovává nadhled zdravého rozumu a nenechává se strhnout přílišným nadšením. Stejně jako Machiavelli a ostatní představitelé renesanční

ho humanismu⁸⁵ se snaží zachovat si samostatnost vlastního konání při vědomí nesení zodpovědnosti za své činy a názory.

¹ Niccolo Machiavelli zemřel 22. června 1527, ale jeho stěžejní a nejproblematictější díla jako *Vladař* a *Rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livie* byla poprvé vydána až v letech 1531 a 1532 s tím, že ačkoli dílo *Vladař* bylo podle všeho napsáno jako první a *Rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livie* až jako druhé, pořadí vydání těchto děl bylo přesně opačné. Nejprve vyšly *Rozpravy*...v roce 1531 a až po roce, v roce 1532 *Vladař*.

² Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 46.

³ Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 49.

⁴ „Lotr Machiavelli, jak ho nazval Shakespeare, nikdy nepřestal být nenáviděn moralisty všeho druhu, konzervativci stejně jako revolucionáři. Edmund Burke prohlásil, že vidí „odporné poučky machiavelistické politiky“ pod rouškou „demokratické tyranie“ francouzské revoluce. S nemenší vehemencí napadali machiavelistické zásady Marx a Engels a tvrdili, že pravými exponenty „machiavelistické politiky“ jsou ti, kdo se snaží „ochromit demokratickou energii“ v dobách revolučních změn. Obě strany se shodují na tom, že zlořády machiavelismu jsou jedním z nejhorších nebezpečí ohrožujících morální základ politického života.“ Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 8.

⁵ Diskutabilnost Machiavelliho odkazu nejspíše pramení z rozmanitosti jeho díla, kam patří jak odlehčené básnické *Capitoli Di Fortuna, Dell'Ingratitudine, Dell'Ambizione, Dell'Occasione*, veselohra *Andria*, veršovaná satira *L'Asino, De rebus pisteriensibus, Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati, Parole da dirle sopra la provvisione del danaio, facto uno poco di proemio et di scusa, Decennale, Mandragola, Clizia, La Vita di Castruccio Castracani da Luca, Belfagor Arcidiavolo*, ale také stěžejní díla, mezi něž se řadí *Discorso sopra le cose della Magna e sopra l'Imperatore, Ritratto di cose di Francia, Il Principe, Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'Arte della guerra, Discursus florentinarum rerum post mortem Laurentii Medices a Istorie florentine*. Nejednoznačnost je dána také vágností používání citací v sekundární literatuře viz Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995.

⁶ Machiavelliho dílo bylo např. několikrát zneužito k propagaci fašismu.

Viz Ercole, Fr.: *La politica di Machiavelli*, Roma 1926.

Brandenburg, E.: *Machiavelli und sein Princip*, Leipzig 1938.

Ritter, G.: *Machtstaat und Utopie. Zum Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*, München-Berlin 1943.

Ritter, G.: *Vom sittlichen Problem der Macht*, Berlin 1948.

⁷ Viz Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995.

⁸ Kudrna, J.: Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance, Brno 1967, s. 16. J. Kudrna v roce 1967 hovoří o tisíci existujících interpretací Machiavelliho díla.

⁹ Jako byl např. Bartolomeo Scala, jehož traktát *O zákonech a právních výnosech* z r. 1483 měl podobu dialogu mezi ním a jeho přítelem a důvěrníkem Bernardem Machiavellim.

¹⁰ Od té doby se věnoval studiu latiny, ve dvanácti letech v péči proslulého učitele Paola da Ronciglione už mladý Machiavelli psal vlastní latinské kompozice a postupoval podle standardní humanistické metody napodobování nejlepších vzorů klasického stylu. Dle Paola Giovia byl poté Machiavelli poslán na florentskou univerzitu, aby tam dokončil své klasické vzdělání u Marcella Adrianiho později jmenovaného prvním kancléřem Florencie.

¹¹ Bylo mu pouhých devětadvacet let.

¹² Druhé kancléřství se zabývalo korespondencí spojenou se správou vlastního florentského území. Jako hlava této sekce však Machiavelli také patřil mezi šest tajemníků prvního kancléře a z tohoto titulu mu byl zanedlouho přidělen další úkol, sloužit Válečné desítce, výboru odpovídajícímu za zahraniční a diplomatické vztahy republiky. To znamenalo, že Machiavelli mohl být kdykoli vyzván, aby v zájmu republiky a jejího „zahraničního obchodu“ vycestoval do zahraničí a účastnil se poselství k cizím dvorům a odtud posílal podrobné informace o zahraničních událostech domů.

¹³ Zatímco Boscoli a Capponi byli 22. února 1513 popraveni, Machiavelli byl vězněn, mučen, ale nakonec jako neviný propuštěn, ačkoli pozbyl možnosti zastávat veřejný úřad a byl vypovězen na svůj statek v San Andrea. K moci se dostal rod Medici.

¹⁴ Machiavelli dokázal, že jeho jmenování nebylo bezpředmětné, když v letech 1523–1525 napsal *Istorie florentine* (Florentské letopisy), které mu vynesly uznání a nový úřad – inspekci opevnění Florencie.

- ¹⁵ Do této role se Machiavelli sám uvádí na mnoha místech svých knih např. slovy: „Něco podobného shledá pečlivý pozorovatel ve všech lidských záležitostech: nikdy neodstraníme nějaké zlo, aniž z něho nevznikne jiné.“ Machiavelli, N.: *Vlády a státy – rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livia*, Zlín 1939, s. 42.
- ¹⁶ Především římských moralistů Cicerona, Seneky...
- ¹⁷ Nejvíce ho ovlivňovaly debaty o politice. „Jeden z účastníků, Antonio Brucioli, později vzpomínal ve svých *Dialozích*, že ustavičně rozebírali osudy republikánských režimů: jak stoupají k velikosti, jak si udržují své svobody, jak upadají a kazí se, jak konečně dospívají k nevyhnutelnému zhroucení.“ Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 59.
- ¹⁸ „Z jeho Zpráv je navíc zřejmé, že ho toto zobecnění napadlo ne tak vlastní úvahou, ale po vyslechnutí a promyšlení názorů dvou z nejbystřejších politiků, s nimiž přišel do styku. Několikrát během své diplomatické dráhy mohl sledovat, jak se nějaký politický problém řeší způsobem, který si získal nejen jeho bezvýhradné uznání, ale zřetelně ovlivnil jeho teorie politického vůdcovství.“ Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 23.
- ¹⁹ Jako tomu bylo např. z pozic jezuitů, kdy od dob jejich kritiky Machiavelliho díla bylo běžné připisovat mu myšlení podle později ustáleného rčení: účel světí prostředky, přičemž toto myšlení bylo vlastní spíše morálce jezuitské. „Myšlenka Machiavelliho, že v politice je nutné vycházet ze skutečného stavu, z toho, jak člověk žije, a nikoli, jak by měl žít, je možná jen za předpokladu, že politiku lze stěží redukovat na morálku. Mějme pak na mysli, že u Machiavelliho byla tato tendence zaměřena proti snahám církve využívat ve svůj prospěch přirozené právo (*ius naturale*). Ne náhodně útočili jezuité proti Machiavellimu z těchto pozic. Připočteme k tomu dále Machiavelliho odpor k soukromé morálce, k tomu, co Hegel nazval principem morality, ta je podle něho s to rozleptat i samu politickou akci.“ Kudrna, J.: *Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance*, Brno 1967, s. 95.
- ²⁰ ..vůdce
- ²¹ „Kardinál ho ujistil, že „naše město už dlouhá léta nemohlo vložit do nového papeže tolik nadějí jako do nynějšího“. „Ovšem,“ dodal, „jen když se dokážete sladit s dobou.“ Dva roky nato se Machiavelli setkal se stejným úsudkem během vyjednávání s Pandolfem Petruccim, pánem Sieny. „Přeji si dělat co nejméně chyb,“ odpověděl Pandolfo, „ a proto řídím svou vládu ze dne na den a uspořádávám své záležitosti hodinu od hodiny, protože časy jsou silnější než naše mozky.“ Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 24.
- ²² Kudrna, J.: *Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance*, Brno 1967, s. 26.
- ²³ Tyto pojmy se velmi často vyskytují v záznamech poradního orgánu florentské signorie z období let 1494–1512, jak ukázal F. Gilbert. „Ukazuje se tedy, že Machiavelli nebyl ani zde zcela původní, že mnoho představ a pojmů prakticky přejal.“ Kudrna, J.: *Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance*, Brno 1967, s.7.
- ²⁴ „I já, ve snaze předstoupit před Vaší Výsosti s nějakým důkazem své oddanosti, hledal jsem a našel to, co je mi nejmilejší a nejdrahoccennější: své vědomosti o osudech a činech slavných mužů. Získal jsem je pozorným studiem událostí současných i minulých, četbou historie a mnohaletým uvažováním o tom, co jsem se dočetl. Své zkušenosti jsem pak shrnul do svazečku, který si dovoluji poslat Vaší Výsosti. Ačkoli své dílko nepovažuji za důstojné Vaší velikosti a proslulosti, doufám, že je přijmete s laskavou shovívavostí, neboť nemám většího daru než svou naději, že Vám umožním, abyste se v krátkém čase dozvěděl i pochopil to, co já po mnohaletém bádání, jež nebylo bez těžkostí a překážek.“ Machiavelli, N.: *Vladař*, Praha 1995, s. 15.
- ²⁵ „jak si stěžuje v témže dopise, je nucen žít „v chudém domě na nepatrném zděděném pozemku“, život si však zpřijemňuje tím, že se každý večer uchyluje do své pracovny, čte si v antických dějinách, „vstupuje na pradávne dvory dávných mužů“, aby „s nimi hovořil a ptal se jich, proč jednali, jak jednali.“ Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 30.
- ²⁶ F. Petrarca, L. Bruni, P. Bracciolini....
- ²⁷ Už římstí moralisté a po nich renesanční humanisté do hloubky rozpracovávali, jaké vlastnosti má správný vladař pěstovat.
- ²⁸ Machiavelli, N.: *Vladař*, Praha 1996, s. 34.
- ²⁹ Chápe ho spíše jako látku v Aristotelovském smyslu a „virtù“ jako něco, co látce dává formu.
- ³⁰ „Kdo zachovává tyto příkazy, může žít ušlechtilé, moudře a statečně a přitom prostě, poctivě a vskutku lidumilně.“ Cicero, M, T.: *O povinnostech*, Praha 1970, s. 62.

- ³¹ Tak to dělali např. Giovanni Pontano, Bartolomeo Sacchi a Francesco Patrizi, v jehož pojednání *Výchova krále* je myšlenka „virtú“ rozdělena asi na čtyřicet mravních ctností, jež jsou očekávány od panovníka.
- ³² *Vladař* – příručka pro (Medicejské) panovníky.
- ³³ *Rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livia* – rozsáhlé dílo naoko psané jako výklad raných římských dějin, ale ve skutečnosti pojednávající o osudech Florencie.
- ³⁴ Útlá brožurka psaná narychlo pro potřeby právě na trůn nastoupivšího rodu Medici učarovala všem, kdo se o Machiavelliho dílo zajímají ne zrovna nehlouběji, ale mají potřebu se o něm zmiňovat, či citovat ho natolik, že naprosto neberou v potaz jinou práci a hodnotí veškeré Machiavelliho myšlení vytrženě z kontextu událostí, které se kolem něho v době, kdy tuto brožuru psal, tak narychlo seběhly. Viz Muralt, L. von.: *Machiavellis Staatsgedanke*, Basel 1945, Albertini, R. von.: *Firenze dalla republica al principato*. Storia e coscienza politica, Einaudi, Torino 1970.
- ³⁵ Seznalo se, že tato kniha je kodexem tyranie, založeném na spojení, „cíl ospravedlňuje prostředky“ a „úspěch je završením a chválou díla“.
- ³⁶ „Rad dobrých a z hlediska morálky nezávadných je v něm víc, mají ovšem tu nevýhodu, že je snadnější je dávat, než se podle nich řídit. Rady z hlediska morálky pováživé jsou praktičtější, je jich méně a jenom ony tvoří základ tzv. machiavelismu. A tak jedině ve *Vladaři* najdeme původ předpokládané nauky – čímž není ovšem řečeno, že tam najdeme nauku samu.“ Machiavelli, N.: *Florentské letopisy*, Praha 1975. Doslov – Polišínský, J.: *Machiavelli, machiavelismus a Florentské letopisy*, s. 443.
- ³⁷ Viz pozn. 25
- ³⁸ „Proto uvážlivý muž volí z možných zel to nejmenší.“ Machiavelli, N.: *Vladař*, Praha 1995, s. 97. „Všechno na světě má svou stinnou stránku, a proto musíme při svých rozhodnutích uvážit, na které straně je nejméně vad a rozhodnutí učiněné podle toho považovat za nejlepší.“ Machiavelli, N.: *Vlády a státy*, Zlín 1939, s. 92.
- ³⁹ „Ale poučil jsem se u moudrých lidí, že si nejen máme z několikerého zla zvolit nejmenší, ale i ze zla samého si máme vybrat, pokud možno, něco dobrého.“ Cicero, M. T.: *O povinnostech*, Praha 1970, s.127.
- ⁴⁰ „I v tomto případě by bylo jistě ideální, kdyby byl vládce za všech okolností charakterní a čestný a vždycky držel slovo. Moudrý muž ale nemůže stát ve slově, je-li mu to na škodu a jestli pominuly okolnosti, za nichž je dal.“ Machiavelli, N.: *Vladař*, Praha 1995, s. 80.
- ⁴¹ Skinner, Q.: *Machiavelli*, Praha 1995, s. 46.
- ⁴² „Každá změna mi umožňuje znovu zcela uvážit své rozhodnutí a zprošťuje mě povinností dodržet slovo. Vše musí být úplně stejné, jako bylo, když jsem sliboval, abys měl nárok na splnění mého slibu. Na jedné straně dodržet slovo má jistou důležitost, na druhé straně má velkou důležitost, abys neprokázal dobrodiní, jímž by ses poškodil. Není hanba změnit své rozhodnutí, když se změnily okolnosti. Zajisti, aby ve chvíli, kdy žádáš plnění, byl též stav jako ve chvíli, kdy jsem sliboval: v takovém případě nedodržet slib je vrtkavost. Jestliže však do toho přijde něco nového, nesmíš se divit, že když se změnil stav toho, kdo slíbil, změnilo se i jeho rozhodnutí. Zaříd, aby všechno bylo stejné a budu stejný i já.“ Seneca, L. A.: *O dobrodiních*, Praha 1991, s. 140–145.
- ⁴³ „Často se však vyskytnou takové okolnosti, že jednání, které se zdá zcela hodným člověka spravedlivého a poctivce, jak se říká, například vydat svěřenou věc nebo splnit slib, nabývá opačného smyslu a že se naopak jeví jako spravedlivé jednání přestoupit závazky pravdomluvnosti a věrnosti a nezachovat je. Není tedy třeba dodržovat slib, pokud by bylo jeho splnění k neprospěchu těm, jimž jsi slib dal, nebo tomu, kdo jej učinil, ani neodporuje povinnosti, dáš-li přednost povinnosti větší před povinností menší... A kdo by dále neuznal, že není třeba dodržovat takové sliby, které člověk učiní pod nátlakem, ze strachu, nebo když byl obelstěn?... Při přísaze záleží vždycky na tom, co sis myslil, nikoli na tom, cos prohlásil.“ Cicero, M. T.: *O povinnostech*, Praha 1970, s. 37, 41.
- ⁴⁴ „Jistě mi dáte za pravdu, že štedrost je velká ctnost. A přesto, je-li okázalá, nevede k ničemu dobrému. Moudrému panovníkovi nesmí záležet na tom, zda je považován za skrblika, či ne. Až lidé poznají, že díky své hospodárnosti vystačí s vlastními příjmy a ještě z nich dokáže zajistit v případě potřeby, a bez zatěžování lidu, obranu své země, svůj názor změní a začnou ho považovat za štedrého. Štedrost je ctností jen potud, pokud jde z vlastní kapsy a na pravém místě.“ Machiavelli, N.: *Vladař*, Praha 1995, s. 73–74.
- ⁴⁵ „Lidem dobrým a potřebným máme často dávat ze svého majetku, ale opatrně a s mírou; mnoho lidí už rozplývalo své dědictví nerozumnou štedrostí. Jsou dva druhy štedrých lidí, jedni marnotratní, druzí štedří v ušlechtilém smyslu. Marnotratní jsou tí, kteří strojí veřejné hody a zápasy gladiátorské,...“

- a tak vyhazují peníze na takové věci, jež jim zajistí přízeň krátkou nebo vůbec žádnou.“ Cicero, M, T.: O povinnostech, Praha 1970, s. 110.
- ⁴⁶ Machiavelli, N.: Vladař, Praha 1995, s. 76.
- ⁴⁷ „Ovšem mírnost a shovívavost lze zas doporučit jen s tou výhradou, že tam, kde toho vyžaduje zájem obce, třeba užít přísnosti, bez níž se obec spravovat nedá. Avšak žádný trest a žádná důtka nesmějí být spojeny s ponižením a směřovat k prospěchu toho, kdo trestá nebo kárá, nýbrž k prospěchu obce.“ Na místech, kde Cicero pojednává o lidech, kteří mohou uškodit obecnému prospěchu, píše: „Neodporuje tedy přirozenému řádu, můžeš-li to učinit, vzít oděv člověku, kterého i zabít je čestné; vždyť tento zhoubný a bezbožný druh lidí je třeba zcela vyloučit z lidské společnosti. Jako se uřezávají údy, jsou-li bez krve a bez života a škodí-li ostatním částem těla, tak i tato divoká a nestvůrná šelma v podobě člověka musí být odloučena od těla lidské společnosti.“ Cicero, M, T.: O povinnostech, Praha 1970, s. 60, 136.
- ⁴⁸ Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995, s. 49.
- ⁴⁹ Nejinak je tomu také v osmnácté kapitole *Il Principe*, kde Machiavelli sděluje, že existuje dvojitý způsob jednání, z nichž jedno je v souladu se zákony lidskými a druhé se zákony přírodními. Dobrý panovník musí ale i z živočišné říše umět vybírat a dle Machiavelliho by měl dávat přednost lišce a lvovi, protože samotný lev nepostřehne léčku a liška si neporadí s vlky. Proto by dobrý vladař měl v sobě skloubit vlastnosti obou. Viz Machiavelli, N.: Vladař, Praha 1995, s. 79. Tohle místo je velice často chápáno jako problematické pro onu možnost klesnout až do zvířecí říše a často interpretováno jako zlom v chápání morálky. Viz Skinner, Q.: Machiavelli, Praha 1995. Ale kdo si podrobně přečte Ciceronův spis *O povinnostech*, nalezne na straně 42 úvahu, na základě jejíhož přečtení mu bude jasné, že Machiavelli si i ve volbě těchto dvou zvířat nechal poradit od Cicerona.
- ⁵⁰ „Říše, které závisejí jen na vynikajících vlastnostech jednoho muže nemají dlouhého trvání. Jakmile muž zemře, odejdou s ním i ony vynikající vlastnosti, a zřídka kdy je dědic nahradí. Není tedy štěstím pro republiku nebo monarchii, že má knížete, který jí vládne moudře, dokud žije, ale to, že jí kníže dal taková zařízení, aby se udržela i po jeho smrti.“ Machiavelli, N.: Vlády a státy, Zlín 1939, s. 69.
- ⁵¹ Dle Machiavelliho ale v soudobé Florencii nebylo možné obnovit ctnost ve stejné podobě, jak existovala v období římské republiky, pouze některé její stránky.
- ⁵² „...zde pak, aniž jim jediný muž dal zřízení, začaly spolu žít pod zákony, které se jim zdály nejvhodnějšími k udržení života... Tak vyrostlo město ze zcela malých začátků k dnešní velikosti.“ Machiavelli, N.: Vlády a státy, Zlín 1939, s. 17.
- ⁵³ Viz spis O reformě florentského státu z roku 1519.
- ⁵⁴ Zřejmě pod tlakem faktů medicejského panství. To, že Machiavelli v *Il Principe* upřednostňuje monarchii před republikou je dáno pouze jeho snahou ukázat se před novými pány v co nejlepší světlo jako ten, kdo je loajální a nové místo si zaslouží. „Roku 1513, když psal Vladaře, byl na tom osobně snad úplně nejhůř. Stal se obětí msty medicejského restaurovaného režimu... Psal tedy vladaře také proto, aby jim získal zaměstnání u staronových pánů. Znamená tedy Vladař pro svého autora největší ponižení.“ Machiavelli, N.: Florentské letopisy, Praha 1975. Doslov – Polišínský, J.: Machiavelli, machiavelismus a florentské letopisy, s. 440.
- ⁵⁵ „Ze všech uvedených příčin je těžké, ne-li nemožné udržet ve zkažených městech republiku nebo ji založit. Kdybychom ji přesto měli založit nebo udržet, bylo by třeba přiblížit ji více monarchistické než republikánské vládní formě, aby lidé, kteří se pro svoji zpupnost nedají polepšit ani zákony, byli drženi poněkud na uzdě mocí skoro královskou.“ Machiavelli, N.: Vlády a státy, Zlín 1939, s. 99.
- ⁵⁶ Machiavelli, N.: Florentské letopisy, Praha 1975.
- ⁵⁷ „...projevím bez obalu a bez ostychu, co si myslím o oněch a o dnešních dobách, aby si mladí lidé, kteří budou číst mé spisy, nebrali příklad z dnešních, nýbrž ze starých, jakmile jim osud dá k tomu příležitost... Dřívější dějiny musí naplnit obdivem a úžasem. Dnes vidí jen bezpříkladnou bídu, hanbu a ponížení, dnes, kdy se nezachovávají zákony, ani boží ani světské, kdy není válečnického umění, kdy se vše topí ve špíně a zvířecí neřesti poskvřňující mravy, neřesti tím hnusnější, že je nejčastější u těch, kteří sedí pro tribunali, každému rozkazují a chtějí, aby je každý uctíval.“ Machiavelli, N.: Vlády a státy – rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livia, Zlín 1939, s. 232, 233.
- ⁵⁸ „Dala by se dokonce vyslovit myšlenka, že u Machiavelliho existuje přímá souvislost mezi politickou ctností, republikánským zřízením a původním stavem lidské společnosti.“ Kudrna, J.: Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance. Brno 1967, s.67.
- ⁵⁹ Lionardo Bruni, Francesco Petrarca, Poggio Bracciolini...
- ⁶⁰ A již dříve zdůvodňovali římskou republikánskou tradici republikánskou formu vlády ve Florencii.

- ⁶¹ Kudrna, J.: Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance. Brno 1967, s. 64.
- ⁶² Bruni, L, A.: *Historiarum florentini populi libri XII. Rerum suo tempore gestarum commentarius.* A cura di Emilio Santini e Carmine di Pietro, Cittá di Castello, 1914, s. 9–14.
- ⁶³ Machiavelli, N.: Vlády a státy – rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livia, Zlín 1939, s. 208, 209.
- ⁶⁴ Machiavelli, N.: Vlády a státy – rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livia, Zlín 1939, s. 283, 284.
- ⁶⁵ Petrarca, Fr.: *L' Affrica*, ed N. Testa, Florencie 1926, s. 209. *De rebus familiaribus*, ed. Fracasetti, sv. II, s. 163, 296.
- ⁶⁶ Např. postojem senátu, který se ztotožnil s Caesarovými vrahy.
- ⁶⁷ Machiavelli, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Kap.1, s.157–158.
- ⁶⁸ Platón, Aristoteles, Vegetius, Polybios...
- ⁶⁹ Aristoteles, *Politika* VIII, 6.
- ⁷⁰ Polybios, *Istoriai* I. 66.
- ⁷¹ „Již v minulém století poukazyvali někteří autoři (např. Ranke) na skutečnost, že Machiavelli řadu svých fundamentálních představ a názorů přejal od klasických autorů...“ Kudrna, J.: Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance, Brno 1967, s. 48.
- ⁷² Kudrna, J.: Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance, Brno 1967, s.49.
- ⁷³ ..z prvků demokracie, aristokracie a království. (Konzulové-moc královská, senát-moc aristokratická, lid-moc demokratická.) Machiavelli koriguje Aristotelovo základní schéma ústav Polybiem, od něhož přebral názor, že nejlepší je takový stát v němž jsou sloučeny nejlepší prvky jednotlivých ústav.
- ⁷⁴ Polybios, *Istoriai* I, 1 –3. Machiavelli se s ním ztotožňoval i v tom, že na základě dokonalého poznání určitých stereotypů jednání v minulosti je možné rozumět přítomnosti a mnohdy i předvídat budoucnost. Machiavelli, N.: Vlády a státy – rozpravy k prvním deseti knihám Tita Livia, Zlín 1939, s. 14, 15.
- ⁷⁵ Tedy v otázkách udržení a regenerace vládních forem. Zde se dal Machiavelli inspirovat osmou knihou Aristotelovy *Politiky*.
- ⁷⁶ Teze, že dějiny je nutné příčinně vysvětlovat, byla základem i Polybiovy koncepce. Machiavelli zkoumá příčinu ve vztahu k výsledku politické akce, ale i v souvislosti s jinými vztahy, přičemž operuje Aristotelovými kategoriemi (forma-obsah, možnost-skutečnost, náhoda-nutnost).
- ⁷⁷ Viz výše.
- ⁷⁸ Aristoteles, *Ethica Nikomachova* X, kap. 10, Praha 1937, s. 249 aj.
- ⁷⁹ Jako byli např. Zanobi Buondelmonti a Cosimo Rucellai, s nimiž a jinými se Machiavelli scházel v tzv. Orti Oricellari, kde mohl proti Medicejské politice plodící relativismus a politický nihilismus „postavit humanistickou hrdoť pohledu na člověka.“ Zde se vyhranilo jeho filosofické myšlení v diskusích, ve kterých čelil protichůdným názorům, což jeho samotnému myšlení dodalo jednotu názorů. Kudrna, J.: Machiavelli a Guicciardini – k typologii historickopolitického myšlení pozdní italské renesance, Brno 1967, s. 14.
- ⁸⁰ Viz Marci, L.: *Autonómia osobnosti a problémy moci v názoroch N.Machiavelliho a M. de Montaigne*, Nitra, 1999, s. 35. „Vladařské řemeslo se změnilo na samostatnou vědu...Dvořan jako ideál vystřídal občana svobodné republiky.“ Gilbert, F.: *The Humanist Concept of the Prince and the Prince of Machiavelli*, *The Journal of Modern History* 4 (1939), s. 449–483.
- ⁸¹ Marci, L.: *Autonómia osobnosti a problémy moci v názoroch N. Machiavelliho a M. de Montaigne*, Nitra 1999, s. 25.
- ⁸² Viz Montaigne, M.: *Eseje*, Praha 1995, s. 67, 103, 194...
- ⁸³ Marci, L.: *Autonómia osobnosti a problémy moci v názoroch N. Machiavelli a M. de Montaigne*, Nitra 1999, s. 60.
- ⁸⁴ Montaigne, M, de.: *Eseje*, Bratislava 1975, s. 181.
- ⁸⁵ Viz Pico della Mirandola a jeho spis *O důstojnosti člověka*. „Není instance, která by stála nad svobodou člověka a nějak ji omezovala. Peklo nám nehrozí, do nebe se snažit nemusíme a spasení nepotřebujeme...Nejsme loutky, které někdo vede po jevišti...Každý z nás je tím nejvyšším a nejdokonalejším, co existuje vedle Boha, protože má ničím nesuspendovatelnou svobodu, kterou může libovolně disponovat...“ Právě v tom spatřuje a oslavuje Pico della Mirandola „nejvyšší a uchvacující štěstí člověka, je muž je dáno mít to, co si přeje, a být tím, čím chce.“ Gorfunkel, A. CH.: *Renesanční filosofie*, Praha 1987. Tento Mirandolův spis hodnotí E. Bondy takto: „ Je to stručné a výrazné...poselství, sloužící ke cti renesance, které mohlo být v dějinách jen málokdy vyslovené...“ Viz Marci, L.: *Autonómia osobnosti a problémy moci v názoroch N. Machiavelliho a M. de Montaigne*, Nitra 1999, s. 33.

SOMMARIO

Anche se il lavoro di Niccolò Machiavelli sia pure il proprio autore sono nella storia della filosofia politica generalmente compresi come un cambio nella vista alla politica e alla morale, come una fonte di machiavellismo, il quale insegna, che il fine giustifica i mezzi allo scopo prestabilito, in questo articolo sto cercando di dimostrare che Niccolò Machiavelli sicuramente non è stato originale nel suo ragionamento e neanche lui stava cercando di convincere i suoi lettori di questa cosa. Non solo che il suo ragionamento è assolutamente in conformità con il ragionamento del suo tempo ma anche in soprappiù, adeguato al tempo, si adottava gli opinioni dei pensatori precedenti e dei presenti e anche in tanti punti del suo lavoro ci avvertiva.

MLADÍ BADATELÉ

•

JUNGE FORSCHER

•

YOUNG SCHOLARS

Následující texty jsou vybrané příspěvky z mezinárodních studentských konferencí, které pravidelně pořádá Katedra filosofie FF UP Olomouc ve spolupráci s Filosofickým institutem Slezské univerzity v Polsku.

HLEDÁNÍ ZTRACENÉHO SVĚTA aneb O tom, jak se kůže na agoru nosí¹

MARTIN ŠKABRAHA

(Univerzita Palackého, Olomouc)

Klíčová slova

Bělohradský; Patočka; přirozený svět; legalita – legitimita; skrupule; veřejný prostor; demokracie; Evropa; literatura; román; pravda

Václav Bělohradský (ve filosofickém podsvětí známý jako Čerwuiši) je vedle Karla Kosíka zřejmě nejčtenější osobností české polistopadové filosofie. Stejně jako u slavného českého neomarxisty je však třeba kořeny Bělohradského myšlení hledat v dobách předlistopadových – a i v jeho případě hraje velkou roli vliv Jana Patočky, tehdy bezesporu nejvýraznější postavy českého filosofického života, jehož se Václav Bělohradský stal dokonce žákem. Zdůrazňovat tento žákovský vztah musí mít však vzhledem k svébytnosti Bělohradského myšlenkového vývoje nutně omezený význam. V tomto článku se tak děje s konkrétním záměrem. Tím je tázání, v jaké podobě se do Bělohradského myšlení přenesl Patočkův pojem přirozeného světa, co zde od počátku znamenal a jak se případně transformoval či dokonce „zmutoval“ do jiných pojmů. Nepůjde nám v prvé řadě o postižení jednotného jádra všech filosofických textů, ale o příspěvek k pochopení ideje, která v nich od počátku hrála nezanedbatelnou roli a která v sobě mj. skrývá otázku po smyslu a zejména hranicích samotné filosofie.

I.

Myšlení raného Václava Bělohradského (tj. autora Eschatologie neosobnosti, Miteleuropy, Kritiky banálního zla a dalších esejů shromážděných v knize *Přirozený svět jako politický problém*²) se formovalo v kontextu poststalinistického normalizačního režimu 70. – 80. let (bez ohledu na to, zda a do jaké míry Bělohradský fyzicky pobýval v dotyčném geopolitickém prostoru). Tento kontext je pro jeho pochopení velmi důležitý, neboť podmiňuje jak politické vyhocení textů, tak autorovo vnímání Evropy jako takové a zejména pak Evropy „střední“ coby regionu se specifickou dějinnou zkušeností. Zájem o podobné otázky měl ovšem v českém myšlení jistou tradici (vzpomeňme nejen Masaryka, ale v 60. letech především Kosíka), přičemž pro Bělohradského byla bezprostřední inspirací Patočkova koncepce smyslu evropských dějin. Uvedený

dobový kontext vlastně tehdy sám Bělohradský charakterizuje v eponymním eseji *Přirozený svět jako politický problém*. Hlavním rysem současnosti (podle tohoto textu) je fakt, že veškerý prostor veřejného života je vyplněn bojem zneprátelených sil ve jménu absolutních hodnot; tento princip proniká vším a v jeho důsledku je vlastně každé jednání projevem buď loajality, nebo vzpoury. Veřejný prostor (řeceno výrazem pozdějšího Bělohradského) stojí zcela pod vládou sporu mezi „člověkem orgiasmu“ a „člověkem banality“. Geneze těchto nepřátel je následující.

Člověk orgiasmu žije ve zvláštním vytržení, extázi, která je sama o sobě příznakem **úbytku úctyhodného**, totiž ztráty vědomí o celku („absolutním horizontu“ – oblíbený výraz Václava Havla), který stojí v pozadí každé věci a zakládá smysluplnost našeho jednání (které se tedy v ničem věčném nemůže vyčerpat). Zatímco celek je nemanipulovatelný, v extázi technologického věku přebírá vládu nad vším cílevědomost, manipulovatelnost a účelnost. Účel je absolutizován a vede k pohlcení smyslu cílem, ke ztrátě svobody a obětování života totalitě. Totalita znamená vládu **hodnot dne** (přímá inspirace Patočkovou „kacířskou“ esejí *Války 20. století a 20. století jako válka*), které nás nutí posílat se na smrt v zájmu zajištění budoucího pokroku. (Tato bezmála heideggeriánská vize bude Bělohradského provázet i dál, aby se v 2. polovině 90. let vynořila jako kritika kultu **růstu Růstu**, kterým bude náš autor charakterizovat „náboženské“ jádro globálního kapitalismu.)

Narozdíl od člověka orgiasmu, který v extázi šílí po vše ospravedlňujících účelech, **člověk banality** se shlíží v pouhých prostředcích: jeho mentalita je ovládána instrumentální racionalitou a stává se prostorem kalkulu a jistoty. Nehodlá se obětovat (není to revolucionář), ale přesto je nezbytný k zajištění provozu, neboť svým neosobním posluhovačstvím, jsa prost vlastní vůle a osobní zodpovědnosti (jen plní příkazy shora – je to postava evokující Kafkův svět), pomáhá udržet vládu a vyloučit všechny pochybnosti. S člověkem banality se spojuje také známý spor mezi legalitou a legitimitou. Zatímco **legální** je to, co je schváleno a chráněno organizovaným (především státním, ale např. také církevním) aparátem, **legitimní** je to, co vychází z vnitřního přesvědčení jednotlivce, který za svůj čin odpovídá před sebou a před druhými. Diarchie, jejíž podstatou je neredukovatelnost legitimního na legální (případně naopak), tvoří podle Bělohradského hlavní zápletku evropských dějin. Historicky vzato, je v našem (tj. stře-doevropském) prostoru tato zápleтка spojena především s obdobím Rakousko – Uherska, tedy s monarchií, která se faktické legitimní rozpory jednotlivých societ žijících na jejím území snažila zakrýt a potlačit falešnou jednotou císařství, která v praxi degenerovala na kontrolu veřejného prostoru všudypřítomným byrokratickým živlem neosobních úředníků, prototypů banálního lidství, redukujících veškerý smysl lidského jednání na loajalitu Zákonům. (V literatuře tento stav reflektovali např. Kafka a Musil.) Boj s člověkem banality, který za legitimní považuje zkrátka to, co je legální, je klíčovou dějinnou zkušeností střední Evropy. Jeho novodobou verzí však nebyl jen proces s Eichmannem (filosoficky zachycený Hannah Arendtovou), ale právě i disidentský boj proti normalizačnímu režimu, jehož se účastnil i autor referovaných textů. V tomto režimu se uplatňoval jak člověk orgiasmu (revolucionář a jeho „svaté“ vytržení – viz „náboženský“ charakter komunistických obřadů, posedlost budováním atd.), tak člověk banality (v podobě bezpáteřního kádrováka aj.), aby společně zajišťovali „vládu dne“.

Jako alternativu proti stavu totální vlády absolutních hodnot staví raný Bělohradský (opět pod znatelným vlivem Patočky) **paralelní polis**, tedy společenství lidí, kteří odmítají přijmout jazyk totality a snaží se vrátit politiku každodenní mravnosti **přirozeného světa** (Bělohradský jmenuje v této souvislosti Havla a Solženicyna, autory, ke kterým se bude s oblibou vracet i později). Život v přirozeném světě je život mezi lidmi, kteří zakoušejí a uznávají **relativitu** svých postojů v konfrontaci s druhými. Jsou si vědomi vlastní konečnosti (a tedy i konečnosti každého myslitelného účelu), což je činí **nelhostejnými** vůči životu; jsou – coby smrtelníci – protagonisty vyklonění hodnot dne do noci, které každý účel náhle mění v bezúčelnost, a ořřesem a pádem absolutních hodnot se jim otevírá absolutní horizont svobody. Občané paralelní polis se proto odmítají posílat na smrt kvůli světlým zítřkům a věčným pravdám, které v nich budí spíše cynismus. Skutečná pravda, pravda hodná oběti (ovšem oběti cíle, ne pro cíl), se jim ukazuje jako NIC (čímž je třeba rozumět neredukovatelnost na jakoukoliv věc).

Spolu s pojmem přirozeného světa zavádí raný Bělohradský pojem **skrupule**. Skrupule jsou „záchvěvy odporu“ proti samopohybu totality, v nichž se ohlašuje „úctyhodné“ (čili ono nic). Mít skrupule znamená, že *nelze* učinit cokoliv, aby bylo dosaženo nějakého vyššího cíle; žádná lidská oběť není nutná a samozřejmá – lidově řečeno: účel nesvětí prostředky. Pojem skrupule si s sebou náš autor ponese i do dalších let, což platí i o dvojici legalita – legitimita.

II.

Naproti tomu vůči pojmu **přirozený svět** získává Václav Bělohradský záhy nedůvěru. Ještě v první knize staví na přesvědčení o universalitě přirozeného světa i evropské pojetí lidských práv (přičemž v pozadí cítíme husserlovský motiv z *Krize*): „Otázka lidských práv se (...) stává součástí otázky po přirozeném světě, po nezrušitelných obzazích přirozeného vědomí, k nimž se musí vztahovat to, co může mít *lidský smysl*: veškerá zkušenost je dána jako vrstva osobního vědomí.“³ Problém pak shrnuje do tří otázek: „1. Existuje nějaký přirozený obraz světa⁴, všem žijícím lidem přirozeně otevřený, z něhož je možno vyjasnit všechno vědění, v němž lidská komunikace přirozeně koření? 2. Jaký vztah existuje mezi tímto přirozeným obrazem světa a životní praxí, která se k němu vztahuje, a obrazem světa vědeckým? 3. Vyplývá z přirozeného obrazu světa, z přirozeného vědění o světě, z přirozeného rozumu nějaká univerzálně závazná mravní norma, povinnost?“⁵

Kladnou odpověď na uvedené otázky (kterou v citovaném textu hledá v Patočkově koncepci trojpohybu lidské existence) by pozdější Bělohradský zřejmě označil za „německý blud“, jak charakterizuje např. jistou Kantovu myšlenku: „Ve slavném čtyřicátém paragrafu své *Kritiky soudnosti* Kant hovoří o ‚erweiterte Denkgugsart‘, o rozšířeném myšlení, které předpokládá ‚myslet samostatně, z hlediska všech ostatních a v souladu sám se sebou‘. To samozřejmě neumíme a nebudeme umět, to je jen jeden z těch německých bludů, které lemují naše století.“⁶

Proč to neumíme? Problém si přiblížíme tím, že doplníme první z citovaných Bělohradského otázek po přirozeném světě. Ta zněla: „Existuje nějaký přirozený obraz světa, všem žijícím lidem přirozeně otevřený, z něhož je možno vyjasnit všechno vědění, v němž lidská komunikace přirozeně koření?“ Dodatek k otázce by mohl znít takto: „Na jaké *komunikační bázi* lze vyjasňovat vědění, v němž přirozeně koření všech-

na lidská komunikace?“ Tím chceme říct, že není problém to, zda existuje „přirozený obraz světa“, ale to, zda a jak lze něco takového sdělit, tj. oddělit to jazykově od toho, co přirozené není. Jak hovořit o něčem universálním z pozice, která je vždycky dílčí (např. pozice, z níž hovořili Patočka s Bělohradským, byla pozice disidentů v totalitním státě – ale to rozhodně není universálně lidská pozice, protože ne každý na tomto světě je disident)? Problém přirozeného světa se tedy mění v problém jazyka: existuje universální jazyk, resp. universální řečnická pozice? Jak rozhodnout, který z mluvčích mluví přirozeně? A další problém: hovoří ten, kdo hovoří přirozeně, vždy také *relevantně*? Je něco takového představitelné ve světě, v němž se politická rozhodnutí týkají často věcí, kterým rozumí jen odborníci, specialisté? Shrnutí, podtrženo a řečeno patočkovsky: *Nestane se pokus o definici toho, co je „přirozené“, jen novou formou „pozitivního platonismu“, v němž bude konkrétní a konečné jsoucno zakryto abstrahovaným zpředmětněním a celek redukován na věcnost?*

Zde jsme – ovšem z poněkud „archaické“ pozice – u kořenů toho, co Bělohradský – vyzbrojený od dob postpatočkovských především rétorikou hayekovského liberalismu, wittgensteinovské filosofie jazyka a rortyovského pragmatismu – popisuje jako svůj **postmoderní obrat**: „Postmoderní obrat je především přesvědčení, že konflikty této doby nelze vyřešit větší univerzálností zákonů, větší neutrálností soudců a větší objektivitou poznání, ale jen rozvracením objektivních a univerzálních verzí světa, protože jsme pochopili, že každá objektivita a univerzálnost je ‚něčím‘ objektivita a univerzálnost, slouží někomu.“⁷ Tento postoj je na první pohled dogmatický (což nemusí být zle – i o dogmatu lze diskutovat). Důležitá je zde však následující věc: Bělohradský *nepopírá* existenci jednoho lidského světa, společného všem, naopak: ohled na celek (na ostatní, na druhé) jej vede k přesvědčení, že snaha o pozitivní vymezení obsahu universálně lidského vědomí, musí nutně skončit utlačováním jedněch druhými, protože neexistuje takový *politický* jazyk, s jehož slovníkem bychom nepřijímali i pozici a zájem jeho mluvčího (stačí si povšimnout urputnosti, s jakou obě strany česko-/sudeto-/německého sporu trvají na termínech „odsun“ a „vyhnání“). Každý mluvčí hovoří z určité dílčí pozice a v politické praxi neexistuje způsob, jak tuto pozici převést na neutrální či objektivní.

Parciálnost, situovanost každé jednotlivé pozice můžeme dokonce vykázat jako fenomenologickou danost – právě z tohoto důvodu se Jan Patočka po druhé světové válce odchýlil od učení Edmunda Husserla. V knize *Tělo, společenství, jazyk, svět* český fenomenolog mj. píše: „Horizontová metafora se uplatňuje tam, kde tíž fyzický předmět se objevuje v různých souvislostech. (Příklad: M. Twain v povídce ‚Na Mississippi‘ se vžívá postupně do zkušenosti plavčíka a lodivoda, který vše vykládá ze zřetele nebezpečí pro plavbu, ztrácí se mu ze zřetele krajina jako krajina, získal nový horizont a ztratil původní, ‚poetický‘.“⁸ O světě, coby horizontu všech horizontů, pak dodává: „Jsme vždy v něm a nikdy dostatečně plně.“⁹ Celek je tedy přítomen právě jako to, čeho nedostatek relativizuje každou perspektivu (což je hlavní myšlenka Patočkova „negativního platonismu“).

Bělohradský se po svém obratu k postmodernismu zajímá především o to, jakým způsobem lze v politické praxi demokratického státu zohlednit onen vždy nedostatekový poměr mluvčího k celku – konkrétně k celku **veřejného prostoru**, který sdílí s druhými lidmi. Tomu, aby byl veřejný prostor ovládnut jednou perspektivou (utlačující jiné), lze

podle Bělohradského zabránit jedině zdůrazňováním alternativních perspektiv tam, kde se jedna „verze světa“ předkládá jako „objektivní“ a „pravdivá“. Tato doslova „podvrtná“ činnost je hlavním úkolem filosofa v naší době. „Především od svých řeckých počátků je filosofie něco, co patří na ‚agoru‘, na náměstí,“¹⁰ dodává k tomu a „agorou“ má na mysli především média veřejného života. Ohled vůči celku a zájmům všech není tímto subverzívním přístupem zatlačen, ale naopak realizován, protože smyslem je tu zabránit diskriminujícímu jednání většiny (nebo hlasité a mocné menšiny).

Paralelní polis disidentů je tedy nahrazena standardní demokracií západního typu. V této souvislosti zdůrazňuje náš autor rozdíl mezi **režimem** a **vládou**. Zatímco vláda je stranická a mění se s každými volbami, režim je nadstranický a mění se jen pomalu, společenskou diskusí historické zkušenosti. V té se hráli svého času důležitou roli disidenti, kteří však nyní musí odejít ze scény. Pomohli sice zdiskreditovat komunistickou verzi světa, „ale sami nechtějí vládnout. Musí proto přijít okamžik, kdy režim se ustaví, stane se sdílenými pravidly hry a tak se otevře prostor pro ‚politickou politiku‘, pro politický provoz, pro boj o moc mezi politickými stranami, nabízejícími ne dobro a lidkost, ale ‚jen‘ řešení různých problémů kolektivní existence.“¹¹ Starost o dobro a lidkost se musí přesunout z politické scény jinam, do oblastí „občanských ctností“: „(...) demokracie může fungovat jen tehdy, když dostatečný počet občanů si dostatečně často řekne ‚jde o princip‘ a jedná bez ohledu na přímé výhody a nevýhody, které jim nějaké politické rozhodnutí přináší. Myslím, že tento zájem o principy se dá označit starobylým slovem ‚ctnost‘.“¹² Nezanedbatelnou roli sehrávají v takové společnosti intelektuálové: „Demokracie je pokus o režim, v němž intelektuálové-Čerwuiši jsou chráněni zákonem, protože za největší hrozbu se tu považuje jednání člověka, který ‚nechce vidět hranice své verze světa‘.“¹³

V kontextu relativizace rádooby objektivních perspektiv je nově zhodnocen pojem skrupule. „Skrupule jsou odpor, který klade to, od čeho specialisté (tj. lidé zahledění do své verze světa – M. Š.) chtějí jednoduše odmyslet. Tak třeba ekonom si spočítá, že atomové elektrárny jsou výhodné, ale dokumenty z Černobylu nebo texty ekologů v něm probudí skrupule, které mu připomenou, že to, od čeho ekonom odmyšlí, by mohlo být skutečnější než křivka poptávky a nabídky.“¹⁴ Zatímco v *Přirozeném světě*¹⁵ byly skrupule dány do souvislosti s „úctyhodným“, zde mají daleko pragmatičtější rozměr: „Evropská unie připravuje zákony o právech zvířat. V té souvislosti televize vysílala úžasný dokument o jatkách. (...) Člověk cítí, že tu jsou nějaké meze ponižování života v jiných bytostech, které jsme neměli překročit, probouzejí se v něm skrupule! Ale ty nepřekročitelné hranice nebo meze nejsou něco, co jsme předem znali; prostě v důsledku energie živých obrazů a příběhů, které pro nás někdo vytvořil ze svého zvláštního hlediska, máme skrupule dělat věci, které jsme dříve považovali za legitimní: přestáváme být lidmi všeho schopnými.“¹⁶ Skrupulemi se ovšem mohou stát i věty „přirozeného jazyka“ (dialektu), když např. sedlák kroutí hlavou nad „odborníkem“ sypajícím masovou moučku do krmiva pro krávy.¹⁷

Důležitou institucí pro vyvolávání skrupulí (a tedy relativizaci objektivistických hledisek) je **dokumentace** (viz tamtéž), jejímž smyslem je „zviditelnění konečnosti každého příběhu“. Dokumentace je nezbytnou podmínkou objektivitu v *pravém slova smyslu*, kdy popisující umí „popsat i své popisování“, což znamená, že je sám dostatečně ote-

vřený na to, aby se jeho pozice mohla stát předmětem veřejné kritiky. Příkladem dokumentace je následující citát: „Nevidíš za slovem ‚pravda‘ ty mučírny, prudké světlo v očích, výslechy, důkazy a svědky, naléhání, zpověď, skalpely, vivisekci, úzkost a strach, celou tu strašnou technologii, která pravdu produkuje? Každá vědecká pravda o živé přírodě například – to jsou hřbitovy umučených opic a pokusných zvířat.“¹⁸ Skutečně objektivní vědec by musel do svého protokolu zahrnout i toto pozadí výzkumu, jehož výsledky nabízí ve veřejném prostoru. Je přitom nasnadě, že objektivitou v pravém slova smyslu se nerozumí nějaký předmětný stav, ale osobní poctivost a zodpovědnost člověka a občana. Teprve tehdy se mohou patřičně zhodnotit informace, proudící v naší společnosti; mohou se stát společenskou energií.

III.

Z dřívějších textů si vedle skrupulí Bělohradský přinesl i pojmy legální a legitimní. Poslední pojem mu ale dělá určité problémy. „Důležité je toto: legitimnost není nějaký předem daný kód, nějaký zákon, z něhož by pro každého vyplývalo, jak má jednat, a jehož znalost by se postupně rozšířila na celé lidstvo. Legitimní je ta verze světa, která obstála ve veřejném prostoru, v neomezené konkurenci různých jazyků a verzí světa, a proto ji bereme jako reálnou.“¹⁹ Zdá se, že z této definice se ztrácí někdejší apel na osobní svědomí: legitimní je nakonec to, co převážilo ve společenské diskusi. Na první pohled jde o přístup, který od „metafyzických“ hodnot disidentského období směřuje k větší konkrétnosti. Při pozornějším pohledu nám ale nemůže uniknout, že habermasovsky působící pojem „veřejný prostor“, který zde hraje klíčovou roli, není o nic méně „metafyzický“ – je to stejně samospasitelná entita jako „rozšířené myšlení“ Immanuela Kanta (viz výše). Slabina takto vymezené legitimacy je vidět na následujícím případě, kdy Bělohradský kritizuje encykliku *Evangelium Vitae* z března 1995: „Encyklika je útokem na principy liberální demokracie, především na autoritu parlamentu a většiny. Popírá to, co Jefferson nazval ‚idea republiky‘, totiž ‚lex maioris partis‘: musíme považovat vůli většiny třeba i jednoho hlasu za stejně posvátnou jako vůli všech. Samozřejmě, lze nesouhlasit, což ale znamená jen to, že se pokusím získat v příštích volbách pro svou věc většinu. (...) Encyklika tvrdí, že určité zákony nejsou legitimní, i když byly přijaty demokraticky zvolenou parlamentní většinou, protože jsou v rozporu s dogmaty katolické církve. (...) Kardinál Trujillo řekl na tiskové konferenci, že lékaři mají povinnost odmítnout účastnit se provozování potratů, protože musí sloužit životu, jinak jsou ‚pouzí řezníci‘. Podobně katoličtí lékárníci mají morální povinnost neprodávat antikoncepční prostředky. Je tato výzva k občanské neposlušnosti v demokracii legitimní? Proč má být žena, která si platí příspěvky na lékařskou péči, omezována ve svých právech katolickými lékárníky? Můžeme to připustit?“²⁰ Alternativní popis situace by mohl vypadat takto: Nedostává se tu liberál Bělohradský do pozice toho, kdo ve jménu legality (byť legality parlamentní demokracie) chce upřít právo na občanskou neposlušnost, kterou někdo považuje *s ohledem na své svědomí* za legitimní? Smíme si dovolit význam osobního svědomí pomínout? A když ne, kam je budeme situovat, je-li za určitých okolností zapovězeno odvolávat se na ně ve veřejném prostoru (kde platí názor většiny)? Vidíme, že mimo kontext disidentského boje proti autoritativnímu režimu se pojem legitimního značně komplikuje. Mohli bychom sice bránit Bělohradského tvrzením, že v citovaném případě se jedná o deformaci veřejné-

ho prostoru nestátní, avšak mocnářskou institucí. Jenže existuje nedefinovaný veřejný prostor? Lze si představit katolíky bez Vatikánu a ekology bez nátlakových skupin? A jestliže máme v jistých situacích ustoupit legalizovanému mínění většiny a potlačit i vlastní přesvědčení (jak by z uvedeného případu vyplývalo), o co se v takovém okamžiku opíráme? O legalitu? O legitimitu? Či o etiku? A jakou: katolickou, liberální, marxistickou...? Vše by bylo jasné, kdybychom žili ve společnosti navzájem zcela rovných (nejlépe *společně utlačovaných*) jednotlivců; ale právě taková současná západní společnost není. Spíše se někdy jeví jako společnost mnoha společností, z nichž každá má vlastní a jinak strukturovaný veřejný prostor a vlastní pojem legitimacy.

Myslím, že naznačené potíže vyplývají z toho, že Bělohradský sice opustil *pojem přirozeného světa*, ale zachovává jeho *myšlenku*. Někdejší přirozený svět se vynořuje jako veřejný prostor, který se stává onou hledanou komunikační bází, na níž se „vyjasňuje všechno vědění“. Musíme si ovšem uvědomit, že pro postmodernistu Bělohradského se ono vědění „vyjasňuje“ jakožto neredukovatelný spletenec lidských hlasů, hájících různé verze světa a jejich právo na existenci (ač jiným ho některé nejednou upírají). Filosofie idealizovaného veřejného prostoru se tak stává *umístěnou utopií*, čímž dokonale odpovídá (aniž by to bylo záměrem) „negativně platónským“ intencím Jana Patočky. Člověk Václava Bělohradského žije totiž *vždy* na konkrétním místě v nějakém „špinavém koutu světa“, aniž by ale na tomto místě byl plně: svou osobností zároveň pobývá v netematizovaném celku, každé konkrétní místo nutně překračuje a ono je pro něj již *předem*, ze samotné své podstaty relativizováno (to jest: uvedeno do vztahu k celku). Jinak řečeno: každá pozice je odsouzena k tomu, aby byla pouze dílčí, zčásti odhalující a zčásti zakrývající, a toto odsouzení je dáno dříve než o ní cokoliv můžeme zjistit. Můžeme proto právem hovořit o *předsudku*. Stejně jako je předsudkem dílčí povaha každé perspektivy, tak je předsudkem i přesvědčení, že všechny lidské hlasy a všechny verze světa, se kterými se setkáváme, mají stejné právo na existenci. Neexistuje totiž jediný racionální důvod, proč bychom si něco takového měli myslet – a přesto tomu věříme. Znovu se tak ozývá ztracený přirozený svět a jeho *předsudečný* jazyk. Znovu platí to, co ironik Bělohradský napsal v době disentu: *pravdivé jsou už jen naše předsudky*.

Předsudečný (v dobrém slova smyslu) je i Bělohradského odpor ke globalizaci, jejíž kritika je asi nejvýraznějším tématem jeho textů z přelomu tisíciletí. Pro ty je mj. typická modifikace liberálně postmodernistického slovníku ve smyslu rekontextualizace některých prvků „disidentského“ či „patočkovského“ období.²¹ Nebudeme zde tyto texty podrobně probírat, zastavíme se jen u závěrů, ke kterým filosof dochází a pokusíme se pochopit, v čem je smysl jeho až extrémních formulací. Podle poslední Bělohradského eseje, která vyšla před napsáním tohoto článku, je globalizace „neudržitelný ‚extrémní vývoj‘, druh iracionálního extremismu“, který je „důsledkem zaslepeného fundamentalismu v jejím jádru, jehož maniakální logice, vyprazdňující všechny historické formy demokratického rozhodování, nás učí rozumět teprve ekologické katastrofy.“²² Jedním důvodem zmíněného vyprazdňování je fatální znehodnocení informací, které se k nám dostávají. Žádná informace totiž není v případě globálních problémů dostatečně relevantní: „Nazvěme rozhodující důsledek globalizace ‚rychle klesající míra legitimity lidského jednání‘“, což znamená, že „žádný člověk se nemůže vyhnout zkušenosti o tom, že ani on, ani žádný jiný jednatel či skupina

nemá dostatek informací o dopadu svého jednání na systém v celku, není svrchovaný a nikdo nereprezentuje universální hledisko či obecný zájem,“ *ačkoliv* dopady, ať přímé či nepřímé (externality), každého jednotlivého jednání se mohou týkat všech lidí na této planetě. „(...) v pohledu ze satelitu je každé jednání potenciálně nelegitimní.“ Řešením nemůže být ani radikální demokratizace, neboť ta by v podmínkách globalizace měla neúnosné náklady na negociaci.²³ Z toho všeho vyplývá nutnost zachovat v nějaké podobě instituci národního státu, v jehož jasně vymezeném rámci lze informace patřičně zhodnocovat a bránit před manipulací. (Stačí to ale k řešení globálních problémů?) S politickými či ideologickými důvody, vedoucími k takovému závěru, by jistě někdo mohl polemizovat. Domnívám se však, že hlavní Bělohradského myšlenka tu není rázu politologického, ale spíše *etického*.

Při četbě zmiňovaných textů se nám nejednou vybaví rétorika Patočkovy „kacířské“ eseje *Války 20. století a 20. století jako válka*.²⁴ Patočka tehdy proti technovědnému kolosu stavěl své „společenství otřesených“, což je pojem, který by v podmínkách standardní demokracie byl jen těžko použitelný, pomůže nám však osvětlit smysl Bělohradského kritiky.²⁵ Jádrem tohoto stylu myšlení (jedním z finálních slov jeho slovníku, řečeno s Rortym) je přesvědčení o tom, že lidská zodpovědnost vůči celku se rodí v okamžiku, kdy někteří lidé začnou „prožívat cizí příběhy jako své vlastní“ (viz Patočkův odkaz na frontové zážitky vojáků z první světové války) a uvědomí si, že s ostatními lidmi sdílejí určité hodnoty nebo alespoň otázky, bezprostředně se týkající možnosti jejich svobodného a – chceme-li – autentického (bez tohoto zrádného slůvka se obejdeme jen stěží) života na této Zemi. Nebezpečí globalizace je pak v tom, že produkuje jednotlivce, kteří myslí a chovají se, jako by existovali pouze v mimonárodní struktuře kapitalistické ekonomiky, bez nějaké konkrétní *zodpovědnosti* vůči Zemi (žijí všude a nikde), kterou znečišťují a zotročují a kterou my s nimi musíme sdílet. „V národním státě ekonomický růst měl ‚smysl‘ – byl podřízen osvícenským ideálům, které se ustavily ve velkých ideologických konfliktech uvnitř veřejných prostorů demokratických národních států. Stará národní buržoazie byla ‚vůdčí silou‘ národa, jednala v rámci významů a norem vytvořených ‚národní a mezi-národní kulturou‘.“²⁶ Naproti tomu: „Globalizace je řízena mimonárodní hyperburžoazií, která vede extremistickými prostředky, jako je vydírání a zastrašování volených vlád, utajování, masová propaganda a manipulace informací, boj za osvobození kapitalismu z řetězů, jimiž jej v minulých dvou stoletích spoutaly demokraticky zvolené vlády národních států.“²⁷

Společenství lidí, kteří vědomě sdílejí stejné otázky (i když ne odpovědi na ně), je základní podmínkou zachování demokratické formy života. *Příběhy* vyprávěné ekology nás mají přimět k soucitu a sounáležitosti s životem na této Zemi – a stejně tak chce působit i filosof (alespoň ten, kterého si představuje Bělohradský); a stejně jako příběhy ekologů, i jeho hlas je pouze jedním z mnoha a nečiní si nárok na absolutní pozici (čehož si je Bělohradský explicitně vědom). Hlas „kacíře“, volající k zodpovědnosti, se nesmí stát hlasem nové ortodoxie.

IV.

A protože hlas doby si to žádá, přicházíme na závěr s happy-endem!

Jak již bylo naznačeno, předpokladem vzniku společenství zodpovědných jednotlivců je jejich schopnost „prožívat cizí příběhy jako své vlastní“. To považuje Bělohrad-

ský za kladný odkaz křesťanství, jenž se zúročuje především v literatuře. Sympatie k literatuře přitom náleží k základní výbavě rortyovského slovníku. My se však při hledání pointy našeho příběhu o ztraceném přirozeném světě opřeme o názory samotných literátů.

Nejprve nechejme promluvit našeho filosofa: „(...) existuje evropská literatura, ta obrovská a nepotlačitelná mnohohlasost našeho veřejného prostoru, té polylogické společnosti, díky níž si nikdo nemůže být jist verzí světa, ve které se cítí nevinným nebo hrdinou; literatura neustále pašuje do úředně chráněných verzí světa podvrtná slova, podvrtné rytmy, podvrtná hlediska. (...) Nejvíce vraždila v naší civilizaci hluchost, lhostejnost k alternativním verzím světa, která si říká pravda. Nicméně literatura vždy tu hluchost prolomila a vpašovala do vládnoucí verze světa slova z umlčených periférií, slova bláznů, kacífů, mučených, ztracených, zatoulaných, ‚jinakmyslících‘ nebo ‚jurodivých‘ – jak krásně říkají Rusové.“²⁸

Ve svém pojetí přínosu (středoevropské literatury se Bělohradský (kromě Karla Čapka) s oblibou odvolává na Milana Kunderu (který ho také inspiroval v koncepci morálního kýče). Světově proslulý spisovatel říká k problému následující: „Ale proč se vlastně Bůh směje, když se dívá na člověka, který myslí? Protože člověk myslí a pravda mu uniká. Protože čím víc člověk myslí, tím více se myšlení jednoho vzdaluje myšlení jiného. A konečně, protože člověk nikdy není tím, kým si myslí, že je. (...) První evropští romanopisci postihli tuto novou situaci člověka a učinili z ní základ nového umění, umění románu.“²⁹ „Román je imaginární ráj individuí. Je to území, na němž nikdo není majitelem pravdy, ani Anna, ani Karenin, ale všichni mají stejné právo být pochopeni: i Anna, i Karenin.“³⁰

Podobné chápání významu románu má argentinský spisovatel a esejista Ernesto Sabato: „Zrod západního románu souzní s hlubokou krizí, k níž dochází na konci středověku, nábožensky založeného období, jehož hodnoty byly jasné a pevné. (...) neexistuje pevná víra, náboženství nahradil posměch a nevíra, člověk se znovu ocitl v metafyzickém nečasu. A tak se tedy rodí onen zvláštní žánr, jehož posláním bude zkoumat lidský úděl ve světě, v němž je Bůh nepřítomný, neexistuje nebo je zpochybňován. (...) Román by tak náležel období mezi počátkem moderní doby a jejím současným úpadkem; je paralelní rostoucímu zesvětštění (jak významné je toto slovo!) lidské bytosti, děsivému procesu demytizace světa. (...) Evropa tak naočkovala dávným legendám nebo prostým epickým dobrodružstvím společenský a metafyzický neklid, čímž vznikl žánr popisující území nekonečně fantastičtější než legendární země: lidské vědomí.“³¹

Kdo z nás se při četbě *Zločinu a trestu* necítil být alespoň na chvíli Raskolnikovem? Román nás učí „chodit v cizích mokasínech“, jak by možná poznamenal Čerwuiši. F. S. Fitzgerald prý o údělu spisovatele prohlásil: „He si too many people“: je to člověk, který dokáže zaujímat hlediska druhých lidí, aniž by se snažil redukovat jejich případnou rozpornost. A toto poznání musí jeho samotného nutně ovlivnit. Prostor románu umožňuje, „aby se ‚jazyk pravdy‘ ztotožnil s ‚jazykem života‘, aby se o ‚svém‘ dalo promlouvat cizím jazykem a svým jazykem o ‚cizím‘.“³²

A tak jsme našli ztracený svět... Není to zas až takový happy-end, jaký jsem sliboval, to uznávám. Když hovoří zbraně, mlčí múzy – v tom je omezený dosah spisovatelství. Můžeme jen doufat v to, v co doufali lidé, kteří ve válce zvané 20. století psali

a četli své kacířské eseje. Doufat, že když múzy promluví bez ohledu na možné potrestání, zmlknou pro změnu zbraně. Ano, je to věc víry, nikoliv rozumu. Ale co jiného nám zbývá než víra, když Bůh je mrtev a rozum se jednoduše bojí?

CITOVANÁ LITERATURA

BACHTIN, Michail Michailovič: *Román jako dialog*. Přel. D. Hodrová, Praha, Odeon 1980.

BĚLOHRADSKÝ, Václav: *Malý příruční slovník globalizace: deset hesel k porozumění a obraně*. www.tady.cz/hawkmoon/slovník.htm.

Týž: *Každý může být stou opicí: co je „objektivita a co objektivita*. www.tady.cz/hawkmoon/opice.htm.

Týž: *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Praha, Československý spisovatel 1992.

Týž: *Mezi světy a mezisvěty. Filosofické dialogy*. Olomouc, Votobia 1997.

Týž: *Přirozený svět jako politický problém (Eseje o člověku pozdní doby)*. Praha, Československý spisovatel 1991.

Týž: *Rétorika modernosti*. www.tady.cz/hawkmoon/retorika.htm.

KUNDERA, Milan: *Román a Evropa*, Host XVII, 2001, č. 10, s. 41 – 42.

PATOČKA, Jan: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha, OIKOYMENH 1995.

SABATO, Ernesto: *Spisovatel a jeho přizraky*. Přel. Vít Urban a Anežka Charvátová, Praha, Mladá fronta 2002.

Pozn: vybrané texty V. B. jsou k dispozici na adrese: www.tady.cz/hawkmoon.

¹ Autor článku děkuje prof. Václavu Bělohradskému za objasnění důležitých aspektů probíraného problému. Za veškeré filosofické nesrovnalosti nese ovšem zodpovědnost autor článku.

² Viz Bělohradský, V.: *Přirozený svět jako politický problém (Eseje o člověku pozdní doby)*. Praha 1991. Poprvé byl titul vydán Václavem Havlem v roce 1984.

³ Bělohradský, V.: *Přirozený svět jako politický problém (Eseje o člověku pozdní doby)*. Cit. dílo, s. 125.

⁴ Všimněme si, že již zde Bělohradský poněkud oslabuje původní fenomenologickou ideu. Nemluví o „přirozeném světě“, ale toliko o „přirozeném obraze světa“. Z toho vyplývá, že nemáme přístup ke světu samotnému (jak se ho domnívala mít fenomenologie), ale pouze k různým jeho obrazům (byť je jeden z nich přirozeně dán) – což mnohé předznamenává.

⁵ Tamtéž, s. 159.

⁶ Bělohradský, V.: *Mezi světy a mezisvěty. Filosofické dialogy*. Praha 1997, s. 87.

⁷ Tamtéž, s. 79.

⁸ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995, s. 29.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Bělohradský, V.: *Mezi světy a mezisvěty. Filosofické dialogy*. Cit. dílo, s. 70.

¹¹ Bělohradský, V.: *Kapitalismus a občanské ctnosti*, Praha 1992, s. 33.

¹² Tamtéž, s. 5.

¹³ Bělohradský, V.: *Mezi světy a mezisvěty. Filosofické dialogy*. Cit. dílo, s. 25.

¹⁴ Tamtéž, s. 80 – 81.

¹⁵ Viz pozn. 2.

¹⁶ Bělohradský, V.: *Mezi světy a mezisvěty. Filosofické dialogy*. Cit. dílo, s. 81.

¹⁷ Viz Bělohradský, V.: *Každý může být stou opicí*. www.tady.cz/hawkmoon/opice.htm

¹⁸ Bělohradský, V.: *Mezi světy a mezisvěty. Filosofické dialogy*. Cit. dílo, s. 82.

¹⁹ Tamtéž, s. 76 – 77.

²⁰ Tamtéž, s. 73.

-
- ²¹ Mám zde na mysli zejména manifestační vyhocenost textů, která – vedle důrazu na „diagnostickou“ roli literatury ve středoevropském politickém prostoru – přibližuje Bělohradského Kosíkovi.
- ²² Bělohradský, V.: *Malý příruční slovník globalizace: deset hesel k porozumění a obraně*. [www. tady.cz/hawkmoon/slovník.htm](http://www.tady.cz/hawkmoon/slovník.htm).
- ²³ Viz Bělohradský, V.: *Rétorika modernosti*. www.tady.cz/hawkmoon/retorika.htm.
- ²⁴ Její hlavní myšlenku Bělohradský v roce 1998 (v eseji První světová válka jako filosofický problém – není mi známo, zda byla publikována, získal jsem ji přímo od autora) vztáhnul na „mobilizační“ (tj. válečnou) logiku průmyslové civilizace.
- ²⁵ Jsem zde veden i domněnkou, že v situaci selhávání konceptů klasického liberalismu (kdy se trh stal z dobrého sluhy zlým pánem) se Bělohradský – alespoň částečně (nikdy se neopírá o jediné východisko) – utíká pro filosofickou záštitu zpátky ke „kořenům“; z jeho posledních textů jako by znovu dýchala atmosféra disentu. Můžeme se pak ptát, zda je to proto, že není schopen myslet „jinak“, anebo proto, že nová totalita – daleko nebezpečnější než ta komunistická – vytváří situaci, která takovou atmosféru skutečně produkuje.
- ²⁶ Bělohradský, V.: *Malý příruční slovník globalizace: deset hesel k porozumění a obraně*. Cit. dílo.
- ²⁷ Tamtéž.
- ²⁸ Bělohradský, V.: *Mezi světy a mezisvěty. Filosofické dialogy*. Cit. dílo, s. 87.
- ²⁹ Kundera, M.: *Román a Evropa*, Host, XVII, 2001, č. 10, s. 41.
- ³⁰ Tamtéž, s. 42.
- ³¹ Sabato, E.: *Spisovatel a jeho věc*, Praha 2002, s. 180–182.
- ³² Bachtin, M. M., *Román jako dialog*, Praha 1980, s. 91.

Intencjonalność a *Badania logiczne**

MARCIN FURMAN

(Slezská Univerzita, Katowice)

Badanie intencjonalności świadomości stanowiło dla Husserla rdzeń jego fenomenologicznej analizy świadomości. Sam twórca fenomenologii wypowiadał się o decydującej roli intencjonalności w sposób zupełnie jednoznaczny. Na przykład w „Ideach“ Husserl oświadcza stanowczo: „Nazwa zagadnienia, które obejmuje całą fenomenologię brzmi : intencjonalność. Wyraża ona właśnie podstawową własność świadomości [...]. Tym samym fenomenologia zaczyna od zagadnień intencjonalności“. Ważność tego zagadnienia podkreśla fakt, iż niesprecyzowane jeszcze pojęcie intencjonalności jest już „... u początków fenomenologii całkowicie niezbędnym pojęciem wyjściowym i podstawowym“. Mimo niejasności, niemożności ustalenia analitycznego co stanowi „czystą istotę“ intencjonalności jest ona zwykle określana jako „odniesienie do przedmiotu“; czy też przypisuje jej się znaczenie „świadomości czegoś“. Husserl sam podkreśla trudność w wyjaśnieniu tego doniosłego pojęcia dla fenomenologii mówiąc „że jest ono czymś „... co rozumie się samo przez się, a przecież zarazem czymś w najwyższym stopniu niezrozumiałym“¹.

Spróbujemy jednak przyjrzeć się temu co sam autor mówi o świadomości, którą uznaje za „intencjonalną“, aby móc rozjaśnić samą problematykę badań nad świadomością a tym samym pojęcie intencjonalności.

Pojęcie „intencjonalność“ Husserl przejmując od swojego nauczyciela Franza Brentano, który określa ją w następujący sposób : „Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazywalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością.[...] W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.“². Teza o intencjonalności głosi, że zjawiska psychiczne zawierają w sobie zawsze coś jako obiekt.

Uświadomienie sobie własnych aktów poznawczych nie należy pojmować jako pewnego rodzaju czynności świadomości, lecz należałoby raczej opisać jako rodzaj bezpośredniej świadomości (widzenia). Właśnie tą zdolność (umysłu) do uchwycenia

* Všechny polské texty publikujeme v grafické podobě, v jaké ji pro tisk zanechali samotní autoři.

nia (widzenia) swych własnych przeżyć (aktów), a przy tym bezbłędnego uchwycenia tego co w nich dane – przedmiotu – Brentano uznaje za cechę wyróżniającą zjawiska psychiczne od zjawisk fizycznych³. Również w badaniach Husserla zaznacza się wymóg odniesienia się w poznaniu do pola świadomości, które jedynie jako pewne gwarantuje nam za sprawą redukcji fenomenologicznej prawdziwość naszego poznania.

Dzięki redukcji fenomenologicznej otwiera się przed nami pole poznania eidetycznych świadomości jako „wszechstronnie nieskończone“. Sam zasięg tła jednak, pojmowany jako obszar „tego, czemu można się przypatrywać“, okazuje się już być ograniczony, bowiem świadomość spostrzeżeniowa zatrzymuje się na przedmiotach. Empiryczne pole świadomości spostrzeżeniowej zostaje tym samym przewyżczone w nieskończoności; można powiedzieć, że w istocie wymiar myśli jest nieskończony⁴.

Z tego wynika, że świadomość u Husserla nie jest czymś co by mogło wchodzić w jakiegokolwiek związku przyczynowe i strukturalne ze światem przedmiotowym. Jest ona, swoistym *residuum* – niezdeterminowaną absolutną podstawą wszelkiej konstytucji. Dopiero właśnie na gruncie tak rozumianej świadomości pojawia się pojęcie „intencjonalności“ jako swoistego łącznika relacji świadomość – jej otoczenie (*lebenswelt*).

Pojęcie „intencji“ znajduje tutaj szeroką konotację. Jest ona : **1** pojmowana jako rozpoznanie aktów co do określonego gatunku: pytanie jako pytanie, życzenie jako życzenie, sąd jako sąd itd., które są wyrażane w dostosowanej specjalnie do nich formie mowy. Wyrażanie to, które dokonuje się w mówieniu, nie wiąże się jedynie z samymi tylko słowami, lecz znajduje korelatywne odniesienie w aktach które są nowym materiałem – myślowym wyrazem, natomiast ogólna istota jest znaczeniem odnośnej mowy. Znajduje to swój wyraz w możliwości czysto symbolicznej funkcji wyrażenia. **2** Rozumie się ją również jako przedmiot sądów o własnych wewnętrznych przeżyciach, znaczenia wówczas tych zdań tkwią w sądach o tych przeżyciach, a nie w samych przeżyciach. W ten sposób bezpośrednio pojęciowe przedstawienie życzenia wnosi swój wkład do sądu o życzeniu, zaś odpowiednia nazwa życzenia swój wkład do wypowiedzi o życzeniu. **3** W tym sensie chodzi o przynależne do odnośnych aktów sążenie albo inne obiektywizowanie, lecz nie sążenie o tych aktach. Chodzi więc nie o obiektywizowanie ich za pośrednictwem odnoszących się do nich przedstawień, ale o sążenie na podstawie tych aktów. Do tej klasy należą również sądy spostrzeżeniowe, przy czym nie jest w nich mowa o spostrzeżeniu, lecz o tym co spostrzeżone⁵. „Ten sam“ identyczny sens możemy sobie uświadamiać raz źródłowo, innym razem przypomnieniowo, to znów znakowo lub obrazowo itd. Z jednej strony słowo wypowiedziane ma swoją korelację w naoczności, z drugiej zaś strony samo słowo poza połączeniem z odpowiednią naocznością ma także ten sam sens. Husserl w *Badaniach logicznych* mówi: „Ponieważ sens wszędzie jest ten sam, jest rzeczą jasną, że w odniesieniu nazywającym w miejscu samego tylko brzmienia słownego musimy postawić pełne słowo, mianowicie obarczone wszędzie jednorodnym charakterem sensu.[...] Ponieważ fenomenologicznie odnajdujemy tu nie samą tylko sumę, lecz najściślejszą jedność, i to jedność intencjonalną, to słusznie będziemy mogli powiedzieć: oba akty z których jeden konstytuuje nam pełne słowo, a drugi rzecz, intencjonalnie łączą się w jedność“⁶. Intencja jest pewną formą wyrazu *ego*, stanowi ona o możliwości poznania – za jej pomocą wyrażamy stany naszego umysłu, stanowi ona konstytutywny motyw życia egologicznego.

Na potwierdzenie tego faktu Husserl pisze: „[...] porównanie tego samego wyrażenia w funkcji poznawczej i poza nią ukazuje, że znaczenie rzeczywiście jest w obu przypadkach to samo. Czy rozumiem słowo *drzewo* jedynie symbolicznie, czy też posługuję się nim na podstawie naoczności drzewa, w obu przypadkach oczywiście poprzez słowo mam coś na myśli i w obu przypadkach jest to to samo”⁷. Wydawany sąd w sposób sygnitywny i nie uobecniany naocznie ma swą psychiczną formę powiązania dokładnie analogiczną, jak w przypadku odpowiedniej intuicji.

„Poznanie jako jedność wypełnienia nie dokonuje się [...] na podstawie aktów prostych, lecz z reguły na podstawie aktów kategoryalnych, i odpowiednio do tego, gdy myśleniu (jako funkcji znaczenia) przeciwstawiamy naoczne uchwytywanie, to przez owo uchwytywanie nie można rozumieć tylko uchwytywania zmysłowego”⁸. Dopiero dzięki aktom kategoryalnym uchwytyjącym stosunek między myśleniem i naocznością, zrozumiałe staje się poznanie w swej istocie i w swych osiągnięciach. Wszelkie akty poznawcze są aktami kategoryalnymi.

„[...]akty intuicyjne doprowadzają do „zjawiska“ przedmiotu, do jego „naoczności“, mianowicie przez to, że obecny jest tu reprezentant, który forma ujęcia ujmuje jako analogon przedmiotu albo jako sam przedmiot”⁹. Jednak same treści zmysłowe nie są ujęciami sensów. Treści te mogą istnieć bez ujęcia, nie mają jednak wtedy żadnej wartości poznawczej. Ujęcie dopiero czyni je reprezentantem intencji (pewnym odniesieniem treści zmysłowych do ich *species*), a tym samym czymś poznany. Dopiero właściwa sobie forma poznawcza *ego* jest w stanie połączyć treści istotne za pomocą momentu kategoryalnego. To nie treści zmysłowe, lecz właśnie adekwatne naoczności (odpowiednie akty) w których konstytuują się przedmioty, stanowi jedność aktu odniesienia¹⁰. Przedmiotem staje się tutaj – pisze Husserl nie – „jedność reprezentacji, która jednoczy wszystkie reprezentanty naoczności prostej. Cała naoczność syntetyczna [...] dokonuje się w ten sposób, że treść psychiczna wiążąca akty fundujące zostaje ujęta jako obiektywna jedność ufundowanych przedmiotów, jako ich stosunek identyczności, stosunek części do całości itd.”¹¹. Nie mamy tutaj do czynienia z adekwatnym poznaniem, pokrywającym się odnoszeniem treści zmysłowych – reprezentowanych i reprezentujących treści psychicznych poprzez jedność ufundowanych przedmiotów w odpowiednich aktach, lecz z syntetyczną jednością treści psychicznych, które mogą mieć jedynie status poznania prawdziwościowego – przyporządkowującego treści psychiczne treściom zmysłowym – a nigdy prawdy. Poznanie tutaj, nie jest poznaniem w ścisłym znaczeniu tego słowa – sięgającym bytu, należałoby je raczej nazwać poznaniem transcendentalem – w sensie kantowskim.

Twórca fenomenologii jednak bardzo specyficznie pojmował transcendentalizm. Specyfika ta polegała na tym, iż Husserl łączył dwa sensory ugruntowania: fenomenologiczny i transcendentálny. Problematyka konstytucji opiera się na założeniu, że fenomeny przedmiotowe dane podmiotowi zawdzięczają swe istnienie jakiemuś koniecznemu warunkowi różnemu od nich samych. Z drugiej strony, ten konieczny warunek nie może być instancją transcendentną wobec świadomości, lecz musi być – zgodnie z fenomenologicznym postulatem oczywistości – ewidentnie wykazywaną daną. Sama więc transcendentálna świadomość jest jedynym czynnikiem sprawczym swoich fenomenów. Pogląd ten poddawany był ostrej krytyce; między innymi Zocher krytykuje fenomenologię z punktu widzenia neokantyzmu zarzucając Husserlowi „in-

tuicjonistyczny ontologizm“, który miałby polegać na swoistym uprzedmiotowieniu transcendentalnej sfery ugruntowującej. Jego zdaniem, sfera ta jako ugruntowująca doświadczenie nie może być przedmiotem doświadczenia, bo wówczas sama musiałaby być pojmowana jako jakiś rodzaj bytu, który znowu wymagałby transcendentalnego ugruntowania. Husserl broni się twierdząc, że nie wszelkie doświadczenie jest prezentacją rzeczy, fenomenów w sensie kantowskim, lecz istnieje także inne doświadczenie: naoczna prezentacja transcendentalnej konstytuującej świat świadomości¹².

W tak rozumianej świadomości „[...]idealną jedność znaczenia uchwytujemy kierując spojrzenie na charakter aktu znaczenia który swym określonym zabarwieniem odróżnia znaczeniową świadomość danego wyrażenia od świadomości wyrażenia o innym znaczeniu“¹³. Każda syntetyczna jedność jako idealna *species* jest odróżnialna od innych na zasadzie rozpoznania zabarwienia samych treści wrażeń świadomości. Treści te uzyskując charakter jedności, mają zarazem charakter pewnej konkretności, z którą mamy tutaj do czynienia jedynie na zasadzie wtórności tzn. „[...] obiektywna czasowość konstytuuje się fenomenologicznie i tylko dzięki tej konstytucji obecna jest dla nas zjawiskowość jako pewna obiektywność, bądź moment obiektywności[...]“¹⁴. Występuje tu pewne rozdwojenie przedmiotu, z jednej strony mamy przeżywane treści, z drugiej strony natomiast mamy obiektywne określenia. Wynika to stąd, że wszystkie intencjonalne treści przeżycia są korelatami ujęć, tj. są treściami domniemanymi, a nie w ścisłym sensie danymi. W ścisłym sensie dane są tylko efektywne części i momenty przeżycia, czyli daty zmysłowe oraz ujęcia i uznania w bycie.

Z tego wynika, iż mimo odżegnywania się Husserla od reprezentacjonistycznego rozumienia wrażeń w jego teorii występuje pewna trudność, która wpływa na taką interpretację jego teorii. Trudność ta polega na tym, że ujęcie zakłada już pewien przedmiot, który jest ujmowany, a tymczasem wrażenia mają mieć charakter radykalnie nie przedmiotowy; dopiero dzięki ujęciu i wraz z nim mają uzyskiwać funkcję przedstawiania przedmiotu, same nadal nie będąc niczym przedmiotowym¹⁵. „Stosunek zachodzący między znaczeniem a znaczącym wyrażeniem, *resp.* Jego znaczeniowym zabarwieniem, jest taki sam jak np. stosunek między *species* czerwień a czerwonym przedmiotem naocznym, *resp.* pojawiającym się na nim momentem czerwień. Choć domniemujemy czerwień *in specie*, jawi nam się czerwony przedmiot, i w tym sensie spoglądamy nań (wcale go przy tym nie domniemując)“¹⁶. Przedmiot ten jest tylko wtedy niedomniemany, jeżeli efektywnie zawiera się w immanentnej świadomości. Wtedy mamy do czynienia adekwatnością poznania – noematyczny sens odnośnego aktu jest źródłowo wypełniony w swej cielesnej samoobecności. Poznanie adekwatne polega na tym, że zawarty w nim charakter uznania w bycie ma absolutną moc obowiązującą, jest ostateczny i nieodwołalny. Występuje ono w spostrzeżeniu immanentnym, gdy akt uświadomienia skierowany jest na samego siebie. Znika wówczas wszelki dystans między źródłowo wypełnionym sensem a przedmiotem. W ten sposób występuje jedynie przeżycie, o którym można powiedzieć, że istnieje w sposób absolutnie niepowątpiewalny. Nieadekwatność poznania występuje jako sposób odnoszenia się do przedmiotów realnych. Nieadekwatność oznacza tu, że w spostrzeżeniu transcendentnym domniemywane jest zawsze więcej niż jest dane. W spostrzeżeniu rzeczy cielesnie uświadamiane jest nie tylko to, co się z rzeczy pojawia we właściwym sensie, lecz sama rzecz, całość wraz ze swymi wielorako nieo-

kreślonym, niewypełnionym, otwartym sensem. Adekwatna w przypadku rzeczy może być tylko pewną „ideą w sensie Kantowskim“¹⁷.

Jedność wskazywana przez *species* zawiera w sobie syntezę – jak wyżej było wskazywane jest to synteza dat wrażeniowych świadomości – która to właśnie jest „intencjonalnością“ świadomości. Wszelkie dane więc poznania są konstytuowane przez odpowiednią formę syntezy świadomości – Jedność. Intencjonalność jest tutaj transcendentalnym atrybutem podmiotu. „Transcendentalna jedność apercepcji – jak mówi Kant – odnosi się więc do czystej syntezy wyobraźni jako aprioryczny warunek możliwości wszelkiego złączenia tego, co różnorodne, w jednym poznaniu.[...] naczelna zasada koniecznej jedności czystej [...] syntezy wyobraźni, dokonującej się przed apercepcją, stanowi podstawę możliwości wszelkiego poznania, zwłaszcza zaś doświadczenia“¹⁸. Świadomość nadaje formę jedności wszystkim moim przedstawieniom. Forma jedności świadomości przybiera tutaj postać formalnej jedności samoświadomości, formę czystej apercepcji „Ja myślę“¹⁹. Świadomość jest percepcją w doświadczeniu wewnętrznym. Nie byłaby ona możliwa gdybyśmy nie postrzegali „czynności własnego umysłu“, których umysł dokonuje na ideach. Z jednej strony to, co poznajemy musi być dane naszym zmysłom, a więc istnieje w postaci przedstawień naoczności. Z drugiej, przedstawienia naoczności mogą być dane przed wszelkim myśleniem. Jeśli więc mamy myśleć, a dalej myśląc poznawać, wszelkie dane naoczne muszą być dla nas możliwe do ogarnięcia przez świadomość. Samo „Ja myślę“ oznacza możliwość pomyślenia przez mnie każdego dowolnego mojego przedstawienia. „Ja myślę“ przedstawia moją świadomość, która, jak mówi Kant, musi, móc towarzyszyć lub obejmować każde moje przedstawienie. Stąd „Ja myślę“ jest przedstawieniem, które w mojej świadomości mogę powiązać z każdym innym²⁰.

Zjawisko może być nośnikiem różnych aktów. W zależności od tego jakich aktów podstawą jest zjawisko rozróżniamy różne akty. „Raz zjawisko jest przedstawieniową podstawą aktu domniemania i n d y w i d u a l n e g o, tzn. takiego aktu, w którym w prostym zwróceniu się domniemujemy samo to, co się pojawia, tę oto rzecz lub tę oto cechę, tę część rzeczy. Kiedy indziej natomiast jest ono przedstawieniową podstawą aktu ujmowania i domniemywania s p e c j a l i z u j ą c e g o, tzn. podczas gdy pojawia się rzecz albo raczej cecha rzeczy, nie domniemujemy tej przedmiotowej cechy, tu i teraz, lecz jej treść, jej „ideę“; nie domniemujemy tego oto momentu czerwieni domu, lecz samą (*das*) czerwień“²¹. Akty te są podstawą tetyczności, bez względu bowiem na to jak jest zinterpretowane zjawisko – czy mamy do czynienia z bezpośrednimi danymi naocznymi i interpretujemy je jako „tu-oto“, czy też traktujemy je jako podstawę treści idealnych, które są właśnie nadbudowane na nich, bądź zwracając uwagę na same nadbudowane treści idealne – są one treściami świadomości.

Sama naoczność indywidualnego domu jest pewnym domniemaniem, które samo nie będąc czymś bezpośrednio danym jest fundamentem nad którym ma być dopiero ujęte *species*. Akty te różnią się tym iż w pierwszym to co domniemuję ma swoje odzwierciedlenie w tym co uchwytyje naocznie, lecz mimo to jest przecież moim mniemaniem na zasadzie syntezy treści przeżyć psychicznych.

Poznanie takie „być może“ nie jest takim jak chciał je widzieć Husserl tzn. utrafiającym prawdę jako sam byt – „rzecz samą w sobie“, ale jest pewną kategoryzacją, któ-

ra to, stosuje się do przedmiotów naoczności, ale tylko na zasadzie domniemania ustalonego jako coś apriorycznego. Zastrzeżenie „być może“ jest tu wstawione z tego względu, że praca ta nie rości sobie pretensji do jakichkolwiek ostatecznych rozstrzygnięć, które są tym bardziej utrudnione, iż Husserl nie wypowiada się na ten temat jasno, a ponadto wykazuje niezadowolenie ze swojego odróżnienia noematycznego sensu od realnego przedmiotu naturalnego nastawienia uważając, iż nie oddaje ono dostatecznie silnej różnicy, o którą tu chodzi. Z naturalistycznego punktu widzenia porównanie to może być interpretowane albo tak, że fenomenologia zajmuje się noematami jako idealnymi znaczeniami, a nie realną rzeczywistością, albo tak, że usiłuje ona zredukować realną rzeczywistość do idealnych znaczeń. Z punktu widzenia fenomenologii są to, rzecz jasna, dezinterpretacje, bowiem fenomenologii chodzi przede wszystkim o wyjaśnienie sensu rzeczywistego istnienia²².

Na usprawiedliwienie fenomenologii i próbę odparcia zarzutów Ingarden pisze, że „Husserl zapewne powiedziałyby, że nie należy przeprowadzać takich dialektycznych argumentacji, lecz odwołać się do bezpośredniego doświadczenia“ – sam Husserl natomiast, że – „Chodzi tutaj tylko o to, by nie dać się wprawić w zmieszanie przez argumenty, w których przy całej formalnej precyzji przykro daje się odczuć brak wszelkiego dostosowania do prądródeł słuszności, do prądródeł czystej intuicji; chodzi o to, by pozostać wiernym zasadzie wszystkich zasad, że doskonała jasność jest miarą wszelkiej prawdy i że wypowiedzi, które dają wierny wyraz temu, co dane, nie potrzebują się troszczyć o żadne, choćby najpiękniejsze argumenty“²³.

¹ Por., J. Szewczyk., *O fenomenologii Edmunda Husserla*, Warszawa 1987., s. 29, 30.

² F. Brentano., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* przeł. W. Galewicz., BKF 1999., s. 126.

³ M. Maciejczak., *Franza Brentano koncepcja intencjonalności* [w] *Kwartalnik filozoficzny*, tom XXXVIII, z. 2, red. W. Stróżewski, Kraków 2000., s.43. Zaznaczona tutaj zostaje specyficzna natura świadomości – która podobne odzwierciedlenie znajduje u jego ucznia Husserla –, a mianowicie nie jest ona czymś wytwarzającym, działającym, lecz jest ona czymś jak najbardziej pasywnym.

⁴ Por., Ibidem., *O fenomenologii Edmunda Husserla*, s. 32.

⁵ Por., E. Husserl., *Badania logiczne*, tomII/II., przeł. J. Sidorek., BKF 2000., s. 17–23.

⁶ Ibidem., s. 38.

⁷ Ibidem., s. 49.

⁸ Ibidem., s. 198.

⁹ Ibidem., s. 204.

¹⁰ Por., Ibidem., s. 208, 209.

¹¹ Ibidem., s. 210.

¹² Zob., J. Czarkowski., *Filozofia czystej świadomości redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii Edmunda Husserla*, Toruń 1994., s. 24–27.

¹³ E. Husserl., *Badania logiczne*, tomII/I., przeł. J. Sidorek., BKF 2000., s. 131.

¹⁴ E. Husserl., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, BKF 1989, s. 189.

¹⁵ Zob., *Filozofia czystej świadomości ...*, s. 125, 126.

¹⁶ Ibidem., s. 131.

¹⁷ Por., *Filozofia czystej świadomości...*, s.141,142.

¹⁸ I. Kant., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden., BKF, s. 223.

¹⁹ Zob. M. Kilijanek., *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne.*, Poznań 2000., s. 56.

²⁰ Zob., Ibidem., s. 27–32.

²¹ Zob., Ibid., s. 135.

²² Zob., *Filozofia czystej świadomości...*, s. 128

²³ Ibidem., s. 28.

Liberalna interpretacja Hobbesa

RADOSŁAW MAŁEK

(Slezská Univerzita, Katowice)

1. Wstęp.
2. Ustalenia terminologiczne.
3. Filozofia społeczna Hobbesa jako wsparcie dla idei liberalnej.
4. Nowy dylemat Hobbesowski i próba jego rozwiązania.
5. Konkluzje.

1. Wstęp.

Im większy filozof, tym więcej inspiracji. To powiedzenie w obliczu filozofii społecznej Hobbesa nabiera szczególnego wymiaru. Myśl jego bowiem stanowi filar idei konserwatywnej, a z drugiej strony liberalnej. Dlatego spróbujemy wybrać to co inspirujące w filozofii Hobbesa dla współczesnych liberałów. Rozważania poprzedzimy ustaleniami terminologicznymi.

2. Ustalenia terminologiczne.

Zanim przystąpimy do rozważań na temat filozofii społecznej Hobbesa musimy poczynić pewne ustalenia terminologiczne. Chodzi nam o znaczenie indywidualizmu i wolności liberalnej.

Dla tego referatu nie będzie to miało znaczenia, więc odrzucimy cały spór związany z tym, czy jest to nowy liberalizm, czy jak sugerował Hayek powrót do ideałów XIX-wiecznego liberalizmu¹. Przyjmiemy neoliberalizm jako doktrynę liberalną głoszoną przez współczesnych liberałów takich, jak Nozick, Hayek, Friedman, Buchanan czy Fukuyama. Dla pominięcia dwuznaczności owego pojęcia występującej w języku angielskim, będziemy używać słowa neoliberalizm zamiennie z libertarianizmem.

Natomiast w celu zdefiniowania wolności liberalnej musimy odwołać się do indywidualizmu. Powody są dwa: po pierwsze wolność liberalna jest częścią systemu wartości liberalnych – a pień tych ostatnich stanowi indywidualizm, po drugie pojmowanie indywidualizmu jak i wolności przez Hobbesa będzie istotnym elementem naszych rozważań.

„Każdy system filozofii praktycznie, jeśli chce dać całościową wizję normatywną społeczeństwa, musi odpowiedzieć na co najmniej dwie grupy pytań. Pierwsza grupa dotyczy zagadnień statusu jednostki w społeczeństwie: jej niezależność, jej zdolność

podejmowania decyzji i działania zgodnie z nimi. Druga grupa pytań za punkt wyjścia przyjmuje nie pozycję jednostki, lecz całe społeczeństwo, a dotyczy sposobu i kryteriów rozdziału dóbr społecznie cenionych². Dlatego każdą ideę społeczną można podzielić na dwie części. Pierwsza zajmuje się budową społeczeństwa, więc daje odpowiedź na pytanie, czy społeczeństwo jest określoną całością (holizm), czy społeczeństwo to zbiór jednostek powiązanych ze sobą w określony sposób (indywidualizm). Między tymi skrajnymi ujęciami występują różne hybrydy pojęciowe takie jak liberalizm konserwatywny (np. Acton), czy liberalizm socjalny (np. Hobhouse). Konsekwencją określonej wizji społeczeństwa jest koncepcja zakresu wolności jednostki w owym społeczeństwie oraz koncepcja sprawiedliwego państwa. Liberalowie odrzucają holizm, a skłaniają się ku drugiej koncepcji. Nas interesować będzie o tyle indywidualizm współczesnych liberałów, o ile wpływają z niego konsekwencje dla teorii wolności, natomiast problem sprawiedliwości będzie pominięty prawie w całości.

Hayek wyróżnia dwa rodzaje indywidualizmu: prawdziwy i fałszywy. Ten pierwszy tak charakteryzuje: „A jednak bez względu na to, co termin „indywidualizm“ może oznaczać istnieją dwa dobre powody, by zachować go dla poglądu, którego zamierzam bronić: pogląd ten zawsze znany był pod nazwą, nawet jeśli w różnych czasach miała ona różne znaczenia, a ponadto termin ten wyróżnia się tym, że słowo „socjalizm“ zostało świadomie ukute jako jego przeciwstawienie“³. Indywidualizm prawdziwy to przede wszystkim teorii społeczeństwa, próba zrozumienia sił determinujących społeczne życie człowieka.⁴ Indywidualizm stanowi o społeczeństwie, nie postuluje istnienia izolowanych czy samowystarczalnych jednostek. „Jego podstawowe twierdzenie jest jednak całkiem inne: głosi on, że jedyną drogą do zrozumienia zjawisk społecznych jest zrozumienie działań podejmowanych przez jednostki, działań nakierowanych na innych ludzi i uzależnionych od ich oczekiwanego zachowania⁵. Prawdziwy indywidualizm jest u Hayeka antyracjonalistyczny. „Można nawet powiedzieć, że pierwsza z tych koncepcji wynika z ostrej świadomości ograniczeń jednostkowego rozumu, skłaniającej do postawy pokory wobec bezosobowych i anonimowych procesów społecznych, poprzez które jednostki są w stanie dokonywać rzeczy większych, niż na to pozwala ich wiedza, podczas gdy druga koncepcja wynika z przesadnej wiary w moc jednostkowego rozumu oraz – stanowiącej jego konsekwencją – pogardy dla wszystkiego, co nie było przez niego świadomie zaplanowane lub też nie jest dla niego w pełni uchwytnie“⁶.

Indywidualizm fałszywy (racjonalistyczny) Hayek określa słowami Descartesa: „Często dziełom złożonym z wielu części i wykonanym ręką różnych mistrzów brak tej doskonałości, jaką znajdujemy w dziełach wypracowanych przez jednego“⁷. Indywidualizm w tej formie implikuje społeczeństwo kolektywistyczne. Krytykę tego stanowiska można przedstawić słowami Hayeka: „Ze świadomości ograniczeń indywidualnej wiedzy oraz faktu, że żadna osoba lub grupa osób nie może wiedzieć tego wszystkiego, co jest wiadome innym, indywidualizm wyciąga również swój główny wniosek praktyczny: żądanie ścisłego ograniczenia wszelkiego przymusu czy wyłączności władzy“⁸. Hayek był oczywiście krytykiem wizji społeczeństwa kolektywistycznego (którą to określa mianem „błędu myślenia kartezjańskiego“). W tej konstrukcji społeczeństwa wolność jest wartością nadrzędną.

Przejdźmy do wolności liberalnej. I. Berlin wyróżnił „wolność pozytywną – która odpowiada napytanie „Kto jest panem?“, oraz wolność negatywną – stanowiącą odpowiedź na pytanie „Nad jakim obszarem panuję“⁹. Wolność negatywna jest charakterystyczna dla liberalizmu.

Hayek definiuje wolność jako brak przymusu¹⁰. Podaje także inne określenie wolności: „Stan, w którym człowiek nie jest podporządkowany arbitralnej woli innego człowieka czy ludzi“¹¹. Wolność taką nazywa indywidualną albo osobistą. Wolność której zamierza bronić Hayek oznacza stan „do którego człowiek żyjący między bliźnimi może się bardzo przybliżyć, ale trudno oczekiwać, że osiągnie go w stopniu idealnym. Dlatego zadaniem polityki wolności powinno być minimalizowanie przymusu albo jego szkodliwych skutków nawet jeśli nie może ona wyeliminować ich całkowicie“¹². Dla wyjaśnienia owej definicji podajmy jeszcze określenie przymusu. „Przez przymus rozumiemy taką kontrolę nad środowiskiem lub warunkami, w jakich znajduje się dana osoba, sprawowaną przez inną osobę, że dla uniknięcia większego zła jest ona zmuszona działać niezgodnie z własnym spójnym planem, ale służyć celom drugiego człowieka. Nie może ona korzystać z własnej inteligencji czy wiedzy lub kierować się własnymi celami i przekonaniem- z wyjątkiem wyboru mniejszego zła w sytuacji narzuconej przez kogoś innego. Przymus jest złem właśnie dlatego, że eliminuje jednostkę jako jednostkę myślącą i wartościującą, czyniąc z niej tylko narzędzie służące celom innego człowieka“¹³. Hayek wyjaśnia, że przymusu nie można całkowicie uniknąć – ale powinien być on stosowany w minimalnym zakresie przez państwo i zgodnie z ogólnymi zasadami prawa.¹⁴ Wolność jako brak przymusu „...oznacza, że zostanie zrobionych wiele rzeczy, które się nam nie podobają. Nasza wiara w wolność nie zależy od tego, co się może zdarzyć w konkretnych okolicznościach, lecz opiera się na przekonaniu że w ogólnym rachunku wyzwoli ona więcej sił dobra, niż zła“¹⁵.

Ponadto wolność może być „formalna“ lub „materialna“¹⁶ oraz wolność „jako swoboda“ i „w sensie niezależności“¹⁷. Występują jeszcze szczególne rodzaje wolności jak np. wolność polityczna lecz można je sprowadzić do podziału dokonanego przez I. Berlina i tak wolność polityczna będzie pozytywną. Ze względu na przedmiot referatu nie będziemy wdawać się w spór dotyczący konstrukcji wolności (ponieważ wymagałoby to osobnej monografii) lecz zadowolimy się najbardziej całościowym podziałem Berlina oraz najbardziej charakterystyczną dla liberalizmu współczesnego definicją Hayeka.

3. Filozofia społeczna Hobbesa jako wsparcie dla idei liberalnej.

Musimy podzielić na cztery płaszczyzny nasze rozważania, czyli cztery inspiracje dla współczesnych liberałów: umowa społeczna, indywidualizm, wolność, ius naturale.

Po pierwsze zajmijmy się umową społeczną. „Jedyną drogą do tego, żeby taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo

na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli. (...) To jest czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jakby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: „aję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo też temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny“. Gdy to się stanie, wielość ludzi, zjednoczona w jedną osobę, nazywa się „państwem“, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg śmiertelny, któremu pod władztwem Boga Nieśmiertelnego zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. (..) I ten, kto ucieleśnia tę osobę, nazywa się „suwerenem“; o nim się mówi, że ma „moc suwerenna“ czy zwierzchnią, o każdym zaś człowieku, że jest jego „poddanym“¹⁸. W tym ostatnim zdaniu tkwi różnica między rozumieniem liberalnym a konserwatywnym suwerena. Dla liberałów jest to lud – wynika to z systemu wartości. Natomiast, co jest w tej umowie charakterystyczne dla liberalizmu? „Chodź Hobbes stanowczo nie był demokratą w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, bez wątpienia zasługuje na miano liberała, a jego filozofia była krynicą, z której wytrysnął nowożytny liberalizm. To właśnie Hobbes ustanowił pierwszy zasadę, w myśl której prawomocność rządu wywodzi się z praw władców, nie zaś z boskiego prawa królów lub naturalnej wyższości rządzących“¹⁹. Drugą inspiracją jest równość. „Hobbes był jednym z pierwszych filozofów, którzy postulowali zasadę powszechnej równości opartej na niechrześcijańskiej podstawie. Uważał bowiem, że wszyscy ludzie są fundamentalnie równi w swej zdolności do wzajemnego zabijania się; jeżeli ktoś jest fizycznie słabszy, mimo to może pokonać przeciwnika podstępem lub sprzymierzając się z innymi. Stąd uniwersalizm nowożytnego państwa liberalnego i liberalnych praw człowieka początkowo zbudowany był na postulowanej uniwersalności strachu przed gwałtowną śmiercią“²⁰. Ponadto Fukuyama twierdzi, że Hobbes widział różnicę między despotyzmem i prawomocnym rządem. Nie zauważał jednak, że rząd nawet prawomocny łatwo zamienia się w tyranie jeśli skupia zbyt dużo władzy²¹. Mamy więc przynajmniej dwie inspiracje u Hobbesa dla współczesnych liberałów, wynikające z konstrukcji przez niego umowy społecznej: równość i kontraktualizm. Mamy też różnicę – pojęcie suwerena.

Drugim problemem będzie kształt indywidualizmu przyświecającego Hobbesowi oraz związana z tym przyczyna powstania państwa. „Ludzie nie znajdują przyjemności w życiu gromadnym (przeciwnie znajdują wiele przykrości), gdzie nie ma mocy, która by była zdolna trzymać w strachu ich wszystkich. Każdy człowiek uważa na to, by jego towarzysz go cenił w tym samym stopniu, w jakim on sam siebie ceni. A na wszystkie oznaki pogardy czy niedostatecznej oceny odpowiada z natury rzeczy tym, że usiłuje, o ile tylko ma odwagę, wymusić na tych, którzy nim pogardzają, większe uważanie, czyniąc im jakąś krzywdę, na innych zaś tym właśnie przykładem. Tak więc w naturze człowieka znajdujemy trzy zasadnicze przyczyny waśni. Pierwsza, to rywalizacja; druga, to nieufność; trzecia, to żądza sławy. (...) Ta trzecia czyni użytek z gwałtu dla takich drobnostek jak słowo, uśmiech, odmienna opinia czy jakiś znak niedostatecznego uważania, bądź bezpośrednio przez niedostateczną ocenę krewnych,

przyjaciół, jego narodu, zawodu czy imienia²². Fukuyama właśnie tą trzecią przyczynę stawia, jako główną siłę sprawczą stanu wojny wszystkich ze wszystkimi – jaki to panuje w stanie naturalnym. Także właśnie duma jest przyczyną dążenia do demokracji. Żądza sławy czy duma jako siła sprawcza przemian społecznych, ma według Fukuyamy długą tradycję w filozofii europejskiej. U Platona za chęć owej walki odpowiadała część duszy zwana thymos, Machiavelli pisał o żądzy chwały, Rousseau o amour-propre, Alexander Hamilton o ambicji, Hegel o uznaniu, Nietzsche zaś nazywał człowieka „bestią o czerwonych policzkach“. Wszystkie te określenia odnoszą się do części człowieka, która czuje potrzebę nadania wartości rzeczom – przede wszystkim sobie, ale także ludziom, działaniom i przedmiotom, które go otaczają. Ta częśćka osobowości jest podstawowym źródłem uczuć dumy, gniewu i wstydu, przy czym nie da się jej sprowadzić ani do pożądania ani do rozumu. Pragnienie uznania jest najwyraźniej polityczną częścią ludzkiej osobowości, ponieważ to ono popycha ludzi do prób wynoszenia się nad innych, tym samym wtrącając ich w stan „nietowarzystkiej towarzyskości“²³.

Do czasu zawarcia umowy społecznej ludzie żyją w stanie natury prowadząc wojnę wszystkich ze wszystkimi²⁴. Właśnie w celu zaprzestania owej wojny wynikającej z realizacji ludzkich żądz (głównie dumy) oraz ze strachu powołany wspólnym wysiłkiem będzie Lewiatan. I rzeczywiście można się zgodzić, że indywidualizm u Hobbesa odpowiada założeniom liberalnym (o egoistycznej naturze ludzkiej poskramianej przez wolny rynek). Zresztą Fukuyama twierdzi, że natura pierwszego człowieka niewiele się różni od Locke’owskiego człowieka²⁵ – który też jest też kierowany egoistycznymi pobudkami²⁶. Należy pamiętać jednak o sporych różnicach w pojmowaniu stanu natury przez obu tych filozofów, główne to: u Locke’a stan natury różni się od stanu wojny (który jest wyjątkiem a nie regułą) oraz kwestią podejścia do własności (Locke formułuje je jako fundamentalne prawo naturalne)²⁷. Do tych różnic wrócimy przy omawianiu prawa naturalnego. Natomiast Hayek właśnie od Locke’a wywodzi indywidualizm w obecnym kształcie²⁸.

Reasumując indywidualizm Hobbesa jest bliski współczesnemu liberalnemu ujęciu.

Trzecia płaszczyzna rozważań dotyczy stosunku wolności liberalnej do wolności w Hobbesowskim ujęciu. „Przez wolność rozumie się, zgodnie z właściwym znaczeniem tego słowa, brak zewnętrznych przeszkód, które często mogą pochłonąć część sił człowieka, jakie by mógł użyć na osiągnięcie swojego celu, ale nie mogą mu przeszkodzić, by zużył resztę sił wedle tego, co mu dyktuje rozumienie i rozum“²⁹. Widzimy, że definicja jest prawie identyczna do Hayekowskiej. Jednak to tylko część prawdy. Musimy bowiem pamiętać, że istotą wolności liberalnej, jest możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa państwu, które nie gwałci prawo naturalne (a co za tym idzie umowę społeczną w Lockowskim pojęciu). U Hobbesa owe posłuszeństwo jest bezwzględne. Fukuyama twierdzi, że jest to tylko pozorna wolność. „W myśl definicji Hobbesa za wolnego można uznać każdego człowieka, któremu nic fizycznie nie umożliwia zrobienia czegoś. Jednak, o ile człowiek ma fizyczną czy zwierzęcą naturę, o tle może by również uznany za nic więcej niż skończony zbiór potrzeb, instynktów pragnień i namiętności, które współoddziałują na siebie w skomplikowany, lecz w gruncie rzeczy mechaniczny sposób, przesądzając o zachowaniach jednostki. Przeto

zależni i głodny człowiek, który dąży do zaspokojenia swych naturalnych potrzeb pożywienia się i schronienia, ma nie większą wolność niż niedźwiedź, a nawet kamień: jest po prostu bardziej skomplikowaną maszyną działającą zgodnie z bardziej skomplikowanym zestawem reguł. Z faktu, że szukając pożywienia i schronienia nie napotyka żadnych fizycznych przeszkód, wynika tylko pozorna, a nie rzeczywista wolność³⁰. Dalej autor *Końca historii* twierdzi, że Hobbes widział naturę człowieka jako skomplikowaną maszynę, racjonalną, ale nie zdolną do moralnych wyborów³¹.

Problem tkwi w tym, że preferencje co do wolności Fukuyamy, są zgoła inne niż Hayeka czy Nozicka. Fukuyama nie buduje swojej definicji, przez co nie daje odpowiedzi, czy można ją w ogóle sytuować w nurcie liberalnym. Na pewno domaga się, aby „wolność prawdziwa“ zawierała pewne aspekty materialne lub pozytywne dla spełnienia swojej prawdziwości. Na pewno też patrzy na Hobbesa od strony liberalnej oraz deklaruje się jako liberał demokratyczny, czego dowodem są jego dzieła: *Koniec historii, Ostatni człowiek czy Wielki wstrząs*. Wniosek nasuwa się taki, że jego „wolność prawdziwa“ będzie podobna do wolności J. S. Milla czy R. Arona³². Będzie to wolność od przymusu z dodatkami wolności pozytywnych takich jak wolność myśli i słowa.

Reasumując, wolność u Hobbesa jest sformułowana liberalnie w stosunku do definicji Hayeka – najbardziej reprezentatywnej w tym nurcie. Problem polega na tym, że po zawarciu umowy społecznej trudno mówić u Hobbesa o wolności liberalnej, co zobrazujemy wyciszając prawa suwerena względem poddanych.

Następną płaszczyzną naszych rozważań będzie Hobbesowskie prawo naturalne. „Prawem naturalnym (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, która znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować. Choć bowiem ci, którzy mówią o tej sprawie, zazwyczaj mieszają *ius* i *lex*, „uprawnienie“ i „prawo“, to przecież należy te rzeczy rozróżniać. Albowiem uprawnienie polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać, gdy tymczasem prawo wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć w tej samej sprawie“³³. Ponieważ prawo do samoobrony jest podstawowe a stan natury to stan wojny, przeto każdy ma uprawnienie w tym stanie do życia drugiego człowieka, jeśli jest mu pomocna do obrony przed wrogami. A ponieważ każdy ma takie uprawnienie to konsekwencją jest powstanie praw naturalnych: dążyć do pokoju i podtrzymywać go; człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie; ludzie powinni dopełniać zawartych umów³⁴. Z tego ostatniego prawa wynika teoria sprawiedliwości. „Ugody, oparte na wzajemnym zaufaniu, gdzie zachodzi po obu stronach obawa, że nie zostaną dopełnione, są nieważne, a wobec tego, chociaż źródłem sprawiedliwości jest zawieranie ugód, to przecież nie można uczynić czegoś niesprawiedliwego, póki przyczyna takiej obawy o dopełnienie ugody nie zostanie usunięta; a tego uczynić nie można, póki ludzie znajdują się w przyrodzonym stanie wojny. Stąd więc tam, gdzie nie ma państwa, nic nie jest nie

sprawiedliwe. Tak więc istota sprawiedliwości polega na dotrzymanywaniu ważnych ugód; ważność ugód zaczyna się dopiero z ustanowieniem mocy państwowej wystarczającej do tego, iżby zmuszać ludzi do zachowania ugód; i dopiero wówczas również zaczyna się własność³⁵. Już na pierwszy rzut oka widać tu analogię z liberalną teorią sprawiedliwości R. Nozicka. Otóż teoria autora *Anarchia, państwo, utopia* zakłada, że rozdział dóbr jest sprawiedliwy gdy przebiega według schematu: „1. osoba która nabywa udział w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwości nabywania jest uprawniona do posiadania tego udziału; 2. osoba, która w sposób zgodny z zasadą sprawiedliwego transferu nabywa udział od kogoś, kto jest uprawniony do posiadania tego udziału jest uprawniona do posiadania tego udziału; 3. nikt nie jest uprawniony do posiadania tego udziału z wyjątkiem tych, którzy weszli w jego posiadanie na mocy zastosowania zasad 1 i 2³⁶. Kluczowym zagadnieniem jest sprawiedliwość nabywania – czyli pierwotne nabycie. Tu Nozick odwołuje się do Locke’a – gdzie źródłem praw własności do jakiegoś przedmiotu jest włożona w ten przedmiot praca³⁷. Jak wspomnieliśmy wyżej właśnie prawo własności jako naturalne różni Hobbesa od Locke’a. Natomiast sprawiedliwość transferu jest już zgodna z teorią Hobbesa. Polega na dobrowolnej wymianie dóbr³⁸.

„Praw natury są niezmiennie i wieczne, albowiem niesprawiedliwość niewdzięczność arogancja pych, niesłuszność stronniczość i rzeczy podobne nigdy nie mogą się stać zgodne z prawem. Nigdy bowiem nie może być tak, iżby wojna zachowywała życie a pokój je niszczył³⁹. Te podstawowe prawa natury są zgodne z teorią liberalną rządów prawa zawartych w *Konstytucji wolności* Hayeka. Tylko, że ten ostatni także za Lockiem mówi o prawie własności jako naturalnym. Istotną różnicą jest to, że Hayek odrzuca pozytywizm prawniczy jako głównego winowajcę utraty wolności. Pozytywizm prawniczy jest tutaj rozumiany jako kierunek w którym jedynym kryterium oceny prawa jest to, czy zostało ono poprawnie ustanowione. Natomiast dla Hayeka musi być ono poprawnie ustanowione oraz słuszne z koncepcją wolności czyli spełniać liberalne postulaty prawa natury⁴⁰. Przyjrzyjmy się teraz jak widzi prawo Hobbes po powstaniu państwa. „Prawo państwowe to dla każdego te reguły, które mu państwo narzuciło rozkazem (...) Prawo państwowe i prawo natury to nie odmienne rodzaje, lecz tylko różne części prawa, z których jedna jest pisana i nazywa się prawem państwowym, druga zaś, nie pisana prawem natury. Ale uprawnienie naturalne może być ukrócone i ograniczone przez prawo państwowe. Co więcej, celem ustanowienia praw jest nie co innego niż właśnie takie ograniczenie, bez którego nie mogłoby być pokoju⁴¹. Hobbes nie daje prawa kwestionowania i podważania decyzji suwerena przez poddanych, ponieważ uważa, że w umowie społecznej pozbyli się oni tego prawa⁴². Z tego faktu wynika, że prawo państwowe ma niejako pierwszeństwo przed naturalnym – a to jest główna różnica między Hobbesem a liberalizmem.

Reasumując, prawo natury jest węższe u Hobbesa niż u współczesnych liberałów (o prawo własności), ale z nim zgodne. Teoria sprawiedliwości oparta na ugodach może być traktowana jako źródło liberalnej sprawiedliwości, choć ze względu na prawo własności bliżej liberałom do Locke’a. Na pewno zasługą autora *Lewiatana* pozostanie to, że praw naturalnych nie wywodził on z praw Boskich tylko próbował racjonalnie uzasadnić ich istnienie oraz stworzył podłoże dla liberalnej teorii sprawiedliwości – którą to później rozwinął Locke i nam współczesny Nozick.

Zafascynowany Hobbesem Fukujama przewiduje, że duma człowieka Hobbsa oraz reguła uznania Hegla doprowadzi do panowania demokracji na całym świecie⁴³.

4. Nowy dylemat Hobbesowski oraz próba wyjścia z niego.

J. Gray tak opisuje nowy dylemat Hobbesowski „W miarę rozrastania się aparatu państwowego zanikało społeczeństwo obywatelskie. (...) Zamiast wypełniać rolę arbitra, który egzekwuje przestrzeganie reguł gry w społeczeństwie obywatelskim, państwo stało się najpotężniejszą bronią w nieustannej rywalizacji o środki. Zamiast wypełniać rolę arbitra, który egzekwuje przestrzeganie reguł gry w społeczeństwie obywatelskim, prawo stało się najpotężniejszą bronią w nieustannej rywalizacji o środki. Jego wsparcia poszukują wszystkie grupy interesu politycznego i gospodarczego, po części ze względu na wielkie zasoby, jakie państwo już posiada lub kontroluje, ale również dlatego, że nikt nie jest w stanie obronić się przed naporem opodatkowania. Zamiast być instytucją zapewniającą pokojowe współistnienie swoim obywatelom, państwo stało się instrumentem prześladowań, w wyniku których prowadzona jest polityczna walka wszystkich przeciw wszystkim. Życie obywatelskie wkrótce będzie przypominać Hobbesowski stan natury, z którego nas miało przecież wyswobodzić. Państwo Hobbesa jest klasycznym rozwiązaniem tak zwanego „dylematu więźniów“, przed którym stali wszyscy w stanie natury: każdy musiał dążyć do przewagi nad pozostałymi, aby obronić się przed napaścią. Ustanawiając prawne ramy, wprowadzone pod przymusem, państwo Hobbesa uwalnia swoich poddanych od destruktywnego konfliktu i pozwala im wkroczyć w stan pokojowej koegzystencji w społeczeństwie obywatelskim. (...) W ten sposób powstaje nowy dylemat Hobbesowski, w którym poddani zmuszani są, często wyłącznie w samoobronie, do kierowania swojej energii na pozyskiwanie przychylności instytucji rządowych i wpływanie na politykę rządu w celu ochrony własnych interesów przeciw innym – zazwyczaj chodzi tu o konkurencyjnych producentów – którzy znajdują się pod taką samą presją. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest prawna wojna wszystkich przeciw wszystkim, zaś dylemat więźniów ze stanu natury powielany jest w sytuacji, gdy mamy rząd o nazbyt szerokich uprawnieniach i słabe społeczeństwo obywatelskie.

Ostatecznym rezultatem tego procesu (od którego na szczęście jesteśmy jeszcze daleko) może być jedynie zubożenie społeczeństwa obywatelskiego i odrodzenie stanu natury za pomocą środków politycznych⁴⁴. Według Hayeka obecne państwo powoduje swoim interwencjonizmem i pomieszaniem kompetencji organów, nową walkę między instytucjami i obywatelami o państwowe środki⁴⁵. „Demokracja zdominowana przez przywileje, demokracja przetargowa, w której władzę sprawują niczym nieograniczeni prawodawcy (parlamenty, rządy i ich agendy), zdeterminowani w swych działaniach przez wymogi politycznej gry o poparcie, ma charakter samodestruktywny. Narzuca ono bowiem na państwo realizację zadań, co do których – podkreśla Hayek – nie ma i być nie może uzgodnionej większości społeczeństwa.

Hayekowska pozytywna krytyka demokracji stanowi próbę rozwiązania nowego dylematu Hobbesowskiego przez połączenie zasad rządów prawa z instytucjonalnie ugruntowaną separacją władzy ustawodawczej i wykonawczej, przy równoczesnym określeniu charakteru i zakresu dopuszczalnych działań rządu. Trzeba podkreślić, iż w ten sposób Hayek pragnie wskazać przyczyny słabości nowoczesnego państwa

demokratycznego i zarazem określić sposoby wzmocnienia jego siły⁴⁶. Skrótowno postaramy się teraz przedstawić owo wyjście zaproponowane przez Hayeka.

Wolność determinuje u Hayeka konstrukcję pożądanego państwa i prawa, oraz wyznacza krytykę obecnych rozwiązań ustrojowych i prawnych. My zajmiemy się problemem psucia się demokracji – co było bezpośrednią przyczyną szukania odpowiedzi na nowy dylemat Hobbesowski. Autor *Konstytucji wolności* przedstawi trzy argumenty na rzecz demokracji. Pierwszy głosi, że kiedy pojawia się potrzeba rozstrzygnięcia racji dwóch sprzecznych stanowisk i kiedy trzeba będzie z konieczności narzucić jego wynik innym – mniej kosztowne niż walka jest ustalenie które z tych stanowisk ma liczniejsze poparcie. Demokracja jest jedyną okrytą przez człowieka metodą pokojowych zmian. Drugim argumentem jest to, że demokracja stanowi zabezpieczenie wolności indywidualnej. Trzeci dotyczy wpływu instytucji demokratycznych na ogólny poziom zrozumienia spraw publicznych⁴⁷. „Ogólne i najnowsze doświadczenia wykazują zgodnie, że rzeczywista demokracja utrzymuje się tylko tak długo, jak długo rząd ogranicza się w stosowaniu przymusu do zadań, które mogą być urzeczywistnione demokratycznie. Jeśli demokracja jest środkiem utrzymania wolności, to wolność osobista jest nie mniej istotnym warunkiem funkcjonowania demokracji⁴⁸. Aby zalety demokracji mogły się ujawnić trzeba usunąć przyczyny jej złego funkcjonowania i wprowadzić pewne modyfikacje. Główny problem demokracji polega na łączeniu funkcji legislatywy i egzekutywy.

Ciało przedstawicielskie pełni dwie funkcje, stanowi prawa oraz kontroluje i wpływa na decyzje rządów. Czyli według Hayeka to samo ciało jest legislatywą i egzekutywą. Stawia sobie za cel osiągnięcie jakiegoś dobra ogólnego. Nie może ze swej natury sprostać zadaniu i coraz większą część problemów przekazuje w ręce ekspertów (także zadania prawodawcze). Ten transfer kompetencji jest prostą drogą do tyranii⁴⁹. „Hayek dostrzega dwie okoliczności, które powstrzymały proces nakładania się na siebie tych uznawanych za całkowicie różnych funkcji. Pierwszą było istnienie prawa stałego, ogólnego i równego dla wszystkich, tworzonego przede wszystkim przez sędziów, a jedynie uzupełnianego lub po części korygowanego przez legislatywę. Drugą okoliczność stanowiła koncepcja suwerenności, w której ogólne reguły prawne, często o bardzo długiej tradycji, wraz z odwiecznymi zasadami obyczajowymi, ograniczały suwerenność władcy (jednostkowego bądź grupowego), sprawiając, iż suwerenem było prawo, nie zaś osoba czy jakieś ciało (mianowane lub wybrane).

Hayek wyraźnie przeciwstawia się hobbesowskiej interpretacji problemu suwerenności, w której wola suwerena (osoby lub ciała) jest źródłem prawomocności jego postanowień, w tym także prawodawczych. Niezależnie od tego, czy pojmować będziemy hobbesowskie rozumienie suwerenności jako rodzaj woluntaryzmu politycznego (tyranię), czy raczej jako koncepcję rządu ograniczonego (państwa minimalnego), związek między suwerenem a prawem stanowionym, jaki rozumienie to sugeruje, prowadzić niewątpliwie musi do pozytywizmu prawniczego, a więc uznawania za prawo decyzji suwerena albo – w skrajnej wersji – jako przejawu niczym nieograniczonej woli zmienionej w formułę prawa, albo – w wersji umiarkowanej – jako postanowienia suwerena spełniającego wymogi formalno prawne. Ewolucja ustroju demokratycznego, zdeterminowana przez spełnianie przez ten sam podmiot dwóch różnych funkcji

ustrojowych (wykonawczej i prawodawczej), polega a stopniowym wzroście znaczenia funkcji egzekutywy i wynikających stąd zmianach w sposobie tworzenia i pojmowania prawa⁵⁰. Zmiany te, to tworzenie różnych aktów prawnych zawierających ogólne normy prawne przez egzekutywę oraz wydawanie konkretnych decyzji przez parlament⁵¹. „Podstawowym źródłem deformacji ustroju demokratycznego jest zatem nie ograniczona suwerenność ciał przedstawicielskich i traktowania prawa jako narzędzia uprawomocnienia ich decyzji. Władza parlamentu, będąca pomieszaniem funkcji wykonawczej i prawodawczej, nie znajduje żadnego ograniczenia⁵². Ta nieograniczona władza parlamentu powoduje, że staje się on suwerenem faktycznym. Gwarancje formalne są tu nie wystarczalne dla ochrony wolności jednostki⁵³. Taki sposób funkcjonowania państwa – gdzie górę biorą chwilowe namiętności nad zasadami społecznymi wypracowanymi przez społeczeństwa – nie da się pogodzić w Hayekowskim ujęciu.

Dlatego Hayek składa propozycję rządów demokratycznych opartych na tradycji i rządach prawa – to rozwiązanie ustrojowe nazywa demarchią. „Zakłada iż ciało prawotwórcze, Zgromadzenie Prawotwórcze ma prezentować opinię ludu. Formułuje ono ogólne reguły pozwalające odróżnić kategorię słusznych działań rządu od niesłusznych, tym samym określa zasady słusznego i sprawiedliwego działania. Ciało wykonawcze, Zgromadzenie Rządowe ma kierować przy podejmowaniu decyzji (przybierających postać instrukcji dla rządu) wolą ludu, dotyczącą zastosowania konkretnych środków wyznaczonych przez te zasady. Szczegółowo obmyślane procedury powoływania owych ciał mogą przywołać na myśl znane z przeszłości opisy idealnych ustrojów.

Oto bowiem Zgromadzenie Rządowe ma być wybierane w inny sposób niż Zgromadzenie Prawodawcze i na inny okres. Zgromadzenie Rządowe ma charakter polityczny, wyborcy zatem powoływać mają reprezentantów swych interesów, którzy skutecznie zabiegać będą o ich urzeczywistnienie. Charakter wykonywanego zadania w pełni usprawiedliwia tworzenie organizacyjnej reprezentacji interesów w postaci partii. Do Zgromadzenia prawodawczego, którego odpowiednikiem w Republice Czeskiej jest senat, Wybierani mogą być co prawda nie starcy, ale osoby, które ukończyły 45 rok życia i pozostawać jego członkami przez 15 lat, przy czym kohorty (w sensie demograficznym) wyborców wybierają reprezentantów spośród siebie, nie zaś spośród partii. Każdego zaś roku 1/115 miałyby być zastąpiona nowymi członkami. To, czy należy ich porównywać do platońskich królów – filozofów, czy raczej do rzymskich senatorów, nie jest tu istotne. Hayek jest przekonany, że najważniejsze jest oddzielenie aktualnej polityki od tworzenia prawa⁵⁴. „Ewentualne spory kompetencyjne między obu zgromadzeniami miałyby być rozstrzygane przez Trybunał Konstytucyjny. Wreszcie niezbędne jest posiadanie konstytucji i ciała, które ją uchwali i będzie dokonywało poprawek. Cała ta złożona konstrukcja ma wedle Hayeka – sprawić, by był możliwy rząd konstytucyjny, to znaczy rząd ograniczony, w którym nie ma najwyższego suwerena, dysponującego władzą niczym nieskrępowaną⁵⁵.

Tą propozycją chciał Hayek rozpocząć dyskusję nad wyjściem z nowego dylematu Hobbesowskiego. Zatem nie stanowi ona konkretnej propozycji ale ma być asumptem do odpowiedzi na pytania: jak powrócić do pierwotnej roli arbitra jakim miało być państwo?, jak rozstrzygnąć problem mieszania kompetencji organów, przez co państwo straciło stałość a stało się narzędziem chwilowych namiętności?.

Hobbes zwrócił naszą uwagę na to, po co nam państwo nie przywiązując zbyt wagi do ustroju (nawet despotyczny rząd jest lepszy niż jego brak, bo wyprowadza nas ze stanu natury), ale my zapomnieliśmy o owej potrzebie państwa jako bezstronnego arbitra i już na łonie państwa wracamy do stanu natury. Oczywiście w koncepcję Hobbesa wbudowana jest określona antropologiczna wizja człowieka, tylko że powinniśmy pamiętać o tym, iż inne też prowadziły do zawarcia umowy społecznej i powstania państwa (poza anarchistyczną, libertariańską i komunistyczną), a problem dylematu Hobbesowskiego od tego momentu występuje już bez względu na ową wizję. Ze względu na to, że demokracja w naszych czasach stała się systemem dominującym, oraz rozwiązanie owego dylematu jest w oczywisty sposób z nią związane, na zakończenie tej części wspomniemy stanowisko Monteskiusza.

Zauważył on możliwość wystąpienia nowego dylematu Hobbesowskiego, choć tego problemu tak nie nazwał. „Tym, co czyni z Monteskiusza wielkiego analityka idei demokratycznej, jest fakt, że jako jedyny zwrócił uwagę na to, że demokracja jest ustrojem ... najtrudniejszym. Każdy rodzaj mechanizmu rządowego poruszany jest swoistymi sprężynami w postaci namiętności, które go warunkują. Monteskiusz nazywa je zasadą rządu. Otóż o ile zasadą monarchii jest honor, arystokracji – umiarkowanie, despotii – lęk, to rządy demokratyczne wymagają od obywateli wspięcia się na wysoki poziom cnoty politycznej. Aby ludowładztwo sprawnie funkcjonowało, obywatele muszą przedkładać dobro publiczne nad własne, miłować równość i ojczyznę. Nie są to przymioty rodzące się spontanicznie – „gdyby to było tak naturalne i pospolite, Alcybiades nie budziłby podziwu świata“. Aby polubić skromność trzeba wielkiej pracy wewnętrznej i wychowawczej. „Lęk przed rządem despotycznym rodzi się sam z siebie wśród gróźb i kar; honor monarchii wyrasta z namiętności i hodzi je wzajem: ale cnota polityczna jest wyrzeczeniem się samego siebie, które jest zawsze rzeczą bardzo trudną“. Następnie, rządy ludu – jak każdy rodzaj rządów – narażone są na skażenie. Skażenie rządu bierze się ze skażenia jego zasady. Skażenie zasady demokracji polega na zanikaniu ducha równości, gdy powodzenie rodzi pychę, bądź na rozprzestrzenianiu się ducha nadmiernej równości, gdy lud nie może znieść władzy, jaką sam ustanowił, i nie szanuje urzędników, których sam wybrał. A „rząd, jak wszystkie rzeczy na świecie, aby go zachować, trzeba go kochać“. Bez tej miłości, wypracowanej, pielęgnowanej, demokracja ginie. Demokracja nie jest ustrojem naturalnym jest sztucznym również dlatego, że pozostawiając rzeczywistość własnemu biegowi, nie obserwujemy ekspansji równości. (...) Skoro równość nie rodzi się samoistnie, trzeba aby stanowiły ją prawa. O ile w pozostałych ustrojach system prawny ma chronić i wzmocnić, to co powstało spontanicznie, by zagwarantować sprawne funkcjonowanie rzeczywistości społecznej, to w demokracji prawo tę rzeczywistość dopiero konstituuje. Prawodawcy czynią nas równymi, wychowawcy uczą tę równość kochać. Tak pod względem ontologicznym, jak i antropologicznym demokracja jest tworem sztucznym, jest szlachetną korektą natury“⁵⁶.

Jak widzimy Hobbes postawił problem, a Monteskiusz zwrócił uwagę, że demokracja jest szczególnie narażona na jego wystąpienie, Gray zauważył jego występowanie w współczesnym świecie, a Hayek dokonał próby jego rozwiązania. Pamiętajmy po co nam państwo według Hobbesa. Pamiętajmy także jak trudnym ustrojem jest demokracja.

4. Konkluzje

Reasumując ustalmy co w filozofii społecznej Hobbesa jest dla współczesnych liberałów inspiracją, co mogło by być (a więc akceptują ale źródło jest inne niż Hobbes) oraz co odrzucają.

Po pierwsze inspiracją jest to, że Hobbes wywodzi prawomocność z praw władców. Także równość ludzi w stanie natury. Posiadają oni w owym stanie te same prawa naturalne.

Po drugie indywidualizm jest zaczerpnięty przez współczesny liberalizm od J. Locke'a, B. Mendeville'a, D. Huma, J. Tuckera, A. Fergusona, A. Smitha, E. Burke'a, A. de Tocqueville'a, L. Actona⁵⁷. Wolność w stanie natury jest negatywna. Prawa natury są podobnie sformułowane, lecz nieco węższe (o prawo własności). Podstawą teorii sprawiedliwości jest umowa, nie kryterium podziału jak u J. Rawlsa i innych przeciwników Nozicka.

Po trzecie różnice, dotyczą głównie pojmowania suwerena. U liberałów suwerenem jest lud, u Hobbesa władca. U liberałów prawa naturalne są związane z własnością. Także u liberałów prawo występuje w służbie wolności. Prawo naturalne jest z reguły ponad prawem stanowionym, a na pewno jest odrzucany pozytywizm prawniczy u Hobbesa.

Na koniec należy wspomnieć o postawieniu przez Hobbesa pytania „po co nam państwo?”. Co stało się przyczyną powstania nowego dylematu Hobbesowskiego, tak aktualnego w obecnym świecie.

Bibliografia

1. Aron R., Esej o wolnościach, przeł. Kowalska M., Aletheia, Warszawa 1997.
2. Berlin I., Cztery eseje o wolności, przeł. Bartoszewicz A., PWN, Warszawa 1994.
3. Dworkin R., Biorąc prawa poważnie, przeł. Kowalski T., PWN, Warszawa 1998.
4. Fukuyama F., Koniec historii, przeł. Bieroń T. i Wichrowski M., Zysk i s-ka, Poznań 1996.
5. Fukuyama F., Ostatni człowiek, przeł. Bieroń T., Zysk i s-ka, Poznań 1997.
6. Gray J., O rządzie ograniczonym, przeł. Madej W., Centrum im. A. Smitha, Warszawa 1995.
7. Haremska K., Monteskiusz – będzie zapomniany, (w:) Znak, 8/2000.
8. Hayek von F.A., Droga do zniewolenia, przeł. Kuniński M., Arcana, Kraków 1996.
9. Hayek von F.A., Indywidualizm i porządek ekonomiczny, przeł. Łuczkiwicz G., Znak, Kraków 1998.
10. Hobbes T., Lewiatan, przeł. Znamierowski Cz., PWN, Warszawa 1954.
11. Kuniński M., Wiedza, etyka i polityka w myśli F. A. von Hayeka, Ośrodek myśli politycznej, Kraków 1999.
12. Locke J., Dwa traktaty o rządzie, przeł. Rau Z., PWN, Warszawa 1992.
13. Mill J.S., O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet, przeł. Hałówka J., Znak, Kraków 1995.
14. Mill J.S., O wolności, przeł. Kurlandzka A., AKME, Warszawa 1999.
15. Nozick R., Anarchia, państwo, utopia, przeł. Maciejko P. i Szczubiałka M., Aletheia, Warszawa 1999.

16. Romanow-Broniarek M., *Historia idei politycznych – wybór tekstów*, TI, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1995.

- ¹ Aron R., *Esej o wolnościach*, przeł. Małgorzata Kowalska, Aletheia, Warszawa 1997, s. 111.
- ² Sadurski W., *Neoliberalny system wartości politycznych*, PWN, Warszawa 1980, s. 178.
- ³ Hayek von F.A., *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, przeł. Grzegorz Łuczkiwicz, Znak, Kraków 1998, s.9.
- ⁴ Ibidem, s. 12.
- ⁵ Ibidem, s. 13.
- ⁶ Ibidem, s. 15.
- ⁷ Ibidem, s. 10.
- ⁸ Ibidem, s. 16.
- ⁹ Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994, s. 40.
- ¹⁰ Hayek von F.A., *Konstytucja wolności*, Wrocław 1987, s. 17.
- ¹¹ Ibidem, s. 17.
- ¹² Ibidem, s. 17.
- ¹³ Ibidem, s. 26.
- ¹⁴ Ibidem, s. 26.
- ¹⁵ Ibidem, s. 34–35.
- ¹⁶ Aron R., *op. cit.*, Wyjaśnia to rozróżnienie na przykładzie hipotetycznego dyskursu między Marksem a Tocquevillem – wolność formalna jest zbliżona do Hayek’owskiego pojmowania wolności. Natomiast wolność materialna występuje wtedy, gdy człowiek ma materialne środki do realizacji swoich celów, przez co jest zbliżona do wolności pozytywnej.
- ¹⁷ Dworcin R., *Biorąc prawa poważnie*, PWN, przeł. Kowalski T., Warszawa 1998, s.467–468, Wolność jako swobodę zbliża do wolności anarchistycznej, a wolność w sensie niezależności sytuuje podobnie do Hayeka.
- ¹⁸ Romanow-Broniarek M., *Historia idei politycznych – wybór tekstów*, T I, Wyd. Uniw. War., Warszawa 1995, 343–344.
- ¹⁹ Fukuyama F., *Koniec historii*, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 225.
- ²⁰ Ibidem, s. 229.
- ²¹ Ibidem, s. 230.
- ²² Hobbes T., *Lewiatan*, przeł. Znamierowski Cz., PWN, Warszawa 1954, s. 109.
- ²³ Fukuyama F., *op. cit.*, s. 226–297.
- ²⁴ Hobbes T., *op. cit.*, s. 109–110.
- ²⁵ Fukuyama F., *op. cit.*, s. 231.
- ²⁶ Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, przeł. Rau Z., Warszawa 1992, s. 165–180.
- ²⁷ Ibidem, s. 173–180, 180–198.
- ²⁸ Hayek von F.A., *Indywidualizm ...*, s. 10.
- ²⁹ Hobbes T., *op. cit.*, s. 113.
- ³⁰ Fukuyama F., *op. cit.*, s. 218.
- ³¹ Ibidem, s. 218.
- ³² Konstrukcję owej wolności odnajdujemy w Mill J.S. *O wolności*, s. 31–71. Tęgo samego autora *O rządzie reprezentatywnym*, s.61–62. Także w R. Aron *Esej o wolności*, s. 71–131, 180–199. – gdzie odwołuje się często do wolności Hayeka i wzbogaca ją pewnymi elementami pozytywnymi zaczerpniętymi z A. de Tocqueville *Dawny ustrój i rewolucja*, oraz z *O demokracji w Ameryce*.
- ³³ Romanow-Broniarek M., *op. cit.*, s. 340.
- ³⁴ Ibidem, s. 340–341.
- ³⁵ Ibidem, s. 341.
- ³⁶ Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. Maciejko P. i Szczubiałka M., Aletheia Warszawa 1999, s. 182–183.
- ³⁷ Ibidem, s. 208.
- ³⁸ Ibidem, s.197.
- ³⁹ Romanow- Broniarek M., *op. cit.*, s. 342.
- ⁴⁰ Hayek von F.A., *Konstytucja ...*, s. 207–233.

- ⁴¹ Romanow-Broniarek M., *op. cit.*, s. 350–351.
- ⁴² Ibidem, s. 345–346.
- ⁴³ Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, Zysk i s-ka, przeł. Bieroń T., s. 191–192.
- ⁴⁴ Gray J., *O rządzie ograniczonym*, przeł. W. Madej, Centrum im. A. Smitha, Warszawa 1995, s. 46–48.
- ⁴⁵ Hayek von F.A., *Droga do zniewolenia*, przeł. M. Kuniński, Arkana, Kraków 1996, s. 109.
- ⁴⁶ Kuniński M., *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Ośrodek myśli politycznej, Kraków 1999, s. 268.
- ⁴⁷ Hayek von F.A., *Konstytucja ...*, s. 103.
- ⁴⁸ Ibidem, s. 111.
- ⁴⁹ Hayek von F.A., *Droga ...*, s. 63–78.
- ⁵⁰ Kuniński M., *op. cit.*, s. 252–253.
- ⁵¹ Hayek von F.A., *Konstytucja ...*, s. 106.
- ⁵² Kuniński M., *op. cit.*, s. 255–256.
- ⁵³ Hayek von F.A., *Konstytucja ...*, s. 105, 223.
- ⁵⁴ Kuniński M., *op. cit.*, s. 258–259.
- ⁵⁵ Ibidem, s. 262.
- ⁵⁶ Haremska K., *Monteskiusz – będzie zapomniany*, (w:) *Znak*, 8/2000.
- ⁵⁷ Hayek von F.A., *Indywidualizm ...*, s. 10.

Filozofia społeczna a problem wartości O pewnym ważnym podmiotowym warunku tworzenia wspólnoty

MAREK KUTYŁA

(Slezská Univerzita, Katowice)

Ponieważ każda rzecz podoba się albo ze względu na nią samą, albo ze względu na to, co może ona sprawić, zachować lub uprawdopodobnić, dobro dzieli się na dobro pierwotne i dobro wtórne, tj. na to, co dobre samo w sobie, i na to, co dobre ze względu na coś innego, jak to jest zwłaszcza w przypadku rzeczy użytecznych.

Franz Brentano¹

Filozofia społeczna jest nauką o teoretycznych podstawach wspólnoty ludzkiej. Różni się ona od np. socjologii tym, że nie bada tejsze wspólnoty empirycznie (w ramach zastanych ustrojów), lecz zajmuje się w ogóle zasadnością jej tworzenia. Nieuchronnie dochodzi ona do konstatacji, że jakakolwiek grupa jest zawsze skupiona wokół realizacji pewnych żywotnych dla niej celów oraz że cele te są w tej grupie postrzegane jako pewne dobra. W terminologii filozoficznej można to wyrazić następująco: *wspólnota to grupa osób skupionych wokół zbioru wartości*. Niektóre z wartości (dóbr) są pierwotne dla grupy, one bowiem spowodowały jej powstanie i utrzymywanie w istnieniu, inne zaś są autonomicznym wytworem grupy i spełniają rolę wzmacniającą więzi. Można więc badać jakie wartości konstytuują a jakie konsolidują grupę.

Jednak niemal równie ważnym elementem jak same wartości okazuje się nasze wobec nich nastawienie. Wartości powinny do nas „przemawiać” – inaczej przestają cokolwiek znaczyć, stają się puste, „abstrakcyjne”. Ujmując sprawę prościej: w odbiorze wartości ważną rolę spełnia czynnik subiektywny, którym jest przyjęta przez człowieka postawa wobec przedmiotu mogącego się ujawnić jako wartość. Klasycy aksjologii, jak chociażby Scheler, zdawali sobie doskonale sprawę z faktu, iż wartość „roztacza swój urok” jedynie przed oczami odpowiednio usposobionego „widza”. Nie jest ona więc przedmiotem mogącym być ujętym przy nastawieniu np. nieafektywnym, to jest najczęściej *stricte* poznawczym.

Tak jak można podzielić wartości na użyteczne i nieużyteczne (a co w przybliżeniu odpowiadałoby rozróżnieniu wartości na niższe i wyższe), tak też można wyróżnić przynajmniej dwa rodzaje postaw wobec wartości: postawę, nazwijmy to, „użytkową“ i postawę „kontemplacyjną“. W tradycji filozoficznej spotykamy wiele ujęć tego problemu, bądź ujęć bardzo zbliżonych tematycznie. Chciałbym tutaj zaprezentować pewną interpretację dwóch klasycznych, a wywodzących się ze średniowiecza koncepcji (św. Augustyn i Jan Duns Szkot) oraz ich współczesną wykładnię (Dietrich von Hildebrand). Ponadto zarysuję analogię jaka jawi się pomiędzy tymi ujęciami klasycznymi a teorią współczesną (Emmanuel Levinas), która okazuje się być w kilku punktach rozbieżna z poprzednimi.

Nie trzeba chyba dodawać, że rozważania te mają doprowadzić do konstatacji o zakresie szerszym niż tylko historia filozofii czy aksjologia – mają być możliwe do przeniesienia na grunt filozofii społeczności.

Podstawowe rozróżnienie, w ramach którego można się pokusić o zrozumienie fenomenów dwóch fundamentalnych postaw wobec wartości, zaprezentował św. Augustyn w dziele *De doctrina christiana*.² Opiera się ono na dwóch pojęciach o bardzo trudnym do wyartykułowania (zarówno w języku polskim jak i czeskim) znaczeniu³: są to słowa *uti* oraz *frui*, wskazujące na dwa fenomeny postaw wobec wartości. Przytoczmy tekst Augustyna:

III 3. *Res ergo aliae sunt, quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas, quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero, qui fruimur inter utrasque constituti, si eis, quibus utendum est, frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur inferiorum amore praepediti.*

[Innymi rzeczami są te, którymi należy się radować, a innymi te, z których należy tylko korzystać; jednymi trzeba się rozkoszować, drugimi się posługiwać. Te, którymi trzeba się radować, czynią nas szczęśliwymi. Te [zaś], których trzeba używać, pomagają nam i jakby wspierają nas w dążeniu do szczęścia, abyśmy mogli zdobyć te, które czynią nas szczęśliwymi i przyłgnąć do nich. My zaś, rozkoszując się, znajdujemy się pomiędzy obydwoma rzeczami; jeśli tymi, których należy używać, zechcemy się rozkoszować, mylimy drogę i nieraz z niej schodzimy, bo umiłowanie niższych [rzeczy] powstrzymuje lub przeszkadza albo odwraca nas od tych rzeczy, którymi należy się radować.]

Jako kryterium rozróżnienia postaw *uti* i *frui* przyjmijmy absolutną bezinteresowność. Rzeczami posługujemy się zawsze w jakimś celu, zawsze „dla...“ czegoś innego, nigdy celem tym nie są same te rzeczy. Natomiast jeśli się czymś rozkoszujemy (*vel* „radujemy“), to nigdy nie potrafimy wskazać powodu, a jeśli próbujemy to uczynić – zawsze otrzymamy w efekcie pewien niedosyt towarzyszący naszemu określeniu. Zdaje się, że Augustynowi chodziło o zachwyt wartością na tyle wzniosłą, aby brak w nim było „domieszki“ jakichkolwiek partykularnych celów czy ukrytych intencji.⁴ Ponadto,

o ile możemy używać jednej rzeczy, aby się rozkoszować inną, o tyle nie możemy się radować i posługiwać jedną i tą samą rzeczą. Postawa *frui* wyklucza postawę *uti* wobec tego samego obiektu. Jest to wniosek o bardzo doniosłym znaczeniu, o czym się przekonamy później. W zupełności też zgadza się on z określeniem samego Augustyna:

IV 4. *Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusio nominada est. [...]*

[Rozkoszować się znaczy: z miłością przyłączyć do czegoś ze względu na samą tą rzecz. Zaś korzystać to: podporządkować coś, czym się posługujemy, zdobyciu tego, co umiłowane (jeśli jednak jest godne miłości). Opaczne bowiem użycie należy określić nadużyciem lub też użyciem niewłaściwym.]

Ten bardzo skąpy, lecz treściwy fragment uwyrażnia nam konieczność hierarchizacji w dziedzinie wartości, dzięki której można uniknąć relatywizmu lub subiektywizmu – zwracał na to uwagę również poprzedni fragment. Korzystać możemy ze wszystkiego w celu zdobycia najróżniejszych celów, lecz pod warunkiem, iż będą to cele „godne miłości“, a więc i wartościowe. Natomiast najwyższą wartością nie możemy się już posłużyć, gdyż nie „odsyła“ już ona do czegokolwiek innego. Wobec niej pozostaje nam jedynie postawa *fruitio*, a z obcowania z nią rodzi się nasze szczęście.

Nie inaczej sprawę tą widzi Jan Duns Szkot. Najwyższa wartość (dobro absolutne) nie może być przedmiotem „manipulacji“, środkiem wiodącym ku czemuś innemu. „Prawym moralnie jest ten, kto wybrał dobro dla niego samego, a nie ze względu na dobro swoje (podmiotu). Taki wybór i idące za nim dążenie jest właściwą w stosunku do Dobra absolutnego funkcją woli, zwaną *fruitio* (co tu oznacza miłość doskonałą). Właściwą a zarazem najdoskonalszą.“⁵

Szkot kojarzy wprost postawę (czy też w jego terminologii akt) *frui* z miłością i szczęściem. Wynika to poniekąd z charakterystyki aktowej struktury woli ludzkiej. „[Wola] jako władza czynna może wytwarzać akty chcenia (*velle*) lub niechcenia (*nolle*) przedmiotu. Akty chcenia dzielą się z kolei na akty miłości (*amicitia*, *amor amicitiae*, *fruitio*), tj. chcenia przedmiotu dla niego samego, i akty pożądliwości (*usus*, *uti*, *amor concupiscentiae*), tj. chcenia przedmiotu ze względu na dobro podmiotu.“⁶ Miłość (*amicitia*) jest więc „chczeniem dobra dla niego samego“⁷, natomiast szczęściem jest zespolenie się człowieka z Dobrem najwyższym. I właśnie ten rodzaj szczęścia nazywa Duns Szkot *fruitio*, czyli szczęściem ziemskim.⁸

Zwróćmy uwagę, że obydwie przytoczone stanowiska sytuowały w miejscu przedmiotu właściwego postawy *frui* – Boga. Istnieje jednak pogląd, iż w szerszym sensie możemy również mówić o akcie *fruitio* ukierunkowanym na przedmioty inne niż Bóg. Stanowisko takie zajmuje Dietrich von Hildebrand.⁹ Omawia on naszą problematykę w ramach rozważań nad postawą kontemplacyjną i dochodzi w nich do kilku wiążących wniosków.

Przede wszystkim *frui* jest dla niego postawą „kontemplacyjnego rozkoszowania się“.¹⁰ Jest więc wiele przedmiotów mogących być obiektem *fruitio*. Tak jak miało to

miejsce w ujęciach klasycznych, tak też Hildebrand akcentuje podział na środki oraz cele działań, w ramach którego postawy „używania“ i „rozkoszowania się“ mogą nabrać pełnego znaczenia. Pisze on, iż w przypadku postawy *uti* mamy do czynienia z „postawą specyficznie pragmatyczną, w której nasze właściwe zainteresowanie jest skierowane ku czemuś innemu niż to, czym się aktualnie zajmujemy, a mianowicie ku celowi; różne przedmioty postawy *uti* są jedynie instrumentalnymi punktami przejściowymi“.¹¹

Z kolei postawę kontemplacyjną (*frui*) określa Hildebrand w ośmiu elementach dla niej charakterystycznych, a które streścić można następująco. Postawa ta jest „czystym zajęciem się przedmiotem“¹², który w pełni skupia naszą uwagę, stanowi jakby „cel sam w sobie“ poprzez prezentację swej własnej treści; owa prezentacja zaś jest wolna od napięcia związanego z planowaniem przyszłości (jak to ma miejsce w działaniu *sensu largo*) oraz posiada rys wyłącznie receptywny (tj. wyklucza naszą ingerencję).

Nie ma natomiast zgodności między klasycznymi ujęciami, a Hildebrandem w kwestii możliwych przedmiotów rozkoszowania się i korzystania. Augustyn zdaje się twierdzić, że chociaż Bóg jest właściwym przedmiotem *fruitio*, to jednak postawa ta może być w sposób nieuprawniony przyjmowana wobec innych, niższych dóbr. Hildebrand natomiast twierdzi, iż wobec dóbr niższego rzędu (np. przedmioty jedynie użytkowe) postawa ta jest absolutnie wykluczona. Pisze on: „Dla pełnej postawy kontemplacyjnej potrzebna jest po stronie przedmiotu ważna ogólna prawda lub byt wysokiej rangi i wartości“.¹³

Przejdźmy obecnie do prezentacji fragmentu spuścizny filozoficznej Emmanuela Levinasa, który dotyczy ludzkich postaw wobec świata.

Jeśli chodzi o interesujący nas tu aspekt filozofii Levinasa, to przeciwstawia się on panującej w czasach obecnych „metafizyce potrzeby“, tj. pogładowi rozpatrującemu człowieka przez pryzmat braków i interpretującemu całą działalność ludzką poprzez wielość niezaspokojonych potrzeb, wiecznego deficytu satysfakcji, który rzekomo ma motywować człowieka do działania.¹⁴ Twierdzi on, że specyficznie ludzkim stanem jest – i owszem – potrzeba, ale wypływa ona ze źródła o wiele głębszego, niż jakikolwiek brak podlegający (choćby tylko wirtualnemu) zaspokojeniu. Jest nim mianowicie pragnienie metafizyczne, które ze swej istoty nie posiada ukierunkowania na jakikolwiek obiekt, nie ma „korelatu“ w postaci konkretnego przedmiotu czy nawet adekwatnej idei takiego przedmiotu; nie może być ono przeto w żaden sposób zaspokojone – i to również należy do jego istoty.

Wydaje się zasadne przeprowadzenie analogii pomiędzy wcześniej omawianymi fenomenami postaw, a Levinasowskim opisem stanu potrzeby i pragnienia. Kluczem będzie znów bezinteresowność: tak jak *fruitio* jest postawą wspaniałomyślnego zachwytu wartością, tak też pragnienie metafizyczne posiada w sobie ową wspaniałomyślność i wielkoduszność, chociaż różnica jest nie mniej znacząca – żadna wartość nie może zaspokoić pragnienia, co najwyżej je pogłębić i rozniecić na nowo.¹⁵

Pozostaje jeszcze poruszyć sprawę nader delikatną. Gdzie mianowicie znajduje się w strukturze wartości człowiek? Czy powinien on być przedmiotem postawy *uti*, czy też *frui*?

Zdawał sobie z tego sprawę Augustyn, kiedy pisał:

XXII 20. *In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt, quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfructionem pervemus possimus. Nos itaque, qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. [...] Itaque magna questio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. „Praeceptum est“ enim nobis „ut diligamus invicem“; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cuius etiam si nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur. „Maledictus“ autem, „qui spem suam ponit in homine“.*

[Pośród tych wszystkich dóbr tylko tymi należy się radować, które określiliśmy mianem wiecznych i niezmiennych, z innych zaś trzeba korzystać, ażeby osiągnąć pełną radość z tych pierwszych. Również i my sami, którzy używamy i korzystamy z innych rzeczy, jesteśmy swego rodzaju rzeczami. [...] Tu nasuwa się ważne pytanie: czy ludzie z siebie nawzajem powinni się radować czy też korzystać, a może i jedno, i drugie? Przykazano nam, abyśmy się wzajemnie miłowali, lecz zapytać trzeba, czy człowieka należy miłować ze względu na niego samego, czy też ze względu na coś innego? Jeśli ze względu na niego, to się nim radujemy, jeśli ze względu na coś innego, to zeń korzystamy. Wydaje mi się, że należy go miłować ze względu na coś innego. Albowiem to, co miłować trzeba ze względu na nie samo, jest zasadą życia szczęśliwego, którego jeśli nie rzeczywistość, to przynajmniej nadzieja pociesza nas w doczesności. „Przeklęty“ zaś „ten, kto nadzieję swoją pokłada w człowieku“.]

Stanowisko to wydaje się być uzasadnione, lecz zwróćmy uwagę, że nie może być mowy o korzystaniu (postawie *uti*) z człowieka w takim samym sensie, jak np. z rzeczy. Stąd dylemat Augustyna i jego błędne – jak sądzę – rozwiązanie. W ścisłym sensie rozkoszować możemy się jedynie wartością najwyższą (Bogiem), a człowieka miłować ze względu na Boga. Nie znaczy to jednak, że człowiek może być postawiony w hierarchii ważności na równi z rzeczami np. nieożywionymi. Po prostu jest on przedmiotem postawy *fruitio* w sensie wtórnym (pochodnym). Być może jest to zbędna subtelność, ale przecież człowiek zarówno w kontaktach indywidualnych, jak i relacjach grupowych musi mieć możliwość bycia osobą, nie może być przeto traktowany instrumentalnie, interesownie.

Postawić można pytanie natury ogólnej: czy możliwe jest stworzenie wspólnoty opartej wyłącznie na wartościach, a więc i postawach „użytecznych“ (praktycznych)? Obserwowana obecnie w życiu społecznym pragmatyzacja niektórych jego wymiarów i problemów zdaje się odpowiadać na nie twierdząco. W szczególności zaś człowiek podlega takiemu „upraktycznieniu“ – jest obiektem zaspokojenia żądzy, ambicji, *etc.* i jako taki może jeszcze być „potrzebny“, lecz wcześniej lub później staje się bezużyteczny: może zostać „zutylizowany“¹⁶. Piękno każdej osoby zostaje przez to zredukowane do jej przydatności w danym aspekcie. Nie ma miejsca na zachwyty dążeniem do

dobra, czy pragnieniem prawdy w konkretnej jednostce. Są to obecnie „sentymenty“, zupełnie niepraktyczne, a zatem zbędne.

Czy jednak wspólnota przyjmująca takie lub podobne postawy wobec swych członków to społeczność tworząca całość? Czy nie jest to raczej chaotyczne zbiorowisko „interesantów“? Jeśli każdy z nich ma swe własne dążenia i zupełnie nie uwzględnia innych we własnych planach, to nie możemy już mówić – jak na początku tej pracy – o grupie skupionej wokół wartości, gdyż są to wartości przypadkowe i „z różnych półek“ (o różnym stopniu ważności). Jednym z faktów natury psychologiczno-aksjologicznej jest ponadto postępująca w takich warunkach „ślepotą“ na wartości wysokie, w których kontekście niejako mogą mieć również znaczenie te niższe.

Wspomniany w tytule podmiotowy warunek tworzenia wspólnoty polega na tym, aby życie wspólnoty nie dało się zdominować postawom wyłącznie „użytecznym“, nastawionym na wymierną korzyść, bowiem, jak tego uczą przykłady „państw dobrobytu“, nawet te dość proste do uchwycenia wartości nie mogą zostać w pełni docenione bez minimalnego chociażby udziału wartości „dalekosiężnych“: prawdy, dobra, piękna. I tak jak nie można zredukować wartości jedynie do tych „pożytecznych“, tak też nie można zapominać o postawach „bezinteresownych“ w życiu społecznym i indywidualnym. Tylko bowiem patrząc przez pryzmat wartości teleologicznie odległych i nieraz trudnych do wdrożenia można we właściwych proporcjach odnaleźć również te prostsze, te potoczne, „trywialne“, dane niemal naturalnie: wartości hedoniczne, witalne, *etc.* Bez takiego spojrzenia nie ma szans na długoterminowe i głębokie odnalezienie szczęścia w życiu indywidualnym i zbiorowym – rodzą się różnorodne zagrożenia dla człowieka: poczucie bezsensu, beznadziejności, fatum, rozpacz, lęk itd. Człowiek jako ζoon μετὰ φύσιν zawsze ma wzrok utkwiony dalej niż sam sądzi, niż pozwalają mu na to jego partykularne interesy i ciążoty. Nawet stan permanentnego zaspokożenia wszystkich podstawowych oraz dalszych potrzeb nie jest w stanie zastąpić momentów „rozumienia“ bez słów, wkroczenia w milczeniu w obszar rzeczywisty a nieprzekazywalny, intymnego kontaktu z bytem bez nadawania mu znaczeń obcych, jakie mają miejsce w stanie sycenia się, radowania, czy rozkoszowania, a który tutaj nazywaliśmy *fruitio*.

Kończąc te rozważania czynimy ukłon w stronę wielkiego rodaka naszych gospodarzy, który zdaje się uchwycił sens opisywanego zjawiska w słowach:

„Nie jest konieczne, byś poszedł z domu.
Pozostań przy stole i słuchaj.
Nawet nie słuchaj, czekaj tylko.
Nawet nie czekaj, bądź całkiem cicho i sam.
Świat sam się przed tobą odsłoni, nie może być inaczej,
będzie się wyl przed tobą w ekstazie.“

(Franz Kafka)

¹ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, § 24. (Wyd. pol.: *O źródle poznania moralnego*. Warszawa 1989.)

² Św. Augustyn, *De doctrina christiana* (Tekst łaciński przytaczam według wydania polskiego: *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Warszawa 1989.)

- ³ Tłumacz polski tego tekstu (Jan Sulowski) pisze następującą uwagę: „*Frui* oraz *uti* – terminy łacińskie, których odmienności znaczeniowej niepodobna oddać terminami polskimi. W tłumaczeniu posługuję się terminem „używać z przyjemnością“ jako odpowiednika *frui* i „korzystać“ dla oddania słowa *uti*, które dosłownie znaczy „posługiwać się“. Oba terminy polskie nie są zadowolające, stąd najczęściej podaję znaczenie *frui* przez „radować się“ (czasem „cieszyć się“). „Radować się“ znaczy tu tyle, co używać tego, co daje szczęście, gdy „korzystać“ – to używać tego, co potrzebne, ale nawet zdobycie tego nie potrafi dać prawdziwego szczęścia, choć niejednokrotnie daje jakieś zadowolenie. Odpowiedniki francuskie np. „jouir“ i „user“ sugerują mniej więcej takie znaczenie jak polskie „radować się“ i „używać“, choć oba terminy mają odmienny ładunek semantyczny.“ (*Idem*, s. 13) Poszukiwanie odpowiedników czeskich było w miarę zadowolające jedynie w przypadku pojęcia *uti* (znaczy ono mniej więcej tyle co *používatí*), natomiast w przypadku *frui* zakończyło się fiaskiem (sens ma ono gdzieś pomiędzy znaczeniami *kochati se* a *radovati se*).
- ⁴ Pomijam w tym miejscu oczywisty fakt, że jedynym właściwym przedmiotem postawy *frui* jest dla Augustyna Bóg. Stąd też późniejsze pojęcie *fruitio Dei* u Dunsza Szkota.
- ⁵ J. W. Gałkowski, *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, s. 83.
- ⁶ *Idem*, s. 126.
- ⁷ *Idem*, s. 88.
- ⁸ *Idem*, s. 129.
- ⁹ Por. D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*. (Wyd. pol.: *Przemienienie w Chrystusie*. Kraków 1982, s. 90 nn.)
- ¹⁰ *Idem*, s. 92.
- ¹¹ *Idem*, s. 91.
- ¹² *Idem*, s. 94.
- ¹³ *Idem*, s. 96.
- ¹⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Wyd. pol.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Warszawa 1998, s. 18 nn. oraz 118 nn.) Osobnego studium wymagałaby analiza splotu potrzeby i pragnienia, z jaką mamy do czynienia na gruncie filozofii Levinasa. Sprawa nie jest w każdym razie tak prosta, jak się na pierwszy rzut oka wydaje: apoteoza pragnienia i deprecjacja potrzeby nie ma tutaj miejsca.
- ¹⁵ *Idem*, s. 19.
- ¹⁶ Celowo używam tu wyrażenia obrazowego, ponieważ kultura współczesna cierpi na stałą konieczność nienazywania wielu rzeczy po imieniu. Popada przy tym nieraz w niezamierzoną ironię (np. *ευθανασία* = dobra śmierć; łac. *abortio* = poronienie) i wręcz smutną groteskę. Ponadto wyrażenie to odwołuje się do rdzennego *uti*, a więc nawiązuje do całości prowadzonych tu rozważań.

Filozoficzny aspekt procesów jednoczeniowych na przykładzie Europy

DOMINIKA KOWALEWSKA

(Slezská Univerzita, Katowice)

Od zakończenia zimnej wojny wśród polityków i społeczeństw, zwłaszcza Europy i Stanów Zjednoczonych zapanował spory optymizm dotyczący stosunków międzynarodowych i przyszłości świata. Wydawało się, iż upadek komunizmu – odbieranego przez wielu jako największe obok faszyzmu zło XX wieku – zakończył epokę globalnego konfliktu, którego zaostrzenie w każdej chwili groziło wybuchem III wojny światowej. Futurologowie roztaczali radosne wizje przyszłego świata, w którym zapanują względny pokój i harmonia, ewentualne konflikty będą miały co najwyżej charakter lokalny, a liberalno-demokratyczny system rządzenia – jako najlepszy wzór sprawowania władzy – rozprzestrzeni się na całą kulę ziemską szerząc wszędzie wolność i dobrobyt.¹ Choć wydarzenia ostatniego dziesięciolecia nieco przyćmiły ów optymizm², to jednak chociażby w samej Europie nadal wiąże się duże nadzieje z procesem integracji Starego Świata. Panuje przekonanie, zwłaszcza wśród państw postkomunistycznych, że pod wspólnym sztandarem Unii Europejskiej zjednoczonym krajom uda się pokonać wszelkie problemy społeczne, polityczne i ekonomiczno-gospodarcze. Tendencja do jednoczenia się państw geograficznie lub kulturowo zbliżonych obserwowana jest na całym świecie. Co dzień powstają nowe sojusze, nowe organizacje, układy mające zapewnić ich członkom stabilność i podnieść znaczenie na arenie międzynarodowej polityki. Skłania to wielu politologów, socjologów, czy wreszcie filozofów do analizy obserwowanych zjawisk, do porównywania, wyciągania wniosków i prognoz na przyszłość. Coraz popularniejsze stają się te koncepcje, które podkreślają jedność całej ludzkości, możliwość – a czasem nawet konieczność – współpracy między narodami oraz zapowiadają unifikację zachowań, szerzenie kosmopolitycznego miejskiego stylu życia. Wyrażenia takie jak *ogólnoświatowy ład*, czy *globalna wioska* (niekoniecznie używane w pozytywnym znaczeniu) robią dziś wszędzie zawrotną karierę.

Jednakże tu i ówdzie dają się słyszeć głosy sprzeciwu. Niektórzy myśliciele zwracają uwagę na to, że jedność świata (względnie ludzkości) jest i może być tylko pozorna. Przedstawiane są koncepcje, wedle których nadal nad nami ciąży widmo konfliktów, wojen, jakich uniknięcie jest niemożliwe ze względu na taką a nie inną strukturę świata. Tworzone są *mapy podziału ludzkości* a to wedle zasobności, bogactwa danych państw, a to wedle różnic kulturowych czy cywilizacyjnych. Niektóre

głosy wręcz przekonują, iż tyle ile jest państw (czyli ponad 180) tyle też jest sprzecznych ze sobą interesów, dążeń, pragnień – zatem jakiegokolwiek porozumienie jest niemożliwe. Jeszcze inni przedstawiają obraz świata zanarchizowanego, pogrążonego w całkowitym chaosie.³

Pomimo różnorodności tych stanowisk wydaje się, iż wszystkie one odzwierciedlają dosyć wiernie otaczającą nas rzeczywistość. Co więcej, można by udowodnić, że w większości nie tylko nie są one ze sobą sprzeczne, ale wzajemnie się uzupełniają. Dla przykładu: nikt nie kwestionuje twierdzenia, że każde państwo dba przede wszystkim o swe własne interesy – które z kolei mogą być niezgodne z interesami innego kraju. Nie znosi to jednak możliwości podjęcia współpracy między danymi państwami, nawet za cenę pewnego kompromisu.

Omawiane mapy podziału świata oprócz funkcji czysto opisowych mają za zadanie również nakreślenie linii schematów możliwych konfliktów między- lub wewnątrzpaństwowych. Z tego też – choć nie tylko – względu dzisiaj zapomina się o podziale ludzkości, który jeszcze do niedawna odgrywał bardzo istotną rolę w *przetargach politycznych*; podziale, jakim interesowali się wszyscy: politycy, psychologowie, filozofowie – wielcy i mali tego świata. Mowa oczywiście o podziale na biednych i bogatych. Przy czym należy od razu podkreślić, że bieda rozumiana jest tu szeroko – nie sprowadza się tylko i wyłącznie do kwestii żywienia. „Ubóstwo – zauważa R. Kapuściński – nie jest problemem tylko żywienia, głód, o którym się mówi i który chce się ograniczyć przez podestanie tu i ówdzie żywności, to jest tylko szczyt góry lodowej. Za pojęciem „głód“ kryją się straszne warunki mieszkania, choroby, analfabetyzm, agresja, rozbicie rodzin, rozluźnienie więzi społecznych, brak przyszłości i nieprodukcyjność”⁴. Kwestia ubóstwa dzisiaj tak już spowszedniała, że zajmuje coraz mniej miejsca w naszej świadomości. Nawet media coraz rzadziej relacjonują wydarzenia z Trzeciego Świata czy z dzielnic miast, w których króluje bieda. Gdyby pokusić się o stworzenie *mapy podziału ludzkości* na biednych i bogatych, okazałoby się, że nie ma państwa na świecie, w którym nie występowałby problem ubóstwa. Wprawdzie w tak zwanych krajach rozwiniętych odsetek ubogich jest stosunkowo niski, ale za to w krajach biednych, zacofanych cywilizacyjnie liczba ta jest zatrważająco wysoka. Szacuje się, że w ubóstwie żyje 2/3 ludzkości, a więc około czterech miliardów (!).

Jak już wspomniałam problem biedy przestaje już dziś przykuwać czyjąkolwiek uwagę⁵. Dzieje się tak między innymi dlatego, że ubodzy nie reprezentują sobą praktycznie żadnej siły. Są politycznie bezużyteczni. O ile można sobie wyobrazić, że wyznawcy islamu na całym świecie połączą swe siły i zaczną powiedzmy bojkotować kulturę amerykańską, o tyle w przypadku ubogich jest to praktycznie niemożliwe. Bezrobotny górnik z Francji nie połączy swych sił z głodującym Rwandczykiem. Konsolidacja tego największego i najbardziej cierpiącego środowiska na świecie jest niemożliwa. Dlatego jest ono ignorowane.

Co gorsza różnica pomiędzy biednymi a bogatymi nadal wzrasta. W społeczeństwach zamożnych następuje rozmycie klasy średniej i odchodzenie od formuły państwa opiekuńczego. W skali globalnej kraje rozwinięte są coraz zamożniejsze, podczas gdy kraje ubogie – coraz uboższe.

Na płaszczyźnie tego co powiedziano do tej pory, rysują się wyraźnie dwie bardzo istotne cechy naszego świata. Z jednej strony uwidacznia się dążność do jedności, do

łączenia, a także unifikacji ludzkości. Z drugiej zaś, siła dzieląca społeczeństwa, narody jest tak ogromna, że nie omija nikogo. Każdy z nas – czy tego chce czy nie – należy albo do uprzywilejowanej grupy bogatych, albo do ignorowanej grupy ubogich.

Celem niniejszej pracy jest zwrócenie uwagi na niektóre problemy współczesnego świata w kontekście coraz wyraźniejszych tendencji jednoczeniowych. Owe tendencje – co należy podkreślić – nie są bezpośrednią przyczyną owych zagrożeń, jednak sprzyjają ich rozwojowi i rozprzestrzenianiu się na świecie.

Jedną z elementarnych potrzeb każdego człowieka jest potrzeba przynależności. Każdy z nas zapytany o to kim jest, określi się poprzez przynależność do zbiorowości, do konkretnej rodziny, grupy społecznej, narodu, czy w końcu gatunku. Właściwie nie potrafimy podać definicji jednostki bez opozycji do wielości. Zawsze jesteśmy jednym z wielu członków rodziny, studentów, Polaków, ludzi. Ta potrzeba przynależności zaowocowała w procesie dziejowym powstaniem ze wspólnoty plemiennej współczesnym państwem, które dziś nadal poszukuje większych struktur, w jakie mogłoby wstąpić – przykładem może być Unia Europejska. Skąd jednak bierze się w człowieku ta chęć łączenia mniejszych grup w większe? Dlaczego człowiek tworzy struktury wzajemnej zależności – w szczególności zaś państwo?

Te pytania zadawało sobie wielu myślicieli, odpowiedzi szukając przede wszystkim w naturze człowieka. Tomasz z Akwinu twierdził, że ponieważ człowiek jest niedoskonały, w pewnym stopniu ograniczony, a jego rozum nie może objąć całej naszej wiedzy (także praktycznej) dlatego musi współpracować z innymi ludźmi. Słynna formuła Hobbesa *homo homini lupus est* wyrażała z kolei myśl, iż państwo tworzone jest przez człowieka dla obrony siebie przed innymi ludźmi. Rywalizacja, nieufność, żądza władzy są to popędy, które bez poskromienia przez państwo powodowałyby ciągłe konflikty, permanentny stan wojny. Kant dodał, iż te egoistyczne konflikty wywoływane przez „nietowarzystką towarzyskość człowieka“⁶ prowadzą do celu zawartego w ludzkiej potencjalności jakim jest finał dziejów, w którym zostanie osiągnięty i rozprzestrzeniony na cały świat sprawiedliwy ład obywatelski. Ale nawet przyjęcie przeciwnej do Hobbesowskiej teorii potwierdza konieczność istnienia państwa dla ochrony jego obywateli. Jak zauważa K. R. Popper przyjęcie poglądu *homo homini felis* lub nawet *homo homini angelus* stwarza wizję świata, w którym „byliby ciągle jeszcze ludzie słabi i silniejsi, a słabsi nie mieliby *żadnego prawa*, by być tolerowani przez silniejszych; dlatego też byliby winni im wdzięczność za ich dobroć, za to, że ich tolerują. Zatem ci (silni bądź słabi), którzy taki stan uważają za niezadowolający, i ci, którzy wierzą, że każdy powinien mieć *prawo do życia i prawo do tego, aby być chronionym przed władzą silniejszych*, będą przeto uznawali konieczność istnienia państwa, które broni praw wszystkich“⁷.

Jednak bez względu na to jaką koncepcję o powstaniu państwa przyjęlibyśmy, prawda jest taka, że dziś bez państwa, bez struktury organizacyjnej przez niego stworzonej, dziś nie potrafilibyśmy już żyć. Na tym etapie rozwoju techniki, nauki, medycyny nie jesteśmy w stanie samodzielnie funkcjonować. Jak zauważył Jonathan Schell – współczesny eseista amerykański – wzrost informacji w naszym świecie powoduje zwiększanie się niewiedzy ludzi. „Paradoks naszych czasów – pisze Schell – polega na tym, że rozwojowi informacji towarzyszy wzrost niewiedzy. Może i żyjemy w epoce informacji, lecz informacja ta najwidoczniej przechowywana jest gdzie indziej niż

w umysłach obywateli. Wygląda na to, że podczas gdy komputery zapchane są informacją, w umysłach straszy coraz większa pustka⁸. Poza tym wiedza, którą posiadamy często nie jest w stanie zagwarantować nam samowystarczalności. Kto z nas wie chociażby jak upiec chleb, uszyć buty czy wyhodować fasolę w ogrodzie? A przecież te informacje są nam potrzebne do zaspokojenia naszych podstawowych (cielesnych) potrzeb. Państwo musi synchronizować współpracę międzyludzką. Doświadczenia ostatnich lat wydają się sugerować, że oprócz państwowych konieczne są jeszcze struktury międzypaństwowe. Chodzi już nie tylko o współpracę w kwestiach gospodarczych czy militarnych, ale o połączenie tych interesów, o integrację czy wręcz unifikację zasad gospodarczych, ekonomicznych, społecznych. Pytanie nie brzmi już zatem: czy państwo? Nawet nie: jakie państwo? Ale: jaka unia? Jakie zasady czy prawa mają obowiązywać na tych coraz większych obszarach?

W XX wieku w praktyce mieliśmy do czynienia zasadniczo z trzema formami sprawowania władzy: autorytaryzmem, jego skrajną postacią totalitaryzmem i demokracją liberalną. Oczywiście w procesie rozwoju historycznego tych form – jak chociażby monarchia – było znacznie więcej. Tutaj ograniczę się do tych trzech sposobów. Pozostałe – jako odrzucone w procesie historycznym – pozwolę sobie pominąć.

Z rządami autorytarnymi w XX wieku mieliśmy do czynienia w Europie, w państwach Ameryki Łacińskiej takich jak Peru, Argentyna, Urugwaj, Chile, czy w Azji Wschodniej: na Filipinach, Tajwanie czy w Korei Południowej. Cechą charakterystyczną tych współczesnych autorytaryzmów jest to, że przejmują one kontrolę nad prywatną sferą obywatela po to, by osiągnąć jakieś określone cele. Na przykład zdobycie militarnej czy gospodarczej potęgi. Utrata wolności obywateli uzasadniana jest potrzebą realizacji celów narodowych czy tzw. *wyższych celów*. Od końca lat siedemdziesiątych rozpoczął się jednak proces systematycznego osłabiania tych systemów. Do dnia dzisiejszego kraje *stricte* autorytarne można by policzyć na palcach jednej ręki. Choć nie we wszystkich tych powiedzmy *wyzwolonych* krajach można mówić o pełni swobód obywatelskich, to jednak przynajmniej w teorii i pewnej części praktyki realizuje się postulat demokracji. Za jedną z ważniejszych przyczyn upadku autorytaryzmów uznaje się brak legitymizacji systemu. Francis Fukuyama wyjaśnia to następująco: „Każda zdolna do sprawnego działania władza musi opierać się na zasadzie legitymizacji. Nie jest wielkim taki dyktator, powiedzmy Hitler, który włada, używając wyłącznie „czystej przemocy“ (...). Kiedy mówimy, iż Adolf Hitler rządził „siłą“, mamy na myśli to, że jego zwolennicy, łącznie z partią nazistowską, gestapo i Wehrmachtem byli zdolni do zastraszenia szerokich rzesz. Co jednak sprawiało, że zwolennicy Hitlera byli lojalni? Z pewnością nie zdolność zastraszania i siła fizyczna *führe*ra, lecz wiara w prawomocność jego władzy⁹. Legitymizacja uznawana musi być niekoniecznie przez większą część społeczeństwa – wystarczy, że będą w nią wierzyć elity. Co ciekawe kryzys autorytaryzmów związany z zachwianiem wiary w prawomocność dyktatury pojawia się przeważnie dopiero w sytuacjach problemowych, gdy władza ponosi porażkę w jakiejś dziedzinie polityki. „Wszystkie istniejące rządy, autorytarne i demokratyczne, przeżywają wzloty i upadki, ale tylko rządy prawomocne zachowują na wypadek kryzysu rezerwy społecznego zaufania¹⁰.”

Za skrajną postać autorytaryzmu można uznać totalitaryzm. Mianem tym określa się systemy jakie stworzyli w Niemczech – Hitler, a w ZSRR – Stalin. Totalitaryzm idzie

o krok dalej od autorytaryzmu. O ile bowiem ten drugi próbuje jedynie kontrolować wszelkie sfery życia obywatelskiego o tyle despotyzm Hitlera i Stalina starał się zniszczyć społeczeństwo obywatelskie. Ingerencja władzy obejmowała każdą dziedzinę: od gospodarki i kultury aż do myśli. Jednym z priorytetowych celów totalitaryzmu jest stępienie w ludziach zdolności do samodzielnego myślenia. Sterowanie bezwolną masą jest wówczas o wiele łatwiejsze i nie grozi potencjalnym buntem. Upadku również tego systemu należy upatrywać między innymi w braku legitymizacji oraz rozdźwięku między głoszoną teorią a coraz tragiczniejszą rzeczywistością.

Po doświadczeniach pokolenia Hitlerów i Stalinów, Pinochetów i Marcosów dziś trudno byłoby bronić systemów autorytarnych. Literatura krytyczna jest na ten temat bogata. Spośród wymienionych wcześniej trzech form sprawowania władzy dzisiaj najwięcej zwolenników – przynajmniej w teorii – ma system demokracji, względnie demokracji liberalnej. Ponieważ na przestrzeni lat pojęcia te były rozmaicie interpretowane należy teraz wyjaśnić jak będą rozumiane w niniejszej pracy. Otóż pod pojęciem demokracji rozumiem uprawnienie wszystkich pełnoletnich obywateli danego państwa do wpływania na władzę poprzez udział w powszechnych, cyklicznych, tajnych i wielopartyjnych wyborach. Z kolei w przypadku liberalizmu konieczne jest rozróżnienie pomiędzy liberalizmem politycznym a ekonomicznym. Liberalizm polityczny przyznaje jednostce prawa: obywatelskie, religijne i polityczne bądź zapewnia wolność od ingerencji władzy w tych trzech sferach. Liberalizm ekonomiczny – zwany także kapitalizmem lub gospodarką wolnorynkową – na podstawie własności prywatnej przyznaje jednostce prawo do wolnej działalności gospodarczej i wymiany ekonomicznej.

Dzisiaj pojęcia demokracji i liberalizmu traktowane są często jako synonimy lub, w najlepszym razie jako wzajemne korelaty, na zasadzie: jeśli demokracja to tylko liberalna, jeśli liberalizm to tylko w systemie demokratycznym. Takie utożsamianie owych pojęć jest nie tylko błędem formalnym; w praktyce prowadzi do zaciemnienia różnic pomiędzy prawem obywatela do wybierania władzy, a uprawnieniami owej władzy do ingerencji w życie – także w sferze ekonomicznej – obywatela. Historycznie rzecz ujmując to demokracja stworzyła liberalizm. Anglia, która zdemokratyzowała się w XVIII wieku, dopiero w XIX przyjęła zasady liberalizmu ekonomicznego (min. poprzez anulowanie tzw. Praw Zbożowych). Faktem jest, że demokracja skłania się ku gospodarce wolnorynkowej. Jednak zależność ta niekoniecznie oddziałuje w drugą stronę. Istnieją nawet opinie, i tymi zaraz się zajmę, że kapitalizm niekontrolowany może zachwiać fundamentami demokracji – może ją zniszczyć.

Cechą charakterystyczną wolnego rynku jest jego nadnarodowość i nadpaństwowość. Wyrzeka się on wszelkiego prowincjalizmu, który mógłby go ograniczać. Człowiek postrzegany jest przez kapitalizm jako konsument, nie jako członek narodu, obywatel państwa. To, co rynek ma do zaoferowania musi trafić do jak najliczniejszej (*resp.* najbogatszej) rzeszy ludzi, bez względu na ich płeć, kolor skóry czy wyznawaną religię. Towar musi przekraczać nie tylko rzeczywiste granice państw, musi także łamać bariery kulturowe i społeczne. Musi być uniwersalny. To co nazywa się konkurencją wolnorynkową jest zażartą walką o klienta – czyli o zysk. Nie ważne są środki – ważny jest cel. Zanieczyszczenie środowiska, zwolnienia pracowników prowadzące do bezrobocia, kryzys kultury i stosunków międzyludzkich to tylko niektóre *produkty uboczne* kapitalizmu¹¹. Wolny rynek, o czym trzeba pamiętać jest reprezentantem in-

teresów prywatnych a nie publicznych i jako taki dba o interesy osób prywatnych a nie wspólnoty obywateli. To prowadzi do atomizacji społeczeństwa. Liberalizm nie zaspokaja zatem wszystkich naszych potrzeb, w szczególności potrzeby wspólnej tożsamości, czy przynależności do wspólnoty, o których była mowa wcześniej. Dobra publiczne takie jak edukacja, kultura, wymiar sprawiedliwości czy ekologia nie tylko nie są wspierane przez kapitalizm – są one przez niego niszczone. Wolny rynek stworzył nową chorobę, zarazę XX wieku: konsumeryzm. Żyjemy w jednowymiarowym świecie towaru, myśląc tylko o tym co, gdzie i za ile kupić. Na wspieranie demokracji nie wystarczy nam już czasu. Zresztą manipulowani twierdzeniami w rodzaju demokracja = liberalizm nie dostrzegamy grożących jej (tj. demokracji) niebezpieczeństw. Benjamin Barber stwierdza: „Demokracja woli rynek, ale rynek nie chce demokracji. Stworzywszy warunki umożliwiające zaistnienie rynku, demokracja musi również nadrobić to wszystko, co rynek likwiduje, albo czego nie jest w stanie załatwić. Musi nauczyć obywateli, jak mądrze korzystać z rynku i dawać sobie radę z jego nadużyciami. Musi wspierać wartości i wspólną kulturę, którymi rynek się nie interesuje i których nie ma zamiaru nagradzać (...). Musi zapewnić alternatywną formę wyboru umożliwiającą wspólne jego dokonywanie – jako środek zaradczy na mimowolne społeczne konsekwencje indywidualnych wyborów”¹². Oczywiście spełnienia tych wszystkich postulatów Barber domaga się od państwa, które miałoby stworzyć alternatywne instytucje nierynkowe wspierające obywateli w demokracji.

Jednakże w związku z omawianą tendencją do jednoczenia państw rodzi się kwestia: czy istnieją instytucje międzynarodowe zainteresowane popieraniem demokracji, czego wyrazem byłaby na przykład ochrona środowiska czy wspieranie kultur narodowych? Czy w ogóle istnieje demokracja ponadnarodowa? Na współczesnej arenie politycznej nie słychać nawet postulatów kierujących uwagę na ów problem. Dzisiaj nie ma instytucji międzynarodowych dbających o dobra publiczne a wolnych od nacisku władzy ekonomicznej. Kapitalizm europejski, kapitalizm amerykański, kapitalizm światowy dyktuje swoje warunki w myśl swoich zasad, przełamując stopniowo wszelkie ograniczające go zakazy i nakazy. R. Kapuściński pisze: „Ideologia, każda ideologia, nawet programowo najbardziej antytotalitarna, ma skłonności totalitarne (zdobycia pozycji wyłącznej i panującej). Zdaniem brytyjskiego filozofa Rogera Scrutona, po dwóch ideologiach totalitarnych – faszyzmie i komunizmie, zapanowała dziś epoka totalnego liberalizmu, „w której prawo zabrania nam zabraniać”¹³. Wniosek zatem jest jeden – powtórzmy za Tofflerem: „Na razie demokracja przegrywa wyścig o władzę”¹⁴.

Demokracja wymaga zatem naszej ochrony. Ale czy powinniśmy jej ją zapewnić? Czy jest to najlepszy ustrój w jakim możemy żyć? F. Fukuyama stwierdza w kontekście demokracji, że „czego nie możemy sobie wyobrazić, to świata w istotny sposób różnego od naszego i zarazem doskonalszego”¹⁵. Oczywiście stan faktyczny nie określa stanu idealnego. Z tego, że dziś nie znamy lepszych sposobów sprawowania władzy nie wynika, że one nie istnieją. Poza tym w historii myśli ludzkiej nie brak słów krytycznych pod adresem *rządu ludów*. Jednak faktem jest, iż rozwiązania alternatywne, których przyszło ludziom zakosztować przyniosły skutki tak tragiczne, że powrót do nich byłby nieracjonalny. Demokracja – mimo pewnych cech negatywnych – zaspokaja nasze głębokie potrzeby tożsamości, przynależności. Pozwala wpływać mniejszość-

ciom – które w innych warunkach nie miałyby takiego prawa – na decyzje dotyczące ich życia. W demokracji grupy słabe, nieuprzywilejowane mogą, przynajmniej w pewnym stopniu, wpływać na grupy silne, liczebnie duże. Wolny rynek daje szansę tylko tym, którzy są bogaci w: kapitał, wiedzę, umiejętności – jest zatem niedemokratyczny. „Bo demokracja – jak zauważa Toffler – została przecież pomyślana nie tylko jako władza kierująca się wolą większości obywateli, lecz także jako sposób na kontrolowanie potęgi bogatej mniejszości przez ubogą większość. Dziś w społeczeństwie amerykańskim czy zachodnioeuropejskim bogata jest większość, a biedni są w mniejszości.”¹⁶ Liberalizm powoduje pogłębianie nierówności. Efektem jest ów rozdział społeczeństw na dwie grupy, o którym była mowa na początku, jest nim nowa *mapa podziału świata*. Dzielenie – wbrew tendencjom jednoczeniowym. Tu znajduje pełne urzeczywistnienie orwellowska zasada – że wszyscy są równi, ale niektórzy równiejsi.

Jednak mówienie o enigmatycznym wolnym rynku jako o odpowiedzialnym za niszczenie demokracji jest do pewnego stopnia demagogią. Kapitalizm nie jest przecież karą niebios, czy darem piekieł; nie zstąpił na ziemię na zasadzie *deus ex machina*. To człowiek go stworzył i to człowiek ponosi wszystkie związane z tym konsekwencje. Wolny rynek istnieje, bo istnieją wytwórcy i konsumenci. Każdy z nas w większym lub mniejszym stopniu wpływa swoimi indywidualnymi wyborami na całokształt spraw społecznych, ekonomicznych i politycznych. Konsumeryzm, kryzys kultury i szkolnictwa, ubóstwo dzieją się w pewnej mierze z naszym udziałem.

Nasze działanie i cele, które obieramy sobie w życiu są uwarunkowane naszą świadomością aksjologiczną. Hierarchia wartości jaką uznajemy określa nasze dążenia. Ludzkie wyobrażenia o wartościach są różne, zależne od konkretnego indywidualum i wpływu jakim ono ulega. W procesie rozwoju dziejowego dają się także zauważyć pewne historycznie uwarunkowane sądy o wartościach właściwe konkretnym społeczeństwom. Jednakże sam fakt uznawania pewnych wartości jeszcze nie oznacza, że rzeczywiście są one nimi. Takiemu pogładowi sprzeciwił się między innymi Max Scheler, który uzasadnił swoją teorię obiektywności wartości¹⁷ i na tej podstawie wysnuł wnioski dotyczące ludzkich zachowań spowodowanych iluzją aksjologiczną. Rozważania Schelera są niezwykle interesujące i jak sądzę, trafnie diagnozują przyczyny pewnych ludzkich zachowań.

Wedle Schelera wartości są cechami obiektywnymi i samodzielnymi. Akty ludzkiej świadomości pełnią wobec nich funkcję receptywną, czyli odtwarzają je, ale nie tworzą. Ze względu na tę cechę wartości możliwe jest popełnienie błędu aksjologicznego – tzn. powstanie rozbieżności między wartościami a naszymi wyobrażeniami o nich. Odbieranie wartości przez człowieka dzieje się na dwóch poziomach. Pierwszy z nich to poziom bezpośredniej naoczności. Tutaj przeżywamy daną cechę jako wartość i to wartość o określonym położeniu względem innych wartości (wartości według Schelera są zhierarchizowane i tak na przykład wartości witalne są niższe od wartości duchowych). Na tym poziomie możliwe jest powstanie złudzenia aksjologicznego; istnieją trzy możliwości: albo nie dostrzeżemy, że dana jakość jest wartością, albo uznamy za wartość coś, co nią nie jest, albo błędnie określimy położenie wartości w hierarchii aksjologicznej.

Drugi poziom to poziom sądów wartościujących dokonywanych na podstawie bezpośredniej naoczności. Jeśli na etapie przeżywania wartości nastąpi ich zafałszowa-

nie, to także myślowe określenie stanu realizacji wartości w pewnej rzeczywistości naznaczone będzie błędem. Ze względu na niedoskonałość możliwości percepcji aksjologicznej i różną wrażliwość na wartości, sądy o wartościach są różne u różnych ludzi, społeczeństwach i generacji. Jednym z czynników odgrywających istotną rolę w zakłócaniu percepcji wartości jest resentment. Scheler wyjaśnia to pojęcie w następujący sposób: „Resentiment – to duchowe samozatrucie, które ma ściśle określone przyczyny i skutki. Jest to trwałe nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namiętności – same przez się normalne i zasadniczo wchodzące w skład ludzkiej natury – ulegają systematycznie stłumieniu i nie zostają rozładowane, pociągając za sobą pewne trwałe skłonności do określonego rodzaju złudzeń co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących. Odruchami uczuciowymi i namiętnościami, które przede wszystkim wchodzą tu w grę, są: mściwe uczucie i odruch zemsty, nienawiść, złośliwość, zazdrość, zawiść, szyderstwo”¹⁸. Rozmiary resentymetu jednostek i całych grup oraz sposób w jaki się on kształtuje zależą także od struktury społeczeństwa, od – moglibyśmy rzec – ustroju panującego w danym państwie. Temu aspektowi Schelerowskiej nauki o resentmentcie przyjrzymy się teraz bliżej.

Punktem wyjścia dla resentmentu jest odruch zemsty, który poprzez urazę, zazdrość, zawiść i szyderstwo osiąga swój właściwy wymiar. Odruch zemsty jako taki jest odruchem reaktywnym – tzn. powstaje w odpowiedzi na doznaną krzywdę. Charakterystyczny jest tutaj także moment pewnego zahamowania, tj. przesunięcia aktu odwetu. Zdając sobie sprawę z własnej bezsilności jednostka skrzywdzona odsuwa w czasie moment reakcji, gdyż jest świadoma własnej słabości w danej chwili. Im bardziej człowiek tłumi w sobie spełnienie zemsty tym bardziej rośnie w nim poczucie bezsilności, rodzi się resentment. Z kolei zazdrość rodzi się z dążenia jednostki do jakiegoś dobra ze względu na to, że posiada je ktoś inny. Jeśli jednostka nie może zdobyć określonego dobra powstaje poczucie bezsilności, które gdy zostanie sobie uświadomione, rodzi zazdrość. Im uczucie bezsilności jest mocniejsze, tym zazdrość jest silniejsza. Wedle Schelera największa bezsilność jest odczuwana, gdy chodzi o zdobycie „istoty i bytu jakiejś osoby indywidualnej”¹⁹. Osiągnięcie czyjejś egzystencji jest niemożliwe, zatem bezsilność rodząca zazdrość jest najmocniejsza.

O ile w przypadku zemsty i zazdrości istnieją obiekty wrogości, o tyle zawiść nie jest skierowana ku konkretowi. Usunięcie chęci zemsty następuje poprzez spełnienie zemsty. Zazdrość znika, gdy zdobędziemy obiekt pożądania. Zawiść nie jest związana z konkretnymi przedmiotami – zatem nie może zniknąć wraz z ich pojawieniem się. W przypadku zawiści „człowiek doszukuje się raczej w rzeczach i ludziach takich obiektów i wartości, które mogą zaspokoić zawiść”²⁰.

Z tego co powiedziano na temat resentmentu wynika, że sama chęć zemsty, zazdrość, zawiść i szyderstwo nie tworzą jeszcze resentmentu. Dopiero, gdy „nie następuje ani ich przewyciężenie etyczne (np. w wypadku zemsty – szczerze przebaczenie), ani jakieś działanie lub choćby jakiś adekwatny przejaw wzburzenia, wyrażającego się np. w postaci przekleństwa, wymachiwania pięścią itd.; i kiedy dlatego one nie następują ponieważ jeszcze silniejsza jest świadomość bezsilności, która hamuje takie działanie lub taki przejaw”²¹.

W kontekście tematu jaki podejmuje niniejsza praca rodzi się teraz pytanie: który system rządzenia sprzyja, a który nie rozwojowi resentymentu? Decydującą rolę dla wytworzenia się resentymentu ma uczucie bezsilności. Namiętności, wchodzące w skład ludzkiej natury jeśli zostaną stłumione rodzą owo „duchowe samozatrucie“. Przeciwdziałanie resentymentowi możliwe jest poprzez rozładowanie tych uczuć. Nie każdy człowiek i nie w każdej sytuacji ma jednak możliwość samemu zniwelować te namiętności. W systemie demokratycznym istnieje cały zespół instytucji, poprzez który to oczyszczenie z negatywnych uczuć może nastąpić. Scheler pisze, że „instytucje parlamentarne mają ogromne znaczenie jako środek rozładowania masowych i grupowych namiętności tego rodzaju, nawet jeśli szkodzą prawodawstwu i rządzeniu państwem w interesie powszechnym; to samo odnosi się też do wymiaru sprawiedliwości, który zwalnia od zemsty, do pojedynku, a w pewnej mierze do prasy (...). W tych formach rozładowują się namiętności, nie rozładowane zaś stałyby się owym dynamitem psychicznym, który nazywamy resentymentem“²². Jeśli ktoś wyrządził mi krzywdę – na przykład dotkliwie mnie pobił – to mogę nie mieć wystarczającej siły choćby fizycznej, aby samej dokonać zemsty. Jednak poprzez sąd zemsta może zostać wykonana, a moje wewnętrzne napięcie spowodowane poczuciem krzywdy i bezsilności rozładowane. Podobnych przykładów można by mnożyć. System demokracji poprzez zespół jasnych praw i obowiązków oraz ich egzekwowanie od wszystkich obywateli sprzyja rozładowywaniu napięć. Ważne w demokracji jest również to, że obywatele mając wpływ na władzę, mogą wpływać na ustawodawstwo. Posiadając prawo do wyrażania własnych opinii – na przykład poprzez prasę, media, wiece czy strajki – mogą wpływać na władzę wykonawczą czy opinię publiczną, częstokroć dużo surowszą od sądów.

W systemach autorytarnych – w których instytucji charakterystycznych dla demokracji nie ma – nacisk autorytetu jest tak duży, że rodzi poczucie bezsilności, często połączone z silnym uczuciem lęku, czy raczej załęknięcia²³. „Początkowo – stwierdza Scheler – siły te hamują tylko przejawy i działania nimi spowodowane; następnie jednak tłumią je także w sferze postrzeżenia wewnętrznego, tak iż jednostka lub grupa już sobie jasno nie uświadamia, że ma te namiętności. Zahamowanie uczuć sięga wreszcie tak daleko, że kielkujący odruch nienawiści, zazdrości lub zemsty zostaje stłumiony już w chwili, gdy przekracza próg wewnętrznego postrzeżenia. Równocześnie nowo pojawiająca się namiętność podlega swego rodzaju sile przyciągania ze strony ogółu stłumionych już przedtem afektów i zwiększa ich masę; w ten sposób każde dokonane już stłumienie ułatwia następne i przyspiesza dalszy proces tłumienia“²⁴.

Liberalizm ekonomiczny może wywierać negatywny wpływ na demokrację. Niekontrolowany kapitalizm może także powodować wzrost resentymentu w społeczeństwie demokratycznym – mimo systemów obronnych przez niego wytworzonych. W demokracji jedną z fundamentalnych wartości jest równość – jakkolwiek nie zawsze znajdująca odzwierciedlenie w rzeczywistości. Ale mechanizmy wolnorynkowe eskalują napięcia społeczne spowodowane nierównością. Dochodzi więc do potęgowania różnicy pomiędzy prawnym statusem danej jednostki czy grupy a faktycznym układem sił. Jeśli jednostka dumna, ambitna słyszy o równości społecznej, a jednocześnie sama doświadcza traktowania wprost przeciwnego rodzi się w niej uczucie bezsilności

tworzące z kolei urazę, zazdrość czy zawiść. „Największy ładunek resentymetu – konkluduje Scheler – tkwi więc nieuchronnie w takim społeczeństwie, w którym (...) względna równość politycznych i pozostałych praw lub oficjalnie uznawana formalna równość społeczna idą w parze z ogromnym zróżnicowaniem w zakresie faktycznej władzy, faktycznego posiadania i faktycznego wykształcenia, w społeczeństwie, w którym każdy „ma prawo“ równać się z każdym, a mimo to „faktycznie zrównać się nie może“. Tutaj – abstrahując całkiem od indywidualnych przeżyć – dzięki samej strukturze społeczeństwa istnieje na pewno potężny ładunek społecznego resentymetu“²⁵.

W dzisiejszej sytuacji, gdy państwa dążą do jednoczenia – na przykład w ramach Unii Europejskiej – problem resentymetu pojawia się w dwóch wymiarach. Z jednej strony wolny rynek tworzy resentymetu poprzez zróżnicowanie obywateli danego państwa. Z drugiej te poszczególne państwa także nie są sobie faktycznie równe, zwłaszcza pod względem ekonomicznym. Nawet w ramach Unii istnieją kraje nazywane wpływowymi (co oznacza, że są bogate) i pariasi ze względu na swój status ekonomiczny – gospodarczy nie mający wpływu na decyzje. Resentymetu zatem może ogarniać całe narody, które czując się równe innym, nie są jako takie traktowane.

Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek istnieją warunki do rozprzestrzeniania się resentymetu. Środki przekazu informacji – od prasy poprzez radio, telewizję po internet – sprzyjają porównywaniu naszej wartości z wartościami także tych osób, których bezpośrednio nie znamy. Uroda i bogactwo chociażby znanych aktorów, odpowiednio *opakowane* przez media mogą rodzić ową bezsilność, poczucie, że ja nigdy nie będę tak bogaty, że ja nigdy nie będę tak wyglądać, że ja nigdy nie będę tak żyć.

Porównywanie wartości własnej z cudzą jest właściwe każdemu człowiekowi. Samo porównywanie naszych właściwości nie rodzi jeszcze resentymetu. Istnieją jednak ludzie, dla których „każda „rzecz“ staje się tylko nieistotną okazją, by pozbyć się przy tego rodzaju porównaniu dokuczliwego uczucia, że „nie dorównuje““²⁶. Liberalizm ekonomiczny stworzył taki „system konkurencji“, gdzie nie tylko poszczególne grupy, ale całe społeczeństwo dąży do tego, by „dorównać“. Chłop i intelektualista na równi walczą o zdobycie prestiżu. Prestiż – a więc poważanie jakim ktoś się cieszy wśród innych ludzi – jest paradygmatem rządzącym preferencjami aksjologicznymi we współczesnym świecie. Liczą się nie wartości, a to co za owe wartości jest uznawane. Stąd rodzą się konsumeryzm czy kryzys kultury – zjawiska będące następstwem szerzenia się resentymetu. Wartości jakie uznajemy określają nasze cele. Ku czemu zdążamy, jeśli ulegamy iluzjom czy złudzeniom co do wartości?

Procesy integracyjne szerzą procesy unifikacyjne. Dzięki technikom szybkiego przekazu informacji i obrazów zanika dystans między społeczeństwami, który jeszcze do niedawna nie pozwalał na znaczącą wymianę między-kulturową. Gospodarka wolnorynkowa, dla której granice państw już dawno przestały być ograniczeniem, w bliskiej przyszłości może doprowadzić do uformowania się nowego systemu władzy, którego nazwy dziś jeszcze nie znamy. Kapitalizm rodzi resentymetu, a szerzenie resentymetu wzmagają kapitalistyczny system konkurencji. Problemy, o których tu mowa nie są wynikiem jednoczenia Europy. Pamiętać trzeba, że sama Unia Europejska powstała także celem stworzenia przeciwwagi dla ekspansjonistycznych Stanów Zjednoczonych, dla obrony przed szeroko rozumianą *amerykanizacją*. Unia miała zapobiec przeniknięciu

do Europy tych trendów, o których mowa była w tej pracy, a które na obszarze Ameryki wykształciły się wcześniej. Ale dziś wydaje się, że temu zadaniu Unia niestety nie sprostała – przeciwnie: doprowadza do rozprzestrzeniania się liberalizmu ekonomicznego wraz z wszelkimi związanymi z nim problemami. Tych problemów powinien być świadomy każdy Europejczyk, bo każdy ulegając indywidualnemu i zbiorowemu resentymentowi uczestniczy w tym co nazywa się – przepraszam za kolokwializm – „wyścigiem szczurów“.

BIBLIOGRAFIA

1. **B. R. Barber**, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 2000.
2. **F. Fukuyama**, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i Ska, Poznań 1996.
3. **S. P. Huntington**, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 2000.
4. **I. Kant**, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1992.
5. **R. Kapuściński**, *Lapidarium III*, Czytelnik, Warszawa 1997.
6. **K. R. Popper**, *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
7. **M. Scheler**, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997.
8. Wywiad J. Żakowskiego z **A. Tofflerem**, „Gazeta Wyborcza“, 24 – 27 grudnia 1998.

¹ Taki punkt widzenia reprezentuje na przykład F. Fukuyama, który w *Końcu historii* pisze między innymi, że „wiele danych świadczy o istnieniu fundamentalnego schematu zmiany, który wyznacza rozwój wszystkich społeczeństw – czegoś na kształt historii powszechnej wiodącej ludzkość ku demokracji liberalnej. Wzloty i upadki na drodze owego postępu są o czywście faktem niezaprzeczalnym“. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 86.

² Mowa o takich wydarzeniach jak wojna na terenach byłej Jugosławii, nasilenie walk między Ormianami a Azerami, czy atak na the World Trade Center i Pentagon w Stanach Zjednoczonych.

³ Na temat map podziału ludzkości porównaj: S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S. A., Warszawa 2000, s. 22–33.

⁴ R. Kapuściński, *Lapidarium III*, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 147.

⁵ Wprawdzie organizacje humanitarne niosą pomoc najbardziej potrzebującym, ale dzieje się to coraz rzadziej i przy użyciu coraz mniejszych środków. Wpływ na taki stan rzeczy mają różne czynniki. Między innymi liczne afery korupcyjne w szeregach owych organizacji, czy argumenty podważające sensowność takiej pomocy (pozbawianie człowieczeństwa i degradacja jednostek czy tworzenie mechanizmów przystosowawczych – *kultury ubóstwa*).

⁶ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1992.

⁷ K. R. Popper, *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 180–181.

⁸ Podaję za: R. Kapuściński, *dz. cyt.*, s. 43.

⁹ F. Fukuyama, *dz. cyt.*, s. 41–42.

¹⁰ *Tamże*, s. 72.

¹¹ Nie chcę przez to powiedzieć, iż zjawiska, o których tu mowa występują tylko w kapitalizmie. Państwo totalitarne jakim był Związek Radziecki także nie wpływało pozytywnie chociażby na stan środowiska naturalnego. Niemniej w przeciwstawieniu z jakim mamy tutaj do czynienia: demokracja-liberalizm, uważam, że fakty świadczą na korzyść tej pierwszej.

- ¹² B. R. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S. A., Warszawa 2000, s. 312
- ¹³ R. Kapuściński, *dz. cyt.*, s. 21–22.
- ¹⁴ Wywiad J. Żakowskiego z A. Tofflerem, „Gazeta Wyborcza”, 24–27 grudnia 1998.
- ¹⁵ F. Fukuyama, *dz. cyt.*, s. 81.
- ¹⁶ Wywiad J. Żakowskiego z A. Tofflerem, „Gazeta Wyborcza”, 24–27 grudnia 1998.
- ¹⁷ Obiektywistyczna teoria wartości głosi, że człowiek nie wytwarza wartości; są one od niego niezależne. W przeciwieństwie do niej subiektywistyczna teoria wartości stwierdza, że wartością jest to, co jest uznawane za wartościowe. W ten sposób teoria ta neguje możliwość popełnienia błędu aksjologicznego. Zaprzecza bowiem możliwości powstania różnicy między wartością a ludzkim wyobrażeniem o niej. Względnie nie dopuszcza możliwości uznania za wartość coś, co nią nie jest. Na bazie subiektywistycznej teorii rozważania Schelera dotyczące resentymentu nie mogłyby mieć miejsca.
- ¹⁸ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 33–34.
- ¹⁹ M. Scheler, *dz. cyt.*, s. 45.
- ²⁰ *Tamże*, s. 37.
- ²¹ *Tamże*, s. 37.
- ²² M. Scheler, *dz. cyt.*, s. 67–68.
- ²³ Scheler wyróżnia dwa rodzaje lęku. Strach przed jakimś konkretnym zagrożeniem wywołuje lęk nieokreślony, taki którego źródeł nie potrafimy już zdefiniować. Ten lęk można łatwo zwalczyć. Czym innym jest natomiast lęk, który „pierwotnie jest jednym z przejawów samej świadomości życia, a potem sprawia, że coraz to nowe treści wywołują strach – większy od samego niebezpieczeństwa“. Ten lęk prawie nigdy nie może zostać przezwyciężony. M. Scheler, *dz. cyt.*, s. 69.
- ²⁴ *Tamże*, s. 69.
- ²⁵ M. Scheler, *dz. cyt.*, s. 41.
- ²⁶ M. Scheler, *dz. cyt.*, s. 49.

TEXTY KE STUDIUM
•
TEXTE FÜR DAS STUDIUM
•
ARTICLES FOR STUDY

Identita subjektu v transcendentální dedukci*

DIETER HENRICH

(Humboldt-Universität Berlin)

I. Uspořádání textu transcendentální dedukce

V transcendentální dedukci vypracoval Kant poslední základy své teoretické filosofie. Úlohou tohoto krátkého textu je prokázat, že užití pojmů a priori v poznání předmětů, které je rovněž a priori, je omezeno na takové věty, které stanovují podmínky možnosti zkušenosti. Toto prokázat je rozhodující, má-li být možné dosáhnout cíle celé Kritiky čistého rozumu. Neboť tomuto dílu jde o to, s jistotou odlišit třídy vět a priori, které jsou myšlenkami, možná i nutnými myšlenkami, které se ale nemohou stát poznatky, od jiných vět a priori, které lze zdůvodnit jakožto poznatky. Je-li ukázáno, že pojmy a priori vstupují do poznatků jen svým užitím ve větách o možnosti zkušenosti, je tímto způsobem rozhodnuto, že nemůže existovat žádná metafyzika, která by překračovala oblast zkušenosti, a je tak provedena negativní část programu kritiky rozumu. Té ale odpovídá pozitivní část a tato část poutá bezmála výlučně zájem filosofů od té doby, co Kant přesvědčil s mnohem menší námahou, než jakou sám vynaložil, celý svět o nedržitelnosti skutečně metafyzické teorie. V ní má být vyloučeno, že jen formální logika poskytuje platné věty a priori, – tedy prokázáno, že skepse vůči domněle obecným základům poznání je v nepravu. A je to tato úloha, při jejímž řešení musí Kritika usilovat o objasnění souvislostí, v nichž se rozvrhuje poznání a vzhledem k nimž může být poznání oprávněno.

Kant zahrnul do textu své transcendentální dedukce takřka všechny dílčí teorie, které jsou nutným předpokladem a součástmi porozumění podmínkám možnosti poznání. Především poskytl teprve v tomto textu prostor analýze sebevědomí jakožto nejvyššího principu, od něhož se podle jeho mínění odvíjejí všechny formy racionality („používání rozvažování“). Bylo by bývalo myslitelné učinit tento princip sám o sobě tématem zvláštního dílčího zkoumání kritiky rozumu. Takové zkoumání by bylo bývalo dokonce možné provést hned na začátku systematického díla. Toto dílo by pak ale nemohlo být průběžně strukturováno úlohou kritického rozlišení a ospravedlnění druhů

* V originále *Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion*, in: Oberer, H. aj. (ed.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg 1987. Překlad, který pořídil Dr. Jan Kuneš, byl vypracován v rámci výzkumného projektu Centra fenomenologických bádání, společného pracoviště UK a AVČR (projekt LN00 A061 MŠMT ČR).

poznání. Muselo by povznést nárok, který sahá mnohem dál než nárok Kritiky, kterou Kant chtěl napsat – nárok obsáhle prozkoumat a vysvětlit poznávací mohutnost, nikoli jen nárok podle jednoho principu některé poznatky a priori ospravedlnit a jiné zavrhnout. Kant byl ale toho mínění, že takového vysvětlení není nutně zapotřebí a že je dokonce nemožné.¹ Tím, že strukturu celého svého díla rozvrhl vzhledem k takto omezené úloze, vzal v potaz, že části jeho textu, která je z hlediska systematického zájmu centrální, byla věnována jen taková pozornost a takový rozsah, jaké má vyžadovat důležitý pomocný teorém, který je rozvinut pouze kvůli své funkci, ne kvůli němu samému. Tak se zčásti vysvětluje, proč je zapotřebí nejvyššího úsilí, aby bylo možné ozřejmit Kantovu základní myšlenku. To se ale vysvětluje právě tak z toho, že Kant touto myšlenkou vstoupil na zcela novou půdu. Pojmotvorba a teorémy tradiční metafyziky včetně wolffovského systému, jejichž vlastní řád a původ Kant vykázal nástroji Kritiky, pro něj představují rámec, jímž se řídí i ve svém veskrze kritickém výkladu a reorganizaci. Ale založení, z něhož tyto nástroje bylo možné získat, muselo být vypracováno zcela nově. Tak musel Kant nově vypracovat i pojmy, kterých bylo při tomto založení třeba užít. Získal je, pokud to bylo možné, z rezervoáru běžného pro tu dobu a přetvořil je, kde toho bylo zapotřebí, pro nový teoretický účel. Ale vnitřní souvislost zamýšlené základní teorie neměl Kant před očima s právě takovou jasností, s jakou se mu podařilo její kritické užití na teoretickou tradici. Nepřímo se to projevuje tím, že Kantovi se v ní nikdy nepovedl text, který argumentuje v klidu, který vypracovává analýzu do jejích rozvětvení a který se vztahuje k mnohým možným neporozuměním, aby tak stále více projasňoval a ozřejmoval vlastní teorii a terminologii. Ačkoli Kant „nezamlčuje nejasnost“, která „provází“ první verzi transcendentální dedukce,² lze i na textu druhé verze ještě zřetelně poznat, že ho psal chvátajícím perem. Také druhé vydání neobsahuje onen druh rozsáhlejšího zkoumání, které propůjčuje transcendentální dialektice průzračnost pro ni tak typickou.

Interpret se tak přes historickou distanci musí stále znovu pokoušet objasnit teorii, kterou měl Kant před očima, kterou ale přednesl jen ve spěchu a aby ji upotřebil, ne kvůli ní samé. Musí se přitom držet stejnou měrou přinejmenším dvou cílů: Zůstat práv Kantovým vlastním zájmům a dosáhnout co možná nejdřítelnější interpretace. To, co představuje jakožto transcendentální dedukci, by nemělo odpovídat jen tématem a stylem té, kterou zamýšlel Kant a kterou jen naskicoval. Měla by být schopna ujmout se myšlenek a pojmů, které Kant učinil východisky a jimž svěřil důkazní sílu, v tom smyslu, který do nich Kant vložil. Transcendentální dedukce, jež je prováděna jako ta, která se v rámci celého Kantova teoretického rozvrhu ukáže jako ta nejspokojivější, se nemusí nutně krýt s tím, co vyplývá z pouhého výkladu textu, tedy z výkladu, který se vůbec nezabývá konzistentností dedukce. V takovém případě by ale mělo být možné udat důvod tohoto odchýlení a stupeň distance vůči záměrům, které v textu převládají. Texty, jejichž tématem je hloubková dimenze, v níž se pohybuje transcendentální dedukce, nemusí své myšlenky provádět jednoznačně. Je povinností interpreta označit dominantní myšlenkové linie a určit, nakolik a až po jakou distanci se od nich odklánějí jiné myšlenkové linie, které lze v textu rovněž prokázat, které ale možná dovolují přesvědčivější zdůvodnění než myšlenky, jež v textu převládají.

Kritéria úspěchu transcendentální dedukce

Transcendentální dedukce je dedukce *kategorií*. „Dedukovat“ kategorie znamená vykázat důvody, z nichž se vyvozuje užití pojmů jakožto predikátů vět a priori, a na základě jejich původu ukázat, že nárok na poznání, který se s těmito větami pojí, je oprávněný. Kantova dedukce vycházející ze sebevědomí to ukazuje, a sice natolik, nakolik mohou být kategorie ve vztahu k možnosti sebevědomí považovány za podmínky toho, že zkušenost je možná.

Bylo by důležité ozřejmit, jaký druh zdůvodnění Kant pod názvem ‚dedukce‘ očekává. V každém případě není druhem sylogistického vyvozování nebo odvození v nějaké formální teorii, který jsme uvyklí spojovat s pojmem dedukce, ale je zcela jinou formou zdůvodnění, která byla za Kantových časů rozšířena v právníkové praxi.³ Tomu se zde ale nelze dále věnovat. Objasnění metodologie dedukce by sice bylo pomocí každému pokusu o vystavění přesvědčivé dedukce v Kantově smyslu. Ale i bez jasné znalosti metodologie by mělo být možné dosáhnout takového zdůvodnění, které se nachází ve skutečném a kontrolovatelném kontaktu s Kantovými texty.

Je možné vyjmenovat tři kritéria úspěchu transcendentální dedukce v Kantově smyslu, jež zůstala v mnohých pokusech o rekonstrukci dedukce nezohledněna. Dvě z nich mohou být vyjmenována hned zde a v přímé souvislosti; třetí bude připojeno o málo později: Kategorie nesmějí být vykázány jakožto podmínky zkušenosti jen tak, že je ukázáno, že jakožto principy nebo ‚funkce‘ představují výkony, které jsou při vzniku zkušenosti *de facto* nepostradatelné. Spíše o nich musí být ukázáno, že jsou nepostradatelné takovým způsobem, že jsou tím, kdo činí zkušenosti, skutečně užívány *jakožto* principy této zkušenosti, a tedy jakožto pojmy a priori, kterými jsou. Jinými slovy: Ten, kdo činí zkušenosti, musí kategorie ve svém poznání výslovně užívat jakožto pojmy a priori. Druhým kritériem je možné bezprostředně navázat na jasně formulované první kritérium: Vědomé užití kategorií musí být takové, jaké může být připsáno každé rozumné bytosti v jejím normálním zkušenostním vědění. Znalost a užití kategorií jakožto pojmů a priori nepředpokládá ani filosofickou analýzu, ale rovněž ani pouze vědecký poznávací záměr. Jsou základními pojmy zkušenosti, které vyplývají z přirozeného užívání rozumu. Toto kritérium lze nazvat „rousseauovským“: Dedukce ospravedlní běžného člověka v tom, že si nárokuje právo kdykoli činit dobře zdůvodněné zkušenosti a používat zásady k tomu nezbytné. Neetabluje ale o nic méně nároky na výlučné poznatky. Tomu odpovídá, že kategorie jako substance a kauzalita skutečně patří k všeobecné poznávací výbavě a musí být užity v každé formě vztahu zkušenosti ke světu – nejen ve vědeckém poznání, nakolik vždy předstihuje přirozenou zkušenost v oblasti, na niž se právě soustřeďuje.

Vzhledem k principu dedukce – vyvození ze sebevědomí – vyplývají z obou kritérií úspěchu dedukce důsledky pro přiřazení sebevědomí a vědomí kategorií: Dedukce se nesmí omezit na to, aby z distance externího analytika prokázala, že sebevědomí by nemohlo vzniknout bez užití kategorií. Tím totiž ještě není vykázána vnitřní souvislost mezi vědomím, kterým je sebevědomí, a přirozeným vědomím o platnosti a fungování kategorií. Z perspektivy toho, kdo si je sám sebe vědom, musí být ukázáno, že jeho vědění o sobě nemůže být odděleno od vědění o kategoriích jakožto o pojmech a priori a o jejich skutečném užití.

Tak vzniká dedukční program, který je formulován eventuelně mnohem silněji, v každém případě ale mnohem specifičtěji, než v rámci nějakého pouze vágního předporozumění Kantově záměru při dedukci kategorií. V této síle je ale – i když nikoli s takovou zřejmostí, jakou by si bylo třeba přát, – skutečně nastolen také Kritikou čísteho rozumu. Nejzřetelněji se to ukazuje tam, kde Kant v prvním vydání dedukce poprvé formuluje pro dedukci právě rozhodující formální souvislost mezi sebevědomím a užitím kategorií: Kant zjišťuje, že sebevědomí jako takové by nebylo možné a priori získat, kdyby nemělo „na zřeteli“ ty funkce, které činí zkušenost a priori možnou (A 108).

Tvrzení že tomu tak je, je na tomto místě Kritiky pouze tezí, jíž bohužel nenásleduje žádné zdůvodnění. A ztěží lze z celkového souhrnu všech Kantových textů, o nichž se lze domnívat, že poskytují dedukci, pouze sestavit postup zdůvodnění, který skutečně rozvíjí všechny intendované argumenty, a který tak není odkázán na teze, jež teprve interpret musí přeložit do zdůvodnění. A tak se klade otázka, jakým způsobem je z formy sebevědomí možné učinit zřejmou jeho odkázanost na vědění o funkcích jednoty zkušenosti.

Přitom je třeba ještě zohlednit třetí kritérium důkazového postupu dedukce, který by měl odpovídat Kantovým záměrům: Je-li sebevědomí co do své možnosti učiněno závislým na užití kategorií a vyskytuje-li se užití kategorií jen tehdy, vede-li ho také nějaké (jakkoli jen implikované a tedy neanalyzované) vědění o kategoriích jakožto o pojmech a priori, pak musí mít sebevědomí, z něhož dedukce vychází, status něčeho, co je a priori jisté. Ať už jsou ty z jeho vlastností, na něž bere dedukce ohled, jakékoli, musí být a priori věděny v sebevědomí, které je sice vztažené ke zkušenosti, není ale na jakékoli uskutečňované zkušenosti co do své struktury a způsobu vědomí závislé. Vzhledem ke Kantově celkové analýze musí být možné, aby tyto vlastnosti byly sebevědomí, které je potud přístupné v karteziánské jistotě, připsány takovým způsobem, aby se, děje-li se tak, ani Kantova teorie sebevědomí ani jeho teorie vědění od sebe navzájem neodtrhly. V tom, co následuje, budou vyloženy problémy takové dedukce. Závěrem bude rozvržen nárys skutečné dedukce, která dostojí třem formulovaným kritériím.

Subjektivita a jednota jakožto základ dedukce

Jak je ale možné vystavět postup zdůvodnění, jehož východiskem je sebevědomí, který by dostal těmto kritériím? Aby jej bylo možné vytvořit, musí být vypracovány formální charaktery sebevědomí, o něž lze takový postup zdůvodnění opřít. Kant se pokusil takové formální charaktery vyvodit v rámci postupu, který je sám již systematický, a založit je na systematické takzvaných paralogismů racionální psychologie.⁴ V textu transcendentální dedukce se tato systematická jako taková neobjevuje. Ale tři formální charaktery sebevědomí jsou zahrnuty i do jejího zdůvodnění – dílem izolovaně, dílem ve vzájemném vztahu, který je v textu samém nezřetelný. Jsou jimi subjektivita, jednota a identita sebevědomí. ‚*Subjektivita*‘ znamená, že všechny myšlenky, ve vztahu k nimž je možná myšlenka, že ‚Já‘ je myslím, tuto vlastnost nemají díky obsahu, který je v nich myšlen. Jsou ‚mými‘ myšlenkami, *protože* je myslím nebo mohu myslet. *Jednota* existuje v sebevědomí, nakolik všechny myšlenky, které je myslící bytost schopna myslet s vědomím, že ona sama je myslí, právě prostřednictvím toho společně vstupují do jedné

souvislosti všeho, co je subjektem myšleno. A *identita* náleží subjektu natolik, nakolik si je prostřednictvím sebevědomí ve všech těchto myšlenkách sama sebe vědom jeden a týž subjekt.

Základní systematické záměry Kantova myšlení se nezdají zvyhodňovat jen rozvrh dedukce, která vychází ze souvislosti mezi subjektivitou a jednotností sebevědomí. Mají-li obsahy myšlenek sebevědomého myslitele vlastnost být *jeho* myšlenkami nikoli samy ze sebe a dále také nikoli samy ze sebe navzájem, tak jim tato vlastnost musí být dána sebevědomou bytostí, která je natolik subjektem. Subjektivita je proto nutně kladením jednoty. Kategorie jsou ale definovány jakožto funkce, jejichž prostřednictvím může být to, co je myšlení předem dané, vřazeno do jednotné souvislosti, která je přiměřená sebevědomí. A skrze tuto vlastnost, takovou jednotu umožňovat, jsou syntetickými principy, stejně jako i sebevědomí samo je ve vztahu k jednotné souvislosti, která je skrze něj možná, principem syntetické jednoty. Jako syntézu dané rozmanitosti do jednoty, která vzniká vzhledem k principu jednoty, popisuje Kant všechny poznávací procesy. Vlastnost sebevědomí, jejímž prostřednictvím sebevědomí vykazuje jednotu a prokazuje se jakožto princip jednoty, se tedy také může nejspíše ukázat jako ta vlastnost, z níž má dedukce vyjít.

Zdá se dále rovněž, že je třeba s Kantem říci, že kategorie, které umožňují jednotnou formu všech myšlenek o něčem daném, by musely být sebevědomým subjektem *užity při* vědomí o jejich jednotící funkci, takže mu tedy jsou „na zřeteli“, když si je sebe vědom jakožto principu průběžné jednoty. A v ničem jiném nespočívá jeho vědomí o sobě. Tak by byl touto úvahou rozvržen nárys dedukce, který je práv jak Kantovu systému, tak i kritériím úspěchu dedukce kategorií.

Ale tento rozvrh se při bližším přezkoumání stává cílem námitek, a sice takových, které odpovídají pochybnostem, jež text Kantovy dedukce vždy znovu vyvolával: Je možné připustit, že v nějakém Já všech myšlenkových obsahů se všechny tyto obsahy shromažďují. A je rovněž smysluplné připsat výskyt tohoto spolubytí aktivitě sebevědomé bytosti, která by se proto měla nazývat „syntézou“. Protože veškerá syntéza je skládáním do nějaké jednoty a protože se děje vstříc této jednotě, může být dále také řečeno, že syntéza v sebevědomí předpokládá jednotu tohoto sebevědomí jakožto jednotící smysl, že se tedy děje jemu vstříc a že je jí tento jednotící smysl potud návodem a pravidlem. Tím ale přece jen – a toto vytváří jádro námítky – ještě není řečeno, že tento jednotící smysl spočívá v něčem jiném než právě v jednotě, která je již plně uskutečněna průběžností jednoho vědomí „Já“ ve vztahu ke všem myšlenkám, které jsou jeho myšlenkami. Dedukce kategorií ale plně závisí na tom, že může být ukázáno, že jednota sebevědomí jako taková je možná jen za další podmínky: že je užíváno specifitějších funkcí jednoty (kategorií), díky nimž se teprve stává možným, aby vznikla taková jednota, která spočívá v jedinečnosti jedné myšlenky „Já myslím“ ve vztahu ke všem libovolným myšlenkovým obsahům. Mohou-li tyto obsahy mít jednotu, která je definována sebevědomím, již prostřednictvím toho, že je subjekt doprovází jedním vědomím „Já myslím“, pak by právě toto „Já“ – bez veškeré další specifikace – nebylo jen základem jejich shromažďování, ale právě tak také jediným jednotícím *ohledem*, vzhledem k němuž by byly snášeny dohromady. Ale tato jednota by nebyla takovou jednotou, která vyžaduje zvláštní funkce jednoty. A tak by byl kruh vzájemné závislosti mezi syntézou a jednotou uzavřen, *aniž* by do ní byly zahrnuty další pojmy jednoty. A proto

by musela být analýza sebevědomí považována za završenou, aniž by poskytla nějaké východisko k dedukci kategorií.

Úplně jiný problém než problém dedukce kategorií vzniká, je-li vznesena otázka, zda musí být kvůli *objasnění* shromažďování myšlenek v jednotě sebevědomí předpokládán nějaký syntetický mechanismus. Taková jednota má jistě zvláštní příčiny a lze se domnívat, že k nim patří také co do své formy konstantní elementy a akty spojení. Ale ty jsou pak částí kauzální souvislosti, která ani nemůže být vytvořena a priori, ani sama není rovněž vědoma a osvojena v sebevědomí. Všechny podmínky sebevědomí, které nemohou být tak jako ono samo ožřejmeny z vlastní perspektivy toho, kdo je sebevědomý, není možné transcendentálně zdůvodnit, a proto jistě nejsou kategoriemi, které jsou jen interními podmínkami jednoty zkušenosti, jež vzniká v souvislosti s možným sebevědomím.

„Objektivní jednota“ jakožto základ dedukce?

Druhé vydání transcendentální dedukce činí pravděpodobným ještě jiný způsob vyznění čistě jen z jednoty sebevědomí. Charakterizuje tuto jednotu nejprve jako „objektivní“ na rozdíl od jiné jednoty, která se nazývá „subjektivní“. A objasňuje pak dále, že objektivitu jednoty sebevědomí lze vykázat ve formě soudu. Jsou-li nyní soudy možné podle různých zvláštních forem a lze-li ukázat, které z nich jsou nezbytné pro objektivní jednotu, vzniká tak také jedno východisko dedukce kategorií. Kategorie nemají totiž být – podle vysvětlení jejich pojmu (B 128) – ničím jiným než formami soudu upotřebenými k pojmům o předmětech. K dovršení dedukce už by tedy zbývalo jen ještě vytvořit základ užití forem soudu jakožto objektivních pojmů a pak blíže určit způsob, jakým k tomuto užití dochází.

Tato varianta dedukce se skutečně drží zcela specificky kantovských motivů. Je možné – jak k tomu došlo ve druhé marburské kantovské škole⁵ – rozvinout ji ke kantizujícímu ideolektu, který budí dojem, že subtilitu jeho způsobu vyjadřování určuje donutivý dedukční argument: V objektivní jednotě vědomí se nachází to, co soudům propůjčuje možnou pravdivost, tedy vztah k předmětu. Protože je ale objektivní jednotě vědomí v soudu rozuměno na základě neproměnnosti jednoty a stejnosti „Já myslím“, je toto „Já myslím“ skrze nutný objektivní vztah, obsažený ve formě soudu, samo vykázano jakožto základ jednoty možných myšlenek o objektu, tedy všech kategorií. Duktus tohoto myšlenkového postupu lze myslet v různých obměnách. Ale vždy jej lze snadno rozeznat podle jeho jazyka a podle jeho zdůrazňování kantovských termínů a přiřadit jej tomuto typu pokusu o dedukci. Pro něj je spolu s charakterem vědomí „Já myslím“: být myšlením a na všech určitých obsazích nezávislým myšlením, již zcela bezprostředně dán jeho objektivní vztah, a sice tak, že se tento pravidlům přiměřený objektivní vztah zdůvodňuje v sebevědomí jako takovém, tedy nikoli v nějakém již předpokládaném vědění, že přirozenost myšlení spočívá především v osvojení si pravidel.

Přednosti této varianty dedukce jsou závažné: Navazuje na motiv, který sám Kant označil za ten, s kterým by se dedukce dala obzvláště snadno provést.⁶ A pojímá kategorie od začátku jakožto na jednu stranu formy souzení a na druhou stranu – ve zvláštním užití – jakožto pojmy o objektu jako takovém: tedy tak, jak musí skutečně fungovat ve všech variantách dedukce. Pojímá dále – na což klade obzvláště důraz – jednotu se-

bevědomí tak, že ji umožňuje jednoznačně odlišit od pouze mentálního fenoménu, což je skutečně nutnou podmínkou toho, aby dedukce získala být jen minimální přesvědčivost. Přesto trpí na tutéž slabost jako dedukce předem zmíněného typu. A je jí právě tak jako oné dříve vyložené dedukční formě nutné vytknout, že chybění skutečně rozhodujícího dedukčního argumentu zahaluje pouze verbálním dojmem.

Dedukce by totiž ze sebevědomí vzešla jen tehdy, mohlo-li by být ukázáno, že vlastnost, která je míněna, když Kant jednotu sebevědomí ‚Já myslím‘ charakterizuje jakožto ‚objektivní‘, je veskrze ta samá jako ta, která vytváří objektivní vztah soudů, a sice tak, že ta poslední se rozumí z té předchozí. Bude totiž možné snadno připustit, že vědomí ‚Já myslím‘ je takové vědomí, které může vyvstat jen ve vztahu k myšlenkám. A téměř právě tak snadno bude každý moci připustit, že možnost sebevědomí patří k podmínkám, za nichž soudy mohou být učiněny objektivními. Tím ale ještě vůbec není zaručeno, zda jednota sebevědomí, která je nazývána ‚objektivní‘, je jako taková konstituována užitím soudů o předmětech tak, aby užití soudů jako takové, a zvláště užití v poznání o objektech, spočívalo ve vytváření právě této objektivní jednoty vědomí, která není definována ničím jiným než možností sebevědomí. Neexistovala-li by taková souvislost vzájemného definování mezi sebevědomím popsaným jakožto ‚objektivním‘, které ale nemůže být žádným jiným sebevědomím než Kantem míněné vědomí ‚Já myslím‘, a formou ‚objektivních‘ myšlenek jakožto soudů, tak by také z analýzy sebevědomí vzhledem k formě soudu v dedukčním postupu, který je intendován tímto typem dedukce, nevyplývalo vůbec nic. A protože je to forma soudu, která má v tomto typu dedukce tvořit teoretický krok od sebevědomí k takovým pravidlům a priori, jež ve všech Kantových dedukčních rozvrzích určují smysl ‚kategorie‘, byl by také hledaný pokus o dedukci kategorií ze sebevědomí pochybený. Analýzu by tak tedy bylo nutné rozšířit i tam a uskutečnit ji za vědomí o alternativách a o tom, že tu hrozí vyvození, jež by se událo pouze na základě mnohoznačného užití jazyka, v němž se od vlastnosti sebevědomí: být ‚objektivní‘, přechází k takové objektivitě, která je charakteristická nejprve pro užití soudů a poté pro užití kategorií v poznání.

Co je tedy smyslem označení ‚objektivní‘, užívá-li se ho pro takovou jednotu, která je jednotou téhož vědomí ‚Já myslím‘ ve vztahu ke všem myšlenkám? Při odpovědi na tuto otázku je třeba od sebe odlišovat tři možné významy, i když všechny tři musí být ve *výsledku* dedukce, Kantem zamýšlené, svedeny dohromady. Sdílejí významové komponenty, jimiž se všechno objektivní odlišuje od toho, co má platit nebo se jeví jako platné pouze pro někoho a za jakýchsi okolností, a tedy možná také právě jen po jakousi dobu. (1) Soud je objektivní, nakolik může být zdůvodněn; a je co do své formy objektivní, zahrnuje-li již sama tato forma nárok na vykazatelnost. (2) Ale ne každý soud musí něco, co se týká objektů, tvrdit na základě vjemů. Objekt je to, jehož skutečnost může být konstatována za mnoha okolností a každým, kdo je schopen zkušenosti. Potud jsou soudy o objektech ‚objektivní‘ v tomto druhém smyslu. V textu druhého vydání dedukce uvádí Kant oba významy do vzájemné souvislosti (B 138–139), které sice nechybí plausibilita, která jím ale není zdůvodněna a učiněna zřetelnou, ale je jen tvrzena a předpokládána jakožto základ dedukce.

(3) Ještě méně držitelná je situace, která nastává tehdy, není-li tento dvojitý smysl ‚objektivního‘ odlišen od třetího. Jedině tento třetí smysl je ale tím, o němž lze bez dalšího vyvozování říci, že ho musí být bezprostředně užito při analýze sebevědomí:

„Objektivní“ je jednota ve vědomí „Já myslím“ natolik, nakolik spočívá jen ve vztahu tohoto jednoho vědomí k jakémukoli obsahu, který může být myšlenkou. Že z toho vyplývá smysl „objektivního“ v užití na jednotu sebevědomí, je zjevné poté, co je uvážen kontrast vůči smyslu „pouze subjektivní“ – kontrast, který je základní pro běžné určení smyslu „objektivní“. „Pouze subjektivní“ jsou jednoty utvářené podle zákonů asociace. Způsob jednoty v nich závisí na zvláštních podmínkách. Ty se vysvětlují z kapacit myslícího subjektu, které nesouvisejí – každopádně ne zjevně – s jeho schopností moci mít vůbec vědomí o sobě samém. Proto také lze říci, že sebevědomí, nakolik vzniká jen ve vztahu k jednotám mezi představami, založeným na asociaci, je vědomím představující bytosti o empirických vlastnostech a stavech sebe samé. Jinak je tomu v případě sebevědomí, které nezáleží v ničem dalším než v možnosti vědomí „Já myslím“. V něm je totiž pouze jakýkoli obsah, který může být vůbec myšlen, pojat do jednoty možných myšlenek myslící bytosti. Obecnosti této myslitelně největší, ale také myslitelně nejméně specifické kombinace obsahu koresponduje skutečnost, že v sebevědomí, které je mu přiřazené, není uvědomováno nic dalšího než prázdný subjekt této jednoty, – tedy nic co by mělo určitost být jen určité asociace nebo tendence k asociaci. Potud též patří ke vzniku sebevědomí, které má objektivní jednotu, akt reflexe. Je ale strukturně odlišný od reflexe, která patří k pozorování sebe sama. Proto o něm také lze říci, že je kdykoli a bez zvláštního úsilí možný (B 131), zatímco k sobě samému přivrácené pozorování se daří jen za příznivých podmínek, které nejsou příznivé správnému a na objekty zaměřenému myšlení.

Kant v *Kritice čistého rozumu* neoddelil tento elementární význam „objektivní“ od jiných významů, které se již zaměřují na formu soudu. V jednom zápisu přednášek (*Ak XXVIII, 1, s. 227*) lze s velkou jistotou shledat, že byl pro něj běžný. Dosavadní výklad měl také učinit zřejmým, že výklady subjektivní a objektivní jednoty, ale i způsobu, jakým „Já myslím“ může doprovázet všechny moje myšlenky, jež Kant podává v *Kritice čistého rozumu*, se stanou celkově snáze srozumitelnými, shledá-li se v nich využít třetí (a elementární) smysl „objektivní“.

Z toho pak ale také vyplývá, že třetí smysl „objektivní“ nesmí být považován tak, jako by se to mělo rozumět samo sebou, za základ dedukce pro první a druhý smysl „objektivní“, nebo dokonce – co se významu týče – za rovnocenný s ním. Vztah vědomí čistě jen k obsahům myšlenek je jistě předpokladem pro srozumitelnost logických operací, nakolik nejsou zkoumány jen ve formálních systémech, ale podle hledisek možnosti jejich výkonu racionálními subjekty. Ale to neznamená, že ve zcela obecném vědomí „Já myslím“, pokud je zkoumáno samo o sobě, je obsaženo něco, co umožňuje konstruovat nebo také jen postulovat formy (konstanty) logické jednoty. To, že mohu mít vzhledem k tomu, co kdykoli představuji, jednoduché vědomí o sobě, nevypovídá nic o tom, že toto vědomí je vázáno na myšlenku systému možných vztahů mezi myšlenkami. Objektivita tohoto vědomí (ve třetím smyslu „objektivní“) může spočívat jedině právě v tom, že mohu představovat libovolně něco, bez ohledu na to, jakým způsobem, a že je mohu myslet jakožto sjednocené do libovolně obsažné, i když nejasné celkové představy, ve vztahu k níž zase mohu mít co do obsahu zcela nespécifickou myšlenku „Já myslím“.

Pokud je nicméně užitím „myslet“ v „Já myslím“ do popisu sebevědomí vnesen smysl logické formy, konstituující veškeré myšlení, dospívá se také k důsledku, že všechno

vědomí ‚Já myslím‘ je závislé na užití této logické formy. Pak je ale souvislost mezi vědomím Já a logickou formou získána na základě předpokládaného vědění o logické formě. To je ale pravý opak dedukce této formy. Bylo by ostatně ohledně sebevědomí třeba říci, že není jisté – a to především v této variantě kantovské argumentace – zda vědomí Já je vázáno na logickou formu, která zakládá smysl ‚objektivní‘ v prvním a druhém smyslu. Všechno by záleželo na tom, **PROKÁZAT**, že tomu tak je, nebo přinejmenším na tom, strukturně **VYKÁZAT** přiřazení obou smyslů objektivity. Nejednoznačností v užívání výpovědi o ‚objektivním‘ se ale taková perspektiva právě neotevřívá, nýbrž je jen sugerována.⁷

Kant sám měl právo objevitele takové perspektivy. Jemu nemusí být vytýkáno, že neuměl vytvořit propracovanou metodologii své dedukce a že v oboru možných rozlišení, který poprvé odkryl, neprovedl skutečně nutná rozlišení všude. Ale interpret je k vypracování Kantovy teoretické intence povinován přísněji. Zanedbá-li na místech, která jsou pro výstavbu teorie právě rozhodující, zvážit a zdůvodnit možné argumentační kroky, které jsou mezi možnými argumentačními kroky těmi nejjistějšími, vytváří tak možná vlivný ideolekt, je ale zcela neschopen nejen přehlušit, ale skutečně vyvrátit pochybnost o možnosti dedukce, která přijímá a obsáhle vypracovává ideje Kantova zdůvodnění.

Význam ‚numerické identity‘

Výklad pojmu objektivní jednoty a jejího dedukčního potenciálu ale přineslo přece jen nějaký výsledek. Byl objasněn význam ‚objektivní jednoty‘, která bezprostředně náleží sebevědomí. Ta bude mít význam pro každý dedukční rozvrh. Byla také zřetelněji určena úloha, kterou si musí klást každý dedukční rozvrh: Vykázat strukturu, která je dostatečně bohatá, aby na ni bylo přinejmenším možné navázat pojem objektivní platnosti a teorii kategorií, a sice strukturu, o níž může být ukázáno, jak dalece se nutně prolíná se sebevědomím a je také jeho prostřednictvím srozumitelná.

Předtím byly vyjmenovány tři formální charaktery, na něž by mohla navázat transcendentální dedukce. Dedukční potenciály jednoty ve spojení se subjektivitou a jednoty ve specifickém smyslu ‚objektivní jednoty‘ byly probrány s výsledkem, že dosud a samy o sobě neposkytly žádný přesvědčivý dedukční postup. Tak zůstává jakožto východisko transcendentální dedukce jediné *identita*.

Na téměř všech místech, na nichž Kant formuluje ústřední myšlenku dedukce, se vztahuje k tomu formálnímu charakteru sebevědomí, který spočívá v jeho identitě. Tak je v prvním vydání řečeno: „Mysl by si totiž nemohla myslet, a to apriorně, identitu sebe samé v rozmanitosti svých představ, kdyby neměla na zřeteli identitu své činnosti, jejímž prostřednictvím podřizuje veškerou syntézu aprehenze ... transcendentální jednotě“ (A 108). V druhém vydání shrnuje Kant: „Syntetická jednota nazírané rozmanitosti jakožto apriorně daná je tedy základem identity apercepce samé, která apriorně předchází veškerému *mému* určitému myšlení“ (B 134). Tyto centrální pasáže se zdají zavazovat transcendentální dedukci donutivě k tomu, aby se koncentrovala na identitu apercepce a hledala základ dedukce kategorií v této identitě.

Tím se otevírá teoretická perspektiva, která musí být zvláště zajímavá z hlediska současné filosofické teorie. Na základě vývoje, který nemusí být v jednotlivém připomínán a který souvisí s vývojem moderní formální logiky a filosofické sémantiky, je zá-

jem o identitu daleko větší, než s jakým se obecně mohla setkat v Kantově filosofii. Za prokázané může platit, že s identitou související logické formy a sémantické funkce patří k vysokému stupni komplikace. Z hlediska současné teorie musí být identita považována také za pojem, který je konstitutivní pro objektivní vztah. Mělo-li by se prokázat, že Kantova dedukce právě tak navazuje na identitu, a sice na identitu ve smyslu, který lze uvést do nějakého souladu s moderní teorií, pak zájem, s kterým se může setkat, od začátku významně stoupne. Tato souvislost také vysvětluje, že nejzávažnější výklady dedukce, které vycházejí z moderní sémantiky, se její argument pokusily rekonstruovat jakožto argument s pomocí pojmu identity.⁸

Rozumí se ale, že takové pokusy o dosažení zajímavých teoretických konstelací přes staletí by také měly moci být vedeny se zvláštní opatrností. Titul ‚identita‘ odkrývá pole zvláštních problémů nemalé šíře.⁹ Je významné, že Kant do centra svých dedukčních spisů vkládá identitní smysl sebevědomí. Je ale také nutné ozřejmit, jakým způsobem a v jakém smyslu přitom pojmu identity užívá. Rozvrh dedukce, který musí interpret nakonec beztak vypracovat samostatně, se musí řídit tímto pojmem identity, má-li setrvat v rámci myšlenkových možností odhalených Kantem samým.

Skutečnost, že Kant klade důraz na identitu jakožto na základ dedukce, je mimochodem o to nápadnější, že on sám přiznal pojmu identity v otázkách ontologie, k níž patří teorie kategorií, velmi malý význam. Ve wolffovské škole fungují ‚idem et diversum‘ ještě před kauzalitou a současností jakožto základní pojmy kapitoly ontologie.¹⁰ Kant ale míní, že „tyto pojmy“ patří „v zásadě do logiky“ (Ak XXVIII 2,1, s. 569); jen s ohledem na Leibnizovy metafyzické věty se ocitají v ontologii. Jejich funkcí je umožňovat určení vztahu, „v němž pojmy k sobě mohou vzájemně patřit v jednom stavu myslí“ (B 137 – pozn. překl.: autorem udaná stránka neodpovídá). Před veškerým poznáním o objektech jakéhokoli druhu musí být učiněno zřejmým, zda se naše představy vztahují k jednomu nebo k různým objektů. A právě to se děje prostřednictvím pojmů jednosti a rozdílnosti.

Tato minimalizace úlohy pojmu identity přesto nevyklučuje, aby identita, nakolik ji lze přisoudit sebevědomí, mohla poskytnout objasnění vztahu sebevědomí ke kategoriím. Umožňuje jen pochopit, že Kant sám se nepokouší poskytnout hlubší analýzu identitního smyslu užitého v této souvislosti. Kant se při určení pojmu identity ostatně držel výsledků wolffovské školy – bez ohledu na to, že teoretické místo tohoto určení přesunul z ontologie do logiky, kterou beztak chápal stejně jako wolffovská škola v širokém smyslu, v jehož rámci patří do oboru logiky také veškeré procedury, které je třeba upotřebit při získávání poznání.

Kant přisuzuje sebevědomí ‚numerickou identitu‘ – opět po vzoru svých učebních textů z Wolffovy školy.¹¹ Wolff pojímá numerickou identitu jako totální identitu jednotliviny. Je rozdílná od identity, kterou mají např. olovené a kamenné závaží na váze vzhledem k postavení váhy. Co do hlediska fungovat jakožto závaží jsou obě tělesa substituovatelná a potud spolu v tomto ohledu identická (Ontol. § 181).¹² Individuum je ale se sebou identické z každého hlediska. Proto může být, jak se Wolff vyjadřuje, „vypovídáno samo o sobě“ (Ontol. § 182). To vysvětluje Wolff tak, že výraz, který označuje individuum, opakuje a že rozdílných výrazů, které označují individuum, může být užito ve vzájemném vztahu. Za příklad mu slouží vztah jmen: Jmenuje-li se někdo Johann a Jacob, může být řečeno, že Johann je Jacob. V souvislosti s tímto určením je

upozorněno na jiné určení, podle něhož individuum s numerickou identitou nemůže existovat dvakrát. To má jeden smysl triviální, který vyplývá z toho, že individuum existuje jako jednotlivina, a jeden smysl Kantem kritizovaný, který plyne z Leibnizova principu identity toho, co vzhledem k jeho vlastnostem nelze rozlišit. V každém případě lze vycházet z toho, že Kant mluví o numerické identitě, která připadá jednotlivé věci (B 319, Ak XXVIII, 2,1, s. 645, kde je řeč o „*numerica identitas jakýchsi individuum*“).

Přisuzuje-li Kant sebevědomí numerickou identitu, pak to znamená, že sebevědomí vykazuje identitu, která přísluší také jednotlivé věci. Z Kantovy kritické teorie o paralogismech racionální psychologie se nicméně rozumí, že identita sebevědomí nestačí, aby bylo možné usuzovat na identitu skutečné věci nebo dokonce předmětu poznatelného co do jeho skutečné přirozenosti. Numerická identita přísluší sebevědomí jako takovému. Kvůli tomu se Kant kloní k tomu, označovat ji jako ‚logickou identitu Já‘ (A 363), přičemž toto Já samo je chápáno jakožto ‚pouhá myšlenka‘ (A 364).

To nicméně nemůže znamenat, že je také možné mluvit jen o pouhé myšlence identity. Sebevědomí je spíše něčím, co má jakožto myšlenka skutečnost jen toho druhu, který je charakteristický pro sebevědomí: Tato myšlenka implikuje v rámci sebevědomí nespécifikovatelný vztah k něčemu skutečnému; a skrze tento vztah je vždy také uskutečněnou myšlenkou. Vlastnost numerické identity mu přísluší, nakolik je takovou myšlenkou. Tomu je možné rozumět vzhledem k tomu, že vědomí ‚Já myslím‘ je bez rozdílu ‚totéž‘ ve vztahu ke všem možným obsahům myšlenek. Tak o něm může být také řečeno, že je ve vztahu k těmto obsahům ‚trvalým nebo neměnným‘. A to je co do svého smyslu neproblematické nejspíše proto, že je jedním a tímž ‚já‘, které si je ve vztahu ke všem obsahům jisto svojí numerickou identitou, když ve vztahu k ní pojímá myšlenku ‚Já myslím‘. Také toto ‚já‘ je myšlenkou, kterou lze jako tutéž myšlenku myslet v neurčitě mnohých aktech ‚Já myslím‘. Celá bytnost tohoto sebevědomí ale spočívá v tom, že může tuto myšlenku pochopit. A toto omezení působí, že jeho identitu lze způsobem, který byl popsán, charakterizovat jako ‚logickou‘ identitu.

Je-li wolffovského pojmu numerické identity užito na sebevědomí, tak nevyhnutelně vystává ještě jiný identitní problém, který má právě tak dlouhé dějiny: problém identity něčeho jednotlivého za *měnících se okolností* jeho existence. Co existuje v čase, může se měnit. A přesto není změna jako taková v každém případě podnětem, nebo dokonce donutivým podnětem k tomu, aby byla popírána totožnost věci, která se změnila. Protože ale právě tak existují případy, v nichž změna vede k tomu, že musí být řeč i o jiné věci, je nutné akceptovat, že existují kritéria, která nám umožňují odlišit totožnost ve změně od změněné identity. Otázka, jak k tomu obecně dochází, je zcela odlišná od otázky pojmového určení numerické identity. Hobbes vznesl tuto otázku ve vztahu k identitě objektu v prostoru a čase a Locke užil tohoto vztahu v otázce identity sebevědomé bytosti pouze v čase. Za Kantových časů to byli především filosofové v Göttingen obeznámení s anglickou debatou o podobných otázkách, kteří zdůrazňovali rozdíl obou identitních problémů.¹³

Je-li řeč o identitě apercpece, pak je řeč o problematice, která leží v těsné blízkosti identitnímu problému posledního druhu, pojednanému v 18. století nejkontroverzněji. Identita sebevědomí je totiž identitou ‚Já myslím‘ v mnohých představách. Je-li akceptováno – jak se zdá být nasnadě –, že tyto představy následují jedna druhou v čase,

tak je „Já myslím“ možné přisoudit identitu takového druhu, jakou bylo podle Lockovy analýzy možné přisoudit identitě osoby, která si v následnosti svých stavů zachovává kontinuitu vědomí: Vědomá bytost je touž osobou, nakolik si vzpomíná na své dřívější stavy vědomí. Tato vzpomínka se sebevědomím souvisí natolik, nakolik se vzpomínka vyskytuje jen, je-li o minulých stavech věděno nejen jakožto o minulých, ale také jakožto o *vlastních* minulých stavech. V kapitole o paralogismech analyzoval Kant úsudek racionální psychologie z identity sebevědomí na průběžnost osoby jakožto (nicméně chybný) úsudek o průběžnosti sebevědomí „v každém stavu mého myšlení“ (B 419), při „mnohosti v čase“ (A 404) a „v různých časech“ (A 361). Tento jazyk se liší od toho, jehož Kant užívá v rámci dedukce. To má svůj důvod v tom, že kapitola o paralogismech má ve svém vlastním rámci představit a kritizovat úsudky racionální psychologie. Ty jsou samozřejmě nedotčeny pouze Kantovou vlastní teorií, že čas nepatří k podmínkám, jimž myšlení a sebevědomí jako taková nutně podléhají. Tak také nepřisuzuje Kant sebevědomí změnu stavů tam, kde jeho identita vystupuje v rámci dedukce. Co nemůže být určeno v čase, nemá žádný stav (Ak XXVIII, 1, s. 512). Tím ale přece jen není – jak se brzy ukáže – nijak vyloučeno užití identitního smyslu ve vztahu k sebevědomí, které se blíží tomu, jež je vyloženo v paralogismech.

I Christian Wolff byl již konfrontován s Lockovými problémy, které se týkají identity osoby. Odkláněje se od tradice, pojímal ji jakožto inteligentní substanci na základě schopnosti ke „vzpomínce na sama sebe“: „Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminisse, se esse idem illud ens, quod ante in hoc vel isto fuit statu.“ (Psych. rat. § 741) A toto určení se stává závažným tím spíše, že schopnost vzpomínat patří k předpokladům racionality, jak ještě zřetelněji než z Wolffovy vyplývá z Baumgartenovy Psychologie. Co se nyní Kanta týče, tak předpokládá všechna tato wolffovská určení, když popírá, že z identity sebevědomí a z jeho kontinuity v čase může být usuzováno na personalitu nějaké substance. Okolnost, že sebevědomí skutečně vykazuje „logickou“ identitu, nepřipouští úsudek, že by mu měla ležet v základu nějaká substance, jež je schopna vzpomínat. Takovou substancí by podle wolffovské definice byla osoba. A proto Kant nazývá třetí paralogismus paralogismem „personality“ (A 361). Aby tento úsudek vyvrátil, nabízí Kant v zásadě dva argumenty: Argument vycházející z toho, že sebevědomí není v čase, ale čas existuje jen ve vztahu k sebevědomí (vydání A) a obecnou námitku proti tomu, že by z pouze logického nebo formálního vědomí mělo být možné zcela bezprostředně získat poznání.¹⁴

Skutečnost, že Kant zavrhuje usuzování na kontinuitu identické a sebe samé vědomé bytosti, ho odděluje od tradice, která v rámci metafyziky učinila pojem identity závažným. A skutečnost, že popírá, že sebevědomí podléhá časovým podmínkám, se ho zdá vyjímat i z tradiční linie, která navazuje na Locka, v níž identita osoby byla činěna pochopitelnou přes kontinuitu jejího sebevědomí. Proti této negativní bilanci se ale staví skutečnost, že Kant, aby odvrátil paralogismus personality, musel nejprve popsat skutečnost sebevědomí tak, aby se tento paralogismus vůbec stal pochopitelným. A v této souvislosti učinil zřejmějším, v jakém smyslu je ve skutečnosti možné přisoudit sebevědomí identitu. Tato připsání identity budou muset být zohledněna v každém pokusu, učinit pochopitelným a rozvinout východisko transcendentální dedukce kategorií z numerické identity sebevědomí.

Identita jakožto formální charakter sebevědomí

Bytostný rozdíl mezi zkoumáním sebevědomí na jedné straně ve vztahu k jednotě a na druhé straně ve vztahu k identitě vyplývá z formální vlastnosti identity jsooucen. Neznamená-li identita pouze logickou vlastnost substituovatelnosti ve všech kontextech, ale vlastnost jsooucen, může být přisouzena, může-li být zároveň rozlišena rozmanitost podmínek nebo případů, v nichž může být dáno nebo vědomo něco, co je považováno za identické. Wolff tak může mluvit o numerické identitě nějaké váhy, protože je táž v nějaké rozmanitosti případů vážení; a Lockova osoba je táž ve všech fázích jejího sebevědomého života.

Také jednota je bytostně vztažena k rozmanitosti. Shrnuje jakýmsi způsobem mnohé v jedno. O identitě tohoto jednotného souhrnu bude řeč teprve tehdy, pokud bude to, co vytváří jednotu, zkoumáno z různých hledisek. Teprve pak může totiž vyvstat otázka, zda se u této jednoty jedná o tentýž individuální případ jednoty nebo o nějaký jiný. Proto také nemůže být jednotě všech věcí, u níž per definitionem taková otázka nemůže vyvstat, přisouzena identita – odhlédnuto od logické identity, která spočívá v určitosti a substituovatelnosti jejich označení ve všech kontextech.

Kant přisuzuje čistému sebevědomí identitu. Kdyby tím měl na mysli pouze logickou substituovatelnost označení, která jsou pro ně užívána, nebylo by tak řečeno vůbec nic závažného. Že má takovou identitu na mysli, když mluví o ‚logické‘ identitě sebevědomí, je ale třeba zcela vyloučit především proto, protože tato identita má přece poskytovat opěrný bod pro pochopení a pro kritiku paralogismu, v kterém je usuzováno na personální substancialitu sebevědomé substance. I když je tento úsudek chybný, tak je přece ale přinejmenším srozumitelný způsob jeho vzniku. A ten již předpokládá, že formální charakter sebevědomí, který je v něm předpokládán, splňuje formální charakter identity jednotliviny.

Ptáme-li se, čím je splněn, pak nevyhnutelně postřehneme paralelitu mezi vědomím ‚Já myslím‘ a lockovskou osobou v řadě životních fází, které jsou spojené vzpomínkou na sama sebe: Jsem týž ve všech svých myšlenkách, tak jako jsem týž ve všech vědomých životních fázích, na něž si mohu vzpomenout. Ale závažnost této paralely musí být hned také omezena. Vzpomínání je totiž způsob empirického vědění. A Kant musel popřít a stále popíral, že apercepce je ve svém sebevztahu empirickým poznáním nebo že empirické poznání zahrnuje. Nadto zakládá první vydání Kritiky její odmítnutí paralogismu na tom, že vztah k času vůbec nezasahuje do vnitřní formy sebevědomí.

Tato diference ale přesto nesmí vést k tvrzení, že neexistuje vůbec žádná formální paralela mezi druhem rozmanitosti, která je předpokládána na jedné straně v identitě osoby a na druhé straně v identitě sebevědomí. Také pro sebevědomí platí, že mu může být identita přiznána jen za těch podmínek, které platí pro přiznání každé identity, jež se neomezuje na pouhou substituovatelnost. A ostatně sebevědomí, jehož formou je kantovské ‚Já myslím‘, si lze vůbec jakožto identické myslet jen natolik, nakolik může být řeč o tomtéž Já v různých *případech* myšlení. Kant tuto skutečnost zohledňuje také tím, že mluví o identitě mne samého „při veškeré rozmanitosti, jíž jsem si vědom“ (B 408). Nikoli transcendentní osobě vysouzené chybně z této identity, ale také sebevědomí přisuzuje vlastnost být „v různých časech ... jako jeden a týž subjekt“ (A 404).

Při čtení těchto míst je ale opět třeba mít se na pozoru. V Kantově myšlení se totiž projevuje tendence považovat tento rozdíl pouze za rozdíl mnohého *obsahu* v jednom sebevědomí, které samo není diferencované co do *případů* vědomí. A tento přístup souvisí s tím, co obsahoval pojem ‚objektivní jednota‘. Podle něj byla jednota ‚Já myslím‘, jemuž náleží status apriornosti, jednotou pouze určitých obsahů myšlenek, ne však stavů subjektu. Skutečně si také lze myslet myšlenku o sebevědomí, v níž jsou spolu myšleny určité myšlenky libovolného počtu, aniž by sebevědomí jako takové bylo jakýmkoli způsobem diferencované. Sebevědomí by pak jakožto jedna jediná myšlenka o myšlenosti všeho toho, co je kdy subjektem myšleno, vždy bez rozdílu doprovázelo a tímto způsobem spojovalo myšlenky tohoto subjektu. Tak by bylo koncipováno latentní vědomí Já, které by určitou formou fenomenologie mohlo být vykázáno ve veškerém vědomí. A v analogii k tomu pojímali Kantovu jednotu apercepce novokantovci, jenomže ji nechápali jakožto aktuální myšlenku, ale jako pouze formální vlastnost myšlenek, která se sama nikdy nemůže stát případem vědomí.

Kantovi samému ale, který mohl dát k oběma teoriím podnět, není přesto možné připsat ani jednu z nich. Na rozdíl od teorie sebevědomí, které vůbec nemůže zmizet, učí, že je vždy *možné*, aby se sebevědomí stalo aktuálním, že ale nemusí být aktuální vždy. A i když jen mluví o možnosti sebevědomí, považuje toto vědomí – ačkoli je nazývá ‚logickým‘ vědomím – nejen za formální vlastnost. Je třeba ho myslet jakožto skutečný výkon vědomí, které má formu vědomí inteligentního subjektu o sobě samém ve vztahu k určité myšlence nebo určitému množství myšlenek. Věta, jíž Kant uvádí tezi transcendentální dedukce, zní: „Ono: *Já myslím*, musí *moci* doprovázet všechny moje představy.“ (B 131) Mohl by pak mluvit o pouze logické formě ve smyslu novokantovství, byla-li by jedna forma myšlení subjektu bez rozdílu přiřazena všem myšlenkám. Ale ačkoli je řeč o jednom jediném „Já myslím“, je o něm také řečeno, že může jednotlivé myšlenky (actualiter) jak doprovázet, tak i nedoprovázet. To nemůže znamenat nic jiného, než že ve vztahu k těmto myšlenkám a vždy ve vztahu ke každé z nich o nich musí být možné vědomí „Já myslím tyto myšlenky“. Já, tedy subjekt těchto myšlenek, je ve všech těchto myšlenkách totéž. A dále je také myšlenka možnosti moci doprovázet jedna a táž, je-li vždy jedna myšlenka doprovázena vědomím, že Já ji myslím. Natolik je v každé myšlence o Já také obsažena myšlenka o identitě subjektu a o jeho vztahu k možným myšlenkám. Ale přesto je vědomí „Já myslím“ možné aktualizovat v neurčitěm množství případů. Může doprovázet myšlenky, které byly předtím myšleny bez vědomí o tom, že jsou moje. Forma tohoto vědomí je konstantní a lze se o ní ujistit a priori. A k jeho formě patří, že je možné ve vztahu ke každé myšlence. Že je ho skutečně dosaženo a ve vztahu k jaké myšlence, nepatří k tomu, co může být věděno a priori. Ale to, že se může vztáhnout ke každé jednotlivé myšlence, může ještě dobře patřit k tomu, co je věděno a priori, je-li věděno o jeho formě. K pojmu sebevědomí samého patří tedy i pojem neurčitého množství případů jeho výskytu.

Tím je sebevědomí připsána forma, na niž by mohla být navázána transcendentální dedukce. Jednotu sebevědomí tak již nelze považovat jednoduše jen za jednotu obsahů v sebevědomí. Taková jednota by se dala vysvětlit na základě toho, co činí myšlenky navzájem kompatibilními a schopnými ocítat se ve vztahu vzájemného vyplývání. Vycházejí ze sebevědomí nelze nahlédnout, nakolik by podmínky možnosti forem jednoty myšlenek měly moci být získány z formy sebevědomí. Pokud je sebevědomí vědo-

mím ‚Já myslím‘, musí být kompatibilita myšlenek předpokládána. Proč by mělo být to, co je vlastní jejich formě, působeno formou sebevědomí, nebo v ní alespoň mělo být předznačeno a postulováno? Kde jsou kdy myšlenky v nějakém myslícím subjektu ve vztahu k sobě možné, tam může mít subjekt vědomí ‚Já myslím‘ ve vztahu k nim. Nadto může tím samým aktem doprovázet i dosud nekompatibilní myšlenky, a sice s vzhledem do jejich nekompatibility nebo bez něj. Důsledek, který je vyvozen ze sebevědomí a který poskytuje formu všem možným myšlenkám, by musel být toho druhu, že vychází z formální vlastnosti sebevědomí jako takového, aby prostřednictvím její analýzy dosáhl obecného pojmu formy předmětů myšlení. Ukázalo se, že sebevědomí by takovou formální vlastnost mohlo mít jedině skrze svoji identitu.

Také skrze svoji identitu je sebevědomí principem jednoty, za něž ho Kant vždy a s důrazem prohlašoval. Doprovázet obsahy myšlenek vědomím ‚Já myslím‘ totiž znamená myslet je spolu se všemi ostatními obsahy jakožto s obsahy, myšlenými jedním a tímž subjektem. Veškerá rozmanitost, která je subjektem myšlena, se proto nachází v jednotě myšlenek, jež tento subjekt může myslet. A neexistuje jediný případ vědomí ‚Já myslím‘, v němž by myšlenka této jednoty nebyla implikována. Navzdory tomu není možné nahlédnout, že by tento souhrnný pojem musel být myšlen jakožto strukturovaný jinými vlastnostmi než (a) všemi vlastnostmi, které činí myšlenky jako takové možnými, a (b) vlastností, že jsou myšleny subjektem. Naproti tomu skýtá identita sebevědomí přinejmenším naději, že bude z formy sebevědomí možné získat souhrnný pojem myšlenek, který není tak prázdný jako pouhá jednotnost vědomí Já a který může být na základě formálního uzpůsobení samotného vědomí ‚Já myslím‘ také určen podle formy tohoto vědomí.

Dedukce z identity

Nyní je třeba připomenout výstavbu transcendentální dedukce: Má ukázat, že do samotného sebevědomí je vloženo vědění o principech vzájemného spojení myšlenek, které jsou myšlenkami o tom, co je dané; – východiskem jsou jí přitom vlastnosti takového sebevědomí, které v rámci jistoty nezávislé na veškeré zkušenosti zároveň a priori ví o své vlastní formě a možnosti vyskytovat se ve vztahu ke každé myšlence. Nyní má být podán nárys dedukce kategorií z identity sebevědomí, zohledňující tyto podmínky. Stane se tak v úvaze o deseti krocích. Každý krok je ale vyložen jen formou skicy. Důležité problémy, které se týkají především druhu argumentace a provedení myšlenky formou kantovské teorie poznání zůstanou stranou.

1. Vědomí ‚Já myslím‘ je možné pokaždé jen v jednom *případu* myšlenky ‚Já myslím‘. Každý takový případ již předpokládá rozmanitou danost vloženou do myšlenky a v ní shrnutou. Tato danost vytváří obsah myšlenky, která se může stát případem vědomí ‚Já myslím‘. Při skutečném poznání je *elementárním* případem myšlenky ‚Já myslím‘ taková myšlenka, která vztahuje obsah jednotlivého daného *vjemu* problematicky na nějaký objekt.

2. V každém případě vědomí ‚Já myslím‘ se sebevědomí vyskytuje natolik, nakolik se gramatická první osoba singularis, sebevztah v tomto vědomí, vztahuje na takový subjekt, o němž je v aktuálním případě sebevědomí věděno, že může být subjektem libovolně mnohých *jiných* případů myšlenky ‚Já myslím‘. Subjekt není pouze subjektem aktuálního sebevědomí. Subjektem tohoto vědomí je spíše jen, nakolik je jakožto sub-

jekt neurčitě mnohých jiných myšlenek ‚Já myslím‘ skutečně myšlen v myšlence vždy právě myšlené.

3. Sebevědomí svojí formou vylučuje, aby všechny případy, v nichž se vyskytuje a může se vyskytovat, mohly být myšlené jakožto definitoricky shrnuté jednotou jednoho jediného vědomí ‚Já myslím‘. Samo o sobě je již velmi málo pravděpodobné, že by se takový případ ‚Já myslím‘ vůbec mohl vyskytnout. V něm by se všechny možné myšlenky, a tedy i myšlenky všech, a to dokonce nejenom možných světů, ale možných vjemů a všech možných chybných mínění, musely stát obsahem jedné jediné aktuální myšlenkové souvislosti, kterou sebevědomí vnáší do korelace s myšlenkou o sobě samém, a tedy zahrnuje. Vše nasvědčuje tomu, že taková myšlenka je nemožná. Ale tato nemožnost nemusí být vyvozena z formy sebevědomí. I kdyby totiž byla taková vřezahrnující myšlenka možná, byla by i tak jen jednou myšlenkou mezi možnými případy ‚Já myslím‘. Jeho obsah by totiž bylo zároveň nutné myslet tak, aby ho bylo možné rozčlenit na částečné obsahy, a tudíž dále tak, aby se každý z těchto obsahů mohl stát samostatným případem vědomí ‚Já myslím‘. Také myšlenku univerzálního obsahu by tedy bylo možné myslet jakožto pouze jeden případ v neurčitém množství případů vědomí ‚Já myslím‘. A k tomu by jistě nepatřil k elementárním případům takového vědomí, jejichž možnost právě tak předpokládá, jako potvrzuje možnost, že sám může být rozčleněn do jednoduchých případů vědomí ‚Já myslím‘.

Z toho vyplývá, že jednota všech možných myšlenek, kterou je nicméně nutné myslet ve vztahu k sebevědomí, může být myšlena jen jakožto *přřazení* všech možných případů ‚Já myslím‘ a jejich obsahů, nikoli ale jakožto obsah aktualizovaný v myšlence, která by mohla být doprovázena nějakým netranzitorním vědomím ‚Já myslím‘.

Souhrnným pojmem obsahů všech poznatků o skutečných objektech, které umí myslet nějaká poznávací mohutnost schopná vědomí ‚Já myslím‘, je pro Kanta pojem ‚příroda‘. Tak jako je subjekt všech myšlenek, který ve vědomí ‚Já myslím‘ přichází k vědomí, znám jen v případě sebevědomí, jenž je vždy jednotlivý, tak také příroda není nikdy úplně poznána v nějaké skutečné myšlence. Ještě méně je jakožto celá dána v nějakém nesmírně obsažném vjemu. O sobě v ní víme také natolik, nakolik víme, že poznáváme ve vztahu k ní, pokud vůbec poznáváme. Ale ona sama je jen myšlenkou, která přesahuje každý skutečný poznatek, – nicméně myšlenkou přřazení myšlenek, které mohou být pravdivé.

4. V každém případě sebevědomí je tedy brán ohled na souhrnný pojem všech jiných případů sebevědomí. A v tomto ohledu spočívá vědění o identitě subjektu, které tedy natolik právě tak nutně vystupuje s každým případem sebevědomí.

Sebevědomí sice není možné nezávisle na veškeré zkušenosti, ale je dobře možné nezávisle na každé určité zkušenosti. V každém případě skutečného sebevědomí totiž víme, že každá myšlenka může být doprovázena vědomím ‚Já myslím‘. A víme to zcela nezávisle na určitých okolnostech, za nichž se myšlenky uskutečňují. Právě v tomto smyslu víme a priori o naší identitě, pokud ta spočívá v totožnosti subjektu míněného skrze ‚já‘ v libovolně mnohých případech vědomí ‚Já myslím‘. Vše, co je implikováno ve vědění o této identitě, je tedy právě tak implikací sebevědomí samého, a sice co do jeho formy.

5. Je-li tedy, jak tomu je, ve vědomí ‚Já myslím‘ obsaženo vědomí numerické identity Já ve všech případech ‚Já myslím‘, tak je v každém případě vědomí ‚Já myslím‘ brán

ohled také na všechny vůbec možné případy tohoto vědomí. A je třeba si nyní povšimnout, že se tak děje dvojím způsobem: Musí být myšlen jeden subjekt, jehož přítomnost ve všech těchto případech vědomí je označena skrze ‚já‘. Musí být ale myšlen i každý jednotlivý případ ‚Já myslím‘ ve vztahu ke každému libovolnému jinému jednotlivému případu tak, aby bylo možné vědomí o tom, že tento případ a každý libovolný jiný jednotlivý případ jsou případy ‚Já myslím‘ jednoho a téhož subjektu. To je možné jen takovým způsobem, že je ve vědomí přecházeno od jednoho případu k druhému, nebo že je nějakým jiným způsobem jeden případ s jiným případem spojen v jedno vědomí o tom, že jsou případy vědomí ‚Já myslím‘ téhož subjektu. Jen přes vědomí jednoho případu ‚Já myslím‘, které je vědomím ve vztahu k jiným případům ‚Já myslím‘, získává vědomí, že vědomí ‚Já myslím‘ se vůbec vyskytuje pouze v jednom případě myšlení *téhož* Já, v rámci tohoto vědomí svůj smysl. A přirozeně je vědomí ‚Já myslím‘ také jen prostřednictvím toho, že případy vědomí ‚Já myslím‘ mohou vystupovat ve vzájemném vztahu, vůbec schopno pochopit průběh, rozvoj myšlenek jakožto rozvoj myšlenek jednoho a téhož subjektu.

Pak ale musí být ve vědomí ‚Já myslím‘ bez opomenutí toho, že ne všechny případy ‚Já myslím‘ se mohou spojit v jedné jediné myšlence ‚Já myslím‘, myšleny jak myšlenky, které se týkají vztahu jednoho každého případu ‚Já myslím‘ ke každému jinému případu (co do formy), tak také myšlenka, která se týká souhrnného pojmu tohoto druhu možných vztahů. A tak jsou tyto myšlenky také implikovány v každém jednotlivém případě sebevědomí. Jsou v této myšlence dále také explicitně spolumyšleny prostřednictvím myšlenky identity subjektu.

6. Nakolik je sebevědomí uvedeným způsobem apriorním principem, musí být také vědomí o implikacích identity ‚Já myslím‘ možné zcela a priori, a to včetně všech myšlenek, které činí vědomí identity Já možným co do zvláštností, vyložených v bodě 5. Otázkou nyní je, jakým způsobem by mohlo být toto vědomí a tyto myšlenky utvořeny před veškerou zkušeností o vzájemných vztazích skutečných případů ‚Já myslím‘, tak aby mohly být myšleny jakožto a priori možné. Jeho formální vlastnosti se již ukázaly: Souhrnný pojem vůbec možných případů ‚Já myslím‘ musí být myšlen tak, že od každého z těchto případů je možný vztah ke všem ostatním případům, a sice jak k systému jakožto celku, jehož obsah nemůže být definován jako obsah jedné jediné myšlenky ‚Já myslím‘, tak i ke každému jinému jednotlivému případu. A tak musí být všechny tyto jednotlivé případy ‚Já myslím‘ v rámci celého souhrnného pojmu těchto případů a nejenom ten vždy právě aktuální případ ‚Já myslím‘ myšleny tak, že od každého z nich je jakožto možný myšlen právě ten samý vztah k systému jako celku a ke každému jednotlivému případu ‚Já myslím‘ v tomto systému. Bez možnosti takového univerzálního vztahu všech případů ‚Já myslím‘, který je nezávislý na každém skutečném přechodu a každém skutečném ohledu, by totiž identita Já neměla pro všechny případy ‚Já myslím‘ žádný a priori daný smysl.

Myšlenka takového souhrnného pojmu a priori je naplňována a stává se určitou myšlenkou, která má tutěž konstantnost a priori jako má sama forma sebevědomí, prostřednictvím myšlenky o *pravidlech* přiřazení všeho toho, co může být vůbec dáno a co je jako takové myslitelné, – pravidel, která pro toto dané platí bez omezení, která mohou být myšlena a priori a která jsou v sebevědomém myšlení skutečně myšlena. A tento souhrnný pojem pravidel lze opět chépat jako souhrnný pojem systému pojmů, které

Kant nazývá ‚kategorie‘: Kategorie jsou funkce přiřazení všech možných myšlenek o něčem daném v systému, který je nezávislý na skutečné zkušenosti.

7. Neexistuje možnost ukázat pomocí nějakého druhu formálního vyvození nebo pojmové analýzy, že vyplnit formální myšlenku systému případů ‚Já myslím‘ může *pouze* jeden systém pravidel. Tato souvislost nemůže být – podle Wittgensteinovy metody – nahlédnuta sledováním učebních procesů nebo tím, že se získá sledováním toho, jak funguje užívání jazyka, založené v životní praxi. Takové způsoby evidence by nebyly sjednotitelné s karteziánským statusem sebevědomí, podle něhož se jako faktum může vyskytovat nezávisle na veškeré zkušenosti a podle něhož se lze právě tak nezávisle na veškeré určité zkušenosti ujistit o jeho formě. Analýza již tedy nemůže učinit nic jiného než ozřejmit formální *paralely* mezi implikacemi sebevědomí na jedné straně a systémem definovaným prostřednictvím pravidel na straně druhé, a jinak už jen vykázat, že identitní smysl karteziánsky chápaného sebevědomí nemá bez vztahu k takovému systému žádný určitý smysl. Také v Kantových postupech ve zdůvodnění se mezi analýzou sebevědomí a zavedením pravidel (v prvním vydání) resp. forem souzení (ve druhém vydání) nalézá skok v myšlenkovém postupu: Sám pojem pravidla není vyvozen. Ale tento skok by byl pro teoreticky transparentní dedukční program zhoubný jen tehdy, pokud by analýza sebevědomí nebyla vedena tak dalece, aby se ukázaly formální implikace, jež činí nutným postulovat souhrnný pojem formy, který by pak směl být obsazen myšlenkou systému pravidel. Pravidlo a soud jsou pro veškeré myšlení natolik základní elementy, že nemohou být vystavěny z jiných elementů. Přesto může být určeno místo, jež zaujímají v souvislosti, která zahrnuje více než je samé a která je na rozdíl od nich samotných takového druhu, že se vymyká pochybnosti skeptika stran apriornosti a platnosti. Tato souvislost se otevírá skrze sebevědomí, pokud je analyzováno co do jeho formálních charakterů, které jsou nahlédnutelné v karteziánské evidenci. Okolnost, že je taková evidence možná, že tedy sebevědomí je také něčím, co může být o sobě tematizováno, protože je pro veškeré myšlení a poznání základní možností, musí být přitom předpokládána. Tento předpoklad ale Kant sdílí spolu s několika důležitými teoretiky středního osmnáctého století.¹⁵ Nelze zde v jednotlivostech doložit, může být ale ukázáno, že se tak děje plným právem.

8. Naproti tomu je možné dále specifikovat formu souhrnného pojmu pravidel, poté co v analýze, vycházející ze sebevědomí, bylo jednou ukázáno, že se jeho formální implikace vyplňuje jakožto systém pravidel. Zde má být uvedeno jen minimum formálních vlastností tohoto systému:

První pravidlo musí elementárním případům ‚Já myslím‘ stanovit nějaký předmět, který jako takový může vyznačovat elementární místa v systému. Jedná se o myšlenku něčeho, co koresponduje nějakému jednoduchému vjemu. Toto něco není možné chápat třeba jako příčinu, která leží v základu nějaké rozmanitosti smyslových dat syntetizované ve vjemu. Je samotnou vjemovou daností, nakořlík je myšlena jako způsobilá zaujmout místo v systému případů ‚Já myslím‘. A samy tyto případy ‚Já myslím‘ nelze pojímat jako stavy individua, které myslí a má počítky. Jsou – nehledě na jejich vlastnost být podněty pro to, aby vzniklo vědomí ‚Já myslím‘ – specifikovány jen tím, co je v nich představeno, tedy jejich ‚objektivními‘ obsahy. To vyplývá z vlastnosti samotného vědomí ‚Já myslím‘. Tato analýza jeho ‚objektivní jednoty‘ ukázala, že karteziánská jis-

tota, která se vztahuje na schopnost moci *kdykoli* vytvářet vědomí ‚Já myslím‘, zahrnuje jen Já ve vztahu k jeho obsahům.

Druhé pravidlo musí určovat, jakým způsobem je možné pokročit od jednoho případu ‚Já myslím‘ k nějakému jinému případu ‚Já myslím‘ nebo jak jinak může být takový případ – nezávisle na tom, že je pouhým případem ‚Já myslím‘ – myšlen, a sice tak, aby jeden jako původní mohl být podržován ve vědomí druhého případu. Sekvence případů ‚Já myslím‘ musí být sice myšlena jakožto implikace řádu, implikovaného v samotném vědomí ‚Já myslím‘, tedy nezávisle na tom, zda je nějaká sekvence *skutečně* myšlena jakožto sekvence dvou aktuálních případů ‚Já myslím‘. Musí být ale na druhou stranu myšlena tak, aby k aktuálnímu vědomí *mohlo* dojít. Její struktura musí proto mít na jednu stranu tu vlastnost, že je jen formální implikací vědomí ‚Já myslím‘, na druhou stranu ale musí také činit zadosť podmínce, že se může stát obsahem vědomí ‚Já myslím‘, které je vědomím sekvence jako takové.

Konečně musí být myšleno *třetí* pravidlo. Souhrný pojem případů ‚Já myslím‘, implikovaný ve vědomí ‚Já myslím‘, je pojmem *možných* případů ‚Já myslím‘. Tak v něm musí být myšlena každá myšlenka, která je možným případem ‚Já myslím‘, ve vztahu ke každé jiné možné. Zároveň musí být myšlena jako takový souhrný pojem, v rámci něhož jsou různé možné sekvence případů ‚Já myslím‘ možné ve vztahu k sobě navzájem. Třetí pravidlo tedy určuje, jakým způsobem mohou případy ‚Já myslím‘ a sekvence případů ‚Já myslím‘ koexistovat nezávisle na tom, že jsou skutečně myšleny. A množství takových případů ‚Já myslím‘ v koexistenci musí být myšleno tak, že spadá v jedno se souhrným pojmem všeho toho, co může být myšleno myšlením schopným sebevědomí.

Tato tři pravidla odpovídají základním kategoriím kantovské nauky o kategoriích – relačním kategoriím substance, kauzality a vzájemného působení. Nespádají s nimi ale jednoduše v jedno. A nemá být tvrzeno, že například kantovské pojetí kauzality lze prokázat na základě zde rozvinutého souhrného pojmu pravidel. Co je ale pro základní ideu dedukce kategorií vůbec rozhodující, je vlastnost vyvozeného systému pravidel, že spadá v jedno s myšlenkou systému, ‚světa‘, který je ‚přírodou‘, který je nezávislý na stavech subjektu a na aktualitě jednotlivých myšlenek ‚Já myslím‘. Také podle Kantovy analýzy není tato příroda ničím jiným než souhrným pojmem množství nějakých ‚něco‘ (‚objektů‘), které jsou všechny nejprve určeny ve vztahu jedno-k-jednomu a poté také v kolektivním vztahu k sobě navzájem. Přitom dokonce smí zůstat nejprve nevyjasněno, zda tento souhrný pojem musí být získán jako souhrný pojem logických předmětů nebo zda může a musí být právě tak vyvozen jakožto souhrný pojem daných předmětů. Lze také připustit, že základní pravidla vstupují do systémů pravidel rozdílného stupně teoretické relevance zachovávajíc si svoji základní formu. Tím by byla v rámci kantovského východiska připuštěna změna pojmu přírody, která by byla nicméně pochopitelná jen jako další diferenciací základní formy.

9. Souhrný pojem případů ‚Já myslím‘, myšlený ve formě sebevědomí, zohledňuje rozdíl mezi pouhým myšlením a skutečným poznáním. Tento systém všech možných případů ‚Já myslím‘ je myšlen skrze souhrný pojem pravidel. Konstituuje smysl ‚světa‘ nebo ‚přírody‘. A ve vztahu k tomuto světu chápe sebevědomí od samého začátku veškeré myšlenky, kterých je schopno. Předpokládá tento svět nutně jakožto vztažný rá-

mec všech svých myšlenek. Ale ne každá z jeho myšlenek je proto také pravdivá. Je pravdivá tehdy, vzniká-li ve vždy aktuálním případě ‚Já myslím‘ za správného užití pravidel, které vůbec konstituují myšlenku o světě. Teprve takovým užitím pravidel je aktuální případ ‚Já myslím‘ skutečně integrován do systému všech možných případů ‚Já myslím‘. Tím ještě nicméně není zdůvodněno, že v sebevědomí je také položen základ toho, že případy ‚Já myslím‘ jsou také skutečně vždy chápány ve vztahu k jejich integraci do systému vztažných pravidel, který je myšlen přes identitu subjektu ve vědomí ‚Já myslím‘, a že jsou prostřednictvím toho pojímány v rámci úsilí o skutečné poznání. Kantovská dedukce by zde musela vypracovat ještě dodatečné zdůvodnění.

Lze ještě poznamenat, že vzhledem k rozdílu případu a systému je možné vnést další rozlišení do celku dedukce, která navazuje na identitu. Je zajímavé proto, protože umožňuje označit ve výstavbě dedukce bod, na který by mohla navázat kantovská transcendentální *estetika*. V souhrnném pojmu systému případů ‚Já myslím‘ jsou myšleny jen ty vůbec možné myšlenky sebevědomé bytosti. Je smysluplné přinejmenším myslet, že případy ‚Já myslím‘, pokud *skutečně* vystupují ve vzájemném vztahu, musí dostat nějaké další formální podmínce. Tato podmínka může být *pouze* podmínkou stejného vztahu jednoho případu k nějakému určitému jinému případu; z tohoto vztahu lze získat formální minimum *časového* průběhu. Formální podmínka skutečných případů ‚Já myslím‘ musí být ale vnesena také do myšlenky souhrnného pojmu možných myšlenek subjektu, vzhledem k němuž jsou všechny skutečné případy ‚Já myslím‘ skutečné. A tím by bylo možné získat jak časový charakter současnosti ve světě tak i vlastnost světa, vzhledem k níž se současnost vůbec stává definovatelnou, což by pak poskytlo formální minimum *prostorovosti* světa. Tím ale nemá být než označen výhled na dedukci, která má naději pokrýt a argumentačně-analyticky pospojovat Kantem nastolené teóremy.

10. Rozdíl mezi myšlením a poznáním, který je založen v sebevědomí a jeho formálních implikacích, platí ale také pro takové poznání, které má sebevědomá bytost o sobě samé a ve vztahu ke své vlastní identitě. Díky anticipaci přírody, která je do sebevědomí vložena co do jeho formy, *může* sebevědomá bytost učinit tématem jedné ze svých zkušenostně-poznávacích snah skutečný průběh svých případů ‚Já myslím‘, tedy svých stavů, v nichž něco míní, a svých poznávacích aktů, v celku světa. Zvláštní podmínky, za nichž je možné dosáhnout této zvláštní sebezkušenosti, ještě nejsou dostatečně určeny formálními implikacemi, které jsou zahrnuty do pojmu sebevědomí. Je zapotřebí také specifických identitních kritérií pro poznání totožnosti sebevědomé bytosti ve světě. Je-li vůbec možné získat je analýzou karteziánského sebevědomí (což může být zpochybněno, ale je to také domněnka hodná prozkoumání), tak je rozhodně nelze rozvíjet pouze s pomocí toho, co je již výsledkem dosavadní formální analýzy sebevědomí.

Je velmi důležité nezaměňovat podmínky skutečné zkušenosti, kterou má – nebo může mít – sebevědomá bytost o své identitě ve světě, s identitní implikací, jež je do této bytosti již vložena, nakolik si je sama sebou jistá v evidenci o možnosti myšlenek ‚Já myslím‘.¹⁶ Z této evidence vyplývá totiž jen toto: Myšlenka subjektu o sobě samém, sebevědomí, je z formálních důvodů jakožto skutečná myšlenka možná jen tehdy, je-li zároveň myšlena jakožto případ myšlenky, tedy myšlenky nějaké bytosti o sobě samé, která je schopna neurčitě mnohých jiných myšlenek o sobě samé, jež jsou po formální stránce tytéž, a která si – nakolik se pojímá jakožto identitní princip – také aktuálně

myslí formu vzájemného vztahu všech těchto případů. Myslí-li taková bytost myšlenku ‚Já myslím‘, tak je v této myšlence a díky její formě také explicitně vztažena jak ke své totožnosti v libovolně mnohých myšlenkách tohoto druhu, tak také k jednotě všech těchto myšlenek v témže subjektu. Tak je také přes identitu jí samé v jedné každé její sebevědomé myšlence zároveň myšlena jednota přírody, a sice pouze na základě její formy.

Musí proto zůstat nerozhodnuté, zda nějaká určitá sebevědomá bytost ve svém skutečném vědomém životě myslí více než jednu jedinou myšlenku, v níž si je vědoma sama sebe. Je *logicky* možné, že nějaké myšlení, jež je schopné sebevědomí, existuje pouze po jediný moment, takže se nemůže uvést do kontinuity s žádným jiným případem *svěho* vědomí a proto také nemůže dospět k poznání nějakých objektivních jednot. Tato možnost je nicméně nepravděpodobná; lze s jistotou vyloučit, že by se nějaká sebevědomá vyznačovala existencí takového druhu a že by v ní vůbec mohla dospět k sebevědomí. Ale tato jistota nemá status karteziánské jistoty, jež se vztahuje jen na faktum vždy jednoho ‚Já myslím‘ a na formu veškerého ‚Já myslím‘, která je nutně spolu s ním myšlena. Karteziánsky jisté může být tedy jen to, že jeden případ ‚Já myslím‘ je aktuální, a především všechno to, co je v tomto případě sebevědomí implikováno, takže se to stává rovněž vědomým v každém případě ‚Já myslím‘. Jedině na komplexu těchto implikací se musí zakládat transcendentální dedukce. I sám Descartes chtěl svůj argument založit jen na vždy aktuálním případě sebevědomé cogitatio, jenomže z něho chtěl vyvozovat nelegitimovatelné úsudky o skutečné identitě referentu první osoby v ‚cogito‘. Kantův dedukční program se může a musí zakládat jedině na formálních implikacích také jednoho jediného případu ‚Já myslím‘.

Jen tehdy, je-li identita subjektu ve všech případech ‚Já myslím‘ pojímána jako takováto formální implikace, lze se vyvarovat toho, že by dedukce založená na identitě překročila meze, které Kant tematizoval v kapitole o paralogismech racionální psychologie. To, že je sebevědomí principem identity, nesmí být chápáno tak, že zahrnuje vědění o tom, že se nějaká myslící bytost skutečně udržuje ve své existenci. Čistě jen z uvědomění, které je možné v sebevědomí, neplyne ani to, že nějaká bytost je sebevědomým myšlením konstituována, ani i jen to, že trvá něco, co o sobě v tomto případě vědomí ‚Já myslím‘ ví. Sebevědomí by z hlediska metafyziky mohlo být odvozené. A bytost, jíž sebevědomí přináleží, by mohla náhle vstoupit do jsoucnosti a zase z ní zmizet. Ujistiění o formální souvislosti mezi vědomím ‚Já myslím‘ a vědomím o světě, které se uskutečňuje přes identitu v ‚Já myslím‘, by tím zůstalo zcela nedotčeno. To jedině, co ve vztahu k metafyzice zůstává nevyhnutelné, je připustit, že *pro případ*, že sebevědomí se kontinuuje, jedná se o skutečnost, kterou je nutné přisoudit také tomu skutečnému, na jehož základě sebevědomí existuje, – ať už je sebevědomí jeho původní charakteristikou, nebo ať vystupuje jen jako odvozené, a ať je toto skutečné jednotlivá věc, nebo sekvence událostí. Ačkoli z formy sebevědomí nevyplývají žádná tvrzení týkající se nějakých skutečností, které přesahují aktuální případ ‚Já myslím‘, je tento případ vědomí sám přece jen skutečností a něčím ve všem, co je skutečné, ačkoli ji v rámci tohoto celku nemůžeme poznat. Jedině na základě této skutečnosti může být o formě sebevědomí také fakticky něco věděno. A jedině tehdy, bylo-li by toto vědění co do své povahy takové, že by dovolovalo zdůvodnit, že vědomí ‚Já myslím‘ musí mít možnost zjistit o své vlastní identitě, že je identitou určité bytosti ve světě, by bylo

možné tvrdit, že v kantovském sebevědomí je zahrnuta dispozice kritérii identifikace osoby. Všechny pokusy rekonstruovat Kantovu argumentaci ze zdrojů Wittgensteinova argumentu proti soukromému jazyku, jak to činí Bennet a Strawson, se již svým výchozí diskem odklonily od kantovského programu.

Z toho všeho tudíž také plyne, že identita implikovaná v sebevědomí prostřednictvím jeho formy nemá status nějakého druhu hypotézy, která by pak mohla a musela být verifikována nebo falzifikována užitím kategorií. V poslední době byl opět učiněn pokus tímto způsobem přes identitu ve vědomí ‚Já myslím‘ konstruovat souvislost mezi sebevědomím a kategoriemi.¹⁷ To má ale za následek, že není možné pochopit, jak vůbec spolu se sebevědomím jako takovým nastává vztah sebevědomí ke světu. Muselo nejprve pochybovat o své skutečné identitě, dříve než si může uvědomit, že disponuje prostředky jak podrobit zkoušce oprávněnost této pochyby, – přičemž výsledek zůstává nejistý. Touto cestou je již skrze programové východisko ztracena rousseauovská apriornost vědění o světě. Vyústění do pokusů anglosaské kantovské literatury o získání východiska dedukce z postulátu možnosti *sebezpoznání* je rychlé. Karteziánská linie Kantovy dedukce ale vyžaduje rozvinout zdůvodnění, které ze sebevědomí vyvozuje vztahný systém poznání v celku. Mezi jednoduchým vědění o sobě v každém případě ‚Já myslím‘ a jistotou o uspořádání systému, který může být interpretován jakožto příroda, musí být vykázána bezprostřední závislost, kterou lze právě tak bezprostředně pochopit z interního uspořádání sebevědomí.

Identita implikovaná v sebevědomí není ani formálně-logická ani taková, která může být vykázaná na základě kritérií pro identitu nějakého typu jsoucen ve světě. Způsob kantovsko-karteziánského ujištění vyžaduje, nemyslet tuto identitu ani jako obecnou logickou formu a také ani jako anticipaci nějaké skutečnosti, která může být přezkoušena podle kritérií. Držíme-li se zcela teorie identity, která je již vypracovaná v současné filosofii, pak se musí zdát, jako by pro identitu sebevědomí měla být myšlenka, jež zaujímá takové místo a má takový status, jak prázdna, tak neobsaditelná – jako by měla být myšlenkou jakéhosi mezi-oboru mezi jednoznačnými identitními smysly, které nemůže být přiřazen žádný dobrý a jednoznačný smysl. Obrátíme-li se ale – poté co je akceptována důležitost teorie o identitních smyslech – zpět ke kantovské dedukci kategorií, tak dospíváme ke zcela jinému závěru: Kantovské ideje týkající se transcendentální dedukce vedou ke koncepci identity sebevědomí, která významným způsobem doplňuje teorie identity vzniklé na půdě logického pozitivismu. Bez ní a bez průběžného vztahu k ní může být i objasnění všech ostatních smyslů identity stěžejí úplné.¹⁸

¹ Ak. XXIX 1, 2, s. 781–2. Zde a v následujícím je Kritika čistého rozumu citována obvyklým způsobem (obě vydání jako A a B), svazky akademického vydání Kantova děl po Ak. a s číslem stránky. – Pozn. překl.: Kritika čistého rozumu je citována podle českého vydání I. Kant, Kritika čistého rozumu, přel. J. Loužil ve spol. s J. Chotašem a I. Chvatíkem, Praha 2001.

² Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ve velké poznámce k předmluvě.

³ Autor dokončil vlastní zkoumání pozadí významu ‚dedukce‘ vedené v Kantově jazyku, jež se kvůli nedostatku místa nemohlo stát částí tohoto pojednání. Zde předložené pojednání navazuje na druhý díl autorova heidelbergského akademického pojednání (*Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion*, Heidelberg 1976). Především provádí dedukci z identity subjektu, jež je tam předvedena poprvé, poněkud jinak, i když také jen formou skicy.

- ⁴ Srv. A 344, B 404 a B 419.
- ⁵ Srv. Julius Ebbinghaus, *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt 1968 a Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Berlin 1948.
- ⁶ Srv. pozn. k předmluvě k *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.
- ⁷ Tato jazyková forma ovládá nyní opět předvední dedukce Manfredem Baumem, srv. *Die transzendentale Deduktion in Kants Kritiken*, disertace Kolín 1975 a v: *Philosophische Rundschau*, 26, 1979 nn. (obojí též in: M. Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Königstein 1986).
- ⁸ Srv. zvláště J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge 1966 a P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London 1966.
- ⁹ Srv. autorovu *Identität, – Begriffe, Probleme, Grenzen*, in: *Poetik und Hermeneutik VIII*, Mnichov 1979.
- ¹⁰ Srv. A. Baumgarten, *Metaphysica*, díl I, kapitola IV, také v *Kantovi Ak XVII*, s. 83 nn.
- ¹¹ Srv. A. Baumgarten, tamtéž § 269.
- ¹² Wolffovy texty jsou v následujícím citovány podle paragrafů a ve snadno srozumitelných zkratkách názvů děl.
- ¹³ Srv. C. Meiners, *Grundriß der Seelenlehre*, Lemgo, s. 15 nn., J. G. H. Feder, *Logik und Metaphysik*, 1771 *Metaphysik*, 1. Hauptstück, § 29, (citováno podle vydání z Lince z r. 1788).
- ¹⁴ Srv. Lüder Gäbe, *Die Paralogismen der reinen Vernunft*, disertace Marburg 1954.
- ¹⁵ Zvlášť pronikavě zdůvodňuje Merian proti Leibnizově škole bezprostřednost apercepce a to, že předchází veškerému poznání; srv. *Sur l'apperception de sa propre existence*, in: *Histoire de l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres*, svazek V, Berlin 1749.
- ¹⁶ Srv. Richard E. Aquila, *Personal Identity and Kant's Refutation of Idealism*, v: *Kantstudien* 10, 1979, s. 259 nn.
- ¹⁷ Srv. Paul Guyer v: *The Journal of Philosophy* LXXVI, 1979, s. 151 nn. a *American Philosophical Quarterly* 17, 1980, s. 205 nn.
- ¹⁸ Tento text byl napsán pro koloquium, které se konalo 200 let po vydání *Kritiky čistého rozumu*.

Funkce a syntéza*

PETER SCHULTHESS

(Universität Zürich)

Pojem syntézy je nezákladnějším pojmem transcendentální filosofie, která je zde chápána jako teorie relace. Přináší s sebou pojem *jednoty*, pojem, jehož prostřednictvím může Kant uchopit nejvyšší bod transcendentální filosofie terminologicky a věcně lépe než ještě za časů duigsburgské pozůstalosti. Syntéza je pojem činnosti, která uvádí do relace nějakou rozmanitost. Spojení, referování, je řízeno jednotami. Tyto jednoty jsou funkce. *Funkce* jsou tedy jednotami syntézy, Kant je nazývá *syntetickými jednotami*. Jakožto činnost obrazotvornosti působí syntéza na rozmanitost názoru. Prostřednictvím kategorií tuto rozmanitost myslíme, tj. převádíme ji na pojmy, takže *rozvažovací pojmy* je možné považovat za *jednoty syntézy*, to ale znamená za jednoty spojeného. Ty jsou určeny samotnými funkcemi, tj. myslí rozmanitost názorů jako argumenty funkcí a to znamená: jako místa v soudu. Schéma kategorie přitom řídí užití kategorie na smyslově dané. Proti formálnímu aspektu kategorií, že představují obory argumentu funkcí a umožňují jejich použitelnost, stojí transcendentální aspekt, že totiž kategorie jsou založeny na funkcích, na jednu stranu protože vzhledem k funkcím fungují jako obory argumentu a na druhou stranu protože jednota názoru podle nějakého pojmu je založena na funkcionální jednotě syntézy, na syntetické jednotě apercepce.

Toto určení syntézy prostřednictvím kategorií a funkcí má svůj vliv na problematiku reality relací. Kant sice podržuje scotistický pojem reálné relace, přesněji: jeho kritéria, zakládá ale realitu relací na rozvažovacím řádu, který na jedné straně zákonitě řídí jednotu relace, na straně druhé teprve vůbec určuje reláta jako taková. Tím se Kant zřetelně distancoval od pojetí teorie relace založené na substanční ontologii.

Problém relace získává prostřednictvím tohoto *kopernikánského obratu* novou podobu: již není potřeba se ptát, co je tím, co vytváří jednotu mezi dvěma předměty, nýbrž co je tím, co je určitelné jako relát nějaké relace, která je založena na zákonité jednotě syntézy. Teprve tím získá proměněný způsob myšlení o předmětech poznání svůj plný smysl: předmět může být poznán jen jako relát syntetické relace rozvažování.

* P. Schulthess, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*. Berlin 1981, s. 290–306. Překlad, který pořídil Dr. Jan Kuneš, byl vypracován v rámci výzkumného projektu Centra fenomenologických bádání, společného pracoviště UK a AVČR (projekt LN00 A061 MŠMT ČR).

Kategorie a syntéza

Z kapitoly o logickém používání rozvažování vyplývá, že pojmy spočívají na funkcích a že rozvažovací mohutnost musí být eo ipso pojímána jako schopnost k činnosti souzení, jako spontaneita. Funkce jakožto jednoty těchto činností jsou v § 9 vyhledány podle principu jednoty v rámci možných funkcionálních hodnot nebo soudů. *Přitom zůstává neurčeno, co jsou obory užití funkcí*, resp. na co mohou být užity. Kant se na to pokouší najít odpověď, když prokazuje, že *kategorie*, která určuje předměty jako takové (obor užití), *spadá v jedno s funkcí myšlení* a uzavírá tak *metafyzickou dedukci*.¹ Úkolem metafyzické dedukce je totiž předvedení „apriorního původu kategorií vůbec ... na základě jejich plné shody s obecnými logickými funkcemi myšlení“ (B 159). Tato plná shoda neznamená jejich identitu. Jak je ale potom možné rozumět této plné shodě? To je vůdčí otázka této kapitoly. K jejímu vyřešení je zapotřebí pojmu *syntézy*.

Syntézu zavádí Kant v § 10: „Spontaneita našeho myšlení však vyžaduje, abychom tuto rozmanitost nejprve určitým způsobem prošli, pojali a spojili, a tak z ní učinili poznání Tuto činnost nazývám syntézou.“² Syntéza je tedy *činnost*, která operuje v rozmanitosti. Části této činnosti – procházení, pojmutí a spojení³ – jsou poté upřesněny: „*Syntézou* v nejobecnějším významu ale rozumím činnost, jejímž prostřednictvím k sobě přidávám různé představy a jejímž prostřednictvím shrnuji jejich rozmanitost v jeden poznatek.“ (B 103) Účel syntézy, shrnování v jeden poznatek, je *differentia specifica* ke druhu: činnost přiřazování. Jakožto shrnující přiřazování je syntéza činností rozvažování, je k ní zapotřebí *pojmu*. Činností přiřazování samotného je činnost obrazotvornosti, která operuje v tom, co je názorem dané. Pojmový podíl rozvažování na syntéze, která se tak stává „syntézou podle pojmů“ (B 104), vysvětluje Kant zprvu nejasným výrazem „převádět na pojmy“.⁴ Výraz „převádět na pojmy“ je odlišen od výrazu „uvádět pod pojmy“, tedy od logických jednání komparace, reflexe a abstrakce, které dávají empirickým pojmům analytickou jednotu. Rozvažovací shrnování v syntéze tedy není žádná subsumpce, zakládá jednotu syntézy v nějakém názoru. Touto jednotou je rozvažovací pojem. „Táž funkce, která dává jednotu různým představám *v soudu*, dává jednotu také pouhé syntéze různých představ *v názoru* a nazývá se – obecně vyjádřeno – čistým rozvažovacím pojmem.“ (B 104). Rozvažovací pojem je tedy určen jako obecná jednota rozmanitosti názoru spojené syntézou. Tato jednota v názoru se zakládá jako jednota v soudech na funkcích, a sice na *těch samých* funkcích. Tím je formulován výsledek metafyzické dedukce, totiž plná shoda kategorií s logickými funkcemi.

Je třeba ho však ještě zdůvodnit. Jednotou syntézy rozmanitosti je rozvažovací pojem. Jako *pojem spočívá na funkcích*.⁵ K vysvětlení tohoto spočívání je zapotřebí dalších míst, neboť o § 10 Kritiky čistého rozumu, formulovaném shrnujícím způsobem, lze sotva říci, že by je dostatečně vysvětloval. Toto spočívání je možné vysvětlit *formálně* (resp. strukturně) a *transcendentálně*. Formálně jsou kategorie – chápány extenzionálně – obory užití funkcí, transcendentálně jsou jednotami spojeného, které jako takové spočívají na syntetické jednotě spojování, tj. na funkcích.

Pro pochopení formálního aspektu je třeba se zprvu ptát: na co jsou vlastně užity funkce, které jsou pouhými jednotami rozvažovacích činností v nějakém soudu? Co je oborem jejich užití? „Smyslovost podřízená rozvažování jako objekt, na který rozvažování aplikuje svou funkci“ (B 351). Ale jak je toto užití zprostředkováno, jak se z názo-

ru stává myšlení, poznání? Jak řeší Kant ústřední problém Kritiky čistého rozumu, vztah rozvažování a smyslovosti?

Funkce je pouhou jednotou rozvažovacích činností, tedy pouhou spontaneitou spojení možných argumentů.⁶ Kategorie pak mají za úkol stanovit funkcím obor užití, na něž mohou být užity, a to znamená, že rozmanitosti smyslovosti může být porozuměno – resp. může být poznána. „Předem bych chtěl ještě předdeslat *vysvětlení kategorií*. Jsou to pojmy o předmětu vůbec, jejichž pomocí je názor předmětu *určen* vzhledem k některé z *logických funkcí* souzení“ (B 128). V této definici je třeba si povšimnout tří momentů: Kategorie jsou *pojmy o předmětech vůbec*, určují názory, a *sice vzhledem k logickým funkcím*. Tyto momenty lze shrnout do následující teze: určování kategorie je proto apriorní, protože kategorie jsou na jednu stranu pojmy o předmětech vůbec (obecně) a na druhou stranu jsou závislé na funkcích, jejichž prostřednictvím musí být nutně myšleny: „Kategorie je pojem, jehož prostřednictvím je nějaký objekt vůbec považován za určený vzhledem ... k nějaké logické funkci soudů, tj. že *bych* rozmanitost jeho názoru *musel* myslet jedním z těchto momentů rozvažování.“ (R 5854, 1783/84).⁷

Tato nutnost „muset myslet prostřednictvím nějaké funkce“ vyjadřuje jeden moment apriornosti kategorií⁸ a neznamena nic jiného, než že *kategorie* musí stanovit *obor argumentu* a je tedy určena místy v soudu (funkcí).

Druhý moment apriornosti, obecnost, vyplývá z úvahy o extenzi kategorií. Kategorie jsou pojmy o předmětech, objektech, věcech vůbec. Jsou tedy takřka – podle *tradiční nauky o kategoriích – nejvyššími rody*. Přitom „vůbec“ znamená, že nejsou empirickými, ale čistými pojmy. „*Čistá syntéza, pojata obecně*, nám dává čistý pojem rozvažování.“ Tak praví Kant v § 10 Kritiky čistého rozumu (B 104) a říká tak, že extenze kategorií není empiricky omezena nebo dokonce empiricky určena, ale že kategorie jsou – obecně – pojmy o předmětech vůbec. Tato obecnost tedy není pouze induktivní (komparativní) obecností empirických pojmů. Kategorie nemůže být tedy podle Kantovy terminologie nikdy obecným rodem, protože rody, nakolik jsou tvořeny per abstractionem, mají vždy komparativní obecnost. Obecnost kategorií ale spíše umožňuje komparativní obecnost logických pojmů, což dokazuje, že formální logika je založena v transcendentální logice.

Kategorie tedy apriorně stanovují nějaké funkci obor argumentu. Co ale znamenají jako určení názorů, co znamenají pro pojem předmětu? Určení kategorie vzhledem k logické funkci je myšlením předmětu jakožto předmětu vůbec: „Neboť kategorie je přece pouhá funkce myšlení, jejímž prostřednictvím mně není žádný předmět dán, nýbrž je jí pouze myšleno, co může být dáno v názoru“ (A 253).⁹ Kategorie a funkce není možné jednoduše zaměňovat. Kategorie se zakládá na funkcích. Je oborem argumentu funkce určeným do jisté míry funkcí samou, jenž jako takový vytváří určení *myšlení nějakého předmětu* vůbec, jenž je tedy čistou formou myšlení nějakého předmětu. Toto kategoriální určení předmětu vůbec ale není empirickým určením nějakého předmětu. Je spíše transcendentálním určením, které tak poskytuje pouhý *transcendentální obsah pojmu předmětu* a tím každého předmětu.¹⁰ Tím spojuje Kant svoji nauku o kategoriích s *druhou tradiční linií*, kterou započal Leibniz a v níž pokračoval Lambert, podle níž jsou totiž kategorie *jednoduchými základními pojmy*. Zde nejsou extenzionálně chápanými nejvyššími rody, nýbrž intenzionálně chápanými prvními elementy obsahu.¹¹

Co ale nyní znamená, že kategorie jsou určeny *vzhledem k funkcím*?¹² Toto určení vzhledem k funkcím se uskutečňuje tím, že kategorie přidělují rozmanitosti názoru *místa v soudu*, která jsou *místa pro argument*. Kategorie jsou (neschematizovány)¹³ čistými formami myšlení nějakého předmětu. Dalo by se říci, že jsou určeny užitím funkcí na předměty vůbec, tedy v jistém smyslu prázdným užitím.¹⁴ Neboť kategorie jakožto pojmy spočívají na funkcích, které jim určují extenzi (předmět vůbec). „Konečně, vztáhl jsem tyto funkce k souzení na objekty vůbec nebo spíše na podmínku, určit soudy jako objektivně platné, a vznikly čisté rozvažovací pojmy“ (Prolegomena, Ak. IV, s. 324). Vztah mezi kategorií a funkcí lze pak určit shrnujícím způsobem takto: Kategorie mohou být myšleny jen prostřednictvím funkcí¹⁵ – pojmy spočívají na funkcích –, protože jsou jakožto pojmy argumentů funkce určeny vzhledem k ní a samy kategoriálně určují rozmanitost názoru vzhledem k funkcím soudů. Kategorie jakožto čistý poznatek je samotnou funkcí,¹⁶ tj. přesněji: obsahuje funkci – takřka jako predikát vztahu – protože může být myšlena jen jejím prostřednictvím.¹⁷ Tím by byla objasněna plná shoda kategorie a funkce ve formálním nebo strukturním ohledu.

Poté co jsme explikovali vztah mezi kategorií a funkcí podle formálního aspektu, je tento vztah třeba vyložit ještě *transcendentálně*, tj. je třeba ukázat, nakolik *kategorie jakožto jednoty* spočívají na funkcích (jednotách). Tento vztah je možné objasnit *pojmem syntézy*. Obrátme se ještě jednou k výsledku metafyzické dedukce: „Táž funkce, která dává jednotu různým představám *v soudu*, dává jednotu také pouhé syntéze různých představ *v názoru* a nazývá se – obecně vyjádřeno – čistým rozvažovacím pojmem. Tedy totéž rozvažování ... vnáší také prostřednictvím syntetické jednoty rozmanitosti *v názoru* vůbec transcendentální obsah“ (B 104 n.). První věta ukazuje, že *jednotou syntézy* různých představ je *kategorie*. Kategorie je tedy „daná“ jednotou spojeného. Jako pojem o názorech vůbec, určený prostřednictvím logické funkce, kterou obsahuje, je jednotou *v syntéze rozmanitosti názoru*, tj. jednotou relát syntézy. Jejím výkonem je tedy myslet rozmanitost názoru, tj. koncipovat ji jako pojmovou jednotu. Tím má být jen explikováno to, co měl Kant na mysli ve formulaci, že kategorie převádějí syntézu „*na pojmy*“. Kategorie činí názory (představy) teprve myslitelnými, tedy tím, co lze posoudit a určit, jsou tak tedy podmínkami logického „*uvedení pod pojmy*“.

Právě protože kategorie spočívají na funkcích, které vytvářejí jejich jednotu, spočívá jejich jednotou syntézy na *jednotě funkce, která je syntetickou jednotou*. Syntéza jakožto jednající obrazotvornost získává svoji jednotu, pravidlo jednání, z rozvažování – přesněji: z jeho jednot činnosti, z jeho funkcí. Jednotou aktivního syntetizování je tedy funkcionální jednotou. Ta dává spojené rozmanitosti názoru jednotu relace prostřednictvím pojmu, totiž prostřednictvím kategorie. „Rozmanitost, která je dána ve smyslovém názoru, nutně náleží pod původní syntetickou jednotu apercepce, protože jedině díky ní je možná jednotou názoru. Avšak onou činností rozvažování, kterou je rozmanitost daných představ (ať jsou to názory, nebo pojmy) podřízena pod apercepce vůbec, je logická funkce souzení“ (B 143). Syntetická *jednota funkce*, která je *jednotou apercepce* (srv. B 185), nebo jinak vyjádřeno: funkce syntézy, je ale jednotou pravidla, ne jednotou pojmu nebo pojmové jednoty názoru. „Tato jednotou [rozumí se: syntetická jednotou] však není možná, pokud názor nemohl být vytvořen prostřednictvím takové funkce syntézy podle nějakého pravidla“ (A 105).

Užití funkce na smyslovost je tedy řízeno prostřednictvím kategorie, která převádí rozmanitost smyslovosti na jednotu (na pojmy) takovým způsobem, že je užito funkcí rozvažování. Kategorie a funkce se metafyzicky, tj. vzhledem k pojmům předmětu vůbec, které jsou rozvažování dány jako mohutnost pojmů, shodují natolik, nakolik kategorie určuje to, na co jsou funkce soudů použitelné. Naproti tomu se transcendentálně shodují natolik, nakolik pojmová jednotu syntézy (kategorie) vzniká prostřednictvím jednoty rozvažování (mohutnosti souzení) – resp. transcendentálně na ní spočívá.

Realita relací

Syntéza, základní pojem Kritiky čistého rozumu, je typicky relačním pojmem. Ten představuje činnost kladení do vztahu, spojování. To, co je spojeno, je podřízeno kategoriální jednotě. Je tím rozmanitost názoru, jež je převedena na pojmy. Co jsou pak charakteristika (*adjuncta relationis*) toho, co je spojeno v relaci? Kant rozlišuje trojí: *rozmanitost, syntézu a jednotu*. Rozmanitost ještě nemá objektivní realitu, je pouze vjemem, v žádném případě již zkušeností, má tedy nanejvýše subjektivní realitu. Reláta tedy relací nemohou zakládat. Kantův odklon od substanční ontologie by takovou fundaci ani nepřipouštěl. Nakolik syntetická jednotu zakládá realitu relací a jaké implikace pro pojem reality jsou s tím spojeny, má být ukázáno v této kapitole.

Naši analýzu reality relací chceme začít u prvních paragrafů transcendentální dedukce. To je také smysluplné, má-li přece transcendentální dedukce oprávnit vztah kategorií, jež obsahují funkce rozvažování, tedy syntetické jednoty, k předmětům – tedy má-li vykázt objektivní platnost či realitu kategorií. Nemůže být úkolem této kapitoly a ani této práce vyřešit problém transcendentální dedukce; spíše má být pouze ukázáno, že se u ní jedná o problematiku reality relací.

Kant začíná u činnosti syntézy, kterou též nazývá spojením, aby naznačil, že je tak míněno dvojí: *aktivní spojování* a *výsledné spojení spojeného*: „Naproti tomu spojení (*coniunctio*) rozmanitosti nemůžeme vůbec nikdy získat prostřednictvím smyslu, a tedy nemůže být zároveň ani spoluobsaženo v čisté formě smyslového názoru. Toto spojení je totiž aktem spontaneity představivosti“ (B 129 n.). V této pasáži jsou implikovány *dvě teze teorie relace*. Za prvé Kant přijímá starou větu, že spojení¹⁸ nemůže být vnímáno. To ale znamená, že není žádnou smyslovou daností a ani ničím, co by bylo produktem čisté smyslovosti. To má za důsledek, že spojení se nenachází v předmětech, tj. nemůže být myšleno jako znak věci. *Relace tedy není predikátem relát*. „Spojení však není obsaženo v předmětech a nemůže z nich být získáno například vnímáním, a tím teprve přijato do rozvažování“ (B 134). Spojení dále spočívá na aktu spontaneity, na apriorním spojování rozvažováním, *myšlením*, jež je zásadně charakterizováno jakožto *schopnost vztahovat* a nikoli jednoduše jakožto vědomí o něčem: „nýbrž je jediné dílem rozvažování, které samo není ničím jiným než mohutností apriorně spojovat“ (B 134 n.). Tyto teze na první pohled vypovídají proti *scotistickému ustanovení reálných relací*. Za prvé je porušen postulát, podle něhož spojení nemá svůj základ v relátech, že tedy přinejmenším co do základu nespočívá v předmětech. Za druhé spočívá spojení v rozvažování, není tedy „*absque opere alterius potentiae*“. Bude ukázáno, že Kantova teorie reality relací přesto zdůvodňuje reálné relace ve scotistickém smyslu.

Spojení jakožto činnost rozvažování, jejíž reláta mohou být rozmanitostí názoru nebo pojmů, je syntéza: tak „je veškeré spojení ... ať jde o spojení rozmanitosti názoru,

nebo různých pojmů ... činností rozvažování, kterou obecně nazveme *synthesis*“ (B 130). Momenty spojení jsou tedy reláta (rozmanitost), činnost syntézy a nadto moment jednoty: „Avšak pojem spojení v sobě obsahuje kromě pojmu rozmanitosti a její syntézy ještě i pojem jednoty rozmanitosti“ (B 130). Pojem jednoty je pro kantovskou teorii relace centrálním pojmem. Chceme krátce načrtnout odvrát od tradičního racionalistického pojmu jednoty, jenž je pro Kantovu filosofii typický, abychom zdůraznili jeho plný význam pro teorii relace.

Wolff chápe jednotu (*unitas*) jakožto jednotu bytnosti, tj. jakožto neoddělitelnost součástí bytnosti: „*Inseparabilitas eorum, per quae ens determinatur, unitas entis appellatur ... Hinc si unitatis ens omne consideratur tanquam individuum quid, quemadmodum unitas indivisibilis est. Atque ob hanc unitatem entia singularia dicta fuere individua*“ (Wolff, Ch., *Philosophia prima sive Ontologia*, Francfurti et Lipsiae 1728, § 328).¹⁹

Jednota bytnosti je tedy zároveň jednotou individua. S přeměnou pojmu bytnosti (forma) na *modus compositionis* u Kanta, tedy s přeměnou na bytnostné spojení, se musí i pojem *jednoty* stát *relačním pojmem*, přesněji: Jednota se stává jednotou relace. „Jednota se totiž vlastně týká pouze vztahu“ (R 5854; 1783/84).

Jak je ale myslitelná jednota, co se syntézy týče? „Spojení je představou syntetické jednoty rozmanitosti. Představa této jednoty nemůže tedy vzniknout ze spojení, neboť jednota tím, že přistupuje k představě rozmanitosti, pojem spojení teprve umožňuje“ (B 130 n.).

Jednota, o níž je zde řeč, není *jednotou spojeného*, tedy jednotou relace, ale je podmínkou spojení, nakolik je samotnou *jednotou činného spojování, syntetickou jednotou*. Syntetická jednota tedy není kategorií jednoty, ani jednotou kategorií.²⁰ Je jednotou spontánní činnosti, tedy *funkcí*. Kategorie jsou naproti tomu derivativními jednotami, jak jsme již ukázali. Rozvažování a priori spojuje spíše na základě svých funkcionálních jednot, které jakožto jednota vytvářejí jednotu apercepce: Spojení „je jedině dílem rozvažování, které samo není ničím jiným než schopností apriorně spojovat a uvádět rozmanitost daných představ pod jednotu apercepce, kterážto zásada je nejvyšší zásadou v celém lidském rozvažování“ (B 134 n.).

Je tedy třeba rozlišovat mezi jednotou spojování, funkcí, a jednotou spojeného, kategorií, která funkci předpokládá. Kategorie převádějí vztah relát na pojem, tj. činí z něj teprve inteligibilní spojení. Rozlišením dvou jednot se Kant vyhýbá dialektice pojmu relace, kterou Bradley velmi pěkně vypracoval – nicméně s chybným pojmem relace. Bradley se vyslovil proti možnosti reálných relací, když ukázal, že každá relace by vyžadovala in infinitum relace, které ji zakládají a že tudíž pojem (reálné) relace je non-ens. Argumentoval například takto: Je-li relace (R) ens (something itself), pak musí k tomu, aby mohla být vztahena na reláta x, y, tj. aby se mohla stát zákonem, předpokládat další relaci od ní k relátům. „The links are united by a link, and this bond union is a link, which also has two ends; and these require a fresh link to connect them with the old“ (Bradley, F. H., *Reality and Appearance*, Oxford 1969, s. 28).

Jak Kant unikne tomuto regresi? Nejinak než Russel, který jej obešel rozlišením mezi „relating relating“ a „relation in itself“ (Russell, B., *Principles of Mathematics*, Oxford 1978, s. 100). Z hlediska kantovské filosofie tato difference znamená diferencí mezi zákonitým přiřazením (jednota činnosti pořádní, funkce) a poznanou relací,

kteřá je podřízena kategoriální jednotě a jejíž realita je založena v objektivní realitě kategorií.

Rozhodující moment vyhnutí se regresi²¹ spočívá v tom, že reláta svoji realitu získávají teprve v relaci, která je založena funkcí. Jednota relace tedy nemusí být ještě spojována s reláty, ale konstituuje tato reláta jako taková. Toto je důsledkem proměny bytnosti v relace, kterou Kant zná již v roce 1762. Z toho vysvítá i to, že relace nemůže být nikdy chápána jako predikát substance (tato teze byla vyložena v úvodu), protože tato substance se teprve konstituuje v syntetické jednotě relace.

Co je ale základem takové teorie relace? Již to nejsou reláta či jedno v tom, co je zvláštní, ale je to *jednota spojování*, která zakládá relaci a tím i reláta. Spojené tedy není jednoduše libovolně dáno dvěma reláty, ale vždy již spočívá na a priori spojující jednotě. Spojení probíhá podle pravidla, jež z tohoto apriorního, tj. obecného a nutného spojení vytváří *řád* a tím je transcendentálně zakládá: „Spojení mnohosti mezi sebou, pokud je obsažena v jednom, je spojení. Spojení podle pravidla: *řád*“ (R 5750; 1783/84). Relace, jež jsou konstituovány prostřednictvím syntézy, tedy nejsou jednoduše extenzionálně chápané páry relát – aRb. Musí být spíše považovány za transcendentální řád, jenž zakládá pravidlo spojení.

Pojem relace se tedy zakládá v pojmu řádu čili v pojmu *funkcionality*. Tomuto *transcendentálně-logickému náhledu* odpovídá náhled *formálně-logický* – že se totiž relace zakládají na funkcionalitě: The reader, however, should remember that the idea of functionality is more fundamental than that of relation“ (Russell, B., Principles of Mathematics, § 254). Formálně-logický argument vychází z pokusu chápat *relace jakožto třídy párů*. Pokusíme-li se totiž převést pojem relace na pojem třídy, musíme pak relaci definovat jako třídu párů.²² Pouze znalost asymetrických relací, tedy vlastnosti řádu, kterou Kant objevil v roce 1762, vynucuje zavedení zpřesnění: Relace je množství *uspořádaných* párů. Relace se jakožto třída zakládá v řádu, který je vyjádřen tím, že relace jsou přiměřeněji pojaty jakožto „*propositional functions*“. Dnešní definice jakožto vícemístný predikát pak také implikuje tento výklad. $x R y$ je tedy třeba číst jako „ y je funkcí x “: „If now x be defined as belonging to some class contained in the domain of the relation, then the relation defines y as a function of x “ (Russell, B., Principles of Mathematics, § 254). Extenzionální pojetí relace tedy spočívá na řádu, jemuž leží v základu myšlenka funkce.

Kant zakládá *relace rovněž ve funkcích*, které chápe z hlediska řádu (subordinace). To se ukazuje i na tom, že si problému relace všiml v souvislosti s matematickými pořadajícími relacemi, kterých je užíváno ve fyzice.

Relace se tedy zakládají na pravidle, na zákonu, který pořádá, jestliže přiřazuje: „Jsou (scil. kategorie) to jen pravidla pro rozvažování, jehož celá schopnost spočívá v myšlení, tj. v činnosti, která přivádí syntézu rozmanitosti ... pod jednotu apercepce, ... tedy spojuje a pořádá“ (B 145). Rozvažování tedy pořádá prostřednictvím spojování podle pravidel. Toto pořádání je základem *řádu přírody*.²³ Zákony přírody, jež vytvářejí řád přírody, jsou založeny v zákonech (funkcionálních jednotách) rozvažování, které je tak a priori vkládá do přírody.²⁴ „Kategorie jsou pojmy, které jevům, a tedy přírodě jako úhrnu všech jevů (natura materialiter spectata), předepisují zákony a priori“ (B 163). Základ reálných relací je tedy syntetická jednota rozvažování, jež prostřednictvím svých pořadajících funkcí a priori dává relacím jevů objektivní realitu.

Funkce tak tedy zakládají zákonitost přírody, natura formaliter spectata (B 165). Forma je tedy stále ještě interpretována jako zákon, jak tomu bylo v dobách *Dissertatio* (1772), zároveň je ale transcendentálně vyložena jako funkce.

Funkce tedy zakládají zákonitost přírody a tím jednotlivé případy zákonů, jevy. Jevy, jakožto reláta reálných relací relace nezakládají, ale jsou spíše reálné pouze tím, že jsou reláta funkcionálně založených relací. *Realita již není realitou substance relát, ale realitou (objektivní platností) relace*. Ta samotná se zakládá v jednotách objektivních činností (syntézy) rozvažování, které dávají objektivitu kategoriím, jež potom jakožto obory argumentů propůjčují relátům objektivní platnost. Kant tedy – přiměřeně své revoluci ve způsobu myšlení – obrací i problém reality relace, nicméně, řekli bychom, nikoli v důsledku revoluce, ale revoluci počínaje. Kopernikánský obrat zanechal *pojem reálné relace* beze změny, jeho geniální inovace se týkala pouze základu relací. Hodláme tuto shodu s Dunsem Scotem, která byla zprvu sporná, na závěr ještě krátce načrtnout na základě *tří scotistických kritérií reálné relace*.

První kritérium (primo quod fundamentum sit reale et terminus realis) vyžaduje, že reláta musí být reálná. U Kanta jsou reláta objekty, jež jsou reálné, nakolik jsou určeny prostřednictvím kategorií, které jsou podmínkami objektivní reality, tedy objektivní reality. Základ je ale reálný ve výjimečném smyslu: že vůbec konstituuje realitu.

Secundo, quod extremorum est distinctio realis. Vztahy jsou u Kanta vždy relacemi mezi reálně odlišnými reláty. Dokonce i ve zvláštním případě inherence je akcidentu připsána zvláštní existence: „Jestliže této realitě (scil. akcidentům) na substanci připsujeme zvláštní existenci (například existenci pohybu jakožto akcidentu látky), nazýváme pak tuto existenci inherencí, na rozdíl od existence substance, kterou nazýváme subsistencí“ (B 230). Ale i tato zvláštní existence je reálná jen prostřednictvím toho, že se zakládá v transcendentální funkci, tedy že je určena podle zákonů, jež konstituuji realitu.

Tertio, quod ex natura extremorum sequatur ipsa relatio absque opere alterius potentiae, comparantis unum extremorum alteri. I tato podmínka je splněna, neboť relace spočívají na aktu rozvažování, ale ne pouze na logickém, komparativním aktu, který konstituuje pouze ideální vztahy, tedy nikoli vztahy mezi objekty, reálnými jsoucny, ale na aktu konstituuji realitu.²⁵ Komparativní akt spojení reálných relací byl vyloučen již v roce 1762. Kant v *Kritice čistého rozumu* výslovně trvá na formulacích spisu *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763):²⁶ reálné relace nemohou být nahlédnuty prostřednictvím pojmů, tedy pouze prostřednictvím věty o identitě, jež může platit jen pro relace rovnosti, tedy nikoli pro pořadající relace. Tato skutečnost ukazuje, že Kantovy transcendentálně-filosofické myšlenky byly podníceny problémem reálných relací a že celou svou kritickou teorii rozvíjí kvůli řešení tohoto problému.

¹ S de Vleeschawerovou tezí, že § 10 je shrnutím transcendentální dedukce, „qui brise la suite logique des idées“ (de Vleeschawer, H. J., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. Paris 1934–36, 3 sv., s. 71), nemůžeme souhlasit. Není rozhodně důsledné, když je k předvedení plné shody logických funkcí s kategoriemi nutné připravit porozumění kategoriím, když taková příprava ale ještě nepatří k transcendentální dedukci. Důvodem k tomu je i u de Vleeschawera mylná teze, že v metafyzické dedukci se nesmějí vyskytovat žádné transcendentálně-filosofické reflexe, teze, jejíž nepatříčnost jsme již předvedli.

² B 102

³ Tato dílčí jednání připomínají logické činnosti komparace, reflexe a abstrakce, nejsou s nimi ale totožné, spíše logické činnosti komparace, reflexe a abstrakce zakládají. Jednota, kterou komparace, reflexe a abstrakce působí, je analytická. Jednota částečných jednání, na nichž se komparace, reflexe a abstrakce zakládají, je syntetická.

⁴ „Níc méně převést tuto syntézu *na pojmy*, to je funkce, která patří rozvažování a pomocí které nám rozvažování teprve zjednáva poznání ve vlastním významu“ (B 103).

⁵ „Neboť všechny kategorie se zakládají na logických funkcích soudů“ (B 131). V Prolegomenách mluví Kant o *vznikání* kategorií z rozvažovacích funkcí: „a všechny jeho funkce, z nichž vznikají jeho čisté pojmy ...“ (Prolegomena, § 39).

⁶ „Myšlení, vzato samo pro sebe, je pouze logickou funkcí, tudíž ryzí spontaneitou spojování rozmanitosti v pouze možném názoru“ (B 428). Funkce je tak čistě operativní jednotou bez podřízeného názoru pojmů. Ohledně funkce substance to Kant vyjadřuje následovně: „protože sám pojem substance se používá jen jako funkce syntézy, a tedy aniž by mu byl podložen názor, tudíž bez objektu“ (A 356).

⁷ „Čisté kategorie tedy nejsou nic jiného než představy věcí vůbec, pokud musí být rozmanitost jejich názorů myšlena pomocí jedné nebo druhé z těchto logických funkcí“ (A 245).

⁸ Tuto nutnost chápe Kant v R 5932 (1783/84) jednoznačně jako apriornost: „Kategorie je tedy pojem o nějakém předmětu vůbec, nakolik je jako takový apriorně určen vzhledem k nějaké logické funkci soudů (že spojení rozmanitosti musí být v její představě myšleno touto funkcí).“

⁹ „K poznání jsou totiž potřebné dvě věci: za prvé pojem, jímž je vůbec nějaký předmět myšlen (kategorie) ...“ (B 146).

¹⁰ „Tedy totéž rozvažování, a sice pomocí týchž činností, v nichž prostřednictvím analytické jednoty uskutěčnilo logickou formu soudu v pojmech, vnáší také prostřednictvím syntetické jednoty rozmanitosti v názoru vůbec *transcendentální obsah*“ (B 105 – zdūr. aut.).

¹¹ Kant totiž znovu uplatňuje lambertovský pojem pro kategorie: „základní pojem (Grundbegriff)“ (B 107) a syntéze připisuje výkon sjednocovat rozmanitost k jednomu obsahu: „přesto je však syntéza tím, co vlastně shromažďuje elementy poznatků a spojuje je v určitý obsah“ (B 103).

¹² „Všechny objekty, které máme myslet, musí být určeny vzhledem k logickým funkcím rozvažování. Neboť *pouze jejich prostřednictvím můžeme myslet*, a tím, že myšlení vůbec něco určuje (jak má být myšleno), je to něco objektem, tj. něčím, čemu koresponduje určitá myšlenka, jež je odlišná od jiných“ (R 5932, 1783/84).

¹³ „Podmínkami empirického užití kategorií jsou – v protikladu k užití transcendentálnímu – schémata: „že čisté apriorní pojmy musí v kategorii obsahovat vedle funkce rozvažování také apriorní formální podmínky smyslovosti ..., které obsahují obecnou podmínku, za níž může být kategorie jediné aplikována na nějaký předmět. Budeme tuto podmínku ... nazývat *schématem* tohoto rozvažovacího pojmu“ (B 178). Užití kategorií a eo ipso funkcí na empiricky dané se tedy řídí schématy. „Kategorie proto potřebují – kromě čistého rozvažovacího pojmu – určené své aplikace na smyslovost vůbec (schéma) a bez těchto určených nejsou žádné pojmy, s jejichž pomocí by mohl být nějaký předmět poznán ...“ (A 245). Srv. B 224.

¹⁴ Lze také říci, že kategorie jsou funkcemi užitými na objekty vůbec, nakolik právě funkce vykazují místa v soudu. Kant to v článku „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ shrnuje takto: „Kategorie (jakožto pouze na objekty vůbec užitá funkce)“ (Ak. VIII, s. 184).

¹⁵ „Pojem o nějaké věci prostřednictvím této logické funkce je kategorie“ (R 5555, 1778–89?).

¹⁶ „Těmito funkcemi souzení jsou však právě kategorie, a to pokud určují rozmanitost daného názoru (§ 10)“ (B 143).

¹⁷ „V Kritice bylo řečeno: že pouhá kategorie substance (tak jako každá jiná) neobsahuje dočista nic jiného než logickou funkci, vzhledem k níž je objekt myšlen jakožto určený“ (Ak. VIII, s. 223). Srv. B 149, B 224, A 245.

¹⁸ „Spojení“ („Verbindung“) jako překlad „coniunctio“ lze nalézt již u Baumgartena (Baumgarten, A., *Metaphysica*, Halae 1761, § 18).

¹⁹ Srv. identickou definici u Baumgartena in: *Metaphysica*, § 76.

²⁰ „Tato jednota, která apriorně předchází všem pojmům spojení, však není kategorií jednoty, kterou jsme již zmínili (§ 10), neboť všechny kategorie se zakládají na logických funkcích soudů, avšak v těch je již spojení, a tudíž jednota daných pojmů myšlena. Kategorie tedy spojení již předpokládá. Tuto jednotu (jako kvalitativní, viz § 12) musíme tedy hledat ještě výše ...“ (B 131).

- ²¹ Onen rozhodující moment spočívá z formálního hlediska v tom, že Kant již relaci nechápe jakožto *determinatio extrinseca* nějaké substance, a tak – jak to velmi pěkně ukazuje Russell, aniž by se vztahoval ke Kantovi – neupadá do pastí monismu (srv. Russell, B., *My Philosophical Development*, London 1959, kap. 5).
- ²² „In addition to the defects of the old Symbolic logic, their method suffers technically ... from the fact that they regard a relation essentially as a class of couples, thus requiring elaborate formulae of summation for dealing with single relations. This view is derived, I think, probably unconsciously, from a philosophical error: it has always been customary to suppose relational propositions less ultimate than class-propositions (or subject-predicate propositions, with which class propositions are habitually confounded) and this has led to a desire to treat relations as a kind of classes“ (Russell, B., *Principles of Mathematics*, § 27).
- ²³ „A tak je rozvažování původem obecného řádu přírody, jestliže pojímá veškeré jevy pod své vlastní zákony ...“ (Prolegomena, Ak. IV, s. 322).
- ²⁴ „Řád a pravidelnost v jevech, které nazýváme *přírodou*, do nich tedy vnášíme sami ...“ (A 135).
- ²⁵ „Reálné vztahy jsou kladeny do protikladu vůči ideálním vztahům; ty jsou jen vztahy představ, nikoli objektů“ (R 5293; 1776–89).
- ²⁶ „Z pouhých pojmů nelze vůbec nahlédnout ... jak musí proto, že něco jest, být něco jiného, tudíž jak něco může vůbec být příčinou Totéž platí pro ostatní kategorie“ (B 288).

Co je syntéza?*

RÜDIGER BUBNER

(Universität Heidelberg)

Novější interpreti častěji poukazovali na to, že Kantova filosofie se na rozdíl od vnějšího dojmu, že se jedná o uzavřený systém, artikuluje ve vrstvách o rozdílné srozumitelnosti. Pod povrchem místy dodržované scholastické terminologie se ohlašují ona typická stanoviska, která bývají označována za vlastní Kantovu nauku. Ale ještě i tento kanonický korpus nauky transcendentální filosofie musí odstranit ten, kdo se chce dostat k nejhlubším náhledům. V této pro interpreta nejpřitažlivější zóně se skrývají největší nejasnosti. Něco podobného je možné do jisté míry konstatovat o všech výjimečných filosofech, protože pro inovace a revoluce není hned k dispozici i přiměřená pojmovost. Právě Kant byl navzdory tomu po dlouhou dobu považován za vzor uspořádaného myšlení, které jasně vypracovává premisy, na nichž chce založit svoji nauku.

Zatímco třeba Hegela provázela v průběhu celého devatenáctého století pověst nebezpečné vágnosti, o níž se doufalo, že je možné ji vyléčit návratem ke kantovské solidnosti, je dnes možné říci, že Hegelova spekulativní dialektika je obtížná nebo vyzývavá nebo dokonce chybná, ale že na její základní myšlenky vlastně není nic záhadného. Naproti tomu bylo zapotřebí nejprve destruovat novokantovskou ideální představu metodicky důkladné a pojmově čisté transcendentální filosofie, aby bylo možné vyjít za recipovaná pojetí systému, nepředstíženě se vyrovnávajícího s novověkými problémy vědy a subjektivitu. Výzkum dimenze nejasné konceptualizace nebo ne zcela vypracovaných východisek může paradigmaticky poučit o možnostech a hranicích důsledného filosofování, pokud nepropadá laciné přemoudřelosti těch, kteří přicházejí později. Jako příklad uvádím pouze známé debaty o transcendentální apercepci, o schematismu nebo o kategorickém imperativu, jež v našem století ukázaly, že i domnělé moudrosti příruček ještě obsahují záhady. Co je začátečníkovi ve filosofii sdělováno jako zdánlivě nepochybné, vzdoruje úspěšně úsilí pokročilé analýzy.

Takový předmět podrobují následujícímu zkoumání, vědom si toho, že o něm dosud bylo řečeno již mnoho důvtipného, nedoufaje toto vyvrátit, a přesto se domnívaje, že další výklad je nutný. Otázka zní: *Co je syntéza?* Na první pohled se zdá být tou z otázek, kterou právě Kant jako jediný pronikl, tzn. dostatečně ji nastolil a definitivně zod-

* In: R. Bubner, *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Frankfurt am Main 1992. Překlad, který pořídil Dr. Jan Kuneš, byl vypracován v rámci výzkumného projektu Centra fenomenologických bádání, společného pracoviště UK a AVČR (projekt LN00 A061 MŠMT ČR).

pověděl. Nezdařil se mu se zdůvodněním, jak jsou vůbec možné syntetické soudy, rozhodující krok za tradiční nauku o soudu k základům veškeré moderní teorie poznání? Nečerpal ze syntetického výkladu sebevědomí právě nadcházející idealismus nenahraditelnou inspiraci?

Syntéza je více než centrálním tématem, je i operacionálním instrumentem kantovského filosofování. Výslovné pojednání syntetických výkonů se musí často vztáhnout zpět k nevyslovenému předvědění. To, co Kant o syntéze říká, není všechno, co o ní ví nebo co považuje za samozřejmé. Interpretovým údělem je, jak známo, diferenciaci heterogenních komplexů otázek, které se pojmu syntézy rozdílným způsobem týkají. Takto se nejprve setkává u výstavby *Kritiky čistého rozumu* se základním, z logických příruček převzatým rozdělením na „analytiku“ a „dialektiku“, které od sebe formálně odlišuje postupy poznání a rétoriky. Aristoteles jím chtěl odstranit základní nejasnost platónského idealismu, který do klíčového konceptu ‚logos‘ pojímá právě tak poznání toho, co je pravé, jako i správné užívání řeči.

Odpovídajícím způsobem přenáší Kant do své *transcendentální analytiky* založení rozvažovacího poznání, zatímco *transcendentální dialektika* od něj odděluje zdání, jež poznání klame. Analytika plní svoji úlohu analýzou syntetických soudů, které se ukazují jako potřebné pro poznání, nakolik jsou nejprve rozděleny na apriorní a aposteriorní, aby pak na sebe byly transcendentální reflexí určitým způsobem vztaženy. Zde přistupuje zvláště metodická paralela mezi *analýzou* a *syntézou*,¹ zděděná osmnáctým stoletím po Leibnizovi, jejíž počátky leží v antické matematice (Pappos).² I tato tradice matematických metodických modelů poukazuje zpět k paralele vykázané platónskou dialektikou, kde se vedle sebe stejně oprávněně nacházejí schopnosti spojovat (SYNTITHÉNAI) a rozkládat (DIAIREIN).

Nechávám zcela stranou tyto komplexy otázek, jejich korespondenci a produktivní inovaci u Kanta, protože jsou do značné míry dostatečně probádány. Namísto toho se koncentruji pouze na jeden dosud nezmíněný význam syntézy, který v paměti vyvolává další odkaz k tradici a mohl by být pro kantovský program založení poznání důležitější než jiné aspekty. Syntéza je základní pojem *nauky o soudu*, jak byla ponejprv rozvržena *Aristotelem*. V „De interpretatione“ je hned na začátku syntézou nazváno ono spojení, které ze subjektu a predikátu tvoří soud.³ Soudy totiž nelze považovat za znaky stojící v přímé relaci k danostem světa. Rozvrhují tedy jistý ohled na svět, který je od jiných ohledů smysluplně odlišitelný. Soud tvrdí, že ve skutečnosti se věci mají tak, jak jsou předvedeny prostřednictvím dvou větných elementů. Každý soud je tudíž původně otevřen alternativě mezi pravým a nepravým. Soudové zprostředkování toho, jak se věci mají, přes spojení subjektu a predikátu otevírá obě tyto možnosti: pravdivost i pochybení, zatímco slova sama o sobě nejsou ani pravdivá, ani nepravdivá, ale nanejvýše přiměřená nebo umělá, srozumitelná nebo podivná.

Pravdivost a nepravdivost charakterizuje Aristotelés tak,⁴ že se vždy musí vyskytovat spojení myšlenkových obsahů jakožto jednota (SYNTHESIS TIS NOĚMATÓN HÓSPER HEN ONTÓN). Spojit je možné jen něco rozdílného, co je samo o sobě nějak dáno, aniž by to bylo určitým způsobem sjednoceno. Jednota vzniká ze zvlášť vykonaného spojení, bez něhož by jí nebylo. To, že ono zprvu rozdílné, jež vytváří tvrzení toho, jak se věci mají, je jakási jednotlivina, je výsledkem soudu a není žádnou daností světa, kterou věta jednoduše odráží jako nějaký komplexní znak. Tak se vysvětluje

možnost nepravdivosti nějaké o sobě správně utvořené věty, která vystupuje s nárokem podat jsoucno tak, jak skutečně je, a může právě vzhledem k tomuto nároku troskotat. Znak, který nic neoznačuje, protože mu ve skutečnosti nic nekoresponduje, není vůbec žádný znak. Soud ale může být ve spojení elementů naprosto smysluplný a přesto pochybit to, jak se věci mají. Riziko, že se věci mohou mít i jinak, než jak je tvrzeno, vzniká na základě logické struktury synteticky tvořené jednoty. Aristotelés na citovaném místě vysvětluje, že vedle spojení je v soudu dána i možnost oddělení (DIAIRE-SIS), aby vzápětí dodal, že se tím strukturně nic nemění. Oddělení dvou elementů je totiž možné interpretovat jako negativní spojení.

Je známo, že aristoteléska nauka o soudu se odvozuje z problematiky logu u *pozdního Platóna*, který vzhledem k obtížně diagnostikovatelnému klamu sofisticky prozkoumal zvláštní povahu řeči. Logos se staví mimo nebo před skutečnost, když prostřednictvím spojení idejí (SYMPLOKÉ EIDÓN) vytváří smysluplné věty, které jako kopie skutečnosti působí záhadným kouzlem. Známé věty uvedené v *Sofistovi* jako příklad⁵ zní: ‚Theaitetos sedí‘ a ‚Theaitetos letí‘. Jako věty se sobě zavádějícím způsobem navzájem podobají a přece se jako soudy od sebe bytostně odlišují, aniž by toto formální zkoumání vyžadovalo přistoupit k empirii. Platóna zjevně méně zajímala ústřední otázka novověké teorie poznání, jak můžeme přezkoušet v soudu nárokovanou korespondenci se skutečností, resp. jak je možné verifikovat logicky správně utvořené výpovědi prostřednictvím zkušenosti. Platóna zajímá spíše strukturní rozdílnost spojení vzájemně se snášejících a nesnášejících elementů soudu. ‚Eidos‘ Theaitetos nebo člověk a ‚eidos‘ sezení nebo létání je v analýze logu třeba zkoumat vzhledem k tomu, zda se spolu vůbec mohou vyskytovat či nikoli.

Sofista totiž nevyšlovuje takové věty, které jsou evidentně nesmyslné, jako jsou Carnapovy klasické příklady ‚Caesar je a‘, resp. ‚Caesar je prvočíslo‘.⁶ Sofistu také není možné bez dalšího vyvrátit střízlivým porovnáním s empirickými fakty. V obou případech by byl úspěch sofistických řečí nevyšvětlitelný, neboť sled nesmyslných nebo jednoduše nepravdivých vět lze snadno prohlédnout. Sofista se zatím vyzná v řeči, která se zdá být smysluplná a dovolává se rozpoznatelným způsobem pravdy. Přezkoušení tedy samo o sobě nemá ani imanentní kritéria logické syntaxe ani vůči logu externí kritéria empirického kontaktu s realitou. Přezkoušení se zaměřuje na obsahovou možnost pojmů být pospolu nebo na pravidla možné pospolitosti idejí. Filosoficky přijatelná, protože na poznání založená řeč se od sofistického dvojníka, který vypadá právě tak, ale jeho cílem je pouze vyvolat tento dojem a spokojuje se s docíleným klamem, odlišuje vzhledem do konstitutivních *pravidel sjednotitelnosti a nesjednotitelnosti významových elementů věty*, jež strukturuje možnou promluvu.

Platónovo vyjádření vědění, které je třeba předpokládat v hlubinné dimenzi generování vět, kolísá. V této historické epoše před zavedením pevné terminologie formální logikou vystačí metafory pospolitost, propojení nebo míšení (KOINÓNIA, SYMPLOKÉ, MEIXIS).⁷ Míšení je schopnost kombinovat to, co je kombinovatelné, tak jako gramatik je schopen vhodně mísit hlásky a souhlásky. To, který pojem patří dohromady s kterým pojmem, je úkolem užití vědění případ od případu. Moderně by se o tom dalo mluvit jako o problému *soudnosti*. Sama schopnost k *aktu* soudu je přesto zcela mimo diskusi, protože výkon souzení je v činném spojování soupatříčných elementů neproblematicky předpokládán jako elementární kompetence k řeči. Zdůvod-

nění podmínek, jež k ní teprve uschopňují, by pro paradigma logu panující v antické filosofii představovalo umělý krok zpět. Tímto směrem se ale výzkum ubírá od objevu novověké racionality. Pak se stává naléhavou otázka, co dělá vědomí, když soudí.

Dominance aristotelismu v logice ovšem nepřerušně trvá po dlouhou dobu. Novověké příručky přebírají bez velkých obtíží staré formuly. Tak třeba v Arnauldově a Nicolově port-royalské logice stojí: „Il ne suffit pas de concevoir les deux termes (sujet attribut); mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare.“⁸ Nejinak píše dvě generace později Chr. Wolff: „Dum mens judicat, notiones duas vel conjugat vel separat.“⁹ Kant si sice dobře uvědomuje břímě tradice, když se ve své transcendentální logice pokouší zbavit se pout školské logiky. Přesto je jeho nové založení transcendentální logiky, v níž teorie poznání a teorie soudu vstupují do nejtěsnějšího sousedství, fundováno konceptuální nabídkou tradice. Až do centra transcendentální reflexe zůstává vůdčím porozumění syntéze, které sice nebylo až natolik předurčeno aristotelismem, ale sotva by bez něho vzniklo. Revoluční myšlenkové postupy kantovské dedukce není jinak možné správně vyložit.

Jak ukazuje rukopisná pozůstalost, vynaložil Kant mnoho úsilí na to, aby vylepšil dost chabou *definici soudu*, se kterou se setkal.¹⁰ V příručce G. F. Meiera,¹¹ o níž se opíral, je soud vydáván za „představu logického vztahu několika pojmů“. Kant právem kritizuje neurčitost, které je tu vystaven vztah pojmů, v němž přece není prostřednictvím soudu vyjádřeno méně než jednota pojmů vystupujících v soudu na subjektivém a predikátovém místě. Tato jednota synteticky spojeného teprve poskytuje potřebnou určitost vztahu, o němž tu jde. Určitost vztahu elementů spojených v soudu je dále základem *předmětného vztahu*, který je v soudu vždy spoluobsažen jako nárok na poznání. Co soud říká, je zřetelné teprve tehdy, je-li rozpoznatelný způsob, jakým v něm pojmy vstupují do vzájemného vztahu, a jen tehdy, je-li výpověď soudu zřetelná, je vůbec možné rozlišovat mezi pravdivým a nepravdivým tak, aby existovala naděje na poznání, které je víc než vágní kombinací slov. „Naproti tomu je přesto syntéza tím, co vlastně shromažďuje elementy k poznatkům a spojuje je v určitý obsah.“¹²

Tento krok si Kant umožňuje, když ztotožňuje pojmy s *obsahy představ*. Představy jsou buď názory, nebo pojmy.¹³ Názory jsou vědomí dány bezprostředně, takže je bez dalšího není možné spojit nebo zprostředkovat. Takové představy, které jsou toho druhu, že mohou být vzájemně spojovány nebo že mezi sebou vstupují do vztahů, naproti tomu vykazují povahu logické spojitelnosti. *Soud* je pak *zvláštní představou, jejímž obsahem je stanovitelný vztah jiných představ*, jež samy mají obsah, který nepochází z formálního spojení. „Soud je tedy zprostředkovaným poznáním předmětu, a tedy představou jeho představy.“¹⁴ Pocházel-li by obsah vždy znovu ze spojení nových představ, upadlo by souzení do regresu. Nebylo-li by možné učinit vzájemný vztah daných představ jako takový obsahem představy, nemyslílo by si vědomí v souzení nic určitého, nýbrž pospojovávalo by jen mechanicky více obsahových představ způsobem, který by dále nemohl být přiveden k vědomí.

To, že je ale onen vztah možné stanovit, znamená, že ve vytváření vztahu se uvědomuje něco vlastního, totiž *jednota spojených představ* jako taková. Tato jednota jakožto věděná vytváří vlastní *obsah soudu*, jehož prostřednictvím se vědomí vztahuje ke skutečnosti skrze rozdílné a vždy o sobě zvlášť dané představy novou formou, za níž samo nese odpovědnost. Kvůli prvému je tedy třeba zachovat myšlenkovou řadu, která vede

od určitosti vztahu pojmů spojených v soudu k nově konstituovanému obsahu, jenž v sobě vědomí prostřednictvím souzení s oporou ve svých představách vytváří.¹⁵ Je to konečně tento nový obsah, na němž se zakládá vztah soudu vznášejícího nárok na pravdu ke skutečnosti.

Ale jak vědomí přichází ke svému novému obsahu? Co činí, když vytváří onen logicky relevantní vztah? K danému, za něž je třeba považovat představy vyskytující se ve vědomí, připojuje něco, co principiálně patří nikoli do oboru *daného*, ale do oboru *vykonaného*. Vytváří z představ novou představu, jež by bez aktivního spolupůsobení vědomí neexistovala. Co tady přistupuje, nemůže být určováno tím, co se vyskytuje, tak jako by představy měly svým proměnlivým obsahem pokaždé určovat formu svého spojení. Srovnání s platónským dialektikem je zavádějící, neboť jeho činnost spočívá v užívání jeho znalosti při kombinování kombinovatelného a oddělování toho, co nepatří dohromady, tj. v jakémsi obsahovém věděni druhého stupně.

Kant musí brát v úvahu zcela jinou, do vědomí vloženou potenci, kterou je třeba klást před veškerou specifikaci oddělování a spojování a jejíž svobodné rozvíjení vysvětluje případ od případu *možnost souzení*. O této potenci nelze zprvu říci nic víc, než že je jedním, které se projevuje v aktech rozvažování. Kant pro něj jakoby samozřejmě používá slova „činnost“, jež nemohlo být převzato ze zavedené školské terminologie se stejnou pregnancí jako jiné důležité termíny transcendentální filosofie. I před Kantem existuje pojem *činnost rozvažování* nebo obecněji „*actio mentis*“, který se vztahuje na intelektuální operace v nezávislosti na zkušenosti. Doklady o tom lze nalézt i v Kantových předkritických spisech.¹⁶ Srovnání ale ukazuje, s jakou samostatností Kant věc později dále domýšlí.

Podíváme-li se kupříkladu na dobovou teorii „činností rozvažování“ ve *Vernunftlehre* Hermanna Samuela Reimara, ukáže se, že Kant učinil vpravdě nový objev, pro něž použil běžné a ne příliš jednoznačně zatížené slovo. Reimarus píše: „Všechny činnosti lidského rozvažování nebo veškeré myšlení záleží 1. v pojmech nebo představách věcí prostřednictvím jednoho vědomí; 2. v soudech nebo nějakém vhledu do vztahu dvou pojmů; 3. v úsudcích nebo nějakém vhledu do souvislosti dvou soudů s nějakým třetím.“¹⁷ Činnost rozvažování pokrývá stejnou měrou obor klasické logiky a znamená tolik co myšlení ve zcela nejobecnějším smyslu. Nespecifikovaným *činnostem myšlení* odpovídají podle Reimara „změny našeho těla“ prostřednictvím smyslů, za čímž se skrývá poměrně hrubé pojetí vnějších účinků na smyslová ústrojí.¹⁸ V tomto rámci představuje titul „činnost“ aktivní protipól vůči pasivně trpěným změnám těla a znamená tolik co o sobě zcela neurčitou aktualizaci schopností, které jsou samy o sobě vymezeny rozčleněním logiky.

Kant naproti tomu neužívá termínu činnost tak lehkomyšlně, ale zaměřuje se precizně na vlastní charakter této činnosti. Má na mysli *samo ze sebe vznikající, průběžně jednotné a tudíž ve výkonu u sebe samého setrvávající jednání*. Objevuje je v imanentní struktuře souzení, která zakládá veškerou logiku, takže tradiční rozčlenění se nyní obrací. V Prolegomenách je tento objev líčen v souvislosti s překonáním Aristotelova „rapsodického“ výčtu kategorií následovně. „Chyběl princip, podle něhož by mohl být podán úplný výměr rozvažovací schopnosti, jakož i v plném počtu a přesně stanoveny všechny její funkce, z nichž pramení čisté rozvažovací pojmy. Abych však našel takový princip, ohléžel jsem se po nějaké rozvažovací činnosti, která zahrnuje všechny ostatní

a je diferencována pouze prostřednictvím různých modifikací a momentů, jak uvádět rozmanitost představ pod jednotu myšlení, a tu jsem shledal, že tato rozvažovací schopnost spočívá v souzení. Zde pak již ležela přede mnou hotová práce logiků, třebaže nikoli bez nedostatků, na základě které jsem byl s to představit úplnou tabulku rozvažovacích funkcí, které však byly neurčité, pokud jde o jakýkoli objekt.“¹⁹

Kantem objevená činnost je z jednoho důvodu, který Kant nedostatečně zřetelně vypracoval, schopna splnit požadovanou úlohu spojení odděleného. Nakolik není pouze aktualizací intelektuální schopnosti, vyplývá přesně vzato již z charakteru činnosti jako takové hledaný *spojující výkon*.²⁰ Tento nikoli zvně podníčený výkon musí být totiž považován za akt vlastního jednání, jehož prostřednictvím je subjektu při vlastním jednání připsán. Vlastní charakter činnosti se pak vysvětluje ze sebe sama. „Snadno si zde povšimneme, že tato činnost musí být původně jednotná a pro veškeré spojení stejně platná.“ To zjevně stačí k tomu, aby to dostalo požadavku, neboť poukaz na činnost se zdá rovněž zodpovídat otázku jednoty.²¹

Každá syntéza obsahuje tři momenty: 1. danou rozmanitost, která je tu ke spojení, 2. její spojování a 3. jednotu, do níž je přitom spojováno. Kde má být něco nejednotného spojeno do jednoty, neexistuje žádný nezávislý jednotný pól, který by se stejnou oprávněností stál oproti rozmanitosti, zatímco by spojování mezi nimi bezcílně oscillovalo. Jednota, do níž má být rozmanitost spojena, musí být ve spojení spolukladena, jinak dochází k záměně, že onen jednotný pól se ukazuje jako další z elementů, jež mají být spojeny. Spekulace německého idealismu nabyla záhy své síly z náhledu, že jednota nesmí vystupovat jako princip izolovaný oproti mnohosti, protože přitom ztrácí svoji sjednocující roli a sama by s mnohostí musela být spojena do nové jednoty. Idealismus proto mluvil o identitě identity a neidentity.

Není-li pak jednotnost, jíž se řídí veškeré syntetizující jednání, zakotvena v nějakém zvlášť předpokládaném principu, nýbrž má-li být přítomna v samotné syntéze, musí být v rámci syntézy možné označit její místo. Je jím čistý, dále nemodifikovaný *charakter činnosti syntézy*, jenž je původem oné jednoty, která je z rozmanitých představ znovu a znovu vytvářena. Charakter činnosti totiž přesahuje všechna jednotlivá spojení, předchází všem skutečným spojení a k jeho vyčerpání nedojde jakýmkoli množstvím syntetických aktů. To, že Kant syntézu vysvětluje jako činnost, mu otevírá celou cestu jeho transcendentální úvahy. Nauka o soudu, která – jak uvádí – slouží za „vodítko“ vypracování nauky o kategoriích, tak získává mnohem hlubší význam, než jaký bývá běžně přiznáván heuristickým prostředkům. Transcendentální prohloubení nauky o soudu založené na pojmu syntézy otevírá vlastní problémové horizonty zamýšleného založení teorie poznání.

Poznání se formuluje v soudech, které vždy předpokládají pojmy. V pojmech musí tudíž být (viděno transcendentálně) již garantováno umožnění poznání prostřednictvím soudů. Logickou strukturu pojmů je původně možné vyložit vzhledem k jejich funkci v soudu. Zatímco tradiční členění logiky předesílá nauku o pojmu nauce o soudu, která na nauce o pojmu staví, postupuje transcendentální logika obráceně a *zakládá fundamentální kategorie již na výkonu syntézy soudů*. „Funkcí však rozumím jednotu činnosti, kterou různé představy pořádáme pod jednu společnou. ... Těchto pojmů nemůže rozvažování užívat jinak, než že jejich prostřednictvím soudí.“²² „Spontaneita našeho myšlení však vyžaduje, abychom tuto rozmanitost nejprve určitým způsobem

prošli, pojali a spojili, a tak z ní učinili poznání Tuto činnost nazývám syntézou. *Syntézou* v nejobecnějším významu rozumím činnost, jejímž prostřednictvím k sobě přidávám různé představy a jejímž prostřednictvím jejich rozmanitost shrnuji v jeden poznatek.“²³

„Vytvářet“ nějaké poznání přirozeně neznamena nahradit zkušenost libovolnou projekcí, nýbrž překročit subjektivní libovolnost k objektivní platnosti. Jedině syntéza spontánně vykonávaná vědomím formálně umožňuje formulovat soudy s určitým obsahem. Vzpomeneme si, že určitost obsahu soudu vytvářela u soudu jeho schopnost být pravdivý, která je znakem každého poznání. Nyní vidíme, že schopnost k pravdivosti, resp. objektivní nárok na platnost soudu ve vztahu k předmětu závisí na syntetickém pořádku, který onen předmět sice „*co do existence* nevytváří“, jedině který ale umožňuje „*poznat něco jako předmět*“.²⁴ Kategoriální předstrukturace pojmy a priori konstituují předměty jako předměty a „činí“ je tak tématem možných poznávajících soudů.

V jednom dopise Jacobu Sigismundu Beckovi, který plánoval nástin Kantovy kritické filosofie, se autor o této souvislosti šíří zevrubněji: „Rozdíl mezi spojením představ v pojmu a jejich spojením v soudu – například černý muž a člověk je černý (jinými slovy: muž, který je černý, a muž je černý) – tkví podle mého názoru v tom, že v prvním případě je jako něco určitého myšlen pojem, v druhém případě činnost mého určování tohoto pojmu. Proto máte naprostou pravdu, když říkáte, že ve složeném pojmu má být jednota vědomí daná jako subjektivní, ve skládání pojmů ale jako objektivně vytvářená, tj. v prvním případě má být člověk myšlen (problematicky představen) jako černý v druhém jako takový poznán.“²⁵ V obou případech je to ale totéž „rozvažování ... a sice pomocí týchž činností“,²⁶ které je činné v rozvrhování pojmu a účastní se logické tvorby soudu.

Nauka o soudu a nauka o kategoriích vstupují díky totožnému pojetí syntézy jakožto činnosti, na němž jsou založeny, do úzké systematické souvislosti, kterou transcendentální filosofie činí programem. Tato souvislost je taková, že kategorie jsou nutné, aby bylo možné poznání, zatímco skutečné poznání závisí na nahodilosti zkušenosti, kterou máme nebo také nemáme.²⁷ Kategorie nejsou k dispozici a lze je proto nasadit za všech okolností. Jejich apriorita platí ale jen ve vztahu k nějaké aposterioritě, která sama nesmí být ve stejném smyslu nazývána nutnou. V rámci transcendentálně-filosoficky konstruované relace je aposteriorita právě tak nepostradatelná, protože čisté pojmy by bez sycení názory byly bez funkce. To, že v jednotlivých případech takovou zkušenost máme není na rozdíl od výše popsaného „vytváření“ poznání produktem naší rozvažovací činnosti, ale výsledkem nepředvídatelných kontaktů s realitou, které mohou tak či onak přicházet a trvat. Tím je spontaneita²⁸ rozvažování dvojím způsobem odkázána na receptivitu smyslovosti. Za prvé je jejím prostřednictvím opatřována názorovou matérií, která při kategoriálním rozvrhu činnost rozvažování konkrétně omezuje. Za druhé naráží cizími faktory nevyvolaná činnost na hranice své svobody tam, kde je vůbec vystavena nahodilosti zkušenosti, jež obstarává materiál.

Spontaneita jako taková ještě není podřízena podmínkám, jak vstupují do hry teprve vzhledem k roli, umožňující poznání. Zkoumání spontaneity se může držet jen jejího aktivního charakteru.²⁹ Je to vskutku tato strategie, kterou Kant rozvíjí v dalším průběhu své transcendentální dedukce, když důsledně sleduje linii určenou pojmem syn-

tézy až k jejímu přirozenému konci. „Já myslím“, které musí moci doprovázet všechny moje představy, tvoří poslední výkon syntézy, který nelze dále vyvodit, protože v něm charakter činnosti vystupuje v nejčistší podobě. Sebevědomí, které spojuje všechny obsahy vědomí v podobě rozmanitosti představ do jednoty jednoho Já, tuto jednotu *ipso actu* vytváří. Spojení do nějaké jednoty, které se právě vytváří v samotném spojování, je tedy tolik co identita, která se v tomto jednání o sobě uskutečňuje. V „Já myslím“ jako výrazu vlastního jednání vědomí naráží zkoumání na dále již nepřekročitelný aktivní charakter všeho syntetizování.³⁰ Neexistuje Já, jemuž náležejí představy, nýbrž oslovovat představy mezi sebou jakožto mé znamená sebevědomí teprve vytvářet. Já, jehož jménem jsou představy spojovány, vzniká v kontinuálním jednání a jeho prostřednictvím.

Je třeba se jen dostatečně přesvědčit o tom, že existuje syntetické jednání, jehož materiálem a cílem je jen ono samo. Zatímco ostatní syntézy si nacházejí něco jiného, jež prostřednictvím svého jednání přivádějí do vůči němu ještě rozdílné jednoty, má nejvyšší syntéza co do činění pouze sama se sebou. V jejím vytváření dochází jednota bez rozdílu zrodu. Tak odpadá běžná distinkce mezi syntetizovaným materiálem, syntetickým jednáním a konečně cílem nějakého určitého sjednocování. Tato okolnost zanechala své stopy ve spletitých paragrafech transcendentální dedukce. Interpretům zbyl úkol vnést do ní jasnost, když se autor nepropracoval k odpovídající formulaci problému. Byli to opět idealisté, kdo vedeni jistým instinktem vysledovali slabinu, která musí vzhledem k veškerému konstruktivnímu úsilí spočívat v tom, že nejvyšší bod myšlenkové řady je vystaven nejasně artikulovatelné evidenci, která nás měla přesvědčit o skutečnosti nějaké geneze identity, předcházející veškeré myšlení.

Za užití argumentů z Kantovy praktické filosofie systematicky posílili *charakter činnosti*, který udal směr transcendentální úvaze, a prohlásili jej absolutním principem nazývající jej od „Tathandlung“ sebe kladoucího Já (jako u Fichta) až po život ducha, odehrávající se v neustálém sebeprostředkování (jako u Hegela). Zároveň správně diagnostikovali sporný způsob ujištění se o takové syntéze, která stojí v zádech veškerému myšlení, a z poznání nediskurzivní povahy onoho ujištění vyvodili rozdílné důsledky. Tak se Fichte uchyluje k výzvě k vyššímu zájmu, když činí filosofii, kterou někdo zastává, bezprostředně závislou na tom, co je to za člověka. Stává-li se aktivní charakter tohoto pra-kladení natolik ústředním, je obtížné ještě odlišit způsob, jímž se stává vědomou jednotou aktivně kladeného Já, od všech forem teoretického poznání, které z něho teprve vyplývají. Bylo si zde vypomáháno zavedením obojakého termínu „intelektuální názor“, jenž v protikladu ke Kantovi spojuje bezprostřednost a reflexivitu, když neomezeně produkuje svůj vlastní obsah. Tento model následuje anonymní autor „Nejstaršího programu systému“ a ve stejném smyslu (nebo v jednotě osob) Schelling, když od filosofů vyžadují estetické nadání, které zruší bariéru k produkci a recepci umění.

Kdo naproti tomu chce *strategii transcendentální dedukce* zachránit přinejmenším její jádro, tomu se musí tato prakticizující a estetizující východiska idealismu uzavřít. Je-li tomu tak, že zpozornění vůči charakteru činnosti vrhá světlo do temnot transcendentálních základů, pak by bylo v rámci této linie třeba dbát i o možnost kontinuálně pokračovat v hledání založení, které musí být možné krok po kroku rekonstruovat.³¹ Kupředu pobízející moment kantovské dedukce tkví totiž v tom, prozkoumat jednou

objevený výkon syntézy s veškerou rozhodností až k prvnímu počátku. Teoretický model dedukce, který si Kant vypůjčil od nepříteli prominentního úzu právní praxe, směřuje k vyvození nároků oprávněnosti úplným prozkoumáním legitimujících titulů. Dedukce tedy neznamená donutivé vyvozování vět z vět podle syllogistického vzoru, jak se interpreti ponejvíce domnívali. Osvojení si legitimace synteticky strukturovaných výpočtů postupuje důsledně podle výkladu syntézy jako výkonu, když formy syntézy, které je třeba legitimizovat, budou vyvozeny z úplně prvního počátku syntetizování jako takového. Základem procesu získání legitimacy je tedy právě tak neopomenutelný charakter činnosti.

Jako úplně vyvozené by nároky mohly platit teprve tehdy, byly-li by vyloučeny alternativy. Důslednost skutečného vyloučení alternativ nelze docílit žádnou jinou cestou než tou, že zvažující nebo popírající a legitimitu zajišťující postup si sám rozumí jako ten, který podléhá prvním právním pramenům. Je to tato sebevztáženost transcendentální argumentace, jejímž prostřednictvím může být zajištěna přesvědčivost dedukce, aniž by byly přibrány metafyzické premisy o přirozenosti Já nebo o bytnosti světa. To ale přesto patří již do jiné kapitoly.

¹ Budiž uvedena jen jedna Leibnizova standardní definice z fragmentů vydaných Couturatem (*Opuscules*, Paris 1903, 557): *Duae sunt Methodi, Synthetica seu per artem combinatoriam, et analytica. Utraque ostendere potest inventionis originem, neque ergo hoc est privilegium analyseos. Discrimen in eo est quod combinatoria (orsa a simplicioribus) totam Aliquam scientiam, vel saltem theorematum et problematum seriem exhibet, et inter ea etiam id quod quateritur. Analysis vero problema propositum reducit ad simpliciora; et fit vel per saltum, ut in Algebra, vel per problemata intermedia in Topica vel reductione. Idem discrimen et in combinatoria: ordimur enim vel a primis vel a propinquis.*

² Srv. M. Schneider, *Analysis und Synthesis bei Leibniz*, disertace, Bonn 1974. – H. J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1982, zvl. kap. II. a V.

³ *De int.* I, 16 a 13.

⁴ *De an.* 430 a 27 n.; srv. *Met.* 1012 a 4.

⁵ Srv. Lorenz/Mittelstraß, „Theaitetos fliegt“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, s. 113–152.

⁶ In: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, *Erkenntnis* II 1932.

⁷ Výraz ‚syntéza‘ se vyskytuje zřídka: *Soph.* 263 d, *Krat.* 431 c.

⁸ *Logique ou l'art de penser*, II 3 (1662).

⁹ *Philosophia rationalis seu logica*, Pars I, § 40 (1728); podobně: *Vernünftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkäntniß der Wahrheit* (Halle 1725, III § 2): „Wenn wir urteilen, verknüpfen wir wenigstens zwei Begriffe miteinander oder trennen sie voneinander.“

¹⁰ *Refl.* 3044 n., 3049 nn. (Ak. XVI, s. 629 n., 632 nn.); *Kritika čistého rozumu*, B 140 (§ 19).

¹¹ G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752, § 292.

¹² *Kritika čistého rozumu*, B 103.

¹³ *Kritika čistého rozumu*, B 80.

¹⁴ *Kritika čistého rozumu*, B 93.

¹⁵ Srv. *Logik* § 17, Ak. IX, s. 101: „Soud je představa jednoty vědomí různých představ nebo představa jejich vztahu, nakořik vytvářejí pojem.“

¹⁶ Např. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762), Ak. II, s. 58 n., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), § 8, § 15 Coroll., Ak. II, s. 395, 402 nn.; srv. *Refl.* 2856 n. (Ak. XVI, s. 548).

¹⁷ H. S. Reimarus, *Vernunftlehre*. Hamburg 1756, § 48.

¹⁸ §§ 51 nn., s. 63.

¹⁹ *Proleg.* A 119 (Ak. IV, s. 323 n.). – Pozn. překl.: Pro překlad do češtiny bylo po několika úpravách užito českého vydání I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. J. Kohout a J. Navrátil, Praha 1992

- ²⁰ Je zvláštní, že tento důležitý bod přichází zkrátka v novějším zkoumání *Synthesis bei Kant* (Berlin 1983) od H. Hoppeho. Autor zjevně vychází z konceptu intencionality moderní fenomenologie, který mu transcendentální apercepci, jak prohlašuje, činí těžko srozumitelnou (např. 119, 122, 195 nn.).
- ²¹ *Kritika čistého rozumu*, B 130.
- ²² *Kritika čistého rozumu*, B 93. – K historickému pozadí pojmu funkce srv. poučenou studii od P. Schultesse *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin 1981, zvl. s. 219 nn.
- ²³ *Kritika čistého rozumu*, B 102. – Na to navazují výklady F. Kaulbacha, jež nevypracovávají s uspokojující jasností důležité východisko (F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin 1978, zvl. s. 48 nn.).
- ²⁴ *Kritika čistého rozumu*, B 125.
- ²⁵ Dopis z 3. 7. 1792 (odpověď na Beckův dotaz z 31. 5. týkající se „činnosti objektivního vztahu“), Ak. XI, s. 346, srv. také dopis Beckovi z 20. 1. 1792, Ak. XI, s. 313 nn.
- ²⁶ *Kritika čistého rozumu*, B 105.
- ²⁷ *Kritika čistého rozumu*, B 126.
- ²⁸ K termínu srv. A. Baumgarten, *Metaphysica* (1739) § 704: Actio a sufficienti principio, quod agenti internum est, dependens, est spontanea. – V poznámce je ‚actio spontanea‘ přeložena jako ‚eine selbsthaetige Handlung‘. Zcela podobně u Kanta, *Nova dilucidatio* (1755), Sectio II (Ak. I, s. 402).
- ²⁹ To právem podtrhuje G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt 1983, např. s. 116 nn., 177. – Je možné srovnat s praktickým významem spontaneity jakožto svobody „sám od sebe začít řadu jevů“ (*Kritika čistého rozumu*, A 446 nn.).
- ³⁰ Srv. *Kritika čistého rozumu*, B 130.
- ³¹ Srv. autorovu „Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, in: Schaper/Vossenkuhl (ed.), *Bedingungen der Möglichkeit*, Stuttgart 1983.

RECENZE

•

BESPRECHUNGEN

•

REVIEWS

Kniha o filozofii A. Tarského

(Wojciech Ślowski, *W kregu filozofii Alfreda Tarskiego*, Warszawa 2001)

Tarského sémantická koncepce pravdy je nepochybně i v dnešní době stále inspirujícím motivem současné filozofie a logické sémantiky. Tarski sám – jak známo – se bránil, aby jeho koncepce byla chápána jako koncepce filozofická; zdůrazňoval, že je především matematikem a logikem a že jeho pojetí pravdy je ke všem filozofickým diskusím neutrální. Toto radikální tvrzení je ovšem možné zpochybnit už poukazem na to, že byl vždy počítán k významným představitelům Lvovsko-varšavské filozofické školy a že od 30. let XX. století udržoval úzké styky s některými filozofy novopozitivistického Vídeňského kroužku. Je proto třeba uvítat pokus mladého polského filozofa Wojciecha Ślowského (nar. 1969), který se pokusil osvětlit právě tyto možné filozofické implikace a souvislosti Tarského sémantické koncepce ve své knize *W kregu filozofii Alfreda Tarskiego*.

Svou knihu, svým námětem velmi sympatickou, chápe nikoliv jako podrobný výklad Tarského filozofie, ani jako úvod do Tarského myšlení (jak zdůrazňuje ve vstupní kapitole), ale jako vstupní materiál, který má umožnit seznámení s Tarského názory. V sedmi kapitolách, které po vstupní kapitole následují, se věnuje výkladu především ústředního tématu své knihy – sémantické koncepci pravdy a na ni navazujícím otázkám splňování (především v kapitolách *Semantyka* a *Definicja prawdy*), ale neopomíná ani širší souvislosti, především filozofické pozadí, v němž Tarski svou teorii vytvořil (autor stručně rekapituluje filozofické a logické názory J. Łukasiewicza, S. Leśniewského a T. Kotarbińskiego), a vliv, který jeho teorie měla na některé filozofy (Ślowski připomíná zvláště K. Ajdukiewicza a jeho sémantickou teorii poznání, R. Carnapa a jeho zásluhy o logickou sémantiku, k níž byl inspirován právě Tarskim, a především K. R. Poppera, jemuž věnuje dokonce celou kapitolu *Kubel i Reflektor*). Samostatná kapitola (*Osiągnięcia*) je věnována přehledu dalších aktivit Tarského v oblasti metamatematiky a teorie množin. V závěrečném hodnocení přijímá názor těch filozofů, kteří řadí Alfreda Tarského vedle takových jmen jako Aristoteles, Frege či Gödel; s takovým hodnocením budeme jistě živě souhlasit.

Při výkladu usiluje autor o takový postup, který by umožnil i méně erudovanému čtenáři snadné porozumění, aniž při tom chce slevovat z nároků na přesnost, a v závěru přidává obsáhlou bibliografii jak Tarského prací, tak i sekundární literatury, jež však není zaměřena jen na díla týkající se jeho tématu, ale má širší, zvláště filozofický záběr.

Svou hlavní otázku o Tarského filozofii autor zodpovídá na několika místech, opírá se při tom o názory jiných autorů i o souvislosti s celou Lvovsko-varšavskou školou

i o vlastní rozbor Tarského nominalismu a fyzikalismu a na str. 52 pak formuluje svůj závěr, že „Alfred Tarski přesto všechno filozofem nebyl“, neboť neodpovídá popisu filozofa ve filozofické tradici; tomu odpovídá i fakt, že Tarski neformuloval ani vlastní filozofii matematiky (i když vyjadřoval sympatie k intuicionismu). V závěru své práce pak Słomski akceptuje Woleńského hodnocení, podle něhož „reprezentanti Lvovsko-varšavské školy, mezi nimi i Alfred Tarski, jsou ... především logikové, nikoliv filozofové. A pokud už je brán v úvahu filozofický aspekt jejich díla, pak se nejčastěji poukazuje na sémantickou definici pravdy (kterou obvykle chápeme jako logický výsledek s filozofickými konsekvencemi)“ (str. 129). I toto tvrzení je možné přijmout, zvláště pokud se týče osobnosti A. Tarského; pravděpodobně bychom vážali přijmout je jako hodnocení celé Lvovsko-varšavské školy: autor sám přece připomíná epistemologické zaměření Ajdukiewiczovo či metodologické a filozofické analýzy Kotarbińského, jež by se při podrobnějším výkladu sotva daly redukovat na filozofické důsledky sémantické koncepce pravdy, navzdory vlivu, který Tarski zvl. na Ajdukiewiczze měl. Tarski nepochybně patřil k varšavské variantě Lvovsko-varšavské školy, která orientovala pojetí filozofie na logiku a metodologii deduktivních i empirických věd (autor mluví dokonce o antifilozofičnosti varšavské koncepce). Lvovská varianta této školy však takový jednoznačně matematický, či metamatematický a logický charakter neměla.

Snad snaha o co nejpřístupnější výklad vedla autora k některým formulacím, které nejsou – jak se mi zdá – plně korektní nebo jsou neúplné.

Především podle mého názoru v autorově výkladu poněkud zaniká rozdíl mezi Tarského konvencí T, uváděnou na str. 75, a vlastní definicí pravdy, uvedenou na str. 83. Autorův výklad je sice korektní, ale pro čtenáře by asi bylo srozumitelnější, kdyby definice pravdy byla uvedena v přímé souvislosti s konvencí T, zatímco ve výkladu je tato spojitost odsunuta diskusí, proč není možné definovat pojem pravdy v přirozených jazycích, a úvahami o metajazyku. Jde mi tedy o to, zda text na tomto místě nemohl být z pedagogických důvodů kompozičně jinak uspořádán.

Za opomenutí ale považuji to, že v částech, v nichž autor hovoří o historických souvislostech analytické filozofie (např. na str. 13 či na str. 31), chybí, byť jen zmínka, o významu G. Frega pro tento typ filozofie (analytická filozofie nevycházela jen z negace tradiční filozofické problematiky a konkrétně z negace metafyziky, ale měla právě u Frega pozitivní filozofický zdroj: jak novopozitivismus, tak i Lvovsko-varšavskou školu je lépe chápat jako varianty analytické filozofie, než je s ní ztotožňovat).

Zdá se mi dále, že autor zbytečně opakoval některá tvrzení nebo dokonce výklad určité problematiky rozdělil do oddělených kapitol: takový postup nijak nepřispívá kontinuitě výkladu. Jde např. o Popperovo hodnocení Tarského, které je uvedeno na str. 90 a znovu týmž citátem na str. 139, či o pojem splňování, jehož definice je uvedena na str. 61 a násl. a znovu na str. 245 a násl., a o některá další místa už ne tak nápadná (např. týkající se mejazyka).

Za úvahu také stojí, zda nebylo možné rozšířit výklad o vztahu Tarského koncepce k současným diskusím o deflacionismu; autor sice o této problematice mluví (na str. 91 – 92), ale vzhledem k tomu, že jde o tematiku v dnešních filozofických diskusích velmi živou, její rozvedení by umožnilo čtenáři uvědomit si stále aktuální význam Tarského koncepce. Jde mi o otázku, zda skutečně se podařilo Tarskému formulovat to, co zamýšlel: formulovat koncepci pravdy korespondenčního typu; odpověď na tuto otázku

asi není tak jednoduchá, jak to Słomski na uvedeném místě formuluje, ale nepochybně by přispěla k hlubšímu aktuálnímu pochopení Tarského teorie.

A konečně se musím přiznat k určitým rozpakům, které ve mně vzbudila kapitola o Popperovi. Ne proto, že by šlo o nekorektní výklad, ale proto, že se mi zdá, že její tematika vzhledem k záměru celé knihy není zdůvodněna, a to navzdory sympatiím, jakým se Tarski u Poppera těšil (autor je uvádí na počátku této kapitoly). Její začlenění do knihy o Tarského filozofii působí poněkud násilně; dokonce se mi zdá, že tato kapitola je motivována spíš čistě osobní zálibou autorovou (pro mne ovšem velmi sympatickou) než tematickými požadavky jeho knihy.

Přes mé některé výhrady, které jsem v posledních odstavcích uvedl a které jsou spíš vyvolány pedagogickými požadavky, se domnívám, že Słomského kniha o Tarském je užitečná a že svůj úkol, jak jsem ho citoval na počátku své recenze, splnila. Autor nám představil Tarského jako logika a logického sémantika, jehož badatelské výsledky mají významné filozofické důsledky a závažným způsobem ovlivnily vývoj filozofické problematiky, a jsou proto nepomíjivým vkladem nejen do analytické filozofie, ale i do filozofie, orientované na jinou strategii než analytickou.

Lubomír Valenta

Postmoderní situace v dějepisectví aneb Myslití jako Třeštík

(Dušan Třeštík, *Myslití dějiny*. Paseka. Praha – Litomyšl 1999)

Trvalo nějakou dobu, než jsem se dostal k tomu, abych si Třeštíkovu knížku přečetl. Případl jsem na ni díky několika na sebe navazujícím ohlasům a citacím, na něž jsem porůznu narazil a které prozrazovaly, že úvahy, v této knížce obsažené, budou určité kontroverzní. Nejsm historik, takže jsem jen pozvolna zaznamenával, že Dušan Třeštík již několik let vede úporné diskuse se svými kolegy a že je jakýmsi *enfant terrible* české historiografie posledního desetiletí. A už ze zmíněných odkazů bylo zřejmé, kde je hlavní třecí plocha: jsou jí Třeštíkovy postmoderní představy o roli dějepisectví a o ně opřená metodologie, kterou se řídí při své práci.

Protože se odborně nezabývám dějepisectvím, nebudu se ve své recenzi věnovat speciálním aspektům Třeštíkovy historické práce. Pokusím se o diskusi s filosofickým vyústěním jeho úvah. Spíše než o recenzi v pravém slova smyslu půjde tedy o polemiku.

Třeštík, stručně řečeno, staví svou koncepci na tezi, že je třeba odlišovat historii (jako sled událostí, jako arzenál jevů a materiálních stop, které nám zanechali naši předkové) a dějepis jako způsob, jakým je historie vykládána. A právě na základě svého postmoderního vidění světa Třeštík tvrdí: dějepis je čirá konstrukce, je to vymyšlené vyprávění, kterým si sami pro sebe historii vysvětlujeme. Objektivně poznat minulost není možné, vždycky jde jen o interpretaci, řízenou našimi zájmy, naší potřebou něco do historie vložit, něco si pro sebe „vymyslet“ a tím něco ospravedlnit, zdůvodnit. V narážce na slavný román Věry Linhartové Třeštík tvrdí: „Dějiny vytvářejí historikové, neleží někde hotové a historikové nejsou jenom jejich správci. Minulost před nimi leží jako prázdný ‚prostor k rozlišení‘[...]“ (s. 173) Platí ovšem, že „z *x* možných, s prameny shodných konstrukcí (vždy jich je *x*, nikdy jedna absolutně pravdivá, třebaže ještě nepoznaná, jak si naivně mysleli pozitivisté), jsou vždy přijaty jako ‚opravdu pravdivé‘ jenom některé, ty, jimž jsou lidé ochotni věřit, protože jim odpovídají na věčnou otázku, kdo jsme, odkud přicházíme a kam jdeme. Nerozhoduje tu pravdivost (shoda se skutečností, jíž jsou ovšem prameny, ne minulost), ale pouhopouhá víra.“ (s. 174)

Tu jsme přímo uprostřed postmoderní metodologie (není-li toto slovní spojení ovšem poněkud nepostmoderní...). Třeštík se svou pozicí snaží fundovat i teoretickými exkurzemi k filosofii (nejvíce v kapitole *Konec paradigmatu? Poznámky k postmoderní situaci nejenom v dějepisectví*, ale i jinde.) Hned zkraje cituje filosofa M. Petříčka: „[...] objektivní poznání skutečnosti je nesmysl a měli bychom se konečně naučit

s tímto poznáním žít.“ (s. 58) Podobně jako Lyotard nebo Welsch obrací se s uznáním ke Kantovi: „od samého začátku evropské moderny, od Kantových dob“ totiž víme, „že skutečnost není našemu rozumu bezprostředně dostupná, že to, co o ní říkáme, jsou naše konstrukce o ní [...]“ (str. 124) Třeštík rovněž vděčně připomíná T. Kuhna a jeho nauku o diskontinuitním střídání paradigmat vědeckého poznání, jemuž chybí jakákoliv logika a smysl. A říká: „Pro vědu prostě platí, že je tím, co za ni profesori považují.“ (s. 60) Paradigma není ospravedlňováno svou pravdivostí („shodou s prameny“, jak už víme), ale „míněním vědecké komunity.“ (s. 60) Musíme se smířit s tím, že realita sama nemá žádný řád, žádný smysl, žádnou soudržnost. Třeštík připomíná to, co s oblibou připomíná většina postmoderních myslitelů, že totiž i ta nejexaktnější věda, fyzika, mluví o kosmu jako o „chaosu“ a že začíná rezignovat na jednotný a smysluplný výklad skutečnosti. „Mínění vědy se stále více přiklání ke ‚kalné‘ (fuzzy) logice.“ (s. 72) Že v realitě existuje nějaký skrytý logos, nějaký směr vývoje a že věda je schopna tento cíl sledovat a tím zaznamenávat „pokrok“, byl omyl předchozích staletí, jehož neúčinnějším a nejméně žádoucím vyjádřením byly moderní osvícenské ideologie (které Lyotard nazývá „velká vyprávění“). Tomuto omylu propadaly jak přírodní vědy, tak vědy humanitní, a historické zvláště. Tento omyl je nutno definitivně odstranit: minulost nemá žádný smysl, „smysl mají jen vyprávění o ní, psané dějiny“ (s. 123). Vyprávění o minulosti, dějepis, tak nemůže splňovat žádné nároky na pravdivost: „být pravdivý“ znamená pro každý dějepis spíše „být užitečný“, a to pro ty současníky, kteří si příběh chtějí (nebo potřebují) nechat vyprávět. Dějiny vyprávějí daleko spíše o nás samých než o nějaké „objektivní“ minulosti (s. 86). Každé dějepiscectví je promítání smyslu tam, kde žádný smysl neexistuje: je „vymyšlením“ důvodů a významů událostí. Jako doklad takového vymyšlení uvádí Třeštík „vymyšlení národa“ (což je jev, jehož analýza prolíná v různých obměnách celou knížkou). Národ je podle Třeštíka něco, co prostě v minulosti neexistovalo: národ si vymysleli obrozenci (a vůbec evropští myslitelé na počátku 19. století) jako instrument pro zdůvodnění vlastních tužeb. Hledání „kořenů“ národa v dávné minulosti, vysvětlování historických událostí jako milníků na cestě k národnímu „sebeurčení“ (jak se to dělo například v případě husitského hnutí) jsou sice pochopitelné, ale tím nikoli menší „výmysly“, konstrukce, jimiž si řešíme pouze své vlastní dobové problémy. Zároveň je ovšem vidět, jak skrze takové „výmysly“ spoluutváříme svou současnost – jménem „národa“ lze vést válku a ovlivňovat myšlení a jednání miliónů lidí. Každý druh nacionalismu je takovým výmyslem v akci.

Avšak na vymyšlení samém není nic špatného, soudí Třeštík: „[...] filosofie a metodologie vědy o této konstruktivistické povaze našeho poznání ani v nejmenším nepochybuje [...]“ (s. 124). A aby se při svém exkurzu po filosofii přiblížil co nejvíce k současnému prominentovi americké postmoderny, volá podobně jako R. Rorty: „Vymýšlejme si, je to nádherná tvůrčí činnost, tolerujme si ale své výmysly navzájem, vystavme je soutěži na trhu idejí a věrme, že zvítězí ten poctivější, ušlechtlejší a hlavně smysluplnější.“ (s. 125–126)

Mohl jsem sice celek Třeštíkovy filosofické fundace jeho historiografické koncepce přehlédnout jen letmo, myslím si však, že i tak se v ní ukazuje mnoho nanejvýš sporných míst. Tvrdím, že tyto rozpory jsou vlastní postmoderně jako takové a že jí od nich nemůže odpomoci ani zdánlivě seriózní aplikace na historický materiál.

Dokazuje to hned ústřední teze, podle níž neexistuje možnost rozpoznat shodu „výkladu“ se skutečností. Toto tvrzení předpokládá už velmi *podstatnou* vědomost o tom, jak se to má s touto skutečností, když *víme*, že žádný výklad se k ní neblíží. Odkud jsme tuto vědomost získali? Co už všechno (a zásadního!) musíme vědět o skutečnosti, když ji umíme odlišit od výkladu, který jí není podoben? Navíc má zajisté toto zjištění platit „univerzálně“, protože ospravedlňuje postmodernistův nárok na střídání výkladů. Samo tedy stojí nad všemi výklady a to je nezdůvodněná výjimka. Anebo co si máme počít s tvrzením, že „objektivní poznání skutečnosti je nesmysl a měli bychom se konečně naučit s tímto poznáním žít.“ Nemá snad náhodou toto tvrzení samo ambici být pro nás objektivně platným poznatkem, nezávislým na naší vůli? Kdyby totiž bylo pouze soukromým a jen pro historika Třeštíka užitečným názorem, pak nemůže sloužit jako naléhavě míněné doporučení pro všechny. Dovolávat se při podobných příležitostech Kanta jako autority je možná efektivní, ale neúčinné. I Kant svou tezí o *nepoznatelnosti* „věci o sobě“ vyslovil o této věci velmi důležitý *poznatek*, což do jeho filosofie vnaší frapantní spor. Navíc strategie jeho *Kritiky čistého rozumu* nemá vlastně ani v úmyslu se „věci o sobě“ nějak zabývat: co Kanta zajímá, je toliko analýza způsobu, jaký myslí rozum jeho epochy. To, že tento rozum „věc o sobě“ vskutku postihnout nemůže, ještě nedokazuje, že to přece jenom nějak není možné. Teze o principiální neuchopitelnosti „věci o sobě“ musí být u Kanta považována za nekorektní závěr, který nemá oporu ve skutečně komplexních výzkumech naší empirie a racionality. Na tuto nekorektnost se ovšem jako mouchy na mucholapku chytily prominentní postmodernisté. Počínaje Lyotardem považují za jednu provždy prokázané, že o skutečnosti nemůžeme nic vědět, protože jsme vězni svých vlastních konstrukcí o ní. Je-li ovšem východiskem postmoderny teze, která je výsledkem nekorektního postupu a která je navíc sama o sobě rozporná, pak je to, myslím, už příliš těžký deficit na to, aby měli postmoderní myslitelé nějakou vyhlídku na to, uhájit své pozice. Taková počáteční nedůslednost se navíc zákeřně vrací jako bumerang ve zmatcích, jimiž úvahy postmoderních myslitelů obvykle strádají. Nejinak je tomu i u Třeštíka.

Tak třeba právě svým vytrvalým tvrzením, že „národ“ se vždy vymýšlí až *ex post* (a podobně že se vymýšlejí dějiny jako takové), Třeštík dobíhá sám sebe (jako všichni postmodernisté v tomto ohledu). Nejsm historik, takže sám problém „vymýšlení národa“ našimi obrozenci přenechám diskusi odborníků. Ale i laiky může snadno napadnout: umí-li Třeštík rozpoznat, že národ je „výmysl“, a ví-li dokonce, „proč“ tento výmysl vznikl, znamená to, že ví o tom, že „ve skutečnosti“ národ neexistuje – má tedy nějaké kritérium pro rozlišení „výmyslu“ a objektivního stavu věcí a toto rozlišení samo už výmyslem být nemůže, protože jinak by se jeho zastánce pohyboval v bludném kruhu. Ale to je v rozporu s Třeštíkovými východisky: v logice jeho filosofické koncepce by totiž i tvrzení o „absenci národa“ v dějinách mělo být zase jen jedním z „výmyslů“. Pak ale není jasné, proč svůj „výmysl“ považuje kolega Třeštík za lepší nebo horší, proč se zlobí na své kolegy, že „národ“ do historie pašují a proč s nimi tedy tak vášnivě polemizuje? Ve světě, kde by všechno bylo výmyslem, by ani nemělo smysl o „výmyslu“ mluvit a nemělo by smyslu pouštět se do žádných polemik. Každé kritérium pro přijetí nebo odmítnutí nějakého výmyslu by zase muselo být jen dalším výmyslem. To je právě ta potíž: jak vůbec může vypadat soutěž výmyslů na „trhu idejí“ (s. 125)? Co znamená vybírat podle toho, který výmysl je „pocitivější, ušlechtilejší a smysluplnější“ (s. 125–

126)? Co je například v tomto případě kritériem „poctivosti“, vůči čemu se má taková poctivost vykázat, kdyby tu nebyla k dispozici „objektivní skutečnost“, ale vždycky zase jen další výmysl?

Je už povahou historických artefaktů, které nám zde zanechali naši předkové, že v sobě skrývají subjektivní záměry svých původců a že můžeme mít často – zvláště ve sféře „idejí“ – co dělat se skutečnými výmysly. Pikantní však je, že sám (eventuální) „výmysl národa našimi obrozenci“ se pro nás prostě stal *historicky objektivním faktem*. Mohu se přece zeptat, proč například Palacký napsal své *Dějiny národu českého* (tedy svůj specifický „výmysl“) *právě* v té době, v níž je napsal, proč si „vymýšleli národy“ i historikové v jiných zemích atp. To už se ale ptám na stav věci, který si ani Palacký, ale ani já a nikdo jiný nevymýšlí a který nepochybně podstatným způsobem určil podobu toho, co si třeba Palacký *mohl* vymyslet. To, že si obrozenci (možná) „vymýslili“ národ *právě* na počátku 19. století (tedy v určité době a za určité historické konstelace), svědčí o tom, že podléhali jistým vlivům, které tak zcela nezávisely na jejich fantazii a na jejich schopnosti si vymýšlet. Tyto vlivy mají určitou pozici ve struktuře toho, co se událo před nimi a po nich, jsou obestřeny určitými významy, které prostě musíme při svých „výkladech“ respektovat. Pro nás je prostor, který obývali obrozenci, už rozlišen a pro badatele našich dnů se stává *objektivní skutečností*, která má svou logiku. Její sledování bude samozřejmě ovlivněno tím, s čím k ní přistupujeme my, ale v zásadě to nemůže nic změnit na přípustné (ba dokonce povinné) ambici respektovat popisovaný stav věci v maximálně možné míře. Zjistíme-li ostatně, že v Palackého *Dějínách* jsou výmysly, můžeme docela dobře přijmout tezi, že se nejedná o historické dílo v pravém slova smyslu, ale o obrozenecký literární útvar, o programní, politicky motivovaný spis s prvky historického vyprávění. Není však kvůli tomu zapotřebí tvrdit, že k takovému vymýšlení je vždy a za každých okolností nucen každý historik, a činit z toho normu dějepisné práce.

Nemůžeme proto připustit, že minulost je bezesmyslným chaosem historických artefaktů, jemuž dává (vždy ovšem relativní) smysl až dějepis. Nemůže platit, že z historických artefaktů lze sestavit *x* příběhů, pokaždé jiný, a že všechny mají tutěž „hodnotu“, tutěž „pravdivost“, případně, že tuto hodnotu či pravdivost získají až soutěží na „trhu idejí“ s ohledem na momentální potřeby, jež zrovna chceme uspokojit. Dějepis bude jistě vždycky souborem výkladů a tyto výklady budou vždycky nepřesné, relativní, budou se měnit a bude možno je různě střídat. Ale vždycky budou mít také určitou míru shody s tím, co popisují a co vykládají, a budou se muset o tuto shodu pokoušet a její míru zjišťovat. S historií je to jako s policejními vyšetřovateli. Také vyšetřovatel, když pátrá po tom, jak se stal zločin, má co dělat s artefakty minulosti a také on má za úkol „vytvořit“ nějaký její výklad. Na základě tohoto výkladu má usvědčit zločince. Jakkpak by to asi vypadalo, kdybychom vyšetřovateli přiznali právo „vymyslet si“ příběh a připouštěli, že nějaký jiný vyšetřovatel by si docela dobře mohl vymyslet příběh jiný, jakpak by to vypadalo, kdybychom Třeštíkovými slovy museli uznat, „že každý příběh [...] bude stejně ‚pravdivý‘, [...] přičemž počet takových pravdivých příběhů asi bude prakticky neomezený“? (s. 85) Příběh určité vyšetřovací skupiny bude vždycky „její verzí“ toho, co se vskutku událo, ale kriminální i soudní orgány pracují na základě docela přirozeného přesvědčení, že se *principiálně* můžeme dobrat toho, jak se zločin skutečně seběhl. Jistěže nejsou vyloučeny justiční omyly, v demokratické společnosti

jsou však zavedeny mechanismy, které umožňují revokaci procesu, jakmile se právě objeví nové skutečnosti, nebo dokonce zrušení procesu, pokud „chybějí důkazy“ nebo nejsou dost objektivní. I kolega Třeštík by se jistě u soudu domáhal „spravedlnosti“, kdyby byl křivě nařčen ze spáchání nějakého zločinu, a dožadoval by se nepochybně doložení důkazů, ačkoli by v logice svých tvrzení měl své případné odsouzení pokorně přijmout jako jeden z x možných (a legitimních) výkladů toho, co se stalo, neboť podle jeho slov tu „nerozhoduje pravdivost [...], ale pouhopouhá víra“.

Tak jako není historie chaosem artefaktů, není ani ta část reality, jíž se zabývá přírodověda. Je oblíbenou a naprosto nesprávnou tezí většiny postmoderních myslitelů (nejen Dušana Třeštíka, ale i Welsche, Lyotarda a jiných), že soudobá fyzika objevila relativitu světa a že rezignuje na „logický“, „smysluplný“ nebo „jednotný“ výklad této reality. Opak je pravdou: Albert Einstein, kterého postmodernisté s oblibou označují za svého „agenta“ v řadách moderních fyziků, vždy trval na tom, že lze najít „jednotnou teorii“, která by sloučila to, co objevil, s tradičními nebo v jeho době jinak se vyvíjejícími představami moderní fyziky. I v dnešní fyzice se hojně mluví o „teorii všeho“ a takové kapacity, jakými jsou S. Weinberg, S. Hawking, C. F. v Weizsäcker nebo W. Heisenberg nikdy nepochybovaly možnost jednotného výkladu skutečnosti. Tak například Weinberg píše: „Naše současné teorie mají jen omezenou platnost, jsou to teorie jen předběžné a dočasné. Ale za nimi tu a tam spatřujeme probleskovat teorii definitivní, teorii, jejíž platnost bude neomezená a která svou úplností a konzistencí bude zcela uspokojivá.“ (*Snění o finální teorii*, Praha 1996, s. 13) A abychom měli aspoň malý zárodek „vědecké komunity“, o jejíž autoritu bychom se měli na radu postmodernistů opírat, uveďme ještě jeden citát: „Fyzika elementárních částic [...], jejíž završení lze brzy očekávat [...], se pokouší vše převést na jediný základní zákon. Ještě v dobách před vznikem kvantové fyziky hledal tento základní zákon svou jednotnou teorii pole samotný Einstein. Lépe a nově se dnes snaží tuto jednotu prokázat pomocí kvantové teorie Heisenberg a ostatní fyzikové. Zde tedy tkví, jak se zdá, výsledek historického vývoje fyziky: za svůj základní princip má jednotu a je otázka, zda by nebylo možné najít zásadní podobnost této jednoty s onou jednotou, kterou se svého času pokoušel myslet Plátón.“ (C. F. v. Weizsäcker, *Ein Blick auf Platon*, Stuttgart 1981, s. 138–139) Když už postmoderní myslitelé (a spolu s nimi i Třeštík) vyhlašují, že vědu dělají tvrzení vědců, proč v okamžiku, kdy referují o *fyzikálním paradigmatu*, nevěnují pozornost právě *tvrzením fyziků* a spekulují samostatně a nekompetentně namísto nich?

Ostatně – v postmoderní představě o tom, co dělá vědu vědou, je tak jako tak obsažena (do očí bijící) absurdita. Věda je prý to, „na čem se shoduje rozhodující, mocensky etablovaná většina vědců.“ (s. 60) Dešifrujeme-li vědce jako toho, kdo pěstuje vědu, máme z výchozího tvrzení průzračnou tautologii: „Věda je to [...], na čem se shoduje [...] většina těch, kteří pěstují vědu.“ Taková tautologie neříká nic a nemůže být rozhodujícím argumentem proti „objektivistickému“ pojetí vědeckého poznání a už vůbec ne popudem k řešení nějakých závažných otázek. Zde nás nutně napadne ještě další problém, který postmoderna nevysvětluje: je-li „výklad jako výklad“, je-li všechno „výmysl“ a „konstrukce“, proč o tom, co je „věda“, mají rozhodovat *právě* vědci? Vzniká-li vědec jen domluvou s ostatními nebo mocenským etablováním, neplyne-li vážnost výzkumů z předmětu, který je zkoumán, a z postupů, které si žádá, ale z vůle většiny v rámci nějaké komunity, a je-li vědecký výklad jen jedním z mnoha, neboť nemůže být

privilegován žádným výlučným vztahem k realitě, proč o povaze historických událostí nemohou na univerzitách nebo na stránkách historických časopisů rozhodovat „mocensky etablovaní“ pěstitelé kaktusů? Proč nemohou v laboratořích jaderné fyziky pracovat členové komunity pražských popelářů? Proč nemohu k rozpoznání historické hodnoty nějakého nově nalezeného obrazu pozvat namísto uměnovědce vrátnou z továrny na plastové lahve? Pokud ne, pak musí být „vědecká“ komunita přece jen nějak povolanejší než jiné komunity k tomu, aby určila jaký je objektivní stav věci (například zda jde o originální obraz nebo o padělek, abychom zůstali v branži, totiž u „kunsthistoriků“). A je-li taková komunita povolanejší, pak se tu předpokládá nějaká kompetence, která nevzniká domluvou mezi členy komunity nebo jejich mocenským etablováním, ale právě tím, čeho se postmoderna bojí jako „čert kříže“ – prostě formou vztahu k samotné realitě, formou, jenž si žádá speciální metodické postupy a speciální pravidla jejich aplikace. V naší nedávné minulosti rozhodovala o tom, co bude „věda“ a jaký bude „objektivní“ stav věcí, vskutku „mocensky etablovaná“ komunita komunistických polovzdělců, takže například „vědecký“ výklad dějin podle toho vypadal. To ale nic nemění na faktu, že máme objektivní kritéria k posouzení toho, že to byl „výklad“ nesprávný a že je možno, ba dokonce nutno jej odmítnout. A co horšího: v logice postmoderního uvažování bychom vlastně neměli žádnou možnost označit komunistickou ideologii za neakceptovatelnou, protože by musela být prohlášena za jeden z mnoha – legitimních – způsobů výkladu těch, kteří se včas mocensky etablovali. Spravedlivé rozhořčení, že za komunismu sedávali na vědecky významných místech často dřívější pěstitelé kaktusů nebo bývalí popeláři, si vlastně žádný postmodernista nemůže dopřát, ačkoli se mu jinak může oddat každý jen trochu zdravě uvažující člověk. Je smutným paradoxem, že mezi ty, jimž nekompetentní pověřenci znemožnili bádát, patřil i sám Třeštík. Jako postmodernista nemá však kritérium pro to, aby svůj úděl mohl označit za nespravedlivý a důvody, které jej způsobily, za nežádoucí.

„Příběhy“, které vypráví dějepis, se podle Třeštíka stávají součástí jakýchsi foucaultovských epistém, jež nás nutí jednat a myslet určitým způsobem. Takové struktury, říká Třeštík, jsou jako „vězení“, v němž jsou drženy naše myšlenkové návyky a dispozice chování (s. 89). Zároveň však se tato vězení, tyto epistémy či tato paradigmaty myšlení a jednání proměňují a střídají, arci toto střídání nemá žádnou logiku. Tu se ovšem musíme – nejen Třeštíka – zeptat: proč vůbec se tato paradigmaty střídají, proč se z nich „vždy znovu a často s revolučním elánem osvobozujeme“? (s. 89) Proč jsme (a spolu s námi historici) skoro až záhadně nuceni vsouvat mezi staré popisy nové a vytvářet tak další články řetězů vyprávění (s. 88)? Odkud se toto „nutkání“ k revolučním vzdorům proti zaběhaným epistémám a daným příběhům bere, z jakého zdroje vyvěrá? Nemůže mít svůj původ v epistémách samých, protože ty nás právě udržují v nanejvýš konformním stylu myšlení a jednání. Ale působí-li toto „nutkání“ odněkud zvenčí, pak má své zakotvení ve světě mimo epistémy, je s nimi v nějaké napjaté konfrontaci a musí být vysvětleno mimo „vymyšlené příběhy“. Podobnou otázku musíme klást všem postmoderním myslitelům. Ani Welsch neumí vysvětlit, co nutká jeho transverzální rozum k přechodům mezi diskurzí, Rorty nezduvodňuje, proč bychom měli „přepřádat kontexty“ a „vymýšlet nové slovníky“. Uvěznění v epistémě, byli bychom totiž určitě velice spokojeni, a kdybychom opravdu neměli možnost zjistit, že její řád neodpovídá skutečnosti a že je tedy něco mimo ni, nemohlo by nás nic pudit k její změně.

Takových podivností je ovšem v textu více, a to na klíčových místech, na nichž Třeštlík rozprává své teoretické úvahy a zdůvodňuje tak jimi svou metodickou strategii. Když se dovolává strukturalismu (poststrukturalismu) jako spřízněné disciplíny a když chce využít jeho postřehu o tom, že každý výkladový systém je „arbitrární“, a proto samoregulační, bez prokazatelné korespondence s vnější realitou, vypomáhá si příkladem: „neexistují významy slov, jen rozdíly mezi nimi [...]“ (s. 84) nebo „žena a muž neexistují, existuje jen rozdíl mezi nimi.“ (s. 62) Doplníme-li za zájmeno „nimi“ to, co zastupuje, dostaneme čirý spor. Říká se nám vlastně, že *existují* rozdíly mezi tím, co *neexistuje*. Jak je to možné?

Knížka sice představuje soubor textů, které vznikaly v různém časovém odstupu, takže Třeštlík o nich smí omluvně prohlásit, že by je možná dnes napsal jinak (viz poznámka na s. 207), to ale nemůže ospravedlnit další rozpory, které v ní nacházíme. Radikální teze o „vymýšlení“ dějin, kolem níž se všechno točí a která se s určitou obměnou vyzývavě dostala do titulu knihy, je tu a tam přebita tvrzeními, které vypadají jako teze právě těch historiků, jimž se Třeštlík vysmívá za jejich zpozdilý „objektivismus“. Jak máme porozumět souvislosti teze, že „dějiny vytvářejí historikové, neleží někde hotové [...]“ (s. 173), s tezí, že dějiny jsou to, „co zůstalo jako neodstranitelný nános na březích řeky času,“ (s. 136) a s varováním, že bychom neměli libovolně manipulovat „ty danosti, které nám dějiny vytvořily“? (s. 136) Jak máme „vymýšlet dějiny“ a přitom dbát na to, abychom se neprohřešovali „proti historické pravdě“? (s. 175) Na základě jakých „výmyslů“ Třeštlík rozhoduje, že *Rukopisy* jsou „podvrženy“? (s. 175) Na některých místech připomíná, že i „vymýšlení“ by se mělo dít „podle pravidel historického řemesla, to jest v nejtěsnější možné shodě s prameny“ (s. 173). Snad by se tedy podle toho dalo říci, že *Rukopisy* jsou nesolidní výmysl, zatímco třeba Dobrovského práce jsou „vymyšleny“ podle pravidel. Na jiných místech jsme však přece četli, že věda „nemá s objektivní skutečností nic společného“ (s. 60) a že to, co o skutečnosti říkáme, „jsou naše konstrukce o ní“ (s. 124). Jak to tedy je? Co znamená „shoda s prameny“, když všechno je konstrukce? A je-li všechno konstrukce, proč považovat *Rukopisy* za „podvrh“?

Je nepochybně užitečné zamýšlet se nad mezemi novověké racionality a zvážit, jak se mohlo stát, že se některé její výhonky zvrhly v děsivé ideologie nebo dogmatické teorie. Stejně tak je užitečné pokoušet se zbavit dějepisectví takových ideologií. Můžeme však proto připustit, aby se součástí nové strategie myšlení stalo uvažování plně tautologií, rozporů a zmatků?

Nezbývá, než se upřímně těšit z toho, co ohlašuje sborník, nedávno vyšlý v Brně. Jeho název totiž zní optimisticky: *Filosofie po postmoderně* (Brno 2001, ed. P. Horák, J. Krob a F. Rivenc). Postmoderna ohlašovala původně konec všech filosofií, nyní se dočítáme, že filosofie postmodernu přežila. To je povzbuzující zpráva, zvláště po anabázi s některými názory, obsaženými v Třeštlíkově knížce. B. Horyna v závěrečné studii ukazuje, že postmoderní snažení mělo přece svůj význam: „Tím, co přichází po postmoderně, a co již snad znovu přišlo, je skepse.“ (srv. tamtéž s. 181) To je milé a sympatické zjištění a mohlo by se zdát, že postmoderna nezemřela zbytečně. Je to však málo. Nejen proto, že skepse provází a provázela každé opravdové myšlení a skutečnou racionalitu jako jejich bytostná výbava neustále (potvrdí to každý vědec, věděl to už Sókratés), takže nemusí být nijak zvlášť připomínána, snad jen chráněna před

vskutku domýšlivými ideology a dogmatiky (což se ale také odedávna děje). Málo je to hlavně proto, že skepsí k definitivním pravdám je nepochybně upřímně vybaven i náš historik Třeštík, a přesto to nestačí k tomu, abychom ho pochválili. Stále je tu třeba ještě něčeho navíc. Ale je-li tímto navíc, jak zřejmě z Třeštíkovy knížky, nutnost myslet bezrozporně, nepohybovat se v prázdných tautologiích, nepouštět uzdu nezávazné fantazii, brát vážně nároky objektivit, které ovšem nevylučují vědomě opatrnou reflexi dosažených „pravd“, pak se obávám, že postmoderna takovým nárokům myšlení prospěla medvědí službou, protože je do značné míry neustále nezodpovědně zpochybňovala.

Ivan Blecha

ACTA UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMOUCENSIS

FACULTAS PHILOSOPHICA

PHILOSOPHICA – AESTHETICA 26

PHILOSOPHICA V

Vydala a vytiskla Univerzita Palackého v Olomouci,

Křížkovského 8, 771 47 Olomouc

Výkonný redaktor: doc. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Odpovědná redaktorka: Mgr. Jana Kreiselová

Technický redaktor: Mgr. Petr Jančík

Olomouc 2003

První vydání

ISBN 80-244-0618-7

ISSN 1212-1207