

ACTA  
UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMOUCENSIS

FACULTAS PHILOSOPHICA  
PHILOSOPHICA - AESTHETICA 29  
PHILOSOPHICA VI - 2005



ACTA  
UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMOUCENSIS

FACULTAS PHILOSOPHICA  
PHILOSOPHICA - AESTHETICA 29

## **PHILOSOPHICA VI**

Univerzita Palackého v Olomouci  
Olomouc 2005

1. vydání

Uspořadatel © Ivan Blecha, 2005

**ISBN 80-244-1260-8**

**ISSN 1212-1207**

## Obsah - Contents - Inhalt

### Studie - Articles - Aufsätze

<i>Karel Šebela:</i> O pojmu nekonečna .....	13
<i>Jan Štěpán:</i> Kant v právní vědě .....	19
<i>Vladimír Janák:</i> Něco málo z kognitivní sémiologie přirozeného jazyka .....	27
<i>Pavel Hobza, jr.:</i> Nástin Aristotelova raného vývoje: od kosmologa k metafyzikovi .....	43

### Konference - Konferenzen - Colloquia

#### Tomistický filosof Metoděj Habán (1899-1984)

<i>Martin Schmied:</i> Metoděj Habán.....	63
<i>Přemysl Dvorský:</i> Kritika filosofie existence ve <i>Filosofické revui</i> .....	77
<i>Štěpán Martin Filip:</i> Redemptor humanæ rationis.....	83
<i>Karel Floss:</i> A. Réginald - jeden ze vzorů M. Habáně .....	97

<i>Andrea Krejčí:</i>	
Antropologie podle Metoděje Habáně	
Odložená recenze .....	107
<i>Helena Pavlincová:</i>	
T. G. Masaryk a čeští novotomisté.....	115
 <b>110. Výročí narození J. L. Fischera</b>	
<i>David Jašek:</i>	
K Fischerově založení konceptu demokracie .....	125
<i>Miloš Kratochvíl:</i>	
Fischerova teorie poznání a genetická epistemologie .....	135
<i>Karel Floss:</i>	
Fischerova hierarchie hodnot.....	145
<i>Jan Zouhar:</i>	
Tři ohlasy na Fischerovo <i>Zrcadlo doby</i> .....	153
<i>Helena Pavlincová:</i>	
J. L. Fischer a Jednota filosofická.....	157
<i>Lubomír Valenta:</i>	
Fischerova obrana kvality .....	163
 <b>Fenomenologie a postmoderna</b>	
<i>Ivan Blecha:</i>	
Postmoderner Relativismus und phänomenologischer Perspektivismus .....	195
<i>Mirko Wischke:</i>	
Ende der Traditionen?	
Über Sprache und Erkenntnis bei Gadamer und Lyotard.....	211
<i>James Mensch:</i>	
Post-modern Phenomenology .....	221

<i>Thomas Nenon:</i> Husserls antirationalistische Bestimmung der Vernunft.....	237
<i>Cathrin Nielsen:</i> Sophistik und Postmoderne .....	249
<i>Endre Kiss:</i> Über die Funktionen der Semantik als gemeinsamer Hintergrund zwischen Phänomenologie und Postmoderne .....	263
<i>Silvia Stoller:</i> Vordiskursivität und Vorprädikation Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung .....	277
<i>Terri Hennings:</i> Jesus Christus unerkannt Mel Gibsons <i>Die Passion Christi</i> (Eine phänomenologische Untersuchung Populärkultur).....	289
<i>Pol Vandevelde:</i> Sind die Grenzen der Sprache die Grenzen meiner Welt? Eine phänomenologische Kritik an Derrida.....	303
<i>Boško Tomašević:</i> Phänomenologie und postmoderne Literaturtheorie .....	315

### Hosté – Gäste – Guests

<i>Barbara Szotek:</i> Odgłosy filozofii Kanta w Polsce .....	327
<i>Marian Kuna:</i> Does John Rawls Have an Adequate Account of Justification? .....	337
<i>Miroslav Kuric:</i> Le condizioni di possibilità dell' atto die scelta in Tommaso d'Aquino.....	349

*Anna A. Akasoy:*  
The Concept of Nature in Arabic Romantic Poetry ..... 367

*Peter Volek:*  
Gottesfrage und Toleranz bei David Hume ..... 379

### **Mladí badatelé – Junge Forscher – Young Scholars**

*Přemysl Dvorský:*  
Spor o psychologismus a kritika filosofie hodnot  
Martin Heidegger 1912–1919 ..... 403

*Tomáš Mach:*  
O intersubjektivní povaze racionality  
Náčrt naturalistického zakotvení racionality v intersubjektivní interakci ..... 425

*Martin Ďurďovič:*  
Dějinný rozhovor poznání  
Filosofická hermeneutika Hanse-Georga Gadamera ..... 435

*Michal Jamný:*  
Transcendence a pravda u Martina Heideggera  
(Dějiny transcendence a Heideggerovo tázání) ..... 455

### **Recenze – Besprechungen – Reviews**

*Amel Boutarane:*  
Département de philosophie de L'Université d'Alger  
Résumé de programme d'études et des cours suivis ..... 483

*Tomáš Nejeschleba:*  
Antisociální spisy J. A. Komenského ..... 491



## Slovo úvodem

*Předkládaný sborník prací představuje různorodé badatelské výstupy, které jsou spjaty s prací katedry filosofie za několik posledních let. Jejich žánrová i formální pestrost vyžaduje úvodem kratičkou ediční poznámku.*

*Kromě několika „kmenových příspěvků“ z pera členů katedry najde čtenář ve sborníku práce zahraničních hostů, mladých badatelů a pak zejména publikované přednášky z konferencí, které katedra filosofie pořádala v rámci výzkumných projektů. Při nejlepší vůli nebylo v silách redakce, aby v termínu, který byl pro vydání určen (a který byl už tak neúnosně překročen), byly všechny příspěvky sjednoceny do naprosto jednotné formy. Zvláště zmíněné referáty z konferencí mají často odlišný bibliografický aparát, jiný způsob práce s poznámkami pod čarou, s přepisem klasických textů atd. Texty byly mnohdy určeny výhradě pro čtení a autoři sami nevěnovali náležitou pozornost úpravě jejich podoby pro tisk. Korespondenční konzultace s několika desítkami přispěvatelů byla z technických i časových důvodů nad síly a možnosti redakce. Proto texty předkládáme v úpravě, která byla pro publikaci sborníku nezbytná, nicméně s odchylkami, které se prostě při nejlepší vůli nepodařilo odstranit. Prosíme proto čtenáře, aby tyto nejednotnosti vzal na vědomí a rozuměl jim koneckonců jako svědectví o jejich různorodém původu a živé povaze.*

*Za obtížnou práci při redakčním zpracování textů děkuji Mgr. Oldřichu Vágnerovi.*

*Ivan Blecha*



**Studie - Articles - Aufsätze**



## O pojmu nekonečna

*Karel Šebela*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Když v druhé polovině 19. století vznikla teorie množin, jedna z nejdůležitějších součástí moderní matematiky (a logiky), přišla s kladnou odpovědí na otázku, zda existuje (aktuální) nekonečno a zda můžeme (zda je vhodné, užitečné) překlenout určité problémy, s tímto pojmem spjaté. Toto přesvědčení je velmi nesamozřejmé, neboť celá staletí před tím bylo z teologických, filozofických, nebo úzce matematických důvodů ostře napadáno, přičemž mezi kritiky nacházíme tak významné osobnosti evropské filosofie a vědy, jako jsou Aristotelés, Galileo Galilei, Jean d'Alembert a další. Tzv. infinitní teorie množin od dob svého vzniku dosáhla v oblasti čisté matematiky mnoha nesmírně zajímavých výsledků, které ji proti letitým námitkám jaksi samy ospravedlnily. Ano, prapodivná tvrzení zde sice zůstala, dokonce se zmnožují, ale už nejsou brána jako důkaz nesmyslnosti bádání o nekonečnu, ale naopak jako důkaz nesmírné pozoruhodnosti takového studia. Nekonečno s jeho bizarními vlastnostmi vědcům doslova učarovalo. Snahou tohoto článku je odpovědět na některé tradiční argumenty proti (aktuálnímu) nekonečnu, a to pomocí jisté netradiční interpretace tohoto pojmu. Tato interpretace zároveň nijak neohrožuje samotné bádání v infinitní matematice.

Jazyk teorie množin byl budován jakožto extenzionální, tj. obecně připouštějící jako významy výrazů pouze extenze, čili čísla, individua, třídy či množiny dvojic, trojic, obecně  $n$ -tic individuí a pravdivostní hodnoty. Podle tohoto přístupu je např. výraz „5 - 3“ jednoduše jménem čísla dvě. Klíčové pro tuto teorii jsou pojmy *třída* a *množina*. Množina je vymezena, jakmile lze o každém individuu (daného univerza diskurzu) rozhodnout, zda je či není jejím prvkem. To lze tehdy, pokud známe nějakou *proceduru*, která umožňuje o každém individuu rozhodnout, zda je či není jejím prvkem. Třída je vymezena jako soubor individuí majících nějakou společnou vlastnost. Jde tedy také o nějakou *proceduru*, v tomto případě o proceduru, v níž se o každém individuu rozhoduje, zda je či není exemplifikací dané vlastnosti.

Takovéto (abstraktní) procedury jsou však typickými objekty intenzionální logiky, kde bývají shrnuty pod zastřešující pojem *intenze* či v logice Pavla Tichého pojem *konstrukce*. Konstrukce je právě abstraktní procedurou, jakýmsi intelektuálním itinerářem, který nás

v konečném počtu kroků dovede od jedné objektů k dalším. Pojem konstrukce je tak blízko pojmu algoritmu, s tím rozdílem, že je aplikovatelný obecněji (např. na analýzu přirozeného jazyka) a jedná se výslovně o (složenou) abstraktní entitu. Např. výraz „5 – 3“ označuje konstrukci, která spočívá v identifikaci čísel pět a tři, funkce odečítání a konečně v aplikaci této funkce na uvedená čísla v tomto pořadí. Výrazem „5 – 3“ je míněna tato konstrukce, ne (extenze) číslo dvě, které je hodnotou oné funkce.

Výše prezentované úvahy chtějí naznačit, že některé klíčové pojmy teorie množin, jakými jsou právě pojmy třída a množina, je přinejmenším velmi lákavé uchopit jako intenzionální.<sup>1</sup> Podle naznačené úvahy, být obeznámen s množinou znamená být obeznámen s konstrukcí této množiny, ne s objektem konstruovaným touto konstrukcí, v tomto případě s množinou objektů. Tomuto pojetí napomáhá mimo jiné to, že v teorii množin se uznávají i prázdné množiny, tedy množiny s nulovým počtem prvků. Pokud být obeznámen s množinou znamená být obeznámen s její extenzí (tedy nějakým souhrnem objektů), pak jednotlivé prázdné množiny od sebe nelze odlišit a vpsledku existuje jen jedna prázdná množina, přestože to, co bychom nazvali „způsob zadání“, se u jednotlivých množin může výrazně lišit.

Ještě lákavější je pokusit se o „intenzionální výklad“ pojmu nekonečna, pro vznik teorie množin nesmírně důležitého a zejména o jiný pohled na tzv. paradoxy nekonečna, tímto výkladem umožněný.

Jak známo, zakladatelem teorie množin je Georg Cantor, nejpodrobnější úvahy na téma nekonečna jsou však dílem myslitele, který právě v knize Paradoxy nekonečna dospěl až téměř na práh objevu teorie množin, Bernarda Bolzana. Pojem nekonečna sám o sobě nevyvolává tolik otázek, pokud se jím míní pouze tzv. potenciální nekonečno. Tento pojem je chápán tak, že popisuje proces, který nikdy neskončí, jako je tomu tehdy, budeme-li postupně psát přirozená čísla. Za každým číslem následuje další, *vždy* je totiž možné k danému číslu přičíst jedničku a pokračovat dál, bez omezení. Paradoxní se zdá být až aktuální nekonečno, k němuž dospějeme tehdy, když si např. výše uvedenou řadu čísel představujeme jako završenou, jako bychom ji „viděli“ hotovou, čímž se stavíme do pozice, kterou kupříkladu Řekové přenechali bohům a která nebyla určena lidskému zkoumání. Eukleidés, hovořil-li o přímce, má na mysli úsečku, kterou může „neomezeně“ prodlužovat, nikdy ji však nemůže prodloužit „do nekonečna“, jak o tom dnes hovoříme my. Z téhož důvodu formuluje tvrzení o počtu prvočísel tak, že *jich je více než jakékoli předem dané množství*, neboť uměl dokázat, že jich není jen konečně mnoho. Nemohl však říci, že jich je „nekonečně mnoho“, protože to by musel připustit aktuální nekonečno, tvářit se, že vidí množinu všech prvočísel *hotovou, dokončenou*. Bolzanův spis je právě velkou obranou aktuálního nekonečna.

Paradoxní se zdá být již slovní spojení (aktuálně) nekonečná množina, vždyť množina se chápe jako soubor, jako určitý *celek*, ale množina, která je nekonečná, přece nemůže být sjednocena v celek, nemůže být myšlením obsáhnuta. Podle Bolzana se tato námitka

<sup>1</sup> V tomto článku bude intenzionální pojetí znamenat to, že významem jazykových výrazů jsou konstrukce (v Tichého smyslu).

opírá o předpoklad, že „k tomu, abychom si mohli myslet celek, sestávající z předmětů  $a, b, c, d, \dots$  musili bychom si nejprve o každém z nich vytvořit představu, která představuje každý z těchto předmětů zvlášť (jednotlivé jejich představy)“<sup>2</sup> a uvádí protipříklad množiny či souhrnu obyvatel Prahy, který přece můžeme myslet, aniž bychom byli obeznámeni s jejími jednotlivými obyvateli, či dokonce vůbec znali jejich počet. Tato zajímavá schopnost je však právě tím, co se snaží vysvětlit intenzionální logika. Ano, můžeme myslet a hovořit o množině obyvatel Prahy, aniž bychom si představovali, mysleli či vnímali kteréhokoli z nich. Kdybychom si dokonce představili nějakého libovolného obyvatele Prahy, říkejme mu Jan Novák, pak věty, které něco říkají o obyvatelích Prahy, neříkají a ani nemohou říkat nic o Janu Novákovi. To může říct jedině věta, že Jan Novák je obyvateľ Prahy. Princip, který lze na základě těchto úvah zformulovat, nazval Pavel Tichý *Parmenidovým principem*. Zní takto: Věta není o žádném objektu, jehož jméno neobsahuje. To, o čem vypovídají věty, v nichž se mluví o obyvatelích Prahy, je intenze, či řečeno starší terminologií prostě pojem *obyvatelé Prahy*<sup>3</sup> a ne jednotliví obyvatelé Prahy. Nyní je nasnadě aplikovat tento postup i na nekonečno – mluvíme-li např. o nekonečné množině čísel, pak nemluvíme a ani nám nejsou dána jednotlivá čísla, jejich nekonečné množství, ale pojem *nekonečného množství*. Co o takovém pojmu říci? Je to jistě *vlastnost*, vlastnost kvantity, k jejíž charakterizaci můžeme použít Bolzanovy definice: „Nazvu **nekonečným množstvím** takové množství, které je větší než každé konečné, tj. množství, které má samo takovou povahu, že každá konečná množina představuje pouze jeho část.“<sup>4</sup>

Podle výše navrženého postupu však tento pojem mluví o jisté konstrukci, a to o konstrukci nějakého množství objektů. To činí neproblematicky mnoho konstrukcí, např. konstrukce denotovaná výrazem *počet planet Sluneční soustavy*. Pojem *nekonečného množství* však neoznačuje žádnou konkrétní konstrukci, ale *vlastnost některých konstrukcí*. Tato vlastnost znamená – být konstrukcí, která konstruuje větší než každé konečné množství, tj. být konstrukcí množství, která má sama takovou povahu, že každá konstrukce konečného množství představuje pouze její část. Samozřejmě, toto vymezení trpí nevyjasněností pojmů konečnosti a části, avšak nechceme-li zabíhat do (především technických) detailů, pak to pro naše účely postačuje. Sám Bolzano nabízí příklady několika takových konstrukcí. Předně je to jeho pojem *řady*: „Má-li daný souhrn věcí [...] takovou povahu, že se ke každé části  $M$  dá uvést nějaká odlišná část  $N$  tak, že můžeme **určit** buď  $N$  jeho vztahem k  $M$  nebo  $M$  jeho vztahem k  $N$  podle **stejného zákona**, platícího pro všechny části, pak nazývám tento souhrn **řadou** a jeho části **členy** této řady; onen zákon, podle něhož lze určit buď  $N$  jeho vztahem k  $M$  nebo  $M$  jeho vztahem k  $N$ , je **vytvářující zákon** řady.“ (zvýraznil B. B.)<sup>5</sup> Dále rozlišuje vnitřní a vnější (a zde první a poslední) členy řady, podle toho, zda tyto členy mají své předcházející a následující členy. Nyní již jen stačí zadat řadu, která nemá alespoň jeden vnější člen, a vytvořili jsme konstrukci

<sup>2</sup> Bernard Bolzano, *Paradoxy nekonečna*, Praha 1963, s. 25.

<sup>3</sup> Z hlediska Tichého a zejména Maternova pojetí je chybné ztotožnit intenzi a pojem; tento článek však nechce oslovit pouze znalce Tichého logiky a proto volím toto zjednodušení.

<sup>4</sup> Bolzano, tamtéž, s. 19.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 18.

s vlastností nekonečného množství. Dejme tomu, že jsme vytvořili řadu, která má první člen  $M$  a nemá poslední člen. Pak řada, která má první člen  $M$  a poslední člen  $O$ , bude konstrukcí, která je částí oné „nekonečné konstrukce“.

Další Bolzanovou tezí, která se zdá být paradoxní, je ta, podle níž se tvrdí, že „není možno pokládat všechny nekonečné množiny **za sobě rovné z hlediska jejich množství**; ale že mnohá z nich je **větší** nebo (menší) než jiná“. (zvýraznil B. B.)<sup>6</sup> Tuto tezi dokládá na následujícím příkladu: mějme polopřímku  $b$ , která je na levé straně ohraničena bodem  $B$  a na pravé straně ubíhá – do nekonečna. A nyní vytvořme polopřímku  $a$  tak, že jako její začátek stanovíme bod  $A$ , ležící nalevo od bodu  $B$ . Tato polopřímka bude také na pravé straně neohraničená, tedy nekonečná, ale bude přece o vzdálenost  $AB$  delší než polopřímka  $b$ . V souladu s výše naznačeným postupem bychom mohli obě polopřímky pojmout tak, že obě konstruuji větší než každou konečnou délku. Při pohledu na zadání je zřejmé, že obě konstrukce jsou ve vztahu části a celku, konstrukce  $b$  je částí konstrukce  $a$ . Nyní je však velmi důležité upozornit, že vztah části a celku je uplatněn na konstrukce délek, ne na délky samotné.

Poněkud jiný je příklad toho, čemu se někdy říká nekonečně malé a nekonečně velké množství. Máme-li řadu přirozených čísel 1, 2, 3, 4 ..., pak se mluví o „velkém nekonečnu“. Vezmeme-li ale libovolný interval uvnitř této řady, např. interval mezi čísly 2 a 3, pak lze vhodným postupem dojít k tomu, že i uvnitř tohoto intervalu můžeme počítat „do nekonečna“. „Uvnitř“ velkého nekonečna se pak nachází „malé nekonečno“. V tomto případě se však jedná o rozdílné a vzájemně se vylučující konstrukce. Tvořím-li řadu přirozených čísel, pak je stanoveno, že intervaly mezi jednotlivými veličinami jsou v kontextu dané procedury (nedělitelnými) jednotkami, v tomto případě nemůžu začít tyto jednotky dělit. Pokud to udělám, pak opouštím předchozí proceduru a začínám jinou.

Tímto způsobem, domnívám se, je možné zachovat racionální jádro úvah o poměrování různých „nekonečen“, aniž bychom museli upadnout do paradoxních vyjádření typu „některá nekonečna jsou nekonečnější než jiná“. Toto pojetí je také v souladu s intencemi Pavla Tichého. Ve své monografii *Foundations of Frege's Logic* kupříkladu mluví o dvou různých pohledech na aritmetiku, pohledu A a pohledu B. Z pohledu B jsou vlastním předmětem aritmetiky čísla a číselné funkce, kdežto z pohledu A, který Tichý jednoznačně preferuje, „tvoří vlastní předmět aritmetiky aritmetické konstrukce. Nejsou jen nástroji, ale cíli aritmetikovy reference“.<sup>7</sup>

V souladu s intencemi Pavla Tichého je i samo mé tvrzení o záměně mezi tím, o čem mají soudy o nekonečnu být a o čem skutečně jsou. Ve své monografii totiž Tichý mluví o specifické chybě, tzv. *chybě v předmětu* (Fallacy of Subject Matter), spočívající v tom, že se nějaká teorie (ale může to být i jednotlivá věta) pojímá tak, jakoby pojednávala o objektech určitého typu, ale ve skutečnosti mluví o *vlastnostech* (či vzájemných *relacích*) těchto objektů. Fregovsky řečeno, spočívá v pojímání myšlenky, která je o pojmech, jako myšlenky o entitách spadajících pod tyto pojmy. Jako nejjednodušší příklad chyby

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>7</sup> Pavel Tichý, *Foundations of Frege's Logic*, Berlin – New York 1988, s. 10.



v předmětu Tichý uvádí myšlenku, že ve větě „Všichni lidé jsou smrtelní“ slovo „člověk“ odkazuje k jednotlivým lidem a v této souvislosti souhlasně cituje Frega:

*Nic nemůže být víc zavádějící [...] Nesmíme si myslet, že když říkám „Všichni lidé jsou smrtelní“, tak chci tvrdit něco o africkém náčelníkovi z černé Afriky, kterého vůbec neznám. Neříkám nic o tomto nebo jiném člověku, ale podřazuji Pojem člověka Pojmu toho, co je smrtelné [...] To, o čem se zde mluví, je Pojem, ne individuum.<sup>8</sup>*

Mé dosavadní úvahy lze nyní chápat jako pokus o podrobnější ilustraci teze, že mluvíme-li o nekonečnu a přitom zastáváme názor, že se vztahujeme k nějakým nekonečným množstvím, dopouštíme se chyby v předmětu. Důsledkem takového počínání jsou pak ony výše zmiňované, dobře známé paradoxy nekonečna. To, co je na této chybě svůdné a co zároveň (paradoxně) umenšuje její nebezpečnost, je to, že neohrožuje samotnou činnost bádání o nekonečnu. Když Bolzano a Cantor prováděli své výzkumy, měli bezpochyby silný a bezpochyby správný pocit, že postupují naprosto korektně. Chyba se projeví, až když dojde na interpretaci dosažených výsledků, na úvahy, o čem že vlastně ty dosažené výsledky jsou. Proto také nařčení z této chyby nijak nezpochybňuje úctyhodné výkony, jichž bylo v infinitní matematice dosaženo.

---

<sup>8</sup> Citováno podle Tichý, tamtéž, s. 271. Překlad K. Š.



## Kant v právní vědě

*Jan Štěpán*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Směr právní vědy, o němž zde bude řeč, vznikl v okruhu právnické fakulty brněnské univerzity. Jeho tvůrcem byl profesor této fakulty František Weyr. Dlužno zdůraznit řadu podobností se známější právní teorií Hanse Kelsena, která je však o něco mladší.

Weyr postavil svou ryzí nauku právní, již nazýval také normativní teorie, na Kantově nauce poznání. Srovnával Kantovu Kritiku čistého rozumu jako teorii poznání bytí (toho, co je), a Kritiku praktického rozumu jako teorii poznání měti (toho, co má být). První Kantův spis shledal Weyr relativně kompletním, druhý však považoval jen za neúplný náznak řešení a pokusil se tento volný prostor zaplnit. Weyr tedy domýšlí Kantovy teze a je v tomto smyslu jeho následovníkem.

### 1 Teorie

Weyrovo pojetí povinnosti vylučuje její kauzálně explikativní poznání a připouští pouze poznání normativní. Tudíž představa povinnosti bez pojmu normy mu nedává smysl. Povinností je to, co podle normy má být, když to uvažujeme ve vztahu k subjektu, který má normou požadovaný stav způsobit. Weyr striktně odlišuje povinnost od pocitu povinnosti, který může být motivem jednání, a jako takový pak může být předmětem kauzálního poznání. To však již do právní vědy nepatří.

Weyrovy úvahy o povaze norem lze demonstrovat na příkladu jeho srovnávání dvou jazykových výrazů: „nezabíješ“ a „zabíješ“. Dle něj „se nesnášejí“, tj. jsou neslučitelné (není však zcela zřejmé, zda kontradiktorní), měly by se však srovnávat spíše ve formulaci „nezabíješ“ a „zabíješ“ (ať už s vykřičníkem nebo ne; s „!“ zde jasně vzniká problém přidělení pravdivostní hodnoty). Ale v další možné formulaci – v deskriptivní formulaci „je přikázáno nezabíjet“ a „je přikázáno zabíjet“ je problém slučitelnosti/neslučitelnosti po formální stránce přinejmenším nejasný, nepřekročíme-li jisté meze a nepřijmeme-li jisté dodatečné předpoklady (axiomy?, postuláty?) – lze pochybovat dokonce úspěšně o kontradiktornosti těch vět. Jinak je tomu u „soudů“ odpovídajících těmto větám – u nichž již dle Weyra nelze pochybovat o jejich kontradiktornosti, lze však oprávněně

pochybovat o tom, zda jde o plnohodnotné soudy. Výše uvedené úvahy lze vést pouze za předpokladu téhož subjektu těch „norem“, jinak jde o pouhý pseudoproblém.

Problém viny jako sekundárního efektu povinnosti dle Weyra není noeticky jednoznačně zařaditelný. Vina je totiž jistě pojmem normativním, je ale současně i pojmem psychologickým díky vědomí povinnosti u subjektu příslušné normy a pak je – aspoň částečně – poznatelný i kauzálně. Proto Weyr připisuje pojmu viny metafyzickou povahu. Z toho důvodu odmítá tento problém řešit, neboť člověk není odpovědný za to, co činí, ale za to, jaký je. Takto chápaná vina je dle něj mystériem, s nímž se nakonec lépe vyrovnává náboženství než filosofie. Pojem viny je tedy v podstatě nevědecký.

Weyrův koncept svrchovanosti (suverenity) je organickou součástí jeho teorie. Dle něj svrchovanost nepřísluší státu, ani státní moci, ale pouze právnímu řádu. Svrchovanost tedy nepředstavuje žádnou reálnou účinnost, ale je přirozenou vlastností systému norem jako předmětu normativního poznání.

Otázku normativního poznání Weyr demonstruje na neslučitelnosti tří noetických typů: kauzálního, teleologického a normativního. Jde-li o zjištění ontologické kvality, je třeba předpokládat existenci. Pro zjištění užitečnosti potřebujeme postulát a ke zjištění povinnosti normu. Jakékoliv srovnávání těchto tří typů poznání je dle Weyra spíše jen obrazné nebo v nejlepším případě založené na analogii a je největší slabinou jeho kriticko-idealistického postoje. Předmětem teleologického poznání jsou účely, předmětem normativního poznání jsou normy. O jejich obsahu však není možná žádná věda v tom smyslu, že v obou případech jde o pouhé „předpoklady“, které činí poznávající subjekt. Nelze dokázat, že činí správně volbou jistého takového předpokladu a ne jiného, ale nelze dokázat ani opak. Tuto skutečnost demonstruje Weyr nedokazatelností „oprávněnosti“ tehdy aktuálních politických doktrín doslova: „Stalin nemůže dokázat Mussolinimu, že má *pravdu* a Mussolini ne Stalinovi nebo Hitlerovi.“

O distinkci bytí a mětí se vyjadřuje mnohem přesněji i srozumitelněji Weyrův žák a do značné míry i pokračovatel Ota Weinberger. Jeho transparentní formulace jsou podloženy rozvojem poznání v dalších vědeckých disciplínách, jehož výsledky ovšem Weyr neměl k dispozici. Weinberger kritizuje z kantovských pozic názor, že člověk je účastníkem dvou ontických sfér – předmětného světa, který je poznatelný smyslovou zkušeností, a sféry mětí, účelů a hodnot. Tuto dualitu lze charakterizovat principem neodvoditelnosti: „z bytí nevyplývá mětí“ a „z mětí nevyplývá bytí“; tento princip však z onoho ontického rozlišení nelze odvodit.

Proti koncepci striktního odlišování bytí a mětí uvádí Weinberger několik argumentů. Jednak že na jeho základě nelze vysvětlit vznik a fungování mětí, ani vztahy mezi věcnou realitou a mětím. Dále že mětí není nějakým dalším světem, protože vedle sebe existuje řada systémů mětí, které mohou být dokonce neslučitelné. Logická neodvoditelnost mětí z bytí je iluzorní v tom smyslu, že normativně logické usuzování není pouze operováním ve světě mětí, jsou přípustné i „faktuální“ premisy. A konečně „bytí mětí“ je pseudo-problémem, pokud chápeme distinkci bytí/mětí jako sémantické rozlišení, odpovídající Kantem vyřešenému problému distinkce bytí/existence. Tedy bytí mětí je nesporným faktem, kdežto existence mětí je nesmysl.

Podobně radikálně řeší Weinberger distinkci deskriptivního a preskriptivního měti, na němž mají svůj podíl některé koncepce deontické logiky, ale i klasikové normativní teorie. Měti je vždy pouze preskriptivní a pouze jím se může zabývat normativní teorie či právní věda a normativní logika. Deskriptivní „koncepce“ měti je kategoriálním posunem, který vede mimo uvedené disciplíny. Tento posun v deontické logice je příčinou neintuitivních výsledků některých koncepcí a speciálně trvalého nebezpečí výskytu chyby „quaternio terminorum“.

Ve Weyrově koncepci přejímané i Weinbergerem právo spadá do právního řádu, který lze charakterizovat následujícími pěti body:

1. Právní řád je dle právní vědy ve Weyrově smyslu (normativní teorie) totožný se státem. Stát a právo znamená totéž, veškeré právo je státním právem, neboť jeho tvůrcem je přímo nebo nepřímo stát. Státem je tedy míněn tvůrce právních norem. Stát i právo musí být dány současně, tj. pro účely právního poznání nemůže být stát bez práva a právo bez státu.
2. Právní řád je jednotným systémem norem vydávaných státem (státními orgány). Spadají do něj všechny normy kdykoliv takto vydané – ať už obecné (zákony) nebo konkrétní (rozsudky, rozhodnutí). Dále je třeba rozlišovat normy nadřizené a podřizené podle jejich normativní relevance. Tedy:
3. Právní řád je bezesporný dynamický systém norem s hierarchickou strukturou. Na vrcholu té hierarchie stojí nejvyšší norma (ústava), pod ní běžné zákony, pak nařízení (vyhlášky), až po rozsudky soudů či rozhodnutí správních úřadů. V tom „konkretizačním“ postupu nesmí dojít ke konfliktu – rozporu mezi podřizenou a obsahově příbuznou (aplikovanou) nadřizenou normou (konzistence).
4. Právní řád je považován za platný na základě předpokládané základní normy či snad spíše metanormy. Tato metanorma, která není součástí právního řádu, nahrazuje pro účely právního poznání stát. Dodává právnímu řádu jednotu, relevanci a platnost.
5. Právní řád je předmětem zkoumání právní vědy a jeho obsah je jí zkoumán bez ohledu na společenské, hodnotové, etické apod. aspekty. Právní věda se tedy odděluje především a mimo jiné od právní politiky jako naplnění vůle.

V bodech 2 a 3 této charakteristiky, velmi podstatných pro aplikace logiky v právní vědě, se Weyr zásadně neshoduje s Kelsenem a jeho normativně logickou skepsí.

Weyrova právní filosofie se týká výhradně pozitivního práva, tj. souboru norem, které jsou kompletně a aktuálně k dispozici. Vytvořil tak – jako vůbec první – „pozitivně“ vědecké základy právní teorie a otevřel prostor pro aplikace logiky. Přesto některé aspekty jeho teorie nejsou zcela „logické“.

V externím smyslu, tj. jako metoda, je logika základem všech vědeckých teorií práva. Ve Weyrových pracích je logika aplikována velmi důsledně s jedinou výjimkou. Tou je jeho „ohnisko souboru norem“ (jehož analogií je Kelsenova „Grundnorm“). V tomto případě se jedná o přímou analogii k Bohu v přirozeném právu (přirozené právo bez Boha nedává smysl). Touto klauzulí se vymyká logice teorie přirozeného práva i Weyrova teorie pozitivního práva. Až na tento exces je Weyrova logicky podložená teorie pozitivního

práva zcela konzistentní a skutečně vědecká. Bohužel bez tohoto požadavku nedává pozitivní právní teorie Weyrovi smysl.

Problém „základní normy“ si tedy zaslouží aspoň drobnou poznámku. Jde v něm o nejzazší zdůvodnění platnosti uvažovaného souboru norem, např. konkrétního právního řádu. U Weyra, ale nakonec i u Kelsena, je problém nanesen stejně nejasně v tom smyslu, že nejsou důsledně rozlišovány hladiny sémiotických zkoumání, které se zde nutně musí uplatňovat. Problém zcela jistě spadá do interpretačních dimenzí jazykových analýz, které však jsou dvě – sémantika a pragmatika. Sémantika se bez fenoménu „základní normy“ snadno obejde, kdežto pragmatika nikoliv.

Úvahy obou autorů a speciálně jejich argumentace v této věci by proto měly být zřetelně „odstupňovány“ podle těchto úrovní, což lze považovat za námět pro další rozvoj tohoto směru právní teorie. Nejedná se ovšem o zcela výjimečný jev, jeho dost věrná obdoba se vyskytuje v některých aplikacích práva jako spekulace o „úmyslu zákonodárce“. Poznamenejme, že jedna z „přirozených“ linií vysvětlení může využít také rozlišení objektový jazyk – metajazyk, kterážto distinkce žádnému z autorů té koncepce patrně nebyla známa. Oni pouze vytvářeli předpoklady pro průnik logiky do právní vědy, sami ji však neaplikovali v plné šíři a jistě ne v její soudobé podobě.

## 2 Aplikace

Chceme nyní navázat na Weyrovy nálezy tam, kde otevřel prostor právě logice. Kromě účinného uplatnění dedukce lze spatřovat největší efekt aplikace logiky v právu při řešení problematiky bezespornosti normativních systémů. Výskyt nekonzistence v daném normativním systému snižuje jeho přesvědčivost pro příslušný subjekt norem. V tomto směru nejsou ani výsledky logiky norem zcela „jednoznačné“ a ukazuje se, že formální ovládnutí sféry měti nemůže být plně srovnatelné s analogickým uchopením sféry bytí.

Problém zcela specifického výskytu sporu nabízí aplikace dvou „implicitních“ pravidel logiky norem, která umožňují „zavedení“ nové normy v případě, že daná situace není „normována“, tj. v příslušném normativním systému není obsažena žádná norma regulující posuzované jednání. V takovém případě lze k systému připojit buď povolovací normu – za předpokladu, že v systému explicitně chybí zakazovací norma, nebo lze přidat zakazovací normu – za předpokladu, že se v systému nevyskytuje příslušná povolovací norma. Zřejmě „simultánní“ aplikace těchto pravidel (možná právě v případě splnění obou podmínek, tj. když dané jednání není nijak regulováno) vede ke zjevnému sporu a proto pro každý aktuálně uvažovaný normativní systém lze do příslušné množiny pravidel zařadit nejvýše jedno z nich.

II.1 Lidská práva. Ve skutečnosti však bohužel ani normativní systémy budované systematicky a na vědecké bázi, jako jsou právní systémy, ani systémy se sta- či dokonce tisíciletou kulturní a civilizační tradicí, nejsou imunní vůči výskytům sporu. Staletou tradicí lze připsat tzv. lidským právům, která byla od jisté doby inkorporována do řady národních právních řádů jako normy vysoké, avšak nediferencované síly (takové rozlišení se pro lidská práva ostatně nikdy explicitně neprovádělo).

Ale právě toto může být zdrojem sporu, protože jednotlivá lidská práva sama o sobě nejsou mezi sebou obecně plně slučitelná a ve spojení s dalšími normami tím spíše. A tendence souhrnně nazývané jako „pozitivní diskriminace“ (prapůvodně v USA jako Affirmative Action) jsou flagrantním porušením lidských práv jako celku. Což však obráncům lidských práv nikdy vážně nevadilo, protože jejich argumentace je podřízena aspektům (výhradně) politickým a tedy mimonormativním.

II.2 Případ Dekalogu. Svým způsobem skutečně zvláštní případ nabízí normativní systém, který sice nikdy nebyl právní povahy, je však tradičním morálním kodexem naší civilizace. Jedná se o křesťanský Dekalog, který je vysoce kompaktním, dobře a zřetelně hierarchicky vystavěným normativním systémem. Jeho jednotlivé normy jsou očíslovány tak, že každá následující norma je slabší než předcházející. To je jistě dobré vodítko pro volbu jednání každého uživatelského subjektu, i když tento systém obsahuje některé kvazi-duplicity s různou závazností. Takovou přesnost stávající právní normativní systémy nedosahují.

Přehlednost daná malým počtem deseti norem Dekalogu je, zdá se, příznivá i pro kontrolu bezspornosti tohoto normativního systému. A skutečně, žádná dvojice explicitních norem nedává bezprostředně důvod k pochybnostem o bezspornosti. Při detailním zkoumání lze však objevit závažnou „mezeru“.

Pokusíme-li se totiž aplikovat na Dekalog příslušné logické principy, jsou přikázání 5.-10. vlastně fakultativní. Mohou být totiž snadno rušena aplikací čtvrtého (a tedy vzhledem k nim silnějšího) přikázání „cti otce svého i matku svou, abys dlouho živ byl a dobře ti bylo na zemi“. Pozoruhodný je na tomto paradoxu i fakt, že právě čtvrté přikázání je jedinou explicitně hypotetickou normou v celém tomto normativním systému. Všechny ostatní normy Dekalogu jsou kategorické. Proto aplikace 5.-10. přikázání, jako vztažená k přikázání čtvrtému, jakož i aplikace tohoto přikázání samotného, je tedy výhradně věcí svobodné volby subjektů těchto norem.

II.2.1 Problém první je ve stanovení síly závaznosti aktuálního „rodičovského“ přikázání, tj. rodičem vyslovené normy, ať už je v rozporu s některým z 5.-10. přikázání nebo ne. Mělo by mít zásadně prioritu vyjádřenou číslem vyšším než deset, a tedy být slabší než kterékoliv z přikázání kanonických. Přesto při snaze dodržet čtvrté přikázání zde vždy může dojít ke konfliktu, protože „ctít otce i matku“ prostě „stojí vysoko“. Silnou podporou pro takové uvažování je i příslušná nutková a zcela světská podmínka. V tomto pohledu se jedná o osobní problém subjektu čtvrtého přikázání. K čemuž lze z logických pozic připojit ještě dvě úzce související poznámky.

II.2.2 Příkaz, jehož obsahem je binární relace a subjektem jeden z jejích argumentů, lze transformovat na nárok (právo v tomto užším smyslu), jehož subjektem je druhý z argumentů. V pojednávaném případě lze tedy přikázání přeformulovat na toto právo: Rodiče mají nárok na úctu svých dětí, které chtějí být dlouho živы a mít se dobře na zemi. A právo (v uvedeném smyslu) je právem pouze tehdy, když se využívá. Takže „budiž slyšena i druhá strana“ – pouze využívá-li rodič tohoto svého práva aktivně, může dojít ke sporu, využívá-li jej navíc zcestně.

Zcestné využívání spočívá v tom, že čtvrté přikázání je interpretováno jako norma zmocňující rodiče vydávat normy téže síly, tj. „4“ (což je ovšem logická chyba). Nic takového však není explicitně zmíněno, proto je takový postup interpretační zvlášť. Jinou cestou lze dojít k témuž „čistěji“ uživatelskou definicí, která chápe úctu jako bezmeznou a slepou poslušnost. V tomto pohledu se jedná o osobní problém objektu čtvrtého přikázání.

II.2.3 Ale poznamenejme ještě jako třetí „prvoplánový“ protiargument, že volba formy úcty k rodiči (pochopitelně v rámci aplikace Dekalogu) nesmí překročit určitou mez danou prvním přikázáním, které v jedné z biblických formulací zní „nebudeš mít bohů mimo mě“. Tedy potom už by se jednalo o modloslužbu. A bezespornost je – snad – zachráněna.

II.2.4 Protože ale výše uvedené úvahy vycházejí z nápadu inspirovaného výhradně zprostředkovanou zkušeností a není v nich nic kanonického, může být podnětné srovnání s „populárně oficiální“ (katolicko-teologickou) interpretací čtvrtého přikázání (dle Kancionálu). V ní není žádné zmínky o aktivním („Povinnosti rodičů“) ani pasivním („Povinnosti k rodičům“) zneužití čtvrtého přikázání. V klauzuli „Povinnosti k spolupracovníkům“ se vyskytuje „odvozená“ podotázka: „Pamatoval jsem, že při vši úctě k nadřízeným je třeba více poslouchat Boha než lidi?“ Tj. v obou pozicích vztahu mezi rodiči a dětmi se vůbec nepředpokládá žádná z forem zneužití čtvrtého přikázání. A i onen výslovný případ jako by odkazoval spíše na obecné chápání Ježíšova „[...] co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.“ (*Mutatis mutandis* in Mt 22:21; Mk 12:17; L 20:25.) Tudiž řeší jiný problém, jehož obecnou variantu si „nepřipouští“.

II.2.5 Nabízí se však ještě jeden – připuštěme – velmi nekonvenční pohled. Čtvrté přikázání je hypotetickou normou, jejíž podmínky aplikace rovněž stojí aspoň za stručnou analýzou. Obsah klauzule „být dlouho živ a mít se dobře na zemi“ reprezentuje vysokou hodnotu, posuzujeme-li ji z pozic Starého zákona. Ale v intencích Nového zákona má hodnotu nulovou, ne-li zápornou. Pravý křesťan by proto tuto podmínku – jako cestu – „propustku“ k vlastnímu příkazu – neměl brát v potaz, tudíž – v tomto kontextu – ani nemá důvod „ctít otce svého a matku svou“. Z tohoto hlediska je čtvrté přikázání vlastně neúčinné, jako by ani neexistovalo, lze je tedy ze systému Dekalogu vypustit. Potom jednání tohoto obsahu není normováno vůbec a je morálně indiferentní, tj. platí současně „můžeš ctít otce svého i matku svou“ a „můžeš nectít otce svého i matku svou“.

Tento příklad snad dostatečně názorně demonstrovuje šíři i hloubku problému bezespornosti normativních systémů. Výše uvedené spekulace jsou vedeny nad normativním systémem, který sice není „právním řádem“ ve Weyrově pojetí, můžeme jej však chápat jako „mravní řád“. Rozšiřujeme tedy Weyrovu normativní teorii na normativní systém obecný. Ukazuje se tak, že Weyrovo rozpracování Kantových ideí je univerzální.



**Literatura**

*Brněnská škola právní teorie (normativní teorie)*. Karolinum, Praha 2003.

H. Kelsen, *Ryzí nauka právní*, Brno–Praha 1933.

J. Štěpán, „Bezspornost normativních systémů“, in: *Věda, poznání, komunikace*. Praha 2004.

O. Weinberger, *Alternativní teorie jednání*. Filosofia, Praha 1997.

K. Weyr, *Úvod do studia právního (normativní teorie)*. MU, Brno 1994 (reedice).



## Něco málo z kognitivní sémiologie přirozeného jazyka

Vladimír Janák  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

### Úvodní slovo

Velmi rád využívám nabídky katedry filosofie UP, abych uveřejnil v tomto sborníku *něco málo* z toho, na čem delší dobu pracuji. Na malou plochu této publikace může vejít pouze stručné sdělení, malá ukázka některých výsledků, trochu vytržených z kontextu práce, a proto snad hůře čitelných. Bylo těžké rozhodovat, co vybrat a jak to říci. Zvídavý čtenář se bude hned ptát, odkud se vzala kognitivní sémiologie a – když už sémiologie – proč právě kognitivní.<sup>1</sup>

Výběr slova „sémiologie“ pro známá bádání je opodstatněn potřebou odlišit dobře obor studia od toho, čemu se věnuje. Sémiologie je zde brána jako disciplína, sémantika je to, co je v nejšířším slova smyslu náplní jejího studia. V současnosti většina autorů necítí potřebu tohoto rozlišení a lpí (bez podstatné újmy) na zvyklosti. Termín „sémiologie“ není však nový. Jeho nejstarší solidní užití jsem našel u F. de Saussura v jeho známém *Kursu obecné lingvistiky*.

Nyní odpověď na otázku, proč „kognitivní sémiologie“. Klasická sémantika (formálního typu)<sup>2</sup> je konec konců Fregovo dědictví. Klasická sémantika je – jak to kdosi trefně vyjádřil – teorie významu a pravdy. Byla původně dělána pro výklad toho, jak fungují matematické jazyky. Později její teoretické principy začaly být jaksi lehkomyšlně užívány pro výklad sémantiky přirozených jazyků. Tím bylo zaděláno na mnoho teoretických problémů, z nichž se – zdá se – současná sémantika (sémiologie) přirozeného jazyka ještě nevymanila. Jen vzpomeňme na problém (či pseudoprobém), co denotují oznamovací věty (a co potom denotují věty rozkazovací)?

Kognitivní sémiologie je zamýšlena jako paralelní disciplína s tradiční sémiologií, jako sémiologie s novými, kognitivními – podle soudu autora – přínosnými aspekty.

<sup>1</sup> Nevím, zda už někdo nálepku „kognitivní sémiologie“ svým bádáním dává či ne, relevantní je – když už ji někdo také používá –, co pod kognitivní sémiologií zahrnuje.

<sup>2</sup> Jinou sémantiku než „formálního typu“ autor neuvažuje. Nechce zůstat totiž pouze u přemítání o významech, jejich chápáních a denotačních konsekvencích toho.

Soustřeďuje se na to, chápat sémiologické pojmy kognitivně, tj. klást důraz při jejich zadávání na aspekty informační a až druhotně na aspekty logické. To je spojeno s řadou nástrah vzhledem k Fregovské tradici vládnoucí (formální) sémiologii, a to zejména vzhledem k vábení brát oblíbené sémiologické (či lépe řečeno, sémantické) pojmy, „jak jsme se je učili“.

Snad vymezení kognitivní sémiologie sdostatek naznačí rozdíl mezi klasickým a kognitivním zkoumáním v oblasti sémantiky. *Kognitivní sémiologie přirozeného jazyka (dále KSPJ) se zabývá teoretickým zkoumáním procesů informačních výměn prostředky, jež jsou k dispozici ve slovní zásobě přirozeného jazyka.* Na rozdíl od klasické – abstraktně založené – sémantiky, je KSPJ obor mnohem „přízemnější“, zkoumající vlastně události v jazyce, kdy jeden člověk druhému něco říká a s něčím ho například seznamuje. Námět se zdá být trochu banální, amatérsky zformulovaný, svádějící k nezávaznému líčení toho, co se – domněle – děje, když někdo někomu něco říká nebo píše. Náš závazek – který musíme vyslovit hned na začátku – zkoumat daný námět *modelově-teoreticky*, by měl zajistit požadovanou „přísnost“ (formálního) studia.

Z toho, jak je zformulován námět KSPJ, plynou bezprostředně dvě stránky zkoumání:

(A) toho, jak aktéři komunikačního styku *tvorí* zprávy (komunikáty, sdělení) v intencích posílat jejich prostřednictvím zamýšlené informace

a proti tomu,

(B) jak interpreti naloží s těmito zprávami, aby z nich vytěžili do nich vložené.

### Báze kognitivní sémiologie přirozeného jazyka

Z toho, co zde bylo nastíněno, je bezprostředně patrné, že známá schémata z klasické sémantiky zde dobře uplatnit nelze. Co si, co je nahrazuje, je tzv. *rámec kognitivní sémiologie přirozeného jazyka*, schéma, nabízející stručný vhled do toho, jaké struktury v sémantice přirozeného jazyka jsou ve hře a jak jsou funkčně spjaty.

Oblast zkoumání sémiologie se rozkládá do tří úrovní (vrstev), kde první, nejvyšší, (A) je vrstva *lingvistická*, druhá (B) je *vrstva přenosových událostí* a poslední (nejnižší) (C) je vrstva *referenčně dosahovaného*. V každé vrstvě máme binární členění.

*Lingvistická* úroveň zahrnuje *jazykové výrazivo* (L) a vedle něj *významové koreláty* (M) příslušející jednotkám toho výraziva.

Další složku tvoří *přenosové události*, kde proti výrazivu v L se nacházejí komunikáty (C), užití toho výraziva, zvuky řeči a nápisy v daném jazykovém kódu L. Potenciál přenášet informace závisí na pojmech, referenčních programech, tom, co užití výrazivo nese, aby bylo předáno příjemcům k sémantickému zpracování. Tyto porce informace „jaksi *sbalené* v komunikátech jazyka L“ značíme (N).

Výstupy ze zpracování pojmů představují signifikace řečeného nebo napsaného, což značíme (S). Signifikace představují sdělení přes komunikáty L. Jsou to vlastně informace zásluhou provádění referenčních programů *rozbalované*. V této podobě je dostává kompetentní příjemce informace.

O čem ta informace je, co je jejím obsahem, co je signifikováno, se nalézá v referenční realitě. Je to terminální úroveň *výstupů z přenosů* v L. Je to svět (**W**), „realita“, za kterou už (sémanticky) nelze jít, terminální svět poznávacího styku. **W** je reálný nebo pomyslný svět, kdežto v (**S**) jsou lokalizovány pouze jeho poznávací modely, přes které můžeme mít **W** na zřeteli.

Shora vylíčené dobře ukazuje následující

lingv.	<b>L</b>	<b>M</b>
přenos ud.	<b>C</b>	<b>N</b>
výstupy	<b>W</b>	<b>S</b>

Obr. 1

Toto uspořádání nám něco napovídá. *První sloupec* zleva obsahuje po řadě *abstraktní jazykové realie*, pod nimi jejich exemplifikace (při příležitosti dorozumívání), nejnižší pak „*referenční realie* nebo *posibilie*“. V druhém sloupci se nalézají „abstraktní“ sémantické realie“ (významy), pod nimi pojmy přenášené v komunikačním styku, entity, odpovědné za to, že sdělovanému jsme s to rozumět, a signifikace, to, co z komunikovaného pak vyrozumíme.

### Metodologické inovace

Aby formalizace v kognitivní sémiologii šla zamýšleným směrem, vyžadovalo to zavést určité metodologické inovace. Jmenovitě jde o následující:

- (A) zavedení pojmu formálního *procesu*
- (B) zavedení pojmu formálního *programu*
- (C) definice operace výběru
- (D) koncepci specifického vztahu mezi atributy a vlastnostmi (příčemž atributy nejsou vlastnostmi)
- (E) koncepci *deskriptorů* a (jim odpovídajících) deskript.

#### Ad (A)

Mezi tradičními množinově-teoretickým nástroji nenacházíme *jednoduchý* formální útvar, který by mohl představovat formální podobu procesu. Procesy je třeba jednoduše formálně vyjádřit. Vysvětlíme tzv. *otevření* procesu a následné *uzavření*. Když budeme *sčítat* čísla, například 2 a 7, tj. aplikovat (...+...) na (2, 7), obdržíme výsledek  $2 + 7 = 9$ , a to **okamžitě, bezprostředně, bez prodlení**. Jak vidno, v souvislosti s aplikací sčítání na čísla (2, 7) je od **provádění** operace kompletně **abstrahováno**.

Pro teoretickou formulaci některých sémantických jevů je zapotřebí mít nějak k dispozici **proces**, který proběhne mezi **aplikací** operace a jejím **výsledkem**. Přístup k tomuto procesu bude zjednáán přes tzv. **otevření**.

Budeme je psát [...]. Obecně nechť entita A prezentuje **výsledek nějakého procesu**. Pak  $[A]$  je sám proces, který je zakončen jako A. Operátor [...] *vyzvedává* z entity A proces, na jehož konci je A. O ukončení procesu se postará tzv. **uzavírací symbol** \$. Pak tedy

$$(1) \ \$[A] = A$$

V našem konkrétním případě A je např.  $2 + 7$ , tedy číslo 9 jako výsledek sčítání čísel 2 a 7. Proces je otevřen vložím  $2 + 7$  do [...], viz  $[2 + 7]$ . Takto jsme obdrželi *proces* sčítání, proces směřující k součtu  $2 + 7$ . Proces  $[2 + 7]$  je uzavřen aplikací uzavíracího operátoru \$: pak  $\$[2 + 7] = 2 + 7 = 9$ . Jistě  $[2 + 7] \neq 2 + 7$ , neboť proces není totéž, co jeho výsledek.

Aniž se budeme pouštět do zevrubných rozborů, upozorníme na některé aspekty operace otevření.

Například  $[2 \cdot 3] + 7$  *nedává smysl*. Sčítat lze pouze čísla, ne proces s číslem. Na druhé straně však  $[(2 \cdot 3) + 7]$  má dobrý smysl. Jde zde o *proces* složený z násobení  $2 \cdot 3$  a sčítání  $(2 \cdot 3) + 7$ . Pak  $\$[(2 \cdot 3) + 7] = 13$ . Budeme mít též proces s nulovým prováděním. Například  $[2]$  je proces s nulovým prováděním. Ten začíná číslem 2 a jím též končí. To znamená, že  $\$[2] = 2$ .

### Ad (B)

Abychom mohli definovat pojem (formálního) programu, musíme stručně vysvětlit, co je funkcionální abstrakce (čili  $\lambda$ -konverze).

Připomeňme si velmi stručně a poněkud zjednodušeně, co je operátorem  $\lambda$ . Aby operátor  $\lambda$  byl kombinovatelný, je opatřován operátorovou proměnnou  $x$ , y atd. s tím, že bude pak  $\lambda x$ ,  $\lambda y$  atd.

Buď  $f(x)$  hodnota funkce  $f(\dots)$  pro argument  $x$ . Kombinace  $\lambda x$  s objektem  $f(x)$  dává funkci  $\lambda x f(x)$ , *abstraktum* z objektu  $f(x)$ . Zkratka díky  $\lambda x$  z hodnoty  $f(x)$  „extrahujeme“ samotnou funkci  $f(\dots)$ . Proti funkcionální abstrakci máme opak, (funkcionální) aplikaci, která se realizuje jako kombinace funkce s jejím argumentem. Máme tak

$$(2) \ (\lambda x f(x)) x = f(x)$$

Pro ilustraci máme například funkci následovník, kterou píšme  $N(\dots)$ . Pak  $N(x)$  je následovník čísla  $x$ , tedy  $x + 1$ .  $\lambda x N(x)$  je z  $N(x)$  získaná funkce následovník, takže pak jistě  $(\lambda x N(x)) y = N(y)$ . Když  $y = 3$ , pak

$$(3) \ (\lambda x N(x)) 3 = N(3) = 4$$

Nyní přichází vysvětlení toho, co se míní (formálním) programem. V zásadě vyměníme, že  $\lambda$ -konverzi budeme moci aplikovat také na proces  $[f(x)]$ . Tím zavádíme

konstrukt  $\lambda x[f(x)]$ . Ten představuje – teoreticky vzato – *program* výpočtu hodnoty funkce  $f(\dots)$  pro následně zvolené argumenty.

Vlastností každého programu je to, že může být spouštěn. Program  $\lambda x[f(x)]$  bude odstartován aplikací ( $\lambda x[f(x)]$ ) na operandy, viz

$$(4) (\lambda x[f(x)])y$$

kde tím pádem je spuštěn proces  $[f(y)]$ . Uzavírací symbol  $\$$  aplikovaný na proces  $[f(y)]$ , viz  $\$[f(y)]$ , ten proces uzavírá, viz

$$(5) \$[f(y)] = f(y) = z$$

kde „z“ je „efekt práce programu“. Je vidět, že zásluhou programu  $\lambda x[f(x)]$  je možno proces  $[f(y)]$  různě **nastavovat**, volit různé argumenty zakládající různé **startovní objekty** daného procesu.

Uvedme si příklad. Nechť  $N(\dots)$  je funkce *následovník*. Pak  $\lambda x[N(x)]$  je *program realizující proces „výpočtu“ následovníka*. Nechť náš program „vypočítává“ následovníka čísla 2. Program spustíme aplikací na číslo 2. Máme

$$(6) \lambda x[N(x)] 2 = [N(2)]$$

Tím se nám „rozběhl“ výpočtový proces s počátkem číslem 2. Končí číslem 3, viz jeho ukončení. Je-li (6) rozběhnuvší se výpočtový proces, jeho ukončením je

$$(7) \$(\lambda x[N(x)] 2) = \$[N(2)] = N(2) = 3$$

#### Ad (C)

K modelování sémantiky přirozeného jazyka budeme potřebovat operaci zvanou *výběr*. Teorie zná řadu operací, které nesou tento název. Definice níže uvedená na žádnou z nich přímo nenavazuje. Operaci *výběr* budeme psát  $v(\dots)$ . Operandů operace  $v(\dots)$  jsou množiny. O hodnotě  $v(D)$ , kde  $D$  je množina, platí toto:

- (i) Je-li  $D = \{e\}$ , pak  $v(D) = e$
- (ii) Je-li  $D = \emptyset$ , pak  $v(D)$  nemá hodnotu
- (iii) Je-li  $D = \{e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k, \dots\}$ , pak  $v(D)$  je *neurčitá*  $d$ , kde  $e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k, \dots$  jsou její možné determinace.

Množinu  $D$  se zřetěním k operaci  $v(D)$  budeme někdy psát

$$D = \{e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k, \dots\} = [d, e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k, \dots],$$

čímž jednoduše vyjadřujeme to, že  $d$  je (obecná) kognitivní formulace jednoho každého prvku množiny  $D$ , ale v žádném ohledu to není prvek množiny  $D$ . Při výkladu statusu  $d$  můžeme trochu navázat na sémantickou tradici. Můžeme neurčitou  $d$  vidět jako denotát neohodnocené proměnné  $\underline{d}$ , kde  $D$  je obor proměnnosti té proměnné a determinaci  $d$  pak vidět jako analog přiřazení hodnoty té proměnné.

Podobně chápal neurčitou např. H. B. Curry ve *Foundations of Mathematical Logic*, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York, San Francisco, Toronto, and London, 1963.

- (iv) Není-li množina D specifikována, pak  $d$  má statut neznámého prvku té množiny, nebo zkratka *neznámé*.

#### Ad (D)

Podstatnou metodologickou inovací je formulace vztahu atribut–vlastnosti. Logika (klasická sémantika, filosofie) nevidí v zásadě rozdíl mezi atributy a vlastnostmi. Např. editoři slovníku *Dictionary of Symbols of Mathematical Logic* vymínají, že termíny „atribut“ a „vlastnost“ budou v něm používány zaměnitelně.<sup>3</sup>

Myšlenka lišit atributy od vlastností je založena na tom, že něco je **charakter** (osobitost) věci, něco jiného je **charakterizace** věci, tj. to, co dává poukazy na tuto osobitost. V podstatě jde o to, že atribut je **příznak** věci, kdežto vlastnost je v podstatě **popis příznaku** příhodný pro práci myslí s ním. Je jasné, že atributy, které předměty mají, jsou **externí**, kdežto vlastnosti jsou **prostředky charakterizace**, principu entity v evoluci myslí účelně vyvinuté, „zkonstruované“, určené k **reprezentaci** atributů v nějakém **systému reprezentace**.

V zásadě atributy můžeme na věcech **pozorovat**, záznamovými zařízeními je **registrovat** a takto zjišťovat, jak jsou jimi objekty „vybaveny“. Nalézáme je v externím světě, zjišťujeme pomocí různých prostředků záznamu, kdežto vlastnosti je zahrnují a reprezentují. Nic nemění na věci, že slovem „vlastnost“ někdy lidé pojmenovávají to, co zde bereme jako atributy. Dá se připustit, že atribut bude referován jako **výskyt** té které vlastnosti.

O attributech nás **informují naše smysly**, zrak, sluch atd., nebo přístroje, které znásobují náš pozorovací potenciál. Nicméně atributy jsou na pozorování **nezávislé**, pozorování, měření, a zkratka jakýkoli přístup přes vnímání, je jediná cesta, jak s nimi vejít ve styk. Dodejme, že zde pojednáváme jen o attributech empirického světa.

Atributy mohou být přímo pozorovány, vlastnosti samy odpovídají za to, že atributy nějak zařadíme, vnímáme je jako tak a tak klasifikované. Máme např. vlastnost bělost, kde atributy (příklady, případy) této vlastnosti jsou např. bílé zbarvení listu papíru, který před námi leží, podobně bílé zbarvení umyvadla v naší koupelně, bělost kachního pírká kachny domácí atd.

Každý atribut je vždy **jedinečný, konkrétní a neopakovatelný**. Atributy věcem **neodlučně patří** (jsou jim **inherentní**),<sup>4</sup> jsou od věcí neoddelitelné, vystupují jako jejich **příznaky**. V zásadě atributy můžeme vystihovat jako **kvality a kvantit**y shledávané při našich pozorováních empirického světa.

Atributy sdílejí osud objektů, svých nosičů. Zelený list stromu na podzim žlutne, žlutou vystřídává barva do červena, po čase začne hnědnout až úplně ztmavne. Tento proces je **spojitý**, *charakterizace* v termínech *barev* bude vždy **nespojité**.

<sup>3</sup> R. Feys – F. B. Fitch, *Dictionary of Symbols of Mathematical Logic*, North-Holland 1969.

<sup>4</sup> Dále uvedeme n-ární vlastnosti, což jsou vztahy, a ty jsou věcem *adherentní*.



**Početnost** mravenců v mraveništi prochází různými **četnostmi** ruku v ruce s tím, jak se mravenci rodí a umírají. *Početnost* (kardinalita) je vlastnost (vyjádřitelná číslem), *četnosti* jsou atributy mraveniště.

Atributy nelze od objektů *odloučit*, objekt je může nanejvýš ztratit. Atribut objektu nelze *dokonale reprodukovat*, možno jej fixovat více či méně dokonale na záznamové zařízení, lze na něj toliko upozornit poukazem na **podobný** atribut jiné věci. Atributy jsou vždy originální, tj. neopakovatelné. Empirických *kulatostí* je bezpočet, žádná není identická s druhou, jedna může být pouze přibližnou **replikou** druhé. Když řekneme, že dvě věci **mají tutéž vlastnost**, míníme tím, že obě vykazují podobně (či shodně) reprezentovatelné atributy.

Existující protiklad atribut-vlastnost budeme nazývat **kognitivní polaritou**. Polarita atribut-vlastnosti má hluboké evoluční zdůvodnění: *nekonečná rozmanitost* světa je vtělována do **zvladatelného** množství prostředků charakterizace. Dá se říci, že polarita je fylogenetický vynález. Podobné příznaky, charakteristické rysy, prezentace individuů (tedy **atributy**) dostávají „společného jmenovatele“ v podobě **vlastností**.

To, o čem jsme shora mluvili, teď vyjádříme přesněji. Nejdřív podrobněji k notaci. **Jedinečná individua** univerza **U** budeme značit písmeny c, e, v případě potřeby s indexy. **Nespecifikovaná** individua budeme psát x, y, z popř. s indexy. **Jedinečné** atributy budeme psát malými písmeny ze začátku abecedy,  $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ . **Nespecifikované** atributy budou symbolizovat řecká písmena  $\xi, \zeta, \eta$ , v případě potřeby ještě další. Množiny atributů budou psány  $\underline{\alpha}, \underline{\beta}, \underline{\gamma}, \underline{\delta}$  atd. Např.  $\underline{\alpha}$  je množina atributů podobných atributu  $\alpha$ . Atribut  $\alpha$ , prvek této množiny, je **vzorem, ideálem**, kde ostatní prvky množiny  $\underline{\alpha}$  jsou atributy blíže nebo vzdáleněji podobné atributu  $\alpha$ . Zápis  $\zeta \in \underline{\alpha}$  říká, že atribut  $\zeta$  patří do množiny atributů „shromážděných“ kolem vzorového  $\alpha$ , nebo zkrátka, že atribut  $\zeta$  se podobá atributu  $\alpha$ , vzoru prvků  $\underline{\alpha}$ . Mezi množinami atributů mohou být hranice **ostré** nebo **neostré**, rozmazané. V případě druhém množiny atributů mají povahu fuzzy-množin.

Naskýtá se otázka, na jakém základě je konstituován vztah mezi atributem  $\zeta$  a vlastností A, jmenovitě odkud bereme přesvědčení, že

(8)  $\zeta, x/\zeta, \zeta \in \underline{\alpha}$ , je na individuu x výskytem vlastnosti A

či jinak řečeno, kde máme oporu v tom, že  $\zeta, x/\zeta$ , *svědčí* ve prospěch vlastnosti A?

Některé klasifikace jsou podmíněny neurofyziologickým ustrojením našich receptorů (zbarvení vnímáme podobně), jiné klasifikace jsou socio-kulturně podmíněné (to a to chápeme zhruba jako sociálně únosné/neúnosné), to a to (pečivo) bereme tvrdé/měkké. Nicméně měřiče nám dávají spolehlivé zařazení do stupnic, kde ze vztahu atribut/vlastnost subjektivnost může být maximálním způsobem vyloučena.

Dodejme ještě bližší osvětlení. Máme např. bílý arch papíru, bílý kousek křídly, bílý květ karafiátu atd, na nichž máme *exemplifikace* vlastnosti *bělost*. Dotyčné věci pišme  $e_1, e_2, e_3$  atd. Tyto věci v jejich atributovém vybavení budeme psát  $e_1/\zeta_1, e_2/\zeta_2, e_3/\zeta_3$ , přičemž  $\zeta_i \in \underline{\pi}$ ,  $i = 1, 2, 3$  et  $\underline{\pi}$  je *množina* všech atributů, které jsme ochotni připisovat předmětům, které vidíme jako bílé. Naše objekty  $e_1, e_2, e_3$  jsou takto nosiče atributů téže

skupiny (množiny) atributů. Máme tedy atribut  $\pi$ , který slouží jako *vzor (ideál)*, kterému se všechny atributy  $\zeta_1, \zeta_2, \zeta_3$  atd. více nebo méně podobají. Dodejme, že vzor může být *reálný* stejně jako *pomyslný*.

V našem příkladě v množině  $\pi$  jsou dílčí „kvality“, které smysly podávají jako bílou barvu objektů. Ve prospěch bílé svědčí cokoli, co předměty prezentují jako svou bělost.

Můžeme také říkat, že vlastnost A, jak byla shora koncipována, je *konceptuální reprezentací* jednoho každého atributu z množiny  $\pi$ . Kvůli sjednocení teorie, vlastnost A bude brána také jako *deskriptor*, čili pojmový popis, kde prvky množiny  $\pi$  jsou možná jeho *deskripta*, tomu popisu odpovídající znaky. To ale trochu předbíháme.

Suma summarum, vlastnosti jsou kognitivně konstituované entity. Jako takové se musí osvědčovat a být v dané komunitě akceptovány. „Shrnování pod vlastnosti“ je sociokulturně dané a lidé v daném jazykovém společenství se mu učí, když se učí mluvit v daném jazyku. Sémantika daného jazyka tento vztah fixuje, byť reprezentace jisté skupiny atributů nemusí být nutně lingvisticky fixována.

Vlastnosti jsou jakési „poznávací konstanty“. Podoba stromu ve větru se mění každým okamžikem, ale tvar stromu zůstává týž. S ohledem na něj jeho tvarové atributy – stále se měnící – jsou v jednotlivostech měněny zanedbatelně. Strom – nějaký solitér – **poznáme** nezávisle na tom, jak jej vítr zrovna „vytváří“. Důležitou okolností je, že strom v toku změn zůstává tím samým. Identita stromu je zapsána v naší mysli pod jistým tvarem, v jehož prospěch svědčí všechny tvarové atributy, kterými se v průběhu času prezentuje. To, jakým způsobem jsou zapsány stejnorodé atributy, utváří jeho jedinečnou tvarovou reprezentaci. Vlastností toho jedinečného stromu je to, co v obměnách jeho tvaru zůstává v určitém čase trvalé.

To, že objekt  $x$  prezentuje („předvádí“) atribut  $\zeta$ , vyjádříme formou  $x = x/\zeta$ . Uváděná rovnost je však jakousi nepravou rovností.<sup>5</sup> Ta říká, že objekt  $x$  atribut  $\zeta$  **vykazuje**, nebo lze také říkat, že na objektu  $x$  je atribut  $\zeta$  **přítomen**.

Budeme uvažovat také atributy utvářených dvojic, trojic atd. individuí. Jde tu o **vztahové atributy**. Vztahové atributy budeme symbolizovat řeckými písmeny  $\rho, \phi, \psi$ , v případě potřeby s indexy. To, že na uspořádané dvojici  $(x, y)$  se prezentuje vztahovým atributem  $\rho$ , zapíšeme ve tvaru  $(x, y) = (x, y)/\rho$ . Např. vztahový atribut je instanciován na uspořádané dvojici  $(y, x)$ , kde  $\rho$  je např. věřitelský vztah,  $x$  v něm je věřitel,  $y$  je dlužník.

Můžeme uvažovat poznávací hodnotu atributu  $\xi$  pro identifikaci objektu  $x$ ,  $x = x/\xi$ .

Když platí, že

$$(9) \quad x = x/\xi \Rightarrow x = e$$

pak atribut  $\xi$  má status **substanciální** znaku  $e$ .

<sup>5</sup> Rovnost „ $x = x/\zeta$ “, jak je zde chápána, není zcela korektní. Namísto ní by bylo vhodné psát např. kvázi-rovnost „ $x = x/\zeta$ “ a dát jí význam *záznamu* o nález, že  $x$  je  $x/\zeta$ . Doporučuji tedy každou rovnost tvaru  $x = x/\zeta$  interpretovat jako kvázi-rovnost  $x = x/\zeta$ . Vyhýbám se tak zmnožování symbolů.

Jak je vidět, substanciální atribut je znakem určitého a jen toho objektu. Znak  $\xi$  je **akcidentální** na  $x$ , když neexistuje  $e$ , že by z rovnosti  $x = x/\xi$  plynula rovnost  $x = e$ . Jinak řečeno,  $\xi$  **nedává rozeznat** žádné jmenovité individuum  $e$ .

Znak  $\xi$  je **diskriminativní** mezi  $e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k$ , když z individuí  $e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k$  umožňuje vybrat **právě jeden** prvek  $e_i$  v důsledku  $e_i = e_i/\xi$ , kde naopak ostatním objektům z výčtu  $e_1, e_2, \dots, e_{i-1}, e_{i+1}, \dots, e_k$  daný znak chybí. Může být *substanciální* stejně jako *akcidentální*.

Pro ilustraci vlastnost  $A$  může být např. artróza kloubů,  $\zeta$  je jmenovitý případ tohoto postižení,  $\alpha$  je množina takových příznaků různých lidí, samotný atribut  $\alpha$  je jakýsi „ideální případ“, kterému se podobají všechny prvky  $\alpha$ .  $A$  je obecně artróza,  $\zeta$  je ta, kterou si léčí pan XY.

Úplným charakterem věci  $e$ , pišme jej  $\omega$ ,  $e = e/\omega$ , budeme minit obecně **úplné** „atributové vybavení“ objektu  $e$ , kdežto  $\omega_t$  je prezentace toho vybavení v momentu  $t$ . Určitou složku  $\omega_t$ , to, co vydala **analýza**  $\omega_t$  na objektu  $e$ , budeme psát  $\xi$ ,  $\xi \angle \omega_t$ .

V notaci budeme dodržovat konvenci, že  $\zeta, \eta, \theta, \dots$  popř. s indexy, budou atributy bez rozlišení, zda jsou elementární nebo komplexní, tj. kompozitní. Ostatně kritérium elementárnosti atributu by bylo velmi vágní. Intuice elementárnosti nám postačuje. Když např. hledám na věšáku svůj zimník, jeho barvu lze brát jako elementární atribut, jeho „stříh“ a celkovou podobu dohromady s dalšími znaky jako atribut komplexní.

### Obecný individuový deskriptor

Vztah atribut–vlastnost nám otevírá cestu ke vztahu individuum–(individuový) deskriptor, vztahu zásadní důležitosti v našem pojetí sémiologie.

Vyjděme od vlastnosti  $A$ . Položme ji jako *požadavek* na individua. Ten budeme psát formou  $A(\dots)$ . Individuum ten požadavek splní, právě když bude mít atributy svědčící ve prospěch této vlastnosti. To znamená, že  $e$  splní požadavek  $A(\dots)$ , když  $e$  bude  $e/\zeta$ , et atribut  $\zeta$  bude svědčit ve prospěch vlastnosti  $A$ . Např. když vlastnost  $A$  bude modř, požadavek  $A(\dots)$  (být modrý) bude splněn, když náš smyslový orgán nebo záznamové zařízení zaznamená  $e = e/\zeta$ , kde  $\zeta$  je výskyt modři.

Nyní zavedeme **konceptuálního zástupce** libovolného individua  $x/\zeta$ , kde atribut  $\zeta$  bude svědčit ve prospěch vlastnosti  $A$ . Budeme jej psát  $\epsilon xA(x)$  a nazývat **deskriptorem** individua  $x/\zeta$ .

Formulace může být také takováto: nechť  $\alpha$  je množina atributů, že pro každé  $\zeta, \zeta \in \alpha$  platí, že  $x/\xi$  splňuje požadavek  $A(\dots)$ . Pak  $\epsilon xA(x)$  je deskriptorem jednoho každého  $x, x/\xi, \xi \in \alpha$ . Samotný objekt  $x/\xi$  má pak status **deskripta** od deskriptoru  $\epsilon xA(x)$ .

Např. je-li  $A$  vlastnost být plnoletý, pak  $A(\dots)$  je požadavek, který splňují plnoletosti. Z  $A(\dots)$  nyní *vygenerujeme* konstrukt  $\epsilon xA(x)$ . Toto je deskriptor jednoho každého plnoletého člověka. Můžeme říkat, že deskriptor  $\epsilon xA(x)$ , je-li  $A$  vlastnost *být plnoletý*,

(logicky) popisuje jednu každou plnoletou osobu. Dodejme jen, že  $\epsilon xA(x)$  není výraz kalkulu kvázidefinitní deskripce, ale teoretický objekt *sui generis*.<sup>6</sup>

Další důležitý krok ve vývoji kognitivní sémiologie je zavedení *operátoru komprehenze* (operátor **shrnutí** objektů popisovaných tím deskriptorem). Tím operátorem je  $\zeta(\dots)$ , kde potom jako výsledek dostáváme

$$(10) \text{ ExA}(x) = \zeta(\epsilon xA(x))$$

Komprehenze  $\text{ExA}(x)$  je množina zahrnující všechna  $x$ , že  $x = x/\zeta$ , v našem příkladu všechny plnoleté. Zvykem v českých matematických učebnicích je takovou množinu zapsat formou  $\{x: A(x)\}$ . Námí navržená notace je něco pohodlnější. Jednoduše řečeno, komprehenze **shromažďuje** právě objekty, které popisuje deskriptor  $\epsilon xA(x)$ .

Aby bylo vše v souladu s tím, že vždy je třeba určit dosah operátoru, naše komprehenze bude omezena na univerzum  $U$  a čas  $t$ , takže pak

$$(11) \mathfrak{A} = \text{ExA}(x)U_t = \zeta(\epsilon xA(x))U_t$$

Protože  $\zeta(\epsilon xA(x))$  vyčleňuje individua  $x/\zeta$  z množiny  $U_t$ , jistě platí  $\mathfrak{A} \subseteq U_t$ . Určeme jmenovitý svět  $U_t$ , viz  $U_t = U_t$ . Pak budeme mít  $\mathfrak{A}_{U_t} \subseteq U_t$ .

K  $U_t$  budeme připojovat parametr  $q$ , viz  $U_tq$ . Díky němu je ze světa  $U_t$  „vykrojena“ kognitivně aktuálně zpřístupněná část  $U_t$  zvaná situace na  $U_t$  při příležitosti pozorování  $q$ . Takto se nám „pohled do světa  $U_t$ “ zúží, kde tím pádem jen něco z toho světa zůstává „v možném záběru reference“ a velká část světa je v „úplném stínu“.

Je celkem přirozené primárně se zříkat úplné obecnosti a sémantiku přirozeného jazyka brát jako situačně podmíněnou. Nemá cenu uvažovat celé univerzum, když mluvčí mluví o něčem, co má jen dílčí platnost.

Hned je patrné, že  $\text{ExA}(x)U_tq$  komprehenze popisovaného via  $\epsilon xA(x)$  právě ve světě  $U$ , čase  $t$ , ale jen v situaci  $q$  (v tom světě a čase). Se zřetelem k referencím v jazyku  $L$  budeme  $U_tq$  nazývat referenčním terčem, množina  $\text{ExA}(x)U_tq$  bude zahrnovat deskripta od  $\epsilon xA(x)$  nalézající se právě v  $U_tq$ .

Teoreticky  $q$  umožňuje eliminaci všeho až na to, co má nějaká osoba  $X$  „v zorném úhlu pozorování“, co má nebo může mít zrovna na zřeteli. Předpokládáme tedy *pozorovatele*, který z celého univerza (např. aktuálního světa v určitém momentu  $t$ ) sleduje jen nějaký celkem úzký výsek.

Budeme mluvit o determinativnosti  $q$ . Parametr  $q$  je determinativní, kkž  $\text{ExA}(x)U_tq$  bude **jednoprvkový** soubor. Pak tedy  $\epsilon xA(x)$  bude deskriptor popisující právě  $e$ ,  $\text{ExA}(x)U_tq = \{e\}$ . Zřejmě pak individuum  $e$  je jediné  $x, x/\zeta$  s tím atributem v množině  $\text{ExA}(x)U_tq$ .

<sup>6</sup> Stručnou, ale výstižnou informaci o logických deskripcích najde čtenář např. v už citovaném slovníku Feysa a Fitcha *Dictionary od Symbols o Matematical Logic*.

Nabízí se hned proti obecnému individuovému deskriptoru  $\epsilon xA(x)$  individuový deskriptor jedinečný. Budeme jej psát  $\iota xB(x)$ . Není nutno připomínat, že  $\iota xB(x)$  není termín deskripčního kalkulu, ale konstrukt (určený k reprezentaci individuí vyznačujících se nějakou jedinečností). K zajištění aplikovatelnosti  $\iota xB(x)$  je nutné a stačí, že vlastnosti B bude v daném oboru úvahy  $U$  odpovídat právě jednoprvková množina  $\beta = \{\beta\}$ , kde  $\beta$  svědčí v její prospěch. Když by množina  $\beta$  byla víceprvková, deskriptor  $\iota xB(x)$  by popisoval konfúzně. Když množina  $\beta$  bude prázdná, pak deskripce bude vakuózní. Jak je vidět, vlastnost B je určena k „vypichování“ jedinečných věcí, v různých dobách a v různém čase, možno různých, jako deskript od  $\iota xB(x)$  v daném oboru.

Buď např. B vlastností *být lokací severního magnetického pólu Země*. Zřejmě rovnost  $\beta = \{\beta\}$  je splňována, protože právě jeden „bod“ povrchu zemského vykazuje  $\beta$ . Ten je deskriptem od jedinečného deskriptoru  $\iota xB(x)$ . To znamená, že tento bod (= severní magnetický pól Země) je  $e/\beta$ .

Jiným příkladem je vlastnost B *být hlavou katolické církve*. Deskriptor  $\iota xB(x)$  „popisuje“ papeže, donedávna byl deskriptem od tohoto deskriptoru Jan Pavel II. (K. Wojtyła). Po úmrtí papeže a před zvolením jeho následníka deskripce od  $\iota xB(x)$  byla vakuózní. V dobách, kdy vystupovalo více osob jako papežové katolické církve, deskripce od  $\iota xB(x)$  byla konfúzní.

Máme opět k deskriptoru  $\iota xB(x)$  jeho komprehenzi. Bude to na každém  $U$  jednoprvková nebo prázdná množina. Tento typ deskriptoru může sehrát úlohu významu jedinečného jména. Oproti němu máme individuový deskriptor vlastní. Pišeme je  $\iota xK(x)$ . Ten je zamýšlen jako konceptuální reprezentace *pokaždé toho samého individua*. Pak ve prospěch K mohou svědčit atributy, které může vykazovat jedno a jen jedno individuum. (Sémanticky vzato, deskriptor  $\iota xK(x)$  je zamýšlen jako význam vlastního jména individua).

Čtenář jistě vytušil, že deskriptorům má být svěřena úloha významů jazykových prostředků daného jazyka. Protože problém není tak jednoduchý, jak se na první pohled zdá, rozvíjení sémiologie na tomto principu budeme předvádět jako postupné kompletování báze KSPJ.

### První krok osazení báze

Nestudujeme jazyk J v úplné celistvosti. Zvolili jsme si z didaktických důvodů pouze fragment KSPJ. Ten budeme manifestovat jako posloupnost kroků osazování báze KSPJ viz (obr. 1).

Z přirozeného jazyka J hodláme tu studovat pouze vlastní jména. Obecně obecné jméno bude zde  $\underline{A}$ , kde symbol „ $\underline{A}$ “ zastupuje jedno každé obecné jméno jazyka J. Máme zde na mysli češtinu (ale může jít o libovolný přirozený jazyk), takže  $\underline{A}$  je tu obecný zástupce slov jako „slon“, „židle“, „zvíře“, „atom“, „mozek“ atd.

Každému obecnému jménu přirozeného jazyka přísluší jako význam nějaký obecný deskriptor  $\epsilon xA(x)$ . Obecnému jménu  $\underline{A}$  je v L sémanticky asociován deskriptor  $\epsilon xA(x)$ , právě když v oboru aplikace tohoto jména bude ležet vždy jen x mající příznak  $\zeta$ , pišeme

$x = x/\zeta$ , kde atribut  $\zeta$  svědčí ve prospěch A. Obor aplikace jména  $\underline{A}$  tvoří pak deskripta od  $\epsilon x A(x)$ . Obecnému jménu „slon“ je asociován deskriptor  $\epsilon x S(x)$ , kde ve prospěch vlastnosti S svědčí právě *sloní příznaky*. Sloni jsou pak deskripta od  $\epsilon x S(x)$ .

Máme tak hned první řádek v tabulce představující bázi KSPJ.

lingv.	$\underline{A}$	$\epsilon x A(x)$
přenos ud.		
výstupy		

Obr. 2

Dodejme jen několik poznámek. V rozvíjené teorii nečiní potíže specifikovat deskriptor  $\underline{A}$ , je-li  $\underline{A}$  v plurálu. Ale zejména dobře se dá zkonstruovat deskriptor asociovaný větě oznamovací. Deskriptem věty oznamovací bude pak stav věci (v daném světě) *předložitel-ný* větou jako fakt.

### Druhý krok osazení báze

Musíme zde přičinit několik poznámek týkajících se tzv. podstaty významu. Nechceme se zde zaplétat do filosofických problémů významu. Ukazuje se nám, že významy v přirozeném jazyce nejsou nic víc, nežli abstraktními prezentacemi úzus v něm. Úzus může být různý podle skupiny uživatelů L. Nakonec arbitry jsou lingvisté, kteří určitý úzus „zakodifikují“, a tím jej učiní sémantickou normou. S ní pak zacházíme jako s významem.

Zde, kde nyní máme osazovat druhý řádek tabulky báze KSPJ, narážíme na problém vztahu význam/pojem. Jaksi stále přetrvává, že význam je také pojem, a že tedy nemá smysl hledat nějaké odlišnosti mezi pojmy (aspoň pokud jde o pojmy lingvistické) a významy. Toto stanovisko nezastáváme a tvrdíme, že v žádném ohledu význam není (tj. nemůže fungovat jako) pojem. Pojem je operační struktura, struktura odpovědná – stručně řečeno – za předkládání a „nahlížení“ jeho operandů, tj. má evidentní pragmatiku. Nicméně je-li pojem napojen na jazyk, význam výrazu, na který je napojen, do jeho operační struktury zákonitě vstupuje.

Zkrátka význam je lingvistická kategorie, naproti tomu pojem je kategorie kognitivně-logická. Významy přísluší položkám jazyka, kdežto na druhé straně pojmy jsou jakési „informační schránky“, které uživatelé jazyka dopravují s určitými poselstvím svým adresátům, aby je tak či onak ve světě zorientovali (nebo také dezorientovali).

Abychom pokročili, vraťme se ještě k prvnímu řádku naší báze. Tam máme zanesenu syntakticko-sémantickou asociaci. Abychom ji mohli pojednávat, zapíšeme ji formou

$$(12) \underline{A} = {}_L \underline{A} \langle \epsilon x A(x) \rangle$$

Opakujme ještě, že je-li  $\underline{A}$  v češtině slovo „slon“, pak  $\epsilon xA(x)$  bude deskriptor, jehož deskripta jsou právě sloni.

Nyní musíme opustit abstraktní úroveň jazyka a místo slov (zde jen obecných jmen) uvažovat nyní *události* užití těch slov. Zajímá nás např. slovo „slon“, jak zazní ve zvolání „hle slon“. Nyní začínáme odlišovat položky jazyka oproti jejich „realizacím“. Abychom se v tom teoreticky vyznali, máme vztah

$$(13) \text{rl}_{\Sigma}(\underline{A})_L = \underline{a}$$

kde  $\underline{a}$  je zaznění nebo nápis (zkratka realizace rl) slova  $\underline{A}$  v jazyce L za okolností  $\Sigma$ . Položky jazyka zaznamenané v těch či oněch realizacích mají povahu sdělení nebo fragmentů sdělení, čili komunikátů.

Každý bude souhlasit s tím, že komunikát má smysl, když přenáší nějakou informaci, když navíc Y (adresát) přijme právě tu informaci, kterou X (odesílatel) mu zamýšlel předat. Co je tam ve hře? Bez dobrého modelu nemáme šanci udělat si v tom teoreticky jasno.

V zásadě zastáváme stanovisko, že ve sděleních (komunikátech, zprávách) jsou – jako informace – dodávány pojmy a příjemce se dozvídá to, co je mu to sdělováno díky tomu, že dodanou pojmovou formaci zpracuje.

V našem modelu pojmy jsou referenční programy, kde provádění těchto programů interprety (příjemci informací) představuje „napojování myslí“ na referované. Např. při zaznění slova „slon“ (v kontextu „hle slon“), je na ně „naložen“ pojem = referenční program, který prováděn Y (příjemcem informace) navodí (když vše běží normálně) zření ke slonu, k tomu, nač odesílatel zamýšlí naorientovat příjemcovu pozornost. Ale dosti těchto obecných náčrtů. Nuže jak naše teorie vysvětlí konstrukci pojmu? Přijímáme hypotézu, že mysl má pro konstrukci pojmu (na bázi významu) stabilní *šablonu*

$$(14) \lambda U\lambda t\lambda q [v(\zeta(\dots Utq))]$$

Máme-li  $\underline{A} = {}_L \underline{A} \langle \epsilon x A(x) \rangle$ , pak když  $\underline{a}$  je znění nebo nápis  $\underline{A}$ , potom událost  $\underline{a}$  dodává (jako referenční informaci) pojem-program

$$(15) \underline{a} \equiv \lambda U\lambda t\lambda q [v(\zeta(\epsilon x A(x) Utq))]$$

K asociaci (11) máme komunikační asociaci,

$$(16) \underline{a} = \underline{a} \langle \langle \lambda U\lambda t\lambda q [v(\zeta(\epsilon x A(x) Utq))] \rangle \rangle$$

v níž  $\underline{a}$  je komunikát, a je pak program, který realizován, dovede interpreta k tomu, o čem informace předaná via  $\underline{a}$  je.

Nyní můžeme hned obsadit druhý řádek naší báze KSPJ. Máme už nyní

lingv.	<u>A</u>	$\exists xA(x)$
přenos ud.	<u>a</u>	a
výstupy		

Obr. 3

Z tabulky je hned patrné, že významy nejsou v pojetí, které předkládáme, pojmy. Vychází nám – obrazně řečeno, že užitý výraz je informační *poslíček*, pojem, který ten komunikát kóduje, je *schránka*, v níž je *předávána informace*. „Otevírání“ té schránky je *provádění* referenčního programu. Když je program proveden, aktér nahlédne to, co bylo v intenci odesílatele v referenční realitě předložit. Odeslaná informace může být – jde-li vše normálně – na straně příjemce více či méně věrně *oživena*. Zajisté interpret schránku neotevře, když potřebný pojem nemá osvojen.

#### Osazení třetího řádku báze KSPJ

Jak v našem modelu můžeme *uvidět* událost sestupu z vrstvy II (řádku druhého) do vrstvy III (řádku třetího)? Zajisté ve třetím řádku budou odkazy pocházející od znění (nápisu) a, tedy to, co „dodá“ pojem prostředkovaný via a.

V naší tabulce máme dva otazníky

lingv.	<u>A</u>	$\exists xA(x)$
přenos ud.	<u>a</u>	a
výstupy	?	?

Obr. 4

První políčko zprava je obsazeno *signifikací* nosiče pojmu a, tedy signifikací zaznění (nápisu) a, druhé pak *referentem* toho nosiče. Pak je-li ve hře například pojem *pes* kódující slovo „pes“, pak první políčko třetího řádku obsadí to, co *vyrozumíme* ze slova „pes“, druhé to, co slovo „pes“ při dané příležitosti označuje. Nyní máme v podstatě odpovídat na otázku, co se „rozhrává“ (v důsledku interpretace) přímo nad referenční ontologií.

Přijímáme hypotézu, že interpret se nejdřív obrací do *Ut*, až pak zohlední také *q*, tedy posléze pátrá v *Utq*. Když příjemce informace bude interpretovat znění „(ten) řidič“ ve větěném kontextu „(ten) řidič jel na červenou“, nejdřív vezme na zřetel obecně referenci „(ten) řidič“, tj. obecné jméno bude interpretovat v „obecné signifikaci“. To znamená, že tuto položku češtiny bude nejdřív interpretovat nad *Ut*, nato pak zohlední situaci *q*, tj. bude pátrat, co znamená „ten řidič“ za okolností *q*, tj. nad *Utq*.



V našem modelu pojem  $a$  bude mít první výstup

$$(17) v(\mathfrak{A}_{Ut}) = v(\text{Ex } A(x)Ut)$$

takže když  $\text{Ex } A(x)Ut$  bude  $\mathfrak{A}_{Ut} = \{e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k\}$ , pak

$$(18) v(\mathfrak{A}_{Ut}) = v(\{e_1, e_2, \dots, e_i, \dots, e_k\})$$

Hodnotou funkce  $v(\dots)$  bude zřejmě individuum  $e_i$  z množiny  $\mathfrak{A}_{Ut}$ , ovšem dané jen jako  $x/\zeta$ , tj. dané jako deskriptum od deskriptoru  $\text{Ex } A(x)$ . Předpokládáme tedy, že v prvním momentu interpretace bude na zřeteli řidič jen jako osoba popsaná příslušným deskriptorem, významem slova „řidič“, tedy individuum jinak zcela anonymní. Po zohlednění okolností reference  $q$  pak vystoupí

$$(19) v(\mathfrak{A}_{Uta}) = v(\{e_i\})$$

kde  $e_i$  jmenovitý řidič. Sama sémantika slova „ten řidič“ nemůže zařídít identifikaci té osoby. Dostává se ovšem

$$(20) v(\mathfrak{A}_{Uta}) = v(\{a, e_i\}) = v(\{e_i\})$$

kde  $a$  je neurčitá, tedy reprezentace prvků z množiny  $\mathfrak{A}_{Ut}$ , resp.  $\mathfrak{A}_{Uta}$ . Mechanismus obecného pojmu je takový, že slovo „řidič“ může ze vztahu (19) poukázat pouze na neurčitou  $a$ . Příjemce informace nic víc nemůže vyrozumět, nežli to, že za neurčitou  $a$  se bude skrývat neznámá determinace, deskriptum od deskriptoru-významu slova „řidič“. Zjištění jmenovitého řidiče není sémantická záležitost. Modelově-teoreticky determinace představuje příjemcovu pátrání po referentu  $a$  v množině  $\mathfrak{A}_{Uta}$ . Konečné rozuzlení je kognitivní, které musí provést aktér-příjemce informace. O čem slovo referuje, má kognitivní tečku.

Tak dostáváme obsazení třetího řádku sémiologického rámce. Řádek třetí je obsazen naráz. Neurčitá  $a$  tu modeluje *rozumění* tomu, k čemu odkazuje slovo „řidič“, individuum  $e_i$  vystupuje pak jako obsah té informace, tj. ta entita, k níž je užitě slovo (v daném světě a při dané příležitosti) aktuálně vztahováno.

Dodejme jen, že aktivita svázaná s pojmem  $a$  - s tím, že pojem předloží „pojaté obecně“ - je modelována aplikací

$$(21) \lambda U \lambda t \lambda q [v(\zeta(\text{Ex } A(x))Utq)] \quad Ut = [v(\zeta(\text{Ex } A(x))Utq)]$$

kdežto „partikulární pojetí“ je modelováno via

$$(22) \lambda U \lambda t \lambda q [v(\zeta(\text{Ex } A(x))Utq)] \quad Utq = [v(\zeta(\text{Ex } A(x))Utq)]$$

Pak zajisté po aplikaci § budeme mít vztahy (18) a (19).  
Celá báze pak vypadá takto:

lingv.	$\underline{A}$	$\exists xA(x)$
přenos ud.	$\underline{a}$	$\underline{a}$
výstupy	e	a

Obr. 4

### Dovětek o signifikaci

Co se *předává* slovy (frázemi, větami), je signifikace. To, k čemu jsou slova (fráze, věty) *vztahována*, to jsou referenty (popř. denotáty těch slov).

Přes *signifikace* slov atd. jsou interpretům referenty (denotáty) slov *zpřístupňovány*. Signifikace je výstup z pojmu, pojmem prostředkovaná informace, kdežto referent je obsah té informace. Signifikace (jakožto informace) je to, co je nebo není z výrazu vyrozumíváno interpretem, kde obsah informace je až na konci toho procesu, totiž referované (či označované) tím výrazem.

Buďme konkrétní. Máme  $\underline{a}$ , položku v nějakém sdělení, buď  $\underline{a}\langle\langle a \rangle\rangle$ , kde a je pojem, který  $\underline{a}$  přenáší. Výstup z toho (to, co vzejde z provádění toho pojmu) je signifikace  $\underline{a}$  rovna  $\$a = a$ . Osoba Y, interpret, má skrze a *poukázáno* na referent  $\underline{a}$ , totiž objekt e, že  $a_{\text{Utq}} = e$ . Individuum e se nalézá v ontologii **Utq**. Zásluhou informace a může v ní být zjištěno, vypátráno, a tak kladeno jako obsah informace a.

Na závěr musím vřele poděkovat milému kolegovi prof. Janu Štěpánovi za jeho neúnavné povzbuzování a za cenné připomínky, díky kterým jsem se vyhnul některým nedopatřením a chybám. Za možná pochybení však odpovídám sám.

## Nástin Aristotelova raného vývoje: od kosmologa k metafyzikovi\*

*Pavel Hobza, jr.*  
(Univerzita Palackého, Olomouc  
Filosofický ústav AV ČR, Praha)

*Věnováno Karlu Flossovi*

S jistým zjednodušením bychom mohli říci, že problém interpretace Aristotelova myšlení záleží do značné míry na tom, zda ho budeme interpretovat *unitárně* či *evolučně*, tj. zda budeme předpokládat, že Aristotelovo myšlení představuje jednotný ucelený systém, anebo zda budeme předpokládat, že Aristotelés postupem času, jak se jeho myšlení vyvíjelo, přehodnocoval dřívější koncepce a nahrazoval je novými.

V následující studii se pokusím problém Aristotelova vývoje prozkoumat z hlediska koncepce *eidos*. Jak známo, Platón označoval své ideje nejen řeckým slovem *idea*, nýbrž též (ba především) právě slovem *eidos*. Aristotelés, který sice Platónovu nauku o idejích odmítl a kritizoval, však vyhradil termínu *eidos* důležité místo ve svém vlastním systému, v němž tento termín neoznačoval nezávisle existující (*chóristos*) abstraktní entity, nýbrž formy nacházející se v látce, resp. v každé konkrétní věci (srov. Aristotelova koncepce hylémorfismu). Proto Gadamer tvrdí, že „je třeba sestoupit ke společné základně, z níž oba, Platón i Aristotelés, hovoří o *eidos*“.<sup>1</sup> Podle Gadamera tak Platónova i Aristotelova filosofie vyrůstá ze společné báze, již představuje tzv. „*eidetick[á]* filosofi[e], kterou založil Platón zavedením idejí a dialektiky“.<sup>2</sup>

Ačkoli Gadamerovi nejde vposled o Aristotelův (historicko-evoluční) vztah k Platónovi, přesto jeho pojetí platónsko-aristoteléské eidetické báze sugeruje, že podle něj byla (evolučním) východiskem Aristotelova myšlení platónská problematika *eidos*. Ve své studii se ovšem pokusím ukázat, že Aristotelovy myslitelské počátky jsou poněkud složitější a že důraz na *eidos*, který lze skutečně považovat za důležitý znak aristoteléského myšlení zděděný od platonismu, nepředstavoval (evoluční) východisko Aristotelova myšlení, nýbrž něco, k čemu se Aristotelés teprve postupně propracoval.

\* Tato studie byla realizována na základě grantu: GACR 401/04/P217.

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha 1994, s. 19.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 15.

## I. Kategorie

Za východisko našeho zkoumání nám může posloužit krátký spis tradičně nazývaný *Kategorie* (*Katégoriai*), který se jakožto první spis tzv. *Organonu*, tj. souhrnu Aristotelových logických spisů, představujících nástroj pro správné myšlení, považuje za jeden z jeho nejranějších spisů vůbec. Protože – jak se říká na začátku *Kategorií* – „to, co se vypovídá (*tón legomenón*), se vypovídá (*legetai*) buď ve spojení (*kata symplokén*) nebo bez spojení (*aneu symplokés*)“<sup>3</sup> (*Cat.* 1a16–17), a protože *Kategorie* pojednávají o tom, co se vypovídá bez spojení, je vcelku plausibilní, že se *Kategorie* tradičně (resp. na základě redakce Aristotelových spisů provedené Andronikem z Rhodu) řadí na začátek *Organonu*. Dále následuje spis, který se zabývá tím, co se vypovídá se spojením, tj. spis, který se zabývá výroky: *O vyjadřování*, atd.

Ačkoli je toto tradiční zařazení a pojetí *Kategorií* vcelku plausibilní, přesto je naneštěstí snad v každém bodě problematické: počínaje autenticitou tohoto spisu přes jeho název, který (jedná-li se o autentický spis) patrně nepochází od Aristotela, až po problém, zda *Kategorie* byly Aristotelem skutečně zamýšleny jako logický spis. Uvědomíme-li si navíc, že v našem spise, tradičně nazývaném *Kategorie*, se slovo „kategorie“ vyskytuje pouze sporadicky<sup>4</sup> a že ani není jasné, co Aristotelés myslel tím, když hovořil o podstatě (*úsia*), kvantitě (*poson*), kvalitě (*poion*) atd., tj. tím, co dnes nazýváme kategoriemi,<sup>5</sup> pak je zřejmé, že stojíme před značnými interpretačními potížemi, které oscilují mezi dvěma extrémy: Buď můžeme *Kategorie* pochopit jako *logický* spis pojednávající v nejširším a nejobecnějším smyslu o způsobech vypovídání, ať již o věcech či výrazech,<sup>6</sup> anebo jako *ontologický* spis.<sup>7</sup>

Zatímco interpretace *Kategorií* jakožto logického spisu je dána samotným názvem, popř. tématem, kterým jsou (ať již jakkoli pochopené) kategorie, možnost ontologické

<sup>3</sup> Není-li uvedeno jinak, jsou překlady z řečtiny mé vlastní.

<sup>4</sup> Srov. *Cat.* 3a35; 3a37; 10b19; 10b21.

<sup>5</sup> Srov. např. M. Frede, „Categories in Aristotle“, in: *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987, s. 35: „If we accept these conclusions concerning the use of the term ‚kategoria‘, we will have to distinguish at least three kinds of things: (i) the categories in the technical sense of the word, (ii) classes of predicates defined by the kinds of predication in question, and (iii) the ultimate genera of what there is as they are distinguished.“

<sup>6</sup> Srov. A. Graeser, *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 286–287: „Zdá se tedy, že Aristotelés zavádí tzv. kategorie [...] jako třídy významů, jako přirozené třídy věcí (*onta*), které jsou jakožto významy protějškem výrazů. [...] Při detailnějším pohledu se tu ukazuje celá řada otázek, na něž je třeba alespoň upozornit. U těchto otázek jde především o zcela elementární fakt, že výrazy ‚co se vypovídá‘ (*ta legomena*) a ‚mimo spojení‘ (‚bez souvislosti‘) zjevně nejsou jednoznačně určeny. Z toho, ‚co je řečeno‘, o sobě neplyne, zda měl Aristotelés na mysli výrazy, které se užívají pro označení nějaké věci, nebo věci samy.“

<sup>7</sup> V dnešní době se většina interpretů především z angloamerického prostoru kloní k ontologické interpretaci *Kategorií*. Na základě jejich ontologického pojetí se snaží popsat vývoj Aristotelova myšlení, resp. vysvětlit Aristotelův posun v chápání pojmu *úsia* (podstata, jsoucnost), který je v *Kategoriích* považován za konkrétní jednotlivou věc, zatímco v metafyzice za formu; srov. D. W. Graham (*Aristotle's two Systems*, Oxford 1987), který se domnívá, že obě pojetí jsou zcela neslučitelná, a hovoří o dvou odlišných a uzavřených systémech Aristotelova myšlení; M. V. Wedin (*Aristotle's Theory of Substance*, Oxford 2000) se naopak snaží ukázat, že mezi oběmi koncepcemi existuje kontinuita. Proti ontologickému pojetí *Kategorií* je např. W. E. Hehrle (*The Myth of Aristotle's Development and the Betrayal of Metaphysics*, Lanham 2000), který ve shodě s novoplatónským pojetím považuje *Kategorie* za striktně logický spis.

interpretace se zase zakládá na velmi důkladném a rozsáhlém pojednání, které Aristotelés věnoval první kategorii, *úsia* (kap. 5). Ačkoli se termín *úsia* běžně překládá jako *podstata*, domnívám se, že vhodnější je tento řecký termín překládat jako *jsoucnost*. Nejenže je takový překlad přiměřenější etymologicky (slovo *úsia* je totiž odvozeno z ženského participia slovesa být, *einai*), nýbrž i věcně: Aristotelés charakterizuje *úsia* jako „to, co se vypovídá nejvlastněji, prvotně a nejvíce, co se nevypovídá o nějakém podkladu (*kath' hypokeimenú tinos*) a co ani není v nějakém podkladu, jako např. tento konkrétní člověk (*ho tis anthrópos*) nebo tento konkrétní kůň“. (*Cat.* 2a11–14) *Úsia* tedy podle Aristotela není něčím, co zakládá možnost či bytí nějaké věci jakožto její forma či esence, nýbrž je tou kterou konkrétní jednotlivou věcí. To, co ve vlastním a prvotním smyslu existuje, jsou konkrétní jednotlivé věci. Oproti tzv. druhotným jsoucnostem (*deuterai úsiai*), mezi něž Aristotelés řadí druhy (*eidos*) a rody (*genos*), jsou ty které konkrétní jednotlivé věci označovány jako prvotní jsoucnosti (*prótai úsiai*). „Kdyby tedy neexistovaly prvotní jsoucnosti, bylo by nemožné, aby existovalo cokoli jiného; vše ostatní se totiž buď vypovídá o těchto podkladech, anebo v nich existuje.“ (*Cat.* 2b5–6b) Možnost ontologické interpretace *Kategorií* je tedy dána tím, že zde Aristotelés pod hlavičkou první kategorie vlastně pojednává o povaze skutečnosti, resp. o tom, co ve vlastním smyslu existuje.

Dříve než se pokusíme rozhodnout pro jednu z obou interpretací (tj. logickou či ontologickou), je třeba si ujasnit, proč je pro naše zkoumání takové rozhodnutí důležité. Kdyby byl záměr *Kategorií* ontologický, znamenalo by to, že Aristotelés nebyl asi na počátku svého filosofického vývoje příliš ovlivněn platonismem, resp. platónskou koncepcí *eidos*, neboť to, co by podle této interpretace skutečně nebo ve vlastním smyslu existovalo, by byly pouze konkrétní jednotlivé věci, a nikoli nějaké obecné druhy či formy (*eidos*). Kdyby se naopak ukázalo, že *Kategorie* jsou logickým spisem, pak by nic nebránilo předpokladu, že Aristotelés mohl v jiných (např. metafyzických) souvislostech zastávat koncepci *eidos* převzatou od Platóna. Jinými slovy, možné ontologické implikace Aristotelova pojednání o (prvotní a druhotné) jsoucnosti by v kontextu logického spisu, který se zabývá pouze *způsoby vypovídání*, musely zůstat nenaplněny, zatímco např. v metafyzickém kontextu by Aristotelés mohl *eidos* považovat za to, co existuje ve vlastním smyslu, resp. za jsoucnost (*úsia*) – jak to ostatně ve své *Metafyzice* opravdu také činí (srov. např. *Met.* VII,3 1028b33–36; *Met.* XII,3 1070a9–13, resp. 1070b10–14).

Kromě důkladného pojednání o jsoucnosti by pro ontologickou interpretací *Kategorií* mohly svědčit i nepřímé důvody vyplývající z Aristotelova pojetí kategorií. Pokusíme-li se rekonstruovat Aristotelovu logickou nauku o kategoriích na základě *Kategorií* (a takový pokus se vzhledem k tradičnímu názvu tohoto spisu a jeho tradičnímu zařazení do *Organonu* přímo nabízí), pak by v *Kategoriích* byly kategorie „druhy věcí, které můžeme vypovídat o daném [mé zdůraznění] předmětu nebo podstatě“<sup>8</sup> (tj. prvotní jsoucnosti). Protože podle *Kategorií* existují „v nejvlastnějším a prvotním smyslu“ pouze první jsoucnosti a protože „vše ostatní se vypovídá buď o podkladech jakožto prvotních jsoucnostech (*hypokeimenón tón protón úsión*), anebo existuje v nich“ (*Cat.* 2b3–5), bylo by možné nau-

<sup>8</sup> M. Frede, „Categories in Aristotle“, cit. dílo, s. 38.

ku o kategoriích aplikovat důsledně vzato pouze na skutečnost, jejímiž (ontologickými) konstituenty by byly pouze konkrétní jednotlivé věci; pomocí kategorií bychom mohli vypovídat pouze o takto pojaté skutečnosti, a nikoli např. o abstraktních předmětech.

V *Topikách*, dalším spise zařazeném Andronikem z Rhodu do *Organonu*, lze však nalézt alternativní koncepci kategorií. Vzhledem ke všem výše zmíněným problémům *Kategorií* (jejich autenticita, název a s tím související problém, o čem tento spis vůbec je) se někteří interpreti dokonce domnívají, že pravou podobu Aristotelovy nauky o kategoriích je třeba hledat právě v *Topikách*.<sup>9</sup> *Topiky* jsou navíc kromě *Kategorií* (1b26–27) jediným Aristotelovým spísem, kde se objeví úplný výčet všech deseti kategorií (*Top.* 103b22–23). A právě srovnání obou pasáží, kde se tento výčet vyskytuje, je poučné. Zatímco v *Kategoriích* je jako první kategorie uvedena *úsia* (jsoucnost), v *Topikách* se místo toho hovoří o *ti esti* („to, co jest“). V tradičním pojetí se tomuto rozdílu nepřikládá příliš velký význam, neboť se předpokládá, že „to, co jest“ znamená jednoduše jsoucnost (resp. podstatu, jak se řecký termín *úsia* většinou překládá). Nicméně jak dokázal M. Frede ve své studii o Aristotelových kategoriích, v odlišném označení první kategorie (*úsia* versus *ti esti*) se zračí zcela odlišné koncepte nauky o kategoriích. Zatímco *úsia* v *Kategoriích* se může vztahovat pouze na konkrétní jednotlivé věci jakožto na to, co skutečně či ve vlastním smyslu existuje, *ti esti* („to, co jest“) se může vztahovat na *cokoli*, tedy i na abstraktní předměty, jako např. na ctnost.<sup>10</sup> V *Topikách* tedy kategorie nepředstavují (tak jako v *Kategoriích*) „druhy věcí, které můžeme vypovídat o *daném* [mé zdůraznění] objektu či podstatě“ (tj. prvotní jsoucnosti), nýbrž „druhy věcí, které můžeme vypovídat o *čemkoli* [mé zdůraznění].“<sup>11</sup> To ovšem znamená, že v obou spisech se objevuje odlišná koncepce kategorií: V *Kategoriích* jsou kategorie koncipovány jako nejzazší rody toho, co existuje, v *Topikách* jsou naproti tomu koncipovány spíše jako třídy predikátů.<sup>12</sup>

Zdá se tedy, že zatímco v *Topikách* má koncepce kategorií především logický charakter, v *Kategoriích*, kde se kategorie chápou jako nejzazší rody toho, co existuje, má koncepce kategorií značně ontologické konotace. Bylo by však příliš unáhlené, kdybychom z tohoto zkoumání chtěli vyvodit jednoznačný závěr, že Aristotelés na základě ontologie rozpracované v *Kategoriích* musel v rané fázi svého vývoje odmítat jakoukoli koncepci eidetické filosofie. Vzhledem k problematičnosti *Kategorií* (a to ani nemusíme brát v úvahu jejich možnou neautentičnost) je totiž např. možné, že i přes všechny ontologické konotace kategorií ze stejnojmenného spisu má tato koncepce přece jen především logický charakter.

Dříve než vyvodíme nějaký jednoznačný závěr o Aristotelově vztahu k eidetické koncepci, bude třeba hledat ještě nějaký jiný doklad, který by – na rozdíl od *Organonu* – měl

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 31–32: „For a good number of reasons the text to turn to seems, rather, to be Aristotle’s *Topics*. In date, language, and doctrine the *Topics* seem to be very near the *Categories*. [...] The idea to approach the doctrine of categories through the *Topics* rather than the treatises called *Categories* is by no means new.“

<sup>10</sup> Např. v *Topikách* (144a17–18) aplikuje Aristotelés na ctnost jak první kategorii „to, co jest“, tak kategorii kvality. Naproti tomu v *Kategoriích* by nebylo možné na ctnost aplikovat kategorii jsoucnosti (*úsia*), neboť jako jsoucnost může být označena pouze konkrétně existující jednotlivá věc; ctnost by tedy v *Kategoriích* mohla být považována pouze za kvalitu vypovídající o tom kterém konkrétním člověku.

<sup>11</sup> M. Frede, „Categories in Aristotle“, cit. dílo, s. 38.

<sup>12</sup> Srov. tamtéž, s. 36.

jiný než logický charakter a který by proto dovolil rozhodnout, zda Aristotelés vycházel z platónské eidetické filosofie či nikoli. Hledání takového dokladu z Aristotelových filosofických počátků je ovšem velmi obtížné. Musíme si totiž uvědomit, že např. pojednání, z nichž byly po Aristotelově smrti sestaveny jeho nejznámější knihy, např. *Metafyzika* či *Fyzika*, neposkytují našemu zkoumání žádnou oporu. I nejstarší pojednání z obou knih, kterým je patrně dvanáctá kniha *Metafyziky* (tzv. *Lambda*) napsaná snad ještě během Aristotelovy působnosti v Akademii, totiž běžně pracuje s koncepcí *eidōs* jako s důležitým filosofickým pojmem.

## II. O nebi

Jak ovšem sestoupit k počátkům Aristotelovy filosofie? Domnívám se, že jedinou možností, jak zkoumat Aristotelovy filosofické počátky, představuje jeho kosmologie, a to především kvůli řadě závažných rozporů (týkajících se např. toho, co je příčinou pohybu, zda prvotní hybatel či samopohyb prvků), které lze nejlépe vysvětlit předpokladem, že Aristotelovy kosmologické názory prošly určitým vývojem.

Vyžralou podobu Aristotelovy kosmologie lze nalézt bezesporu v *Lambdě* (tj. dvanácté knize *Metafyziky*), kde je rozpracována koncepce prvotního nehybného hýbatele. Pro naše zkoumání bude ovšem klíčový Aristotelův spis *O nebi* – a to nejen proto, že je zde na rozdíl od schématického rozvrhu *Lambdy* podán důkladný kosmologicko-astronomický popis světa, nýbrž především kvůli jeho formě. Pokud budeme za spis považovat text sepsaný s jednotným autorským záměrem, pak pojednání *O nebi* nelze důsledně vzato za spis považovat. Jednotný záměr tohoto spisu totiž patrně nepochází od Aristotela, ale je spíše výsledkem práce pozdějších editorů. Zatímco poslední dvě knihy tvoří ještě relativně ucelená pojednání, jsou první dvě knihy, které nás budou zajímat nejvíce a které se týkají oblasti nebeských těles, slepeny doslova stránku po stránce z Aristotelovy pozůstalosti; co se týče stylu i obsahu, jednotlivé kapitoly vykazují značnou rozmanitost, a dokonce se nezřídka stává, že si jednotlivé kapitoly, byť následující po sobě, v mnohé odporují.<sup>13,14</sup>

<sup>13</sup> Srov. L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, Assen 1966, s. 60: „It seems probable that it has been put together by Aristotle's School from papers on individual subjects written by Aristotle. It is not unlikely that the structure of Theophrastus's *Physics* had a certain influence on its composition, for Books III and IV of Theophrastus' *Physics* seem to have covered much the same subjects as the *De Caelo*, viz. they were a study of the heaven and of the other elements.“ Nebo: „It would seem that the editors had at their disposition a collection of sheets and short notes which they brought together according to certain criteria.“ (tamtéž, s. 136) Specifickým problémem jsou tzv. vsuvky, srov. tamt., s. 63: „Since the texts dealing with a particular problem often had the length of about one to two pages in print only, the editors obviously felt the need of adapting these different texts the one to the other. Their introductory and redactional remarks can often be recognized and, to a certain extent, may be considered insertions.“

<sup>14</sup> I kdybychom přijali tradičnější názor, že celkový záměr spisu *O nebi* pochází od Aristotela, i pak bychom museli konstatovat, že dnešní podoba tohoto spisu je výsledkem mnoha zásahů: Jako většina Aristotelových textů nebyl ani spis *O nebi* (pochopitelně za předpokladu, že jakožto spis prostoupený jednotným autorským záměrem skutečně pochází od Aristotela, srov. předchozí pozn.) určen ke „zveřejnění“, nýbrž představoval spíše interní podklad pro potřeby výuky a zkoumání; a jako takový musel být v průběhu Aristotelova života různě doplňován a opravován; srov. W. K. C. Guthrie, *Aristotle: On the Heavens*, Cambridge 1986, s. XVI.

Ovšem tato nesourodost a zlomkovitost celého textu nejenže naše zkoumání nekomplikuje, nýbrž ho dokonce umožňuje. Tím, že editoři celý spis (a především první dvě knihy) poskládali list po listu z různých poznámek či pojednání sepsaných v různých dobách, naskýtá se nám jedinečná příležitost proniknout až k samotným filosofickým počátkům Aristotelova myšlení. Na základě *Lambdy* a spisu *O nebi* lze totiž rozlišit tři vrstvy Aristotelových kosmologických názorů; přičemž – jak uvidíme – první z nich vykazuje značný vliv Platónových názorů na Aristotelovo rané myšlení. Pro názornost začneme naše zkoumání jakoby od konce: nejprve budeme stručně charakterizovat Aristotelovy vyzrálé kosmologické názory a posléze se pokusíme odhalovat stále hlubší a hlubší vrstvy jeho vývoje.

### **II.1. Prvotní nehybný hybatel (třetí, poslední vrstva)**

Jak jsme naznačili, Aristotelovy kosmologické názory vrcholí v jeho koncepci prvotního nehybného hybatele, jak je prezentována v *Lambdě* (tj. ve dvanácté knize *Metafyziky*). Abychom tuto koncepci správně pochopili, bude třeba stručně charakterizovat Aristotelův (kosmologický) obraz světa, jehož východiskem byla Eudoxova astronomie. Ve středu světa se nachází Země, kolem níž se otáčí soustředné, postupně se vzdalující kruhové sféry, po nichž se pohybují všechna nebeská tělesa; hvězdy (stálice) se pohybují v jedné sféře, v tzv. sféře prvotního nebe, ostatní nebeská tělesa (planety, Slunce, Měsíc) se pohybují po více sférách, což má vysvětlit jejich nepravidelné pohyby. (Předpoklad několika soustředných sfér pro každou planetu umožňuje převést jejich nepravidelné pohyby na rovnoměrný kruhový pohyb sfér, který nejlépe odpovídá dobovým představám o neměnné, božské oblasti nebeských těles.) V Aristotelových kosmologických úvahách zaujímá důležité postavení Měsíc, neboť rozděluje svět na tzv. sublunární (podměsíčnou) a tzv. superlunární (nadměsíčnou) oblast; sublunární oblast konstituována čtyřmi základními prvky podléhá změně, tj. odehrává se v ní vznik a zánik (srov. *ftharté*, *Met. XII,1* 1069a31), zatímco superlunární oblast konstituována éterem je sice také smyslově vnímatelná a pohybující se, avšak na rozdíl od sublunární oblasti je věčná (*aidios*, *Met. XII* 1069a31).<sup>15</sup>

Abychom ovšem správně pochopili Aristotelovu kosmologii, je třeba si uvědomit, že sféry nebeských těles nejsou (jako u Eudoxa) nějaké abstraktní dráhy, nýbrž mají skutečnou fyzikální realitu. „Jeden z Aristotelových nejdůležitějších kosmologických příspěvků spočíval v tom, že Eudoxovým soustředným sférám připsal fyzikální realitu. Důvod této inovace je zjevný: z hlediska fyziky působí totiž představa izolovaných a roz-

<sup>15</sup> V první knize *Lambdy* Aristotelés rozlišuje tři jsoucnosti (*úsiai treis*, *Met. XII,1* 1069a30), tj. tři oblasti či druhy toho, co existuje: První dvě jsoucnosti (resp. první dvě oblasti jsoucnosti) jsou smyslově vnímatelné (*aisthété*) a pohybující se; liší se pouze v tom, zda podléhají změně, resp. vzniku a zániku (*ftharté*) (tj. sublunární oblast) anebo jsou věčné (tj. superlunární oblast obsahující nebeská tělesa). Tyto dvě oblasti tvoří fyzikální či přírodovědnou realitu a jsou zkoumány tzv. fyzikou či přírodovědou (srov. *fysikés*, *Met. XII,1* 1069a36; *fysikai*, *Met. XII,6* 1071b3). Třetí oblast, do níž patří prvotní nehybný hybatel, je nehybná (*akynétos*) a – paralelně k prvním dvěma oblastem, které jsou smyslově vnímatelné a pohybují se – ji nelze smyslově vnímat. Tato oblast je – jak vyplývá z *Met. VI,1* 1026a19 – zkoumána metafyzikou (resp. teologií či prvotní filosofií).



troušených těles pohybujících se prázdňem (nebo nějakou jemnou substancí) poněkud absurdně (srov. *De caelo II,8*). [...] Podle Aristotelova názoru hvězdy a planety nerotují nebo neobíhají [po nějakých abstraktních či imaginárních dráhách], nýbrž jsou nesené svými vlastními sférami.<sup>16</sup> Zavedení koncepce hmotných sfér nebylo ovšem ani tak motivováno fyzikálním (přírodovědným) paradoxem těles pohybujících se prázdňem, nýbrž spíše snahou vysvětlit pohyb nebeských těles: Podle Aristotela jsou totiž nebeská tělesa nesená, resp. pohybována pohybujícími se sférami, což je možné jen proto, že sféry mají fyzikální realitu.

Tyto nebeské sféry, jejichž pohyb působí pohyb, resp. vznik a zánik, v sublunární oblasti,<sup>17</sup> jsou prostřednictvím prvotního nebe (sféry stálic) (srov. *Met. XII,7 1072a21–24*) uváděny do pohybu prvotním nehybným hybatelem. Ačkoli je celý projekt soustředných sfér mechanistický,<sup>18</sup> prvotní nehybný hybatel, z něhož vychází veškerý pohyb ve vesmíru, na sféru stálic mechanisticky nepůsobí. Prvotní hybatel, který již nepatří do (sublunární a superlunární) oblasti smyslového (srov. *aisthété*, *Met. XII, 1069a30*) pohybujícího se světa, nýbrž do oblasti smyslově nevnímání a nehybné, tj. metafyzické (srov. pozn. 15), a který je dobrem či účelem, pohybuje jako *objekt touhy a lásky*, tj. pohybuje tak, že ho všechno miluje – pohybuje jakožto to, co je milováno (srov. *Met. XII,7*). A protože prvotní hybatel pohybuje prvotní nebe (srov. *Met. XII,7 1072a21–24*), je milován prvotním nebem (sférou stálic), jejíž láska se projevuje rovnoměrným kruhovým pohybem, který je mechanisticky předáván dalším sféram (srov. pozn. 18). Rovnoměrný kruhový pohyb sféry stálic, který je podle Aristotela nejdokonalejším druhem pohybu, představuje totiž

<sup>16</sup> L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, cit. dílo, s. 8.

<sup>17</sup> Srov. Aristotelés, *Člověk a příroda*, (přel. M. Mráz), Praha 1984, s. 123–124: „[P]rotože jsem dokázali, že místní pohyb je věčný, musí i vznikání, je-li tomu skutečně tak, být nepřetržité; neboť místní pohyb bude působit neustále vznikání tím, že přivádí a odvádí to, co je schopné vznik působit [*De gen. et cor. II,10 336a15–18*]. [...] Příčinou nepřetržitosti je tudíž místní pohyb vesmírného celku (*hé tú holú fora*), ale příčinou přichýlení a odchýlení je tu šikmý sklon [tj. sklon ekliptiky], neboť pro něj se stává, že onen pohyb probíhá někdy ve větší vzdálenosti, jindy blíže [*De gen. et cor. II,10 336b2–5*].“

<sup>18</sup> Je ovšem otázka, jak je v rámci celého mechanistického systému soustředných sfér distribuován pohyb, který z definice musí pocházet od prvotního nehybného hybatele. Nejpravděpodobnější je, že pohyb se mechanicky přenáší z jedné sféry na druhou; srov. H. H. Joachim, *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away*. Oxford 1922, s. 255: „But the motion, which the outermost sphere derives immediately from God, is imparted to the whole system of concentric spheres, since they are in contact one with another.“ (Jak toto předávání pohybu přesně vypadá, upřesňuje např. H. J. Easterling, „Homocentric Spheres in *de caelo*“, *Phronesis* 6, 1961, s. 142: „It must be stressed that the operation of the theory of homocentric spheres [...] is essentially mechanical; each sphere carries the poles of the one within it and so transmits its own motion to it.“) – Tato hypotéza je ovšem poněkud problematická, poněvadž – jak vyplývá z *Met. XII,8* – Aristotelés ke sféram každé planety postuloval jakési proti-sféry, které se otáčejí v opačném směru a které mají neutralizovat pohyb sfér; to by ovšem znamenalo, že by pohyb předávaný prvotním nebem byl u první planety patrně neutralizován (srov. H. J. Easterling, „Homocentric Spheres in *de caelo*“, op. cit., s. 142: „According to that theory each planet is subject to a number of motions which form a self-contained system; they operate upon that planet alone, since reacting spheres prevent their effect from reaching the inner planets.“) Možná právě předpoklad proti-sfér, které neutralizují mechanicky předávaný pohyb, vedl Aristotela k tomu, aby ve stejném kontextu (tj. *Met. XII,8*) postuloval pro každou sféru jejího vlastního hybatele. Protože však takový postulát lze jen těžko spojit s koncepcí jediného prvotního hybatele, o kterém hovoří sedmá a devátá kniha *Lambdy*, je pravděpodobné, že osmá kniha představuje pozdější vsuvku, ba není ani vyloučeno, že se v případě této kapitoly nejedná o Aristotelovo vlastní pojednání, srov. L. Elders, *Aristotle's Theology*, Assen 1972, s. 68.

jakousi smyslově vnímatelnou nápodobu věčnosti, popř. nápodobu věčného a blaženého života prvotního hybatele, jehož blaženost spočívá v tom, že myslí sám sebe.

## II.2. Samopohyb prvků (druhá vrstva)

Aristotelovy vyzrálé kosmologické názory, které se zakládají na koncepci prvotního hybatele a jsou plně rozvinuty v *Lambdě*, ve spise *O nebi* jen tu a tam probleskují (srov. především *De caelo II,6*).<sup>19</sup> Většina kosmologických názorů, které jsou ve spise *O nebi* prezentovány, se zakládá na koncepci samopohybu prvků, které zase souvisí s Aristotelovou koncepcí druhů pohybu a koncepcí přirozených míst.

Aristotelés rozlišuje tři druhy jednoduchých místních pohybů (*haplé fora*): přímý a kruhový, přičemž přímý pohyb se dělí jednak na pohyb směrem od středu, a jednak do středu (*De caelo I,2*). Jednotlivé prvky se pohybují jedním z těchto tří jednoduchých pohybů. Přitom je ovšem důležité, že pohyb je v každém prvku inherentní, tj. prvky se pohybují přirozeně (*kata fysin*) a pohyb jim tedy není vnucován (srov. *bia*) něčím vnějším. „Všechna přírodní (*fysika*) tělesa a masy se samy od sebe pohybují místním pohybem; říkáme totiž, že příroda (*fysin*) je pro ně zdrojem pohybu (*kinéseós arché*).“ (*De caelo I,2 268b14–16*) Zatímco pátý prvek, éter, který konstituuje superlunární sféru, se svou přirozeností pohybuje rovnoměrným kruhovým pohybem (*De caelo I,2 269a2–9*), koncipuje Aristotelés přirozený pohyb ostatních čtyř prvků jako směřování k jejich přirozeným místům. Přirozeným, resp. vlastním místem (srov. *oikeiois topois*, *De caelo III,2 300b23*) každého prvku je místo, kde je každý prvek přirozeně v klidovém stavu (*éremúnta*, *De caelo III,2 300b23*). Pro zemi a vodu je přirozeným místem střed kosmu a pro oheň a vzduch je to jeho kraj, resp. hranice sublunární oblasti (srov. *De caelo IV,4 312a4*). Veškerý pohyb ve světě je tedy působen přirozenými pohyby prvků.

## II.3. Oduševnělý svět (první, platónská vrstva)

Ve spise *O nebi*, sestaveném – jak jsme viděli – z různých Aristotelových poznámek a pojednání, lze rozeznat ještě jednu vrstvu Aristotelových kosmologických názorů, která vychází z Platóna. Zatímco ve třetí (tj. vyzrálé) vrstvě byl zdrojem pohybu prvotní nehybný hybátel a v druhé vrstvě se zase pohyb ve světě zakládal na samopohybu prvků, na začátku svého filosofického vývoje vysvětloval Aristotelés v návaznosti na Platóna (srov. *Phaedr.* 245c; *Leg.* 896ab) pohyb jako působením duše: „avšak nebe je oduševnělé (*úranos empsychos*) a má [v sobě] zdroj pohybu“ (*De caelo II,2 285a29–30*). „My máme ovšem sklon uvažovat o hvězdách pouze jako o tělesech či jednotkách, které sice podléhají řádu,

<sup>19</sup> Srov. H. J. Easterling, „Homocentric Spheres in *de caelo*“, op. cit., s. 153: „What we find is not merely an absence of references to the unmoved mover, which would certainly be inconclusive; there are unmistakable references, but they occur in later additions. This fact is surely significant and can hardly be the result of mere chance; it seems reasonable to conclude that the doctrine of the unmoved mover had no place in the original version of *De Caelo*.“

avšak jsou zcela neoduševnělé (*apsychón*). Nicméně je třeba předpokládat, že mají podíl na jednaní (*praxeós*) a životě (*zoés*).“ (*De caelo II,12* 292a18–21)

Kromě teze, že duše je zdrojem pohybu, přebírá raný Aristotelés z Platónovy kosmologie ještě myšlenku, že v kosmu existují dva opačné kruhové pohyby. Podle Platóna se (vnější) pohyb totožnosti otáčí v opačném směru k (vnitřnímu) pohybu různosti, přičemž pohybem totožnosti jsou pohybovány stálice, zatímco pohyb různosti je rozdělen na sedm nestejných kruhových pohybů, po nichž se pohybují planety (srov. *Tim.* 36b–d). Tato Platónova kosmologická myšlenka tvoří pozadí Aristotelovy argumentace v desáté kapitole druhé knihy *O nebi*, která pojednává o vztahu nebeských těles, resp. o jejich vzájemné rychlosti. Podle Aristotelova předpokladu by totiž „nejzazší oběh (*eschatén periforan*) nebe“ (*De caelo* 291a35) měl být nejrychlejší a rychlost ostatních nebeských těles by měla s postupnou blízkostí Země, která je v klidu, klesat. Tento předpoklad však odporuje pozorovaným faktům, neboť planety jako Saturn či Jupiter se po obloze pohybují pomaleji než např. Měsíc či Slunce. Aristotelés tento zdánlivý rozpor vysvětluje tak, že planety „se pohybují po svých vlastních kruzích v opačném směru k pohybu nebe“ (*De caelo* 291b2–3), přičemž tento opačný pohyb nebe ostatní planety brzdí. A protože působení tohoto nebeského pohybu s postupnou vzdáleností klesá, může Aristotelés říci, že Slunce a Měsíc se vůči ostatním nebeským tělesům pohybují jen zdánlivě nejrychleji; jejich pohyb se ve skutečnosti jako nejrychlejší jenom jeví, neboť je nejméně bržděn pohybem nebe. – Zdá se, že tento dvojí opačný pohyb v kosmu má Aristotelés na mysli i v druhé kapitole druhé knihy, kde mluví o „druhém oběhu“ (*deuteras periforas*, *De caelo* 285b28).

### III. Problém pohybu a vývoj Aristotelovy kosmologie

Co motivovalo vývoj Aristotelových kosmologických názorů? Protože každá kosmologická vrstva souvisí se zcela odlišnou koncepcí pohybu, lze se domnívat, že to byl právě problém pohybu, co Aristotela podněcovalo k hledání stále nové kosmologie. Platónskou kosmologii založenou na duši jakožto zdroji pohybu Aristotelés odmítl asi jednoduše proto, že mu s odstupem času nepřipadala příliš „vědecká“. Předpokládat, že nebe je pohybováno duší, je totiž podle Aristotela podobné dávnému mýtu (*mython*) o tom, že nebe je neseno jakýmsi Atlantem; „neboť vzhledem k tomu, že všem nebeským tělesům (*anó sómatón*) přisuzují tíhu a zemitost, musí existenci nebe zakládat na mýtickém výkladu (*mythikós*) o oduševnělé nutnosti (*anagkén empsychon*)“. (*De caelo II,1* 284a22–23) Protože Aristotelés považoval pohyb působený duší za „násilný“ (*bia*), resp. „nepřirozený“ (*para fysin*), nepředstavovala by koncepce pohybu působeného duší řešení, nýbrž jen odsunutí problému pohybu nebeských těles: bylo by totiž možné položit si otázku, jak duše nebeská tělesa pohybuje, popř. co to vůbec duše je. Proto se Aristotelés ve druhé vrstvě svých kosmologických názorů snažil vysvětlit pohyb nebeských těles pouze na základě přirozenosti, resp. na základě své koncepce přirozených míst a z ní vyplývající koncepce „přirozených“ (*kata fysin*) pohybů.

Otázkou ovšem je, proč Aristotelés odmítl i toto vysvětlení a nahradil je koncepcí prvotního nehybného hybatele. Zatímco přechod z první kosmologické vrstvy do druhé byl patrně motivován Aristotelovými úvahami týkajícími se *místního* pohybu (*fora*), souviselo nahrazení druhé kosmologické vrstvy koncepcí prvotního nehybného hybatele patrně s komplexnějšími úvahami týkajícími se vzniku a zániku. Samopohyb prvků mohl sice dobře vysvětlit problém *pohybu* v sublunární a superlunární oblasti, avšak neposkytoval žádnou odpověď na otázku, jak (na základě jakých principů) věci *vznikají*. V rámci druhé kosmologické vrstvy tak musel Aristotelés vysvětlovat vznik věcí (podobně jako někteří před Sókratovými) pouze slučováním a rozlučováním prvků – bez možnosti přesněji popsat, resp. pochopit celkový proces vznikání a zanikání.

O tom, jakým směrem se Aristotelova snaha vysvětlit problém vzniku (resp. přírodní změny obecně) ubírala, si lze učinit přibližnou představu na základě jeho pojednání, které bylo pozdějšími editory zařazeno jako první kniha *Fyziky*. I když první kniha *Fyziky* nepředstavuje přesné deníkové svědectví o Aristotelových původních úvahách, lze si z celkové expozice tohoto velmi propracovaného spisu udělat dobrou představu o způsobu Aristotelova původního uvažování. Aristotelés, podle jehož přesvědčení lze mít vědění pouze o tom, u čeho známe principy (*archai*) a příčiny (*aitia*) (srov. *Phys. I,1* 184a12–14), se snažil nalézt nějaká obecná kritéria (principy), s jejichž pomocí by vysvětlil přírodní proces vznikání (srov. *Phys. I,7* 191a3). Jeho analýza odhaluje tři principy vysvětlující proces změny: musí existovat něco, z čeho každá věc vzniká, tedy nějaký podklad (*hypokeimenon*), resp. látka (*hylé*). Dále musí existovat nějaká podoba (*morfé*) či forma (*eidos*) vzniknuvší věci. A protože každá věc vzniká vždy z nějaké jiné věci, a nikoli z nějaké abstraktní látky, je třeba, aby při procesu vznikání došlo (za třetí) k odejmutí (*sterésis*) původní formy. Tak např. chceme-li vyrobit dřevěný stůl, musíme mít nejprve nějakou látku, tj. dřevo. Ovšem dřevo samo o sobě neexistuje, existují pouze stromy. Proto je k vyrobění stolu nutné nejprve odejmout stromu jeho původní formu (tj. jeho formu stromu) a (jeho) dřevu vtisknout novou formu (tj. formu stolu).

Jak ovšem souvisí tato hylémorfická analýza vzniku s koncepcí prvotního nehybného hybatele? Jestliže každou konkrétní jednotlivou věc (*úsia*) můžeme rozložit (resp. analyzovat s ohledem) na látku (*hylé*) a formu (*morfé*, resp. *eidos*), musí to striktně vzato platit i o prvcích (ohni, vzduchu, vodě a zemi).<sup>20</sup> A Aristotelés ve spise *O vzniku a zániku* skutečně říká, že každý prvek je konstituován „jakousi látkou smyslově vnímatelných těles“ (*tina hylén tón sómatón tón aisthétón*, *De gen. et cor.* 329a24–25) a jednou vlastností z dvojice základních protikladů: tepla–chlada a sucha–vlhka. Tato hylémorfická (resp. ontologická) koncepce prvků ovšem nahrazuje, ba vylučuje předcházející (řekněme) kosmologickou koncepcí prvků, která byla založena na jejich samopohybu (resp. na jejich spění k přirozeným místům) a která souvisela s druhou vrstvou Aristotelových kosmologických názorů (srov. oddíl II.2). Protože každý prvek je konstituován látkou a formou a protože

<sup>20</sup> V souvislosti s analýzou *Kategorií* jsme viděli, že Aristotelés pokládá konkrétní jednotlivé věci za jsoucnosti (*úsia*); v *Met. V,8* 1017b10–13 toto pojetí poněkud rozvíjí: „Jako o jsoucnosti (*úsia*) se hovoří jednak o jednoduchých tělesech (*hapla sómata*), jako zemi, ohni, vodě a podobných, a jednak o tělesech jako takových a z nich se skládajících živých a božských bytostí a jejich částí.“

látka je schopností a forma výkonem,<sup>21</sup> nemohou mít v sobě prvky z hlediska jejich hýlémorfické či ontologické koncepce zároveň zdroj pohybu, jako tomu bylo v případě druhé kosmologické vrstvy. Pohyb je tedy něčím, co k neživým věcem a tedy i prvkům přistupuje zvnějšku. Jestliže je ovšem prvkům upřen samopohyb, pak to znamená, že je třeba zcela nově vysvětlit, odkud se ve světě bere pohyb. A nebudeme-li chtít opět utéci k předpokladu (světové) duše jakožto zdroji pohybu, musíme předpokládat, že existuje něco, odkud veškerý pohyb vychází, tj. že existuje nějaký prvotní hybateľ.

Koncepce prvotního hybatele tedy *přímo* souvisí s hýlémorfismem potud, že hýlémorfismus vylučuje samopohyb prvků; a protože samopohyb prvků vysvětloval původ pohybu ve světě, bylo třeba po jeho odmítnutí přijít s novým vysvětlením, odkud se bere ve světě pohyb. Avšak kromě této přímé souvislosti existuje mezi prvotním hybatelem a hýlémorfismem i nepřímý vztah; nepřímý proto, že se nezakládá bezprostředně na hýlémorfismu, nýbrž spíše na distinkci schopnost – výkon (*dynamis – energeia*), jež ovšem z hýlémorfismu vyplývá (srov. látka jakožto schopnost a forma jakožto výkon). Základní charakteristikou prvotního hybatele je to, že se sám nemůže pohybovat, a musí být tudíž *nehybný (akinétos)*. Kdyby se pohyboval, patřil by do sféry přírodních jsoucností, neboť pohyb je podle Aristotela základní charakteristikou přírody. Ovšem přírodní pohybující se jsoucnost musí být něčím *látkovým*; a to jednak proto, že pohyb souvisí s látkou, a jednak proto, že každá přírodní věc se skládá z látky a formy. Kdyby se tedy prvotní hybateľ pohyboval, byl by jakožto látkový pouze schopností. Avšak jakožto schopnost (*dynamis*) by nemusel svůj pohyb skutečně vykonávat; to, co je jakožto schopnost, se totiž může, ale nemusí stát výkonem (*energeia*). Prvotní hybateľ tedy musí být výkonem, neboť jen tak z něj může nepřetržitě vycházet pohyb.<sup>22</sup> – Prvotní hybateľ je tedy *nehybný, nehmotný (aneu hylés, Met. 1071b21)* a jako takový je čirým výkonem (*energún, Met. 1071b12*).

#### IV. Metafyzika

Pokud se vrátíme k našemu úvodnímu problému, který se týkal Aristotelovy recepce platónské eidetické filosofie, můžeme – jak se zdá – konstatovat, že Aristotelés k platónské koncepci *eidós* (ovšem nikoli jakožto nezávisle existující obecnině, nýbrž jakožto formě ve smyslu hýlémorfismu) dospěl až v souvislosti s třetí vrstvou svých kosmologických názorů. Proti této tezi by ovšem bylo hned možné vznést podobnou námitku, jaká zazněla v souvislosti s *Kategoriemi*, resp. s Aristotelovými logickými spisy (srov. oddíl I): Protože hýlémorfismus není sám o sobě tématem kosmologie, nýbrž je spíše záležitostí metafyziky či metodologie přírodovědy (*fysiké*), lze si položit otázku, zda Aristotelés nemohl s nějakou koncepcí *eidós* (ať už v platónském či hýlémorfickém smyslu) pracovat

<sup>21</sup> Aristotelův pojmový pár *dynamis – energeia* překládám jako schopnost – výkon, a nikoli jako možnost – uskutečnění.

<sup>22</sup> To, že prvotní hybateľ musí existovat jakožto výkon, vyplývá i z úvahy o čase: „Není totiž možné, aby pohyb vznikl a zase zanikal; je totiž věčný (*aei*). To platí i o čase.“ (*Met. 1071b6–7*) A protože čas „je totéž (*to auto*) co pohyb anebo nějaká jeho vlastnost (*ti pathos*)“ (*Met. 1071b9*), muselo by s přerušováním pohybu docházet i k přerušování času.

od počátku své filosofické dráhy, aniž by pro ni měl zpočátku uplatnění v kosmologii. Ačkoli s pomocí spisu *O nebi* lze rekonstruovat tři různé metafyzické koncepce, které odpovídají třem kosmologickým vrstvám, přesto – jak vzápětí uvidíme – *eidos* se jakožto filosofický pojem objevuje skutečně až ve třetí fázi Aristotelova myšlení spolu s koncepcí prvotního hybatele.

#### IV.1. Kosmologie a metafyzické koncepce

Nejstarší metafyzickou koncepcí, opírající se ještě zcela o Platóna, lze nalézt v deváté kapitole první knihy spisu *O nebi*. Pravda, začátek této kapitoly je zcela ve znamení hylémorfismu, avšak to vzhledem k charakteru tohoto spisu nemusí mít žádné další důsledky pro zbytek kapitoly; lze prostě jen předpokládat, že editoři tuto kapitolu poskládaly z různých pojednání (srov. pozn. 13). Zdá se, že celá kapitola byla sestavena ze čtyř různých pojednání, jež se nějak týkala tématu této kapitoly, totiž důkazu, že může existovat pouze jeden svět (*úranos*): První část (*De caelo* I,9 277b27–278b8) dokládá jedinečnost světa na hylémorfické argumentaci. Druhá část (278b8–279a11) argumentuje, že mimo svět (*úranos*), který je kulatým, přírodním a smyslově vnímatelným tělesem (*fysikú aisthétú sómatos*, 278b9), nemůže existovat žádné jiné těleso, neboť by muselo být (konstituováno) nějakým novým prvkem, což z definice není možné; všech pět prvků má totiž svá přirozená místa, která jsou uvnitř světa. Třetí část (279a11–279a30), která je pro naše zkoumání nejdůležitější, se zabývá tím, co je za světem (*exó tú úranú*, 279a12), tj. jakými transcendentními principy (srov. *takei*, 279a18). Závěrečná, čtvrtá část (279a30–279b3) tvrdí, že nejožšnější skutečností je sféra nebe, která „se pohybuje nepřetržitým pohybem“ (279b1); kdyby ji něco pohybovalo, bylo by to božšnější, avšak nic takového neexistuje (srov. 279a33–34).<sup>23</sup>

Jestliže druhá část dokázala, že za světem nemůže existovat žádné těleso, pak na ni třetí část navazuje potud, že pojednává právě o „věcech tam“ (*takei*,<sup>24</sup> 279a18), tj. o „věcech“ za sférou nebe, kde „neexistuje ani místo ani prázdno ani čas“ (279a17). Na první pohled by se mohlo zdát, že zde Aristotelés hovoří o svém prvotním nehybném hybateli ze třetí kosmologické vrstvy. Problém je však v tom, že Aristotelés zde pro popis toho, co je za sférou nebe, užívá důsledně plurál (srov. *takei*, *auta* atd.), což by bylo pro označení prvotního hybatele, který je přece jediný, přinejmenším zavádějící. Tyto „mimosvětské“ či „transcendentní“ věci jsou pravděpodobně jakési imateriální (protože existující mimo čas a prostor), neměnné (*analloióta*), nezměnitelné (*apathé*) principy, které vedou nejlepší život (*tén aristén echonta zóén*) (279a20–21) a na kterých závisí bytí a život ostatních věcí

<sup>23</sup> Srov. Elders, *Aristotle's Theology*, Assen 1972, s. 147–148: „In those lines the heaven is called most divine, supreme, not in need of anything but completely self-sufficient. Now, a few lines earlier, in 279a18–20, these very same attributes are said of *takei*. Thus there are good reasons to think with the ancient commentators that there is a certain opposition between 279a11–30 and 279a30–b3: it is difficult to believe that the same chapter would use practically the same terms to describe *takei* and the being of the first heaven, while it first sharply distinguishes between both.“

<sup>24</sup> Řecké slovo *takei* je složeninou určitého členu *ta* (neutrum plurálu) a příslovce *ekei* (tam, onde) a doslova znamená „ty [věci] tam“.

(*hothen kai tois allois exértetai [...] to einai te kai zén*) (279a28–30).<sup>25</sup> Otázkou ovšem je, co přesně si máme pod těmito transcendentními principy představit. Protože se patrně nejedná o prvotního hybatele a protože tyto principy nemohou být ani hýlémorfickými principy či příčinami (srov. čtyři aristoteléské příčiny),<sup>26</sup> musí zde mít Aristotelés na mysli nějaké platónské principy. Avšak spíš než o ideje se jedná o matematické principy (tj. čísla, ideální čísla či přímo dva nejzákladnější principy Platónovy nepsané nauky či tzv. protologie: jedno a neurčitou dvojitost, z nichž jsou konstituovány i samotné ideje<sup>27</sup>).

V případě třetí části deváté kapitoly se nám tedy patrně otevírá vhléd do nejranější fáze Aristotelova myšlení, kdy Aristotelés ještě vycházel z platónských transcendentních principů. Jak jsme viděli, silný platónský vliv se projevoval i na úrovni kosmologie, kde Aristotelés od Platóna přejímá jednak myšlenku oduševnělosti nebeských těles a jednak myšlenku dvou opačných pohybů (srov. oddíl II.3).

Pokud jde o druhou rovinu Aristotelových kosmologických názorů, i té odpovídá určitá metafyzická koncepce, která se sice také zakládá na matematických principech, avšak tentokrát zbavených transcendentních konotací; těmito principy (*archai*) jsou tři prostorové dimenze (*diastaseis*).<sup>28</sup> V první kapitole první knihy spisu *O nebi* Aristotelés říká: „Protože se tedy všechny věci (*ta panta*), resp. celek (*to pan*), resp. to, co je dokonalé (*to teleion*), vzájemně nijak neliší co do svého bytostného charakteru (*kata tén idean*), avšak pouze – pokud vůbec – v látce (*en té hylé*)<sup>29</sup> a s ohledem na to, o čem se vypovídají

<sup>25</sup> Aristotelés zde však slovo princip (*arché*) neuzivá, v celé pasáži se hovoří pouze o mimosvětých či transcendentních, neměnných atd. „věcech“, na nichž závisí (*exértetai*) ostatní věci.

<sup>26</sup> Látka a forma nemohou představovat nějaké *mimosvěté* či *transcendentní* principy, jimž např. přísluší „nejlepší život“ (*aristén zóén*, 279a21). V *Lambdē* (tj. dvanácté knize *Metafyziky*), kde je prvních pět kapitol věnováno pohybující se smyslově vnímatelné jsoucnosti (*úsia*), která je zkoumána přírodovědou (*fysiké*) (srov. pozn. 15), se pojednání o látce a formě vyskytuje právě v rámci těchto prvních pěti kapitol.

<sup>27</sup> Srov. např. *Met. I,6* 987b14–22.

<sup>28</sup> Ačkoli v souvislosti s platónskými transcendentními principy Aristotelés neuzivá termín „princip“ (*arché*), tři prostorové dimenze (*diastaseis*) již běžně jako principy (*archas*) označuje (srov. *De caelo II,2* 284b9–10; 20–21; 26–27). Tento posun je zajímavý především z hlediska dějin pojmu *arché*. Na jiném místě („Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci milétské filosofie“, *Filosofický časopis* 6, 2002) jsem argumentoval, že *arché* původně nesouvisela s milétskou spekulací a že se do filosofického slovníku dostalo až z matematiky pátého století. U Platóna a ještě i raného Aristotela se tento pojem vyskytuje vždy v logicko-matematickém kontextu (srov. *An. post.* 71b9–72a23). Ontologického významu nabývá tento pojem teprve poté, co ho Aristotelés ztotožnil s pojmem *aition* (příčina) a oba termíny užíval víceméně synonymně (srov. např. *Met. XII; Phys. I*). – Z hlediska dějin pojmu *arché* je Aristotelovo označení prostorových dimenzí jako principů ve spise *O nebi* důležité potud, že v tomto pojetí lze spatřovat prostřední článek mezi jeho logicko-matematickým významem na jedné straně a jeho ontologickým významem na straně druhé. Východiskem tří prostorových dimenzí je sice matematika (srov. pythagorejsko-platónský kontext spisu *O nebi* a význam čísla tři, srov. *De caelo I,1*), avšak zároveň jsou tři dimenze konstituenty světa, tj. je zde již naznačen ontologický aspekt, byt v této souvislosti nemohou být prostorové dimenze pochopeny jako *příčiny* (*aitia*); a zopakujeme, že pro ontologickou koncepci *arché* bylo klíčové právě jeho ztotožnění s pojmem příčina.

<sup>29</sup> To, že se zde (tj. v pasáži, která by měla pocházet z druhé fáze Aristotelova myšlení) vyskytne termín „látka“ (*hylé*), nás nesmí svést k domněnce, že již zde se začal formovat (popř. byl zformován) hýlémorfismus charakteristický pro třetí fázi (srov. oddíl III). V hýlémorfickém pojetí je totiž látka jakožto látková příčina koncipována jako to, z čeho něco vzniká (*ex hú gignetai*). V citované pasáži se ovšem jedná jen o to, že každá věc je *tvorena* odlišnou látkou; navíc z této pasáže rozhodně neplyne, že by zde látka byla koncipována jako princip či příčina, což je běžné pojetí látky v rámci hýlémorfické analýzy (srov. čtyři aristoteléské příčiny). Tuto ne-hýlémorfickou koncepci látky mohl Aristotelés převzít z Platónova dialogu *Timaios*, kde se v rámci tzv. nového začátku (*Tim.* 47e–48e) kromě neměnných idejí jakožto vzorů a proměnlivých věcí jakožto obrazů idejí zavádí ještě „další třetí

(*ef' hón legontai*), představuje pouze těleso (*sóma*) dokonalou masu (*megethón teleion*). Jediné je totiž určeno trojkou, která je vším (*pan*).“ (268a20–24) Trojka, která je „jakožto začátek, střed a konec číslem celku“ (*arithmon ton tú pantos*, 268a11–13), je podle Aristotela symbolem trojrozměrného prostoru, resp. tří prostorových dimenzí, přičemž „celek, kterému patří tyto části [tj. tři dimenze], je nutně dokonalý (*teleion*)“ (*De caelo I,1* 268b8–9; srov. též *De caelo II,2* 284b23–24) – To, že tato metafyzická koncepce bytostně souvisí s druhou kosmologickou vrstvou, je potvrzeno klíčovým postavením, které v této fázi Aristotelova myšlení hrálo číslo tři: „Jak v případě tělesa, tak v případě jeho pohybu je dokonalosti dosaženo (*apetelesthé*) v čísle tři.“ (*De caelo I,2* 268b25–26) Tak jako v případě samopohybujících se prvků existují tři druhy pohybu (od středu, do středu a kolem středu, 268b23–24), tak v případě tělesa existují tři prostorové dimenze.

#### IV.2. Aristotelova koncepce metafyziky jakožto určitého typu vědění

Ačkoli se nám podařilo spojit první dvě kosmologické vrstvy s určitými metafyzickými koncepcemi, přesto nemůžeme tvrdit, že Aristotelés měl v této době (vytvořenou) koncepci *metafyziky* ve vlastním smyslu. Pokud odhlédneme od první platónské fáze jeho myšlení, pro kterou máme jen velmi kusé doklady, lze konstatovat, že Aristotelés k explicitnímu oddělení kosmologie a metafyziky (a tudíž k explicitní podobě metafyziky jakožto určitého typu vědění) dospěl teprve ve třetí fázi svého myšlení, pro niž je charakteristická koncepce prvotního nehybného bytatele.

Na začátku první kapitoly první knihy *O nebi*, která patří do druhé vrstvy, podává Aristotelés následující charakteristiku přírodovědy: „Největší část (*hé pleisté*) vědění o přírodě (*hé peri fyseós epistéme*) pojednává o tělesech a masách a o jejich vlastnostech a pohybech, dále pojednává také o principech (*archas*), které patří k takové [tj. přírodní] jsoucnosti (*úsia*).“ (*De caelo I,1* 268a1–4) Toto Aristotelovo explicitní tvrzení, že přírodověda se zabývá jak tělesy, jejich vlastnostmi a pohyby, tak i jejich *principy* (které jsou v této fázi koncipovány především jako tři prostorové dimenze), vylučuje, že by Aristotelés kromě „vědy o přírodě“ uvažoval ještě o nějakém jiném typu vědění, který bychom mohli označit jako metafyzika a který by se zabýval pouze principy věcí. To, že Aristotelés neměl ještě v raném stádiu svého vývoje vytvořenou koncepci metafyziky, vyplývá i z jeho katalogizace věd z *Topik*, které představují patrně velmi raný spis (srov. oddíl I): Aristotelés zde rozděluje vědění na etiku, přírodovědu (*fysikai*) a logiku (*Top. I,14* 105b19–29).

Zdá se tedy, že v raných fázích svého vývoje (tj. v prvních dvou kosmologicko-metafyzických vrstvách) neměl Aristotelés ještě vytvořenou nějakou explicitní koncepci metafyziky jakožto určitého typu myšlení, který by stál v jistém protikladu k přírodovědě (*fyziké*) a který by jako takový měl svůj vlastní předmět či oblast působnosti; v této době tak byla veškerá Aristotelova filosofická spekulace o světě předmětem přírodovědy. To se

rod“ (*triton allo genos*, 48e), kterým je jakási „příjemkyně (*hypodochén*) všeho vznikání jakoby chůva“ (49a), resp. něco, „v čem něco vzniká“ (*en hó gignetai*, 50d). (Srov. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Indianapolis, Cambridge 1997, s. 181.) V dialogu *Timaios* se jednou vyskytne i samotný termín *hylé*, byť jen jaksi mimochodem (srov. 69a).



zcela mění ve třetí fázi jeho myšlení: V *Lambdě* Aristotelés rozlišuje tři druhy jsooucností (*úsiai*) (srov. pozn. 15): první dvě jsooucnosti jsou smyslově vnímatelné a pohybující se a jejich zkoumání je předmětem přírodovědy (*fysikés*, *Met. XII,1* 1069a36; resp. *fysikai*, *Met. XII,6* 1071b3); třetí jsooucnost, která je nepohyblivá (*akinétos*, *Met. XII,1* 1069a33) a představuje oblast prvotního nehybného hybatele, je zkoumána nějakým jiným (*heteras*, *Met. XII,1* 1069b1) typem vědění než fyzikou. Ačkoli v *Lambdě* Aristotelés neříká, co přesně je tento jiný typ vědění zač, z první kapitoly šesté knihy *Metafyziky*, kde se již (oproti *Top. I,14* 105b19–29) vyskytuje Aristotelova nová, standardní katalogizace vědění či věd (*epistéme*) na obory praktické, poiētické a teoretické (*Met. VI,1* 1025b25), jež se zase dělí na matematiku, fyziku a metafyziku<sup>30</sup> (*Met. VI,1* 1026a19), vyplývá, že tímto jiným typem vědění, jehož předmětem je nepohyblivá jsooucnost, je metafyzika.

## V. Závěr

Vrátíme-li se nyní k našemu úvodnímu problému, zda eidetická filosofie představovala východisko Aristotelovy filosofie, lze vcelku jednoznačně konstatovat, že nikoli. Pokud jde o nejranější fázi Aristotelových (kosmologicko-metafyzických) názorů značně ovlivněných Platónem, nelze sice vyloučit, že ony transcendentní principy (*takei*, *De caelo I,9* 279a18; srov. oddíl IV.1) představovaly platónské ideje (tj. *eidé*), nicméně je pravděpodobnější, že Aristotelés měl na mysli spíš nějaké matematické principy z Platónovy nepsané nauky (srov. např. *Met. I,6* 987b14–22). I kdyby však za ony principy považoval Platónovy ideje (*eidé*), přesto by bylo poněkud přehnané tvrdit, že tento platónský typ *eidós* představoval východisko jeho filosofie. Bylo by totiž možné také říci, že platónské ideje – pokud je ovšem termín *takei* skutečně implikuje – mohly v této fázi představovat pro Aristotela něco, co pouze přejímá, aniž by se s tím snažil nějak kriticky vypořádat; jinými slovy, i kdyby snad za ony transcendentní principy považoval (také) ideje, nemusel být pro něj problém *eidós* v žádném případě důležitým filosofickým problémem, který by motivoval a podněcoval jeho myšlení.

Ale ať už ony transcendentní principy implikovaly platónské ideje nebo ne, důležité je, že v následující fázi Aristotelova myšlení nehrála problematika *eidós* žádnou roli; základními metafyzicko-ontologickými konstituenty či principy (*arché*) jsou (ve druhé vrstvě) tři prostorové dimenze (srov. oddíl IV.1). Problematika *eidós* se u Aristotela vynořuje teprve ve třetí vrstvě v souvislosti s koncepcí prvotního nehybného hybatele, resp. s koncepcí hylémorfismu (srov. oddíl III).

Důležitým výsledkem našeho zkoumání je ovšem také to, že Aristotelés se na počátku svého myslitelského vývoje patrně příliš nezabýval metafyzicko-ontologickými problémy; celá metafyzicko-ontologická oblast byla pouze dílčí částí jeho přírodovědných zkoumání (srov. *De caelo I,1* 268a1–4, resp. oddíl IV.2). A jak vyplývá z různých raných přírodověd-

<sup>30</sup> Není snad třeba připomínat, že sám termín „metafyzika“ nepochází od Aristotela, nýbrž patrně až od Andronika z Rhodu; Aristotelés označuje to, co my nazýváme metafyzikou, buď jako teologii (*theologiké*, *Met. VI,1* 1026a19) nebo jako první filosofii (*hé próté filosofía*, *Met. VI,1* 1026a24, 30), přičemž obě označení užívá – alespoň v šesté knize *Metafyziky* – víceméně synonymně.

ných studií, z nichž byl později sestaven spis *O nebi*, a také z náznaku v *Topikách*, kde se jako (reprezentativní) příklad přírodovědného problému (*fysikai*) uvádí problém, „zda je svět (*kosmos*) věčný nebo ne“ (*Top. I,14* 105b24–25), měly Aristotelovy rané přírodovědné úvahy převážně *kosmologickou* povahu. Teprve ve třetí fázi dochází k vydělení metafyzické oblasti z přírodovědy, resp. kosmologie. Přitom i v tomto procesu vydělení, resp. konstituování metafyziky, která se v této fázi zakládala na koncepci prvotního nehybného hybatele,<sup>31</sup> sehrály klíčovou úlohu přírodovědné či kosmologické úvahy týkající se pohybu, resp. vysvětlení problému vzniku (srov. oddíl III).

---

<sup>31</sup> Zdá se, že později Aristotelés koncipoval metafyziku (resp. první filosofii) spíš jakožto nauku o jsoucnu jako jsoucnu (*on hé on*) (srov. *Met. IV,1* 1003a21; *Met. VI,1* 1025b3).

**Konference - Konferenzen - Colloquia**



## **Tomistický filosof Metoděj Habáň (1899–1984)**

Příspěvky z konference „Tomistický filosof Metoděj Habáň (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století“ pořádané katedrou filosofie FF UP v Olomouci dne 27. 11. 2003 v rámci výzkumného záměru „Výzkum historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“ Ministerstva školství číslo MSM15200017.



## Metoděj Habáň\*

*Martin Schmied*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Jiný směr v dominikánském úsilí o evangelizaci představuje činnost Metoděje Habáně. Jestliže Braitův apoštolát byl zaměřený přímo k nejširším vrstvám čtenářů, lze u Habáně mluvit o jakémisi pomyslném zúžení cílového prostoru – jeho ryze vědecký program křesťanské filosofie jako takový jistě nemohl zaujmout tolik lidí jako *Hlubina* a knihy *Krystalu*, ale v duchu slov: „*non multa, sed multum*“ dokázal proniknout k samé podstatě dané problematiky. Zkrátka ne vždy a velice těžko lze význam vědecké práce hodnotit jenom počtem laických čtenářů.

Metoděj Habáň se narodil 11. září 1899 v Huštěnovicích u Uherského Hradiště. Navštěvoval gymnázium v Uherském Hradišti a po přestěhování biskupské gymnázium Valeriána Jirsíka v Českých Budějovicích.<sup>1</sup> Na konci první světové války váhal, zda vstoupit do dominikánského nebo františkánského řádu. Při rozhodnutí sehrálo klíčovou úlohu charisma sv. Dominika, zobrazovaného s atributem hvězdy, symbolizující moudrost a čistotu a charisma sv. Tomáše, které Habáně celý život nesmírně přitahovalo.<sup>2</sup> Časné sliby vykonal 25. září 1919.<sup>3</sup> Filosofii studoval na řádovém učilišti v Olomouci, teologii v Římě na Angeliku, kde přijal 13. července 1924 kněžské svěcení. Doktorát filosofie získal v Římě v roce 1927. Mluvíme-li o filosofii a Dr. Habáňovi, pak nám na prvním místě vyvstane jeho ontologické zakořenění, které se snažil předat především svým posluchačům a řeholním studentům. Spolu s Dominikem Dukou můžeme pro přednášky otce Metoděje z ontologie, přednášky, které vycházely z komentářů a exegeze Tomášových či Aristotelových spisů použít termínu „metat fyziku“. Vedle filosofické antropologie, kterou

\* Příspěvek z konference „Tomistický filosof Metoděj Habáň (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století“ pořádané katedrou filosofie FF UP v Olomouci dne 27. 11. 2003 v rámci výzkumného záměru „Výzkum historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“ Ministerstva školství číslo MSM15200017.

<sup>1</sup> Václav Kolář, „Desáté výročí smrti PhDr. a Th. Mag. Metoděje Habáně OP“, in: *Dialog – Evropa XXI*, č. 3, 1994, s. 32.

<sup>2</sup> Karel Hubert, (pseudonym Vladimíra Neuwirtha), „Vzpomínka na Dr. Habáně k jeho osmdesátinám“, in: *Studie*, č. 69, Řím 1980, s. 243.

<sup>3</sup> *Catologus Generalis Ordinis Praedicatorum*.

studoval roku 1928 na kantonální katolické univerzitě ve švýcarském Fribourgu, kde byl v té době rektorem významný bibliista českého původu Vincenc Zapletal, sledoval vášnivě svou další velkou lásku, experimentální psychologii – od parapsychologie k tvarové psychologii, včetně hlubinné psychologie. Studium děl Sigmunda Freuda a Carla Gustava Junga se stalo jeho častou náplní práce. Jako dodatek ke studiu psychologie připojil grafolonii, která zůstala jeho koníčkem i v dalších životních obdobích a již dokázal bavit i své přátele. Přesto se však domnívám, že v jeho životě sehrála největší roli etika a estetika, které pro něho nepředstavovaly pouhé odborné vědní obory, ale ucelený životní postoj. Při jeho hlubším zájmu o estetiku sehráli vedle starých klasiků stěžejní roli francouzští prokletí básníci a *renouveau catholique* (L. Bloy, Ch. Péguy, F. Mauriac). Díky ní dokázal vnímat krásu slova, hudby, výtvarných děl, architektury, ale i přírody, jejíž krásy ho po celý život nesmírně fascinovaly. V tomto prožívání krásna se také prohluboval jeho duchovní postoj a vztah k Bohu – k nestvořené krásě. V jeho knihovně, tolikrát likvidované Státní bezpečností, se nalézaly estetické studie Maxe Dvořáka, Jacquese Maritaina a Ferdinanda Pujmana. Studium etiky a její přednášení se téměř neodvažují zařadit pod kategorie filosofické perspektivy otce Habáně, ale spíše bych řekl, že etika formovala jeho osobnost vychovatelskou. V etice navazoval na tradiční aristotelsko-tomistický pohled, podle kterého člověk přirozeně tíhne ke svému nejvyššímu dobru, k patření na Boha a lásce z něho plynoucí. Každé jiné dobro je jen zdánlivé a neuspokojuje plně lidské hledání. Bůh jako nejvyšší Dobro patří k přirozené struktuře lidské bytosti a spění k němu představuje naplnění vlastní dokonalosti. Člověk ve svém porušení upadá v dobra časná, částečná a stává se slepým k Dobru věčnému a absolutnímu.

Cesta k teologii vedla u otce Metoděje podle dominikánské tradice přes hluboké a důkladné studium filosofie. Uvědomoval si závažnost epistemologického problému, otázky poznání. Přiklonil se k tomistickému realismu, který přinesla jako odpověď škola v Lovani pod vedením kardinála Merciera. Založením Filosofického institutu v roce 1887 v Lovani položil Désiré Mercier institucionální a intelektuální základy novotomismu, který měl otevřít tomistické učení dialogu s experimentálními vědami (fyzikou, psychologií, politickými a ekonomickými vědami atd.). Odsud zřejmě pramenil Habánův neutuchající celoživotní zájem o fyziku (až do konce života byl stálým čtenářem *Vesmíru*). Svým dílem a vahou své osobnosti strhl kardinál Mercier otce Metoděje ke studiu děl významného teoretika jocismu, dominikána Van Ruttenu, společensky a politicky činného senátora. V době pobytu ve Fribourgu došlo k dovršení Habánovy filosofické orientace, v oblasti metafyziky a ontologie se stal žákem profesora Reineckeho, jehož silný vliv byl patrný ze všech Metodějových spisů.

Filosofie Dr. Habáně byla v mnohém ovlivněna také dalšími velkými představiteli novotomismu – J. Maritainem a R. Garrigou-Lagrangem. Již před obratem M. Heideggera k bytí mluví J. Maritain pod vlivem bergsoniánské intuice v rámci tomistické tradice o „intuici bytí“, která pro něho představuje klíč k řešení epistemologického problému. Stejně tak i Garrigou-Lagrange poukazuje na důležitost bytí ve filosofii a teologii sv. Tomáše a jeho komentátorů, především kardinála Kajetána, a ukazuje spojitost s otázkou poznání (*Le sens comune*). Jeho tomistické dílo představuje kritickou odpověď na



mnohé dobové filosofické a teologické problémy. Jacques Maritain prohloubil Habáňovu filosofickou orientaci v otázce poznání. Otec Réginald Garrigou-Lagrange pak zůstal po celý život duchovním mistrem otce Metoděje.

Titul Magistra posvátné teologie patří k nejvyšším řádovým hodnostem, srovnatelným s profesorským vědeckým titulem. Uděluje se po dlouholetém profesorském působení s přihlédnutím k publikační činnosti. Kandidát je podroben hodnocení mezinárodního desetičlenného týmu nositelů této hodnosti a skládá zkoušku při generální kapitule před zkušební komisí složenou z magistrů posvátné teologie. V případě otce Metoděje předsedal této komisi otec M. D. Chenu OP na generální kapitule v roce 1938 v Římě, které se zúčastnil také tehdejší státní sekretář kardinál Pacelli. Graduoval v oboru spirituální teologie a splatil tak pomyslný dluh svému učiteli, otci Garrigou-Lagrange. Otec Metoděj tak získal nejvyšší řádový titul *Sacrae Theologiae Magister* a stal se agregovaným členem učitelského sboru římského Angelika. Tento titul obdržel v té době v celé české provincii právě jen Habáň.

Po návratu ze studií v roce 1929 působil na řádovém dominikánském učilišti v Olomouci. Za svého pedagogického působení přednášel otec Metoděj jak dogmatiku, tak morální teologii, vždy důsledně věrný principům neotomistické obnovy, která požadovala studium pramenů a jejich komentování spojené s exegezi textu. Vždy usedal za katedru, někdy v dobách nesvobody za improvizovaný stůl, na kterém ležela otevřená *Teologická summa*, inspirace a odrazový můstek pro jeho přednášky. Velká témata Božího zjevení, která patřila k zamilovaným otázkám svatého Tomáše, si dokázal otec Habáň jakoby přivlastnit: hypostatickou unii, trinitární teologii, Kristovo kněžství, eucharistii, mariologii (zde velice rychle přešel k svatému Ludvíku Maria Grignionovi). Nejednalo se o systematickou či o dogmatickou teologii ve školském slova smyslu, ale o ponořování se do tajemství Boha, té jediné skutečnosti, která k nám hovoří v kráse stvoření, sjednocuje nás a projevuje nám plnost lásky v Ježíši Kristu.<sup>4</sup>

Otec Metoděj jako profesor filosofie vyučoval i kosmologii. Setkávání přírodní vědy a filosofie představovalo téma, které tohoto pilného čtenáře *Vesmíru* neopustilo snad až do konce života. Můžeme zde vystopovat vliv velkého teoretika členění vědy, dominikána, přírodovědce a kosmologa, otce Horvátha, kterého Metoděj poznal v době studijního pobytu ve Fribourgu.

V době nedostatku profesorů v Olomouci a později i jako děkan teologického učiliště v semináři v Litoměřicích vyučoval etiku i morálku. V oblasti morálky patřil k určujícím impulsům vliv profesora morální teologie na římském Angeliku, holandského dominikána, otce Merkelbacha, který ve svém učení překonal kasuistické tendence ovládající katolickou morálku od konce devatenáctého století do poloviny dvacátého století.<sup>5</sup>

Kulturní život soustředěný v Kristu představoval životní ideál otce Metoděje, který mu pomáhala rozvinout dominikánská řehole, vyhrazující důležité místo stálému studiu. Napsal *Psychologii* (1937), *Přirozenou etiku* (1944), *Sexuální problém* (1946) a *Filosofic-*

<sup>4</sup> J. V. Musil a kolektiv, *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899-1984) - Jak jsme ho znali*, Olomouc 2000, s. 10-11.

<sup>5</sup> Kolektiv autorů, *J sme totiž všichni v jeho rukou, my i naše slova*, Praha 1994, s. 5.

*kou antropologii* (1981). V podobě skript vydal i *Logiku, Kosmologii, Ontologii* a I. i II. díl *Estetiky*. V letech 1929–1948 redigoval *Filosofickou revue*, sestavil *Sborník mezinárodních tomistických konferencí*, který vyšel v Praze roku 1932.

V souvislosti s Mezinárodním tomistickým kongresem, který se konal v říjnu 1932 v Praze, koluje v naší, ale i v zahraniční literatuře řada zavádějících tvrzení. Tyto teze poukazují především na osobní nezájem řady slavných tomistů účastnit se pražského sjezdu.<sup>6</sup> Korespondence, kterou vedl Metoděj Habáň s mnohými z nich, ale i s lidmi, kteří se přímo podíleli na přípravě kongresu, nás přesvědčuje o závažných důvodech, které jim v příjezdu zabránily. Z následujícího tak vyplývá, že se v žádném případě nejedná o osobní nezájem účastnit se kongresu: „Podle vašeho laskavého sdělení měli by dosud dva Němci přistřeší. Proto zbývá ještě jeden Ital, jeden Polák, jeden Francouz, který by mohl být u pana opata. Maritain již odpověděl, ale bohužel záporně, neboť pro vážnou churavost přijet nemůže. Chceme se ho ale pokusit ještě jednou zkontaktovat, aby v případě zdravotního zlepšení přijel. Mimo to, milostivá paní, bylo by nutné nalézt příznivce, kteří by každý den pracovníkům sjezdu uspořádali odpolední nebo večerní přijetí, kde by se seznámili všichni osobně. Navrhoval to pan kanovník Pfeiffer, který bude výkonným předsedou pro cizí jazyky.“<sup>7</sup> Otec Metoděj vše dále rozvádí: „Maritain odpovídá dlouhým dopisem, že je mu to naprosto nemožné, aby tentokrát přijel. No, ale našli jsme náhradu, takže konference se už může oznámit veřejnosti. Prosím uctivě o laskavé sdělení, kolik míst byste měla k dispozici. Prozatím máme jednoho Němce, jednoho Francouze, jednoho Jugoslávce a ovšem velké množství Čechů.“<sup>8</sup> Nejistota ohledně přítomnosti dalších hostů však byla patrná: „Nevím, jak to bude s francouzskými hosty. Bude vlastně jediný, P. generál Gillet. Já prosím uctivě, abyste se o mne nikterak nezmiňovala, neboť mluvit francouzsky nedovedu. Stačilo by, aby P. generál byl tam uveden, což se dá učinit, až on přijede. O Claudelovi jsem psal Zdeňce Braunerové, jestli tedy on přijede, pak by to byl druhý host. Bernanose nemůžeme čekat, neboť se těžce naboural na motorce, je vážně zraněn a nemůže tedy na tu dobu pomýšlet na příjezd. Na Verdiera myslím je teď už pozdě. V nejhorším případě pozvu ještě letos dr. Joliveta z Lyonu, aby zastoupil ještě někoho z nepřítomných, dříve přislíbivších hostů. Przywara těžce nervově onemocněl, Garrigou-Lagrange má těžce nemocnou matku, k níž se dříve nedostane než právě těsně před odjezdem do Říma, proto poslal jen přednášku.“<sup>9</sup>

Přispíval filosofickými, teologickými a psychologickými statěmi do revue *Na hlubinu* (1926–1948), *Výhledy do života a světa* (1939–1941), do *Akordu, Řádu* a v šedesátých letech i do *Katolických novin*. Pomáhal též s edicemi titulů v dominikánském nakladatelství *Krystal*. Mnozí autoři zde usilovali publikovat své monografické práce, mnozí byli

<sup>6</sup> Patrně nejznámějším reprezentantem těchto tvrzení je polský filosof Czesław Glombik. Viz Czesław Glombik, *Český novotomismus třicátých let*, Olomouc 1995.

<sup>7</sup> Dopis Metoděje Habáně paní Dlouhé ze dne 20. 6. 1932, in: Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Dopusud bližší archivně nesignováno.

<sup>8</sup> Dopis Metoděje Habáně paní Dlouhé ze dne 22. 8. 1932, in: Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Dopusud bližší archivně nesignováno.

<sup>9</sup> Dopis Metoděje Habáně paní Dlouhé ze dne 9. 9. 1932, in: Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Dopusud bližší archivně nesignováno.

odmítnuti. Snaha některých nebyla odměněna ani odpovědí, což platilo také v případě známého představitele Katolické moderny Sigismunda Boušky, který na otce Metoděje v tomto směru třikrát apeloval. Poprvé mu zaslal 28. 7. 1937, necelý měsíc před oslavou svých sedmdesátých narozenin, které připadly na 25. srpna, dopis ze Rtyně v Podkrkonoší, kde připravoval na přání svého opata své *Sebrané spisy*: „Veledůstojní páni bratři, vydáváte cenné knihy katolické. Víte, co jsem učinil pro katolickou literaturu na Moravě. Založil jsem *Nový život* a první léta jej s Lutinovem redigoval. Založil knihovny, sdružil na padesát katolických básníků k nové a horlivé práci na obrození české katolické literatury. Moje ohromná práce vydává dnes své plody. Chtěli byste vydati některou moji knihu, která dosud knižně nevyšla? Ku příkladu monografii o blahoslaveném Rámonu Lullovi, polyhistoru XIV. věku, s ukázkami z překladů z jeho děl a slavnou mystickou knížku ‚Kniha o příteli a miláčku‘. Nebo knihu o největším katolickém básníkovi Francie Paulu Verlaineovi s překlady jeho nejkrásnějších básní.“<sup>10</sup> Otec Metoděj mu na dopis neodpověděl: „Veledůstojný pane, nemyslím si nic zlého o Vás, protože jste si mé sedmdesátky nevyšiml a mně neodpověděl. Dnes vládnou jen samé kursy, tábory a řeči a skutek utek. Je s námi katolíky čím dále hůř. Žid Fuchs vykládá v rádiu o bohosloví a málem z něho neuděláme svěťce katolického. Katolická veřejnost se ke mně chovala vždy hrozně. Sám člen redakce *Lid. listů* M. Krejza o tom psal nedávno, že se ke mně chová hanebně. Pravda to je. Československá akciová tiskárna začala vydávat mé *Spisy*, vydala tři svazky a přestala. Zkrachovala. Pak znovu v *Universu* a teď *Katolické nakladatelství Vyšehrad* (pořád ti sami lidé!) mi napsalo, že po Československé akciové tiskárně nepřejalo žádných závazků, tj. nevydají je. Má díla hnijí v zaniklých revuích. Nedoufám už v nic, tj. v lidi nedoufám a v katolíky naše vůbec nic. Jen v Boha doufám. Lull mě stál několik let práce – a peněz! Materiál jsem vozil z Mallorky – a přivodil si velkou nemoc z přepracování. Tři měsíce jsem vůbec nespál a celé noci na kolenou držel folianty lullovské a studoval jeho filosofii. ‚Kniha o příteli a miláčku‘ jsem přeložil r. 1905! – 32 už tomu. Což vy mladí dnes nevíte, co je to studium a práce. Váš pan arcibiskup Prečan mi krásně přál k jubileu.“<sup>11</sup> Dnes velmi medializované a populární rčení „třikrát a dost“ Sigismund Bouška naplnil svým třetím dopisem: „Veledůstojný pane, račte mi vrátit tiskopis mé práce o Lullovi. Pokusím se hledat nakladatele jinde. Celý rok čekati nemohu. Klášter mi platí měsíčně tolik, že jen tak mohu být živ. Potřeboval jsem jet na jih (je zde drsné podnebí a často churavím), ale nebylo peněz. Kuncíř od února vyjednával se mnou o vydání *Podobizen* a dosud nic nevydal. Honorář dostanu až v listopadu. A to už je zima. Zdá se, že mě málo znáte – jako všichni mladí. Nikdy jsem nehledal své osobní slávy, nikdo o ni nestál. Nehonil jsem se za klobouky a prsteny a jsem beze všech církevních vyznamenání. Prosil jsem Pána Boha dávno, dávno již, aby mě ušetřil všech vyznamenání světských... Nejednalo se o mé jubileum. Věc je hlubší a vážnější. Celý život jsem těžce pracoval, zdarma nebo skoro zdarma, pro rekatolizaci naší literatury. Získal jsem celou řadu slavných lidí pro

<sup>10</sup> Sigismund Bouška, dopis ze dne 28. 7. 1937, in: Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Doposud blíže archivně nesignováno.

<sup>11</sup> Bouška Sigismund, dopis ze dne 22. 9. 1937, in: Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Doposud blíže archivně nesignováno.

Církev. Přicházeli vždy ke mně, katolíci, muži, profesori, učitelé, bohoslovci, spisovatelé, umělci a prohlásili: ‚Vy jste mě získal Katolické Církvi.‘ V řadě jsem byl ignorován všemi, hlavně bratry Němci. Opati se mne báli a bojí dosud. Proč? Ano, stal jsem se známým doma i v cizině. A přicházeli lidé z daleka, i z ciziny a chtěli P. Sigismunda vidět a s ním mluvit. To se žádnému opatu nelíbí. On chce, aby se jen o něm mluvilo. A já byl a jsem bez viny. 70 let není žádné jubileum. Je to konec života. Účtuje se s celoživotní prací. Nekatolické kruhy to věděly a psaly věcně, čestně, s uznáním. Katolické kruhy nic o mně nevěděly. Katoličtí nakladatelé jsou ignoranti a kšeftaři. Celý rozmach katolictví dnes vyšel ze mne před léty. Šrámek a jiní to uznali. Ale oni? Všude jen pýcha, egoismus, vlastní já a vlastní sláva. Celá politika Lidové strany je taková. A literáti dneška? Durych je můj příbuzný. Říká mi strýčku. Když vydával Kuncíř „Rozmach“, psal tam Durych a učil všechno. A tam byl článek před volbou opata břevnovsko-broumovského, v němž nestydatě Kuncíř a Durych propagovali patera Dominika Prokopa. Varovali před volbou ‚básníka‘, tj. mne. A stalo se. Dominik byl zvolen, Němec, a dnes jsou oba kláštery poněmčeny. U mne není nechuti k jinému národu. Zním mnoho řečí a literatur a jsem ve styku s učenci mnoha národů. Nemám nic proti Němcům, i pro ty jsem mnoho učinil i peněžitě, ale bolí mě, že klášter sv. Vojtěcha propadl zcela Němcům. V Břevnově je také převor Němec. Opat mě šikovně z duchovní správy odstranil a dal tam dvouletého knězička – Němce. Mé spisy jsou rozebrány a není nových vydání. Katoličtí nakladatelé je nevydají. Půjdu-li do nekatolických podniků, celá smečka katolických novin se na mě vrhne. Biskup Pýcha (nomen omen) mi nedal jurisdikci! Psal jsem mu – a nobl mi ne-od-po-vě-dě! To jsou poměry v Církvi! Račte mi prosím rukopis o Lullovi vrátit. Neb čtenáři o Lullovi nic neví, leda tlachy z legend.“<sup>12</sup>

V roce 1941 došlo též k menší při mezi otcem Metodějem a Reginaldem Dacíkem. Celá záležitost se týkala publikování článku ve *Filosofické revue* s názvem „Philosophia ancilla Krále“. Prof. Král a PhDr. Josef Hendrych uvažovali o trestním stíhání údajných autorů článku Reginalda Dacika a Jiřího Maria Veselého za urážku na cti, o čemž svědčí dopis brněnského advokáta Vladimíra Nárožného, adresovaný údajnému spoluautorovi inkriminovaného článku otci Reginaldovi: „Otec Metoděj Habáň mi sdělil, že tento inkriminovaný článek sám napsal, nařídil jej dát do tisku a přijímá za něj plnou zodpovědnost. Dopsal jsem právním zástupci obou žalobců, že jste jako odpovědný redaktor této revue v době, kdy tento článek přišel do tisku, byl již se stálým sídlem v Praze jako zvolený prior tamějšího kláštera a že se tento článek dostal bez vašeho vědomí do tisku. Proto, aby upustil od vašeho trestního stíhání. Stíhání Jiřího Veselého je bezpředmětné, protože je v cizině a omezil se na podání žaloby proti pisateli. Též mi šalomounsky odpověděl, že prokážete-li vy ve svém výslechu, že jste v této době v Olomouci nebyl, nýbrž v Praze, pak je ochoten vzít proti vám trestní oznámení jménem svých klientů zpět, že však samozřejmě bude po vás žádat i zaplacení útrat.“<sup>13</sup> Otec Reginald panu advokátovi Nárožnému odpověděl: „Dostal jsem předvolání do Olomouce ke smíru v záležitosti člán-

<sup>12</sup> Bouška Sigismund, dopis ze dne 29. 9. 1937, in: Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Doposud blíže archivně nesignováno.

<sup>13</sup> Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Doposud blíže archivně nesignováno.

ku ve *Filosofické revue*, poslal jsem vše provinciálovi a prosil ho, aby určil někoho, kdo by mne při sporu zastoupil. Z vašeho dopisu vidím, že k jednání o smír nebyl z naší strany doposud vyslán nikdo, a tím tedy byla prozatím zmařena možnost snadného ukončení celého tak nechutného sporu. Až budu povolán zde v Praze k soudu, pokusím se jim dokázat, že nemám nic společného s úkolem odpovědného redaktora *Filosofické revue*, protože podle ustanovení provinciální kapituly mně byly svěřeny jen záležitosti finanční, kdežto autorům je ponechána úplná volnost ve věcech redakčních. Jestliže přijmou toto vysvětlení, pak se do věci nebudu více míchat. Jestliže je nepřijmou a budou mně dále vésti jako odpovědného za celý případ, pak řeknu, že jsem ochoten vše odvolat, protože se nebudu za žádnou cenu soudit. Jednak mám za tu dobu, co jsem v Praze, soudů až po krk, jednak jsem přesvědčen, že zmíněný článek opravdu neodpovídá dobře křesťanským zásadám o tisku (*Na hlubinu* 1937, s. 203). Proto vám také neposílám podepsanou plnou moc, protože ji nebude třeba. Jinak budu vypovídat podle vašich pokynů, a budu se všemožně snažit, abych ze sebe celou věc svrhl. Jako svědky, že jsem od září v Praze, mám celý konvent a konskripční lístek, kterým jsem se přihlásil k pobytu v Praze.<sup>14</sup> Celá věc skončila nakonec smírným řešením, na straně spoluautora článku omluvou a na straně poškozených stáhnutím žaloby.

Otec Metoděj pracoval v překladatelském kolektivu při překladu *Theologické summy* sv. Tomáše Akvinského, kterou vydali profesori Bohovědného učiliště Řádu dominikánského v Olomouci pod vedením P. Emiliána Soukupa OP v letech 1937–1940. Zpočátku vycházelo formou osmi sešitových archů pětkrát do roka. Nejprve se zde vyskytovala obava z nedostatečného zájmu, proto se vypisovala subskripce stálých odběratelů. Jakmile bylo jisté, že celé dílo bude dokončeno, přijímaly se objednávky na hotové dílo v knižní podobě. Dílo bylo vydáno nákladem dvou tisíc výtisků v šesti svazcích. Jako přílohu pak čtenáři obdrželi slovníček s 125 slovy, jejichž překlad z latiny mohl být pro čtenáře obtížný.<sup>15</sup>

Nejširší okruh lidí dokázal otec Metoděj oslovit při své kněžské službě nejen prostřednictvím svých homilií, ale i liturgickou službou. Slavení Eucharistie, ranní mše svatá, nepředstavovala pouhý počátek jeho denní práce, ale vrcholný okamžik dne. Tedy liturgie jako tajemství, do jehož hloubky se nořil a strhával s sebou celé společenství. Téměř půlhodinové díky činění často v ledové chrámové lodi bylo opravdovou výpovědí jeho kněžského poslání. Také při přednáškách, ve kterých objasňoval význam kněžství, se zrcadlila jeho vlastní osobnost, kněze vytesaného z jednoho kusu. Pro určité přednášky si psal text. Nikdy jej však nečetl doslova, nýbrž doplňoval jej z vnitřní plnosti, z inspirace chvíle a se zřetelem na přítomné posluchačstvo. Při četbě jeho textů bychom měli brát ohled na východisko, že se jedná vždy o mluvené slovo, kterým se text teprve dotváří. Velmi často se během dne modlil a meditoval podle knihy *Devět způsobů modlitby svatého Dominika*.<sup>16</sup> Nikdy nepřišel pozdě k chórové modlitbě hodin, až úzkostlivě dbal

<sup>14</sup> Dominikánský konvent Olomouc, fond: Dominikáni. Doposud blíže archivně nesignováno.

<sup>15</sup> Zdeněk Kašička, *Otec Braitó*, Praha, Krystal OP 1993, s. 19.

<sup>16</sup> Česky publikováno v knihách Vladimíra Koudelky: Vladimír Koudelka, *Dominik – zvěstování božího slova*, Tišnov 1992; srov. rovněž Vladimír Koudelka, *Meditace – Postoje sv. Dominika při modlitbě*. Mnozí se dnes snaží překonat

na preciznost liturgických předpisů a jeho liturgické postoje jakoby zpřítomňovaly vizi chórové modlitby otce Humberta Clerissaca OP, duchovního otce manželů Maritainových. Když čteme vzpomínky paní Raisy Maritainové *Velká přátelství*, ve kterých píše o poslední svatodušní mši svaté, kterou slavil Humbert Clérissac ve vile Maritainových, pak se nám vše překrývá v obraz otce Metoděje, jak celebruje ranní mši svatou v kapli na Chlumu svaté Maří. Staré diktum říká, že „hábit nedělá mnicha“, kdo viděl v době totality otce Metoděje pouze v civilním oděvu, již nikdy neztratil jasné vědomí, že má co činit s řeholníkem, dominikánem. Tradice a kultura řádu se v něm ztělesňovala noblesou, jemností, ochotou naslouchat, ale v případě nesouhlasu nikdo nemohl pochybovat, jaký je Metodějův postoj, či co si myslí. Při omlouvání svých emocí citoval svatého Jeronýma: „Dalmata sum“ a dodával: „z Moravského Slovácka“. Zde jsme asi u tajemství, proč byl tolika lidem, především mladým, po celý život sympatický, ale také můžeme vycítit, proč měl odpůrce a někdy i nesmiřitelné oponenty.<sup>17</sup>

Akademické týdny se konaly ve svatokopeckém domě „Na krásné vyhlídce“, který patřil juvenátu pražských dominikánů od sv. Jiljí, ale hlavně na místě, které je tolik spojeno s pobyty básníka Jiřího Wolкера. Objekt juvenátu se nachází nad samotišskou strží a díky nádhernému výhledu na olomouckou kotlinu byl nazván též Bellevue. Svatý Kopeček třicátých let dvacátého století představoval mimořádně vyhledávané místo. Interiér barokního chrámu byl obnoven v letech 1930–32. V roce 1932, kdy se slavilo dvousté výročí korunovace mariánského votivního obrazu, se zde konalo několik celostátních sjezdů. V roce 1935 navštívil Svatý Kopeček papežský legát, pařížský kardinál Verdier, o rok později se hrály v chrámovém nádvoří pašijové hry v podání herců olomoucké činohry. Nelze se tedy divit, proč se hlavní organizátor Akademických týdnů Václav Stratil rozhodl při pořádání této akce pro svatokopecké prostředí. Od roku 1936 se zde konaly tyto týdny každoročně vždy v srpnu, až do roku 1941, a poté ještě jednou, v roce 1945. Organizátoři Akademických týdnů, kteří pracovali jako středoškoláci ve Studentských sociálních sdruženích, nemínili konkurovat stejnojmenným, daleko noblesnějším týdnům, pořádaným od roku 1933 každoročně na podzim v Praze. Jejich záměrem bylo „pomoci mladému člověku se křesťansky orientovat v složitém duchovním proudění doby“. Náplň prvních dvou Akademických týdnů pořádaných na Svatém Kopečku v letech 1936 a 1937 představovala obecnější témata kulturně-historická a teologická. V roce 1938 byly přednášky utříděny do tří okruhů: sociální život, umění a duchovní život. Denní rozvrh duchovních pořadů, přednášek, debat a společenské zábavy se od tohoto třetího setkání již neměnil. Účastníci vyslechli každý den tři přednášky, celkem osmnáct během šesti dnů. Zdejší centrum duchovní kultury přitahovalo na Svatý Kopeček středoškolskou a vysokoškolskou mládež, i tvůrčí osobnosti různého filosofického zaměření. Mezi účast-

dualismus těla a duše v modlitbě pomocí východních meditačních metod. Ale i na západě existovala tradice, při níž se modlil „celý“ člověk, což ilustruje text s nadpisem: „Jak se blažený Dominik modlil tělem“, který vznikl kolem roku 1280. Text i ilustrace, kterými byl již ve středověku několikrát doplněn, představují svatého Dominika při úkonu modlitby v různých tělesných polohách.

<sup>17</sup> J. V. Musil a kolektiv, *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984) – Jak jsme ho znali*, Olomouc 2000. s. 11–12.

níky bylo mnoho umělců a intelektuálů ze Svatého Kopečka a Olomouce: Marie a Otto František Bablerovi, Bohuslav Smejkal, manželé Tiší (paní byla sestra akademického malíře Stanislava Menšíka), Jiřina Macková, akademický malíř Bohumír Dvorský s chotí atd.<sup>18</sup> Při všech svatokopeckých Akademických týdnech uspořádali mladí výtvarníci, zprvu v klášteře sester řádu sv. Františka, poté v místní škole, výstavy své tvůrčí práce. Podnět k výstavám dal svatokopecký rodák, pětadvacetiletý malíř Stanislav Menšík. Přizval své vrstevníky Václava Boštika, Rudolfa Lásku, Josefa Pýchu, Vojtěcha Berku a o deset let staršího Rudolfa Michalíka. V roce 1940 se k nim připojil sochař František Rada, rodák z Kelče u Hranic, žák profesora Karla Dvořáka. Výstava mladých výtvarníků, kteří svými díly dokumentovali svou duchovní souvztažnost s usilováním Habáňova okruhu, zahajoval zpravidla básník a překladatel O. F. Babler.

Je pozoruhodné, že o dalších Akademických týdnech z dusného ovzduší let 1940 a 1941 se v tisku takřka mlčí. Žurnalisté patrně nechtěli upozorňovat okupační úřady na shromáždění intelektuálů, vždyť denní tisk té doby se hemžil zákazy, včetně zákazu nošení spolkových krojů, příkazu nočního zatemňování oken apod. O takřka ilegálních Akademických týdnech v roce 1942 na Kalvárii u Jaroměřic a poté v Kokorách by mohli hovořit přímí účastníci. První Akademické týdny, pořádané opět na svobodě, se uskutečnily od 5. do 12. srpna 1945. Konaly se za mimořádně vysoké účasti české a slovenské akademické mládeže. Z přednášek zaujaly zejména Braitova „O duchovní orientaci katolíků“ a Habáňova „O katolickém postoji sociálním“. Poslední dva turnusy týdnů se odehrály v letech 1946 a 1947 v dominikánské chatě na Gruni pod Lysou horou.<sup>19</sup>

Z Akademických týdnů se zrodily rovněž tzv. Akademické neděle pořádané o víkendech v různých městech. Tato setkání spočívající v účasti na společné liturgii, přednáš-

<sup>18</sup> Literatura k Akademickým týdnům je velmi bohatá. Mnohé tiskoviny a propagační letáky jsou uloženy v archivu Dominikánského konventu v Olomouci. O Akademických týdnech pravidelně referoval též olomoucký deník *Našinec* (červenec–srpen 1936–1945), z literatury bych doporučil dvě studie J. V. Musila: J. V. Musil, „K sedmdesátinám Václava Stratila“, in: *Středisko 1981–1982*, Olomouc 1983, č. 6, s. 76–82; srov. rovněž J. V. Musil, *Olomouc – Kopeček v kulturně historických souvislostech*, Olomouc 1984. Informačně bohatá je též práce Václava Stratila. Viz Václav Stratil, *Akademické týdny na Moravě*, Olomouc 1998. Výčet přednášejících a jimi zvolených témat IV. Akademického týdne je znám z pozvánky otištěné ve zmíněné Stratilově publikaci. Sociální problematika byla probírána Metodějem Habáněm v přednášce nazvané „Vývoj současné sociální situace“. Hovořil o Platonových ideách, pro jejich vnitřní logiku a zákonitost jako o základu sociálního a politického života. Silvestr Braitov kritizoval zbožštění relativna a sesazení absolutna. Jiří Maria Veselý pojednal o zásadách vybudování křesťanského sociálního života podle sv. Tomáše Akvinského. A konečně Ing. Madlmayrová-Strádalová charakterizovala cíle liberalismu, socialismu a katolicismu. O palčivých sociálních problémech hovořili také MUDr. Leopold Gruber a Ing. Oldřich Strádal. Na přednáškách z oboru umění se podílel básník Jan Dokulil, který upozornil na hymnický ráz poezie Otokara Březiny. Literární historik Albert Vyskočil vypočítal známky skutečného umění, básník Jan Zahradníček přednesl některé své doposud nepublikované verše, z nichž zaujala báseň „Vánoce 1938“. Literární historik Bedřich Fučík vyložil poezii Jakuba Demla. Sám Jakub Deml přednesl výběr ze své poezie. Se zájmem byly přijaty přednášky Oldřicha Králíka a Alberta Vyskočila. První hovořil o tajemství žitého slova, druhý o dramatech Karla Čapka. Ing. Arch. František Pospíšil seznámil posluchače se směřováním soudobé architektury. S plným zaujetím byly sledovány přednášky týkající se duchovního života jedince. Zajistili je otcové dominikáni Braitov a Dacík, k nimž se připojil sociolog Bedřich Vašek svou úvahou o míru vnějším i vnitřním a Václav Stratil, který spojoval národní sebezáchovu s křesťanskou výchovou.

<sup>19</sup> J. V. Musil a kolektiv, *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984) – Jak jsme ho znali*, Olomouc 2000, s. 89.

kách a pohovorech, prodlužovala působnost Akademických týdnů pořádaných jednou nebo dvakrát v roce, do dalších měsíců a míst. Z Akademických týdnů, jež se za války, pokud jde o účastníky, soustředily z velké části na středoškolské studenty, se zrodilo hnutí mládeže, jež vytvořilo širokou základnu pro působení Dr. Habáně. Příkladem a inspirací mu v této činnosti posloužili Don Bosco a J. Cardijn. Obzvláště za období protektorátu poskytoval mnoho duchovních rekolekcí středoškolským studentům v Olomouci a Přerově. Za války bylo mnoho jeho přednášek rozmnoženo ve velkém nákladu a rozesíláno do různých zemí okupovaných Němci, v nichž byli studenti a dělníci totálně nasazeni. V této době také podporoval divadelní aktivity studentů. Divadelní hry se předváděly přímo v dominikánském klášteře v upravené sakristii hned vedle kostelního prostoru. Někteří z tehdejších účastníků si později zvolili herectví za svoje životní povolání, na čemž se nemálo podílela též působnost tamějšího prostředí. Všechny tyto schůzky se vyznačovaly jistým konspirativním napětím, což je činilo atraktivnější pro mladé a podporovalo odpor proti násilně vnucovanému pojetí německví, neboť tehdejší činnost české divadelní scény v Olomouci byla velmi omezena.<sup>20</sup>

V letech 1938–1942 vykonával otec Habáň funkci provinciála. Za jeho provinciátu došlo dne 23. října 1939 k povýšení olomouckého řádového učiliště z provinciálního na *studium generale*, což s sebou přinášelo právo udělovat hodnost profesora teologie a filosofie na řádových učilištích, tzv. lektorát. Od roku 1947 působil v Ústí nad Labem jako gymnaziální učitel náboženství. Souběžně přednášel filosofii v litoměřickém semináři, kde zastával funkci děkana a spirituála.<sup>21</sup>

Metoděj Habáň byl uvězněn již v roce 1948 a jako vůbec první z dominikánů odsouzen okresním soudem v Litoměřicích k 18 měsícům vězení.<sup>22</sup> Na žádost o milost podepsanou E. F. Burianem, ministrem Tkadlecem, ředitelem státní banky Pohlem a jinými mu byla udělena amnestie. Velkou roli sehrála též paradoxně přímluva ředitele Národního divadla Ferdinanda Pujmana, manžela známé komunistické spisovatelky.<sup>23</sup> Nicméně v roce 1950 byl pro ilegální pokračování v řeholním životě a organizaci tajného noviciátu a studií opět na několik měsíců uvězněn. Po propuštění žil pod stálým policejním dohledem. V letech 1950–1957 mu byl odejmut státní souhlas k vykonávání kněžského povolání a směl být zaměstnán jen jako civilní zaměstnanec. Pracoval v komunále v Jihlavě, kde bydlel s dalšími dvěma kněžími. Zpovídal ochotně a s pochopením především vojáky místní posádky ve smyslu slavného rčení „na kazatelně lev, ve zpovědnici beránek“. Toho prvního ho státní nesouhlas k výkonu duchovenské služby ušetřil. Václav Šimčík vzpomíná, že otec Habáň v této neklidné době velmi nabádal k obezřetnosti: „Hochu, hochu, nechodte do kostela každý všední den, když budete mít vycházku, nebo se vám stane – jako tak mnohým – že se octnete tam, kde se do kostela nedostanete ani za dva

<sup>20</sup> Tamtéž.

<sup>21</sup> Martin Jabůrek, *Olomoučtí dominikáni ve 20.–40. letech 20. století a jejich místo v české kultuře*, Olomouc 1996, s. 19.

<sup>22</sup> Václav Vaško, *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu*, 1. díl. Praha 1990, s. 214.

<sup>23</sup> Václav Kolář, „Desáté výročí smrti PhDr. a Th. Mag. Metoděje Habáně OP“, in: *Dialog – Evropa XXI*, č. 3, 1994, s. 32.



roky! Hochu, rozuměl jste mi?“<sup>24</sup> V roce 1957 přichází jako duchovní správce do Chlumu nad Ohří, významného poutního místa mezi Sokolovem a Chebem. Pastoračně zde působil až do roku 1974. Tajně vyučuje, dokonce se mu podařilo zorganizovat ilegální dominikánský noviciát.<sup>25</sup>

Veřejně mohl působit jen velmi omezeně, většinou pod ochranně zbarveným pláštěm. Vedle ekumenického semináře v Jirchářích se v letech 1966–1970 organizačně podílel a účastnil též pověstného dialogu marxistů s křesťany, který se konal ve filosofickém semináři Milana Machovce na Karlově univerzitě, kde navázal na vzájemnou spolupráci z období Akademických týdnů. Vystoupil zde jako koreferent k hlavnímu referátu na téma „Filosofie sv. Tomáše Akvinského“, který pronesl Milan Machovec.<sup>26</sup> V případě Otce Metoděje nešlo pouze o „dialog“, nýbrž o živoucí důkaz nejen vědomostní výbavy, ale i o výsledek velmi úspěšných snah žít vlastní život v pravdě i za cenu existenciálního ohrožení. Nutno na druhou stranu podotknout, že i profesor Machovec své marxistické ideologii věřil: „Teprve marxistické pojetí náboženské otázky ukázalo cesty a metody, jichž je nutno používat v boji proti náboženskému názoru a všem jeho důsledkům jak v životě společnosti, tak i jednotlivců. To ovšem neznamená, že náboženský problém je tím už jednou provždy vyřízen. Vždyť ani hlasatelé náboženství neusnuli. Hledají stále nové způsoby, jak nejen udržet všechny ovečky svého stáda pohromadě, ale snaží se toto své stádo ještě rozšířit. Jsou si vědomi toho, že v době vítězného nástupu vědy a marxistického světového názoru už nevystačí s omšelými středověkými praktikami, a proto hledají myšlenky a systémy, jež by jim pomohli oddálit pro ně nevyhnutelnou porážku. Mezi různorodou směsicí novodobých náboženských systémů a směrů vyniká novotomismus, který je nejen hlavní zbraní současného katolicismu, ale také jeho ideologickou oporou.“<sup>27</sup>

V krátkém období uvolnění na konci šedesátých let dokonce směl opět vědecky pracovat, publikovat, organizovat přednášky a navazovat zpřetrhané zahraniční kontakty. V roce 1972 odebrali normalizátoři kvůli „porušení státního dozoru nad církvemi“ Habáňovi státní souhlas k výkonu kněžského povolání. Stěhuje se na různá místa. Nepřestává však působit na mladé lidi a připravovat některé z nich k řeholnímu povolání. Za dobrým duchovním vůdcem se cestuje i stovky kilometrů. Křížem krážem bývalým

<sup>24</sup> J. V. Musil a kolektiv, *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984) – Jak jsme ho znali*, Olomouc 2000, s. 99.

<sup>25</sup> Václav Kolář, cit. dílo, s. 32.

<sup>26</sup> O semináři s uznáním zpravovala i rozhlasová stanice Svobodná Evropa. Více o tomto tématu se zájemci mohou dovědět v publikacích: Milan Machovec, *Novotomismus*, Praha 1962 a J. V. Musil a kolektiv, *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984) – Jak jsme ho znali*, Olomouc 2000, s. 11–12.

<sup>27</sup> Citace pochází již ze samotné předmluvy knihy. Viz dále Milan Machovec, cit. dílo. Milan Machovec našel svou ideologickou oporu v historickém materialismu. Ponechávám bez hodnocení a komentáře na čtenářově vlastním úsudku, jak na něj působí slova Milana Machovce v dokumentárním cyklu *Ještě jsem tady*, který je natočen formou rozhovoru. Redaktorka Tereza Brdečková se v něm prof. Machovce ptá, jak mohl on, člověk, který se velmi výrazně hlásil k Masarykovým ideálům, jen na minutu věřit komunistům, neboť musel osobně znát lidi, kteří v jeho okolí zmizeli, protože se stali obětí justičních omylů a zločinů. Milan Machovec bez jakéhokoliv ostychu tvrdí, že vystoupit ze strany a z oficiální oblasti tehdejších akademických společenských věd by znamenalo znemožnit si šanci bojovat za ideály Masaryka doma v republice a moci tak být zaměstnán maximálně jako zahradník.

Československem vedly naopak cesty Metoděje za jeho duchovními přáteli. Opačným směrem směřovaly cesty do Chlumu svaté Máří, Staré Role u Karlových Varů, Prahy a Brna. Přijížděli ti, kteří hledali duchovní radu při řešení duchovních a životních problémů či slova útěchy. Rys chápající a jemnocitné osoby vyzařoval i při svátosti smíření, proto ho také vyhledávali poutníci – přijížděli za ním, jak jen to bylo možné, i ze sousední NDR a v letech uvolnění i z NSR. Jako vychovatel plnil své poslání formování rádoého dorostu. Nejprve jako novicmistr, později jako magistr kleriků (spirituál). Vychovatelskou roli plnil jako profesor, především jako přítel studentů a mladých při exerciích, na Akademických týdnech, ale také při svých cestách za studenty, kteří byli totálně nasazení na práce v Třetí říši. Za kliku však také brali čeští intelektuálové, umělci, které známe z období první republiky, ale i mnozí mladí lidé, kteří po listopadu 1989 vstoupili do povědomí jako představitelé politického a kulturního života. Vedle západních diplomatů, např. vedoucí západoněmecké obchodní mise Dr. Kaufmann, indický velvyslanec a další. Není však divu, že se o jeho přízeň ucházeli také církevní tajemníci a jejich informátoři. Návštěvy pánů od Státní bezpečnosti ustaly po prvním pokusu, neboť s nimi Dr. Habáň konverzoval v „demlovsko-braitovském slovníku“ se závěrem: „Tak si mě znovu zavřete.“ Díky Bohu neposlechli. Od roku 1957 do roku 1984 tak mohl otec Metoděj zformovat a duchovně vést celou generaci, která alespoň zlomky jeho velkého díla mohla a může dodnes předávat v časech nové obrody, podobně jako tak učinil ve svých vzpomínkách na otce Metoděje Oldřich Selucký: „Pro živou bytost být znamená žít. Existence je pro ni totéž co život. Vše, co je v ní, je zcela proniknuto a prosvětleno životem. A žít znamená mít sám v sobě zdroj svého pohybu. Dám vám příklad, který je vám blízký: učení, studium. Kolik se jen lidé za život naučí věci! A velká většina z nich jim v hlavě zůstane jako mrtvé, zaprášené haraburdí. Taková část existence není živá. Co se člověk naučí, má žít, má být světlem intelektu neustále prozařováno, oživováno a vraceno životu. To byl příklad. Teď se ale na tento princip podívejme z hlediska metafyzického. Potom si projdeme, co k tématu života říkají současné experimentální vědy. Život je pohyb, dokonce pohyb sám ze sebe. Rodiče, které brání dětem v pohybu, brání jim v životě. Já vím, všechno musí mít svou míru. Ale když se člověk rozhodne být rodičem, nemůže si představovat, že bude žít v tichu poustevny. Každý věk života má sobě přiměřený pohyb života. Moji milí studenti už pomalu sílí v pohybu svého intelektu. Tak jim to musíme dopřát.“<sup>28</sup> Po opětovném vrácení státního souhlasu vypomáhal v duchovní správě v kostele sv. Michala v Brně.

Otec Habáň poznal už zde na zemi, podobně jako sv. Tomáš, který se v závěru života vyznal, že už není schopen dále psát, neboť vše, co napsal, se mu jeví v kontrastu s láskou, kterou poznal u Boha, jen pouhou kupou slámy, že zde na zemi *major est caritas*. Jako memento tak znějí evangelijní slova: „Nic si nezůstávejte dlužní, leda vzájemnou lásku.“

Vzhledem k smrti otce Habáně 27. června 1984 v Brně se vynořují Šaldova slova při smrti Otokara Březiny: „Veliký kondotier – žezla nikomu nepředav – v pokoře vznešené

<sup>28</sup> Oldřich Selucký, „Vzpomínky žáků“, *Katolický týdeník*, 26. 6. 1994, příloha s. 5.

odchází do temnot.“ Páter Metoděj nenašel sobě rovného, jemuž by předal žezlo, v rakvi vznešeně pokorný – odešel do Světla!<sup>29</sup> Leží pochován a čeká na vzkříšení spolu s ostatními spolubratry dominikány v řádové hrobce na Ústředních hřbitovech v Olomouci.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> J. V. Musil a kolektiv, *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899-1984) – Jak jsme ho znali*, Olomouc 2000, s. 22.

<sup>30</sup> Martin Jabůrek, *Olomoučtí dominikáni ve 20.-40. letech 20. století a jejich místo v české kultuře*, Olomouc 1996, s. 30.



## Kritika filosofie existence ve *Filosofické revue*\*

*Přemysl Dvorský*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Základním účelem vzniku a existence *Filosofické revue* bylo ukázat české odborné, ale i širší veřejnosti tomismus jako systém schopný řešit aktuální filosofické problémy dneška. Spiritus rector tohoto dominikánského periodika Metoděj Habáň to vyjádřil naprosto jasně, když napsal, že „je vhodná doba ukázati, že filosofie nikdy neztratila svůj význam a že metafyzika sv. Tomáše je architektonickou vědou reální a životní, která dá směry a rozluštění všem problémům dneška, [...] že metafyzika tomistická dává jediný správný názor na život a svět, že je dobře charakterizována jako ‚philosophia perennis‘“.<sup>1</sup> K dosažení takto směle vytčeného cíle byla ovšem zcela jistě také nepostradatelným předpokladem znalost ostatních filosofických směrů té doby a fundovaná polemika s nimi. Hlavním antipodem českého a přirozeně nejen českého tomismu byl především pozitivismus (v té době však již značně vyčpělý), respektive v Evropě se ke slovu deroucí novopozitivismus vídeňského kruhu. K určujícím filosofickým směrům po dobu trvání *Filosofické revue* však náležela bezpochyby i existenciální filosofie, navazující nejužším, ovšem tvůrčím způsobem, na fenomenologii Edmunda Husserla. Jestliže jsme vyznačili naše téma heslem „existencialismus“, spadá do našeho zorného pole jednoznačně i recepcí a kritika fenomenologie. Ovšem i kritiku existencialismu samotného musíme ještě přesněji vymezit. Již vzhledem k charakteru pramenů nám musí jít především o reakce na dílo Martina Heideggera, v druhé řadě se pak pokusíme též v krátkosti zohlednit kritiku existencialismu prvních poválečných let.

Zabýváme-li se tematikou kritiky existencialistické filosofie v periodiku olomouckých tomistů, potýkáme se hned od počátku s několika obtížemi. První překážkou, která nám stojí v cestě, je poměrně malá pramenná základna k problému, o jehož rozbor se zde pokoušíme. Přestože jsou léta, v nichž vycházela *Filosofická revue* jednoznačně obdobím

\* Příspěvek z konference „Tomistický filosof Metoděj Habáň (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století“ pořádané katedrou filosofie FF UP v Olomouci dne 27. 11. 2003 v rámci výzkumného záměru „Výzkum historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“ Ministerstva školství číslo MSM15200017.

<sup>1</sup> M. Habáň, „Filosofický sjezd v Praze“, *Filosofická revue*, roč. IV, 1932, str. 97.

rozvoje filosofie existence v nejšířším slova smyslu, věnuje se olomoucké periodikum tomuto tématu jen okrajově. Jestliže je tato skutečnost přirozená vzhledem k poválečnému existencialismu, k jehož kritice, byla *Filosofická revue* nedobrovolně vymezena jen tři léta, je tomu s reflexí díla Martina Heideggera a samozřejmě především jeho velkého učitele zcela jinak. Uvážíme-li, že *Filosofická revue* začíná vycházet v roce 1929 – tedy dva roky po vydání *Bytí a času* – je absence hlubší, byť třeba nanejvýš kritické, percepcce problému fenomenologie a filosofie existence více než udivující.

Po roce 1929, tedy od prvních čísel *Filosofické revue*, patřila již Husserlova fenomenologie bezpochyby k určujícím proudům evropského myšlení. Přes tuto jasnou skutečnost však musíme bohužel konstatovat, že ve *Filosofické revue* tento už ne zrovna nejnovější filosofický směr nenašel nejen adekvátního ohlasu, ale dokonce ani významnějšího zmínění. Tato skutečnost je zarážející o to více, že v té době snad jediné právě fenomenologie mohla být ze své vlastní povahy tomistické filosofii vítaným spojencem v nejedné diskusi. O to je zajímavější, že *Filosofická revue* nezohlednila odpovídajícím způsobem nejen dílo samotného otce fenomenologie, ale ani v nejmenším nezaznamenala pro tomismus přece tak průkopnické snahy a dílo Edity Steinové. Jestliže se dá říct, že se celá naše problematika musí potýkat s nedostatkem pramenné základny, pak tato smutná skutečnost platí v Husserlově případě dvojnásob. Jeho fenomenologii jako takové se problémově nevěnuje ani jedna jediná studie. Jako prameny našeho bádání nám musí postačit pouze recenze – a to dokonce jen recenze dobové sekundární literatury. Pro recenzi ani jednoho původního Husserlova díla se v našem olomouckém časopise bohužel místo nenašlo.<sup>2</sup> Věnujme však nyní o to větší pozornost těm pramenům, které k dispozici máme.

O tom, že se fenomenologie u autorů *Filosofické revue* nesečkávala s přílišným zájmem svědčí snad nejlépe krátká recenze francouzsky psané knihy o tomto do té doby především německém filosofickém proudu. Tato recenze pochází z roku 1935 a autor se v ní pochvalně vyjadřuje o zmíněném díle, když říká, že se „takovýmto jasným, přesným a přehledným způsobem rozpráví v knize o fenomenologii, o tomto proudu tolik nejasným a méně známým“.<sup>3</sup> První, čeho si naše recenze a kritiky na tomto „nejasném a méně známém“ proudu všimají, je jeho se zadostiučiněním přijímaná snaha obrátit pozornost od filosofických konstrukcí k samotné skutečnosti. „Pojem fenomenologie podle Husserla a Heideggera označuje fenomenologii jako filosofickou metodu, která má přivést k platnému a správnému poznání věcí. Vedoucím pravidlem je dle Heideggera dospět k samým věcem, abychom zvěděli, co nám říkají o sobě samých. Tím má být poznání zajištěno věcmi, nikoli předchozími teoriemi.“<sup>4</sup> Nanejvýš kladně se přitom hodnotí, že „fenomenologie není ani fenomenismem ani positivismem ani novou formou skepticiz-

<sup>2</sup> V rámci recenze Hyacinta Podoláka knihy *Husserls Vor-Pränomenologische Philosophie* je o Husserlově prvotině *Filosofie aritmetiky* společně s epochálními *Logickými zkoumánými* pojednáno na méně než jedné straně. Srov. Dr. Werner Illemann, *Husserls Vor-Pränomenologische Philosophie*, Lipsko 1932. Recenze H. Podolák, Recenze Dr. Werner Illemann, *Husserls Vor-Pränomenologische Philosophie*, Lipsko 1932, *Filosofická revue*, roč. V., 1933, str. 89–90.

<sup>3</sup> „La Phénoménologie“, *Filosofická revue* VII., 1935, str. 85–86.

<sup>4</sup> Tamtéž, str. 85.

mu“.<sup>5</sup> Jako pozitivní rys je samozřejmě vyzdvížena souvislost fenomenologie se scholastickou filosofií: „Husserl tak dospívá dokonce až k tomu, že používá aristotelských výrazů. [...] Pro svou závislost na Brentanovi Husserl ukazuje v mnohých věcech příbuznost se scholastikou (např. pojem noema individuální a noema univerzální shoduje se se schol. species sensibilis a species intelligibilis. Rovněž pronikání k bytostnímu rázu věcí intuici eidetickou je velmi podobná činnosti intelektu (intus-legere), který abstraktní činností může poznati, co věc je).“<sup>6</sup> O svém nejlustnějším názoru na fenomenologii a filosofii vůbec nás však Habáň nenechává ani chvíli na pochybách. Jedním dechem totiž dodává: „Přesnější určování jednotlivostí ukazuje ovšem ještě rozdíl fenomenologie od čistých a přesných určení scholastických; [...] Husserl zůstal v idealismu, neboť jeho posice, že svět nelze vysvětlit tím, že zůstanu ve světě, je třeba transcendence, tj. považovat svět za pouhý protějšek našeho vědomí.“<sup>7</sup> Nejen podle Habáně, ale podle autorů *Filosofické revue* jako celku, tak nemůže být pochyb o tom, jak čteme v kratičkém textu v oddělení „Varia“ našeho časopisu, „že přes zdánlivé shodnosti s některými myšlenkami kantismu je to návrat k myšlenkám staré metafyziky. A zdá se, že ten návrat bude přece lépe proveden směrem (totiž novoscholastikou *P. D.*), který pomalu začíná se ukazovati při zpracovávání myšlenek fenomenologie a filosofie hodnot. Stará metafyzika totiž s náležitými omezeními a přesným postupem rozlišujícím odpovídá všem postulátům obou (těchto filosofických směrů *P. D.*).“<sup>8</sup>

Když čteme tyto řádky, jsme svědky stále se opakujícího schématu. Husserlova filosofie je přijímána s jistým zadostiučiněním pro svůj záměr obrátit se „k věcem samým“, avšak takřka bezprostředně je poučena, že pravým vyvrcholením jejích jinak slibně započatých snah, by bylo dorůst k přijetí tomismu jako jedinému řešení správně nastoupené cesty. Argumentační linie pro toto tvrzení přitom v drtivé většině prací v podstatě chybí. Jde většinou o pouhé konstatování Husserlovy snahy jít „k věcem samým“, o zdůraznění scholastického původu základních myšlenek, které převzal od svého učitele Franze Brentana, o zmínění nových husserlovských jmen pro již dávno existující scholastické pojmy a nakonec výzva k poslušnému přijetí tomismu. Tento schematismus nás však nemusí příliš překvapovat. Nenajdeme jej totiž jen ve *Filosofické revui*, ale např. i v Przywarově (Patočkou dokonce velmi hodnoceném) příspěvku na Mezinárodní tomistické konferenci v Praze v roce 1932 „Tomáš Akvinský a základní duchovní proudy dneška“.<sup>9</sup> Z těchto proudů, o nichž je v tomto konferenčním projevu řeč, vyzdvihuje Przywara jako nejdů-

<sup>5</sup> Tamtéž.

<sup>6</sup> M. Habáň, recenze knihy Sofia Vanni Rovighi, *La filosofie di Edm. Husserl*, Milano 1939, *Filosofická revue* XI., 1939, str. 186–186.

<sup>7</sup> Tamtéž. Takovéto nešťastné formulace jsou pro mnohé Habánovy texty bohužel příznačné. Podle smyslu můžeme náš citát „přeložit“ asi takto: „Přesnější určování jednotlivostí ukazuje ovšem ještě rozdíl fenomenologie od čistých a přesných určení scholastických; [...] Husserl zůstal v idealismu, neboť k jeho posici, že svět nelze vysvětlit tím, že zůstanu ve světě, je třeba transcendence, tj. považovat svět za pouhý protějšek našeho vědomí.“

<sup>8</sup> „Fenomenologie a filosofie hodnot“, *Filosofická revue* I., 1929, str. 187.

<sup>9</sup> E. Przywara, „Thomas von Aquin und die geistigen Grundmotive der gegenwart“, in: *Sborník mezinárodních tomistických konferencí v Praze 1932*, ed. M. Habáň, Olomouc 1933, str. 85–91. Český překlad in: *Metoděj Habáň a český tomizmus*, ed. Přemysl Dvorský, Olomouc 2003.

ležitější „obrat k bytí“, jenž je podle něj reprezentován Hartmannem, Jaspersem a především Heideggerem. S reflexí tohoto Przywarou správně odhaleného nejzákladnějšího obratu moderní filosofie jsme na tom ve *Filosofické revue* již poněkud lépe.

Kromě dvou recenzí<sup>10</sup> máme totiž k dispozici ještě článek Hyacinta Podoláka „Tragische Existenz“. V rámci obou recenzí soudobé sekundární literatury se setkáváme především s ohodnocením základního Heideggerova záměru obrátit pozornost filosofie k otázce bytí. „Mnoho nových myslitelů, jak zde čteme, nabývá znovu reálných pojmů o skutečnosti a vážnosti. Heideggerova „Existenzphilosophie“ je novým pokusem obrátit pozornost na bytnosti věci a to tak, že otázka o lidské bytnosti se stává hlavní otázkou a účelem filosofie.“<sup>11</sup> Tento názor zastává i Hyacint Podolák ve svém článku, v němž se kromě jeho hodnocení záměrů a výsledků Heideggerovy myslitelské práce setkáváme – vlastně poprvé – i s věcnou, byť velmi krátkou charakteristikou vlastní Heideggerovy filosofie. Ale i on se přes to vše věnuje především hodnocení, přičemž se drží víceméně stejné linie jako naše již dříve zmíněné texty. „Bylo pokrokem,“ píše Podolák, „vrátila-li se v této filosofii znovu otázka po smyslu bytí. Je to pokrok, vrací-li se v této filosofii otázka po celku. Je to pokrok, chce-li se znovu filosofie, a má-li být programem nové filosofie: k věcem, ke skutečnosti! A hodnotné jsou i některé výsledky rozboru poznání, který podala existenciální filosofie. Je to pokrok, jestliže pyšný, jistý a vychytralý člověk včerejška je postaven před smutnou skutečnost své nicotnosti a závislosti. Je to pokrok, mluvili filosof uprostřed života, a v něm chce myslet a v něm chce řád.“<sup>12</sup> Avšak jedním dechem Podolák hned dodává: „A přece jen to není cesta spásy, není to východisko ze zmatku, naopak, zdá se, že tímto světovým názorem je ohroženo vnitřní zdraví a jakýkoliv pokrok ‚Existence‘ (tedy člověka *P. D.*), pro níž byla přece tato filosofie dělána. A je to hlavně proto, že tato filosofie, jako je sama subjektivní a parciální, přináší zase jen názor životní částečný, ve zlomcích a bez určitého cíle, i když se to děje neúmyslně.“<sup>13</sup>

I přes věcnější Podolákovův přístup jsme tak nakonec i v recepci a kritice Heideggerovy filosofie svědky téhož schématu, s jakým jsme se již setkali v souvislosti s fenomenologií Edmunda Husserla. Přesto zde kritika ze strany *Filosofické revue* nabývá častěji i nekompromisnějšího rázu, s čímž jsme se u prvního myslitele a jeho díla nesetkali. Jedna ze zmíněných recenzí dokonce přímo ukazuje na „důvody“ stále nových a nových ztroskotání všech moderních filosofii. Všichni „ti, kteří tak vášnivě volali po skutečnosti, po pravdě poznání tak, jak ve věcech je, ti nakonec utonuli v úžasném apriorismu, anebo zašli zpět k idealismu. [...] Co je ale příčinou této tragiky německých filosofů, toho totiž, že takoví uznání veleduchové končí většinou na scestí. Je to osud? Prokletí? Vina? A či? A v čem? (A nyní to lapidární konstatování! *P. D.*) Nemají nadlidských prostředků k nadlidskému cíli od té doby, kdy vystoupil Luther.“<sup>14</sup> Takovéto, pro *Filosofickou revue* bohužel až

<sup>10</sup> Recenze knihy F. Miner, *Existenzphilosophie*, *Filosofická revue* VII., 1935, str. 135; Recenze knihy A. S. J. Delp, *Tragische Existenz*, *Filosofická revue* VII., 1935, str. 185.

<sup>11</sup> Recenze knihy F. Miner, *Existenzphilosophie*, tamtéž, str. 135.

<sup>12</sup> H. Podolák, „Tragische Existenz“, *Filosofická revue* VIII., 1936, str. 165–167.

<sup>13</sup> Tamtéž.

<sup>14</sup> Recenze knihy A. S. J. Delp, *Tragische Existenz*, tamtéž, str. 185.



charakteristické výpady však nebyly našťastí nutným průvodcem každé práce zabývající se nekatolickou filosofií. Příkladem seriózní kritiky nám může být studie Dr. Františka Marka „Filosofie svobody a beznaděje“ z roku 1947.

S touto studií se již dostáváme k poslední části našeho tématu, tedy ke krátké reflexi poválečného existencialismu. Dr. Marek jej sice probírá spíše jako fenomén historicko-nábožensko-etické krize a odtud jej také posuzuje; přesto však věnuje velkou pozornost i sociologicko-kulturnímu rozboru kořenů této filosofie, čímž se dostává ke slovu i velmi věcná polemika s marxistickým hodnocením existencialismu. Přesto tento spíše obecně kulturní ráz celé stati, zde, na rozdíl od ostatních recenzí a krátkých článků, nechybí ani dostatečný filosofický výklad základních rysů tohoto myšlenkového proudu. V Markově článku tak nejsou etické konsekvence existencialismu velmi klidným a věcným tónem jen popsány, ale především logicky vyvozeny ze základů této filosofie samé. Zdůrazněn je zde především – pro tomismus tak provokující, i když v hlubším smyslu právě tomismus také vždy inspirující – názor, že existence předchází esenci. Velmi jemně autor také ukazuje, že existencialismus není ani souhrnem poznatků, ani výkladem světa, tedy ideologií. Celkově představuje tento článek čtenářům *Filosofické revue* jasným a argumentativním způsobem základní rysy existencialismu, byť především v té podobě, jakou mu vtiskl Sartre (existencialismus Heideggerova typu zde není bohužel podrobněji rozebírán, přestože je to v úvodu stati ohlášeno). V každém případě však jde o záslužný čin, uvědomíme-li si, že se takto dostalo čtenářům již v roce 1947 informací o nejnovějším filosofickém vývoji za hranicemi země.

Bohužel však musíme konstatovat, že takovýto seriózní výstup zůstává mezi ostatními spíše osamocen. Dokonalým příkladem může být kratičká zpráva o filosofickém kolokviu z roku 1948, která jakoby symbolicky uzavírá celou polemiku *Filosofické revue* s filosofií existence. Na konci šestnáctého ročníku se v kulturní kronice velmi krátkým a heslovitým způsobem referuje o „týdnu studia směru v existenciální filosofii“<sup>15</sup> pořádaném papežskou akademií sv. Tomáše. Celý text nemá podobu referátu z filosofického semináře, ale spíše zprávy o výsledku koncilního jednání či o obsahu papežského výnosu. Studium existencialismu je zde vyzváno k tomu, aby zjistilo jeho „mnohé nové pravdy“, odkrylo „základní omyl“ a nakonec určilo „způsob boje proti bludům“. Poté, co je odkryta základní chyba této filosofie, jež je odbyta prostým konstatováním, že „omyl existencialismu je rázu metafyzického, a tedy nevléčitelný“, je celý referát o týdnu studia filosofie existence uzavřen tímto výrokem: „Existencialismus způsobil boj, v němž zase jen vynikla univerzálnost katolické filosofie a především věčná modernost a svěžest učení sv. Tomáše.“<sup>16</sup>

Tato triumfální póza, se kterou se bohužel nesetkáváme jen ojediněle, je snad nejnepříjemnější variantou polemiky, jakou můžeme ve *Filosofické revue* najít. Důsledkem takovýchto výroků – připomeňme si onu „Lutherskou zkratku“ z počátku našeho textu – je značné znevěrohodnění nejen samotného tomismu, ale především jeho kritiky

<sup>15</sup> Kulturní kronika, *Filosofická revue* XVI., 1948, str. 127.

<sup>16</sup> Tamtéž.

ostatních filosofických proudů a směrů. Jiný negativní moment tomistické kritiky však můžeme vidět i v jakémisi heslovitém vyjadřování a argumentování, které bylo pro dominikánský časopis v mnoha ohledech typické. Velmi často jsou nám předkládány texty, které působí jako heslovité přehledy nějakých delších neotištěných studií. Argumentace je nepřehledná a někdy může bohužel působit až urážlivým dojmem. Nejdiskutabilnější přitom je jakási formální sebejistota s jakou jsou přednášeny názory a výsledky zkoumání spřízněných badatelů a institucí, vlastní názory a jediné správné odpovědi na všechny otázky. Mnohdy dobrý záměr se tak ocitá v nepříjemně triumfální póze, jak o tom svědčí závěr posledně citovaného textu. Pokud by se *Filosofická revue* vystríhala především těchto negativních znaků své polemiky, byla by zřejmě ve svém snažení úspěšnější. Jestliže jsme tedy na samém začátku řekli, že *Filosofická revue* chtěla ukázat tomismus především jako životaschopnou, ba nejživější filosofii a že k tomuto úkolu bylo potřeba vážné a věcné, byť i neúprosné kritiky ostatních směrů filosofického myšlení, pak nakonec nemůžeme než konstatovat, že v tomto ohledu byl cíl naplněn jen zčásti.

## Redemptor humanæ rationis\*

Štěpán Martin Filip  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Dílo Metoděje Habáně OP a ostatních dominikánských novotomistů v Olomouci bylo jedním z dobrých plodů velké encykliky papeže Lva XIII. *Aeterni Patris*, která byla publikována 4. srpna 1879.<sup>1</sup> Předposlední encyklika předposledního papeže Jana Pavla II. *Fides et ratio*,<sup>2</sup> jejimuž jednomu aspektu je věnována tato úvaha, vyzdvihuje duchovní plodnost encykliky *Aeterni Patris* slovy (a my můžeme tato slova také jistě vztáhnout na naše olomoucké novotomisty): „Jaké šťastné důsledky tato papežova výzva s sebou přinesla, je známo. Bádání o učení sv. Tomáše a ostatních scholastických autorů zaznamenala nový rozkvět. Historická studia dostala mocný podnět a následovalo znovuobjevení bohatství středověkých filosofů, jež bylo do té doby téměř neznámé, a vznikly nové tomistické školy [...]; četní vědci odvážně vnesli do diskusí o filosofických nebo teologických problémech té doby tomistickou tradici.“<sup>3</sup>

Jak bude ještě zdůrazněno, encyklika *Fides et ratio* je jakousi *Aeterni Patris* XX. století. Je tedy nasnadě očekávat, že i ona přinese dobré plody v potřebné obnově tomistického myšlení, u něhož ve druhé polovině XX. století došlo k určitému útlumu. Tyto plody nebudou jistě ihned, neboť je potřebná určitá doba zrání, ale doufejme, že přijdou. Ostatně i v případě encykliky *Aeterni Patris* se na nejlepší tomistické myslitele, kteří výrazně

\* Příspěvek z konference „Tomistický filosof Metoděj Habán (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století“ pořádané katedrou filosofie FF UP v Olomouci dne 27. 11. 2003 v rámci výzkumného záměru „Výzkum historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“ Ministerstva školství číslo MSM15200017.

<sup>1</sup> *Enchiridion delle Encicliche 3: Leone XIII.* Bologna, Edizioni Dehoniane 1997, nn. 49–110 (= *AeP*; čes. vyd.: V. Hlavatý, *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského*, Praha, Dědictví sv. Prokopa 1885, s. V–XLV).

<sup>2</sup> *Fides et ratio* (14. 9. 1998), in: *Acta Apostolicae Sedis* (= *AAS*), 1999, vol. 91, s. 5–88 (= *FR*).

<sup>3</sup> „Quae feliciter consecuta sit haec Pontificis invitatio omnes noverunt. Sancti Thomae de doctrina inquisitiones nec non aliorum scholasticorum auctorum novum impetum habuerunt. Historica studia valde excitata sunt et hanc ob rem mediaevalium philosophorum iterum sunt repertae divitiae, quae tunc temporis fere ignorabantur, atque novae Thomisticae scholae ortae sunt [...] innumeri fuerunt vestigatores qui animose in rerum philosophicarum theologicarumque disputationes illius aetatis thomisticam traditionem induxerunt.“ *FR*, n. 58: s. 51 (čes. vyd.: *Fides et ratio*, Přel. J. Koláček a M. Kyrlová, Praha, Zvon 1999, s. 61).

ovlivnili kulturu své doby (J. Maritain, E. Gilson, C. Fabro, R. Garrigou-Lagrange aj.), muselo ještě dlouho čekat.<sup>4</sup>

Prvním předpokladem zmiňované obnovy je dobré poznání a asimilování encykliky *Fides et ratio*. Malým příspěvkem k uskutečnění tohoto úkolu chce být i tato naše úvaha, navazující na náš příspěvek na předchozí habáňovské konferenci.<sup>5</sup> Zatímco předchozí referát byl zaměřen na nauku encykliky o pomoci rozumu víře, respektive filosofie teologii, tedy na nauku o duchovním pohybu od rozumu k víře, je tato reflexe věnována učení encykliky o blahodárném vlivu víry na lidský rozum, tedy o duchovním pohybu od víry k rozumu. Tato vzájemná potřebnost víry a rozumu odpovídá již samotnému názvu encykliky a slovům, jimiž začíná: „Věra a rozum jsou jako dvě křídla, jimiž se lidský duch pozvedá k nazírání pravdy.“<sup>6</sup>

Naplněním naznačeného cíle chce tato úvaha zároveň napomoci k tomu, aby odkaz Metoděje Habáně OP a jeho kolegů nezůstal pouze předmětem historického bádání, jinak jistě velmi dobrého a potřebného, ale pokračoval dále v živém a aktuálním myšlení v duchu sv. Tomáše Akvinského

## 1 Kristus je Vykupitelem lidského rozumu

„Nebojte se! Otevřete, ba rozevřete brány Kristu!“<sup>7</sup> Toto jsou slavná slova, kterými papež Jan Pavel II. zahájil svůj pontifikát. Jedná se o emblematická slova, která jakoby v jádře vyjadřují celou jeho službu církvi a všemu lidstvu a mohou nám také posloužit jako klíč k četbě jeho bohatého učení od jeho první encykliky *Redemptor hominis* (1979) až po předposlední, již zmiňovanou encykliku *Fides et ratio* (1998) a poslední encykliku *Ecclesia de Eucharistia* (2003).<sup>8</sup> Nemálo komentátorů encykliky *Fides et ratio* vidělo proto úzké pouto mezi encyklikou *Redemptor hominis* a touto encyklikou, jako například samotný kardinál Ratzinger během její prezentace.<sup>9</sup> Kráčíme-li v jejich stopách, můžeme říci, že předposlední encyklika Jana Pavla II. aplikuje na zvláštní oblast, tj. na oblast

<sup>4</sup> Srov. G. Cottier, „La portata storica della *Fides et ratio*“, in: *Nova et vetera* [ed. italiana], 1999, a. 1, n. 1, s. 15–16.

<sup>5</sup> Srov. Š. M. Filip, „Nemo theologus nisi philosophus. Úloha filosofie v teologii podle encykliky *Fides et ratio*“, in: P. Dvorský (ed.), *Metoděj Habán a český tomismus. K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století*. Olomouc, Univerzita Palackého, 2003, s. 127–145.

<sup>6</sup> „Fides et ratio binae quasi pennae videntur quibus veritatis ad contemplationem hominis attolitur animus.“, in: *FR*, s. 5 (čes. vyd. tamtéž, s. 5).

<sup>7</sup> „Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!“ Jan Pavel II., „Promluva během slavnostního obřadu na zahájení pontifikátu“ (22. 10. 1978), in: *AAS*, 1978, vol. 70, s. 947.

<sup>8</sup> A. Amato, „La Verità che è Cristo“, in: *FR*, n. 92. „Riflessioni cristologiche sull'Enciclica *Fides et ratio*“, in: M. Mantovani, – S. Thuruthiyil, – M. Toso, (a cura di), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* Roma, Libreria Ateneo Salesiano 1999, s. 195–196, hovoří o „radikálním kristologickém a kristocentrickém horizontu, který spojuje [...] encykliky Jana Pavla II.“ („un radicale orizzonte cristologico e cristocentrico che collega le [...] Encicliche di Giovanni Paolo II“).

<sup>9</sup> Srov. „La presentazione del documento pontificio“ (15. 10. 1998), in: *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*. Città del Vaticano, L'Osservatore Romano 1999. Rovněž „Quaderni de L'Osservatore Romano“, n. 45, s. 12: „[...] *Fides et ratio* si ricollega alla prima Enciclica, quella programmatica, di Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis* [...]“ („[...] *Fides et ratio* navazuje na první, a to programovou encykliku Jana Pavla II. *Redemptor hominis* [...]).“.

lidského rozumu a poznání, Kristovu vykupitelskou sílu, vyličenou obecně v encyklice *Redemptor hominis*. *Fides et ratio* by se tak mohla také nazývat *Redemptor humanae rationis* – *Vykupitel lidského rozumu*.

*Redemptor humanae rationis*, toto jméno se může opírat o samotný text encykliky, kde se přímo říká: „Příchod Krista byl spasitelnou událostí, která osvobodila rozum od jeho slabosti a vyprostila z pout, do nichž se sám uvrhl.“<sup>10</sup> Jedná se o závěr 22. článku encykliky, v němž papež, v návaznosti na učení listu Římanům,<sup>11</sup> popisuje situaci člověka, jehož rozum, i když má metafyzickou schopnost, tj. schopnost dospět na základě stvořených věcí k poznání Boha, byl zraněn hříchem neposlušnosti našich prarodičů, a tak potřeboval být uzdraven: „Lidská schopnost poznávat pravdu byla nyní zatemněna odmítnutím toho, který je pramenem a zdrojem pravdy.“<sup>12</sup>

Nauka o Kristu jako Vykupiteli lidského rozumu se pak rozvíjí a upřesňuje v následujícím článku encykliky, v němž papež v souvislosti s učením I. listu Korinťanům<sup>13</sup> hlubokým způsobem vysvětluje moudrost kříže. Pánův kříž je výzvou pro lidský rozum, jemuž může dát poslední odpověď, kterou hledá. Jako otevření se Kristu přináší spásu a uzavření se vůči němu naopak záhubu, tak také hlásání ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Krista je pro lidský rozum jako „skála, na níž může ztroskotat, ale za níž se může otevřít nekonečný oceán pravdy.“<sup>14</sup>

Encyklika *Fides et ratio* není pouze pokračováním a rozvojem předchozího učení Jana Pavla II., jak to bylo zmíněno na počátku, nýbrž je také úzce spjata s celým učením církve. *Fides et ratio* je tak zvláště ve vztahu s již uvedenou encyklikou papeže Lva XIII. *Aeterni Patris*: navazuje na její nauku, rozvíjí ji a aplikuje na současné podmínky myšlení a kultury vůbec.<sup>15</sup> Ještě uvidíme duchovní příbuznost obou encyklik; nyní můžeme alespoň konstatovat, že také *Aeterni Patris* připisuje Kristu titul Vykupitele lidského rozumu, když ho nazývá *restitutor humanae scientiae* – *obnovitel lidské vědy*.<sup>16</sup>

<sup>10</sup> „Christi deī adventus salutis eventus fuit quo sua ex infirmitate erepta est ratio atque impedimentis liberata quibus ipsa sese omnino incluserat.“, *FR*, n. 22, s. 23 (čes. vyd., s. 28).

<sup>11</sup> Srov. *Řím* 1, 18–23.

<sup>12</sup> „Facultas humana veritatis cognoscendae iam obscurata erat repudiatione Eius qui fons est veritatis atque origo.“ *FR*, n. 22, s. 23 (čes. vyd., s. 28).

<sup>13</sup> Srov. *I Kor* 1, 18–31.

<sup>14</sup> „[...] scopulum [...] ad quem naufragium facere potest, sed ultra quem patescere potest infinitum veritatis spatium.“ *FR*, n. 23, s. 24 (čes. vyd., s. 29). Srov. také II. Vatikánský koncil, „Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*“ (7. 12. 1965), in: *AAS*, 1966, vol. 58, s. 1025–1115 (čes. vyd. in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Přel. pracovní skupina pod vedením O. Mádra, Praha, Zvon 1995, s. 183–265) (= *GS*), zvláště n. 37, s. 1055 (čes. vyd., s. 210–211): „[...] christiani profitentur, omnes hominis navitates, quae per superbiam et inordinatum sui ipsius amorem cotidie in discrimine versantur, Christi cruce et resurrectione purificandas et ad perfectionem deducendas esse.“ („Křesťané prohlašují, že se veškerá lidská činnost, která je vlivem pýchy a nezřízené sebelásky denodenně ohrožena, musí Kristovým křížem a zmrtvýchvstáním očistit a zdokonalit.“)

<sup>15</sup> Srov. E. Forment, *Aeterni Patris y Fides et ratio. Doctor communis*, Nova series 2001, fasc. 1, s. 62–102.

<sup>16</sup> Srov. *AeP*, n. 69.

## 2 Harmonie mezi vírou a rozumem

Encyklika *Fides et ratio* tedy v návaznosti na encykliku *Aeterni Patris* učí, že Pán Ježíš je tím, kdo svým křížem vykupuje lidský rozum z jeho zranění. Co však to znamená konkrétněji a detailněji? Jak je Kristus Vykupitelem lidského rozumu? Také pro odpověď na tyto otázky můžeme v naší encyklice najít přesné a cenné ukazatele. Nejprve se zde podtrhává základní údaj o tom, že pravda Božího zjevení, která vrcholí v tajemství Ježíše Krista,<sup>17</sup> „není zralým plodem nebo vyvrcholením myšlení rozvíjeného rozumem. Má naopak charakter nezaslouženého daru [...] a žádá, aby byla přijata jako projev lásky.“<sup>18</sup> A je tak přijata vírou, protože jí „člověk dává svůj souhlas tomuto božskému svědectví.“<sup>19</sup>

Boží zjevení, přijaté vírou, i když je božským darem shůry, není odděleno od rozumu a čistě lidského poznání. Encyklika zde připomíná princip tak drahý sv. Tomáši Akvinskému, totiž princip, že milost neničí, ale zdokonaluje přirozenost,<sup>20</sup> a na jeho základě učí, že „víra předpokládá a zdokonaluje rozum.“<sup>21</sup> Lidský rozum je z druhé strany otevřený nadpřirozenému<sup>22</sup> a křesťanská víra vychází vstříc lidskému hledání pravdy a osoby, které se můžeme svěřit, jak to papež mistrně ukazuje v třetí kapitole své encykliky, nadepsané augustinovským mottem *Intellego ut credam*.<sup>23</sup>

Z toho, co jsme řekli, vyplývá, že víra a rozum nejsou ani oddělené, ani smíchané, nýbrž jsou v harmonii, tj. v jednotě odlišných skutečností, a to podle nejvyššího příkladu vtělení Božího Syna.<sup>24</sup> Na tuto harmonii mezi vírou a rozumem encyklika opakovaně poukazuje: Vyzdvihuje ji v myšlení sv. Tomáše Akvinského<sup>25</sup> a uvádí v tomto směru nauku konstituce I. vatikánského koncilu *Dei Filius*,<sup>26</sup> tj. nauku o současné neoddělitelnosti a samostatnosti víry a rozumu.<sup>27</sup> Ukazuje také biblické základy učení o této harmonii, když píše, že „vlastnost, která charakterizuje biblický text, spočívá v přesvědčení, že existuje hluboká a neoddělitelná jednota mezi rozumovým poznáním a poznáním víry.“<sup>28</sup>

<sup>17</sup> Srov. zvláště *FR*, n. 11, s. 13–14.

<sup>18</sup> „[...] non fructus est maturus neque summus alicuius cogitationis apex ratione humana enucleatae. Illa contra cum proprietatibus se exhibet gratuiti muneris [...] poscitque ut amoris tamquam declaratio suscipiatur.“, in: *FR*, n. 15, s. 18 (čes. vyd., s. 21). Srov. n. 7, s. 11–12.

<sup>19</sup> „[...] ad sensum suum huiusmodi testificationi divinae tribuit homo.“, *FR*, n. 13: s. 15 (čes. vyd.: s. 18).

<sup>20</sup> Srov. *FR*, n. 43, s. 39 (s výslovným odkazem na sv. Tomáše Akvinského); n. 75, s. 63.

<sup>21</sup> „[...] fides supponit et perficit rationem.“, in: *FR*, n. 43, s. 39 (čes. vyd., s. 47).

<sup>22</sup> Srov. *FR*, n. 75, s. 63 (čes. vyd., s. 75), kde se hovoří o filosofii: „Philosophicum namque studium [...] saltem implicite rei supernaturali patens est.“ („Filosofická činnost [...] zůstává aspoň implicitně otevřená nadpřirozenou.“)

<sup>23</sup> Srov. *FR*, nn. 24–35, s. 24–32.

<sup>24</sup> *FR* píše o srdci tajemství vtělení zvláště v n. 80, s. 67–68.

<sup>25</sup> Srov. *FR*, n. 43, s. 38–40; n. 78, s. 66.

<sup>26</sup> I. Vatikánský koncil, „Dogmatická konstituce o katolické víře *Dei Filius*“ (24. 4. 1870), in: H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. XXXIV. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1967 (= *DS*), nn. 3000–3045 (= *DF*; čes. vyd., Přel. A. L. Stríž. *Nova & Vetera* [Stará Říše na Moravě], listopad 1913, č. 7, s. 1–16).

<sup>27</sup> Srov. *FR*, nn. 8–9, s. 12–13; n. 53, s. 46–47; *DF*, kap. IV, nn. 3015–3020. Srov. také M. Mantovani, „Là dove osa la ragione. Dalla *Dei Filius* alla *Fides et ratio*“, in: *ID.*, *Fede e ragione*, s. 59–84.

<sup>28</sup> „Proprietas ea, qua textus biblicus signatur, in eo consistit quod persuadetur altam et continuam existere conjunctionem inter rationis cognitionem atque fidei.“ *FR*, n. 16, s. 19 (čes. vyd., s. 24). Srov. n. 17, s. 20.

*Fides et ratio* pak opět vychází z konstituce *Dei Filius*<sup>29</sup> a ukazuje Boha jako nejvyšší pramen této harmonie, když učí, že „Bůh, který tvoří a ochraňuje schopnost poznávat a uvažováním pronikat přirozený řád věcí, na kterou se vědci s důvěrou spoléhají, je tentýž Bůh, který se zjevuje jako Otec našeho Pána Ježíše Krista.“<sup>30</sup> A naše encyklika nakonec připojuje důležitou kristologickou perspektivu této skutečnosti, když píše, že „tato jednota přirozené i zjevené pravdy nachází svou živou a osobní identitu v Kristu [...] On je věčné Slovo, v němž bylo vše stvořeno, a zároveň vtělené Slovo, které celou svou osobou zjevuje Otce.“<sup>31</sup>

### 3 Boží zjevení nabízí poslední pravdu o smyslu života

Mají-li se věci tak, jak jsme to nastínili, plyne z toho, že Kristovým zjevením „se člověku nabízí poslední pravda o jeho vlastním životě a o osudu dějin“<sup>32</sup>, jež „završuje každé jiné pravé poznání o smyslu vlastní existence člověka, kterého může lidský rozum dosáhnout.“<sup>33</sup> Jan Pavel II. se v této souvislosti dovolává známého výroku konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*, o němž on sám v encyklice říká, že „tvoří jis-

<sup>29</sup> Srov. *DF*, n. 3017, citovaný *FR*, n. 53, s. 47. Můžeme ještě připojit velmi podobné tvrzení papeže blah. Pia IX. „Encyklika *Qui pluribus*“ (9. 11. 1846): *DS*, n. 2776: „Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriuntur [...]“ („I když víra je nad rozumem, nemůže se mezi nimi nikdy vyskytovat žádný skutečný rozpor a žádná roztržka, neboť obojí pochází od jednoho a téhož nezměnitelného a věčného pramene, nejvyššího dobrého Boha [...]“)

<sup>30</sup> „[...] Deus, qui condit et vindicat facultatem intellegendi et ratiocinandi naturalem rerum ordinem, quo docti fidenter nituntur, idem est qui revelatur Pater Domini nostri Iesu Christi.“ *FR*, n. 34: s. 32 (čes. vyd.: s. 38).

<sup>31</sup> „Haec unitas veritatis, naturalis et revelatae, viventem et personalem identitatem suam invenit in Christo [...] Ille est *Verbum aeternum*, in quo omnia creata sunt, simulque est *Verbum incarnatum*, qui in sua integra persona revelat Patrem.“ *Ibid.* Srov. *FR*, n. 92, s. 77–78 (čes. vyd., s. 91): „Veritas, quae Christus est, ubique auctoritate universali se imponit quae gubernat, incitat et prosperat tum theologiam tum etiam philosophiam.“ („Pravda, kterou je Kristus, se uplatňuje jako všeobecná autorita, která řídí, podněcuje a přináší prospěch jak teologii, tak filosofii.“)

<sup>32</sup> „[...] ultima exhibetur homini de propria vita veritas deque historiae sorte [...]“ *FR*, n. 12, s. 14 (čes. vyd., s. 17). Srov. n. 14, s. 16 (čes. vyd., s. 20): „In hominum historiam inducit Revelatio necessitudinis punctum quoddam quo carere non potest homo, si ad suae vitae comprehendendum mysterium pervenire voluerit [...]“ („Zjevení uvádí do dějin skutečnost, kterou nemůže člověk opomenout, chce-li dospět k pochopení tajemství své existence [...]“); n. 15, s. 17 (čes. vyd., s. 21): „Revelationis christianae veritas, quae cum Iesu Nazareno congregitur, quemlibet hominem percipere sinit propriae vitae ‚mysterium‘.“ („Pravda křesťanského zjevení, s kterou se setkáváme v Ježíši z Nazareta, umožňuje každému poznat ‚tajemství‘ vlastního života.“); n. 16, s. 19 (čes. vyd., s. 24): „Acuit interiorem intuitum fides dum mentem ipsam recludit ad operantem detegendam Providentiae praesentiam in progredientibus eventis.“ („Víra tříbí vnitřní pohled a otevírá mysl, aby objevovala v proudu událostí činnou přítomnost Prozřetelnosti.“); n. 80, s. 67–68.

<sup>33</sup> „[...] omnem perficit aliam notitiam quam mens eius assequi potest de propriae existentiae sensu.“ *FR*, n. 7: s. 12 (čes. vyd., s. 14). Srov. n. 20, s. 21 (čes. vyd., s. 26): „[...] veritatem ratione consequitur homo, quoniam fide collustratus altum rerum omnium detegit sensum ac nominatim suae existentiae.“ („[...] člověk svým rozumem dospívá k pravdě, protože osvěcen vírou odhaluje hluboký smysl každé věci a zvláště své existence.“)

totu, k níž se ve svém učení neustále vrací“<sup>34</sup> totiž výroku: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova.“<sup>35</sup>

Papež vyjadřuje právě popsané poslání Božího zjevení v obraze *astrum conductorium* – *vůdčí hvězdy* (která evokuje hvězdu Epifanie, vedoucí svaté mágy k narozenému Ježíši), a činí tak v jedné pasáži, která je zvláště významná a také poetická:

*Křesťanské zjevení se stává skutečnou vůdčí hvězdou pro orientaci člověka na cestě mezi podmíněnostmi imanentistické mentality a úzkými soutěskami technokratické logiky; v křesťanském zjevení Bůh nabízí svrchovanou možnost, aby člověk znovu objevil plnost původního plánu lásky, jenž začal stvořením. Člověku toužícímu poznat pravdu, je-li ještě s to hledět nad sebe a pozvednout svůj pohled dál, než jsou jeho plány, je dána možnost znovu nabytí ryzí vztah k svému životu tím, že půjde cestou pravdy.*<sup>36</sup>

Návaznost na předchozí učení církve, o níž byla řeč výše, se v tomto případě projevuje v samotném obraze hvězdy: setkáváme se s ním i v encyklice *Aeterni Patris*, kde víra je nazývána *sidus amicum* – *přátelskou hvězdou*<sup>37</sup> pro rozum a ještě předtím v listu *Tuas libenter* blah. Pia IX.,<sup>38</sup> v němž je Boží zjevení předkládáno vědcům jako *rectrix stella* – *řídící hvězda*.<sup>39</sup>

#### 4 Podstata vykoupení lidského rozumu

Doposud jsme se zabývali předpoklady pro řešení našeho problému, jak je Kristus Vykupitelem lidského rozumu: jejich poznání je jistě dobré a vhodné, nicméně zůstávají pouze předpoklady. Opření o ně musíme nyní vstoupit do samého srdce naší otázky. Základní text pro odpověď na ni představuje 76. článek encykliky, který je zasvěcen křesťanské filosofii, neboli „filosofické spekulaci pojaté v živém spojení s vírou“<sup>40</sup>. I když

<sup>34</sup> „[...] veluti firmum quoddam constituunt ad quod Nostra doctrina costanter convertitur [...]“ *FR*, n. 60, s. 52 (čes. vyd.: s. 63).

<sup>35</sup> „Reapse non nisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit.“ *GS*, n. 22, s. 1042. *FR* uvádí tato slova *GS* a také slova, která po nich hned následují, v n. 12: s. 14, n. 13: s. 16, a n. 60: s. 52.

<sup>36</sup> „Verum veluti astrum conductorium christiana Revelatio fit homini qui inter condiciones progreditur mentis cuiusdam immanentisticae nec non logicae technocraticae angustias; extrema est facultas quae a Deo praebet ut pristinum amoris consilium, creatione ipsa inchoatum, denuo plene reperiat. Hominibus verum cognoscere cupientibus, si ultra se adhuc prospicere valent et intuitum suum extra propria proposita attollere, potestas tribuitur veram necessitudinem cum sua vita recuperandi, viam persequendo veritatis.“ *FR*, n. 15, s. 17–18 (čes. vyd., s. 21).

<sup>37</sup> *AeP*: n. 67.

<sup>38</sup> List *Tuas libenter* arcibiskupovi z München-Freising (21. 12. 1863), *DS*, nn. 2875–2880.

<sup>39</sup> *DS*, n. 2877.

<sup>40</sup> „[...] meditatio [...] philosophica quae vitaliter cum fide coniungitur.“ *FR*, n. 76, s. 63–64 (čes. vyd., s. 75). Srov. J. García López, „La ‚Filosofía cristiana‘ en la *Fides et ratio*.“ *Scripta fulgentina*, 1999, a. 9, n. 1 (17), s. 141–150, nyní in: ID., *Fe y razón*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Cuadernos de Anuario Filosófico. Series universitaria, n. 88, s. 80–94; M. Codina, „¿Qué es pensar en unión vital con la fe?“, in: J. Arangueren – J. J. Borobia – M. Luch (Eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional ‚Fe cristiana y Cultura contemporánea‘*. Pamplona, EUNSA, 1999, s. 421–427.



se zde mluví o filosofii, můžeme to plným právem rozšířit na celý lidský rozum, protože samotná *Fides et ratio* představuje filosofii jako nejvyššího představitele lidského poznání.<sup>41</sup>

a) *Subjektivní vykoupení lidského rozumu*

V 76. článku se poukazuje na dva aspekty křesťanské filosofie: na *subjektivní*, týkající se samotného rozumu, a na *objektivní*, týkající se obsahu jeho poznání. Můžeme následně hovořit o *subjektivním* a *objektivním* vykoupení lidského rozumu.

Co se týká subjektivního vykoupení, encyklika píše o „očistění rozumu vírou“<sup>42</sup> a pak ho vysvětluje následujícími slovy:

*Víra jako teologální ctnost zbavuje rozum přílišné sebedůvěry, k níž filosofové bývají pokoušeni [...] Filosof pokorně sbírá odvahu, aby zkoumal otázky, které by obtížně dokázal vyřešit, kdyby nebral v úvahu poznatky přijaté ze zjevení.*<sup>43</sup>

K těmto slovům můžeme ještě připojit to, co se na jiných místech *Fides et ratio* říká o „lidském významu Božího slova, které činí člověka lidštějším“<sup>44</sup>, a o skutečnosti, že rozum „se pomocí, kterou poskytuje víra, stává jistějším a bystřejším.“<sup>45</sup>

Vidíme tedy, že subjektivní vykoupení lidského rozumu spočívá v tom, že Pán Ježíš Kristus lidský rozum prostřednictvím daru víry očisťuje od přílišné sebedůvěry (negativní smysl) a činí ho pokornějším, odvážnějším,<sup>46</sup> jistějším a bystřejším, zkrátka více skutečně lidským (pozitivní smysl).

Také tato nauka *Fides et ratio* navazuje na učení encykliky *Aeterni Patris*, která píše, že „jas božských pravd“ lidskému rozumu „nic neubírá na důstojnosti, nýbrž naopak přidává na ušlechtilosti, bystrosti a pevnosti.“<sup>47</sup> Tatáž encyklika ještě obecnějším způsobem říká: „[...] je daleko od pravdy myslet si, že přidané světlo víry ruší či umenšuje sílu rozumu, nýbrž ho spíše zdokonaluje a rozmnožením jeho schopností činí způsobilým pro vyšší věci.“<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Srov. *FR*, n. 3, s. 7 (čes. vyd., s. 8): „Multiplices sunt facultates quibus uti potest homo ut veritatem cognoscendarum foveat progressionem [...]. Inter has philosophia eminent [...].“ („Člověk má mnoho možností podporovat pokrok v poznání pravdy [...] Mezi nimi vyniká filosofie [...].“)

<sup>42</sup> „[...] fides purificat rationem.“ *FR*, n. 76: s. 64 (čes. vyd.: s. 76).

<sup>43</sup> „Ut theologalis virtus, ipsa rationem a nimia confidentia exsolvit, ad quam illecebram facile philosophi inclinant [...]. Humiliter animum colligit philosophus ut quasdam quaestiones tractet, quas difficulter explicare valet haud consideratis Revelationis elementis.“ *Ibid.*

<sup>44</sup> „[...] humana [...] significatio Dei verbi, quod humaniores reddit homines.“ *FR*, n. 102, s. 84 (čes. vyd., s. 99).

<sup>45</sup> „[...] securior acriorque fit propter adiumentum quod fides ministrat.“ *FR*, n. 106, s. 86 (čes. vyd., s. 102).

<sup>46</sup> Srov. hlubokou úvahu o současně pokoře a odvaze rozumu od J. L. Illanese, „Fe y razón, filosofía y teología. Consideraciones al hilo de la *Fides et ratio*“, *Scripta Theologica*, 1999, vol. 31, fasc. 3, s. 787–790.

<sup>47</sup> „[...] divinarum veritatum splendor [...] nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit.“ *AeP*, n. 66.

<sup>48</sup> „[...] tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat.“ *AeP*, n. 52.

b) *Objektivní vykoupení lidského rozumu*

Co se týká objektivního vykoupení lidského rozumu, 76. článek encykliky uvádí následující:

*[...] zjevení předkládá některé pravdy, které jsou sice rozumově poznatelné, ale rozum by je nikdy nepoznal, kdyby byl odkázán jen na vlastní síly. Patří k nim otázky jako pojem osobního Boha, svobodného a stvořitele, která měl takový význam pro rozvoj filosofického myšlení, a zvláště pro filosofii bytí. Do této oblasti patří také skutečnost hříchu, jak se ukazuje ve světle víry, která pomáhá, aby byl filosoficky správně položen problém zla. Také pojem osoby, která se pokládá za cosi duchovního, je zvláštností víry: křesťanská zvěst o důstojnosti, rovnosti a svobodě člověka měla nepochybně vliv na filosofické myšlení moderních filosofů. V novější době je třeba připomenout, že byl poznán význam, který má i pro filosofii dějinná událost; ta je středem křesťanského zjevení. Není náhodou, že dějinná událost se stala základem filosofie dějin, která je jakoby novou kapitolou lidského hledání pravdy.<sup>49</sup>*

To, co jsme právě citovali, můžeme ještě doplnit tím, jak *Fides et ratio* vidí zdroj inspirace pro filosofii v první kapitole konstituce II. vatikánského koncilu *Gaudium et spes*<sup>50</sup>: ta je „jakýmsi souhrnem biblické antropologie“,<sup>51</sup> v němž „se pojednává o hodnotě lidské osoby stvořené k Božímu obrazu, je zdůvodňována její důstojnost a nadřazenost celému stvoření a je ukazována schopnost transcendence, kterou má rozum člověka.“<sup>52</sup>

Vidíme tedy, že lidský rozum je Božím zjevením povzbuzován, „aby prozkoumal cesty, o nichž neměl ani tušení, že by se po nich mohl vydat“<sup>53</sup>, a tak „objevuje nové a neznámé oblasti“<sup>54</sup>. Tento pozitivní smysl objektivního vykoupení lidského rozumu můžeme ještě doplnit – obdobně jako v případě subjektivního vykoupení – o jeho negativní smysl,

<sup>49</sup> „[...] lucide quasdam exhibet veritates Revelatio, quas tametsi attingere potest ratio, nunquam tamen easdem repperisset si suis unis viribus innixa esset. Hoc in rerum prospectu quaestiones ponuntur, veluti notio Dei personalis, liberi et creatoris, quae ad philosophicae cogitationis progressum tantum pondus habuit, potissimum quod spectat ad philosophiam respicientem ‚esse‘. Ad hanc provinciam ipsa peccati realitas quoque pertinet, quemadmodum ipsa fidei lumine manifestatur, quae quidem operam dat ut quaestio de malo congruenti ratione philosophice ponatur. Persona quoque, quae veluti spiritale quiddam consideratur, est peculiaris fidei proprietatis: dignitatis christianus nuntius, aequalitatis ac libertatis hominum procul dubio vim habuit in philosophica cogitata, quae recentiores philosophi pepererunt. Ad propiora tempora accedentes, id memorare debemus quod agnatum est momentum quod induit etiam pro philosophia historicus eventus, christianae Revelationis culmen. Non casu ille cuiusdam historiae philosophiae factus est cardo, qui veluti novum veritatis humanae inquisitionis caput exhibetur.“ *FR*, n. 76, s. 64 (čes. vyd., s. 76).

<sup>50</sup> *GS*, nn. 12–22, s. 1034–1044.

<sup>51</sup> „[...] anthropologiae biblicae [...] quasi compendium [...]“ *FR*, n. 60: s. 52 (čes. vyd.: s. 62).

<sup>52</sup> „[...] de humanae personae valore agitur, quae ad imaginem Dei creata est, eius dignitatis et praestantiae prae ceteris creaturis ratio affertur atque eius rationis transcendens facultas ostenditur.“ *Ibid.* *Srov. GS*, nn. 14–15, s. 1035–1036.

<sup>53</sup> „[...] ad explorandas semitas, quas sola ne suspicatur quidem se illas decurrere posse.“ *FR*, n. 73, s. 62 (čes. vyd., s. 74).

<sup>54</sup> „[...] novos et inexpectatos attingit fines.“ *Ibid.* *Cfr. FR*, n. 21, s. 22.

který spočívá v ochraně před omyly. Encyklika učí: „[...] když se rozum pohybuje mezi [...] dvěma póly – Božím slovem a jeho hlubším pochopením –, je téměř držen a jakoby veden, aby se vyhýbal cestám, jež vedou mimo zjevenou pravdu a nakonec mimo pravdu vůbec“.<sup>55</sup>

Na závěr této části můžeme tudíž říci, že objektivní vykoupení lidského rozumu spočívá ve skutečnosti, že Pán Ježíš Kristus lidský rozum prostřednictvím daru víry chrání před omyly, poskytuje mu mnohé podněty a otevírá nové horizonty.

Také v tomto případě nechybějí odkazy na dřívější učení magisteria. Máme zde především krátké, ale hutné vyjádření konstituce *Dei Filius*: „[...] víra osvobozuje a chrání rozum před omyly a obohacuje ho mnohostranným poznáním.“<sup>56</sup> Tato nauka I. vatikánského koncilu byla připravena učením blah. Pia IX., který v encyklice *Qui pluribus*<sup>57</sup> učí, že „víra osvobozuje rozum od každého omylu a obdivuhodně ho osvětluje poznáním božských skutečností“,<sup>58</sup> a pak širším způsobem vyložena v encyklice *Aeterni Patris*.<sup>59</sup> Papež Lev XIII. v ní píše, že „křesťanská víra, která se opírá o Boží autoritu, je nejjistější učitelkou pravdy; ten, kdo ji následuje, není ani polapen osidly bludů, ani zmitán vlnami nejistých domněnek“.<sup>60</sup> A pak připojuje slavnou větu, která je i jedním z hesel významného tomistického časopisu *Revue thomiste*: „Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur.“ – „Proto ti, kdo spojují studium filosofie s poslušností křesťanské víře, jsou nejlepšími filozofy.“<sup>61</sup>

Viděli jsme, že v obou aspektech vykoupení lidského rozumu působí Kristus prostřednictvím daru víry. Můžeme ještě rozlišit a upřesnit, že v případě subjektivního vykoupení se jedná o víru, kterou sv. Tomáš Akvinský<sup>62</sup> a teologická tradice nazývá *fides qua creditur* (víra, kterou věříme), neboli o vlitou ctnost naklánějící k souhlasu se zjevenou pravdou, a v případě objektivního vykoupení o vírou označovanou jako *fides quae creditur* (víra, v kterou věříme), tj. o obsah Božího zjevení.

## 5 Otevřenost rozumu víře a jeho současná autonomie

*Fides et ratio* vyzdvihuje tedy mnohostranné uzdravení a obohacení, které lidskému rozumu přichází od víry. Na základě toho pak zvláštním způsobem vybízí filozofy, aby

<sup>55</sup> „[...] agendo [...] intra duas res – Dei verbum scilicet altioreaque eius cognitionem – rationem paene percipi et quodammodo gubernari, ut semitas illas vitet quae extra Veritatem revelatam eandem perducant ac, tandem, simpliciter extra ipsam veritatem [...]“ *FR*, n. 73, s. 62 (čes. vyd., s. 74).

<sup>56</sup> „[...] fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat.“ *DF*, kap. IV, n. 3019.

<sup>57</sup> (9. 11. 1846), *DS*, nn. 2775–2786.

<sup>58</sup> „[...] fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret [...]“ *DS*, n. 2776.

<sup>59</sup> *AeP*: n. 67, cituje doslova výše uvedené tvrzení *DF*.

<sup>60</sup> „[...] fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitur.“ *AeP*: n. 66.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Srov. např. *Super De Trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, ad 4.

byli otevřeni této spásonosné síle, totiž „požadavkům, které teologie – a předtím ještě Boží slovo – klade na filosofické myšlení“<sup>63</sup>: tak „zjevená pravda, protože při osvětlování toho, co je, vychází ze záře, jejímž původcem je samo subsistentní Bytí, bude osvěcovat cestu filosofické reflexe.“<sup>64</sup>

Když encyklika uvažuje tímto způsobem a odsuzuje „neoprávněné rozdělení“<sup>65</sup> mezi vírou a rozumem, neupadá však v nějakou obdobu monofyzitismu,<sup>66</sup> který by obojí nerozlišeně směšoval: něco takového naopak výslovně odmítá<sup>67</sup> a vícekrát klade důraz na legitimní autoritu lidského rozumu<sup>68</sup> a následně filosofie, která „musí postupovat podle svých vlastních metod a principů“<sup>69</sup>. V této souvislosti také zdůrazňuje, že „církve nepředkládá nějakou vlastní filosofii ani nedává přednost nějaké zvláštní filosofii na úkor druhých.“<sup>70</sup>

Závislost filosofie na víře a teologie není tak v žádném případě přímá a esenciální, ale jen nepřímá a akcidentální, srovnatelná se závislostí jedné samostatné vědecké disciplíny na jiné. Tak to již mnoho let před publikováním encykliky *Fides et ratio*, avšak zcela v jejím duchu přesně formuloval velký španělský tomista Santiago Ramírez OP (1891–1967).<sup>71</sup> Tím můžeme také odpovědět na známou námitku filosofa Martina Heideggera proti křesťanské filosofii: „Křesťanská filosofie‘ je dřevěné železo a nedorozumění.“<sup>72</sup> Tato

<sup>63</sup> „[...] postulata [...], quae theologia – immo, antehac Dei verbum – philosophicae cogitationi [...] hodie exhibet.“ *FR*, n. 79, s. 66 (čes. vyd., s. 78). Srov. n. 49, s. 44 (čes. vyd., s. 53): „Philosophia [...] facere non potest quin servet necessitates quoque et perspicuitates veritatis revelatae proprias.“ (Filosofie [...] nemůže nerespektovat i požadavky a zřejmosti vlastní zjevené pravdě.“); n. 101, s. 83–84; n. 106, s. 86–87. Srov. také nn. 81–85, s. 68–73, kde jsou tyto požadavky Božího slova na filosofii konkrétně určeny.

<sup>64</sup> „Veritas revelata, clare id quod est collustrando sumens initium ex splendore quem efficit id quod per se Est, philosophicae cogitationis iter illuminabit.“ *FR*, n. 79, s. 66 (čes. vyd., s. 78).

<sup>65</sup> „[...] nefastum discidium [...]“ *FR*, n. 45, s. 41 (čes. vyd., s. 49).

<sup>66</sup> Tedy hereze, která, jak známo, nerozlišuje lidskou a božskou přirozenost Ježíše Krista a mluví o jediné boholidské přirozenosti.

<sup>67</sup> Srov. zvláště *FR*, n. 77, s. 65–66.

<sup>68</sup> Srov. *FR*, n. 13, s. 16 (čes. vyd., s. 19): „[...] signa haec [...] tribuunt rationi humanae vim quia sinunt eam propriis viribus, quarum ipsa est invidiosa custos, intra mysterium investigare [...]“ („Tato znamení [...] dodávají rozumu větší sílu, protože mu umožňují pronikat do nitra tajemství vlastní silou, kterou si právem žárlivě střeží [...]“); n. 16, s. 19 (čes. vyd., s. 24): „Ipsa [fides] non ideo intercedit ut autonomiam rationis deiciat aut eius actionis regionem deminuat [...]“ („Ta [víra] nezasahuje, aby svrhla autonomii rozumu nebo aby zužovala prostor jeho činnosti [...]“).

<sup>69</sup> „[...] secundum suam rationem suasque regulas agere debet [...]“ *FR*, n. 49, s. 44 (čes. vyd., s. 53). Srov. n. 45, s. 41; n. 75, s. 63; n. 77, s. 65–66; n. 79, s. 66–67.

<sup>70</sup> „Suam ipsius philosophiam non exhibet Ecclesia, neque quamlibet praelegit peculiarem philosophiam aliarum damno.“ *FR*, n. 49, s. 44 (čes. vyd., s. 53).

<sup>71</sup> Srov. jeho spis *De ipsa philosophia in universum*. Ed. praeeparata sub directione V. Rodríguez. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de filosofía „Luis Vives“, 1970, Pars III, sectio II, cap. II: „De proprietatibus Philosophiae relate ad disciplinas superioris ordinis scilicet fidei divinae et Theologiae sacrae“, s. 767–854. O samotném Ramírezovi srov. především V. Marrero, *Santiago Ramírez, O. P. Su vida y su obra*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de filosofía „Luis Vives“, 1971.

<sup>72</sup> „Eine ‚christliche Philosophie‘ ist ein hölzernes Eisen und ein Missverständnis“, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer 1953, s. 6.

námítka by totiž platila, kdyby vztah filosofie k víře a teologii byl esenciální, avšak neplatí, je-li pouze akcidentální.<sup>73</sup>

## 6 Historické potvrzení vykoupení lidského rozumu

Pravdivost toho, že Pán Ježíš prostřednictvím svého daru víry působí jako Vykupitel lidského rozumu, potvrzují také dějiny lidského myšlení. Jan Pavel II. zde zdůrazňuje světlý příklad církevních Otců:

*Snažili se o to, aby se ukázalo v plném světle všechno to, co dosud zůstávalo v nauce antických filosofů nerozvinuté a v počátcích [...]. Očištěný a zdravý rozum tedy byl s to povznést se na nejvyšší rovinu reflexe, a vytvořil tak pevný základ pro poznání tvorů, transcendentního a absolutního bytí.<sup>74</sup>*

V 74. článku encykliky pak papež jmenuje, spolu s církevními Otci, další „významnější příklady takové cesty filosofického bádání, pro kterou konfrontace s učením víry znamenala obzvláštní přínos“:<sup>75</sup> sv. Řehoře Naziánského a sv. Augustina z církevních Otců, sv. Anselma, sv. Bonaventuru a sv. Tomáše Akvinského ze středověkých mistrů, Johna Henryho Newmana, Antonia Rosminiho, Jacquesa Maritaina, Étienna Gilsona a Editu Steinovou z novějších myslitelů ze západní oblasti a Vladimíra S. Solovjeva, Pavla A. Florenského, Petra J. Čaadajeva a Vladimíra N. Losského z novějších myslitelů z východní oblasti.<sup>76</sup>

K těmto kladným příkladům můžeme ještě přidat negativní historické potvrzení „oddělené“ filosofie, která vědomě odmítá spásonosnou pomoc Božího zjevení:<sup>77</sup> „rozum, který nemá před sebou zralou víru, není vyzýváán, aby zaměřil pohled na novost a radikálnost samotného bytí“<sup>78</sup> a upadá do racionalismu, idealismu, eklekticismu, historicismu, scientismu, pragmatismu a nakonec, nejhluběji, do nihilismu.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Srov. také kritiku Heideggerovy kritiky křesťanské filosofie od R. Verneaux, „Note sur la philosophie chrétienne en marge de Heidegger“, in: P. Rodriguez (dir.), *Fe, razón y teología. En el I Centenario de la Encíclica Aeterni Patris*, Pamplona, EUNSA 1979, s. 303–314.

<sup>74</sup> „Curarunt ut in plenam lucem orirerunt omnia quae adhuc manebant implicita et propedeutica in priscorum philosophorum doctrina [...] Mens igitur purgata et iusta se extollere poterat ad altiores gradus meditationis, validum tribuens fundamentum ad intelligentiam creaturarum, entis transcendentis et absoluti.“ *FR*, n. 41, s. 37 (čes. vyd., s. 45).

<sup>75</sup> „[...] exempla quaedam praestantiora illius efferre itineris investigationum philosophicarum ad quod beneficia singularia comparatio attulit cum fidei doctrinis.“ *FR*, n. 74, s. 62 (čes. vyd., s. 74).

<sup>76</sup> Těmto novějším myslitelům z obou oblastí je věnována kniha R. Di Ceglie (a cura di), *Verità della Rivelazione. I filosofi moderni della Fides et ratio*, Milano, Ares 2003. Ragione & fede, n. 22.

<sup>77</sup> Srov. *FR*, n. 45, s. 41; n. 75, s. 63.

<sup>78</sup> „[...] ratio, quae fidei firmatae non obversatur, ad novitatem et radicalitatem ipsius ‚esse‘ contuendas non lacesitur.“ *FR*, n. 48, s. 43 (čes. vyd., s. 52).

<sup>79</sup> Srov. *FR*, nn. 46–47, s. 41–43; nn. 86–91, s. 73–77.

## 7 Závěr: živá tradice církve, dosvědčená sv. Tomášem Akvinským

Církev vždy věřila ve skutečnost, že Ježíš Kristus, její Pán a Mistr, je Vykupitelem lidského rozumu, a žila ji. Když ji zvláště v XIX. století racionalismus napadl, pozvedla svůj hlas a výslovně vyhlásila – ústy blah. Pia IX., I. vatikánského koncilu v jeho konstituci *Dei Filius* a Lva XIII. v jeho encyklice *Aeterni Patris* –, že lidský rozum dostává ve víře velikou pomoc. Radikalizace kritické situace v minulém století, kdy se rozum „vrhl do prázdna jak spekulativního, tak i existenciálního“<sup>80</sup> našla odpověď v nauce II. vatikánského koncilu, v tomto případě zvláště v konstituci *Gaudium et spes*, a nyní v encyklice *Fides et ratio*. Ta předkládá Krista a jeho zjevení jako *vůdčí hvězdu* a jeho dar víry jako „spolehlivého a přesvědčivého obhájce rozumu.“<sup>81</sup>

Privilegovaným svědkem staletého přesvědčení a zkušenosti církve, tj. její živé tradice, je sv. Tomáš Akvinský, jehož příkladu jsme se již dotkli. *Fides et ratio* v návaznosti na hojná doporučení předchozích církevních dokumentů<sup>82</sup> zdůrazňuje slunce jeho příkladu a nauky,<sup>83</sup> a činí tak plným právem: vždyť on je tím, kdo nechal Kristu, aby darem víry uzdravil a umocnil jeho rozum, a dosáhl tak „vrcholů, na jaké by lidská mysl nikdy nedokázala pomyslet“<sup>84</sup>; vždyť on byl vždy plně otevřen jasu Božího zjevení a „jeho filosofie je opravdu filosofií bytí a nejen pouhého zdání.“<sup>85</sup>

Sv. Tomáš Akvinský nejenom vynikajícím způsobem žil Kristovo vykoupení lidského rozumu, ale také ho vyjádřil teoreticky ve svém učení.<sup>86</sup> Samotná *Fides et ratio* píše v tomto smyslu o Tomášově nauce:

*Jako milost předpokládá přirozenost a přivádí ji k naplnění, tak víra předpokládá a dokončuje rozum. Ten pak, osvícený vírou, je osvobozen od křehkosti a omezení pocházejících z neposlušnosti hříchu a nachází nezbytnou sílu povznést se k poznání tajemství trojjediného Boha.<sup>87</sup>*

<sup>80</sup> „[...] se ha precipitado en un vacío tanto especulativo como existencial.“ Illanes, s. 786.

<sup>81</sup> „[...] rationis [...] certus atque suadens advocatus.“ *FR*, n. 56, s. 50 (čes. vyd., s. 60). S. Sousedík, „*Fides et ratio*. Nová encyklika Jana Pavla II.“, *Katolický týdeník*, 28. 2. 1999, roč. 10, č. 9, příloha *Perspektivy*, č. 2, s. I, charakterizoval proto encykliku jako „obranu lidského rozumu z pozic víry“. A. Llano, „Audacia de la razón y obediencia de la fe“, in: Arangueren, *Fe y razón*, s. 226, mluví pak o „teologii filosofie“ („teología de la filosofía“).

<sup>82</sup> Srov. např. A. Lobato, „Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia desde la *Aeterni Patris* a Juan Pablo II.“, in: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale III: L'Enciclica Aeterni Patris. Suoi riflessi nel tempo*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1981. *Studi Tomistici*, n.22, s. 7-28.

<sup>83</sup> Srov. zvláště *FR*, nn. 43-44, s. 38-40; n. 78, s. 66. Srov. také G. Cottier, „Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella *Fides et ratio*“, in: Mantovani, *Fede e ragione*, s. 187-194.

<sup>84</sup> „[...] culmina quibus attingendis impar humana intelligentia est.“ *FR*, n. 44, s. 40 (čes. vyd., s. 49). Srov. *AeP*: n. 86.

<sup>85</sup> „Eius vere est philosophia essendi et non apprendi dumtaxat.“ *FR*, n. 44, s. 40 (čes. vyd., s. 49).

<sup>86</sup> Srov. zvláště J. I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge-New York, Cambridge University Press 1997. Srov. také mistrnou studii G. Barzaghi, „La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione“, in: *Angelicum*, vol. 80, 2003, fasc. 2, s. 271-307.

<sup>87</sup> „Quemadmodum gratia supponit naturam eamque perficit, ita fides supponit et perficit rationem. Quae, fidei lumine illustrata, eximitur a fragilitate et a limitatione quae ex peccati commissione proveniunt, et necessariam invenit fortitudinem, qua in cognitionem mysterii Dei Unius et Trini se sublevet.“ *FR*, n. 43, s. 39 (čes. vyd., s. 47).

Ukončeme proto naši úvahu slovy samotné „zlaté moudrosti sv. Tomáše“:<sup>88</sup>

*[...] homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem. Ea autem quae supra hominem sunt quaerere, non est vituperabile sed laudabile: quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest [...].*

*[...] když člověk věří, nepopírá rozum, jakoby jednal proti němu, nýbrž ho překračuje a opírá se o vyššího vůdce, totiž o první pravdu, neboť to, co náleží k víře, i když je to nad rozumem, není proti rozumu. Hledat to, co je nad člověkem, nelze kárat, nýbrž spíše chválit, neboť člověk se má pozvedat k božským skutečnostem, jak jen může[...].<sup>89</sup>*

Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. – Musí se říci, že dary milostí jsou přirozenosti přidávány takovým způsobem, že ji nepotlačují, nýbrž více zdokonalují; proto také světlo víry, které je nám vléváno zdarma, neničí světlo přirozeného rozumu, který do nás vložil Bůh.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> „[...] auream Sancti Thomae sapientiam [...]“. *AeP*: n. 106.

<sup>89</sup> *Super Sent.* III, d. 24, q. 1, a. 3, q.1a 2, ad 2. Srov. *ibid.* III, d. 23, q. 2, a. 4, q.1a 1, ad 3.

<sup>90</sup> *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 3, c. Srov. *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 9; *S. Theol.* I, q. 1, a. 8, ad 2.





## A. Réginald – jeden ze vzorů M. Habáně\*

*Karel Floss*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Již na naší první konferenci k tématu českého tomismu a jmenovitě předního českého filosofa a teologa Metoděje Habáně jsem volil formulace, které naznačovaly, že bez vlivu J. Maritaina by byl i Habán zůstal jen jakýmsi J. Pospíšilem či P. Vychodilem, což by ve 30. letech 20. století – v době velkého tvůrčího rozletu celé naší kultury – bylo bývalo opravdu málo.<sup>1</sup>

Habáňovci se inspirovali u Maritaina nejen jejich tomášovským myšlenkovým světem, ale přejímali od nich i celkový styl práce, jejich intelektuální misi, přesněji misii. V příznačně nazvané sbírce *Questions Disputées*, kterou Maritain redigoval společně s Ch. Journetem, vyšla na přelomu 20. a 30. let Maritainova knížka „Religion et culture“ a v ní kapitola nazvaná „De la pensée catholique et de la mission“. Splnit takové poslání pak pomůže jen soustavné využívání filosofické a teologické nauky Tomáše Akvinského, která je „si haute et si fortement liée qu’ elle ne peut souffrir la moindre diminution de ses déterminants spécifiques sans perdre son efficacité a pénétrer le réel“ (s. 87).

Ostatně již při líčení povahy celé sbírky *Questions disputées* Maritain i Journet prohlašují, že inspirací pro všechny v ní nabízené příspěvky bude nauka svatého Tomáše: „Aussi bien somme – nous persuadés que les principes de Thomas d’Aquin, justement parce qu’ils sont stables, permettent, et permettent seuls, un progrès doctrinal résultant d’un effort collectif et d’un contrôle mutuel“ (str. 8).

Právě pro onu myšlenkovou hloubku, vzájemnou provázanost naukových řešení a pro mimořádnou stálost si M. Habán vybral – jak jsme o tom podrobněji hovořili na minulé konferenci – jako svědka dominikánského učence 17. století A. Réginalda.

\* Příspěvek z konference „Tomistický filosof Metoděj Habán (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století“ pořádané katedrou filosofie FF UP v Olomouci dne 27. 11. 2003 v rámci výzkumného záměru „Výzkum historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“ Ministerstva školství číslo MSM15200017.1

<sup>1</sup> K. Floss, „Metoděj Habán (1899–1984) a tomismus“, in: P. Dvorský (ed.), *Metoděj Habán a český tomismus. K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století*. Olomouc 2003, s. 7–89.

O tomto filosofu a teologu tzv. druhé scholastiky vědí něco podstatnějšího jen ti nejzasvěcenější, a také sám Habáň jeho uvedením pod kusým jménem Reginaldus k jeho známosti příliš nepřispěl – ostatně takovéto nezvyklé, ale typicky habáňovské citování svědčí o bytostném nezájmu o bližší časové a kulturní zařazení osobností – nadčasové, ba věčné pravdy takové souřadnice jakoby nepotřebují.

Když začal (brzy po návratu do vlasti) počátkem 30. let minulého století M. Habáň uveřejňovat ve své *Filosofické revui* (dále jen *FR*) svůj úvod do tomismu, napsal kromě toho, že tomismus = pravda, a že jeho neznalost je kořenem všech nepřesností a nepravostí v myšlení, také toto: „Velký myslitel tomistické nauky Reginald označil tři základní principy tomismu, které mu dávají charakteristickou známku a rys. V těchto principech se zachytí celá nauka sv. Tomáše, proto jejich vysvětlení může být nejlepším úvodem ke studiu tomismu.“ (*FR* 3, 1931, 147)

Kdo byl tento „velký“ myslitel, který napsal tak skvělý úvod do tomismu, po němž přece byla a stále ještě je živá poptávka? O první stručnou odpověď na tuto otázku se pokoušíme s vědomím, že by měla být předmětem také dalšího bádání, což by mohlo vyústit v monografii některého z mladších účastníků výzkumného záměru a studia. Téma je to přitažlivé již proto, že jak kuse uvedl již Habáň, žil Reginaldus v 17. století, tvořil tedy ve Francii v době velkých zápasů o povahu a význam descartismu, v době Pascalových „Lettres provinciales“ a pohnutých osudů kláštera v Port-Royal. Podobně jako Maritain a Habáň ve století dvacátém, snažil se též alespoň dnes již málo známý Reginaldus bojovat v dramatické etapě zrodu moderního světa proti novým „nepřesným“ naukám na základě svrchovaného učení Tomáše Akvinského.

Svůj příspěvek rozvrhuji do sedmi bodů, jež je možné stručně charakterizovat takto:

1. Připomenutí některých rozpaků nad Habáňovým odkazem
2. Znalost Reginalda v době Habáňova působení, resp. dříve
3. Některá hodnocení Reginaldova díla v současnosti
4. Reginaldův život a dílo – stručná synopse
5. Výstavba Reginaldova díla „Tria principia“
6. Některé specifické rysy Reginaldovy spekulace
7. Zkusmé závěry

## 1 Připomenutí některých rozpaků nad Habáňovým odkazem

Hlavní rozpaky jsme dosud uváděli nad Habáňovou češtinou, ale i obecněji nad často málo šťastnými formulacemi jinak závažných myšlenek. Dnes k těmto rozpakům přidáme i více méně provokativní formulaci o „velkém mysliteli Reginaldovi“; výraz „provokace“ zřejmě není v této souvislosti přehnaný, neboť podobné výkřiky o „velkých“ myslitelích musely dráždit zejména naše nekatolické intelektuály. Co si měl i značně vzdělaný Čech představit o velkém Reginaldovi ve srovnání s obecně známými velikány jako byli Descartes či Pascal? Do určité míry můžeme nalézt takové provokace i ve francouzském bojovném katolickém prostředí, přichází s nimi Maritain, jehož inspirátorem byl Bloy (podobně jako byl Habáň ovlivněn duchovním stylem J. Floriana).

## 2 Znalost Reginalda v době Habáňova působení, resp. dříve

Obecně lze říct, že pokud o Reginaldovi nějakou zmínku vůbec nalezneme, je to vesměs jen u vyloženě katolických pisatelů.

O Reginaldovi se pochopitelně nemohl nezmínit vůdčí historik dominikánského řádu A. M. Walz.<sup>2</sup> Činí tak jako někteří další historikové v souvislosti s dogmatickými spory okolo jansenismu. Některé jansenistické formulace se značně blížily tomistické nauce o milosti, proto bylo třeba ostře rozlišovat, aby nedocházelo k ještě větším zmatkům. Podle Walze se v těchto zápasech osvědčil Antonius Reginald (jindy ovšem uvádí Antoninus Reginald!) vedle dalších tomistů jako byli A. Sébille, F. Vermeil či J. van Bilsen. Právě uvedené zápasy souvisí úzce s osudy proslulého kláštera Port-Royal, přičemž filosofický význam dodává těmto sporům sama podstata jansenismu, který lze charakterizovat jako pokus o symbiózu Descartova racionalismu a Augustinova mysticismu. Na s. 334 charakterizuje Walz Reginalda jako zasvěceného odpůrce volnějšího probabilismu (probabilismus laxior).

Ve svém rozsáhlém díle o Tomášovi a tomismu<sup>3</sup> se o Reginaldovi zmiňuje C. Werner. Ve 3. svazku hovoří na s. 446 a 450 o dominikánovi, který se jmenoval Antoninus (!) Reginaldus a zemřel v Toulouse v roce 1676. Vypočítává jeho díla a zmiňuje se též o spise, který nás zajímá nejvíc, pod názvem *Doctrinae S. Thomae tria principia cum suis consequentibus*. Avšak i Werner se zajímá u Reginalda především o jeho účast v boji s jansenismem (kapitola: „Lehrstreitigkeiten über die Gnade zwischen den Dominikanern und Jansenisten“). O povaze sporu a jeho průběhu lze leccos vyčíst již z názvu některých podkapitol: Livinus Meyers Controversion mit dem Dominikaner Reginald und mit Henricus a S. Ignatio. – Gegenseitige Beschuldigungen der Theologen beider Orden – Antwort der Thomisten auf die ihnen gemachten Vorwürfe des Bajanismus, der Befreundung mit den Jansenisten.

Značně problematická je „reginaldovská otázka“ v dějinách filosofie z pera F. Klimkeho.<sup>4</sup> Když píše o škole přísného tomismu v 17. století (II, 23a), zmiňuje se o dominikánech, jako jsou F. de Araxo († 1664), Reginaldus Luparini († 1671), Antonius Goudin († 1695), N. Arnu († 1692). O Antoninu Reginaldovi zde tedy nehovoří a navíc by habáňovské nadšení pro podobné myslitele mohlo značně zmrazit Klimkeho hodnocení A. Goudina, autora častěji uváděného díla *Philosophia iuxta Divi Thomae dogmata*. Podle Klimkeho měl Goudin se svými stoupenci odpor k současné filosofii a také nezáměrně o současnou vědu, profesori pařížské univerzity se jako záštity proti nové astronomii křečovitě dovolávali Aristotela, přičemž kopernikánský systém označovali za neúnosný, poněvadž by Zemi odstranil z centra vesmíru.

Ve svých obecně ceněných dějinách katolické teologie se o Reginaldovi zmiňuje M. Grabmann.<sup>5</sup> V oddíle „Die strenge Thomisteschnule“ (s. 163) hovoří přirozeně zejména

<sup>2</sup> A. M. Walz, *Compendium historiae ordinis praedicatorum*, Roma 1930.

<sup>3</sup> C. Werner, *Thomas von Aquin*, 3 sv. 1889.

<sup>4</sup> F. Klimke, *Institutiones Historiae Philosophiae*, 2 svazky, Freiburg i. Br. 1923.

<sup>5</sup> M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, Freiburg 1933.

o dominikánech, nejdříve španělských (mezi nimiž proslul zejména zpovědník Terezie z Avily Bañez, † 1604) a později o francouzských; i zde je uveden nejprve Massoulié († 1706) a jeho častěji připomínaný spis *Divus Thomas sui interpretes*, na něhož navázal vlastně se stejnými interpretačními záměry Anton (!) Reginaldus. Též Grabmann se o něm sice zmiňuje především v souvislosti s naukou o milosti, včetně výkladu tridentické nauky (*De mente Concilii Tridentini circa gratiam reipsa efficacem*), avšak uvádí též námi především sledovaný spis *Doctrinae D. Thomae tria principia*.

Závěrem tohoto krátkého přehledu zmínek o Reginaldově odkazu lze konstatovat, že se uznává jeho místo v zápase o nauku de gratia, nikde však (ani ve filosoficky dosti hluboce orientovaném Klimkem) nenajdeme zmínku o jeho habáňovsly vysoce oceněném významu v metafyzice.

V závěru tohoto bodu jen stručně o spisech, v nichž bychom zmínku o Reginaldovi mohli (alespoň z habáňovské perspektivy) očekávat, avšak nic o něm nenacházíme. Jde např. o katolicky orientovaný *Filosofický slovník* z první poloviny 20. století,<sup>6</sup> ale též o prestižní úvod do *Teologické sumy* současných italských dominikánů.<sup>7</sup>

### 3 Některá hodnocení Reginaldova díla v současnosti

Předchozí zmínkou o úvodu italských dominikánů jsme již přešli do novější doby, resp. do současnosti. Pro další bádání o A. Reginaldovi je jistě příznačné, že zmínku o něm nenacházíme ani u tak důkladných autorů jako jsou Weisheipl, Torrell či Kerr.

Právě proto překvapí, že se o Reginaldovi nejen zmiňuje, ale jej i habáňovsly vysoce hodnotí jeden z posledních protagonistů tomismu D. Berger.<sup>8</sup> Jeho habáňovsly provokativní knížka vyšla v rámci kolínských „Editionens thomisticae“; a s jeho hodnocením Reginalda se setkáváme podrobněji v následující kapitole.

### 4 Reginaldův život a dílo – stručná synopse

Tato část našeho příspěvku je takřka doslovným překladem části výše uvedeného Bergerova díla *Thomismus*.<sup>9</sup> Antonin(!) Réginald se narodil 1605 v Albi (Languedoc). 1623 vstoupil v Avignonu do dominikánského řádu a od roku 1634 vyučoval nejdříve v různých školách svého řádu ve Francii (jak filosofii, tak teologii). Od roku 1639 až do své smrti 12. dubna 1676 působil jako královský profesor teologie na univerzitě v Toulouse. Tuto činnost přerušil pouze v době svého provincialátu pro Languedoc (1653–1657) a za svého římského pobytu (1652–1653): v roce 1652 byl totiž generálem řádu povolán, aby při jednáních o pěti propozicích jansenismu zastupoval tomistickou školu striktní observance.

<sup>6</sup> Kratochvíl – Černodský – Charvát, *Filosofický slovník*, Brno 1936.

<sup>7</sup> S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica. Tradizione e commento a cura dei domenicani italiani - testo latino dell' edizione Leonina. Introduzione generale*, Bologna 1984.

<sup>8</sup> D. Berger, *Thomismus. Grosse Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln 2001.

<sup>9</sup> D. Berger, *Thomismus*, tamtéž, s. 95. D. Berger napsal též heslo „Antonin Réginald“ do slovníku *Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon*, s. 1975nn.

Z Réginaldova díla D. Berger uvádí:

*Opusculum de vero sensu compositio et divisio ... maximo vero juxta D. Thomam.* Paris 1638.

*Theses apologeticae.* Paris 1644.

*Quaestio theologica, historica et juris Pontificii, quae fuerit mens Concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam.* Toulouse 1644.

*Dissertatio de catechismi Romani (!).* Toulouse 1648.

*Doctrinae D. Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis.* Toulouse 1670<sup>10</sup>.

*De mente. Concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem.* Opus posthumum. Antwerpen 1706.

Ve stručném výkladu Réginaldova odkazu pak Breger předně připomíná, že se osvědčil jako „šikovný“ obhájce tomistické nauky o milosti, napadané jak ze strany jezuitů, tak jansenistů. K dílu, o němž nám především jde, pak poznamenává, že mimořádnou spekulativní schopnost projevuje v díle *Doctrinae D. Thomae Aquinatis tria principia* (Toulouse 1670; Berger zde opět chybuje v latině); jsou zde prý rozvinuty a didakticky vynalézavě prezentovány nejdůležitější vůdčí motivy (Leitmotive) tomistické syntézy (I. „Ens est transcendens“, II. „Deus solus est actus purus“; díl III., jenž měl nést název „Absoluta specificantur a se, relativa ab aliis“ nebyl dokončen).

Závěrem Berger píše, že mimo tomistickou školu v užším smyslu byl Réginald známý knihou o autoritě římského katechismu. Tisku se zatím nedočkaly texty jeho přednášek k Tomášově *Teologické sumě*, které byly často opisovány.

Pro podrobnější obraz Réginaldova života a díla bude ovšem podle našeho názoru třeba ještě důkladněji prostudovat veškerou literaturu věnovanou zejména v poslední době tzv. druhé scholastice – speciálně pokud běží o 17. století, o němž se alespoň prozatím hovoří převážně jako o době „počínajícího úpadku“ scholastiky. Vzpomeňme výše citovaný posudek Goudinova díla z pera F. Klimkeho.

## 5 Výstavba Réginaldova díla *Tria principia*

Poněvadž je tento Réginaldův spis málo přístupný, bude i pro zmíněné studium druhé scholastiky užitečné předvést jeho jemnější schéma.

*Tria principia:*

„Ens est transcendens“

„Deus est actus purus“

„Absoluta specificantur a se, relativa ab alio“ – nezpracováno

„Ens est transcendens“

„De ontologia“

„De psychologia, cum appendice de angelis et animabus separatis“

<sup>10</sup> V těchto citátech opravujeme některé „pravopisné“ chyby, jichž je v Bergerově díle bohužel více.

(Další úvahy se věnují jsoucňům, která více či méně převyšují hmotu.)

1. De anima vegetativa
2. De anima sensitiva
3. De anima rationali
  - §I. intellectus + logica
  - §II. voluntas
4. De angelis
5. De animis separatis

„Deus est actus purus“

„De Deo“

1. De Dei existentia et essentia
2. De distinctione personarum

„De Deo auctore et fine omnium et praecipue creaturarum intellectualium“

1. De Deo auctore rerum
2. De Deo fine creaturarum et praecipue intellectualium

„De Deo secundum quod est via ad finem, seu de Deo-homine“

1. De incarnatione
2. De modo unionis verbi incarnati
3. De his quae consequuntur unionem

I z nedokončeného Réginaldova díla je na první pohled patrné, že jde o principy nejen filosofie, ale i teologie stavící na zjevení, stejně jako o pokus o jejich svéráznou syntézu – stačí porovnat Réginaldovo řazení disciplín a témat s Tomášovou *Teologickou sumou*. Sám Réginald hovoří v dedikaci díla Gasparu de Fieubet o „totius Philosophiae ac Theologiae Sanctissimi Aquinatis epitome.“<sup>11</sup> V podtitulu knihy se ostatně hovoří o díle „ubi totius doctrinae compendium et connexio continetur“. Již výraz *connexio* naznačuje, že Réginaldovi šlo také a snad především o mimořádnou myšlenkovou skloubenost Tomášova díla a následně striktního tomismu. V předmluvě se vedle „*connexio*“ vyskytují též příbuzné výrazy „*consonantia*“, „*conglutinatio*“, „*concentus qui animos rapit*“, „*ubi omnia cohaerent*“. Jde o chválu jednotnosti Tomášova díla a tomismu, která tak silně oslovovala jak Maritaina, tak Habáně. Zdá se, že se Habán ve svém *Úvodu do tomismu*, o němž jsme se zmínili na počátku, inspiroval zejména touto Réginaldovou prefací.

Poté co jsme dosud slyšeli o druhé scholastice, by nás vlastně nemělo překvapit, že v knize nikde nenarazíme na shodu či konfrontaci s „novou“ filosofií (např. Descartem či Pascalem). A přece je tu alespoň jedna shoda metodická. Podobně jako chce Descartes ve svých *Regulae ad directionem ingenii* založit všechno hodnotné vědění na „*catena nusquam interrupta*“, hovoří Réginald o „*catena annulorum*“: „*Prima consonant mediis,*

<sup>11</sup> Zde i dále cituji podle pařížského vydání z roku 1878.

utrisque postrema, cohaerent omnia, ut qui vel unam positionem admiserit, omnes teneatur admittere, nisi sibi ipsi contradicere voluerit: ac veluti in catena annulorum unus intra alium sic ultimum traxerit, omnes eodem tractu deducat; sic plane in doctrina“ (s. III).

Jednolitost díla je podle Réginalda možná proto, že vše vychází z mála principů, ne-li z jediného: „nos nihil aliud molimur, nisi ut consequentiam omnium ex paucis principiis, immo fere ex unico declaremus (s. III). Z tohoto důvodu stojí za pozornost také ontologické zdůvodnění přechodu od „ens“ k „deus“, jak se s ním setkáváme v poslední kapitole I. dílu nazvané příznačně „Epilogus et transitio“.

## 6 Některé specifické rysy Réginaldovy spekulace

Již jsme řekli, proč a jak vyzdvihuje Réginald (a pak i Maritain a Habáň) vzácnou skloubenost a harmonii tomášovského systému; tento rys je v Réginaldově podání posílen nebo alespoň zdůrazněn transcendentálním charakterem jsoucna. Hovoří o něm zejména v úvodu do ontologie (s. 7):

*nomine igitur entis intelligimus quidquid quocumque tandem modo potest existere, sive quod aliquem ordinem dicit ad existentiam; ens enim derivatur a verbo sum, quod significat existere: quaelibet ergo res vel ratio, quae aliquomodo potest existere, potest etiam dici ens secundum hanc communem acceptionem, sive possit existere a se, sive ab alio, sive per se, sive in alio, sive ut pars, sive ut totum; ratio entis dicitur transcendens, quia intime penetrat omnes alias rationes, [...] ratio entis dicit omnia secundum quamcumque rationem, secundum quam possunt intelligi; ex hac ergo declaratione terminorum probatur principium - ratio, quae invenitur et concipitur inveniri in omni alia ratione, quaecumque tandem illa sit, jure vocatur transcendere [...].*

Již tento text ukazuje ovšem na značné terminologické obtíže, což by se projevilo zcela výrazně, kdybychom se pokusili přeložit citace do češtiny. Jde zejména o termín „ratio“, přičemž obtížím se nelze divit, uvědomíme-li si, že za tímto latinským slovem stojí nesmírně bohatý výraz „logos“.

Zajímavou pomůckou při studiu Réginaldova díla jsou jeho soustavné odkazy na Tomáše Akvinského. Nalézají se takřka u každého paragrafu a čerpají vskutku z celého Akvinátova díla, včetně mnohdy opomíjených *Quaestiones disputatae*, zejména „De potentia“ a „De malo“. Přesto nalézáme paragrafy, kde taková komparace chybí; není jich mnoho (asi 150 z celkového počtu 2691) a bylo by nutné nejdříve zjistit, zda nejde jen o nedopatření, či zda běží o paragraf, v němž se Réginald neměl v Tomášově spekulaci o co opřít.

K takovýmto paragrafům patří hned druhý v úvodní kapitole o pojmu jsoucna (s. 9). Běží v něm o to, že ráz jsoucna (!) není intelekt s to oddělit od toho, v čem jej nalézá:

*ratio entis non potest per intellectum ita dividi ab illis, in quibus reperitur, puta ab ipsis differentiis, ut nihil entis remaneat secundum intellectum in ipsis differentiis, ut differentiae sunt [...] ergo: ratio entis non potest perfecte praescindi ab illis, in quibus reperitur; imperfecte tamen praescinditur, quia secundum conceptum explicitum non intelliguntur differentiae illae.*

Jestliže se v předchozím textu vyjevily potíže s tlumočením výrazu „ratio“, máme zde co činit s výrazem „ens“ (rozlišuje Réginald důsledně ens a esse?).

K některým paragrafům, které jsou alespoň reakcí na vývoj vědy a společnosti. V I. části se v paragrafech 321 hovoří o mozku, 585 o třech oblastech přírodních věd, 892 o vztahu andělů a našeho myšlení; ve II. části v paragrafu 110 o metaforách, 240–290 o tzv. scientia media a svobodné vůli, 460 o trvání, 349 o tzv. praemotio physica, 1634 o Husovi a Wiklefovi.

Pokud jde o dnes znovu ve filosofii diskutované problémy, hovoří Réginald o substančním radikálním principu individuace a v souvislosti s tím o pojmech „haecceitas“ (s. 19).

Co se týká nauky o milosti a predestinaci, která Réginalda po celý život bytostně zaměstnávala, upozorňují i současní badatelé, že problematika je stále otevřená a vyžaduje také další historická zkoumání.<sup>12</sup> Již pro vrcholnou scholastiku byl jedním z ústředních problémů vztah Božího předvedění a lidské svobody. Réginald ve svých řešeních navazuje na tomistické tradice salamanské školy (D. Bañez, F. de Vittoria).

## 7 Zkusmé závěry

Již pouhý fakt, že se A. Réginald objevuje ve výčtu autorů, kteří mají podle D. Bergera význam nejen ve vývoji, ale i pro současnou obnovu tomismu, svědčí o tom, že onen Habáňův (alespoň na první pohled) záhadný Reginaldus není zcela zapomenut. A nepochybně bude ještě více aktuální v proudu vzrůstajícího zájmu o tzv. druhou scholastiku, jak se s ním setkáváme např. v okruhu S. Sousedíka, v němž se doslova horlivě studují autoři jako J. Kleutgen či J. Greth, přičemž poslední se o Réginaldovi právě na rozdíl od Bergera nezmiňuje.

Zdá se, že jedna z nejzajímavějších otázek nové scholastiky se bude týkat možného zdokonalení, tedy tvůrčího rozvoje podstatných prvků tomismu. Podle Maritaina, Habáňe a zřejmě i Sousedíka to není možné za pomoci tzv. subjektivistické filosofie, jejímž praotcem je Descartes a k níž např. patří i Kant a Husserl se svou fenomenologií. Jiný názor má např. bamberský myslitel H. Beck, který již podle podtitulu svého stěžejního díla z poloviny minulého století smýšlí jinak.<sup>13</sup> Domnívám se, že obnovený zájem o scholastiku musí vzít – ke svému vlastnímu prospěchu – v úvahu také toto vynikající dílo. Ještě

<sup>12</sup> Srov. hesla „Gnade“ a „Prädestination“, jejichž autorem je J. Auer, in: H. Fries (ed.), *Handbuch der theologischen Grundbegriff*, München 1962.

<sup>13</sup> H. Beck, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus der Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, 2. ergänzte Aufl., Frankfurt a. M. 2001.



větší pozornost by měli „noví scholastikové“ věnovat pracím, s nimiž přicházejí sami dominikáni a tedy sami tomisté, přičemž se vyjevuje také řada dalších nových perspektiv. Vždy budou přirozeně inspirativní badatelé jako M. D. Chenu nebo D. M. de Petter, zde však chci zakončit podnětnými názory anglického dominikána F. Kerra.<sup>14</sup> Na straně 209 uzavírá Kerry své úvahy takto:

*Sometimes, no doubt, this or that interpretation must be regarded as simply mistaken. On the whole, however, more complex factors are at play.*

*For those who have trained in analytic philosophy, and are inclined to accept Frege's principle that „existence is not“ a predicate, Thoma's talk of „Being“ will (as Anthony Kenny says) be sophistry and illusion.*

*On the other hand, for those who believe Heidegger's grand narrative about the forgetfulness of Being in the metaphysical tradition, Thoma's talk of „Being“ will either be „idolotry“ or (with Balthasar) the wonderful exception to Heidegger's rule.*

*While there are recent attempts to show that analytic philosophy and hermeneutic deconstructionist philosophies are not as radically incommensurable as they look, it seems unlikely that students of Thomas from these rival traditions will ever take each other very seriously, let alone come to any common understanding.*

Hlubší pochopení a další zpracování těchto problémů vyžaduje soustavnější studium druhé a snad i třetí scholastiky, včetně jejího dopadu do českého tomismu. Za sebe připomínám, že bychom od začátku takového bádání neměli zapomínat na neblahý sklon k esencialismu, který např. podle J. B. Lotze (srov. texty v našem prvním sborníku vydaném v rámci výzkumného záměru) začal kalit autentický tomášovský odkaz již od Tomášova vykladače Kajetána. Zdá se totiž, že takovému neblahému posunu podlehl (alespoň z části) jak Maritain, tak Habáň.

Další bádání ukáže, jaké místo zaujímá právě v této klíčové ontologické otázce Habáňův vzor A. Réginald.

<sup>14</sup> F. Kerr, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002.



## **Antropologie podle Metoděje Habáně\* Odložená recenze**

*Andrea Krejčí*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

(Metoděj Habáň, *Filosofická anthropologie*.  
Křesťanská akademie - Stojanov - Řím - Rotterdam 1981)

Metoději Habáňovi, po desetiletí duchovnímu vůdci olomouckých ba dokonce českých dominikánů, byla v nedávné době věnována nemalá pozornost. Vzpomínky jeho studentů a přátel sesbírané po sbornících holdujících jeho osobnosti nebo Akademickým týdnům na Sv. Kopečku či v neposlední řadě Slovanskému gymnáziu (1967!) ozřejmují fakt, že Habáň byl mnohem pravdivěji vůdčí charismatickou osobností a pedagogem, než-li filosofem, potažmo antropologem či psychologem.

Před mladými badateli nyní vyvstává nelehký úkol: jak hodnotit Habáně bez Habáně? (Když Metoděj Habáň zemřel, měla za sebou generace v současnosti nastupující na akademickou půdu sotva několik let života.) Zdá se nám, že problém jak se s Habáněm vyrovnat, jak jej číst, a jak poté interpretovat, je pro filosofickou antropologii ještě komplikovanější než přichází obvykle na mysl zběhlým, kritikou nešetřícím historikům české filosofie. Habáň je novotomista, aristotelik. Číst a hodnotit scholastiku či novoscholastiku je v současném po-moderním diskursu málo atraktivní, kromě odezvy z řad několika málo zasvěcenců. Přesto dodnes pocítujeme potřebu cosi říci, nějak vyložit či pochopit příběh, který se dá rozkrýt v díle Metoděje Habáně, příběh jenž vypráví o lidském tíhnutí k pravdě a „absolutnu“ (termín, jenž by zřejmě užil autor sám). Habáňovy filosoficko-teologické úvahy vypovídající o dimenzích lidského bytí, jak jej povětšinou současná (speciálně česká) antropologie nereflektuje, dohání mladé antropology do mlh, v nichž slepě tápou. Náš příspěvek by chtěl ukázat alespoň skromný průchod přes mlžiny scholastických

\* Příspěvek z konference „Tomistický filosof Metoděj Habáň (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století“ pořádané katedrou filosofie FF UP v Olomouci dne 27. 11. 2003 v rámci výzkumného záměru „Výzkum historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“ Ministerstva školství číslo MSM15200017.

mokřin, za nimiž nám tomismus slibuje zemi zaslíbenou, naznačit jednu z možných interpretací Habáňovy antropologie, čili tomisticko-aristotelského pojetí člověka v současné filosofické antropologii.

Užili jsme termínů „pochopit“, „vyložit“, „rozkrýt“ Habáňovo dílo, nesnažili jsme se jen upoutat čtenářovu pozornost. Při interpretaci Habáňovy filosofie totiž z nezanedbatelné části jde o užití hermeneutického přístupu: vcítění a porozumění autorovu slovníku. Mnozí badatelé již tomuto problému věnovali své úsilí. Nejnověji Karel Floss, který se ve studii „Metoděj Habáň (1899–1984) a tomismus“<sup>1</sup> opakovaně zamýšlí nad problematikou Habáňova psaného projevu a nad těžkopádností jeho formulací, které vedou až k neporozumění či odmítání autorova odkazu vůbec. „Habáňovo psaní je prostě živelné až chaotické,“ vystihuje příčinu Habáňova těžkopádného stylu Floss. Na druhou stranu však uznává, že „ona chaotičnost a jazyková nečistota je přece jen spíše na straně formy než obsahu“.<sup>2</sup>

Další Habáňovi komentátoři dávají jeho jazykovou neobratnost do souvislostí s autorovým více než desetiletým studijním pobytem v cizině (např. H. Pavlincová, J. M. Veselý).<sup>3</sup> Ale, jak upozorňuje Karel Floss, Habáňova čeština se s délkou pobytu v českém prostředí nijak nezlepšovala. Kritika formální stránky Habáňova projevu nemá být jádrem této studie, má jen ozřejmovat postesknutí, na jak obtížnou půdu se vydává mladý badatel chce-li porozumět starému dominikánovi bez možnosti nahlédnout do jeho „geniální stránky osobnosti“ nezprostředkovaně.

Neboť se Habáňově češtině věnovala v minulosti řada jeho komentátorů, zdržíme se jen nad jedním postřehem, který nás napadá při hodnocení formální stránky jeho díla. Z pedagogicko-psychologického hlediska se Habáňovy texty jeví jako psané člověkem s lehkou mozkovou dysfunkcí. Za života našeho teologa se o těchto malých psychických poruchách nehovořilo, dnes jsou však v obecném povědomí.

Navzdory všeobecně známým filosofickým bonmotům jako: „Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa.“ nebo: „Vše, co se vůbec dá myslet, lze myslet jasně. Vše, co se dá vyjádřit, dá se vyjádřit jasně.“<sup>4</sup> stojí Habáňův textový projev jako předmět doličný proti zastáncům lingvistické filosofie a dotvrzuje dominikánův pravděpodobně sebekritický názor, že se všechno „nedá dobře vyjádřit slovy. I největší mistr umění vyjadřování je vázán nutností formy, která má své meze a přes něž nemůže.“<sup>5</sup>

Máme za to, že než-li hledat příčiny autorových chyb v jeho intelektu, je jednodušší prostě se smířit se skutečností, že Habáň patří mezi řadu nedagnostikovaných dysgrafiků

<sup>1</sup> K. Floss, „Metoděj Habáň (1899–1984) a tomismus“, in: P. Dvorský (ed.), *Metoděj Habáň a český tomismus. Sborník příspěvků*, Olomouc 2003.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 28–30.

<sup>3</sup> J. V. Musil a kol., *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984) – jak jsme ho znali. Sborník příspěvků ze vzpomínkového semináře k životnímu výročí v roce 1999*. Olomouc 2000.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha 1993, 5.6 a 4.116.

<sup>5</sup> M. Habáň, *Filosofická anthropologie*, Řím 1981, s. 129.

či dysortografiků,<sup>6</sup> neboť je to nejpřiměřenější vysvětlení jeho nečistého jazykového stylu a z velké části odpovídá detekovaným chybám v jeho projevu.

Floss si na jiném místě nad Habáňovým dílem téměř povzdechne, že „kdo chce, ví snad, oč běží, ale takřka každou větu, ne-li každé slovo by vyjádřil přiměřeněji“<sup>7</sup>, jinde zase, že „Habáňův odkaz bude muset být nejdříve přeložen, než bude možné jeho závažnější hodnocení“.<sup>8</sup> Floss se domnívá, že „Habáň je v této souvislosti naprostý unikát“, a klade si otázku, „zda má něco podobného v české kultuře vůbec obdobu“?<sup>9</sup> Inu, hledat v polovině XX. století v poli českých intelektuálů osobnost, která by nabyla větší vážnosti, ba třeba jen dosáhla univerzitního vzdělání s lehkou mozkovou dysfunkcí, je téměř nemyslitelné. Nicméně Habáň byl od osmnácti let v dominikánském řádu a studia dokončil v zahraničí (PhDr. v Římě a nejvyšší řádový titul ThMag. taktéž v Římě 1938), kde sám fakt, že je cizincem mohl omlouvat řadu jazykových „nepřesností“. Je empiricky ověřeno, že lidé s lehkými mozkovými dysfunkcemi nejsou intelektuálně zaostalejší než „normální“ část populace, ba spíše naopak.<sup>10</sup> Moderní pedagogika tento fakt zcela akceptovala a v současnosti jsou i české vysoké školy zaplněny řadou dyslexiků, dysgrafiků, dysortografiků či dokonce dyskalkuliků, hermeneutické výklady textů těchto mladých intelektuálů možná v budoucnu svým interpretům zamotají hlavy stejně jako Metoděj Habáň svým nynějším čtenářům.

Kritická otázka, která vyvstává na počátku každého badatelského úsilí, má-li být skutečným úsilím, zní: je smysluplné navracet se k Habáňovi? Je přínosné hledat paralely mezi současnou antropologií a Habáňovými filosoficko-teologickými úvahami? K čemu studovat odkaz, jenž byl považován za překonaný mnohými soudobými filosofickými diskursy? Dílo zcela jednoznačně až programově vychází z tomisticko-aristotelské tradice. Její hájení a diferenciaci od názorově odlišných programů tvoří nosnou kostru celé knihy, která sice nese název *Filosofická antropologie*, ale dle našeho mínění by ji lépe vystihoval titul: *Křesťanská antropologie* či *Katolická antropologie*. V duchu druhého navrhovaného titulu bychom mohli navázat slovním spojením *KATA ΟΙΟΥ - ΟΙΟΣ - ΤΟ ΟΙΟΝ*, neboť to, co z Habáňova odkazu považujeme za aktuální, je důraz na integritu člověka (pro současnou antropologii stěží zachytitelnou, stěží nalézanou a stěží prosvětlenou), nikoli na jeho podstatné určení, nýbrž na hledání všeobecné, celostní totality – a to jak lidského jedince, tak druhu. V současnosti tento problém doléhá na meze dílčích antropologických disciplín a dává vzniknout nově pojímané Integrované antropologii.

Ukázalo se totiž, že třebaže antropologie dnes využívá celou řadu empirických speciálních věd, například biologii, fyziologii, evoluční nauku, empirickou psychologii, ale i řadu věd společenských: sociologii, teorii kultury, religionistiku a také filosofii, obecně žádná

<sup>6</sup> Dysgrafie je specifická porucha psaní. Vyskytuje se často ve spojení s lehkou mozkovou dysfunkcí. Dysortografie je specifická porucha pravopisu. Ani jedna z lehkých mozkových dysfunkcí nijak nenarušuje intelektové schopnosti osobnosti, naopak vyskytují se často u jedinců s nadprůměrnou až vysoce nadprůměrnou inteligencí. Mezi lehké mozkové dysfunkce dále patří např. dyskalkulie, dyslexie, atd.

<sup>7</sup> K. Floss, „Metoděj Habáň (1899–1984) a tomismus“, tamtéž, s. 36.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 28.

<sup>10</sup> R. Kohoutek, *Základy užité psychologie*, Brno 2002. s. 452.

z řady věd, jejichž předmětem výzkumu je v dílčích aspektech člověk, nevystihuje člověka cele. Protože všechny tyto vědy jsou ve svém předmětu a metodě omezeny, mohou osvětlovat významné části lidského bytí, ale pro pochopení člověka v jeho celistvosti nepostačují, musí tedy být integrovány do celku. „V antropologii jde o totalitu a celek [...]“<sup>11</sup> Tato Habáňova slova by mohla být přímo mottem českých antropologů zvažujících integritu člověka. Současný vědecký diskurs přijal fakt, že celek není pouhým seskupením jednotlivých částí, případně dílčích poznatků např. speciálních věd, ale vždy obsahuje cosi podstatného navíc. Kráčeje ve stopách aristotelismu se ani Habáň této myšlenky ve svém díle nezpronevěřil. Vždyť otřepaná fráze: „celek je vždy víc než suma částí, z nichž se skládá“, od dob Aristotelových neztratila na pravdivosti. Integrální antropologie tak vyrůstá na půdě, která rovněž živí odkaz Habáňův. Autorova Filosofická antropologie by se tak mohla stát inspirací celé nově se etablující vědecké disciplíně.

Speciální věda se omezuje na určitý aspekt, rozvíjí sobě odpovídající metodu a odhlíží od jiných aspektů a vazeb, které nepatří do jejího oboru a nejsou jí zvolenou metodou či metodami postižitelné. Speciální věda každou konkrétní část, již se zabývá, objektivizuje a zpředměťuje. To je znakem její exaktnosti, ale zároveň i její hranice. Člověka však nelze zpředmětnit, pojmout ho ze zkušeností určené danosti, protože empirické vědy neumožňují komplexní poznání lidského bytí. Člověk je stále nehotový, stále tvořící a tvořený, stále tajemný a nezachytitelný. Neskládá se totiž jen z fyziologických částí, ale je jednotou psycho-somatickou, skládá se z fyzické i mentální stránky a jejich propojení stále zneklidňuje zastánce empirického poznání.

Integrální antropologie vzniká jako mezioborová disciplína a právě prochází fází zakotvení v systému věd. Mezi její nejvýznamnější zastánce patří Karel Mácha nebo Josef Wolf;<sup>12</sup> podle něj představuje integrální antropologie nejen nový antropologický obor či multidisciplínu, ale „také nový způsob integrace věd o člověku a posléze též nové integrální pojetí člověka, jde tedy o nový přístup k člověku, tedy zároveň o novou filosofii člověka“.<sup>13</sup>

Ovšem troufáme si tvrdit, že pánové Mácha a Wolf stojí na poli již zoraném, neboť mnohé z díla Dominika Pecky či právě Metoděje Habáně napovídá, že křesťanská antropologie vždy respektovala celostní pojetí člověka.

Mluvit o Metoději Habáňovi jako o předchůdci integrální antropologie Karla Máchy či Josefa Wolfa je možná příliš odvážné, ale sám Habáň na integritu člověka několikrát doslovně upozorňuje, tvrdí např.: „Lidská přirozenost je dobře vybavena možností rozvinout lidskou osobnost jako syntézu přirozené stavby, bytí a činnosti, jednoty, přiměřenosti, svobody a inteligence, mravnosti a tvořivosti.“<sup>14</sup>

Můžeme namítnout, že celá tomisticko-aristotelická tradice stojí na jednotě duše a těla, tedy moderně řečeno psycho-somatické jednotě, ale v době, do níž spadá autorovo půso-

<sup>11</sup> M. Habáň, *Filosofická antropologie*, Řím 1981, s. 106.

<sup>12</sup> J. Wolf, *Člověk a jeho svět*, I. a II. Díl, Praha 1999.

<sup>13</sup> J. Wolf, *Člověk a jeho svět*, Praha 1992, s. 126.

<sup>14</sup> M. Habáň, *tamtéž*.

bení i první kroky Integrovaná antropologie – tedy v reálném socialismu – šlo o myšlenku, která si opět nelehce razila cestu mezi empirií a vědeckým světovým názorem.

Námi posuzovaná Habáňova kniha je autorem jistě záměrně rozčleněna do dvanácti kapitol. Logickou strukturu a dějovou dynamičnost mají především kapitoly úvodní a závěrečné. Ne že by části týkající se polemiky s Teilhardem de Chardinem byly pouhou vatou knihy, ale nejsou tak vydatné jako kapitoly „Lidská vůle“, „Člověk tvor mravní“, „Člověk a náboženství“ či „Moderní člověk“. Také ty kapitoly, v nichž se autor s maximální stručností dotýká podstaty problému (jako např. kapitola IV., podávající na čtyřech stránkách výklad problematiky duše), jsou pro čtenáře přínosem. Habáň nahradil závěr díla kapitolou „Geniální stránka života“, v níž shrnuje a uzavírá myšlenky již načrtnuté během předcházejícího výkladu. Text zde ale zhušťuje, vyčišťuje a dopracovává vlastní stanovisko.

Habáňova *Anthropologie* není učebnicí uvádějící do filosofické antropologie, není ani vysokoškolským skriptem, ani soupisem přednášek – třebaže se text na mnoha místech přibližuje stylu kázání či mravně-poučných úvah. Nebyla zamýšlena ani jako historicko-filosofický úvod do dějin vývoje disciplíny, jejíž název hlásá v titulu, jako například o desetiletí starší dílo autorova kolegy Dominika Pecky s názvem *Člověk*. Pecka svou antropologii posléze rozšířil do třech obsáhlých dílů pojednávajících o historii filosofické antropologie z křesťansko-katolického pohledu.<sup>15</sup> Habáň předkládá místo vědeckého spisu živoucí popis člověka-křesťana. Svým způsobem je jeho *Anthropologie* originálním komentářem k Aristotelovi i Sv. Tomáši, je specifickým úvodem do soudobé tomistické filosofie, filosofického diskursu, který v povědomí mladé generace humanitně orientovaných antropologů upadá do temného propadliště dějin.

„Člověk je nepatrný bod ve vesmíru, má však lidskou duši, která nic neváží a nedá se měřit, ale obsahuje a objímá všechno a je větší než celý svět.“<sup>16</sup> Touto (snad nejcitovanější) Habáňovou větou začíná kniha, která na necelých sto šedesáti stranách čtenáři zpřístupňuje odkaz životního díla populárního českého dominikána. Ano populárního, tedy veřejně známého, uznávaného a respektovaného, a to nikoliv pro jeho dílo, ale pro autorův pravdivý a upřímně prožitý život. Život, jemuž nebyla upřena, habáňovsky řečeno, jeho „geniální stránka“. Nyní však obraťme svůj zájem ke knize samotné.

Podle Habáňe je člověk tajemnou bytostí, která se nedá vyjádřit upřednostněním části z jedinečného celku lidské osobnosti, ať už fyzické či psychické.<sup>17</sup> Osobnost člověka je určena „lidskou přirozeností“; v soudobém antropologickém diskursu jsme uvykli termínu „antropologická konstanta“, ale podstata obou vyjádření je táž. Habáň podstatu lidské bytosti hrubě vymezuje několikerým způsobem, uvádí ve více než pětadvaceti případech

<sup>15</sup> D. Pecka, *Člověk. Filosofická antropologie*, I–III, Řím 1970–1973.

<sup>16</sup> M. Habáň, tamtéž, s. 7

<sup>17</sup> „Přirozenost lidská je plná tajemství, nevyjádřitelných jen jedinou její stránkou, např. biologickou nebo psychickou, proto vyžaduje i pohled filosofický a teologický pro úplnost poznání osobnosti člověka.“ Tamtéž, s. 13.

dílčí esenciální lidské atributy, což mírně mlží základní vymezení člověka (a značně připomíná Aristotelův styl: anthropos zoon politikon, zoon logon echon, etc.).<sup>18</sup>

Lidskou podstatou, bytností, přirozeností či antropologickou konstantou je dle našeho dominikána princip veškerého vnitřního pohybu a aktivity člověka, a tím je lidský duch. Ten je příčinou nejnižšího vědomí, které nám určuje životní orientaci, v němž uchopujeme smysl života a vztahů, jež v něm prožíváme. Duch je bytostním určením člověka, je nositelem našeho intelektu, jehož cílem je poznat pravdu a smysl života. Lidskou formou je duše, dává nám bytí v němž se realizuje naše přirozenost a člověk dosahuje úplnosti.<sup>19</sup>

Habáň pro tuto esenciální stránku lidské bytnosti užívá hned několik (dle našeho názoru) zaměnitelných výrazů: intelekt, duše či duch. Podstatné je, že všechny odpovídají formativnímu principu, který dává člověku jeho lidskost. Tento je první příčinou, prvním motivem všeho lidského jednání, vede nás k cíli, kterým je podle Habáně duchovní aktivita, jež nás vede k poznání pravdy a dobra, k lásce. Tíhnutí člověka k duchovnímu dobru je základní motivací lidského intelektu.

„Dobro je cílem života,“<sup>20</sup> vyjadřuje svou myšlenku dominikán a ihned dodává, že smyslem poznání pravdy, základní životní orientací čili (laicky řečeno) smyslem životní cesty, je poznání Boha.<sup>21</sup>

Habáň jistě dobře znal a četl Schelera,<sup>22</sup> a proto s návazností na něj tvrdí: „Člověk je otevřen stále novým zkušenostem se skutečností světa, ale i otevřen nad všechny zkušenosti, nad obraz, který si utvořil ze zkušenosti tohoto světa, nad všechny kulturní formy, v nichž se soustředilo porozumění světu.“<sup>23</sup>

Součástí naší přirozenosti je otevírat se vztahu k transcendentnu, v tomto případě otevírat se Bohu. Náš život se podle Habáně vyznačuje „tíhnutím“ k Bohu, „tíhnutím“ naší duše k absolutní pravdě, k absolutnímu dobru, k poslednímu cíli.

V křesťanské etice je mravnost a morálka člověka založena na přirozené touze člověka po nejvyšší spravedlnosti a svatosti. Tuto neukojitelnou lidskou touhu vystihuje náš kněz

<sup>18</sup> Dílčí vymezení lidské bytnosti podává Habáň nejlépe na s. 77, 128, 152, ale také mimo jiné na s. 26, 27, 43, 45, 51, 131, 137.

<sup>19</sup> „U člověka je duše formativním principem, který mu dává bytí a úplnost.“ Tamtéž, s. 23. „Přirozenost člověka dosahuje duši jeho realizaci, že je totiž úplným člověkem.“ Tamtéž, s. 24. „Povaha čili přirozenost je dána podstatnou formou jako odrazem ducha, determinujícího věc v celku i v podrobnostech. Ve všem svítá vliv ducha. Duch u člověka je actus jako determinující princip bytí lidské osobnosti [...]. Člověk je a žije duchem [...].“ Tamtéž. „Už v základech se jeví člověk formovaný vlastním způsobem, odpovídajícím jeho formativnímu principu jímž je duch. [...] Je základním principem všeho vnitřního pohybu a aktivity. Lidský způsob má vnitřní stránku života, a na ní nejvíce záleží: ve svém nitru a ve vědomí chápe smysl života a svých vztahů.“ Tamtéž s. 16.

<sup>20</sup> M. Habáň, tamtéž, s. 43.

<sup>21</sup> „Intelekt i vůle jako schopnosti duchovní tíhnou k transcendentu, tj. k absolutní pravdě, a vůle k transcendentnímu dobru. [...] Cesta života u člověka a jeho poslání je dáno ve svém základu už v jeho přirozenosti.“ Tamtéž, s. 25. „Pro člověka je poznání pravdy pevným základem životní orientace a poznání smyslu života.“ Tamtéž, s. 27. „Vztah k Bohu vyrůstá z transcendence člověka, z duchovní oblasti rozumu a vůle, a tím celá lidskost, tj. být a žít jako člověk, tíhne k Bohu jako k absolutní pravdě, absolutnímu dobru, k poslednímu cíli. I mravnost člověka nutně tíhne k nejvyšší spravedlnosti a svatosti.“ Tamtéž, s. 72.

<sup>22</sup> M. Scheler, *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968.

<sup>23</sup> M. Habáň, tamtéž, s. 71.



nanejvýš jasně: „Pojem mravnosti je totéž co pojem lidskosti: být mravný je totéž co být rozumný. Tyto dvě skutečnosti se nedají oddělit, je v nich základní jednota lidskosti.“<sup>24</sup> Uvědomme si přitom, že lidskost je dána intelektem, duší, duchem – tedy ekvivalenty lidské přirozenosti. Jestliže je tedy mravný totéž co rozumný, čili mající intelekt, pak je mravnost součástí naší bytnosti.

Z předešlého přímo vyvěrá pro antropologii vyzývavý závěr: religiozita je pro člověka zcela přirozená. „Věřit je člověku přirozené,<sup>25</sup> vystihuje myšlenku Habáň. A svůj úsudek snad ani nemusel dokládat těžko zpochybnitelným tvrzením, že v historicky doložitelných epochách bylo lidstvo vždy spojeno s nějakou formou náboženství. Dominikánovy teologicko-filosofické úvahy nad kapitolami s antropologickou tematikou vrcholí v opětovně nalezené jistotě, že služba Bohu a úcta k Němu patří k nejpřirozenější stránce lidské bytnosti. Jestliže tomu tak je, pak je jistou specifickou antropologií i samo křesťanství – antropologií, která je dle Habáňe „určována teologicky a kristologicky“. Antropologie by měla pojednávat o člověku v jeho celistvosti, ba přímo vycházet z lidské jednoty, jedinečnosti, „protože celý člověk žije na tomto světě a má k němu vztahy“, a vztahem nejzákladnějším je lidský vztah k Boží trojici. Z těchto důvodů Habáň volá po zařazení „křesťanské antropologie“ mezi antropologické disciplíny. Obdobně právě dnes volají lidé jako Mácha či Wolf po zařazení religiózní složky lidské bytnosti mezi výzkumné záměry integrální antropologie. Pod dominikánovu myšlenku „První úkol antropologie je ukázat člověku pravý ráz přirozenosti a cíl, který dá uklidnění a náplň života“, by se dnes jistě podepsal ne jeden humanitně zaměřený antropolog. To byl také důvod našeho rozsáhlého zamyšlení nad odkazem olomouckého dominikána Otce Habáňe.

Protože si myslíme, že religiozita či lidské tíhnutí k transcendenci jsou přirozenou součástí života, nelze problém náboženství a náboženskosti<sup>26</sup> z integrální vědy o člověku vypustit. Hledání smyslu života, jeho cíle a naplnění je tak neodmyslitelnou částí člověka, že ji integrální věda o člověku čili antropologie musí vzít vážně. Habáňova antropologie je jednou z možností, jak se tohoto úkolu zhostit, ale spíše než návodem může být pro současné i budoucí antropology historickým pramenem, inspirací, ukazatelem směru, který mohou minout, až vkročí na správnou cestu.

<sup>24</sup> Tamtéž. s. 76.

<sup>25</sup> Tamtéž. s. 154.

<sup>26</sup> Termín užívá: B. Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha 1994.



## T. G. Masaryk a čeští novotomisté\*

*Helena Pavlincová*  
(*Masarykova univerzita, Brno*)

### Masaryk o českých novotomistech

Encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* (1879), doporučující studium „philosophiae perennis“ Tomáše Akvinského, přispěla bezprostředně po svém vydání k rozkvětu české (a moravské) katolické filosofické literatury, která měla tomistickou scholastiku vyložit a podpořit, uvést ji do souladu se soudobým vědeckým i filosofickým bádáním; měla rovněž apologeticky vyvracet námitky odpůrců a řešit některé teologické problémy. V duchu *Aeterni Patris* se neslo i motu proprio *Doctoris Angelici* (1914) Pia X. a encyklika Pia XI. k 600. výročí svatořečení sv. Tomáše *Studiorum ducem* (1923). Jak se našim novotomistům dařila obnova tomistického učení, jaká byla literární a vědecká úroveň jejich spisů? Zkusím se dobrat odpovědi nahlédnutím do dobových ohlasů, uveřejněných ve vědecké revui *Athenaeum* pod signaturou T. G. Masaryka.

Masaryk přišel na pražskou českou univerzitu jako mimořádný profesor a uznávaný vědec koncem léta 1882. Byl odchován světovou kulturou a jejími kritérii poměřoval i kulturu českou. Ve snaze pozvednout úroveň české vědy i duchovnost národa inicioval již následujícího roku 1883 práci na vytvoření naučné encyklopedie (*Ottův slovník naučný*) a začal redigovat vědeckokritickou revui *Athenaeum*, přinášející úvahy, zprávy a kritiky české i cizí literatury. Ač obor teologie v revui zaštiťoval profesor pražské teologické fakulty Klement Borový (1838–1897), soudobou tvorbu českých novotomistů v 80. letech 19. století poměrně pozorně sledoval T. G. Masaryk. Spisy o scholastice posuzoval ze dvou hledisek: zajímalo ho, zda vědecky (tedy objektivně) poučují o náboženství a vzdělávají, a jak posilují náboženské smýšlení a citění.

Masaryk dobře znal Aristotela a zásluhou svého vídeňského učitele F. Brentana začal pronikat i do scholastické filosofie. Byl přesvědčen, že dobrá znalost středověké filosofie

\* Příspěvek z konference „Tomistický filosof Metoděj Habáň (1899–1984). K dílu a odkazu olomouckých dominikánů 1. poloviny 20. století“ pořádané katedrou filosofie FF UP v Olomouci dne 27. 11. 2003 v rámci výzkumného záměru „Výzkum historie a kultury Moravy jako modelu euroregionu“ Ministerstva školství číslo MSM15200017.

patří k všeobecné filosofické průpravě a každý filosof (i vzdělaný katolík) by měl velké scholastické syntézy znát. Tomáše Akvinského považoval za jednoho z největších a nej-systematičtějších myslitelů církevních dějin.

\*\*\*

Skutečným zakladatelem českého tomismu je bezesporu brněnský profesor teologie Josef Pospíšil (1845–1926). Od roku 1876 přednášel na teologickém ústavu v Brně aristotelsko-scholastickou filosofii, a tak mohl vbrzku připravit k tisku svou *Filosofii podle zásad sv. Tomáše Akvinského* (I. Materiální logika, noetika a všeobecná metafyzika, Brno 1883, 545 s.).<sup>1</sup> Masaryk o knize referoval v květnovém čísle *Athenaea* 1885.<sup>2</sup> Pospíšilovu práci vítal jako první pokus seznámit teology i vzdělané laiky se scholastickou filosofií a očekával, že názory na středověk, na středověkou filosofii a logiku se u nás zásluhou tohoto „výtečného spisu“ zlepší. Pochválil autora za dobrou znalost scholastiky i novější filosofie, za filosofické uvažování, důslednou propracovanost, věcnost při posuzování nekatolických soustav i za důsledný pokus o vytvoření české filosofické terminologie. Uzavírá hodnocením, že Pospíšilův spis „je skutečným obohacením naší literatury, zvláště filosofické, a [...] jeden z nejlepších spisů české filosofické literatury vůbec“. (s. 251) Přes slova chvály se Masaryk distancoval od filosofických názorů knihy a poukazyval na rozpor mezi moderní vědou (filosofií) a scholastikou. Scholastika mu v logice ani v noetice nedostačovala a poučení, která přinášela, považoval spíše za slovní než věcné obohacení.

V Masarykově korespondenci se uchoval vzácný doklad o tom, jak Pospíšil na příznivou recenzi reagoval. Redakce *Athenaea* měla totiž ve zvyku zasílat autorům recenzovaných prací zdarma výtisk daného čísla. Pospíšil svůj exemplář nedopatřením vrátil, domníval se totiž, že je to reklamní zásilka, která má rozšířit okruh předplatitelů. Časopis ale pravidelně sledoval, půjčoval si jej od kanovníka Matěje Procházky, Masarykova oblíbeného katechety z brněnského gymnázia, a když v něm posléze našel recenzi na svou *Filosofii*, pochopil svůj omyl a Masarykovi se osobním listem omluvil. Cenil si toho, že Masaryk spravedlivě posuzuje středověké filosofy, a k výtkám podotkl pouze tolik: scholastika svůj vývoj ještě neukončila, od reformace její rozvoj stagnuje. Má proto

<sup>1</sup> Za své zásluhy o obnovu a šíření tomistické filosofie byl J. Pospíšil jmenován členem římské Akademie sv. Tomáše, založené z popudu Lva XIII. kardinálem Josefem Peccim, bratrem papeže.

<sup>2</sup> Srov. *Athenaeum* 2, květen 1885, s. 251–252. Masarykova recenze byla otištěna pod hlavičkou „Filosofie“ zároveň s posouzením Kadeřávkovy *Filosofie křesťanské* a F. Satolliho spisu o formální logice Aristotela a Tomáše Akvinského. K pozitivnímu hodnocení Pospíšilova spisu se Masaryk nepřímo vyslovil rovněž ve stati „Jak zvelebovati naši literaturu naukovou“, kde při probírání nedostatků v našich vědách usoudil: „Tak kupř. ve filosofii – nečítám k filosofii estetiku a pedagogiku – máme v novější době jedinou vědeckou práci větší, a to o filosofii scholastické; nemáme však žádné dějiny filosofie, žádnou vědeckou logiku a psychologii!“ Srov. *Athenaeum* 2, červen 1885, s. 272.

ještě mnoho mezer, avšak základní zásady, na nichž stojí a jimiž se řídí, mají trvalou platnost.<sup>3</sup>

K obnově aristotelsko-tomistické filosofie u nás přispěl vzápětí i katecheta nově založeného pražského gymnázia v Žitné ulici Václav Hlavatý (1842–1920). Povzbuzen ohlasem Pospíšilova díla vydal knihu *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského* (Praha 1885, LII + 358 s.), která rovněž upoutala Masarykovu pozornost. V úvodu recenze znovu připomíná Pospíšilovo „krásné dílo věnované filosofii Tomáše Akvinského“, a také o Hlavatého *Rozboru* se zmiňuje pochvalně. Konstatuje, že autor se inspiroval Stöcklovými *Dějiny středověké filosofie* jak při formálním uspořádání svého spisu, tak při výkladu látky. Považoval ale Alberta Stöckla za dobrého znalce Tomášovy filosofie a Hlavatému poněkud neoriginální přístup nikterak nezazlíval, spíše naopak. Nabízel totiž čtenářům zároveň ukázky z nejrůznějších spisů sv. Tomáše, které se v knize pod čarou hojně citují a v textu už jen lehce parafrázuji.<sup>4</sup>

Rajhradský benediktin Pavel Josef Vychodil (1862–1938), žák Josefa Pospíšila,<sup>5</sup> v intencích obnovované scholastiky překládal a komentoval Aristotelovy *Knihy o básnictví* (1884), *Knihy o duši* (1885), *Etiku Nikomachovu* (1888), *Politiku* (1895) a *Kategorie* (1918). V několika monografiích<sup>6</sup> i drobnějších příspěvcích (od r. 1885 téměř 40 let redigoval vědeckou revui *Hlídka literární*, v níž otiskl řadu filosofických statí, recenzí i drobných podnětů k metodologii a terminologii novoscholastické filosofie) dále rozvíjel filosofický systém Tomáše Akvinského a aplikoval jej na apologetiku i poetiku.

Masaryk programově vybízel k českým překladům odborné literatury,<sup>7</sup> které měly zlepšit všeobecné vzdělání národa. Nemohl proto jinak než radostně přivítat Vychodilův překlad a komentář k Aristotelovým *Knihám o básnictví* (Brno 1884),<sup>8</sup> tak jako vítal další pokusy o obohacení české vědy (např. překlad spisu Tomáše Akvinského *O bytí a bytnosti*).<sup>9</sup> Mladého, tehdy 22letého překladatele Aristotelova díla jistě povzbudilo, že univerzitní profesor chválí jeho promyšlený překlad, vhodné a jadrné poznámky, čistý, ušlechtilý a vážný sloh. Masaryk respektoval, že filosofické názvosloví se v češtině teprve vytváří, že jazyk není dosud „k překládání ohebný“. Dobrou znalost řečtiny i Aristotela prokázal Masaryk konkrétními poznámkami k textu, zatímco jeho doporučení, aby se při překladech Aristotela důsledně dodržovala jednotná terminologie ustálených a totožných výrazů, mělo už obecnou platnost. Vychodil na Masarykův posudek reagoval osobním lis-

<sup>3</sup> Druhý díl Pospíšilovy práce *Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského*, II. Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám 1–2, Brno 1897, s. 1192 recenzoval v novém Masarykem založeném měsíčníku autor podepsaný šifrou R.K., in: *Naše doba* 6, 1899, s. 717–718.

<sup>4</sup> Masaryk na Hlavatého spis upozornil v *Athenaeu* 3, květen–červen 1886, s. 379. Spis byl obsáhle recenzován rovněž P. B. Schaffrou ve Vychodilově *Hlídce literární* 3, 1886, s. 53–55 a 83–85.

<sup>5</sup> Nedlouho po Pospíšilově smrti vydal P. Vychodil životopis svého brněnského učitele (*Josef Pospíšil. Životopis*, Brno 1928). Vychodilův život a dílo připomněl zase Josef Tvrdý (*P. J. Vychodil*, 1940).

<sup>6</sup> Samostatně publikoval *Důkazy jsoucnosti Boží a jejich dějiny* (1889), *Apologie křesťanství 1–2* (1893–1897), *O básnictví* (1884), *Básnictví a mravouka* (1897).

<sup>7</sup> Ve statí „Jak zvelebovati naši literaturu naukovou“, *Athenaeum* 2, červen 1885, s. 270–275.

<sup>8</sup> *Athenaeum* 2, březen 1885, s. 186.

<sup>9</sup> Srov. *Athenaeum* 6, červen 1889, s. 288. Překlad spisu *O bytí a bytnosti* Tomáše Akvinského, který pořídili J. Votka a V. Vojáček, Masaryka ale zklamal svým „podivným názvoslovím“.

tem<sup>10</sup> a veden snahou vyřešit překladatelské problémy nabídl redakci k uveřejnění „Několik poznámek o filosofickém názvosloví českém“.<sup>11</sup> V listopadu 1886 Masaryk posoudil další Vychodilův překlad, Aristotelovy *Knihy o duši* (Brno 1885).<sup>12</sup> Také tentokrát měl konkrétní připomínky k filosofickému názvosloví, zejména ke zbytečnému překládání slov všeobecně užívaných (např. forma, abstraktní, konkrétní), které svědčí o „jakémisi purismu“. Navrhoval, aby další práce autor vybavil seznamem přeložených termínů. Vychodil vzápětí Masarykovi jeho odborné posouzení „splatil“, když ve své *Hlídce literární* obšírně a kriticky referoval o spise *Základové konkrétné logiky*.<sup>13</sup> Shledává podstatné odlišnosti Masarykova třídění věd a třídění novoscholastického, a také v dalších názorech nachází odchylky od křesťanství. Rozpoznává v nich ozvuky Schleiermacherovy nauky a moderní protestantské filosofie náboženství, „která si říká také teologie, hledajíc v subjektivních smyšlenkách, čeho se předem vzdala: objektivní pravdy“.<sup>14</sup>

S mimořádnou pozorností přijal Masaryk Vychodilovu drobnější monografii *Důkazy Jsoucnosti Boží a dějiny jejich* (Brno 1889, 123 s.),<sup>15</sup> zahajující řadu jeho samostatných prací. V některých věcech s ním souhlasí (jde např. o důkazy boží existence a názor na teismus), o jiných živě polemizuje. V Archivu ÚTGM se uchoval ještě jeden Vychodilův dopis, tentokrát se zamítavou odpovědí na Masarykovu žádost o článek do *Naší doby*. Do dopisu Vychodil připsuje: „Záleží-li co na tom, nemohu ovšem zamlčeti, že názory naše se zásadně rozcházejí a bezpochyby zde na světě se ani nesejdou, ale osobně nezapomenu [...] na někdejší blahovůli ke mně nebo vlastně k mým pokusům vědeckým, nezapomenu toho ani tehdy, kdy bych nemohl nějaké polemice se vyhnouti, jako se jí vyhýbám, maje ji za neúčelnou vzhledem k různostem zásadním [...]“ (Dopis ze dne 18. června 1901.)

Bohatou publikační činnost vyvíjel premonstrát Eugen Kadeřávek (1840–1922), profesor křesťanské filosofie na pražské teologické fakultě. Chtěl podat přehled všech částí novoscholastické filosofie (formální logiku, psychologii, metafyziku, noetiku, estetiku a etiku) a od poloviny 80. let 19. století postupně zveřejňoval dílčí výsledky těchto snah. Soubor vydal v třísvazkové *Soustavě filosofie křesťanské, čili aristotelsko-tomistické* (Hradec Králové 1919–1920), která završuje úsilí prvé generace českých novotomistů. Masarykův názor na Kadeřákovu kompletní *Soustavu* neznáme, v *Athenaeu* se vyjádřil pouze k některým jeho pracím z 80. let. Poprvé posoudil jeho drobnější spis *Filosofie křesťanská, porovnaná s některými filosofiemi nového věku* (Olomouc 1885).<sup>16</sup> A jak jej hodnotil? Pozastavil se již nad strukturou díla, které překvapivě začíná kritikou Kanta, Herbarta

<sup>10</sup> Archiv Ústavu TGM AV ČR, dopis ze dne 1. dubna 1885. Vychodil přiznává, že Masaryk odhalil „bolavá“ místa, se kterými si překladatelsky dosud sám neví rady, a litoval, že cenné připomínky se týkají pouze dílčí části textu, ne celého spisu.

<sup>11</sup> Stať vyšla již v květnovém čísle *Athenaeu* 2, 1885, s. 237–241.

<sup>12</sup> Srov. *Athenaeum* 4, 1886, s. 69–70.

<sup>13</sup> Srov. *Hlídka literární* 3, 1886, s. 206–208, 237–239. Dehonestující kritiku Masaryka na základě jeho spisu *Základové konkrétné logiky* podal o pár let později dominikán Fr. F. Konečný („Jak píše prof. dr. Masaryk o katolické vědě a víře?“ 1891). Masaryk reagoval v *Athenaeu* 10, květen 1893, s. 254–255.

<sup>14</sup> *Hlídka literární* 3, 1886, s. 239.

<sup>15</sup> Srov. *Athenaeum* 7, prosinec 1889, s. 95–96.

<sup>16</sup> Srov. *Athenaeum* 2, květen 1885, s. 252–253.

a Comta, a teprve poté nastiňuje hlavní obrysy křesťanské (katolické) filosofie. Zarazil ho apologetický a polemický ráz spisu, moderní filosofie není systematicky vyložena, ve výkladu a výtkách jsou omyly, některé námitky postrádají věcnost, mnohé argumenty jsou sporné. Povrchně rovněž hierarchizuje a charakterizuje vědy, příčinu zla v soudobé společnosti hledá v moderní vědě a filosofii. Masaryk odmítl Kadeřávkův nevědecký přístup a názory, které škodí filosofii i náboženství a zbytečně podněcují „bezmozkovitost“ a nenávisť. Podle jeho mínění tato kniha neodpovídá přísnějším filosofickým požadavkům. Větší pozornost nezbudil o dva roky později ani Kadeřávkův spis *Logika formálná* (Praha 1887), který Masaryk odbyl krátkým vyjádřením: „Pan Kadeřávek pracuje pilně a v dobrém úmyslu, ale málo kriticky.“<sup>17</sup>

Masaryk tedy svůj pohled na plodného autora filosofické literatury nezměnil; když však vydal v r. 1905 svůj *Přehled nejnovější filosofie náboženství*, byl Kadeřávek jediný z českých autorů, jehož jméno tu – byť v nepříliš lichotivé poznámce o apologetice – zaznělo. Snad proto, že naši novoscholastici projevíli málo tvůrčí invence a zůstali ve stínu svých zahraničních soupeřů?

Přesto je zřejmé, že bez jejich průkopnické práce by nebyl nástup olomouckých dominikánů šířících kromě poznání i sympatie k tomismu a tomistické filosofii tak výrazný.

### Čeští novotomisté o Masarykovi

Na rozdíl od novoscholastických víceméně individuálních počínů v 19. století se v meziválečném období úsilí převážné většiny novotomistů druhé generace koncentrovalo v olomouckém dominikánském klášteře na konkrétní úkoly, na apologetiku a kritiku soudobých nauk (pozitivismu, agnosticizmu, blondelismu, T. G. Masaryka), na organizaci překladu *Summy teologické*, vydávání odborných časopisů a knižních edicí, na mezinárodní setkání tomistů v Praze, pořádání Akademických týdnů apod.

Pokusím se nyní přiblížit, jak dominikáni ve své tomistické *Filosofické revui* psali o Masarykovi. Je však třeba alespoň naznačit, že s tímto čtvrtletníkem nebyli spjati všichni čeští (a moravští) novotomisté. Svou cestou kráčel například jeden z nejstarších představitelů druhé generace, moravský filosof Josef Kratochvíl (1882–1940), který rovněž vykonal mnohé pro rozšíření tomistické filosofie u nás. Podotýkám ještě, že o Masarykovi s uznáním píše například ve čtvrtém díle svých dějin filosofie nazvaných *Meditace věků* (Brno 1932).

Ač Masaryk na jednom místě Čapkových *Hovorů* uvedl, že ani na vteřinu nebyl ateistou, ač náboženství pokládal za pevnou oporu lidské existence a věřil v Boha a nesmrtnost lidské duše, byly pro katolíky jeho pojetí osobního Boha a náboženské víry i jeho protiklerikální postoje nepřijatelné. Napětí mezi Masarykem a (austro)katolickou církví se prudce vyostřilo Hilsnerovou aférou (1899) i vleklými spory s jejími oficiálními představiteli, spory vedoucími až k soudní obžalobě Masaryka jako rušitele náboženství

<sup>17</sup> Srov. *Athenaeum* 6, červen 1889, s. 288.

(1906). Protimasarykovské nálady u některých katolíků přežívaly i v době první republiky a objevily se i na stránkách dominikánského čtvrtletníku.

Kritika se ve *Filosofické revui* dotýkala obvykle Masarykovy filosofie náboženství. Polemické úlohy se zpravidla ujímal Metoděj Habáň. Jeho vůdčí pozice mezi olomouckými dominikány ho předurčovala do role jakéhosi strážce tomistické ortodoxie, kterou uplatňoval zejména na stránkách své revue. Jeho pohled na Masaryka byl víceméně poplatný pohledu katolické církve z počátku 20. století, byť ho ohled na Masarykovu státnickou funkci nabádal k obezřetnějším formulacím. Tak tomu bylo i ve stati „Masaryk jako filosof náboženství“, která vyšla v říjnu 1937, měsíc po Masarykově skonu.<sup>18</sup> Habáň svou kritiku (uvedenou neosobním úryvkem ze sborníku *Vůdce generací*, v němž se zdůrazňují Masarykovy role učitele, politika, filosofa, sociálního reformátora, i jeho zásluhy o stát) opírá především o útlou knížku *V boji o náboženství* a všímá si zejména těch míst, kde Masaryk píše proti zjevenému náboženství a církvi. Až příliš volnou parafrázi Masarykových názorů Habáň uzavírá hodnocením, že – odhlížeje od kladných stránek práce T. G. Masaryka jako spoluvůdce české samostatnosti, od jeho upřímné snahy po mravnosti a zlidštění atd. – Masaryk měl jen povrchní znalosti základů náboženství, teologie, scholastiky, mystiky, církve a dalších témat souvisejících s náboženstvím. Leckdy správně zasahoval svou kritikou náboženské poměry v Rakousku, ale k jádru náboženství a církve se přitom nedostal. Jeho kritika je apriorní, bez hlubšího poznání věci – a nadto není originální: požadavek rozumného náboženství se dá nalézt již u Tomáše Akvinského, při řešení vztahu teologie k filosofii zůstává zase poplatný protestantismu a racionalismu. Zkrátka: Masaryk jako hlasatel svobody svědomí uvedl svou generaci do závislosti na nedokázaných a nesprávných výtkách proti křesťanství a ve filosofii náboženství nepřinesl novou myšlenku.

Odpovědí na tento článek byla poznámka Jana Patočky uveřejněná v *České mysli*.<sup>19</sup> Patočka Habáňovu kritiku nevhodně otřetou krátce po 14. září 1937 vnímal symbolicky jako rozloučení dominikánů s Masarykem. Vytýká Habáňovi, že Masarykovy názory odsuzuje, aniž by je vysvětlil, a kritizuje, aniž by své teze dokazoval. Pře se s Habáněm o Masarykův názor na zjevení, brání Masaryka před nařčením, že buduje na přírodním mechanismu, a upozorňuje na další Masarykovy spisy, o kterých se Habáň nezmínil, ač se v nich o náboženství *expressis verbis* píše. Upozorňuje, že pojem rozumu či rozumnosti je u Habáně a Masaryka naprosto odlišný; zatímco jeden jej dává do souvislosti s vědou, druhý ho spojuje se zjevením. Nesprávně také Habáň Masarykovi vytýká, že scholastiku nechápe, a zaměňuje tak nepochopení scholastiky s nesdílením: Masaryk nesdílí tomistické stanovisko k pojmům zjevení, církve, vztahu teologie a filosofie, ale filosoficky a historicky je zkoumá. Patočka byl zklamán Habáňovým příkrým odsudkem Masarykovy náboženské filosofie. Chápal sice, že katolíci ji nemohou plně schvalovat, ale přece jen očekával od Habáně více vědecké poctivosti a lidské úcty, hlubším studiem podepřenou vnímavost pro odchylná stanoviska a pro způsob Masarykova uvažování.

<sup>18</sup> *Filosofická revue* 9, 1937, s. 169–172.

<sup>19</sup> *Ceská mysl* 33, 1938, s. 255–256.



Ve *Filosofické revui* ale zaznívaly i jiné hlasy. Například ve druhém ročníku (1930) vycházela obsáhlejší stať ke katolictví inklinujícího Valerije S. Vilinského „T. G. Masaryk a ruské pravoslaví“,<sup>20</sup> glosující Masarykův spis *Rusko a Evropa* a přibližující Masarykovy soudy o ruské církvi. Také rubrika recenzí přinášela stručné anotace Masarykových spisů i prací o něm.<sup>21</sup> Z olomoucké skupiny se k odkazu Tomáše Garrigue Masaryka otevřeně přihlásil Emilian Soukup (vedoucí redaktor překladu *Summy theologické* Tomáše Akvinského), jemuž Masarykovy názory na synergismus, lidskou svobodu a odpovědnost souzněly s pojetím Tomáše Akvinského.<sup>22</sup> Úctu vůči Masarykovi projevoval rovněž katolický publicista Alfred Fuchs, kterému konvenovalo Masarykovo pojetí demokracie, ale na teokracii se díval rozdílně – podle jeho mínění není protikladem demokracie, pouze zdůrazňuje skutečnost, že nad vším vládne vyšší duchovní princip.<sup>23</sup>

*Filosofická revue* nemusela (a z církevního hlediska snad ani neměla) zveřejňovat příspěvky, s nimiž by redakce nesouhlasila. Z kladných ohlasů má proto mimořádný význam drobná, byť anonymní recenze na páté vydání Masarykovy *Otázky sociální*, která vyšla v březnu 1947. Posouzení vyznělo jednoznačně příznivě: „Toto zralé dílo TGM je vlastně prvním rozbořením učení K. Marxe [...]. Celé dílo Masarykovo je proniknuto jeho charakterní a etickou poctivostí, s jakou se pouštěl do každého díla, je v něm důkladnost a znalost veškeré literatury, která jedná o marxismu. Je vyzbrojeno úžasnou znalostí filosofie rozhodujících myslitelů. Masaryk není citátor z druhé nebo třetí ruky [...]“, ukazuje na nepřesnosti v marxismu a vidí, že sociální problém je mnohem širší, než se jevil Marxovi.<sup>24</sup> Kdo takto příznivě zhodnotil Masarykovu *Otázku sociální*, kdo se ptal, zda může česká kultura po takové důkladné, světové práci Masarykově přehlížet jeho dílo a odezírat od jeho kritiky, to se nám patrně už nepodaří vypátrat.

Traduje se, že krátce před smrtí pozval Masaryk k sobě na soukromou návštěvu dominikánského kněze S. M. Braitu. Braitu byl vázán mlčenlivostí a nikdy neprozradil téma důvěrného rozhovoru, ale návštěva přední katolické osobnosti a proslulého duchovního rádce je mnohými považována za signifikantní pro Masarykův vztah ke katolicismu v posledních letech jeho života.

\*\*\*

Masaryk častokrát „ve jménu náboženství“, které měl za důležitou složku duchovní kultury a mezilidských vztahů, veřejně vystupoval proti katolicismu i proti dogmatickému protestantismu. Příznačná byla v tomto směru náboženská rozprava Volné myšlenky s katolíky v královéhradeckém Albertinu 23. října 1906, kde Masaryk prohlásil: „Katolicismus v zájmu náboženství a mravnosti musí být překonán [...]. Mám v otázce

<sup>20</sup> *Filosofická revue* 3, 1931, s. 37–39, 77–80 a 125–129.

<sup>21</sup> Recenzovány či anotovány byly *Rusko a Evropa*, *Studie o F. M. Dostojevském*, *Otázka sociální*, *Vůdce generací* a Hromádkova práce s názvem *Masaryk*.

<sup>22</sup> E. Soukup, „Spravedlnost základem státu“, *Filosofická revue* 7, 1935, s. 52–57.

<sup>23</sup> A. Fuchs, „Autorita a stát“, *Filosofická revue* 7, 1935, s. 19–29.

<sup>24</sup> *Filosofická revue* 15, 1947, s. 32.

náboženské jediného odpůrce, a to je indiferentismus v církvi, indiferentismus mimo církve. Katoličtí odpůrcové nedovedou pochopit, že pracuji pro náboženství.“ Opravdovost tohoto postoje vyzdvihl v roce 1980 teolog Josef Zvěřina, který jednoznačně odmítl názor, že Masaryk byl nepřítelem katolictví. Viděl v něm „zapřísáhlého přítele“ rozumu, pravdy a spravedlnosti, a litoval, že církev Masarykovu kritiku nepřijala, nepochopila a neoddělila výtky oprávněné od neoprávněných.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Srov. J. Zvěřina, „Malý hovor katolického teologa o T. G. Masarykovi“, in: *Masarykův sborník VII*, Praha, Academia 1992, s. 241–248.

## **110. výročí narození J. L. Fischera**

Příspěvky z pracovního setkání u příležitosti 110. výročí narození J. L. Fischera, které se v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017) konalo na katedře filosofie FF UP v Olomoci dne 3. listopadu 2004. Témata semináře:  
1. Fischerova verze strukturalismu. 2. Fischerův příspěvek k teorii demokracie.



## K Fischerově založení konceptu demokracie\*

David Jašek  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Ve filosofickém rozhovoru vedeném s J. Gabrielem s názvem *J. L. Fischer o sobě a filosofii*<sup>1</sup> dělí J. L. Fischer podle způsobu filosofování filosofy na typy analytické a syntetické. Sám se pak hlásí k filosofickým syntetikům, záměr filosofie jako syntézy chápe jako „úkol vnést pojmový řád do celé poznatelné skutečnosti“.<sup>2</sup> Opakem syntézy jako skladebného postupu, směřujícího k sepnutí celku skutečnosti určitou pojmovou konstrukcí, je pojmový rozklad tohoto celku na dílčí části, jeho analýza. Příkladem filosofa pracujícího analytickým rozbořem, uplatňujícím tuto metodu i ve své teorii společenského vývoje, by nám mohl být T. G. Masaryk. Konstatuje-li krizi moderního člověka, a potažmo krizi moderní kultury, spatřuje její zdroje a příčiny v krizi náboženské, mravní či intelektuální, tedy obecnější pojem krize vysvětluje rozkladem v jeho dílčí prvky. Fischer v daném případě postupuje způsobem opačným, pojem krize novodobé evropské kultury vyvozuje z obecnějších postulátů, přijatých jako základ filosofické syntézy. Jeho nosnost je pak ověřována na konkrétním empirickém materiálu, potvrzením kupříkladu v oblasti hospodářské či politické.

Filosofie ve Fischerově pojetí je tedy úsilím o pojmové zvládnutí celku skutečnosti. Toto teoretické „zvládnutí“ skutečnosti se proto neomezuje jen na skutečnost přírodní, ale patří k jejímu úkolu, aby „pořádajícím zásahem zvládla [...] i kosmos kulturní“.<sup>3</sup> Demokracie jako určitý způsob konstituce politického řádu je částí celku kulturního kosmu. Pojmové zvládnutí řádu demokracie je tedy součástí pojmového zvládnutí řádu skutečnosti kulturní, a protože je Fischer přesvědčen, že celý řád skutečnosti „přes všechnu svou bohatou diferencovanost musí být nějak jednotný“,<sup>4</sup> souvisí s určitou jednotnou

\* Příspěvek z pracovního setkání u příležitosti 110. výročí narození J. L. Fischera, které se v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017) konalo na katedře filosofie FF UP v Olomoci dne 3. listopadu 2004.

<sup>1</sup> „J. L. Fischer o sobě a o filosofii“, in: *Hledání řádu*, Brno 1994, s. 9–20 (přetisk rozhovoru, publikovaného poprvé ve Sborníku prací Filosofická fakulty v Brně 1970).

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>3</sup> J. L. Fischer, *Tři stupně*, Blansko 1948, s. 74.

<sup>4</sup> Týž, *Filosofické studie*, Praha 1968, s. 107–108.

konceptualizací celku skutečnosti. Celek skutečnosti je Fischerem pořádán zejména prostřednictvím pojmů funkce a struktury. Tyto pojmy chce mít „ústředními kategoriemi nové [filosofické] stavby“.<sup>5</sup> Aplikuje je na celou oblast skutečnosti a v adekvátnosti jejího vyjádření spatřuje jejich kognitivní relevanci. Noetika je tak Fischerovi prolegomena k ontologii, „dovádí k [...] poznatkům ontologické povahy [...], z nich čerpá své oprávnění“.<sup>6</sup>

Máme-li nyní z uvedené metodické souslednosti pro svůj příspěvek k Fischerově založení konceptu demokracie vyvodit určitý závěr, zjišťujeme, že musíme svůj výklad Fischerových úvah o řádu demokracie podřídít výkladu řádu skutečnosti kulturní, resp. řádu skutečnosti vůbec. Jeho předstupeň by tvořil výklad vlastního procesu poznání jako pojmového zvládnutí skutečnosti. Protože tématem tohoto textu má být interpretace Fischerova programu skladebné demokracie, vyložím stěžejní pojmy noeticko-ontologického základu jeho filosofie jen v té míře, v jaké bude potřebná pro výklad Fischerovy vize nového skladebného řádu. Tuto Fischerovu vizi pak v závěru sevráme do tří otázek:

1. Otázky možnosti realizace individuální lidské svobody ve vztahu k sociálním funkcím, jejichž objektivace jsou v hierarchii sociálního řádu individuálním subjektům nadřazené, i ve vztahu k nadřazenosti vlastního sociálního celku.
2. Otázky způsobů legitimizace projektu skladebné demokracie.
3. Statutu tohoto projektu a utopickému aspektu Fischerova myšlenkového programu.

## I.

Noetická problematika je Fischerovi sevřena základní otázkou možnosti a hranic našeho poznání. O skutečnosti můžeme podle Fischera mluvit jen jako o „námi uvědoměné skutečnosti“<sup>7</sup>, skutečnost je „mým věděním o skutečnosti“.<sup>8</sup> Poznání světa je tak výsledkem činnosti našich poznávacích aktivit – jsme to vždy my, kdo o skutečnosti víme. V této výpovědi máme zároveň obsažený předpoklad, že poznáváme skutečnost, tj. něco, co existuje mimo sféru našich poznávacích aktivit. Odtud si lze položit otázku: jak je poznávací subjekt schopen poznání něčeho, co je za hranicemi jeho poznávací zkušenosti? Týká se naše poznání externí skutečnosti, nebo je nutně uzavřeno do sféry zkušenosti interní? To je dilema, před kterým i Fischerovi stojí novověká filosofie, a ať už se snažila nalézt jeho řešení v descartovo-kantovské linii hledání prostředků, které by zaručily existenci externí skutečnosti, či se v lockově-berkeleyovské linii poznání pokusila externí skutečnost interiorizovat, vždy „brala svůj počátek i zdůvodňování v poznávajícím subjektu“, „vždy to byl subjekt, z něhož vychází filosofické myšlení této doby“.<sup>9</sup> Fischerovo řešení této otázky spočívá v limitaci subjektivních dispozic v procesu poznání. Poznávající subjekt není postaven proti poznávané skutečnosti, ale je zakotven v řádu této

<sup>5</sup> Týž, *Základy poznání*, Praha 1931, s. 28.

<sup>6</sup> Týž, *Tři stupně*, c. d., s. 59.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>8</sup> J. L. Fischer, *Základy poznání*, c.d., s. 39.

<sup>9</sup> Týž, *Tři stupně*, c. d., s. 59 a s. 60.

skutečnosti. Není subjektem „čistým“, ale „reálným“, a „existence reálných objektů není o nic méně, ale také o nic více nedokazatelným předpokladem, než existence reálného subjektu“.<sup>10</sup> Z faktu, že skutečnost je vždy námi uvědomovaná skutečnost, ještě neplyne prioritizace subjektu v procesu poznání na úkor smyslové evidence reálné skutečnosti. Uznání rovnomocnosti poznávajícího subjektu a poznávané skutečnosti v procesu poznání pak Fischera dovádí k „postulátu nerozlišeného jsoucna, které se stává lidskou skutečností potud, pokud bylo rozlišeno celkem poznávajícího procesu“.<sup>11</sup>

Celek poznávajícího procesu Fischer člení do tří základních vrstev – vrstvy vnímání, představování a myšlení, pozdější terminologii v triádu funkcí prehensivních, reprehensivních a komprehensivních.<sup>12</sup> Zdrojem smyslového vnímání jsou data bezprostřední zkušenosti, představováním tato data zařazujeme do konkrétních souvislostí, takto vyzískané vjemy a představy pak aktem myšlení uvádíme do nenázorných vztahů. Zařazování do vztahů na komprehensivní úrovni myšlení se děje jako postihování smyslu, tj. přiřazování významů k jednotlivým psychickým obsahům. „Postihování smyslu tvoří pak vlastní podstatu poznávací činnosti, smysl tedy základní kategorii poznání vůbec.“<sup>13</sup> Na úrovni myšlení se předchozí vědění o skutečnosti stává nejen poznáním skutečnosti, ale současně je tak vytvářena „nová, existující sféra skutečnosti“.<sup>14</sup> Vytváření této myšlením odvozené sféry skutečnosti je kontrolovatelné na úrovni bezprostředních dat smyslového vnímání. Poznání skutečnosti je tedy určitým způsobem limitováno aktivitou poznávajícího subjektu, poznávající subjekt je ovšem sám touto skutečností při procesu poznání usměrňován.

Naše poznání je tedy založeno na tom, že uvádíme poznávané skutečnosti do určitého vztahu. Poznáváme tím, že prostřednictvím naší zkušenosti zařazujeme jednotlivé skutečnosti do souvislostí. Zařazení do souvislostí ovšem předpokládá existenci určitých poznávacích aktivit subjektu, nutných pro to, aby proběhl proces poznání. Fischer proto rozlišuje předmětnou a skladebnou intenci našeho poznání. Předmětnou intencí míní předpoklad, že „všem aktům, konstituujícím proces poznání, je vlastní tendence transcendentovatí sebe samu, tj. směřovatí za nějakým objektem“.<sup>15</sup> Skladebná intence je určitou formou intence předmětné, znamená, že „jednotlivá smyslová data vstupují do vědomí vždy jako souvislé útvary různě diferencovaných a do sebe zapadajících celků“.<sup>16</sup> Nevnímáme tedy jednotlivé izolované skutečnosti, ale vždy skutečnosti v celcích. Základním prvkem smyslového vnímání proto nejsou jednotlivé vjemy, ale určitý celek vjemů, resp. celek představ a celek významů na úrovni představování a myšlení. Skladebná intence poznání se tak uplatňuje na všech stupních našich poznávacích aktivit.

Stanovení skladebné intence v aktech poznání pak Fischerovi odůvodňuje zavedení určitých základních pojmů, které užívá při konceptualizaci celku skutečnosti. Vazbu jed-

<sup>10</sup> Týž, *Základy poznání*, c. d., s. 55.

<sup>11</sup> Tamtéž.

<sup>12</sup> Týž, *Filosofické studie*, c. d., s. 89.

<sup>13</sup> J. L. Fischer, *Základy poznání*, c. d., s. 145.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 47.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 49.

notlivých prvků celku, která je těmto prvkům nadřazená, označuje jako funkci. Poznání, které jsme výše určili jako postihování skutečnosti v určitých vztazích, je tak zpřesněno jako postihování skutečnosti ve funkcionálních vztazích. Pojem funkce tak ve Fischerově filosofii dostává dvojí ráz – jednak je vyjádřením celostního aspektu našeho poznání, charakterizovaného „mnohonásobnou vazbou funkcionálními vztahy různé nadřazenosti“, jednak je určením samotného rázu skutečnosti jako „funkcionálního sepětí“,<sup>17</sup> resp. „funkcionálního sepětí různě početných strukturních komponent jednotícím vztahem“.<sup>18</sup> Vedle funkcionálního vztahu jako „racionálního postihnutí jakéhokoli vztahu“ proto Fischer zavádí pojem funkcionálního určení jako „příslušný reálný vztah“ vztahu funkcionálního.<sup>19</sup> Adekvátní poznání, tj. „racionálnost“ pojmového zvládnutí skutečnosti, je pak „úměrná stupni korespondence intelektuálního vztahu a příslušného funkcionálního určení, tj. úměrna stupni, jímž funkcionální vztah intelektuální postihuje vztah reálný“.<sup>20</sup>

Pojem funkce je pro Fischera určující i pro vymezení pojmu struktury. Strukturu definuje jako „relativně uzavřený soujem funkcí“,<sup>21</sup> jako „skladbu funkcí“.<sup>22</sup> Poznání jako postihování skutečnosti funkcionálními vztahy tak znamená zároveň skladbu těchto vztahů do určitých poznávacích struktur.

Na základě pojmu funkce a struktury lze odvodit Fischerovo zavedení dalšího důležitého pojmu jeho filosofie, který usměrňuje poznávací aktivitu subjektu, pojmu kulturního prototypu. Hranice našeho poznání zavedením tohoto pojmu není v tomto případě vytčena metodologicky, jako tomu bylo při rozboru vztahů mezi poznávacími aktivitami subjektu a poznávanou skutečností, ale kulturně-historicky. Kulturní prototyp je určitou poznávací strukturou, realizovanou jako skladba funkcí určitého typu, vymezujících jeho ráz. Protože pojem funkce byl vyvozen z faktu skladebné intence našeho poznání, můžeme pojem kulturního prototypu považovat ze její obsahovou realizaci, odvislou od prosazení určitého souboru funkcí při postihování skutečnosti. Prosazení určitého prototypu kultury, jež spoluurčuje lidské poznání, je pak nahodilé, ale není libovolné. Jeho poznávací valence je dána jeho racionálností, tedy adekvátností pojmového zvládnutí skutečnosti.

V první části tohoto textu jsme vedle problémů možností a hranic našeho poznání diskutovali Fischerovo zavedení určitých pojmů, které uplatňuje při konceptualizaci celku skutečnosti. Nyní se pokusíme ukázat, jak jsou tyto pojmy uplatňovány pro výklad skutečnosti socio-kulturní, zvláště pak při rozboru politického řádu demokracie.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>18</sup> Týž, *Filosofické studie*, c. d., s. 122.

<sup>19</sup> Týž, *Základy poznání*, c. d., s. 162.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>21</sup> J. L. Fischer, *Tři stupně*, s. 112.

<sup>22</sup> Týž, *Filosofické studie*, c. d., s. 122.



## II.

Na výklad sociální skutečnosti tedy Fischer aplikuje svůj výchozí pojem funkce, spolu s jeho další pojmovou diferenciací, kterou jsme uvedli dříve. Poznání sociální skutečnosti znamená převedení této skutečnosti „na soustavu funkcí a funkcionálních vztahů“. Společnost definuje jako „soubor sociálních funkcí, funkcionálně – tj. touto jednotnou vazbou – podmíněných“. Sociální funkci vymezuje jako „zájmově podmíněnou tendenci“, tedy jako určitou nadindividuální vazbu, individuálním subjektům nadřazenou. Tyto vazby se pak ve společnosti objektivizují jako funkce institucionální a organizační. V každé společnosti se uplatňuje určitá specifická hierarchie těchto funkcí, které tak utvářejí řád společnosti.<sup>23</sup>

Společnost, definovaná jako soustava sociálních funkcí, je definována strukturně. Je tvořena individuálními subjekty, které svým zájmovým sdružením navozují určité sociální funkce, a sociálními objektivacemi (organizace, instituce) jako určeními těchto funkcí. Vyznačuje se strukturní kompozicí, tedy složeností individuí a sociálních objektivizací jako jejich základních prvků, spjatých jednotnou funkcionální vazbou, těmto prvkům nadřazenou, a charakterizovanou různou závažností těchto prvků (míním preferenční relevanci sociálních funkcí jako nadindividuálních zájmových vazeb nad individuí).

Spolu s pojmy funkce a struktury Fischer uplatňuje při výkladu sociální skutečnosti pojem kulturního prototypu. O oprávněnosti jeho zavedení se přesvědčuje rozbořem novodobé evropské kultury. Zjišťuje její mechanickou kulturní orientaci, která se projevuje kumulativností a atomizací sociálně-kulturního celku. Teoretickým výrazem této skutečnosti je Fischerovi přírodovědný mechanismus spolu s filosofickým naturalismem. Právě úspěšnost tohoto novověkého typu poznání, který se prokazuje matematickým zvládnutím přírodní skutečnosti, vede k vytvoření kulturního prototypu, jenž preferuje kvantitativní poznání. Objekty skutečnosti jsou zde pojímány jako kvantitativní, homogenní, kauzálně podmíněné jednotky. Tyto výkladové principy přírodních věd jsou pak přeneseny i do sociálně-kulturní oblasti. Jejich výrazem je kapitalismus a formální demokracie jako ekonomický a politický mechanismus. V kapitalismu se mechanismus novodobé evropské kultury projevuje atomizací výrobního procesu, kumulativním hromaděním statků, podřízeným maximě výroby a zisku, již je podroben i pracující subjekt. V politickém řádu formální demokracie pak těmto výkladovým principům odpovídá atomizace sociální skutečnosti na izolovaná individua jako nositelů sociálního dění, utváření sociálního konsensu prostou kumulací individuálních zájmů a prosazení těchto individuálních zájmů kvantitativně určenou silou.<sup>24</sup>

Kritickým rozbořem – poprvé v *Budoucnosti evropské kultury* – pak Fischer zjišťuje neúspěšnost těchto principů při vyjadřování skutečnosti psychické a kulturní. To ho vede k uplatnění funkcionalismu jako alternativního výkladového principu skutečnosti, a odtud

<sup>23</sup> Srov. J. L. Fischer, *Krise demokracie. I. Svoboda*, Brno 1933, s. 13–15.

<sup>24</sup> Srov. Fischerův zvláštní otisk jeho vstupního docentského čtení na Masarykově univerzitě, konaného v říjnu 1927, vydaná jako týž, *Budoucnost evropské kultury*, Praha 1928. A heslovitou studii „O dvojím řádu“ otištěnou v *České myslí*, XXVI, 1930, s. 347–353.

i k vyvození nového prototypu kultury jako obsahovému vyjádření tohoto funkcionálního zaměření poznání. Tezovitě a v protikladu k mechanismu moderní evropské kultury tuto novou strukturální orientaci kultury vyjadřuje ve studii „O dvojím řádu“, obsáhleji pak rozvádí v posledních třech kapitolách druhého dílu *Krise demokracie*.

Skutečnost je funkcionálním přístupem vykládána jako kvalitativní, hierarchicky vrstvená rozrůzněnost, řádová skladba skutečnostních útvarů, funkcionálně podmíněných a určených těmito celostními vazbami. V sociálně-kulturní skutečnosti je výrazem této funkcionálně-strukturální orientace poznání socialismus a strukturální demokracie jako ekonomický a politický strukturalismus. V ekonomickém socialismu se strukturalismus nového prototypu kultury projevuje podřízením hospodářského dění celku sociálních vztahů, socializací výrobního procesu, plánovitou produkcí statků, podrobenou maximě potřeb sociálního celku. V politickém řádu strukturální demokracie pak výkladovým principům skladebné orientace kultury odpovídá funkcionalizace sociálního dění, utvářeného skladbou sociálních funkcí, navozovaných individuálními subjekty jako nositeli tohoto dění, hierarchické vrstvení sociálních funkcí, podřízené hledisku společenského celku, udržované a regulované hierarchicky vrstvenými orgány demokratické kontroly. Zatímco důsledkem mechanického prototypu kultury byla Fischerovi postupná dehumanizace celé skutečnosti, je vizi skladebné orientace kultury skutečnost zlidštěna a humanizována.<sup>25</sup>

Při rozboru Fischerova pojmu kulturního prototypu jsme dovedli, že jeho obsahový ráz je vyvozen z výkladových principů, které jsou úspěšné při teoretickém zvládnutí celku skutečnosti. Mechanismus novodobé evropské kultury je takto založený uplatněním dynamismu, kvantitativismu, kumulativismu a kauzální spojitosti jako základních výkladových principů této kultury. Obdobně Fischerova vize skladebného prototypu kultury je založena na výkladových principech kvalitativismu, strukturální členitosti a funkcionální podmíněnosti celku skutečnosti. Právě tato určitá identita principů, které se uplatňují jak při výkladu přírodní skutečnosti, tak při aplikaci v ekonomickém a politickém řádu kultury, Fischera nakonec přesvědčuje o plodnosti zavedení pojmu kulturního prototypu jako kulturně-historického podloží, v němž se realizuje lidské poznání.

### III.

V první části textu jsme uvažovali Fischerovo zavedení základních pojmů, kterými usiluje o syntézu celku skutečnosti, v jeho druhé části jsme diskutovali Fischerovo uplatnění těchto pojmů při výkladu skutečnosti společensko-kulturní. V závěru podrobíme Fischerovo založení konceptu politického řádu skladebné společnosti třem otázkám, tedy 1. otázce možnosti realizace individuální lidské svobody v takto projektované společnosti, 2. způsobu legitimizace Fischerova proponovaného projektu a 3. jeho budoucnostního statutu.

1. Z Fischerova schématu individuum/individuální zájem – sociální funkce/sociální objektivace – sociální konsensus/sociální řád a faktu mnohonásobného funkcionální-

<sup>25</sup> J. L. Fischer, *O dvojím řádu*, c. d., s. 347n; též, *Krise demokracie II. Řád*, Brno 1933, s. 183–225.

ho podmínění, při kterém sociální vazba prvků ve struktuře je vždy nadřazena těmto prvkům, totiž vyplývá, že individuální subjekt je v takto ustavené skladebné společnosti podroben institucím a organizacím jako realizacím sociálních funkcí a společnosti jako objektivaci sociálního konsensu. Odtud se rýsuje otázka možnosti individuální autonomie, možnosti realizace individuální lidské svobody a autonomního sebeurčení ve vztahu k nadřazeným sociálním skutečnostem, včetně společnosti samotné. S vyřešením této otázky zároveň souvisí problém zachování autonomie těchto sociálních skutečností, tedy nutnosti udržení jejich svébytnosti vůči rozkladu do roviny izolovaných individuálních zájmů. Tedy na jedné straně buď ontologická priorizace subjektu vůči společnosti, nebo na straně druhé ontologická priorizace společnosti jako soustavy sociálních funkcí vůči subjektu. Centrum položené otázky se tak soustředí v pojmu subjektu. S jakým pojetím lidské subjektivity Fischer ve své skladebné filosofii počítá?

Pro odpověď na danou otázku si dojdeme v několika málo krocích. Nejprve si všimněme, jaké pojetí lidské osoby Fischer explicitně odmítá. Je to pojetí, které je zakotveno v ideologii liberalismu soudobých demokracií a odpovídající mechanické orientaci novodobé evropské kultury. Ideologie liberalismu je Fischerovi založena „atomistickým způsobem myšlení“:<sup>26</sup> základní jednotkou je izolované a nesituované individuum, suma těchto „stejnorodých“, proto vzájemně „rovných“ individuí tvoří společnost. Základna společnosti je liberální ideologii „zindividualisována, ba přímo zatomisována“,<sup>27</sup> funkcí společnosti je zajištění přirozených individuálních práv, což znamená zajištění „různých individuálních svobod“.<sup>28</sup>

Svým rozbořem zde Fischer dobře míří k antropologickému jádru liberalistických ideologií. Lidské subjekty jsou chápány jako bytosti, které své životní cíle volí vždy osamoceně, a to racionální maximalizací svých individuálních svobod. Lidská subjektivita není nijak situovaná, je zbavena jakékoliv kulturní orientace a základu. Tomuto antropologickému východisku pak odpovídá požadavek na realizaci jen určitého typu svobody – svobody chápáné jako „svobody od“, tj. svobody pojaté jako zajištění práv na svobodu od jakéhokoliv limitativního omezení. Fischer pro toto negativní vymezení svobody užívá termínu „nezávislost“, „výraz pro svobodu od jakéhokoli druhotného nátlaku“.<sup>29</sup> Vedle svobody jako „nezávislosti“ pak pozitivně určuje svobodu jako „svěpovinnost“ a „svěprávnost“, přičemž první pojem je v podstatě zahrnut v pojmu druhém.<sup>30</sup> Svoboda jako „svěprávnost“ je „výraz pro tvůrčí svobodu“,<sup>31</sup> je „svobodou k“ uskutečnění v řádu tvorby. „Svěprávnost“ jako Fischerův výraz pro pozitivní koncept svobody tak neznamená stupňování individuální libovůle, ale vyžaduje kázeň tvůrce, podřízenou řádu tvorby. „Tento řád [...] je však nutně nadosobní, i když [vzniká] osobní, ba nejosobnější tvorbou.“<sup>32</sup> Spojením svobody s nadosobním řádem tvorby tak Fischer dosahuje i nového

<sup>26</sup> J. L. Fischer, *Krise demokracie I. Svoboda*, c.d., s. 68.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 54.

<sup>28</sup> Tamtéž.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>30</sup> Výrazem „svěpovinnost“ Fischer označuje „dobrovolné podřízení příkazům tvorby“. Srov. tamtéž, s. 130.

<sup>31</sup> Tamtéž.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 129.

určení lidské subjektivity. Člověk není bytost izolovaná a nepodmíněná, není to osamocené individuum, ale je bytostí již nějak situovanou, je osobností, personou, začleňující „své osobní bytí v nadosobní řád“.<sup>33</sup>

První otázku tedy můžeme uzavřít s tím, že dilema priorizace individuálního subjektu a společnosti Fischer řeší rozlišením dvojího aspektu lidské subjektivity – jako individuum je člověk podřízen souboru sociálních funkcí, které jsou navozovány realizací skupinových cílů, jež mají zajistit maximalizaci jednotlivých individuálních zájmů, jako osoba se však podílí na tvorbě těchto funkcí a skrze aspekt tvorby je právě vůči nim nadán i osobní autonomií. Tvorba je tak nejen zárukou možnosti pozitivní realizace lidské svobody, ale svým vlastním výkonem i zárukou pohybu společenského konsensu, a tím i společenského vývoje.<sup>34</sup>

2. Legitimizace projektu skladebné demokracie je otázkou možnosti jejího zdůvodnění. Ptáme se tedy po důvodech, které vedou Fischera k tvrzení, že je budoucí variantou demokratického vývoje. Myslím, že toto zdůvodnění je u Fischera realizováno ve dvou rovinách: v rovině empirické kritiky a v rovině racionálního odvození.

a) V rovině empirické kritiky se legitimizace odehrává na konkrétním empirickém materiálu, je tedy kritikou politického řádu stávající demokracie. Na této úrovni legitimizace přitom máme na výběr pouze mezi dvěma způsoby kritiky:

Kritizovat demokracii z jejich vlastních předpokladů, tj. tak, že konfrontujeme ideály, které slouží k jejímu normativnímu ospravedlnění, s demokratickou praxí. Cílem kritiky je ukázat, že politická praxe buď je či není v rozporu s jejími ideály. V případě, že je, ztrácí tyto normativní ideály, substanciální vzory demokratické praxe, svoji legitimizační sílu. Spolu s nimi se ovšem vytrácí i oprávněnost kritiky, stojící na jejich justifikační půdě.

Kritizovat demokracii z pozice její alternativní vize. Tedy pozice, kterou si vytváří Fischer. Kritika stávající demokracie, ve Fischerově terminologii demokracie formální, resp. institucionální, tedy Fischerovi slouží pro ověření nosnosti její alternativní vize, sama je ovšem touto alternativní vizí ověřována. Justifikační procedura tedy probíhá oboustranně – soudobá demokracie legitimizuje její alternativní vizí, její alternativní vize legitimizuje demokracii soudobou. Výhodou této justifikační procedury je, že na rozdíl od předchozí varianty není vyčerpateľná. Alternativní vize demokracie jsou z principu otevřené.

b) Na úrovni racionálního odvození souvisí otázka legitimizace s Fischerovým způsobem zavedení vlastního pojmu skladebné demokracie. Uvedli jsme, že Fischer pracuje s určitou podkladovou strukturou našeho poznání, „názorovou syntézou“, „kulturním prototypem“. Obsahový ráz této podkladové struktury je založen výkladovými principy, aplikovanými na skutečnost. Funkcionální výklad skutečnosti vede k přijetí skladebného strukturního podloží, společného všem substrukturám kultury, tedy uplatňujícím se kupříkladu ve vědě jako výrazu teoretického či ekonomice a politice jako výrazu sociálního

<sup>33</sup> J. L. Fischer, *Zrcadlo doby*, c. d., s. 137.

<sup>34</sup> Kritickým rozbořením liberalistického pojmu lidského subjektu, rozlišením negativní a pozitivní svobody a spojením pozitivního určení svobody s personalistickou koncepcí lidské subjektivity Fischer aktuálně promlouvá i do sporů mezi liberalismem a komunitarismem, vedených v současné politické filosofii.

řádu skutečnosti. Skladebná demokracie jako realizace politického řádu kultury je tak legitimizována skladebným prototypem této kultury. Můžeme se sice dále ptát, jakým způsobem je zaveden pojem kulturního prototypu, tedy klást otázku po zdůvodnění tohoto zdůvodnění, čili po zdůvodnění druhého řádu. V justifikačních procedurách, založených na racionálním odůvodnění, ovšem nelze jít ad infinitum, proto se někde musíme opřít o postulát, kterým je nakonec pojem skladebné intence našeho poznání.<sup>35</sup>

3. Poslední problém souvisí se statusem Fischerovy vize skladebné demokracie. Projekt skladebné demokracie a skladebné společnosti je Fischerovi otázkou budoucnosti evropské kultury. Jde o určitou vizi, tedy o to, co dosud není, co je teprve předpokládáno jako budoucí. Fischerova vize budoucí skladebné kultury se tak dostává do příbuznosti s projekty utopického myšlení. Naše otázka tedy směřuje po možném utopickém aspektu Fischerova myšlení. K jejímu zodpovězení použijeme dvojího vymezení pojmu utopie.

V tradičním smyslu vyjadřuje pojem utopie nejen to, co ještě není, „ne-místo“, ale i to, co je z principu nerealizovatelné, co není uskutečnitelné. Utopie je stavem věcí, který ještě není, proto, že je výrazem pro označení něčeho nemožného.

V druhém, netradičním smyslu pracuje s pojmem utopie ve své sociologii vědění Karl Mannheim. Utopie je podle Mannheima stavem vědomí, který překračuje stávající skutečnost, a to tak, že svou do budoucna zaměřenou orientací rozbíjí její stávající řád. Utopie je tak pojem protikladný topii. Topie vyjadřuje stávající skutečností řád, utopická je pak každá taková do budoucna zaměřená orientace, která tento řád transformuje ve směru své vlastní představy.<sup>36</sup> Mannheimovi se tímto svébytným pojmovým zacházením sice ztrácí výraz pro tradiční označení toho, co označuje „ne-místo“, tedy něco vysněného a neuskutečnitelného, ale jeho pozitivní zhodnocení budoucnostní orientace myšlení vede k pojmové diferenciaci mezi dvěma typy budoucnostních vizí. Utopii v jejím tradičním významu a takové prospektivní orientaci, která je reálnou alternativou stávajícího řádu. Nazvěme tuto realizovatelnou prospektivní orientaci lidského vědomí a úsilí programem, ostatně v souladu s Fischerovým vymezením tohoto pojmu. Programu jako „vědomého zvládnutí daného úkolu“, jako „zvládnutí všech sociálních činností v jednotu společenského řádu“, jehož výrazem je „skladebná společnost“.<sup>37</sup>

Přes tuto záměrnou programovost budoucnostní orientace Fischerovy filosofie zůstává v jeho myšlení trvale přítomný určitý rys, který bychom mohli označit v tradičním slova smyslu za utopický. A Fischer ho považuje nejen za osobitý rys své myšlenkové tvorby, ale za konstantu vůbec každého díla, provázející tvůrčí činnost člověka. Touto hodnotou je Fischerovými slovy „touha po dokonalosti“, ta touha po dokonalosti, která volá k „budování řádového díla“, „katedrály osvobozeného lidství, po níž se spíná, po níž volá tvůrčí duch Evropy“.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Na základě zjištění skladebné intence našeho poznání Fischer zavádí základní pojmy funkce a struktury, a potažmo pojem kulturního prototypu.

<sup>36</sup> Srov. K. Mannheim, *Ideologie a utopie*, Bratislava 1991, s. 236n.

<sup>37</sup> J. L. Fischer, *Zrcadlo doby (abeceda skoro filosofická)*, Praha 1932, s. 147–148. Výraz „program“ je zde v podstatě jen jiným označením našeho vymezení Fischerovy „svobody k“, v tomto kontextu k realizovatelné alternativě stávajícího řádu.

<sup>38</sup> J. L. Fischer, *Tři stupně*, c. d., s. 35 a s. 38.

Právě tato lidská touha po dokonalosti, jako předpoklad zachování tvůrčí činnosti člověka, musí v onom tradičním smyslu jako věčný sen lidstva zůstat utopická.

## Fischerova teorie poznání a genetická epistemologie\*

Miloš Kratochvíl  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

„Filosofická soustava může být vybudována jenom na základech vědeckého (tj. předmětného) poznání [...]. Chce-li kterákoli filosofie postupovati jinak, skončí tím, že se její stavba zhroutí, byvši budována bez základů.“<sup>1</sup> Takto popisuje vztah filosofie a vědy J. L. Fischer v *Základech poznání*. V této větě, stejně jako v celém Fischerově díle, jsou mimo jiné skryty i otázky: Co je předmětem filosofie? Jakými metodami má filosofie pracovat, jakými metodami má přistupovat ke svému předmětu? Jaký vztah má k vědě? Nejde o otázky nové, avšak nutnost mít je zodpovězeny, je stále aktuální.

Úkolem filosofie podle Fischera je „nové zdůvodnění pojmů skutečnosti a skutečnostíní zákonitosti“.<sup>2</sup> Tedy vybudování nové ontologie, která by adekvátněji odpovídala skutečnosti. Prostředkem k „odhalení řádu skutečnosti“ je teorie poznání, jejíž formulace je Fischerovi k vybudování ontologické koncepce nutnou podmínkou.<sup>3</sup>

\*\*\*

Je to problematika poznání, jejímž některým aspektům budu ve svém příspěvku věnovat pozornost. Otázky, kladené v úvodu, můžeme nyní upřesnit: Co je předmětem teorie poznání? Jakými metodami má pracovat a jaký vztah má k vědě? A naše tázání můžeme ještě vyhrodit: proč filosofové tvoří teorie poznání?

Teorie poznání se zpravidla snaží odhalit a vysvětlit mechanismy, jimiž dochází k poznání skutečnosti (jakkoli nejednoznačný je tento pojem). V návaznosti na novo-

\* Příspěvek z pracovního setkání u příležitosti 110. výročí narození J. L. Fischera, které se v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017) konalo na katedře filosofie FF UP v Olomoci dne 3. listopadu 2004.

<sup>1</sup> J. L. Fischer, *Základy poznání*, s. 230.

<sup>2</sup> Týž, *Věčný a časový úkol filosofie*, cit dle 3 stupně, K. Jelínek Blansko 1948. s. 58.

<sup>3</sup> Týž, *Základy poznání*, s. 44.

věkou a zejména pak kantovskou tradici jde Fischerovi o počátky poznání, či přesněji řečeno o jeho předpoklady či podmínky, o výkladová schémata, o kategorie. Takovou teorii poznání ovšem nelze budovat na základě metafyzické spekulace (neboť taková teorie poznání by sotva mohla poskytnout pevnou půdu pod celou filosofickou soustavou) a nelze ji redukovat ani na obecnou metodologii vědy. Má-li filosofie, tudíž i teorie poznání, poskytovat nové poznatky, musí být alespoň do určité míry vědecká, empirická. Tuto zakotvenost teorie poznání nachází Fischer v psychologii. Fischer žádá, „aby se filosofická soustava opírala o předmětné vědění, především pak psychologické a sociologické“.<sup>4</sup>

Požadavek vědeckého podložení filosofie působí na první pohled výrazně pozitivisticky a empiristicky, ovšem kantovský způsob kladení noetických otázek naznačuje, že jde spíše o pokus vyrovnat se s touto tradicí či ji přímo překonat. Víme, že se Fischer intenzivně zabýval francouzskou epistemologií, která byla výrazně novokantovská a rozhodně ne pozitivistická. Jejich „kritika s žádoucí přesností i přesvědčivostí odkryla jednak hypotetický ráz oněch domněle empirických vědeckých předpokladů, přiznávajíc jim namnoze jen hodnotu praktických fikcí; jednak nedostatečnost těchto předpokladů“.<sup>5</sup>

Studium kritiky pozitivistické vědy dovedlo Fischera až k reflexi bergsonismu, který podle něj „vymaňuje filosofii ze starých (tj. pozitivistických) pout“, ale který nebuduje novou soustavu a spolu s pragmatismem je tak jen filosofii přechodu.<sup>6</sup>

V době, kdy byl v rozkvětu a kdy velké části filosofického světa vládl bergsonismus, a kdy na druhé straně dostával novou krev do žil v podobě nástrojů moderní logiky pozitivismus, s podobnými požadavky a úkoly jako Fischer, vystupuje jeho současník a zároveň také dědic tradice francouzské epistemologie Jean Piaget.

Piaget rozlišuje v dějinách filosofie dvě hlavní tematické linie, problematiku koordinace hodnot a problematiku vědění, přičemž svůj zájem soustředí na otázky epistemologické. Tvrdí, že největší systémy teorie poznání v dějinách filosofie vznikly z reflexe vědy.<sup>7</sup> Ať chtějí filosofové prodloužit vědecké bádání podobnými metodami v obecnou teorii poznání, ať chtějí vědu kritizovat za její omezení a hledat jiné cesty adekvátnějšího poznání, zůstává faktem, že formulace filosofických koncepcí se vyvíjejí s ohledem na vědu. (Rovněž Fischer vychází z reflexe vědy, resp. kvantitativní metody ve vědě.)

Epistemologie nejen že je vždy v kontaktu s vědou, ale vykazuje tendenci sama se vědou stát. Epistemologie se podle Piageta vyděluje z filosofie, podobně jako mnohé vědy před ní. Má-li být epistemologie vědeckou disciplínou, musí splňovat určité podmínky, které Piaget shrnuje takto: Za prvé, o pojmech nebo principech může pojednávat jen tehdy, zná-li jejich užití v dané vědě. Za druhé, kromě analýzy obsahu je nutné provádět také zkoumání formální platnosti, což s sebou nese nutnost použití logiky. A za třetí

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 230.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>6</sup> Tamtéž.

<sup>7</sup> J. Piaget, *Múdrosť a ilúzie filozofie*, Bratislava, Pravda 1977, s. 89



se epistemologie potýká také s otázkami faktuálními, které se týkají role subjektu.<sup>8</sup> Ne všechny epistemologie tyto požadavky splňují, a proto někdy více někdy méně zůstávají v zajetí metafyzických spekulací.

Velký posun směrem k zvědečtění epistemologie nastal jednak díky logickému empirismu, a zejména díky historicko-kritické metodě francouzských epistemologů. Tito filosofové vycházejí z toho, že Kantova filosofie se opírá především o newtonovskou vědu. Ve spojeních, která považoval za nutná (apriorní), našli principy vědy jeho doby. Vývoj vědy ale mezitím ukázal, že hranice mezi nutným a konvenčním není tak ostrá. Např. tenkrát byl znám pouze euklidovský prostor, který se v Kantově filosofii objevuje jako apriorní forma názoru. Vývoj geometrie však ukázal, že jde jen o jednu z možných forem prostoru. Euklidovský prostor ztratil charakter nutnosti a navzdory Kantovu úsilí se opět otevřela otázka, zda pojem prostoru pochází ze zkušenosti nebo z mysli. Totéž lze říct i o ostatních tzv. apriorních formách. Není žádný princip, pojem či schéma, které by se od dob Kanta nezměnily, včetně logiky. Ukázalo se, že kategorie myšlení nejsou neměnné ani nutné. Ačkoli si francouzští novokantovci kladli kantovský úkol (najít v duchu něco nutného a neměnného), pokud ho chtěli úspěšně splnit, museli jej řešit s ohledem na dějiny vědy. Pouze její historicko-kritická<sup>9</sup> analýza umožní najít v poznání to neměnné, tj. to, co je dílem rozumu, a oddělit ho od proměnlivého, jež je dílem zkušenosti.<sup>10</sup>

Tím je dosaženo významného kroku ve zvědečtění epistemologie, k přesnějšímu vymezení předmětu. Již nejde o poznání obecně, ale o jeho mnohé konkrétní formy.

Historicko-kritická metoda této školy spočívá ve sledování vývoje a použití jednotlivých pojmů či kategorií v rámci vědy. Možnosti této metody jsou ale omezeny na zkoumání pojmů již hotových, zkonstruovaných a v praxi používaných. Pro zkoumání vývoje poznání by bylo užitečné zkoumat i myšlení prehistorických lidí, jenže dochované prameny (navíc často ještě pouze zlomkovité) sahají maximálně do starověku. Úplné sledování vývoje pojmů není možné. Historicko-kritická metoda 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.

Po vzoru biologie, která při studiu fylogenetického vývoje využívá i dosažitelné údaje o vývoji ontogenetickém, chce i Piaget doplnit historicko-kritickou filosofii vědy o metody psychogenetickou, která poskytuje informace o zrodu matematických, logických či fyzikálních pojmů.

Piaget byl přesvědčen, že znalost psychologického formování pojmů a operací by byla pro epistemologii velmi užitečná. Ti, kdo tuto potenciální užitečnost psychologie odmítali, měli svého času pravdu. Na rozdíl od moderní vývojové psychologie někdejší teorie skutečně pomoci nemohly. Teorie poznání tak svým vývojem dospěla k psycho-

<sup>8</sup> Týž, *Les Méthodes de l'épistémologie*, in: Týž (Ed), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, Paris 1967, s. 63.

<sup>9</sup> Proto jde o kritickou filosofii v Kantově slova smyslu, nikoliv o historickou kritiku apod.

<sup>10</sup> J. Piaget, *Psychologie et critique de la connaissance*, Archives de Psychologie 1925, vol.19, č. 75, s. 197.

logii – nikoliv však k takové, která by se zabývala obsahem poznání, ale k takové, která studuje jeho formu.<sup>11</sup>

\*\*\*

Viděli jsme, že Fischer i Piaget si v podobné situaci kladou podobné úkoly a oporu vidí ve využití poznatků psychologie. Do určité míry se nabízí srovnání těchto stránek děl obou filosofů. Odhlédneme tedy na okamžik od ontologických aspirací a budeme si všimnout jen teorií poznání, tj. psychologicky motivovaných teorií poznání.

Fischer člení poznávací schopnosti do tří vývojových stupňů, resp. modů: vnímání, představy a reflexivní činnost (neboli pojmové myšlení). Každému z nich budeme věnovat krátkou úvahu.

## I.

Oba autoři byli silně ovlivněni tvarovou teorií. A není divu. Pojmy zkušenosti a vnímání se ve filosofických teoriích objevovaly dlouhá staletí a velmi často hrály důležitou roli při hledání evidence. Tvarová teorie však byla první experimentálně podloženou teorií vnímání a přinesla pro filosofii velmi důležitá zjištění.

Smyslová zkušenost není nikdy tak čistá a bezprostřední, jak tvrdil např. empirismus. Neposkytuje nám elementární počítky, atomy, které by náš mozek dále spojoval a vytvářel z nich asociace či syntézy. Zkušenost je celek, vždy organizovaný podle určitých zákonů (pravidelnost, jednoduchost, řád atd.). Vnímání je na jejich základě doplňováno, zkreslováno a upravováno. „Isolovati čistý stav postřehování jest vlastně nemožné, protože každý vněm již zařazujeme do určité významové soustavy.“<sup>12</sup> Vyjádřeno Fischerovými slovy, předmětná intence je vždy a neoddelitelně skladebnou intencí. Tím je značně snížena poznávací hodnota tzv. evidence.<sup>13</sup> (Nikoliv však zpochybněna existence skutečnosti).

Tvrzení, že zkušenost je nějak strukturována, však samo o sobě není nové. Nový je způsob jeho dokazování, tj. využití psychologických poznatků. Avšak má-li být tento výklad úplnější a přínosnější pro teorii poznání, je nutné vysvětlit zdroj zákonitostí, jimiž se ony celky, tvary či významové struktury řídí. Stanovisko tvarové teorie, že ideální tvary, celky, podle nichž strukturujeme to, co vidíme (a jde vlastně o obrazce euklidovské geometrie), jsou vrozené, na všech úrovních vývoje stejné a nám všem společné, je pouze nepodloženým předpokladem.

Právě Piaget ukazuje, že vnímání je úzce spjato s inteligencí, jejíž vklad, jejíž aktivitu tvarová teorie nedoceňuje. Hovořit o vjemu je do určité míry zavádějící a zjednodušené. Vjem totiž není zcela oddělitelný od vnímání jakožto činnosti. Je to právě tato činnost, která opravuje a reguluje vjemové deformace. „Z hlediska epistemologie je vnímání dale-

<sup>11</sup> Tamtéž.

<sup>12</sup> J. L. Fischer, *Základy poznání*, s. 146.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 51.

ko od fotokopie předmětů, jak si představoval empirismus. Rovněž je na hony vzdáleno ‚tvaru‘ společnému všem fyzikálním, fyziologickým i psychologickým skutečnostem, jak si představovala tvarová teorie. Je pouze orientačním bodem pro skutečné jednání, která spojuje jedny vnímané formy s druhými, tj. vzhledem k činnosti vnímání.“<sup>14</sup>

Vjemová činnost vnáší do vjemů souvislost a možnost jejich skládání a stojí tak u zrodu inteligence, jejíž první vývojové stádium proto Piaget nazývá senzori-motorické. Vytváří se i samotné vnímání. Geštalty jsou více než ideálními formami ovlivněny perceptivní činností, např. pohyby očí nebo hlavy se s věkem stávají koordinovanější apod. „Subjekt už na úrovni percepce není pouhým jevištěm, na němž se odehrávají scény na něm nezávislé a předem řízené zákony automatické fyzikální ekvibrace. Je aktérem a často přímo autorem těchto strukturací [...] pomocí kompenzací orientovaných proti vnějším chaotickým narušením, tedy nepřetržitou samoregulací.“<sup>15</sup>

## II.

Proces vývojového myšlení Fischer chápe jako přechod od konkrétního k abstraktnímu myšlení. Avšak i ty nejkonkrétnější vjemy jsou vždy zasazeny do určité významové soustavy a nevyskytují se jako holá data. Po nich následuje druhý stupeň, Fischerem označovaný jako představy.

S představami lze pracovat mnohem plastičtěji, než s vjemy. Zde totiž vstupuje významněji do hry paměť, umožňující konkrétní, názornou reprodukovatelnost. Do tohoto stádia Fischer umisťuje objevení se pojmů prostoru a času. Jejich zdroj vidí ve zkušenosti, v případě prostoru ve zkušenosti vnější (nazírání), v případě času ve zkušenosti vnitřní (zakoušení). V úvahách o prostoru a čase však jde hluboko v Bergsonových stopách (zejména v *Základech poznání*). Rozlišuje psychologický prostor a čas od prostoru a času vědeckého, přičemž rozdíl spočívá v exaktnosti a homogenitě druhého oproti heterogenitě prvního, vědecký čas chápe spolu s Bergsonem (kterého jinak nejednou ostře kritizuje) za zprostorněný, zhmotněný a nakonec zrušený.<sup>16</sup> Právě proti této kvantifikaci Fischer vystupuje. Prožívaný čas považuje za čas skutečný, zatímco čas vědecký jen za pojem času. Z toho je mimo jiné patrné, že jeho úvahy nejsou epistemologické (neboť by sledovaly právě pojem času), ale ontologické (sledují čas zvaný skutečný).

Pokud Fischerovu vjemovému modu víceméně odpovídalo stadium senzori-motorické inteligence u Piageta, modu představivému by potom do určité míry odpovídala stadia předoperační a stadium konkrétních operací. Modu reflektovanému nakonec lze přisoudit některé charakteristiky Piagetem připisované stadiu formálních operací.

Proti obecným Fischerovým charakteristikám představy nelze nic namítat. Představa je jedním z výrazů tzv. symbolické funkce, která je projevem schopnosti reprezentovat pomocí označujících prvků, odlišných od označovaného obsahu (kromě představy sem

<sup>14</sup> J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique, t. I*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, s. 183.

<sup>15</sup> Týž, *Štrukturalizmus*, Pravda, Bratislava 1971, s. 59.

<sup>16</sup> J. L. Fischer, *Základy poznání*, s. 138.

patří ještě nápodoba, hra, kresba a jazyk). Pomocí této funkce se činnost začíná zvnitřňovat (čím dál více se stává myšlením).

Konkrétnější teze o prostoru a času jsou však na Fischera neobvykle empiristické. Přitom ve hře je i podle jeho obecného přesvědčení mnohem více, než pouhá zkušenost. (Dospělý a dítě vidí stejný jev, např. komín na střeše domu, ale do určitého věku dítě kreslí komíny kolmo ke střeše, nikoli svisle. Jeho pojem prostoru je jiný než pojem prostoru dospělých lidí a zkušenost v tom rozhodně hlavní roli nehraje). K utvoření pojmu prostoru nevede vnímání věcí, ale jednání, manipulace s nimi. Je třeba ne jeden, ale sled počítků, který je koordinován celkovou aktivitou subjektu. Abychom mohli dospět k trojrozměrnému objektu, je třeba měnit perspektivy, tedy se kolem předmětu přemisťovat. Pohyb je z epistemologického hlediska minimálně stejně důležitý, jako vnímání. Proto Piaget hledá výklad pojmu prostoru nikoli ve vnímání (rovněž odmítá i nativistické výklady), ale v sensorimotorické aktivitě jako celku. Zkušenost je pro jeho genezi důležitá, ne však zkušenost s objekty, ale zkušenost s vlastním jednáním (bez ohledu na jeho obsah).

Ani pojem času nepochází ze zkušenosti (byť vnitřní, Fischerem nazývané zakoušením). Analogicky k vývoji pojmu prostoru, kde děti v předoperačním stadiu nedovedou zkoordinovat různé obrazce podle společného systému souřadnic, vztahuje se i jejich pojem času jen na pohyb jednoho tělesa. Není zobecněný, zkoordinovaný, společný pro všechny jevy. Počáteční podoby pojmu času jsou zcela závislé na prostorových vztazích. Od prostoru se začne oddělovat až s postupem vývoje operačního myšlení, tedy vyvinutějších forem inteligence. Je to právě inteligence, již vděčíme za „neprostorový“ pojem času. Bergson (a spolu s ním i Fischer) se mýlí, když jí připisují vinu za zprostornění času.

„Vývoj pojmu času, jakož i jiných pojmů, postupuje od egocentrického k operativnímu a jakkoliv je neustále aplikován na objekt [...] na všech úrovních předpokládá participaci subjektu.“<sup>17</sup> (IEG II 28). Stejně jako je prostor definován koordinací změn pozice, lze čas definovat jako koordinaci rychlostí. Ano, pojem rychlosti vývojově předchází a podmiňuje pojem času. A je to dokonce intervence pojmu rychlosti, která je „zodpovědná“ za oddělení pojmů prostoru a času. Abychom mohli vytvořit pojem času a čas měřit, je třeba se odvolat na rychlost, a to znamená na vnější realitu. Rychlost je tedy nezávislá na trvání, zatímco trvání vždy rychlost zahrnuje. Pojem času tedy není výsledkem intuice, ale rozumové konstrukce.<sup>18</sup>

Koordinací hledisek (dvou různě rychle se pohybujících pozorovatelů) v teorii relativity je tentýž proces, který proběhl u dítěte, když různá heterogenní trvání, jež připisovalo různě rychlým pohybům, sjednotilo v jednotný čas. Tak lze stručně shrnout odpověď, kterou dal Piaget Einsteinovi na jeho otázku, zda se v psychogenezi objevuje dříve pojem času či pojem rychlosti.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, t.2, Presses Universitaires de France, Paris 1950, s. 28.

<sup>18</sup> J. Piaget, *Genetic Epistemology*, Columbia University Press, New York 1970, s. 70.

<sup>19</sup> Týž, *Six études de psychologie*, Denoël, Paris 1964, s. 115.

## III.

Až samotné myšlení, reflexivní činnost, vytyčuje funkcionální vztahy daných psychologických údajů. Tj. až zde dochází k postihování zastřešujících vazeb, mohli bychom říct: k pochopení. Myšlení je svojí povahou formální (nenázorné), hypotetické a deduktivní.

„Teprve s tímto reflektovaným poznáním dochází k poznání v plném slova smyslu. Lze je definovat jako zařazování (smyslově zprostředkovaných nebo představivě reprodukováných) dat do více či méně obsáhlých souvislostí a o skutečnosti říkáme, že byla natolik poznána, nakolik se nám podařilo převést ji na různé intelektuální vztahy.“<sup>20</sup>

Skladebnou intenci, tvarovou teorii objevenou ve vnímání, nachází Fischer i v oblasti intelektuální. I zde dáváme přednost jednoduchým útvarům před složitými, formálním vztahům kvantitativním před kvalitativními atd. Intelektuální skladebnou intencí se nevyvíjí žádná skutečnost, jí jsou uváděny data ve vztah, je formální.

Proč? Protože mezi formálními vztahy (nikoli materiálními) jsou nejracionálnější ty kvantitativní, což u Fischera znamená, že jsou nejsnáze postihnutele rozumem. „Skutečnost je tím racionálnější, čím více můžeme postihnout na jejich reálných vztazích, čím je nám právě srozumitelnější.“<sup>21</sup> Materiální vztahy jsou oproti tomu vždy kvalitativní a snaha převést (redukovat) je na kvantitativní, domněle racionálnější, je „metodickou zvráceností“.

„Existuje hierarchie racionálnosti jednotlivých skutečnostních útvarů“ sahající od skutečnosti anorganické, přes organickou psychologickou až po kulturní a sociální, přičemž prototypem skutečnosti zákonitosti však nejsou zákonitosti přírodní, ale sociální.<sup>22</sup> Data organické, psychologické a kulturní skutečnosti se nikdy nevyskytují izolovaně, ale vždy vykazují celostní vazbu, ráz struktur. Strukturou je míněno „učlenění různě početných částí vázaných ujednocujícím vztahem“.<sup>23</sup> Tento nadřazený vztah Fischer nazývá funkcí, čímž se formálně snaží ujednotit mnohé termíny s tímž, či téměř tímž významem (celek, gešalt, struktura atd.).

Piaget charakterizuje stádium formálních operací tak, že „subjekt rozlišuje formu a obsah, a tak se stává schopným správně usuzovat o výrocích [...] kterými se zabývá jako ryzími hypotézami. Stává se schopným vyvozovat nutné důsledky z pravd pouze možných.“<sup>24</sup> S určitou rezervou tak lze toto stádium postavit vedle Fischerova modu myšlení.

\*\*\*

<sup>20</sup> J. L. Fischer, *Věčný a časový úkol filosofie*, s. 71.

<sup>21</sup> Týž, *Základy poznání*, s. 163.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 198.

<sup>23</sup> Týž, „Kvalitativní metoda ve vědách“, *Sociologická revue* 8, 1937, s. 15.

<sup>24</sup> J. Piaget – B. Inhelderová, *Psychologie dítěte*, SPN, Praha 1970, s. 98.

Přestože Piagetovy analýzy jsou primárně epistemologické a orientované na strukturu subjektu, zatímco Fischerovo bádání je ontologické a zaměřené na řád skutečnosti, v obou případech se setkáváme s odmítnutím redukcionismu a inklinací k holismu, resp. strukturalismu.<sup>25</sup>

Na místo odstraněné (mechanistické, kvantitativní a především redukcionistické) kauzality klade Fischer jako výkladový mechanismus princip funkcionální. Na místo neosobní nutnosti se kloní k pojmu kvalitativního optima: „jednotlivé procesy i činnosti, s nimiž se setkáváme v různých skutečnostních oblastech, jsou určovány tendencí po dosažení příslušného kvalitativního optima“, které bude pro různé oblasti nabývat různé podoby.<sup>26</sup>

Ani Piaget není nakloněn aplikaci jednoho typu kauzality na všechny oblasti skutečnosti. I jeho výkladový princip je funkcionální (byl silně ovlivněn francouzskou funkcionalistickou psychologií, Claparédem, Ribotem, Janetem atd.). Je jím pojem „ekvilibrum“, či přesněji proces ekvibrace (neboť nejde o stav, ale o nekonečný proces). V tomto mechanismu nachází mnohem silnější oporu pro vysvětlení biologických, psychologických, epistemologických či sociálních procesů.

Jeho využití lze ilustrovat např. na otázce vztahu data, významu a smyslu tak, jak ji klade Fischer. Vztah mezi datem a významem je jen predikativní (např. že rozumíme slovu), zatímco poznání se týká vztahu význam–smysl, kde smyslem je funkcionální vztah. Vidíme-li černou tečku na papíře, je to nějaké smítko, logický nebo matematický symbol, nebo konec věty?

Spor se nevede o to, co a jak vnímáme, ale jaký smysl tomu připisujeme. Nejde o vjem samotný, ale o pochopení jeho smyslu, nebo řečeno s Piagetem, o asimilaci do schémat subjektu, tedy o samotné poznání. Poznání definují Fischer i Piaget podobně: u prvního jako vytyčování funkcionálních vztahů psychologických dat, tj. jako postihování smyslu, či jako zařazování do vztahů, u druhého jako koordinaci procesu asimilace (právě začleňování zkušenosti do existujících schémat) a akomodace (vytváření schémat nových). U Piageta nejde o to, aby poznatek odpovídal skutečnosti (to je paradoxní požadavek), ale abychom dosáhli kognitivního ekvilibria, tj. konzistentního výkladu zkušenosti. A možná toto měl na mysli Fischer, když tvrdil, že „našemu poznání skutečnosti přísluší predikát pravdivosti pouze relativní“.<sup>27</sup>

Tvrdí-li dále Fischer, že „[...] vše nové, co vstupuje do mého vědomí, přiřazuji k obsahům daným, které s novými vykazují cokoliv společného [...]“,<sup>28</sup> definuje tím prakticky to, co Piaget označoval pojmem asimilace. Definuje ho jako „působení organismu na okolní předměty, pokud tato činnost je závislá na dřívějším jeho chování k předmětům

<sup>25</sup> O rozkvětu strukturalistického myšlení v různých vědeckých oborech dokonce Piaget napsal popularizační knihu, jejíž slovenský překlad máme k dispozici. Srov. *Štrukturalismus*, cit. dílo.

<sup>26</sup> J. L. Fischer, *Věčný a časový úkol filosofie*, s. 68.

<sup>27</sup> Týž, *O vědomí*, B. Kočí, Praha 1921, s. 18.

<sup>28</sup> Tamtéž.

stejným nebo podobným“.<sup>29</sup> Vztah mezi organismem a prostředím je charakteristický tím, že organismus se pasivně nepřizpůsobuje, ale aktivně své prostředí mění, vtiskuje mu svoji strukturu. Na rovině fyziologické organismus pohlcuje látky a mění je podle své povahy, na rovině psychologické se děje totéž, jen změny se netýkají látky, ale jsou funkcionální. „Duševní asimilace záleží tedy v začleňování předmětů do schémat chování. Tato schémata jsou osnovami činností, které lze aktivně opakovat.“<sup>30</sup>

Působení opačné, tj. působení prostředí na organismus, nazývá akomodací. Jde o upravení asimilačního schémat vzhledem k vnějším předmětům, k čemuž opět dochází na obou rovinách. Na rovině psychologické však tlak věci nevyvolává pasivní podrobení, ale vede k modifikaci činnosti. Poněkud zjednodušeně bychom mohli říct, že subjekt se mění akomodací a objekt se mění asimilací. Přínosem Piagetova díla je výklad zrodu těchto asimilačních schémat (bez něhož se problém neřeší, ale jen přesouvá).

Svůj vklad do poznání přináší subjekt i objekt. Chceme-li blíže určit, jaký je poměr mezi jejich vklady, tedy vychází-li poznání ze zkušenosti nebo ze struktur obsažených v nějaké podobě v naší mysli (což je problém v dějinách filosofie intenzivně řešený a po dlouhou dobu centrální), je třeba zabývat se jednotlivými typy poznání zvlášť.

Piaget rozlišuje dva aspekty poznání. Aspekt figurativní a aspekt operační.<sup>31</sup> Figurativní aspekt poznání odkazuje ke smyslům. Můžeme říct, že určitým způsobem zachycuje stav věci (vnímání, imitace, představa, paměť). Odvozování společných vlastností z dané třídy objektů nazývá Piaget „empirická abstrakce“, která je základem fyzikálního, tedy induktivního poznání a souvisí s jednotlivými činnostmi.

Operační aspekt je na smyslovém materiálu nezávislý a odkazuje na činnost, tj. na to, co subjekt dělá. Můžeme říct, že určitým způsobem zachycuje transformace, které s objekty subjekt provádí. Tento typ abstrakce Piaget nazývá „reflexivní abstrakce“, která je základem logicko-matematického poznání. Předmětem této abstrakce nejsou vlastnosti objektů, ale samotná aktivita subjektu. Tento typ abstrakce vychází z potřeby koordinace jednání. Z epistemologického hlediska je důležitější a je třeba se u něj chvíli zastavit.

Reflexivní abstrakce v sobě zahrnuje dva procesy. Jednak projekce, tj. promítnutí toho, co je abstrahováno na vyšší úroveň, jednak reflexe, která to, co je promítnuto, reorganizuje či restrukturuje. Opakováním tohoto mechanismu dochází k neustálému přidávání nových obsahů a vytváření nových struktur, přičemž je stále zachována kontinuita s nejranějšími fázemi vývoje. Tento proces může být nekonečný, neboť vždy lze reflektovat další reflexe (komplementárním procesem je generalizace).

Důležitým rysem reflexivní abstrakce je její konstruktivnost. Na ni kladl důraz i Fischer. Byl přesvědčen, že poznání je dáno naší psychologickou výbavou, ba přímo že je „výtvořem funkcí duševních“.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> J. Piaget, *Psychologie inteligence*, SPN, Praha 1970, s. 13.

<sup>30</sup> Tamtéž.

<sup>31</sup> Týž, *Genetic Epistemology*, Columbia University Press, New York 1970, s. 15.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 22.

Na každé úrovni je přítomna určitá forma (asimilační schéma), která zpracovává určitý obsah. Reflexivní abstrakce se týká formy, nikoliv obsahu. S touto formou pracuje, ji reflektuje (ve dvojitým smyslu tohoto slova). Na vyšší úrovni se z formy stává obsah, který je zpracováván vyšší („silnější“) formou. Proces konstrukce nových obsahů a nových forem, nemá absolutní počátek a není omezen ani seshora. Forma ani obsah neexistují o sobě, protože to, co je na jedné úrovni formou, stává se na vyšší obsahem.<sup>33</sup> Doplňme jen, že tento proces je většinou nevědomý a tedy introspektivně nepřístupný.

\*\*\*

Projekty skladebné filosofie a genetické epistemologie mají společnou styčnou plochu, tj. určitou představu o teorii poznání. To není mnoho, ale také ne málo a bylo by zajímavé sledovat, zda by mohla genetická epistemologie poskytnout skladebné filosofii patřičná psychogenetická data a dodat jí konečně ráz empiričnosti (neboť introspekci nelze nekriticky považovat za vědeckou) a zda by naopak mohla skladebná filosofie doplnit genetickou epistemologii o ontologické aspekty (neboť v ní jsou přítomny jen nevyřčeně) a dodat jí tak ráz skladebnosti. V mnoha aspektech vzájemně velmi blízká stanoviska autorů obou koncepcí v sobě obsahují náznak, že by pokus o takovou spolupráci nemusel být bez odezvy.

---

<sup>33</sup> Týž, *L'Épistémologie génétique*, Presses Universitaires de France, Paris 1979, s. 84.



## Fischerova hierarchie hodnot\*

*Karel Floss*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

*Socialismus v jiném než komunistickém  
pojetí zůstává dějinnou nutností,  
před níž stojí celý západní svět.*  
F. Peroutka, 1949

Úvahy o hodnotách a hodnocení jsou v díle Josefa Ludvíka Fischera všudypřítomné. Jednak proto, že hierarchie hodnot patří k základním prvkům jeho skladebné filosofie, za druhé proto, že právě tato hierarchie mu umožňuje rozlišovat povahu a perspektivnost jednotlivých společenských řádů a systémů.<sup>1</sup>

Heslo „Hierarchie“ hraje významnou filosofickou roli již ve Fischerově *Zrcadle doby*, kde čteme: „Setkáváme se s tímto proskribovaným slovem krok za krokem. Neboť nelze vyslovit slova funkce, aby mu v zápětí nenásledoval postulát hierarchie. A nelze vyslovit obě, aby se nevrátil – uzavíraje trojici – příkaz řádu. Funkce, hierarchie, řád: tak zní trojjednota skladebného pojetí. Postulát hierarchie pak žádá, aby každý jev byl zařazen na místo, určené základní představou kvalitativního kosmu. Opsáno negativně – proti naturalismu –: postulátem hierarchie se popírá stejnost skutečnosti jevů.“<sup>2</sup>

V současné době hovoří o významu hodnot a hodnocení pro rozvoj a pak střetání celých kultur např. A. Giddens. Ve své sociologii<sup>3</sup> se o hodnotách vyjadřuje v glosáři základních pojmů a poznamenává, že právě na rozdílných hodnotách (čili na představách o tom, co je žádoucí, správné, dobré či špatné) závisí nejenom stav a výhledy jedinců, nýbrž i variabilita mezi jednotlivými kulturami, jimiž jsou jedinci zásadně ovlivňováni.

\* Příspěvek z pracovního setkání u příležitosti 110. výročí narození J. L. Fischera, které se v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017) konalo na katedře filosofie FF UP v Olomoci dne 3. listopadu 2004.

<sup>1</sup> K. Floss, „Nepostradatelný myslitel a vychovatel“, in: Acta Univ. Palackianae Olomucensis. Fac. Phil., Philosophica II, Olomouc 1994, s. 21–33.

<sup>2</sup> J. L. Fischer, *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická*, Praha 1932, s. 102.

<sup>3</sup> A. Giddens, *Sociologie*, Praha 1999, s. 549.

Již v jedné ze svých raných prací se J. L. Fischer snaží zaujmout postoj vůči filosofii hodnot, jak se vynořila v tehdejší Německu.<sup>4</sup> Tam již na počátku století prezentoval H. Münsterberg svou *Philosophie der Werte* (1908).

Pokud jde o iniciátora filosofie hodnot (axiologie, timologie) jako svébytné disciplíny, je za něj považován H. R. Lotze (1817–1881), podle něhož lidský duch usiluje o dobro jako o nejvyšší hodnotu. Je ovšem nasnadě, že o hodnotách se nemohlo nehovořit i daleko dříve, i když úvahy o nich nemusely dosahovat novodobé soustavnosti ani terminologické vytříbenosti a zejména jednotnosti.

Tak v latinských (zejména klasických) textech nenarazíme na úvahy o hodnotách pod názvem *valor*, nýbrž *pretium* (vnější hodnota) či zejména *dignitas* (vnitřní hodnota), termín častý např. v metafyzických textech Tomáše Akvinského. Tak Aristotelův text o hodnotě prvního hybatele jako myslící bytosti (*dia gar tú noein to timion autó hyparchei*) přeložil Vilém z Moerbeky pro Tomáše slovy *per intelligere enim honorabile ei inest*, kdežto A. Kříž překládá: „neboť jeho hodnota záleží v myšlení“. Není proto divu, že v Schützově příručce *Thomas-Lexikon* se výraz *valor* neobjevuje vůbec, zatímco se často setkáváme s příbuznými termíny jako jsou *dignitas* či *nobilitas*.

Významnější než terminologická nejednotnost jsou pro úvahy o hodnotách a hodnocení sémantické posuny u obou řeckých výrazů, jež se staly základem pro odborný název nauky o hodnotách – axiologie či rinologie.

Podobně jako ústřední pojem řecké spekulace *úsia* (jmění, podstata, jsoucnost jako taková), prošly i výrazy *axia* a *timé* cestou postupné sublimace od ceny a hodnoty víceméně kupní, materiální až k významu hodnot nejvyšších, jako jsou vážnost, čest, důstojnost; v Aristotelově etice pak v propojení *areté* (zdatnost, ctnost) a *timé* spočívá pravá blaženost.

Srovnajme ostatně také klasickou triadickou hierarchii dober na *bonum delectabile*, *utile* a *honestum*, z nichž již Aristoteles nazývá jedině poslední stupeň jedinou opravdovou lidskou hodnotou, ale i ono biblické „co prospěje člověku, kdyby získal třeba i celý svět, ale ztratil svou duši“.

Těž pro fischerovské úvahy o hodnotách a jejich vztazích může být podnětné, že např. Homér zná nejnižší význam výrazu *timé*; používá jej jednak při náhradě škody (např. v ceně 20 volů), ale také o bozích, kteří mají svrchovanou zdatnost, důstojnost (*areté kai timé*). Pro hlubší promyšlení všech souvislostí upozorňujeme jen na několik klasických výskytů termínu *timé*: Homér, JI. 9, 603nn; Platón, Gorg. 526d, Ústava 8, 549c, Listy 7, 531a, Zákony 727a; Aristoteles, Etika Nik. 4, 7, 1123b 17nn, Rét. 1,5, 1361a 25nn; Cicero, De fin. 3, 17, 57.

Hodnot je tedy mnoho a projevují se navíc na mnoha stupních. A právě všude se projevující stupnice, hierarchie byly trvalým předmětem Fischerova zájmu – a to jednak Fischera filosofa, tak sociologa. Proto se můžeme jen divit, že jeho jméno nepadlo v rámci hesla „Hodnota“ ve *Velkém sociologickém slovníku* (UK Praha 1996, srov. I, s. 375–377). Zaráží to tím více, že heslo zpracoval Fischerův žák a spolupracovník Z. Strmiska,

<sup>4</sup> J. L. Fischer, *Filosofie, její podstata a problémy*, Praha 1922.

který považoval za nutné zmínit se ve jmenovaném hesle o J. Mukařovském a dokonce o J. Bendovi, v jehož spise *Zrada vzdělanců* (La trahison des clercs, Paris 1927) nenajdeme zdaleka tolik podnětů pro teorii hodnot jako u J. L. Fischera.

Když Fischer koncipoval svá stěžejní předválečná díla, byla celoevropská ba celosvětová diskuse o teorii hodnot již delší dobu v plném proudu. Připomeňme alespoň stručně její hlavní aktéry peripetie.

Hned na počátku století (1908) vyšel již zmíněný spis Münsterbergův, ale zásadním předělem byl v novokantovské atmosféře především rok 1913, v němž vyšel spis M. Schelera *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* (2. sv. 1913–1918). V roce 1919 vychází pak další Schelerovo dílo nazvané příznačně *Vom Umsturz der Werte*. Nepodařilo se mi dosud zjistit, zda měl Fischer v rukou také kritický rozbor Schelerovy teorie hodnot z pera Altmana (*Die Grundlagen der Wertethik. Wesen, Wert, Person. Max Schelers Erkenntnis- und Seinslehre in kritischer Analyse*, 1931).

O hodnotách a hodnocení psali v inkriminovaném období díle W. Ostwald (*Die Philosophie der Werte*, 1913), J. E. Heyde (*Grundlegung der Wertlehre*, 1916; *Wert*, 1926), S. Behn (*Philosophie der Werte*, 1930), F. J. Rintelen (*Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung; Das philosophische Wertproblem*, obojí 1932) a v témže roce 1932 vyšel i spis M. Müllera *Die Grundbegriffe philosophischer Wertlehre*. V americké oblasti vydal v roce 1926 žák a pracovník W. Jamese R. B. Perry knihu s názvem *General Theory of Value*.

Z českého prostředí využil Fischer nesporně iniciativy I. A. Bláhy, který v časopise *Naše doba* uveřejnil již v roce 1921 stať „Problém hodnocení“. U Bláhy se Fischer v roce 1927 ostatně také habilitoval a společně s ním a E. Chalupným vydával od roku 1930 *Sociologickou revue*. V duchu T. G. Masaryka spatřuje Bláha klíčový harmonizující faktor optimálního rozvoje společnosti právě v hodnotě mravní a duchovní – tedy v kultuře a tvorbě, přičemž podobně jako Fischer hovoří o sepjetí funkcí hospodářských, politických a kulturních.

Jak se tedy v těchto souvislostech rodila Fischerova vlastní axiologie? Význam správného chápání pojmu hodnoty přichází na pořad již v útlém Fischerově spisku *Filosofie, její podstata a problémy* z roku 1922. V kapitole nazvané „Německá filosofie hodnot“ (s. 51–53) Fischer dokazuje, že Münsterberg jen vystupňoval rozpory Kantova pohodlného kompromisu; zdroj všech nepřesností a zmatků panujících v celé filosofii hodnot tkví prý v nesprávném pojetí psychologie. Odmítáme-li pomocnou ruku psychologismu, ocitnou se absolutní hodnoty bez opory. Tak prý zůstává přístup k pojmu hodnoty uzavřen i husserlovské fenomenologii, a proto Fischer později přivítá méně jednostranného fenomenologa M. Schelera.

V *Základech poznání*<sup>5</sup> hodnotí Fischer Schelera jako snad nejprůbojnějšího myslitele současnosti, který bohužel své myšlenky nemohl dovést do definitivních forem. Přes mnohé fenomenologické předsudky pronikl do nových hloubek, zejména pokud jde o sociální podmíněnost jednotlivých obsahů vnitřní zkušenosti. Zde také Fischer vyznává, že pro

<sup>5</sup> J. L. Fischer, *Základy poznání. Soustavy skladebné filosofie*, Kniha první, Praha 1931.

sociologii kultury je základní prací Schelerova studie „Probleme der Sociologie des Wissens“, jež vyšla v rámci studií *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lipsko 1926.

V *Základech poznání* cituje Fischer také M. Schelera nejčastěji (vedle Comta, Jamese a Bergsona) a pro další Fischerova axiologická zkoumání je zřejmě důležité především Schillerovo odlišení hodnot, jež chápe jako ideální kvality, od pouhých statků (Güter). A opět si připomeňme postupnou sublimaci, již prošly na počátku zmíněné pojmy jako *úsia* či *timé*.

Ve Fischerově podání jde nejdříve o jistou hierarchii statků: jde o složku osobní, nadosobní a konečně to, co můžeme nazvat svým nejosobnějším přínosem – „výrazem pro vše, co jsme vytvořili a co můžeme nazvat svým dílem“! Zde se setkáváme s termínem „výraz“, který bude hrát ve Fischerově definitivní hierarchii hodnot zcela zásadní roli – ovšem v právě citovaném kontextu je termín prozatím užit víceméně konvenčně. Srovnejme však jeho dopad ve formulacích ze *Zrcadla doby* – tedy spisu, který vyšel jen o pouhý rok později (1932).

V posledním hesle, nazvaném „Závěry“ se hovoří o třech kategoriích individuálních i sociálních činností, jež nás dovádějí jednak ke statkům, jednak hodnotám, jednak výrazům. Přitom statky jsou definovány jako výsledky činností vztahujících se k věcem, hodnoty jako výsledky činností vztahujících se k lidem a výrazy jako výsledky činností vztahujících se k vytváření, tj. k tvorbě nových skutečností.

Ačkoli mi byla odedávna blízká Fischerova celková koncepce kvalitativního kosmu, dost dobře jsem nechápal, proč v této své jinak zcela pochopitelné a zřejmě též oprávněné triádě užil pro druhý stupeň termín „hodnoty“ v užším slova smyslu a pro třetí stupeň dokonce termín „výraz“, jenž je v češtině v takovém kontextu přinejmenším značně neobvyklý. Po podobném významu pátráme marně v rozsáhlém *Českém slovníku věcném a synonymickém* (Praha 1996), který připomíná snad jen „nové cesty uměleckého výrazu“ a tomu příbuzné pojetí „ražení“. Snad by se tedy rýsovala nějaká souvislost s termínem „ražba“, jak ji v rámci chápání „typu“ ocenil u Řeků F. Novotný ve své vynikající a stále cenné studii z roku 1922 (*Gymnasion. Úvahy o řecké kultuře*). Jakousi stopu by snad mohl skýtat i Lalandův *Filosofický slovník (Vocabulaire de philosophie)*, Paris 1947), který v hesle „Expression“ připomíná Leibnizovu definici ideje: *Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines quae habitudinibus rei exprimendae respondent*.

Tušení takového „zdroje“ by mohly podpořit nejen Fischerovy celoživotní sympatie k Leibnizovi, ale i jeden údaj v obsírné bibliografii ve spise *Filosofie, její podstata a problémy*. Na s. 145 tam vedle výčtu stěžejních Leibnizových děl nacházíme také formulaci: „[...] a řada drobných pojednání a dopisů. Soub. vyd. Gerhardt, 1875nn, 7 svazků“.

Zásadně se ovšem pro Fischerovo svérázné použití termínu „výraz“ nabízí dvojí vysvětlení. Jedním je celkový kontext českého strukturalismu a jeho pojetí „uměleckého výrazu“ (srov. třeba jen studie J. Mukařovského), druhým Fischerova již výše zmíněná návaznost na snahy I. A. Bláhy, o němž Fischer již v *Základech poznání* připomíná,<sup>6</sup> že se na dosah ruky přiblížil překonání naturalismu, především svým rozlišením hodnot

<sup>6</sup> Cit. dílo, s. 246.

organických a duchovních a že přitom má na mysli „emoce výrazové“ – a to v souvislosti s vlastním činitelem vývojetvorným.

Fischer tedy tak či onak (především ovšem kriticky a v rámci svého vlastního skladebného pojetí) navazuje na Bláhovu práci, včetně onoho termínu „výraz“. Fischer v *Základech poznání*: „[...] všem těmto výrazovým činnostem odpovídají příslušné emoce výrazové.“<sup>7</sup>

Když jsme tedy alespoň v hrubých rysech načrtli stav axiologických teorií v první polovině 20. století i Fischerovu svéráznou (a nezasvěceného čtenáře snadno zavádějící) terminologii, věnujme nyní pozornost vlastní Fischerově teorii hodnot, jak se s ní setkáváme v jeho nejvýznamnějších pracích z počátku 30. let.

V *Zrcadle doby* i v *Krisi demokracie*<sup>8</sup> figuruje již zcela jednoznačně triáda „statky–hodnoty–výrazy“, přičemž je vytyčena i nejhlubší – a pro mnohé zřejmě tehdy i dnes také provokativní – vazba mezi takovými třemi stupni.

*Zkoumány co do stupně kvalitativnosti, objevily se statky, sloužící zabezpečení bytu individuálního, podřízené hodnotám, sloužícím k zabezpečení bytu společenského, obojí pak, statky i hodnoty, podřízené výrazům, sloužícím ke zmnožování skutečnosti bez rozdílu. Protože pak výrazy (povšimněme si problematičnosti tohoto výrazu třeba právě v této souvislosti, pozn. KF) dochází k jakémukoli kvalitativnímu růstu, vyplynulo odtud, že jimi je podmíněn vznik nových statků, neméně než nových hodnot, takže výrazové činnosti se objevily nejen činiteli kvalitativně nejvyššími (srovnajme opět onu starověkou „timé“ a středověkou „dignitas“ či „nobilitas“, pozn. KF), nýbrž i oněmi, jimiž jsou statky i hodnoty fundovány.*

*Specifickým znakem činností výrazových se stala jejich autonomnost, čímž rozumíme okolnost, že jejich nejvlastnějším, resp. původním určením není služba ani zřetelům či potřebám individuálním, ani sociálním, nýbrž právě tvorba, tj. kvalitativní zmnožování skutečnosti a její kvalitativní růst.<sup>9</sup>*

Tolik Fischer v Závěru „Zrcadla doby“ a je jen příznačné, že nejhluběji je tato Fischerova triáda rozpracována v tomto nesporně epochálním díle v hesle „Demokracie“, jež je vlastně preludiem k neméně směrodatnému dílu *Krise demokracie*. Tam čteme i tyto – pro dnešek jistě svrchovaně aktuální formulace:

*Abychom mohli rozřešit problém kvalitativního pořadí statků, hodnot a výrazů, bude nutno zkoumat, jaký je výrazový dosah jednotlivých z nich. Ukáže se při tom, že v pravý opak k tvrzení naturalismu i marxismu, jedině kulturo- a odtud i vývojetvornými jsou zřetele a činnosti výrazové, zřetele hospodářské proti tomu se jeví jen nepřímými či druhotnými činiteli sociálního pohybu.<sup>10</sup>*

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 104.

<sup>8</sup> J. L. Fischer, *Krise demokracie, I. Svoboda*, Brno 1933.

<sup>9</sup> Týž, *Zrcadlo doby*, s. 214.

<sup>10</sup> Cit. dílo, s. 38

*Postupovala by tedy hierarchie sociálních činností a institucí od statků přes hodnoty k výrazům, přičemž další rozbor by umožnil rozlišit trojí kategorii výrazů: konkrétních, označovaných jako díla umělecká, předmětných, označovaných jako díla vědecká, a perfektiivních (nebo obvyklým termínem normativních), označovaných jako díla filosofická.<sup>11</sup>*

Především toto místo nemůže nepřipomenout Platónovo volání po správné vládě filosofů, i když sám Fischer později doznává, že problém je složitější. Jestliže v roce 1935 (*Věčný a časový úkol filosofie*, in: *Tři stupně*) vidí jako úkol filosofie usilovat o „zákonodárství kulturní tvorby“, neboť filosofie má být „stavitelkou a také přehodnotitelkou hodnot“ – vyznává po deseti tragických letech v závěru „Comoedia humana“ (*Tři stupně*): „Býval jsem kdysi plný víry v zachranitelská poslání filosofie. Dnes jsem se stal skeptičtějším, ale trpělivějším a shovívavějším.“<sup>12</sup>

Nicméně i v onom „zmoudřelém“ textu hraje ústřední roli axiologický problém a klasifikace hodnot. A také v tomto textu se setkáváme s typickou fischerovskou definicí hodnoty: „Vědomě intendované a jakýkoli, nejčastěji sociálně sankcionované optimum sluje norma. Hodnotou pak třeba rozumět objektivaci určité normy jako kritéria, jímž jsou jednotlivé hodnoty měřeny. Takovýmto měřítkem se normy mohou stát právě proto, že jsou ukazateli žádoucího, resp. žádaného optima.“<sup>13</sup>

Nebyl by to ovšem Fischer, kdyby veškerou tuto myšlenkovou práci nepodnikal pro přibližování lidštějšího společenského řádu.

V poválečné „Comoedia humana“ sice říká, že problém hodnocení v předválečných pracích nevyřešil, domnívám se však, že všechny Fischerovy iniciativy v tomto směru – předválečné i poválečné, jsou mimořádně cennými podněty i pro řešení aktuálních evropských i celosvětových problémů. Pokud jde o Fischerovu stále živou vizi skladebné společnosti, platí totiž, že by v ní statky byly fundovány hodnotami, obojí pak fundovány výrazy.<sup>14</sup>

A taková hierarchie hodnot umožňuje podle Fischera přesnější formulaci podstaty kapitalismu. V něm totiž „hospodářská kvalita, symbolizovaná zkratkou peněžní hodnoty, nastoupila jako svrchované kritérium hodnotící [...]. V kapitalismu jsou hodnoty i výrazy fundovány statky.“<sup>15</sup>

Byly podobné Fischerovy vize jen málo podloženým a snad i nekritickým, nerealistickým snem? O tom bychom měli rozhodnout až po důkladném promyšlení takřka prorockého textu, jenž se čte ve Fischerově nástupním docentském čtení z roku 1927, nazvaném i pro dnešek příznačně „Budoucnost evropské kultury“:

*[...] třeba přiznat, že vlastními svými kategoriemi zejména kategorií ekonomie, zůstává kapitalismus nevyvratitelný i nepřemožitelný. Jestli socialistická kritika přesto sahala*

<sup>11</sup> Tamtéž.

<sup>12</sup> J. L. Fischer, *Tři stupně. Filosofický vějíř*, Blansko 1948.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 120.

<sup>14</sup> *Zrcadlo doby*, s. 214

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 39.

*a sahá k těmto zbraním, problematické zisky, jež vytěžila na tomto poli, byly mnohonásobně vyvažovány nedostatky ještě většími. Nelze vinit kapitalismus z nedostatečné organizace ani ekonomie, protože každá jiná byla by nákladnější i těžkopádnější, jedním slovem neekonomičtější, jsouc nadto spojena s pronikavým omezením individuální iniciativy i volnosti pohybu. Pouze jednou ranou mohl být doposud zasažen kapitalismus: etickým znehodnocením, tím, že byl odsouzen ve jménu čehosi dokonalejšího. Kdy dokonalejším nesmíme rozumět účelnější, hospodárnější či (dovolíte-li tento paradox) kapitalističtější, nýbrž podstatně jiný, tj. vývojově vyšší. Což je však postulát v nejvlastnějším smyslu metafyzický.<sup>16</sup>*

Je jistě zajímavé a dnes pro mnohé i provokující, jakou úlohu staví Fischer právě před metafyziku. Jakou „první filosofii“ může mít Fischer na mysli po Wittgensteinovi a Heideggerovi a co může předpokládat dnes, takřka sto let po prvních fischerových axiologických úvahách? Podle našeho soudu není dosud kloudně řešen ani dosah a vztah klasické metafyziky aristotelsko-tomistické a pokantovské kritické spekulace. Ukazovalo se to i v rámci řešení právě ukončeného grantu, který se věnoval myšlenkovému kvasu Na Moravě v první polovině 20. století.<sup>17</sup>

Také proto jsme jako jednu z etap řešení věnovali překladu knihy H. Seidla *Bytí a vědomí*, na jejímž základě by se mohla začít postupně rozvíjet soustavná a tvůrčí diskuse nad komparací obou velkých tradic.<sup>18</sup> Pak teprve bude možné krok za krokem naplňovat zodpovědněji fischerovské výzvy, jejichž náročnost si vlastně v ničem nezadá s platónským voláním po vládě filosofů.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Tamtéž.

<sup>17</sup> K. Floss, „Metoděj Habáň (1899–1984) a tomismus“, in: P. Dvorský (ed.), *Metoděj Habáň a český tomismus. K dílu a odkazu olomouckých dominikánů I. poloviny 20. století*, Olomouc 2003, s. 7–89.

<sup>18</sup> H. Seidl, *Sein und Bewusstsein. Erörterung zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant*, Hildesheim–Zürich–New York 2001. Český překlad K. Floss – R. Jurečka, *Bytí a vědomí*, Praha 2005.

<sup>19</sup> K. Floss, „Hlas H. L. Fischera je stále aktuální“, in: J. V. Musil (ed.) aj., *Josef Ludvík Fischer 6. 11. 1894 – 16. 2. 1973*, Olomouc 2001, s. 37–43.





## Tři ohlasy na Fischerovo *Zrcadlo doby*\*

Jan Zouhar  
(Masarykova univerzita, Brno)

Vydání Fischerova *Zrcadla doby* v roce 1932<sup>1</sup> vyvolalo rozporné reakce a ohlasy. Připomeneme si v této souvislosti tři recenze – Zdeňka Smetáčka v *České myslí*, Rudolfa Voříška ve *Filosofické revui* a F. X. Šaldy v *Šaldově zápisníku*. Všechny tři recenzenty sice poněkud překvapila struktura textu a shodně pochybovali o vhodnosti použít abecední uspořádání hesel k výkladu politické aplikace skladebné filosofie, všichni tři ovšem postřehli, že skutečným jádrem práce je analýza soudobé demokracie, kapitalismu a socialismu.

Zdeněk Smetáček je k Fischerovi hodně nespravedlivý, když se domnívá, že se Fischerova teoretická filosofie „inspirovala moderní reakcí proti scientismu (Driesch, Rádl, Gestaltpsychologie), aniž by se odhodlala zcela opustit svůj pozitivistický základ; jeho myšlení politické se zase inspiroje syndikalismem, fašismem a zčásti systémem sovětským“.<sup>2</sup>

Všímá si toho, že ve Fischerově systému hraje významné místo kategorie funkce, a snaží se dokázat, že Fischer tento pojem řádně a jasně nevymezil, že ho definuje jako nadřazenou vazbu či vztah a že mu splývá s pojmem účel či smysl. Smetáček se domnívá, že Fischer vyšel z Comtovy teorie sociálního konsensu a že tato teorie ho přivedla k tvrzení, že naturalistický scientismus má své protějšky v demokracii, kapitalismu a socialismu, k analogiím mezi přírodovědeckým a politickým myšlením. Podle toho tak, jak byl překonán přírodovědecký mechanismus, bude překonán i mechanismus politický. Smetáček upozorňuje, že toto Fischerovo pojetí není u nás nic nového, protože proti mechanistickému pojetí demokracie vystoupili už dříve Masaryk a Rádl. Navíc Fischer prý svou kritiku demokracie zaměřuje proti francouzskému egalitarismu a méně si všímá demokracie anglické a americké, které mají jiné kořeny a jinou podobu.

\* Příspěvek z pracovního setkání u příležitosti 110. výročí narození J. L. Fischera, které se v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017) konalo na katedře filosofie FF UP v Olomoci dne 3. listopadu 2004.

<sup>1</sup> J. L. Fischer, *Zrcadlo doby: Abeceda skoro filosofická*, Orbis, Praha 1932.

<sup>2</sup> Z. S. (Zdeněk Smetáček), „J. L. Fischer: *Zrcadlo doby*“, *Česká mysl* 28, 1932, s. 309.

Fischerovým ideálem je skladebná společnost, jejíž složky jsou funkcionálně spojeny. Smetáček se ironicky ptá, jak bude podle Fischera vypadat tento nový společenský pořádek, a odpovídá si, že Fischer nepřináší nic nového, než starý „trochu pokroucený a zatemněný“ syndikalismus. Podle Smetáčka nesplnil svou knihou Fischer očekávání. O jeho projektu skladebné společnosti tvrdí, že „je to nahozeno s tak malým ohledem na skutečnost a je to tak nepropracováno a nepromyšleno, že věru není třeba se tím příliš zabývat“.<sup>3</sup>

Recenze Rudolfa Voříška ve *Filosofické revui*<sup>4</sup> si všímá toho, že rozhodujícími problémy Fischerovy knihy jsou kritika demokracie a k ní se pojící kritika kapitalismu a marxismu. Fischerovy názory na kvantitativnost a formálnost demokracie, kapitalismu a socialismu mu připadají blízké postojům O. Spanna a N. Berďajeva. Nesouhlasí ovšem se způsobem, jak má být podle Fischera kvantitativní mechanistická společnost vystředána kvalitativní skladebnou společenskou organizací. Domnívá se, že Fischer převzal všechny své filosofické principy a kategorie (řád, kvalita, hierarchie) ze středověkého myšlení, ale svoji představu nového společenského řádu opřel o humanismus, který přece nemůže být posledním zdůvodněním. Pokud Fischer usiluje o východisko ze současné společenské krize, nepostihl podle Voříška její skutečné kořeny, které spočívají v krizi moderního individualismu, který od humanismu a renesance popřel Boha jako nejvyšší princip a vyzvedl člověka do středu všeho dění. Toto rozvinutí individualismu a subjektivismu přineslo paradoxně popření skutečného významu individua. Jeho překonání je podmíněno změnou éthosu, změnou celého pojetí skutečnosti. Pokud nemá být v nové kvalitativní skladebné demokracii teoretická činnost mechanicky závislá na ekonomické základně, R. Voříšek pochybuje, že to bez lásky a vůle ke spravedlnosti může stačit k překonání kapitalismu. A tak to, čím podle něho „trpí Fischerův pokus o skladebné pojetí společnosti, jest intelektualismus (podtrhl R. V.), jímž Fischer chce překonávat všechny nesnáze doby“.<sup>5</sup>

F. X. Šalda pokládal J. L. Fischera za nadaného mladého brněnského filosofa, který mu byl sympatický úsilím o filosofický syntetismus, snahou budovat filosofii „skladebnou, která by terapeuticky zasáhla do zmatků dnešní společnosti“.<sup>6</sup> Ocenil první díl Fischerovy *Soustavy skladebné filosofie* a připomněl, že analýzu demokracie zahájil Fischer v roce 1929 spiskem *Über die Zukunft der europäischen Kultur*, vydaným v Mnichově. Ze *Zrcadla doby*, které pokládal za pokus o teorii socialismu, se Šalda zaměřil na část věnovanou demokracii. Rekapituloval její obsah, připomněl, že Fischer oceňoval klady demokracie, a na otázku, zda jsou jeho námitky proti ní oprávněné, odpověděl, že „je v nich jistě jádro kritiky velmi životné a velmi zdravé, která popadá věc za pravý konec“.<sup>7</sup> Šalda si všímá především místa umění a kultury ve velkých demokratických státech. Fischer vystihl podle něho velmi dobře, že vznik moderní demokracie souvisí s růstem kvantitativnosti

<sup>3</sup> Tamtéž.

<sup>4</sup> R. V. (Rudolf Voříšek), „J. L. Fischer: Zrcadlo doby“, *Filosofická revue* 4, 1932, s. 184–185.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 185.

<sup>6</sup> F. X. Šalda, „Dva čeští kritikové demokracie“, *Šaldův zápisník* 4, 1931–1932, Praha, Čin 1991, s. 371.

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 376.

a se zmechanizováním a zcentralizováním celého života. Hospodářské zájmy nakonec ohrožují i kulturu, básnickou a vědeckou tvorbu, což Šalda pokládá „za nejtěžší manko demokracie“.<sup>8</sup> Výrazem oficiální demokratičnosti se stala šablonovitá průměrnost, jejíž bezvýraznost a nivelizace veřejného vkusu potlačují originalitu, individualitu a původnost básnické a umělecké tvorby. Umělec podle Šaldy i v demokratické společnosti tvoří „všemu navzdory“. V umělecké tvorbě už ani nejde o konkrétní osobu, ale o „abstraktní princip, o deprimující a podryvné ovzduší veřejného mínění, o záhadnou moc, kterou nemůžeš chytit za ruku, které nemůžeš se podívat se do tváře, poněvadž ji nemá“.<sup>9</sup> Šalda odmítl názor, že kritické výhrady k demokracii vyplývají z rozčarování inteligence, která nemůže najít své místo v demokratické společnosti. Byl naopak přesvědčen, že opravdové demokracii musí záležet „na tom, aby intelekt [...] zaklínala do své stavby společenské aspoň tolik, kolik má záležet intelektu, a by se do ní sám včlenil“.<sup>10</sup>

Šaldův přístup naznačuje, jak je Fischerův důraz na ústrojné spojení individuality a subjektivity se společenským celkem stále aktuální. Prokazuje to nejen možná až překvapivý důraz na Kantovu práci *K věčnému míru* při nedávném kantovském výročí, ale i stále pokračující diskuse o demokracii mezi liberalismem, konzervatismem a komunitarismem v soudobé sociální a politické filosofii.

---

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 375.

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 377.

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 381.



## J. L. Fischer a Jednota filosofická\*

*Helena Pavlincová*  
(Masarykova univerzita, Brno)

V říjnu 1920, v počáteční etapě Fischerovy filosofické dráhy, již můžeme jeho slovy charakterizovat jako léta „neklidu a hledání“, se Fischer stává tajemníkem Jednoty filosofické, s celkem příjemnou povinností sledovat průběh filosofických přednášek a diskusí konaných tehdy pravidelně v Kaulichově domě na Karlově náměstí a podávat o nich reference do nově založeného *Ruchu filosofického*, do jeho rubriky „Věstník Jednoty filosofické“. Předsedou Jednoty byl v této době Emanuel Rádl, místopředsedou Karel Vorovka. Fischer, čerstvě promováný doktor filosofie, funkci tajemníka pojal velmi odpovědně. Už prvý jeho záznam není prostým zápisem v obvyklém slova smyslu, ale programovým zamyšlením nad časnými i věčnými úkoly filosofie. Je to jakási skica pozdějších Fischerem propracovanějších a rozvedenějších textů na toto téma, chvála filosofie, která ve válečných letech pod Rádlovým vedením poznala, že její povinností je „stát uprostřed života“, aktivně zasahovat do národních problémů, učit přísné myslitelské kázni, vést k samostatnosti.<sup>1</sup>

Zápisy ze schůzí a přednášek Fischer publikoval obvykle třikrát ročně (v soustředěnějších shrnutích) a nikdy v nich nechyběly zajímavé a názorově vyhraněné postřehy o přednášejících i diskutujících. Některým pozorovatelům se ovšem jevil spíše jako „neklidná povaha s nervózním zájmem o časové otázky“, jako „myslitel stále nevykvašený“.<sup>2</sup> Kritickými poznámkami o vystoupeních Vladimíra Hoppeho, Karla Vorovky, Ferdinanda Pelikána a dalších již od počátku svého zpravodajství ve „Věstníku Jednoty filosofické“ nutně „nadzvedával“ celý redakční kruh *Ruchu*, složený právě z uvedených osobností. Fischerovy temperamentní referáty tak po čase doprovází drobná poznámka,

\* Příspěvek z pracovního setkání u příležitosti 110. výročí narození J. L. Fischera, které se v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017) konalo na katedře filosofie FF UP v Olomoci dne 3. listopadu 2004.

<sup>1</sup> J. L. Fischer, „K úkolům Jednoty filosofické. Program a výzva“, *Ruch filosofický* 1, 1920-21, č. 2, s. 71-72 (prosinec 1920).

<sup>2</sup> A. Novák - Jan V. Novák, *Přehledné dějiny literatury české*, Brno, Atlantis 1995, s. 1552.

že mínění v nich pronesená jsou jeho osobním přesvědčením, za něž redakce nenese odpovědnost.

Poněkud napjaté vztahy mezi Fischerem a „mladšími“ filosofy soustředěnými kolem *Ruchu filosofického* (proti Fischerovi nicméně o 15 let staršími) čas důkladně prověřil už na jaře 1921, kdy se rozhořel spor mezi „ruhovci“ a Rádlem.<sup>3</sup> Jde o známý a široce medializovaný „boj o svobodu české filosofie“. Rádl pronesl 28. dubna 1921 v Realistickém klubu přednášku „Česká filosofie před válkou a po válce“ a rozšířenou ji uveřejnil v pěti pokračováních v květnových číslech *Času*;<sup>4</sup> 31. května 1921 se konal v Jednotě filosofické z Fischerovy iniciativy a s jeho vstupním referátem debatní večer o Rádlových člancích a v diskusi se pokračovalo ještě 7. června.<sup>5</sup>

J. L. Fischer, mladíček proti hlavním aktérům, měl za úkol ve své zahajovací řeči přiblížit Rádlovi kritiku současné filosofie, doplnit ji svými poznámkami, a podnítit tak následnou diskusi mezi svářícími se stranami. Postavil se za Rádlův požadavek, aby filosof cítil odpovědnost k sobě, k svému dílu (filosof musí svou filosofii žít), a také k životu (musí se zabývat naléhavými životními otázkami), a pokusil se posoudit, jak kritizovaní filosofové tomuto základnímu požadavku vyhovují. V prvním bodě Fischer filosofy hájil, neboť všichni („kromě snad dr. Pelikána“) to se svou filosofii myslí vážně; v druhém již mluvil jako přísný kritik: Vorovka ve *Skepsi a gnósi* hledí v jakési novoplatónské mystice nalézt ideál, nějaké vodítko pro svůj život. Hoppe došel podobné maximy: v skrytě žij, zavři oči a ničeho nedbej. Tomáš Trnka je přespříliš zaměstnán svými metafyzickými záhadami, než aby se mohl dostat někud ke skutečným záhadám životním. Pelikán píše o potřebě filosofie v politice, ale politiku ve filosofii odmítá a romantický útěk od života okrašluje slovem idealismus. Je to ale idealismus mystický, který končí znehodnocením těla, hmoty na účet „věčných“ (F. Mareš), „absolutních“ (V. Hoppe) hodnot. Odživotnění spatřoval Fischer i v tom, že *Ruch filosofický* „slaví své libánky s Teosofickou jednotou“. Zastal se pouze R. I. Malého a přimlouval se za filosofický rozbor básnického díla Otakara Březiny, na něhož se mystikové často odvolávají.

V závěru mluvil Fischer o vztahu mladých filosofů k Františku Krejčimu, T. G. Masarykovi a Emanuelu Rádlovi, k pozitivismu a realismu. Rádlovi výtka, že mladí kritizují pozitivismus, ale nerozebírají ho, doložil na příkladu „největšího odpůrce pozitivismu“ Vladimíra Hoppa, který i tam, kde má pravdu, „odpuzuje svou nejasností, svým útekem do metafyziky. Na vyvrácení jasného Krejčího je potřebí jasných důkazů, jichž nemá ani dr. Vorovka, natož mnohoznačný Pelikán“. Rádlovi dával za pravdu i v tom, že se jmenovaní filosofové málo starají o Masaryka; „jediný snad Vorovka šel hlouběji“. Fischer sám se netajil svými rozpaky nad Masarykovým dílem, byť „se stále vrací k němu; od něho učil se filosofovat, od něho odnesl si svůj filosofický úkol. A poněvadž srovnáváje

<sup>3</sup> Označení „mladší filosofové“ dal skupině E. Rádl.

<sup>4</sup> *Čas* 1921, č. 107, 109, 111, 113, 117. Články pak s malým rozšířením vydal v říjnu 1922 v samostatné brožuře pod názvem *O naší nynější filosofii*.

<sup>5</sup> O diskusích ve Filosofické jednotě referoval v *Realistické stráži* (2, 1921, č. 12, s. 10–13 a 15) Jaroslav Šimsa, zápis však není podle Fischera zcela přesný. Podle Karla Vorovky je však referát „v hlavních rysech pravdivý“. Srov. K. Vorovka, *Polemos. Spory v české filosofii v letech 1919–1925*, Praha, Sfinx 1926, s. 13.

Masaryka s pozitivismem viděl, jak velkou chybou pozitivistů je odosobnění filosofie, proto si tolik váží Rádla. Že vždy a ve všem celou svou osobou stojí za svou pravdou. Úloha vědce podle Rádla spočívá v tom, aby svým myšlenkám dal ducha a život, a to nelze bez osobního, protepleného vztahu k vlastnímu dílu. Z tohoto ústředního problému Rádlova vyrůstá celá jeho filosofie, odtud vychází i jeho posuzování dnešní filosofie.<sup>6</sup>

Fischer tehdy ještě jako sympatizant pragmatismu sice hájil „ruchovece“ a jejich filosofování neupíral opravdovost, na Rádlovi však obdivoval „jeho přesvědčení o poslání filosofie jako opěrného životního bodu, neustávající volání po nutnosti osobního poměru filosofova jak k vlastní filosofii, tak k přítomnosti, vzácnou jednostrannost, s jakou vědomě a doznane pronáší své soudy, vždy zajímavé a skoro vždy dráždící k odporu“.<sup>7</sup> Rádl ho upoutal též svým zájmem o národní a sociální praxi, a tak spor posuzoval jako v zásadě správný boj za pokrokovost proti filosoficky maskovanému konzervatismu, v tomto případě idealismu.<sup>8</sup>

J. L. Fischer po pěti letech od těchto událostí, při příležitosti vydání Vorovkova Polemosu (1926), knihy, dokumentující dobové filosofické spory, vyslovil několik pozoruhodných krajně osobních soudů, které promlouvají o zásadních důvodech jeho zdrženlivého postoje ke skupině „ruchovců“: „Že filosofický úkol jevil se mi jako sociální služba, vykupovaná odpovědností filosofovou k vlastnímu dílu, že vzdal jsem se cele prudkému rytmu doby i její víře v dokonalejší sociální příští: dráždily mě k nesouhlasu i jistá skoro bagatelizující přezíravost sociálního problému u Vorovky, i Hoppovy anemické sny o obrodě světa v duchu kontemplativní filosofie, zejména však onen domnělý idealismus filosofický, inspirovaný F. Marešem, jímž viděl jsem zakrývány zájmy nejméně ideální. Toto vše postavilo mě ve sporech z r. 1921 Rádlovi po bok; a nemohu říci, že bych během let byl cokoli ztratil z těchto svých zaujetí: leč že jejich tehdejší zviřený neklid ustoupil vytrvalosti o to hlubší, oč určitější. Pokud se pamatuji, vzal jsem však proti Rádlovi v ochranu většinu napadených filosofů potud, pokud šlo o opravdovost jejich filosofování. A jako odpověď na druhou výtku Rádlova, o netečnosti vůči Masarykovi, pokusil jsem se prokázat přechodnost a nevyrovnanost filosofie Masarykovy.“<sup>9</sup>

Přestože Fischer nešetřil vůči Rádlovi slovy uznání, inspirovala ho jeho kniha *Náboženství a politika* k napsání kritického článku „Několik slov o náboženství“, v jehož závěru uvádí:

*E. Rádl psal před časem řadu článků o nové české filosofii; byly v podstatě správné a bylo možno za ně se bít; v nich kladl české filosofii, resp. filosofům řadu požadavků, na jejichž splnění musít trvati, na jeden však zapomněl: na požadavek myslitelské kázně. Že mu nedovede dostáti ani v pracích svých vlastních, je v mých očích Rádlovým největším nedo-*

<sup>6</sup> Š. (J. Šimsa), „Diskuse ve Filosofické jednotě“, *Realistická stráž* 2, 1921, č. 2, s. 10–11.

<sup>7</sup> J. L. Fischer (rec.), „J. Kratochvil: Filosofické eseje“, *Nové Čechy* 4, 1921, s. 380. Podobně J. Tvrďý podpořil Rádla svou ideou o potřebě světového názoru moderního Čecha. Srov. J. Tvrďý, *Světový názor moderního Čecha*, Brno, Moravský legionář 1923, 1925, s. 26–27.

<sup>8</sup> J. L. Fischer, *Filosofie, její podstata a problémy*, Praha, J. Vetešník 1922, s. 150.

<sup>9</sup> J. L. Fischer, (rec.), *Naše věda* 9, 1927–28, č. 5–7, s. 90.

*statkem. Čtete-li kteroukoli jeho knihu, neubráníte se dojmu, že vám stále něco uniká; že se vám stavba myšlenek a důkazů rozbíhá do píštěl; že nenalézáte pevného opěrného bodu, který by vám dovolil přehlédnouti zpracovávaný celek. [...] Veškerý klíč Rádlova filosofování je v jednostranném ztotožnění osobní přesvědčenosti s pravdou, tedy v krajním zjednodušení složitého noetického problému [...].<sup>10</sup>*

Masaryka Fischer považoval za nejvýznačnější zjev naší nové filosofie, byť jeho dědic-  
tvím je „filosofie nehotová a zajikající se rozpory“. Proto ani Rádl, který se snažil noeticky  
zdůvodnit Masarykův filosofický realismus, nemohl být ve své snaze úspěšný a podle  
Fischera nakonec na toto úsilí rezignoval s odůvodněním, že realismus se nemůže stát  
filosofickým systémem. Tím vlastně popřel filosofickou hodnotu realismu, neboť „filo-  
sofické dílo musí být vyvrcholením řádu, jinak je tříští a náhodnou směsí náhodných  
poznatků“. Přes tyto vážné výtky ocenil Fischer „houževnatou opravdovost“, s jakou se  
Masaryk i jeho žák Rádl chápali svých úkolů; nade vše však vyzvedal Rádlovo přesvědčení  
o poslání filosofie jako opěrného životního bodu, jeho volání po nutnosti osobního vztahu  
filosofa jak k vlastní filosofii, tak k přítomnosti. To považoval u něho za inspirativní.  
Slova uznání našel i pro Krejčího, který jako jediný důsledně vybudoval a zdůvodnil svůj  
systém pozitivismu, a pokoušel se odrážet laciné útoky proti němu vznášené: žádal, aby  
Krejčího filosofická práce byla posuzována a odmítána se stejnou důkladností a oprav-  
dovostí, s jakou byla stavěna.<sup>11</sup>

„Ruchovce“ Karla Vorovku dokázal Fischer pochválit za to, že v souboru studií  
*Polemos* „šťastně konfrontoval“ Masarykovo náboženské myšlení s Millovým a Jame-  
sovým,<sup>12</sup> že v článku Česká náboženská chudoba (který je recenzí na Rádlovu knihu  
*Náboženství a politika*) „vrhl pronikavé světlo na náboženský význam Husův“ a na nedů-  
sledně promyšlený teismus v české filosofii; za „nesporně slabší“ však označil Vorovkův  
pozitivní přínos k řešení české otázky, redukující se vlastně jen na postulát dobrovolné  
obranu státu v případě války. Z filosofického hlediska nenacházel ve Vorovkově knize  
*Polemos* mnoho nového, s výjimkou ústředního pojmu jeho filosofie, gnose, byť také  
k němu měl určité připomínky. Přes to vše vyznačuje i z kritických slov Fischera hluboké  
porozumění pro Vorovkovo „vášnivě vyznavačství“. Přesvědčuje o tom i nekrolog, v němž  
Fischer brzy poté, co Vorovkův „metafyzický sen byl dozně“, zhodnotil filosoficky dílo  
svého staršího kolegy a jeho *Skepsi a gnosi* označil za nejlepší knihu české filosofické

<sup>10</sup> J. L. Fischer, „Několik slov o náboženství“, *Var* 1921, č. 1, s. 26.

<sup>11</sup> Srov. Fischerovu recenzi Kratochvilových *Filosofických esejů*, uveřejněnou v kritickém měsíčníku *Nové Čechy* (4, 1921, s. 379–382), do které vložil své názory na soudobou českou filosofii. – Další postřehy o svých učitelích a kolezích svěřoval časopisům *Slavische Rundschau* či *Naše věda*, kde vliďnými slovy promluvil o Krejčím, Klímovi, Vorovkovi a podal jejich výrazné charakteristiky. Na vysokoškolského učitele Františka Čádu vzpomněl recenzi jeho etiky individuální (*Ruch filosofický* 1, 1921, č. 2, s. 65–67) a znovu v článku „Několik vzpomínek na Františka Krejčího“, otištěném v *Československé psychologii* (2, 1958, č. 3, s. 304–308). Nevytýkal Čádovi relativismus („týmž dechem bych jej musil vytknout i sobě“), ale to, že mu relativismus zabránil stavět: „A život je stavba, ne bezcenné trosky. Život je odvaha, život chce své ano, a povinnosti filosofovo je dáti mu je.“

<sup>12</sup> Příbuznost Masarykova synergismu s Jamesem konstatoval sám Fischer v recenzi Masarykovy brožury *Jak pracovat, Naše věda* 8, 1926–27, s. 128.



literatury.<sup>13</sup> Na Vorovku hezky zavzpomínal ještě v roce 1969, v rozhovoru s J. Gabrielem: „Z filosofických osobností poválečných byl nejvýznamnější Karel Vorovka, který se nepřestával potácet mezi skepsí a gnosí, který však tento svůj svár vedl tak úžasné poctivě a intenzivně, že jeho práce, zejména *Skepse a gnose*, patří mezi to málo opravdu filosofických děl, která kdy u nás byla napsána.“<sup>14</sup>

Filosofický spor z jara 1921 tak ještě vyostřil napjatou atmosféru v *Ruchu filosofickém*<sup>15</sup> a Fischer, který v revui kromě „Věstníku“ uveřejňoval ještě drobné příspěvky (též pod grafonymem jeel),<sup>16</sup> se jako autor s redakcí po prvním ročníku rozchází (jedinou výjimku představovala Fischerova recenze na *Slávu dne* R. I. Malého, která vyšla v roce 1926). Funkci sekretáře Jednoty filosofické „s téměř neomezenou pravomocí“ vykonával podle paměti Albíny Dratvové dva roky, než byl z politických důvodů přeložen z pražské Univerzitní knihovny do olomoucké Studijní knihovny. I za tuto krátkou dobu získala Jednota jeho přičiněním novou, filosofičtější podobu; za války pod Rádlovým vedením sloužil totiž přednáškový sál spíše jako politická než filosofická diskusní tribuna.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> J. L. Fischer, „Ein skeptischer Gnostiker“, *Slavische Rundschau* 1, 1929, č. 6, s. 433–437.

<sup>14</sup> J. Gabriel, „Poválečná brněnská léta J. L. Fischera“, *SPFFBU*, B 47, 2000, s. 33.

<sup>15</sup> Svérázný pohled na Fischerovu účast v celé kauze předložil po Vorovkově smrti čtenářům svého časopisu Ferdinand Pelikán (*Ruch filosofický* 8, 1929, č. 5, s. 302–303).

<sup>16</sup> Prvním příspěvkem byl článek „Úkoly filosofie“ (*Ruch filosofický* 1, 1920–21, č. 1, s. 36–37), v něm v poněkud mlžnější podobě přikl filosofii úkol být plně v tomto světě, tvořit a stvořit ho dle postupu, který si vytkla; po něm se tu zabíral problémem pravdy a skutečnosti. Nad populárními dějinami filosofie Léona Brothiera si povzdechl: „Nemáme systematické české dějiny filosofie. A máme my vlastně českou filosofii?“ (*Ruch filosofický* 1, 1920–21, č. 1, s. 29–30, cit. s. 30). Po definitivním rozchodu s redakcí přestává do *Ruchu* přispívat a zpravodajství o činnosti Jednoty filosofické se ujímá Bohumír Lífka.

<sup>17</sup> Srov. A. Dratvová, „Jednota filosofická v letech 1881–1965“, *Filosofický časopis* 14, 1966, č. 2, s. 274.



## Fischerova obrana kvality\*

*Lubomír Valenta*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

### I.

Téměř na počátku své filosofické cesty J. L. Fischer formuloval – spíš sám pro sebe než pro veřejnost – svůj (jak by to řekl svým stylem) bytostně osobnostní vztah ke světu:

*Mně učaroval svět: svou krásou, svým tajemstvím, svou dravostí k činu.*

...

*Mé oči jsou lačné, jich lačnější zvědavost moje,  
krása světa hluboko ranila mě v oči, ale tajemství světa hlouběji a víc.*

...

*Mé oči jsou lačné, jich lačnější zvědavost moje,  
ale jak málo je vidět, jak málo je vědět,  
jak málo v hledišti pouhým divákem být.  
Se všech stran svůj příkaz a moudrost nejvyšší mi život volá:  
jsem čin! Svět, dílo nehotové, jak po staviteli by prosil,  
po silných rukou, tvrdých svalech, úrodné práci. [1]*

Jsou to slova, která mohou připomínat básnický text (a byla tak i zřejmě zamýšlena), ale jejich básnická hodnota není to, co nás na nich zajímá (ostatně není obtížné v nich rozpoznat ohlasy nejen dobové poezie, ale i nápadný a doslovný vliv Goethova Fausta). To, co je v nich důležité, je ukryto v několika klíčových výrazech: krása světa, tajemství světa, lačné oči, má zvědavost, nebýt jen divákem, jsem čin. V těchto slovech

---

\* Příspěvek z pracovního setkání u příležitosti 110. výročí narození J. L. Fischera, které se v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017) konalo na katedře filosofie FF UP v Olomoci dne 3. listopadu 2004.

totiž J. L. Fischer – snad i nevědomě – vyjádřil nejen zdroje své budoucí myslitelské aktivity, ale především to, co bychom mohli označit jako „filosofický typ J. L. Fischera“. Nemám na mysli typ psychologický, ale samo pojetí jeho filosofické práce. Vidím v těchto slovech vyjádření toho, co pro něj filosofie celoživotně znamenala, co od ní očekával, to, jaké místo jí přisoudil ve svém myslitelském životě, to, na jaké místo se umístil na pomyslné čáře, vyjadřující rozpětí mezi filozofy – s využitím distinkce, jak ji formuloval P. F. Strawson – deskriptivními a reformátorskými, tj. mezi filozofy čistě nazírajícími („teoretickými“ v původním slova smyslu) a filozofy aktivními, činnými, takovými, kteří chtějí být aktivními účastníky života, kteří těžce nesou zlo světa a chtějí by ho změnit, jak říká J. L. Fischer v závěru své nástupní profesorské přednášky [2]. Fischerova slova jsou zde jasná: počítá se – jistě právem – k onomu druhému typu, nechce být pouhým divákem, volá po činu, neboť svět je „dílo nehotové“ a vyžaduje, aby bylo dovršeno. Ostatně sám při jedné příležitosti (v rozhovoru s J. Gabrielem) mluví o sobě (i když s jistým zaváháním a snad i ironií) jako o typu „mesianistickém“, patří, jak naznačuje v témže rozhovoru, k témuž typu, k jakému podle něho patřili např. J. A. Komenský či A. Comte.

Ale mezi klíčovými výrazy není jen „nebýt jen divákem“ a „jsem čin“, jsou mezi nimi i výrazy „zvědavost“ a „tajemství světa“. Odkrývat tajemství světa je od věků označováno jako poznání, především vědecké poznání. V již citované nástupní profesorské přednášce z r. 1935 to říká téměř stejnými slovy: úkol filozofa, a tedy i J. L. Fischera, je v „neutuchajícím [...] odkrývání tajemství, v němž byla zakleta skutečnost“ [2a]. Ale protože filozof – jak bylo zjištěno v předcházejícím odstavci – je ten, kdo volá po činu, je odkrývání tajemství světa, tj. vědění, současně činem. Ale jakým činem? I to Fischer říká ve stejné přednášce: činem, kterým filozof, J. L. Fischer, touží, „aby zmučený, zmatený svět kolem vydal ze sebe všechny své tvůrčí síly, které on sám tuší, jichž se dotýká a které mu snad někdy ožijí v duchu v konkrétních tvarech světa, našeho dnešního světa“. Ale vydat tvůrčí síly pro Fischera znamená jen jedno: „[...] vydat ze sebe řádové dílo větší a vyšší dokonalosti, než k jaké doposud dospěl.“ [3]

Třetí dvojici z citovaných klíčových výrazů tvoří dvojice „krása světa“ a „lačné oči“. Svět se Fischerovi nabízí ve své plné rozmanitosti, a kdykoliv se od té doby pokusí nějakým způsobem vystihnout skutečný svět, vždy to bude poukaz na tuto smyslovou rozmanitost či – jeho slovy – „kvalitativní rozrůzněnost“. [4] Vždy se bránil tomu, aby skutečnost byla snížena na nějaký „odvozený epifenomen“, jakým byl podle jeho celoživotního přesvědčení matematický popis světa; proto úkol filozofa viděl v tom, nabídnout takové poznání světa, které zachová tuto jeho kvalitativnost, ale současně bude právo všem nárokům poznání vědeckého. „Kvalita“ je ovšem slovo filozoficky ošidné a nikdo to neví lépe než Fischer. Ale je to současně to nejzákladnější určení skutečnosti a filozofie před ním nesmí couvnout, má-li dosáhnout svého „věčného úkolu“ – odkrýt tajemství, v němž bylo zakleta tajemství světa. Fischerovu filozofii lze tedy zkratkovitě charakterizovat jako obranu kvality, nebo jako hledání takové – jak říkával – „poznávací výbavy“, která by umožnila poznání skutečnosti v její kvalitativní rozmanitosti. To byl

úkol, kterým se vědomě postavil proti celé novověké filosofické a vědecké tradici, jež naopak – jak soudil – byla fascinována kvantitou a matematizací.

Tak se nám z tohoto kratičkého a schématického zamyšlení nad Fischerovým poetickým textem z r. 1925 objevily jakési konstanty jeho filosofického úsilí a nebude nám činit potíže rozšířit tyto konstanty o některé další:

(1) Bytostný smysl pro konkrétní realitu ho vede k preferování ontologické problematiky, a to ve vědomém rozporu s celou novověkou filosofickou tradicí a navzdory tomu, že svou první větší knihu věnoval problémům noetickým [5]. V ní hned na začátku první kapitoly můžeme číst: „[...] látkou filosofie je celek skutečnosti.“ Odkrývat tajemství skutečnosti, to je – jak již bylo citováno – věčný úkol filosofie; má-li se však skutečnost stát tématem filosofie, musí – jak soudí Fischer – být nejdříve zjištěno, jakým způsobem je skutečnost dána a jakým způsobem může filosof o ní vydat svědectví. Skutečnost je sice víc než jen mým věděním o skutečnosti, ale nicméně, abych mohl mluvit o skutečnosti, musí se skutečnost stát nejdříve mou skutečností, přesněji mým věděním o skutečnosti. Noetika tak tvoří nezbytná prolegomena každé filosofie, jež chce tematizovat skutečnost.

(2) Skutečnost je pro Fischera primárně kvalitativní rozmanitostí. I tento předpoklad (jak jsme již poznali) staví Fischera do protikladu k novověké filosofii, jež – jak Fischer opakovaně konstatoval – vyvodila z masivních úspěchů novověké vědy, především fyziky, závěr o prioritě kvantitativních metod a kvalitu v důsledku toho chápala jako něco racionálně nepostižitelného. Problémem tedy je, „jak vymezit, resp. jak označit tu záplavu konkrétností, jejichž úhrnem je vytvářeno to, co nazýváme skutečností“ [6], neboť skutečnost, nikoliv pojem skutečnosti, je pro Fischera východiskem filosofování v její „plné konkrétní kvalitativní rozrůzněnosti“. [7] V tomto smyslu mu zůstává skutečnost nedefinovatelná, neboť je mimo jakékoliv vztahy, avšak racionální, tedy pochopitelná, se může stát až tehdy, je-li uvedena do vztahů, je-li tedy relacionována. Fischerovo filosofické myšlení se však vzpírá přirozenému závěru z tohoto dilematu, totiž že skutečnost *qua* skutečnost je něco nepostižitelného, a tedy stojícího trvale mimo naše lidské možnosti poznání. Proto celoživotním filosofickým problémem bude Fischerovi otázka, jakým způsobem překonat tento „dialektický svár“ (jak říká v právě citované studii) mezi konkrétními reálnými určeními, skrze něž je nám skutečnost dána jako množství konkrétních dat [8], a určeními inteligibilními, jež tvoří strukturu našeho poznání skutečnosti.

(3) Velmi rychle také Fischer zjišťuje „ústřední kategorie“, jež se mají stát pojmovým rámcem jeho pokusu zmocnit se skutečnostního dění „adekvátněji, než dovedla věda, orientovaná mechanisticky“ [9]: mají jimi být funkce, struktura, celek; vazba, hierarchie, řád. Zjednodušíme-li tato určení tak, aby vyjadřovala relevantní kategorie, lze je vyjádřit trojicí funkce, struktura, řád (neboť každá funkce je vazbou, každá struktura celkem a řád předpokládá hierarchii). Jsou to pojmy, na něž se Fischerova analýza soustřeďuje nejvíce a v něž vkládá nejvíce naděje na postižení skutečnosti v jeho smyslu – jako kvalitativní rozmanitosti. I v několika svých posledních studiích [10] je přesvědčen, že v těchto pojmech našel nejen hledané řešení svého problému (jak byl připomenut v předcházejícím odstavci), ale i takové prostředky filosofického výkladu světa, které jsou v souladu se základními tendencemi přírodních věd. Umožnily mu totiž – jako pracovní

hypotézy – objevit „skutečnost v jiném a novém světle“, odhalit „nové skutečnosti, doposud neviditelné, a nové souvislosti, doposud pomíjené“. [11]

(4) Rozhodující představou, jež vede Fischera k „nové filosofické syntéze“, je představa skutečnosti, jež není ani pouhým homogenním shlukem, determinovaným jednoznačným kauzálním sledem, ani pouhou fyzikální skutečností, na niž lze všechny ostatní skutečnostní vrstvy, včetně biologických, psychických, sociálních i kulturních, redukovat. To, co tane Fischerovi od počátku na mysli, je představa soustavy relativně uzavřených celků, odstupňovaných funkcionálním vztahem, jež jsou „nadány kvalitativní mnohoznačností a různorodostí a schopny trvalého kvalitativního růstu“. [12] Pro filosofický program J. L. Fischera je tato představa kvalitativně odstupňovaného řádu skutečnostních struktur velmi významná: umožňuje mu totiž vidět „hierarchicky vrstvenou skladbu sociálního celku“ [13] jako součást celého ontologického řádu s tím – pro Fischera důležitým – důsledkem, že rozumět sociálním a kulturním skutečným předpokládá rozumět celému řádu skutečnosti, ale také obráceně: nelze z porozumění skutečnosti vyčlenit jen poznání fyzikální skutečnosti a opomenout přitom skutečnost sociální a kulturní. Takové funkcionální sepětí jednotlivých skutečnostních struktur vázaných mnohonásobnými funkcionálními vztahy nazývá Fischer skladebností; tímto pojmem dává současně název i celé své filosofické vizi a předpokládá, že tím současně dává program disciplíně, kterou označuje jako strukturologii. [14]

(5) Předcházející představa skladebnosti celého skutečnostního řádu má však jeden důsledek, který souvisí s tím, čemu Fischer říká „časový úkol filosofie“, aniž přitom slovo „časový“, rozuměj „současný“, implikuje nějaké nižší poslání filosofie: je totiž výrazem jeho přesvědčení, že nelze oddělit praktický úkol filosofie od teoretického. Skladebné pojetí, jež pojmem funkce spíná všechny skutečnostní útvary v jednotnou hierarchii, dává i konkrétním analýzám, týkajícím se současného kulturního stavu, ontologické základy; konkrétně: krize kultury, jíž je Fischer svědkem (ale nikoliv jediným), či krize demokracie (jíž věnoval své hlavní dílo [15]) nejsou izolované jevy, ale jsou součástí celé ontologické orientace novověkého poznání, a jsou proto postižitelné nikoliv jako pouhá morální insuficience, ale můžeme jim rozumět jen tehdy, pochopíme-li celou skutečnost v jejich funkcionálních vazbách a ve způsobech jejího fungování. [16]

(6) Předcházející myšlenka vede J. L. Fischera k nové představě toho, co to znamená pochopit skutečnost. Platí-li Fischerovo zjištění, že matematizace novověké vědy, spojená s homogenizací skutečnosti, znemožňuje postihnout celou skutečnost (smíříme-li se s tím, že postihuje fyzikální skutečnost), a že tedy pochopení skutečnosti nelze redukovat na kvantitativní vztahy, pak s naprostou samozřejmostí bude platit, že pochopení celé skutečnosti bude vyžadovat jiný přístup než kvantitativně-matematický s jeho nepřijatelnými homogenizujícími účinky. Problém, který takto před Fischerem vyvstal, lze označit jako problém racionality: Fischerovi jde o to, je-li možné uvažovat o jiném typu racionality než tom, který vytvořila novověká věda. Termín „racionalita“ se u J. L. Fischera nevyskytuje, mluví spíše o racionálnosti nebo o modu myšlení, nejčastěji však o kulturním prototypu [17]; nejde ovšem o slovo, ale o problematiku. Fischerovi je třeba přisoudit významné místo v diskusi této problematiky. Pro tuto chvíli však stačí připomenout dva předpoklady,

kteřé Fischer s touto novou racionalitou spojuje: racionalita nemůžé být mimo požadavky vědeckého poznání a musí – má-li být práva Fischerových nároků – být vztažitelná jak na skutečnost fyzikální, tak i na skutečnost sociálně-kulturní. Zvláště druhý požadavek je velmi silný a už v době Fischerovy filosofické aktivity velmi diskutovaný, nicméně pro Fischera je mimo diskusi, neboť je přesvědčen, že je součástí jeho vize „kvalitativního kosmu“: „Kvalitativní pojetí skutečnosti [...] smí po této stránce [...] reklamovati pro sebe tolik, že i celou kulturní skutečnost zasazuje do jednotně osnovaného rámce, který objímá celou skutečnost [...]“ [18]

(7) Otázka, před kterou je nyní Fischer postaven a která ho pronásledovala celý jeho tvůrčí život, je pro jeho filosofii kardinální: Jakým způsobem je možné formulovat tento nový modus této racionality, jenž by byl v souladu s výsledky všech věd, jak je Fischer v první polovině XX. století měl před očima, ale který by se vyhnul všem důsledkům, které pro něj byly nepřijatelné? Z dosavadní charakteristiky jeho filosofie je zřejmé, že jeho konceptuální systém, jenž má splňovat jeho představu „nové filosofické syntézy“ (jak o ní hovoří již v *Základech poznání* [19]), musí splňovat několik požadavků: musí být orientován ontologicky, musí být aplikovatelný na celou skutečnost (což můžeme interpretovat snadno jako požadavek souladu s výsledky vědy) a musí být současně zahrnovat i to, čemu Fischer říká „deska hodnot“. Už v úvodu této stati byla citována slova o světě jako dílu nehotovém: člověk není vystaven skutečnosti jako pozorovatel, on ji také tvoří – jeho dílem je především kulturní skutečnost, ale i ta je součástí naší skutečnosti, v níž žijeme, a proto i ona má nárok vstoupit do hledaného konceptuálního systému. Je výrazným znakem Fischerovy filosofie, že svůj hledaný hodnotový systém nechápe v úzkém etickém slova smyslu, ale že na první místo svých úvah klade hodnoty politické; zdá se se mi dokonce oprávněné předpokládat, že právě kulturně-politické souvislosti jeho doby ho inspirovaly k základním myšlenkám jeho pokusu o „novou syntézu“ [20] a že to, v co jeho intelektuální rozmach na počátku 30. let vyústil, byla právě jeho vize demokracie, jejíž bezmoc vůči totalitním tendencím své doby prožíval s velkou starostí (na náhodou proto považoval svou dvoudílnou *Krisi demokracie* za své hlavní a nejdůležitější dílo [21]). Důsledkem této preference pak je, že sociálně-kulturní skutečnost zaujímá v této syntéze vrcholné místo a že Fischer může radikálně změnit pořadí racionality: kritériem racionality nejsou kvantitativně zvládnutelné mody reality, ale právě ony – které podle jeho přesvědčení se kvantitativním určením vzpírají a dovolují jen určení kvalitativní – kulturně-sociální. Představa skutečnosti, která takto vytanula před Fischerovými očima, je představa hierarchického ontologického řádu, který chce postihnout ve vědomé opozici dosud vládnoucímu lineárnímu řádu, postihovanému homogenní kvantitou.

## II.

Fischerovo filosofické myšlení se tedy utvářelo – jak vyplývá z předcházejícího přehledu – z poznání, že současná evropská kultura selhává, je-li konfrontována s problémy současné civilizace, že tedy existuje rozpor mezi sociálně-kulturními a politickými nároky, implikovanými v možnostech, které nabízí vývoj evropské kultury, a disfunkčním systé-

mem, který tato kultura vytvořila. Nová filosofická syntéza, jak tane Fischerovi na myslí, není tedy věcí jen interní filosofické spekulace nebo výsledkem vývoje vědy, jenž vyžaduje novou reflexi vztahu filosofie a vědeckého poznání, ale je inspirována především úsilím pochopit, jak je možné, že velké naděje novověké Evropy jsou destruovány „vlastní tíží“, tj. svými vlastními předpoklady, nebo řečeno politickým slovníkem: jak je možné, že naděje demokracie se bortí pod tíhou hluboké civilizační krize a brutální totality.

Úvahy o „krizi naší doby“ nebyly Fischerovým objevem. V českém myšlení byly přítomny od Masarykova spisu *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* a v období mezi dvěma válkami byly častým a trvalým tématem filosofických, sociologických, politologických či etických úvah evropských myslitelů, jež rozhodně neunikly Fischerově pozornosti. To, co však Fischera s těmito autory spojuje (ať to byla sebezvučnější jména jako P. Sorokin, J. Benda, W. Röpke, G. Friedmann či další), je jen anamnéza, ale nikoliv diagnóza a etiologie a už vůbec ne terapie (snad je dovoleno plně využít této lékařské terminologie). [22] Nejcennějším zjištěním Fischerovým v této souvislosti je – jak se mi zdá – konstatování, že „krize naší doby“ není krizí mravní a nemůže proto být odstraněna žádným mravním apelem (moralizujícím, náboženským či kvietistickým), ale že jde o krizi, která má své kořeny v deformované struktuře skutečnostního řádu. Čelit krizovým jevům lze jen tehdy, bude-li pochopen „řád skutečností“. A právě v této souvislosti je třeba hledat zdroje Fischerovy filosofie. Hned na začátku této cesty stojí studie *Budoucnost evropské kultury* a text *O dvojím řádu* [23], v nichž poprvé formuloval svou představu skladebného řádu (jak velice brzy začal své filosofické koncepci říkat), jenž – jak je přesvědčen – může vnést „do vývojového rytmu evropského kulturního dědictví“ (jak to formuluje poněkud mesianisticky v závěru své knihy *Zrcadlo doby*) „kvalitativní zřetele“. Za ústřední úkol své filosofie považoval Fischer „vypátrat všechny zdroje, které vedly a dovedly ke [...] kritickému stavu nejen kulturnímu v užším, ale i v nejširším slova smyslu, ke kritickému stavu politickému i hospodářskému, který se zejména ve 30. letech projevoval způsobem krajně znepokojivým, a jednak hledat také východisko z této krize“. [24]

Pro Fischera jako filosofa je příznačné, že schopnost „odkrýt tajemství“ skutečnosti a zjistit zdroje krize je vyhrazena právě filosofovi. Ale to současně neznamená, že filosof může postupovat libovolně, spekulativně či autonomně. Je vázán vědeckým poznáním a nesmí ho ignorovat či dokonce dehonestovat. Filosofie je z tohoto hlediska součástí lidského vědění o světě stejně, jako jí je každá empirická věda, filosofie i věda jsou podřízeny stejné kázní, jen s tím rozdílem, že filosofie – jak to vyjádřil v jedné studii o Masarykovi – má za úkol podat organon této kázně. „Kázeň“ bylo jedno z oblíbených slov Fischerových zvláště v první polovině 30. let, bylo to – jak se vyjádřil ve své knize *Zrcadlo doby* – jeho *ceterum autem censeo*. [25] Kázeň není ani vnější autorita, ani zvrácená a barbarská askeze, ani vynucená poslušnost. Kázeň má samozřejmě především morální konotace: je východiskem, neboť „začíná v nás, nemohouc být nahrazena ničím vnějším, ničím mimo nás“, ale je i předpokladem jakéhokoliv díla osobního i pospolitného, politického či kulturního. Je proto východiskem i předpokladem pro dílo nejvyšší – vědecké a filosofické: v hledání a dobývání pravdy nemůže být libovůle, ale kázeň. Má-li



být poznání usilováním o pravdu – a o tom je Fischer přesvědčen –, pak i pro ně platí ona základní trojjednota: program, organizace, řád; a tato trojjednota, nazírána zvnitřku, je trojjednotou kázně, harmonie, osobnosti.

Touha zvládnout skutečnost má tak u Fischera dva aspekty, jež můžeme označit jako kognitivní a transformativní. Oba ho spojují s významnými proudy evropské filosofie: pozitivismem a pragmatismem, jimž věnoval v počátcích svého filosofování kritickou pozornost; ale samozřejmě nejen jim; vybírám tyto proudy proto, že sehrály – nezávisle na J. L. Fischerovi, ale nikoliv v rozporu s jeho vlastními východisky – významnou úlohu ve filosofii XX. století, a že proto konfrontace Fischerovy filosofie s nimi může pomoci k tomu, abychom ostřeji vnímali jeho místo v současné filosofii. Přestože obě tyto filosofické koncepce byly v evropské filosofii XX. století spíš předmětem znevažování než korektního oceňování, takže se nakonec zdálo, že jde o proudy ve všech ohledech minulé a – jak se říká – překonané, obě se dočkaly masivní rehabilitace: pozitivistická koncepce ve vídeňském, obecněji středoevropském a nakonec světovém kontextu v podobě logického pozitivismu se stala iniciativní složkou analytického pojetí filosofie, takže si lze sotva představit současnou filosofii vědy a epistemologii bez diskuse novopozitivistických východisek; pragmatická koncepce po své první, americké fázi, vyznačené třemi velkými osobnostmi – C. S. Peircem, W. Jamesem a J. Deweyem – se v poslední třetině XX. století stala zdrojem významných pokusů o novou koncepci filosofie a ve spojení s analytickou tradicí je jednou z významných tendencí současné filosofie, zvláště zásluhou R. Rortyho a H. Putnama, na evropském kontinentu pak v kritičtější formě u K.-O. Apela a J. Habermase.

Říci, že Fischer je spojen s oběma, neznamená samozřejmě říci, že je filosofem pragmatickým či pozitivistickým. Pozitivismus znal především v jeho staré podobě comtovské, jeho moderní variantu novopozitivistickou ale zřetelně podcenil, i když ji alespoň v obrysech znal; přisoudil jí však stejnou charakteristiku jako původnímu pozitivismu XIX. stol. Americký pragmatismus přelomu XIX. a XX. století studoval soustavněji, i když Peircova filosofie mu zůstala z pochopitelných důvodů z největší části neznámá (Peircovy rukopisy pod názvem *Collected Papers* začaly vycházet až od r. 1931, tedy v době, kdy J. L. Fischer spoléhal už více na vlastní myšlení než na myšlení jiných), modernizovanou variantu už poznat nemohl. Fischerovi však nejde o historicky věrný obraz obou filosofii (pokud takový vůbec může být), ale chce vystihnout právě to, o čem jsem hovořil před chvílí: modus myšlení a způsob, jakým obě koncepce jsou součástí novověkého myšlenkového prototypu. Jde tedy o jeho verze pozitivistického a pragmatického myšlení, a proto je třeba opomenout i jisté zjednodušení, které jeho výklad obou provází. Obě koncepce se ale staly předmětem jeho kritiky a v tomto kritickém vyrovnávání se s dědictvím pozitivismu a pragmatismu je třeba vidět onu Fischerovu spjatost s oběma. Neboť přes všechnu kritiku je nakonec Fischer s oběma spjat nikoliv snad doktrinálně, ale – *sit venia verbo* – svým étosem.

To, co je ale pro Fischera příznačné, není tedy ani tak noetický či ontologický rozbor obou, ale důsledky, které mají v kontextu strukturální analýzy moderní civilizace a kultury. V raném spise *Filosofie, její podstata a problémy* [26] sice věnuje pozornost pragmatické

konceptu pravdy, ale v *Budoucnosti evropské kultury* a zvláště v německé rozšířené verzi *Über die Zukunft der europäischen Kultur* [27] už soustřeďuje pozornost na to, jakým způsobem pragmatismus chce čelit mechanistickým a dynamicko-kvantitativním tendencím novověkého evropského kulturního prototypu; na pozitivismus reaguje jak v uvedených statích, tak i v samostatné studii *Positivismus vědecký?* [27a]

Pragmatismus je mu součástí oněch tendencí, které jsou „reakcí proti duchu této kultury“ vedle romantismu s jeho exaltací katolicismu a reakčního feudalismu, a vedle marxismu s jeho krajně kvantitativním vyjádřením sociální skutečnosti a bergsonismu s jeho vágní intuicí a oslavou iracionálna. Pragmatismus hodnotí v této souvislosti jako „filosofii přechodu“: stojí na půdě minulosti, ale minulost se mu stává problémem: tím, že podřídil všechno, včetně pravdy, užitku, ale hlavně učinil z pravdy něco, co je neustále vystaveno zkoušce, a není tedy definitivní; „neboť pravda se neustále mění, roste, odumírá a nově vzniká. Nebo jinak: pravda je nástroj, určený k neustálému zdokonalování.“ Pravda se tak stává lidskou záležitostí, je v nejvlastnějším a v nejplnějším smyslu hluboce lidská. Pragmatismus je proto víc než metoda k řešení filosofických problémů, jak byl charakterizován některými pragmatisty: je východiskem pro nové pojetí problému světa a snad i obratem ve filosofickém vývoji. [28] Ale novověký mechanismus, jenž byl pro Fischera jedním ze základních znaků evropského kulturního prototypu, byl pragmatismem pouze degradován, pragmatismus byl prostředkem odboje, nikoliv pozitivní cestou k jeho překonání. Urovnal sice cestu k získání nových pravd, ale svůj zásadní subjektivismus potlačil jen tím, že připustil individuální pravdy ve smyslu jejich praktické účinnosti – každá pravda je pak platná, vyloučeny jsou jen ty, které nejsou dostatečně účinné. A v tomto smyslu je pragmatismus „filosofií formální demokracie“. [29] Jinými slovy řečeno: pragmatismus podle J. L. Fischera vyrůstá ze stejného modu myšlení jako celá novověká kultura, a ač chce být cestou transformace společnosti, nepodařilo se mu překročit hranice její racionality.

A mimochodem, Fischerova kritika marxismu má stejnou strukturu: je založena na konfrontaci modu myšlení, kterým je charakterizováno marxistické myšlení, s moderním myšlením, jenž je podle Fischerovy diagnózy charakteristický pro evropský kulturní prototyp. Výsledkem této konfrontace je pak zjištění, že marxismus je typickým produktem tohoto dynamicko-mechanistického kulturního prototypu a sdílí s ním všechny negativní rysy; výsledkem je, že marxistická představa komunismu je založena na stejných východiscích postulátech jako kapitalismus. [30]

Pragmatismus tak představoval Fischerovi sympatický, ale neúspěšný pokus vymanit se z myšlení mechanistického prototypu evropské kultury. To, co pragmatismu chybělo a co je tak zdrojem jeho neúspěchu, byla především absence toho, co bychom mohli označit jako analýzu noetických zdrojů. Pragmatismus sice postřehl, že je třeba – řečeno slovy J. Deweye – „rekonstrukce ve filosofii“, tedy ve způsobu myšlení, ale tuto rekonstrukci, přestože ji chápal ce nejvšeobecněji, např. jako rekonstrukci nejen pojmu pravdy (na tuto stránku pragmatismu soustředil J. L. Fischer – jak jsem naznačil – svou hlavní pozornost při analýze pragmatismu; i když se mi zdá, že pragmatický koncept pravdy viděl poněkud jednostranně), ale i rekonstrukci tradičního filosofického pojmosloví, rekonstrukci pojmů

morálních a společenských i politických a rekonstrukci samého konceptu poznání, ale neuvědomil si, že schéma této rekonstrukce zůstává v hranicích toho, co má být rekonstruováno; jinými slovy řečeno: z Fischerova hlediska je myšlenkový výkon pragmatismu na povrchové úrovni, ale chybí mu analýza hloubkové struktury. A to je metodologický postup, který Fischer od konce 20. let XX. století ve své filosofické práci uplatňoval: za vnějšími projevy skutečnosti hledat určující struktury, jejichž poznání je předpokladem porozumění toho, jak tato skutečnost funguje. A protože taková orientace pragmatismu chybí, protimechanistická tendence pragmatismu má v očích Fischerových stejný osud jako protimechanistická reakce romantismu: je bezmocná proti stále silícím tendencím mechanisticko-dynamického evropského kulturního prototypu, protože nepostihuje jeho nejvlastnější strukturu, ale omezuje se jen na jevové aspekty.

Obdobně, i když přece jinak je tomu s pozitivismem, který je ve Fischerově pojetí filosofickou odpovědí na základní přírodněvědní postuláty mechanistického prototypu. Věda tohoto prototypu je formulována tak, že může odkrývat jen kvantitativně určitelné vztahy, aniž se ptá na první a poslední příčiny. Tyto postuláty jsou tak podle Fischerova zjištění takové, že se vlastně vzájemně vylučují: 1) skutečnost „o sobě“ je nepoznatelná a 2) jen vědecké poznání skutečnosti může být uznáno jako pravdivé. Pozitivismus si tento rozpor uvědomil a snažil se mu vyhnout tím, že akceptoval pojem jen relativní pravdy. [31] Má-li však pro pozitivismus vědecká pravda hodnotu jedinou, ale současně relativní, není jasné, proč jí lze přisoudit pouze fenomenální, ale nikoliv ontologickou hodnotu. A učinil-li pozitivismus z vědeckého poznání jediné možné poznání, pak důsledkem mohlo být jen ztotožnění mechanistického poznání přírody s přírodní skutečností se všemi důsledky: celá skutečnost je chápána jako kvantitativní a homogenní rozrůzněnost, kvalita, jež – jak jsme viděli na počátku této úvahy – byla trvalou konstantou Fischerova myšlení, zmizela nejen z centra našeho poznání, ale vlastně z celé skutečnosti. A je téměř samozřejmé, když Fischer konstatuje, že všechny projevy krize, jež měl před očima ve 20. a 30. letech XX. století, mu byly důsledky tohoto – jak soudil – převráceného vidění skutečnosti. S evropskou novověkou kulturou je tak spjat vnitřní rozpor či osudová anomálie: tato kultura je pyšná na své vědecké úspěchy, ale obraz světa, který nabízí, pomíjí to, co je pro svět relevantní – rozmanitost kvalit. Pozitivismus je ve Fischerově diskusi pochopen jako „asocianistický naturalismus“ (neboť redukuje psychickou skutečnost na determinovaný sled fyziologických pochodů) a tento asocianistický naturalismus není pro Fischera ničím jiným než aplikací vnějšího kvantitativního vztahu na psychickou skutečnost. Pozitivismus je proto jen obměnou dogmatu o kvantitativní podstatě jsoucna: skutečná je jen kvantita, vše ostatní je jen metafyzické zdání.

Taková analýza pozitivismu umožňuje Fischerovi (citovaná stať o pozitivismu byla napsána v r. 1930, *Základy poznání*, v nichž se poprvé pokusil zdůvodnit svou filosofickou pozici, byly publikovány v r. 1931) uvědomit si noetické předpoklady toho, co nazývá „naturalistický omyl“ a současně postavit proti němu vlastní koncepci, která má vrátit kvalitě její ontologickou i lidskou hodnotu. Naturalistický omyl o kvantitativní podstatě jsoucna je totiž podle Fischerova přesvědčení odvozen od obecnějšího omylu racionalistického: jediná reálná skutečnost, kterou novověké filosofické myšlení zná, je hypostazí

logických vztahů, v pozitivismu jedinou reálnou skutečností jsou hypostazované vztahy kvantitativní.

### III.

Kde ale jsou noetické kořeny tohoto – jak Fischer soudí – „zvráceného“ pojetí skutečnosti? Odpověď na tuto otázku nám umožní uvědomit si hlavní principy Fischerovy filosofie.

Ony „špatné filosofické předpoklady“, z nichž vychází pozitivistická věda (ale musíme vzít v úvahu, že výtky vůči pozitivismu jsou Fischerem formulovány tak, že se týkají celé novověké vědy, jak se utvářela od 17. století, že mu nejde tedy jen o kritiku jednoho filosofického směru, ale o postižení „typu myšlení“, jenž je charakteristický pro novověké poznání), souvisejí s předsudkem, že zkušenost je něco jednoznačného, že je pojímána jako hotově daný fakt. A empirická věda, která se o takovou neměnnou zkušenost opírá jako o mezní a jediný zdroj našeho poznání, je pak v důsledku toho postulována jako bezpředpokladová, neboť je – či alespoň má být – „diktována jen a jen látkou zkušenosti“. [32] Je třeba připomenout, že toto „dogma“ klasického pozitivismu sdílel s klasickým pozitivismem i vídeňský novopozitivismus a že v tomto ohledu Fischerovo kritické hodnocení pozitivismu se vztahuje i na novopozitivismus; na druhé straně je ale třeba připomenout, že novopozitivistická koncepce vědeckého poznání není tak jednoduchá, aby mohla být redukována na klasický pozitivismus, a že i když usiluje plně respektovat empirické principy poznání, postupně si uvědomuje, že problémy vědeckého poznání nejsou tak jednoduché, aby mohly být jednorázově vyřešeny postulátem noetické redukce. Z Fischerova hlediska však definovat vědu takovou čistě empirickou indukci, jak to činí pozitivismus a v jeho interpretaci i novopozitivismus, „je tím nejtrapnějším omylem, jehož se může dopustit lhostejno zda vědec, či filosof“ [ibidem]. Kvantitativně formulované vztahy mezi objekty nejsou dány zkušeností, ani formálně logickými principy, ale jsou postulovány a o jejich oprávněnosti rozhoduje užitečnost aplikace; vyjádřeno Fischerovou terminologií: jsou dány teticky. Takto postulované principy pak mohou být empirické jen natolik, nakolik „bylo možno jejich pomocí zvládnout vykládanou skutečnost, míra jejich empiričnosti pak nesahá nikdy dále, než kam sahá postihnutí skutečnosti, které mělo být jimi umožněno“. [33] Vědecké poznání tedy není tedy dáno pouhou sumací zkušeností, ale „hypotetickým kladem“ (dnešní filosof by asi preferoval termín „jsou postulovány“); kvantifikující koncepce novověké vědy není proto výsledkem pouhého induktivního studia přírody a jejího pozorování, je teoretickým schématem skutečnosti, jež vzniká aplikací postulovaných výkladových principů, a protože je postulováno, nemůže si činit nárok být schématem univerzálním. Skutečnost poznáváme prostřednictvím sítě zástupných znaků, jimž Fischer říká „významy“: smyslová data, jež pro pozitivismus (ale i pro klasický empirismus) byla nezpochybnitelným počátkem poznání, nejsou proto ještě poznáním ve vlastním slova smyslu; jím se stávají až potom, co jsou zařazena do různých významových soustav [34], a teprve zařazením do nějaké soustavy může být to, co poznáváme, uznáno jako poznané, neboť jsme tím postihli jeho

mysl. (Pro Fischera je problém smyslu ústředním epistemologickým problémem a lze jen litovat, že 2. kniha *Základů poznání*, jež měla být věnována těmto otázkám, už nebyla napsána.) Poznání je pro Fischera výkonem intelektuálním a porozumět mu znamená porozumět řádu myšlení, nebo obecněji řádu poznávacích činností, z nichž myšlení tvoří jen jeden, byť vrcholný typ. Je-li tedy poznání zařazování významů do sítě vztahů, musí v samotných poznávacích činnostech být přítomen příslušný, řekněme „vztahový“ prvek. Fischer jej nazývá skladebnou intencí [35] a přisuzuje jí onu vlastnost našeho vztahu ke skutečnosti, která nám umožňuje její poznávání: „Postihování smyslu tvoří pak vlastní podstatu poznávací činnosti, smysl tedy základní kategorii poznání vůbec.“ [36] A je podle mého názoru příznačné, že přestože Fischer v noetických otázkách zaujímal psychologické stanovisko a analýza psychických činností mu byla prvním argumentem ve prospěch skladebného pojetí, analýzu smyslu exemplifikuje primárně na lingvistickém pojmu – na větě. Fischerovo myšlení se metodologicky ubíralo stejnými cestami jako myšlení rozvíjené v diskusích Pražského lingvistického kroužku (jichž se Fischer účastnil [37], i když pravděpodobně nelze mluvit o tom, že Fischerova koncepce vznikla v přímé návaznosti na jazykové koncepce Pražského lingvistického kroužku). Větu chápe jako jednotu, v níž jsou slova vázána větnou souvislostí [38], věta – má-li být větou – musí tvořit jednotu a tato jednotu tvoří smysl věty. Porozumění smyslu znamená tedy zařazování jednotlivých významů do souvislostí, jež jsou těmto významům (v tomto případě slovům) nadřazena. Takto se Fischer dostal k ústřednímu pojmu své skladebné filosofie – k pojmu funkce. (Fischer však blíže nespecifikuje tento pojem jednoty; nezdá se mi ale, že by byl plně samozřejmý či dokonce evidentní.)

Funkcionální vztah definoval J. L. Fischer – v protikladu ke vztahu kauzálnímu – jako „vazbu určitých částečných útvarů vztahem, vzhledem k těmto částem nadřazeným“ [39] a jeho zdůvodnění vidí v „totalitním rázu psychického dění“, takže funkcionální hypotéza vykládá psychickou skutečnost „případněji“ než jakákoliv hypotéza jiná, např. asocianistická či kauzální. Je samozřejmě možné diskutovat, do jaké míry Fischerova charakteristika funkce je v souladu s metodologickým pojmem funkcionálního vztahu, jak je diskutován ve vědecké metodologii XX. století, či do jaké míry může být chápán jako analogon matematického a logického pojmu funkce. Takové srovnání by bylo jistě zajímavé, ale nikoliv relevantní pro Fischerův záměr. Jeho pojem funkce se sice nekryje s pojmem funkce v metodologickém slova smyslu, ale není s ním v zásadním rozporu. Matematický pojem funkce, a následně ani logický, nemohl považovat v té době za inspirativní pro svou koncepci, vzhledem k tomu, jakou hodnotu přisoudil matematice a logice v celém konceptuálním schématu novověké vědy. Jeho záměrem bylo vytvořit takový pojem, který by byl aplikovatelný na celou oblast skutečnosti, tedy i psychickou a sociálně kulturní a který by současně vyhovoval jeho záměru proti kvantifikujícím tendencím novověké vědy a filosofického výkladu skutečnosti, opírajícího se výlučně o kvantitativní vztahy, vytvořit konceptuální schéma respektující kvalitativní rozmanitost skutečnosti.

Primárním terénem Fischerových úvah na rozmezí 20. a 30. let XX. století, kdy se utvářela rozhodující podoba jeho filosofie (vedle již zmíněného stavu evropské kultury),

bylo jeho pojetí a hodnocení vnější a vnitřní zkušenosti. Fischer samozřejmě ví, že vnitřní zkušenost je krajně nespolehlivá, ale na druhé straně „teprve jí stává se vše to, co nazýváme skutečností, něčím srozumitelným pro nás. [...] vnější zkušeností otevírá se nám svět po své vnější kvalitativní stránce, kde zkušenost vnitřní odkrývá jej po jeho obsahově kvalitativní stránce.“ [40] Fischer sice už ve 20. letech odmítl Bergsonovu filosofii pro její iracionálnost a vágnost [41], ale současně ocenil její „kritickou hloubku“ i „důraz, který [položil] na spontaneitu organického i psychického života“. Zdá se mi, že Fischerův vztah k vnější a vnitřní zkušenosti je blízký Bergsonovu pojetí: všechna data bezprostřední zkušenosti jsou mu data kvalitativními, kvalita je tak něco, co je dáno přímo v naší smyslové zkušenosti (vedle Bergsona lze v této souvislosti citovat i W. Jamese a vzhledem k Fischerovu zájmu o pragmatismus nelze zde vyloučit i jistou spřízněnost). Od počátku také spojuje s kvalitou její heterogenost a nepřevoditelnost, ale – jak sám později konstatoval – sám pojem kvality neanalyzoval, nebo alespoň analyzoval nedostatečně. Z hlediska jeho dalšího úsilí o dotvoření své filosofie je pravděpodobně nejvíce omezující jeho vazba na psychologii; jeho pojetí bylo příliš v zajetí psychologie (takže dokonce na jednom místě *Základů poznání* připouští potřebu psychologismu; a čteme-li *Základy poznání*, nemůžeme se u některých stránek ubránit dojmu, že Fischerova noetika je vlastně filosoficky interpretovaná psychologie), zatímco studium exaktních věd zůstalo v oné době na okraji jeho zájmu. Mluvil-li později ve svých retrospektivních úvahách o své „nedočkavosti“ a „netrpělivosti“, s jakými dotvářel svoji koncepci, pak nepochybně jejich projevem byla ukvapená generalizace psychologických pojmů do pojmů filosofických: Fischerovy filosofické pojmy té doby jsou extrapolacemi pojmů psychologických, aniž tato extrapolace byla nějakým, alespoň minimálním způsobem ospravedlněna.

Tento nedostatek se pokusil odstranit ve studiích napsaných v 50. a 60. letech, v nichž zřetel k některým výsledkům přírodních věd je daleko výraznější než ve studiích let 20. a 30. Mám na mysli především studie *O kategoriích a Kvalitativní kosmos* a německy publikované studie *Kvalita, funkce a struktura* a *Struktura a proces* a anglickou studii *Filosofické základy vědy*. [42]

Při zavedení pojmu kvality tedy – jak se domnívám – nebyly jen zájmy vědecké metodologie, ale i zájmy filosofické: proti mechanistickému atomismu a asocianismu, jež se uplatňovaly v psychologii XIX. století, usiloval Fischer o takové pojmy, které by mu umožnily aplikovat při výkladu psychických a následně i jiných (organických, sociologických) procesů celostní hledisko (Masarykova univerzita v Brně byla v meziválečné době významným střediskem celostně chápané psychologie, působili zde např. průkopníci strukturalistické psychologie M. Rostohar a F. Kratina). Fischer viděl svůj postup v přímém protikladu k postupu významné části novověké filosofie: chtěla-li tato novověká filosofie formulovat svůj pojem racionality tak, že vyšla z homogenizující a kvantifikující tendence přírodních věd a tuto formu racionality považovala za univerzální, Fischer pořadí racionality obrací: nejracionálnější se mu stávají ony skutečnostní struktury, které podle tradiční racionality jsou nejméně racionální: skutečnosti sociálněkulturní. Nedá se ale říci, že takový postup by mohl automaticky zaručit úspěch takového programu. Z tohoto hlediska je ale Fischerův psychologismus pochopitelný: je protiváhou fyzikalismu.

Pojem kvality však od počátku vyvolává i další otázky. Je-li totiž kvalita spojena především, či dokonce výlučně s bezprostřední zkušeností (ať už vnější, či vnitřní), musí s touto zkušeností sdílet i její rizika, především ono riziko, která mohl i Fischer objevit u Bergsona: bezprostřední danost není zárukou objektivnější platnosti. Pak ale je ohrožen celý Fischerův projekt skladebné filosofie, neboť ta má být výkladem skutečnosti a nikoliv jen smyslových daností, má být ontologií a nejen pouhou teorií poznání. Tomuto nebezpečí chce Fischer uniknout dvěma postuláty: jednak samo smyslové vnímání vybavuje předmětnou intencí, jednak akceptuje Drieschův tehdy formulovaný postulát racionální případnosti. Předmětnou intencí, kterou chápe v nejširším slova smyslu jako předpoklad vztahující se na celou oblast poznání, rozumí tendenci poznávacích aktů směřovat k nějakému objektu, postulát racionální případnosti pak postuluje, že předpokládané jsoucno nemůže být méně rozrůzněné než zkušenost, jež je na toto jsoucno zaměřena. Oba předpoklady jsou podle mého názoru výrazem nevysloveného kauzálního vysvětlení smyslové činnosti: diferencovanost účinku (smyslového vnímání) nemůže být menší než diferencovanost příčiny (reálných procesů). Fischerova úvaha je pak již jednoduchá – kvalitativní rozrůzněnosti zkušenosti odpovídá kvalitativní rozrůzněnost skutečnosti. Tento princip akceptuje Fischer i ve své pozdější filosofii: protože sensoricky jsou uvědomovány jen ty reálné rozdíly, které jsou relevantní pro trvání organismu, je Fischer přesvědčen, že každému sensorickému rozdílu odpovídá rozdíl reálný, ale nikoliv naopak. [42a] Přestože se může zdát, že Fischer tímto postulátem (akceptujeme-li současně kauzální vysvětlení percepce, což se zdá být samozřejmé) dosáhl svého cíle – nějakým způsobem se zmocnit skutečnosti, není situace tak jednoduchá, jak se jevila v jeho pracích z rozmezí 20. a 30. let. Problém je totiž v tom, že poznání bylo – jak jsem již několikrát připomněl – ve Fischerově koncepci „vztahováním“, tj. mluvit o něčem jako o poznaném můžeme jen za předpokladu, že je uvedeme do nějakého vztahu. Avšak vztahování je činností inteligibilní (jak to opakuje i ve své studii *O kategoriích*) a problém, který před Fischerem stojí, je vztah – řečeno jeho slovy – mezi řádem reálným a řádem inteligibilním, tj. řádem konkrétních reálných určení a řádem abstraktních určení inteligibilních. Je-li skutečnost něco, co je konkrétní, a je-li inteligibilní určení abstraktní, pak pokusíme-li se určit (v inteligibilním řádu) onu skutečnost, zjišťujeme, že skutečnost zůstává mimo toto určení. Fischerovými slovy: „zůstává – jako něco nevztahového či mimovztahového – mimo vztah či vztahy, jimiž je svírána, čili že zůstává nedefinovatelná [...]“. [43] To je ovšem nejen „nepříjemné“, jak Fischer sám připouští, ale – jak se mi zdá – vyvolává to vážný problém. Fischer se s ním vyrovnává dost osobitým způsobem: i když je pojem skutečnosti prázdný, skutečnost sama se stává ve své bohaté rozrůzněnosti skrze tuto rozrůzněnost mnohonásobně srovnatelná, takže nakonec je možné o ní vypovídat. Ale vypovídáme-li o skutečnosti, pak ji přece určujeme, takže lze sotva mluvit o tom, že pojem skutečnosti je „zhola neurčený“. *Próton pseudos* Fischerovy úvahy vidím v tom, že užívá výrazu „skutečnost“ či „skutečný“ jako predikátu prvního stupně, tedy na stejné úrovni jako všechny predikáty, které se vztahují na konkrétní vlastnosti věcí, a nerespektuje to, že „skutečný“ není predikát stejného řádu jako např. „červený“, „dřevěný“ apod., navzdory tomu, že v běžném jazyce mohu říci – bez újmy srozumitelnosti – „Tento stůl

je dřevěný“ či „Tento stůl je skutečný“. Svědčí to o tom, že filosofická analýza vyžaduje jistá sémantická a jazyková rozlišení.

Druhý problém, spojený s Fischerovým pokusem o kvalitativní určení skutečnosti, je důsledkem jeho požadavku rozlišovat kvalitativní rozrůzněnost skutečnosti alespoň v té míře, v jaké je nám dána kvalitativní rozrůzněnost zkušenosti. Jestliže totiž kvalita je vymezena jako obsah zkušenosti (vnější i vnitřní), pak samotným postulátem racionální případnosti není zaručena „kvalitativnost“ skutečnosti, ale jen to, že diferencovanost zkušenosti nemůže být větší než diferencovanost skutečnosti. To je vyjádřeno v citovaném textu ze studie *O kategoriích*, kde hovoří o tom, že „uvědomovány jsou [...] reálné rozdíly“ a že „každému senzorycky rozlišenému rozdílu smíme přiřadit příslušný rozdíl reálný“. (viz pozn. [42a]) Vyvozovat z toho, že proto „nemusíme [...] činit rozdíl mezi senzoryckými a reálnými kvalitami“ a že stačí mluvit jen o „kvalitách“, je však – jak se domnívám – neoprávněné. Kdyby měl platit postulát racionální případnosti i pro kvalitativní určení skutečnosti, musel by platit i obráceně: kvalitativní rozmanitost skutečnosti je minimálně tak velká jako kvalitativní rozmanitost zkušenosti, což je závěr, který Fischer činí, ale to je pouze postulát, jenž sám o sobě sotva stačí, aby mohl být považován za základ požadované „nové syntézy“. Zdá se mi proto, že Fischerova koncepce je v tomto ohledu zatížena velice silnými předpoklady, které svědčí o tom, co si uvědomil o mnoho let později. Ve své retrospektivní stati *Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika* [44] se přiznává, že „od počátku svého filosofického sebepoznání [jsem sice operoval] s pojmy kvality a kvantity, opomíjel je však podrobit soustavnému rozboru. Spokojoval jsem se s prostým zjištěním, že kvalita je vyznačena heterogeností, různorodostí, a kvantita homogeností, stejnorodostí, abych si tímto nepřesným rozlišením vlastně uzavíral cestu k řešení celého problému.“ To, co uzavíralo cestu k řešení Fischerova problému na rozmezí 20. a 30. let, ale co současně i v jeho pozdní filosofii bylo – jak jsem se právě pokusil ukázat – limitujícím faktorem, samozřejmě nebylo to, že šlo o postulát. Takovou námitku by Fischer nepochybně rychle odmítl poukazem na to, že – jak jsem již příslušné místo citoval – příležitosti polemiky s pozitivismem – poznání, včetně poznání vědeckého, není induktivní generalizací zkušenosti (není tedy pouhým obrazem skutečnosti), ale je dáno „teticky“, že se tedy bez postulátů nemůžeme obejít. Závažnější je, že i filosofické postuláty nelze produkovat libovolně, ale že je třeba – a zde je nutné se odvolat na vlastní slova Fischerova – i ve filosofii se podříditi kázni: v hledání a dobývání pravdy nemůže být libovůle, ale kázeň. V tomto ohledu je filosofické poznání podle Fischera podrobeno stejným nárokům jako poznání vědecké: bude oprávněné jen potud, pokud bude dostatečně empirické. Filosofické poznání však není empirické, nebo alespoň není empirické ve smyslu empirické vědy. Může však být empirické, uvědomíme-li si, že ve Fischerově koncepci – a v tomto ohledu jistě s ním budeme souhlasit – ani věda není čistě empirická, neboť její výkladová schémata jsou dána jako postuláty a jsou oprávněna jen potud, pokud je lze aplikovat na empirický materiál (snad bychom mohli Fischerovu myšlenku vyjádřit „popperovsky“: pokud jejich logické důsledky nejsou v rozporu s empirickým materiálem). V tomto smyslu pak lze mluvit i o „empiričnosti“ filosofie: je empirická potud, pokud je možné jejich pomocí zvládnout vykládanou skutečnost. [45] Tento



Fischerův názor koreluje s názorem jednoho z největších filosofů XX. století - s názorem A. N. Whiteheada. Whiteheadova kniha *Dobrodružství idejí* [46] byla publikována přibližně v téže době, ale přece jen o nějaký rok později, jako myšlenky Fischerovy a nelze proto mluvit o tom, že by Whiteheadem byl přímo ovlivněn. Považoval ho však za filosofa velmi podnětného a hodného pozoru. Uvádím tuto souvislost především proto, že dokládá Fischerovu schopnost uvědomovat si závažné souvislosti mezi filosofií a vědou v soulase se světovými tendencemi. Svědčí to o Fischerově intenzivním smyslu pro aktuální potřeby filosofie a tedy i o jeho filosofické osobnosti, a to navzdory tomu, že s výjimkou *Základů poznání a Krise demokracie* vlastně již žádnou soustavnější velkou filosofickou práci nenapsal.

Proto od 50. let XX. století věnoval Fischer pozornost problému, do jaké míry by bylo možné jeho kvalitativní koncepci podrobit empirickému testu. Ten by měl spočívat v tom, že - řečeno Whiteheadovými slovy - pomocí jeho systému obecných idejí budou interpretovány výsledky soudobé přírodovědy. Nejschůdnější cestou k tomu má být taková analýza naší poznávací soustavy, která nebude vycházet z poznání jako procesu (to by byla analýza psychologická), ani se nebude zabývat justifikačními otázkami poznání (to by byla analýza epistemologická v tradičním slova smyslu), ale bude vycházet z toho, jakým způsobem se reálná konkrétní určení, tedy určení, která můžeme učinit o skutečnosti, mohou „zinteligibilnit“ (což je nepochybně slovo bizarní, ale Fischer ho užívá jako označení pro metamorfózu reálných kvalitativních rozdílů, jimž se nám primárně nabízí skutečnost v prehenzivní, smyslové sféře, v rozdíly, jež jsou výsledkem našich intelektuálních funkcí a jež směřují k tomu „sepnout jakoukoli mnohost v uzavřenou jednotu“). [47] Cestou k tomu má být kategoriální analýza, shrnutá ve zřejmě největší a nejzávažnější Fischerově stati po druhé světové válce - ve stati *O kategoriích*.

Přestože Fischer chce kategorie chápat „aristotelovsky“, je mezi ním a Aristotelem významný rozdíl. Aristoteles totiž, jak o tom svědčí podrobnější analýzy, odvodil svůj systém nejobecnějších určení skutečnosti z analýzy jazykových diferencí, takže jeho kategoriální systém je doslova systémem obecných pojmů, pod něž lze zahrnout vše, co můžeme o skutečnosti vypovědět. [48] Fischer se sice vyjadřuje podobně (zjistit „taková určení, která můžeme vypovídat o čemkoli, o čem říkáme, že je skutečné“), ale nejde mu přesně o totéž; rozdíl vidím v tom, že systém kategorií má postihnout ony vztahy, jimiž můžeme skutečnost relacionizovat, a tím ji učinit přístupnou našim intelektuálním funkcím. Nejde mu tedy o to, najít způsoby, jakým se o skutečnosti slovně vyjadřujeme, ale o to, najít taková reálná určení, která by byla obecně aplikovatelná a která by současně na jedné straně respektovala naši poznávací výbavu, ale na druhé straně by byla spojena s konkrétní kvalitativní rozmanitostí skutečnosti. Nejnázorněji se tento rozdíl projeví, srovnáme-li výchozí kategorii Aristotelovu a Fischerovu. Aristotelova kategorie podstaty, jež má být primárním určením skutečnosti [49], a to pojmově, poznatkově i časově, a která je kategoriálním korelátém gramatického subjektu, k němuž se pak připínají kategorie další, je pro Fischera nepřijatelná ze dvou důvodů: za prvé jde o určení statické, jež je přijato čistě spekulativně, řekněme „metafyzicky“, bez ohledu na to, co má být vlastním úkolem kategoriální analýzy, totiž umožnit inteligibilní zvládnutí kvalitativní rozmani-

tosti; a za druhé termín „podstata“ ve významu „substrát“ či „podklad“ je nepřijatelný pro skutečnost sociálně kulturní a psychickou. [50] Výchozí kategorie podle představy Fischerovy tak nemůže být chápána jako určení, které je na ostatních určeních nezávislé, na čem ostatní určení jako by lpěla, zatímco jeho představa vychází z představy celku, neboť „všechna určení, rozlišitelná na jakékoli konkrétní skutečnosti, jsou od ní neoddělitelná, tvoří s ní nedílnou jednotu, pokud ovšem nezanikají“. Výchozí kategoriální určení má proto být takové, které tuto konkrétnost nejen vyjadřuje, ale i respektuje.

Fischerovi se jako nejvhodnější termín pro výchozí kategorii jeví to, co je vyjádřeno slovem „datum“, ale bez fenomenalistických a subjektivistických konotací, jimiž je toto slovo zatíženo v dějinách filosofie, např. právě v pozitivistické filosofii (proto se Fischer vyhýbá i českému ekvivalentu „jev“, u něhož tato subjektivistická interpretace je zřetelná). Termín „datum“ má být neutrálním označením, které jednoduše vypovídá, že je něco „objektivně“ dáno: slovo „datum“ lze považovat za „označení čehokoli, o čem můžeme říci, že je – nějak – skutečné“. Protože každé datum vykazuje větší či menší řadu zjištělých rozdílů, jimiž se liší od ostatních, nabízí se Fischerovi snadná příležitost pro definici kvality: je to jakékoliv konkrétní určení (resp. jakýkoli zjištělý rozdíl), spojené s nějakým datem. Takovým určením kvality (sotva je ovšem můžeme nazvat definicí) zachovává na jedné straně konkrétnost a jedinečnost data, ale na druhé straně umožňuje, aby se datum stalo nějakým způsobem inteligibilně, tj. vztahově, přístupné. To je důležité pro další rozvíjení systému kategorií. Vykazuje-li totiž datum řadu zjištělých rozdílů, pak tyto rozdíly vymezují jeho singularitu, ale rozdíl lze určit jen nějakým vztahem a ten už předpokládá jistou intervenci inteligibility: datum se tímto způsobem stává přístupným poznání. „Zinteligibilnění“ je tak součástí prehenze kvalitativně rozlišitelného data, jež se tak stává – takřkajíc – noeticky dostupné.

Volba kvalitativně určeného data jako počátku kategoriálních určení (následují pak ještě určení další: změna a časoprostorově vyznačené horizonty, ale k nim v následující diskusi nebudu přihlížet) je pro strukturu Fischerovy filosofie rozhodující: jde totiž podle Fischera o určení reálné, neboť vykazuje nějakou míru nezávislosti na subjektu (je objektivně reálné). Na druhé straně ale Fischer konstatuje, že „data objektivně reálná jsou závislá na sféře psychické, potud, že nezbytnou podmínkou, abychom mohli klást jakoukoli existenci, je její uvědomění“. [51] Nebo vyjádřeno ještě jinak: moment uvědomění je mezní podmínkou jakékoli výpovědi o skutečnosti. Tato dvojí, podle Fischera zdánlivě paradoxní charakteristika kvalitativně určených dat však může být i příležitostí pro posouzení některých problémů Fischerova programu i podnětem pro další úvahy.

#### IV.

Fischerovým záměrem (jak zde neustále opakuji) je podat systém pojmů, pomocí nichž by bylo možné jinak neuchopitelnou skutečnost vyjádřit sítí nejobecnějších určení; lze-li požit termínu „konceptuální model“, pak bychom Fischerův záměr mohli označit jako pokus o konceptuální model kvalitativně diferencované, extenzionální skutečnosti, a to takový model, který by nebyl založen na homogenizující redukci.

První otázka, která musí být položena, se týká vztahu kategoriálních určení (jako příklad jsem zvolil kategorie data a kvality): jestliže skutečnost je – jak Fischer říká jen několik řádků před svou charakteristikou kategorií (a opakuje zde svou myšlenku z rozmezí 20. a 30. let) – „právě v tom, v čem je skutečností, [...] mimo vztah či vztahy, [...] tedy že zůstává nedefinovatelná [...]“, pak samozřejmě vzniká otázka legitimity kategoriálních určení, jež mají „vypovídat o všem, o čem říkáme, že je skutečné“. Upozornil jsem již na jistý problém, který ve Fischerově koncepci vyvstává při úvaze o vztahu mezi sensorickými a reálnými kvalitami a který je anulován nevysloveným přijetím kauzálního vysvětlení sensorických kvalit (to je ovšem fakt potvrzovaný fyziologickými a psychologickými výzkumy a sotva ho lze zpochybnit), ale současně na druhé straně přijetím principu racionální případnosti, což ale není fakt, ale velmi silný předpoklad celé koncepce. Fischer zřejmě předpokládá, že i v úvaze o kategoriích lze tento předpoklad uplatnit jako hypotézu, která je ospravedlněna jako kterákoli hypotéza empirických věd (jak o tom svědčí místo za studie *O kategoriích*, citované v poznámce [42a]). To nakonec koreluje i s Fischerovým celkovým pojetím filosofie: filosofie se od vědy liší jen mírou své abstrakce. Citovaný problém však do celé této diskuse vnáší znepokojivou otázku: je opravdu princip racionální případnosti empirickou hypotézou, která je justifikována jako ostatní empirické hypotézy např. svou explikativní silou pro empirická fakta, jež jsou jejími důsledky, či jednoduchostí apod.? Zdá se mi, že i ve Fischerově filosofii máme k takové zpochybňující otázce právo. A dokonce víc: můžeme při diskusi této otázky posoudit celý způsob Fischerova myšlení, jenž souvisí s celkovým pojetím Fischerovy filosofické práce.

Vycházím z toho, že sám Fischer – jak jsem již citoval – považuje za podmínku filosofického tazání tvrzení, že „moment uvědoměnosti je mezní podmínkou jakékoli výpovědi o skutečnosti“; a protože výsadní otázkou filosofie je právě otázka určení skutečnosti, vyznačuje se filosofie tím, že její argument nemůže pominout tuto základní filosofickou tezi (tuto tezi zde akceptuji jako východisko pro další diskusi Fischerovy filosofie, nikoli jako nezpochybnitelnou tezi: přijetí této teze umožňuje totiž zhodnocení Fischerovy filosofie na základě jeho vlastních principů). Jinými slovy řečeno: každá filosofická argumentace je limitována „momentem uvědoměnosti“. Tento „moment uvědoměnosti“ však jako mezní podmínka – zdá se – nemůže být empirickým faktem, ale právě tím, čím je: totiž podmínkou. Pak ale se filosofie – zdá se – neliší od ostatních věd jen svou vysokou abstrakcí, ale i jiným kladením otázky a jiným zdůvodněním odpovědi: vypovídat o skutečnosti *qua* skutečnosti (to je vlastní Fischerův obrat) vyžaduje ptát se na podmínky, za nichž můžeme o skutečnosti vypovídat. To, co je znepokojivé, je sugestivní dojem, že zde Fischer – *nolens volens* – pracuje s pojmem, který silně připomíná transcendentální pojmy. Z. Novotný ve své studii *Metafyzické rysy pojetí subjektu ve filosofii J. L. Fischera* [52] upozornil na některé problémy, spojené ve Fischerových úvahách v *Základech poznání* s pojmy „reálný subjekt“ či „čisté Já“, a dochází k závěru, že Fischerovo pojetí může připomínat částečně pojetí kantovské, neboť do něho vchází „řada prvků a extrapolací, které bychom z hlediska pozitivistického mohli označit za metafyzické“. Novotný oprávněně připomíná, že tato výtku není z hlediska Fischerova relevantní, protože Fischer

sám považoval pozitivismus – jak bylo naznačeno na počátku této stati – za filosoficky nezdůvodněný. Domnívám se, že Novotného kritický postřeh je možné uplatnit i v případě problému, kterému nyní věnuji pozornost, a dokonce jej i rozšířit. Jde o to, v jakém slova smyslu máme v tomto případě interpretovat termín „metafyzický“. Novotný podle mého názoru oprávněně termín spojuje s formulací předpokladů, pro něž neexistuje přímá empirická evidence a ani evidence čistě induktivní. Jeho hodnocení Fischerova předpokladu je „humovské“: předpoklady jsou neoprávněné, protože překračují rámec pozitivní zkušenosti.

Soudím ale, že toto je právě místo, které dokládá Fischerův filosofický záměr. Samozřejmě že s tímto záměrem nemusíme souhlasit, ale nesouhlasíme-li s ním, pak si uzavřeme cestu – jak Fischer soudí – k pochopení celé moderní vědy. Tato věda je totiž – použijí-li zde Bachelardovy charakteristiky – „nebaconovská“, a to znamená neinduktivní, ale vsazená do „abduktivně“ přijatého rámce, řekněme konceptuálního schématu, jenž zahrnuje všechny hodnoty naší kultury. Takový koncept moderní vědy pak umožňuje i patřičně zhodnotit koncept vědy klasické: ani ona nebyla bezpředpokladová, jak Fischer neustále zdůrazňuje, ale extrapoluje dokonce své předpoklady na celou sociálně kulturní skutečnost. Analýza takových předpokladů je – jak jsme viděli – klíčem k pochopení především sociálních, politických a kulturních problémů současné společnosti, ale i k pochopení celé skutečnosti. Problém, který motivuje Fischerovy úvahy, je problém, který ovládá myšlení všech velkých filosofů XX. století a který je možno chápat jako výzvu moderní vědy moderní filosofii vědy: jak můžeme rozumět racionální strukturu vzájemné interakce mezi protikladnými způsoby myšlení [53], kterou A. N. Whitehead [54], v jehož duchu jsem tento problém uvedl, formuloval inspirován matematikou, ale který Fischer vidí jako problém celé novověké vědy; jde o to, jak vysoce abstraktní, matematicky formulované teorie mohou být účinně aplikovány na empirickou skutečnost. Tento problém vyvstal s plnou naléhavostí před filosofií XX. století: to platí jak pro fenomenologii, tak i pro A. N. Whiteheada či G. Bachelarda, ale i pro analytickou filosofii a platí to i pro J. L. Fischera. Všechny zmíněné myšlenkové tendence (a samozřejmě i některé další, které chápou filosofii jako součást lidského vědění a odmítají ji vidět v protikladu k vědě) se od sebe liší způsobem, jakým tento problém chtějí řešit. Problém, který se většinou jeví jako specifický problém filosofie vědy, Fischer – a myslím, že se v tomto ohledu liší od všech jmenovaných (ale nikoliv od fenomenologie, jak o tom svědčí Husserlova kniha *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*) – chápe tuto myšlenkovou situaci novověké a moderní vědy v širší souvislosti: jako zdroj krizových jevů, jak vyvstaly v této době v evropském kulturním životě. A i kdybychom měli k fenomenologii jakékoliv kritické výhrady a i kdybychom jakkoliv nesouhlasili s Fischerovou filosofií, domnívám se, že bychom museli s plnou vážností uvažovat o souvislostech mezi filosofickovědeckým viděním světa a problémy naší kultury a civilizace. Fischer tyto souvislosti vidí především z hlediska důsledků, jež koncepce světa, opírající se o metodu novověké vědy, měla pro pojetí sociálněkulturní skutečnosti a jež se s plnou naléhavostí projevily právě v politickém a kulturním životě soudobé společnosti XX. století. „Nebaconovské“ pojetí vědy je tak pro Fischera výzvou rozejít se i se všemi předpoklady, o které se tato koncepce

opírala, a vytvořit takovou koncepci, která by vrátila sociálněkulturní skutečnosti její ontologickou relevanci. Koncepci, kterou Fischer vyznačuje „kategorickým imperativem kvalitativnosti“, „jímž je postulováno zvyšování a rozmnožování kvalitativnosti skrze nás, jak pokud jde o nás samé, tak o celou sociální sféru, pokud je přístupná našemu zásahu“. [54a]

Vrátíme-li se po této odbočce ke konkrétnímu, právě diskutovanému meritu tohoto zamyšlení nad Fischerovou filosofií, můžeme po připomínce obecnějších záměrů jeho filosofického programu formulovat zmíněný problém moderní filosofie vědy v jeho vlastní filosofii: je kvalitativní koncepce světa omezena jen na náš lidský svět, svět naší smyslové zkušenosti, či na náš „přirozený svět“, zatímco svět vědy vyžaduje matematizaci (a pak s jejími, již zmíněnými důsledky), nebo existuje možnost extrapolace kvalitativnosti i do světa matematickofyzikálního? Pokud by tato dichotomie byla neodstranitelná, pak by Fischerova masarykovská vize „hmotu opět ovládnout duchem“, formulována v závěrečné části jeho nástupní profesorské přednášky „Věčný a časový úkol filosofie“, zůstala jen utopickým sněním a jeho touha, aby svět „vydal ze sebe všechny své tvůrčí síly“, ale i „řádové dílo větší a vyšší dokonalosti, než k jaké až doposud došel“ bláhovým sebeklamem. Najít tedy řešení zmíněného rozporu není tedy jen věcí filosofické spekulace, ale i – pro Fischera – věcí osobní angažovanosti.

Fischerova filosofická metoda je tak – jak je zřejmě oprávněně přesvědčen – v souladu s vědeckým myšlením moderní vědy a liší se od vědy „jen“ vyšší mírou abstrakce; Fischer v této souvislosti hovoří o filosofii jako o „zdůvodněném synoptickém pohledu na realitu“. [55] Odmitá – jak jsem už ukázal – nejen onen princip novověkého myšlení, jenž dovoloval chápat realitu jako extenzivní rozmanitost, vysvětlitelnou jen *more mathematico*, tj. v jeho pojetí *more mechanico*, ale i druhý princip tohoto myšlení, totiž že „myslící subjekt je (jediný a rozhodující) rozhodčí pravdy a v důsledku toho i skutečnosti“. Soudím, že tato Fischerova myšlenka oslabuje podezření, že by jeho předpoklady mohly být hodnoceny jako metafyzické principy. „Moment uvědomění“ (tento pojem byl podnětem k celé této úvaze) nemůže proto být interpretován jako transcendentální princip (neboť takový princip je jen variantou novověkého subjektivismu), ale stejně jako ostatní podobné pojmy je součástí empirické hypotézy a v tomto ohledu se neliší od pojmů empirických věd: je zdůvodněn svou explikativní funkcí.

Soudím proto, že Fischerova odpověď na onu otázku moderní filosofie vědy je spojena s těmi dvěma pojmy, které daly podnět k úvaze o metafyzičnosti Fischerovy filosofie, tj. s pojmy „kvalitativně diferencované datum“ a „moment uvědomění“ jako „mezní podmínka jakékoli výpovědi o skutečnosti“, a že jeho odpověď není metafyzická v onom tradičním slova smyslu, jenž je oprávněně předmětem kritiky empirické filosofie; jde o „fischerovský“ pokus překonat nepoměr „mezi veskrze konkrétními určeními reálnými na jedné a víceméně obecnými (abstraktními) určeními inteligibilními na druhé straně“ [56], a to způsobem, který je v souladu s nároky empirické vědy. Fischerovi nejde o „nutné principy“ našeho poznání, ale o hypotézy, které se mohou (ale také nemusí) osvědčit. Není pochyb, že takovým programem ztrácí filosofie nimbos „první vědy“, neboť sama již empirickou vědu předpokládá, a to v tom smyslu, že výsledky vědy mají být jakýmsi „empirickým testem“ pro onen synoptický pohled na realitu.

Tématem se tak stávají dvě otázky: první se týká způsobu, jak Fischer překonává onen právě citovaný „nepoměr“, druhá toho, jak jeho koncepce kvalitativně diferencovaného data je interpretována v souladu s výsledky empirické vědy.

## V.

Svou představu překonání „nepoměru“ opírá Fischer o analýzu kognitivních funkcí, jež mu má umožnit vyřešit problém kategorií. Rozlišuje tři takové funkce (a není obtížné vidět psychologický původ tohoto rozlišení), totiž prehenzivní, reprehenzivní a komprehenzivní. Abychom našli odpověď na otázku, jak překonává „nepoměr“, stačí se soustředit na některé rysy první a třetí z těchto funkcí. První z nich, prehenzivní, zaručuje náš kontakt s realitou, neboť je jediným zdrojem našeho poznání reality, ale současně také nejvyšší verifikační instancí tohoto poznání. V tomto ohledu je Fischerova filosofie empirická v tom nejvlastnějším slova smyslu. (Právě na tuto funkci uplatňuje Fischer princip, který na počátku 30. let nazýval principem racionální případnosti; tato myšlenka byla již diskutována.) Je však třeba upozornit, že Fischerův empirismus je empirismem v tradičním slova smyslu, tj. v tom smyslu, jak jej pojímal především britský empirismus; diskuse o empirickém fundamentu poznání, jak se rozvíjely ve filosofii od druhé poloviny XX. století zásluhou W. Sellarse, pozdního Wittgensteina či W. V. Quina, Fischerova filosofie už nepostihla. Třetí funkce, komprehenzivní, umožňuje, že všechny předcházející obsahy (tj. obsažené v prehenzivních a reprehenzivních funkcích) „jsou uvedeny do racionálních spojení pomocí intelektuálních vztahů různého stupně aplikability“ [57], tj. právě tato funkce umožňuje, že realita se stává racionální. Protože tyto vztahy nejsou něčím „daným“, ale musíme je nějak „vysoudit“, označuje je Fischer jako vztahy reflektované a spojuje s nimi vlastní výkon poznání.

Přechod od prehenzivních (a reprehenzivních) vztahů ke vztahům intelektuálním je podle Fischera „dialektickým zvratem či skokem“ [58] (přechod od prehenzivních vztahů k reprehenzivním považuje za „splývavý“). Tímto „skokem“ se to, co je dáno konkrétně, stává něčím, co vykazuje „větší či menší stupeň obecnosti“ čili co je postiženo intelektuálním vztahem. Fischer se ve svých textech nezabývá povahou tohoto „skoku“. Jde však zřejmě o bod, který je pro odpověď na první otázku tohoto oddílu rozhodující. Bude proto třeba pokusit se v jeho textu najít možné podněty pro takovou odpověď. Pokud bychom totiž zůstali u řešení vyjádřeného obratem „dialektický skok“, vystavili bychom Fischerovu filosofii značnému riziku iracionalismu. On sám spojuje tento „skok“ s „aha“ zážitkem, což ovšem je psychologický stav, ale nikoliv epistemologické vysvětlení; analogie s „aha“ zážitkem však prozrazuje, že i „dialektický skok“ je sotva něčím víc než jen psychologickým stavem. Není-li však „dialektický skok“ ničím jiným než označením pro jistý psychologický stav, pak zůstává tento obrat stejně vágní jako onen metonymický obrat „aha“ zážitek“ a je pro filosofické účely bezcenný, neboť je jen slovním obratem. Pak by ovšem i odpověď na diskutovanou první otázku byla jen slovním obratem, a tedy bez explikativní síly. Z toho důvodu je třeba pokusit se Fischerovy úvahy v tomto ohledu doplnit, a to buď tak, že najdeme v jeho textu strategii, která nám

takovou odpověď dovolí, nebo – takřkajíc „v jeho duchu“ – se pokusíme jeho vlastní myšlenky nějak domyslit.

Domnívám se, že klíčem k hledání odpovědi může být srovnání kategorií, které Fischer vyvodil pro prehenzivní a komprehenzivní kognitivní funkce. Omezím se jen na první z Fischerem uvažovaných kategorií.

Pro prehenzivní sféru to jsou kategorie data a kvality (bez újmy na srozumitelnosti lze – jak je to již patrné z předcházejícího textu – mluvit o kvalitativně diferencovaném datu), pro komprehenzivní sféru to je kategorie struktury. Protože kategorie kvalitativně diferencovaného data již byla charakterizována, můžeme se soustředit na kategorii struktury. Fischer o ní mluví jednoduše jako o „vztahovém skeletu“ či „strukturním vzorci“ toho nebo onoho data. Taková formulace umožňuje – jak se mi zdá – poměrně jednoduchou interpretaci obou: kategorie struktury je inteligibilním korelátem kategorie kvalitativně diferencovaného data (tuto interpretaci podporuje i to, že řady obou skupin kategorií jsou postaveny korelativně vedle sebe [59]). Problém, který stojí před Fischerem, se týká toho, co je důvodem toho, abychom v tomto případě uvažovali o korelaci obou typů kategorií, mezi nimiž – jak Fischer zjistil – je takový rozdíl, že můžeme mluvit o „dialektickém skoku“ od prvního typu ke druhému. Fischer se domnívá, že důvod najde ve srovnávací analýze obou sfér. Proti konkrétním diferencím prehenzivní sféry, charakterizovaným jako změna, objevuje v komprehenzivní sféře jako hlavní charakteristiku podmíněnost, kterou chápe jako zdůvodněnost. Jsou-li data postižitelná jen jako sukcese stavů, tedy jako změna, je racionálně uchopená změna reakcí. V souhlase s předcházejícími úvahami je třeba v duchu Fischerova myšlení chápat změnu jako něco, co je racionálně nepostižitelné a co se stává racionálně postižitelným až tím, že skutečnostní data racionálně postihneme (tj. poznáme) v síti jejich podmínek, jež jsou formulována jako vztah zdůvodněnosti (Fischerova úvaha je zde komplikována jeho rozlišováním reálných a inteligibilních určení, ale nemyslím, že toto rozlišení je pro mou úvahu relevantní, a proto je opomím). Prehendovaná data přecházejí tak ve struktury tím, že jsou „pořádána“, tj. obepínána krok za krokem sítí vztahových určení [60]; kategorie data je tak nahrazena kategorií struktury. Z hlediska této úvahy je proto třeba chápat předcházející určení kvality prostřednictvím zjišitelného rozdílu jako první „projev“ strukturnosti skutečnosti.

Tato úvaha vypadá přesvědčivě, ale zdá se mi, že nejméně jedna otázka zde zůstala otevřená. Výsledkem prehenzivní aktivity jsou samozřejmě prehenze, tedy smyslové vjemy, které mají svou příčinu ve fyziologických procesech (a Fischer takové vysvětlení přijímá). Ale jak je tomu s výsledky komprehenze? Lze zde také mluvit o nějakých „fyziologických korelátech“? Jestliže ano, měli bychom mluvit o nějakých „mentálních abstraktních“ strukturách, ale takový závěr ve Fischerových textech nenajdeme. Domnívám se, že jeho obezřetnost je v tomto případě na místě. Ale v jakém slova smyslu můžeme v tomto případě mluvit o nějakém „racionálním ekvivalentu korespondujícího data“? [61] Zdá se mi, že na tomto místě je ve Fischerově myšlení jistá mezera. Zatímco prehenze jsou fundovány fyziologicky (což – jak bylo ukázáno – umožňuje Fischerovi aplikovat princip racionální případnosti), zůstávají komprehenze – jak se zdá – bez jakékoliv opory. Nemyslím však, že situace je bezvýchodná. Přitom je zajímavé, že řešení se Fischerovi

nabízelo již v samotných počátcích jeho skladebného uvažování. V *Základech poznání* rozvíjí Fischer svou myšlenku o intelektuálních funkcích z hlediska jejich skladebné intence, a jak jsem již naznačil, modelem pro jeho argumentaci je analýza věty. Smysl věty je mu podnětem, aby uvažoval o smyslu v širších souvislostech. Výsledkem je zjištění, že „postihování smyslu tvoří pak vlastní podstatu poznávací činnosti“ [62] a pojem smyslu je mu „základní kategorií poznání vůbec“. V dalším textu však Fischer opouští lingvistický terén a přesouvá se do terénu psychologického, aniž však tento přechod nějakým způsobem zdůvodňuje. Podle něho „postihování smyslu vzniká jednak přiřazováním ‚významů‘ k jednotlivým psychickým obsahům, jednak jejich zařazením v nadřazenou souvislost“. Průkazná argumentace by samozřejmě vyžadovala, aby byla alespoň nějakým způsobem ukázána při nejmenším možnost, jak chápat vztah věty a psychického obsahu. Takto však Fischerova argumentace může být charakterizována skoro jako *metabasis eis allo genos*. Přitom oba termíny „smysl“ i „význam“ přímo nabízejí strategii, jak chápat intelektuální procesy. Vrátime-li se totiž k terminologii studie *O kategoriích*, pak onen dialektický vztah, jenž má být výrazem přechodu ke komprehenzivním funkcím, nemůže být ničím jiným než „postihováním smyslu“ v terminologii *Základů poznání*. Lze samozřejmě namítnout, že slovo „postihování“ je v této souvislosti stejně vágní jako „dialektický skok“, ale vývoj filosofického myšlení ve druhé polovině XX. století ukázal, že sémantická analýza smyslu a významu je nadějnější filosofickou cestou. Zdá se mi – soudě podle zamýšlené struktury *Základů poznání*, zvláště podle plánovaného tématu 2. dílu, ale také podle náznaků studie *Slovo a skutečnost* [63] – pravděpodobná domněnka, že Fischer si uvědomoval význam sémantické problematiky pro filosofii, přesněji řečeno význam studia jazyka pro zodpovězení alespoň některých filosofických otázek, že však jeho psychologismus mu zabránil naplno si uvědomit, že problémy, ke kterým se dostal, souvisejí právě se strukturami jazykovými: komprehenzivní určení je tematizovatelné jako určení sémantické (řečeno *pleno sensu*: strukturalistické analýzy vyžadují oprít se o filosofické analýzy sémantiky), neboť pokud by byly čistě psychologické či mentální, byly by konkrétní, tj. vázány jen na konkrétní fyziologický substrát jako svou příčinu a jejich obecnost by byla nevysvětlitelná (byla by – jak Fischer ostatně správně zjistil – „dialektickým“, tj. iracionálním skokem). Pokud přijmeme tuto úvahu, pak onen „nepoměr mezi konkrétními určeními reálnými a obecnými určeními inteligibilními“ nebude nutno chápat jako iracionální skok (třebas dialektický), ale bude vysvětlitelný jako důsledek postavení jazyka v lidském poznání (v čistě psychologickém postoji je tento „obrat k jazyku“ nezřetelný a přinejmenším obtížně identifikovatelný) a jeho vývoje i specifických jazykových aktivit. To samozřejmě neznamená, že stačí Fischerovy úvahy jednoduše doplnit úvahami sémiologickými a specificky sémantickými; struktura Fischerova myšlení je natolik konzistentní, že přechod od psychologismu k nějaké formě „sémantismu“ vyžaduje její proměnu, nikoliv však – a o tom jsem přesvědčen – její destrukci: Fischerovy myšlenky přímo vybízejí k jejich sémantické kompletaci a přinejmenším její uvedení není v rozporu s intencemi jeho filosofie.

Vrátime-li se k problému, který dal podnět k této obecné úvaze, pak komprehenzivním korelátém kvalitativního data je nějaká sémantická struktura („význam“ v starší



Fischerově terminologii), jež je výsledkem jazykové aktivity. I pro Fischera platí kritický postřeh J. A. Coffy ke Kantovi: hlavním zdrojem potíží při řešení filosofických problémů je nedostatečně jasná teorie významu a pochopení úlohy sémantiky. [67] Lze ovšem připustit, že ve Fischerově době důležitost sémantiky ve filosofii se neprezentovala s takovou naléhavostí jako ve druhé polovině XX. století.

Druhá otázka, formulovaná na konci části IV, se týkala toho, jak může být kvalitativně diferencované datum interpretováno v souladu s výsledky empirické vědy, a znamená – jak jsem naznačil – pro Fischera jistou formu empirického testu. Strategie Fischerova myšlení je v tomto ohledu opět v protikladu k „předchozímu myšlení“, jak to formuluje ve své studii *„Pozvání k dialogu mezi (indickým) Východem a (evropským) Západem“*. [64] Má-li být překonána omezenost předpokladů novodobé přírodovědy a omezenost jejich užitečnosti na výklad všech skutečnostních útvarů (včetně a především sociálněkulturních), musí být překonán kvantitativní výklad skutečnosti. Pro Fischera to především znamená splnění dvou podmínek, z nichž druhá je důsledkem první: řešení všech situací, před než kdy byl člověk postaven, musí záviset na jeho znalosti objektivní podmíněnosti příslušných reálných procesů a určení těchto podmínek je vázáno na podmínku jejich objektivní, předmětné přiměřenosti. Fischer při této formulaci má na mysli především sociologii, ale úvahy ve studii *O kategoriích* přesvědčují o tom, že jde o podmínky obecně platné pro každou vědu. Jde o to, že stupeň přiměřenosti je proměnlivý nejenom podle různých úrovní skutečnosti („existenčních modů“), ale i v rámci jedné úrovně a dokonce i pro jednotlivé druhy a typy. Konkrétně to znamená, že při výkladu skutečnosti nevystačíme s lineárním myšlením („kauzálním“), ale že je třeba „myslet ve strukturách“: na rozdíl od předpokládané homogenosti skutečnostních určení je třeba všechny zjišťované rozdíly řadit do různě diferencovaných pořadí s různě diferencovanými stupni jejich strukturální závažnosti. Tím – jak předpokládá Fischer – bude rehabilitována kvalitativně diferencovaná skutečnost našeho lidského světa.

Konkretizujeme-li tento poněkud abstraktní výklad, pak to, co chce Fischer zdůraznit (aby překonal propast „mezi člověkem a zbytkem skutečnosti“ či „schizma mezi přírodními a kulturními vědami“, jež je podle něho příčinou krize moderního člověka), je vyvrátit dva důsledky koncepce skutečnosti jako pouhé extenzivní rozmanitosti, vysvětlitelné jen *more mathematico*: že totiž všechny skutečnostní faktory jsou vzájemně nezávislé a invariantní a že mohou nabývat neomezených hodnot. [65] Oba tyto předpoklady novověké vědy jsou ve strukturalistické koncepci Fischerově odstraněny: skutečnost je třeba nazírat jako strukturálně diferencovanou a mnohonásobně podmíněnou (tato podmíněnost je fundována inteligibilně) a všechny faktory (včetně těch, které jsou zavedeny ve fyzice) nabývají jen omezených hodnot (ve *Filosofických základech vědy* [66] je přesvědčen, že součástí jeho „strukturologie“ musí být i „limitologie“). Tuto druhou myšlenku shledává Fischer v souladu se současnou přírodovědou, která vesměs pracuje s pojmy minima, maxima či optima a jež je tak potvrzením jeho vlastních úvah. Fischerova úvaha, vedená snahou o kvalitativní výklad skutečnosti, vychází z této orientace moderní vědy. Jestliže podle jeho vlastní charakteristiky je kvalita spojena s heterogeností a vymezena jako „konkrétní určení, resp. zjistitelný rozdíl, spojené s nějakým datem“, pak to, co kvalitu

vymezuje, není izolovaná vlastnost data, ale konkrétní zjistitelné distinkce mezi daty. Datum samo o sobě („an sich“, ale Fischer tento obrat neměl rád) je nepostižitelné, neboť postižitelné jsou jen tyto uvědomované rozdíly. Na intelektuální úrovni pak určení konkrétních diferencí skutečnostních dat vede k nazírání těchto dat jako struktur, s nimiž jsou spojeny různé reakce různým způsobem podmíněné. A právě z této úvahy pak Fischer čerpá tezi, že všechny faktory, s nimiž pracuje přírodní věda, jsou rozlišeny podle svých reakcí, určitelných kvantitativně: kvantifikace tedy znamená uvedení reálných diferencí do vztahů pomocí kvantifikátorů [68] (termín „kvantifikátor“ chápe Fischer nikoliv v logickém slova smyslu, ale ve smyslu „kvantifikující indikátor“). Takto se kvantifikace ve Fischerově interpretaci stává určením veskrze inteligibilním a patří v tomto smyslu k onomu konceptuálnímu schématu, jak o tom již bylo hovořeno. Protože však lze empiricky zjistit pouze limitované hodnoty těchto kvantifikovatelných reakcí, je současně možné reálné reakce chápat z kvalitativního hlediska jako potvrzení kvalitativního charakteru reálného řádu, a to proto, že skutečnostní faktory nejen nejsou nezávislé, ale ani nemohou nabývat neomezených hodnot; a to – jak soudí Fischer – je nutný důsledek kvantifikující koncepce. Proto i na komprehenzivní úrovni mají převahu kvalitativní aspekty [69]. Stupeň diferencovanosti je pak různý podle různých existenčních modů, např. pro organický způsob existence platí autoreaktivní struktury, pro sociální existenční modus jsou to struktury regulativně reaktivní, pro kulturní modus pak struktury kreativní.

Fischer je proto přesvědčen, že se mu podařilo prokázat kvalitativní určení celé skutečnosti, neboť i „osnovné předpoklady soudobé fyziky jsou pouhými fyzikálními aplikacemi principiálního předpokladu, že skutečnost je sice primárně extenzivní, ale veskrze kvalitativní rozrůzněností“ [70], a neváhá dokonce hovořit o „exaktním“ důkazu, který pro jeho koncepci podává relativistická a kvantová fyzika.

## VI.

Bylo by jistě možné vznést některé námitky proti Fischerově filosofické koncepci. Na některé jsem již upozornil v předcházejícím textu, na některé další se pokusím odpovědět v tomto závěrečném oddíle.

Především je možné namítnout, že Fischer se dopustil jisté nedůslednosti. Na jedné straně lze v jeho textech velmi často číst kritiku noetického zaměření novověké filosofie, na druhé straně ale vyvozuje kategorie z poznávacích aktivit. Nezůstává tedy také v zajetí noetického schématu myšlení? Odpověď na tuto otázku je obsažena v předcházející úvaze o postavení kategorií ve Fischerově filosofickém systému. Nejsou to apriorní pravdy, ani předpoklady poznání světa a ani první evidentní principy, ale postulované pojmy, které jsou oprávněné jen potud, pokud budou v soulase s dasaženým stupněm empirického poznání. Filosof nemá právo považovat se za poslední instanci poznání, je – jako kterýkoliv jiný badatel – člověkem, který rozšiřuje lidské poznání falibilistickým způsobem. To, co Fischer na novověké filosofii (jež je dědičkou descartovského způsobu myšlení) kritizuje, je novověké určení subjektu jako konečné justificační instance. Je-li náš vztah ke skutečnosti limitován naším vědomím, nemůže filosofie podle Fischera postupovat

jinak než analýzou poznávacích aktivit. Sama taková analýza nezavazuje k závěrům, které z ní vyvodila descartovská a podescartovská filosofie: hypostázi autonomní substance subjektu, jež je nadřazena kvantitativní skutečnosti [71], osamostatnění racionálního elementu jako způsobu výkladu skutečnosti, jenž na druhé straně vyúsťuje do mechanismu. Racionalismus a mechanismus jsou tak dva způsoby téhož myšlení a oba nejsou výsledkem pouhých noetických analýz, ale jsou už způsobem jejich interpretace. Fischer protestuje právě proti těmto filosofickým interpretacím, které jsou vydávány za jediný a zdůvodněný obraz skutečnosti.

Můžeme tomu rozumět tak, že Fischer pléduje pro jakousi variantu „naturalizované epistemologie“ *avant la lettre*? Takový závěr je jistě lákavý, ale nebyl by v souladu s Fischerovým filosofickým myšlením. Fischer je totiž přesvědčen, že filosofie je autentická vědní disciplína se svébytnou problematikou a svébytnými postupy a nemůže být nahrazena žádnou empirickou vědou. To, že může být, či dokonce měla by být v souladu s empirickým poznáním a jím také testovatelná, není důvodem k tomu, aby se stala empirickou vědou. Zdá se mi, že by bylo vhodné preferovat obrat, že filosofie je součástí lidského vědění; v 50. letech XX. století Fischer použil několikrát obrat, že filosofie má postavení metavědy (aniž se ovšem tímto postavením její „věčný a časový úkol“ vyčerpává).

Jak vyplývá z předcházejícího odstavce, ale i z celé předcházející úvahy, je kvantitativní obraz skutečnosti věci našeho výkladu skutečnosti, tj. je konceptuálním schématem, nikoliv zdůvodněním „pravé podoby“ skutečnosti. Druhá otázka, kterou můžeme nyní Fischerovi adresovat, se týká jeho vlastní kvalitativní koncepce. Je také „jen“ konceptuálním schématem, nebo má vypovídat něco o samotné zkušenosti? Na tuto otázku je třeba odpovědět několika způsoby.

Přísně vzato, oddělit modus myšlení od výpovědi o samotné skutečnosti není možné. Fischer, když mluví o „řádu skutečnosti“, hovoří o své skladebné koncepci jako o „nové kulturní orientaci“ [72] a domnívám se, že s tímto raným stanoviskem souzní i jeho pojetí pozdní. Např. v *Řádu struktur* [73] hovoří o „myšlení v řádu kvalit“, o „kvalitativním přístupu ke skutečnosti“ apod., což svědčí ve prospěch teze, že kvalitativní koncepce je pro Fischera modem myšlení. Pak ovšem vzniká otázka, existují-li důvody pro preferenci tohoto modu myšlení, nebo je-li volba mezi kvantitativním a kvalitativním modem pouze věcí subjektivního rozhodnutí. Z předcházejícího textu by mělo vyplývat, že Fischer má pro svoji volbu relevantní důvody. Jednak jsou to kulturní důsledky kvantitativního pojetí skutečnosti, z nichž za nejhorší považuje Fischer to, že „byla vyhloubena nepřekročitelná propast mezi námi a ostatní, zcela zmechanizovanou skutečností, s tím nezbytným důsledkem, že musilo dojít k analogickému odcizení nás sobě samým i celému světu“ [ibidem], jednak je to postulát racionální přípádnosti, přijatý na počátku Fischerova skladebného myšlení a fakticky respektovaný v celém jeho myšlení. Pojem kvality má být tím, co spojuje na perceptivní úrovni skutečnost a naše poznání skutečnosti a co je proto adekvátnějším výkladem skutečnosti. Tyto Fischerovy úvahy ho pak vedou i k tomu, co označuje jako funkcionální racionalismus [74], jehož součástí je i nové pojetí rationality.

Třetí možná otázka se pak týká kvantity a jejího vztahu ke kvalitě. Fischer samozřejmě nemůže eliminovat kvantitu ze svých úvah, neboť by tím znehodnotil celou novověkou vědu; musel se proto pokusit tento pojem nějakým způsobem explikovat. Jeho verze kvantity není zcela jednotná a během svého života ji v některých bodech modifikoval. V konečné podobě ji vyslovil ve studii *O kategoriích*, v níž se pokusil ukázat její genezi v rámci své kvalitativní koncepce. Vidí ji jako produkt přechodu od identity k mnohosti, a to za předpokladu, že všechny rozlišitelné rozdíly byly zestejnoroděny (toto spojení kvantity a homogenizace skutečnostních rozdílů je u Fischera trvalou složkou jeho myšlení a má – jak již bylo naznačeno – své zdůvodnění především v kritice evropské kultury: homogenizace je odpovědná za krizové jevy soudobé společnosti). Numerická kvantita, jak nazývá produkt této homogenizace, má v závěrečné verzi Fischerova „kvalitativního kosmu“ „dvojitou tvář: je – pro svou homogennost – určením inteligibilním, ale zároveň – jako indikátor zcela určitého konkrétního rozdílu – je fundována reálně“. [75] To, že kvantitu považuje J. L. Fischer za inteligibilní určení, je významné, neboť to podtrhuje prioritu kvality: kvantita se jeví jako něco, co souvisí s naším výkladem skutečnosti, nebo jako něco, co umožňuje vyjádření rozdílu. Za kvantifikaci reálných rozdílů však musíme, jak je Fischer přesvědčen po celou dobu svého filosofování, platit velkou cenu: ztrátou „jejich kvalitativní určenosti“. [76] Tato problematika však již překračuje téma mé úvahy.

## VII.

Fischerův záměr, který utváří jeho filosofický problém vztahující se k otázce kvality, je empirickovědecký: jakým způsobem se vědecké poznání podílí na našem obrazu světa a jaké vazby spojují vědecký obraz světa a náš empirický svět „hrubé zkušenosti“. Zdůraznil jsem, že z tohoto hlediska je Fischerova filosofie moderní variantou filosofie vědy, především variantou vzhledem k analytické filosofii vědy, konkrétně k novopozitivistické variantě analytické filosofie. Je s touto filosofickou linií spojen jednoznačným akceptováním empirismu jako jediného způsobu, jímž se nám skutečnost nabízí (připomínám jeho myšlenku, že kategorie prehenzivní sféry jsou nejzávažnější, neboť ze všech kategorií nejvěrněji zobrazují faktický vztah [77], ale liší se od ní, zvláště od její novopozitivistické varianty, tím, že skutečnost nepovažuje za něco, co je obsaženo jen v našich prehenzích (formuloval to svým obratem, že skutečnost je tetická) (a samozřejmě se liší i svou metodou: analytické metody, příznačné pro analytickou filosofii, jsou mu cizí). Taková charakteristika naznačuje, že Fischerův záměr je čistě teoretický. Ale pokoušel jsem se naznačit, že takové hodnocení opomíjí druhý zdroj jeho filosofického myšlení, totiž „starost o evropskou kulturu“.

Chtěl jsem proto svou úvahou podtrhnout to, že teoretické úvahy jsou pro Fischera součástí jeho reformátorských ambicí. Tímto momentem se však Fischer dostává do jiné filosofické tradice XX. století. Je to tradice, vycházející z pragmatismu, s nímž – jak jsme viděli – byly spjaty Fischerovy „iniciační“ úvahy. Lze jistě obtížně mluvit o tom, že Fischerova filosofie je dědictvím pragmatismu, ale nepochybně pragmatický meliorizační

étos mu byl velmi blízký. Tento étos v pragmatismu vedl např. explicitně u J. Deweye k pokusům o „rekonstrukci filosofie“. Domnívám se, že i Fischerovo odmítnutí názorového pojetí filosofie vede k velmi relevantnímu pokusu o redefinici filosofie. Nejde mu o pouhou transformaci filosofie v rámci kognitivních aktivit (týkající se např. modelů vysvětlení skutečnosti nebo interpretace vědeckého pojmosloví), ale jde mu o jednotu „věčného a časového úkolu filosofie“. Světová filosofie urazila tuto cestu ve druhé polovině XX. století a symbolicky ji můžeme vyjádřit opisem „od Deweye k Rortymu“. Troufám si zařadit Fischera do této tradice. Nikoliv proto, že bych ho chtěl vidět jako anticipátora Rortyho – to by bylo jistě odvážné, ale nejsme si jist, jestli vůči Fischerovi, či vůči Rortymu. Na rozdíl od Rortyho je totiž Fischer přesvědčen, že k tomu, abychom mohli být jen uvažovat o naplnění časového úkolu filosofie, nestačí být moralizujícím entuziastou, ani liberálním snílkem, ale že je k tomu třeba disponovat zdůvodněným výkladem skutečnosti, jejíž jsme my lidé součástí. Nelze však jednoduše říci, že Fischerův reformátorský pokus o „lidský svět“ je zdůvodněn vědecky, v onom klasickém pozitivistickém smyslu. Fischerovi jde o mnohem více: „kategorický imperativ kvalitativnosti“, jak jsem ho zde citovali, jímž má být „postulováno zvyšování a rozmnožování kvalitativnosti skrze nás, jak pokud jde o nás samé, tak o celou sociální sféru“ [78], není morálním požadavkem, ale způsobem výkladu skutečnosti a jeho předpoklady spočívají v tom, co Fischer považoval za nejvyšší hodnotu: ve vědeckém poznání. Filosof nemůže být neukázněným hlasatelem politických nebo morálních hesel, ale musí se podřídit – viděli jsme – intelektuální (rozuměj vědecké) kázní.

Fischerovi šlo o to, vystopovat „osnovné principy, jimiž je vyznačen řád skutečnosti“, jež my lidé obrazíme jen v lidsky „zakřivené“ podobě. Fischer se pokusil onu zakřivenou podobu skutečnosti „narovnat“. Možná neuspěl. Ale jeho přesvědčení, že filosofova práce nemůže nerespektovat výsledky, jež nám nabízí současná věda, ukazuje podle mého správným směrem. A z toho důvodu jsem přesvědčen, že jeho filosofický program, poznáním skutečnostního řádu poznat i člověka (neboť „nic z toho, co je nám vlastní, nemůže být kosmu cizí“ [79]), abychom mohli zjistit hodnotu našeho života (aby se nám celý život stal „tvorbou“), nelze považovat za program minulosti.

### Poznámky

- [1] Sestaveno podle textu „Můj svět“ z r. 1925; citováno podle *TS*, str. 9–12.
- [2] J. L. Fischer, *Tři stupně*, Blansko 1948, str. 81; dále citováno jako *TS*.
- [2a] *TS*, str. 55.
- [3] Oba citáty *TS*, str. 81.
- [4] *TS*, str. 65.
- [5] J. L. Fischer, *Základy poznání*, Praha, 1931, dále citováno jako *ZP*.
- [6] Týž, „Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika“, *Filosofický časopis* 1969, č. 1, str. 21.
- [7] „O kategoriích“, in: J. L. Fischer, *Filosofické studie*, Praha, 1968, str. 5; dále citováno jako *FS*, resp. *FS(K)*.
- [8] J. L. Fischer, „Kvalitativní kosmos“, in: *FS*, str. 90.
- [9] *ZP*, str. 28.
- [10] Zvl. Týž, „O kategoriích“, in: *FS*; týž, „Qualität, Funktion und Struktur. Eine wissenschaftliche Untersuchung“, *Zeitschrift Vitalstoffe-Zivilisationskrankheiten*, 12, 1967, Heft 1; týž, „Struktur und

- Prozess“, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Mathematisch-naturwissenschaftliche Reihe, 16, 1967, Heft 6; týž, „Řád struktur“, *Filozofia*, 22, 1967.
- [11] *ZP*, str. 28.
- [12] *ZP*, str. 29.
- [13] *ZP*, str. 30.
- [14] K. Chvatík, „J. L. Fischer – The Founder of Dialectical Structurology in Czech Philosophy“, in: *Semiotics and Dialectics. Ideology and the Text*, ed. by V. Zima, Amsterdam, Benjamins, 1981. Srov. též J. L. Fischer, „Řád struktur“, cit. dílo, srov. pozn. [10].
- [15] J. L. Fischer, *Krise demokracie I, II*, Brno, 1933.
- [16] Srov. k tomu mou studii „Filosofie řádu“, in: *J. L. Fischer – osobnost, dílo, myšlenky*, Univerzita Palackého Olomouc 1990; zvl. str. 41.
- [17] Srov. k tomu mou studii „Funkcionální racionalismus J. L. Fischera“, in: *AUPO, Philosophica II*, Univerzita Palackého Olomouc 1994.
- [18] *TS*, str. 76.
- [19] Např. *ZP*, str. 29.
- [20] Srov. mou studii „J. L. Fischer jako demokratický filozof“, in: J. V. Musil (ed.), *Josef Ludvík Fischer. Sborník příspěvků ze semináře k 105. výročí narození*, Olomouc 2001.
- [21] Srov. pozn. [15].
- [22] Fischerovy myšlenky ke krizovým jevům evropské kultury jsem se pokusil zrekapitulovat ve své studii „Filosofie řádu“, srov. pozn. [16].
- [23] J. L. Fischer, „Budoucnost evropské kultury“, in: *TS*; německý rozšířený překlad *Über die Zukunft der europäischen Kultur*, Drei Masken Verlag, München, 1929; dále citováno jako *ZK*.
- [24] „J. L. Fischer o sobě a o filosofii“, Rozhovor s J. Gabrielem v r. 1969, vyšlo poprvé in: *SPFF*, Brno, 1970; přetištěno in: *Hledání řádu skutečnosti*, Sborník k 100. výročí narození Josefa Ludvíka Fischera, Brno 1994.
- [25] J. L. Fischer, *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická*, Praha, Orbis 1932; druhé vydání Olomouc, Votobia 1996, str. 107; další citáty ibidem.
- [26] J. L. Fischer, *Filosofie, její podstata a problémy*, Praha, 1922.
- [27] Srov. pozn. [23].
- [27a] J. L. Fischer, „Positivismus vědecký?“, in: *Index 2*, 1930.
- [28] *Ibidem*, str. 44, 45.
- [29] *TS*, str. 23, *ZK*, str. 46.
- [30] O něco podrobnější rozbor Fischerova vztahu k marxismu je obsažen v mé stati „Filosofie řádu“ (srov. pozn. [22]) a v polemické stati „O vztahu J. L. Fischera k marxismu“, *Filosofický časopis XXXIX*, 1991, č. 2.
- [31] *ZK*, str. 17.
- [32] Týž, „Positivismus vědecký?“, srov. pozn. [27a], str. 89.
- [33] *Ibidem*, str. 88.
- [34] *ZP*, str. 34.
- [35] *ZP*, str. 49, 144; podrobnější rozbor problému srov. mou studii „Funkcionální racionalismus J. L. Fischera“, viz poznámku [17].
- [36] *ZP*, str. 145.
- [37] Cf. Chvatíkovu studii cit. v [14], str. 239.
- [38] K. Chvatík, *Od avantgardy k druhé moderně. (Cestami filosofie a literatury)*, Praha 2004, str. 56.
- [39] *ZP*, str. 77.
- [40] *ZP*, str. 97.
- [41] *TS*, str. 24.

- [42] Srov. studie „Qualität, Funktion und Struktur“ a „Struktur und Prozess“, oboji viz pozn. [10], „Philosophical Foundations of Science“, *Philosophische Studien*, Praha 1970; dále citováno jako *PS*.
- [42a] *FS(K)*, str. 18.
- [43] *FS(K)*, str. 6.
- [44] *Filosofický časopis*, 1969, č. 1, str. 20.
- [45] „Positivismus vědecký?“, srov. pozn. [27a], str. 88.
- [46] A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, reprint. 1947, str. 285 a násl.
- [47] J. L. Fischer, „Skladebná filosofie, strukturalismus a dialektika“, *Filosofický časopis*, 1969, č. 1, str. 25; v této stati J. L. Fischer podává synoptický přehled tendencí svého uvažování.
- [48] Aristoteles z pochopitelných důvodů vycházel z toho, jak o skutečnosti vypovídáme na základě své smyslové zkušenosti, tj. jeho východiskem je již daný způsob vypovídání.
- [49] Aristoteles, *Metafysika*, překl. A. Kríž, Praha 1947, 1028 a.
- [50] *FS (K)*, str. 8–10.
- [51] *FS (K)*, str. 14.
- [52] Z. Novotný, „Metafyzické rysy pojetí subjektu ve filosofii J. L. Fischera“, in: *AUPO, Philosophica II*, Olomouc, 1994.
- [53] Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge 1984, str. 10–11.
- [54] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge 1926, str. 31–33.
- [54a] J. L. Fischer, „Kvalitativní kosmos“, in: *FS*, str. 110.
- [55] *PS*, str. 5–6.
- [56] *FS(K)*, str. 6.
- [57] *PS*, str. 9.
- [58] *FS(K)*, str. 22.
- [59] *FS(K)*, str. 45 a násl.
- [60] *FS(K)*, str. 43.
- [61] *PS*, str. 13.
- [62] *ZP*, str. 145.
- [63] J. L. Fischer, „Slovo a skutečnost“, in: *Sborník prací pedagogické fakulty University Palackého v Olomouci*, Jazyk a literatura, Praha, 1966.
- [64] J. L. Fischer, „Pozvání k dialogu mezi (indickým) Východem a (evropským) Západem“, in: *FS*, str. 124–126.
- [65] *PS*, str. 6–7.
- [66] *Ibidem*, str. 23.
- [67] J. A. Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. (The Vienna Station)*, Cambridge, 1991.
- [68] *PS*, str. 17.
- [69] *Ibidem*, str. 19.
- [70] J. L. Fischer, „Kvalitativní kosmos“, in: *FS*, str. 69.
- [71] *ZK*, str. 20.
- [72] Týž, „O dvojím řádu“, in: *TS*, str. 45.
- [73] J. L. Fischer, „Řád struktur“, *Filozofia XXII*, 1967, str. 128 a násl.
- [74] Srov. mou studii „Funkcionální racionalismus J. L. Fischera“, srov. pozn. [17].
- [75] *FS(K)*, str. 31.
- [76] Týž, „Kvalitativní kosmos“, in: *FS*, str. 98.
- [77] *Ibidem*, str. 97.
- [78] *Ibidem*, str. 110.
- [79] Týž, „Pozvání k dialogu mezi (indickým) Východem a (evropským) Západem“, in: *FS*, str. 120.





## **Fenomenologie a postmoderna**

Příspěvky z mezinárodní kolokvia, které se konalo ve dnech 21.-23. května 2004 na katedře filosofie FF UP v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017).



## Postmoderner Relativismus und phänomenologischer Perspektivismus\*

Ivan Blecha  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Norman Malcolm führt in seinen *Erinnerungen an Ludwig Wittgenstein* ein interessantes Beispiel an, durch das Wittgenstein angeblich das Wesen seiner Lehre über die Sprachspiele als die Lebensformen und über ihren Bezug zur Realität kurz ausdrücken wollte. Dieses Beispiel ist folgendes:

*Nachdenken wir über einen Stamm der Menschen, welche die Länge ihrer Felder so messen, daß sie sie abschreiten und die Schritte zusammenrechnen. Falls ihnen für dasselbe Feld verschiedene Ergebnisse aufgehen, machen sie sich nichts daraus! – sogar auch damals nicht, wenn davon Gebühren abhängen! Wenn Sie kämen und sagen, daß Sie eine bessere Methode haben, nämlich einen Metermaßband zu bedienen, wäre es gut möglich, daß sie ganz und gar keine Interesse dafür hätten. Höchstwahrscheinlich sagen sie: „Was für eine sonderbare Methode, die so komplizierte Geräte erfordert und die allemal zu demselben Ergebnis führt! Unsere Methode ist vielmehr besser.“ Der Begriff der „genaueren Messung“ gehört nicht ins ihre Leben und der Begriff der wirklichen Länge auch nicht. Wenn wir sagen: „Sie müssen den Begriff der wirklichen Länge haben,“ tun wir es deshalb, weil wir ein Bild des komplizierten Lebens haben, in dem wir eine Methode der Messung der anderen bevorzugen. Ihr Leben ist das aber nicht.<sup>1</sup>*

Meiner Meinung nach stellt dieses Beispiel eine komprimierte Begründung dafür dar, warum man die Sprachen als eine Sammlung von Sprachspielen begreifen muss, die in Bezug zu den verschiedenen Interessen ihrer Benutzer relativ sind. Wittgenstein verteidigt die Legitimität „der Kultur der veränderlichen Maßstäbe“, indem er zeigt, daß es in ihr keinen Sinn hat, „den Begriff der genaueren Messung“, sowie „den Begriff der

\* Příspěvek z mezinárodní kolokvia, které se konalo ve dnech 21.-23. května 2004 na katedře filosofie FF UP v rámci badatelského projektu „Výzkum historie a kultury Moravy“ (MSM152100017).

<sup>1</sup> Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein v spomienkach*. Bratislava 1993, S. 56-57.

wirklichen Länge“ einzuführen. Es hängt „vom Spiel mit den Maßstäben“ (ähnlich, wie von Sprachspielen) ab, was als „wirkliche Länge“ oder als „genaue Messung“ gelten wird, also von einer Konvention, von einem Verabreden, ob solche Vorstellungen, Bilder oder Begriffe in die entsprechende Lebensform einzubeziehen sind oder nicht – hingegen gar nicht „vom objektiven Sachverhalt“ (von einer „wirklichen“ Länge des Feldes), weil dieser wieder mittels eines Begriffs, also mittels eines Maßstabes, zu bestimmen ist.

Ich weiss, daß man Wittgenstein nicht für einen Relativisten halten kann. Die anerkannten Kenner seines Werkes lehnen solche Interpretation berechtigterweise ab.<sup>2</sup> Das erwähnte Beispiel Wittgensteins ist aber insofern bemerkenswert, als es eine relativistische Auslegung ermöglicht, trotzdem sie Wittgenstein selbst nicht akzeptieren will. Der variable Maßstab sollte arbiträr gewähltes Deskriptionsmittel der Realität symbolisieren, der genauso gut ist, wie jeder beliebige andere. Die Hauptgarantie seiner Nützlichkeit besteht nämlich nicht darin, daß ihm etwas in der Realität entspricht, sondern darin, daß er dem Leben derer entgegenkommt, die es anwenden. Es scheint, daß wir keine andere Möglichkeit haben, ein anderes Kriterium für die Legitimation der angewandten Maßstäbe zu finden und schon gar nicht einen Maßstab, der privilegiert bzw. allen Kulturen gemeinsam wäre.

Vernachlässigen wir einstweilen, ob es wirklich alles ist, was man aus Wittgensteins Beispiel ableiten kann. Es ist aber sicher kein Zufall, daß es eben von diesem Beispiel nur ein kleiner Schritt zur These ist, welche daraus die postmodernen Relativisten ableiten: nämlich zur These, daß wir uns mit dem Faktum versöhnen müssen, daß unsere Sprache (der variable Maßstab, das Sprachspiel, welches wir eben spielen) eigentlich das darstellt, woraus unsere Welt geschaffen ist. Das, was für uns die Welt bedeuten kann, besteht nicht in einer Aufdeckung ihrer Wesensstrukturen, sondern in der Akzeptanz des Sprachspiels, welches uns die Sozietät anbietet, in der wir leben. Die Welt wird von der Sprache erschaffen, und ihre Kohärenz garantiert keine objektive Wahrheit, Ordnung oder Sinn, sondern Resultat eines Konsensus der Benutzer des entsprechenden Sprachspiels, welche im Laufe der Diskussionen über die verschiedenen Interessen entsteht.

Es ist bekannt, daß die philosophische Koryphäe der Postmoderne – Jean-François Lyotard – sich zu Wittgenstein als einem seiner entscheidendsten Inspirationquellen klar bekennt hat. Terminologische Punze, die den Grundwert „des ersten Prinzips, auf welchen sich unsere ganze Methode stützt“, bestimmt, scheint ihm eben der Begriff des Sprachspiels aus den *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins zu repräsentieren.<sup>3</sup>

Das prägnanteste Beispiel des postmodernen Nachdenkens über Wittgenstein stellt für uns aber der Neopragmatiker Richard Rorty dar. Nach ihm gälte es, den Realismus loszuwerden, d. h. die Position, nach welcher unsere Erforschung eines Sachverhalts die Erfindung von etwas ist, was außerhalb von Überzeugungsnetzen und Wünschen liegt. „Für uns Pragmatiker,“ sagt Rorty, „gibt es keinen Kontext, der um seines Wesens willen privilegiert wäre. Für die Realisten hat es einen Sinn, daß zu den Forschungsgegenstän-

<sup>2</sup> Srov. Dieter Mersch (Hg.), *Gespräche über Wittgenstein*. Wien 1991, S. 112–113.

<sup>3</sup> Siehe Jean-Francois Lyotard, *O postmodernismu*, Praha 1993, S. 108.

den (also dazu, was sich außerhalb des Organismus befindet) ein Eigenkontext gehört, ein Kontext, der dadurch privilegiert wird, daß er zum Gegenstand, nicht zum Forscher gehört. Die Pragmatiker verstehen unter der Frage: ‚Gibt es *wirklich* ein solches Ding?‘ eine ungeschickte Weise der Fragestellung: ‚Gibt es einige andere Überzeugungen, welche wir vertreten sollten?‘ Eine solche Frage kann nur durch die Aufzählung und Empfehlung von verschiedenen Überzeugungen beantwortet werden.“<sup>4</sup>

Die Essenzialisten, d. h. eigentlich alle Realisten, setzen, so Rorty, die Beziehungs- und Kontexträger voraus, zu denen einmal durchzudringen es sicher möglich sein wird. Der postmoderne Antiessenzialist dagegen behauptet: Wir werden immer mit den Trägern, die in Beziehungen stehen, zu tun haben, aber welche das sind, hängt vom Kontext ab.<sup>5</sup> Eine Untersuchung besteht nicht in einer Konfrontation unserer Überzeugung mit den Gegenständen. Alles, was wir tun können, ist die Rekontextualisierung eines Kontexts, eine „Umspinnung“ des „Überzeugungsnetzes“. Wir sind befreit von Fragen wie: „Repräsentierst du genau?“, „Erfasst du den Gegenstand wirklich so, wie er tatsächlich in seinem Wesen ist?“ Andererseits bleiben Fragen übrig wie: „Kannst du deine Überzeugung, daß das Lackmuspapier rot geworden ist, in deine übrigen Überzeugungen einbeziehen?“ Rorty betont zwar, daß sein Antiessenzialismus in keinem Widerspruch mit der realistischen Position steht, denn auf uns üben äußere Gegenstände ohne Frage eine Wirkung aus. Eine solche Behauptung aber verliert ihr Gewicht, sobald Rorty daneben folgende setzt: „Die Antiessenzialisten machen keinen Unterschied zwischen den Gegenständen, welche vor dem Prozess der Überzeugungsbildung vorkommen, und den erst während dieses Prozesses entstehenden Gegenständen.“<sup>7</sup>

Wittgensteins Beispiel ist für uns noch in einem anderen Punkt interessant: nicht nur als Inspirationsquelle für einige Richtungen der postmodernen oder postanalytischen Philosophie, sondern auch deshalb, weil es meiner Meinung nach auf die Gegenseite der geschichtlichen Bewegung verweist, nämlich zurück zur Quelle solcher Positionen, welche Kant offensichtlich darstellt.

Kants Formen der Anschauung stellen einen Distributionsraster dar, der darüber entscheidet, wie sich die ursprünglich ungeordnete Mischung von verschiedenen Wahrnehmungen (Erscheinungen und Vorstellungen) in einer Einheit verknüpft (dank der synthetischen Aktivität des Ichs). Die Gegenstände, welche auf solcher Weise entstehen, repräsentieren nichts aus der Sphäre des Dinges an sich, und es hat keinen Sinn, zu untersuchen, ob sie bezüglich ihrer eventuellen Korrespondenz mit dieser Sphäre wahr sind oder nicht. Wichtig ist, daß – betreffs der Tatsache, daß mit den apriorischen Formen der Anschauung alle Leute ausgestattet werden – die entstandene Gegenstände, so eigentlich unsere Konstruktionen, immer in gleicher Weise eingerichtete Struktur haben und daß sie gleichzeitig dieselbe Geltung für alle Benutzer desselben Rasters haben, und

<sup>4</sup> Richard Rorty, *Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace*, Filosofický časopis 42, 1994, č. 3, S. 363.

<sup>5</sup> Ibid., S. 367.

<sup>6</sup> Ibid., S. 368.

<sup>7</sup> Ibid., S. 374.

so „notwendig und allgemein“ sind. Hier befindet sich die Kernidee der Sprachspiele und jener postmodernen Konzeptionen, welche daraus entstanden. Es genügt, anstatt der Anschauungsformen einen Sprachraster einzusetzen, und dann gilt, daß man aus der Sprache nie zur äußeren Realität durchdringen kann, daß die Sprachausdrücke nicht mehr einen Wahrheitswert in einem ursprünglichen Korrespondenzsinne haben, sondern daß sie einfach gelten und daß sie ihre eventuelle „Notwendigkeit und Allgemeinheit“ immer nur dann gewinnen, wenn sie von den Benutzern desselben Sprachrasters akzeptiert sind (also für gültig gefunden werden). Es genügt dann – wie es Rorty in einem weiteren Schritt gemacht hat –, das zu ergänzen, daß jede solcher Sprachen, sowie alle historisch und kulturell variable Sprachraster (Sprachspiele) die gleiche Berechtigung ihrer Gültigkeit haben und daß wir lernen müssen, ihre Pluralität zu achten und keine von ihnen vor den Anderen zu bevorzugen. „Für uns Ironiker kann als Kritik des letzten Wörterbuch nichts anderes dienen, als ein anderes, ähnliches Wörterbuch, auf neue Beschreibung gibt es keine andere Antwort als eine weitere solche Beschreibung. Weil es hinter den Wörterbüchern nichts gibt, was als Kriterium für eine Wahl zwischen ihnen diene, ist die Kritik die Sache der Beobachtung dieses oder jenes Bildes, nie aber Sache des Vergleichens beider Bilder mit einem Original.“<sup>8</sup> Nichts anderes fordert Lyotard, wenn er einen Angriff auf „große Erzählungen“ unternimmt und an die Pluralität von Diskursen appelliert. Das gleiche Anliegen verbirgt sich hinter der etwas gemäßigeren Vorstellung einer „transversalen Rationalität“ bei W. Welsch. Kein Wunder, daß die meisten postmodernen Philosophen sich zu Kant als zu ihrem Vorgänger bekennen: Lyotard verdankt ihm den Hinweis auf die Unerfassbarkeit des „Erhabenen“, Welsch ruft ihn zum „Vorläufer der Postmoderne“ aus und Rorty zum „Protopragmatisten“, der seinen postmodernen Antiessenzialismus inspirierte.

Wittgensteins Beispiel ist nicht nur eine interessante Anekdote aus seinen fast intimen Notizen. Es scheint sich hier anschaulich ein Grundansicht des postmodernen Denkens zu präsentieren, und zwar in ihrer Spannweite von Kant bis Rorty. Wir dürfen also annehmen, daß die Kritik daran (für die Inspiration müssen wir natürlich eben dem kleinen, aber klaren Beispiel Wittgensteins dankbar sein) für den ganzen Komplex ähnlich aufgebauten Argumentationen gebracht werden.

Von der Phänomenologie entsteht meiner Meinung nach die gesamte Kantische und postmodernistische Verfehlung dadurch, daß zur Hypostasis einer Perspektive dagegen kommt, was sich in ihr kundtun und was in sie aber nie gehören kann. Die Merkmale, welche uns dazu dienen, dass wir eine Perspektive eröffnen können, also die zum Welterfassen notwendigen „Bedingungen a priori“, welche uns wirklich im Voraus gegeben sein müssen als dem dazu verurteilten Wesen, immer einige Perspektive einzunehmen, wurden vorschnell auf die Existenzbedingungen des Weltganzen übertragen, aus dem diese Perspektive entnommen ist oder in dem sie offengelegt wird. Dann trifft es sich leicht, daß unsere Dispositon, Perspektiven zu eröffnen, zum Raster wird, aus dem wir nicht entkommen können und in dessen Koordinaten und Strukturen wir hoffnungslos gefangen sind.

<sup>8</sup> Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1998, S. 89.

Wenn wir z. B. die Tasse auf dem Tisch anschauen, können wir sehen, daß sie durch eine feste Linie begrenzt ist: diese Linie wird aber der Tasse durch die von uns eingenommene Perspektive und vom Winkel unseres Hineinsehens vorgeschrieben. Auf dem Körper der Tasse befindet sich keine feste Kontur. Davon können wir uns überzeugen, wenn wir die Tasse ein bisschen schwenken: dort, wo wir vor einem Augenblick eine Linie sahen, sehen wir nur allmählich in Schatten sich versenkende, konvexe Wände. Aber eben jene feste Kontur, die eine Erscheinungsform der Tasse in unserer Perspektive darstellt, oder eher die Weise, auf die wir von unserer Perspektive her die Tasse zur Manifestation bringen, tritt als berühmtes *peras* in die Beschreibung der Realität bei alten Griechen hervor. Das Stillstehen in diesen Konturen, deren Einnehmen und Behalten ist das, was nicht nur die Existenz der Dinge, sondern auch ihre Natur bestimmt. Die Dinge erschöpfen sich darin, worin sie sich unseren Augen, unseren Blickwinkeln darbieten: ihre *úsia* ist auf ihr Aussehen reduziert, auf ihr *eidos*. Die Kontur und ihr idealer Fall, die Gerade, verschieben sich ins Wesen alles Seinenden als dessen bestimmendes Vorbild und die Dinge (z. B. unsere Tasse) für deren unvollkommene Abbildung sie gehalten werden.

„Von den sinnlichen Berührungen folgt Hinweis auf alles, was wir in sie als gleiche haben, beansprucht das Gerade an sich und ist im Bezug zu uns ungenügend.“<sup>9</sup>

So ist unser geistiger Blick dadurch geführt, was sich hier vor aller sinnlichen Erfahrung der Dinge befindet.

„Durch das Anderssein der Dingen erinnern wir daran, was sie immer sind, in ihrer Gleichheit [...] auch wir kennten wir früher die Gleichheit an sich vor jener Zeit, als wir die gleichen Gegenstände erblicken.“<sup>10</sup>

Die Tiefe der Dingexistenz wird zu einer Dimension abgeflacht. Wie Petr Vopěnka sagt: mittels dieser Prozedur wird das Gesehene in den Horizont des Nichtgesehenen projiziert, aber in demselben Stil, in dem sich das Ding unserem Blick vor diesem Horizont anbietet. In dieser einfachen, aber gefährlichen Planimetrie zeigt sich übrigens der Keim jener Geometrisation der Welt, über die auch Husserl so kritisch spricht. Wirklich: Gilt es eben z. B. für Descartes als ganz selbstverständlich, daß das, was die „Substanz“ der realen Welt schafft, Ausdehnung und Extension ist, also letztendlich das, was man in unsere Blickperspektive, ins geometrische Ausmaß, hineinpressen kann.

Wir können zusammen mit Husserl sagen, daß das, was bei Platon noch naiv hinter den Dingen verborgen wurde, jetzt schamlos in den Vordergrund durchdringt. Die Extension, „in Grenzen zu stehen“, ist es, was hier in Bezug auf die ganze Substanz generalisiert ist und was den Dingen keinen Raum bietet, um ihre Innenhorizont zur Geltung zu bringen. Um der genaueren Erfassung dieser Extension willen sind die Maßstäbe eingerichtet und die Maße bestimmt. Die Größen, welche wir von Maßstäben abzählen, sind diejenigen, welche wir abzählen wollten, welche der von uns eben eingenommenen Perspektive konvenieren. Sie bringen die Parameter dieser Perspektive zum Ausdruck, nicht die Parameter der Realität, welche von uns gemessen wird.

<sup>9</sup> Faid 74d–75b.

<sup>10</sup> Srov. Faidón 74E–75A.

Kant war eigentlich in diesem Sinn der Erste, der solche Gedankenstrategien von Platon bis Galilei gesichtet hat: ja, eben wir und unsere Anschauungsformen sind das, was die Dinge entstehen lässt – die Dinge haben ihre Gestalt, weil wir sie so sehen *können*, nicht weil sie an sich so aussehen. Die Linie an der Seite des Tassenkopfs gibt es wahrscheinlich nicht, wir sind aber ganz außer Stande, den Tassenkopf anders zu sehen, als gemeinsam mit dieser Linie. Wir können ihn sogar nur *dank* der Linie sehen: das, was für uns der Tassenkopf ist, ist unsere Konstruktion aus den Dispositionen, über welche wir verfügen und welche wir dem Sinnmaterial anpassen. Kant entdeckte den faktischen Subjektivismus dieser Strategie als Erster: Der dogmatische Charakter der früheren Metaphysik und Naturwissenschaft besteht seiner Meinung nach darin, daß man sich dieser Dispositionen nicht bewusst war und daß man meinte, die „objektive“ Struktur der Dinge anzuschauen. Der gewitzter Kritizismus Kantischer Vernunft besteht nun darin, sich mit der konstruktiven Arbeit unserer Sinne zu versöhnen und sie klarzumachen. Darin liegt das historische Verdienst von Kant: er ließ die damalige Rationalität merken, auf welcher Basis sie ruhte. Gleichwohl blieb seine offenkundige Resignation bezüglich der Erforschung, ob doch auch ein anderer Standpunkt einnehmbar wäre, sehr problematisch. Kant hat aus der Not eine Tugend gemacht: wir tragen in die Realität Konturen ein, Realität ist nichts anderes, als eine Konstruktion aus diesen Konturen; das macht aber nichts – wir sind alle mit derselben Disposition ausgestattet und daraus folgt, daß in ihrem Rahmen alle Konstrukte sehr wohl als notwendig und allgemein gelten können.

Mit dieser unbegründeten und zu leicht eingenommenen Resignation begnügte sich dann die Postmoderne: und zwar mit Wittgensteins Hilfe. Sie blieb kantisch, sie vermehrte nur die Menge der Raster, mittels derer wir der Natur ihren Charakter (und ihre Gesetze) vorschreiben. Wenn wir keine Möglichkeit haben, zu belegen, daß unser Diskurs (von den Rastern abgegrenzter Raum) der Realität entspricht, können wir auch nicht feststellen, was für ein Raster unter allen möglichen Rastern besser oder schlechter ist. Das Kriterium besteht nicht in einer objektiven Adäquation an die Realität, sondern in der Nützlichkeit, welche der Raster seinen Benutzern bietet.

*Was die Sprachspiele betrifft, sind drei Anmerkungen hinzuzufügen. Die erste bezieht sich darauf, daß die Regeln ihre Legitimität nicht an und für sich haben, sondern daß sie eine Sache der expliziten oder impliziten Vereinbarung zwischen den Spielern sind (was aber noch nicht heißen soll, daß diese Spieler sie sich selbst ausdenken). Die zweite Anmerkung weist darauf hin, daß es ohne Regeln kein Spiel gibt, daß schon eine minimale Modifikation der Regel den Spielcharakter verändert und daß der ‚Zug‘ oder die Aussage, die den Regeln nicht entsprechen, nicht zum von diesen Regeln definierten Spiel gehören. Die dritte Anmerkung wurde eben angedeutet: jede Aussage muss als bestimmter Zug in diesem Spiel erfasst werden.<sup>11</sup>*

---

<sup>11</sup> Lyotard, *ibid.*, S. 108.



Um die Fraglichkeit einer solcher Interpretation klarzumachen, versuchen wir zuerst, Wittgensteins Beispiel skrupellos bis in seine evidente Folgerung durchzudenken: falls ein kulturell eingerichtetes Maß wirklich nur das Einzige wäre, wodurch die Realität für uns erscheint, müsste auch gelten, daß in einer Kultur veränderlicher Maßstäbe notwendigerweise auch die Identifikation der Dingen veränderlich ist. Haben nämlich in dieser Kultur Vorstellung oder Begriffe „der wirklichen Längen“ keinen Platz, entstehen „die Dingcharaktere“ nur durch unsere „Sprachpraktiken“, müssen ihre Mitglieder in einer Welt leben, in der täglich die Dinge anders sind, also in einer Welt ohne feste Identitäten. Denn wonach bestimmen sie die Identität der Dinge, worauf sollten sich die Einzeldinge beziehen, wenn ihr Bezugspunkt immer wieder anderswo läge? Das hieße aber, daß falls sich für diese Leute die Weltstruktur immer danach verändert, wo sie ihr Abschreiten zu Ende bringen, wäre es sehr gut möglich, daß sie jeden Tag ein anderes Feld bearbeiten werden oder daß sie abends jedes Mal anderswohin nach Hause kommen werden, zu einer jedesmal anderen Frau, weil ihre Identifikation ausschließlich davon abhängen müsse, in welcher Weise sie eben heute auf äußere Welt ihr Maß angelegt hat. Das ist doch aber absurd! Wenn man die Absicht von Wittgenstein darin sehen kann, das zu erklären, daß die Identifikation der Dinge in der Realität und ihre Interpretation von angewandten Maßstäben (von Sprachspielen) abhängig ist, dann ist das (konsequent durchgedacht) nicht möglich.

Oder noch anders: wenn man ein Feld anbaut, braucht man dazu Bewässerung. Falls es genug regnet, ist keine nachträgliche Bewässerung notwendig. Falls Trockenheit herrscht, ist zu bewässern, sonst vertrocknet die Ernte. Es gibt also ein minimales Quantum von Wasser, das zur Bewässerung eines bestimmten Feldes notwendig ist. Und dieses Quantum hängt doch nicht davon ab, ob für uns einmal das Feld hundert Schritte hat und ein anderes Mal hundert zwanzig oder ob es in einem anderen Maß für jemanden zwei Hektar hat. Immer wieder werden wir ein ganz bestimmtes Quantum von Wasser brauchen. Wenn die Parameter unserer Realität (sogar die Realität selbst) wirklich vom Maßstab (bzw. von der Sprache) bestimmt werden sollten, und wenn es für uns nur das gäbe, was wir auf diesem Maßstab abzählen könnten, müsste es gelten, daß dasselbe Feld abhängig davon, wieviel Schritte momentan für seine Abmessen gebraucht werden, auch verschiedenes Quantum von Wasser benötigt wird. Ich meine, daß doch gelten muß: unabhängig vom Maßstab oder der Sprache muß in unserem Beispiel eben soviel Bewässerung sein, damit Ernte nicht trocken wird. Das ist es eben, wonach dem sich die Bauern in der Kultur der variablen Maßstäbe richten müssen, trotzdem ihr Feld täglich einen anderen Umfang hat und sie finden es nicht wunderbar. Und über diese ganz genau ausreichende Menge müssen sie sich doch mit den Bauern einigen, die in der Kultur leben, wo man über einen standardisierten Meter verfügt. Daraus folgt, daß wir die Strukturen respektieren müssen, welche von keinem Sprachspiel eingerichtet sind, sondern diejenigen, welche wir im Voraus zu erkennen wissen.

Wir bedienen uns des *argumentum ad absurdum*, aber ich meine nicht, das davon Wittgenstein's Theorie der Sprachspiele ganz bedroht ist. Es scheint nur, daß für sie der richtige Ort abzugrenzen ist. Sollten die Leute von der Kultur der variablen Maßstäbe

nicht absurd und chaotisch handeln, müssen wir voraussetzen, daß sie sich trotz allem immer an etwas deutlich Erkennbarem so gut orientieren, daß sie sich jeden Tag zu *ihrem eigenen* Feld (und von dort zu sich nach Hause...) bewegen. So drängt sich die Frage auf: haben nicht die Leute von der Kultur der variablen Maßstäbe die kompakten, nachweisbareren Bezugspunkte, Maße und Koordinaten, deren Existenz und Charakter offensichtlich nicht von der Menge der Schritte abhängt, die diese Leute momentan taten? Könnte sich nicht doch die Variabilität ihrer Maßstäbe (Sprachen) dem anpassen, was von dieser Variabilität *eben nicht* abhängt? Sicher ja: und das Anerkennen dieser Bezugspunkte, deren tägliche Identifikation, das ist doch auch eine bedeutsame Strukturierung der Realität, zu der kein künstlicher Maßstab (Sprache) beitragen kann, weil er zu spät kommt und als sekundär, abgeleitet wird. Es muß also ein Identifikationskriterium gegeben werden, das uns ermöglicht, das Feld heute wie morgen als dasselbe anzuerkennen, unangesehen der Tatsache, daß der zu diesem Feld beigelegte Maßstab immer eine andere Größe entstehen läßt.

Das Beispiel mit der Kultur von variablen Maßstäben zeigt meiner Meinung nach, daß wenn wir uns nicht mit seinen absurden Folgerungen versöhnen sollten, die Konstitution der Dinge vorauszusetzen ist, die unabhängig von den sie repräsentierenden oder interpretierenden Maßstäben oder Sprachspielen besteht. Zusammen mit den Fragen nach der möglichen Pluralität der Sprachspiele und nach der Existenz der Kultur von variablen Maßstäben muß man auf Grund des Beispiels von Wittgenstein eine weitere wichtigere Frage stellen, die Frage nämlich, ob die Welt nur ein variables Gewirr von indifferenten Anreizen ist, welche wir erst anhand der für uns lohnenswerten und unserer Lebensform entsprechenden Konventionen ordnen, oder ob es notwendig ist, das vorauszusetzen, daß die Welt voll von Entitäten ist, die irgendwie zu ihrer eigenen Identifikation beitragen. Dann ist also [...] zu fragen: was garantiert die Identifikation eines und desselben Feldes, wenn sie außerhalb der von der Kultur eingerichteten Maßstäbe funktionieren muß?

Ich meine, daß Wittgensteins Beispiel (sowie seine ganze Theorie von Sprachspielen) keine explizite Antwort auf diese Frage bietet. Doch – und das muß man sagen – enthält dieses Beispiel einen Ausdruck, der mindestens eine implizite Antwort andeutet und unsere Mühe, wie ich hoffe, legitimiert. Es handelt sich um den Ausdruck: „dasselbe Feld“. Es scheint, daß Wittgenstein trotz allem zuvor Gesagten zwei Sphären zu unterschieden weiß: neben der Welt, die mittels des variablen Maßstabes und mittels der auf ihm abgezählten Größe eingerichtet ist, gibt es noch eine Welt, die eben vom Ausdruck „dasselbe Feld“ repräsentiert wird. Jene verschiedenen Ergebnisse der Messung gelten nämlich für „dasselbe Feld“. Dann ist eben zu fragen, wo kommt dieses Feld her?

Wie alles darauf hindeutet, sollte „dasselbe Feld“ nicht unter der Garantie des variablen Maßstabes stehen, so daß es klar ist, daß sein Status die Theorie der Sprachspiele nicht erklären kann. Denn sind sie erst auf das Feld appliziert, das uns als „dasselbe“ erscheint. Mit den Worten der oben zitierten Äußerung: „dasselbe Feld“ ist ein Ding, dessen Charakter von keinen Sprachpraktiken konstituiert wird. Egal wie weitreichend die Kompetenz der Sprachspiele sein sollte, für die Bestimmung des Feldes als „dasselbe“ reicht sie nicht aus. Das regt die Sehnsucht des Phänomenologen an und legitimiert sie

sogar dazu, sich auf die Suche danach einzulassen, wo in unserer von den Sprachspielen noch nicht betroffenen Erfahrung das Vermögen herkommt, ein Ding als „dasselbe“ zu identifizieren.

An dieser Sorge ist nichts Seltsames. Wenn wir schon bei Wittgensteins Beispiel bleiben, genügt es, sich bewusst zu werden, wie der Maßstab anzulegen ist. Stellen wir uns vor, daß wir in der Hand einen Maßstab haben und daß wir die Größe eines Tisches abmessen wollen. Wir legen der Maßstab an und zählen z. B. 60 cm der Höhe ab. Dann nehmen wir einen anderen Maßstab, dessen Maßeinheit nicht Zentimeter, sondern Zoll ist, und wir bekommen eine andere Größe. Oder versuchen wir, mit gespreizten Fingern zu messen. Mit großer Sicherheit wird das Ergebnis jedes Mal anders ausfallen. Und jetzt fragen wir: wonach richten wir in allen diesen Fällen *den Akt des Beilegens des Maßstabes selbst*? Nach welchem Maß richten wir das Messen selbst? Worauf stützen sich unsere Augen, unsere Hände, unser Leib, wenn sie sich zu dem Tisch bewegen, der gemessen werden sollte? An welchen Gesichtspunkten orientieren wir uns, was alles muß schon von uns identifiziert und von etwas Anderem differiert worden sein (mindestens von dem, was wir nicht messen wollen), wenn ganz klar ist, daß alle konkreten Größen *vom Akt der Messung* herrühren und daß also das Messen selbst sich nicht auf sie stützen kann? Und das Faktum selbst, daß wir überhaupt etwas zu messen *brauchen*? Woher kommt es, wovon wird es erweckt, wodurch ist es motiviert, was für eine Bedeutung und Sinn hat es, wenn klar ist, daß Sinn und Bedeutung ihm nicht erst die Zeichen verleihen können, die sich auf dem Maßstab befinden. Es ist hier eine auf eine bestimmte Weise geordnete Welt gelten zu lassen, die eine gemeinsame Grundlage für alle Weise des Messens darstellen muß, denn ganz klar entsteht sie durch kein Messen und ist nicht von seinen Größen arrangiert und repräsentiert. Setze ich anstatt Messen oder Maßstab in unserem Fall Reden oder Sprache ein, muß für sie dasselbe in gleicher Weise gelten. Diese „vormäßige“, vorsprachliche Erfahrung ist eben zu erforschen und um ihre Analyse bemüht sich die Phänomenologie.

Kehren wir nun nochmals zum Beispiel unserer Tasse zurück. Nach den kritischen Notizen zu Wittgenstein sind wir vielleicht in der Lage, eine Lösung der entstandenen Fragen vorzuschlagen. Der Korpus der Tasse zeigt sich immer in scharfen Konturen, und zwar in beliebiger Perspektive. Trotzdem kann ich einen Eindruck davon gewinnen, daß die Konturen die perspektivisch aufgefasste Erscheinungsform von etwas sind, was faktisch keine Konturen hat. Wenn wir die Tasse von einer Seite anschauen, sehen wir sie wirklich als hineingedrückt in eine offenkundige Figur: auf ihren Seiten sehen wir scharfe Linien, die sie vom Hintergrund abtrennen. Machen wir aber einen Schritt zur Seite und wechseln wir die Perspektive, erscheinen die Seitenlinie an einer anderen Stelle, und dort, wo wir sie früher erkannten, sehen wir keine mehr. Dasselbe gilt, wenn die Tasse zwei Leute von verschiedenen Seiten ansehen: der Erste sieht scharfe Konturen an der Stelle, wo gleichzeitig der Zweite nur ein allmählich sich in Schatten hüllendes konvexes Oval sieht. Die Tasse sehen wir immer unter einer Perspektive an, immer bietet sie sich uns in scharfen Konturen dar, aber diese Konturen sind nur eine Erscheinungsform des Innenhorizonts der Tasse, die keine linearen Konturen an sich hat. Die faktische

Abwesenheit der Konturen auf dem Tassenkopf kann man natürlich nicht sehen, sie läßt sich aber auf Grund der lebendigen Erfahrung mit der Tasse hinter den verschiedenen Erscheinungsformen gut vorahnen und voraussetzen. Das muss uns zur Überzeugung bringen, daß wir hier mit keinem Wechsel von untereinander heterogenen Perspektiven zu tun haben, welche man vielleicht für verschiedene Maßstäbe, Raster oder Zeichensammlungen halten könnte, sondern mit einem kontinuierlichen Durchdringen von zwei Sphären, von denen eine die andere trägt, ist für sie verbindlich und zeigt sich in ihr.

Für die phänomenologische Erfahrung repräsentieren also Konturen keinen realen Umriss des Dinges und dienen nur als Leitschnur für das Verständnis des Hinweises darauf, was an sich keine Konturen hat. Trotzdem sich mir die Tasse immer in einigen Konturen anbietet, bin ich doch imstande, zu erfahren, daß der Tasse keine Konturen eigen sind, daß sich hinter ihnen etwas verbigt, was wesentlich ohne feste Kante ist und was ich dann konvex nennen kann. Die Kontur nimmt eine Stelle auf dem Korpus der Tasse nur in meinem Blickfeld ein. Wir orientieren uns an den Konturen, leben aber nicht in ihrer Welt.

Wir müssen also zwei Sphären unterscheiden: die Sphäre der Anschauung, welche mir die Perspektive eröffnet, welche sich für mich von einer bestimmten Position aus erstreckt, die ich auf einem Boden eingenommen habe, und die Sphäre dieses Bodens selbst, welcher in keine Perspektive eintritt; sie kann und muss also andere „Wesensstrukturen“ haben, andere Koordinaten und Parameter als diejenige, die aus der Anschauungsperspektive auftauchen. Konturen auf den Seiten der Tasse sind die Stützen unserer Anschauung, sie sind figurative Parameter, welche unser Sehvermögen dazu braucht, um die Sphäre dessen, worauf es sich eben konzentriert, von dem zu unterscheiden, was momentan in den Hintergrund versunken ist; sie sind aber nicht der Tasse an sich eigen. Die Erfahrung davon, daß die Kontur nur ein Parameter der Teilperspektive ist, habe ich aus der Welt gewonnen, welche in diese Perspektive nicht eintreten kann, die sogar außer jeder denkbaren Perspektive liegt. Die Tasse hat keine Konturen: gehen wir also mit der Tasse um, verweilen wir in ihrer Nähe, strecken wir die Hand nach ihr aus, erfassen wir den Korpus der Tasse usw., dann müssen wir uns an anderen Strukturen orientieren. Die visuellen Konturen dienen uns nur als interpretierbare Indikatoren, sie sind nicht etwas, was der Tasse wesentlich eigen ist. Die Welt unserer Handlung, oder besser: die Welt unserer Existenz bietet uns andere Begriffspunkte, als die Sphäre, welche sich unserem Sehvermögen eröffnet, trotzdem natürlich unsere Weltauslegung auf dieser Sehperspektive aufgebaut werden muß. Meine Existenz muss sich auf die Parameter stützen, welche für sie Verständlichkeit haben und eine Ordnung darstellen, die aber in kein Blickfeld und in keine Parameter beliebige Perspektive hineinpasst.

*Im Sichrichten auf [...] und Erfassen geht das Dasein nicht etwas erst seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen-sein‘ beim Gegenstand*

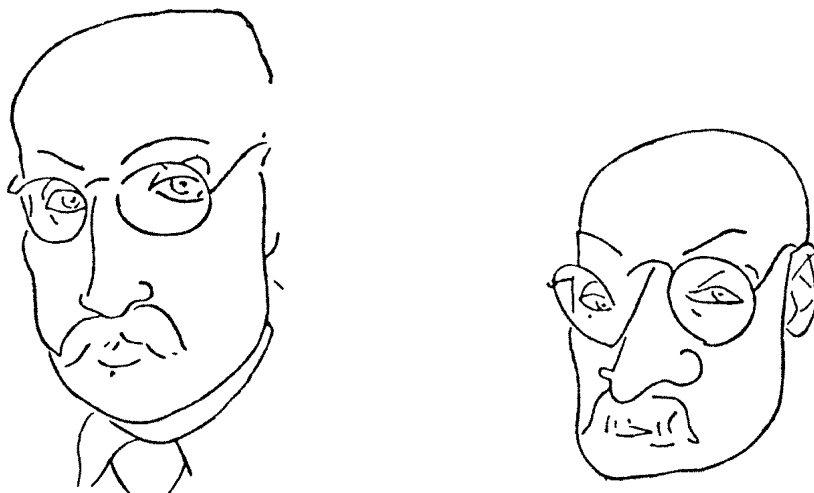
*ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen‘, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt.*<sup>12</sup>

Trotz ihrer Verschiedenheit gehören aber beide Sphäre einander wechselseitig an und sie weisen aufeinander hin. Die Tasse hat keine feste Kontur, aber in der Gestalt, die in der Kontur entsteht, läßt sie etwas von ihrem Innenhorizont, von der Natur der Sphäre ahnen, in der sie sich als konvex erstreckt. Auch in dem, was uns mit der festen Silhouette erscheint, kann sich sehr gut auch das zeigen, was für unsere Auge streng genommen immer unzugänglich bleibt. Zu dieser Feststellung können wir aber kommen, wenn wir uns permanent in der Sphäre bewegen, aus der wir die Sehperspektive ausblenden. Eben die Variabilität, durch die die visuellen Konturen veränderlich erscheinen können, ist ein indirekter Beweis von der Existenz der Sphäre, welche von dieser Perspektive nur vertreten, nie aber erschaffen oder restlos geäußert wird. Durch die Konfrontation der Erfahrung der Anschauung mit der Erfahrung der Bewegung, aus welcher die eine die andere führt oder korrigiert, können wir die Welt verstehen, welche wir nie sehen können. Und nicht nur das: wir können gute Gründe für die Überzeugung gewinnen, daß diese Welt uns allen gemeinsam ist, daß sie mit einer festen Logik der Erscheinung ausgerüstet wird, mit einem erforschbaren Stil des Sichzeigens, auf den wir uns beim Perspektivenwechsel immer irgendwie stützen, trotzdem wir gleichzeitig wissen, daß er nie restlos von diesen Perspektiven geäußert wird.

Das, vorüber wir eben sprachen, also daß uns die Erscheinungsformen, Maßstäbe, Repräsentationsweisen, Sprachspiele usw. in keinem Fall an unserem Durchdringen zur „Sache selbst“ hindern müssen, daß hinter den verschiedenen oder sogar variablen Gruppierungen von Linien, Parametern, Größen immer dasselbe durchleuchten kann, kann ein interessantes Beispiel bestätigen. In dem anregenden Essay „Genauigkeit ist keine Wahrheit“ äußerte sich Henri Matisse vor dem Hintergrund seiner Erfahrung als Maler und Zeichner und fragte sich, woher das Vermögen des Malers herstamme, die Natur der Dingen zu treffen, wenn klar ist, daß es durch kein oberflächliches Kopieren und durch keine bloße Komposition der Linien möglich ist. Mit vier Zeichnungen demonstriert er, wie es gelingen kann, dasselbe in ganz verschiedenen Konfigurationen von Linien darzustellen. Wir führen nur zwei von ihnen, wahrscheinlich die von sich maximal fernstehenden Zeichnungen (siehe Z. Nr. 1 und 2) an:

---

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976, S. 62.



Matisse fügt den beiden Porträts hinzu:

*[...] die betroffenen Zeichnungen desselben Subjekts zeigen denselben Menschen, und dieselbe Führung des Striches und dieselbe scheinbare Freiheit der Linie, der Kontur und des Umfangs. Legen wir sie aber aufeinander, stellen wir bald fest, wie unterschiedlich weit die Konturen voneinander entfernt sind, anstatt übereinzustimmen [...] Diese Zeichnungen [...] bestehen aus ganz unterschiedlichen Teilen, und trotzdem bilden sie alle dasselbe Gesicht ab. Trotz aller Abweichungen pulsiert in ihnen ein Einheitsgemüt, es hält die Einzelteile beisammen und bindet sie in einer Ganzheit. Das ist die Weise, wie die Nase aus dem Gesicht hervorkommt, wie das Ohr mit dem Schädel befestigt ist, wie der Unterkiefer hängt, wie sich die Brille an Nase und Ohr legt, sie macht sich bemerkbar durch die wache Aufmerksamkeit der Augen, in der Kraft des Blickes, die allen Zeichnungen gemeinsam ist, trotzdem sich die Stimmung ändert.<sup>13</sup>*

Dürfen wir diese Interpretation unseren Absichten anpassen, können wir vielleicht sagen, daß, was es uns ermöglicht, hinter beiden Gesichtern denselben Menschen zu erkennen, sich sicher in keinem Fall in den Linien erschöpft, welche die Zeichnung selbst bilden. Dabei hilft „kein genaues Nachbilden der Formen, welche wir in der Natur fanden, sowie keine geduldige Häufung der scharfsinnig abgeschauter Details,“ mit den Worten von Matisse gesagt.<sup>14</sup> Das, wodurch letztendlich der Künstler hinter dem Strichgewirr „das Wesen des gewählten Gegenstandes“ erreicht, bezeichnet Matisse ein bisschen undeutlich als „tiefes Gemüt“, aus der weiteren Selbstreflexion ist aber klar, daß

<sup>13</sup> Henri Matisse, *Umění rovnováhy*, Praha 1961, S. 68-70.

<sup>14</sup> *Ibid.*, S. 68.

der Maler mit seiner Meisterintuition an etwas ganz Objektivem teilnimmt: „Es gibt [...] eine innere angeborene Wahrheit, die in die äußere Gestalt des Objekts einbezogen ist und die aus ihr durch seine Abbildung durchschimmern muß. Das ist einzige Wahrheit, die gilt.“<sup>15</sup>

Was Matisse hier vorliegt, hat die Phänomenologie im Auge, wenn sie hinter die Erscheinungsformen zur Natur der Dinge selber durchdringen will. Wenn so verschiedene Zeichnungen, deren Linien in keiner Übereinstimmung miteinander stehen, doch dasselbe Objekt enthalten, dann zeigt sich in ihnen jene synthetische Invariante, nach der die Phänomenologie so angestrengt Ausschau hält. Diese Invariante aber besteht nicht hinsichtlich der Konfiguration von Strichen: obgleich sie sich in ihrer Sammlung zeigt, ist sie mit ihnen nicht identifizierbar. Sie verweilt eher im *Stil*, mittels dessen die Striche auf sie hinweisen. Matisse selbst weiß darum, denn er betont, daß die Natur des abgebildeten Menschen von der Weise, auf welche die „Nase aus Gesicht hervorkommt“, oder von der Weise, auf welche „Brille sich über Nase und Ohren legt“, abhängt.<sup>16</sup> Es ist also hinter die Linien, hinter die Gestalte zu gehen, aber auch hinter ihre bloße Sammlung, um das zu erreichen, was sich in ihnen zeigt, obgleich dieses unsichtbar ist. Ein anderer Meister der Zeichnung, Paul Klee, sieht das ähnlich: „Der Gegenstand wächst über seine sichtbare Gestalt hinaus durch unsere Kenntnis seines Inneren. Also durch die Erkenntnis, daß das Ding mehr heißt, als seine Außenseite anzeigt.“<sup>17</sup> Es gilt, hinter das dargestellte Innere bis zum Objekt selbst durchzudringen, und zwar auf die Weise, daß „ein Blick auf das Objekt gleichzeitig eine Aussage über sein eigenstes Wesen ist“.<sup>18</sup> Die Maßstäbe, die dazu dienen sollten, das Sichtbare, also Linien und Gestalten zu repräsentieren und zu reproduzieren, erlauben es also nie zur Welt durchdringen zu können, denn sie erscheinen erst *hinter* den Linien und Gestalten.

Die Zeichnungen von Matisse zeigen uns gleichzeitig, daß „das Nichterschienene“, jener konkrete Mensch, der auf zwei verschiedene Art und Weisen abgebildet ist, nichts Geheimnisvolles und Mystisches bedeutet. Wir müssen umgekehrt ganz rationalistisch voraussetzen, daß wir ihn für den Gegenstand einer speziellen Anschauung halten und zu identifizieren wissen, als intentionalen Pol jener „phänomenologischen Anschauung“, die bei den zu oberflächlich urteilenden Gegnern Husserls so große Verbitterung erweckt. Auch dem exaktesten Forscher in der Neurophysiologie oder in den kognitiven Wissenschaften, sowie dem verbissensten Naturalisten, der alle Akte in klar erfassbare Medien übertragen will, kann man die Frage stellen: welcher Natur sind die Akte, welche hinter dem Gewirr der verschiedenen Striche das halten, was sich eigentlich nicht sehen läßt, was man aber ganz gut als dasselbe identifizieren kann?

Ähnlich, wie sich hinter der veränderlichen Konfiguration der Striche auf den Zeichnungen von Matisse dasselbe Gesicht zeige, wobei wir es gut zu erkennen wissen, kann man hinter den mannigfach arrangierten Linien, welche die von uns eröffnete Perspektive

<sup>15</sup> Ibid., S. 68.

<sup>16</sup> Ibid., S. 70.

<sup>17</sup> Miroslav Lamač, *Myšlenky moderních malířů*, Praha 1968, S. 179.

<sup>18</sup> Matisse, *ibid.*, S. 71.

anbietet, also hinter verschiedenen Maßen, Maßstäben und endlich auch hinter den verschiedenen Sprachspielen dasselbe Objekt zu erkennen, diesselbe Welt, „dasselbe Feld“ und auch eine „gemeinsame Länge“, welche sich jetzt selbstredend als „wirkliche“ (nämlich vom Messen unabhängige) benennen läßt.

Darf ich Matisse noch bissiger für die Konfrontation mit dem Beispiel Wittgensteins und mit einigen modernen, von ihm abgeleiteten Meinungen nützen, wäre es vielleicht möglich, folgendes zu sagen: Wittgenstein hat ein Interesse daran, wie wir aus gegebenen Skizzen erkennen können, daß es sich um menschliches Gesicht handelt. Er interessiert sich für die Kombination jener Striche, die schon gelegt sind, also dafür, wie wir ihre Bezüge innerhalb des Rahmens dieses Legens verstehen, er interessiert sich dafür, wie wir lernen, die Herkunft und den Gebrauch dieser Striche zu verstehen, nämlich daß z. B. der Kopf durch den Kreis dargestellt wird, die Nase von der Vertikalen, die Lippe von der Horizontalen, wobei klar ist (auf der Basis des Vergleichens mit anderen Kulturkreisen), daß gewählte Darstellungsformen arbiträr sind. Es ist sogar eine Kultur vorstellbar, welche das Abgebildete durch ein verabredetes Strichsystem, das wir überhaupt nicht verstehen werden, oder durch ein Strichsystem, das veränderlich sein wird, repräsentieren läßt. Alle, die in diesem Sinn Wittgensteins Theorie der Sprachspiele entwickeln, konzentrieren sich meiner Meinung nach zu sehr nur auf das System der Striche, auf die Kunst, malen zu können, sich Konventionen der Malerei, die Regeln ihres Spiels anzueignen. Hypnotisiert von dieser Forschung, unterliegen sie dem Trugeindruck, daß alles, was dieses System abbildet, Sache der Konvention der Benutzer dieser Striche ist. Sie konzentrieren sich, mit Paul Klee gesprochen, auf das „äußere Sehen“, statt auf „das innere Schauen“,<sup>19</sup> darauf, wie wir sehen, aber nicht darauf, was wir im Gesehenen halten. Sie meinen, daß wenn sie diese Kunst erlernen, sie wissen werden, daß es sich um Gesicht handelt und daß sie imstande sein werden, es selbständig zu malen.

Aber bei Matisse sahen wir (wie ich hoffe), daß es nicht darum geht, nur die Konventionen des Malerhandwerkes bewältigen zu können. Konzentrieren wir uns nur darauf, können wir leicht übersehen, worauf Matisse aufmerksam macht, daß nämlich die „Bedeutung“ und die „Ordnung“ der gewählten Strichen keine Übereinkunft zwischen Malern oder der Unterricht an der Akademie verleiht, sondern, was sie wirklich abbilden, „das Objekt in seiner eigensten Natur“, und daß es möglich ist, in verschiedenen Strichgewirren, die durch nichts verbunden sind, dasselbe Gesicht zu erfassen. Es läßt sich eigentlich sagen: der in Zeichnungen von Matisse abgebildete Mensch ist „dasselbe Feld“ aus dem Beispiel Wittgensteins...

Das Beispiel von Matisse, glaube ich, zeigt eindrucksvoll, daß der Unterschied von Parametern der Anschauung, des Messens oder des Ausdrückens in keinem Fall den Unterschied oder die Unverständlichkeit zweier Welten impliziert, in denen wir vielleicht leben. Die Postmoderne unterliegt aber der Suggestion der Pluralität der Perspektiven insofern, daß sie diese für den Beweis der Pluralität der Welten hält.

<sup>19</sup> Lamač, *ibid.*, S. 180.



Falls uns nämlich die Erforschung der Bedingungen, unter denen wir die Perspektiven eröffnen können, sowie die Analyse der Parameter, welche jede Perspektive braucht, ganz aufsaugt, kann es dazu kommen, daß wir beginnen, uns für souveräne Herren dieser Perspektiven halten, in deren Macht restlos ihre Abwechslung, sowie die Herausnahme oder das Unterdrücken der Figuren fällt. Das Subjekt unterscheidet den Umfang des Blickfeldes und der eröffneten Perspektive, weil das Blickfeld als „das eben Ausgeschlossene“ begrenzt wird, als das, was durch Übertragung der Aufmerksamkeit, durch „einen Ausschluß“ und Selektion entsteht, was einerseits Gewinn, andererseits aber Verlust ist,<sup>20</sup> was die Ambivalenz von dem Einbeziehungen und Ausschlüssen gehört.<sup>21</sup> „Etwas zu sehen heißt stets auch, etwas anderes zu übersehen.“<sup>22</sup>

Von daher fehlt aber nur ein kleiner Schritt zur unbegründeten Meinung, daß für die Entwerfenden solcher Perspektiven die Welt nur pluralistisch sein kann, daß auch das Ganze der Realität in Dichotomien zerrüttet ist, die einander, ähnlich wie Figur und Hintergrund, scharf ausschließen. So erfindet Welsch in der Welt selbst Heterogenität und Differenzen,<sup>23</sup> eine faktische „Diversität des Widerstrebenden“,<sup>24</sup> die Unübersetzbarkeit der einzelnen Sinngebilde ineinander.<sup>25</sup> Diese Dichotomie wird unversehens für die heterogene Natur der Realität selber ausgegeben, weil Welsch eine Passion dafür hat, daß wir den „pluralen Charakter und die einschneidenden Differenzen im Realen“<sup>26</sup> konstatieren können. Sein „ästhetisches Denken“ und die darauf aufgebaute transversale Rationalität haben übrigens den Vorzug, daß sie pluralitätsbewusst<sup>27</sup> und in der Lage sind, eben jene Struktur zu respektieren, „die das Ganze als eine Pluralität heterogener Gebilde vor Augen führt und von der man heute sagen kann, daß sie weithin das Weltbild unserer Zeit bestimmt“.<sup>28</sup>

Welsch vergisst meiner Meinung nach, daß die Differenz des Sichtbaren und des Unsichtbaren nur jenen Bedingungen entspricht, unter denen wir wissen und die Wahrnehmungsperspektive eröffnen (müssen). Wir können nicht alles sehen, immer müssen wir uns für etwas „entscheiden“. Das folgt aber nicht notwendig aus der Natur der Realität selbst, sondern nur aus unserer Postierung in ihr: und eben diese ursprüngliche Postierung, der wir die Möglichkeit verdanken, uns verschiedene Blickfelder zu eröffnen, kann in keine perspektivisch eingerichtete Divergenzen fallen. Welsch nötigt der Realität einen trennenden Strich auf, der nur den Teilausschnitten aus dieser Realität gehört, und führt auf die gesamte Realität als verbindlich das über, was momentan nur der eingenommenen Position des Subjekts eigen ist.

<sup>20</sup> Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken*. Stuttgart 1991, S. 38.

<sup>21</sup> Wolfgang Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart 1996, S. 58.

<sup>22</sup> *Ibidem*, S. 131.

<sup>23</sup> Wolfgang Welsch, *Ästhetisches Denken*. Stuttgart 1991, S. 150.

<sup>24</sup> *Ibidem*, S. 154.

<sup>25</sup> *Ibidem*, S. 151.

<sup>26</sup> *Ibidem*, S. 150.

<sup>27</sup> *Ibidem*, S. 112.

<sup>28</sup> *Ibidem*, S. 155.

Meiner Meinung nach müssen wir umgekehrt voraussetzen, daß wir uns ursprünglich in einer Sphäre befinden, welche von keinen Koordinaten eines Perspektivenausschnitts charakterisiert wird und die ihre eigenen Orientationsparameter hat, welche wir aus Prinzip nicht direkt anschauen können, weil sie eben der Hintergrund für jede mögliche Anschauung sind. Durch die Bewegung in der Realität und durch die Perspektivenwechsel in der Welt selbst entsteht durch scharfe visuelle Divergenz eine ganz anders geordnete Ambiguität des Aktuellen und Potentiellen – also eine Ambiguität von zwei Zuständen, welche leicht ihre Stellen tauschen können, aufeinander hinweisen (sich aber nie ausschließen) und auf eine andere Distribution der Stützen hindeuten.

Trotzdem unser Bild der Realität immer aus Perspektiven bestehen wird, welche durch Selektion oder durch spaltende Differenz entstanden sind, dürfen wir in keinem Fall für die Ganzheit der Realität voraussetzen, daß (so z. B. W. Welsch) in ihr dieselbe „divergente Widersprüchlichkeit“, „Unsicherheit“ und „Unreduzierbarkeit“ der differierten Zustände besteht. Ich glaube, daß es nicht der Suggestion der nachgestellten Parameter zuzuordnen ist, sondern diese Parameter als ein perspektivischer Ausdruck, als Erscheinungsform der Sachverhalte zu verstehen sind, welche nie restlos in sie eintreten, welche aber in ihnen sichtbar werden.

Der Perspektivismus, der meines Erachtens als ein positives Zeichen der Phänomenologie von Ortega y Gasset hervorgehoben wurde, ist also in keinem Fall ein Relativismus. Erst die phänomenologische Methode und die aus ihr von Husserl abgeleiteten theoretischen Konsequenzen, vergönnten der Philosophie den Blick auf die Erfahrung, der kühn voraussetzen kann, daß man auch in den subjektiven Darbietungsformen durch vorsichtige Arbeit (also durch Variation) transzendente und dann auch intersubjektiv objektive Weltstrukturen entdecken kann. Nichts ändert daran die Tatsache, daß sich als objektiv eher der Stil der Erscheinung durchsetzt, als eine positiv aufweisbare Gegebenheit. Im Gegenteil bewahrte die Phänomenologie meiner Meinung nach vor positivistischem Impressionismus, welcher die Quelle der Erfahrung nur als Reizsammlung auffasst, von der unsere Nervenendungen aktiviert werden und denen immer erst die sekundäre synthetische Arbeit unserer Subjektivität eine Ordnung und Zusammenhalt gibt.

Es gibt also eine Einheitstruktur der Welt, die sich zwar in verschiedenen Perspektiven zeigen kann (und von verschiedenen Maßstäben und Sprachspielen repräsentiert wird), dabei aber einen erkennbaren Stil des Zeigens bewahrt, zu dem wir in unserer vor-maßstäblichen und vorsprachlichen Erfahrung volens nolens Zutrauen haben müssen. Die Pluralität der Perspektiven impliziert gar nicht die Pluralität der Welten. Im Gegenteil können wir in allen Perspektiven eine irgendwie erfassbare und dabei auch einheitliche Struktur voraussetzen. Das ist der Gedanke, welcher meiner Meinung nach einen Schlüsselgedanken für die phänomenologische Position darstellt: Die Welt erscheint jedesmal irgendwie, ihr Erscheinen ist subjektiv mitbestimmt, doch werden in ihr Strukturen sichtbar, welche nicht mehr subjektiv sind.

## Ende der Traditionen? Über Sprache und Erkenntnis bei Gadamer und Lyotard<sup>1</sup>

*Mirko Wischke*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

*Die Enzyklopädie von morgen, das sind die Datenbanken.*  
F. Lyotard

In welchen Zusammenhang stehen Sprache, Erkenntnis und Tradition? Inwiefern ist Sprache von Bedeutung für Traditionen? Worum sollte es interessant sein, über Traditionsaneignung nachzudenken? Und was ist unter Traditionsaneignung zu verstehen?

Auf diese Fragen will ich im Folgenden nach Antworten suchen, indem ich zunächst (I.) Lyotards These vom drohenden Verlust bestimmter Wissensformen relativiere. Daran anschließend soll (II.) die Erörterung des Verständnisses von Tradition bei Gadamer und Lyotard es mir (III.) ermöglichen, Lyotards These vom Ende der Meta-Erzählungen in einem Kontext zu überdenken, den die Konstellation von Sprache und Erkenntnis bildet.

### 1 Wissen als Informationsquantität

Eine der nachdenklich stimmenden Ausführungen Lyotards ist die Prognose, dass im Zeitalter der Informationstechnologien „all das, was vom überkommenen Wissen“ nicht in Informationsquantitäten „übersetzt ist, vernachlässigt werden wird“.<sup>2</sup> Warum sollte diese These nachdenklich stimmen? Ließe sich nicht die Behauptung vertreten, dass Lyotards Prognose weder originell noch neu ist, wenn man sie in Form des Problems der Eigendynamik der Wissenschaften betrachtet?

<sup>1</sup> Teile des Aufsatzes wurden 2004 an der European Humanities University Minsk (Belarus), der Palacky Universität und während der Tagung der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie an der Universität Wien sowie 2005 an der Pontificia Universidad Católica, Providencia/Santiago (Chile) vorgetragen.

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986, S. 23.

Wie berechtigt diese Frage ist, lässt sich am Beispiel des tiefgreifenden Umbruchs im Wissenschaftsverständnis in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts demonstrieren. Als Zeuge dieses Wandels kritisiert Nietzsche nicht das Verlangen nach tiefster Erkenntnis, nach einem Mehr an Einsicht, sondern ein ebenso zielloses wie entfesseltes, unstillbares wie zügelloses Verlangen nach immer weiterer Erkenntnis, durch das er die Wissenschaft seiner Zeit charakterisiert sieht. Nietzsche übt Kritik an einer Entwicklung, in der die Wissenschaft sich selbst Zweck zu werden droht. In seinem Vorwurf, die moderne Wissenschaft bringe keine Gebildeten hervor, sondern gelehrte Experten, misst Nietzsche die Tendenz zur Spezialisierung und Verwissenschaftlichung am Bildungsgedanken und Universitätsideal von Humboldt und Fichte, um den Verlust herauszustreichen, den diese Entwicklung für ihn bedeutet.

Ist Nietzsche der Rückblick auf die Gründungsväter der Berliner Universität unentbehrlich, um des Ausmaßes und den Folgen einer neuartigen Entwicklung inne zu werden, ist bei Lyotard die Erinnerung an Humboldt und Fichte zum rein historischen Rückblick verblasst. Was Nietzsche noch als eine Entwicklung betrachten konnte, die zu korrigieren nicht ausgeschlossen ist, gehört für Lyotard zum vertrauten Bild modernen Wissenschaftsalltags, der sich dadurch auszeichnet, dass das „alte Prinzip, wonach der Wissenserwerb unauflösbar mit der Bildung des Geistes und selbst der Person verbunden ist, [...] mehr und mehr“ verfällt.<sup>3</sup> Nicht kritisch kommentierend bezieht sich Lyotard auf diese Entwicklung, über die der Philologe Nietzsche aus Basel berichtet, sondern sachlich schildernd. Hegt Nietzsche noch den Verdacht, dass der wissenschaftliche Fortschritt durch die explosionsartige Anhäufung von Wissen aufgrund immanenter Effizienz sinnlos zu werden droht, sieht Lyotard einen Garanten der Effizienz wissenschaftlichen Fortschritts in der „Wertform“ des Wissens. Der Siegeszug des Merkantilismus in der Wissenschaft sei daran erkennbar, dass an die Stelle der Frage nach der Wahrheit die Frage getreten ist: „Wozu dient es?“<sup>4</sup> Wie noch zusehen sein wird, leuchtet die von Lyotard registrierte Kluft zwischen beiden Fragen nicht ein. Wenn er emphatisch darauf verweist, dass das Wissen auf hört, „sein eigener Zweck zu sein“,<sup>5</sup> da im „Kontext des Merkantilismus des Wissens“ die letzte Frage lautet, ob Wissen „verkaufbar“ ist,<sup>6</sup> so ist Lyotards Darstellung zu entnehmen, dass die von Nietzsche kritisierte Wissensanhäufung längst anderen Regeln folgt, die jedoch – im Unterschied zu der Entwicklung Ende des 19. Jahrhunderts – nicht allein mehr internen Kriterien der Forschung, sondern ebenso wissenschaftsexternen Regeln gehorcht.

Um den dramatischen Umbruch ermessen zu können, den Lyotard schildert, ist nicht nur der Vergleich mit Nietzsche, sondern auch der Kontrast mit der These von Nutzen, dass die Verwendungszwecke wissenschaftlicher Erkenntnisse sich immer erst post festum herausstellen würden. Auch diese These analysiert die Entwicklung der Wissenschaft, jedoch in einer Lyotard entgegenstehenden Perspektive. Denn der Ausgangspunkt liegt

---

<sup>3</sup> Ebd., S. 24.

<sup>4</sup> Ebd., S. 151.

<sup>5</sup> Ebd., S. 24.

<sup>6</sup> Ebd., S. 151.

in der Annahme, dass der immanenten Gesetzen gehorchende Prozess der Wissenschaft unvorhergesehene neue Forschungseinsichten hervorbringt, für die es zunächst keine unmittelbaren Verwendungszwecke gibt. So verweisen Hans Freyer und Karl Jaspers darauf, dass sich erst nachträglich herausstellt, welchen Verwendungszweck die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung haben könnten; wissenschaftliche Einsichten haben nie einen einzigen Verwendungszweck, sondern größtenteils mehrere, unvorhergesehene Verwendungszwecke, die in dem Maße zunehmen (können), wie einzelne Ergebnisse nach ihren Möglichkeiten und Zielen getestet werden, die sie möglicherweise enthalten bzw. denen sie dienen könnten.<sup>7</sup> Diesem unkalkulierbaren Risiko setzt sich die Wissenschaft laut Lyotard nicht mehr aus: Wissenschaft wird nicht mehr um des reinen Wissens willen betrieben, sondern folgt praktischen Kalkulationen, die letztlich nach wissenschaftsexternen Kriterien bemessen werden würden. Der von Nietzsche kritisierte Prozess einer explosionsartigen Anhäufung von Wissen um des Wissens willens, verkehrt sich im Horizont von Lyotards Prognose ins Gegenteil: kein Streben nach Wissen ohne vorherige Nutzenkalkulation. Ist diese Prognose richtig, so ist die Frage überflüssig geworden, auf die die Geschichtsphilosophie einst nach Antworten suchte: nämlich die Frage, zu welchem Zweck die Wissenschaft ein Mittel sein sollte.

Noch ein weiteres Problem erübrigt sich, das mit der Frage verbunden ist, wie auf die Suche nach Verwendungszwecken wissenschaftlicher Forschungen Einfluss ausgeübt werden kann. Um das im wissenschaftlichen Fortschritt produzierte abstrakte Können für konkrete Ziele ausschöpfen und sinnvolle Verwendungszwecke finden zu können, bedarf es – wie beispielsweise Habermas annimmt – eines spezifischen, nicht mehr im Bereich einer hochspezialisierten Forschungspraxis fallenden Verfahrens. Habermas konnte noch darauf bauen, dass die Übersetzung von wissenschaftlichem Erkenntnisgewinn in dem Vollzug praktischer Tätigkeiten keine Angelegenheit der Privatsphäre ist, sondern auf der politischen „Ebene einer Übersetzung des technisch verwertbaren Wissens in dem Kontext unserer Lebenswelt“ eingelöst werden muss.<sup>8</sup> Dieses Problem, so Lyotards Prognose, ist es überflüssig geworden nach Lösungen zu suchen, da wissenschaftliche Forschungsstrategien an konkrete Profilierungen gebunden sind. Nachträglich politische Verantwortungsbereiche für wissenschaftliche Entwicklungen abzustecken mag bei risikoreichen Verwendungsmöglichkeiten ethisch geboten sein, auf die Forschung selbst werden restriktive Optionen der Politik langfristig kaum nachhaltig Einfluss ausüben.

Überblicken wir diese beiden Aspekte, fällt die Antwort auf die Frage, ob sich Lyotards These von der Vernachlässigung überkommenen Wissens in der nüchternen Kenntnisnahme einer Entwicklung erschöpft, der in der Nachfolge Nietzsches immer wieder heftig kritisiert wurde, negativ aus. Doch darin erschöpft sich Lyotards These nicht.

<sup>7</sup> Karl Jaspers, *Vom europäischen Geist*, München 1947, S. 6.

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt/M. 1969, S. 109.

## 2 Sprache als Information?

Berücksichtigt man die Präzisierung, dass die von Lyotard geschilderte Entwicklung „eher die Produktion des Wissens (Forschung) als seine Übermittlung“ betrifft,<sup>9</sup> lässt sich seine These ein Aspekt entnehmen, den der Vergleich mit Nietzsches Wissenschaftskritik verdecken könnte: nämlich die Reduktion der Sprache auf Information. Ist wissenschaftliche Forschung zentriert auf das, was Lyotard als „Merkantilismus des Wissens“ bezeichnet, so ist die Übermittlung, was an Erforschtem verfügbar ist, nicht sekundär, weil den Kriterien effizienten Merkantilismus unterworfen. Die Sprache, in der diese Übermittlung erfolgt, muss diesen Kriterien gerecht werden, d. h.: Sie muss das Medium sachlicher, d. h. informativer Mitteilungen sein.

Inwiefern aber ist Sprache reduziert, wenn sie die Funktion von Mitteilungen wahrnimmt? Welcher Bestandteil der Sprache geht verloren?

Eine vorläufige Antwort auf diese Fragen erhalten wir, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es bei Mitteilungen um Sachverhalte geht, die anderen übermittelt werden sollen: Die Sprache ist das Werkzeug der Mitteilung des Gemeinten im Medium der Stimme. Zum Vorgetragenen rückt das Wort in ein sekundäres Verhältnis; für das Gedachte, das anderen berichtet werden soll, sind die Worte ein bloßes Zeichen, durch die das Bezeichnete, der Gedanke oder ein Sachverhalt in den Blick gerückt wird. Sprache ist ein Mittel, die Gegenstände *allgemein* zum Ausdruck zu bringen, um sie anderen Personen mitzuteilen.

Neben diesem Aspekt gibt es einen weiteren, nicht minder wichtigen: die Wahrheitsunterstellung der Mitteilung. Mitgeteilt können Sachverhalte nur in der Weise werden, dass sie glaubhaft sind. Das sind Sachverhalte unter der Voraussetzung, dass sie evident und der Wirklichkeit entsprechend dargelegt werden. Etwas in dieser Weise mitzuteilen suggeriert, die Dinge verhielten sich in *Wirklichkeit* so, wie die Sprache der Mitteilung sie wiedergibt. Die Sachverhalte, die in einer Mitteilung zu Worte kommen, könnten aber auch in einer anderen Weise vorgetragen werden, da sie aus einer konkreten Sichtweise, aus einer besonderen Perspektive dargelegt werden. Geht die Sprache in der Mitteilung auf, indem die Worte zu Übermittlern des Gemeinten werden, trennen sich Wort und Bedeutung, Wort und Gehalt voneinander; das Wort erscheint als zufällig und seine Zuordnung zum Gegenstand als willkürlich.

Was aus dieser Entwicklung folgt, geht aus dem eben Vorgetragenen nur undeutlich hervor. Gadamer, für den die Auffassung von der Sprache als Information einer Reduktion gleichkommt, ist überzeugt, dass das Verständnis von Sprache als Mitteilung voraussetzt, in der Sprache lediglich ein Instrument des Denkens zu sehen. Enthebt sich „das Denken [...] des Eigensinns der Worte, nimmt sie als bloße Zeichen, durch die das Bezeichnete, der Gedanke, die Sache in den Blick gerückt wird, (gerät) das Wort in ein völlig sekundäres Verhältnis zur Sache“.<sup>10</sup> Der daraus folgende Schluss, dass Denken auch

<sup>9</sup> Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a. a. O., S. 154.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Gesammelte Werke (im folgenden abgekürzt als GW), Bd. 1, Tübingen 1990, S. 418.

ohne Sprache möglich ist, vermag Gadamer nicht zu teilen, da er von der Prämisse ausgeht, dass die Sprache dem Denken insofern vorausgeht, als es das notwendige Element eines jeden Denkens ist. Fassen wir das Wort lediglich als ein Name und Zeichen auf, subsumieren wir den Sachverhalt unter Begriffe, ohne zu erkennen, dass unser Denken der Spur des Sprache und des Wortes folgt, die mit ihren Metaphern und Bildern die Bahnen des Denkens zuallererst erschließen: Denken ist kein Subsumieren, sondern ein Suchen nach Worten für das, was man verstehen will. Darum geht es jedoch bei der Mitteilung nicht, setzt sie doch voraus, dass das, wovon die Mitteilung berichtet, bereits bekannt und verständlich ist.

Diese Überlegung soll verdeutlichen, was im ersten Aspekt – dem allgemeinen zum Ausdruck bringen von Gegenständen und Sachverhalten zum Zwecke der Mitteilung – Gadamers Kritik zu Grunde liegt: die Gleichsetzung der Sprache mit den in der Mitteilung ausgesagten Sachen und Sachverhalten. Gegenüber dem Wort abstrahiert die mitteilende Aussage von allem, was nicht ausdrücklich in ihr ausgesagt wird und was sich nicht in dieser Aussage offenbar macht. Durch die Fixierung auf Aussagen über das uns jeweils Gewärtige und Gegenwärtige ist die Sprache auf die Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt.<sup>11</sup> Ist die menschliche Welterfahrung an die Sprache gebunden,<sup>12</sup> insofern wir uns mit der Sprache eine Vorstellung von der Welt machen, so bedeutet die Reduktion der Sprache auf Mitteilung, dass wir unentrinnbar an die Vorstellung von der Welt gekettet sind, die wir mittels der Sprache zu denken imstande sind. Denn die Sprache, in deren Bahnen sich unser Denken bewegt, verwehrt es uns, die Dinge anders als in der Form zu sehen, wie sie uns gegenwärtig unausweichlich als einzig möglich erscheint. Ist Sprache reduziert auf Information, erlischt zwar ihre welterschließende Kraft nicht, bewegt sich jedoch im Zirkel ausgehöhlter Begriffe.

Überblicken wir das bisher Gesagte, so lässt sich festhalten, dass wir zwar eine Antwort auf die Frage erhalten haben, welche Gründe dafür sprechen, bei der Mitteilung von einer Reduktion der Sprache auszugehen. Und wir haben in Erfahrungen bringen können, in welcher Weise Sprache und Erkenntnis einen Zusammenhang bilden, der verloren geht, wenn Sprache zum Medium der Mitteilung wird. Unklar ist vorerst aber noch, ob von der dargelegten Reduktion auf eine Vernachlässigung überkommenen Wissen im Zeitalter der Informationstechnologien zu schließen ist. Im Kontext von Gadamers Charakterisierung der Sprache als einer Übersetzung ist eine solche Folgerung wenig plausibel.

Wenn Gadamer die Übersetzung damit charakterisiert, etwas „Totes“ hinübersetzen in den neuen Vollzug des Verstehens, so ist darunter mehr als nur eine sprachlich-spielerische Abwandlung, d. h. ein Wiedererkennen mittels des dialogischen Sprachgeschehens zu verstehen: Übersetzen ist keine Wiedererkenntnis dessen, was Sprache einst

<sup>11</sup> Mit Heidegger gibt Gadamer zu bedenken, dass das Wort ist nicht nur „benennender Griff nach dem schon vorgestellten Anwesenden, nicht nur Mittel der Darstellung des Vorliegenden“ ist, sondern dass das Wort dem Ding „Anwesen“, d. h. Sein verleiht. Martin Heidegger, *Das Wort* (1958), GA, I. Abteilg., Bd. 12, S. 205–225, hier S. 214.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 452.

an Sachverhalte durch Worte entstehen ließ. Der Sinn des Wiedererkennens liegt für Gadamer nicht in der erinnernden und rekonstruierenden Darstellung dessen, was einst erkannt wurde, sondern in einer das Erkannte erneuernden oder, wie er es vorzieht zu sagen, mit „Leben“ erfüllten Wiederholung. Im Unterschied zu Lyotard ist Gadamer der Fortbestand der Formen des Wissens in der Tradition nicht primär abhängig von interpretierend agierenden Sprachspielen, sondern vom Wiedererwerb und von der Wiedererneuerung, ohne die uns Traditionen nicht mehr „gegenwärtig“ wären.<sup>13</sup> Dieses Moment der Regeneration soll der Begriff der Übersetzung zum Ausdruck bringen. In Gadammers Worten: Die Tradition bewegt sich in der „ständigen Bereicherung des Überlieferten“ fort;<sup>14</sup> lebendig ist uns die Tradition nur als aktuell vollzogene „Gegenwärtigkeit“. Welche Bedeutung Gadamer dem Vollzugscharakter der Tradition zuschreibt, lässt sich daraus ersehen, dass er die in der Übersetzung sich vollziehende generative Aneignung der Traditionen als ein Sein, nicht aber als ein Wissen im üblichen Sinne des Wortes bezeichnet. Wäre die Tradition lediglich im Wissen um sie noch lebendig, wären die Formen des Wissens, das die Tradition uns übermittelt, historisiert und objektiviert. Von einer Vernachlässigung oder Marginalisierung überkommener Wissensformen lässt sich im Kontext dieser Überlegungen nur dann sprechen, wenn Traditionen erlöschen. Die Frage ist, ob sich das von denjenigen Traditionen von Wissensformen behaupten lässt, um die es Gadamer geht?

Eine Antwort auf diese Frage erhalten wir, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass jene Wissensformen laut Gadamer keine Erkenntnis darstellen, vergleichbar den in den Wissenschaften auf Wiederholbarkeit und Überprüfbarkeit beruhenden Forschungsergebnissen.<sup>15</sup> Was im – wie Gadamer es nennt – praktischen Wissen „gewusst“ wird, geht aus dem hervor, was die Grundlage der Rhetorik ausmacht: der Mitteilung, deren Ursprungsmotiv laut Kant die Frage ist, inwiefern sich für wahr gehaltene Ansichten dergestalt mitteilen lassen, dass sie auch von anderen als wahr anerkannt werden können. Lässt sich das, was eine Person für wahr hält, anderen mitteilen, und üben die Gründe, die eine Person zur Rechtfertigung seiner Überzeugung vorträgt, auf andere Personen die gleiche Wirkung aus, so ist dieses „Fürwahrhalten“ laut Kant für „jedes Menschen Vernunft (als) gültig zu befinden“.<sup>16</sup> Mitteilbarkeit und Plausibilität des Mitgeteilten sind die Kriterien, die darüber entscheiden, ob das Fürwahrhalten in den Grenzen der privaten Gültigkeit verbleibt oder jene Begrenzung durchbricht.

Kontrastieren wir diese Überlegungen mit Lyotards Prognose, stellt sich die Frage, welche Gründe zur Annahme vom drohenden Verlust tradiertter Wissensformen bewegen könnten. Erinnern wir uns an jene problematischen Erörterungen Gadammers zur Vorstellung von der Sprache als Informations- und Mitteilungsmedium, ist es durchaus

<sup>13</sup> Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, S. 36.

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wort und Bild – „so wahr, so seiend“* (1992), GW 8, S. 373–399, hier S. 377.

<sup>15</sup> Das betont auch Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a. a. O., S. 63.

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, Bd. IV, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1990, B 848, 688.



denkbar, dass Wissensformen nicht mehr vollzogen, sondern verobjektiviert werden. Aber berechtigen diese Überlegungen ein Ende der Traditionen anzunehmen?

Man könnte meinen, darauf längst eine Antwort gefunden zu haben. Denn ist die Erfassung überlieferter Einsichten nicht zum Scheitern verurteilt, wenn die Entwicklung der Sprache sie allein aus dem Blickwinkel der eigenen Gegenwart wahrnehmen lässt? Tilgt dieser eingeschränkte Wahrnehmungshorizont letztlich nicht gerade das, was überlieferte Wissensformen kennzeichnet: *fremd* und *anders* zu sein? Wie sollte aus tradierten Wissensformen zu lernen sein, wenn diese nicht fremd und anders, sondern lediglich die Vorstufe zu unserem heutigen Wissen darstellen würden? Diese Fragen scheinen in der Konsequenz von Lyotards Ausführungen zu liegen, reduzieren jedoch das eigentliche Problem: nämlich das Ende überkommener Wissensformen. Was aber bedeutet das Ende überkommener Wissensformen für diese Wissensformen selbst? Und was ist unter solchen Wissensformen überhaupt zu verstehen?

### 3 Tradition als spezifische Weise des Wissens

Für Lyotard handelt es sich beim Wissen nicht um eine Kompetenz, die eine bestimmte Art von Aussagen, zum Beispiel kognitive, umfasst. Auch die Bereiche technischer Effizienz, ethischer Weisheit und auditive wie visuelle Sensibilität,<sup>17</sup> seien als Wissen zu bezeichnen, wobei eigentümlich für ein solches Wissen die Affinität zur Gewohnheit sei – eine Art der Legitimation von Aussagen, die die ersten Philosophen als Meinung bezeichnet hätten.<sup>18</sup>

Diese Form des Wissens, das die Aufmerksamkeit früher Philosophen weckte, zieht auch das Interesse Gadamer auf sich, dem allerdings weniger die *narrative Formulierung* des traditionellen Wissens bedeutsam ist, als vielmehr das Problem der *sprachlichen Mittelbarkeit* solchen Wissens. Gleichwohl scheint Lyotard in der Betonung des Abstandes zwischen dem herkömmlichen Wissen und jenem im Zeitalter der Wissenschaften mit Gadamer ebenso überein zu stimmen, wie in der Feststellung, dass solche Formen des Wissens auf ein praktisches Tun und Handeln zielen. Indem Gadamer Vergleiche nicht scheut, in denen er das praktische Wissen als ein – wie er es nennt – „Wissen in der konkreten Existenzsituation“<sup>19</sup> bezeichnet, das sich schlechterdings nicht auf eine letzte Objektivierbarkeit im Sinne der Wissenschaft beziehen lässt, evoziert er den Eindruck, das es ihm um ein praktisch-moralisches Wissen geht, aus dem laut Dilthey die Geisteswissenschaften hervorgehen.<sup>20</sup> Diese Charakteristik muss Gadamer selbst als unangemessen empfunden haben, wenn er später weniger auf die Entgegensetzung zum Wissenschaftsbegriff setzt, als vielmehr darauf, dass diese Form des Wissens in einer

<sup>17</sup> Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a. a. O., S. 64.

<sup>18</sup> Ebd., S. 65.

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer, *Die Marburger Theologie* (1964), GW 3, S. 195–208, hier: S. 200.

<sup>20</sup> Dazu: Mirko Wischke, „Das Erlebnis und seine vertiefende Erkenntnis. Zum Horizontbegriff bei Dilthey“, in: Ralf Elm (Hg.), *Horizonte des Horizont-Begriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin 2004, S. 119–136.

spezifischen Weise auf die Sprache verwiesen ist: Aristoteles Annahme, die *phronesis* sei Rhetorik, interpretiert Gadamer in dem Sinne, dass es bei der Rhetorik um Wissensformen geht, die in sprachlicher Form tradiert werden und insofern als „praktisches Wissen“ bezeichnet werden können.<sup>21</sup> Um die Bedeutung der Rhetorik für jene Formen des Wissens, die Gadamer als „praktisches Wissen“ bezeichnet, zu erfassen, ist zu klären, wie sich Sprache und Rhetorik zueinander verhalten.

In Gadamers Verständnis stellt die Rhetorik keine Art Hilfsdisziplin zur Vermittlung der Wahrheit dar: Rhetorik ist keine wählbare Alternative zu einer Einsicht, die man haben könnte, sondern zu der Plausibilität von etwas für wahr gehaltenem, über die man keine letzte Gewissheit hat. Dass sich Gadamer in dieser Annahme nicht von Nietzsche bestätigt fühlt, für den die Wahl zwischen bloßem „für-Wahrhalten“<sup>22</sup> und wirklicher Erkenntnis ebenfalls keine Alternative ist, dürfte nicht das Resultat von Nietzsches Perspektivismus sein, sondern mit seiner erkenntnistheoretischen Überlegung zusammenhängen, dass die Sprache eine Übersetzung leistet, und zwar von etwas Nichtsprachlichem in ein Wort, deren Existenz *nicht* mit der Existenz des damit bezeichneten Sachverhaltes gleichzusetzen ist. Laut Nietzsche tritt dem Menschen in der Sprache das Spiegelbild seiner eigenen *Meinungen* über die Welt entgegen, nicht aber das Wesen der Dinge oder diese Dinge selbst.

Wie für Gadamer hat auch in Nietzsches Betrachtung die nie endgültig abgeschlossene Anstrengung der Rhetorik, etwas glaubhaft zu machen, ihren Ursprung weniger in der bloßen Überredung als im Dilemma, dass zwischen Meinung (*doxa*) und wahrheitsfähiger Erkenntnis (*episteme*) keine wählbare Alternative besteht. Es gibt nur die *doxa*, und diese ist in ihrer Plausibilität abhängig von der Zustimmung anderer. Gadamer und Nietzsche stimmen darin überein, dass Sprache ebenso wie Rhetorik auf die Plausibilisierung von für wahr gehaltenen Meinungen zielt. Überzeugungskräftig ist die Art, wie wir zu den Dingen stehen, nur dann, wenn auch andere ihr zustimmen. Ratifizieren andere unser Verhältnis zu den Dingen, so hat dieser Bezug etwas überzeugendes, d. h. er ist einleuchtend. Dies impliziert zum einen, dass Rhetorik ebenso wie Sprache keine bloße Information und Mitteilung leistet, sondern die Zustimmung anderer bewirken soll; und zum anderen, dass Sprache immer schon an andere gerichtet ist, denen sie etwas mit dem Zweck mitteilt, die eigene Ansicht zustimmungsfähig für andere zu machen.

Ambivalent ist diese Bemühung, weil der Redner, wenn er seine Zuhörer davon überzeugen will, dass seine Darlegung des Sachverhalts wahr und richtig ist, bemüht sein muss, seine Beispiele und Erklärungen so verständlich, begreiflich und glaubhaft wie nur möglich vorzutragen. Ob seine Ausführungen auch dem vorgetragenen Sachverhalt gegenüber angemessen sind, ist eine andere Frage. Das ist zu beachten, wenn man nicht aus der rhetorischen Überredung durch einleuchtende Argumente zu folgern bereit ist, dass eine wahre Ansicht sich letztlich immer durchsetzen wird, so wünschenswert das

<sup>21</sup> Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*, Münster 2002, S. 59.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1988, Bd. 12, S. 103, 2 (84).

auch sein mag. Es ist durchaus denkbar, dass sich auch „falsche“ Anschauungen behaupten können, weil sie Sachverhalte begreiflich darzulegen scheinen, die zuvor völlig unerklärlich waren. Ebenso ist es denkbar, dass eine Auffassung immer wieder auf Unverständnis stoßen kann, unabhängig davon, ob sie richtig oder falsch ist. Inwiefern wir dem zustimmen, was andere für wahr halten oder nicht, bzw. tradierte Einsichten für plausibel oder unglaubwürdig halten, liegt allein in unserer Entscheidung. Und genau darum geht es Gadamer: nämlich um die Vergewisserung über Formen des Wissens, die mittels der Sprache hervorgebracht und sprachlich tradiert werden. Die Frage ist, in welcher Weise diese Formen des Wissens tradiert werden.

Eine Antwort auf diese Frage bietet Lyotards Überlegung, dass die genannten Formen des Wissens narrativen Regeln gehorchen, die ihre Pragmatik bestimmen: Narrative Regeln, die – im Unterschied zu „entwickelteren Formen des Wissensdiskurses“ – „eine Pluralität an Sprachspielen“ aufweisen.<sup>23</sup> Die Wiedergabe der Wissensformen erfolgt dergestalt, dass sich die Wissensformen in interpretationsfreudigen Variationen ihrer Überlieferung regenerieren. Der Verweis auf die Pluralität umfasst mehr als nur eine Abwandlung der Überlieferung, und zwar eine Abfolge ineinander unübersetzbarer und miteinander unvergleichbaren Sprachspielen, die nicht alle gleich verständlich sind, da jedes Sprachspiel seine eigenen Verständlichkeitsstandards besitzt. Die Formen des Wissens, deren Tradierbarkeit abhängig von solchen Standards sind, erschließen sich demzufolge ausgewählten Kreisen von partizipierenden Personen. Traditionen sind nicht kompatibel.

Gadamer würde Lyotard darin zustimmen, dass die Tradition durchaus anfällig für modifizierende Auslegungen ist – und sein muss, soll sie weiterhin lebendig bleiben. Aus dieser Überlegung zieht Gadamer jedoch einen anderen Schluss als Lyotard, bedeutet ihm doch Tradition letztlich eine Übertragung, die einschließt, „daß man nichts unverändert und bloß konservierend beläßt, sondern daß man ein Älteres neu sagen und erfassen lernt“. Diese Charakteristik verliert ihre Nähe zu parallelen Überlegungen Lyotards, wenn Gadamer hinzufügt, dass wir das Wort „Übertragung“ für Übersetzung gebrauchen, und das „Phänomen Übersetzung“ als ein Modell für das bezeichnet, „was Tradition wirklich ist“.<sup>24</sup> Worin der Unterschied zu Lyotard liegt, tritt klar hervor, wenn wir uns vergewissern, dass die ungleichartigen Verständlichkeitsstandards der Wissensformen der Traditionen eine Übersetzbarkeit als wenig wahrscheinlich erscheinen lassen, auch wenn eine solche Möglichkeit nicht prinzipiell auszuschließen ist. Indem Lyotard auf die Entwicklung der Sprache verweist, die durch neuartige Redewendungen, Wörtern und Bedeutungen auf der Ebene des Sprechens erfolgt,<sup>25</sup> trägt er dem Rechnung, dass die Wissensformen in den jeweiligen Horizont der Gegenwart immer wieder von Neuem regeneriert werden müssen, um überhaupt verstehbar zu bleiben.

<sup>23</sup> Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a. a. O., S. 68.

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), GW 8, S. 94–142, hier S. 138f.

<sup>25</sup> Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a. a. O., S. 41.

Überblicken wir das bisher Gesagte, stellt sich erneut die Frage, ob es sinnvoll ist, von einem Ende der Traditionen zu sprechen. Entbehrt die Fragestellung, die meinen Überlegungen vorangestellt ist, eines konkreten Problemgehalts?

Spezifizieren wir diese Frage bei Lyotard, so lässt sich sagen, dass dieser das Ende ursprünglicher Wissensformen im Sinne einer Erschöpfung der Möglichkeiten jener Wissensformen versteht – Wissensformen, die sich in den Wissenschaften vollenden – oder marginalisiert werden. Lyotard versteht ein solches Ende durchweg „im negativen Sinn als das bloße Aufhören, als das Ausbleiben eines Fortgangs“, zumindest als „Verfall und Unvermögen“.<sup>26</sup> Die ursprünglichen Wissensformen enden im Zeitalter der Wissenschaftlichkeit, d. h. sie sind der Transformation in Informationsquantitäten unterworfen, in deren Verlauf sie eine andere Gestalt annehmen.

Was Lyotard als Ende beschreibt, so könnte man meinen, ist Gadamer die Freisetzung der eigentlichen Möglichkeit der ursprünglichen Wissensformen, insofern diese nicht mehr Gefahr laufen, verwissenschaftlicht und objektiviert zu werden. Wie oberflächlich diese Analogie ist, macht der Rückblick auf das deutlich, was im Zusammenhang mit Gadammers Kritik an der Sprache als einem Informationsmedium zu erfassen gewesen war. Ist die Entwicklung der Wissenschaft dergestalt, dass die Verfügbarkeit von Erkenntnisbeständen abhängig von ihrer Informationsquantität ist, kann sich auch die Sprache den an ihr gestellten Verpflichtungen als Informationsmedium nicht entziehen. Dass dies Auswirkungen auf jene Traditionen hat, deren rhetorische Konstituierung Gadamer so große Aufmerksamkeit widmet, dürfte evident sein.

Warum sollte es interessant sein, der Frage nach der Traditionsaneignung nachzugehen? Auf diese eingangs gestellte Frage ließe sich vor dem Hintergrund des bisher Dargelegten antworten: Wenn Wissensformen, die in sprachlicher Form tradiert werden, abhängig von der Zustimmung anderer sind, die ihrerseits von der Plausibilität abhängt, so sind diese Erkenntnisbestände in ihrer Informationsqualität sehr unverlässlich. Denn in jenen Wissensformen wechseln die Standards des Wahrscheinlichen in dem Maße, wie sich die Zustimmung oder Ablehnung verändert. Die naheliegende Vermutung, dass solche Formen des Wissens sich nie endgültig in Informationsquantitäten transformieren lassen, evoziert die Frage, ob ein solches Wissen überhaupt noch angeeignet werden kann, wenn die Kriterien der Informationsqualität unsere Vorstellungen von Anschaulichkeit, Verständlichkeit und Evidenz beeinflussen und die Sprache sich als Informationsmedium verpflichtet. Auf dieses Problem die Aufmerksamkeit gelenkt zu haben, ist zweifellos ein viel zu wenig beachteter Verdienst Lyotards.

---

<sup>26</sup> Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 61–80, hier S. 62.

## Post-modern Phenomenology

*James Mensch*

*(St. Francis Xavier University, Antigonish, Nova Scotia, Canada)*

How would we conceive a phenomenology that has been purified by a post-modern critique? Although the term “post-modernism” names an extremely varied phenomenon, two features seem especially relevant. The first is its distrust of meta-narratives or overarching accounts of the way things are. The second, which is closely related to this, is the deconstruction of the subject. By this is meant not just the deconstruction of the “author” – i. e., undermining the notion of his/her subjective intentions as setting the parameters of textual interpretation. At issue is the grand meta-narrative of modernity itself. This is the narrative of subjectivity. Beginning with Descartes, and continuing through Kant and Husserl, subjectivity has been a central theme of modern philosophy. For Descartes, it provided the Archimedean point, the central focus of certainty. For Kant, subjectivity is the terminus of his Copernican turn. Rather than assuming that all our knowledge must conform to objects, let us, Kant suggests, turn and try the reverse. Let us see if the rules of our understanding make possible the experience of objects. Husserl, in radicalizing this position, takes these rules as rules of synthesis. He sees the world we experience as the “product” of the synthetic (or constitutive) activities of transcendental subjectivity. After pointing out the difficulties with this narrative, difficulties involving the inability of subjectivity to sustain the normative role that modernity assigns it, my question will be: what remains of the phenomenological project? How can we think of phenomenology apart from the narrative Husserl inherits from his predecessors? In other words: What is phenomenology’s self-understanding once it admits the validity of the post-modern critique of the subject? Such an understanding, I shall argue, can be found in Patocka’s insight that “manifesting in itself [...] is not reducible [...] into anything that manifests itself in manifesting”.<sup>1</sup> In particular, it is not reducible to the processes of a transcendental subjectivity. The reverse rather holds: These processes, particularly those of time-consciousness, are those of manifestation as such. The account of a phenomenology that has been purified by the post-modern critique is, I shall

---

<sup>1</sup> Jan Patocka, *Plato and Europe*, trans. Petr Lom, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 24.

argue, an account that sees it as the study of the “how” of appearing – a “how” that does not involve any ontological commitment at all. Such an account, it will be seen, entails a radical reconsideration of the history of metaphysics. As such, it has implications far beyond phenomenology.

### The Narrative of Subjectivity: Descartes and Kant

In philosophy, the turn to subjectivity came as a response to the skepticism that followed the collapse of the scholastic synthesis of faith and reason. The philosophical question raised by such skepticism was: how do I know that I know? For Descartes this question was framed in his belief that knowing involved the object’s somehow sending an idea or image of itself to the knower. In Descartes’ words, the belief is “that this alien entity sends to me and imposes upon me its likeness [...]”.<sup>2</sup> Descartes’ question is how can I know whether “the ideas [or likenesses] which are in myself are similar to, or conformable to, things outside myself”?<sup>3</sup> I cannot, as it were, leave my head so as to compare the original and the image in my head. All I have is the image or likeness. Given this, the question really revolves around an internal standard for knowing. Is there something in the image and, more generally, in my conceptions of the world that would mark them as certain? To answer this, we have to find something that we can be absolutely certain of affirming. We then have to see what characterizes this knowledge. This will be our standard. Descartes’ conclusions are known to all. He is absolutely certain that he exists. What characterizes this conception is clarity and distinctness. As Descartes writes, “[...] in this first conclusion, there is nothing else which assures me of its truth but the clear and distinct perception of what I affirm”.<sup>4</sup> Taking this as his standard, he believes that he “can already establish as a general principle that everything which we conceive very clearly and very distinctly is wholly true”.<sup>5</sup>

Granting this, there still remains a question: what exactly is this self of which he has a “clear and distinct perception”? Descartes declares that it is a “thinking thing”, that is, a being or substance that thinks.<sup>6</sup> Yet this being is also called “indescribable” in the sense that “it cannot be pictured by the imagination”.<sup>7</sup> Thus, it is not the self having a “face, hands, arms and this entire mechanism of bodily members”. It is, rather, the self that doubts whether any of this pertains to it, the self which assumes that “I [...] have no senses: body, shape, extension, movement, and place are all figments of my imagination”.<sup>8</sup> The “thinking” that characterizes this self embraces such things as doubting, understanding, affirming, denying, willing, imagining and sensing.<sup>9</sup> What it does not

<sup>2</sup> Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. L. LaFleur, New York, Macmillan, 1990., III, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, ed. cit., p. 36.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, ed. cit., p. 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*; see also V, ed. cit., p. 62.

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, ed. cit., p. 27.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, ed. cit., p. 61.

<sup>9</sup> See *ibid.*, II, ed. cit., p. 63.

include are the objective correlates to these actions. Thus, for Descartes, all the objects the self can attend to can be doubted; what cannot be doubted is simply the attending itself. In other words, the self that remains is not an object, but rather that which directs itself to objects. Can we identify it with its various acts? Even this is doubtful, since it remains one and the same while its acts shift. It is not, then, its acts, but rather a unity that relates to objects through these acts. Given that this unchanging unity is not divisible into parts and, hence, not extended, we have Descartes' assertion that it is "entirely distinct" from its body.<sup>10</sup>

What then is the object of Descartes' certainty when he asserts that he has a "clear and distinct perception" of his existence as a thinking self? The difficulty in conceiving it does not just involve its relation to our extended body – i. e., how it could, as non-extended – interact with it. It is that it escapes any content we might choose to give it. All such content points to its objects – amongst which is itself as an embodied human being. The object of Descartes' certainty seems, then, to be a bare existence. It both lays claim to the "thinking" – i. e., the various activities of perceiving, willing, imagining, etc. that are aligned under this title – and yet distinguishes itself from them.

When we turn to Kant, we find the same dichotomy between the assertion of subjective certainty and the inability to specify what exactly we are certain of. Like Descartes, Kant leaves us with an affirmation of a bare existence that escapes any particular, specifying content. His answer to the question of how do I know that I know involves his "Copernican turn". All attempts at acquiring certain knowledge having failed under the assumption "that all our knowledge must conform to objects", Kant suggests that we turn and assume that "objects must conform to our knowledge".<sup>11</sup> To see objects as conforming to our knowledge is to see the experience through which they can be known as conforming to our concepts. As Kant writes, it is based on the suppositions that "experience itself is a type of knowledge requiring understanding; and understanding has rules which I must presuppose as being in me prior to objects' being given to me. These rules find expression in a priori concepts with which all experiential objects must conform and agree."<sup>12</sup> The a priori concepts are Kant's categories; the rules that they express are those of connecting perceptions so that objects of experience can appear. Thus, certainty obtains whenever our judgements on some object are based on the "uni-

<sup>10</sup> Ibid., V, ed. cit., p. 74.

<sup>11</sup> "Previously it was assumed that all our knowledge must conform to objects. But all attempts to establish something *a priori* about them through concepts which would increase our knowledge have failed under this assumption. We should try then to see if we would not make more progress in the tasks of metaphysics by assuming that objects must conform to our knowledge. This would better agree with the desired possibility of an *a priori* knowledge which would determine something about objects before they are given. This is precisely the case regarding the primary supposition of Copernicus. Failing to explain the movements of the heavens on the assumption that the stars turned about the observer, he examined whether he would not have more success if he had the observer revolve and the stars be still." (*Kritik d. r. V*, B xvi; Ak. III, 11–12). All citations from the *Kritik d. r. V* refer to the *Kritik der reinen Vernunft*, 2d ed. in: *Kants gesammelte Schriften*, Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften ed., 23 vols., Berlin, George Reiner 1955, III: 1–594. All translations from Kant are my own.

<sup>12</sup> Ibid.

versal and necessary connection of the given perceptions”, this being the connection that everyone experiencing the given object must have.<sup>13</sup> The “must” here refers to the fact that without this connection, the object cannot appear. It cannot because an essential condition for the constitutive synthesis responsible for its presence does not obtain. To take a common example, one cannot have the appearing of a special temporal object without a perspectival connecting of its perceptions.

All this seems to give the subject some content. It can be understood in terms of the categories of the understanding or, more basically, in terms of the universal rules for connecting perceptions that are expressed by the categories. The difficulty, however, is that the subject is not such rules for connecting or synthesizing perceptions. It is rather that which engages in them. In Kant’s words, there is “an action of the understanding which we may name with the general title of *synthesis* in order, thereby, to draw attention to the fact that we cannot represent to ourselves anything as combined in the *object* without ourselves first having combined it and that combination [...] can only be performed *by the subject itself* since it is an act of its selfhood”.<sup>14</sup> What is this selfhood? How are we to understand its action? When we pursue Kant’s answer, we find once again the notion of the self as an indescribable unity. This unity is prior to all combination. It is, in fact, what “first makes possible the concept of combination”.<sup>15</sup> This follows from the facts that all combination requires a combiner and that combination can only be performed by the subject itself. Thus, were the subject not an uncombined, completely simple unity, there would have to be another self behind it, acting as *its* combiner. How, then, are we to understand this unity? Since it is prior to all combination, it follows, as Kant writes, that “the representation of this unity cannot arise from combination”.<sup>16</sup> Since, however, all the categories of the understanding express rules for combining perceptions, this implies, Kant adds, that “this unity, which precedes a priori all concepts of combination, is not the category of unity” (*ibid.*). It thus escapes all the categories of the understanding by which we would attempt to think it. The same holds for the actions that this undivided unity is supposed to engage in. We are this unity. Its action of combination is our own, yet neither the self nor its action are describable in terms of the categories of the understanding. In saying this, of course, we simply repeat Kant’s point that the acting self is noumenal rather than phenomenal.

This noumenal “transcendental” subject bears a striking family resemblance to the Cartesian subject: It escapes any content that we might choose to give it; all such content is displaced onto its objects. The appearing subject, the subject we can phenomenologically describe, is not the transcendental subject. It is, rather, just another of the transcendental subject’s objects. Here, the Cartesian problem of the mind’s relation to the body

<sup>13</sup> “[...] die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen”, (“Prolegomena” § 19, in: *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, 23 vols. Berlin, Georg Reiner, Ak. IV, 298); see also *ibid.*, §21a, Ak. IV, 304.

<sup>14</sup> *Kritik d. r. V.*, B 130, Ak. III, 107.

<sup>15</sup> *Ibid.*, B 131, Ak. III, 108.

<sup>16</sup> *Ibid.*



reappears as the relation of the transcendental subject to the appearing world. How it relates to the transcendent affection by which the world provides it with the material for its syntheses is deeply mysterious. It is not something we can grasp through the categories of the understanding. As the noted Kant scholar, Hoke Robinson, asks, “[...] ‘affection’ cannot be causation in Kant’s sense. But then, what else can it be?”<sup>17</sup> The point is that Kant’s limitation of the understanding to the phenomenal world seems to undermine his account of how this faculty actually operates.

Husserl, in the *Krisis*, directed his severest criticisms of Kant to precisely this point. He writes that Kant’s “great discovery” of the “understanding” and its functions “could never be actually grounded or even be fully comprehensible”.<sup>18</sup> This is because, in its move to the noumenal subject, it leaves us with “a mode of the subjective which we, in principle, cannot make intuitive to ourselves either by factual examples or by genuine analogy”.<sup>19</sup> Husserl’s enduring response to this impasse can be summed up in his “principle of principles”, which is that “every intuition that gives [a thing] directly is a legitimizing source of knowledge”. It is an “absolute beginning” behind which we cannot seek.<sup>20</sup> This means that if we are to legitimately speak about transcendental subjectivity, it must appear. If our claims about it are to count as knowledge, they must be based on the intuitions that give it directly. Yet, in spite of this insistence – or, rather, precisely because of it – Husserl fails to overcome the paradoxes of appearing and being that characterize the narrative of subjectivity.

### Husserl’s Paradox of the Two Subjects

For Husserl, the narrative of subjectivity also has a normative cast. His answer to the question, “how do we know that we know?” is to see “the accomplishment of knowing [...] as an intentional [constitutive] accomplishment”. When we do, he asserts, then “every sort of being itself, be it real or ideal, becomes understandable as a constituted *product* (*Gebilde*) of transcendental subjectivity, a product that is constituted in just such an accomplishment”.<sup>21</sup> Thus, the answer to the question of knowledge is to see what we know

<sup>17</sup> Hoke Robinson, “Inner Sense and the Leningrad Reflection”, *International Philosophical Quarterly* (3) 1989, p. 279.

<sup>18</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 2nd. ed., ed. W. Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, Hua VI, p. 106. All translations from Husserl are my own.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>20</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, ed. R. Schuhmann, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, § 24, Hua III, 1, p. 51.

<sup>21</sup> In the words of the *Cartesian Meditations*: “Genuine epistemology is, accordingly, only possible (*sinnvoll*) as transcendental-phenomenological epistemology which, instead of dealing with contradictory inferences which lead from a supposed immanence to a supposed transcendence – that of some undetermined ‘thing-in-itself’ which is allegedly unknowable in principle – has to do exclusively with the systematic explanation of the accomplishment of knowing, an explanation in which this becomes thoroughly understandable as an intentional accomplishment. Precisely thereby, every sort of being itself (*Seiendes selbst*), be it real or ideal, becomes understandable as a constituted *product* (*Gebilde*) of transcendental subjectivity, a product that is constituted in just such an accomplishment [of knowing]. This kind of understanding is the highest form of rationality.” (*Cartesianische Meditationen*, ed. S. Strasser, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, Hua I, p. 118).

as a constituted product. This, of course, leaves open the question: who is the constituter? Is it the individual human subject or is it its transcendental analogue? In the *Krisis*, the conflation of the two leads to what he calls “the paradox of human subjectivity”. This involves its two-fold being. Such subjectivity has “both the being of a subject for the world and the being of an object in the world”.<sup>22</sup> As the first, it appears as the subject whose constitutive syntheses result in the presence of the world. Possessing an “absolute being”,<sup>23</sup> it is uniquely singular.<sup>24</sup> As the second, it is itself but one object among many in the world. It appears as a particular, finite human subject. Reflecting on this duality, Husserl asks: “How can human subjectivity, which is a part of the world, constitute the whole world, i. e., constitute it as its intentional product [...]? The subjective part of the world swallows up, so to speak, the whole world including itself. What an absurdity!”<sup>25</sup> The absurdity arises when we identify the two subjectivities, that is, when we say that the absolutely constituting subjectivity is, in fact, our own limited human subjectivity. It is at this point that we say that a part of the world constitutes the whole of the world and, hence, itself as a part of this whole.

One response to this paradox is simply to deny this identification. Husserl, in the *Krisis*, takes this tack. He asserts that “the ‘I’ that I reach through the epoché [...]” – i. e., the transcendental subjectivity that is ultimately constituting – “is actually called ‘I’ only by equivocation.”<sup>26</sup> What is “exhibited in the epoché [...] is nothing human, neither soul nor psychic life nor real psycho-physical human beings. The latter pertain to the phenomenon, to the world as a constituted pole.”<sup>27</sup> Human beings, in other words, are not constituting, but rather constituted entities. They are appearing “object-poles”

<sup>22</sup> “Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität: das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt”. (*Krisis*, Hua VI., p. 182).

<sup>23</sup> In Husserl’s words, “[...] consciousness, considered in ‘purity’, must count as a self-contained connection of being (Seinszusammenhang), as a connection of absolute being (absoluten Seins) into which nothing can enter and from which nothing can slip away, a connection which has no spatial-temporal outside [...]” (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, ed. R. Schuhmann, the Hague, Martinus Nijhoff, 1976, Hua III, 1, p. 105). See also, *ibid.*, p. 120, and the comments of the “Nachwort” in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*, ed. M. Biemel, the Hague, Martinus Nijhoff, 1971, Hua IV, p. 146). A later expression of the same position occurs in the assertion: “The absolute has its ground in itself; and, in its non-grounded being (grundlosen Sein), it has its absolute necessity as the single, ‘absolute substance’ (‘absolute Substanz’) [...]. All essential necessities are moments of its fact (Factum), are modes of its functioning in relation to itself – its modes of understanding itself or being able to understand itself.” (Ms. E III 9, Nov. 5, 1931, in: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929–1935*, ed. Iso Kern, the Hague, Martinus Nijhoff, 1973, Hua XV, p. 386).

<sup>24</sup> In Husserl’s words: “I am the only one. Whatever exists for me is my own from the singularity in which I function.” In German: “Ich bin der Einzige. Was immer für mich ist, ist mir eigen aus der Einzigkeit, in der ich fungiere.” (Ms. C 2 I, p. 2a; cited with the kind permission of the Husserl Archive in Leuven, Belgium). A similar sentiment is expressed in Ms. B IV 5 (1932 or 1933), “Zur Finks ‘6’ Meditation,” where Husserl writes: “In an absolute sense, this ego is the only one. It does not allow of being meaningfully multiplied. Put more pointedly: it excludes this as senseless. The implication is: The ‘surpassing being’ (‘Übersein’) of an ego is nothing more than a continuous, primordially streaming constituting. It is a constituting of various levels of existents (or ‘worlds’) [...]” (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Hua XV, pp. 589–90).

<sup>25</sup> *Krisis*, Hua VI., p. 183.

<sup>26</sup> *Ibid.*, Hua VI., p. 188.

<sup>27</sup> *Ibid.*, Hua VI., p. 187.

and, as such, subject to a “regressive inquiry” into the experiences and connections of experiences that bring about their constitution.<sup>28</sup> Along with the world they inhabit, they are, in Husserl’s words, the “product (*Gebilde*) of a universal, ultimately functioning subjectivity”. He adds that “it pertains to this world-constituting accomplishment that subjectivity objectifies itself as the human subjectivity that is a part of the world”.<sup>29</sup> Thus, on the one hand, we have human subjectivity as an object in the world. Such subjectivity has a personal history. It has particular memories and personal characteristics. On the other hand, we have the ultimately constituting subjectivity, which is not an object but rather the condition of the possibility of objects. This includes the possibility of *itself* as an object in the world. The claim, here, in Husserl’s words, is that in the epoché, “the reduction of humanity to the phenomenon humanity, which is included in the [general] reduction of the world, allows humanity to be recognized as the self-objectification of transcendental subjectivity”.<sup>30</sup>

What precisely is the sense of this “self-objectification”? What is the meaning of the distinction it draws? At first sight, the distinction seems to return us to the Kantian distinction between the phenomenal and the noumenal subject. Thus, the reduction of humanity to the phenomenon humanity clearly positions the latter as an appearing subjectivity. The same, however, cannot be said of the subjectivity that constitutes it. Transcendental subjectivity is not an object. Given this, how can it objectively appear? Husserl’s response to this question is to speak of transcendental subjectivity in terms of the experiences and connections that make it up. Given that objects appear through connected experiences, the constituting experiences and connections can be termed pre-objective. If we grant that these latter can appear, then so can the subjectivity they compose. It is a consciousness made up of these pre-objective constituting elements. Since, as Husserl asserts in the *Krisis*, “every constitution of every type and level of entity is a temporalization”,<sup>31</sup> these elements are actually those of an ultimate time-constituting consciousness. With this, the divide between the transcendental and the human subject becomes the division between the subject taken as this time-constituting consciousness (everything in time being its object) and the subject as a temporal object of the same consciousness. This ultimately constituting consciousness consists of the constituting stream of connected experiences through which every temporal object appears. The individual subject is this same consciousness regarded as an appearing object in time. It is the temporal “self-objectification” of the ultimate consciousness.

### **The Regress as a Version of the Paradox**

This Husserlian response has an overriding difficulty. In applying the “principle of principles” to the ultimate consciousness, the response demands that this conscious-

---

<sup>28</sup> Ibid., Hua VI., p. 186.

<sup>29</sup> Ibid., Hua VI., pp. 115–16.

<sup>30</sup> Ibid., Hua VI., pp. 155–56.

<sup>31</sup> Ibid., Hua VI., p. 172.

ness appear. This, however, rather than resolving the paradox of the two subjectivities, simply moves it to another level. As the analyses of time-consciousness in the Bernau Manuscripts show, the attempt to relate the *constituted* subjectivity to an appearing, *constituting* subjectivity results in the paradox of an infinite regress of constituting subjectivities. The basic structure of this regress is quite simple. It follows from the fact that every temporal object has its modes of givenness, i. e., the experiences and connections through which it is given. At the ultimate time-constituting level, an object appears (or is “given”) as temporal through the synthetic connection of retained and present data. The latter, insofar as they are themselves temporal objects, also have their modes of givenness, which modes, as temporal objects, have their modes of givenness, and so on ad infinitum. A typical expression of this regress occurs when Husserl writes with regard to hearing a melody: “The tones have their temporal modes of givenness, which are in a certain sense one dimensional multiplicities, in which the time of the tone ‘presents itself’ (as ‘objective’ time) [...]. This one-dimensional multiplicity of temporal modes of givenness is also temporally ordered; it also has its time; but this time also has its modes of givenness, its present and past, and once again, these modes of givenness are temporally ordered, etc. [...] And thus the chain reoccurs.”<sup>32</sup>

We may, of course, ask why we have to continue this chain. Why not posit temporal modes of givenness that do not have their own temporal modes of givenness? Is it not possible to imagine the stream of such modes as not being itself constituted as an *extended* temporal object? The difficulty with such a supposition is that all appearing is appearing through time. To think of something as appearing without *its own* temporally dispersed modes of givenness is to think of it as being given and vanishing without a trace in the same instant. The impossibility of this conception implies that the stream of such modes must, as experienced, be in time. The stream cannot be apprehended and not be temporally constituted. What about the supposition that the ultimate “hyletic data” forming the stream are not temporally constituted and, hence, are not apprehended. The supposition is that the ultimate process of time-constitution is not itself a constituted

<sup>32</sup> *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, ed. R. Bernet and D. Lohmar, Dordrecht, Kluwer, 2001, Hua XXXIII, pp. 130-31. Another expression of the same regress occurs when Husserl asks, “Is the stream of experiences that constitutes phenomenological temporality (the stream as such that brings temporalities to appearance through changing modes of givenness) not itself in phenomenological time?” It seems it must be. As the passage continues: “A tone sense-datum occurs and endures. It appears temporally because retentions continually attach themselves to every new occurring phase [of the tone] [...]” Such retentions form a “succession of modes of givenness of the same tone-point and the same tone-stretch”. They are the means through which the tone appears temporally. The regress occurs because each such mode “is itself something that is given in distinct modes, given as now present in a new occurring and then continually sinking back into the [retained] past”. (*ibid.*, Hua XXXIII, pp. 184-5). In other words, “the stream of appearances, in which the tonal event is given, is also an individual object and has its temporal stretch and temporal position”. As such, it has, as a stream, its own modes of givenness. We thus “come to a new stream [of these modes of givenness], which is itself a temporal object and has *its* modes of givenness. This, it seems, unavoidably leads to an infinite regress [of modes of givenness, which are objects, which have their modes of givenness, which are objects and so on], and this is absurd”. (*ibid.*, Hua XXXIII, p. 185). Given that this stream of constituting appearances forms the content of constituting consciousness, what we have here is a chain of constituting consciousnesses, each one constituting the next as a temporal object.

process. Considering this alternative, Husserl asks: “Are we actually protected from the dangers of infinite regresses by the assumption of a non-apprehended, non-intentional, non-constituted process? Is this assumption even thinkable? Does it not lead to the grossest absurdities?”<sup>33</sup> The greatest of these is that we have violated Husserl’s “principle of principles”. To the point that we engage in a *phenomenological* analysis, the ultimately time-constituting process that we are describing must *appear to us*. Insofar as this appearing process is our own, the necessity is that of its *self-appearing*. This means, in Husserl’s words, that “a primal process that does not constitute itself for itself and hence grasps (*bewusst*) itself is unthinkable”. This necessity, however, returns us to the regress. As Husserl adds, “If every phase of the process is consciously apprehended (*bewusst*), we would have to see every phase as a consciousness of the phase. Doesn’t this consciousness of the phase itself have to be originally grasped in the same sense and so on *ad infinitum*? This is the difficulty.”<sup>34</sup> The difficulty is that every consciousness of a temporal phrase, if it is to appear, must itself be temporal and must presuppose a prior time-constituting consciousness, whose own temporal appearing requires a prior time-constituting consciousness and so on. In general terms, the regress arises because the grasp of each consciousness is through its modes of givenness. The being-given of these modes requires *new* modes of givenness and hence the consciousness consisting of such modes and so on indefinitely. As a result, we, the phenomenological self-observers, are pushed further and further back. Each attempt to conceive how we grasp ourselves seems to add but one more link to the chain of the regress.

What drives this regress is a peculiar conflation of being and appearing, one where appearing is, as existent, itself regarded as a being. The result is that every appearing, taken as a being, points back to a further appearing through which it appears. This appearing, taken as a being, has its own modes of givenness or appearing, and thus points back to a further appearing, and so on *ad infinitum*. Thus, the hyletic datum, as existent,

<sup>33</sup> Ibid, Hua XXXIII, p. 200.

<sup>34</sup> Ibid., Hua XXXIII, p. 207. Closely related to this is the fact that the being of an immanent object is one with its being given. The object exists (that is, has a being that endures through time) through the same constitutive process that makes it perceptually present to consciousness. Both presuppose the process of its temporal constitution. Thus, when Husserl asks: “Isn’t the tone an ‘immanent object’, whose ‘esse = percipi’?” he answers in the affirmative: “The tone is only thinkable as presently existing or having just existed, etc.; it is, thus, unthinkable without a perceiving, constituting consciousness that gives it sense and unity.” (ibid., Hua XXXIII, p. 159). In German: “Aber ist der Ton nicht ‘immanenter Gegenstand’, dessen ‘esse = percipi’ ist? Der Ton ist nur denkbar als jetzt seiend oder soeben gewesen seiend etc. und somit undenkbar ohne ein Bewusstsein, das ihm als wahrnehmendes, konstituierendes Sinn und Einheit gibt.” Husserl makes the same point, when he asks with regard to “immanent objects as such” (immanente Gegenstände überhaupt): “Is not their esse not the same as their percipi [...]? Is their being not inseparably one with the being of their constitutive process?” If, however, we grant this, we fall once again into the regress. If the being of an immanent object is one with the process that constituted it, this constituting process, insofar as it exists and is given as an immanent object, would also be one with the lower level process that constituted it, and so on. In Husserl’s words: “Von da aus ergibt sich alsbald die nächste Frage: Wie steht es mit den konstitutiven Prozessen, also den Zeitgegenständen der nächsten urphänomenalen Stufe? Ihre Wahrnehmung setzt wieder die Form des konstituierenden Prozesses voraus. Das scheint auf einen unendlichen Regress zu führen, da die Wahrnehmbarkeit dieses Prozesses wieder einen zweiten zu fordern scheint usw.” (ibid., Hua XXXIII, p. 191).

has its modes of appearing, which, as existent, have their own modes of appearing, and so on. Given that hyletic “data”, as “givens”, must be perceived, we have to say with Husserl, “the being of these data is included in their being immanently perceived”. The regress follows when Husserl asks: “What about the perception of these data themselves? If [these perceptions or appearances] are also immanent objects, then their being (*Sein*) consists in their being immanently perceived (*Wahrgenommensein*).” But, if this is true, “don’t we then arrive at the infinite regresses”?<sup>35</sup> The same point holds for constituting subjectivity understood as a being, i. e., as something that appears through its modes of givenness. Taking such modes as a more ultimate time-constituting consciousness, and taking this consciousness as a being that has to be given through its own modes of givenness simply drives the regress further. To avoid this, we would have to say that appearing should not be ontologized. It is not to be taken as a being that has its own modes of appearing. Appearing or manifestation, we would have to assert, has to be understood in its own terms.

### Manifestation and the Solution of the Paradox

The philosopher who most forcefully expressed this view was the Czech phenomenologist, Jan Patočka. His basic claim is that “manifesting is, in itself, something completely original”. This means that “manifesting in itself, in that which makes it manifesting, is not reducible, cannot be converted into anything that manifests itself in manifesting”.<sup>36</sup> It is not some objective material structure. It is also not the structure of mind. Both exist and both can manifest themselves. But “showing itself is not any of these things that show themselves, whether it is a psychic or physical object”.<sup>37</sup> Not only is it not these, it cannot be deduced from them.<sup>38</sup> It cannot because such a deduction would already assume, in the content of its terms, the very showing that it was trying to deduce.<sup>39</sup> Ac-

<sup>35</sup> *Bernauer Manuskripte*, Hua XXXIII, p. 107.

<sup>36</sup> Jan Patočka, *Plato and Europe*, trans. Petr Lom, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 24

<sup>37</sup> “Showing is not then, as it may seem, merely an objective structure, because the objective, material structure is that *which shows itself*. Showing is also not mind and it is not the structure of mind, because that is also just a thing; it is also something that is and that eventually can also manifest itself [...] showing itself is not any of these things that show themselves, whether it is a psychic or physical object [...] and yet it is still the showing of those things.” (ibid., p. 22).

<sup>38</sup> As Patočka writes: “[...] the world of phenomena, the world of phenomenal lawful order, is independent of the world of realities, of the world of actuality. It is never possible to deduce manifesting as such, as we said, either from objective or psychical structures. It cannot be done.” (ibid., p. 31).

<sup>39</sup> The fallacy here is that of the *petitio principii*. As Patočka also expresses this: “Es ist ja von vornherein klar, daß die Gesetzmäßigkeit des Erscheinens in seinem Erscheinen keineswegs die des Erscheinenden in seinen Eigenstrukturen, besonders in seinen Kausalbeziehungen sein kann. Ich kann nicht auf das Erscheinende rekurrieren, um die Erscheinung in ihrem Erscheinen zu klären, denn das Verständnis des Erscheinens ist bei jeder These über das erscheinende Seiende schon vorausgesetzt.” (“Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‘asubjektiven’ Phänomenologie”, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, ed. K. Nellen, J. Nemic, and I. Srubar, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 278). All translations from the original German of this text are my own.

According to Patocka, this point is continually ignored in the history of philosophy.<sup>40</sup> Again and again, we find “that peculiar slide from the problem of manifesting to the problem of existence”.<sup>41</sup> In Husserl’s case, the tendency to ontologize the process of appearing occurs when he interprets his description of this process as a description of transcendental subjectivity. The description of the phenomena thus becomes a description of “a subject whose accomplishment are phenomena”. Modes of givenness become ontologized as modes of transcendental subjectivity.<sup>42</sup> The fundamental difficulty in this procedure can be put in terms of the givenness of transcendental versus human subjectivity. The features of the latter can be described. It has a personal history; it has properties and states that distinguish it. The transcendental subject, however, is as empty of content as the Kantian or Cartesian subject. All of its objects, insofar as they appear to it, stand against it. To use Husserl’s terminology, such objects cannot be considered “‘really inherent parts’ of it”.<sup>43</sup> Given this, transcendental subjectivity does not, as such, appear. What appears are its objects.

Patocka radicalizes this conclusion by noting its implication for phenomenological reflection. Husserl, he says, thought that transcendental subjectivity had to be posited “because, in order that something manifest itself, it has to manifest itself to someone”. From this, he drew the conclusion that “manifesting is always mediated by some kind of *subjectivity*”.<sup>44</sup> To capture this subjective being “in the original”, we need only “the act of turning inward” to reflect on it. This act, however, “does not exist”. It cannot, since the mediating subjectivity the act aims at does not show itself. What we find instead, as

<sup>40</sup> See *ibid.*, pp. 287–296.

<sup>41</sup> According to Patocka, this is particularly evident in Plato’s account of the divided line. Each section of the line marks a distinct mode of appearing. But, as Patocka remarks, “instead of a completely autonomous problematic of manifesting, the problematic of a determined ladder of existents is introduced”. Thus, “Plato”, in Patocka’s reading, “saw this fundamental difference [in manifesting], except he constantly interprets it as if it were a difference between various degrees of existents and not a difference between stages and aspects of manifesting as such”. (*Plato and Europe*, pp. 146–7).

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 164. As Patocka elsewhere writes: “Vielleicht ist die Hauptquelle des Mißverständnisses des Erscheinungsproblems als solchem gerade dies, daß man Erscheinungsstruktur mit der Struktur eines Erscheinenden verwechselte oder vermengte. ‘Es gibt eine Erscheinungsstruktur’ bedeutet nicht ‚es gibt ein Seiendes, ein Dies-da, das man Erscheinung nennen kann.’ Erscheinen als solches ist kein Seiendes und es kann nicht wie auf Seiendes darauf hingewiesen werden. Weil er diese Unterscheidung (zwar irgendwie im Sinne hat, aber) nicht ausdrücklich vollzieht, sucht Husserl nach einem absolut gegebenen Seienden, statt nach der Gegebenheit des Seienden, meinestwegen einer absoluten, zu fahnden.” (“Epoché und Reduktion in den ‘Fünf Vorlesungen’”, in: Jan Patocka’s *Vom Erscheinen als solchem: Texte aus dem Nachlaß*, eds. Helga Blaschek-Hahn and Karel Novotny, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2000, p. 119; all translations from the original German of this text are my own.). The reference to an “absolut gegebenen Seienden” is, of course, to transcendental subjectivity in the immanent givenness of its experiences (*Erlebnisse*). Patocka’s point is that we should neither subjectivize nor ontologize such *Erlebnisse*. What one actually confronts are appearances and their modes. Husserl subjectivizes these by calling them experiences. He ontologizes them by taking them as forming a realm of “absolute being” – this being the realm of “absolute consciousness”. See above, note 23.

<sup>43</sup> The point holds for its content in general, given that for such content to appear it has to be constituted as appearing in time. For Husserl, every constituted object is an intentional object and, as such, is no real or inherent part of the subject that constitutes it. As Husserl writes in the *Bernau Manuscripts*: “So weit also der identische Sinn in Frage ist, haben wir kein reelles Stück des Erlebnisses.” (Hua, XXXIII, p. 158).

<sup>44</sup> *Plato and Europe*, pp. 142–3.

Patočka says, is that “mediating by the subject shows itself [...] directly in [the] things showing themselves to us [...] for example, that we have a cup in its original which is always in radii of givenness, and finally crosses into deficient modes of givenness and then the surroundings and so on [...]”. These are what show themselves. In other words, the supposed turn to constituting subjectivity is a turn to such elements. As Patočka adds, “only these indications, references, and this whole system of indicators is subjectivity, is us”.<sup>45</sup>

Implicit in this last conclusion is that what we are calling transcendental subjectivity is nothing but this “whole system” of adequate and inadequate “modes of givenness”. Transcendental subjectivity, in other words, is simply the process of manifestation. In seeing modes of givenness as modes of an existing transcendental subject, Husserl reverses the true relationship: the modes of what we have been calling “transcendental subjectivity” are actually modes of givenness. If we accept this, then we cannot say that there are two subjectivities, human and transcendental. Only the first exists. In place of transcendental subjectivity, considered as a being, there is just the process of manifestation as such. This process can be opposed to human subjectivity, only when we ontologize it into a transcendental subjectivity. It is at this point that we have two opposing concepts of subjectivity with the resulting paradox of their relation. The paradox disappears when we admit that manifestation as such is simply the structured process, the “how” of appearing, that any manifestation of an object – be it a person or a thing – follows. The same point holds with regard to the paradox of the infinite regress of time-constituting consciousnesses. If we follow Patočka’s insight, we have to say that the structures and processes that Husserl describes under the rubric of time-consciousness are not those of subjectivity, but rather those of manifesting as such. The regress, as we saw, only follows when we attempt to ontologize these and take them as descriptions of an ultimate consciousness. It is then that we face the question of the modes of givenness (the manifestation) of this consciousness and continue the regress by taking such modes as pertaining to a prior consciousness, one which has to be constituted through its own modes of givenness. Such a regress is cut off from the beginning when we assert with Patočka that “manifesting is, in itself, something completely original”. It cannot be derived from anything other than itself.

What about Husserl’s belief that manifestation requires mediation by a subject, a subject to whom things manifest themselves. How can we understand this without embracing the notion of a non-objective, non-appearing transcendental subjectivity? The answer, I believe, depends on our holding fast to two items. Together, they give the basis for the

<sup>45</sup> *Plato and Europe*, p. 143. Given this, the phenomenological reduction is not a reduction to the sphere of “immanent” subjective experiences. Rather, it signifies a limitation to the sphere of pure self-givenness – i. e., that of appearance as such. In Patočka’s words, “Die phänomenologische Reduktion bedeutet nicht die Einschränkung ‘auf die Sphäre der realen Immanenz, auf die Sphäre des im absoluten Dies der cogitatio reell Beschlossenen’, sie bedeutet überhaupt nicht Einschränkung auf die Sphäre der cogitatio, sondern die Beschränkung auf die Sphäre der reinen Selbstgegebenheiten, auf die Sphäre dessen, über das nicht nur geredet und das nicht nur gemeint wird, [...] ‘Beschränkung auf die Sphäre der reinen Evidenz’” (“Epoché und Reduktion in den ‘Fünf Vorlesungen’”, ed. cit., p. 136).



illusory positing of this subjectivity. The first is that the actual subject, the subject who sees, is the embodied human subject; the “how” of appearing applies to *its* seeing. The second is that the structure of the appearing that gives us a surrounding world necessarily involves a zero-point or center. Temporally, this point arises because the constitution of the continua of the past and the future (through our retained and protended data) also results in the presence of a central now as their point of passage.<sup>46</sup> A parallel assertion can be made with regard to the perspectival patterning of experiences. Such a patterning, when applied to the visual world, constitutes a central here, i. e., a zero point in space, from which things appear. Given that the perspectival unfolding of experiences occurs in time, and that time always has a “primal now” or central point of passage between the past and future, the appearing of a spatial-temporal world necessarily involves a spatial-temporal zero-point. Now, were we to take this nonextended zero-point and ontologize it, i. e., understand it as an actually existing perceiver, we would return to the paradoxical positing of a non-appearing subject. This follows since a point that has neither spatial nor temporal extension cannot appear. If, however, we refuse to conflate appearing and being, we need not assert that the zero-point that appearances posit is an actual perceiver. What actually perceives is the biological, embodied being that we are. The assumption that the zero-point is this perceiver comes from the fact that, as embodied, we always regard the world from a particular here, more precisely from a vaguely defined point in our heads.<sup>47</sup> Similarly, from the fact that we remember and anticipate, we always view time from the now that forms the boundary between our memories and anticipations. From this arises what can only be called the “transcendental illusion” that the actual subject, the subject who sees, is a non-extended here and now.

If I do associate this zero-point with the acting subject, I can take it as the immaterial mind or self that acts through its body and, thus, revisit Descartes’ mind-body paradox. Taking its action to include synthesis, the result will be Kant’s nonextended, unitary synthesizing subject. If, however, I refuse this transcendental illusion, I enter what may be called a post-modern phenomenology. Given that the illusion comes from a false ontologization of the zero-point of appearing, such phenomenology begins with a refusal to engage in it. This refusal means that it does not give way to the temptation to conflate being with appearing. It also signifies that post-modern phenomenology, in concentrating on the how of appearing, abandons the meta-narrative of an actually existing, normative subjectivity. This does not mean that, in the practice of such phenomenology, we curtail

<sup>46</sup> This central now is also experienced as the point where time wells up: “And in this streaming, there is constituted a *lasting and remaining primal now* as a fixed form for a content which streams through it [...] there is constituted a fixed continuum of form in which the primal now is a *primal welling middle point* for two continua [understood] as branches of the modes of [temporal] modifications: the continuum of what is just past and that of futurities.” (Ms. C 2 I, p. 15, Aug. 1931, second italics added; cited with permission from the Husserl Archive in Leuven, Belgium). In other words, from the perspective that limits itself to the now, what appeared, from a broader perspective to pass through it, now appears to well up in it.

<sup>47</sup> In Patočka’s words, “the body forms the nongiven center of a perspective” (Zu gleicher Zeit bildet der Leib das nicht gegebene Zentrum einer Perspektive). See “Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie”, ed. cit., p. 307.

the phenomenological work of the description and analysis of manifestation. Neither does it require that we avoid the question of normativity in our study of *manifestation*.<sup>48</sup> It only asks that we keep in mind the original meaning of Husserl's *epoché*. Understood as a restraint from taking a stand on the issue of existence, it can be taken as guarding us against the difficulties outlined above. The study of manifestation in itself (of the "how" of appearing) is, the *epoché* teaches, a unique enterprise.

### Reconsidering the History of Metaphysics

Patocka's view that "manifesting is, in itself, something completely original" has implications not just for phenomenology but also for metaphysics. It implies, in fact, a rereading of the metaphysical tradition. Its radical nature can best be seen by drawing a contrast with the critique Heidegger makes in *Being and Time*. His criticism of metaphysics hinges on the distinction between the "what" and the "who". "A being," Heidegger writes, "is a *who* (an existence) or a *what* (something present to hand in the widest sense)."<sup>49</sup> The history of metaphysics, he claims, has never acknowledged this distinction. This is because it is still determined by its Greek origin. In Heidegger's words: "Greek ontology and its history [...] determine the conceptual character of philosophy even today."<sup>50</sup> For the Greeks, "the meaning of being," according to Heidegger, "is *parousia* or *ousia*, which signifies presence [...] Beings are grasped in their being (*Sein*) as presence."<sup>51</sup> They are what is or can become present. The "who", however, is not given this way. It is, through its disclosive behavior, *that to whom* things become present. The term "who" refers to human reality, i. e., to what Heidegger calls *Dasein*. The project of *Being and Time* is to open up a space for it. For Heidegger, this involves a double task. On the one hand, we have to "destroy" the "traditional content of ancient ontology", which means that we have to break the tie between being and presence.<sup>52</sup> On the other hand, we have to determine the "kind of being" that *Dasein* possesses. As he writes to Husserl in 1927, this involves showing both the uniqueness of its kind of being and "that

<sup>48</sup> In doing so, according to Patocka, "we replace transcendental subjectivity with the lawfulness of appearing as such, whose a priori character is revealed by the *epoché*, namely in an intuitive manner" ("Epoché und Reduktion in den 'Fünf Vorlesungen'", ed. cit., p. 125, n. 174). The result of this move is "an a priori of appearing as such, the a priori world-phenomenon, which one can intuitively articulate" (ibid., p. 125). The normativity of this a priori is evident in the following passage: "The world can be equated only with the totality (Inbegriff) of the actually and potentially appearing: this implies, however, that every specific and particular concept of the world, such as that of a cosmology in a physical sense, presupposes the prior structure and lawfulness of appearing." (ibid., p. 129).

<sup>49</sup> "Seiendes ist ein *Wer* (Existenz) oder ein *Was* (Vorhandenheit im weitesten Sinne)." (*Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer 1967, p. 45).

<sup>50</sup> Ibid., p. 22.

<sup>51</sup> Ibid., p. 25.

<sup>52</sup> Ibid., p. 22.

it is precisely this [kind of being] that contains in itself the possibility of transcendental constitution".<sup>53</sup>

If we follow Patocka, Heidegger's proposal for the "destruction" of metaphysics is *insufficiently radical*. The fundamental difficulty of metaphysics does not revolve around finding the right "kind of being" for the subject. As an object in the world, that is, as an empirical subject, its being is accounted for by the traditional category of "being as presence". As the subject to whom presence manifests itself, whether we call this transcendental subjectivity or *Dasein*, no category of being is required. What we confront, in this case, is simply the process of manifestation. If we grant this, then metaphysics goes wrong in ontologizing manifestation. Its radical reform would entail its abandoning the attempt to speak of appearing in terms of being, i. e., to link it to some ontological commitment. It does not matter whether this be a commitment to the absolute subjectivity that is Husserl's time-constituting consciousness or to the being-in-the-world that is Heidegger's *Dasein* or to the various material elements and processes that make up a natural scientific account. The history of metaphysics, in both its traditional and modern versions, shows that whenever we make such a commitment, we fall into the paradoxes and regresses that have troubled every attempt to ontologically account for subjectivity. To avoid these, we must avoid conflating the question of appearing with that of being. Only when we do so will we be genuinely post-modern in both our phenomenological and metaphysical considerations.

<sup>53</sup> As he writes to Husserl in 1927: "Which kind of being (*Seinsart*) is the being in which the 'world' constitutes itself? This is the central problem of *Being and Time*, i. e., a fundamental ontology of *Dasein*. At issue is showing that human *Dasein*'s kind of being is totally distinct from all other beings and that it is precisely this [kind] that contains in itself the possibility of transcendental constitution." This letter, dated "Meßkirch, 22 October, 1927," appears in the textual critical notes to Husserl's *Phänomenologische Psychologie*, ed. W. Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, Hua IX, pp. 600–602. The passage quoted is on p. 601. In the German, it runs: "Welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich 'Welt' konstituiert? Das ist das zentrale Problem von *Sein und Zeit* – d. h. eine Fundamentalontologie des *Daseins*. Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen *Daseins* total verschieden ist von der aller anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt."



## Husserls antirationalistische Bestimmung der Vernunft

*Thomas Nenon*  
(*University of Memphis*)

### I.

Husserls letzter Vortrag und sein letztes Buch, nämlich der Wiener Vortrag und die *Krisis*-schrift,<sup>1</sup> beziehen sich auf eine Krise: eine europäische Krise, eine Krise innerhalb der Wissenschaften in der allgemeinen Auffassung von Wissenschaftlichkeit. Husserl nennet sie auch eine Krise in Bezug auf die Aufgabe und die Möglichkeiten der Philosophie. Für Husserl sind sie alle Symptome der gleichen Krise dar, die ganz allgemein als eine Krise der „Vernunft“ betrachtet werden kann, d. h. als eine Krise in Bezug auf die Beschaffenheit, Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft selbst.<sup>2</sup> Grundsätzlich vertritt Husserl in diesen Werken die Ansicht, dass das neuzeitliche westliche Denken („europäische“ heisst es bei ihm) eine fatale Wendung vollzogen hat, indem es sich an einem technisch produktiven, aber philosophisch viel zu engen Begriff der Vernunft orientiert hat, der die Möglichkeit einer vernünftigen philosophischen Diskussion der normativen, sozialen, ethischen und praktischen Fragen ausgeschlossen hat, die von den modernen Natur- und empirischen Sozialwissenschaften nicht gelöst werden können. Husserls eigene Darstellung dieser Krise wirkt manchmal etwas missverständlich – gerade wegen der Ambiguität des Begriffs der Vernunft und folglich wegen Husserls Verwendung des Begriffs der Rationalität an manchen Stellen, um die unangemessene und schicksalhafte Einschränkung dessen, was die Vernunft ist und sein kann, zu bezeichnen, und an anderen Stellen als Namen für das Projekt der Philosophie selbst und das Ziel der europäischen Menschheit, die viel weitergehen als das engere Projekt der modernen Naturwissenschaft. In den deutschen Originalschriften ist es schwer, diese beiden Be-

<sup>1</sup> *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (vorgetragen 1935) and *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (teilweise veröffentlicht 1936), beide veröffentlicht in Band VI of the *Husserliana* (pp. 314–348 der Vortrag, pp. 1–276 die Schrift), herausgegeben von (Nijhoff, den Haag 1969). Zitate von Husserl beziehen sich im Folgenden auf die Husserliana Editionen mit Band in römischen Zahlen und Seitenzahl in arabischen – mit Ausnahme der *Ideen I*, dazu siehe Fn. 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VI 7, 10, 13, 273, 319 u. 347.

deutungen der Rationalität terminologisch auseinanderzuhalten und in Englishsprachigen Übersetzungen kommen sie vollends durcheinander. Man kann dennoch feststellen, dass Husserl den engeren, an der modernen Naturwissenschaft orientierten Begriff der Vernunft meistens durch den lateinischen terminus der „ratio“ oder durch die verwandten termini „Rationalität“ oder „Rationalismus“ benennt,<sup>3</sup> hingegen den umfassenderen und seiner Meinung nach angemesseneren Begriff durch das deutsche Wort „Vernunft“ bezeichnet.<sup>4</sup> Es wäre nicht ganz falsch zu behaupten, dass die grundsätzliche Absicht dieser beiden Werke in der Aufforderung besteht, die Vorstellung von der Rationalität als dem bloßen „Rationalismus“ zu überwinden zugunsten einer anderen Konzeption der Rationalität in einem ursprünglicheren und weiteren Sinne der „Vernunft“.<sup>5</sup> Deswegen auch der Titel, den ich gewählt habe – denn Husserls positive Bestimmung der Vernunft ist tatsächlich „antirationalistisch“, wenn man unter „Rationalität“ vornehmlich den neuzeitlichen Rationalismus versteht.

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie Husserls Verwendung des Terminus in diesen beiden Spätwerken sich dagegen am positiven Sinn des Vernunftbegriffs orientiert, den er von Franz Brentano übernommen hat und insbesondere in den *Ideen I* und in den Kaizo- aufsäzen aus den 20er Jahren weiterentwickelt hat. Ich werde auch zu zeigen versuchen, dass man durch ein besseres Verständnis dieser etwas ungewöhnlichen Bestimmung des Vernunftbegriffs Husserls späte Schriften besser versteht. Ein richtiges Verständnis seiner Bestimmung der Vernunft kann aber auch helfen, Husserls Gesamtprojekt anders als diejenigen Kommentatoren zu verstehen, die in Husserl nur einen Descartes des 20. Jahrhunderts gesehen haben.<sup>6</sup> Es wird sich dabei herausstellen, dass Husserl in einem entscheidenden Sinne grundlegende Kritik an der Modernität geübt hat, nicht um eine postmoderne Position jenseits der Unterscheidung von Vernunft und Unvernunft zu suchen oder um den traditionellen Sinn der Vernunft zu untergraben, sondern um eine verschüttete, seiner Meinung nach ursprünglichere Bestimmung der Vernunft wieder in Erinnerung zu rufen, die es der Philosophie möglich machen soll, ihre traditionelle Rolle in einer Weise wieder auszuüben, die von der falschen, viel zu engen, modernen Vorstellung der Rationalität als Rationalismus verhindert wird.

<sup>3</sup> Sieh z. B. VI, 18 ff. in seiner Darstellung des Ursprungs der neuzeitlich mathematisch angelehnten Naturwissenschaft.

<sup>4</sup> Sieh z. B. in §§ 2–6 bei der Beschreibung der traditionellen Rolle der Philosophie, aber auch 275, 329 und 337.

<sup>5</sup> Man denke hier an die Parallele zu Heideggers Aufruf in seinen früheren und mittleren Werken, auf die ursprünglichere (griechischen) Bedeutung von philosophischen Begriffen zurückzukommen, die durch die Übersetzung ins Lateinische verunstaltet und verschüttet wurde.

<sup>6</sup> Ich denke hier etwa an Richard Rorty, Hubert Dreyfus u. a., die eine Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts konstruieren, die Husserl und Descartes auf der einen Seite im Vergleich zu Heidegger und anderen angeblich weniger rationalistischen, praktisch orientierten Figuren gegenüberstellt.

## II.

Teil Vier von Husserls großem systematischen Werk, den *Ideen I*, trägt die Überschrift „Vernunft und Wirklichkeit“. Etwas befremdend ist aber, dass der Begriff der Vernunft hier wenig oder gar nichts mit der traditionellen – und auf Deutsch heißt das meist Kants oder Hegels – Bestimmung dieses Begriffs zu tun hat. Im Folgenden möchte ich zuerst beschreiben, wie Husserl diesen Begriff in den *Ideen I* entwickelt, und dann durch Hinweis auf andere Werke, insbesondere auf die Kaizo-Aufsätze, zeigen, dass der Begriff der Vernunft bei Husserl sich zwar von Brentanos Bestimmung des Begriffs in seinem Werk *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* ableitet, aber einen eigenen Sinn bekommt, der über Brentano hinausgeht. Es wird sich herausstellen, dass Husserl die typischen neuzeitlichen Auffassungen vom Wesen der Vernunft deutlich ablehnt, da er die Vernunft gerade nicht als ein intellektuelles Vermögen auffasst und noch weniger damit einverstanden ist, der modernen Tendenz zu folgen, die Vernunft (*ratio*) auf eine Art (*rationcinatio*) oder Kalkül zu reduzieren. Im Gegenteil, ein Hauptthema des Wiener Vortrags und der Krisis-Schrift liegt gerade in der Bekämpfung dieser Tendenz.

## III.

Man könnte den Vierten Teil der *Ideen I* als Husserls Auseinandersetzung mit der Frage beschreiben, die traditionell als die Frage nach der „Objektivität“ der Erkenntnis gestellt wurde, die Frage nach dem Verhältnis zwischen einer angeblichen Erkenntnis und dem Gegenstand, auf den sie sich bezieht, oder – um die Terminologie zu verwenden, die Husserl stattdessen bevorzugt, nach dem Verhältnis zwischen Bedeutungsintentionen und deren möglichen Erfüllungen. Wir erinnern uns, dass Husserl in den *Logischen Untersuchungen* die traditionelle Frage nach der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand in eine ganz andere Fragestellung umgewandelt hat. In der V. Untersuchung hat Husserl das Thema der Gegenständlichkeit im Verlauf seiner Analyse der Bedeutungsintentionen eingeführt, durch die wir uns auf diese Gegenstände intentional beziehen, so dass von phänomenologischer Perspektive aus die „Gegenstände“ immer als Gegenstände der möglichen oder aktuellen Intention betrachtet werden, durch die sie dem Bewusstsein jeweils vorgestellt werden. Der Philosoph weiss, dass das, was wir im Alltag geradeaus und ohne zu denken die Gegenstände nennen, in Wahrheit immer „intentionale Objekte“ sind. Das heisst nicht, dass es keinen dieser Intention entsprechenden, wirklichen Gegenstand gibt, noch dass dieser Gegenstand – falls er existiert – nicht genauso beschaffen sein kann, wie die Intention ihn meint, sondern nur, dass jedesmal, wenn wir von einem wirklichen oder nicht wirklichen Gegenstand sprechen oder ihn auch nur denken, irgendeine Intention besteht, wodurch unser Bewußtsein auf diesen Gegenstand gerichtet ist. Die Frage nach seiner Wirklichkeit und die Frage, ob er wirklich so ist, wie wir ihn intendieren, wird in der VI. Untersuchung als die Frage nach der möglichen Erfüllung dieser Intention gestellt. Allgemein anerkannt ist nun auch, dass einer der größten Beiträge Husserl zur Philosophie des 20. Jahrhunderts in seiner Ein-

sicht bestand, dass die Erfüllung von Intentionen mittels der Anschauung in einem weiten Sinne erfolgen kann, die nicht nur die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung einschließt, sondern auch vielfältige Erfahrungen umfaßt, die als angemessenes „Sehen“ oder „Einsehen“ des vermeinten Sachverhalts gelten können, so dass die Intention als erfüllt, d. h. bestätigt gilt, z. B. die Durchführung eines mathematischen Beweises oder die Einsicht in das Bestehen nicht nur von physischen Objekten, „Dinge“ heißen sie für Husserl, sondern auch Sachverhalte oder Werte.

Husserls Analyse des Wahrheitsphänomens in den *Ideen I* baut auf seinen Ansatz aus den Logischen Untersuchungen insofern auf, als im Mittelpunkt die Frage nach dem Verhältnis von Intention und Erfüllung weiterhin steht, aber anhand der neuen Terminologie von *noesis* und *noema*. Auf die noch heftige wissenschaftliche Diskussion nach dem Status vor allem des *noema* möchte ich mich in diesem Zusammenhang nicht einlassen, aber zum Zwecke dieses Vortrags nur festhalten, dass dieses Begriffspaar einerseits den Unterschied zwischen dem Akt des Intendierens eines Gegenstandes (dem *noesis*) einerseits und seinem korrelativen intendierten Gegenstandsgehalte (*noema*) andererseits markiert – ohne dass man notwendigerweise davon ausgehen muss, dass der Gegenstand selbst wirklich existieren muß und wirklich so beschaffen sein muss, wie er intendiert wird. Festzuhalten ist auch, dass es gerade das Noema ist, der sich als identisch mit dem wirklichen Gegenstand im Fall einer erfüllten, d. h. bestätigten Intention erweist. Jede objektivierende Intention zielt wesentlich auf solche Erfüllung, aber nicht jede Intention erreicht sie. So hat jede Intention ihren intentionalen Gegenstand, der aber nicht immer mit einem echten Gegenstand identisch sein muß.

In den *Ideen I* wird die Diskussion dieser möglichen Identität oder – traditionell gesprochen – dieser möglichen Übereinstimmung unter dem Titel der „Vernunft“ erörtert. Husserl führt die Probleme des „Vernunftbewußtseins“ als korrelativ zur Bestimmung des Wirklichkeitsbegriffs ein, denn gerade im Vernunftbewußtsein weist sich die Wirklichkeit des Gegenstands oder des Sachverhalts aus.<sup>7</sup> Daher hängen für Husserl die Phänomene der Wirklichkeit, der Wahrheit, und der Vernunft eng zusammen: „Im Bereich der Logik, d. h. der Sätze, gehören ‚wahr-sein‘ oder ‚wirklich-sein‘ und ‚vernünftig ausweisbar-sein‘ prinzipiell zusammen.“<sup>8</sup> Wenn wir dann die weitere Frage stellen, worin vernünftige Ausweisung oder das Vernunftbewußtsein eines gesetzten Sinnes oder Sachverhaltes besteht (um es „objektiv“ auszudrücken) oder eines Satzes (aus der korrelativen subjektiven Perspektive), dann besteht die Antwort im Hinweis auf die Leistung der Einsicht, des „originär gebenden Bewußtseins“ – Erfahrung aus erster Hand, könnte man sagen – und die besteht wiederum in nichts anderem als dem, was in der VI. Untersuchung die „Erfüllung“ genannt wurde: „Der Unterschied betrifft die Weise, wie der bloße Sinn, bzw. Satz [...] erfüllter oder nicht erfüllter Sinn und Satz ist.“<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ibid., III, 281.

<sup>8</sup> Zitate aus den *Ideen I* beziehen sich auf Band III der *Husserliana*, aber die Seitenzahl bezieht sich auf die Originalausgabe von 1913, die in der *Husserliana*-Ausgabe am Rand angegeben wird. So Ibid., III, 282.

<sup>9</sup> Ibid., III, 283.



Es sind natürlich nicht alle Erfüllungen gleich – gezielt wird auf vollständige, leibhaftige und originäre Gegebenheit, die „Anderssein ausschließt“.<sup>10</sup> Und nicht jede Erfüllung genügt diesem Anspruch – sie können partielle, indirekte oder abgeleitete sein. Aber das Vernunftbewußtsein ist die Bezeichnung für die grundsätzliche Tendenz, adäquate Erfüllung für das Gesetzte zu suchen, und als das Ideal der vollkommenen und unwiderlegbaren Bestätigung oder Erfüllung wird sie nicht nur in Verbindung mit dem Phänomen der Wahrheit gebracht, sondern auch mit der Bestrebung nach Gewißheit, oder was Husserl die „Urdoxa“ nennt. „Vernunftbewußtsein überhaupt eine oberste Gattung von thetischen Modalitäten bezeichnet, in der eben das auf originäre Gegebenheit bezogene ‚Sehen‘ (im extrem erweiterten Sinne) eine festbegrenzte Artung ausmacht“<sup>11</sup> Einige Sätze weiter fügt er hinzu: „Wahrheit ist offenbar das Korrelat des vollkommenen Vernunftcharakters der Urdoxa, der Glaubensgewißheit.“<sup>12</sup>

Die wesentliche Gerichtetheit des Bewußtseins auf endgültige Bestätigung bezeichnet Husserl auch mit dem Begriff der „Rechtheit“. Die Rechtheit besagt, dass Setzen des Sachverhalts zu Recht erfolgte, dass der Gegenstand oder der Sachverhalt so gesetzt wurde, wie er gesetzt werden sollte – weshalb die Diskussion um das Phänomen, das in der Neuzeit unter dem Namen der „Objektivität“ der Erkenntnis geführt wurde, sich hier in den *Ideen I* um den Begriff der Evidenz dreht (genauso wie in den *Logischen Untersuchungen*) und das Ideal der Vernunft in Zusammenhang mit der Suche nach Evidenz diskutiert wird, die subjektive Bewußtseinsgestalten wie Meinungen begründen können. Der Begriff der Rechtheit drückt den teleologischen Charakter der Vernunft aus, sowohl die inhärente Tendenz der Meinungen auf Bestätigung (oder allgemeiner gesagt: aller setzenden oder thetischen Intentionen, die ungefähr den „objektivierenden“ Intentionen der *Logischen Untersuchungen* entsprechen, auf Erfüllung) und den wesentlichen Anspruch solcher Intentionen, den Gegenstand so vorzustellen, wie er ist – einen Anspruch, der die Norm ihrer Bewertung als erfolgreich oder erfolglos in sich birgt.

Wichtig ist aber auch, dass in § 138 der *Ideen I* Husserl die Unterscheidung zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung aus der VI. Logischen Untersuchung weiterdenkt und behauptet: „Jeder Region und Kategorie präntendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine Grundart von Sinnen, bzw. Sätzen, sondern auch eine Grundart von originär gebendem Bewußtsein solcher Sinne und ihr zugehörig ein Grundtypus originärer Evidenz, die wesensmäßig durch so geartete originäre Gegebenheit motiviert ist.“<sup>13</sup> Durch die Einführung des Begriffs der Region – jeder Region mit ihrer eigenen ihr entsprechenden Einstellung, ihrer eigenen Grundkategorien, ihrer eigenen Gegenstandsart und ihrer eigenen Art der Evidenz – eröffnet die Möglichkeit, viel mehr und viel subtilere Unterscheidungen zu machen, als nur die zwischen Gegenständen der Sinne (Dingen) und kategorialen Objektiven (Sachverhalten). Zwar hatte Husserl schon in den *Logischen Untersuchungen* mehr Unterscheidung als nur diejenige zwischen

<sup>10</sup> Ibid., III, 285.

<sup>11</sup> Ibid., III, 285–86.

<sup>12</sup> Ibid., III, 290.

<sup>13</sup> Ibid., III, 288.

sinnlichen und kategorialen Gegenständen angedeutet, aber in den *Ideen I* wird er sehr explizit in Bezug auf die Vielzahl und der Vielschichtigkeit der Gegenstandsbereiche (man denke etwa an den Unterschied zwischen der Region der Natur /d. h. der bloßen Dinge/ und der Region des Geistes, und innerhalb dieser den Unterschied zwischen Gebrauchs- und Kulturobjekten und Personen – oder an den Unterschied zwischen diesen Gegenstandsarten, die alle in Raum und Zeit existieren, und der Region der idealen Objekte wie der Zahlen und der logischen Prinzipien).

In § 139 erläutert Husserl die Erweiterung des Evidenzbegriffs und damit auch des Begriffs der Vernunft als Rechtheit über den theoretischen Bereich hinaus in die „axiologische“ oder „aesthetische“ und auch in die praktische Sphäre. In beiden Bereichen besitzt die Vernunft den „Charakter der Rechtheit“, wonach die jeweilige Intention auf die Erfüllung durch die jeweils spezifische Art der Evidenz gerichtet ist, die den Gegenstand idealiter als schön, angenehm oder lobenswert, eine Handlung als gut oder Böse, ausweist: „Evidenz ist aber keineswegs ein bloßer Titel für derartige Vernunftvorkommnisse in der Glaubenssphäre (und gar nur in der des prädikativen Urteils), sondern für alle thetischen Sphären und insbesondere auch für die bedeutsamen zwischen ihnen verlaufenden Vernunftbeziehungen.“<sup>14</sup> Jede dieser Sphären ist einzigartig und hat ihre eigenen Rechtfertigungsarten, die vielleicht einige Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Unterschiede aufweist, die alle ein Thema der phänomenologischen Untersuchung darstellen können.

Sowohl sachlich wie terminologisch folgt Husserl hierin, wie er in einer aufschlußreichen Fußnote<sup>15</sup> feststellt, Franz Brentanos „genialer Schrift“ *Der Ursprung der sittlichen Erkenntnis*,<sup>16</sup> in dem Brentano die Frage nach dem Ursprung und der Geltung ethischer Normen anhand einer Analyse der Wahrheit von Aussagen darüber und der Evidenz nachging, die die Rechtfertigung dieser Normen gewährleistet. Diese Rechtfertigung der Normen und der Urteile darüber nennt Brentano deren „Rechtheit“.<sup>17</sup> Auch in der Unterscheidung der Vermögen in das theoretische, das axiologische und das praktische Vermögen folgt Husserl der Teilung Brentanos, die Brentano selbst auf Descartes zurückführt (UsE 17) aber – wie Husserl und Brentano selbst wohl wissen – natürlich viel weiter in die Geschichte der Philosophie zurückgeht.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Husserl in den *Ideen I* den Begriff der Vernunft als die Rechtheit einer thetischen Intention bestimmt, die durch die Einsicht oder die anschauungsmäßige Evidenz der Wirklichkeit eines Gegenstandes oder des Bestehens eines Sachverhalts gewährleistet wird, weshalb der Begriff der Wirklichkeit in enger Beziehung zum Begriff der Wahrheit steht. Darin stimmt diese Bestimmung mit der Position der V. und VI. Logischen Untersuchungen überein, aber sie geht auch insofern weiter, als nicht nur der Umfang der intentionalen Gegenstandsarten, die Husserl thematisiert, sich erweitert hat, sondern auch die Arten der Intentionen, die unter der

<sup>14</sup> Ibid., III, 290.

<sup>15</sup> Ibid., III, 290.

<sup>16</sup> Franz Brentano, *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis*, Meiner (Hamburg 1955).

<sup>17</sup> Brentano, S. 16–19.

allgemeinen Norm der Rechtheit oder Rechtsmäßigkeit stehen, wie z. B. auch intentionale Stellungnahmen wie Werten und Wollen.

#### IV.

In den Kaizo-aufsätzen setzt sich diese Konzeption der Vernunft fort, aber die Betonung verlagert sich von der Sphäre theoretischer Urteile auf die Frage nach der praktischen Vernunft überhaupt. Husserl eigene Erfahrungen und die allgemeine Lage in Europa zeigten auf eine generell anerkannte Unfähigkeit der europäischen Gesellschaften – aber auch der Fortschritte in den Wissenschaften – die Einstürze zu verhindern, die Husserl und seine Zeitgenossen in und nach dem Ersten Weltkrieg erleiden mußten. Dieses Versagen brachte Husserl nicht dazu, die Suche nach der Vernunft aufzugeben, sondern sie vielmehr als Teil einer umfassenderen Aufgabe der individuellen und sozialen Erneuerung aufgrund vernünftiger Reflektion und vernünftigen Handelns anzustreben.

Als Personen, behauptet Husserl, sind die Menschen frei, sie entscheiden sich und handeln nicht nur nach vorgegebenen kausalen Gesetzen, sondern aufgrund von Motivationen, die ihre Prioritäten setzen, ihre Entscheidungen bestimmen und ihre Handlungen führen. Wenn Husserl dazu auffordert, dies vernünftig zu tun, so verwendet er die in den *Ideen I* entwickelte Terminologie und stellt die Frage nach der Vernunft als die Frage nach der Rechtheit sowohl von Meinungen als auch von Werten und Handlungen: „Und noch ein Wichtiges: Zu den Akten und ihren Motivationen gehören Unterschiede der Vernunft und Unvernunft, des ‚rechten‘ und ‚unrechten‘ Denkens, Wertens und Wollens“.<sup>18</sup> Vernünftiges Werten und Handeln heißt rechtes Werten und Handeln. Das Streben nach der Vernunft besteht im Streben nach rechten Werten, nach den Gegenständen und Sachverhalten, die wirklich wertvoll sind und im Streben nach dem rechten Ziel des Handelns, nach einer Einsicht in das wahrhaft Gute, das zum Leitfaden für das Handeln dienen kann.

Die Suche nach der Rechtheit im Meinen, Werten und Wollen wird auch als die Suche nach der „Echtheit“ terminologisch festgehalten.<sup>19</sup> Es geht darum, das echt Wahre vom angeblich Wahren, das echt Wertvolle vom scheinbar Wertvollen und das echt Gute vom nur vermeintlich Guten zu unterscheiden. Dieses Streben nach Authentizität hat nichts mit dem existentialistischen Begriff der Eigentlichkeit zu tun, nach dem eine jede Wahl gleich ist, sofern sie nur konsequent und bewußt oder eigens ergriffen wird. Sie ist vielmehr Brentanos Auffassung verpflichtet, es gebe gültige und ungültige Normen, so dass das Streben nach Echtheit in der Suche nach Normen besteht, die tatsächlich die Gültigkeit besitzen, die sie beanspruchen – die für Brentano die rechten statt die unrechten sind. Sowohl für Brentano wie auch für Husserl ist das Wissen von der Gültigkeit der echten Normen nicht angeboren, sondern durch Erfahrungen der Evidenz erworben, in denen das eine angeblich Gute sich als ein echtes Gut erweist und das andere, nur

---

<sup>18</sup> XXVII, 8.

<sup>19</sup> XXVII, 11 u. 30.

scheinbar Gute sich eben auch als solches und daher als unechtes oder unwahres Gut zeigt. Für beide dreht es sich nur bloß um persönliche Präferenzen oder gesellschaftliche Konventionen, sondern um Sachlagen, worüber wir uns als Einzelne oder als eine Gesellschaft irren können. Husserl Vertrauen in die Fähigkeit der Vernunft, das Echte vom Unechten zu unterscheiden, besagt nur, dass mit Zeit und Erfahrung vernünftige Menschen entdecken können, ob sie richtig liegen oder nicht.

Für Husserl gilt das für alle Arten der theoretischen, axiologischen und praktischen Stellungnahmen:

*Andererseits hebt sich aber die schauende Klarheit, die „Evidenz“, die „Einsicht“ als Bewußtsein der direkten Selbsterfassung des Gemeinten (im realisierenden Handeln das der Erreichung des Zielwertes selbst), von dem bloßen antizipierenden Vermeinen ab. Es wird zu einer nun besonders gewerteten und angestrebten Quelle bewährender Normierungen. So versteht sich das Eigentümliche des Vernunftstrebens, als eines Strebens, dem persönlichen Leben hinsichtlich seiner jeweiligen urteilenden, wertenden und praktischen Stellungnahmen die Form der Einsichtigkeit bzw. in anmessender Beziehung auf sie, die der Rechtmäßigkeit oder Vernünftigkeit zu geben. Es ist, korrelativ ausgedrückt, das Streben, das in den entsprechenden Hinsichten „Wahre“ – wahres Sein, wahre Urteilsinhalte, wahre oder „echte“ Werte und Güter – in der einsichtigen Selbsterfassung herauszustellen, an dem die bloßen Meinungen das normierende Maß der Richtigkeit und Unrichtigkeit haben.<sup>20</sup>*

Aus dieser Perspektive erscheint sogar das Meinen als nur eine bestimmte Tätigkeit des Menschen, eine geistige Handlung, so dass der angestrebte Übergang von der bloßen Meinung zum theoretischen Wissen eine Sonderform der umfassenderen Tendenz zur praktischen Vernunft im allgemeinen darstellt. Die Vernunft stellt die Norm für das Handeln überhaupt dar, wovon Meinen und Wissen nur besondere Gestalten sind.<sup>21</sup>

Das Streben nach Echtheit in allen Stellungnahmen hat seinen Ursprung in einem dem Bewußtseinsleben innewohnenden Drang, die Meinungen, Wertungen und Handlungen an etwas orientieren zu können, das mit dem weiteren Verlauf der Erfahrung in Einklang stehen wird – etwas, das Dauer und Bestand haben kann. Als die Suche nach dem eigentlichen Ziel der praktischen Bestrebungen heißt dieses Ziel auch schlicht „die Glückseligkeit“.<sup>22</sup> Dieses Streben findet auf der untersten Stufe in Gefühlen und Assoziationen statt, die sozusagen unbewußt auf Einheit, Kontinuität und Bewährung gerichtet sind und somit eigene Arten der Evidenz haben. Sie werden aber erst dann vernünftig, wenn zwei Elemente hinzukommen – nämlich der Prozeß der Reflektion und die Gerichtetheit auf Allgemeinheit.

Die Reflektion verlangt einen Schritt zurück aus den bisherigen Stellungnahmen, um zu prüfen, ob man tatsächlich genügend Evidenz hat, um sie zu rechtfertigen, und

<sup>20</sup> XXVII, 26.

<sup>21</sup> XXVII, 41.

<sup>22</sup> XXVII, 25.

die Bereitschaft, sie zu revidieren oder ganz zurückzunehmen, wenn sie sich in dieser Hinsicht als mangelhaft erweisen. Dieser Prozeß der Selbstkritik kann schließlich zur Suche nach zuverlässigen Prinzipien, insbesondere nach Wesenswahrheiten, führen, die als feste Grundlagen für Wissen und Handeln dienen können. Er führt damit auch auf die Wissenschaft im weitesten Sinne, die nach Husserl Darstellung ihren historischen Ursprung im Aufkommen der philosophischen Reflektion hatte, die er die „Sokratisch-Platonische Wendung“ in der griechischen Antike nennt.

Das zweite zusätzliche Element, das Husserl in dieser ursprünglichen Wende erblickt, besteht in der Fähigkeit des Menschen, allgemein zu denken. Das Streben nach Einheit wird für Husserl erst dann wirklich vernünftig, wenn die Suche nach dem Wahren, Wertvollen und Guten explizit allgemein wird. Dann wird die Glückseligkeit als das Gute nicht nur etwas Individuelles, sondern ein anzustrebendes interpersonales und allgemeines Gut.<sup>23</sup> Nur wenn man allgemein denkt, werden die Strebungen des Einzelnen wirklich vernünftig und daher erst auch noch wirklich frei. Husserl schreibt diese Einsicht den alten Griechen zu, aber auch Kant könnte Autor der folgenden Zeilen von Husserl sein: „Nun gehören zu den im Wesen der humanen Geistigkeit *a priori* als möglich vorgezeichneten Bewußtseins- bzw. Motivationsgestalten auch die Normgestalten der ‚Vernunft‘, und *a priori* besteht zudem die Möglichkeit, in Freiheit allgemein zu denken und gemäß selbsterkannter apriorischer Normgesetze praktisch und allgemein zu bestimmen.“<sup>24</sup> Eine Norm ist echte praktische Norm, eine vernünftige Norm für Husserl erst dann, wenn sie allgemein gilt. Oder, wie er es an einer anderen Stelle formuliert, die Freiheit muß die Form eines „Überhaupt“ annehmen, das den menschlichen Willen zur Vernunft erhebt.<sup>25</sup>

Husserl unterscheidet sich aber von Kant in diesem Aufsatz nicht nur hinsichtlich des Umfangs des ethischen Bereichs, der für ihn die praktische Vernunft insgesamt und nicht nur die „reine praktische Vernunft“ oder die Moral betrifft, sondern auch hinsichtlich der Aufgabe, die dem Philosophen – und spezifischer dem Phänomenologen – bei der Erkennung und Propagierung der dieser Ethik unterliegenden Prinzipien zugeschrieben wird.

## V.

Für Husserl im letzten Jahrzehnt seines Lebens zählt diese Allgemeinheit – Husserl nennt sie dann den „Universalismus“ – zu den wichtigsten Merkmalen der Rationalität im echten Sinne. Dieser Begriff, vor allem in Verbindung mit Husserls Verwendung des Namens „Europa“ und seiner engen Beziehung zur Aufgabe der Vernunft, ist nicht un­häufig mißverstanden worden.<sup>26</sup> Das ist einerseits sehr verständlich, weil Husserl zwar

<sup>23</sup> Vgl. z. B. XXVII, 30 und 40.

<sup>24</sup> XXVII, 9.

<sup>25</sup> XXVII, 24.

<sup>26</sup> Sie kann aber auch in anderen Kulturen vorkommen. Wie Husserl auf S. 335 bemerkt: „Nur die Fähigkeit zu einer universalen kritischen Haltung, die freilich auch ihre Voraussetzungen hat in einer gewissen Höhe der vorwissenschaftlich Kultur, muß vorhanden sein.“

ausführlich darlegt, wie neuzeitliche philosophische Entwicklungen den echten Sinn der Vernunft verstellt haben, aber Husserl sagt weniger über den positiven Sinn der Vernunft, den er meint. Ich hoffe, dass wir jetzt durch Rekurs auf das bisher Gesagte in der Lage sind, diesen positiven Sinn genauer zu beschreiben. Zuerst aber soll gesagt werden, was sie nicht ist, d. h. welche neuzeitliche Bestimmung der Vernunft Husserl ablehnt.

Ganz klar ist, dass die Allgemeinheit der Vernunft im positiven Sinn nicht den Objektivismus meint, der die Vernunft und ihre Ausrichtung auf Allgemeingültigkeit auf einen bestimmten Begriff der Objektivität reduziert, der nur für eine Region, nämlich die der Natur im Sinne des Korrelats der neuzeitlichen Naturwissenschaft angemessen ist. Somit erschienen alle anderen Regionen des Seienden als inexistent oder als irrational, d. h. außerhalb der Reichweite des rationalen Diskurses. Ein weiterer Sinn der Vernunft wirkt, wie wir gesehen haben, diesem Sinn entgegen, denn Vernunft in diesem Sinne stellt klar, dass die Evidenzen, die als vernünftige Ausweisung gelten können, sehr vielfältig sind und keinesfalls deshalb weniger vernünftig sind, nur weil sie anders als die naturwissenschaftliche Ausweisung sind. Husserls geforderte Rückwendung zur Subjektivität soll gerade zeigen, wie diese engere Auffassung zustandekam und sie als die ausschließliche Form der Vernunft anzusehen ein unberechtigtes Vorurteil darstellt. Damit soll der Weg zu einer Rehabilitierung eines vernünftigen Diskurses auch in Bezug auf die Probleme des Wertens und des Handelns (wie auch des Wissens von Bereichen, die anders als die naturwissenschaftlichen sind, etwa von Gebrauchsgütern oder Personen) freigemacht werden, die sich nicht nur durch Zahlen und Fakten im Sinne der Natur- und naturwissenschaftlich orientierten Sozialwissenschaften lösen lassen. Sie stellt auch kein rationalistisches Programm im Sinne des Cartesianismus vor, der alles deduktiv aus ersten Prinzipien ableiten will, da gerade die wichtigsten Fragen die Grundfragen betreffen, die nicht aus anderen Voraussetzungen deduziert werden können (hier hilft es, sich an Husserl sorgfältigen Analysen der Möglichkeiten und Grenzen der formalen Logik in *Formale und transzendente Logik*<sup>27</sup> zu erinnern).

Der Universalismus, den Husserl fordert, soll vielmehr ein Ruf zurück zu den Sokratisch-Platonischen Wurzeln der Philosophie und der Wissenschaft sein, nämlich zur systematischen und wiederholten Prüfung der eigenen Annahmen und Voraussetzungen darauf hin, ob sie wirklich in Evidenzen gegründet sind. Sie ist in diesem Sinne Selbstbesinnung, beständige Selbstkritik, die zu Selbstverantwortung führen soll. Insofern ist sie gerade das Gegenteil eines dogmatischen, auf sich selbst insistierenden oder hegemonischen Rationalismus, sondern die ständig selbstkritische Prüfung der eigenen Meinungen, Werte und Motive.

## VI.

So gesehen kommt Husserl Begriff der Vernunft den philosophischen Ansätzen der Hermeneutik und der kritischen Theorie näher als dem Rationalismus von Descartes

---

<sup>27</sup> *Hua* IXX.

oder Leibniz. Denn seine Bestimmung der Vernunft läßt die Vernunft eher als ein Prozeß erscheinen als eine Aufgabe, die von vielen Menschen geteilt werden kann. Wir haben es hier nicht ausgeführt, aber man könnte zeigen, wie in seinen späten Werken die Aufgabe der Vernunft, und damit der Phänomenologie ausdrücklich über das bloß Individuelle hinausweist in einen, wie er es nennt, „Einfühlungshorizont“. An Hegel und die kritische Theorie erinnern die Formulierungen von der Vernunft als Echtheit – als der Übereinstimmung von einer Sache, wie sie wirklich ist, mit dem Geltungsanspruch, den sie erhebt, vom Sein und Schein.

Diese „antirationalistische“ Bestimmung der Vernunft läßt die Vernunft zudem noch als ein viel reichhaltigeres Vermögen als die „rationalistische“, „intellektualistische“ Vernunft erscheinen. Die Einsicht, dass es vielfältige Gegenstandsregionen gibt, bedeutet, dass die Vernunft eben auch vielfältige Gestalten annehmen kann und muß. Husserls Betonung der Rolle der Anschauung verdeutlicht auch, dass das Streben, das Leben vernünftig zu gestalten, gerade keine entgültige Abkehr von den Gegenständen des Alltags und unserer konkreten Erfahrung beinhaltet, sondern dass wir uns in der richtigen Weise auf sie einlassen müssen (und nicht nur durch den sie verstellenden und verengenden Blickwinkel der naturalistischen Vorurteile der Neuzeit), wenn man echte Rationalität im Meinen, Werten und Handeln erreichen will.

Rationalität in diesem Sinne stellt gerade das Gegenteil zum Reduktionismus und Selbstverlust dar. Sie ermöglicht die Wiederentdeckung der Reichhaltigkeit der menschlichen Erfahrung – und dies gerade in einer Welt, deren wirklichen Sinn im falschen Gegensatz zwischen Rationalismus und Objektivismus einerseits und dem Irrationalismus andererseits verlorenzugehen droht. Husserl unterscheidet sich aber von Hegel (oder zumindest von der landläufigen Interpretation von Hegel) gerade durch die Offenheit des Ausgangs dieses Prozesses und durch die Vorenthaltung einer bestimmten Methode, spezifische Ergebnisse abzuleiten. Daher – trotz Husserls starker Rhetorik der Reform und der absoluten Ideale – seine bescheidene Feststellung am Ende seines letzten Werkes: „Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufweisen, zu beschreiben, was ich sehe.“<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> XXVII, 17.





## Sophistik und Postmoderne

*Cathrin Nielsen*

*(Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br./CTS Prag)*

*meleta to pan*  
Periander

*Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört*  
Wolfgang Welsch

Ebenso verkehrt, wie es ist, von *der* Sophistik zu sprechen, ist es zweifellos, *die* Postmoderne ins Feld zu führen. Man muß im Gegenteil sagen, daß sich beide Phänomene geradezu durch ein eigenartiges Oszillieren und einen überaus schillernden und vagen Gehalt auszeichnen. Gerade in diesem Schillern gibt es jedoch eine gemeinsame Tendenz, und diese Tendenz hat Wolfgang Welsch bezüglich der Postmoderne in das gleichermaßen lakonische wie ambigue Wort gefaßt: „Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört.“<sup>1</sup> Auch die Sophistik begann dort, wo das Ganze in einem spezifischen Sinne unglaublich geworden war.

Ich möchte mich im folgenden auf dieses *Aufhören des Ganzen* als die der Postmoderne und Sophistik gemeinsame Tendenz konzentrieren. Das Ganze weicht einem Welt- und Selbstverständnis, das sich jetzt im wesentlichen durch drei Merkmale charakterisieren läßt: durch das ins Zentrum rückende menschliche Maß, durch eine Etablierung von Phänomenalität und Differenz, und durch eine Entgrenzung des Politischen als Rückzug des Lebens auf das gesellschaftlich Verhandelbare. Man faßt diese dreifältige Tendenz auch zusammen in der Rede vom sich durchsetzenden Primat des Alltags oder einer „Avantgarde normalen Lebens“.<sup>2</sup> Nicht der Kosmos und eine ihm zugewandte theoretisch-spekulative Vernunft stehen im Zentrum, sondern die praktisch-alltägliche Welt des Menschen und die hier entsprungenen endlichen Formen des Wissens. Nicht Transzendenz, sondern weltliche Immanenz, nicht *episteme*, sondern *doxa*, nicht der

---

<sup>1</sup> Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1993, 39.

<sup>2</sup> Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986.

auf die Verbundenheit des Alls zielende philosophische Eros (*Symp.* 202e), sondern die Homogenität eines „forcierten Pluralismus“.<sup>3</sup>

Die „Avantgarde des Alltags“ richtet sich gegen eine Tradition, die von Platons Höhlenaufstieg bis zu Husserls Epoché reicht, und die den Gedanken verfolgt, es bedürfe einer Transzendenz des Faktischen, um den Dingen, wie sie an sich selbst sind (*kath' auto*), gerecht zu werden. Menon gibt im gleichnamigen Dialog Platons seine Verwunderung über diese eigentümliche Unterbrechung alltäglichen Lebens zu erkennen, wenn er Sokrates' Fragen mit der Berührung durch einen Zitterrochen vergleicht – man erstarre an Leib und Seele und habe alle Geläufigkeit des Umgangs augenblicklich verloren (*Men.* 80a/b). Hegel hat diesen Rückwurf auf die innere Nacht der Seele, in der einem „Hören und Sehen vergehen“, die notwendige Bedingung der Philosophie genannt – erst der Einbruch alltäglicher Aufgehobenheit ruft das Bedürfnis der Philosophie nach „Wiederherstellung der Totalität“<sup>4</sup> hervor. Und auch Husserl hält noch den Durchgang durch die transzendente Versunkenheit für unumgänglich für eine Selbsttransparenz der natürlichen Einstellung. Die Welt des Menschen ist immer eine durch einen tödlichen Moment hindurch *wiedererrungene* Welt.

Im folgenden soll versucht werden, einige Züge dieses Problemkreises – Avantgarde des Alltags auf der einen, Verlust des Ganzen auf der anderen Seite – zu thematisieren. Dabei sind folgende Fragen leitend: Von welchem Ganzen setzt sich die Avantgarde normalen Lebens eigentlich ab? Was genau wird „obsolet“, und was tritt an seine Stelle? Woraus nimmt der zum Programm erhobene Alltag sein Maß? Und welche Praxis entspricht dieser Maßnahme? Meine These lautet: in Sophistik und Postmoderne, die am Beginn und am Ende dessen stehen, was man die Geschichte der abendländisch-europäischen Metaphysik nennt, tritt eine säkularisierte und auf das Verstandesmäßige reduzierte Form *eben dieser Metaphysik* auf. Wir haben es weniger mit der eigentümlich offenen Bestimmtheit einer „vorontologischen“ Lebenswelt zu tun, als vielmehr mit einer spezifisch intellektuellen *Auffassung* dieser Lebenswelt. Sie läßt sich knapp zusammenfassen unter dem Titel „Formalisierung der Endlichkeit“. Zwar rücken Differenz und menschliche Endlichkeit ins Zentrum. Nicht jedoch in ihrem konkreten Gehalt und Erlittensein, sondern als formale Bescheidenheit, die in erster Linie dazu dient, eine Sorge um das Ganze als unmöglich abzuweisen. Welsch bringt das zum Ausdruck, wenn es heißt, daß die Position des postmodernen Pluralismus „nicht eine weitere materiale, sondern eine *formale* ist, die sich auf alle materialen gleichermaßen bezieht“.<sup>5</sup> Gerade in dieser Formalisierung oder auch Totalisierung der Endlichkeit steht der Abschied vom Ganzen in der Gefahr, weniger auf Pluralität und konkrete Vielfalt als vielmehr auf das hinaus zu laufen, was Hegel „schlechte Unendlichkeit“ genannt hat. Auch die Philosophie der Endlichkeit lebt gegen den ersten Anschein aus einem Anspruch auf das Ganze: und zwar auf ein summatives Ganzes, das sie abstrakt setzt, und von dem her sie allem Materialien gleichförmig seinen Platz zuweist.

<sup>3</sup> Welsch, a. a. O., 40.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, Jenaer Schriften, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/Main 1970, Bd. 2, 20 ff.

<sup>5</sup> Welsch, a. a. O., 182 Anm.

Ich werde in zwei Schritten vorgehen. Zunächst wende ich mich der Sophistik zu und versuche, diejenigen intellektuellen Voraussetzungen dieser Lebensauffassung zu umreißen, die auch für die Postmoderne bestimmend sind. Im zweiten Teil geht es um deren Selbstverständnis, wie Welsch es in seinem Buch *Unsere postmoderne Moderne* zeichnet, und seiner ambivalenten Proklamation vom *Ende* der abendländisch-metaphysischen Geschichte.

## I.

Als Ausgangspunkt kann das Wort des Protagoras genommen werden, wonach der Mensch das Maß aller Dinge ist.<sup>6</sup> Von hier aus läßt sich nämlich sowohl der philosophische Problemgehalt wie ein spezifischer Lösungsansatz der Sophistik, und, wie ich zeigen will, auch der Postmoderne, grob skizzieren. Im genannten Spruch des Protagoras geht es um dreierlei: um die Dinge, den Menschen und das Maß zwischen ihnen. Es ist klar, daß wir uns damit im Umkreis dessen befinden, was die abendländische Metaphysik als ihre thematische Mitte überhaupt begriffen hat: die Frage nach der „Wahrheit“, die zwei weitreichende Annahmen impliziert, nämlich erstens, daß es überhaupt sich zeigende Dinge gibt, und zweitens, daß wir uns auf sie richten und sie „treffen“ können. Das Vertrauen in die Möglichkeit dieses „Treffens“, oder mit einem Aristotelischen Terminus: der *homoiosis* zwischen dem, was unsere Seele berührt, und den *pragmata*, den Dingen, oder unserem Denken und der Welt, ist gleichsam die Grundlage der abendländischen Philosophie.

Protagoras behauptet nun, daß in Bezug auf die Dinge der Mensch das Maß, das *metron*, sein soll. Das Ding, oder genauer, die Materie (*hyle*), bringt von sich her kein Maß mit. Sie kann vielmehr von sich her alles sein (*panta einai*), ist völlig unbegrenzt und ohne jedes Maß in ihren phänomenalen Möglichkeiten. Protagoras drückt das so aus, daß die Materie grundsätzlich alle Möglichkeiten der Wahrnehmung in sich vorliegen habe (*hypokeisthai*). Jedes Ding entspringt erst dem unmittelbar gegenwärtigen „Vorstellungseindruck“ des Einzelnen oder ist, anders gesagt, gar nichts anderes als der aktuelle Vorgang des Erscheinens selbst. Alles, was dem Menschen erscheint (*phainesthai*), ist (*einai*) demnach auch so, wie es ihm erscheint, was aber keinem Menschen erscheint, das ist auch nicht.<sup>7</sup> Denn zu einer „an sich“ bestehenden Wirklichkeit, zu einem das *phainesthai* übersteigenden Sein, haben wir nach Protagoras keinen Zugang; alle Offenbarkeit von Diesem und Jenem ist immer nur „für uns“, und das genau so lange, wie und als was sie sich zeigt. Aus der je nur für uns und je nur für den Moment verbindlichen Erscheinung ergibt sich, daß alle Erscheinungen unendlich differieren, und eben darin,

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Otto Neumaier (Hg.), *Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras*, Möhnesee 2004.

<sup>7</sup> A 14 Sextus Empiricus: *Pyrrhonische Hypotyposen* I 218-1-4 (DK 80 A 14), in: *Die Sophisten*, hg. und übers. von Thomas Schirren und Thomas Zinsmaier, Stuttgart 2003, 42 ff. Hier stark gekürzt und in der Übersetzung z. T. leicht modifiziert: *Legei de kai tús logús pantón tón fainomenón hypokeisthai en té hylé ós dynasthai tén hylén hoson ef' heauté panta einai hosa pasi fainetai.*

in ihrer unendlichen Differenz, als wahr aufzufassen sind. „Als welches jegliches sich mir zeigt, solches ist es mir, als welches aber dir, solches wiederum ist es dir“ (*Theait.* 152b11), heißt es im *Theaitet.* Im Gegensatz zu Platon, der dagegen hält, daß „die Dinge an und für sich ihr eigenes Wesen (*ousia*) haben und nicht nur relativ auf uns oder von uns hin und her gezogen nach unserer Einbildung bestehen, sondern für sich“ (*Crat.* 386d/e), und daß es demnach eine der Wirklichkeit anzumessende Rangordnung des Sehens gibt, beharrt Protagoras auf der Unbeständigkeit und offenen Bestimmbarkeit der Materie. Die Grenze einer Wahrnehmung ist zugleich die Grenze der Dinge, wie anders herum die völlige Offenheit des Wahrnehmenkönnens die Dinge als unendlich flüchtig und in sich different vorstellt. Es ist ebenso möglich, sich auf die Materie zu berufen wie auf das Wort wie auf die innere Erscheinung; es gibt kein über den Moment des für mich unmittelbar wahren Erscheinens hinausgehendes Kriterium für dessen Richtigkeit.<sup>8</sup>

Halten wir jedoch an dem in Frage stehenden Gefüge Ding – Mensch – Maß fest: wenn die Materie im angedeuteten Sinne durch völlige Unbestimmtheit charakterisiert ist, wie ist dann ihr „Gegenpol“, der je Einzelne oder Mensch zu fassen, der in diesem Strom von Möglichkeiten das Maß sein kann und *sein muß*? Denn wenn die Seele selbst wiederum nichts wäre als das Geschehen augenblicklicher Wahrnehmung, und Protagoras scheint das nahezulegen, ergäbe sich, daß sie ebenso wie die physische Welt von unendlicher Differenz und Unbeständigkeit gekennzeichnet ist, ohne darüber hinaus ein Maß zu bilden, von dem aus sie sowohl von der Materie unterschieden wäre wie auch von sich aus Unterscheidungen setzen könnte. Und damit wäre das Maß aller Dinge selbst nicht nur *im* Fluß, sondern wie der Heraklit-Schüler Kratylos herausstellt, sogar der Fluß *selbst*. Woher aber dann Verbindlichkeit? Wie kann man aus dem reinen Fließen überhaupt in ein „Mensch“ und „Ding“ und „Gott“ und „Tier“ auseinander haltendes Maß gelangen? Es sind bekanntlich diese, keineswegs einem bloßen Gedankenspiel, sondern einer tiefgreifenden Krisis des ganzen Lebensgefüges entsprungenen Fragen, die im 5. Jahrhundert v. Chr. zwischen Sokrates/Platon und den Sophisten ausgetragen werden, und die den Beginn dessen markieren, was wir seitdem Philosophie nennen. Vermag der unendliche Progreß phänomenaler Möglichkeiten selbst schon das Maß für eine bestimmte Möglichkeit herzugeben? Inwiefern muß der Schritt in ein solches Maß transzendenten, meta-physischen, den Fluß der unendlichen Erscheinungen übersteigenden Charakter haben? Und wie ist ein solches metaphysisches, die seelische und physische Welt zugleich umgreifendes Maß zu verstehen, zu erreichen, zu deuten?

Ganz unabhängig von der für die Philosophie insgesamt und dann besonders wieder für die Phänomenologie wohl fundamentalen und keineswegs einfach abzufertigenden Problematik, die im Satz des Protagoras angesprochen wird, interessiert uns hier eine ganz bestimmte *Lösung*, die dieses Problem von Seiten der Sophistik erfahren hat. Wäh-

<sup>8</sup> Ähnliches formuliert der Sophist Gorgias, wenn er in seinem Werk *Über das Nichtseiende oder über die Natur* folgende drei Thesen aufstellt: 1) daß es nichts gibt; 2) daß, selbst wenn es Etwas gäbe, es unmöglich wäre, dieses zu erkennen; 3) daß, selbst wenn es möglich wäre, es zu erkennen, man keine Mitteilung darüber machen kann; vgl. Gorgias von Leontinoi, *Reden, Fragmente und Testimonien*, hg. mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim, Hamburg 1989. Vgl. auch *Positions de la Sophistique*, ed. Barbara Cassin, Paris 1986.

rend für Platon nämlich die genannte Aporie den Anstoß darstellt, den Fluß der Sinneswahrnehmung auf einen Zusammenhang im Ganzen des Seienden zu übersteigen, bleibt der Schritt in einen solchen Zusammenhang von Welt und Mensch für die Sophisten im wesentlichen äußerlich-technisch. Sie ziehen aus ihrem erkenntnistheoretischen Skeptizismus vielmehr die Konsequenz, das Maß entweder den Setzungen eines machtvollen Einzelnen anzuvertrauen, oder aber, und auf diese Lösung werde ich hier eingehen, der intersubjektiven Setzung, das heißt dem *nomos* einer säkularisierten politischen Welt.

Wie sieht der Schritt in das All-gemeine des Politischen aus?<sup>9</sup> Die Grundüberlegung ist zunächst einfach die, den Sprung aus der aporetischen Situation unendlich divergenter Sichtweisen in ein möglichst nicht durch Gewalt und Irrtum belastetes Maß dem gesellschaftlichen Konsens anzuvertrauen. So hält Protagoras in dem gleichnamigen Dialog Platons fest: es gilt jetzt, „was *gemeinsam* akzeptiert wird, das ist wahr, wenn und solange es akzeptiert wird“. (*Prot.* 172b) Die problematische Frage nach einer möglichen Rangordnung der Vorstellungen, die das Handeln ausrichtet und gliedert, scheint so auf einen Boden gebracht; im Raum des Politischen reicht es, ja *muß* es reichen, sich auf das öffentlich Verhandeltbare und die hier entspringenden Verbindlichkeiten zu beschränken. Man sieht jedoch recht schnell, daß damit die Frage nach dem Maß lediglich verschoben ist. Denn woher nimmt nun die Gesellschaft, die in ihrem Inneren ja ebenso plural und unendlich different ist wie der Einzelne, ihre Verbindlichkeit? Zwar hat Protagoras durch das Einbringen von Akzeptanz und Gemeinsamkeit formale Kriterien gewonnen, die z. B. solches, was sich der Konsensfähigkeit entzieht, weil es sich etwa phänomenal nicht ausweisen läßt oder von vornherein als „nicht verhandelbar“ und damit im politischen Sinne un-wirklich gilt, an den Rand der Aufmerksamkeit drängen. Offen ist aber nach wie vor, wonach sich diese formale Prozedur der Ver-all-gemeinerung ausrichten kann, wenn doch die Welt in ihrem strömend-hyletischen Charakter von sich her keinen Anhalt zu geben vermag. Nach einigem Hin und Her des Suchens wird im Dialog *Protagoras* zuletzt doch ein Kriterium gefunden, das hier weitgehend verbindlich sein dürfte, nämlich das Kriterium des *Nutzens* (*chreston*). Es kommt nicht darauf an, der menschlichen Gemeinschaft zu sagen, was ‚wahr‘ ist oder „gerecht“, und sich damit der schwierigen und schwer zu verantwortenden Frage nach der Rangordnung auszusetzen. Es reicht zu sagen, was der Gesellschaft *als Gesellschaft* von Nutzen ist. Eine Entscheidung hierüber ist relativ unproblematisch. Sie richtet sich nämlich unmittelbar auf die *Bedürfnisse* derer, denen der jeweilige Nutzen zugute kommen soll, und verzichtet in dieser Konzentration auf alle weiteren Fragen, die die Vernunft durch ihre Unlösbarkeit belästigen. Das Bedürfnis, vor allem das basale physische Bedürfnis, das alle Menschen zu einer Einheit zusammenbindet, weiß mehr oder weniger schon immer um die ihm adäquate Welt. Es bleibt sich selbst zugewandt und hat kein Interesse am Widerstand und nutzlosen Eigen-

<sup>9</sup> Vgl. hierzu auch Alfredo Ferrarin, „Homo faber, homo sapiens, or homo politicus? Protagoras and the myth of Prometheus“, *The Review of Metaphysics* 54, December 2000, 289–319; sowie Klaus Friedrich Hoffmann, „Überlegungen zum Homo-mensura-Satz des Protagoras“, in: Stephan Kirste/Kay Waechter/Manfred Walther (Hg.), *Die Sophistik. Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*, Stuttgart 2002, 17–31.

sinn der Dinge. Diese treten daher in erster Linie nach ihren verwertbaren Aspekten ins Licht, als Bestandstücke und Verbrauchsgüter; ihr dunkles und fragwürdiges ‚An-sich‘ ist durch die sich auf die bloßen Erscheinungen stützende Erkenntnistheorie als ohnehin unzugänglich ausgewiesen. Daher wird die Frage nach dem Maß durch die Umdeutung als Frage nach dem Nutzen zwar nicht eigentlich gelöst, aber der Spielraum ihrer Beantwortung wird doch in einer entscheidenden Weise in seinen Grundlagen festgezurr, wie er zugleich auf der Oberfläche lebendige Vielfalt und Pluralität freisetzt. Nämlich: Nicht mehr die Natur oder das Göttliche sind das Maß aller Dinge (vgl. *Nom.* 716c), sondern der Mensch und seine Praxis. Er rückt als Bezugspunkt der Nützlichkeit in die Mitte der Aufmerksamkeit. Er ist kein Kosmosbewohner, sondern ein exzentrisches Mängelwesen, „nackt, unbeschuht, unbedeckt [und] unbewaffnet“ (*Prot.* 321c), wie Protagoras sagt, aber von Prometheus mit technischer Klugheit (*demiurgike techne*) begabt.<sup>10</sup> Das säkularisierte, technische Kollektiv ist diejenige Lebensform, die dem Menschen als einem offenen, bedürftigen, aber poetisch begabten Wesen am nächsten kommt. In ihm ist, wie es stolz im *Protagoras* heißt, selbst der elendste aller Bürger ein besserer Mensch als der anscheinend „edle“ Barbar (*Prot.* 327c/d). In der Unterordnung eines jeden unter die praktische *koinonia* von (inter)subjektivem Bedürfnis bzw. Interesse und Interessenbefriedigung, der sich die Welt als eine ihrem Begriffe nach alles vorrätig haltende *hyle* anbietet, ist es jedem gestattet, an seiner eigenen ästhetischen Befangenheit festzuhalten. Die faktische Gefangenschaft eines jeden im ureigenen Maß seines Empfindens wird sogar zum normativen Gebot, und eine Sorge über den Nutzen und die Privatsphäre hinaus kritisch verfolgt und pathologisiert: es ist lächerlich und verdient Schläge, wie Du Dich benimmst, sagt der Politiker Kallikles zum philosophierenden Sokrates (*Gorg.* 484c). „Wer verlorener Einheit nachtrauert, trauert einem [...] Zwang nach“,<sup>11</sup> heißt es – jetzt psychologisch gewendet – bei Wolfgang Welsch.

<sup>10</sup> Vgl. den sog. Kulturentstehungsmythos in *Prot.* 320c–328d. Die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts hat dieses Bild des Menschen als einer „unity of morphological poverty and practical ingenuity“ (Ferrarin, a. a. O., 290) wieder aufgenommen; vgl. z. B. Arnold Gehlen: *Der Mensch*, Wiesbaden 1940. – Einen anderen Mythos für das Entstehen der sozialen Welt findet man im *Symposion*, in der Rede des Aristophanes 189d ff. Zeus hatte den Hochmut der ursprünglich kugelförmigen und nach allen Seiten des Alls offenen Menschen damit bestraft, daß er sie mitten durchschnitt. Seitdem blickt der Mensch nicht mehr ins Ganze, sondern sucht verzweifelt unter seinesgleichen die verlorene Hälfte, um sich durch geschlechtliche Vereingung wieder zu ergänzen. Der zwischenmenschliche, durch das Bedürfnis erklärte Eros ist demnach eine Nachwehe, ein „verkehrtes“ Brennen am Ganzen, der Unterschlupf des philosophischen Begehrens im sinnlichen Bedürfnis. Dagegen verstehen wir heute das Brennen am Ganzen als eine pathologische Form menschlicher Sexualität.

<sup>11</sup> Welsch, a. a. O., 40.

## II.

Die Frage nach dem Zusammenhalt des Ganzen bzw. dem Verhältnis von Mensch und Welt, beginnt in einem gewissen Sinne in dem Moment erneut dringlich zu werden, in dem auf der einen Seite das Subjekt sich in seiner Exzentrizität zu erfahren beginnt, und auf der anderen Seite eine mathematisch-mechanische Erklärungsweise maßgeblich an Einfluß gewinnt, das heißt zu Beginn der Neuzeit. Ob es zuerst die Erfahrung metaphysischer Ausgesetztheit ist, die den technokratischen Weltzugriff auslöst oder ob umgekehrt dieser jene nach sich zieht, ist nicht leicht zu sagen. Im Rationalismus der Cartesianer begegnet die Welt nicht als *kosmos*, dessen Gegenden aus dem Ganzen zueinander ins Verhältnis treten, sondern als ein unter mathematischen Aspekten betrachtetes *totum quantitativum*, dessen Teile sich nur in formaler Gleichgültigkeit zueinander verhalten. Diese Perspektive wird vom Gefühl unerträglicher Unsicherheit begleitet: „Ich sehe kein Ding in der Welt, das sich erhält oder im selben Zustand bleibt,“ klagt Descartes in der zweiten der *Meditationes*. „Seit Kopernikus rollt der Mensch ins X,“ heißt es bei Nietzsche. In der Moderne wiederholen und verschärfen sich also die Voraussetzungen, die auch für die Sophistik aufgezeigt werden konnten. Zum einen – verkürzt gesprochen – die schmerzliche Erfahrung einer wesentlich ungefügten, aufenthaltslosen, phänomenal-hyletischen Welt, die den Einzelnen seinem *idios kosmos*, seiner „Idiotie“ im strengen Sinne des Wortes, also seiner äußersten Einzelheit und Einsamkeit überantwortet.<sup>12</sup> Zum anderen eine aus dem Bedürfnis des Menschen als eines endlichen Wesens geborene und in den Dienst der Praxis gestellte Theorie.<sup>13</sup> Drittens die daraus folgende äußerliche *Ver-all-gemeinerung* des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für ihre Befriedigung herbeizuschaffen, das heißt die Absolutsetzung des bedrückend endlosen Verhältnisses von Bedürfnis und industrieller Befriedigung, von Notdurft und Technik, von Produktion und Konsumtion zur zentralen Basis des Zusammenlebens. Und zuletzt die Zusammenfassung und Legitimierung dieser Trias unter den Namen Emanzipation, Fortschritt, Autonomie, unter denen die zahllosen Menschen zur einen „Menschheit“ zusammenrücken, wie um gegen das unendliche Schweigen der Räume die größtmögliche Stoßkraft zu gewinnen.

Wie ist nun die *Postmoderne* in diesem Zusammenhang zu verorten? Wenn wir uns an Lyotard und in bedingtem Sinne auch an Welsch orientieren, besteht das Charak-

<sup>12</sup> Der kolumbianische Philosoph Nicolás Gómez-Dávila bringt diese Unlösbarkeit zum Ausdruck, wenn er polemisch schreibt: „Der moderne Mensch behandelt das Universum wie ein Wahnsinniger einen Idioten.“ (Nicolás Gómez Dávila, *Einsamkeiten. Glossen und Text in einem*, Wien 1987, 135). Für das Verhältnis von Wahnsinn und Idiotie, und das bedeutet eben: im metaphysischen Pessimismus einer gänzlichen Vermittlungslosigkeit von Welt und Mensch, gibt es schlechterdings keine Ansatzpunkte zur Klärung und Korrektur.

<sup>13</sup> Vor allem Husserl weist auf den der neuzeitlichen Naturwissenschaft inhärenten Charakter der unendlichen Progressivität hin, und kritisiert sie als theoretische Basis der technischen Zivilisation. Denn hier wird zwar das „Ziel“ vermehrter Naturbeherrschung erreicht, die Frage jedoch, was die ‚wahre Natur‘ ist, wird in den unendlichen Prozeß approximativer Annäherung verzehrt, der die Gefahr in sich birgt, „daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist“. (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hg. von Walter Biemel, Dordrecht u.a. 1954, in: *Hua XXIX*, 52.) Heute stehen wir ganz offen zum rein pragmatisch-methodischen Charakter unserer Erkenntnis dessen, was „ist“.

teristikum der *Post-Moderne* gerade darin, jene „Meta-Erzählungen“, die dazu dienen, die wissenschaftlich-technischen wie auch die politischen Praktiken der Moderne zu legitimieren, als „obsolet“, und das meint wohl im weitesten Sinne als „vergangen“, herauszustellen. Genannt werden bei Lyotard die Meta-Erzählung einer Emanzipation der Menschheit, die einer Teleologie des Geistes und die einer Hermeneutik des Sinns, also Aufklärung, Idealismus und Historismus als „Einheitsbände“ der Moderne. Von ihnen Abschied zu nehmen bedeute, wach zu werden gegen die eigentliche Heterogenität und Vielfalt der „Sprachspiele“, die sich unter dem in der Moderne total gewordenen, auf Einheit zielenden metaphysischen Joch gleichsam zusammenducken mußten. Nicht ‚eine‘ Menschheit, sondern unendlich viele Menschen, nicht ein Endzweck der Vernunft, sondern unendlich viele „Vernünfte“, Vernunftzwecke und Lebensformen treten mit einmal ans Licht. Was hervorkommt, wenn die „Meta-Erzählungen“ verschwinden, sind also nicht die eisigen Räume Pascals, sondern ein aus inkommensurablen Welten zusammengesetzter Alltag, ein nicht zusammengefaßtes und zu einer einigen Deutung gebrachtes, sondern ein in unendlicher Vielfalt sich konkretisierendes Sein. Im Gegensatz zur Moderne, die die mit dem Gottestod aufbrechenden Aporien der Endlichkeit in aller Schärfe an sich erlitt, vertraut sich die *Postmoderne* der spielerischen Normativität des Faktischen an. Und ist die Immanenz des Lebens als ein sich selbst ständig neu auseinandersetzendes und vermittelndes Geschehen nicht in der Tat eine verlockende Alternative zur Einförmigkeit einer alles in sich aufzehrenden Vernunft? Bei Welsch zumindest wächst unmittelbar aus der Diagnose auch das Programm: „Postmoderne wird [...] als Verfassung radikaler Pluralität verstanden, Postmodernismus als deren Konzeption verteidigt.“<sup>14</sup>

Im folgenden möchte ich diese programmatische Diagnose hinsichtlich ihrer Voraussetzungen knapp umreißen und in einigen Aspekten hinterfragen. Auffallend und bedenkenswert scheint zunächst die *psychologische* Engführung, die das Programm des Postmodernismus wesentlich trägt. Danach stellt nämlich das Verschwinden und Obsoletwerden von Einheit, und das heißt die Krise der abendländischen Vernunft, zwar eine notwendige Bedingung für die Postmoderne dar, nicht jedoch ihren Kern. Dieser liegt erst in einer Art psychischer *metabole* oder „Kehre“, also darin, daß die Entzweiung ausdrücklich positiv „als Chance ergriffen wird“.<sup>15</sup> Diese Herausstellung des Postmodernismus als „Gemüts- oder vielmehr Geisteszustand“<sup>16</sup> erinnert in gewisser Weise an Nietzsches Bestimmung des Nihilismus als eines „psychologischen Zustands“, der zufolge das Sein nur dem ins Werden versinkt, der das Werden zuvor gänzlich aus dem Sein ausgeschlossen hatte. Nietzsche argwöhnt nämlich, daß tatsächlich nie ein alles auf sich versammelnder Sinn darin war, und in der Tat kann man fragen, ob die Kehrseite eines solchen allesbeherrschenden Sinnes notwendig das Chaos sein muß, oder ob nicht situative Prozesse der Sinnbildung der Wirklichkeit näher sind. Wie dem auch sei – mit dem Zusammenbruch einer gleichsam ins Fleisch gewachsenen Vernunft fertig zu

<sup>14</sup> Welsch, a. a. O., 4.

<sup>15</sup> Welsch, a. a. O., 32.

<sup>16</sup> Lyotard, zit. bei Welsch, a. a. O., 35.



werden, stellt für Nietzsche die nach wie vor offene Wunde der Moderne dar. Und das Wort vom „Übermenschen“ impliziert immerhin die Möglichkeit, daß der Mensch, auch als Gesellschaft, an der Aufgabe radikaler Sinnbildung scheitern könnte.

Für den Postmodernen dagegen zeigt sich diese Perspektive als übertrieben. Die Dinge sind in ihrer vielfältigen Umgrenzung ganz selbstverständlich *da*, es gilt nur, sie aus dem theoretischen Zugriff zu befreien und aus den vielfältigen Gegenden des Alltags neu begegnen zu lassen. Welsch (im Anschluß an Lyotard) nennt diese alltägliche Offenheit mit Rekurs auf Aristoteles *fronesis*, und verweist auf die Pointe, die darin bestehe, daß Aristoteles im VI. Buch der *Nikomachischen Ethik* (EN VI, 1142 a 23 ff.) die *fronesis*, das theoretische Vernunftgefüge umkehrend, gerade als *aisthesis*, also als Wahrnehmung charakterisiert habe: „Die *fronesis* ist, sofern sie Einzelnes erfaßt, *aisthesis*. Sofern es aber ganz auf dieses Einzelne ankommt, hat die *aisthesis*, die derartiges Einzelnes erfaßt, hier die Wertigkeit des *nous*.“<sup>17</sup> Worauf Welsch also unter Bezug auf Aristoteles insistiert, ist, daß es eine Weltzugewandtheit gibt, die sich weder, wie die *theoria* auf das Erfassen eines überzeitlichen Allgemeinen bezieht noch auf die Welt der *poiesis* als Herstellung, sondern die aus dem Bereich der Handlung, *praxis*, dem Konkreten zugewendet ist als dem, das uns immer neu, immer anders, immer einzigartig belangt und ausrichtet. Die hier gemeinte Wahrnehmung soll nicht die gänzlich flüchtige und sozusagen immer schon im nächsten Moment wieder aus sich heraustretende *aisthesis* sein, auf deren Aporien wir im Zusammenhang mit Protagoras hingewiesen haben. Es geht vielmehr um praktische, aus dem offenen Gewebe des Handelns entspringende Wahrnehmungen, die damit auch über einen Charakter des Allgemeinen, wenn auch nicht im theoretischen Sinne, verfügen. Aber hier drängt sich die Frage auf – wie ist eine solche „allgemeine Wahrnehmung“ unter den (auf je ihre Weise von Kant, Nietzsche und auch Husserls formulierten) Bedingungen der Moderne eigentlich verfaßt? Können wir überhaupt einfachhin „aristotelisch“ einen von der *Poiesis* unberührten Bereich der *Praxis* geltend machen? Ist die postmoderne Auffassung, mit dem Obsoletwerden des Ganzen trete einfachhin eine konkrete Vielfalt hervor, eigentlich überzeugend – überzeugend sowohl, wenn wir uns umsehen als auch, wenn wir ihre Voraussetzungen bedenken?

Daß die zusammenfassenden Erzählungen oder die „großen Schlüsselattituden“<sup>18</sup> ihre verbindliche Kraft eingebüßt haben, daß wir uns in dieser Hinsicht in einem „Zeitalter der Neutralisierungen“<sup>19</sup> befinden oder in einem „Abschied vom Prinzipiellen“,<sup>20</sup> das dürfte in der Tat ein durchdringendes und kaum in Frage zu stellendes Merkmal unseres gegenwärtigen Zeitalters sein. Die Stimmen gehen aber auseinander in der Beurteilung, ob damit wirklich qualitative Vielfalt freigesetzt ist, oder ob nicht vielmehr längst *quantitative* Ordnungsstrukturen, die nicht zuletzt mit für die Auflösung verantwortlich

<sup>17</sup> Welsch, a. a. O., 281.

<sup>18</sup> Arnold Gehlen, „Kulturelle Kristallisation“, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied und Berlin 1971, 183–300, 285.

<sup>19</sup> Carl Schmitt, „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“, in: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 79–95.

<sup>20</sup> Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.

gemacht werden können, bestimmend geworden sind. So spricht z. B. Arnold Gehlen gerade vom Verlust des Spielraums des Handelns, insofern sämtliche Lebensbereiche (von der elementaren Bedürfnisbefriedigung an bis hin zu dem, was Hegel dem ‚absoluten Geist‘ zusprach: nämlich Kunst, Religion und Philosophie) „eingegossen [sind] in die Superstruktur des gesellschaftlichen Zusammenhangs“.<sup>21</sup> Es haben überhaupt nur noch diejenigen Lebensformen *Wirklichkeitscharakter*, die bereits in die Funktionsordnung und die Gesetze wissenschaftlich-technisch-industrieller Kultur (und d. h. in den Bereich der *poiesis*) eingegangen sind. Gehlen nennt dieses Phänomen auch „kulturelle Kristallisation“. Es bezeichnet einen Zustand der *Starre*, der eintritt, wenn die Grundentscheidungen einer Kultur abgeschritten sind und sich als solche nicht mehr zu erkennen geben; je tiefer sie in die Unmerklichkeit versinken, desto mehr gestatten sie oberflächlich auftretende Pluralität und Dynamik, die jedoch lediglich die Vorentschiedenheit gewisser Grundfragen verhüllt.<sup>22</sup> Das eigentümliche Nebeneinander von pluralistischer Beweglichkeit und untergründiger Erstarrung, das Phänomen des „Rasenden Stillstands“, betont auch Paul Virilio in seinem gleichnamigen Buch. Die schärfste Zuspitzung dieser Perspektive spricht jedoch zweifellos Jean Baudrillard aus, der schreibt, daß sich der ersehnte Handlungs- und Verfügungsspielraum der Gesellschaft heute in Form eines homogenen und terroristischen Raumes erfüllt habe.<sup>23</sup> Die technokratische Welt ist so total geworden, daß die eigentümliche Absolutheit, die der *Tod* darstellt, als einzige subversive Kraft übrig zu bleiben scheint. Denn offensichtlich nur noch im Tod zeigt sich das schlechthin Andere; sowohl Nietzsche wie Heidegger haben ihn bekanntlich daher mit dem „letzten Gott“ in Verbindung gebracht. Es wäre sicher aufschlußreich, das gegenwärtige Phänomen des *Terrors* auch einmal unter dieser extremen Perspektive zu bedenken, unter der Perspektive nämlich, daß die Absolutheit des Todes der Absolutheit der technischen Welt gegenübertritt. Der zum Grundwort aufgestiegene Begriff des „Totalitarismus“ deutet darauf, daß wir es hier mit pervertierten Formen des „Ganzen“ zu tun haben, und auch darauf, daß dieses vielleicht weniger ‚obsolet werden‘ und ‚aufhören‘, als vielmehr nur seine Gestalt verändern kann.

Welsch wird nicht müde, die Postmoderne gegen die düsteren Diagnosen des so genannten „Posthistoire“ abzugrenzen. Dennoch bestätigt das Programm des Postmodernismus untergründig sogar die Diagnosen der passiven und zynischen Denker. Das zeigt sich zunächst darin, daß die konkrete Vielfalt als solche eigentlich nicht vorkommt. Sie ist vielmehr in ihrer Materialität schon immer reflexiv übersprungen: „Der postmoderne Pluralismus ist gegenüber den [alten] Positionen der Ausschließlichkeit durch einen Reflexionssprung gekennzeichnet, schreibt Welsch. Seine Position ist „nicht eine weitere materiale, sondern eine *formale*“, die sich „auf alle materialen gleichermaßen bezieht“.<sup>24</sup> Der Anspruch, selbst über keine begrenzt-materiale, sondern eine entgrenzformale Position zu verfügen, wiederholt sich in dem jetzt endgeschichtlich formulierten

<sup>21</sup> Gehlen, a. a. O., 291.

<sup>22</sup> Gehlen, a. a. O., 294.

<sup>23</sup> Jean Baudrillard: *Les stratégies fatales*, Paris 1983; dt – *Die fatalen Strategien*, München 1985, 85.

<sup>24</sup> Welsch, a. a. O., 182 Anm.

Dekret, wonach „die inhärenten Rechtsgehalte dieser [unserer] geschichtlichen Situation von regulativer Allgemeinheit sind und geschichtlich alternativlos genannt werden können“.<sup>25</sup> Und dann folgt im Sinne eines kategorischen Imperativs: „Die postmoderne Vielheit ist als grundlegend positives Phänomen zu begreifen. Wer verlorener Einheit nachtrauert, trauert einem [...] Zwang nach.“<sup>26</sup> Auch die nähere Betrachtung dessen, was Welsch unter dem Namen „transversale“, der Pluralität ausdrücklich Rechnung tragende Vernunft entwickelt, zielt zuletzt auf einen solchen endgeschichtlichen Formalismus. So soll die Vernunft „nicht vom Besitz eines Ganzen“<sup>27</sup> ausgehen, sondern bei den einzelnen Rationalitätsformen selbst ansetzen, also wohl bei den schwierig zu bestimmenden „allgemeinen Wahrnehmungen“. Ihr Vorgehen ist dabei, so Welsch, nicht synoptisch und integrierend; sie ist „auf Totalität zwar bezogen“, dies aber „allein im Modus von Verbindungen und Übergängen“<sup>28</sup>. Wie aber lassen sich diese Verbindungen und Übergänge verstehen? Von woher werden sie vollzogen, woraufhin gehen sie? Was bedeutet es, vom Gewebe der *aisthesis* auszugehen und von hier verbindlich zu werden? Und zuletzt: was für eine Form von Totalität ist es, auf die die Vernunft dennoch bezogen bleibt, und die durch jenen Reflexionssprung ausgezeichnet sein soll, der jede Form der konkreten Anteilnahme schon immer hinter sich gelassen hat? Sofern es darum geht, in die Lebenswelt nicht nur eingelassen zu sein, sondern sie philosophisch gegen ihrerseits philosophische „Einheitsobsessionen“ zur Sprache zu bringen, bleibt der Postmodernismus als unmittelbar aus der Diagnose gestaltetes Programm zutiefst unbefriedigend, nicht, weil er nicht über Antworten verfügt, sondern, weil er die hier gelegenen Fragen und Aporien gar nicht in den Blick bringt.<sup>29</sup> Statt dessen wird in seltsam undurchsichtiger Affinität zu den technokratischen Ordnungsprinzipien der Gegenwart mit dem dürftigsten, scheinbar neutralsten Zusammenhang operiert: nämlich mit dem abstrakten Kontinuum einer *quantitativ* aufgefaßten Totalität. Im quantitativen Kontinuum herrscht maßgeblich das bloß formale Gebot der Endlichkeit, und das hierin implizite *Verbot*, sich an qualitativen Kriterien zu vergeifen. Denn in der Perspektive der Quantität ist alles qualitativ Bestimmte als aufgehoben oder gleichgültig gefaßt, eben mittels jenes „Reflexionssprungs“, den Welsch als maßgebliches Regulativ gegen alle materialen Ansprüche geltend macht. Hegel schreibt zu einer solchen Form der Ordnung: „Die *atomistische* Philosophie ist [der] Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins und als viele Eins bestimmt.“ Als ihre Grundkraft ist die bereits im Begriff der Eins liegende „Repulsion“ anzusehen, d. h. die Fähigkeit zur Ausschließung oder Abstoßung des einen vom andern, und damit der *Differenz*. Die Eins weist schon immer auf sich

<sup>25</sup> Welsch, a. a. O., 182.

<sup>26</sup> Welsch, a. a. O., 40.

<sup>27</sup> Wolfgang Welsch, *Vernunft. Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/Main 1995, 295.

<sup>28</sup> Welsch, a. a. O., 296.

<sup>29</sup> Auch in seinem Buch über die Vernunft bleibt Welsch vage und schematisch. So heißt es zu diesen Problemen einfach: „Eher als konstruierend ist dieses Denken ästhetisch verfaßt: es ist wahrnehmend im weitesten Sinn; und eher als dekretorisch verfährt es mimetisch: es läßt sich ein: Es sucht den Erscheinungen gerecht zu werden.“ (Welsch, *Vernunft*, a. a. O., 202)

zurück, und wo sie über sich hinaus weist, tut sie dies nur in dem gleichgültigen Verweis auf die „vielen Einsen“. Was in der atomistischen Form der Ordnung fehlt, das ist die der Repulsion entgegengesetzte Grundkraft der „Attraktion“, der Anziehung. Hier soll statt dessen das Prinzip des Zufalls einspringen und eine äußerliche Verbindung stiften. Hegel: „Der *Zufall*, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem [die] Eins als Eins fixiert ist, [...] ist das Zusammenkommen de[r]selben mit anderen allerdings als etwas ganz Äußerliches anzusehen.“<sup>30</sup> Im äußerlichen, zufälligen Zusammenhang quantitativer Totalität und unter Verzicht auf das innerlich verbindende Moment der Anziehung scheint das „Ganze“ jedoch weniger verabschiedet, als vielmehr (im strengen Wortsinne) pervertiert, verkehrt, nämlich zu einer Unsumme endlicher, nichtiger Momente, deren zentrale Bestimmung es darstellt, auf ihre unendliche Ablösbarkeit zu verweisen. Es ist vielleicht die fundamentalste Gefahr einer jeden Philosophie der Endlichkeit, die monotone „*Endlosigkeit*“ dieser technokratischen Verendlichkeit zu verwechseln mit der *Unendlichkeit* metaphysischen Denkens, die [heute gerne] als Triebkraft der Technokratie ausgegeben wird“.<sup>31</sup>

So sehr es Welsch zweifellos um die Etablierung von Vielfalt und Pluralität zu tun ist, so sehr gründet sein Programm des Postmodernismus in einer Anerkennung gerade der radikal nivellierenden Tendenzen der wissenschaftlich-technischen Moderne, die eine tiefer greifende Umwandlung unseres Welt- und Selbstverständnisses nicht zulassen, sondern höchstens eben einen Wandel des „Gemüts- oder vielmehr Geisteszustands“, der doch wohl am ehesten als ‚Anpassung‘ bezeichnet werden muß. Welsch selbst weist auf das „Faktum der typologischen Entsprechung von szientifischer und postmoderner Axiomatik“ hin und auf die damit verbundene Einsicht, daß die Postmoderne in dieser Hinsicht „keineswegs anti- oder transmodern, sondern fortgesetzt, konsequent und extensiv modern ist“.<sup>32</sup> Die Postmoderne ist keine Gegenbewegung zur Moderne, sondern ihre Einlösung mit Massenwirkung. Ihr Gehalt ist, so Welsch, „als die exoterische Einlösungsform der einst esoterischen Moderne“<sup>33</sup> zu begreifen. Was das mit der Befreiung konkreter Lebenswelten zu tun haben soll und der Dimension der Praxis, bleibt zumindest fragwürdig. Statt sich mit konkreter Vielfalt ins Vernehmen zu setzen, geht es offenbar viel eher darum, sich endgültig aus den letzten Bindungen zu befreien, die uns in die Gefahr jener Attraktivität der Welt und einer daraus geborenen unendlichen Sehnsucht nach Teilhabe am *Ganzen* versetzen könnten.

In der zum Teil fast bösartigen Giftigkeit, mit der alle Versuche, diese atomistische Ordnung zu durchbrechen, pathologisiert werden,<sup>34</sup> zeigt sich zuletzt der eigentlich philosophische Impetus des Postmodernismus, nämlich der, ein Impetus der *Moral* zu sein.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/Main 1970, Bd. 8, § 98.

<sup>31</sup> Gerd Bergfleth, in: Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, a. a. O., 427 f.

<sup>32</sup> Welsch, a. a. O., 188.

<sup>33</sup> Welsch, a. a. O., 6.

<sup>34</sup> Wer sein Gemüt und seinen Geist nicht in der entsprechenden Weise wandeln will, wird als „mentaler Festwurzler“ (a. a. O., 17), „Ignorant“ oder gar „Diktator“ (a. a. O., 30) diffamiert.

Was zunächst mit dem ontologischen Anspruch auftrat, die „Grundstruktur der Welt“<sup>35</sup> zu beleuchten, und zwar mit geschichtlich alternativloser Endgültigkeit, bekennt zuletzt offen seine „zutiefst moralische“<sup>36</sup> Natur. Es ist dabei gerade der alles Materiale *formal* zurechtweisende „Reflexionssprung“, der, mit Nietzsche gesprochen, die moralische Struktur des metaphysischen Abendlandes aufrecht erhält. Das ursprünglich transzendente „Gute“ ist jedoch nicht, wie bei Platon, von ebenso zehrender wie uneinholbarer Attraktionskraft und darin der *syndesmos*, dem die Kraft des Verbindens und Zusammenhaltes zugesprochen wird. Es ist vielmehr in die Hände jener längst von der Gleichgültigkeit technischer Prozesse überformten gesellschaftlichen Vernunft gelegt, die auf der unmerklich gewordenen Grundentscheidung beruht, die allgemeine Vernunft auf das „Menschenmögliche“ zu beschränken und alles andere der schwebenden ästhetischen Besonderung des Einzelnen anzuvertrauen. Auf den tiefen Nihilismus dieser Vernunft deutet etwa Gottfried Benn, wenn er zu der sie begleitenden Grundstimmung in einem Brief an Paul Hindemith schreibt: „Nicht Entwicklung: *Unaufhörlichkeit* wird das Menschheitsgefühl des kommenden Jahrhunderts sein“.<sup>37</sup>

\*\*\*

Will man sich abschließend noch einmal die behauptete innere Nähe von Sophistik und Postmoderne vergegenwärtigen, so ließe sich vielleicht als zentraler gemeinsamer Zug die intellektuell verteidigte Unmöglichkeit und damit Sinnlosigkeit eines Verhältnisses zwischen menschlichem Maß und *Ganzem* herausheben, die zur Voraussetzung für die bloß „repulsive“, sich auf sich als „Eins“ beschränkende, aber darin einen spezifischen Weltzugriff ermöglichende Ordnung werden konnte. Die Sophisten sind nicht nur diejenigen, welche zuerst die menschliche Endlichkeit ins Zentrum gerückt haben; sie haben zugleich dieser Endlichkeit eine instrumentelle Pragmatik zur Seite gestellt und alles andere in das flüchtige Reich des Traumes (die unendliche Besonderung) verwiesen. Während die Sophistik das Projekt der Emanzipation jedoch als machtvollen, im Streit mit anderen Anfängen auseinanderzusetzenden Beginn begreifen konnte, ist dieses Projekt heute dabei, sich zur globalen Weltwirklichkeit auszuwachsen und darin Züge eines Endes der Geschichte überhaupt anzunehmen. Alles, was sich nicht aus dem säkularen politischen Raum fassen läßt, ist jetzt stillschweigend getilgt. Es kommt schlicht und einfach nicht mehr vor.

Platon hatte gegen die Macht der Bedürfnisse und die Entdeckung einer in ihren Dienst zu stellenden instrumentellen Vernunft doch ein anders geartetes Begehren und eine andere Art der Vernunft hervorgehoben. Im Gegensatz zum alltäglichen Bedürfnis, das in der Befriedigung stets auf sich gewandt bleibt und zu sich zurückkehrt, ist das

<sup>35</sup> Welsch, a. a. O., 177: „Die Postmoderne beleuchtet nicht bloß eine Enklave, sondern die Grundstruktur der Welt“.

<sup>36</sup> Welsch, a. a. O., 5.

<sup>37</sup> Gottfried Benn in einem Brief an Paul und Gertrud Hindemith vom 25. August 1931, in: *Das gezeichnete Ich. Briefe aus den Jahren 1900-1956*, München 1975, 33.

philosophische Bedürfnis in eine Bewegung nach außen gezogen, in eine Konstellation, die der Berührung durch das Andere-meiner-Selbst entspringt. Weil diese Berührung nicht auf das Seiende als Objekt geht, sondern sich dem zuwendet, wie es an sich selbst ist (*auto*), bedarf sie der Bewegung des Sich-Loslassens. Sie wird in ihrer höchsten Gestalt als eine göttliche Verrückung (*theia mania*) oder ein *enthousiasmos* geschildert, und der vom dämonischen *eros* durchdrungene Philosophen in der zehrenden Mitte zwischen Nichtwissen und einer plötzlichen „aufflammenden“ Einsicht in das Ganze (vgl. *Ep.* VII, 343b) verortet, die die Vernunft überwältigt und die sich zugleich ihrem formalisierenden Zugriff entzieht. Dieser jähe Aufriß des Ganzen ist die Unterbrechung, die den von der Philosophie Erfassten ergreift und ihn aus der nüchternen Selbstbezüglichkeit des Alltags herausrückt. Voraussetzung für einen solchen Aufriß des Ganzen aber ist eine nicht in sich verschlossene, nicht abwinkende und kapitulierende, sondern eine schmerzlich offene, ansprechbare und gerade für alltäglich Unlösbares empfängliche Vernunft. Daher hatte die Philosophie, wie Eugen Fink einmal schreibt, von Anfang an „den Aspekt [einer] Katastrophe“.<sup>38</sup> Das *Fehlen* dieser schmerzlichen Offenheit verbindet Sophistik und Postmoderne und stellt sie in einen tiefen Gegensatz zur Philosophie. Vor diesem Hintergrund erweisen sich beide vielleicht überhaupt zuletzt als Oberflächenphänomene. Bereits in der Antike wurde der offene Instrumentalismus und Skeptizismus der Sophisten als leichter handhabbar und weniger gefährlich aufgefaßt, als die bohrenden, verrückten und auf einen „anderen“ Anfang gerichteten Fragen des vom Eros der Vernunft ergriffenen Sokrates.

---

<sup>38</sup> Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung*, Den Haag 1957, 17; vgl. ders., „Die verkehrte Welt“, in: *Weltaspekte der Philosophie*, Rudolf Berlinger zum 26. Oktober 1972, hg. von Wiebke Schrader, Amsterdam 1972, 41–52.

## **Über die Funktionen der Semantik als gemeinsamer Hintergrund zwischen Phänomenologie und Postmoderne**

*Endre Kiss*  
(*ELTE, Budapest*)

Bei der Typologisierung der einzelnen philosophischen Richtungen spielt das Geltendmachen des semantischen Aspektes immer eine besondere Rolle. Abgesehen selbst von ihren konkreten Bestimmungen gilt als das führende Ziel der einzelnen Philosophien, ihre *semantische Bestimmtheit* zu erreichen. Dieser Anspruch bedeutet nach den unterschiedlichen Massstäben der einzelnen Schulen und Perioden immer andere Inhalte, als Anspruch ändert er sich aber nicht. Näher gesehen, ist auch die jeweilige erkenntnistheoretische Begründung vor allem wegen der semantischen Bestimmung unerlässlich, denn nur sie sichert die wirkliche Bestimmtheit und dadurch die Legitimation der Semantik. Dies ist auch der Grund dessen, warum später die Wissenschaften, bzw. der vom Beweisen verstärkte, verifizierte Status der Wissenschaften zu jener Instanz wird, die ganze Semantiken, im wesentlichen auch die aktuelle philosophische Semantik bestimmt.

In ihrer Semantik bauen die Philosophien in der Regel „von unten nach oben“, mit einer ungewöhnlichen Wortformel gesagt, brauchen sie eine ganze stufenweise ausgebaute Reihe von „Vorsemantiken“. Die Erkenntnistheorie und dann später der von Beweisakten verifizierte Status der Wissenschaften ist es zunehmend, die (der) den Ausbau solcher Vorsemantiken bestimmt.

Um so überraschender wirkt es, dass es zahlreiche, und zwar ganz bedeutende Philosophien gibt, die ihre Semantik nicht „von unten nach oben“, vielmehr „von oben nach unten“ ausbauen. In semantischer Sicht lässt sich so ein Verfahren als „Unbestimmtheitssemantik“ charakterisieren, „unbestimmt“ deshalb, weil man eine Semantik in der Ausführung einer so beschaffene Philosophie schon tatsächlich gebraucht, ohne deren Bestimmung vorher erzielt zu haben.

Im klaren Gegensatz zur „Semantik des verifizierten Status“ geht die so aufgebaute „Unbestimmtheitssemantik“ nicht auf Vorsemantiken zurück, deren stufenweise aufgebaute Struktur zur vollen und geltenden Semantik der vollzogenen Bestimmtheit hinaufführt. Die Unbestimmtheitssemantik, d. h. die „Semantik von oben“ ist gezwungen,

ihren Diskurs mit der Einführung von Kategorien anzufangen, die in dieser Phase des Beginnens noch auf keine früher bereits erhärteten Semantiken zurückgehen können, welche ihrerseits bereits durch ihre eigene Verifikation legitimiert sind. So ein Anfang eines philosophischen Diskurses macht die Philosophie *anfangs* auch unter dem Aspekt des Verstehens wehrlos. Ihre Begriffe können nicht damit rechnen, dass der Leser sie gleich genau versteht, denn auch die Leser können bei der Deutung dieser Begriffe nicht auf die Bedeutungen von Vorsemantiken zurückgreifen. Aus diesem Grunde kann die Interpretation einer Philosophie *anfangs* nur willkürlich und zufällig werden.<sup>1</sup>

Angesichts dieses Typus der Philosophie soll man annehmen, dass dieser „unbestimmte“ Charakter der Unbestimmtheitssemantik nur ein Übergangsphänomen sein kann, weil sie „in progress“, d. h. im Laufe der Ausführung der Philosophie selber effektiv legitimiert werden müssen. Diese Semantik muss „in diesem Prozess“ bestimmte Kriterien aufnehmen, die es dann einer intersubjektiven Verifizierung ermöglichen, die Wahrheit eines ganzen Begriffssystems zu entscheiden, mit anderen Ausdrücken gesagt, die „Verstehbarkeit“ einer Philosophie zu verwirklichen.<sup>2</sup>

Es ist auch allgemein auszusagen, dass die Unbestimmtheitssemantik (die in diesem Zusammenhang auch „Unsicherheitssemantik“ genannt werden kann) auf der Ebene der hermeneutischen Prinzipien *legitimationsbedürftig* ist. Es führt nicht selten zum Tatbestand, dass dadurch oft der ganze Corpus so einer Philosophie zu der Durchführung dieses legitimierenden Prozesses wird. Innerhalb dieses allgemeinen Zusammenhanges ist es aber nicht gleichgültig, ob eine auf die Unbestimmtheitssemantik (und auf die im nachhinein durchzuführende Legitimation) aufgebaute Philosophie *vor* oder *nach* jener Phase entstand, als der verifiziert-legitimierte Status der Philosophien durch die Entstehung jener Ergebnisse und Einsichten der positiven Wissenschaften möglich geworden ist. Unter diesem Aspekt gilt eine Unbestimmtheitssemantik als viel problemloser im Falle von Hegel (*vor* dem Vollständigwerden des verifiziert-legitimierten Status von positiven Wissenschaften) als etwa im Falle von Husserl (*nach* dieser Phase), obwohl diese von der Semantik ausgehende Fragestellung „nichts unmittelbar mit der Relation Philosophie-Wissenschaften zu tun hat“<sup>3</sup>). Selbst dieser extrem wichtiger Aspekt kann eine Philosophie nicht ausschliesslich charakterisieren. Es ist aber dabei zu bemerken, dass sowohl Hegel wie Husserl ganz starke Anstrengungen für die Bestimmung der Unbe-

<sup>1</sup> Ganz wörtlich genommen, lassen sich die beiden Aspekte dieses Tatbestandes auch weiter voneinander trennen. Die Begriffe sind in dem oben angedeuteten Sinne anfangs noch nicht „legitim“, während sie aus den gleichen Gründen ebenfalls am Beginn auch nicht einwandfrei verstanden werden können.

<sup>2</sup> Selbstverständlich verstehen wir unter den „Verstehbarkeit“ einer Philosophie nicht eine Fähigkeit für die Alltagssprache oder das Alltagsbewusstsein. Es geht hier um die semantischen Grundbedingungen des philosophischen Verstehens.

<sup>3</sup> Die in unserer Sprache „unbestimmte“ Semantik beschreibt Max Horkheimer sehr frappant, als er über die „Ablehnung der alten Abstraktionstheorien“ bei Husserl schreibt. Diese Ablehnung (die nach unseren Begriffen die Dominanz der Unbestimmtheitssemantik bedeutet) erklärt er damit, dass das „Allgemeine“ aufgrund dieser Auffassung genau so „ursprünglich“ ist wie das „Besondere“ und – so Horkheimer über Husserl – die sich in die Semantik der Allgemeinheit verwandelnde Semantik der Unbestimmtheit keiner weiteren Legitimation bedarf. Ld. Max Horkheimer, „Nachgelassene Schriften 1914–1931“, in: *Gesammelte Schriften*. Band 10, Frankfurt am Main, 1990. 391–392.



stimmtheiten, d. h. für die Legitimierung der Unbestimmtheitssemantik tun („work in progress“). Ihnen gegenüber lässt sich die postmoderne Philosophie ganz exakt profilieren, die seine ebenfalls unbestimmte Semantik in der weiteren Ausarbeitung nicht nur nicht legitimieren will, sondern sie etwa wie eine *Provokation* stets im Vordergrund hält.

Die besondere Rolle der philosophischen Semantik in der Typologie von philosophischen Schulen erscheint für uns vor allem in der *heuristischen Produktivität von Unbestimmtheits- und Bestimmtheitssemantiken*<sup>4</sup>. Historisch gehören hierzu vor allem Hegel, Husserl und die Postmoderne, allerdings mit der bereits angespielten Dualität, die in dieser Gruppe an der Achse *Legitimierung – Nicht-Legitimierung* besteht. Uns scheint, dass die Inanspruchnahme dieses semantischen Ansatzes zahlreiche bisher ungelöste Probleme der Geschichte der Philosophie, zum Teil aber auch der systematische Philosophie beleuchten, manchmal vielleicht sogar auch noch auflösen kann.<sup>5</sup>

Differenz (wie sie in der Postmoderne praktiziert ist) heisst unter dem Aspekt der so interpretierten Semantik, dass sie nur in einer Konzeption thematisch werden kann, welche erstens von Unbestimmtheitssemantik geprägt ist und zweitens diese Unbestimmtheit ihrerseits nicht legitimiert haben will. Differenz lässt sich also in diese semantische Typologie restlos einfügen. Dies beleuchtet auch, dass Differenzdenken eine philosophische Strategie und nicht ein Organon der Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Darin unterscheidet sie sich unter anderen auch von Hegel. Unter einem gewissen Aspekt lässt sich Differenzdenken sogar als *Fortsetzung*, aber auch als *Umkehr* der ursprünglichen Hegelschen Differenzproblematik deuten.

Wie wir es bald sehen werden, machen sich die beiden soeben erwähnten Momente bei Husserls in relativer Eigenartigkeit geltend. Es lassen sich Entwicklungswege konstruieren, die darauf hinweisen, dass er sich dieses Problems erst spät bewusst geworden war. Dies sichert ihm auch in unserem engeren Zusammenhang eine sehr eigenartige strukturelle Position, eine Position, die zwischen einer „Semantik von oben“ und einer „Semantik von unten“ so durchgehend zu oszillieren scheint. Nach dieser Rekonstruktion ging es ihm auf langen Strecken um den „wirklichen“ Aufweis der Gegenstandskonstitution (d. h. um das Aussprechen, dass diese Konstitution im wesentlichen mit einem unabschliessbaren Prozess gleich ist).<sup>6</sup> Mag diese Auffassung wegen ihres Realitätsbezuges noch so richtig und korrekt sein, geht sie gerade der semantischen Legitimierung aus dem Wege. Hier müssen wir zwischen den hier wirkenden beiden Sprachen grundsätzlich

<sup>4</sup> Die Gegenüberstellung dieser beiden Typen dürfte unseres Erachtens zu dem produktivsten Gebiet der philosophischen Anwendung der Semantik werden, obwohl die von Carnap inaugurierte „künstliche“ Semantik scheinbar diesen philosophischen Bedürfnissen besser entsprach. S. etwa Wolfgang Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Frankfurt am Main – Wien, 1954, 39–40.

<sup>5</sup> Feyerabend, charakteristischerweise ohne den Gebrauch des Termins „Semantik“, redet an einer Stelle darüber, dass man es lernen muss, Begriffe zu gebrauchen, für die noch die Regeln des Gebrauchs nicht zur Verfügung stehen. S. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt am Main, 1976. 336. – Es ist klar, dass hier die Unbestimmtheitssemantik beschrieben wird, während Feyerabend die fortschreitende Legitimierung der Semantik für selbstverständlich hält.

<sup>6</sup> Der Hinweis gilt dem umfassenden Charakterzug der Husserlschen transzendentalen Konstitution des philosophischen Gegenstandes.

unterscheiden: Husserls hier anvisierte Auffassung kann nur die wirkliche Arbeit einer Gegenstandskonstitution beschreiben, ihr Gegenstand ist also die Konstitution selber. Würden wir aber eine andere Sprache, die des Sprechens über die Gegenstände selber anwenden, so wird es klar, dass wir eine Legitimierung dieser Sprache notwendig hätten, ansonsten hätten wir über sie nicht anerkanntermassen sprechen.

Schon an dieser Stelle unseres Gedankenganges ist es klar, dass diese Thematisierung der philosophischen Semantik nicht identisch mit einer ebenfalls legitimen Thematisierung der Semantik im Philosophischen, und zwar mit der Problematik der Bedeutung der Sprache in der philosophischen Artikulation ist. Das Verhältnis dieser beiden Ansätze liesse sich skizzenhaft an dieser Stelle so umreißen, dass die zweite Art der Semantik eine Art „Grundlagenwissenschaft“ der Philosophie sein sollte, welche in der Dynamik der paradigmatischen Entwicklung der Philosophie von Zeit zu Zeit sehr stark mobilisiert und sensibilisiert wird. Es sind die hohen Zeiten der Sprachphilosophie, als gerade diese „Grundlagenfragen“ der Sprache und Bedeutung innerhalb der philosophischen Artikulation in dem höchsten Masse aktuell werden.<sup>7</sup> Verallgemeinert gesagt, diese (in unserer Reihenfolge „zweite“) Semantik wird in gewissen konkreten strukturellen Positionen entscheidend. Ganz anders beschaffen ist die andere (in unserer Reihenfolge „erste“) Semantik. Die hier angewandte Bedeutung des Begriffs referiert nicht die des Grundlagenproblems, diese „Semantik“ markiert die Kohärenz einer philosophischer Konzeption in betreff auf die in dieser Philosophie relevanten gegenständlichen Inhalte. Letzten Endes ist es gut vorstellbar, dass die Semantik von zwei unterschiedlichen Philosophien angesichts ihrer Qualität auf die Grundlagenproblematik Sprache/Philosophie gleich korrekt, während sie in ihrer Referenz der gegenständlichen Inhalte (und in ihrer Bestimmung der gegenständlichen Inhalte überhaupt) voneinander sich deutlich unterscheiden. Diese auf die Kategorisierung der gegenständlichen Inhalte ausgerichtete Semantik ist es also, die legitimiert werden kann, die als Grundlagenproblematik fungierende Semantik soll sich auch anders und unter anderen Gesichtspunkten legitimieren. Entscheidend ist es also, dass die so aufgefasste Semantik kein genuin sprachphilosophisches Problem ist, sie thematisiert überhaupt nicht das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit, sie thematisiert den Sinn, letztlich den legitimen Sinn vom Gebrauch von Begriffen in einem geordneten Diskurs. Eine Semantik lässt sich gegen andere mögliche Semantik(en) rekonstruieren, sie kann aber auch auf ihre Legitimität des Begriffsgebrauchs hin geprüft werden. Es versteht sich wieder von selber, dass so eine eine Nachprüfung nichts mit der Grundproblematik der Relation zwischen Sprache (Begriffen) und Bedeutung zu tun hat. Indem man die Legitimität des Gebrauchs der Kategorie „die protestantische Ethik“ untersucht, ist es überhaupt nicht die Frage, ob die Worte überhaupt, oder gar die Worte „Protestantismus“ oder „Ethik“ einen bestimmten Inhalt oder eine Realität wiedergeben oder nicht, vielmehr, ob dem Begriff „protestantische Ethik“ ein bestimmter, theoretisch

<sup>7</sup> Etwa der Gedanke: In der Sprachphilosophie ist seit Herder und Humboldt bis zur modernen Sprachfeldtheorie und zum Neopositivismus bekannt, daß Sprache das Denken beeinflusst.

kategorisierter und noch dazu historischer Inhalt im Kontext einer bereits angefangenen und strukturierten komplexen Diskussion entspricht oder nicht.

Während es in den philosophischen Disziplinen über Semantik meistens in ihrer Funktion als Grundlagenproblematik die Rede ist, ist es geradezu auffallend, dass die in unserem kategorialen Sinne verstandene Semantik einen förmlichen *Triumphzug* in der Alltagssprache unserer Jahre leiten kann. So ist die Rede über „Semantik der Programmiersprache“, „Semantik von Wolfgang Koeppen“ oder „Semantik der Raumzuweisung“, von anderen Zusammensetzungen wie etwa „Konstitutive Semantik“ ganz zu schweigen. Die eine Quelle dieser aufgehenden Karriere lässt sich ohne Schwierigkeiten benennen. Abgesehen von der real existierenden Vielfalt von multikulturellen Sprechweisen und dementsprechend von multiplen Semantik(en) müssen wir diese eine Quelle in der sogenannten *Begriffsgeschichte* erblicken, die nicht zuletzt wegen der Aktivitäten von Reiner *Koselleck* heutzutage praktisch zu einer neuen und selbständigen wissenschaftlichen Disziplin geworden ist. Und in der Tat, der neue Gebrauch der Kategorie und der Kategorialität der „Semantik“ ist wirklich von der politischen Ideen- und Theoriegeschichte ausgegangen, dieser Trend griff auch auf das Gebiet der soziologischen Ideen- und Theoriegeschichte hinüber. Das Eigentümliche an dieser Entwicklung war, dass dieser Gebrauch des Begriffs „Semantik“ hierbei von jeglicher primären philosophischen Zielsetzung entfernt aufkam. Er befriedigte letztlich ein „nur“ fachwissenschaftliches Bedürfnis in Wissenschaften, in denen eine Vielheit der Semantik(en) *per definitionem* möglich war.<sup>8</sup> Wie angedeutet, dies war nicht in allen Wissenschaften der Fall. Wenn ein Paradigma vorherrscht, heisst es eben, dass es eine bestimmte Semantik die Hegemonie hat, in diesem Fall ist also die Fragestellung nach den Semantik(en) der weiteren Auffassungen und Paradigmen so gut wie obsolet. Eine ganz unerwartete Nebendimension dieses Interesses für die Semantik war und ist all das, was die Diktaturen des Jahrhunderts hinter sich liessen. Ihre Einwirkungen in die Vokabular der einzelnen Sozialwissenschaften spielten gerade durch die „kompromittierenden“ Effekte bei der Gestaltung der Bedeutung der einzelnen Begriffe eine bestimmende Rolle. Schaut man nur noch auf die Dualität der beiden deutschen Staaten zurück, so kann man es unschwer feststellen, wie häufig die „Semantik“ eines und desselben Begriffs in diesen Staaten meilenweit voneinander entfernt war.<sup>9</sup> Dieser Effekt reichte zutiefst auch in den Bereich der zusammenhängenden philosophiehistorische Darstellungen hinein, ganze Lebenswerke wie Nietzsche (und in seinem Umkreis etwa Herder oder Fichte), aber auch Husserl (!) wurden wegen der Semantik der Diktaturen der intellektuellen Kriminalität bezichtigt. Kein Wunder, dass es gerade die Sozialwissenschaften mit theoretischem Tätigkeitsfeld es waren, bei denen *diese* Bedeutung der Semantik aufkam und sich breit verbreitet hatte. Gerade in ihrer Intentionalität, sich auf diverse Gegenstände zu beziehen,

<sup>8</sup> Es ist eine weit führende wissenschaftstheoretische Tatsache, dass es sich nicht auf alle Wissenschaften beziehen kann.

<sup>9</sup> Die gerade auf diese Unterschiede eingestellte Sprachwissenschaft hiess zu einer Zeit „Sprachpragmatik“, obwohl nur die Gründe der sich voneinander abweichenden Phänomene im engeren Sinne pragmatisch und die Erscheinungen selber semantisch bestimmt waren.

haben sie es nötig gehabt, die Bedeutung der einzelnen Disziplinen und innerhalb ihrer der einzelnen Paradigmen klar identifizieren zu können. Hiermit kann man auch den Unterschied zu der Philosophie klar umreißen. Bei diesen Sozialwissenschaften war das primäre Interesse, die Bedeutung der einzelnen relevanten Begriffe in jenen betreffenden Wissenschaften identifizieren zu können, während es im Falle der Philosophie darum ging, die Bedeutung der relevanten Begriffe legitimieren zu müssen (wobei die Prinzipien der Legitimierung scheinbar auch noch unterschiedlich sein dürften, während es bei dieser Legitimierung letztlich seit Kant mehr oder weniger um szientistisch gefärbte Gegenstandsorientierung ging).<sup>10</sup>

Es ist auch eine überhaupt nicht periphere Frage, warum diese Auffassung der Semantik in der Geschichte des Denkens kaum eine grössere Rolle gespielt hat. Wie in solchen Fragen immer, gibt es auch hier zahlreiche und durchaus diverse Erklärungsstränge. Uns scheint, dass die bestimmende und umfassende Ursache dafür *die übliche Auffassung der Geschichtsschreibung der Philosophie* war. Der Geschichtsschreiber der Philosophie fand eine wie immer auch geartete „Metasprache“ für die Beschreibung der sich voneinander so unterschiedlichen philosophischen Konzepte und reflektierte es dabei im seltensten Fall, welche semantischen Probleme allein schon in der Konstituierung seiner eigenen philosophischen Metasprache auftreten, geschweige denn, welche semantischen Unterschiede (im Sinne der Kategorisierung) innerhalb der einzelnen philosophischen Schulen und Richtungen aufkommen. So wurden alle Schulen in ihrer eigenen Semantik wahrgenommen und eingeschätzt. Dabei trifft man aber auch auf die auch bei Husserl (wie auch bei der Definition der Semantik „von oben“, bzw. derselben „von unten“) so wichtige Frage der Beziehung zwischen der Erkenntnistheorie und der Kategorialemantik. In unserem konkreten Zusammenhang heisst es so viel, dass die Legitimierung der Semantik der einzelnen Philosophien praktisch mit der Legitimität der Erkenntnistheorie, d. h. der so oder so gestalteten Verifizierung identisch war. Dies ist natürlich korrekt. Es gibt aber ein perspektivistischer Unterschied. Die ausschliessliche Fixierung der Legitimität einer Philosophie auf die (so oder so geartete) Verifizierbarkeit führte zur Verdrängung des Sinns und des Interesses für den Bereich der kategorialen Semantik.

Dies fällt um so stärker auf, weil die kategoriale Semantik durchaus geeignet werden kann, ernstzunehmende interpretatorische, typologische und heuristische Aufgaben in der Philosophie, bzw. in der Geschichte der Philosophie zu versehen. Es scheint auch sehr wahrscheinlich zu sein, dass sie auch in einer möglichen Typologie der Philosophie neue Wege eröffnen kann.

Eine Philosophie gilt als semantisch problemlos, wenn sie in ihrer relevanten, die jeweilige eigens durchgeführte philosophische Innovation bereits enthaltenden Form in ihrer (kategorialen) Semantik legitim ist.

Vorläufig kann dieser legitime Zustand so definiert werden, dass die relevanten Begriffe einer Philosophie eine Bestätigung, Verifikation oder sonst welche andere Legitimation

<sup>10</sup> Dabei spielte die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, die Kritik des ontologischen Gottesbeweises, sowie das Umschreiben des Bereichs der möglichen Erfahrung eine weit über Kant hinausweisende Rolle.

haben, denn davon wird die Legitimität einer Philosophie abhängen. Wir müssen in unserem Gedankengang voll berücksichtigen, dass 1) es nicht unbedingt notwendig ist, dass alle Richtungen auf eine einander ähnliche Weise legitimiert werden und 2) dass es die Vielzahl von zahlreichen philosophischen Richtungen diese Notwendigkeit der eigenen Legitimation scheinbar in den Hintergrund drängen konnte. Uns scheint, dass keine dieser Annahmen stichhaltig sind und die Legitimation der eigenen kategorialen Semantik nach wie vor das wichtigste Ziel jeglicher philosophischen Konstitution ist.

Die Einführung dieser Problematik der Semantik in die Interpretation von Philosophie und philosophischen Schulen stellt auch die Frage nach den „Vorsemantiken“. Diese Frage hat zwei Seiten. Die eine ist systematisch: Jeder wahre Begriff geht auf etwas zurück, manchmal auch auf andere Begriffe und Tatbestände. Wichtiger als dieser triviale Zusammenhang ist gegeben von der Tatsache, dass gewisse philosophische Ansätze auf frühere zurückgehen und sich nicht direkt mit der Begründung derselben beschäftigen (*dies könnte etwa Brentano's Intentionalität für Husserl bedeuten*). Dieser Rückgang auf frühere Semantiken ist aber auch aus dem Grunde wichtig, weil erst in diesem Vergleich die wirkliche *Innovation* einer Philosophie sichtbar werden kann. Unter dem Aspekt der kategorialen Semantik kann ja Innovation vor allem in der Veränderung der Semantik definiert werden, eine Veränderung ist aber meistens nicht ganz absolut. Die Bedeutung einer Innovation eines Ansatzes lässt sich auf Grund der früheren Semantik erst recht nachweisen.

Keine Philosophie steht der Welt in ihrer universalen Reflexion als die erste und auch nicht als die einzige Philosophie entgegen. Kein Leser philosophischer Werke liest ein philosophisches Werk so, als ob es das erste und einzige philosophische Werk wäre. Diese fundamentalen Tatsachen unterstreichen die Bedeutung der jeweiligen aktuellen „Vorsemantik“, nach welcher und auf welcher die neue kategoriale Semantik aufgebaut wird. Die jeweilige aktuelle Vorsemantik dient auf diese Weise auch dem *Verstehen*, denn die Semantik des aktuellen neuen Werkes soll vor ihrem Horizont nicht in allen ihren Einzelheiten ganzheitlich legitimiert werden. Darüber hinaus ist die angenommene Relevanz der jeweiligen aktuellen Vorsemantik auch bei der Legitimationsproblematik keineswegs zu vernachlässigen. Es hat gleich eine theoretische wie eine praktische Bedeutung, dass Elemente einer Vorsemantik in einer neuen Kategorialität nicht mehr im einzelnen legitimiert werden müssen (wieder das Beispiel Husserls mit Brentanos Intentionalität).

Der für uns aktuell wichtigste Zusammenhang ist, dass es das eigene Interesse und das Bedürfnis einer Philosophie ist, ihre Semantik zu legitimieren und auf diese Weise sie *im Raum von „wahr“ und „falsch“ zu positionieren*. Es könnte auch so sein, dass eine Philosophie die Beurteilung ihres eigenen Wahrheitsgehaltes nicht durch eigene Begründung erzielt, sondern dessen Beurteilung dem Leser überantwortet. Es ist aber nicht so. Neuzeitliche Philosophien in ihrer historischen und strukturellen Position beharren aber auf dieser Begründung. Ist es aber so, dann stellt sich die Frage, wie die einzelnen Semantik(en) der verschiedenen Philosophien aufgebaut werden und ob auf dieser Grundlage ein semantischer Neuanfang als solcher überhaupt möglich sei. Dadurch bewährt sich die These von der so aufgefassten Semantik in der Interpretation einzelner

philosophischer Konzepte. Es ist aber sehr wichtig, klarzustellen, dass dies als *keine Fragestellung einer semantischen Philosophie, aber auch keine einer philosophischen Semantik als Grundlagenproblematik* „Sprache-Denken“ gelten dürfte. Worum es hier geht, ist die jeweils anders konstruierte „kategoriale“ *Semantik einer Philosophie*.

Versuchen wir es nachzuvollziehen, wie einzelne Philosophien verfahren, wenn sie sich durchsetzen wollen, so müssen wir uns mit der Problematik der Legitimation der eigenen Semantik konfrontieren. Wir müssen dabei von den einzelnen konkreten Richtungen und Schulen absehen, denn *in der Struktur und dem Aufbau ihrer zur Legitimation bereitgestellten Semantik können die verschiedensten, ansonsten einander gegenüberstehenden Richtungen durchaus übereinstimmen*. Es ist also zu erwarten, dass die meisten Philosophien ihre kategoriale Semantik „von unten“ aufbauen, ihre Kategorien zumindest zum Teil auf Kategorien zurückführen, die bereits verifiziert sind. Wichtig zum Verständnis dieses Ansatzes ist, dass wir von den einzelnen Charakteristiken der einzelnen philosophischen Schulen absehen, denn wir wollen im folgenden über Philosophien mit „von unten“ aufgebauter Semantik im allgemeinen reden, ohne Rücksicht darauf, dass es selbstverständlich erwartungsgemäss eher empiristische oder positivistische Richtungen es sein werden, die auf eine transparente Weise über so eine Semantik verfügen werden.

In diesem Zusammenhang dürften wir ohne weiteres denken, jede Philosophie baue sich eine „Semantik von unten“ aus, und zwar aus dem Grunde der sich dadurch ergebenden transparenten Legitimation der eigenen Semantik. Es gibt aber selbst in der neueren Philosophie drei durchaus wertvolle und relevante philosophische Familien, die aber trotz diesen Schein nicht so verfahren. Anstatt einer „Semantik von unten“ bauen sie eine „Semantik von oben“ auf. Unmittelbar besehen heisst es, dass sie eine Begrifflichkeit einführen, deren Semantik beim Beginn der philosophischen Darstellung noch nach Definition nicht legitimiert werden kann. Man gebraucht also Begriffe, deren volle Bedeutung erst bei und nach der Entwicklung des ganzen philosophischen Materials ganz bestimmt, bzw. definiert werden kann. Wie es bei der anderen Gruppe der Fall gewesen war, ist es auch bei den Philosophien der „Semantik von oben“ ganz bestimmend, dass man bei Anwendung dieses Aspektes von den einzelnen konkreten Richtungen und Schulen ebenfalls absieht, denn diese Eigenschaft kann unter verschiedenen Schulen ebenso eine strukturelle Isomorphie erstellen, wie es mit der anderen Gruppe der Fall war. Schon jetzt deuten wir an (und es wird gerade für Husserl eine vielfache Bedeutung erwerben), dass die „von oben“ angefangene Semantik in einer konkreten Philosophie immer eine Unbestimmtheitssemantik<sup>11</sup> ist. Es versteht sich aber von selber, dass Philosophien mit „Semantik von oben“ oder „Unbestimmtheitssemantik“ *nicht prinzipiell* gegen die Legitimierung der eigenen Semantik eingestellt sind. Gerade das macht den Grossteil ihrer Aktivitäten aus, dass sie *in progress* die Begründung der eigenen Semantik nachholen wollen. Es ist durchaus nicht selten, dass letztlich die ganzen Bemühungen einer Philosophie „von oben“ sich darauf richten, so einen Gedankengang zu produzieren, der im nachhinein die schon gebrauchte Terminologie und Semantik verständlich

<sup>11</sup> Sinnvolle Analogien mit der Unbestimmtheitsproblematik der modernen Physik sind durchaus am Platze.

macht und legitimiert. Die Frage ist selbstverständlich wieder legitim: Warum entstehen Philosophien mit „Semantik von oben“, wenn auch sie ihre Semantik legitimieren wollen. Die Antwort auf diese Frage ist so frappant wie banal: Diese Philosophien entstehen in bestimmten Zeitaltern als es eine Philosophie – *aus welchen konkreten historischen Gründen auch immer*<sup>12</sup> – sich entschliessen muss, eine Semantik gleich einzusetzen, die sich erst im Ausführen der betreffenden Philosophie ganz legitimiert werden. Es scheint klar zu sein, dass die Philosophien mit „Semantik von oben“ stets einen philosophischen Neuanfang markieren, mehr oder weniger das ist die Lage, in welcher sie mit einer unabgesicherten Semantik in den Schlacht der Philosophie ziehen müssen.

Trotz der ansonsten auffindbaren vielfachen Unterschieden kann man in diese Gruppe drei grossen philosophischen Familien aufnehmen.<sup>13</sup> Es geht um *Hegel* (sowohl mit *Fichte*, wie auch mit einem Grossteil der *Neohegelianer* ergänzt), die *Phänomenologie* und die *Postmoderne* (die aus dem philosophischen Poststrukturalismus herausgewachsen ist).

Ohne die Auffindung eines gemeinsamen Elementes in diesen sich voneinander so deutlich unterscheidenden philosophischen Familien willentlich zu forcieren, lassen sich gemeinsame Dimensionen, wenn eben nicht gemeinsame Schnittmengen unter ihnen feststellen. Alle drei grossen Philosophien sind darin einig, dass sie alle gegen die zeitgemässe Form des Positivismus richten. In unserem konkreten Zusammenhang heisst es aber auch, sie richten sich auch gegen die „Semantik von unten“ jeglicher möglichen positivistischen Philosophie. Ob richtig, oder nicht, lassen wir es dahingestellt, Tatsache ist jedoch, dass sie mit dieser Entscheidung einer breiten sozialen Einsicht und Einstellung entsprechen, derjenigen nämlich, die sich mit der philosophischen Hegemonie des (ansonsten in vielen einzelnen Gestalten auftretenden) Positivismus nie abfinden konnte. *Ohne die weiteren Einzelheiten hier herangezogen zu haben, scheint der allgemeine Zusammenhang zu bestehen, dass die Anwendung des Aspektes der (kategorialen) Semantik bereits sich in der Typologie der Philosophiegeschichte als erfolgreich erwiesen hat.*

Ein so gearteter philosophischer Neuanfang, die Philosophie mit der „Semantik von oben“ (oder wieder mit einem anderen Ausdruck: der „semantischen Unbestimmtheit“) bedeutet für den Leser, dass er bei der Lektüre auf keine bereits bekannte „Vorsemantik“ zurckgreifen kann. In einem gewissen Sinne kann er – wegen der grundsätzlichen kommunikativen Situation – den Text nicht verstehen, was natürlich aus vielen anderen Gründen anderserseits doch nicht ganz absolut sein kann. Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, dass diese Ausgangslage nur durch eine bewusste Gestaltung des betreffenden philosophischen Diskurses aufgelöst werden kann, und zwar durch eine inhaltliche Darstellung die Bedeutung, bzw. die Referenz der einzelnen Kategorien bestimmt wird. Dies meint eine Bauweise „von oben“, die ja wieder nicht mit den historisch wohl bekannten Formen von nicht weiter definierten deduktiven Ansätzen verwechselt

<sup>12</sup> Es gibt bei allen drei grossen philosophischen Familie auch unterschiedliche, vor allem historische Gründe, aber auch – wie darüber noch die Rede sein wird – gewisse gemeinsame Orientationen.

<sup>13</sup> Diese drei Familien untersscheiden sich auch in jenem (in dieser Arbeit nicht berührten) Zug, welche Dimensionen sie auch aus einer „Semantik von unten“ in sich aufnehmen können.

werden kann. Und jedenfalls muss diese Bauweise ein ständiger *work in progress* sein, wofür wieder Husserl eines der schlagendsten Beispiele abgeben könnte.

Unter unserem Aspekt zeichnet sich eine erstaunliche Perspektive ab. Es stellt sich heraus, dass Philosophien mit „Semantik von oben“ stets einen *Ausnahmezustand* in der Geschichte der Philosophie darstellen, denn das Wagnis einer Unbestimmtheitssemantik ohne Ausnahmebedingungen kaum wäre wahrgenommen worden. Und in der Tat, bei Hegel (und vor allem schon bei Fichte) wird diese Situation von dem nachkantischen Zustand herbeigeführt, bei Husserl ein innerer Drang, philosophisches Wissen auch im Umfeld des Positivismus auf eine neue Weise zu begründen, während es bei der Postmoderne dieselbe Einstellung durch eine bewusste, im einzelnen durchaus unterschiedlich zu interpretierende philosophische Strategie initiiert worden ist.

Wie eine solche „Semantik von oben“ entsteht, wie sie Schritt für Schritt ausgebaut wird und wie der Inhalt einer solchen Philosophie in nicht geringem Masse gerade von den Bemühungen ausgemacht wird, die Ausgangssemantik zu legitimieren, zeigt das berühmte Beispiel Hegels demonstrativ. In dem Augenblick, als er zum ersten Mal aussagt, dass die „Substanz“ „Subjekt“ ist, arbeitet dieser Satz noch mit unbestimmter Semantik und kann dem Leser auch noch nicht verständlich sein. Die Referenzen dieser beiden Begriffe sind nicht nur fremd und unvermittelt, sie sind einander sogar konträr gegenübergestellt. Zur Aufgabe der positiven Ausführungen dieser Philosophie wird es, einen inhaltlichen Raum zu schaffen, in dem „Subjekt“ und „Substanz“ zu Elementen einer gemeinsamen Semantik werden können. So arbeitet die positive philosophische Reflexion in der allerechtesten Weise daran, ihre Semantik zu legitimieren. Es wird eine Welt erschaffen, in dem die Semantik des Satzes „Subjekt ist Substanz“ eine legitime wird.

In dem philosophischen Neuanfang manifestiert sich eine idealtypische, auch bei Husserl sich manifest zeigende Ur-Gestalt jeder Philosophie, nämlich der vollkommen neue Zugang, die Welt ganz neu zu verstehen und zu beschreiben. Es ist wohl bekannt, dass dieses Bild über die Philosophie auch noch in unseren Tagen intakt weiter lebt. Und wie viele es auch heute für ein Privileg der Philosophie halten, die Welt nach Belieben ganz zu beschreiben. Darüber hinaus ist es auch wahr, dass ein philosophischer Neuanfang gerade wegen der Möglichkeit, zumindest provisorisch unbestimmte Semantik zu gebrauchen, neue synergetische Verbindungen schaffen, neuen philosophischen Relationen und neuen philosophischen Komplexitäten den Weg eröffnen, sowie mit neuer Synergetik im wahren Sinne des Wortes die Welt neu erschliessen kann. Bleibend aus diesen neuen Errungenschaften werden aber nur diejenigen, die die betreffende Philosophie durch die Legitimierung ihrer Semantik absichern kann. Unter diesem Aspekt kann man es exemplarisch studieren, *wie wenig formal und wie weitgehend inhaltlich die Notwendigkeit beschaffen ist, die Semantik zu legitimieren*. Es geht nämlich dabei nicht um die Absicherung der Begrifflichkeit einer Philosophie, es geht um die Absicherung einer ganzen neuen Weltsicht, die nicht anders als eben nur durch eine „Semantik von oben“ eruiert werden konnte.

Bei dem Versuch, den konkreten Weg einer weiteren Konkretisierung der „Semantik von oben“ zu betätigen, lassen sich schon diese drei sehr relevanten philosophischen



Familien deutlich auch voneinander unterscheiden. Hegel baut durch die Instrumente der Identität und der Differenz eine gewaltige Reihe der Bestimmungen aus, er zeigt die einzelnen Begriffe von so vielen verschiedenen Perspektiven aus, dass die Kategorien in immer grösserem Ausmass legitimiert werden, mehr noch, auf der Linie des Begriffsgebrauchs erstet vor uns eine in vielem tatsächlich neue Welt, die in der Begrifflichkeit des Philosophen tatsächlich ihre legitime Beschreibung findet. In diesem Bezug gilt die Postmoderne als ein gerader Gegenpol Hegels und diese Relation konnte nur durch die Inanspruchnahme des semantischen Aspektes voll eruiert werden. Während nämlich Hegels ganze Anstrengung darin bestand, die anfangs unbestimmte Semantik zu legitimieren (aus der Differenz eine spezifische Identität herzustellen), erweist sich als die wichtigste Bestimmung der Postmoderne als eine Strategie, unbestimmte Semantik in ihrer Unbestimmtheit zu belassen (die Differenz Differenz bleiben zu lassen).

Dabei besitzt Husserl eine eigenartige Stellung im Zusammenhang einer Gruppe der so definierten Semantik „von oben“. Schon der erste Eindruck des philosophischen Lesers bezeugt es, dass er stets um eine Transzendentalität kämpft, die tiefer und wahrheitsgerechter ist als viele seiner (oft beim Namen nicht immer genannten) Konkurrenten. Er tut all dies aber nicht nach dem Muster der anderen führenden Richtungen, was aber gleich auch so viel heisst, dass er auch an den Regeln der Bestimmung der Semantik ändert.

Im folgenden denken wir unter keinen Umständen daran, Husserls Phänomenologie im ganzen zu vergegenwärtigen, bzw. rekonstruieren. Unser Ziel ist es aufzuweisen, welche Probleme die phänomenologische Philosophie bereitet, wenn man sie in die in dieser umrissenen Typologie der philosophischen Semantik einordnen könnte. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass nicht Husserls Philosophie uns zur Idee dieser Typologie der semantischen Konstrukte, sondern umgekehrt, die Idee des heuristischen Wertes dieser Typologie uns diesmal zu Husserl (und zu Hegel und zur Postmoderne) geführt hat.

Husserls ständiges Experimentieren zeitigt Ergebnisse, die eine typologische Einordnung durchaus erschweren. Er geht auf der Linie des grösseren Wahrheitsanspruches, während er dabei die Notwendigkeit der Legitimation der Semantik stellenweise zu vernachlässigen scheint. Uns scheint es, dies kann nicht nur unter dem in dieser Arbeit thematisierten Blickwinkel eine eigenartige, wenn nicht eben singuläre Seite von Husserls phänomenologischen Ansatz sein. Singulär gilt uns diese Eigenschaft vor allem darum, weil in den meisten ähnlichen Ansätzen der Tradition die beiden genannten Momente gerade in umgekehrter Richtung verbinden. *Der Anspruch auf höhere Wahrheitsfähigkeit ist mit dem Willen zur Legitimation der eigenen Semantik in den meisten Fällen strikt verbunden, aber auch der Wille zur Legitimation der eigenen Semantik wird als ein Anspruch auf höhere Wahrheitsfähigkeit aufgefasst und vertreten.*

Die eine Möglichkeit von Husserls Konfrontierung mit der Problematik der Legitimation der eigenen Semantik steckt in dem Folgenden Gedanken von Janssen<sup>14</sup> (obwohl der unmittelbare Kontext dieses Gedankenganges nicht direkt von der Legitimationsproble-

<sup>14</sup> S. Elisabeth-Ströker – Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München, 1989.

matik diktiert ist). Janssen formuliert in seiner Beschreibung (die aber auch als versteckte Kritik angesehen werden kann), dass die Bedeutungen (der in Husserls transzendentalen Ansätzen gebrauchten Begriffe) liegen in der Bildungssprache nicht vor. Es ist eine durchaus sinnvolle Annahme, weil die sprachliche Vergleichbarkeit von Begrifflichkeiten einen unersetzlichen Bestandteil der Legitimation der eigenen Semantik abgibt. Janssens zweite für unseren Gedankengang wichtige Bemerkung besagt, dass (Husserls) Entscheidungen (beim Ausbau der Transzendentalität des phänomenologischen Erkennens) relativ auf philosophische Gedankengänge sind, die sich nicht mit Inhalten stimmen können. Dieses letzte Moment interpretieren wir so, dass sie aus diesem Grunde keine gegenständlichen oder sonst welchen allgemeinen Kriterien aufweisen.

Janssen baut einen Weg des Verständnisses für diese Husserlsche Einstellung dadurch, dass letzterer die Wahrnehmung und den Gegenstandsbezug ausreichend beschreibt, während die Wahrnehmung ihren eigenen Gegenstandsbezug nicht „sehen“, d. h. reflektieren kann.

Diese Andeutung ist um so wertvoller, weil in ihr auch die so wichtige Intentionalität angedeutet wird. Es versteht sich aber von selber, dass das hier vermisste Wissen um den Gegenstandsbezug bei der Legitimation der eigenen Semantik eine notwendige Bedingung ist.

Die Problematik der Legitimation der eigenen Semantik erscheint in Husserls Phänomenologie weitgehend als eine der Relation zwischen dem transzendentalen Gegenstandsphänomen und dem „wirklichen“ Gegenstand, wie dies unter den Zeilen auch in dem vorhin anvisierten Ansatz sichtbar geworden war. Kein Wunder, dass man bei der Definition des Noemas manche Widersprüche finden kann, ob es auch eine Erweiterung des semantischen Begriffs der Wortbedeutung auch sei. Wir müssen hier wieder darauf aufmerksam machen, dass diese Problematik für uns an dieser Stelle nicht wegen ihres philosophischen Gehalts, sondern wegen der Legitimation der eigenen Semantik, bzw. wegen der möglichen Einordnung in eine der beiden Typen von Wichtigkeit ist. Indem etwa der noematische Kern gleichzeitig Gegenstand eines wahren und eines falschen Urteils werden kann, entzieht sein Gebrauch der semantischen Legitimation einer Philosophie.

In Husserls eigenem Sprachgebrauch ist es meistens die *Subjektivität*, die für uns die Kontexte der Legitimationsprobleme markiert. Verfolgt man Husserls Anstrengungen im Interesse der Überwindung der Subjektivität, so können wir uns ein Bild machen, dass diese Problematik (auch in der Form einer solipsistischen Gefahr) seinem Interesse keineswegs entgangen ist.

Die Einordnung der Husserlschen Phänomenologie in eine Typologie „Semantik von oben“ und „Semantik von unten“ hängt zunächst davon ab, welches Moment wir aus ihrer Gegenstandskonstitution hervorheben und dann unterstreichen wollen.

Verfolgt man Husserls Intention, den Gegenstandskonstitution „wahrheitstreu“ nachzuvollziehen, so wäre es durchaus möglich, ihn in die Gruppe „Semantik von unten“ einzureihen. Verfolgt man seine Lösung, relevante Momente der Transzendentalität den einzelnen Bewusstseinsakten zu überantworten, so wäre es ebenfalls möglich, diese

Philosophie in die Gruppe „Semantik von oben“ einzuordnen. Vor allem lässt sie sich eher in dieser zweiten Gruppe unterbringen, weil sein erweiterter Wahrheitsanspruch in historischem Ausmass gewollt oder ungewollt gegen Philosophien von der Gruppe „Semantik von unten“ gerichtet ist. Dadurch sind aber alle damit zusammenhängenden Probleme noch überhaupt nicht gelöst, denn die Husserlsche Koexistenz zwischen erhöhtem Wahrheitsanspruch und fehlendem Sinn für die Notwendigkeit der Legitimation der eigenen Semantik noch zahlreiche offene Fragen aufweisen wird.



## **Vordiskursivität und Vorprädikation Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung**

*Silvia Stoller*  
(*Universität Wien*)

Phänomenologie und Postmoderne bzw. Poststrukturalismus sind in der Geschichte der Rezeption zumeist als Gegensätze aufgefasst worden.<sup>1</sup> Der Grund dafür liegt unter anderem in der Kritik poststrukturalistischer TheoretikerInnen an der Phänomenologie und der von ihr forcierten Absetzbewegung von der Tradition der Phänomenologie, der sie nicht selten selbst erwachsen sind. Das gilt beispielsweise für Derrida und Lyotard ebenso sehr wie für Foucault und Althusser oder beispielsweise auch für Luce Irigaray. Der Begriff der Erfahrung, der in der Phänomenologie einen zentralen Stellenwert einnimmt, insofern die Phänomenologie als eine „Philosophie der Erfahrung“ (Waldenfels 1980, 13) gekennzeichnet werden kann, zählte im Zuge dieser Absetzbewegung zu jenen Konzepten, die am stärksten die poststrukturalistische Kritik und Skepsis herausgefordert hat. Die Erfahrung ist in bestimmten Zirkeln sogar zu so etwas wie einem „dirty word“ geworden, wie Elizabeth Grosz Anfang der 90er Jahre nicht unpassend geschrieben hat (Grosz 1993, 40). Bis heute hält diese Skepsis gegenüber der „Erfahrung“ von Seiten des Poststrukturalismus an, und schon längst ist diese ablehnende Haltung nicht auf den Bereich der Philosophie beschränkt, sie hat sich auch auf andere Bereiche der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung wie beispielsweise die Geschichtswissenschaft oder etwa die Gender Studies übertragen. Wollte man also heute das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Poststrukturalismus wieder unter die Lupe nehmen, legt sich eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Erfahrung nahe. Dass dies nach so vielen Jahrzehnten auch heute noch ein lohnenswertes Unternehmen ist, sehe ich darin begründet, dass noch immer sehr oft Unklarheit darüber herrscht, was genau denn der Poststrukturalismus am Begriff der Erfahrung in der Phänomenologie auszusetzen gehabt hat und noch immer auszusetzen hat. Die Schwierigkeiten einer einheitlichen Bestimmung der poststrukturalistischen Kritik am Erfahrungsbegriff hängen vermutlich damit zusammen,

<sup>1</sup> Ich bevorzuge im Folgenden die Rede von Poststrukturalismus anstelle von Postmoderne, um damit auf jene philosophischen Ansätze zu verweisen, die aus dem Strukturalismus hervorgegangen sind.

dass die Kritik einzelner Vertreter der poststrukturalistischen Philosophie wie die Kritik von Derrida, Lyotard oder Foucault keinesfalls einheitlich sind. Dazu kommt, dass auch innerhalb eines bestimmten poststrukturalistischen Ansatzes wie demjenigen von Foucault beispielsweise die Sachlage ganz und gar nicht eindeutig ist. So kann Foucaults Auseinandersetzung mit der Erfahrung als durchwegs heterogen bezeichnet werden.<sup>2</sup> Und noch ein Letztes erschwert eine Bestandsaufnahme: Je weiter man sich zeitlich von den klassischen poststrukturalistischen Texten entfernt, umso undeutlicher wird oftmals, auf welche phänomenologische Tradition man sich in der poststrukturalistischen Kritik eigentlich bezieht. Zeitgenössische poststrukturalistische Kritiker und Kritikerinnen setzen sich oft gar nicht mehr direkt mit der Phänomenologie auseinander, sondern übernehmen schlicht bestimmte Vorstellungen von „Erfahrung“ oder Argumente gegen die „Erfahrung“, von denen angenommen wird, dass sie auch auf die Phänomenologie zutreffen. Selten werden sie hinterfragt. Sie haben sich im Laufe der vergangenen Jahrzehnte derart „habitualisiert“, dass sie für selbstverständlich genommen werden. Darin liegt aber ein gewisses Fehlerpotenzial. Vierzig Jahre poststrukturalistische Kritik an der Erfahrung bedeuten also nicht nur, dass man grundsätzlich auf eine Vielzahl von Material zurückgreifen könnte, sie bedeuten auch eine gewisse Zeit der Unübersichtlichkeit, die nach neuer Klärung ruft. Die jetzige Tagung zum Thema „Phänomenologie und Postmoderne“ in Olomouc/Prostejov stellt eine ausgezeichnete Gelegenheit dafür dar.

Meine Auseinandersetzung mit der poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung steht im Kontext einer Rehabilitierung des phänomenologischen Erfahrungsbegriffs. Meiner Einschätzung nach hat die poststrukturalistische Kritik an der Erfahrung in der Phänomenologie zu einer *Diskreditierung* der Erfahrung (Stichwort: „dirty word“) beigetragen, von der sie sich noch nicht erholen konnte. Doch finde ich eine solche Diskreditierung der Erfahrung sachlich nicht gerechtfertigt. Vielmehr gehe ich davon aus, dass eine bestimmte Auffassung von Erfahrung in der Phänomenologie dem kritischen Impuls des Poststrukturalismus widersteht. Und nicht nur das. Meiner Meinung nach treffen sich Poststrukturalismus und Phänomenologie genau dort, wo es ihnen beiden um die Formulierung eines kritischen Erfahrungsbegriffs geht.<sup>3</sup>

Im Zentrum meiner folgenden Ausführungen steht die poststrukturalistische Kritik an der Erfahrung respektive an der „vordiskursiven Erfahrung“.<sup>4</sup> Diese Kritik lautet, dass auf Erfahrung basierende Philosophien den diskursiven Charakter der Erfahrung unterschlagen und sofern sie das tun, einer problematischen Theorie der vordiskursiven Erfahrung anhängen. Ich werde fragen, ob die poststrukturalistische Kritik an der Erfahrung in diesem Punkt auch auf die Phänomenologie zutrifft. Zu diesem Zweck werde ich zum einen Husserls erstmals 1939 in Prag erschienene Schrift *Erfahrung und Urteil*

<sup>2</sup> Auf diese Problematik hat in einer jüngsten Arbeit Gerhard Unterthurner ausführlich aufmerksam gemacht (Unterthurner 2003).

<sup>3</sup> Zu denken ist hier vor allem die beiden gemeinsame Ablehnung eines empiristischen Erfahrungsbegriffs.

<sup>4</sup> Betrachtet man die poststrukturalistische Kritik an der Erfahrung im Detail, kann eine ganze Reihe verschiedener Kritikpunkte unterschieden werden. Der Vorwurf der vordiskursiven Erfahrung stellt nur einen Teil davon dar. Ich habe mich andernorts ausführlich mit diesen verschiedenen Kritikpunkten beschäftigt (siehe Stoller 2005).

heranziehen. Mithilfe dieses Textes möchte ich die Unterscheidung zwischen vorprädikativer und prädikativer Erfahrung in Spiel bringen. Was den Poststrukturalismus betrifft, werde ich mich anschließend auf eine poststrukturalistische Kritik jüngeren Datums beschränken, nämlich auf einen Artikel der amerikanischen Geschichtswissenschaftlerin Joan W. Scott, der im Umfeld des poststrukturalistischen Feminismus großen Einfluss ausgeübt hat und bis heute noch ausübt. Der Artikel gilt mittlerweile als Standardtext der poststrukturalistischen Kritik am Erfahrungsbegriff im Kontext der feministischen Philosophie und der Gender Studies. Der Artikel heißt kurz „Experience“ in Anführungszeichen und ist in einem von ihr selbst gemeinsam mit Judith Butler – einer anderen prominenten poststrukturalistischen Theoretikerin – herausgegebenen Sammelband zu *Feminists Theorize the Political* 1992 erschienen (Scott 1992). Anhand dieses Textes soll zunächst geklärt werden, was der Poststrukturalismus – bzw. *dieser* poststrukturalistische Ansatz – unter einer vordiskursiven bzw. diskursiven Erfahrung versteht. In einem dritten und abschließenden Teil werden die notwendigen Schlussfolgerungen aus einem vergleichenden Vorgehen hinsichtlich der Konzepte der vorprädikativen und vordiskursiven Erfahrung gezogen werden. Ich werde die Frage aufgreifen, ob die Idee der *vorprädikativen Erfahrung* mit der Idee der *vordiskursiven Erfahrung* in eins gesetzt werden kann, wie die poststrukturalistische Kritik nahe zu legen scheint. Diese Kritik basiert auf der Annahme, dass das Vorprädikative der Phänomenologie mit dem Vordiskursiven des Poststrukturalismus zusammenfällt. Ich möchte also fragen, ob der Poststrukturalismus zu Recht von einer solchen Gleichsetzung der Vorprädikation mit dem Vordiskursiven ausgehen kann, also ob hier nicht von einer unzulänglichen Identifizierung Gebrauch gemacht wird.

Vorweggenommen lautet meine These dazu, dass das Vordiskursive des Poststrukturalismus nicht mit dem Vorprädikativen der Phänomenologie zusammenfällt, weshalb beide Konzepte nicht ohne weiteres miteinander identifiziert werden können. Doch obwohl die vorprädikative Erfahrung nicht mit der vordiskursiven Erfahrung gleichgesetzt werden kann, so werde ich weiter argumentieren, ist die vorprädikative Erfahrung nicht jenseits von Diskursivität angesiedelt. An diesem Punkt kommt es darauf an, was unter Diskursivität und Prädikation bzw. Vordiskursivität und Vorprädikation verstanden wird. Ich möchte in meinem Beitrag ein Stück weit zur Klärung dieses Punktes beitragen.

## **1 Vorprädikative und prädikative Erfahrung (Husserl)**

Eine der ergiebigsten, wenn nicht die ergiebigste Quelle zu Husserls Auffassung von der Erfahrung ist seine Schrift *Erfahrung und Urteil* (Husserl 1985), eine Schrift, die der genetischen Phänomenologie zugerechnet werden kann. Die Arbeit fällt in den Bereich der Logik. Dementsprechend lautet ihr Untertitel „Untersuchungen zur Genealogie der Logik“. Wie Husserl in der Einleitung ausführt, geht es ihm in dieser Arbeit um die „Ursprungserklärung des prädikativen Urteils“ (Husserl 1985, 1). Ziel der Husserlschen Untersuchung ist der Nachweis, dass logische Urteile ihren Ursprung in der vorprädikativen Erfahrung haben. Es geht ihm um den Nachweis, dass das Verhältnis von vorprä-

dikativer Erfahrung und prädikativem Urteil ein „Fundierungsverhältnis“ ist (ebd., 38). Dementsprechend hängt die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des prädikativen Urteils vom Rückgang auf die Lebenswelt bzw. die lebensweltliche Erfahrung als dessen Fundament ab (ebd., 44).

Das Werk gliedert sich in drei Abschnitte: Abschnitt I handelt von der vorprädikativen (rezeptiven) Erfahrung, Abschnitt II vom prädikativen Denken und den Verstandesgegenständlichkeiten und Abschnitt III von der Konstitution der Allgemeingegenständlichkeiten und den Formen des Überhaupt-Urteilens. Für meine Fragestellung sind insbesondere Teil I und II sowie die ausführliche Einleitung von Interesse. Hier führt Husserl nämlich einen wichtigen und sehr ausführlich erläuterten Unterschied ein: den Unterschied zwischen vorprädikativer Erfahrung und prädikativem Urteil.

Mit der *vorprädikativen Erfahrung* wird bei Husserl eine Erkenntnisleistung ursprünglicher Form bezeichnet. Die Erfahrungsgegenstände auf dieser Ebene der Erkenntnisleistung sind Gegenstände in unmittelbarer sinnlicher Anschauung (ebd., 53). Es handelt sich um „lebensweltliche Erfahrung[en]“ (ebd., 51), im Zuge dessen mehr oder weniger deutliche Erfahrungen gemacht werden, d. h. um unbestimmte Erfahrungen, die in ihrer Unmittelbarkeit noch nicht näher bestimmt sind. Husserl spricht von „unbestimmten Substraten“. Die vorprädikative Erfahrung ist im Unterschied zum prädikativen Urteil primär gekennzeichnet durch *Rezeptivität* auf Seiten des Erfahrungssubjekts (§ 17), weshalb Husserl auch von einer „rezeptiven Erfahrung“ spricht.<sup>5</sup> Das in dieser Erfahrung Gegebene ist gegeben in „rein affektiver Vorgegebenheit“ (ebd., 61). Das Subjekt der Erfahrung verhält sich zu seinem Erfahrungsobjekt grundsätzlich rezeptiv, und zwar in dem Sinne, dass das, was in der Erfahrung erfahren wird, nicht bezweifelt, sondern einfach hingenommen wird. Ich habe keine besonderes erkenntnistheoretische Interesse am Erfahrungsgegenstand. In einer Art „passivem Seinsglauben“ (ebd., 52) wird nicht an der Erfahrung gezweifelt. Sie wird als das genommen, was sie ist. „Die ursprüngliche, normale Wahrnehmung hat den Urmodus seiend, geltend schlechthin; es ist das die schlechthinige naive Gewißheit; der erscheinende Gegenstand steht in unbestrittener und ungebrochener Gewißheit da“ (ebd., 101 f.). Als solche sind die Gegenstände „Gegenstände nur für mich“ (ebd., 59), d. h., es sind nicht Allgemeingegenstände in dem Sinne, dass sie von anderen geteilt werden können.

Das *prädikative Urteil* ist im Unterschied zur vorprädikativen Erfahrung primär gekennzeichnet durch *Spontaneität*. Unter Spontaneität versteht Husserl eine aktive, willentliche Erkenntnisleistung besonderer Art: „Ich will den Gegenstand erkennen, das Erkannte ein für allemal festhalten“ (ebd., 232). Ich bin von einem „aktiven Willensimpuls“ (ebd.) getrieben, und das Ziel dieses „Wollens“ ist die „Erfassung des Gegenstandes in seiner identischen Bestimmtheit, die Fixierung des Ergebnisses der betrachtenden Wahrnehmung ‚ein für allemal‘“ (ebd.). Im prädikativen Urteil wird der Gegenstand

<sup>5</sup> Obwohl Husserl von der Rezeptivität als dem bestimmenden Merkmal der vorprädikativen Erfahrung spricht, heißt das nicht, dass die rezeptive Erfahrung ausschließlich passiv wäre. Husserl berücksichtigt zum Beispiel in seinen Analysen ausführlich das „explizierende Betrachten“ in der vorprädikativen Erfahrung (vgl. § 24), das eine Form der Aktivität darstellt.



der Wahrnehmung also fixiert, festgehalten, gewissermaßen erobert, weshalb Husserl davon spricht, dass das Ergebnis dieses Wollens ein „Erkenntnisbesitz“ (ebd.), und zwar „bleibender Besitz“ (ebd., 233) ist.<sup>6</sup> Das, was in diesem Urteil fixiert wird, ist aufgrund dieser Fixierung kein vorübergehender Erkenntniswert, etwas Momentanes, sondern ein Erkenntniswert, der als „Identisches und Identifizierbares über die Zeit seiner anschaulichen Gegebenheit hinaus ist“ (ebd., 232 f.), also etwas Überzeitliches. Im Unterschied zur vorprädikativen Erfahrung ist das im Erkenntnisakt Erkannte ferner *intersubjektiver* Art. Das, was sich im prädikativen Urteil an Gegenständlichkeit herstellt, ist nicht nur mir allein, sondern auch anderen zugänglich (vgl. ebd., 234). Die Gegenständlichkeit kann von mir und anderen geteilt werden. „In diesem Gebilden ist die Erkenntnis so niedergeschlagen, daß sie erst wirklich zum bleibenden Besitz werden kann, zum Gegenstand, über den als identischen ich nicht nur selbst verfügen kann, sondern der als solcher intersubjektiv konstituiert ist in einer Weise, daß auf Grund der mit den logischen Leistungen verbundenen Ausdrücke und ihrer Indikationen das, was zunächst in meiner Anschauung gegeben war, als Identisches auch vom Anderen angeschaut werden kann“ (ebd., 234 f.). Es wird zu etwas Mitteilbarem (vgl. ebd., 65).

Das prädikative Urteil äußert sich in einem logischen Aussagesatz gemäß der traditionellen Aussagenlogik. Es ist ein „Urteil, das seinen sprachlichen Niederschlag in der Apophansie, im Aussagesatz findet. Ja, überall, wo ein Ding, sei es auch bloß im Zusammenhang praktischen Umgangs, *mit einem Namen bezeichnet wird*, ist nicht bloß eine vorprädikative Erfassung, sondern auch bereits ein prädikatives Urteilen mit im Spiele, bzw. als vollzogene Sinnesleistung schon vorausgesetzt.“ (ebd., 62, meine Hervorh.) Nimmt man diese Huserlsche Bestimmung der prädikativen Erfahrung als eine besondere Form des Urteils, ergeben sich für sie also folgende Merkmale: Bei der prädikativen Erfahrung kommt es zu einer mit den Mitteln der Sprache vollzogenen *Bestimmung* der Erfahrung. Was in der vorprädikativen Erfahrung lediglich sinnlich erfahren wurde, wird nun in der prädikativen Erfahrung mit *Namen* benannt und somit sprachlich identifiziert. Diese *Benennung* findet ihren Ausdruck im logischen Urteil der Form „S ist p“.<sup>7</sup> Zwar werden auch in der vorprädikativen Erfahrung Gegenstände S als dieses oder jenes p erkannt, doch im Unterschied dazu kommt es beim prädikativen Urteil zu einer erkenntnistheoretischen Einstellungsänderung, im Zuge dessen eine Vergegenständlichung bzw. sprachliche Verobjektivierung des vorprädikativ Erkannten erfolgt. Das Unbestimmte der lebensweltlichen Erfahrung wird zum kategorial Bestimmten.

## 2 Vordiskursive und diskursive Erfahrung (Scott)

Die Phänomenologie unterscheidet zwischen einer vorprädikativen und einer prädikativen Erfahrung. Der Poststrukturalismus spricht von einer vordiskursiven und einer diskursiven Erfahrung. Während jedoch die Phänomenologie einen Unterschied zwischen

<sup>6</sup> Vgl. auch „frei verfügbar, aufbewahrbar und mitteilbar“ (ebd., 65).

<sup>7</sup> Siehe Näheres dazu in Abschnitt II, § 50, S. 242–246.

den beiden unterschiedenen Erfahrungen anerkennt, behauptet der Poststrukturalismus, dass eine Unterscheidung zwischen einer vordiskursiven und einer diskursiven Erfahrung unzulänglich ist. Im ersten Fall wird eine Unterscheidung nachträglich ausgewiesen, im zweiten Fall vorgängig nivelliert. Nach Ansicht des Poststrukturalismus ist die Unterscheidung zwischen vordiskursiver und diskursiver Erfahrung deshalb unzulänglich, weil seiner Ansicht nach jede Erfahrung immer schon diskursiv ist. Einen vordiskursiven Erfahrungsbereich gibt es nicht. Dementsprechend skeptisch ist er gegenüber all jenen Theorien eingestellt, die überhaupt so etwas wie einen Vorbereich in Anschlag bringen wollen. Es mag daher wenig verwundern, wenn die Phänomenologie zum bevorzugten Gegenstand der poststrukturalistischen Kritik wird, zieht man die unermüdlichen Versuche der Phänomenologen und Phänomenologinnen in Betracht, diverse Vorbereiche auf den Begriff zu bringen. Husserls Rede vom „Ur-Ich“, einer „Ur-Sinnlichkeit“, einem „Ur-“ oder „Vor-Sein“ oder gar einer „Ur-Konstitution“ nähren nicht ganz grundlos den Verdacht, dass die Phänomenologie auf diese Weise die Diskursivität umgeht und daher eine Theorie des Vordiskursiven vertritt. Es ist anzunehmen, dass auch Husserls Konzept der „Vorprädikation“ mit Skepsis betrachtet wird.<sup>8</sup>

Doch was genau versteht der Poststrukturalismus unter der diskursiven Erfahrung? Joan Scott argumentiert in ihrem schon genannten Artikel „Erfahrung“, dass jede Erfahrung diskursiv hergestellt ist. Darunter versteht sie die Herstellung der Erfahrung durch *Sprache*. Diskursivität wird also mit Sprache gleichgesetzt. Doch ist Sprache ein schillernder Begriff, sodass zunächst geklärt werden muss, von welchem Sprachbegriff der Poststrukturalismus in diesem Falle ausgeht. Scott behauptet, dass die Erfahrung ein „linguistisches Ereignis“ (*linguistic event*) ist (Scott 1992, 32). Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass die These von der diskursiven Erfahrung auf einem sprachphilosophischen Argument beruht und dass Sprache in einem *engeren* Sinne gefasst wird.

Wie sehr die poststrukturalistische These von der diskursiven Herstellung der Erfahrung auf einem sprachphilosophischen Argument beruht, verdeutlicht das wiederholtermaßen von poststrukturalistischen Theoretiker/innen ins Spiel gebrachte Beispiel der sprachlich vollzogenen Geschlechtsbestimmung bei Geburt eines Kindes. Die Erfahrung, ein bestimmtes Geschlecht zu sein oder einem bestimmten Geschlecht anzugehören, bindet sich an in einer bestimmten Kultur vorherrschende sprachliche Normen, die sprachlich zwischen Geschlechtern unterscheidet: „Frau“ oder „Mann“. Wenn das ärztliche Personal bei einer Ultraschalluntersuchung der Schwangeren oder bei Geburt des Kindes feststellt, „Es ist ein Mädchen“ oder „Das ist ein Junge“, dann erfolgt diese Geschlechtsbestimmung auf dem Hintergrund einer Kultur, die sprachlichen zwischen Mädchen und Jungen unterschieden hat.<sup>9</sup> Dies müsste übrigens auch für Aussagen

<sup>8</sup> Auch nachhusserlsche Phänomenologien setzen diese Tradition fort. Merleau-Ponty widmet sich in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* ausführlich der vorprädikativen Erfahrung. Er spricht beispielsweise von einer „primordialen“ (Merleau-Ponty 1966, 282), „vorwissenschaftlichen“ (ebd., 350), „vorobjektiven“ (ebd., 311), „vorbewußten“ (ebd., 282), der „stummen“ (ebd., 257) oder der „nicht-thetischen“ (ebd., 301) Erfahrung.

<sup>9</sup> Unter dem Stichwort der Anrufung und unter Bezugnahme auf den französischen Poststrukturalismus wird die Identifizierung von Individuen durch Namen sprachphilosophisch diskutiert (siehe dazu Waniek 2003).

wie „Ich weiß nicht, was es ist“ zutreffen. Die Erfahrung, Mädchen oder Junge zu sein, männlichen oder weiblichen Geschlechts zu sein, ist also Poststrukturalistinnen zufolge immer und zwingend an sprachliche Normen, die eine Kultur ausgebildet hat und die normierend wirken, gebunden. Die sprachlich gebundenen Geschlechternormen bleiben ein ganzes Leben lang bestimmend.<sup>10</sup> Egal, welche Geschlechtsidentität dieses bestimmte Geschlecht fortan entwickeln wird, ob es sich mit dem zugeschriebenen Geschlecht identifikatorisch zufrieden geben oder sich gar dem anderen Geschlecht zugehörig fühlen wird, die Erfahrung seiner oder ihrer Geschlechtlichkeit ist an die sprachlichen Normen seiner/ihrer Kultur geknüpft.

Judith Butler nennt eine Aussage wie „Es ist ein Mädchen“ oder aber auch „Ich erkläre euch zu Mann und Frau“ in ihrem Buch *Körper von Gewicht* in Anlehnung an Austins Sprechakttheorie eine „performative Äußerung“ (Butler 1995, 306; engl. 232). Eine performative Äußerung ist nach Austin eine Äußerung, mit der eine Handlung vollzogen wird. Die Bezeichnung „performativ“ soll andeuten, „daß jemand, der eine solche Äußerung tut, damit eine Handlung vollzieht“ (Austin 1979, 30). Das, was in dieser performativen Äußerung sprachlich geschieht, bezeichnet Butler als „Benennung“ (engl. *naming*) (Butler 1995, 306/232): etwas wird mit Namen benannt. Und in dieser Benennung wird etwas erzeugt. Durch die Benennung des Ungeborgenen hinsichtlich seines/ihrer Geschlechts kommt es zu einer Geschlechtszuschreibung, die fortan dieses eine Geschlecht mit seinen oder ihren Erfahrungen als dieses Geschlecht bestimmen wird.

Bindet sich die Tatsache der diskursiven Herstellung von Erfahrung letztlich an eine sprachliche Äußerung im Sinne von Austins Sprechakttheorie, dann kann man von einer Sprachauffassung im *engeren* Sinne sprechen.<sup>11</sup> Die Erfahrung bindet sich an eine sprachliche Äußerung eines sprechenden Subjekts, in der etwas – so Butler – sprachlich „benannt“ wird. Anders gesagt: Das „linguistische Ereignis“, von dem Scott in ihrer Minimaldefinition der diskursiven Erfahrung spricht, wird auf eine linguistische Sprechhandlung reduziert. Die Möglichkeit, nicht-sprachlicher Bedeutungsgenerierung wird nicht in Betracht gezogen. Die Herstellung von Bedeutung, die nicht zwingend an einen Sprechakt gebunden ist, wird ausgeschlossen.

### 3 Vorprädikation und Vordiskursivität

Setzt man nun die Phänomenologie vergleichend in Bezug zum Poststrukturalismus, dann scheint die poststrukturalistische Idee von der *diskursiven* Erfahrung der phäno-

<sup>10</sup> Dabei bleibt es nicht nur bei dieser einmaligen Benennung. Um in einer Kultur ein bestimmtes Geschlecht zu sein, bedarf es einer wiederholten Aneignung der Normen von Seiten des geschlechtlichen Subjekts: sich wie eine Frau oder wie ein Mann kleiden, die Männer- oder Frauentoilette aufsuchen, in der Frauen- oder Männerabteilung eines Kaufhauses arbeiten oder einkaufen, Duschgels für Frauen oder für Männer benutzen usw.

<sup>11</sup> Interessanterweise kritisiert Butler später in ihrem Werk *Haß spricht* Austins Sprechakttheorie. Sie gibt zu bedenken, dass in seinem Ansatz ein Subjekt vorausgesetzt wird und dass, politisch argumentiert, die Gefahr besteht, dass man das Subjekt für seine Handlungen zur Rechenschaft ziehen könnte, wenn man es mit Austin zum Träger seiner/ihrer Handlung macht (Butler 1998).

menologischen Idee des *prädikativen* Urteils am nächsten zu stehen, weil hier jener *sprachliche* Anteil der Erfahrung thematisch wird, den der Poststrukturalismus bezüglich der Erfahrung als entscheidend erachtet. Dabei scheint das von Husserl hervorgehobene Moment der *Benennung* im prädikativen Urteil der Intention der poststrukturalistischen Auffassung von der Diskursivität der Erfahrung besonders nahe zu kommen, denn das poststrukturalistische Hauptargument gegen eine vordiskursive Erfahrung lautet, dass eine Erfahrung immer sprachlich erzeugt wird. Die sprachliche „Erzeugung“ von Erfahrung wird aber zumeist mit einer sprachlichen „Benennung“ gleichgesetzt. Der vom Arzt oder der Hebamme geäußerte Satz „Das ist ein Mädchen“ oder „Das ist ein Junge“ stellt eine apophantische Aussage der Form „*S ist p*“ dar, wie sie nach Husserl für die prädikative Erfahrung bestimmend ist.<sup>12</sup>

Aus phänomenologischer Sicht würde man dagegen einwenden müssen, dass man selbstverständlich nicht immer in Form des prädikativen Urteils auf den Erfahrungsgegenstand bezogen ist. Vielmehr stellt die prädikative Erfahrung bzw. das prädikative Urteil nur eine, und zwar eine ganz bestimmte Form der Bezugnahme auf den Erfahrungsgegenstand dar. Es wäre der Einwand zu erheben, dass poststrukturalistische Ansätze der diskursiven Erfahrung zwar jenem wichtigen Aspekt der Diskursivität der Erfahrung Rechnung tragen, jedoch eine solche differenzierte Betrachtung über unterschiedliche Modi der Erfahrung, wie man sie in der klassischen Phänomenologie Husserls oder Merleau-Pontys findet, nicht anzubieten haben. Eine diffizile Unterscheidung zwischen verschiedenen Erfahrungsmodi zählt nicht zu ihrem Erkenntnisinteresse und fällt aus ihrer philosophischen Analyse der Erfahrung raus.

Die für uns entscheidende Frage ist damit aber noch nicht beantwortet, nämlich die Frage, ob die vorprädikative Erfahrung vordiskursiv ist. Husserls Unterscheidung zwischen der vorprädikativen und prädikativen Erfahrung bietet uns einen konkreten Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage. Nach den bisherigen Ausführungen scheint die Schlussfolgerung gerechtfertigt, dass die vorprädikative Erfahrung dann als nicht-diskursiv oder vordiskursiv zu bezeichnen ist, wenn man unter Diskursivität eine Prädikation im Huserlschen Sinne des prädikativen Urteils qua Apophansis versteht, denn die vorprädikative Erfahrung ist keine Erfahrung, die mit der sprachlichen Formulierung eines kategorialen Urteils der Art „*S ist p*“ oder Ähnlichem zusammenfällt. In der vorprädikativen Erfahrung werden zwar ebenfalls bestimmte Qualitäten identifiziert oder Individuen erkannt, beispielsweise Farbqualitäten wie „Rot“ oder „Grün“ oder „Mann“ und „Frau“, jedoch auf eine weniger ausdrückliche und auch weniger eindeutige Weise, wie das durch ein prädikatives Urteil der beschriebenen Form möglich ist.

Bedeutet das aber, dass die vorprädikative Erfahrung völlig unabhängig vom Diskurs oder der Sprache wäre? Diese Frage wird im Folgenden zu verneinen sein. Meine These

<sup>12</sup> Schon Austin selbst unterscheidet zwischen *explizit performativen* Äußerungen wie „Ich taufe dich auf den Namen x“ oder „Das ist ein Mädchen“, „Ich verspreche, daß ich da sein werde“ und *implizit bzw. primär performativen* Äußerungen wie „Ich werde da sein“ (Austin 1979, 52, 89). Doch auch wenn das eine wesentliche Erweiterung des Sprachbegriffs bedeutet, bleibt Sprache hier dennoch auf Sprechakte bezogen, das heißt angewiesen auf ein sprechendes Subjekt, das einen Satz äußert.

lautet, dass die vorprädikative Erfahrung zwar nicht-diskursiv ist, sofern man darunter eine Erfahrung versteht, die nicht durch eine sprachliche Äußerung zum Ausdruck gebracht wird. Das heißt aber nicht, dass die vorprädikative Erfahrung von Diskurs und Sprache völlig unabhängig ist, wenn sie nicht durch eine sprachliche Äußerung zum Ausdruck kommt. Ich möchte behaupten, dass in der vorprädikativen Erfahrung sehr wohl eine Verbindung zu Diskurs bzw. Sprache aufrechterhalten wird, aber in einer anderen als der bisher beschriebenen Form. Anders gesagt: Das Diskursive einer (vorprädikativen) Erfahrung reduziert sich nicht darauf, dass die Erfahrung sprachlich in einem Aussagesatz ausgedrückt wird, d. h., sie reduziert sich nicht auf einen Aussagesatz der oben beschriebenen apophantischen Form oder überhaupt auf irgendeinen gesprochenen oder geschriebenen Satz. Der Bezug der vorprädikativen Erfahrung zur Sprache ist indirekt wirksam, indem die in einer Kultur gültigen Sprachkonventionen und -bedeutungen indirekt die vorprädikative Erfahrung prägen. Sie nehmen Einfluss auf die Erfahrung, ohne dass die Erfahrung sprachlich artikuliert werden müsste. Die Sprache wirkt sozusagen im Hintergrund und muss nicht selbst in Form von Rede oder Text in Erscheinung treten.

Wenn man beispielsweise beim Lego-Spielen mit roten oder grünen Steinen hantiert oder beruflich gerade mit einer Gruppe von Frauen und Männern zu tun hat, dann tut man dies selbstverständlich auch auf der Ebene der vorprädikativen Erfahrung nicht außerhalb von kulturellen Normen oder sprachlichen Bedeutungen. Wahrnehmungen von „rot“ und „grün“ oder „Frau“ und „Mann“ werden auch auf der Ebene der vorprädikativen Erfahrung auf dem Hintergrund einer Kultur gemacht, und zwar konkret einer Kultur, die es für notwendig erachtet, zwischen Farben oder zwischen Geschlechtern zu unterscheiden, oder auf dem Hintergrund einer Sprache, die semantisch zwischen verschiedenen Farben oder Geschlechtern differenziert. Dabei kann zutreffen, dass die in einer Kultur gültigen Bedeutungen nicht oder noch nicht klar zu Bewusstsein gekommen sind. Wenn kulturelle Bedeutungen nicht explizit erfasst sind, heißt das nicht, dass sie nicht implizit erfasst werden. Das heißt, es können Bedeutungen unterschieden werden, ohne dass man diese Bedeutungen in einen sprachlichen Satz gekleidet haben muss. Wenn ein Kleinkind etwa spielerisch lernt, rote von grünen Steinen zu unterscheiden, dann tut es dies anfänglich über Vermittlung primärer Bezugspersonen, die dem Kind die Wörter „rot“ und „grün“ in spielerischer Übung nahe legen und nahe bringen. Das Kind lernt auf diese Weise Farben zu unterscheiden, ohne dass es dabei ein ausdrückliches Bewusstsein von einer Farbenskala haben muss, ja selbstverständlich auch ohne die Wörter „rot“ oder „grün“ überhaupt aussprechen können zu müssen. Wie das Kind von Beginn an gewisse Kenntnisse von Mutter oder Vater erwirbt, noch bevor es „Mama“ oder „Papa“ sagen kann – so kann das Kind beispielsweise Mutter und Vater durch deren Stimme erkennen –, so hat es von allem anderen auch indirekt Kenntnis. Von einer Sprachhandlung der Form „S ist p“ kann nicht ausgegangen werden. Man müsste daher in diesem Falle von einem *weiten* Begriff von Sprache sprechen, einem Konzept von Sprache, das die Sprache nicht auf einen sprachlichen Ausdruck im Sinne der Apophansis reduziert. Untersuchungen zur Entwicklung der Sprache bei Kindern gehen heute davon

aus, dass die Sprache nicht erst auf der Wortebene beginnt. So kann die Phase des Lallens zwischen dem sechsten und zwölften Lebensmonats des Kleinkindes nicht mehr nur als bloße Vorsprache bezeichnet werden, sondern als eine polymorphe Sprache.<sup>13</sup>

Husserl hat mehrfach betont, dass auch die vorprädikative Erfahrung nicht gänzlich erkenntnis- oder urteilsfrei ist. So spricht er beispielsweise von der „vorprädikativen Erfassung“ (Husserl 1985, 62; meine Hervorhebung), gesteht also zu, dass auch die vorprädikative Erfahrung eine Art Erkenntnisleistung ist, wenn auch nur eine „Erkenntnisaktivität unterster Stufe“ (ebd.). Auch Urteile finden sich bereits auf der Ebene der vorprädikativen Erfahrung, auch wenn diese „vorprädikativen Urteile“ eine „niedere Stufe der Aktivität des Ich“ (ebd., 63) bezeichnen.<sup>14</sup> Der Unterschied besteht darin, dass in der vorprädikativen Erfahrung der Gegenstand der Erfahrung als etwas nicht-sprachlich *vermeint* ist, während in der prädikativen Erfahrung der Erfahrungsgegenstand sprachlich *ausgedrückt* wird. Das, was aber in der vorprädikativen Erfahrung bloß „vermeint“ ist, kann nicht unabhängig von kulturellen oder sprachlichen Bedeutungen vermeint sein, weil Meinen gemäß der Intentionalitätsthese immer auch etwas als etwas meinen heißt.<sup>15</sup>

Wir können abschließend festhalten: Die poststrukturalistische Kritik an der vorprädikativen Erfahrung geht von einer impliziten Gleichsetzung des Vorprädikativen mit dem Vorsprachlichen aus: Das, was als „vorprädikativ“ bezeichnet wird, ist ihrer Meinung etwas, was *vor* der Sprache liegt. Das „vor“ der Sprache bedeutet für sie ein *Jenseits* der Sprache, also etwas völlig Sprachunabhängiges. Eine solche Gleichsetzung scheint mir aber in der von mir herangezogenen Phänomenologie nicht der Fall zu sein. Husserls Unterscheidung zwischen der vorprädikativen und der prädikativen Erfahrung ist keine Unterscheidung zwischen Sprache und Vorsprache, sondern zwischen Prädikation und Vorprädikation, wobei die Prädikation eine ganz bestimmte Form des sprachlichen Ausdrucks, nämlich die des Aussagesatzes, bezeichnet, während die Vorprädikation eine Erfahrung bezeichnet, die zwar nicht aufgeht in einem apophantischen Ausdruck, gleichwohl aber auf andere Weise der Sprache und Sprachbedeutungen verbunden bleibt. Vorprädikative und prädikative Erfahrung verhalten sich also nicht einfach wie Vorsprache zu Sprache. Nur unter der Annahme, dass eine Erfahrung dann sprachlich oder diskursiv ist, wenn sie in einem Aussagesatz der Art des prädikativen Urteils zum Ausdruck kommt, kann die vorprädikative Erfahrung als vordiskursiv bezeichnet werden. Wenn man aber das Vordiskursive nicht auf einen Aussagesatz der beschriebenen Form reduziert, was als

<sup>13</sup> Es war nicht zuletzt die Phänomenologie, die sich dieses Themas aus philosophischer Perspektive angenommen hat. Zum kindlichen Spracherwerb aus phänomenologischer Perspektive und der polymorphen Sprache des Kindes siehe Merleau-Ponty 1994, Kap. I.

<sup>14</sup> Es sind Urteile im weitesten Sinne im Unterschied zu Urteilen der prädikativen Erfahrung, die Husserl als Urteile im engen und eigentlichen Sinne bezeichnet (ebd., 62).

<sup>15</sup> Die Unterschiede, die Husserl also zieht, sind nicht immer so streng, wie man meinen könnte. Manchmal wird man auch nur von graduellen, nicht aber von grundsätzlichen Unterschieden sprechen müssen. Dies trifft beispielsweise auch das Verhältnis Rezeptivität und Spontaneität zu. Er macht darauf aufmerksam, dass es auch in der vorprädikativen bzw. rezeptiven Erfahrung bestimmte Formen von „Aktivität“ oder „Zuwendung“ gibt (vgl. etwa ebd., 232 und 243).

eine Verkürzung des Verständnisses von Vordiskursivität interpretiert werden kann, dann wird es möglich, auch die vorprädikative Erfahrung als diskursiv zu begreifen. Mithilfe der Husserlschen Unterscheidung zwischen vorprädikativer und prädikativer Erfahrung lässt sich dann Erfahrung denken, die auf unterschiedliche und nicht nur auf eine einzige Weise auf Sprache bezogen ist.

So wenig die vorprädikative Erfahrung jenseits von der Sprache angesiedelt ist, wie ich versucht habe anzudeuten, so wenig ist sie ein Bereich vor der Sprache im Sinne einer *zeitlichen* Distanz. Die Befürchtung der PoststrukturalistInnen, die vorprädikative Erfahrung könnte von daher gesehen eine unzeitliche, also ungeschichtliche Erfahrung sein, erweist sich als unbegründet, denn sie bezeichnet weniger einen Vorbereich als einen Untergrund. Sie ist kein bloßer Vorbau, sondern Fundament, um in Husserls Metaphern zu sprechen. Vorprädikative Erfahrung und prädikatives Urteil sind sachlich geschieden, aber faktisch verflochten. Wenn Husserl zwischen der vorprädikativen Erfahrung und dem prädikativen Urteil unterscheidet, so darf das nicht so verstanden werden, als ob die beiden getrennt voneinander wären.

*Vielmehr ist, was zu Zwecken der Analyse getrennt behandelt werden muß und genetisch als verschiedene Stufen der Objektivierung zugehörig erkannt wird, faktisch in der Regel eng ineinander verflochten. Daß Rezeptivität der prädikativen Sponaneität voranliegt, besagt nicht, daß sie faktisch etwas Eigenständiges ist; als ob immer zuerst eine Kette von rezeptiven Erfahrungen abgelaufen sein müßte, bevor es zum Erwachen des eigentlichen Erkenntnisinteresses kommt. Vielmehr können wir schon von vornherein einen vorgegebenen Gegenstand thematisch machen im Erkenntnisinteresse, nicht nur um ihn uns anzusehen, sondern um in bleibenden Erkenntnissen ‚festzustellen‘, ‚wie er ist‘. Dann geht sofort Hand in Hand mit dem rezeptiven Erfassen das prädikative Formen und Erkennen, und was genetisch als verschiedenstufig geschieden wird, ist dabei faktisch in der Konkretion eines Bewußtseins untrennbar ineinander verflochten – freilich immer übereinander gebaut (ebd., 239 f.).*

Das poststrukturalistische Denken legt seine Aufmerksamkeit zu Recht auf die sprachlichen Bedingungen von Erfahrungen – ein Aspekt, den Husserl noch nicht so radikal denken konnte wie nach ihm die StrukturalistInnen, PoststrukturalistInnen oder, wenn man so will, die Postmodernen. Dass eine Erfahrung sprachlich hergestellt wird und nicht einfach fertig vorliegt, ist eine wichtige Erkenntnis von bleibendem Wert, der sich auch die Phänomenologie nicht versperren kann. Andererseits: Wenn man den sprachlichen Anteil der Erfahrung auf einen *engen* Begriff von Sprache reduziert, wie es die Definition der Erfahrung als „linguistisches Ereignis“ nahe legt, dann hieße das nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Sprache unnötigerweise unter ihrem Wert zu verkaufen.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Ich danke Eva Waniek für ihre kritische Lektüre und Diskussion.

### **Bibliographie**

- Austin, John L. [1979]: *Zur Theorie der Sprechakte. (How to do Things with Words)*. übers. von Eike von Savigny. Stuttgart: Reclam 1979 (2. Aufl.).
- Butler, Judith [1995]: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. übers. von Karin Würdemann. Berlin: Berlin Verlag 1995 [engl. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*. New York, London: Routledge 1993].
- Dies. [1998]. *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. übers. von Kathrina Menke und Markus Krist. Berlin: Berlin Verlag 1998.
- Grosz, Elizabeth [1993]: „Merleau-Ponty und Irigaray in the Flesh“, *Thesis Eleven* 36 (1993), 37–59.
- Husserl, Edmund [1985]: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. hg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner 1985 (6. Aufl.).
- Merleau-Ponty, Maurice [1966]: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. übers. von R. Boehm. Berlin: Walter de Gruyter 1966.
- Ders.: [1994]: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*. übers. von Bernhard Waldenfels. München: Wilhelm Fink.
- Scott, Joan W. [1992]: „Experience“, in: Judith Butler/Joan W. Scott (Hg.): *Feminists Theorize the Political*. New York, London: Routledge 1992, 22–40.
- Stoller, Silvia [2005]: „Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie“, in: Silvia Stoller/Veronica Vasterling (Hg.): *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, Reihe Orbis Phaenomenologicus (im Erscheinen).
- Unterthurner, Gerhard [2003]: *Michel Foucaults Archäologie und Kritik der (Grenz)Erfahrung. Vernunft und Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie*. Dissertation: Universität Wien 2003.
- Waldenfels, Bernhard [1980]: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- Waniek, Eva [2003]: „Sprache und Sprechen – Oder: Vom Angerufensein zum Rufen“, Vortrag an einer Veranstaltung des Österreichischen Kulturservice zum Thema *Moment Musik heute* in Linz am 15. Dezember 2003.



**Jesus Christus unerkannt**  
**Mel Gibsons *Die Passion Christi***  
**(Eine phänomenologische Untersuchung Populärkultur)**

*Terri Hennings*  
(Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. Br.)

Mel Gibsons *Die Passion Christi* wurde nicht nur zu den 10 kommerziell erfolgreichsten Filmen aller Zeiten in den USA, sondern erregte auch die größten Kontroversen, die es je über einen Film in jüngster Geschichte gegeben hat.

Der Film wurde vor allem wegen seiner extremen Gewalt schlechtgemacht (herabgesetzt) und kritisiert. Aufgrund seiner – einige sagen – überflüssigen und unnötigen Gewaltexzesse wurde er mit Slasher Filmen verglichen und gleichgesetzt. Ich weiß nicht, wie viele amerikanische Leitartikel und Leserbriefe es gegeben hat, die diesen Film gezeißelt haben, wie viele schlechte Filmbesprechungen erschienen sind oder gesendet wurden, wie viele Artikel darüber geschrieben worden sind; es gibt einfach zu viele, um sie zählen zu können. Titel verschiedener Zeitschriften und Journalisten drücken es am besten aus: „*The Passion Mel Gibson’s Bloody Mess*“/„*Die Passion Mel Gibsons blutige Messe*“; „Mel Gibson’s Lethal Weapon The Worship of Blood (Tödliche Waffe. Die Anbetung des Blutes“; „The Passion of the Christ or Jesus Chainsaw Massacre“/„*Die Passion Christi oder das Jesus Kettensägen Massaker*“; hier einige Passagen verschiedener Artikel:

„[...] Gibson’s *Passion* is also so visceral, so stomach-churningly graphic in its depiction of Christ’s trials, torment and Crucifixion that some audiences may emerge from the experience more drained or enraged than elevated or vibrant with Christian love.“ (M. Wilmington, *Chicago Tribune*)

(Gibsons *Passion* ist in seiner drastischen Beschreibung der Verhandlung, der Qual und der Kreuzigung Christi so unter die Haut gehend, so unseren Magen drehend, dass manche Zuschauer von dieser Erfahrung eher erschöpft oder Wut entbrannt als erhaben und vor christlicher Liebe sprühend daraus hervorgehen.)

„[...] it’s been widely reported that it’s ‚like the first 20 minutes of *Saving Private Ryan* for two hours‘. That’s not true. The violence in *Ryan* left me a quivering mass on the theater floor: It effectively scared the love of war movies right out of me. The violence of

the *[Passion]* is so excessive and continuous that it gradually becomes monotonous and ultimately has little effect. It just numbed me.“ (Wm. Arnold, *Seattle Post-Intelligencer*)

(Es wurde schon weithin darüber berichtet, dass es 2 Stunden lang wie die ersten 20 Minuten von *Saving Private Ryan* ist. Das ist nicht wahr. Die Gewalt in *Ryan* ließ mich zu einem bebenden Häufchen Elend auf dem Kinoboden werden: Er wirkungsvoll vor Angst meine Liebe zu Kriegsfilmen aus mir herausgetrieben. Die Gewalt in the *Passion* ist so exzessiv und beständig, dass sie allmählich monoton wird und letzten Endes wenig Wirkung zeigt. Es hat mich nur empfindungs- und gefühllos gemacht.)

„At times, Gibson approaches the greatest artistic challenge of the story – how to keep jolting moviegoers already subjected to awesome quantities of blood and gore – by throwing in uncanny visions that could have been borrowed from ‚The Exorcist‘ or ‚Hellraiser‘.“ (David Sterritt, *Christian Science Monitor*)

(Manchmal nähert sich Gibson der größten künstlerischen Herausforderung der geschichte – wie kann man Kinogänger durchschütteln, die schon beeindruckenden Mengen von Blut ausgesetzt waren – in dem er unheimlich Visionen hineinwirft, die vom Exorzisten oder Hellraise entliehen sein könnten.)

„*The Passion* is stunning in its violence [...] (I)t locks in obsessively on the final hours of Jesus' earthly life and, especially, on the physical punishment inflicted on him by Jewish and Roman authorities. It is [...] nearly sadistic in its graphic sickening violence [...]“ (Shawn Levy, *The Oregonian*)

(Die *Passion* ist überwältigend in seiner Gewalt. Er betrachtet obsessiv die letzten Stunden des irdischen Lebens Jesu und vor allem die physische Bestrafung, die ihm von den jüdischen und römischen Autoritäten (Obrigkeiten) zugefügt worden sind. Es ist nahezu sadistisch in seiner drastisch kranken Gewalt.)

„*The Passion of the Christ* by Mel Gibson is an obscene movie [...] It is a blasphemous insult to the memory of Jesus Christ.“ (James Carroll, *The Boston Globe*, editorial)

(Die *Passion Christi* von Mel Gibson ist ein obszöner Film [...] er ist eine blasphemische Beleidigung der Erinnerung an Jesus Christus.)

Die oben erwähnten Zitate berücksichtigen nicht einmal die zahlreichen Theologen, die Vor- und Nachteile des Films diskutierten und an ihre Congregationen Warnungen ergehen ließen, wie oder ob *Die Passion* angesehen werden soll.

Aber es gab auch positive Reaktionen zu dem Film. Selbst der Papst hat angeblich seinen Segen dazu gegeben.

Diese anwährende Debatte ist nicht ein ausschließlich amerikanisches Phänomen. Auch deutsche Kritiker, Akademiker, Theologen und sonstige Zuschauer haben Gibsons Film kritisiert:

„Die Zeit nannte das Werk ‚dumm‘ und ‚unchristlich‘ und rückte es in die Nähe von Sado-Maso-Phantasien“ (*Der Spiegel* 16/2004). Filmhistoriker Klaus Amann zeigte sich entsetzt über die „Gewaltexzesse“ und sagte der Film sei „schlecht, brutal und überflüssig“. Deutsche Theologen haben sich auch geäußert: In einer gemeinsamen Erklärung

warnten der katholische Kardinal Karl Lehmann, sein evangelischer Kollege Bischof Wolfgang Hubert und Paul Spiegel, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland vor Gibsons Passionsspiel: „Mit dieser drastischen Darstellung, so die drei Religionsrepräsentanten, ‚verkürzt der Film die Botschaft der Bibel auf problematische Weise‘.“ (*Spiegel* 16/2004).

Genau diese „Darstellung“ ist es, die Probleme mit sich bringt. Die Fragen, die aufgeworfen werden, sind vielfältig: Ist eine buchstäbliche, getreue Wiedergabe eines Textes überhaupt möglich? Und wenn ja, kann diese im Medium des Films verwirklicht werden? Mel Gibson behauptet, dass er der Leidensgeschichte Christi treu bleibt; seine Absicht sei es, eine getreue, buchstäbliche Darstellung zu liefern. Gelingt ihm das? Und wie können wir uns die unterschiedlichen Meinungen erklären. Diesen Fragen würde ich gerne in meinem Beitrag nachgehen.

Hier zunächst ein kleiner Exkurs. Einige mögen denken, dass Popkultur und Phänomenologie ein merkwürdiges Gespann bzw. eine eigenartige Kombination sind.

Auf die Beschäftigung mit Popkultur wird oft herabgesehen, als würde sie keine Untersuchung oder Analyse verdienen; eine Annahme, die dem Wesen nach kulturell ist und die beinhaltet, dass die Aufgabe (die Mission) der traditionellen akademischer Untersuchung das präsentieren soll, was Matthew Arnold „the best and the brightest“/das Beste und Klügste nannte. Kunst jedoch, die mit Nähe, körperlichen Reaktionen und Exzessen operiert, wird als niedrig kodiert: darunter fallen Melodrama, das Sentimentalität und Tränen erzeugt; Horror, Entsetzen, das Angst hervorruft, Pornografie, die sexuelle Erregung bewirkt. Dies alles entlockt uns Reaktionen, die wir nicht nur kognitiv wahrnehmen, sondern auch mit unserem physischen Sein, das heißt mit dem Körper – wie sentimentale Tränen, dieser Angstknoten in unserem Bauch oder sexuelle Erregung. Und weil eben diese Art von Kunst über das Physische erfasst wird, wird sie auch als minderwertig gegenüber der „wahren Kunst“ angesehen, die auf einer intellektuellen Ebene operiert. Diese Teilung tut so, als ob es eine Art von Dichotomie zwischen Körper und Geist gäbe. Da der Geist in der Moderne gegenüber dem Körper privilegiert ist, wird eine Kunst, die mit solcher Nähe arbeitet, in die allgemeine Schublade der uns bekannten Massenkultur geschoben. Diese Ideen Arnolds von „Exzellenz“ und „das Beste und das Klügste“ – wenn auch in guter Absicht – verwenden eine Reihe von exklusiven ästhetischen Codes, die auf viele Gebiete der Kulturproduktion angewandt werden können, besonders auf die Produktion von Populärkultur, die eigentlich nicht der Beschäftigung und Analyse wert sein sollte.<sup>1</sup>

Obwohl diese Haltung nicht mehr so weit verbreitet ist, wie sie es einmal war (Kulturwissenschaft ist ein anerkanntes Studienfach an vielen Universitäten), ist angesichts der Theorien und Methoden von Populär kulturstudien eine Phänomenologie deutlich nicht vorhanden. Wenn wir Phänomenologie im ganz allgemeinen Sinne als eine epistemologische Frage verstehen, inwiefern wir etwas überhaupt wissen können, der Versuch also, das Wesen der Dinge im Dasein zu suchen, können wir sie daraufhin anwenden zu

<sup>1</sup> Terry Eagleton, *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-Structuralism*, London, Verso 1984, pp. 60–63.

überprüfen, inwiefern populär-kulturelle Kunstwerke von gewisser kultureller Bedeutung sein können.

Und um mit der Metapher des „komischen Gespanns“ fortzufahren, könnten wir den Fall einer *menage à trois* kreieren, indem wir den Untersuchungsbereich erweitern und postmoderne Theorien einbeziehen. Der Begriff der Postmoderne hat sich dahingehend entwickelt, eine Vielzahl von heterogenen Phänomenen zu kennzeichnen, die von Details in der Architektur bis hin zu einem weitreichenden Paradigmenwechsel in gesellschaftlicher und historischer Hinsicht reichen. Ich würde gerne diesen Begriff als Locus des Ringens oder sogar des Kampfes mit und innerhalb einer Repräsentation postulieren. Dies beinhaltet wiederum Vorstellungen wie Unbestimmtheit, Willkürlichkeit und eine Fülle von Erzählungen; dass sich diese Texte – sowie lesen und schreiben – über alle sozialen und kulturellen Welten verteilen, versichert uns, dass ALLE Phänomene als kulturelle Institution betrachtet werden können, die sowohl mit Imaginationen des Fiktiven als auch den Machtspielen der Diskurs-Gewalt, mit Geschlecht, Rasse und gesellschaftlichen Sozialstrukturen gefüllt sind.

Um zu rekapitulieren: Die Postmoderne unterscheidet nicht zwischen hoch und niedrig, sondern betrachtet alle Phänomene vielmehr als „Texte“, die es wert sind untersucht zu werden. Filmtheoretiker ziehen es vor nicht von Filmen, sondern von Texten zu sprechen. Das Konzept von Text (etymologisch „Gewebe“, „weben“) tendiert dazu, den Film nicht als Imitation von Realität hervorzuheben, sondern vielmehr als ein Kunstwerk, ein Konstrukt. Wenn man Bakhtins Gedanke folgt, kommt das menschliche Bewusstsein und die künstlerische Praxis nicht mit dem Dasein, der Existenz direkt in Kontakt, sondern durch das Medium der umgebenden ideologischen Welt. Literatur und in der Erweiterung das Kino beziehen sich nicht so sehr auf oder beschwören nicht die Welt herauf, sondern repräsentieren eher ihre Sprache und ihren Diskurs. Mehr als eine Reflektion des Realen oder sogar eine Brechung des Realen ist Kunst eine Brechung der Brechung, das heißt eine vermittelte Version einer schon textualisierten sozio-ideologischen Welt. Das vermeidet die Vorstellung, dass Texte zurückverweisen auf einen prä-existierenden anekdotischen Kern oder Wahrheit.<sup>2</sup> Aber was sollen wir dann mit Gibsons Behauptung tun, dass die „Passion Christi“ Jesus' Geschichte ist, wie sie „wirklich“ war, also seine bekundete Originaltreue zu den Erzählungen der Leidensgeschichte Jesu. Und wie steht es mit der angeblichen Bemerkung Papst Paul II. über seine Vorschau des Films: Ist es wie es war? Selbst der Vatikan hat angeblich behauptet, das dies die WAHRHEIT sei. Von einer postmodernen/poststrukturalistischen Perspektive würde so eine Aussage bezweifelt werden, da sie postuliert, dass es einen Ursprung, eine Grundlage, eine Wahrheit gibt, auf die man zurückgreifen kann.

Bezüglich „Der Passion“ wird das Problem recht heikel, da wir es nicht nur mit irgendeinem alten Text zu tun haben, sondern vielmehr mit der Bibel. Die Bibel war schon immer eine privilegierte Textsammlung, die Meistererzählung, die größte Geschichte, die je erzählt wurde. Gibson besteht darauf, dass es nur eine Filmversion der Evangelien sei;

<sup>2</sup> Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, Translated Caryl Emerson. Austin: University of Texas Press. 1981.

er verfiert den historischen Realismus und seine getreue Wiedergabe zu den Leidensgeschichten in den Evangelien. Er ist sogar so weit gegangen zu erklären, der Heilige Geist habe Regie geführt.<sup>3</sup> Gibson wollte nicht eine andere wiederholte Auflage des Bibel Epos machen, sondern den einzig wahren und authentischen Film über Jesus Christus.

Was Gibson getan hat, die Behauptung stelle ich zumindest auf, ist, das Zusammenbrechen oder das Ineinanderübergehen der von Grenzen und Kategorien zu bewirken. Wenn Gibson von der Originaltreue zur wahren Geschichte spricht, bezieht er sich dann auf die historische Genauigkeit, er stellt zumindest lautstark die (streitbare) Behauptung der historischen Genauigkeit auf – oder bezieht er sich auf die Botschaft des Evangeliums? Und selbst wenn der Heilige Geist eingeschritten wäre, um bei seinem Film Regie zu führen, wenn, wie Gibson behauptet, alle stilistischen und ästhetischen Entscheidungen des Films wie das Rembrandt ähnliche Licht am Gethsemane und den Tempelszenen, die Erscheinung der androgynen Teufelsfigur, die antiken Sprachen nicht eine Frage des Geschmacks oder der Technik gewesen wären, die in Kamerapositionen, Kostüme und Szenen umgesetzt sind, sondern vielmehr aus göttlicher Inspiration entsprungen wären, wäre das nicht doch auch eine „vermittelte“ Wiedergabe? Wie kann dies eine getreue Re-Präsentation sein?

Gibson operiert in seiner Absicht, eine getreue Wiedergabe des Textes zu geben, aus einer modernen Position heraus: Aber indem er die Unterschiede verwischt, befindet er sich mitten in der Postmoderne. Gibson ist sicherlich anti-postmodern in seiner Behauptung, zu den Ursprüngen zurückgekehrt zu sein, denn die Postmoderne problematisiert gerade die Idee des originären Subjekts. Für den postmodernen Denker ist der Filmauthor nur ein Moment im Prozess des Lesens und Zuschauens, eine Stelle, wo sich der Diskurs kreuzt, eine wechselnde Konfiguration, hervorgerufen durch das Überschneiden einer Anzahl von Filmen mit historisch konstituierten Lese- sowie Betrachtungsarten. Gibsons Endprodukt dient dazu, seinen modernen Behauptungen zu widersprechen, obwohl er eben genau dieser Tatsache gegenüber blind ist, indem er sagt: „Kritiker, die normalerweise ein Problem mit mir haben, haben wirklich kein Problem mit mir in diesem Film. Sie haben ein Problem mit den vier Evangelien: Darin liegt das Problem.“<sup>4</sup> Aber was anderes ist die Grundlage für diese Aussage als der blinde Glaube an die Idee des Ursprungs, an eine Meistererzählung, an das originäre Subjekt? In seinem Drehbuch wählte Gibson das aus den vier Evangelien aus, was er für wichtig hielt – ein bisschen hiervon und ein bisschen davon –, und schuf aus dieser Montage ein „fünftes“ Evangelium, das nie existierte. Er projizierte ein Sammelsurium – ein Mischmasch aus Szenenschnipseln und Dialogen, die er willkürlich aus verschiedenen Texten herausgeschnitten hatte, und fügte sie in einer Collage zusammen, die weniger durchdrungen war von dem „originalen“ Kontext des Evangeliums als vielmehr von Vorstellungen des Fiktiven. Wie kann dies denn jemals eine getreue Wiedergabe hervorbringen? Indem er die Treue zu dem Originaltext für sich in Anspruch nimmt, ignoriert er, dass Erzählungen durch ihre

<sup>3</sup> Paula Fredriksen, *History, Hollywood, and the Bible: Some thoughts on Gibson's Passion*, in: <http://www.bc.edu/research/cjl>.

<sup>4</sup> Interview with Diane Sawyer, „ABC Prime Time“, aired February 16, 2004.

Herkunft und ihren Hintergrund beeinflusst sind; seine Erzählung sowohl als auch die (angebliche) Ur-Erzählung des Evangeliums. Indem er darüber hinaus behauptet, dass der Heilige Geist ihn geleitet habe und durch ihn den Film, scheint Gibson der lebende Beweis der tatsächlichen, (menschlichen) Unmöglichkeit einer getreuen Wiedergabe zu sein, da dies nur durch eine göttliche Vermittlung bzw. Intervention möglich wäre.

Die Bibelgeschichten Hollywoods machen sich alle historisch falscher Darstellungen „schuldiger“, aber Gibsons „Fictions“ sind um so schuldiger, da er darauf besteht, lautstark und oft, dass dieser Film der historisch akkurateste Jesusfilm aller Jesusfilme ist, der jemals gedreht wurde. In unserer Kultur die Behauptung aufzustellen, dass etwas historisch akkurat ist, bedeutet zu behaupten: „So ist es wirklich passiert.“ Wir neigen dazu zu vergessen, dass es keinen unvermittelten Zugang zu irgendetwas gibt.

Ich möchte einige Beispiel herausstellen: Ganz im Gegensatz zu seinen Quellen spart Gibson radikal an Charakterisierung, Motivation und Chronologisierung. *Die Passion Christi* erzählt die letzten 12 Stunden im Leben Jesus von Nazareth und Gibson verfolgt die Verhaftung Christi bis zu seinem Tod, während er fragmentarisch Flashbacks (Rückblenden) dazwischen schiebt, um den Eindruck zu erwecken, dass man in den Erinnerungsfluss Jesu hineingezogen wird. Als Jesus ausgepeitscht auf dem Boden liegt, erblickt er die Füße und Sandalen seines Peinigers und erinnert sich daran, wie er einst seinen Jüngern die Füße gewaschen hat; als er sein Kreuz trägt und die Straßen angefüllt mit Leuten sieht, die ihm zurufen, denkt er an seinen triumphalen Einzug nach Jerusalem einige Tage zuvor. Und um seinem Anspruch der historischen Akkuratheit gerecht zu werden, sind die ganzen Dialoge auf Aramäisch oder Latein. Auf diese Weise werden die Zuschauer des Films angehalten, die antiken Sprachen zu hören, seine idiosynkratische Selektion der Evangelienthemen und seine Bildnisse, Simulacra von Schmerz und Blut als Zeugnis seines „Realismus“ zu sehen. Dadurch werden wir in unserem Denken ermutigt und bekräftigt, dass die Geschichte, die wir sehen, auch das irgendwie ist, „was wirklich passierte“. Aber die rohe und die hinausgezögerte Darstellung von menschlicher Grausamkeit sowie der Gebrauch von Flashbacks (Rückblenden) kehrt vieles der christlichen Tradition um, nämlich dass der Tod Christi im Kontext seines Lebens und seiner Auferstehung gesehen werden muss. Gibsons Film kehrt diese Tradition insofern um, als er kleine Teile von Jesus Leben in den überwältigenden Kontext seines Todes platziert. Und nachdem er eindringlich die Leiden und die Gram sowie die Verzweiflung Jesus und dessen Nachfolger zwei Stunden lang beschrieben hat, wird die Auferstehung auf ein paar „special effects“ reduziert. Der Film scheint mehr eine Entschuldigung dafür zu sein, sich einem extravaganten, verschwenderischen, ausgedehnten, minutiös detailliertem Drama des Todesprozesses hinzugeben und dadurch dem Film nur Wirkung, aber herzlich wenig Ursache zu geben. Der erbarmungslosen Exhibition (Vorführung) von Schmerz ist niemand entkommen, der den Film gesehen hat, und sie ersetzt emotionale Anteilnahme durch Trauma.

Es wimmelt nur von historischen Fehl-Darstellungen in Gibsons *Die Passion Christi*. Er mag wahrhaft glauben, dass das, was er in seinem Film präsentiert, der Historie entspricht, aber gemäß vieler Bibelgelehrten und Historiker ist die Behauptung selbst

nachweislich falsch; Der Film erlaubt sich mit seinen Quellen viele künstlerische Freiheiten, da Kameratechniken benutzt werden, um vom historischem Realismus und den Evangelien abzuweichen. Zum Beispiel: Nachdem er das Auspeitschen überlebt hat, das an sich ein Pferd getötet hätte, wird Jesus gezeigt, wie er ein überdimensional großes, schweres Kreuz – völlig aufrecht – den ganzen Weg nach Golgatha schleppt. Kein Mensch des 1. Jahrhunderts, weder Opfer noch Täter hat jemals ein Kreuz gesehen, wie das 2,50 auf 4,50 m (8 ft × 15 ft) große, das der Jesusdarsteller in Gibsons Jerusalem hinter sich herschleift. Dieses Kreuz verdanken wir mehr den Konventionen mittelalterlicher christlicher Kunst als den römischen Exekutionen des 1. Jahrhunderts. Die Diebe im Film, die mit ihm gekreuzigt werden, sind nicht bemerkenswert ausgepeitscht worden und mussten nur den Querbalken tragen. Gibsons Kamera fokussiert in Nahaufnahmen auf Jesus' Hände, wie die Nägel durch seine Handflächen getrieben werden. Die Kamera fährt fort, Nahaufnahmen von Jesus' Füßen und seiner Körperseite zu machen, wie sie durchstochen werden, kaum die Behandlung derjenigen zur Kenntnis nehmend, die neben ihm hingerichtet werden. Diese Bilder der Hinrichtung Jesus' schienen mehr von den Imaginationen (anti-semitischer) Mystiker wie Anne Catherine Emmerich (1740–1824)<sup>5</sup> inspiriert zu sein, die „sah“ wie Kaiphas befiehlt, das Kreuz im Tempel in der Nacht vor Jesus Verhaftung zu bauen. Sie „sah“ auch den Hohepriester Jerusalems Juden mit Geld überhäufen, um sie dazu zu verführen, Pilatus' unter Druck zu setzen. Gibson scheint viele von Emmerichs Visionen in seinem Drehbuch zu benutzen.<sup>6</sup>

Zwei weitere eklatante Beispiele, bei denen sich Gibsons Filmversion der Passion von der Version des Evangeliums entfernt, sind die Tempelszene und das Gespräch Pilatus mit seiner Frau. Die Tempelszene beschreibt eine weitaus größere Zerstörung als das was Matthäus (27:51), Markus (15:38) und Lukas (23:45) niederschrieben. Hier lesen wir, dass der Vorhang des Tempels von oben nach unten in zwei Teile zerrissen wurde. Was wir allerdings in der „Passion“ sehen ist, dass der Tempel selbst von Wand zu Wand in zwei Teile gerissen wird. Es klafft eine riesige Spalte, die der Länge nach von der Wand zum Boden entlang läuft. Jüdische Hohenpriester werden durch den gewaltigen Bruch hin und her geworfen und Kaiphas verletzt seine Hand bei dem Versuch, eine fallende Schale aufzufangen, die mit brennendem Zunder gefüllt ist. Eine ziemlich dramatisch ausgeschmückte Szene.

Auch bei der Sequenz des Pilatus mit seiner Frau nimmt er sich künstlerische Freizügigkeiten heraus. Nachdem Pilatus seine Frau beim Schlafen beobachtet hat, folgt später ein längeres Gespräch, in dem sie ihm erzählt, dass sie geträumt habe, Jesus sei unschuldig. Beide versuchen daraufhin einen Ausweg zu finden.

Gibsons Film ist ein Sammelsurium, ein Mischmasch dessen, was er für wichtig erachtet und dessen dramatische Interpretation. Es gibt andere Beispiele im Film, die für die UNTREUE den Evangelien gegenüber sprechen, indem eine künstlerische Freizügigkeit bei bestimmten Momenten der Geschichte herausgenommen wird. Es wurde

<sup>5</sup> Paula Fredriksen, *ibid.*

<sup>6</sup> Paula Fredriksen, *ibid.*

nichts Anti-Biblisches hinzugefügt, dennoch benutzt Gibson viele nicht diegetische (erzählte) Beifügungen und porträtiert Ereignisse, die nicht in den Evangelien festgehalten sind. Aber vielleicht muss man auch gleichermaßen an dieser Stelle die Auslassungen, die Abwesenheiten erwähnen, die genauso viel über Gibsons Film (und noch mehr über ihn selbst) aussagen, als das, was vorhanden oder präsent ist. Als ein Beispiel hier eine Passage aus dem Johannes-Evangelium, die Gibson ausgelassen hat:

Viele von den Juden nun, die zu Maria gekommen waren und gesehen hatten, was er getan hatte, glaubten an ihn. Etliche aber von ihnen gingen hin zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte. Da beriefen die Hohepriester und die Pharisäer eine Versammlung des Hohen Rates ein und sagten: was tun wir? Denn dieser Mensch tut viele Zeichen. Lassen wir ihn auf diese Weise gewähren, so werden alle an ihn glauben, und die Römer werden kommen und uns sowohl die (heilige) Stätte als auch das Volk wegnehmen. Einer aber von ihnen, Kaiphas, welcher Hohepriester jenes Jahres war, sagte zu ihnen:

„Ihr wisst nichts; auch bedenkt ihr nicht, dass es für euch besser ist, wenn **ein** Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk umkommt.“ Dies sagte er aber nicht von sich aus, sondern weil er Hohepriester jenes Jahres war, weissagte er. Denn Jesus sollte für das Volk sterben und nicht für das Volk allein, die unter den Völkern zerstreuten Kinder Gottes in Eins zusammenbrächte. Von jenem Tag an beratschlagten sie nun, ihn zu töten. (Züricher Bibel: Johannes 11:45–53.)

Alle der oben genannten Beispiele mögen Sie der Aussage verleiten, dass diese meine Lesart nicht mehr Anspruch auf Gültigkeit haben kann als Gibsons Lesart des Evangeliums. Richtig, genau das ist auch mein Punkt. Jede buchstäbliche Lesart wird immer vor einem Hintergrund gelesen und ist auf diese Weise immer mit Werten durchdrungen bzw. erfüllt. Es gibt „Bewertungssysteme“, die den Leseprozess bestimmen<sup>7</sup> und entgegen Gibsons Protest ist sein sogenanntes buchstäbliches Lesen nicht wertfrei, sondern vielmehr voll von Ideologie; das heißt, einer Ideologie gewisser Kirchenlehren und christlicher Interpretation.

Es ist weder meine Absicht zu beteuern, dass ich meine Bibel besser kenne als Gibson, noch beabsichtige ich mit Gibson zu wetteifern, wer die nahestehendste Lesart der Evangelien vorweisen kann. Indem ich die Wahl Gibsons pointiere, was in den Film aufgenommen und was nicht aufgenommen wird, werden Argumente dafür geliefert, dass der Film keine buchstäbliche Wiedergabe der Bibel präsentiert; und weiterhin führt es uns vor Augen, dass eine buchstäbliche Wiedergabe eines Textes eigentlich nicht möglich ist. Der Film spiegelt nur das Konzept einer Vielzahl von Erzählungen wider.

Gibson rekonstruiert ein Ereignis, das zum großen Teil nur als kanonisierte Legende existiert. Mir scheint es, als ob *Die Passion Christi* vom Hintergrund und Herkunft ihrer Legende durchdrungen ist. *Die Passion Christi* ist eine Wiedergabe dessen, was Lyotard eine Meta oder Große Erzählung nennt, die für sich in Anspruch nimmt, eine Historie, eine Theorie oder eine Kulturpolitik zu schaffen. Film als Text und Erzählung kann wie

<sup>7</sup> John Frow, *Marxism and Literary History*, Cambridge, Mass. Harvard University Press 1986.



jeder andere Text gelesen werden und wir müssen uns völlig über das bewusst sein, was jede Erzählung unterdrückt bzw. verdrängt, indem sie sich symbolisch und symptomatisch manifestiert.

„Das lässt mich nun zu meinem nächsten und letzten Punkt kommen, den ich zu Beginn meines Beitrags ansprach. Wie gut gelungen ist *Die Passion* unter ihren eigenen Bedingungen? Wie befördert sie Glaube, Liebe, Hoffnung und vor allem Vergebung?“<sup>8</sup>

Es scheint sich ein Thema durch die Kritik an Gibsons *Passion Christi* hindurchzuziehen: „fundamentale Pornographie“, „anspruchslöse spirituelle Pornographie“, „Pornographie der Gewalt“ „eine obszönes Porträt der Leiden Christi“, „[...] die größte Geschichte, die jemals erzählt wurde, wie Dario Argento sie hätte erzählen können [...]“ – ein Filmmacher, der in seinen Filmen Horror und Pornographie verbindet. Aber abgesehen davon, seinem Widerwillen gegen die graphischen, plastischen Details Luft zu machen, ist es nicht vielleicht zu weit gegriffen, den Film als Pornographie abzustempeln? Vielleicht nicht, da die Balance zwischen die GRÖßTE Geschichte aller Zeiten zeigen und erzählen bei Gibsons Blockbuster (Kinohit) ernsthaft aus dem Gleichgewicht geraten ist – zugunsten des ersteren. Und worum geht es denn in der Pornographie, wenn nicht darum, alles zu zeigen? Wie sein anspruchsloser Cousin, der Slasher Film, ist Pornographie im wesentlichen eine Anti-Erzählung, in dem sie eine fadenscheinige Geschichte als eine bloße Entschuldigung dafür „hineinwirft“, den menschlichen Körper in seinen Qualen von Lust oder Schmerz zu zeigen. Seit beide Genres von Exzessen und Wiederholung leben und florieren, ist es irrelevant, zu welchem Zeitpunkt man in den Film geht.

Funktioniert *Die Passion* nicht in gleicher Weise, indem wesentlich mehr Energie auf das Spektakel einer körperlichen Bestrafung des fast nackten Christus verwendet wird als auf das wer, was, wo, wann und warum? Ist unsere eigene Erfahrung des Films nicht auch unausweichlich eine physische, genauso wie in der Pornographie oder „Splatter“, ein Wiederhall der Ereignisse auf der Leinwand? Wenn man sich an die Reaktionen der Zuschauer erinnert wie „der Magen hat sich gedreht“, „ein Gefühl, das durch und durch ging – das unter die Haut ging“, „ein zwei Stunden und sechs Minuten langer Slasher Film“, dann sind dies alles Reaktionen körperlicher Natur. Dies wiederum ruft uns unsere Definition zurück, wie hohe und niedrige Kultur kodiert ist.

Gibson scheint es nicht zu stören, dass er die Formen säkularer Kultur ausbeutet. Er basiert seine hohen Ziele für den Film auf seine ungläubwürdige Ehe vom Heiligen und Profanen. Nur, so behauptet er, durch den Schock der Zurschaustellung des übertriebenen inneren Gefühls, in dem es uns buchstäblich krank macht, kann ein modernes Publikum dazu bewegt werden, Christi Botschaft von Liebe zu umfassen.<sup>9</sup> Aber wie gut verwirklicht *Die Passion*, was Gibson beabsichtigte? Zunächst, wie bewegend ist der Film?

Einige, mögen es Christen, Juden oder „bunte Hunde“ (um *The Simpson's Reverend Lovejoy* zu zitieren) sein, würden dahin argumentieren, dass die Geschichte, an die sich

<sup>8</sup> Gibson in an interview with Fox News' Bill O'Reilly.

<sup>9</sup> Paula Fredriksen, *ibid.*

Gibson zu erzählen heranwagt, einen gefangen nimmt und betroffen macht. Aber um eine Geschichte erzählen zu können, muss man selektieren und kein Erzählakt ist identisch; die Evangelien sind ein gutes Beispiel dafür.

Vielleicht gerade weil die Geschichte so bekannt ist, verspürt Gibson kein Bedürfnis, auf die klassischen Erzählformen Hollywoods zu achten. Mit Erzählform ist hier die filmische Organisation gemeint, in der die Teile durch eine Reihe kausal bedingter Ereignisse aufeinander bezogen sind, die an einem bestimmten Raum und in einer bestimmten Zeit stattfinden. Wir als Zuschauer sind in der Lage, durch den sich entfaltenden Verlauf der Geschichte ein subjektives Bild zu erhalten und für eine Figur Partei zu ergreifen. Im Film wird es zum Teil durch die Kamera konstruiert, besonders durch die Perspektiven-Aufnahme, die die Beziehung und Loyalitäten der Zuschauer aufbaut. Einerseits nehmen wir das Objekt auf der Leinwand wahr und gleichzeitig nehmen wir an der imaginären Kinorealität teil. Aber wir ergreifen nicht nur durch die Kameraführung Partei für eine Figur. Wir müssen auch die Geschichte „lesen“ und dafür bedarf es einer Beziehung von Ursache und Wirkung sowie einer chronologischen Entwicklung. All dies scheint schmerzlich in Gibsons *Die Passion* zu fehlen. Es wird weder für den Kontext noch für die Charakterisierung gesorgt, warum eigentlich irgendjemand Jesus hinrichten möchte. Was ist denn die Motivation? Im Film wird sie nicht gezeigt.

Selbst das Einbeziehen der ausgelassenen Passage, auf die ich vorher Bezug genommen habe, hätte für dieses Verhältnis von Ursache und Wirkung gesorgt, für die Motivation, den Beweggrund für Christus' Kreuzigung. Der Notwendigkeit zu motivieren und durch die Erzählhandlung motiviert zu werden, wird im Film nicht Rechnung getragen. Wir kennen natürlich die größte Geschichte aller Zeiten, aber als Zuschauer, die wir den Film anschauen, erleben wir nicht das so wichtige Involviertsein in die Geschichte. Von den vorhandenen Perspektivaufnahmen, die von dem Protagonisten Jesus stammen, wird nur wenig Gebrauch gemacht. Die Perspektivaufnahmen verschwinden in Flashbacks. Maria jedoch wird mit einer ungeheuren Menge von Perspektivaufnahmen (POVS) gefilmt. Wie kann der Film oder eigentlich Gibson ohne die Entfaltung einer Geschichte, die erst die Identifikation mit einem Subjekt erlaubt, seine Botschaft vermitteln?

Zugegebenermaßen hat es viele Hollywoodfilme gegeben, die die Leinwand mit plastischer Gewalt gefüllt haben. Zum Beispiel *Saving Private Ryan*, welcher zu Anfang in einem meiner Zitate erwähnt wurde. Aber dort gab es ein Gleichgewicht zwischen dem ZEIGEN von Leiden und dem ERZÄHLEN der Geschichte. So entsetzt wir auch waren, konnten wir dennoch beim Anblick der graphischen und sinnlosen Gewalt, mit den Charakteren eins werden und in ihnen aufgehen.

Christian Metz hat es (in seinem Buch *The Imaginary Signifier*) passend ausgedrückt: „Insofern er alle Spuren des Subjekts der Artikulation aufhebt, gelingt es dem traditionellen Film dem Zuschauer den Eindruck zu vermitteln, dass er selbst das Subjekt ist, aber in Form von Leere und Abwesenheit, in Form der reinen visuellen Kapazität.“

Beim Anschauen eines Films verliert sich der Zuschauer einerseits und findet sich auch andererseits wieder. Dies erfährt er immer und immer wieder, in dem er kontinuierlich den ersten, fiktiven Moment der Identifikation erneut durchlebt (fiktiv im Sinne

von Wahrnehmung dieses anderen als ein perfekteres Selbst ist ebenso eine Fehlrepräsentation, ein fehlerhaftes Erkennen), und mit diesem Moment der Identifikation ist eine Identitätsstiftung verbunden. In der *Passion* haben wir jedoch die panoptische Perspektive einer allwissenden Kamera, die den Eindruck blockiert, das Subjekt zu sein – wir werden zum Außenseiter, der hineinschaut. Diese Balance zwischen Gewalt zeigen und eine Geschichte so erzählen, dass man sich mit einem Charakter, einer Figur identifiziert, ist genau das, was in *Die Passion* fehlt, da es viel zu sehr das erstere betont.

Der Gewaltexzess, die explizite und oft in Zeitlupe gefilmte Zurschau-stellung von Qual und Schmerz scheint überhand zu nehmen. Die Qual und die Gewalt sind so dominant, dass es keine Charakterisierung erlaubt und zur gleichen Zeit keine filmischerzählerische Motivation bereithält. Das dient dazu, uns von einer Identifikation mit Jesus fernzuhalten. Gibsons Christus wird uns mit schockierenden Effekten vermittelt, aber es reicht nicht zum Objekt der Empathie – nicht unähnlich einer promiskuitiven jungen Frau aus einer Studentinnenvereinigung, die von einem psychopathischen Freddy Kruger enthauptet wird. Um Mitgefühl empfinden zu können, muss man sich mit einer Person identifizieren und um uns zu identifizieren, müssen wir sie kennen lernen. Statt dieses imaginären Kennenlernens, was Filme normalerweise sehr gut transportieren können, zeigt uns Gibson Jesus als unbeabsichtigten Exhibitionisten und pures Opfer. Der Sonntagsschulen-Unterricht, den wir mit in den Film bringen, kann nicht das unentbehrlich Filmwissen, das selbst die kitschigsten Bibel-Kostümfilm bieten, ausgleichen (Ben Hur, Die Zehn Gebote, etc.). Geprügelt, getreten und ausgepeitscht wird Jesus fast unerkennbar innerhalb der ersten halben Stunde dargestellt; von dort gibt es keinen Steigerung mehr, auch wenn der Film unermüdlich daran arbeitet, seine entsetzlichen Bilder und Geräusche zu eskalieren.

Und entsetzt sind wir, aber der Effekt, den es auf uns hat, führt nicht dazu, uns mit Jesus zu identifizieren, sondern den Prozess UNSERER IDENTIFIKATION MIT IHM ABZUBRECHEN. Wie im Horror- oder Pornofilm lösen wir uns bald und werden gefühllos, wenn nicht sogar gelangweilt.

Während uns Jahrhunderte von Gemälden Jesus in seiner Menschlichkeit näher gebracht oder seine sublimale Distanz erhalten haben, tut *Die Passion* keines davon. Jesus wird zu einem pornographischen Objekt reduziert, entmenschlicht, weil er all zu menschlich, zu körperlich, zu nahe ist (Ecce homo sagte Pilatus, wie die Menge den blutüberströmten Jesus anschaut).

*Die Passion* handelt nicht nur davon, Folter anzuschauen, sondern auch vom Schauen des Schauens und hier ist der Punkt, wo die Trash Culture Analogie auf seine Grenzen stößt. Pornographie und „Splatter“ genießen unverfroren ihr voyeuristisches Vergnügen. Nichts interessiert sie weniger als die moralischen Implikationen des Beobachtens von Kopulation und Zerstückelung. Hierin unterscheidet sich *Die Passion*, da es den Mantel der Rechtschaffenheit darüber wirft und zwischen richtiger und falscher Art des Zuschauens unterscheidet. Die „guten Beobachter“ sind natürlich Maria, Maria Magdalena und Johannes, wie sie verzweifeln, schluchzen und die Leinwandversion unserer selbst werden. Zweifeln wir daran, dass wir dasselbe getan hätten? Andererseits haben wir im Gegensatz

dazu die abstoßenden Beobachter wie der jüdische Priester Kaiphas, als er sich krankhaft daran ergötzt, wie Jesus gefoltert und geprügelt wird, sowie die römischen Soldaten und der rachsüchtige Pöbel. Moralische Subtilität steht der Geschichte im Weg. Graunancen werden zu einem klaren schwarz-weiß Kontrast von Gut versus Böse verschärft. Oh wie leidenschaftlich empfinden wir, dass die Bösen nicht wir sind – gleichgültig, ob sie, wie wir, zuschauen, weil sie es wollen und nicht weil sie es müssen.

Aber wie kann man die Tatsache erklären, dass es jene gibt, die von Gibson und dem Film angesprochen werden. Dass sie, gemeinsam mit dem Papst (angeblich) sagen, „so ist es gewesen“? Ich habe keine glatte Antwort dafür, außer dass für diese Gläubigen das Leiden Christi eine intensive Bedeutung hat; es ist eine intensive Darstellung, die eine Identifikation auf deren Glauben beruhend erlaubt. Wie es dies offensichtlich auch für Mel Gibson tut und ihn dazu inspiriert, filmisch das Leiden in entsetzlichen Details zu re-präsentieren. Aber dieser Interpretationsgemeinde wohnt eine kulturelle Welt inne, die nicht jeder betreten kann; ich kann es sicherlich nicht. Vielleicht wäre es nützlich, es als eine anthropologische Frage zu formulieren: wie verstehen wir diese anderen Leute, wie können wir sie verstehen? Und kraft dieser Frage aufgrund des Erkennens, dass es verschiedene kulturelle Welten neben derjenigen gibt, die wir bewohnen, kreieren wir nicht wieder einen Fall für die Unmöglichkeit einer buchstäblichen Textwiedergabe, besonders in filmischer Form? Entgegen Gibsons Behauptung ist sein Film nicht ein überwältigendes Beispiel postmodernen Lesens? Mir scheint, dass alle Entscheidungen, die er im Prozess der buchstäblichen Wiedergabe gefällt hat, notwendigerweise durch eine bestimmte Perspektive gefärbt waren, die nicht durch den Text allein gerechtfertigt wird. Derart originalgetreu bedeutet, was ein bestimmter Hintergrund oder Ideologie als getreu oder glaubwürdig betrachtet.

Für diejenigen, die nicht Teil dieser Gemeinschaft sind bzw. nicht denselben Hintergrund haben, kann somit Gibsons Film nicht gelungen sein. Ganz im Gegenteil. Die Gefahr von *Die Passion* ist, dass er im allgemeinen mehr unsere Passion auf Kosten unseres Mitgefühls ausnützt. Zum Guten oder wahrscheinlich zum Schlechten wird das Christentum (in den USA auf alle Fälle) genauso durch die Populär-Medien vermittelt wie durch Tradition und Institutionen verschiedener Kirchen. Und die Art und Weise, wie wir diese Medien anschauen, ist weitgehend von unserer Perspektive abhängig. Und während wir die Schund – bzw. Massenkultur wegen ihrer Ehrlichkeit anerkennen müssen, lässt dieser Film für die meisten von uns beides zugleich haben; er bietet angenehme voyeuristische Erregung und die Gelegenheit, andere dafür zu beschuldigen.

### **Bibliographie**

- Bakhtin, M. (1981): *The Dialogical Imagination*, trans. C. Emerson, Austin: University of Texas Press.  
Benjamin, W. (1980): *Der Ursprung der Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: *Illuminationen*, ed. Siegfried Unseld, Frankfurt: Suhrkamp.  
Chattaway, Peter T. *The Passion of the Christ*, in:  
<http://www.christianitytoday.com/movies/reviews/passionofthechrist.html>  
Fredriksen, P.: *History, Hollywood, and the Bible: Some thoughts on Gibson's Passion*,  
in: <http://www.bc.edu/research/cjl>

- Freud, S. (1955): *Beyond the Pleasure Principle*, trans. J. Strachey, in: *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18, London: Hogarth.
- Frow, J. (1986): *Marxism and Literary History*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Kracauer, S. (1995): *Cult of Distraction: On Berlin's Picture Palaces*, in *The Mass Ornament: Weimar Essays*, ed. and trans. Th. Y. Levin, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Metz, Chr. (1982): *The Imaginary Signifier Psychoanalysis and the Cinema*, trans. C. Britton et al., Bloomington, In: Indiana University Press.
- Peterson, C. (2004): „Regarding Mel Gibson's *The Passion of Christ*“, *Minneapolis Star and Tribune* April 2.
- Prince, Stephen. (2000): *Screening Violence*, New Brunswick, N. J: Rutgers University Press.
- Smith, M. H.: *Gibson Agonistes: Anatomy of a Neo-Manichean Vision of Jesus*  
<http://religion.rutgers.edu/jseminar/passion.html>



## **Sind die Grenzen der Sprache die Grenzen meiner Welt? Eine phänomenologische Kritik an Derrida\***

*Pol Vandavelde*  
(*Marquette University, USA*)

Mit der Aussage, dass die Grenzen der Sprache die Grenzen der Welt sind, setzte Wittgenstein mit seinem *Tractatus Logico-Philosophicus* eine linguistische Kehre im Lauf, die die Philosophie definitiv ändern wurde. Seitdem spielt die Frage der Sprache in der zeitgenössischen Philosophie eine immer grössere Rolle. Dieses Interesse wurde in allen Traditionen der Philosophie wachsen. Richard Rorty kennzeichnet dieses Ereignis in analytische Philosophie als ein „Linguistic Turn“. Solche eine linguistische Kehre fand auch in der sogenannten kontinentalen Philosophie statt zuerst bei Herder und Humboldt und später bei Heidegger und Gadamer. Im französischen Postmodernismus fuhr das erneute Interesse an Sprache zu einer neuen Form von Skeptizismus: ein Skeptizismus der Intention, den ich untersuchen möchte. Diesem Skeptizismus nach versteuert die Sprache irgendeine Intention, die ein Sprecher haben kann, mit der Folge, dass der Sprecher nicht der besitzer seiner Meinungen sei.

Es gibt in der zeitgenössischen französischen Philosophie verschiedene Formen dieses neuen Skeptizismus. Michel Foucault wies auf die Rolle des Satzes hin, der weder ein grammatischer Satz noch ein logischer Satz ist. Ein Satz (eine Äusserung, „un énoncé“) ist ein Ereignis. „Träume verwirklichen Begierden“. Plato sowohl wie auch Freud sagten dies (Foucault 1969, 136). Die grammatischen Sätze in deren Übersetzung sind gleich – genau auch deren logische Inhalt. Sie meinen aber nicht das selbe and sagen auch nicht das selbe. Der Satz als „énoncé“, als Äusserung, geschieht in verschiedenen geistigen Rahmen, dessen Plato und Freud nicht bewusst sein konnten. Es ist die Aufgabe eine Archäologie die verschiedenen Ordnungen der Dinge im Lauf der Jahrhunderten, was Foucault die Episteme nennt, hervorzuheben. Eine zweite Form dieses Skeptizis-

---

\* Dieser Text ist ein Vortrag, der in einer Konferenz über die Beziehung zwischen Phänomenologie und Postmoderne in Olomouc gehalten wurde. Terri Hennings danke ich sehr herzlich für ihre freundliche Hilfe mit der Überprüfung des originalen Manuskriptes. Ich habe die selbe Problematik ausführlich in einem längeren Aufsatz behandelt („Derrida's Intentional Skepticism: a Husserlian Response“, *The Journal of the British Society for Phenomenology* 36 (2005), 160-178.

mus hat Jean-François Lyotard verteidigt. Realität ist für ihn nicht was der Fall wirklich ist, sondern ein Archiv, zudem wir uns zurückziehen, wenn wir mit einem Problem in unsere Erzählungen konfrontiert sind. Der Philosoph, der am besten die linguistische Wende des Postmodernismus offenbart hat und die radikalste Form des intentionalen Skeptizismus anbietet, ist ohne Zweifel Jacques Derrida. Der Grund dieses Skeptizismus ist ziemlich einfach festzustellen und zu verstehen. Deswegen ist Derrida's Skeptizismus so eindrucksvoll geworden, dass Epigonen diesen intentionalen Skeptizismus fast wie ein Dogma weitergeführt haben.

Kurz ausgedrückt besteht: dieser intentionale Skeptizismus daraus, dass man nicht ganz klar wissen kann, was er meint, weil die Wörter, die er anwendet, um seine Meinung zu äussern, schon Bedeutungen tragen als Teile eines linguistischen und begrifflichen Systems, so dass die Unmittelbarkeit zwischen einer Meinung und den diese Meinung äussernden Bedeutungen eine Illusion ist. Die Wörter, die Sprache verursachen eine Ausstreuung („Dissémination“). Man kann damit nur schliessen, dass alles eine Interpretation ist; es gibt nichts ausser dem Text und das Subjekt ist eine Funktion der Sprache. Alle diese Formeln sind von Derrida.

Diese Ansicht hat dann seinen Siegel auf Dekonstruktionismus gedrückt. Ein Text kann abgebaut und uminterpretiert werden ungeachtet irgendeiner Intention oder Meinung von Seite des Verfassers. Dagegen haben Kritikern behauptet, dass Derrida zu radikal ist und haben das Paradoxon hervorgehoben, dass Derrida das ganz energisch angefechtete, was er als Missverständnisse seines Denkens (wie z. B. von Jürgen Habermas oder John Searle) betrachtete.

Ich möchte mich mit einem anderen Aspekt Derridas beschäftigen, nämlich die Beziehung zwischen Meinung und Bedeutung oder zwischen Intention und Wörter. Derrida hat diese Frage mehrmals in seiner Auseinandersetzung mit Husserl behandelt, besonders in *La voix et le phénomène* (Derrida 1967) und in seiner Einführung zu Husserls *Der Ursprung der Geometrie* (Derrida 1974). Es ist nicht meine Absicht ein Kommentar oder eine Zusammenfassung dieser Werke hier aufzuführen. Mein Interesse bezieht sich nur auf die Rolle der Wörter in der Konstitution eines Gedankens. Diese Frage enthält zwei Dimensionen: erstens, was ist die Rolle der Sprache in einem Gedanken und, zweitens, wann ist ein Gedanke selbstständig? Obwohl Derrida die Frage nicht in diesen Termini behandelt, kann man sehen, dass er die erste Dimension in *La voix et le phénomène* und die Zweite Dimension in seine Einführung zu *Der Ursprung der Geometrie* berührt.

## **1 Die erste Dimension: was ist die Rolle der Sprache im Denken?**

Husserl hat diese Frage in der ersten seiner *Logischen Untersuchungen* schon gestellt, als er die Verbindung zwischen Ausdruck und Bedeutung untersuchte. Derrida richtet sich auf einen Unterschied, dem Husserl selbst nicht viele Beachtung schenkt: der zwischen Zeichen und Anzeige. Husserl will sich nur mit jenem Zeichen beschäftigen, die durch eine Meinung belebt sind und schiebt diese anderen Zeichen beiseite, die nur Anzeichen sind wie Marken oder Fahnen. Derrida erkennt, dass dieser Unterschied in



Husserl „mehr *funktionell* als *substanziell*“ ist“ (1967, 20. Derridas Betonung). Husserl behauptet, dass eine Bedeutung auch eine Anzeige sein kann. Wenn ich sage, „es regnet“, ich verleihe diesem Satz einen Sinn, wobei dieser Satz durch meine Meinung der Ausdruck eines geistigen Zustandes wird, nämlich meine Glaube, dass es jetzt regnet. Die Bedeutung des Ausdrucks wird mit der Anzeige beigefügt, dass ich eine Äusserung oder einen Urteil vollzog. Diese Verschränkung, Husserl sagt „Verflechtung“, von Bedeutung und Anzeige ist für Derrida eine Vergiftung („contamination“, 21): „Husserls ganzes Unternehmen – weit über die Untersuchungen hinaus – würde in Gefahr sein, wenn die Verflechtung, die die Anzeige zum Ausdruck verbindet, überhaupt unreduzierbar war, im Prinzip unherausziehbar, wenn die Anzeige [...] die innere Bewegung des Ausdrucks innewohnte“ (26).

Derridas Meinung nach ist jeder Ausdruck nicht nur etwas, was auch eine Anzeige sein kann, sondern jeder Ausdruck ist gleichzeitig eine Anzeige. Was ausgedrückt wird, ist deswegen, was gemeint und was angezeigt wird. Da ein Sprecher nicht beherrschen kann, was seine Ausdrücke anzeigen, weil er selbst nicht weiss, was seine Ausdrücke anzeigen, ist die Stelle des Sprechers mit dem des Lesers gleichzusetzen. Wenn jemand spricht, liest er auch seine Meinung, so dass seine Meinung zerstreut wird. Noch schlechter: wegen dieser Zerstreung kann jemand seiner Intention nicht anwesend sein und der Prozess der Intention oder Meinung kann nicht unmittelbar stattfinden. Genau deshalb behauptet Derrida, das Subjekt sei nicht der Herr des Sinnes, sondern eine Funktion der Sprache.

Ich möchte zeigen, dass Derrida Husserls Stellung ungenau darstellt. Derrida übersetzt Husserls Terminus „Bedeutung“ durch „vouloir-dire“, „etwas-sagen-wollen“. Dadurch macht Derrida Husserls Meinung und Bedeutung gleich. Diese Gleichsetzung erlaubt Derrida Husserl in der Tradition eines transzendentalen Voluntarismus einzuordnen: „Die die ganze transzendente Phänomenologie herrschende explizite Teleologie wäre im Grunde nur ein transzendentaler Voluntarismus. Der Sinn will sich ausdrücken, er drückt sich nur in einer Meinung, die nur ein Willen-sich-ausdrücken der Anwesenheit des Sinnes ist.“ (37) Derrida beschuldigt Husserl in einer Metaphysik der Präsenz gefangen zu sein. Während Husserl der Stimme den Vorzug anbietet, betont Derrida das Schreiben. Husserl behauptet, dass im einsamen Denken, wenn man mit sich selber redet, die Zeichen die Funktion einer Anzeige nicht erfüllen. Im Unterschied zu einem Gespräch, wobei ich mich ausdrücke und zeige auch welche geistige Zustände ich habe, brauche ich mich meine eigenen geistigen Zustände nicht mitzuteilen. Im einsamen Denken herrschen reine Ausdrücke.

Obwohl Husserl glaubt, um Ausdruck zu sein, müssen alle Bedeutungen durch einen Akt des Meinens belebt werden, gleicht er Bedeutung und Meinung nicht. Die Bedeutung hat ihre Ursprung in einem Akt, aber wird nicht in einem Akt erschöpft. Am Ende der ersten *Logischen Untersuchung* spricht Husserl über Bedeutungen, die noch nicht gedacht worden sind oder niemals gedacht werden können. Das weist schon darauf hin, dass es Bedeutungen gibt, die unabhängig von einer aktuellen Meinung bestehen können. Wie „Der Ursprung der Geometrie“ klar macht, einst eine Bedeutung geschrieben wird, wird

sie unabhängig von irgendeinem Akt des Meinens und dadurch gewinnt eine Idealität. Natürlich besteht die Schwierigkeit darin, was das Dasein einer Idealität ist: besteht sie vor ihrer Verwirklichung in Akte des Bewusstseins oder ist sie durch Akte erzeugt und deshalb ein Produkt von Akten? Ich werde später darauf zurückkommen.

Die Pointe Derridas Argument besteht darin, dass Husserl die Schichte des Ausdrucks als „unproduktiv“ betrachtet. Meinung existiert an sich vor Bedeutung; daher, obwohl der Ausdruck aus Zeichen gemacht wird, sind Zeichen nur eine Art äusserliche Kleidung, die keine Opazität in die Meinung einführen. Derrida nimmt diese Meinung vor dem Ausdruck als ein Sinn. Er spricht über einen vorausdrücklichen Sinn. Dagegen schreibt er: „Wie der Ausdruck kommt nicht wie eine Schichte zur Anwesenheit eines vorausdrücklichen Sinnes, berührt das Aussen der Anzeige nicht zufällig das Innen des Ausdrucks. Ihre Verflechtung ist urprünglich, es ist nicht die kontingente Verbindung, die eine methodische Aufmerksamkeit und geduldige Reduktion auslösen könnten.“ (97) Rudolf Bernet fasst Derridas Kritik als Folgendes zusammen: „Als einem transindividuellen System unterzogen verliert die Stimme ihre Selbstbeherrschung und erkennt sich selbst nur mittels eines Unwegs durch Anonymität.“ (Bernet 1995, 18) Bernet leitet davon ab, dass „es weder unmittelbares Selbstbewusstsein gibt, das ganz intuitiv und rein innerlich wäre, noch eine unveränderliche Anwesenheit eines idealen Objektes, das durch seine vielfältigen Wiederholungen und Vorstellungen gleich bleiben würde“. (18-19)

Derrida's Kritik trifft den Kern der Intuition, dieses Prinzip aller Prinzipien der Phänomenologie. Wenn jemand etwas sagt, die Wörter der Aussage beziehen sich auf etwas anders als die reine Meinung. Als Anzeige beziehen sie sich auch zum System begrifflicher Unterscheidungen, zum Netz von Konnotationen, die der Sprecher nicht ganz beherrschen kann und von denen er nicht immer bewusst sein kann. „Is es nicht dadurch ausgeschlossen, wegen wesentlichen und strukturellen Gründe, dass die Einheit von Anschauung und Intention immer homogen sei und die Bedeutung sich in Anschauung gründen würde, ohne zu verschwinden?“ (Derrida 1967, 103) Im Kern der Anschauung gibt es eine Abwesenheit: „Meine nicht-Wahrnehmung, meine nicht-Anschauung, meine Abwesenheit hic et nunc werden genau dadurch gesagt, dass ich sage etwas, dadurch, das ich sage, und dadurch, weil ich es sage. Niemals wird diese Struktur fähig sein, mit der Anschauung eine Einheit innerlicher Verschmelzung zu machen. Die Abwesenheit der Anschauung – und darum des Subjektes der Anschauung – wird nicht nur durch die Rede *ertragen*, sie wird von der Struktur der Bedeutung überhaupt *verlangt*, wenn man sie für *sich selbst* betrachtet [...]. Diese Möglichkeit [einer totalen Abwesenheit des Subjektes und des Objektes eines Satzes] lässt die Bedeutung als solche geboren werden, lässt diese Bedeutung gehört und gelesen werden.“ (104)

Diese Stellung hat sich in vielen Felder der sogenannten kontinentalen Philosophie zu einem Dogma entwickelt. Burt Hopkins zum Beispiel schreibt: „Im Gegenteil zu Husserls Entscheidung, dem Zeichen-Significans und deswegen der Univozität den Vorzug zu schenken, ist die Sprache an sich anzeigend und also doppeldeutig.“ (Hopkins 1995, 84). Dagegen hat schon Bernet uns aufmerksam gemacht, dass es in Derridas Betonung der sprachlicher Vermittlung einen Linguozentrismus geben könnte (Bernet 1995, 20).

Diese war die erste Kritik an Husserls Betrachtung der Sprache, dass jede Bedeutung zu einer Meinung, als einem Akt des Bewusstseins, zurückgeführt werden muss, was Derrida als für unmöglich hält. Die zweite Kritik, die am meisten und besten in Derridas Einführung zu *Der Ursprung der Geometrie* dargestellt wurde, besteht darin, dass es keine Idealität ohne Sprache geben kann und somit eine Idealität nicht am Akte eines Produzierens gebunden werden kann.

## 2 Die Zweite Dimension: wann ist ein Gedanke selbstständig?

In *Der Ursprung der Geometrie* bietet uns Husserl eine Veranschaulichung des Geburts einer Idealität an. Wissenschaft, sagt Husserl, ist ein geistiges Produkt, aber hat „einen historischen Anfang“ und „einen Ursprung in einem Leisten“, das Husserl vorangehend als „Vorhabe und gelingende Ausführung“ bezeichnet (Husserl 1976, 367). Dieser Geburt kann in vier Stufen dargestellt werden. Auf der ersten Stufe hat der in Husserls Beispiel „urstiftende Geometer“ eine „erste Erzeugung“ in einer „urprünglichen ‚Evidenz‘“. Diese Evidenz, die ein „original Selbstdasein in der Aktualität der ersten Erzeugung“ hat, geht aber vorüber, ist instabil und kann einfach verschwinden und vergessen werden. Aber es kann „erweckt werden“. Zu dieser Passivität dessen, was geschehen ist und in Retention gefallen ist, gehört „die mögliche Aktivität einer Wiedererinnerung“. Auf dieser zweiten Stufe wird die erste Erzeugung, die auch ein Erlebnis ist, „quasi neu und aktiv durchlebt“ (370). Eine zweite Erzeugung etabliert sich, die mit der ersten Erzeugung in „Deckung“ kommt: „[...] das jetzt originär Verwirklichte ist dasselbe wie das vordem evident Gewesene.“ (370) Das Modell dieser Wiederholung ist die Wiedererinnerung. Husserl gebraucht auch das Schema „leere-erfüllte Intention“, wenn er sagt, dass in der Wiederholung die ursprünglich evidente Erzeugung als „reine Erfüllung ihrer Intention“ ist und dadurch „das Erneute (Wiedererinnerte)“ wird (370). Jetzt weil eine Wiederholung sich etabliert hat, kann eine Wiederholung beliebig werden. Es gibt eine „Wiederholungskette“ (370). Auf der dritten Stufe haben wir die Vorstufe der Objektivität, wenn andere Leute den ersten Erfinder treffen. Durch Einfühlung und sprachlichen Austausch können anderen die evidente Erzeugung nicht nur wiederholen, sondern auch aktiv nachverstehen (370). Sie teilen in der Aktivität der Erzeugung mit, sie vollziehen die Aktivität mit, die das geistige Produkt produziert hatte. Eine „Fortpflanzung der Erzeugung“ vom ersten Stifter zu anderen Leute möglich geworden ist, die Husserl eine „Nacherzeugung“ nennt. Die Wiederholungskette verwandelt sich in eine „Verständniskette“ (371). Was evident für den ersten Erfinder ist, bleibt das selbe im Bewusstsein der Anderen. „In der Einheit der Mitteilungsgemeinschaft mehrer Personen wird das wiederholt erzeugte Gebilde nicht als gleiches, sondern als das eine gemeinsame bewusst.“ (371)

Auf der vierten Stufe bekommen diese Idealitäten ihr „verharrende Dasein“ durch das Schreiben. Mit dem Schriftlichen ist die Erzeugung nicht mehr abhängig vom Konnex des Erfinders und seiner Genossen. Sie können auch tot sein und dennoch die Erzeugung lebt fort. Durch Schreiben ist die Mitteilung virtuell geworden, in dem Sinne, dass es „Mitteilung ohne unmittelbare oder mittelbare persönliche Ansprache ermöglicht“

(Husserl 1976, 371). Husserl benutzt das Wort „Mitteilung“, um darauf hinzuweisen, dass die Funktion der Sprache nicht darin besteht, dass sie Mitteilung ersetzt, sondern dass sie Mitteilung ermöglicht. Was schriftliche Zeichen erlauben, sagt Husserl, ist eine Zurückverwandlung in die entsprechende Aktivität. Obwohl der erste Erfinder mag nicht mehr da anwesend sein, wir können ihn verstehen im Sinne einer virtuellen Mitteilung mit ihm. Das heisst für Husserl, dass das Ziel des Verständnisses nicht primär darin besteht, die Wörter des Anderen, sondern den Anderen selbst zu verstehen. Wir machen Gebrauch von seinen Wörter um festzustellen, was er damit meinte. „[Das Gebilde] sedimentiert sich sozusagen. Aber der Lesende kann es wieder evident machen lassen, die Evidenz reaktivieren.“ (371-2)

Die Sprache hat eine Erzeugung verfügbar gemacht, auch wenn der Erfinder nicht mehr da ist. Die Erzeugung hat also eine neue Existenz gewonnen. Es existiert auch, wenn niemand sie reaktiviert. Sie ist eine Idealität geworden, eine Idee, und ist für alle verfügbar. Während die Gefahr auf der ersten Stufe darin bestand, dass die Erzeugung verschwinden könnte, besteht die neue Gefahr mit dem Schreiben darin, dass ein Leser einen Text verstehen kann, ohne diesen Text in seine erste Erzeugung zurückzuverwandeln, zu reaktivieren, nachzuverstehen, nachzuerzeugen, um Husserlsche Formeln zu benutzen. Husserl spricht in diesem Sinne von einer „Verführung der Sprache“ (Husserl 1976, 372). Nach Husserl ist eine Reaktivierung nicht notwendig, damit es Verständnis gibt; was notwendig ist, dass der Leser den Anspruch hebe, die erste Evidenz zu reaktivieren. Der Anspruch auf Reaktivierung gehört zur Domäne der Verantwortung (373). In einem Fussnote schreibt Husserl: „Zunächst handelt es sich natürlich um eine feste Willensrichtung, die der Wissenschaftler auf die sichere Vermöglichkeit der Reaktivierung in sich stiftet. Ist das Ziel der Reaktivierbarkeit nur relativ erfüllbar, so hat der Anspruch, der aus dem Bewusstsein des Erwerbenskönnens stammt, dann auch seine Relativität, die sich auch merklich macht und fortreibt. Schliesslich ist objektive, absolut feststehende Wahrheitserkenntnis eine unendliche Idee.“ (373)

Merkwürdigerweise haben vielen Kommentatoren Husserls Betonung der Mitteilung ausser Betrachtung gelassen und stattdessen den Vorzug der Sprache beachtet. Merleau-Ponty zählte zu den ersten, die das behaupteten, dass die Reaktivierung sich mit der ersten Produktion nicht vollkommen deckt: „Sicher versucht Husserl nicht eine Idealität durch die Sprache zu erklären: dies wäre auf die Phänomenologie zu verzichten. Was er meint, ist, dass die Idealität weder erste noch zweite gegenüber dem sprachlichen Verstehen ist, dass sie in der Sprache auftaucht, dass sie nicht auf die Sprache reduziert, als ob die Sprache ein positiver Gehalt wäre, aber dass Idealität die Sprache auch nicht herrscht, als ob Idealität eine höhere Möglichkeit wäre.“ (Merleau-Ponty 1998, 27) Für Merleau-Ponty berührt der Umweg durch die Sprache die Selbstidentität der ersten Erzeugung. Einst die Erzeugung in der Sprache ausgedrückt worden ist, wird die Erzeugung „bewahrt als verloren als Erzeugung, aufgehoben als eine verfügbare Erzeugung, zum Beispiel für weitere Erzeugungen“ (29). Merleau-Ponty schliesst daraus, dass die Sprache in Husserl eine ontologische Dimension bekommt. In Heideggerschen Formeln schreibt Merleau-Ponty, dass die Rede die Erschliessung „einer riesigen Schichte des Seins“ („un

immense feuillet d'Être“, 53) ist. Eben strenger beansprucht Merleau-Ponty, dass „Idealität positiv genommen ein Mythos ist: es gibt keine Erzeugung, die total Reaktivierung ist“ (57). Marc Richir folgt Merleau-Ponty wenn er schreibt: „Kein Sinn an sich wurde [in der Tradition] niedergeschlagen, der wiedergefunden werden sollte. Dieser Sinn ist immer wieder herzustellen, unendlich, in jede Generation, die dadurch ihn nachschöpft.“ (Richir 1990, 334)

Derrida ist der radikalste unter denen, die die Sprache als konstitutiv der Idealität betrachten. Obwohl Husserl die erste Ebene eine „Evidenz“ mit Klammern nennt und spricht vom „originale Seibtdasein in der Aktualität der ersten Erzeugung [...] in der ursprünglichen ‚Evidenz‘“ (Husserl 1976, 370), beansprucht Derrida, dass „es nicht erstens eine geometrische Evidenz gibt, die objektiv später werden würde. Es gibt geometrische Evidenz nur seit dem Moment vorwärts, wenn es die Evidenz einer idealen Objektivität gibt und eine Objektivität ist solch nur, ‚nachdem‘ sie in intersubjektiven Umlauf gesetzt wird.“ (Derrida 1974, 54) Die erste Stufe hat also keine wirkliche Existenz. Strenger als Merleau-Ponty behauptet Derrida, dass die Sprache und das Schreiben Objektivität konstituieren: „Husserl legt die Betonung darauf, dass die Wahrheit, solange sie nicht gesagt und geschrieben wird, nicht ganz objektiv ist, und das heisst: ideal, für alle verstehbar und immer bleibend.“ (87)

Wie Merleau-Ponty setzt Derrida die Idealität mit der Objektivität zusammen. Alles hängt davon ab, was wir unter „Objektivität“ verstehen. Ich sehe zwei Modi, nach denen etwas objektiv sein kann: es kann da für alle Leute sein (für alle vorhanden) oder etwas kann objektiv sein im Sinne von gültig: es ist nicht nur da, vorhanden, von allen zu sehen; es wird auch rechtfertigt. Wenn wir diese zwei Bedeutungen von objektiv an den verschiedenen Stufen der Idealität anwenden, können wir gern zugestehen, dass es keine Objektivität auf der ersten Ebene gibt, da der Erfinder selbst nicht genau weiss, was er gefunden hat. Auf der zweiten Ebene, wo der Erfinder seine erste Erzeugung wiedererwecken und wiederholen kann, haben wir keine Objektivität im Sinne einer Vorhandenheit und Verfügbarkeit für alle. Wir haben aber, würde ich sagen, eine Objektivität, die durch den Erfinder rechtfertigt wird: er kann seine erste Erzeugung genau reproduzieren wie er sie produziert hatte. Wie Erfinder, die auf eine Akzeptanz deren Erfindungen warten, können sie auf bessere Zeiten hoffen, ohne ihre Erfindungen zu vergessen oder zu verlieren. Die Frage hier ist, wie sie das schaffen können im Sinne von: mit welchen Mitteln kann jemand eine Erfindung auf bessere Zeiten aufbewahren? Wahrscheinlich durch eine Gliederung, deren beste Form die Sprache ist, aber nicht die einzige: andere Formen der Gliederung möglich sind, wie Bilder (Einstein dachte in Bildern) oder ein Kodex wie in der Musik oder Malerei. Es ist auch möglich für viele Leute Gefühlen, Duft oder Geschmack zu identifizieren und zu erkennen, wahrscheinlich durch Assoziationen. Wie würde dieser Typ von Objektivität von Derrida und von Merleau-Ponty betrachtet?

Auf der dritten Stufe, die der Mitteilung und Einfühlung, ist es gemeinsinnig, dass die Sprache nötig ist, um irgendeines Produkt zu zerstreuen. (Es gibt aber auch die Möglichkeit für Leute, die sich einander gut kennen, sich nur durch Einfühlung zu verständigen, ohne ein Wort zu äussern.)

Kurz, es scheint mir, dass die Sprache nur notwendig ist für eine Objektivität entweder als Verfügbarkeit für alle oder als intersubjektive Gültigkeit. Für Objektivität im Sinne einer festen und reproduzierbaren Anwesenheit oder im Sinne eines persönlichen gültigen Sinnes gibt es keine Gründe, die Sprache als notwendiges Mittel anzusehen. Diese Begrenzung schon weist auf Merleau-Pontys und Derridas Übertreibung der Rolle der Sprache hin. Aber vielleicht haben sie im Kopf nicht irgendeine Idealität, sondern diese Idealitäten, die „Gedanken“ genannt werden. Berücksichtigen wir diese schwachere Stellung, dass ein Gedanke die Sprache verlangt. Diese Stellung ist in vielen Bereichen der Philosophie und Sozialwissenschaften verbreitet geworden. Nehmen wir Rücksicht auf das, was Husserl darüber sagt.

### 3 Durch Wörter denken

Als „ergänzender Text IV“ zu *Formale und transzendente Logik* hat Husserl einen Aufsatz im WS 1920/21 geschrieben, der als Einleitung zur Vorlesung über transzendente Logik bedient werden sollte und der die Beziehung zwischen Reden, Denken, und Gedachtem untersucht. Von vornherein hebt Husserl sich davon ab, was Derrida ihn beschuldigt, nämlich dass die Meinung eine Bedeutung ist. Husserl schreibt:

*Der sich Aussprechende lebt in der sich auswirkenden praktischen Intention, die und die Meinung auszusprechen. Das muss nicht so verstanden werden, als ob er die Meinung von vornherein explicite gebildet hätte und dann erst passenden Worten suchen würde, sie auszudrücken. [...] Im einsamen sich aussprechenden Denken ist es sicher nicht so, dass wir erst die Gedankenbildung hätten und dann nach passenden Worten suchen. Das Denken vollzieht sich von vornherein als sprachliches. Was in unserem praktischen Horizont liegt, als das zu Gestaltende, ist die noch unbestimmte Vorstellung eines Gebildes, das schon sprachliches Gebilde ist. Der Gedanke, der uns vorschwebt und den wir innerlich zur Aussprache bringen, ist schon doppelseitig, aber noch unvollkommen bestimmt. (Husserl 1974, 359)*

Wenn wir zur ersten in *Der Ursprung der Geometrie* angegebenen Stufe zurückkommen, können wir besser verstehen, warum Husserl diese Stufe oder dieses Moment als „Evidenz“ mit Klammern nennen wollte, was Derrida ausser Acht lässt. Husserl kennzeichnet dieses Moment als eine „unbestimmte Vorstellung eines Gebildes“. Auf dieser ersten Stufe passt, was Wittgenstein über eine private Empfindung sagt: „Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts.“ (Wittgenstein 1953, 102) Unbestimmtheit läuft nicht zu Nichtigkeit zusammen. Wenn wir denken, kann unser Gedanke nicht als ein Etwas ohne Sprache identifiziert werden. Denken ist nicht blosses Wörter. Die von Husserl angegeben „Deckung“ erinnert uns an die Doppelseitigkeit eines Gedankes: Meinung und Bedeutung, Sinn und Wörter, aber mit dem Vorzug der Meinung. Dieser Vorzug kommt nicht darauf an, dass der Sprecher denkt und dann spricht. Nur dass die Wörter ein Licht brauchen, brauchen, geleitet zu werden. „[...] redend vollziehen wir fortlaufend ein

inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist, dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung verleblichen und verleblicht in sich als Sinn tragen.“ (Husserl 1974, 360)

Husserl schreibt der Sprache eine konstitutive Rolle zu, aber die Sprache ersetzt den Prozess des Denkens nicht. Die Meinung ist das Moment des Führens: die Wörter können sich nicht entschliessen, sich anzureihen und Sätze zu bilden und einen Text zu gestalten und eine Abhandlung zu schöpfen. Jemand schafft das, obwohl er Wörter braucht, um das zu schaffen. Husserl hält immer daran fest, dass ein Ego, ein Ich beteiligt ist. „Das Ich ist hier überall dabei als in diesen Akten lebendes, als sie vollziehendes, als durch sie auf das Wahrgenommene, Geurteilte, Gewollte bezogenes.“ (Husserl 1974, 363) Diese Anwesenheit des Ich ist nicht, wie Derrida behauptet, die unmittelbare Anwesenheit eines Ich und seine Gedanken. „[Das reine Ich] blickt erfassend auf das Wort hin, erfasst seine Hinweistendenz, lässt sich von ihr willig leiten und in den Vollzug des Denkens hineinleiten, sich auf das gedachte, als das mit den Worten gemeinte, hinrichten. Aber die Worte selbst meinen wir dabei nicht!“ (366-7)

Innerhalb seiner Theorie ist Husserl fähig, den Vorzug der Meinung zu bewahren gegen die potenzielle Verstreuung der Wörter, weil es eine Idealität in Wörtern selbst gibt. Die Frage der Beziehung zwischen Denken und Sprache ist nicht die Verbindung von zwei Prozessen. Wenn dieses der Fall wäre, müsste einer den Vorzug haben, entweder ein absoluter Rahmen des Denkens oder der Sprache. Derrida hat gezeigt, dass die erste Alternative unhaltbar ist und hat also die zweite angenommen. Wenn es drei Möglichkeiten gibt, kann man die zwei oben angegebenen Alternativen als eine falsche Dichotomie betrachten. Die Meinung, wie Husserl sagt, ist nicht ein selbstständiges Moment, das von selbst vollzogen werden könnte. Die Sprache ist auch nicht nur ein materielles Mittel, das fremd zu der geistigen Natur der Meinung wäre. Im Wort ist zwischen dem akustischen und dem idealen Aspekt zu unterscheiden. „In einer Abhandlung, in einem Roman ist jedes Wort, jeder Satz ein einmaliges, das sich nicht vervielfältigt durch ein wiederholtes lautierendes oder stilles Lesen.“ (Husserl 1974, 358) Es gibt eine „Idealität der Sprache“ (358): „Die Sprache hat die Objektivität der gegenständlichen, der sogenannten geistigen Welt oder Kulturwelt und nicht die bloss der physischen Natur. Als objektives geistiges Gebilde hat die Sprache dieselben Eigenschaften wie geistige Gebilde sonst: So scheiden wir ja auch von den tausenden Reproduktionen eines Stiches den Stich selbst, und dieser Stich, das ist das gestochene Bild selbst, wird aus jeder Reproduktion herausgeschaut und ist in jeder in gleicher Weise als ein identisches Ideales gegeben. Wieder ebenso wenn wir von der Kreuzersonate sprechen gegenüber ihren beliebigen Reproduktionen. So sehr sie selbst aus Tönen besteht, ist sie eine ideale Einheit und ihre Töne sind es nicht minder; sie sind nicht etwa die physikalischen Töne oder auch die Töne der äusseren akustischen Wahrnehmung.“ (358) Die Sprache hat eine Leiblichkeit, „die sozusagen auch schon eine geistige Leiblichkeit ist. Das Wort selbst, der grammatische Satz selbst ist, sahen wir ja, eine ideale Einheit, die sich mit ihren tausendfältigen Reproduktionen nicht vervielfältigt.“ (359)

Wenn ich denke, brauche ich Wörter. Aber es ist nicht so, als ob diese Wörter extrinsisch meiner Meinung wäre. Streng genommen, benütze ich nicht Wörter als akustische Elemente, sonder Wörter als Träger eines Sinnes, der von Anderen verständlich ist. Ich benütze Wörter, wie sie durch den gemeinen Sprecher in meiner Sprachgemeinschaft gemeint würden. Wörter zu gebrauchen bedeutet nichts anderes als eine Meinung von meiner Sprachgemeinschaft auszuleihen, die in dieser Gemeinschaft üblich oder möglich ist.

Nochmals zurück auf Derrida zu kommen. Derrida beschuldigte Husserl, den Ausdruck zu einer Meinung reduziert zu haben. Derrida übersetzte „Ausdruck“ durch „vouloir dire“: sagen wollen. Meinung und Bedeutung wären dann das selbe. Dagegen hebte Derrida den Einwand, dass ein Ausdruck immer auch eine Anzeige ist, so das die ausgedrückte Meinung niemals reine Meinung ist, sondern von vornherein vergiftet ist. Wenn wir drei parameter statt zwei anwenden, verschwindet dieses Problem. Meine Meinung ist kein selbständiger Zustand, sondern ein Steuern mitten mögliche Meinungen, die schon in Wörter und mögliche Wortaufeinanderfolgen gekapselt worden sind. Es ist meine Meinung nicht, weil ich sie besitze, sondern weil ich solch und solch Wörter und Aufeinanderfolgen gewählt habe. Wie Husserl sagt, wenn ich denke, bin ich zum Teil durch Wörter geleitet. Ein Wort lädt ein anderes Wort ein und eine Aufeinanderfolge von Wörter kann mir die Gelengenheit geben, eine interessante Idee zu gestalten, die dann meine Idee wird. Und wenn man mich zu verstehen oder auszulegen versucht, muss man durch meine Wörter als Mittel gehen. Ich aber werde verstanden, nicht wenn man meine Wörter oder Sätze verstanden hat, sondern wenn man sie darin verwandelt hat, was ich mit diesen Wörter und Sätze meinte und meine Meinung selbst war meine Benützung dieser Mittel. Das Ziel eines Verständnisses oder Auslegung liegt nicht daran, eine von Wörtern und Sätzen getrennte Meinung zu finden. Verstehen und Auslegen bedeutet eine Meinung jemandem vorzuschreiben, und dass heisst: den Akt des Sprechers nachzuerzeugen, durch den er diese Wörter und Sätze wählte, so dass er jenen geistigen Zustand haben müsste, den jemand hätte, der die Wörter und Sätze schreiben würde.

Die Sprache bietet Zwänge im Bezug auf „die Weise des Sagens“, wie Benjamin sagt, aber die Sprache ist an sich keine Grenze. Wenn man über auf die Meinung ausgeübte „Zwänge“ sprechen will, soll es bemerkt werden, erstens, dass die sogenannten „Zwänge“ die Bedingung der Möglichkeit für eine Meinung bilden, so dass eine Meinung gestaltet werden kann. Ohne Zwänge würde es keine Meinung geben. Und, zweitens, die auf der Meinung ausgeübte Zwänge sind nicht intentional; sie sind eine Weise des Sagens und der Sprecher muss eine wählen. Was intentional ist, ist dieser Akt des Wählens, des Leihens, oder des Steuerns. Mitten der Zwänge der Sprache zu steuern heisst für einen Sprecher seine Freiheit bewahren zu können.



**Bibliographie**

- Bernet, Rudolf, „Derrida and His Master’s Voice“, in: W. R. McKenna und J. C. Evans (Hrsg.), *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1995.
- Jacques Derrida, „Introduction“, in: Edmund Husserl, *L’origine de la géométrie*, Paris, Presses Universitaires de France 1962, 1974.
- Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- Burt Hopkins, „Husserl and Derrida on the *Origin of Geometry*“, in: W. R. McKenna and J. C. Evans (Hrsg.), *Derrida and Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1995.
- Michel Foucault, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard 1969.
- Edmund Husserl, „Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft“, in: Hrsg. P. Janssen, *Husserliana 17*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1974.
- Edmund Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Einleitung in die Phänomenologie“, in: Hrsg. W. Biemel, *Husserliana 6*, Den Haag, Martinus Nijhoff 1976.
- Edmund Husserl, „Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologischen Theorie der Erkenntnis“, in: Hrsg. U. Panzer, *Husserliana 19*. 1. Den Haag, Martinus Nijhoff 1984.
- Maurice Merleau-Ponty, „Notes de cours sur *L’origine de la géométrie* de Husserl“, in: Hrsg. Renaud Barbaras, Paris, Presses Universitaires de France 1998.
- Marc Richir, „Commentaire sur *L’origine de la géométrie* de Husserl“, in: Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon 1990.
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Hrsg. E. Anscombe, New York, The Macmillan Company 1953.



## Phänomenologie und postmoderne Literaturtheorie

*Boško Tomašević*  
(Universität Innsbruck)

Manchmal ist es wichtig und nützlich, gerade solche Dinge miteinander zu vergleichen, die zu vergleichen schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Ausschließlichkeit, die von einem derartigen *a priori*-Standpunkt ausgeht, verwandelt sich dann in einen bloßen Anzeiger der *Eigenheiten* bzw. Charakteristika des einen oder anderen Vergleichsgliedes. Die Eigentümlichkeiten der gegenseitigen Unterschiede – wie sie beispielsweise auch zwischen den Geisteswissenschaften existieren – werden sichtbar, aber auch die Schatten der Gemeinsamkeiten verwandeln sich in eine fruchtbare Kausalität des Bekannten: Das Gegen-einander-über, auf dem gewisse Parameter des Kontinuums beruhen, wenn schon nicht die wahre Nachbarschaft. In diesem Gegen-einander-über Mörrikes, Goethes, aber auch Heideggers, erstrecken sich die Beziehungen der Phänomenologie und der postmodernen Literaturtheorie, und zwar in dem Sinne, dass „sich eines dem anderen überlässt und jegliches so selber bleibt“ (M. Heidegger). Diese Bewegung gegen-einander-über nennen wir Nähe, aber jetzt nicht im Heideggerschen Sinne des Wortes, sondern gemeint ist eine wechselseitige Nähe aller geistigen Dinge überhaupt bzw. eine Nähe der geschichtlichen Geistesprozesse.

T. Eagleton (*Literary Theory. An introduction*, 1983) bemerkte schon vor langer Zeit: Jede Theorie „gründet auf und nährt sich aus einer bestimmten Art des Lesens der gesellschaftlichen Wirklichkeit“. Die Epoche der Phänomenologie und die Epoche der Postmoderne sind zwei im Grunde verschiedene Epochen, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit auf verschiedene Weisen lesen und auch auf zwei verschiedene Weisen interpretieren. Wenn Husserl im Jahre 1936 in seinem Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* schreibt, dass man sich zwischen dem irrationalistischen Barbarentum einerseits und der geistigen Wiedergeburt unter Zuhilfenahme „der absolut selbstzufriedenen Geisteswissenschaft“ andererseits zu entscheiden habe, dann steht diese Auffassung Derridas Verständnis der Welt diametral gegenüber; dieser versteht die Welt als *dezentrierte Textualität*, die das Erzählen jedweder genealogischen Geschichte verunmöglicht, da sie sich unter Befürwortung des Fehlens eines transzendenten Subjekts, der Differenz und der Unentscheidbarkeit entschieden

gegen die Metaphysik der Gegenwart, der Identität und des Zentrums wendet und jede Gerichtetheit auf die Sache selbst, ihr Wesen und ihre Tiefe bestreitet. Dort, wo man überall nur ein Vorzeichen der Dinge sieht und das Bedeutungsganze negiert (wie in der Epoche der Postmoderne), kann überhaupt keine Rede von einer Rückkehr „zu den Dingen selbst“ sein, noch ist irgendeine Rede über die Erkenntnis jener Phänomene möglich, die absolut sicher sind. Das Fehlen eines transzendenten Subjekts in der Postmoderne will etwas ganz anderes aussagen als der Begriff „transzendentes Bewusstsein“. „Das Fehlen eines transzendenten Subjekts“ will betonen, dass sich auf der Ebene des Textes als solchem „das Feld und das Spiel von Bezeichnen in die Unendlichkeit hinein erweitert“ (J. Derrida: *L'écriture et la différence*, 1967). Das dezentriert Bezeichnete führt in das Spiel die dezentrierte Textualität ein, etabliert eine Aufspaltung (Verzweigung) der Archiskriptur, und zerstört so die Autarkie des Primärtextes durch immer *bereits* fehlende Bezeichner. Das Fehlen eines strukturbildenden Zentrums deutet auf die immer präsente semantische Redundanz, wodurch jeder beliebige kognitive Ankerpunkt beseitigt wird, von dem aus man eine Interpretation einer (imaginären) ursprünglichen semantischen Ganzheit des Textes hätte vornehmen können. Wie soll man im Rahmen einer solchen für die Postmoderne bzw. die postmoderne Literaturtheorie charakteristischen Denkweise das Bestreben verstehen, über das Verfahren der phänomenologischen Reduktion zu den *reinen Phänomenen* zu gelangen, zum transzendenten „eidetischen Wesen“, dessen sich eine strenge Wissenschaft annimmt – die Phänomenologie? Gewiss, diese phänomenologische Rückwendung auf die „Dinge selbst“ musste in der geistigen Weltsicht der Postmoderne die Bedeutung eines methodologischen Idealismus und Irrationalismus haben. Die phänomenologische Literaturwissenschaft und die phänomenologische Kritik waren bemüht, das Wesen der Literatur zu erforschen, aber in Einklang mit der Vorstellung vom literarischen Werk als ein organisches Ganzes. In diesem Sinne sollte T. Eagleton über die phänomenologische Literaturwissenschaft sagen, dass sie „ein idealistischer, essentialistischer, antihistorischer, formalistischer und organistischer Typ von Kritik sei, eine Art reines Destillat aus Verirrungen, Vorurteilen und Begrenzungen der ganzen modernen Literaturtheorie“ (T. Eagleton: *Literary Theory. An introduction*, 1983, S. 74 der skr. Übersetzung). Aber es bleibt die Tatsache, dass die phänomenologische Literaturwissenschaft im Rahmen ihrer funktional-semantischen Erforschung des Wesens der Literatur bedeutende Resultate für die ontologische Literaturforschung hervorgebracht und damit den Weg zum russischen Formalismus, zum tschechischen und französischen Strukturalismus sowie zur Problematik der semantischen und hermeneutischen (interpretatorischen) Konstitution der Welt der Literatur geebnet hat.

Deshalb ist es unerlässlich, die Werke des polnischen Theoretikers Roman Ingarden zu berücksichtigen, der den Standpunkt vertritt, dass das literarische Werk nur als eine Reihe von Schichten besteht (Schicht der Wortlautungen, Schicht der Bedeutungen, Schicht schematisierter Aspekte, in denen sich die verschiedensten im Werk vorkommenden Objekte zeigen, und schließlich Schicht der vorkommenden Objektivitäten „dargestellt durch rein intentionale Zustände der Dinge, bezeichnet durch den Sinn von Sätzen, die in den Aufbau des Werkes eingehen“); weiters müssen die Werke der französischen

Phänomenologen Blanchot, Bachelard und J.-P. Richard Berücksichtigung finden; ganz besonders aber müssen in diesem Kontext berühmter Vertreter der phänomenologischen Kritik die Kritiker der sog. „Genfer Schule“ erwähnt werden: G. Poulet, J. Starobinski, J. Rousset, E. Staiger, deren spezifisches methodisches Konzept im „immanenten Lesen“ des Textes, auf dessen Verstehen nichts von außen einwirkt (Biographie des Schriftstellers, historischer Kontext des Werkes), enthalten war. Die hermeneutische Phänomenologie (Heidegger, Gadamer, E. D. Hirsch der Jüngere) bewegt sich von der Hermeneutik des Wesens des literarischen Werkes (passive Textrezeption), über das *produktive* Verstehen des literarischen Werkes als Dialog zwischen Vergangenheit und Gegenwart (Gadamer) hin zu der Auffassung, dass es immer nur eine einzige Bedeutung des literarischen Werkes gebe und dass diese unveränderlich sei, dass sich diese Bedeutung jedem historischen Wandel widersetze (E. D. Hirsch der Jüngere). Ein völlig entgegengesetztes Konzept der phänomenologischen Hermeneutik enthält die sog. „Rezeptionsästhetik“ bzw. „Rezeptionstheorie“ (W. Iser, H. R. Jauss, R. Barthes, S. Fish). Im Mittelpunkt des Interesses stand nun nicht mehr der Text, sondern der Leser. Der Leser ist es, der ein literarisches Werk „konkretisiert“; durch die Auswahl einzelner Elemente des Werkes versucht er, diese folgerichtig zu einem Sinnganzen zu organisieren. Es ist notwendig, beim „Leseakt“ (W. Iser) gewisse Kenntnisse über die „Arten, auf welche ein Werk Bedeutungen produziert“ zu haben. Ein in seiner Wesensart neues literarisches Werk verändert den alteingesessenen Code und Erwartungshorizont, so dass man sagen kann, es erfordert auch neue „Lesestrategien“. Ein anderer deutscher Rezeptionstheoretiker, H. R. Jauss, beschäftigt sich mit der Theorie des Einflusses einzelner literarischer Werke innerhalb veränderlicher historischer Horizonte. Das literarische Werk verändert sich in dem Maße, wie sich auch der geschichtliche Horizont seiner Rezeption verändert. Der amerikanische Phänomenologe S. Fish ist der Meinung, dass für ein bestimmtes Werk nicht nur ein einziges Lesen möglich ist. Der Faktor, wie ein Text auf den Leser *wirkt*, ist in der Frage enthalten, wie der Leser auf den Text wirkt, genauer: in der Frage der *Interpretation*. Die Interpretationsstrategie (Fish) hängt davon ab, wie der Text in den Kontext gestellt ist. Da es im Prinzip unendlich viele Kontexte gibt, können wir einem literarischen Text jede beliebige Bedeutung zuschreiben. Ganz entgegen einem Objektivismus, der für einen beständigen, textinhärenten Sinn steht, behauptet Fish, „dass ein Text soviele Bedeutungen wie Leser hat und dass es keine Möglichkeit gibt, die Gültigkeit (oder Ungültigkeit) einer Interpretation zu beweisen“ (A. Compagnon: *Le Démon de la théorie*, 1988).

Damit haben wir in einer sehr verkürzten Darstellung der phänomenologischen Kritik und Literaturwissenschaft den Kreis geschlossen. Die methodologischen Herausforderungen im Zusammenhang mit einem Literaturkonzept, nämlich dem phänomenologischen, waren völlig verschieden: Vom Versuch, die Literatur unter den Fittichen einer strengen und ihrem Wesen nach essentialistischen Wissenschaft zu verstehen bis zum allmählichen Vertrautwerden mit den polymorphen Codes der Literatur, die diese Disziplin des menschlichen Geistes als *Struktur* ansehen und auf diese Weise einen neuen Verständnishorizont unter der Bezeichnung *Strukturalismus* ankündigen. Mit dem Strukturalismus kam die Zeit der *Analyse* des literarischen Textes als solchem, und nach ihm blieb die

Zeit der Betrachtung des Phänomens des Wesens des Literarischen als solchem. Der Poststrukturalismus hat diese Kluft nur noch vergrößert.

Die Epoche der Postmoderne wie auch die Epoche der postmodernen Literaturtheorie begann gewissermaßen mit einem „Weg ohne Weg“, mit einer A-Methode. Die amethodische Praxis der postmodernen Literaturtheorie nimmt an, dass man an Literatur nicht über irgendeine Methode herangehen kann, irgendeine große Geschichte im Sinne Lyotards, die das Wesen der Literatur in der Ganzheit ihrer Wiederholung einer totalen und totalitären Begrifflichkeit, einem theoretischen Konstrukt unterordnete, wobei ein Name durch eine Menge von anderen Namen ersetzt würde. Alle Literaturtheorien von Aristoteles bis heute beschränkten und begrenzten das Feld der Literatur, als sie Regeln ihres Diskurses festsetzen oder beschreiben wollten. Daher musste das absolutistische Methodenparadigma durch ein relativistisches ersetzt werden, damit man bei der Konstruktion einer theoretischen Vorstellung von der Welt der Literatur mit den freien Energien der Literatur rechnen konnte, die – was in der Natur der Sache liegt – nicht unveränderlich sind. Die Idee von der Methode wurde durch die Erotik der Hermeneutik und Dekonstruktion ersetzt, also durch zwei Konzepte, die gegenüber jedweden methodischen Konzept äußerst indifferent waren. Wenn z. B. J. Derrida vom „Irrtum des Bestimmungsortes“, vom „Spiel des Unterschieds“ schreibt, wenn er fordert, dass die Grammatologie alles dekonstruieren müsse, was Begriff und Normen der Wissenschaftlichkeit mit der Onto-Theologie, mit dem Logozentrismus verbindet, oder wenn P. Ricoeur in seiner Studie *Temps i récit* (1983) sagt, dass seine Untersuchung im angeführten Buch dem Bestreben entspricht, „die Breite, Vielfalt und Irreduzibilität des Sprachgebrauchs“ zu bewahren, dann benötigen diese Autoren offensichtlich keine wie auch immer geartete Methode, sondern vielmehr eine *Sprache*, die bald Literatur, bald diskursive Instanz *über* Literatur ist. So kommt es zu einer Versöhnung des einen mit dem anderen Diskurs, einer Verwischung der Grenzen zwischen ihnen, es entsteht eine „Nullstufe“ der Literaturtheorie, die *weder* Theorie *noch* Literatur ist, sondern *Literatur der Theorie*. Eine Literaturtheorie, die die Grenzen ihrer Wissenschaftlichkeit erkannt hat, wird zum Feld literarischer Invention. „Sie gibt jedes Streben zur Transzendenz auf, anerkennt, dass sie fähig ist, Objekt wie auch Subjekt zu sein, und überlässt sich dem Anblick anderer Leser, die zweifelsohne ihre Grenzen und ihre charakteristischen blinden Flecken erkennen werden.“ (E. Bruss: *Schöne Theorien*, 1982) In diesem Sinne kommt – gesehen in einem großen abstrakten Bogen – dem berühmten Dictum von J. Derrida, dass nichts außerhalb eines Textes existiere („il n’y a pas de hors-texte“) das Verdienst zu, den Ausgleich zwischen diesen beiden Diskursen, dem literarischen und literaturtheoretischen, herbeigeführt zu haben; dasselbe gilt für Lyotards „heidnische Vision“, nach der „es niemandem jemals gelungen ist, etwas als erster zu schreiben, selbst um Urheber der eigenen Narration zu sein“. Der eine wie der andere Standpunkt fügen sich in die Prinzipien der Postmoderne gut ein, die – wie Linda Hutcheon meint – „jede Vorstellung von einem besonderen Ursprung oder einer einfachen Kausalität verhöhnt“. Innerhalb des sich ständig vergrößernden intertextuellen Netzes musste klar werden, dass auch der literaturtheoretische Text selbst ein Produkt des Schreibens ist, dass ihm

die Sprache zugrunde liegt (was mit dem berühmten *linguistic turn* in der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts gut harmoniert), und nicht ein rationales Konstrukt. Wenn wir Lyotards Ausspruch ein wenig abändern, könnten wir sagen, dass der Schriftsteller und der Theoretiker der Postmoderne dieselben Rollen spielen, es ist nämlich der Text, den sie schreiben, das Werk, das sie schaffen „nicht durch bereits aufgestellte Regeln geleitet“, sondern „diese Regeln und diese Kategorien sind es gerade, wonach das Werk selbst sucht“ und wonach sie selbst suchen. Gerade darin sieht man, im Unterschied zum phänomenologischen Zugang zur Literatur, einen gewissen antitheoretischen Charakter des Postmodernismus, und zwar im Sinne dessen, was wir gerade erwähnten: Nämlich im Ausdruck des Zweifels, ob es im Rahmen des Gegenstands, den wir „Literatur“ nennen, möglich ist, eine vollständige Theorie über sie aufzustellen.

Dies bedeutet aber nicht, dass es keine postmodernen Literaturtheorien gegeben hat. Es gab sie durchaus, aber immer im Kontext der Skepsis, über die wir sprechen. Schöpfer des komplexen Netzes postmodernistischer Theoretisierungen sind R. Barthes (Theorie des Textes), J. Lacan, S. Kofmann, J. Kristeva (theoretische Psychoanalyse), J. Derrida (Dekonstruktion), J. Baudrillard (Simulacrumtheorie), J. Deleuze und F. Guattari (Rhizomtheorie). Im Rahmen der Yale'schen Schule des Dekonstruktivismus entwickelte sich die sog. dekonstruktionistische Literaturtheorie (C. Hartmann, J. Hillis-Miller, K. Norris, P. de Man).

Was unserer Meinung nach im Rahmen des Themas dieser Arbeit wichtig wäre anzumerken, ist die Tatsache, dass der Strukturalismus, der zum einen Teil aus der Phänomenologie hervorgegangen war, am Ende nichts mehr mit der Phänomenologie gemeinsam hatte. Das, wodurch sich diese beiden Zugänge zur Literatur am Ende untereinander unterschieden, war die Auffassung der Phänomenologen, dass die Bedeutung eines literarischen Werkes im Moment der Interpretation die Folge einer bestimmten kreativen *Redundanz* sei, deren Ursprung in der Sprache liege. Nach Merleau-Ponty kann man die Sprache nur als „ein Transzendieren des Bezeichnenden durch das Bezeichnete verstehen, wobei es eine Eigenschaft des Bezeichnenden selbst ist, dieses Transzendieren zu ermöglichen“ (M. Merleau-Ponty: *Signs*, 1964, S. 90). Die Strukturalisten hingegen anerkannten kein Existieren irgendeiner Bedeutung außerhalb des Textes, den eine vorab „bevollmächtigte“ Sprache konstituiert. Zwanzig Jahre später wurde in den Arbeiten der Poststrukturalisten der Begriff von der *kreativen Bedeutungsredundanz* zum Unterscheidungsmerkmal der poststrukturalistischen literaturtheoretischen Schule von der strukturalistischen. In diesem Sinne kann man sagen, dass es wenigstens ein Moment gibt, welches die beiden ganz unterschiedlichen Arten des Nachdenkens über Literatur – die phänomenologische und die poststrukturalistische/postmoderne – miteinander verbindet und einander annähert. Beide Betrachtungsweisen des literarischen Werkes akzeptieren die Existenz einer gewissen *kreativen Bedeutungsredundanz* im Werk. Das poststrukturalistische Verständnismodell des literarischen Werkes versteht den literarischen Text als Netz, dessen Bedeutung niemals vollständig im Zeichen ausgedrückt ist. Sie ist, wie T. Eagleton meint, wenn er dieses Phänomen interpretiert, „mehr eine Art ständigen Oszillierens zwischen gleichzeitiger An- und Abwesenheit [...] Da die Bedeutung eines

Zeichens das ist, was das Zeichen *nicht* ist, so ist diese Bedeutung auf eine gewisse Weise immer gleichzeitig auch abwesend vom Zeichen.“ (T. Eagleton: *Literary Theory*, 1983, S. 142 der skr. Übersetzung, 1987) Derridas Begriff der *Dissemination* bezeichnet genau diese Diffusion, Oszillation, dieses Schillern der Bedeutung innerhalb eines Textes. Der Text funktioniert auch nach dem Prinzip dieser Bedeutungsdiffusion, er basiert auf der Schaffung eines nicht festzumachenden Bezeichneten: Er ist eine „Galaxie von Bezeichnenden“. Die Folgen einer solchen Auffassung sind mannigfaltig: Zunächst weist eine solche Auffassung auf einen intertextuellen Code der Literatur selbst hin. Insofern der literarische Text eine „Galaxie von Bezeichnenden“ ist, existiert keine Hierarchie von Textschichten, die auf die Grenzen hinweisen, an denen ein Text aufhört und ein anderer Text beginnt. Auf einer zweiten Ebene negiert ein solches Verständnis die Genre Grenzen zwischen den Texten. Insofern alles „Text“ ist, gibt es auch keine Genres mehr. Die nächste Konsequenz betrifft den Umstand, dass die Grenze zwischen Literatur (als Aspekt des Schaffens) und Kritik bzw. Literaturtheorie aufgehoben ist, da ja die eine wie die andere Schaffensweise in der Tatsache des „Schreibens“ als solchem enthalten sind. Die letzte Konsequenz der erwähnten Auffassung ist der „Tod“ des Autors. Es ist nicht mehr der Autor für die Mehrdeutigkeit eines Textes verantwortlich, sondern der Leser.

Aus diesem Grunde gewinnt die Hermeneutik (die Interpretation als solche) wiederum an Wichtigkeit. Auf Grund des bisher Gesagten könnte man den generellen Schluss ziehen, dass die postmoderne Literaturtheorie kein einziges Verständnismodell der Literatur vorschlägt, das sich auf irgendwelche Schlussfolgerungen bezüglich ihres „Wesens“ beziehe. Das „Wesen“ der Literatur ist unvorstellbar. Dadurch unterscheidet sich die postmoderne Literaturtheorie von jenen literaturtheoretischen Ansätzen, die versuchten, eine *differentia specifica* der Literatur zu finden. „Es gibt“, meint N. Lucy, „keine Domäne außerhalb der Literatur, von der aus sie selbst kritisch betrachtet werden könnte, denn es gibt keinen kommentatorischen Akt über irgendeinen Text der Literatur im Speziellen, der nicht bereits vom Text der Literatur im Allgemeinen antizipiert worden wäre. Es besteht keine Hoffnung, dass sich irgendeine kritische Interpretation eines beliebigen literarischen Textes jemals mit der unerschöpflichen *Performativität der Bedeutung-als-Spiel* versöhnlich zeigen oder zu Rande kommen könnte, welche die Natur dessen, was sie sucht, was aber immer außerhalb ihrer Reichweite bleibt, zwar definiert, dann aber wieder niemals zur Gänze definiert.“ (N. Lucy: *Postmodern Literary Theory*, 1977, skr. Übersetzung 1999, S. 211) In einer solchen Situation bleibt nichts anderes übrig, als die literaturtheoretischen Bemühungen jenen Bemühungen anzugleichen, die ein literarisches Werk ans Tageslicht bringen, d. h. dem Akt seiner Entstehung, also dem Schreiben. In dem Augenblick, in dem sich der Literaturinterpret (-theoretiker) mit dem Text, den er interpretiert, auf dieselbe Ebene (Imagination, Invention) stellt, gibt es keine höhere Instanz mehr, die es ihm erlaubte, seine Untersuchungen innerhalb einer konsistenten literaturtheoretischen Perspektive bzw. einer „authentischen interpretativen Einheit“ zu verdichten. Eine solche Situation heißt für uns, dass es keine Theoretiker mehr gibt, sondern nur Schriftsteller. Dies bedeutet, dass der Theoretiker von der theoretischen Ebene seiner eigenen Sprache (der Sprache der Theorie) heruntergestiegen und nun



bereit ist, allein die generative Energie der *Sprache*, eine *écriture blanche* hervorzubringen, von der es heißt, dass sie ohne Genre, intertextuell und unendlich sei. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wollen wir versuchen, in aller Kürze auch einige andere Momente der postmodernen Literaturtheorie zu skizzieren, die zu der eben geschilderten Situation geführt haben.

Als Jacques Derrida zu Beginn der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts sich zum Ziel gesetzt hatte, den Strukturalismus von dem, was er Anbindung an die westliche Metaphysik der Bedeutung nannte, zu befreien, als er danach in der Arbeit *Linguistik und Grammatologie* (1977) „die Rolle der Linguistik als Disziplin, welche die methodologischen Prioritäten der Strukturalismus bestimmt, in Frage stellte“ (Ch. Norris: *Dekonstruktion*, 1982, skr. Übersetzung 1990, S. 46), wobei er die De Saussuresche Auffassung vom Primat der *gesprochenen* über die *geschriebene* Sprache für gänzlich strittig hielt, blieb das nicht ohne weitreichende Konsequenzen nicht nur für die Linguistik und Zeichenlehre, sondern auch für andere kulturelle Codes, und so auch für die Literaturwissenschaft selbst, im besonderen für die postmoderne Literaturtheorie. Das logozentristische (phonologische) Kulturcodemodell, von Plato eingeführt, dann von Aristoteles, Rousseau, Hegel, Husserl und selbst von Heidegger fortgesetzt, wurde von einem grammatologischen abgelöst. Die logozentrische (phonologische) Metaphysik hat, so Derrida, „jedes freie Nachdenken über den Ursprung und die Situation der Schrift“ eingeklammert, abgeschafft, die Schrift „aus dem Feld der Linguistik“ ausgeschlossen. Der Schrift aber sollte man den Vorrang gewähren, da sie ja Vorbedingung der Sprache ist. (Im Vorfeld zeigt Derrida, dass sich der Begriff Schrift/Schreiben nicht auf seinen normalen, d. h. inskriptiven Sinn reduziert.) Text enthält Bedeutung. Hingegen ist das Schreiben, wie auch die von ihm erzeugte Bedeutung, nur ein „freies Spiel“, ein Zeichen von Unbeständigkeit innerhalb jeder Kommunikation. Jeden Prozess der Bedeutung, sagt Derrida, sollten wir als „Formales Spiel der Unterschiede“ betrachten. Indem er einen neuen Begriff der Schrift/des Schreibens aufstellte (wir können ihn mit Derrida „Gramma“ oder „Unterschied“ nennen), baut der französische Poststrukturalist auf den Begriffen *Unterschied* und *Spuren der Unterschiede* auf. Dieser *Unterschied* weist auf den Charakter der Unentschiedenheit von Bedeutung. Jede Bedeutung ist eine irgendwie *verzögerte* Bedeutung, weil bereits im Begriff *Unterschied* eine gewisse Verzögerung gegenwärtig ist. Die Verzögerung verzögert die Bedeutung und bewirkt, dass im Text – hinsichtlich seiner Bedeutung – immer etwas präsent ist, was der Eindeutigkeit entrinnt. Da jeder Text in seinem Grunde aus Sprache gewoben ist, erzeugt er *mehr* als die genaue Bedeutung. „Nichts, weder in den Elementen noch im System, ist irgendwo oder irgendwann einfach an- oder abwesend. Überall sind nur Unterschiede und Spuren von Spuren. [...] Kein Element kann als Zeichen fungieren, ohne auf ein anderes Element hinzuweisen, welches selbst nicht einfach anwesend ist. Wegen dieser Verkettung konstituiert sich jedes Element ausgehend von der Spur anderer Elemente der Kette oder des Systems in sich. Diese Verkettung, dieses Gewebe, ist der *Text*, der nur aus der Transformation eines anderen Textes hervorgeht“ (J. Derrida: *Positions (Gespräche)/Gespräch mit Julia Kristeva*, 1972).

Bereits auf der Grundlage dieses kurzen Einblicks in die Denkweise des französischen Philosophen Jacques Derrida – im übrigen eines der einflussreichsten Philosophen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – lassen sich die Wirkungen dieses Denkens innerhalb der postmodernen Literaturtheorie rekonstruieren. Und nicht nur dieses Denkens, das wir hier als ein Beispiel für ernsthafteste Re-konstruktion westlichen Gedankengutes von Heidegger bis jetzt angeführt haben. Hinsichtlich des Einflusses auf die Literaturtheorie der Postmoderne müsste man Derridas Werk jedenfalls die Werke von M. Foucault, R. Barthes, J. Kristeva, J.-F. Lyotard, J. Lacan, J. Baudrillard, J. Deleuze, M. Serres, L. Irigaray, P. De Man, E. Cixous zu Seite stellen. An dieser Stelle wollen wir uns damit begnügen, auf die Konsequenzen von Derridas Denken für die Literaturtheorie, von der hier die Rede ist, in zusammengefasster Form hinzuweisen.

Wenn wir davon ausgehen, dass es Gegenstand einer Literaturtheorie ist, das *Spezifische* eines literarischen Werkes zu ergründen, d. h. das, was Literatur zu Literatur macht, und dass es darüberhinaus unerlässlich ist, dies im Rahmen eines literaturtheoretischen Diskurses auch in Gestalt einer Wissenschaft zu kanonisieren – so stellt sich die Frage, wie dies innerhalb der von Jacques Derrida vorgeschlagenen Beurteilungsmethoden möglich sei. Wie ist dies, ganz konkret, z. B. möglich, wenn von der Natur des Schreibens und des Textes die Rede ist? Wenn jede Bedeutung ein „freies Spiel“ ist, worauf sollte dann die Interpretation eines literarischen Werkes basieren? Insofern alles Text ist, wie ist es möglich zu unterscheiden, was Primär-, was Sekundärtext ist, was Literatur, was Literaturtheorie? Diese Frage ist nicht bloß theoretischer Natur. Sie ergibt sich aus der Praxis des postmodernen Schreibens überhaupt, handle es sich nun um Texte der sogenannten schönen Literatur oder um sogenannte Texte theoretischer Natur. Erinnern wir nur daran, dass viele zeitgenössische Theoretiker auch Schriftsteller sind, und viele Schriftsteller – Theoretiker: Umberto Eco, Malcolm Bradbury, David Lodge, J. Barth, Dominik LaCapra, Michel de Serteau, Italo Calvino. Die postmoderne literaturtheoretische Praxis begreift die Texte dieser Autoren als *Schriften*. Die eine wie die andere Textsorte dieser Autoren verwirklicht sich – um H.-G. Gadamer zu paraphrasieren – derart, dass sie sich selbst bedeuten und sich selbst interpretieren, und daher lässt sich irgendein „theoretischer“ Diskurs nur reduktiv als solcher erkennen. Im selben Kontext muss man sich auch fragen, wie man Foucaults These von der Unvollendetheit jeder Interpretation verstehen soll. Die Antwort auf diese Frage gibt Foucault selbst; er meint nämlich, dass die Interpretation einfach deswegen nicht zu einem Ende gelangen kann, „weil es nichts zu interpretieren gibt. [...] Es existiert kein, wenn Sie so wollen, *interpretandum*, das nicht bereits *interpretans* wäre [...]“ (M. Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx*. Aus dem Buch: *Nietzsche*, 1967). Nun müssen wir weiters die Frage stellen, wie im Zusammenhang mit dieser These der Standpunkt einiger Theoretiker zu verstehen ist, dass die Literaturkritik eine Kritik der Kritik sei, bzw. eine Art metakritischer Tätigkeit. Wenn es nichts zu interpretieren gibt, dann sind auch der Begriff und die Praxis von *Metakritik* entbehrlich. Dies sind nur einige der Aporien der postmodernistischen Literaturtheorie, und dieser Aporien ist sich auch diese Theorie selbst bewusst. So meint der hier bereits erwähnte Theoretiker A. Compagnon in seinem Werk *Le Démon de la théorie* (1998): „Eine Theorie

ist unter ihren Anhängern gleichzeitig Gegenstand von Glauben und Ablehnung: Man glaubt an sie, aber dennoch wird niemand so vorgehen, dass er blind an sie glaubt. [...] Eine Theorie hat ihre Wahrheit, deretwegen sie anziehend wirkt, aber diese Wahrheit ist nicht vollständig, denn die Wirklichkeit der Literatur kann nicht zur Gänze in die Theorie einfließen. [...] Eine Literaturtheorie erinnert somit in Vielem an Fiktion. [...] Es gibt also keinen Unterschied zwischen einem Modell einer Literaturtheorie und der Fiktion Borges' oder einer Novelle von Henry James wie z. B. *Lektionen des Meisters* oder *Bilder auf dem Teppich*, dieser Erzählungen, deren Inhalt sich nicht vergleichen lässt. [...] Eine Theorie ist wie Science-fiction [...] und ich gebe zu, dass ich sie wie einen Roman lese.“ Wir nehmen uns die Freiheit anzumerken, dass sich die Konzepte Antoine Compagnons von den phänomenologischen Ursprüngen und dem Anspruch der Phänomenologie, eine strenge Literaturwissenschaft zu begründen, weit entfernt haben. Offensichtlich erschöpfte sich dieser Enthusiasmus in der Epoche der Postmoderne, und es war in dieser Hinsicht allgemeine Skepsis vorherrschend. Dabei erschöpfte sich dieser Enthusiasmus nicht aus sich selbst heraus, sondern die Erschöpfung stellte sich auf ganz natürlich Weise ein, als ein bestimmtes epistemologisches Niveau von Wissen über das zu Erforschende erreicht war, was die Möglichkeit der Begründung einer universalen Literaturtheorie schmälerte. Die Literaturtheorie hat die Sache der Literatur aus ihrer Natur selbst entfernt, indem sie neue, grundlegende Ansichten über die Literatur aufstellte, die jetzt, wie in einem Zerrspiegel, die *raison d'être* der Literaturtheorie selbst untergraben. Eine dieser Ansichten ist der sog. *linguistic turn*, bzw. die Erweiterung des De Saussureschen Verständnisses von Sprache dahingehend, dass der Begriff des Textes nicht nur als „Struktur“, sondern vielmehr „als endloser Strukturierungsprozess“ aufgefasst wird. Mit anderen Worten, ein Text (ein Gedicht oder ein Roman) wird nun mehr als eine abgeschlossene Ganzheit begriffen, denn als irreduzible Bedeutungsvielfalt, „als endloses Spiel von Bezeichnenden, das wir niemals endgültig an einem festen Zentrum fixieren können“. Dies hat Derrida sehr konzis wie folgt formuliert: „Das Fehlen eines transzendentalen Subjekts verbreitert das Feld und das Spiel von Bezeichnen in die Unendlichkeit“ (J. Derrida: *L'écriture et la différence*, 1967). In einer solchen Konstellation konnte sich die Literaturtheorie selbst nur als überflüssig erachten. Wenn sie nicht mehr vorgibt, über das Wesen der Literatur zu sprechen, dann muss sie die Form der Literatur selbst annehmen. Der poststrukturalistische Begriff des Schreibens hat bewirkt, dass die Grenzen zwischen „Schaffen“ (von Literatur) und „Theorie“ bzw. „Kritik“ verwischen. Er führte nämlich zugunsten eines „ekstatischen freien Spiels und ebensolcher Performativität“ zu einer Unentscheidbarkeit der Anordnungen der Diskurse.

Und doch, was sollte man am Ende dieser Arbeit sagen? Die Epoche der Postmoderne ist vorbei. Das Wort „Dekonstruktion“ wird immer weniger verwendet. Derrida und die Gruppe der Yale'schen Kritiker erscheinen nicht mehr in Zeitschriften wie *Glyph* und *Diacritics*. Inzwischen kam es in Deutschland, Frankreich und Amerika zum Durchbruch der sog. „Cultural studies“ bzw. „Kulturwissenschaften“. Das Interesse der Literaturtheorie im Kontext der „Kulturwissenschaften“ wandte sich gesellschaftlich-kulturellen Problemen der Literatur zu. Auch wird in diesem Kontext der Begriff des „Unterschieds“

erwähnt, wobei der Akzent auf dem Syntagma „kultureller Unterschied“ liegt. Wie man einst Texte verstand, nämlich mit niemals genügend bestimmter, genauer Bedeutung, so werden jetzt „Kulturen für unbestimmte Schmelztiegel gehalten, die sich nicht an einzelnen, ganzheitlichen Bedeutungen festmachen lassen“ (G. Graff). Die Ambition, eine ganzheitliche kulturelle Literaturtheorie aufzustellen, ist auch hier der Speksis unterworfen. Skeptizismus führt aber auf den Gebieten des menschlichen Geistes schwerlich zu einer Erweiterung des Horizonts. Deshalb kommt uns hier Wittgensteins Argument gegen den radikalen Spektizismus, der auch die Rolle einer gewissen methodologischen Anleitung übernehmen kann, in den Sinn. Dieses Argument lautet: „Wer versucht, an allem zu zweifeln, kommt schnell zu dem Punkt, wo er an nichts zweifelt. Das Spiel des Zweifels selbst setzt Gewissheit voraus.“ Dieses Argument kann bislang auch zur Verteidigung der phänomenologischen Ideen von der Begründung einer rationalen und streng argumentierten Literaturwissenschaft dienen. Von hier aus können die Ideengefechte aufs Neue von Anfang an beginnen.

**Hosté - Gäste - Guests**



## Odgłosy filozofii Kanta w Polsce

*Barbara Szotek*  
(*Uniwersytet Śląski, Katowice*)

Zainteresowanie filozofią Kanta pojawiło się już za życia twórcy „filozofii krytycznej” nie tylko w Niemczech, ale i w innych krajach Europy. Również w Polsce myśl Kanta nie mogła zostać niezauważona. Tym bardziej, że – jak podkreślał Adam Zieleńczyk w 1912 roku – najsilniejsze pobudki i najciekawszy materiał dla filozofii polskiej pochodził właściwie zawsze z Niemiec.<sup>1</sup>

Zawarta w opinii Zieleńczyka sugestia nie oznaczała jednak, że większość filozofów polskich podejmowała jedynie próby bezkrytycznego przenoszenia problematyki filozofii niemieckiej na rodzimy grunt. Przeciwnie, przedstawiciele myśli polskiej zgodni byli co do tego, że ich wspólnym celem jest wypracowanie własnych, oryginalnych stanowisk filozoficznych. Już w 1842 roku jasno, chociaż dosadnie, wyraził swoje zdanie na ten temat Bronisław F. Trentowski pisząc, że „Polak niezdolny jest gryźć wiorów, on chce pieczeni. Mądrość żywcem z Niemiec na ziemię Polską przelana, byłaby mlekiem z piersi trupiej”.<sup>2</sup> Oczywiście Trentowskiemu chodziło o przenoszenie do Polski głównie problematyki klasycznej filozofii niemieckiej, a szczególnie Heglowskiej. Jednakże nie ma tu większego znaczenia czy dominującym autorytetem miałby być Hegel, czy też Kant. Istotne jest natomiast, że filozofowie polscy dążyli do wypracowania samodzielnych stanowisk wobec każdej kwestii, która stawała się przedmiotem ich zainteresowań.

Nie zmienia to postaci rzeczy, że wpływ Kanta na polską myśl filozoficzną był faktem niezaprzeczalnym. I to pomimo tego, że – jak trafnie napisał Władysław Tatarkiewicz w swojej *Historii filozofii* – „Kantyzm miał w Polsce zwolenników, ale nigdy nie był doktryną panującą: okresu kantowskiego w Polsce nie było. Najpierw nie dopuszczał go do głosu empiryzm, potem rywalizowała z nim filozofia zdrowego rozsądku, a w końcu wyparła go nowa metafizyka idealistyczna.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A. Zieleńczyk, *Drogi i bezdroża filozofii*, Warszawa 1912.

<sup>2</sup> B. F. Trentowski, *Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, T.1. Wrocław 1970, S. 142.

<sup>3</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T.2. Warszawa 1978, S. 189.

Chociaż więc filozofia Kanta właściwie nigdy w Polsce nie przyciągnęła do siebie jakiegoś większego grona dobrych jej znawców, czy oddanych propagatorów, to jednak – biorąc pod uwagę stanowiska, jakie zajmowali polscy myśliciele wobec Kanta, jak również problematykę, jaką wysuwali na plan pierwszy – można mówić o ich zróżnicowanym, ale i złożonym stosunku do tej filozofii. Trzeba by więc przyjrzeć się nieco bliżej temu zagadnieniu i podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: Jak przebiegała recepcja Kanta w głównych nurtach filozofii polskiej. Przy czym dwie kwestie wymagają tutaj doprecyzowania.

Po pierwsze – wypowiadając się na temat bądź to rozległości, czy też głębokości recepcji jakiejś myśli, idei, czy doktryny kierować się należy określonymi kryteriami. Te najbardziej oczywiste dają się ująć w kategoriach mierzalnych i dotyczą np. ilości przekładów dzieł recypowanego twórcy, a także obfitości różnego rodzaju opracowań poświęconych jego dorobkowi.

Ale o intensywności recepcji określonych idei czy koncepcji świadczy także stopień ich interioryzacji w świadomości elit intelektualnych, tzn. to w jakim zakresie akceptują je i identyfikują się z nimi. Recepcja więc to nie tylko przyjmowanie idei i programów, ale także opozycyjne, krytyczne do nich odniesienie, które pozwala lepiej i wyraziściej wyartykułować własne stanowisko.

Po drugie – wyjaśnienia wymaga tu problem dotyczący narodowości filozofii, a więc czy można mówić sensownie o filozofii polskiej, o filozofii niemieckiej, czy raczej tylko o filozofii w Polsce, w Niemczech. Jest to więc pytanie o to, czy filozofia może mieć jakieś cechy narodowe, czy przeciwnie, niejako ze swej istoty wznosi się ponad narodowe ograniczenia.

Otóż – mimo wciąż toczących się na ten temat dyskusji i sporów – zdecydowana większość wybitnych historyków filozofii polskiej opowiada się za istnieniem pewnych specyficznych cech, które pozwalają wyodrębnić z „całości” filozofii europejskiej filozofie poszczególnych narodów. I w zasadzie wszyscy zgodni są co do tego, że chyba najbardziej charakterystyczną cechą filozofii polskiej jest jej praktyczny charakter i że ten „praktycyzm” wyraża się w żywym zainteresowaniu potrzebami życia społecznego i państwowego, a także w samym rozumieniu filozofii, stanowiąc jednocześnie w myśli polskiej coś trwałego i dominującego.<sup>4</sup>

Władysław Tatarkiewicz nie miał wątpliwości, że zainteresowanie zagadnieniami praktycznymi i łączenie teorii z potrzebami życia narodu to – „był rys wspólny filozofii polskiej”.<sup>5</sup> Charakterystyczne jest, że nie ograniczył się tylko do wskazania tej najoogólniejszej tendencji, jaka zaznacza się w rozwoju filozofii polskiej, ale interesował go głębszy problem istotnych cech znamionujących myśl polską i jasno przedstawił swoje

<sup>4</sup> B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje*, Warszawa 1987, s. 155; J. Domański, „Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej”, in: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XII-XV wieku*, Red. J. Domański. Warszawa 1978, s. 37; B. Andrzejewski, „Aksjologiczny praktycyzm w filozofii polskiej. Wartości w filozofii polskiej XIX i XX wieku”, in: *Wartości i wartościowania w historii filozofii*, Red. K. Bal i Z. J. Czarnecki, Wrocław 1991, s. 224, 236.

<sup>5</sup> W. Tatarkiewicz, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Kraków 1948, s. 9.



stanowisko w tej kwestii. Otóż twierdził, że empirystyczne i pozytywistyczne nastawienie filozofii polskiej jest właściwym wyrazem umysłowości polskiej, a daje ono o sobie znać najpierw w empirycznym przyrodoznawstwie XV. wieku i nauce Mikołaja Kopernika, potem unaocznia się w oświeceniu i działalności Jana Śniadeckiego, a następnie w trzeźwej myśli i pracy nad realnymi cechami w okresie pozytywizmu polskiego drugiej połowy XIX. wieku i wreszcie w empirycznym myśleniu o podstawach filozofii u takich myślicieli jak Heinrich, Twardowski czy Petrażycki. Te dominujące cechy filozofii polskiej, a więc trzeźwa i empiryczna postawa prawie zawsze przeciwstawiała się temu, co mgliste, fantastyczne i marzycielskie, czyli – wszelkim spekulacjom filozoficznym i metafizyce.

Dominantę stanowisk filozoficznych myślicieli polskich stanowił – jak to chyba najbardziej adekwatnie określił Marian Massonius – „pierwiastek lacki”, tzn. rdzennie polski, charakteryzujący się wybitną praktycznością, a zarazem oględnością i rozważą, najskuteczniej realizujący się w poczynaniach oświatowych – przykładem może być Akademia Jagiellońska, inicjatywy Konarskiego, Komisja Edukacji Narodowej, Uniwersytet Wileński itd.<sup>6</sup>

Istotne jest jednak, że Massonius za osobliwe znamię „praktycznej” umysłowości polskiej, a tym samym polskiej kultury narodowej uznał „cność”, czyli obywatelskość, wyrażającą się w poczuciu cnoty obywatelskiej i obywatelskiego obowiązku i nakazującą uznać za wartość to tylko, co wyraźnie służy dobru ogółu. W 1902 r. pisał: „Jest w duszy polskiej jakiś pierwiastek przyrodzony w najgłębszych i najtajemniejszych jej pokładach mający swe źródło, który nie pozwala na przyznanie istotnej wartości i zacności niczemu, co jest lub wydaje się być wyłącznie osobiste, co nie zmierza wyraźnie ku dobru powszechnego. Wszystko co do czci rości sobie prawo, winno być nie tylko godziwym, ale wprost czynem obywatelskim.” I dalej, aby nie było żadnych wątpliwości, dodawał: „Polak pochwała i popiera działalność naukową, gdy z jej wyników obiecuje sobie wzrost dobra społecznego, słowem gdy ją nie jak naukę, ale jak oświatę traktuje.”<sup>7</sup>

Otóż nie przypadkiem przytaczam tutaj pogląd Massoniusa. Jest on ważny i interesujący przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze wygłaszał go filozof wykształcony na uniwersytetach niemieckich, autor rozprawy doktorskiej obronionej u M. Heinzego w Lipsku pt.: „Über Kant's transcendente Aesthetik” opublikowanej w 1890 roku, która zawierała faktycznie pierwszą w piśmiennictwie polskim wnikliwie przeprowadzoną krytykę Kanta.<sup>8</sup> Był on także najgorliwszym czytelnikiem mędrca królewskiego w Polsce, a ponadto, jego rozeznanie w odniesieniu do niemieckiej literatury filozoficznej, dotyczącej możliwości interpretacyjnych systemu Kanta, niewątpliwie wysuwało go na plan pierwszy wśród polskich filozofów. I wreszcie – w szeroko rozumianym polskim

<sup>6</sup> M. Massonius, *Rozdwojenie myśli polskiej*, in: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1865-1895*, Red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, Cz. 2. Warszawa 1980, s. 488.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Szerzej na ten temat piszę w innej pracy. Por. B. Szotek, *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*, Katowice 2001, s. 63-109.

środowisku filozoficznym i intelektualnym – uchodził za jednoznacznego zwolennika krytycyzmu nawiązującego do Kanta, chociaż zajmującego stanowisko samodzielne.<sup>9</sup>

Po drugie – zacytowaną opinię Massonius wygłosił w tzw. trzeciej fazie rozpowszechnienia się w kraju wiadomości o filozofii Kanta, a więc na przełomie XIX. i XX. wieku. A był to etap – w przeciwieństwie do dwóch poprzednich tzn. do 1830 roku, a potem lat międzypowstaniowych w Polsce – w której rozpoczął się właściwy zwrot do Kanta, polegający de facto na dostrzeganiu dopiero teraz wielkiego znaczenia jego dzieł teoretycznych i w wyniku tego przecieraniu drogi w filozofii polskiej dla filozofii krytycznej.

To właśnie Massonius nawoływał do „powrotu do Kanta”, do studiowania jego *Krytyki czystego rozumu*, bowiem Kant – jak pisał – „po prostu odkrył nowy świat”, a przede wszystkim umożliwił ściśle opracowanie teorii krytycznej apriorycznych form umysłu, która powinna stać się „pewną” i „niewzruszoną” podstawą wszelkiej przyszłej filozofii. I ta reforma filozoficzna Kanta powinna – jego zdaniem – ukierunkować filozofię polską, o co zresztą zabiegał do końca swojego życia.

Ale z drugiej strony do końca też bronił, a nawet więcej, solidaryzował się z przeciwnikami Kanta, w tym głównie z największym chyba antykantystą w filozofii polskiej, a mianowicie Janem Śniadeckim.<sup>10</sup>

Jak więc wyjaśnić tę – wydawałoby się – niejednołitość, chwiejność, by nie powiedzieć sprzeczność w jego stanowisku wobec filozofii Kanta?

Otóż nie może być mowy o żadnej niekonsekwencji w poglądach filozofa, a jego charakterystyka „duszy lackiej” ze szczególnym znamieniem owej „cności” w całej ciągłości odnosiła się także do czasu, w którym została sformułowana. „Nowa epoka” bowiem w filozofii polskiej, która rozpoczynała się w latach osiemdziesiątych XIX. wieku odpowiadała po prostu na nowe naukowe potrzeby społeczeństwa, a potrzeby te w tym czasie znacząco się wzmogły.

Spore ożywienie w filozofii polskiej przyniosło znaczny wzrost poziomu prac filozoficznych, filozofia się autonomizowała i stawała się coraz bardziej dziedziną fachową. Nieśmiało jeszcze, ale pojawiały się już pewne aspiracje, a przynajmniej nadzieje na to, że będzie ona w stanie wziąć udział w ogólnoeuropejskim życiu naukowym.

Jednak przede wszystkim ta – wskazana przez Massoniusa – dominanta w filozofii polskiej pozwalała na wytłumaczenie i w dużej mierze usprawiedliwienie pewnej specyfiki recepcji poglądów Kanta w Polsce. Przyjmując bowiem owo kryterium – sprowadzające się do kierowania się w przyswajaniu pewnych myśli, czy idei filozofii zachodniej poczuciem cnoty obywatelskiej i obywatelskiego obowiązku, a więc „obowiązku jednostki wobec społeczności” nie może dziwić, że w pierwszej kolejności sięgnięto do tych prac Kanta, które mogły przydać się w praktycznym działaniu.

Rzeczywiście, pierwszym dziełem Kanta przełożonym na język polski była rozprawa dotycząca zagadnień społeczno-politycznych, a mianowicie *Zum ewigen Frieden*. Praca ta w polskim przekładzie Szymona Bielskiego została wydana w Warszawie w 1797 roku

<sup>9</sup> T. Czeżowski: *Wspomnienie pośmiertne*. „Przegląd Filozoficzny” 1947, z. ¼, s. 149.

<sup>10</sup> M. Massonius: *Działalność filozoficzna Jana Śniadeckiego. (W stulecie śmierci)*. „Ruch Filozoficzny” 1930-1931, T.12, s. 235.

pt. *Projekt wiecznego pokoju. Rozwaga filozoficzna*.<sup>11</sup> W dwa lata później ukazała się filozoficzno-historyczna praca Kanta *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, w tłumaczeniu ucznia Kanta Józefa Bychowca, pod polskim tytułem: *Wyobrażenie do historii powszechnej we względzie kosmopolitycznym*.

Ale chociaż nazwisko Kanta pojawiło się w intelektualnym środowisku warszawskim prawdopodobnie już w latach 80-tych XVIII. w, jednakże do końca stulecia brak było rzeczywistego zainteresowania jego filozofią. Znano więc nazwisko i to w kontekście bardzo pozytywnym, bo określano go jako np. „nieśmiertelnego filozofa z Północy”,<sup>12</sup> lub nazywano – nieco później, na początku XIX wieku – „filozofem, który na nieśmiertelną u uczonych zasłużył sławę”.<sup>13</sup> Nie wchodziło jednak w żadne szczegóły kantowskich odkryć, poza właśnie wyrazami sympatii i szacunku, i taka postawa wobec filozofii Kanta obecna była jeszcze długo w myśli polskiej. A więc tak naprawdę nic na jego temat nie pisano.

Niewiele także więcej czytelnik polski dowiedział się o filozofii Kanta z pierwszej próby jej prezentacji, jaka miała miejsce w Kalendarzyku kieszonkowym Jana Maja, wydanym w Krakowie w 1802 roku, gdzie w czterech krótkich punktach starano się przedstawić główne założenia filozofii Kanta.<sup>14</sup> Oczywiście zamiar taki nie mógł się powieść, zakończyć sukcesem. Jeśli więc pojawiały się jakieś wzmianki o filozofii Kanta to ograniczały się one do wyrazów sympatii i szacunku, ale już wówczas zawierały sugestie, że przyswojenie Kanta umysłowości polskiej byłoby przedwczesne i wręcz szkodliwe.

Prawdziwy natomiast wybuch sporów wokół filozofii Kanta nastąpił dopiero w pierwszych latach XIX. wieku i trwał przez ponad 20 lat. Wtedy to spolaryzowały się stanowiska przedstawicieli myśli polskiej, tzn. pojawili się zwolennicy i przeciwnicy Kanta. Zwolennikami byli ci, którzy przedstawili program rehabilitacji klasycznej problematyki metafizycznej przeciwko oświeceniowemu rozumieniu filozofii.

I trzeba powiedzieć, że ten sposób odbioru kantyzmu zaczął występować powszechnie. Kant był więc rozumiany jako obrońca i renowator metafizyki. W tej sytuacji jasne jest, że filozofowie oświecenia wystąpili zdecydowanie przeciwko kantyzmowi pojętemu jako próba odnowienia spekulacji idealistycznej w duchu platońskim i scholastycznym.<sup>15</sup>

Bo trzeba podkreślić, że scholastyka była dla filozofów oświeceniowych w Polsce przeciwnikiem wciąż aktualnym i żywym. A ponadto aprioryzm Kantowski rozumiany był jako bezwzględna negacja empiryzmu i to negacja zgubna dla postępów wiedzy.

Najwybitniejszy przedstawiciel polskiego oświecenia – Jan Śniadecki – pisał, że filozofia Kanta jest niebezpiecznym zagrożeniem dla nauki i oświaty w kraju „co wreszcie zaczął się porządnie uczyć”. Nie wahał się nawet stwierdzić, że „trzeba albo grubej nie-

<sup>11</sup> M. Żelazny, „Pierwszy polski przekład traktatu Kanta O wiecznym pokoju”, in: *Projekt wieczystego pokoju w 200-lecie wydania pracy Kanta*. Red. J. Garewicz – B. Markiewicz, Warszawa 1995, s. 124.

<sup>12</sup> H. Hinz, „Kilka uwag o wczesnej recepcji Kanta w Polsce”, in: *Dziedzictwo Kanta*. Red. J. Garewicz, Warszawa 1976, s. 124.

<sup>13</sup> W. Tatarkiewicz, *Między Oświeceniem a mesjanizmem*, in: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*. Red. W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. XV.

<sup>14</sup> „Wyobrażenie o filozofii przesławnego Kanta”, in: *Kalendarzyk kieszonkowy na rok 1802*, s. 60–62.

<sup>15</sup> B. Skarga, *Narodziny pozytywizmu polskiego (1831–1864)*, Warszawa 1964, s. 31.

wiadomości o stanie obecnym nauk w Europie, albo bezczelnej śmiałości, żeby na teatr takiego światła i tylu umiejętności gruntownych wystąpić w XVIII. wieku z bredniami idealizmu i dogmatyzmu, ukrytych w języku ciemnym i niezrozumiałym, i chcieć prawa przepisywać naukom”.<sup>16</sup>

Oczywiście czynników, które złożyły się na nieprzychylnie przyjęcie Kanta – w tym pierwszym okresie – było więcej, w tym problem dotyczący zakwalifikowania transcendentizmu, a więc z jednej strony zagadnienie stosunku do kierunku o charakterze narodowym, a z drugiej strony wysoce abstrakcyjne ujęcie problematyki filozoficznej.

Jednak wydaje się, iż głównym powodem tego nieprzychylnego przyjęcia, w obliczu sytuacji politycznej i społecznej w jakiej znalazła się wówczas Polska, a więc w obliczu szukania ratunku dla ginącej w rozbiorach ojczyzny i sposobów potępienia zaborców – były właśnie względy praktyczne, była owa „cność” wskazywana przez Massoniusa.

Dlatego zainteresowano się w pierwszej kolejności mniejszymi pracami Kanta, ale dotyczącymi zagadnień społeczno-politycznych i historycznych. Dostrzegano w nich bowiem przyjazne dla Polski i Polaków akcenty.

Oczywiście i wtedy i dzisiaj trudno powiedzieć, czy Kant pisząc *Zum ewigen Frieden* miał na myśli interes Polski i Polaków, choć takie przypuszczenia były wysuwane.<sup>17</sup> Ale z całą pewnością dostarczył argumentów Polakom oczekującym międzynarodowego wsparcia, a także tym, którzy w oświeceniowych hasłach szukali natchnienia dla własnej społecznej i politycznej działalności.

Z kolei w epoce międzypowstaniowej w Polsce myśl Kantowska przesłonięta została przez spekulatywne konstrukcje jego spadkobierców, przede wszystkim Schellinga i Hegla. Mimo to jednak Kant był w Polsce obecny w tym czasie i to zarówno jako pozytywny, jak i negatywny punkt odniesienia.

Otóż najważniejszym nurtem tego czasu był międzypowstaniowy mesjanizm, filozofia, która dążąc do wniesienia oryginalnego narodowego wkładu do kultury ogólnoludzkiej – usiłowała rywalizować z niemiecką filozofią pokantowską w konstruowaniu maksymalistycznych, wszechogarniających systemów. Była to tzw. filozofia czynu, filozofia skierowana ku praktycznemu działaniu, wyrażającemu się zarówno w uprzączeniu filozofii, jak i w ufilozoficznieniu praktyki.<sup>18</sup> I chociaż jako zadanie polscy metafizycy stawiali sobie znajomość filozofii niemieckiej, to jednak kantyzm traktowali jako stanowisko anachroniczne, należące już wyłącznie do historii, a jeśli interesujące to jedynie ze względu na dalszy rozwój filozofii niemieckiej.

Nie do przyjęcia był dla nich Kantowski pesymizm poznawczy, a także idealizm i subiektywizm prowadzący do kontemplatywizmu. Przy czym takie ich stanowisko wobec filozofii Kanta – stosując kryterium Massoniusa – było usprawiedliwione przez to, że

<sup>16</sup> J. Śniadecki, „O metafizyce”, in: *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie – Romantyzm*, Red. H. Hinz – A. Sikora, Warszawa 1964, s. 229.

<sup>17</sup> A. Zieleńczyk, „Geneza i charakterystyka kantyzmu polskiego”, in: *Przegląd Filozoficzny* 1924, s. 162.

<sup>18</sup> A. Walicki, „Czyn, praca i twórczość w polskiej filozofii epoki międzypowstaniowej. Próba rewaloryzacji”, in: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*, Red. J. Legowicz, Wrocław 1979, s. 147.

ich filozofia była wprost czynem obywatelskim – chcieli po prostu wyfilozofować lepszą dolę kraju.

W nurcie z kolei usiłującym kontynuować filozoficzną tradycję oświecenia, filozofowie wierni Janowi Śniadeckiemu, stawiali znak równości między Kantem i Platonem, ale ich punktem odniesienia do Kanta był problem aprioryzmu.

Chociaż byli tu też filozofowie, którzy dopuszczali kompromis z aprioryzmem i próbowali wykorzystać kantyzm dla zreformowania empirycznej epistemologii i metodologii nauk. Takim filozofem był Michał Wiszniewski, który – rzecz interesująca – cały czas jednak twierdził – zupełnie w duchu „cności” Massoniusa, że celem filozofii jest kształtowanie ducha narodu w procesie edukacji.<sup>19</sup>

Jeśli zaś chodzi o myślicieli katolickich tego czasu, to Kant oceniany był przez nich bardzo przychylnie, wręcz jako sojusznik katolicyzmu, ponieważ to on właśnie – jak twierdzili – obalił wiedzę, aby zrobić miejsce dla wiary, tzn. walczył z pychą rozumu i panteizmem.<sup>20</sup> Było to równoznaczne z uznaniem przez nich prawomocności filozofii tylko w zakresie minimalistycznego rozumienia jej zadań. Krytykując Fichtego, Schellinga i Hegla zwrócono się do Kanta, jako do tego, który zajął się wyłącznie – neutralną religijnie – analizą ludzkich władz poznawczych i teorią nauki, zaś metafizykę – podobnie jak Jan Śniadecki – krytykował.

Interesującym, ale zupełnie odrębnym zjawiskiem w polskiej myśli filozoficznej jest recepcja kantyizmu w filozofii Hoene-Wrońskiego. Wspominam o tej recepcji dlatego, że jest najwcześniejsza i najbardziej ześrodkowana wokół kantyizmu, a chyba i najbardziej oryginalnie interpretująca Kanta, ale przeniesiona do Polski dopiero w tym okresie.

Hoene-Wroński uważał się za ucznia i kontynuatora myśli Kanta. Jednak kontynuacja Kanta u tego filozofa wyraziła się w przekształceniu epistemologicznego aktywizmu Kanta w aktywistyczną metafizykę absolutu, a z tej z kolei wyprowadził – przy pomocy prawa tworzenia – wszechogarniający system filozoficzny, a także powszechną reformę nauk, jak również mesjanistyczny program zbawienia ludzkości. W konsekwencji więc Hoene-Wroński przebył drogę od kantowskiego krytycyzmu do filozofii absolutnej.

Przy czym warto zwrócić uwagę na jeden aspekt filozofii Hoene-Wrońskiego, który pozwala go widzieć w perspektywie owej „cności” Massoniusa, a związany jest bezpośrednio z filozofią Kanta. Otóż kreśląc wizję przyszłości nawiązał on bezpośrednio do Kantowskiej idei wiecznego pokoju, uetycznienia polityki i zabezpieczenia praw wszystkich narodów w ponadnarodowej federacji państw, I ta ostatnia idea była – jak podkreślał A. Walicki – wspólna niemal wszystkim polskim myślicielom epoki romantyzmu, ale w przypadku Wrońskiego miała ona rodowód kantowski.<sup>21</sup>

Inaczej sytuacja przedstawiała się w II. połowie XIX wieku, a więc wówczas kiedy w Polsce panował pozytywizm. Zwrot do Kanta pojawił się w latach osiemdziesiątych i miał wpływ głównie na dwa nurty w filozofii polskiej, a mianowicie orientację nowo-

<sup>19</sup> J. Bańka, *Poglądy filozoficzno-społeczne Michała Wiszniewskiego*, Warszawa 1967, s. 287, 295.

<sup>20</sup> J. R. Błachnio, *Poglądy filozoficzne Eleonory Ziemięckiej na tle sporów ideowych połowy XIX wieku*, Bydgoszcz 1997, s. 117.

<sup>21</sup> A. Walicki, *Polska recepcja myśli Kanta w okresie międzypowstaniowym*, in: *Dziedzictwo Kanta...*, s. 169-170.

krytyczną oraz nurt metafizyki indukcyjnej. Jeśli chodzi o ten ostatni nurt, postulował on unaukowanie metafizyki, uprawomocnienie jej jako nauki, które artykułowane było nie bez inspiracji kantowskiego krytycyzmu w postaci pytania o potrzebę i możliwość jej istnienia.<sup>22</sup>

W przypadku orientacji nowokrytycznej trzy głównie przesłanki zadecydowały o potrzebie ustosunkowania się do filozofii Kanta. Po pierwsze – mocnym echem odbijające się – niemieckie nawoływanie do powrotu do Kanta: *Zurück zu Kant*. Po drugie – krytyka beztronski epistemologicznej pozytywizmu polskiego i jego próby neutralizacji podmiotu w aktach poznawczych, a więc trzeba go było uzupełnić o teorię poznania, o program teorio- poznawczej refleksji krytycznej. I po trzecie – przetłumaczenie na język polski pracy F. A. Langego *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości* (Warszawa 1881 r.) – która to praca stała się impulsem do podejmowania poważnych studiów nad Kantem.

Ważną rolę w tym zakresie odegrał przywoływany już wcześniej – polski nowokrytycyzma – Marian Massonius. Przy czym zarówno neokantystom polskim, jak i samemu Massoniusowi nie tyle chodziło o autentyczną kontynuację transcendentnego idealizmu Kanta, ile o właśnie ogólną refleksję teoriopoznawczą.

Ten zwrot do Kanta zaczął się jednak zbyt późno, kiedy myśl scjentyzyczna zaczęła się już przeżywać, a do głosu dochodziły inne, nowe tendencje, tendencje modernistyczne. Wyraziły się one głównie w próbach odnalezienia w obrębie poglądów Kanta możliwości przełamania agnostycyzmu (poznawać to co niepoznawalne), a także odwołania się do Kantowskiej teorii kultury i antropologii filozoficznej dla uzasadnienia koncepcji człowieka jako istoty działającej.<sup>23</sup>

Zmianie ulegał sposób odczytywania dzieł Kanta. Proces poznawczy zaczął być ujmowany jako rodzaj aktywności ludzkiej, polegającej na nieustannym doskonaleniu w zdobywaniu wiedzy, co jest w efekcie warunkiem doskonalenia się człowieka i jego szczęścia.

Myśl Kanta, a przede wszystkim jego filozofia człowieka została więc odczytana jako filozofia czynu – jako filozofia człowieka poznającego, działającego i wreszcie tworzącego kulturę.

W początkach zatem XX wieku w Polsce pojawia się na tyle odmienne zainteresowanie Kantem – w stosunku do tego, które charakteryzowało pozytywizm – że w zasadzie można znów mówić o powrocie do Kanta. Ale jednocześnie nie może ulegać wątpliwości, że to ponowne zainteresowanie Kantem było różnie pojmowane. Uwidocznili się to zwłaszcza w publikacjach, jakie „posypały się” jak z rogu obfitości w 1904 roku w stulecie śmierci Kanta.

Wszyscy wybitniejsi przedstawiciele filozofii polskiej mieli ambicję złożenia w ten sposób hołdu królewickiemu filozofowi, a jednocześnie prawie wszyscy powtarzali – dość powszechnie panującą w tym czasie opinię – że znajomość i oddziaływanie pism

<sup>22</sup> M. Kazimierzczak, *W poszukiwaniu naukowego charakteru metafizyki. Z dziejów recepcji niemieckiej filozofii pokantowskiej w Polsce*, Poznań 1998, s. 81.

<sup>23</sup> B. Szymańska, *Antoni Lange i myśl kantowska*, in: *Dziedzictwo Kanta...*, s. 229.

Kanta są jeszcze w Polsce niewystarczające. Wszyscy też wyrażali nadzieję na odkrycie możliwości skorzystania z różnych wątków filozofii Kanta, dla podbudowania własnych stanowisk filozoficznych.<sup>24</sup>

Nastąpiło także długo oczekiwane przyspieszenie, jeśli chodzi o przekłady dzieł Kanta na język polski. Bo trzeba przyznać, że przez cały XIX. wiek zrobiono w tym zakresie niewiele. Można się doliczyć co najwyżej kilku tłumaczeń (5), poza wskazanymi wcześniej. Chodzi tu mianowicie o prace: *O pedagogice* - tłum. J. Bobrowski, 1819 rok, *O uczuciu piękności i wzniosłości* - tłum. K. Brodziński, 1825 rok, *Spór filozofii z logiką, prawoznawstwem i medycyną* - tłum. J. W. Bychowiec, 1843 rok, *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności* - tłum. K. C. Mrongovius, 1854 rok, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki* - tłum. W. M. Kozłowski, 1899 rok.

Dopiero od początku wieku XX zaczęto tłumaczyć najważniejsze dzieła Kanta: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki* - tłum. R. Piątkowski, 1901 rok (kontrowersyjne), i to samo w przekładzie B. Bornsteina w 1918 roku, *Krytyka czystego rozumu* - tłum. P. Chmielowski, 1904 rok, a nowy przekład - R. Ingarden, 1957 rok, *Uzasadnienie metafizyki moralności* - tłum. M. Wartenberg, 1906 rok, a nowy przekład - R. Ingarden, 1953 rok, *Krytyka praktycznego rozumu* - B. Bornstein, 1911 rok, *O potędze ducha* - tłum. A. Stögbauer, 1914 rok, i wreszcie *Krytyka władzy sądzienia* przetłumaczona na język polski dopiero przez B. Gaweckiego w 1964 roku.

Podsumowując trzeba jeszcze raz odwołać się do kryterium „cności” wskazanego przez Massoniusa i stwierdzić, że recepcja filozofii Kanta w Polsce była szczególnego rodzaju. Chodzi mianowicie o to, że Kant był raczej środkiem dla polskich filozofów niż celem, po prostu zwracano się tylko do tych stron kantyizmu, z których można było osiągnąć korzyści dla określonych celów i interesów.

Wydaje się to jednak być w dużej mierze usprawiedliwione i zrozumiałe wzięwszy pod uwagę społeczno-historyczne, a także polityczne i gospodarcze uwarunkowania, determinujące rozwój cywilizacyjny i duchowy Polski.

<sup>24</sup> B. Szotek, *Marian Massonius a polska...*, s. 160.





## Does John Rawls Have an Adequate Account of Justification?\*

Marian Kuna  
(*Katolícká univerzita, Ružomberok*)

### 1 Introduction

The question of how to justify our moral judgements and principles, or principles of justice in particular, has traditionally been at the heart of moral and political philosophy. One of the most striking events in normative political philosophy in our century has been the publication of John Rawls's *A Theory of Justice* (hereafter *Theory*).<sup>1</sup> His theory has meant a real revival not only in reasoning about justice but also reasoning in the framework of the contract theory.<sup>2</sup>

It is important to note the fact that Rawls tried both to formulate principles of justice and justify them independently from any particular conception of the good life. He considered it as important for his theory of justice not to be justified by reference to any such a conception. His aim was to provide a conception of justice which is neutral in respect to any conception of the good life. This was because the principles of justice were intended to serve as the neutral rules for regulating the coexistence of people in a society with a great number of values.<sup>3</sup>

Since I read the *Theory* for first time I have been interested in answering the question of whether we can accept Rawls's account of moral justification as the most adequate one. In other words, does his theory capture our moral experience? If this question is to be answered we have to examine his method of justification in ethics and its justificatory force. An obvious charge against his theory is as follows: it is only a more sophisticated form of intuitionism, which ends in circularity and thus is even subjectivist. In this short

---

\* The scope of this essay is strictly limited to Rawls's work of the period from 1951 to 1974. Consequently, the question of whether his work after 1974 is in any better position successfully to respond to the criticism I develop in this essay is not dealt with here. However, this is neither to deny that Rawls's more recent work is immune to my critique nor to claim that the same charge may be extended also to his revisited position.

<sup>1</sup> Rawls, J. (1972) *A Theory of Justice* (Oxford, Clarendon Press).

<sup>2</sup> The reason why Rawls approached the problem of justification in the contractual way I will say more about in the third section of this paper.

<sup>3</sup> *Ibid.*, section 22.

essay, however, it is not possible to deal with the whole project, which is now considerable. Therefore I will limit the scope of this essay and will examine his method developed in the period from 1951 to 1974. In this essay I will consider briefly Rawls's initial approach in his search for a justifiable decision procedure for ethics. Then I will examine further the development of his justificatory method as it is presented in *Theory* and his method of reflective equilibrium in particular. I will touch briefly upon the modification of the method and implications of distinguishing between two kinds of reflective equilibrium as presented in his paper "The Independence of Moral Theory". Then, I will consider Norman Daniels's approach to Rawls's method and the implications of wide reflective equilibrium for moral theory in general. Finally, I will critically assess the way, which Rawls used to escape the charge against his theory of its being nothing more than a sophisticated intuitionism. My aim is to show that if Rawls in his methodological development was to avoid the intuitionist charge he had to pay the price of leaving his original intention, of providing value-neutral justification for ethical principles, unfulfilled.

## 2 Rawls's Search for a Decision Procedure for Ethics

The great use of intuitions later presented in *Theory* is, I think, at least implicitly, present in Rawls's article "Outline of a decision procedure for ethics".<sup>4</sup> The main aim of the article was to formulate a decision procedure, which enables us to decide between competing interests and claims of people. It was to be a method, which would be able to establish some sort of objectivity of moral rules.<sup>5</sup> Rawls started the justification of moral rules from a class of competent moral judges. Rawls defines a class of competent moral judges and the class of considered moral judgements in detail. The competent moral judges are, in simple words, "men [...] whom we want to decide any case in which our interests are at stake".<sup>6</sup> They are not defined by their decision in any particular case nor by the principles they adopt. Rather, they are competent enough if they possess some formal characteristics (like the ability to be impartial and the like).

The second step in the development of the procedure is the defining of the class of considered moral judgements. They are moral judgments, which are well considered and are the results of a judge who is not affected by the prospect of all reasonably foreseeable consequences, impartial, and were given in a case in which there was actual conflict of interests. They are a result of careful investigation into the question at stake. Finally, the judgement is felt to be certain and stable.<sup>7</sup>

The final requirement is of particular importance. It states "that the judgement be intuitive with respect to ethical principles, that is, that it should not be determined by a conscious application of principles".<sup>8</sup> In this way Rawls tries to avoid the danger of

---

<sup>4</sup> Rawls, J. (1951) "Outline of a decision procedure for ethics", *The Philosophical Review* 60, pp 177-197.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 181-183.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 183.

circularity, nevertheless he allows that “principles are implicit in the considered judgements of competent judges”.<sup>9</sup>

The following step of the method is the formulation of a satisfactory *explication*<sup>10</sup> (my italics) of the total range of the considered judgements. The explication is, for Rawls, a way or device for discovering principles which are reasonable and justifiable with respect to the class of considered moral judgements.<sup>11</sup> These principles, then, can be used for deciding moral questions. Rawls bears in mind that if a justifiable principle should have a decisive role for the justification of particular judgements in the case in question, we must first know whether the particular principle is justifiable. His test of the justifiability of a principle consists of four criteria. A principle is justifiable if it:

1. Constitutes a comprehensive explication of the considered judgements of competent judges
2. Shows the capacity to become accepted by competent moral judges
3. Can function in existing instances of conflicting opinion
4. Shows the capacity to hold on its own; in other words, the principle can, in the case of conflict with a particular judgement, show its own reasonableness over this considered judgement and, in this way, shows the incorrectness of the judgement.<sup>12</sup>

Thus, since some particular judgements can express some deviations or confusions, the principles, of course if they pass the test, can modify these judgements in the appropriate way.

Briefly: Rawls in his 1951 article proposes a way in which we should expect that ethical principles can provide the kind of justification that is necessary for resolving competing claims. The starting point is the considered moral judgements of the competent moral judges. From the judgements we derive the explication of principles of justice. The principles which pass the test are to be considered as justifiable. If they conflict with some of our considered judgements they can change these judgements. I have shown how Rawls tried to avoid the danger of intuitionist circularity. He did so by the requirement that judgement is not to be determined by conscious application of principle and on the other hand by the requirement that a principle is justified only if it passes the test.

### 3 *Theory and its method of justification*

Rawls starts *Theory* with the explicit aim of finding a systematic alternative to utilitarianism. For utilitarianism and its principles, according to Rawls, are in contrast with

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>10</sup> Rawls defines the explication as a set of principles which explicit application by any person who is competent enough will lead to results somehow identical to results following as a consequence from application of the considered judgements of the competent judges; *Ibid.*, p. 184.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 187–188.

many of our intuitions of what is right and what is wrong, and so it lacks justifiability. He is, however, not completely satisfied with intuitionism as an alternative to utilitarianism. For intuitionism is not able to order our intuitions in a way useful for resolving our practical moral conflicts; that is it “denies that there exists any useful and explicit solution to the priority problem”.<sup>13</sup>

Therefore Rawls introduces the contract as his justificatory device. For, as Rawls believes, it is a way of being fair to all conceptions of the good life. The original position, then, expresses restrictions of our knowledge which are considered to be appropriate when we think about distributive justice. The idea behind this is that the results are fair if the way we arrived at them was fair.

Thus Rawls approaches the priority problem and its justification in the contractual way, assuming that “certain principles would be accepted in a well-defined initial situation”.<sup>14</sup> He introduces the original position, defined by him as “the appropriate initial status quo which insures that the fundamental agreements reached in it are fair”, into the process of moral justification.<sup>15</sup> The original position is an initial choice situation in which parties under special conditions of limited knowledge seek principles of justice. This gives rise the reasonable question, “How does Rawls justify the knowledge limitation?” He believes that the conditions expressed by the veil of ignorance incorporate some shared convictions about what is and what is not relevant when we are thinking about justice in the real situations of our life. He says that the idea behind the original position is

*To make vivid to ourselves the restrictions that it seems reasonable to impose on arguments for principles of justice, and therefore on these principles themselves. Thus it seems reasonable and generally acceptable that no one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles. It also seems widely agreed that it should be impossible to tailor principles to the circumstances of one’s own case.*<sup>16</sup>

Thus, some exclusion of knowledge serves as a guarantee that natural and social contingencies will not affect which principles will be chosen in such a situation.<sup>17</sup> If the contract in the original position is used as a heuristic device in seeking principles of justice, the proper method of justification of the principles is the method of reflective equilibrium. This is because the principles chosen in the original position should match our considered convictions of justice. These convictions Rawls holds to be provisional

<sup>13</sup> Rawls, J. (1972) *A Theory of Justice* (Oxford, Clarendon Press), p. 40.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 19.

fixed points which any conception of justice must fit.<sup>18</sup> The ability of the principles to accommodate these convictions is a sort of check of the initial situation.

Reflective equilibrium is a state, not always stable, of the coincidence of principles and our judgments. If now someone asks the question of whether we can claim for the principle the status of truth or self-evidence, Rawls would certainly deny that we can. Rather he would claim that the justification of the conception of justice “is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view”.<sup>19</sup> The justification of principles does not simply rest on the fact that they would be adopted in an initial situation of equality but it rests on reflective equilibrium. Rawls believes that in reflective equilibrium there is room for the revision of our judgements in order to make them conform to the principles. This is the case when our judgements contain some deviations which are the results of bias, prejudices or cultural contingencies.<sup>20</sup> Thus, in such an equilibrium we can both give an account of, and revise, our considered judgments. It is worth noting again that Rawls considers moral principles as neither self-evident nor true.<sup>21</sup>

In sum: Rawls approached the problem of justification in a contractual way. Rawls’s justificatory method in *Theory* consists in reflective equilibrium. We reach this equilibrium when in the original position the principles of justice chosen behind the veil of ignorance match our considered convictions in such an equilibrium. We can revise either existing moral judgements or an account of the initial situation. Rawls neither claims epistemological priority for our considered moral judgements nor considers the principles of justice as true principles. In spite of the fact that *Theory* meant a step forward in Rawls’s methodological development it was still not completely free from the intuitionist charge.

#### 4 “The Independence of Moral Theory” and the Reflective Equilibria

In the previous sections of this paper I have shown why and how John Rawls approached the problem of justification in the period from 1951 to 1971. In his 1951 article Rawls uses considered moral judgments in order to find their appropriate *explication* in the form of the principles. The principles are justifiable if they pass the test proposed by him. If so, they can revise our judgements. This is necessary since the judgements can be the results of cultural contingencies and of bias. Rawls believed that this was the way to establish a kind of objectivity in ethics which could be widely accepted. Although principles are not seen as having any epistemological priority they are, nevertheless, of great importance since they can revise the judgments. Since the judgments can, in the context of Rawls’s theory, be interpreted to be somehow a starting point, the whole approach resembled a kind of intuitionism.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 578.

Therefore, the 1951 initiative was further refined in the justificatory method of *Theory*. It is important to note that Rawls in his 1971 book showed that he had wanted to produce no form of intuitionism.<sup>22</sup> In *Theory*, Rawls introduces reflective equilibrium as the method of justification in a distinctively contractual way.<sup>23</sup> Despite the fact that Rawls explicitly said that intuitionism cannot play any decisive role in his search for principles of justice, his approach was still not completely free from the intuitionist charge. Moreover, he could be open to the accusation that the method has not gone any further than to a coherence between our considered judgements and the principles. I have already quoted his assertion that the justification of his conception of justice “is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent view”.<sup>24</sup> Rawls claimed no epistemological priority, either for the judgments or for principles. Thus I have shown why Rawls was committed to going further in order to find broader support for his justificatory method. It was his 1974 article “The Independence of Moral Theory” which brought the further refinement. This was because, whereas in *Theory*, the method of justification was reflective (later called narrow) equilibrium, in the 1974 article Rawls introduced the distinction between two kinds of such equilibrium: narrow and wide equilibrium.

Rawls also argued that his methodological approach does not mean only systematization of what we happen to think, for there are some things which prevent the approach from meaning that. For example, given the fact that people’s considered judgements are on many levels of generality, “there are no judgments on any levels of generality that are in principle immune to revision”.<sup>25</sup>

Now I would like to say more about Rawls’s equilibria and what he gained by introducing two kinds of them. The equilibrium developed in *Theory* is now considered as narrow equilibrium. In 1974, however, Rawls is interested in the question “what conceptions people would affirm when they achieved wide and not just narrow reflective equilibrium”.<sup>26</sup> By introducing the wide reflective equilibrium Rawls tries to gain broader support for his theory as a whole. A wide reflective equilibrium, “a state reached when people’s moral convictions satisfy certain condition of rationality” is of beneficial use for Rawls.<sup>27</sup> The intuitionist charge, although applicable to some extent to narrow equilibrium, is difficult to apply to wide equilibrium. What is more, Rawls claims that it is possible to revise the whole system and the judgement in particular to a greater degree than previously.

I have shown, in this section, why and how Rawls made, in the 1974 article, the further refinement of his justificatory method. I have demonstrated, I believe, that since Rawls introduced the distinction of two equilibria he gained in wide equilibrium an effective means to secure his method against the charge of being a mere coherentist method.

<sup>22</sup> *Ibid.*, section 7.

<sup>23</sup> Why Rawls uses the contract as a justificatory device I have discussed in the third section of this paper.

<sup>24</sup> Rawls, J. (1972) *A Theory of Justice*, p. 21.

<sup>25</sup> Rawls, J. (1974) “The Independence of Moral Theory”, (Presidential Address, Annual Eastern Meeting of the American Philosophical Association, Washington) p. 8.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 9.

Therefore, I believe that the 1974 article was an apparent step forward in Rawls's justificatory method. The implications of this development are the content of the following chapter.

## 5 Norman Daniels's Advocacy of the Wide Reflective Equilibrium as a Suitable Acceptance Theory for Ethics

Now I would like to say some words about Norman Daniels's interpretation of wide equilibrium in order to examine whether Rawls's justificatory method can be successfully defended.<sup>28</sup> Daniels believes that wide equilibrium: "the broadly coherentist view or 'method' of justification [...] not only offers a promising account of the justification of ethical theories but also gives us guidance about philosophical method in practical ethics".<sup>29</sup>

Daniels welcomes Rawls's distinction between two kinds of equilibria (Rawls 1974) for he is aware that the mere narrow reflective equilibrium of *Theory* (i. e. the coincidence and mutual justification of the judgements and of the principles) is still open to the charge that it is nothing more than a mere systematization of our considered judgements without real justificatory force for the principles derived in the original position from these judgements. What Daniels suggests is that if we are to avoid the mentioned charge we have to "widen the circle of justificatory beliefs".<sup>30</sup> This is the way, according to him, to make sure ourselves that the principles we hold are in fact reasonable. This is because

*[s]eeking wide reflective equilibrium is [...] the process of bringing to bear the broadest evidence and critical scrutiny we can, drawing on all the different moral and nonmoral beliefs and theories that arguably are relevant to our selection of principles or adherence to our moral judgements.*<sup>31</sup>

Thus the method of wide reflective equilibrium expresses the idea that "we 'test' various parts of our system of moral belief against other beliefs we hold, seeking coherence among the widest set of moral and nonmoral beliefs by revising and refining them at all levels".<sup>32</sup>

Daniels is trying to explain that the work of systematizing the judgements has justificatory force. Therefore he argues that the extent of the justificatory circle is to be as extensive as possible and this is somehow the best we can attain. Thus Daniels does not suggest abandoning our judgments but submitting them to as critical an examination as possible. Wide reflective equilibrium then successfully answers the charge against Rawls's

<sup>28</sup> Daniels, N. (1996) *Justice and Justification* (Cambridge, Cambridge University Press).

<sup>29</sup> Daniels, N. (1996a) "Introduction: Reflective equilibrium in theory and practice", in Daniels, N. (1996) *Justice and Justification* (Cambridge, Cambridge University Press) p. 1.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

<sup>32</sup> Daniels, N. (1996) *Justice and Justification*, p. 2.

method of being a mere coherentist device. Such an equilibrium even avoids the traditional dichotomy, according to which we should claim priority either for the principles or for the judgements; this is because wide reflective equilibrium makes it possible “to produce coherence in an ordered triple of sets [...in...] a set of considered moral judgements, [...] a set of moral principles, and [...] a set of relevant background theories”.<sup>33</sup> I want to stress that the third part of this triple is of great importance, for it is the way to make sure that when we use this kind of equilibrium we are doing more than a systematization of historically and socially contingent judgments. This is the way to support the principles. The background theories are able to show, if so, that the principles are more than accidental generalizations of the considered judgments. Daniels reasonably says that if the theories are to play the role of an independent support for principles they must “be more than reformulations of the same set of considered moral judgements involved when the principles are matched to moral judgments”.<sup>34</sup> Therefore he claims that the scope of the background theories needs to be broader than that of the moral judgements. As a result, wide equilibrium makes possible quite strong revisions of judgements based on the background theories. The revisions of the considered moral judgements can now be more radical than was possible in the context of the 1951 article.

Now it is possible to conclude that even if Rawls’s justificatory method in narrow equilibrium is open to the charge of being a mere intuitionist method, this charge would be difficult to defend in the case of wide equilibrium. This is because wide equilibrium has its own independent support provided by the background theories.

However, Daniels says more in his advocacy of Rawls’s method of justification. A criticism that Rawls’s contractual derivation of principles is not justified because the contract was rigged by Rawls is, according to Daniels, inappropriate if the contract satisfies what Daniels sees as an “independent constraint”. This is because “the contract is [...] a special feature of a particular wide equilibrium which contains component theories of the person, of the role of morality in society, and of procedural justice [...which...] constitute the sought-after ‘deep theory’”.<sup>35</sup>

Therefore Daniels concludes that:

1. “principles [...] are justified [...] because the original position is an acceptable justificatory [...] device”<sup>36</sup>
2. “the original position is an acceptable justificatory device because the relevant deep theory is acceptable”<sup>37</sup> and
3. “the deep theory is acceptable because it coheres best with the rest of our beliefs at all levels in wide equilibrium”.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Daniels, N. (1996b) “Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics”, in Daniels, N. (1996) *Justice and Justification* (Cambridge, Cambridge University Press) p. 21–22.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>35</sup> Daniels, N. (1996c) “Reflective equilibrium and Archimedean points”, in Daniels (1996) *Justice and Justification* (Cambridge, Cambridge University Press) p. 48.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 61.



Having said this, Daniels interpreted Rawls's method in a relatively compelling way.

To recapitulate, I tried to show that Daniels based his advocacy of Rawls's method of justification on Rawls's wide reflective equilibrium. He believes that this is the way to show that Rawls's theory in general and his method in particular are more than a sophisticated form of intuitionism. Daniels tried to answer even the charge that the contract is rigged. He also showed how the principles can be independently supported by the background theories. Moreover, he stressed the extensive revisability of considered judgements. Finally, justification of the principles is, according to Daniels, the result of the fact that we have a reason to treat contract as a suitable and justifiable device for their derivation.

## **6 The Method Has Changed, Has the Aim Too?**

### **Has Rawls Justified his Method of Justification without Cost?**

The sections preceding this section have shown, I believe, why and how Rawls dealt with the problems concerning his justificatory method (the intuitionist charge, and the like). Therefore now I will say more about what happened to Rawls's theory as a whole after his justificatory method had changed.

It was even long before *Theory* was published, in the 1951 article, where Rawls had tried, as a consequence of the fact that intuitions were important for his method of justification, to avoid the danger of intuitionist circularity. He did so by the requirement that although "the judgement [is] intuitive with respect to ethical principles" it is not allowed "to be determined by a conscious and systematic application of these principles".<sup>39</sup> What is more, Rawls proposed that a principle can be justified only if it pass his test and thus shows its own reasonableness.

However, even after Rawls's *Theory* was published it was possible to raise the reasonable question of whether he completely cleared his justificatory method of the intuitionist charge, for some aspects of reflective equilibrium of *Theory* (later called narrow) might have made the intuitionist charge relatively plausible. This was apparent, for example, in the requirement that the principles chosen in the original position should match our considered judgements. Rawls, although he allowed revision of both the judgements and the principles he claims no epistemological priority for principles. The intuitionist charge was, in spite of Rawls explicit rejection of intuitionism, still applicable, and so he was obliged to answer it.

Rawls's answer was his 1974 article. By the distinction of two kinds of equilibria Rawls gained, I believe, broader support for his theory in general and his justificatory method in particular, for in wide equilibrium the justificatory method was broadly supported (by the background theories). Thus, in wide equilibrium, a mutual match of principles and of judgements was not enough anymore, but both the principles and the judgements had to survive the extensive revision process on all levels of generality. Norman Daniels,

---

<sup>39</sup> Rawls, J. (1951) "Outline of a decision procedure for ethics", p. 183.

a passionate defender of this approach, believes in the success of Rawls's method. He argues that by introducing the background theories employed in wide equilibrium, Rawls's method gains an independent support, as the scope of the theories is broader than that of the judgements involved in narrow reflective equilibrium. However, I have shown how considerably Daniels's answer to the charge that Rawls rigged the contract depends on Daniels's belief that the background theories are somehow incontestable. Daniels, only due to this belief that the theories are so, can argue that the original position, supported by the background theories, is a justifiable device. However, is this really defensible? I firmly believe that any such background theories cannot be completely independent from some particular conceptions of the good life. Even the way we see the natural world is affected by these conceptions, such as the conception of person, world and the like, and these conceptions are interconnected. Therefore if Rawls wanted to gain broader support for his principles, originally developed in the framework of liberal neutrality, he had to violate that liberal neutrality to some degree.

Therefore here we need to recall again Rawls's initial aim of finding and formulating principles of justice with no reference to any particular conception of the good (every one of which includes its own conception of person, world, truth and so on). Thus, the principles should not depend on any background or "deep theory".

I have shown that Rawls, in his search for neutral justification of principles, constantly tried to escape the intuitionist charge. By introducing wide reflective equilibrium as a refined justificatory method Rawls gained, according to Daniels, an independent support for it. However, this gives rise to another question of whether and how these background theories can be justified. Daniels's solution is that "the deep theory is acceptable because it coheres best with the rest of our beliefs at all level of equilibrium".<sup>40</sup> However, I am not completely satisfied with his answer. For it is not difficult to imagine a family of different background theories which would lead to completely different principles of justice.<sup>41</sup> Similarly, the question of what is to be considered as a justifiable method of justification would be answered differently as well. Therefore I conclude that although Rawls made, during his methodological development, his justificatory method more compelling he did not completely fulfil his initial aim of providing neutral justification for the principles of justice. This, I think, makes his theory less attractive than it seems to be at first sight.

I consider, however, some parts of Rawls's methodological history as worthy of attention. For his approach (indirectly) shows how deeply the justification and the background culture are related to each other. Rawls's approach even shows that his method was vulnerable unless it was supported by the background theories. I have shown the fact that the less Rawls adheres to liberal neutrality the more his theory captures our moral

<sup>40</sup> Daniels, N. (1996) *Justice and Justification*, p. 61.

<sup>41</sup> We do not have to go too far from the European civilization to demonstrate this. For even Aristotle, who is one of the intellectual founders of our civilization, held background theories in many aspects different from those we do today, would differ in his conclusions.

experience. Having said this, I suggest that Rawls's method is not compelling enough and does not satisfactorily express what it was originally intended to do.

## 7 Conclusion

I started this essay with the question of whether John Rawls has an adequate account of justification. I have limited the scope of the paper to Rawls's solution to this problem in the period from 1951 to 1974. I have shown how Rawls was being developed his justificatory method trying to avoid the intuitionist charge against his method. I have examined Rawls initial approach to problem of justification in his 1951 article. Then I examined further his methodological development in *Theory*. I have touched briefly on modifications and implications of Rawls's 1974 article. Then I considered Norman Daniels interpretation of Rawls's wide reflective equilibrium as an acceptable method of justification. Finally, I have critically assessed what Rawls gained and what he lost in the process of his methodological development. However, if we are to reach a more complete picture of Rawls's methodological approach further study is needed. For there is further theoretical improvement in Rawls's thought after his 1974 article.

I conclude that in spite of the fact that Rawls improved his justificatory method in his effort to avoid the intuitionist charge, in doing so he failed to provide, from any conception of the good, neutral justification of the principles of justice which was his original intention.



## Le condizioni di possibilità dell'atto di scelta in Tommaso d'Aquino

Miroslav Kuric  
(Teologický inštitút RKCMBF UK  
pri Kňazskom seminári sv. Františka Xaverského, Badín)

*Quia electio nostra causatur ex bono iam praeexistente*<sup>1</sup>

Lo studio presente propone l'indagine sistematica delle condizioni che rendono possibile la scelta secondo Tommaso d'Aquino. La ricerca su queste condizioni di possibilità di scelta avviene in tre direzioni (il soggetto, l'oggetto e l'atto stesso di scelta) e si unisce al primo fondamento della *electio humana*. In particolare, l'inserimento della scelta umana nel dinamismo universale di tutti gli enti (*appetitus naturalis*) permette una comprensione più profonda della *voluntas ut natura*. Pur essendo radicato nella natura umana, l'atto di scelta presuppone il bene già costituito (*bonum subsistens*), la cui essenza diventa un altro tema della nostra ricerca. Infine, l'esame della spiritualità dell'atto stesso di scelta (*actus electionis*) conduce al tema dell'autoattuazione in quanto caratteristica essenziale della volontà libera.

### 1 La ricerca sulla volontà

La distinzione tommasiana fra la *voluntas ut natura* e la *voluntas ut ratio*<sup>2</sup> è relativa agli atti che si uniscono nella loro origine. Infatti, da una parte abbiamo l'opposizione semantica fra la *electio boni* e l'*appetitus naturalis*<sup>3</sup> in quanto due livelli della potenza volitiva, però dall'altra la volontà viene strutturata nel modo che include ambedue i livelli: "quod

<sup>1</sup> REI 15.3/305. I testi di Tommaso d'Aquino vengono citati secondo R. BUSA, *Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1974-1980, 56 vol.; Id., *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, Milano, Editel 1992, <sup>2</sup>1996. Anche i riferimenti dei testi del nostro autore sono fornite secondo il metodo dell'*Index*, ma essenzializzate.

<sup>2</sup> Cfr. ST4 18.3 co.

<sup>3</sup> "Primus poenitentiae motus non provenit ex electione boni [...] sed per naturalem quaedam appetitum" [4SN 14.1.2b ra 5].

voluntas dividitur contra appetitum naturalem [...] non autem absolute, sed includit ipsum, sicut homo includit animal”.<sup>4</sup> L’unificazione dei diversi gradi dell’essere è retto dal principio secondo il quale ciò che viene per primo (*natura*) è il fondamento di ciò che viene per secondo (*voluntas*): “quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam”.<sup>5</sup> Quindi l’atto di scelta trova la sua prima condizione di possibilità nell’appetito naturale della volontà. Occorre però rilevare che il carattere analogo del concetto di natura a livello delle creature fa dipendere il significato del sintagma *appetitus naturalis* dal tipo di natura in cui esso si manifesta (inorganica, organica, razionale).<sup>6</sup>

**1.1 L’appetito naturale.** A prima vista questo sintagma può sorprendere e subito sorge l’obiezione: “Ridiculum enim est dicere quod in lapidibus sit cognitio naturalis, sicut amor vel appetitus naturalis.”<sup>7</sup> Tanto più che non si dà nessuna conoscenza naturale, poiché il conoscere si manifesta in modo proprio solo a livello razionale.<sup>8</sup> Andiamo ora a vedere alcuni testi che definiscono l’appetito naturale tramite la relazionalità degli enti dell’universo:

*[N]ihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei, et ordo ad aliquam rem, sibi convenientem;*<sup>9</sup> *Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis;*<sup>10</sup> *Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur.*<sup>11</sup>

Quindi l’appetito naturale può essere inteso tramite le relazioni che intercorrono tra gli enti in base alla loro similitudine e convenienza (*ordo, habitudo*). Questo modo di definire l’appetito naturale implica il presupposto che l’ente non è qualcosa di isolato, indipendente e autosufficiente. Di conseguenza, il mondo è una rete di relazioni fra gli enti dei quali ciascuno occupa il proprio “luogo” nell’universo oppure cerca di acquistarlo mediante la tendenza naturale (*inclinatio naturalis*). Infatti, anche se il fondamento delle relazioni fra gli enti si trova nella loro similitudine e corrispondenza, tuttavia i rapporti effettivi si creano tramite il loro agire e patire rispettivo. Questo dinamismo sorge dalla

<sup>4</sup> QDV1 22.5 rc 6. Dal punto di vista linguistico si tratta dell’antonimia fra l’iperonimo e l’iponimo.

<sup>5</sup> ST2 91.2 ra 2; “Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem” [ST2 10.1 ra 1].

<sup>6</sup> “Quod natura dicitur multipliciter” [1SN 17.1.1 ra 8].

<sup>7</sup> 3SN 27.1.4 ag 13.

<sup>8</sup> “Unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi secundum esse materiale, nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturae existentem” [QDV1 22.1 ra 2].

<sup>9</sup> QDV2 25.1 co.

<sup>10</sup> ST1 19.1 co.

<sup>11</sup> SCG 4.19.3.

natura stessa degli enti<sup>12</sup> e più particolarmente la loro forma naturale è quell'elemento nella struttura ontologica dell'ente che serve da principio dell'agire.<sup>13</sup> Ogni ente può raggiungere in questo modo il proprio fine e contribuire alla perfezione e armonia dell'universo (*ordo universi*).

Quali sono le caratteristiche principali dell'appetito naturale? Si tratta di una tendenza determinata *ad unum*, poiché ad ogni ente spetta solo una forma naturale. Certamente, questo *unum* viene specificato secondo la natura che sta alla sua origine.<sup>14</sup> Tuttavia, malgrado questa diversità vi scopriamo una tendenza comune ad ogni ente, ossia il desiderio naturale di essere (*desiderium essendi*). Questo desiderio implica un aspetto positivo e un aspetto negativo. Mentre il primo consiste nell'appetire la propria perfezione e conservazione, il secondo si manifesta nell'opposizione dell'ente a tutto ciò che è contrario alla sua natura (per esempio anche nel mondo inorganico si riscontra la resistenza alla corruzione). In altri termini, si tratta di una tendenza naturale verso il bene della propria natura, il che costituisce il fine connaturale ad ogni ente naturale.<sup>15</sup> Anche se l'ente vi tende necessariamente, tuttavia si tratta di una necessità naturale che scaturisce da un principio intrinseco dell'ente e perciò non si oppone alla libertà di spontaneità. Il conseguimento del fine connaturale avviene in modo infallibile, perché da una parte l'appetito naturale passa subito dalla potenza all'atto se non vi si oppone qualche ostacolo e dall'altra il desiderio naturale non può essere vanificato.<sup>16</sup> Quindi nell'appetito naturale si possono individuare tre momenti: la relazionalità statica degli enti fondata sulla similitudine delle loro forme naturali; la tendenza seguente dalla forma naturale verso il fine connaturale; il moto effettivo, ossia l'agire che permette all'ente di raggiungere il bene, cioè la perfezione della propria natura.

Si può chiedere: perché la sorgente di questo dinamismo è la forma? Sono tre le ragioni che fanno della forma il principio dell'agire. Dapprima la forma è *principium essendi*, ossia ciò per cui l'ente ha l'essere. Infatti, nessun ente ha il proprio essere da se stesso, ma sempre tramite la propria forma: "quod forma dat esse".<sup>17</sup> La forma è quel principio che determina l'*esse commune* e fa sì che un ente sia proprio questo ente, ossia tramite la forma l'ente ha un essere determinato. Inoltre la forma dell'ente determina anche il suo modo di agire cosicché l'agire manifesta l'essenza dell'ente.<sup>18</sup> Però non solo l'essenza, ma anche l'essere stesso dell'ente si manifesta nel suo agire poiché solo ciò che è, in quanto è, può agire. In altre parole, l'essere è convertibile con l'agire: "Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi: quia

<sup>12</sup> Il termine *natura* deve essere inteso nel senso dell'essenza: "quia natura cuiuscumque rei est essentia eius" [ST1 60.1 co].

<sup>13</sup> "Quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio" [ST1 80.1 co].

<sup>14</sup> "Quod naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae" [ST2 10.1 ra 3].

<sup>15</sup> "Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales" [QDW 2.9 co].

<sup>16</sup> Cfr. SCG 2.83.12; SCG 2.79.6.

<sup>17</sup> ISN 24.1.3 co.

<sup>18</sup> "Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam" [SCG 2.79.4].

unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam.”<sup>19</sup> Infine la forma è pure il principio del conoscere (*intelligibilitas*) che diventa una condizione indispensabile dell’agire *ex electione*.<sup>20</sup>

In questo modo l’appetito naturale viene fondato nella struttura ontologica dell’ente, ossia esso viene inteso a partire dalla forma naturale che risulta un elemento costituente l’ente. Questo fatto è importante per capire bene la *voluntas ut natura* poiché non solo l’ente, ma ogni potenza della sua natura ha la propria forma cui segue l’appetito naturale<sup>21</sup>. Nel paragrafo successivo prendiamo in considerazione appunto l’appetito razionale, ossia la volontà in quanto potenza che viene radicata nella natura razionale.

**1.2 L’appetito razionale.** Siccome stiamo entrando in un diverso livello dell’essere, si pone la domanda sulla differenza specifica dell’appetito razionale in particolare riferimento a quello sensitivo. Di primo acchito si propone la risposta che desume il tratto distintivo tra i due livelli dell’appetito a partire dagli oggetti corrispondenti. Infatti, i beni spirituali possono essere l’oggetto soltanto di una potenza spirituale a differenza di quella sensitiva che tende verso i beni materiali. Però la distinzione fra beni spirituali e materiali non riesce a spiegare pienamente la differenza fra due potenze appetitive, poiché lo stesso bene può essere desiderato sia dall’appetito sensitivo che da quello razionale. Evidentemente, la volontà vuole anche i beni materiali: “Appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem bonum tendat quandoque uterque appetitus.”<sup>22</sup>

Similmente non regge la tesi secondo la quale la differenza cercata viene collocata nell’opposizione fra il singolare e l’universale. Benché la volontà umana tenda verso il bene universale, essa vuole pure i beni singolari. Quindi la caratteristica essenziale dell’appetito razionale non va cercata nel suo oggetto, ma nella sua capacità di disporre del proprio atto. Infatti, la volontà razionale si manifesta nel momento in cui l’uomo dispone del suo volere di fronte ad un bene conosciuto: “Sed natura rationalis [...] habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari [...] ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.”<sup>23</sup> In altre parole si tratta di un appetito libero che proviene dalla decisione propria del soggetto volente. Mentre l’appetito sensitivo tende necessariamente verso il bene conosciuto, l’appetito razionale è libero da questa necessità, ossia l’uomo è il padrone del proprio volere. Individuato l’aspetto principale dell’appetito razionale, possiamo ancora approfondire il tema della volontà in quanto potenza spirituale dell’essere umano.

<sup>19</sup> ST1 5.5 co.

<sup>20</sup> “Sicut autem participationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est” [ISN 35.1.1 co].

<sup>21</sup> “naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens” [ST1 78.1 ra 3].

<sup>22</sup> QDV1 22.4 ra 4.

<sup>23</sup> QDV1 22.4 co.



**1.3 La volontà in quanto potenza.** La dottrina delle potenze umane evidenzia la necessità di un elemento intermedio fra la natura umana e le sue azioni:

*[I]mpossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia [...] nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum [...] unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam.<sup>24</sup>*

Quindi gli atti non procedono direttamente dalla natura, ma mediante le potenze rispettive dell'anima. Ogni potenza operativa è una forma accidentale che inerisce alla forma sostanziale dell'uomo. Di conseguenza, le potenze sono delle proprietà essenziali della sostanza razionale che non agiscono da se stesse, ma in virtù della forma sostanziale in cui sono radicate.<sup>25</sup> Tanto la forma sostanziale quanto quella accidentale sono atti, però in modo diverso: "quia forma substantialis facit esse simpliciter [...] forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale".<sup>26</sup> L'attualità della forma accidentale proviene dalla forma sostanziale, mentre la forma sostanziale riceve tramite quella accidentale una nuova determinazione.

Tra tutte le potenze occupano un posto particolare la ragione e la volontà che ineriscono all'anima in quanto soggetto, ossia esse sono capaci di esercitare le proprie operazioni (*intelligere, velle*) senza un organo corporeo. Per questa ragione ambedue le potenze permettono al soggetto umano di trascendere infinitamente i limiti della propria individualità, benché in modo diverso. Tramite la ragione, il soggetto umano diventa *quodammodo omnia*.<sup>27</sup> Infatti, la potenza conoscitiva può assimilare mediante l'unione intenzionale l'essenza di qualsiasi ente.<sup>28</sup> Il conosciuto diventa presente nel conoscente mediante la sua forma a modo del conoscente, ossia a modo dell'anima.<sup>29</sup>

Invece la volontà, riferendosi solo ai beni conosciuti, è partecipe di questa universalità della ragione: "Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat."<sup>30</sup> La volontà si riferisce potenzialmente ad un insieme illimitato di enti e vi può effettivamente tendere, poiché l'ente conosciuto in quanto bene diventa la causa dell'agire che mira verso un bene esistente in

<sup>24</sup> ST1 77.1 co.

<sup>25</sup> Le potenze procedono dall'essenza umana in modo naturale: "Emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat." [ST1 77.6 ra 3]

<sup>26</sup> ST1 77.6 co.

<sup>27</sup> "Nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu." [SCG 3.112.5]

<sup>28</sup> "Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei." [ST1 85.6 co]

<sup>29</sup> "Ipsa res est in anima per modum animae." [QDV1 22.10 co]

<sup>30</sup> SCG 2.47.5.

realtà.<sup>31</sup> A differenza del carattere immanente del conoscere, il volere presenta l'aspetto estatico. Vista l'identità materiale fra il dominio degli oggetti possibili della ragione e della volontà, la differenza fra due potenze sta nella diversità dei loro oggetti formali:

*[D]istinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis secundum rem consideratis, sed secundum rationem: quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo ubi est diversa ratio obiecti, ibi invenimus diversam potentiam, quamvis sit eadem res quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero.*<sup>32</sup>

Quindi la ragione si riferisce agli enti dal punto di vista della verità, mentre la volontà vi si riferisce dal punto di vista della bontà. L'ente può diventare l'oggetto della volontà solo *sub ratione boni*, ossia in quanto appetibile.<sup>33</sup> Il carattere di appetibilità spetta all'ente a causa della sua capacità di appagare il desiderio del soggetto agente,<sup>34</sup> ossia diventare il fine dell'agire umano.<sup>35</sup>

Inoltre, l'infinitezza estensiva degli oggetti possibili, di cui la condizione è l'oggetto formale della volontà, rimanda a quella intensiva poiché l'oggetto proprio della volontà è il bene universale<sup>36</sup> inteso in opposizione al bene singolare.<sup>37</sup> L'apertura della volontà verso il bene universale è resa possibile grazie alla conoscenza razionale che riconosce nei beni singolari la partecipazione al bene universale. Pur essendo retta dalla *ratio boni*, nel suo atto concreto la volontà si riferisce sempre ad un bene singolare. La bontà riconosciuta nel bene singolare è la condizione della sua desiderabilità nella misura in cui essa è partecipe della bontà universale.<sup>38</sup> Però dalla sproporzione fra il bene universale e quello singolare sorge nella volontà una tensione che appartiene alla sua essenza e si manifesta nell'amore di desiderio.<sup>39</sup> Siccome la volontà tende naturalmente verso il bene reale, questo bene universale non può essere soltanto una forma astratta, ma deve esserci un bene universale concreto, ossia il sommo bene, al quale possono essere ricondotti tutti i beni singolari: “[O]portet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducuntur; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens.”<sup>40</sup>

<sup>31</sup> “Quod, voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeeistente, tunc oportet quod electio sit eorum quae sunt.” [ST1 23.4 ra 2]

<sup>32</sup> QDV1 22.10 ra 1.

<sup>33</sup> “Boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile.” [SCG 1.40.1] Occorre osservare che l'ente può essere desiderato per se stesso o in vista di un altro ente.

<sup>34</sup> “Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum.” [SCG 3.3.3]

<sup>35</sup> “Quod ratio boni a fine sumitur.” [2SN 37.3.2 co]

<sup>36</sup> “Virtus enim passiva voluntatis [= appetitus] se extendit ad bonum in universali, est enim eius obiectum bonum universale.” [ST1 105.4 co]

<sup>37</sup> “Bonum autem universale est quod est per se, et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est quod est participative bonum.” [ST1 103.2 co]

<sup>38</sup> “Quod nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante ratione formali obiecti.” [ST3 1.3 co]

<sup>39</sup> “Voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter [...] hanc vero vel illam appetit secundario, inquantum est praedictae rationis particeps.” [QDV2 25.1 co]

<sup>40</sup> QDM 1.1 co.

In breve possiamo affermare che la *voluntas ut natura* è la volontà stessa intesa nella sua forma naturale. Non avendo il proprio essere (*forma accidentalis*), essa è partecipe dell'essere della natura umana. Di conseguenza essa possiede un dinamismo naturale determinato *ad unum*, ossia verso il bene universale. Siccome questo dinamismo si manifesta per mezzo della volontà, si tratta di una tendenza spirituale e spontanea del soggetto umano. Perciò la necessità naturale con cui l'uomo tende verso il bene universale non ripugna alla libertà di spontaneità. Infatti, la necessità e la libertà non stanno in opposizione assoluta, poiché si incontrano nello stesso ente.<sup>41</sup> Ambedue i termini indicano due modi di attuare l'ente. L'autodeterminazione e la necessità come modi di essere dell'ente non possiedono uno *status* ontologico proprio, ma attuano l'*esse commune* da cui non si possono separare in un dato ente. La necessità naturale come modalità della volontà umana sta all'origine della libertà di scelta in quanto altra modalità della sua attuazione. Quindi la *voluntas ut natura* fonda la *voluntas ut ratio*.<sup>42</sup> Questa prima condizione dell'atto di scelta rimanda però alla seconda, ossia al bene in quanto bene. Perciò in seguito la nostra ricerca continua nella direzione del bene che costituisce l'oggetto proprio della volontà umana.

## 2 La domanda sul bene

Finora abbiamo esaminato l'appetito naturale nella direzione del soggetto agente analizzando la prima condizione dell'atto di scelta, ossia la *voluntas ut natura*. Ora proseguiamo nell'indagine puntando sull'oggetto formale della scelta, ossia il bene conosciuto sotto la *ratio boni* (“*Voluntas habet pro obiecto bonum secundum rationem boni*”).<sup>43</sup> Occorre rilevare che il nostro autore riconosce il duplice oggetto della *electio*, cioè il bene vero e il bene apparente.<sup>44</sup> Però in questo lavoro prendiamo in considerazione solo il bene vero, tralasciando il problema del bene apparente per un altro studio.

**2.1 Bonum est quod omnia appetunt.** La nozione del bene è un termine analogo<sup>45</sup> e indica un dato primo che non può essere definito a partire da qualcosa più fondamentale: “*Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus.*”<sup>46</sup> Quindi solo dagli effetti e dalle relazioni con altri dati primi si possono individuare alcune caratteristiche del bene. Siccome l'effetto

<sup>41</sup> Cfr. D. WELP, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Freiburg 1979, 202.

<sup>42</sup> La distinzione tra la *voluntas ut natura* e la *voluntas ut ratio* trova qualche eco anche nella filosofia contemporanea, in particolare nel pensiero blondeliano (la distinzione tra la volontà volente e la volontà voluta): “Il y a en effet une inclination fondamentale, une aspiration infuse, une volonté voulante qu'on a justement nommé *voluntas ut natura*; et parce que ce vouloir implicite ne se développe vers sa fin suprême qu'en se partialisant à travers des biens transitoires et finis, il y a aussi une volonté voulue, une volonté elicite et explicite.” [M. BLONDEL, *L'Action* (1937), Paris 1937, II, 32]

<sup>43</sup> SCG 2.23.10.

<sup>44</sup> “Non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni.” [2SN 25.1.1 ra 2]

<sup>45</sup> “Bonum enim multipliciter accipitur.” [2SN 41.2.2 ex]

<sup>46</sup> CTC 1.1.9.

proprio del bene è il suo influsso efficiente sulla potenza appetitiva, esso viene descritto in quanto ciò cui tende ogni cosa. Quindi non è la volontà che costituisce l'essenza del bene desiderandolo, ma il primato spetta al bene che esercita il suo influsso sulla volontà e diventa la causa del suo desiderio. In altre parole, qualcosa non è un bene poiché viene desiderato dalla volontà, ma essendo già un bene diviene l'oggetto dell'appetito.<sup>47</sup> Contro questa concezione del bene sorge subito l'obiezione che spesso si desiderano anche le cose cattive. La risposta va cercata in ciò che abbiamo già affermato sull'oggetto formale della volontà, cioè "voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni",<sup>48</sup> perciò anche il male morale viene desiderato sotto l'aspetto del bene apparente.<sup>49</sup> Di conseguenza la parola *bonum* non va intesa in quanto bene concreto e particolare, ma come il bene formale.<sup>50</sup>

Un altro equivoco può sorgere dalla proposizione studiata quando il bene si identifica con il desiderabile. Ne risulterebbe la conclusione che una cosa posseduta non può cadere sotto il dominio del bene. Però il possedere un bene non è uno stato passivo e statico poiché il persistere nel bene già raggiunto esige la stessa forza dell'appetito tendente verso il bene desiderato: "Cum eiusdem rationis sit tendere in finem et in fine quodammodo quiescere."<sup>51</sup> Quindi nella proposizione *bonum est quod omnia appetunt* viene sottinteso non solo il bene desiderato, ma anche quello già raggiunto.

Un'ulteriore caratteristica del bene, ossia la sua perfettività, viene ricavata dal suo confronto con altri dati primi, in particolare con l'ente:<sup>52</sup>

*[Q]uod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum [...] ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile [...] unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei.*<sup>53</sup>

Quindi da una parte il bene è convertibile con l'ente, ma dall'altra la nozione del bene aggiunge all'ente la *ratio boni*, ossia la sua appetibilità e perfettività, poiché solo ciò che è perfetto, può essere anche appetibile. Invece la perfezione dell'ente dipende dalla misura in cui esso è in atto (*in quantum est actu*). Cerchiamo ancora d'approfondire in seguito il tema dell'ente dal punto di vista della sua attualità, ossia l'ente in quanto ente.

<sup>47</sup> Cfr. D. SCHLÜTER, *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 18 (1971), 93.

<sup>48</sup> ST1 82.2 ra 1.

<sup>49</sup> "Qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi su ratione boni in quantum scilicet aestimant illud esse bonum." [CTC 1.1.10]

<sup>50</sup> "Ad secundum dicendum quod, cum dicitur bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet." [ST1 6.2 ra 2]

<sup>51</sup> QDV1 21.2 co.

<sup>52</sup> "Haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum." [ISN 19.5.1 ra 3]

<sup>53</sup> ST1 5.1 co.

**2.2 L'ente in quanto ente.** L'ente è ciò cui spetta essere, ossia tutto ciò che è, diventa l'ente tramite il suo essere.<sup>54</sup> In senso pieno solo la sostanza è l'ente che possiede il proprio essere, mentre gli accidenti sono enti per mezzo della sostanza alla quale ineriscono. La sostanza è una categoria ontologica e perciò non accessibile direttamente ai sensi.<sup>55</sup> Mentre gli accidenti sono in un altro, la sostanza è quell'ente cui spetta essere in se stesso.<sup>56</sup> Quindi gli accidenti sono inseparabili dalla sostanza di cui rappresentano alcune ulteriori determinazioni. Essi sviluppano la sostanza nella direzione della sua essenza sì che essa si manifesti appunto nei suoi accidenti. Tra gli accidenti occupa un posto particolare l'agire mediante il quale la sostanza rientra in relazione con altre sostanze e insieme costituiscono l'*ordo universi*.

Avendo l'essere, la sostanza si oppone al niente. Questo essere è un elemento comune ad ogni ente.<sup>57</sup> Però vista la diversità degli enti, l'essere dell'ente è sempre determinato, ossia in ogni ente è in modo diverso: “[N]on enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis.”<sup>58</sup> Gli enti si distinguono nella misura in cui sono enti tramite il loro essere determinato. Invece l'essere stesso esclude ogni limite in quanto può essere partecipato in modi infiniti.<sup>59</sup> Questo *esse commune* è il principio mediante il quale qualcosa possiede la qualificazione dell'ente.<sup>60</sup> Esso stesso non sussiste, ma viene attuato tramite qualche forma in un ente concreto.<sup>61</sup> Di conseguenza l'essere è l'attualità dell'ente, anzi esso viene descritto in quanto *actualitas omnium actuum*.<sup>62</sup> Quindi l'attualità è quell'atto (*esse ut actus*) che attua tutti gli altri atti (*forma, actio...*).<sup>63</sup> La forma sta all'origine dell'essere concreto, ma essa è in atto solo partecipando all'essere stesso. Perciò benché la forma sia il principio dell'agire determinato, tuttavia la sorgente del dinamismo che deriva dalla forma è il suo essere (*actus essendi*). Nello stesso tempo esso è anche la misura della perfezione che spetta all'ente concreto, poiché l'ente si può dire perfetto solo nella misura in cui è in atto. Però la nozione della perfezione esige un'indagine ulteriore.

**2.3 L'ente in quanto bene perfettivo e perfettibile.** La perfezione si riferisce al divenire compiuto, cioè qualcosa è perfetto quando possiede tutto ciò che deve avere secondo

<sup>54</sup> “Nam ens dicitur quasi esse habens; hoc autem solum est substantia, quae subsistit” [CMP 12.1.4]; “[Q]uod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse.” [QDL 2.2.1 co]

<sup>55</sup> “Substantia autem, in quantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est quod quid est.” [ST4 76.7 co]

<sup>56</sup> “Substantia est res cuius quidditati debetur esse non in aliquo” [QDP 7.3 ra 4]; “Et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio.” [4SN 12.1.1a ra 2]

<sup>57</sup> “Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum.” [SCG 2.52.2]

<sup>58</sup> ST1 3.5 co.

<sup>59</sup> “Ipsium esse, absolute consideratum, infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est.” [SCG 1.43.8]

<sup>60</sup> “Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur.” [ST1 3.4 ag 1]

<sup>61</sup> In questo contesto si chiarisce l'affermazione secondo la quale *forma dat esse*.

<sup>62</sup> Cfr. QDP 7.2 ra 9.

<sup>63</sup> “Quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.” [ST1 4.1 ra 3]

la sua natura. Perciò il termine *perfectum* implica il binomio potenza/atto in quanto costituenti di ogni ente finito<sup>64</sup> che acquista la propria perfezione riducendo la potenza in atto.<sup>65</sup> Inoltre nella nozione del perfetto viene sottinteso oltre il binomio potenza/atto anche quello sostanza/accidente, però in modo inverso rispetto all'ente. Mentre dal punto di vista dell'ente il primato spetta alla sostanza e gli accidenti sono secondari, in riferimento al bene perfetto l'ordine si inverte. La sostanza è perfetta solo quando raggiunge il suo fine ultimo diventando il bene *simpliciter*. Invece la sostanza senza la perfezione ultima è soltanto il bene *secundum quid*. Quindi il concetto di perfezione scaturisce dalla discrepanza fra l'*ens simpliciter* e il *bonum simpliciter*, indicando l'aumento del proprio essere dell'ente. Di conseguenza il bene è convertibile con l'ente solo nella misura in cui l'ente possiede l'essere, ossia in quanto è in atto. In questo senso l'atto può essere inteso come la perfezione.

Grazie al concetto della perfezione l'agire può essere inteso in quanto mediazione fra la perfezione prima<sup>66</sup> e quella seconda.<sup>67</sup> La prima perfezione dell'ente consiste nell'avere la forma sostanziale per cui ogni ente si dice l'*ens simpliciter* e il *bonum secundum quid*. Invece la perfezione seconda è la forma accidentale, ossia l'ente *secundum quid* che fa della forma sostanziale il *bonum simpliciter*.<sup>68</sup> L'agire sorge dalla perfezione prima in quanto dinamismo orientato verso la perfezione seconda. Mentre la perfezione seconda manifesta l'aspetto della desiderabilità del bene (*bonum est quod omnia appetunt*), quella prima presenta l'aspetto della perfettività o comunicabilità del bene: "Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod est in actu, secundum quod possibile."<sup>69</sup>

Diffondere la propria perfezione rimane perciò oltre l'appetibilità una caratteristica essenziale del bene.<sup>70</sup> Di conseguenza un ente è perfetto non solo quando possiede tutto ciò che deve avere secondo la propria natura, ma pure diventando la causa della bontà altrui per mezzo dell'agire.<sup>71</sup> Nell'essenza del bene stiamo scoprendo la bontà che unisce in qualche modo l'aspetto di desiderabilità e quello di comunicabilità del bene. Infatti, la bontà è la ragione per cui un bene singolare viene desiderato<sup>72</sup> e nello stesso tempo è il principio dell'agire comunicativo (occorre rilevare che questo agire comunicativo viene elaborato sistematicamente nella dottrina delle *causae secundae*). La bontà sta all'origine dell'amore che prendiamo in considerazione in seguito.<sup>73</sup>

<sup>64</sup> "In quibuscumque est compositio potentiae et actus." [SCG 2.55.6]

<sup>65</sup> La potenza significa in primo piano la capacità di agire (*potentia activa*) e soltanto in modo derivato indica il soggetto che riceve l'azione dell'agente (*potentia passiva*); cfr. ISN 42.1.1 ra 1.

<sup>66</sup> "Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta." [ST1 73.1 co].

<sup>67</sup> "Secunda [...] perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquo modo suum finem attingit." [ST4 29.2 co]

<sup>68</sup> Cfr. ST1 5.1 ra 1.

<sup>69</sup> QDP 2.1 co.

<sup>70</sup> "Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de rationi perfecti in quantum est perfectum." [ST1 62.9 ra 2].

<sup>71</sup> "Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum." [ST1 103.6 co]

<sup>72</sup> "[B]onitas dicit rationem per quam essentia ordinatur ad appetitum." [ISN 19.5.1 ra 2]

<sup>73</sup> "[C]um bonitas sit ratio dilectionis et desiderii." [ISN 1.3.1 co]

**2.4 Ratio dilectionis est bonitas.** Nell'essenza del bene abbiamo individuato due aspetti, ossia l'appetività e la perfettività che si uniscono nel concetto di bontà. La bontà è ciò per cui viene costituito ogni bene singolare. Quindi la bontà è un dinamismo che tende verso la sussistenza (*Subsistenzbewegung*<sup>74</sup>), cioè verso l'affermazione della propria perfezione nell'unità trasparente con se stesso. In questo modo la bontà è il fondamento che costituisce il bene in una individualità propria e singolare. La distinzione fra la bontà e il bene è di natura solo logica<sup>75</sup> e non implica una reale separazione tra la bontà e il soggetto di cui è la forma<sup>76</sup>. L'autoaffermazione della bontà rimane in ogni bene singolare in quanto radice della sua sussistenza e nello stesso tempo in quanto sorgente della sua tendenza di comunicarsi ad altri beni sussistenti. La bontà sta all'origine del bene concreto che consiste nell'autoconcrezione della bontà in un bene sussistente. In questo modo viene descritta l'essenza dell'amore in quanto *vis unitiva* e *vis concretiva*:

*[Q]uod actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in deo, sed absque compositione [...] In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi [...] Et pro tanto dicitur amor vis concretiva [...] in quantum aliis bona vult.*<sup>77</sup>

Quindi nell'atto di amore che vuole un bene per un altro si manifesta l'aspetto di desiderio e quello di amicizia: "Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae."<sup>78</sup> Due forme dell'amore si uniscono nell'amore bene volente, poiché l'amore di amicizia costituisce un elemento fondante dell'amore di desiderio.<sup>79</sup> Tuttavia i due tipi di amore si differenziano, ossia l'amore di amicizia si riferisce sempre alla sostanza, mentre l'amore di desiderio si riferisce ai beni che si desiderano per la sostanza.<sup>80</sup> Il bene amato con l'amore di amicizia deve sussistere in se stesso, però l'inseità non è ancora una condizione sufficiente. Siccome "omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae",<sup>81</sup> l'amore di amicizia non può essere che interpersonale. Infatti, poiché l'amore di se stesso è il modello dell'amore verso l'altro, l'amato deve essere sullo stesso livello ontologico del soggetto amante affinché sia possibile la mutua comunicazione. In particolare, la persona umana con il suo carattere di perseità esclude la sua riduzione ad un puro mezzo in vista di un altro bene e perciò va amata per se stessa. In breve si può affermare che il

<sup>74</sup> Cfr. K. RIESENHUBER, *Die Transcendenz der Freiheit zum Guten*, München 1971, 156-157.

<sup>75</sup> Per la distinzione tra la bontà e il bene cfr. P. GILBERT, *La patience d'être*, Bruxelles 1996, 221.

<sup>76</sup> "Bonitas qua aliqua dicuntur esse bona, est forma quaedam, cum omne esse sit a forma." [QDV1 21.4 sc 6]

<sup>77</sup> ST1 20.1 ra 3.

<sup>78</sup> ST2 26.4 co.

<sup>79</sup> "Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sic igitur hoc ipsum, quod aliquid amamus, ut eo alicui bene sit, includitur in amore illius quod amamus, ut ei bene sit." [CDN 4.9 /121]

<sup>80</sup> Cfr. 3SN 28.1.2 co.

<sup>81</sup> ST3 25.3 co.

cammino della volontà dalla bontà originaria verso il bene sussistente tramite l'amore di desiderio, si compie nell'amore di amicizia.

### 3 L'indagine sull'atto della volontà

Rispetto all'atto della volontà occorre rilevare che si tratta di un atto spirituale del soggetto umano. La sua struttura interna che articola l'atto primo con l'atto secondo, ci permette di sviluppare due modalità della libertà, ossia la libertà di spontaneità e quella di scelta. Un esame approfondito della libertà di scelta conduce a metterne in evidenza due aspetti essenziali, ossia l'autodominio e l'autoattuazione della volontà umana e due condizioni di possibilità, cioè il fine ultimo dell'agire e il contributo della ragione.

**3.1 La natura dell'atto spirituale.** Si è già affermato che il volere si riferisce potenzialmente a tutti i beni possibili sotto l'aspetto della *ratio boni*. Di conseguenza tra questi beni va incluso anche l'atto della volontà, ossia il volere stesso cade sotto il dominio del suo oggetto formale. In altre parole, l'atto spirituale si riflette su se stesso, il che diventa la base della sua sussistenza nella propria forma senza dipendere dalla materia.<sup>82</sup> Siccome la riflessione su se stesso avviene mediante l'oggetto formale che fa parte della struttura dell'atto stesso, essa non ha bisogno di un altro atto. Siccome questo atto è atto del soggetto che si riconosce come la sua origine e si possiede tramite esso, l'atto della volontà è presente a se stesso, il che costituisce la sua caratteristica essenziale. Dall'autopresenza dell'atto spirituale segue che la distinzione fra il soggetto agente e il suo atto riflessivo è di natura logica, ossia dal punto di vista di un osservatore esteriore.<sup>83</sup> Tuttavia, per quanto riguarda l'uomo, questa autopresenza non è possibile che per mezzo di un oggetto materiale. Il suo atto si dirige dapprima verso l'altro e poi su se stesso, benché non temporalmente ma secondo la natura, ossia rivolgendosi ad altro compie anche la riflessione su se stesso.<sup>84</sup>

La riflessività nell'atto della volontà si manifesta in modo duplice, ossia l'amore si riflette su se stesso a doppio titolo. Da una parte la riflessione avviene a causa della volontà tramite il suo oggetto formale (*ex naturae potentiae*), dall'altra l'amore si riflette sulla base della propria essenza in quanto moto spontaneo del soggetto amante verso l'oggetto amato (*ex ratione propriae speciei*).<sup>85</sup> Si tratta di una spontanea autoaffermazione della volontà che vale per ogni suo atto. Dicendo in un altro modo, nessun atto della volontà può essere imposto al soggetto volente dal di fuori: “[I]ta impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.”<sup>86</sup> In questo senso l'atto

<sup>82</sup> “Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa.” [ST1 14.2 ra 1]

<sup>83</sup> “Unde quodcumque aliqua operatio reflectitur in suppositum operans, ex reali operatione non innascitur aliqua realis relatio, sed rationis tantum.” [ISN 26.2.3 ra 4]

<sup>84</sup> “Quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est.” [ST1 87.3 ra 1]

<sup>85</sup> “Unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare.” [ST3 25.2 co]

<sup>86</sup> ST1 82.1 co.



primo della volontà è un atto libero e per mezzo suo il soggetto si possiede e si afferma. Grazie all'oggetto formale la volontà può essere padrona del proprio atto. In questo autodominio riconosciamo la prima costituente della libertà di scelta che viene fondata nella riflessività della potenza volitiva.

**3.2 Omne agens agit propter finem.** Procedendo dalla volontà, l'atto di scelta vi trova il primo elemento costitutivo, ossia il dominio della volontà sul proprio atto. Tuttavia, l'esercizio effettivo dell'atto di scelta dipende dal fine ultimo in quanto principio dell'agire. Infatti, tenendo conto del valore esemplare della conoscenza si può affermare che l'atto della volontà deve scaturire da qualche principio, così come il conoscere si costruisce a partire dai primi principi.<sup>87</sup> Il fine ultimo è quella condizione necessaria che rende possibile il tendere della volontà verso qualsiasi fine intermedio. In altre parole, il volere spontaneo della volontà possiede un orientamento verso il fine ultimo che si manifesta ed è presente in ogni fine intermedio effettivamente voluto.<sup>88</sup> Siccome il fine intermedio viene desiderato solo nella misura in cui può essere riferito al fine ultimo, dalla tendenza spontanea della volontà verso il fine ultimo non segue l'adesione spontanea ad un fine intermedio: "Unde voluntas non simpliciter vult illud; sed vellet."<sup>89</sup> Poiché questo volere è condizionato dal fine ultimo, occorre ricondurre il fine intermedio al fine ultimo, il che avviene nell'accettare in modo esplicito questo fine intermedio in quanto ordinato verso il fine ultimo.<sup>90</sup> In breve si può affermare che il volere spontaneo si compie nell'affermazione del fine ultimo per mezzo del fine intermedio. Si tratta di un atto libero, cioè la volontà aderisce al fine intermedio solo nella misura in cui per mezzo suo aderisce al fine ultimo.

Ma il fine ultimo non è solo una condizione astratta dell'agire umano (*finis ultimus in communi*). Pur riconoscendo nella felicità il fine corrispondente pienamente al desiderio umano, tuttavia questa felicità deve essere specificata. Quindi il fine ultimo diventa un oggetto della *electio* fra tanti altri fini intermedi.<sup>91</sup> Conosciuto esplicitamente dalla ragione nella sua infinitezza, il fine ultimo in concreto può essere accettato dalla volontà soltanto in quanto bene finito accanto agli altri (per la volontà umana solo l'oggetto formale è infinito).

L'adesione della volontà al fine ultimo in concreto diventa il principio che regge il rapporto del soggetto agente con i fini intermedi escludendone un'altra simile, ossia la scelta del fine ultimo in concreto rende possibile l'adesione libera ai fini intermedi. Infatti, nessun fine intermedio può corrispondere alla tensione interna della volontà determinata

<sup>87</sup> "Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum [...]. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates." [ST1 60.2 co]

<sup>88</sup> "Id [...] quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Principium autem intentionis est ultimus finis [...] si non esset ultimus finis, nihil appeteretur" [ST2 1.4 co]

<sup>89</sup> 3SN 17.1.2a co.

<sup>90</sup> "Unde quando voluntas reducit aliquid consiliabile in finem in quo totaliter quiescit, sententialiter acceptat illud." [3SN 17.1.2a co]

<sup>91</sup> Cfr. QDW 2.6 ra 15.

dal suo oggetto formale. Di conseguenza la volontà può sempre rifiutare un fine intermedio: “Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni.”<sup>92</sup> Ogni fine intermedio è insufficiente per vincere la tendenza della volontà verso il fine ultimo, poiché non gli spetta nessuna forza d’attrazione tranne quella proveniente dal suo riferimento al fine ultimo.<sup>93</sup> Quindi il rapporto esclusivo della volontà con il fine ultimo rappresenta l’*a priori* della libertà di scelta. Grazie al suo orientamento verso il fine ultimo, la volontà si apre liberamente alla diversità illimitata dei fini intermedi “cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum”.<sup>94</sup> Invece l’adesione della volontà al fine ultimo in concreto, rende possibile la scelta effettiva dei fini intermedi e dei mezzi rispettivi.

**3.3 Il contributo della conoscenza.** L’atto di scelta implica senza dubbio in qualche modo la potenza conoscitiva poiché tanto l’autodominio della volontà quanto il suo orientamento verso il fine ultimo si verificano mediante la *ratio boni*. Senza entrare nelle discussioni più tecniche sui rapporti fra la ragione e la volontà, cerchiamo ora di mettere in evidenza il ruolo che gioca la conoscenza nell’atto di volontà. Nella *Prima Secundae* troviamo il testo seguente:

*[Q]uod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem [...] et aliquid pertinens ad voluntatem [...] quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius [...] ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius: in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.*<sup>95</sup>

Questo testo può essere la fonte dell’equivoco se viene inteso in quanto chiave di comprensione delle relazioni fra la ragione e la volontà poiché la passività della volontà come la materia della *electio* condurrebbe alla soppressione della libertà. Il binomio forma/materia non cerca di risolvere la discussione fra il determinismo e il volontarismo, ma sottolinea il ruolo che spetta alle rispettive potenze. L’atto di scelta è un atto della volontà, mentre la ragione è solo una condizione della determinazione che è presente in ogni scelta. Infatti, la ragione fornisce alla volontà un numero illimitato di oggetti possibili che sono conosciuti sotto l’aspetto del bene, ossia liberati dalla loro immediatezza concreta, e fa vedere la distanza fra il fine ultimo e i fini intermedi grazie alla sua libertà nel giudicare.<sup>96</sup> Tuttavia il sistemare i fini intermedi in vista del fine ultimo rimane senza

<sup>92</sup> SCG 1.81.3.

<sup>93</sup> Cfr. ST1 82.2 ra 2.

<sup>94</sup> QDV1 22.6 ra 4.

<sup>95</sup> ST2 13.1 co.

<sup>96</sup> “quod radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio” [ST2 17.1 ra 2].

la volontà inoperativo. La ragione è perciò solo la condizione della libertà di scelta che consiste nell'adesione efficiente al bene conosciuto.<sup>97</sup>

**3.4 L'autoattuazione della volontà.** Nella nostra ricerca sull'atto stesso di scelta siamo arrivati al concetto dell'autoattuazione che consideriamo un elemento fondamentale nella libertà di scelta.<sup>98</sup> Infatti, in riferimento alla volontà umana occorre distinguere tra la potenza attiva e quella passiva:

*[P]otentia primo imposita est ad significandum principium actionis; sed secundum translatum est ad hoc ut etiam illud quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur; et haec est potentia passiva; ut sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa, ita etiam illud quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicatur.<sup>99</sup>*

La volontà in quanto potenza passiva è mossa dal bene per mezzo del suo oggetto formale, ossia essendo tesa verso qualche bene, essa cerca la propria perfezione. Però in quanto potenza attiva, la volontà sta all'origine della propria azione intesa come la sua attuazione. Inoltre occorre riconoscere che la volontà umana è sempre in atto in riferimento al fine ultimo in generale (*voluntas ut natura*). L'attualità dell'atto primo (*actus*) sta all'origine dell'attuazione che si verifica nell'atto secondo della volontà (*actio*).<sup>100</sup> L'autoattuazione della potenza volitiva ha il carattere della libertà poiché dipende dalla sua decisione di agire oppure no (*ipsum exercitium actus*).<sup>101</sup>

Pur essendo preformato dalla ragione che propone diverse possibilità di agire già in modo ordinato secondo il loro valore e preferenza, l'atto secondo della volontà si determina pienamente solo grazie al suo oggetto effettivo (*obiectum electionis*). Se la volontà fosse informata tramite il bene conosciuto dalla ragione, non si potrebbe parlare più dell'autodeterminazione della volontà e nemmeno di libertà poiché sarebbe un affare della ragione di far passare la volontà dalla potenza all'atto. L'autodeterminazione della volontà si verifica solo quando anche la specificazione si raggiunge nella volontà stessa. L'autoattuazione della volontà in quanto sua adesione ad un fine intermedio è pure la sua autodeterminazione, ossia nell'atto della scelta si unisce l'esercizio alla specificazione dell'atto. Grazie alla capacità dell'autoattuazione la volontà decide su se stessa e sullo stesso soggetto agente al quale inerisce. In questo modo viene preservata la libertà di

<sup>97</sup> Cfr. D. WELP, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, 193-196.

<sup>98</sup> "manifestum est quod voluntas movetur a seipsa, sicut enim alias potentias, ita et seipsa movet" [QDM 6 co]; "quod voluntas consentit se eligere" [ST2 16.4 ra 3].

<sup>99</sup> ISN 42.1.1 ra 1.

<sup>100</sup> "Quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu." [SCG 2.16.11]

<sup>101</sup> L'affermazione della vera causalità efficiente delle cause seconde non si contrappone all'efficienza del primo principio, ossia tutte le dottrine che sminuiscono la causalità efficiente delle cause seconde sminuiscono anche quella della *Causa Prima*: "Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis." [SCG 3.69.15] Cfr. J. DE FINANCE, *Être et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, Rome, 1960, 228.

scelta dal predominio dell'oggetto conosciuto e nello stesso tempo anche dall'arbitrarietà di un volere non motivato.<sup>102</sup>

#### 4 Il primo fondamentale dell'atto di scelta

Riprendiamo ancora le fila del nostro discorso sulle condizioni di possibilità dell'atto di scelta che sono state cercate in tre direzioni, ossia indagando sul soggetto, sull'oggetto e sull'atto stesso di scelta. Da questa ricerca sono emerse alcune condizioni della *electio* che però rimandano ad un ulteriore fondamento. Cerchiamo ora di evidenziare in che modo questo fondamento sta all'origine dell'atto di scelta. Dapprima si è affermato che l'appetito naturale è radicato nella struttura ontologica dell'ente per mezzo della forma naturale. Questa forma fa sì che l'*esse commune* sia attuato in un ente concreto. Quindi l'ente possiede il proprio essere non in virtù della sua forma, ma per mezzo suo, il che esige un altro principio che rende ragione dell'essere dell'ente:

*quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum [...] si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quos sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.*<sup>103</sup>

Il testo appena citato può essere inteso sia in riferimento agli accidenti sia alla stessa sostanza poiché ambedue le categorie implicano la distinzione tra l'essenza e l'esistere. Tuttavia, mentre l'essere degli accidenti viene spiegato tramite la sostanza alla quale ineriscono, quello della sostanza presuppone un principio ulteriore che lo giustifica. Anche lo stesso *esse commune* non può essere considerato in quanto principio dell'essere della sostanza poiché esso non sussiste fuori degli enti concreti. In altre parole l'*esse commune* rimanda all'*ipsum esse subsistens* di cui l'essenza è il suo essere.<sup>104</sup> Ogni ente finito riceve il proprio essere a modo e per mezzo della sua forma naturale in quanto partecipazione allo stesso essere sussistente che considerato in assoluto è infinito.

Un'altra via verso il fondamento primo dell'atto di scelta parte dall'affermazione che l'oggetto proprio della volontà è il bene universale. Siccome la volontà tende tramite la *ratio boni* verso gli enti reali, occorre riconoscere il fondamento sussistente del bene universale, ossia il sommo bene.<sup>105</sup> Quindi l'*ipsum esse subsistens* è da una parte

<sup>102</sup> Cfr. K. RIESENHUBER, *Die Transcendenz der Freiheit zum Guten*, 183.

<sup>103</sup> ST1 3.4 co.

<sup>104</sup> "Cum igitur in Deo nihil est potentiale [...] sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse." [ST1 3.4 co]

<sup>105</sup> "Voluntas enim non est alicuius boni particularis, ut proprii obiecti, sed boni universalis, cuius radix est summum bonum." [QDM 16.8 co]; "Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum." [ST1 103.2 co]

*l'ipsa bonitas subsistens* che si dona<sup>106</sup> e dall'altra esso è il *summum bonum* che viene desiderato in quanto fine ultimo.<sup>107</sup> In altre parole, il primo fondamento cioè la bontà sussistente è principio di ogni bontà nei beni singolari e nello stesso tempo in quanto bene universale è la meta finale di ogni agire. Tramite i beni singolari la volontà è capace di autodefinirsi in rapporto al sommo bene trascendendo l'aspetto formale del bene universale verso il suo fondamento sussistente. La scelta del fine ultimo in concreto non è altro che il riconoscere la bontà della propria esistenza, riferendola alla sua fonte e al fine ultimo sussistente.

In questo modo si propone un orizzonte, dentro il quale va cercata la risposta ai paradossi insiti nell'agire umano.<sup>108</sup> Infatti, la volontà tende di per sé verso i beni reali, ma ogni atto di scelta si riferisce ai beni che devono essere raggiunti. Rispetto agli oggetti della *electio* sorge perciò l'opposizione temporale fra il presente delle nostre scelte e il futuro della loro realizzazione. Inoltre, la volontà tende tramite il suo oggetto formale verso il bene universale sussistente. Però in realtà essa può scegliere soltanto fra i beni singolari che si incontrano nell'esperienza umana. Dalla sproporzione fra il desiderio infinito e il dover scegliere tra i beni finiti scaturisce il secondo paradosso del nostro agire. Infine le nostre scelte seguono due direzioni opposte, ossia in ogni nostra scelta cerchiamo la propria perfezione che è possibile solo mediante la nostra apertura verso l'altro. Riconoscendo la bontà sussistente in quanto primo fondamento dell'agire libero si può affermare che nelle scelte umane orientate verso il futuro è già presente il bene universale sussistente al quale si aderisce secondo la bontà dei beni singolari e realizzando così la propria perfezione si può amare nello stesso tempo anche la fonte di questa perfezione.

<sup>106</sup> "Quia est bonus, [Deus] bonitatem rebus diffundit." [ST1 13.2 co]

<sup>107</sup> "Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum." [2SN 1.1.1 co]

<sup>108</sup> Cfr. F. RIVETTI BARBÒ, *La fondazione della libertà umana: Dio-Amore*, in *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Città del Vaticano 1991, I, 230-235.



## The Concept of Nature in Arabic Romantic Poetry

Anna A. Akasoy  
(Warburg Institute, London)

### Introduction

The period of the history of Arabic poetry often referred to as “Romanticism”<sup>1</sup> is characterised by two distinctive features: one concerns its authors, the other their poetical works. The majority of the Romantic poets, even though not all of them, belonged to various Christian confessions in today’s Syria and Lebanon which in the time of the Romantics still formed part of the Ottoman Empire. Due to a number of economic, political, and cultural motives they emigrated – as a large quantity of their compatriots did – to Northern America, but also to Brazil, Argentine, Mexico and other Latin American states. Their well-working family structures and the eagerness to find a better life in the “new world” helped establishing them as a new social group with a high reputation, political and economic power, and an impressive cultural life.<sup>2</sup> In 1920 the Rābiṭah al-Qalamīyyah (Pen Club) was founded in New York as the first literary school in the history of Arabic literature. In 1932 the ‘Uṣbah al-Andalusīyyah (Andalusian League) followed in São Paulo.<sup>3</sup> The intellectual scene of the Levantine expatriates was under the sway of the

<sup>1</sup> Ostle, R. C., ‘The Romantic Poets’, in: Badawī, M. M., ed., *Modern Arabic Literature* (Cambridge, 1992), pp. 95–131; Badawī, M. M., *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge, 1975), pp. 179sq; *Idem*, *Modern Arabic Literature and the West* (London, 1985); Abdel-Hai, M., *English Poets in Arabic, The Arab Romantics’ Knowledge of English Poetry <1900–1950>, A Study in Comparative Literature with a Bibliography of Arabic Translations of English and American Poetry <1830–1970>* (Khartoum, 1980); *Idem*, *Tradition and English and American Influence in Arabic Romantic Poetry* (London, 1982); Bullāṭa, ‘I. Y., *al-Rūmanṭīqīyyah wa-mu‘ālimuhā fī ‘l-shīr al-‘arabīy al-ḥadīth* (Beirut, 1960).

<sup>2</sup> Abou, S., *Liban Déraciné, Immigrés dans l’autre Amérique* (Paris, 1998); Hourani, A. and Shehadi, N., eds., *The Lebanese in the World, A Century of Emigration* (London, 1992); Klich, I. and Lesser, J., eds., *Arab and Jewish Immigrants in Latin America, Images and Realities* (London, 1998).

<sup>3</sup> Cf. the issue of *Mundus Arabicus* on Arabic literature in North America with extensive bibliographies in Arabic and English, 1 (1981); al-Daqqāq, ‘U., *Shu‘arā’ al-‘Uṣba al-Andalusīyyah fī ‘l-mahjar* (Beirut, 1973); Dāwud, A., *al-Ṭabī‘ah fī shīr al-mahjar* (Cairo, 1960); al-Na‘ūrī, ‘I., *Adab al-mahjar* (Cairo, 1977); Nijland, C., ‘A New “Andalusian” Poem’, *Journal of Arabic Literature* 18 (1987), pp. 102–120; Scheffold, M., *Doppelte Heimat? Zur literarischen Produktion arabischsprachiger Immigranten in Argentinien* (Berlin, 1993).

Nahḍa, the so-called Arabian Renaissance, which determined the development of liberal thought in the Middle East. Traces of its influence among Arab immigrants are evident in discussions with spiritualistic tendencies which concerned for instance the nature of the human soul. Similar discussions were led in newspapers in the Arab world and betray the presence of general ideas of Neoplatonism and freemasonry among intellectuals in the Middle East as well as in the Americas.<sup>4</sup>

The concept of nature plays an important role for characterising Arabic literature composed in exile (adab al-mahjar) as Romantic. According to the poets of the mahjar, the contents of a poem should have the primacy over its form. With this claim they followed the model of the European Romantics who exercised a significant influence on some of their Arab namesakes.<sup>5</sup> Blake, Keats, and Shelley were popular among the poets of the North American mahjar, whereas Baudelaire, Musset and other French poets were read in the South. The poets of the mahjar rejected the artificial game with a never changing corpus of topoi<sup>6</sup> and unusual words prevailing in classical Arabic poetry, as well as the concept of the poet who composes verses above all in order to praise his patron or himself. The Romantic poets shared with the Neoclassical poets (e.g. Aḥmad Shawqī) the role of the poet as an advocate for his nation in political questions. A new aspect was the concept of the Romantic genius which is reminiscent of the ancient Arabian poet, the pre-Islamic shāʿir. The Romantic poet is distinguished by a unique sensitivity and an access to a superior sphere of reality. He acts as a mediator between the simple people's material reality and a divine sphere. Nature is located between the two spheres, in terms of ontology – to put it in the words of Neoplatonism – as an emanation of the superior sphere, and in terms of epistemology as an object of contemplation and the gate to the cognition of a superior sphere. The dense and programmatic use of natural elements is one of the most characteristic features of Arabic Romantic poetry and distinguishes it clearly from the classical tradition.

Another distinctive feature of the Latin American mahjar poets is their identification with the multi-cultural and multi-confessional society of Moorish Spain, a historical utopia. Parallels exist also between the two poetical traditions. The deep and existential connection between beauty, nature, and truth is a prominent common feature.<sup>7</sup> One can also compare these ideas of various intertwined cosmological levels with epistemological concepts in Arabic-Islamic philosophy. In Avicenna's philosophy for example prophecy is – to put it in simple words – explained in terms of an epistemological process an outstanding degree of sensitivity is needed for. More evident parallels to Arabic Romantic poetry and its concept of the poet can be claimed for the mystico-philosophical works of

<sup>4</sup> Hourani, A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London, 1962), pp. 246sqq.

<sup>5</sup> Cf. for general remarks on the problem Van Gelder, G. J. H., *Beyond the Line, Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem* (Leiden, 1982).

<sup>6</sup> The Romantics were strict in their criticism and did not take into consideration the enormous developments distinguishing pre-Islamic Bedouin poetry from the poetry composed at the courts of the early 'Abbāsids, not to mention Arabic poetry in late Medieval or Ottoman times.

<sup>7</sup> For a critical discussion of the comparison of Andalusian and the so-called Neo-Andalusian poetry cf. Martínez Montávez, P., *al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea, La casa del pasado* (Málaga, 1992).



al-Ghazālī. In his main opus, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* (Revivification of the Religious Sciences), he describes the love for the divine as a capacity of the heart parallel to the perceptive capacities of the sense organs. If a sensitive person observes nature it is not only his eye that perceives a beautiful sight, and his ear that listens to the birds' voices, but above all the heart which perceives in nature the beauty and greatness of God.<sup>8</sup>

For a further analysis of the role of nature in Arabic Romantic poetry I will use as an example the works of Fawzī al-Maʿlūf. He was born in 1899 in Lebanon where he spend his childhood and youth. In 1921 he emigrated to Brazil, where he died only nine years later. In his poetical works, nature plays the role of a mediator as described above in three categories: love poetry, patriotic and political poetry, and spiritualistic poetry.<sup>9</sup>

### Love poetry

Maʿlūf's love poems strike the reader with the extensive use of natural elements as it is typical of Romanticism. One can distinguish several perspectives and contexts of use of these natural elements. There are for instance two different perspectives in the relation between the poet and individual natural elements: identification and a wish for metamorphosis. The former is based on the observation of a phenomenon in the outer or material reality and its creative transformation in verses, whereas in the latter's case the poet wants to turn into an object entirely dependent on his fantasy and exclusively based on imagination. Let us consider two examples:

An example of an identification is a scene in Secret Dialogue (Najwā) in which the poet observes jealously the air as it blows in his beloved's hair and gives the impression of hoping for a kiss. He addresses his beloved referring to the air (ll. 3–4):

Did it hope for a kiss from you which my heart longed for from your mouth as sweet as honey

For I have just observed it fluttering shyly around your cheeks as if it wanted to be kissed

The poet expresses on the other hand a wish for metamorphosis, when he imagines in If I only (Yā laytanī) how he turns into such an air (ll. 5–6):

If I only were a breath swinging back and forth, only visiting your hair

It would kiss it with its lips of ether and you would not perceive the one who is hidden

<sup>8</sup> Rahman, F., *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy* (London, 1958); Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York/Oxford, 1992); Kermani, N., *Gott ist schön, Das ästhetische Erleben des Koran* (München, 2000).

<sup>9</sup> Primary sources: al-Maʿlūf, F., *Dīwān Fawzī al-Maʿlūf* (Beirut, 1957); *Idem*, *ʿAlā bisāṭ al-rīḥ* (Beirut, 1958). For an analysis of Maʿlūf's poetical works cf. my *Arabische Romantik im Exil, Das poetische Werk des Fauzī al-Maʿlūf* (Wiesbaden, 2002); ʿAbd-al-Shahīd, Ṣ., *Fawzī al-Maʿlūf (1899–1930), Sīratuhu, adabuhu, fannuhu*, MA thesis, American University of Beirut (Beirut, 1971); Abi Fāḍil, R., *Fawzī al-Maʿlūf, Shāʿir al-alam wa ʿl-ḥulm* (Beirut, 1993); Aoun, F. J., *Fawzī Maʿlūf et son œuvre*, PhD thesis, University of Paris (Paris, 1939); al-Maʿlūf, R., *Shāʿir Fawzī al-Maʿlūf* (Beirut, 1979).

At first sight the difference between the two examples might be nearly insignificant, but the two poles, identification and wish for metamorphosis, depend in rather different ways on the poet's creative mind. The two cases are distinguished by particular balances of imagination and an outer ("objective") reality. Another characteristic feature of the poet's attitude to nature is also evident here: he does not strive for imitating it. Nature is an object of description, but primarily it supplies a contingent of images and motifs which is used by the poet to express his emotionality. With its inner emotional truth it serves as a device of communicating the poet's feelings and of transforming a divine moment of love into the ordinary dimension of human language. Here nature is nothing to be discovered or to learn from. The poet rather clearly projects his own – usually stereotypical – emotions on natural elements which play a role hardly different from their appearance in traditional Arabic poetry.

The use of individual natural elements is different from the description of nature as a whole, which can often be interpreted as a mirror of the poet's soul. Here, a complex mood is transmitted rather than a specific interest or emotion. In his *We are in April* (Naḥnu fī Nisān) for example Ma'lūf writes (ll. 2–3):

Everything on the earth and in the firmament inflames passion, excites love  
Burning of stars, sighs of foam, fragrance of the flower, and breath of the air

These lines are characterised by a certain correspondence of nature and poet, whereas in other poems nature is depicted as having a comforting effect upon the poet (If...; Law...) or as granting him access to a general sphere of happiness (If I only). In *Kisses of the Moon* (Qubal al-qamar) – probably one of the most "Romantic" examples of Ma'lūf's poetry – nature is evoked as a magical sphere and becomes the object of a multiple personification. The poet describes an emotionalised nature with a living soul in order to express his own intense feelings. This is a tendency of European Romantic as well as of Arabic Andalusian poetry:<sup>10</sup>

Morning's hand  
Tears buttons of the clouds apart  
The calyces' mouth  
Is fresh, and pearls are shining in it  
And on the surface of the lake appears a trace of the kisses of the moon

If one compares this first stanza of the poem with *We are in April* quoted above, nature appears in *Kisses of the Moon* as a complex sphere of interacting elements. A parallel in European Romantic poetry is Eichendorff's famous poem *Mondnacht*.<sup>11</sup> In this piece nocturnal nature also appears as a magical sphere, and it is also emotionalised and eroticised in a similar way. The German poet describes the moment of the early morning

<sup>10</sup> Schmidt, W., *Die Natur in der Dichtung der Andalus-Araber, Versuch einer Strukturanalyse arabischer Dichtung*, PhD thesis, University of Kiel (Kiel, 1971).

<sup>11</sup> *Es war, als hätt' der Himmel*                      *Und meine Seele spannte*  
*Die Erde still geküßt,*                              *Weit ihre Flügel aus,*  
*Daß sie im Blüten-Schimmer*                  *Flog durch die stillen Lande,*  
*Von ihm nun träumen müßt.*                      *Als flöge sie nach Haus.*

as a dreamy amorousness of natural elements. Earth, as if kissed by the sky, dreams in its shine of bloom. Different from the Arab poet who in *Kisses of the Moon* is a lover influenced directly by a specific feeling of love, the situation inspires Eichendorff to let his soul “extend its wings” and “fly through the quiet land as if it was flying home”. In Ma‘lūf’s works one recognises this epistemological dimension only in the spiritualistic cycle *On the Carpet of the Wind* (‘Alā bisāṭ al-rīḥ) discussed below. In the love poems the magical character of nature appears thus in outlines, but it becomes more evident in Ma‘lūf’s spiritualistic poetry. There, the element of cognition and self-knowledge occupy the place of the focus on emotionality in the love poems.

Another important use of natural elements in Ma‘lūf’s love poetry is their employment in the description of the beloved. Apart from several traditional Arabic comparisons, some of these descriptions are distinguished by their parallels in visions of Paradise. Sometimes the beloved is even described in the course of a soul’s journey reminiscent of a visit to Plato’s realm of ideas or a monotheistic heaven. At the beginning of *You and I* (Anti wa-ana) for example the poet describes himself as a soul tortured by the passions of love. The soul is unable to remain in the cage of the material world, i. e. the common human beings’ sphere, and it leaves the earth. Once liberated and no longer bound to human terminology, Ma‘lūf describes his almost archetypal beloved (which is in a way identical with his soul) with the following verses (ll. 12–13):

She is made of dreams, not of God’s – the very Righteous – breath

She was put in a body, which does not consist of clay, but of pearls

This portrayal of the beloved is reminiscent of the philosophical concepts of prophecy mentioned above. In their reception of Greek philosophy some of the Islamic philosophers emphasised the role of dreams as a possibility for ordinary people to perceive a deeper truth. Addressing his beloved, Ma‘lūf says (ll. 16, 20 and 33):

As for your heart, it is a bird which escaped from the gardens of eternity

As for your speech, it is what the breeze whispers to the flower

This is what I have seen with my own eyes, and God knows what is hidden

In this case the description of the beloved appears as an act of cognition with a spiritualistic dimension, the imaginary woman as a personification of the principles of existence. The inaccessibility of the beloved and the eternal longing for her, which is compared by Ma‘lūf in another poem (*The Distant Clouds*, al-Saḥāb al-ba‘īd) with diving in a deep ocean, is reminiscent of popular motifs of the Oriental tradition of mystical poetry. In both cases love, contemplating nature and approaching it open the way to the cognition of a deeper truth. Approaching the beloved on a linguistic level succeeds only if elements both natural and paradisiacal are used. This reveals another tendency of the role of nature in Ma‘lūf’s poetry: nature is always something ideal and pure, close to the Garden of Eden. There is no antithesis of the garden on the one hand and wild nature on the other hand, as it is common in classical Arabic poetry.<sup>12</sup> Nature, the garden as

<sup>12</sup> Schoeler, G., *Arabische Naturdichtung, Die Zahriyāt, Rabī‘iyāt and Raudīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī, Eine gattungs-, motiv- und stilgeschichtliche Untersuchung* (Beirut/Wiesbaden, 1974).

the first garden,<sup>13</sup> assumes the function of a mediator between an earthly and a divine sphere. This becomes evident in the poem *Paradise Regained* (al-Firdaws al-mustafād) in which Maʿlūf describes the love between Adam and Eve as a compensation for their expulsion from Paradise.

In Arabic – and not only in Arabic – poetry, night plays the role of the lover’s and the lovers’ helper.<sup>14</sup> Under cover of darkness the lover is able to reveal his feelings for his beloved. At the same time he can remain unrecognised. Apart from its merciful protection, night in Arabic Romantic poetry has important epistemological implications by granting exclusive moments of cognition. The “sun of rationality” does not shine in the nocturnal sphere which also protects from the critical view of society. With its magical character night enables the poet to concentrate on his fantasies, dreams and illusions which reveal a deeper and purer truth than the realities of the day. The magical night is also a typical element of European Romantic poetry.<sup>15</sup> Ludwig Tieck, another famous representative of German Romanticism, composed for instance the following verses at the beginning of his poem *Wunder der Liebe*:

Mondbeglänzte Zaubernacht!  
Die den Sinn gefangen hält,  
Wundervolle Märchenwelt,  
Steig auf in der alten Pracht!

This common feature supports again the classification of Maʿlūf’s and his contemporaries’ poetry as “Romantic”.<sup>16</sup> Additionally, Oriental influences such as the Islamic prophet’s nocturnal journey (Miʿrāj) or the pre-Islamic poets’ encounters with jinns in the desert at night might have played an influential role for the Romantic poets.

Maʿlūf describes the magic of nature, in which animated and inanimate elements act as autonomous subjects in love affairs, in his poem *Kisses of the Moon*, as well as in *We are in April*, both already quoted. In the latter the poet asks his beloved to observe the emotional and erotic interaction of individual natural elements as he joins them, bending his hand around her hip “as the twig turns itself upon the other” and “drinking the moist mouth’s brown of lips”, “as the air is blowing in the flower’s mouth” (ll. 5–6). The entire atmosphere is determined by the magical night which is represented by a star which parallels in a peculiar way the poet (ll. 7–9):

See the star watching the meadows with slumbering eyelids  
Pouring out kisses of passion over the lilies’ hearts, my kisses  
With an inattentive glance, acquainted with insomnia, with ribs beating of love, like us  
Other poets of the mahjar elaborated the epistemological dimension of this concept of nature even more explicitly. Khalil Jibrān described night as enabling the poet to

<sup>13</sup> Cf. Apel, F., *Die Kunst als Garten, Zur Sprachlichkeit der Welt in der deutschen Romantik und im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts* (Heidelberg, 1983).

<sup>14</sup> Cf. Abdel-Hai, M., ‘Night and Silence, Experience and Language in Romanticism and Mysticism’, *Journal of Arabic Literature* 6 (1975), pp. 107–124. Cf. as well my *Arabische Romantik im Exil*, pp. 48–50.

<sup>15</sup> De Man, P., *The Rhetoric of Romanticism* (New York, 1984); Hoffmeister, G., *Deutsche und europäische Romantik* (Stuttgart, <sup>2</sup>1990); Schulz, G., *Romantik, Geschichte und Begriff* (München, 1996).

<sup>16</sup> Cf. Ostle, *Romantic Poets*, p. 118.

a deeper understanding.<sup>17</sup> Shukrallāh al-Jurr, a Lebanese emigrant in Argentine, even created a pantheistic atmosphere in his poem *In the Temple of Nature*.<sup>18</sup>

It does not harm God if we worship Him where there is growth  
God's temple are mountains, oceans, and the sky

In the second part of this poem he depicts night as a magical moment which is preceded by the "army of sunset" and which transfers people's souls into a state of sensitive perception. He even deifies the night:

The night is a deity spreading from the magician's earth  
Carrying the secrets of eras and rites to existence

In Ma'lūf's poetry, contemplating nature also offers an opportunity to describe the pains of love. In *Love Story* (Ḥikāyat Gharām) the poet draws a circle of lovers and beloveds, in which one natural element loves another, but their love is never returned. The twigs for instance love the wind, the wind loves the flowers, the flowers love the butterfly, etc. Finally, the poet considers himself as being subjected to the same principle:

I love the one who rejected me, but I don't love the one  
Who dies of love for me

In his political poem *The Pride of Women* (ʿAẓamat al-mar'a) Ma'lūf uses natural laws to support his line of reasoning.<sup>19</sup> He pleads for granting more liberties to women in order to increase the power of the entire nation. He asks critically (l. 24):

Do flowers exhale their pleasant scent, when water, light, and a smile are forbidden to them?

Nature thus provides a set of existential principles which constitute aprioristic knowledge.

Some of the love poems contain further spiritualistic implications, in particular *The Bouquet* (Ṭāqat al-zahr). In this poem the poet asks the flowers to visit his beloved "as a silent speaking letter" (l. 9) and to bring her love and worship. The bouquet is told to sleep upon her bosom, to drink the honey of her hair and to bear the fragrance of her hair. The different flowers symbolise the several aspects of the poet's love: the rose symbolises the poet's burning passion, the petals in bloom his hope in bloom, and the pure lily his 'Udhrī ("Platonic") love (ll. 11–14). But then the tender tendency of the poem changes dramatically. The poet tells the bouquet not to be in full blossom in the prime of the day, but to wither:

Maybe the girl of coquettishness sees a warning example full of lessons in you  
You announce that the beauty of youth withers one day as the flowers do

In this example, as well as in the political poem, the poet transmits an aprioristic truth revealed to him by nature. By putting this truth into words, i. e. into human language, the

<sup>17</sup> Gibran, Kh., *Das große Khalil Gibran Lesebuch*, Aus dem Amerikanischen übertragen von Hans Christian Meiser (München, 1992), pp. 75sqq.

<sup>18</sup> al-Jurr, Sh., *Burūq wa-Ru'ūd* (Beirut, 1971), pp. 53–57.

<sup>19</sup> Cf. also Ma'lūf's poems *Pharaoh and his Grave* (*Fira'ūn wa-qabruhu*, ll. 15, 16, 20, 45, and 46; *Lubnaniyyah*, l. 17.

poet makes it accessible to common people who have only ordinary sense perception and remain blind to the subtle messages of nature.

Apart from this poem, roses in general play an important role in Ma'ḷūf's poetry by their inner antithesis of blooming and withering.<sup>20</sup> Similar motifs can be discovered in other pieces of mahjar poetry such as *The Moor Rose* (*Warda al-mustanqaʿ*) by Jurj Ṣaydah.<sup>21</sup> He describes how a rose is thrown by the wind into the moor where it lays among mud and dirt creating thus an allegory of the inferior circumstances of human existence in the material world. The rose symbolises pure beauty and goodness, but in the moor it fades away and its beauty deprived of any chance to develop. Ṣaydah exclaims:

How sorry do I feel for it! What a good-natured prisoner, arrested by a rude fellow  
of pretended noble descent

Had it been thrown into a lake its death would have been green and with happy dancing and pride. Man lives and dies under conditions which are not appropriate for his essence of divine beauty, and similarly the rose's end is undeserved:

O my rose in bridal garment, your deep black fate is destiny's scorn

A mixture of spiritualistic wisdom and a projection of a personal experience similarly characterises Ma'ḷūf's *In Front of a Rose* (*Amām warda*). In this poem, the poet presents his dialogue with a girl named Sulayma. In her attempt to pick a rose she pricks her finger. The event gives them the opportunity to talk about the behaviour of men and women. The function of the rose motif is thus reminiscent of the aprioristic knowledge transmitted by the flowers in *The Bouquet*. According to Sulayma's point of view women seduce men, but with their modesty they ultimately reject them. Men on the other hand do not leave them in peace, until the flowers – the girls – yield to their longing for being picked. But as soon as they wither, men turn away. Blooming and withering of flowers does not appear here as simple metaphor but as an expression of a genuine Neoplatonic-Romantic concept – on a metaphysical level of emanation, and on an epistemological and poetical level of analogy. We find here an – even though comparatively simple – parallel to Novalis' "Zauberstab der Analogie": the peculiarity of our existence renders phenomena of the material world which bear deeper meanings understandable to a careful observer.

### **Patriotic and political poetry**

In Ma'ḷūf's patriotic and political poetry the tendency to describe nature as Garden of Eden is even more evident than in his love poetry. From his exile in Brazil his remembered home contrasts the political and social (that is to say: the human) conditions which exist in Lebanon and which are severely criticised by Ma'ḷūf and many of his compatriots in the Latin American exile. The role of nature as a mediator is particularly

<sup>20</sup> Cf. also Ma'ḷūf's poems *Baalbek* (*Ba'lbak*), l. 14; *The Penance* (*al-Kaffārah*); *The Confused Phantom* (*al-Shabaḥ al-hā'im*), ll. 15 and 16.

<sup>21</sup> In: *Dīwān Ṣaydah fī arba'a ajzā'*, 4 vols., New edition (*s.l.*, 1972), vol. 1, pp. 6-9.

obvious here, because home becomes Paradise only through its natural qualities.<sup>22</sup> At the same time the moment of cognition is developed less explicitly and appears nearly exclusively in the inspiring function of home. This paradisiacal depiction of home is once again reminiscent of German Romantic poetry – one might think of the famous motif of the Rhine combining nature, mysticism, the remote and idealised past, and patriotism. A common feature of both home and nature is the poet's deep feeling of alienation. As a being essentially related to the heavenly sphere the poet suffers from alienation and underestimation in the material world. This feeling is intensified by the experience of physical and political exile. Both dimensions of alienation reinforce the typical Romantic feeling of being alienated from nature. The remembered paradisiacal home, nature, and the heavenly sphere become in a miraculous way one. Apart from the poetical dimension this construction of nature has important political implications. Similar to Shukrallāh al-Jurr, who depicts a pantheistic nature which contains both Islamic and Christian elements, the approach to home as nature chosen by Ma'ūf permits him to refer to a Lebanon which is not characterised by a specific confession. As an emigrant belonging to a religious minority who left his home under circumstances of misery and foreign rule he needs a superconfessional point of identification in order to legitimise his nationalism as well as his political reproaches and claims.

### Spiritualistic poetry

The concept of the poet as a genius with a privileged access to a supreme sphere of cognition – through the contemplation on nature – is elaborated in this poetical category. On the one hand, nature has a simple inspiring function similar to the role it plays in patriotic poetry. Ma'ūf formulates this concept in his short poem *Nature* (al-Ṭabī'a) which begins with the following verse:

Nature is as if it was a statue, the work of a skilled craftman

In the following verses the poet mentions several natural elements and assigns specific inspiring functions to them. This is reminiscent of the atmospherical depiction of nature in the love poems (ll. 5–6):

We would not know love, which with its pure essence makes the blood in our bodies circulate

If not for the embrace of one willow with another in their thicket of trees, and the kiss of a bird for another

This poem shows also a certain resemblance to Baudelaire's *Correspondances* (Les Fleurs du Mal, No. XLV): in both cases the poet expresses a concept of inspiration which is based on a correspondence of simple phenomena of the material world with supreme spiritual phenomena. The French poet wrote for example:

La Nature est un temple où de vivants piliers

<sup>22</sup> Nijland, C., 'The Fatherland in Arab Emigrant Poetry', *Journal of Arabic Literature* 20 (1989), pp. 57–68. Cf. also Ma'ūf's poems *Lubnaniyyah*, *Longing* (Ḥanīn), and *Wishes of an Emigrant* (Amānī muhājir).

Laissent parfois sortir de confuses paroles  
L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers.

Ma'lūf describes the reverse process, when the poet takes a constitutive role for natural phenomena in *The Poet* (al-Shā'ir) (l. 4):

He taught the water to groan as he gave the bird the moaning for being bereaved

Here, the poet appears as an editor of the book of nature. He perceives in a peculiar way the emotional condition of the interacting natural elements. Because of his capacity as a mediator he transforms this vague condition into a language which is not the human language, but a language in between the human and the natural – original and authentic – language. Nature and poetry form a unity of magic, beauty, and emotion.

For Ma'lūf the initial act of his own inspiration is deeply and essentially connected to nature. In his cycle *The Burning of Anguish* (Shu'lat al-<sup>ṣ</sup>adhāb) he relates in the poem *The Day of My Birth* (Yawm mawlidī) his entry into poetical life as being born by flowers:

Over spring's embrace – on a day like this – after twenty of his blossoms

A flower gave its calyx to the earth as a present, meanwhile darkness succumbed to its death

And when the morning with tears in its eyes anointed its water with its wrap

It was not a flower, but a new-born, on whose cheek the early light had forgotten a star

In this key passage of Ma'lūf's poetry we find an important reflection of his epistemological concept of the Romantic genius. If we understand the 20 flowers as 20 years of age a poet is not born as a poet, but initiated by nature itself into this realm. This concept is reminiscent of Avicenna's concept of prophecy and inspiration, where the initiating act comes from the outside, but the prophet still has to provide a certain degree of sensitivity.

Not only this passage, but the entire poetical cycle takes place in a world of petals and flowers. Similar to the love poems already quoted pessimistic and optimistic perspectives on life in general are pointed out taking as an example the fate of a rose. In his dialogue with the rose the poet enumerates the positive sides of life such as the beautiful appearance of autumn or the butterfly which comes to visit the flower to give her a kiss. The rose on the other hand turns the poet's arguments into pessimistic versions. To a flower, the seasons mean the arrival of winter and a cold death. The butterfly appears as a sporadic lover and unfaithful Casanova.

The climax of Ma'lūf's poetical attainments, his cycle *On the Carpet of the Wind*, is key to the role of nature in Arabic Romantic poetry. In this cycle, the poet describes his soul's journey to higher spheres. At the beginning the poet, who is exiled from his true spiritual home, is underestimated in the material earthly sphere. The only divine elements which remain with him are his soul and his poetry. The latter exercises a constitutive effect upon his surroundings by animating and describing it at the same time. With his soul "whose wings are untied by poetry", and with his body the poet rises to spheres



higher and higher. In the first sphere which is closest to earth he is still underestimated and misunderstood. This first sphere is inhabited by birds which take his poetry for ugly and frightening screams and attack him. The inhabitants of the next sphere, the stars, also observe the poet sceptically. When he finally reaches the world of the souls he meets his own soul which defends him against the other souls. At the end of his journey the poet joins his soul in an encounter of lovers after which he awakens as if he had been dreaming. The only consolation remaining for him is his poetry. The interesting aspect for the concept of nature is the evidence of Ma'ārif's Neoplatonism. His spheres correspond in a certain way with the Neoplatonic emanations, and Ma'ārif even uses the expression "fayḍ" ("emanation") in the second canto. The poet who belongs essentially to the highest, most divine sphere and who is conscious of this spiritual origin is misunderstood in the earthly sphere which is contaminated by matter and material desires. Nature bridges the way back and up to the divine. The more the poet devotes himself to the contemplation of nature the higher are the spheres he reaches and the more acknowledgement and understanding he receives. Cognition and the salvation of one's soul are possible only if one turns away from the material world and rises to spheres higher and higher, which is described in the cycle as becoming – in a certain sense – closer and closer to nature and overcoming one's alienation.

### **Conclusion**

In all the three poetical categories one characteristic feature of Ma'ārif's concept of nature is evident: he never tries to give a realistic description of nature. He uses nature for expressing and legitimising his emotional, social, political and spiritual condition, and strives for an authentic conveyance of emotions and moods. This is what characterises poetical cognition and imparting of cognition. In a magical way – we may say: as a Romantic genius – Ma'ārif makes nature speak as it was formulated by Francisco Villaespesa in the introduction to his translation of *On the Carpet of the Wind* (*En la Alcatifa de los Vientos*). According to the Spanish poet Ma'ārif hung his harp on the twigs of a willow to make it tremble and sing according to the moods of the wind, and in order to make nature – the bearer of the secret tidings of divinity – speak through its music.<sup>23</sup> Here the poet appears as a mediator for nature. He relies both on Eastern and Western philosophical and poetical traditions, which have been deeply intertwined for centuries.

We see the poet again and again as the one who is reading in the book of nature, whether he perceives existential principles in natural laws, parallelises magical moods with his own emotionality, or searches with the help of natural elements the approximation to higher spheres. The function of nature bears a deep Neoplatonic meaning, because nature not only serves as a mediator of cognition, it is to be experienced. At the same time it is active and has an effect upon the poet as principle of fate and determinant of

---

<sup>23</sup> Quotation in: Martínez Montávez, *al-Andalus*, p. 80.

his moods. The book of nature in Arabic Romantic poetry refers not only to the poet as its reader but also to a creative principle as its author.

## Gottesfrage und Toleranz bei David Hume

*Peter Volek*

*(Katolícká univerzita, Ružomberok)*

In diesem Artikel befasse ich mich mit dem Problem der Gottesfrage und der Toleranz bei David Hume. Zuerst skizziere ich einige der wichtigsten Hauptgedanken der Philosophie Humes. Dann werde ich die beiden wichtigsten religionsphilosophischen Werke Humes analysieren. Im Anschluss halte ich das Ergebnis dieser Analysen in der Beurteilung der Auffassung Humes über Gott fest. Weiter analysiere ich Humes Auffassung von der Toleranz und vergleiche sie mit den Lösungen in anderen mittelalterlichen interreligiösen Dialogen. Abschliessend fasse ich die Resultate der Untersuchungen zusammen.

### Humes Empirismus

Das Problem der Gottesfrage bei David Hume kann man nur im Zusammenhang seiner ganzen philosophischen Position verstehen. Darum will ich am Anfang zuerst diese kurz darstellen und dann an sie in der Gottesfrage anknüpfen.

Das Hauptinteresse der Philosophie Humes gilt der Untersuchung der menschlichen Natur.<sup>1</sup> In ihr entwickelt er seine empirische Position,<sup>2</sup> in der er an John Locke anknüpft, aber in seiner Radikalität ihn noch weit übertrifft. Zu verlässlichen philosophischen Untersuchungen führt nach Hume nur die empirische, auf Beobachtung und Erfahrung basierende Methode der modernen Naturwissenschaften. Diese Gedanken führen zur Absage an jede Form von Metaphysik. Die einzige sichere Erkenntnis ist nach Hume die apriorische, erfahrungsunabhängige Erkenntnis, die aber auf einen äußerst begrenzten Bereich beschränkt ist, auf die Ideenrelationen, und sich nicht über die Wirklichkeit der Dinge äußert.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Hoerster, N., *D. Hume: Existenz und Eigenschaften Gottes*, in: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit I*, Vandhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1986, 2. Aufl. (1. Aufl. 1979), 242.

<sup>2</sup> Vgl. Coreth, E., *David Hume*, in: Coreth, E., Schöndorf, H., *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Kohlhammer, Stuttgart, 1990, 70–79.

<sup>3</sup> „Alle Gegenstände menschlichen Denkens und Forschens lassen sich naturgemäß in zwei Arten gliedern, nämlich in *Vorstellungsbeziehungen (Relations of Ideas)* und in *Tatsachen (Matters of Fact)*. Von der ersten Art sind die Lehren der Geometrie, Arithmetik, kurz, jede Behauptung von entweder intuitiver oder demonstrativer Gewis-

Hume macht den Unterschied zwischen Eindrücken (Impressions) und Ideen (Ideas). Die Eindrücke sind die Abdrücke der sinnlich wahrgenommenen Gegenstände. Die Ideen sind Vorstellungen, die durch die Erinnerung oder durch die Einbildungskraft in uns wiedererweckt werden. Die Ideenverknüpfung erklärt Hume durch psychologische Assoziation, also dadurch, dass Erfahrungsinhalte, die in einer bestimmten Beziehung oder Verbindung miteinander wahrgenommen werden, mit psychologischer Notwendigkeit als verbunden vorgestellt werden. Die apriorische Erkenntnis ist beschränkt auf solche Wahrheiten, deren Leugnung logisch widersprüchlich wäre. Die Tatsache kann man nie allein aus dem Begriff erweisen, sondern nur aus einer anderen Tatsache, wenn sie nicht unmittelbar gegeben ist. Die Notwendigkeit der Verbindung von Ursache und Wirkung geschieht nach Hume psychologisch, als Folge unserer Gewohnheit, die Erscheinungen in zeitlicher Abfolge verbunden vorzustellen. Diese Gewohnheit führt uns dazu, diese Verbundenheit auch in der Zukunft zu erwarten. Nach Hume erkennen wir also kein Kausalgeschehen, wir projizieren das nur in die Erscheinungen. Der Substanzbegriff nach Hume gründet in einer zeitlich konstanten, räumlichen Verbindung von Erscheinungen. Wir nehmen die Substanz aber nicht wahr. Was wir erkennen, sind nur die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften in einer konstanten Verbindung. Deshalb lässt er den Substanzbegriff fallen.<sup>4</sup> Diese seine Ausführungen hatten großen Einfluß auf seine Religionsphilosophie gemacht, der er sich in seinen späteren Werken widmete.

### Humes Verhältnis zur Religion

Für das Verständnis von Humes Religionsphilosophie ist es wichtig, seine Einstellung zur Religion kurz darzustellen.<sup>5</sup> Hume wurde christlich erzogen, hat aber bis zu Beginn seines dritten Lebensjahrzehntes die christliche Weltanschauung abgelegt. Er hält die Begründung der zentralen christlichen Glaubensartikel durch die Vernunft, aber auch die Offenbarung für unmöglich. Zugleich lehnt Hume auch einen weltanschaulichen Fanatismus – ob religiöser oder antireligiöser Natur – strikt ab. Wegen seiner religionsphilosophischen Auffassungen musste er viele Nachteile in Kauf nehmen, z. B. bekam er keine Stelle an der Universität. Deshalb hat er seine Meinung nicht ganz einsichtig dargelegt, wie z. B. in den *Dialogen über natürliche Religion*. In der Regel hat er immer nur eine der für ihn wesentlichen Komponenten des Glaubens bei ein und derselben Ge-

sheit [...] Sätze dieser Art lassen sich durch bloße Denktätigkeit entdecken, unabhängig davon, ob irgendwo im Weltall etwas existiert.“ Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: *The Philosophical Works*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, Vol. 4, 1–135, Scientia, Aalen, 1964, IV, 1, dt.: Hume, D., *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Reclam, Stuttgart, 1967, 41.

<sup>4</sup> Vgl. Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, D., *Selections from: An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), II–IV, 15–41; Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, in: Hume, D., *Selections from: An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), I, VI, 237–238.

<sup>5</sup> Vgl. Hoerster, N., *D. Hume: Existenz und Eigenschaften Gottes*, in: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Philosophie der Neuzeit I, Vandhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1986, 2. Aufl. (1. Aufl. 1979), 249–252.

legenheit angegriffen, und die anderen dabei verteidigt. Hume greift nicht die christliche Religion als solche an, aber seine Perversionen, die er ziemlich ironisch als Aberglauben und Schwärmerei bezeichnet.

### Über die Möglichkeit einer vernünftigen Begründung der Religion

Die Möglichkeit einer vernünftigen Begründung der Religion wird ausführlich in Humes Werk *Dialoge über natürliche Religion* behandelt.<sup>6</sup> Dieses Werk ist in einer Form des fiktiven Dialogs geschrieben, welche ihre Vorläufer auch im Altertum, Mittelalter und in der Renaissance hat. Mit seiner Form des fiktiven Dialogs über Religion ist Hume also Nachfolger von Cicero (*De natura deorum*, Rom 44), Minucius Felix (*Octavius*, Rom 200), Justin des Märtyrers (*Dialog mit Tryphon*, Rom 160), Tertullianus (*Adversus Iudeos*, Karthago 200), Anselm von Canterbury (*Disputatio inter Christianum et gentilem*),<sup>7</sup> Gilbert Crispin (*Disputatio Judei et Christiani, Disputatio cum gentili*, Westminster 1092–1093),<sup>8</sup> Peter Abaelard (*Dialogus inter philosophum, Iudaeum, et Christianum*, Quiney 1126),<sup>9</sup> Raimund Lull (*Liber de gentili et tribus sapientibus*, Mallorca 1274–1276, *Liber de Sancto Spiritu*, 1274–83, *De adventu Messiae* (1274–1283), *Liber super Psalmum Quicumque vult = Liber Tartari et Christiani*, Rom 1288, *Disputatio fidelis et infidelis*, Paris 1288–1289, *Liber de quinque sapientibus*, Neapel 1294, *Disputatio Raymundi christiani et*

<sup>6</sup> Hume, D., *Dialogues concerning Natural Religion*, 1751 geschrieben, 1779 posthum erschienen. Dt.: Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981.

<sup>7</sup> Vgl. Nederman, C. J., *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100 – c. 1550*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000; Mews, C. J., „St. Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications, 1“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 58, 1991, 55–97; Altaner, B., Stuiber, A., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder, Freiburg im Br.-Basel-Wien, 1978.

<sup>8</sup> Nach P. Steger, K. Guth und K. W. Wilhelm scheint es im Werk *Disputatio Judei et Christiani* von Gilbertus Crispin um die wirkliche Konversation zu gehen. Vgl. *De pace fidei. Die Toleranz. La tolleranza*. Ein Schauspiel von Nikolaus von Kues. Herausgegeben und kommentiert von Philipp Steger, A. Weger, Brixen, 2001, 127; Guth, K., Religionsgespräche im Mittelalter. Peter Abaelards *Dialogus*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 50, 2003, 147; Wilhelm, K. W., Einleitung, in: Crispin, G., *Disputatio iudei et christiani*, Lt.-dt., Herder, Freiburg im Br.-Basel-Wien, 2005, 14–16.

<sup>9</sup> In der Datierung dieser Schrift Abaelards sind sich die Autoren nicht einig. Nach Mews entstand sie im Jahre 1126, vgl. Mews, C., „On dating the works of Peter Abelard“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 52, 1985, 112–113. Zu dieser Ansicht neigt sich auch J. Marenbon, vgl. Marenbon, J., *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 66. Nach H.-W. Krautz wurde sie im Jahre 1141 geschrieben, vgl. Krautz, H.-W., *Zeittafel*, in: Petrus Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 318. Dieser Meinung schliesst sich auch K. Guth an, vgl. Guth, K., Religionsgespräche im Mittelalter. Peter Abaelards *Dialogus*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50, 2003, 138. Ich neige zur Datierung von Mews, weil diese sehr gut begründet ist.

*Hamar saraceni*, Pisa 1307),<sup>10</sup> Nikolaus von Kues (*De pace fidei*, Brixen 1453),<sup>11</sup> Erasmus von Rotterdam (*De sarcienda ecclesiae concordia*, Freiburg im Br. 1533). Die erwähnten fiktiven Dialoge im Altertum, Mittelalter und in der Renaissance, also vor Hume, waren interreligiöse Dialoge, wobei einer der Dialogpartner die Ansicht über die Richtigkeit eigener Meinung hatte. In den mittelalterlichen Dialogen kann man mit Nederman auch eine Unterscheidung zwischen demonstrativen (dialogue of demonstration) und gemeinsam belehrenden Dialogen (dialogue of mutual edification) finden. In den demonstrativen Dialogen beweist der eine Partner die absolute Wahrheit des einzelnen Dogmas. Zu diesem Typus jener Dialoge kann man die Dialoge von Anselm und die Spätdialoge von Lull rechnen. In den gemeinsam belehrenden Dialogen sind die Dialogpartner bereit, sich gemeinsam vom Standpunkt des anderen belehren zu lassen, wobei der Anspruch an die Wahrheit des eigenen katholischen Glaubens beibehalten wird. Hier sind besonders die Dialoge von Abaelard *Dialogus inter philosophum, Iudaeum, et Christianum*, von Raimund Lull *Liber de gentili et tribus sapientibus* und von Nicolaus von Kues *De pace fidei* zu zählen.<sup>12</sup> In Humes *Dialogen über natürliche Religion* geht es nicht so sehr um einen interreligiösen Dialog, als um einen weltanschaulichen Dialog, wo mit rationalen Gründen die Ansicht begründet werden soll, welche Weltanschauung (Fideismus, Deismus, Skeptizismus) rational annehmbar ist.

Die drei Partner der *Dialoge über natürliche Religion* vertreten verschiedene Meinungen. In der Interpretation dieser Schrift sind sich die Autoren nicht einig, welcher Partner die Ansichten von Hume vertritt. Es ist sogar schwierig die *Dialoge über natürliche Religion* allein aus den einzelnen Ansichten der Partner heraus zu interpretieren. Zur richtigen Interpretation muss man auch andere Werke von Hume miteinbeziehen. Außerdem gründet die Schwierigkeit des Verständnisses dieses Werkes in der Art und Weise der Darstellung: Hume gibt seine Ansichten nicht in den Mund eines einzigen Partners, damit man ihn nicht leicht identifizieren könne.<sup>13</sup> Nach U. Neuenschwander artikuliert der Skeptiker Philo meistens die Ansichten Humes, der natürliche Theologe und Metaphysiker Cleanthes verteidigt den Gott der Vernunft mehr im Stile der eng-

<sup>10</sup> Zur Datierung der Werke von Raimund Lull nehme ich die Angaben von Bonner über, vgl. Bonner, A., „Catálogo cronológico das obras de Ramon Llull“, in: *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. Anthony Bonner, 2 vols., Editorial Moll, Mallorca, 1989, vol. 2., 539-589. Bei der Aufzählung der fiktiven interreligiösen Dialoge bei Lull orientiere ich mich an Altaner, vgl. Altaner, B., „Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedankens“, *Historisches Jahrbuch* 48, 1928, 586-610; Pindl, T., *Nachwort*, in: Lull, R., *Das Buch vom Heiden und drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, 280; Euler, W. A., *De adventu Messiae: Ramón Lulls Beitrag zur christlich-jüdischen Messiascontroverse*, in: *Aristotelica et Lulliana. Magistro doctissimo Charles H. Lohr Septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. by Dominguez, F., Imbach, R., Pindl, Th., Walter, P., Nijhoff, The Hague, 1995, 429-430.

<sup>11</sup> Einen Überblick von allen geschriebenen Dialogen von Minucius Felix bis Nikolaus von Kues bringt M. von Perger. Vgl. von Perger, M., *Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters. Von Minucius Felix bis Nikolaus von Kues*, in: K. Jacobi (Hg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, G. Narr, Tübingen, 1999, 435-494.

<sup>12</sup> Vgl. Nederman, C. J., *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100 - c. 1550*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000, 25-30.

<sup>13</sup> Vgl. Hoerster, N., *Nachwort*, in: Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 149-150.

lischen Aufklärer als im Sinne von Descartes und Leibniz. Der offenbarungsgläubige Demea vertritt einen orthodoxen Christen, der merkwürdigerweise den apriorischen Gottesbeweis verteidigt.<sup>14</sup>

### Der teleologische Gottesbeweis

Den größten Platz räumt Hume in den *Dialogen über natürliche Religion* dem teleologischen Gottesbeweis (Teile 2–8) ein. Er nimmt ihn wirklich ernst, weil einzig der teleologische Gottesbeweis ohne alle apriorischen Prämissen auskommt. Den teleologischen Gottesbeweis verteidigt Cleanthes,<sup>15</sup> dessen Position etwa der des Zeitgenossen David Humes, Joseph Butler (1692–1752) entspricht. Die Gegenposition vertritt Philo im Namen Humes.

Bei den Einwänden gegen den teleologischen Gottesbeweis bringt Philo im Namen Humes seinen Empirismus zur Geltung. Wir können mit N. Hoerster die Einwände in drei Gruppen einteilen:<sup>16</sup>

1. Philo erkennt als Tatsachen nur Beweise aus der Erfahrung an. Es ist unmöglich, den Ursprung der Welt aus reinem Geist zu beweisen.<sup>17</sup>
2. Hinsichtlich der Analogie der Hervorbringung der Gegenstände aus der menschlichen Tätigkeit und der Entstehung der Naturscheinungen aus einer menschenähnlichen Ursache bringt Philo mehrere Einwände: a) die unbegründete Annahme einer ideellen Welt als Ursache,<sup>18</sup> b) die Möglichkeit, in der Reihe der Ursachenkette in infinitum zu gehen,<sup>19</sup> c) die Möglichkeit des Prinzips der Ordnung in der Materie,<sup>20</sup> d) der zu große Unterschied zwischen Wirkungen menschlicher Kunst und der Gottheit.<sup>21</sup>
3. Philos Einwände gegen drei Eigenschaften Gottes. Dies sind Unendlichkeit, Vollkommenheit, Einheit, die durch Anthropomorphismus zustande kommen und durch den Vergleich mit der menschlichen Tätigkeit in die Gleichsetzung des Polytheismus und

<sup>14</sup> Vgl. Neuenschwander, U., *Gott im neuzeitlichen Denken*, Bd. 1, Gütersloher Verlagshaus – Haus Mohn, Gütersloh, 1977, 143. Nach N. Hoerster genießt der Skeptiker Philo von den drei Partner des Dialogs die größten Sympathien Humes. Vgl. Hoerster, N., *Nachwort*, in: Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 151.

<sup>15</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 24–25.

<sup>16</sup> Vgl. Hoerster, N., *D. Hume: Existenz und Eigenschaften Gottes*, in: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit I*, Vandhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1986, 2. Aufl. (1. Aufl. 1979), 256–262.

<sup>17</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 34.

<sup>18</sup> „[...] wie lässt sich deinem anthropomorphistischen System gemäß die Ursache jener ideellen Welt bestimmen, auf die du die materielle zurückführst? Haben wir nicht denselben Grund, diese ideelle Welt auf eine weitere ideelle Welt, auf ein neues geistbegabtes Prinzip zurückzuführen?“ Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 49–50.

<sup>19</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 50–52. Cleanthes findet keine Antwort auf diesen Einwand, weil er das Prinzip der Ordnung nicht als *causa sui* versteht.

<sup>20</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 50–51.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 54.

Skeptizismus mit dem Monotheismus münden und die Zeugung als Ursache der Welt darstellen.<sup>22</sup>

Schließlich kommt Philo und durch ihn Hume zum Skeptizismus und zur Ablehnung des teleologischen Gottesbeweises wegen seiner empiristischen Erkenntnistheorie. „Die Annahme eines Geistes oder Denksystems, das ewig ist, mit anderen Worten eines von Zeugung und Tod unberührten Lebewesens“,<sup>23</sup> können wir nach Philo weder beweisen noch widerlegen. Darum ist es am besten, sich des Urteils darüber zu enthalten, was eine skeptische Lösung Philos sei.

### Der kosmologische und der ontologische Gottesbeweis

Den kosmologischen Gottesbeweis kennt Hume von Samuel Clarke (1675–1729). In den *Dialogen über natürliche Religion* legt er ihn dem Vertreter einer naiven christlichen Position, Demea, in den Mund.<sup>24</sup>

Zur Möglichkeit einer ewigen Kette der Kausalursachen argumentiert Demea so, dass die unendliche Reihe der Ursachen auch einer Ursache bedürfe. Entweder wird diese Reihe unendlich, was Demea als absurd empfindet, oder es muss die zweite Möglichkeit gelten, die in einen ontologischen Gottesbeweis mündet.<sup>25</sup>

Das kosmologische Argument erfordert somit zu seiner Ergänzung das ontologische Argument, die Idee eines notwendigen Wesens, dessen Existenz aus seinem Begriff folgt, und ähnlich meint es auch Kant später.<sup>26</sup> Dieses ontologische und damit auch kosmologische Argument kritisiert Cleanthes heftig, der zwar wie Demea Christ ist, aber oft auch Humes Argumente vertritt, besonders seinen Empirismus. Die Einwände Cleanthes kann man in drei Punkten zusammenfassen:

<sup>22</sup> Ibid., Teile 5–8, 54–84.

<sup>23</sup> Ibid., 83.

<sup>24</sup> „Alles, was existiert, muss eine Ursache oder einen Grund für seine Existenz haben. Denn es ist absolut unmöglich, dass irgendetwas sich selbst hervorbringt oder die Ursache seiner eigenen Existenz ist. Wir müssen deshalb bei unserer Zurückführung von Wirkungen auf Ursachen entweder einer unendlichen Folge nachgehen, ohne irgendeine Ursache zu erreichen; oder wir müssen am Ende zu irgendeiner letzten Ursache unsere Zuflucht nehmen, die *notwendig* existiert.“ Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 85–86.

<sup>25</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 86.

<sup>26</sup> Vgl. Röd, W., *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Beck, München, 1992, 130. Nach Kant kommt man bei der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises zum Begriff des allerrealsten Wesens, der inhaltlich gleich dem Begriff des notwendigen Daseins ist, und so kommt er zum Schluss: „Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der im sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgendeinem bestimmten Dinge darzutun.“ (Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe herausgegeben von Raymund Schmidt, Meiner, Hamburg, 1990, 3. Aufl. (1. Aufl. 1926), B 635). Vgl. Muck, O., *Philosophische Gotteslehre*, Patmos, Düsseldorf, 1990, 2. Aufl. (1. Aufl. 1983), 136–138.



1. Die Existenz Gottes wäre, falls zutreffend, eine Tatsache. Eine Tatsache lässt sich aber nicht durch apriorische Argumente demonstrieren oder beweisen.<sup>27</sup>
2. Wäre es sinnvoll, irgend etwas Existierendem eine notwendige Existenz zuzuschreiben, so könnte es zugleich ein Geist wie auch das materielle Universum sein.<sup>28</sup>
3. Cleanthes bestreitet, dass eine ewige Abfolge von Ursachen eine Ursache haben muss, weil es nur ein willkürlicher Akt des Geistes sei.<sup>29</sup>

Philo sagt dazu, dass wenn man die Notwendigkeit aus der Mathematik in die Natur versetzt, ihre Annahme Gott ausschliesst.<sup>30</sup> Darin zeigt sich seine Kritik des Rationalismus und seiner Metaphysik, sowie auch der Ordnung der Wirklichkeit, der Seinsstufen.<sup>31</sup>

### Das Problem des Übels

Bei dem Problem des Übels unterstellt Hume die Existenz Gottes und fragt sich, welche Konsequenzen sich angesichts des Übels in der Welt für die moralischen Eigenschaften dieses Gottes ergeben. Bei diesem Problem, das er in den *Dialogen über natürliche Religion* (Teile 10–11) äußert, kommt er durch die Äußerungen von Philo zu dem Schluss, dass sich die Güte Gottes aus den natürlichen Gegebenheiten dieser Welt nicht ableiten lässt, dass sie jedoch mit ihnen vereinbar ist.<sup>32</sup>

Zu diesem Schluss kommt Philo durch seine empirische Erkenntnistheorie, die den Ansichten Humes entspricht.<sup>33</sup> Hume nennt durch Philo vier Umstände, die für das Übel in der Welt verantwortlich sind, die aber seiner Ansicht nach nicht notwendig und unvermeidlich sind: 1. Die Notwendigkeit der Selbsterhaltung macht die Lebewesen verletzlich. 2. Der Lauf der Welt unterliegt allgemeinen Gesetzen. 3. Eine sparsame Ausstattung der Geschöpfe mit Kräften und Fähigkeiten im Existenzkampf. 4. Eine wenig präzise Abstimmung aller Triebkräfte und Faktoren der großen Maschinerie der Natur. Daraus folgert er, dass die allerersten Ursachen des Universums weder Güte noch Bös-

<sup>27</sup> „Nichts lässt sich demonstrieren, dessen Gegenteil nicht einen logischen Widerspruch erhält [...] Der Ausdruck ‚notwendige Existenz‘ besitzt deshalb keinen Sinn oder, was auf dasselbe hinausläuft, keinen, der nicht in sich widersprüchlich wäre.“ Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 87–88.

<sup>28</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 88–89.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 89–90.

<sup>31</sup> Vgl. Röd, W., *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, Beck, München, 1992, 131.

<sup>32</sup> „Und hieraus folgere ich, dass die Welt, wie vereinbar sie unter Voraussetzung gewisser Annahmen und Hypothesen mit der Vorstellung von einer solchen Gottheit auch sein mag, uns niemals einen Schluss auf deren Existenz ermöglicht. Die Vereinbarkeit wird von mir nicht unbedingt geleugnet, lediglich die Ableitbarkeit.“ Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart 1981, 109. Vgl. Hoerster, N., *D. Hume: Existenz und Eigenschaften Gottes*, in: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Philosophie der Neuzeit I, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1986, 2. Aufl. (1. Aufl. 1979), 263.

<sup>33</sup> [Philo] „Du bist deshalb darauf angewiesen, mit ihm lediglich auf der Basis der bekannten Erscheinungen zu argumentieren [...]“, Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart 1981, 108.

artigkeit besitzen.<sup>34</sup> Nach Hoerster ist Hume der Ansicht, dass das Theodizeeproblem unlösbar bleibt, weil wir nur beschränkte Güte und Gerechtigkeit kennen und auf jedes Urteil über Gottes Güte und Gerechtigkeit verzichten sollen.<sup>35</sup> Die genauere Analyse des Theodizeeproblems kann auch andere Lösungen bringen. Nach R. W. Puster bleibt die Beweislast auf den Schultern des Skeptikers, und der kann nicht die Unmöglichkeit der Verbindung des Übels in der Welt mit der Güte Gottes, also mit der Rechtfertigung des Leidens, beweisen.<sup>36</sup>

### Psychologische Begründung der Religion

Wenn die rationale Rechtfertigung des Gottesglaubens nach Hume versagt, sucht er in seiner Schrift *Die Naturgeschichte der Religion*<sup>37</sup> die Erklärung dafür, warum überhaupt so viele Menschen in der Geschichte zum Gottesglauben gekommen sind. „Der Glaube an eine unsichtbare, intelligente Macht“<sup>38</sup> sei nicht aus der Natur des Menschen abzuleiten, weil man auch Völker entdeckt hatte, die keinerlei religiöse Empfindungen besaßen. Er erklärt die Entstehung der Religion so, dass die Menschen die ursprünglich unkontrollierbaren Ereignisse, durch die sie sich bedroht fühlten (Krankheiten, Seuchen), auf unsichtbare Mächte zurückführten, auf Mächte, die man durch Opfer und Gebete beruhigen wollte. So ist nach Hume die ursprüngliche Religion der Polytheismus (I.–IV. Abschnitt). Das beweisen: a) alle bisherigen Dokumente, b) der menschliche Verstand, der sich vom Niederen zum Höheren entwickelte, c) die Menschen, wären sie zuerst Monotheisten, so würden sie später nicht zu Polytheisten (I. Abschnitt). Als Prinzipien der Entstehung des Polytheismus nennt er Allegorien (Vorstellungen über unbekannte Ursachen von Elend und Glück) und Heldenverehrung, die zur Vergöttlichung führt.<sup>39</sup> Der Monotheismus entsteht nach Hume dadurch, dass man eine Gottheit besonders verehrt, bis man ihre Eigenschaften bis zur Unendlichkeit und Vollkommenheit ausdehnt.<sup>40</sup> Mit großer Ironie spottet Hume dann über die christliche Religion (XII. Abschnitt) und enthüllt Widersprüche zwischen Prinzipien der Natur, die in die Religion eingehen (Ängste und Hang zur Schmeichelei, XIII. Abschnitt) und zwischen Glauben und Sittlichkeit in jeder Religion (XIV. Abschnitt). Obwohl er hier merkwürdigerweise mehrmals den teleologischen Gottesbeweis annimmt (Prinzipien der Religion in der Vernunft),<sup>41</sup> erklärt er

<sup>34</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart 1981, 110–119.

<sup>35</sup> Vgl. Hoerster, N., *Nachwort*, in: Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 152–153.

<sup>36</sup> Vgl. Puster, R. W., Das sogenannte Theodizee-Problem, *Logos* 3, 1997; Religion: Das Theodizee-Problem in neuerer Sicht, *Information Philosophie* 31, 2003, Dezember – 5, 113–114.

<sup>37</sup> Vgl. Hume, D., *Natural History of Religion*, in: Four Dissertation, 1757, dt.: Hume, D., *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Übersetzt und herausgegeben von Lothar Kreimendahl. Meiner, Hamburg, 1984, 1–72.

<sup>38</sup> Hume, D., *Die Naturgeschichte der Religion*, Meiner, Hamburg, 1984, 1.

<sup>39</sup> Vgl. *ibid.*, 22–26.

<sup>40</sup> Vgl. Hume, D., *Die Naturgeschichte der Religion*, Meiner, Hamburg, 1984, 28.

<sup>41</sup> Das entspricht seinem Arbeitsverfahren, dass er immer nur eine der Komponenten des Glaubens bei einer Gelegenheit angreift. Vgl. Hume, D., *Die Naturgeschichte der Religion*, Meiner, Hamburg, 1984, 1, 70, 71.

die Prinzipien der Religion in der Natur des Menschen psychologisch aus Ängsten und Hang zur Schmeichelei.

### Humes Minimaldeismus

Wenn Hume in den *Dialogen über natürliche Vernunft* den teleologischen Gottesbeweis ablehnt, will er besonders die Eigenschaften Gottes ablehnen. Der Beweis kann die Existenz Gottes, aber nicht seine Eigenschaften darlegen.<sup>42</sup> Da es aber problematisch ist, sich die Existenz irgendeines Wesens ohne seine Eigenschaften vorzustellen oder zu denken, kann man bei Hume Minimalforderungen für Gottes Eigenschaften finden. Diese stellen „das eines mit der Weltursache identischen geistigen Ordnungsprinzips“<sup>43</sup> dar.

So kommt Hume zu einem Minimaldeismus, wobei „die Grenzen zwischen einem mit derartiger Skepsis vertretenen Minimaldeismus und einem undogmatisch vertretenen Atheismus fließend sind“.<sup>44</sup> Nach W. Röd vertritt Hume in den *Dialogen über natürliche Religion* Skeptizismus und Agnostizismus, den Vorzug des Deismus soll man nicht ernst nehmen,<sup>45</sup> aber diese Interpretation ist mit dem Aufweisen des Deismus als Bemäntelung eines Ergebnisses nicht genug begründet. Obwohl Hume in einem Brief zehn Tage vor seinem Tod äußert, dass er seine Dialoge sehr geschickt verfasst hat,<sup>46</sup> geht daraus nicht klar hervor, welche Meinung er eventuell bemänteln wollte. Nach Hoerster „ist Hume der Meinung, dass die Existenz eines christlich verstandenen Gottes nicht Gegenstand der ‚natürlichen Religion‘ sein kann, d. h. dass zur Existenz eines solchen Gottes kein ‚natürlicher‘, auf bloßen Vernunftbegründungen basierender Weg führt. Wenn ich hier von einem ‚christlich verstandenen Gott‘ spreche, so meine ich damit ein der Welt transzendentes, allmächtiges geistiges Wesen, das zum Einen die Welt erschaffen hat und erhält und zum Anderen dem Menschen als der Krone der Schöpfung in Gerechtigkeit und Güte zugewandt ist.“<sup>47</sup> Daraus schließt Hoerster weiter, dass daher die Moral ohne

<sup>42</sup> [Philo] „Ganz gewiss, wo vernünftige Menschen dieses Thema behandeln, kann die Frage niemals um die Existenz, sondern nur um das Wesen der Gottheit gehen. Die Existenz Gottes ist, wie du zutreffend bemerkst, unbestreitbar und selbstverständlich [...] Doch wir sollten uns hüten zu denken, dass [...] seine Eigenschaften irgendeine Ähnlichkeit mit den entsprechenden Eigenschaften beim Menschen haben.“ Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart 1981, 23.

<sup>43</sup> Hoerster, N., *D. Hume: Existenz und Eigenschaften Gottes*, in: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit I*, Vandhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1986, 2. Aufl. (1. Aufl. 1979), 272.

<sup>44</sup> Hoerster, N., *D. Hume: Existenz und Eigenschaften Gottes*, in: Speck, J. (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit I*, Vandhoeck & Rupprecht, Göttingen, 1986, 2. Aufl. (1. Aufl. 1979), 273. „Der Theist gesteht zu, dass die Urvernunft sehr verschieden von der menschlichen Vernunft ist. Und der Atheist gesteht zu, dass das ursprüngliche Ordnungsprinzip eine entfernte Ähnlichkeit mit ihr hat.“ Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*. Reclam, Stuttgart, 1981, 128–129. Im Nachwort zur Übersetzung von Humes *Dialogen über natürliche Religion* erklärt Hoerster Humes Position als der eines Agnostikers. Vgl. Hoerster, N., *Nachwort*, in: Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 156.

<sup>45</sup> Vgl. Röd, W., *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, hg. von W. Röd, Beck, München, 1984, 342.

<sup>46</sup> Vgl. *The Letters of David Hume*, Vol. 2, ed. by J. Y. T. Greig, Clarendon Press, Oxford 1932, 334.

<sup>47</sup> Hoerster, N., *Nachwort*, in: Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 151–152.

Annahme der Existenz Gottes, seiner Gebote und Strafen auskommen muss.<sup>48</sup> Darin zeigt sich, dass Hume selbst eher ein Deist als ein Agnostiker in der Frage der Existenz Gottes war. Mit einer ganz klaren Aussage über Humes Auffassung von der Religion muss man etwas vorsichtig sein, weil Hume sich nicht immer und überall klar darüber ausdrückt. In den letzten Sätzen der *Dialogen über natürliche Religion* sagt er, dass „Philos Thesen wahrscheinlicher sind als diejenigen Demeas, dass jedoch die Thesen des Cleanthes der Wahrheit noch näher kommen.“<sup>49</sup> Im 12. Kapitel verteidigt Cleanthes jedoch den Theismus oder besser gesagt den Deismus, was einige Interpreten als Versuch einer Bemäntelung eines Ergebnisses interpretieren.<sup>50</sup>

Theismus und Deismus bestehen also nur im Grade der Ähnlichkeit ihrer Ordnungsprinzipien. Von Humes Deismus ist es also nur ein Schritt zum Atheismus, den später Feuerbach und Marx wirklich getan haben.<sup>51</sup>

### Die Schwächen der Voraussetzungen Humes

Humes Kritik der rationalistischen Kausalitätstheorie bringt eine eigene Kausalitätskonzeption mit sich. Hume wollte keineswegs Kausalität an sich leugnen, sondern die rationalistische Kausalitätsauffassung entkräften. Er meinte, dass es zwischen Wirkung und Ursache keine Notwendigkeit gibt, weil wir diese nicht einsehen können. Wir können die Wirkung nur psychologisch erwarten. Humes Auffassung hängt von mehreren Voraussetzungen ab: 1. Von ontologischen Voraussetzungen, zu denen die atomistische Auffassung von den Vorgängen<sup>52</sup> und die Leugnung realer Beziehungen gehören.<sup>53</sup> 2. Von den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, zu denen die Auffassung gehört, dass wir Impressionen von Ereignisfolgen, nicht aber von den Kräften haben,<sup>54</sup> und weiters die

<sup>48</sup> Vgl. Hoerster, N., *Nachwort*, in: Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 152.

<sup>49</sup> Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 142.

<sup>50</sup> Vgl. Röd, W., *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, hg. von W. Röd, Beck, München, 1984, 342.

<sup>51</sup> „Dringlich aber wird das Problem des Atheismus, nach Ansätzen bei Hume und bei einigen der französischen Aufklärer, erst eigentlich bei Feuerbach. [...] Erst mit ihm kommt es zu einem entschlossenen, sich rückhaltlos zu sich selber bekennenden Atheismus.“ Weischedel, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, zwei Bände in einem Band, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, Repr. Nachdruck der 1975 in 3. Aufl. erschienenen zweibdg. Ausg., I, 403–404.

<sup>52</sup> „[...] we only learn by experience the frequent *Conjunction* of objects, without being ever able to comprehend anything like *Connexion* between them.“ Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, D., *Selections from: An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), VII, I, 75. „In a word, then, every effect is a distinct event from its cause.“ Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, D., *Selections from: An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), IV, I, 30.

<sup>53</sup> „All events seem entirely loose and separate. One event follows another; but we never can observe any tie between them.“ Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, D., *Selections from: An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), VII, II, 80.

<sup>54</sup> „Consequently there is not, in any single, particular instance of cause and effect, anything which can suggest the idea of power or necessary connexion.“ Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, D.,

Regelmäßigkeit der Kausalzusammenhänge.<sup>55</sup> 3. Von den psychologischen Voraussetzungen, also vom Assoziationsprinzip und von der Deutung des Existenzglaubens (belief) als eines nichtrationalen Erlebnischarakters (feeling).<sup>56</sup>

Durch seine empiristische Substanz- und Kausalitätskritik war Hume genötigt, Probleme zu lösen, die seine Voraussetzungen in diesen Fragen gebracht haben. Als Folge seiner empiristischen Erkenntnistheorie ergeben nur solche Begriffe einen Sinn, welche aus der Erfahrung gewonnen sind. Substanz kann nicht aus Impressionen der Sensation gewonnen werden, also bleibt nur die Gewinnung aus Impressionen der Reflexion übrig. Aber auch in der Selbstbeobachtung können wir nur eine Kollektion einfacher Ideen gewinnen, von der Einbildungskraft zu einem Ganzen zusammengefügt. Daher haben wir auch keine Impression vom Ich oder einer Substanz als etwas individuellem Einfachen. Darum ist das Ich nur ein Bündel von Perzeptionen. Das Konzept von einem Kontinuum ist nach Hume nur eine Vorstellung. Die Identität des Ich in der Zeit suchte Hume also im Rahmen der Assoziationstheorie zu erklären, durch die Assoziation der Perzeptionen zu einem realen Band.<sup>57</sup> Diese Theorie zeigt aber ihre Schwäche darin, dass man dadurch keine Identität des Ich bekommt, wogegen die Zustände vom unterbrochenen Bewusstsein sprechen. Wenn nämlich der Bewusstseinsstrom eines Menschen im Schlaf oder in einem Koma unterbrochen wird, muss ein Prinzip der Identität bleiben. Deswegen ist auch nach W. Röd Humes Lösung der Identität der Person fraglich.<sup>58</sup> Darum ist die Lösung von D. von Wachter besser, wonach das Prinzip der Identität der menschlichen Person die menschliche Seele als konkreter, essentieller und immaterieller Teil des Menschen ist, weil diese eine eindeutige Identitätsbedingung darstellt. Die eindeutigen Identitätsbedingungen für Personen besagen, dass wenn man sich auf eine Person sprachlich zweimal bezieht und bei der sprachlichen Bezugnahme zu einer Person das zweite mal sagt, diese sei mit jener identisch, dann kann man eindeutig feststellen, ob diese Behauptung wahr oder falsch ist. Ein Gegenstand hat dann eindeutige Identitätsbedingungen, wenn er einen essentiellen Teil, also einen entscheidenden konkreten oder einen abstrakten Teil mit eindeutigen Identitätsbedingungen hat. Jeder Mensch hat einen essentiellen Teil, also eindeutige Identitätsbedingungen. Wenn dieser ein konkreter

Selections from: *An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), VII, I, 67.

<sup>55</sup> „There two propositions are far from being the same, *I have found that such an object has always been attended with such on effect, and I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects.* Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: Hume, D., Selections from: *An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), IV, I, 34–35.

<sup>56</sup> Vgl. Röd, W., *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, hg. von W. Röd, Beck, München, 1984, 322–323.

<sup>57</sup> „[...] we are apt to imagine something unknown and mysterious, connecting the parts, beside their relation [...]“ Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, in: Hume, D., Selections from: *An Enquiry Concerning Human Understanding and A Treatise of Human Nature*, Open Court, La Salle, Ill, 1966, sec. ed., (1907 1st ed.), IV, VI, 260. Vgl. Röd, W., *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, hg. von W. Röd, Beck, München, 1984, 318–320.

<sup>58</sup> Vgl. Röd, W., *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, hg. von W. Röd, Beck, München, 1984, 320.

materieller Teil ist, ist er nicht unteilbar, wenn es ein Elementarteilchen ist, hat er keine eindeutigen Identitätsbedingungen. Wenn er ein abstrakter Teil ist, also eine individuelle Eigenschaftsentität, z. B. eine Haecceitas, ist diese wieder an eine konkrete Entität gebunden. Dieser konkrete essentielle Teil kann nur die menschliche Seele sein.<sup>59</sup> Durch solche Argumente zeigt sich, dass Humes empiristische Voraussetzung, den Sinn der Begriffe mit empirischer Verifikation zu verbinden, unbegründet und widerlegt ist. Dadurch ist der Weg für eine rationale Annahme der Existenz Gottes eröffnet. Dazu können auch die Gottesbeweise von Thomas von Aquin, die berühmten *quinque viae*, führen. Damit zeigt sich zugleich, dass die psychologische Erklärung der Religion aus den Ängsten, wie sie Hume bringt, nicht die einzige mögliche ist, wie er selber meint. Und wenn man nicht als Ausgangspunkt des Gottesbeweises wie Thomas von Aquin die Welt wählen möchte, kann man mit K. Rahner auch den Menschen selbst als den Ausgang nehmen, wenn er den Menschen als möglichen Hörer der Offenbarung Gottes bestimmt.<sup>60</sup>

Meine Hauptaufmerksamkeit wird sich aber jetzt nicht auf den rationalen Zugang zu Gott richten, sondern nach der Darstellung und Kritik von Humes fiktivem Weltanschauungsdialog werde ich nun die Konsequenzen seiner Stellung zur religiösen Toleranz untersuchen und mit einigen mittelalterlichen Konzeptionen der religiösen Toleranz in den fiktiven interreligiösen Dialogen vergleichen.

### Toleranz bei Hume

Hume sucht in seinen *Dialogen über natürliche Religion* die Lösung des Gottesproblems mit der Vernunft zu bestimmen. Weil die Vernunft das nicht vermag, bleibt als Möglichkeit zur Lösung nur die Annahme der Existenz Gottes durch die Irrationalität, durch die Gefühle. Das erklärt Hume näher in seiner *Naturgeschichte der Religion*. Aber auch die Annahme der Religion ist in ihrer praktischen Folge negativ, weil sie Ängste oder Seligkeit bewirkt, was aber Extreme sind, denen ein ruhiger und gemüthlicher Gemütszustand vorzuziehen ist.<sup>61</sup> In der Sache der Beurteilung der Vernunftreligion ist es nicht leicht Humes Ansicht aus den Dialogen herauszulesen. Philo stellt als die beste Lösung die Vernunftreligion dar,<sup>62</sup> die er aber oft idealisiert, z. B. in der Vorstellung des Lebens nach dem Tod.<sup>63</sup> Nach Cleanthes ist aber die Vernunftreligion nur den wenigen

<sup>59</sup> Vgl. von Wachter, D., *Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Personen und Schiffen*, in: Vielfalt und Konvergenz der Philosophie, herausgegeben von Löffler, W., Runggaldier, E., Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Innsbruck, 1.–4. Februar 1998, Teil 1, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1999, 243–247.

<sup>60</sup> Vgl. Rahner, K., *Hörer des Wortes*, neu bearbeitet von J. B. Metz, Kösel, München 1985, 3. Aufl. (1. Aufl. 1969).

<sup>61</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 129–140. Vgl. Röd, W., *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, hg. von W. Röd, Beck, München, 1984, 345.

<sup>62</sup> Vgl. Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 131.

<sup>63</sup> [Philo] „Ich wage zu behaupten, es hat nie eine Populärreligion gegeben, die den Zustand der verstorbenen Seelen so darstellte, dass es für den Menschen wünschenswert erschienen wäre, dass es einen solchen Zustand

Gebildeten zugänglich.<sup>64</sup> Es scheint so zu sein, dass Hume eher ein Deist mit einer skeptischen Neigung geblieben ist und ihn weder Vernunftargumente noch die psychologische Annahme der Existenz Gottes überzeugt hat.

In der Sache der Toleranz hält Hume es mit den Argumenten Philos für vernünftiger vom Staat mehrere Religionen zu dulden als eine einzige, weil diese den Menschen mehr Freiheit geben, aber auch diese Art der Religionstoleranz muss sehr ausgewogen und unparteiisch gegenüber allen sein, damit keine Konflikte entstehen. Folglich ist die wahre Religion nach Philo sehr tolerant, weil sie keine solchen Konsequenzen als Streitigkeiten und Verfolgungen nach sich zieht.<sup>65</sup>

Ich will Humes Gedanken zur Toleranz in seinen *Dialogen über natürliche Religion* mit den Ansichten in anderen mittelalterlichen fiktiven interreligiösen Dialogen vergleichen. Der Begriff Toleranz<sup>66</sup> wird im engen Sinne mit der Duldung von Menschen, ihren Handlungen oder Meinungen verbunden, die aus moralischen oder anderen Gründen abgelehnt werden. Die Toleranz wird entweder nur praktiziert oder auch argumentativ begründet. Sie kann von der Seite des einzelnen Menschen oder Gruppen oder von der Seite des Staates benutzt werden. Oft wird sie im weiteren Sinne als Akzeptanz des Anderen und Respekt vor ihm oder in der Technik als Spielraum für die Messgenauigkeiten angewendet. In der Antike wurde die Toleranz meistens im gewissen Sinne praktiziert, aber der Begriff Toleranz wurde im engeren Sinne nicht benutzt. Ursprünglich wurde der Begriff Toleranz im Sinne vom Ertragen von physischem Übel benutzt, so z. B. bei Seneca.<sup>67</sup> Erst Augustinus hat den Begriff Toleranz im Sinne eines sozialetischen Konnotation benutzt, wenn er zwecks der Sicherung des Zusammenhaltes der Kirche und der christlichen Gemeinden zur Toleranz gegenüber sündigen Mitchristen und Juden sowie Prostituierten plädierte, weil es ein kleineres Übel im Verhältnis zu den Folgen von ihrer Nichtduldung sei.<sup>68</sup> Thomas von Aquin unterscheidet Toleranz im Verhalten gegenüber Heiden, Juden und Häretikern. Er befürwortet die Duldung von rituellen Praktiken sowohl der Juden, weil sie dadurch Zeugnis von der Wahrheit des Evangeliums ablegen, als auch der Heiden, wenn dadurch ein größeres Übel verhindert wird.<sup>69</sup> Gegen die Zwangstaufe der Juden Kinder argumentiert Thomas, dass diese dem Glauben schaden könne und gegen das Naturrecht verstoße.<sup>70</sup>

wirklich gibt. Diese schönen Typen von Religion sind allein das Resultat philosophischen Denkens.“ Hume, D., *Dialoge über natürliche Religion*, Reclam, Stuttgart, 1981, 138.

<sup>64</sup> Vgl. *ibid.*, 136.

<sup>65</sup> Vgl. *ibid.*, 1981, 135–136.

<sup>66</sup> Zur Geschichte des Begriffs Toleranz vgl. Schlüter, G., Grötter, R., *Toleranz*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von † Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10, Schwabe, Basel, 1998, 1251–1262.

<sup>67</sup> Vgl. Seneca, L. A., *Ad Lucilium epistolae morales I–LXIX*, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Rosenbach, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999 (Sonderdruck der 4. Aufl.), XXXI, 7.

<sup>68</sup> Vgl. Augustinus, A., *De baptismo*, VII, 53, 103, Tempus, Wien, 1908, CSEL 51, 375.

<sup>69</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Marietti, Torino, 1963, II-II, q. 10, a. 11, c.

<sup>70</sup> Vgl. *ibid.*, a. 12, c.

### Toleranz in mittelalterlichen interreligiösen fiktiven Dialogen und bei Hume

Im Folgenden werde ich die mittelalterlichen fiktiven interreligiösen Dialoge bei Abaelard, Lullus und Kusanus näher auf das in ihnen verwendeten Konzept von Toleranz untersuchen und mit Humes Auffassung von Toleranz in seinen *Dialogen über natürliche Religion* vergleichen. Die fiktiven Dialoge kann man auch als Gedankenexperimente bezeichnen, wie das Steger für den Dialog *De pace fidei* von Nikolaus von Kues macht.<sup>71</sup>

In Peter Abaelards *Dialogus inter philosophum, Iudaeum, et Christianum* führen ein Philosoph, Jude und Christ einen fiktiven Dialog, wobei Philosoph und Christ sich als gleichrangige Denker begegnen. Dem ersten Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Juden folgt das zweite zwischen dem Philosophen und dem Christen. Der Dialog zwischen dem Christen und dem Juden findet nicht statt, weil es nicht im Interesse von Abaelard gewesen ist, diese Art der Kontroverse zu führen.<sup>72</sup> Der Icherzähler ist Abaelard selbst. Der Philosoph, Jude und Christ streiten miteinander, welche Lebenslehre die beste sei, und der Icherzähler soll ihr Richter sein. Er urteilt aber nicht, er bringt die Partner zum Dialog. Nach Jacobi ist es Abaelards Absicht, im Dialog „für seine argumentierende, philosophische Theologie zu werben“<sup>73</sup>. Darum unterscheidet er zwischen der philosophischen und der theologischen Ethik. Der Philosoph sieht das höchste Glück des Menschen in der Steigerung, der Christ im Superlativ konstruiert.<sup>74</sup> Der Philosoph denkt im Dialog Tugend, Seelenruhe, Weisheit ichhaft, der Christ in der Liebe zum Anderen.<sup>75</sup> Die Kraft der Argumente zeigt also, dass die Lösung des Chri-

<sup>71</sup> Vgl. *De pace fidei. Die Toleranz. La tolleranza*. Ein Schauspiel von Nikolaus von Kues. Herausgegeben und kommentiert von Philipp Steger, A. Weger, Brixen, 2001, 20, 36, 98.

<sup>72</sup> Vgl. Jacobi, K., „Philosophische und theologische Ethik. Ein Blick auf Abaelards *Dialogus*“, *Philosophisches Jahrbuch* 108, 2001, 5. Die Echtheit von Abaelards *Dialogus inter philosophum, Iudaeum, et Christianum* wurde im Unterschied zu seinem Briefwechsel mit Heloisa bisher nicht bestritten. Vgl. Krautz, H.-W., *Nachwort*, in: Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 366–367.

<sup>73</sup> Jacobi, K., „Philosophische und theologische Ethik. Ein Blick auf Abaelards *Dialogus*“, *Philosophisches Jahrbuch* 108, 2001, 6–12. „CHRISTIANUS: [...] haec eorum summa exsultatio perpes erit ipsorum beatitudo. PHILOSOPHUS: [...] profecto in infinitum ita nostrae beatitudinis extenditur augmentum, ut numquam sit perfectum, quia semper recipit incrementum.“ Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 208. Abaelards *Dialogus* war also nicht gemeint als apologetische Schrift oder Missionswerk zur Bekehrung der Juden und Moslems. Darum wurde von seinen Manuskripten wenig abgeschrieben. Vgl. Krautz, H.-W., *Nachwort*, in: Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 366.

<sup>74</sup> „PHILOSOPHUS: [...] ipsa quoque innovatio rerum nostra felicitas augiatur.“ Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 236. „CHRISTIANUS: [...] Ipsa illa divinae maiestatis visio nobis erit lux indeficiens, sanctitas summa, quies perpetua, pax omnem sensuum exsuperans, omne denique bonum, omnis virtus, omne gaudium.“ Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 246. Vgl. Jacobi, K., „Philosophische und theologische Ethik. Ein Blick auf Abaelards *Dialogus*“, *Philosophisches Jahrbuch* 108, 2001, 11–12.

<sup>75</sup> „PHILOSOPHUS: Summum utique bonum apud omnes recte philosophantes non aliud quam Deum dici constat et credi [...] summum autem hominis bonum est illa perpetua quies sive laetitia, quam quisque pro meritis post hanc vitam recipit, sive in ipsa visione vel cognitione Dei, ut dicitis, sive quoquo modo aliter contingat.“ Petrus



sten vollkommener als die Lösung des Philosophen ist. Jedoch ist die Anmerkung des Christen bei der Beurteilung der Absichten beim Verrat Jesu, dass er in die Hände der Juden ausgeliefert worden sei, nicht sehr judenfreundlich.<sup>76</sup> Auf der anderen Seite lässt Abaelard auch die Erfahrung des Leidens der Juden im Mittelalter, z. B. grosse Steuerabgaben, Verfolgungen, Hass, Unmöglichkeit des Erwerbs von Grundbesitz, wodurch sie gezwungen wurden, Geld zu leihen, nicht aus.<sup>77</sup> Daran zeigt sich, dass gerade die Erfahrung der Intoleranz das Bedürfnis nach Toleranz geweckt hat. Dass Dialogus seinen Gipfel in der Ethik sieht, bemerkt der Christ, wenn er ihn in der theologischen und der Philosoph in der philosophischen Ethik sieht.<sup>78</sup> Der Richter hat in diesem Dialog nach Jacobi seine Aufgabe dadurch erfüllt, dass er sich der Meinung enthielt, um vom Dialog zu lernen.<sup>79</sup> Damit kann man hier die Ansätze vom gemeinsam belehrenden Dialog finden,<sup>80</sup> mit Ausnahme der Position der Juden, die aus dem Dialog noch ausgeklammert sind. Abaelard selbst benutzt dort den Begriff Toleranz als eine Tugend, als einen Teil der Tapferkeit.<sup>81</sup> H.-W. Krautz beurteilt Abaelards Vermächtnis vom *Dialogus inter philosophum, Iudaeum, et Christianum* als aufklärerische Toleranzschrift. Anhand anderer Schriften und Briefen Abaelards interpretiert er seinen Dialog so, dass die verschiedenen Religionen einen Basar darstellen, wo der Mensch wählen kann. Anstelle der Apologetik von Gilbert Crispin tritt die Universalethik Abaelards, wo anhand praktischer Folgen

Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 194. „CHRISTIANUS: [...] Si igitur inter homines amicus ab amico praemium ferat ex ipso praemio amplius diligere cogatur, nec tamen ex hoc dilectionis augmento rursus promereri dicitur, quod mirum, si et in alia vita ex suscepto praemio amplius Deum diligentes nequaquam rursus ipsum praemium convertamus in meritum?“ Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 210. Vgl. Jacobi, K., „Philosophische und theologische Ethik. Ein Blick auf Abaelards *Dialogus*“, *Philosophisches Jahrbuch* 108, 2001, 12.

<sup>76</sup> „CHRISTIANUS: [...] Traditio Domini Iesu in manus Iudaeorum tam ab ipso Iesu quam a Deo Patre vel a Iuda traditore fieri memoratur; nam et Pater Filium et Filius se ipsum et Iudas eundem tradidisse dicitur, cum tamen in talibus vel diabolus vel Iudas id ipsum fecerit, quod Deus.“ Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 274.

<sup>77</sup> Vgl. Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 28–32; Guth, K., *Religionsgespräche im Mittelalter*. Peter Abaelards *Dialogus*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50, 2003, 142–148.

<sup>78</sup> „CHRISTIANUS: Nunc profecto, quantum percipio, ad omnium disciplinarum finem et consummationem profiscimur. Quam quidem vos ethicam, id est moralem, nos divinitatem nominare consuevimus. Nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur, id est Deum, nuncupantes, vos ex illis, per quae illuc pervenitur, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocatis.“ Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 104. Abaelard hat sich mit der Ethik schon in seinem *Dialogus inter philosophum, Iudaeum, et Christianum* befasst, aber auch in seinen weiteren Schriften inklusive seiner Gedichte und Briefe mit Heloise. Vgl. Marenbon, J., *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 213.

<sup>79</sup> Vgl. Jacobi, K., „Philosophische und theologische Ethik. Ein Blick auf Abaelards *Dialogus*“, *Philosophisches Jahrbuch* 108, 2001, 17.

<sup>80</sup> Vgl. Nederman, C. J., *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100 – c. 1550*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000, 28–30.

<sup>81</sup> [PHILOSOPHUS], „Fortitudo itaque nobis partibus videtur comprehendendi, magnanimitate scilicet et tolerantia. [...] Tolerantia autem est, qua in huius propositi incepto constanter perseveramus.“ Petrus Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 188.

des natürlichen, jüdischen und christlichen Sittengesetzes die Wahrheit der Religion gesucht wird ohne sich ein anschließendes Urteil zu erlauben.<sup>82</sup> Wahrscheinlich wollte Abaelard mehr Toleranz für sich in der katholischen Kirche erwirken, nachdem er der Häresie verdächtigt worden war.

Der nächste fiktive Dialog von Ramon Lull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* (lat. *Liber de gentili et tribus sapientibus*, katal. *Llibre del gentil e dels tres savis*) stellt ein Beispiel des gemeinsam belehrenden Dialoges dar.<sup>83</sup> Dieses Werk hat Lull nach seiner Bekehrung nach dreifacher Vision vom gekreuzigten Christus geschrieben, als er schon fest entschlossen war, sich in der Mission den Moslems zu widmen.<sup>84</sup> Darauf begann er arabisch und lateinisch lernen. Selbst nach einem Konflikt mit seinem Lehrer der arabischen Sprache<sup>85</sup> war er noch überzeugt, dass die Menschen verschiedener Religionen im Frieden zusammenleben können. Im Jahre 1273 hat er eine Erscheinung auf dem Berg Randa gehabt, wo er nach seinen Worten von Gott die Ars zur Bekehrung der Heiden bekommen hat.<sup>86</sup> Seitdem hat er diese Ars in verschiedenen Formen in seinen Schriften erklärt, hat viele Fürsten, Päpste, Generaloberer besucht, um seine Ideen zu verwirklichen. Lull wirkte in Mallorca, wo im 13. Jahrhundert die Juden, Moslems und die Christen friedlich zusammenlebten. Er wollte mit diesen drei monotheistischen Religionen die rationalen Dialoge führen, um sie dadurch zugleich missionieren zu können. Als Grundlage diente ihm die gemeinsame Annahme der göttlichen Grundwürden (*dignitates*), die zugleich als Ausgangspunkt des religiösen Gesprächs zwischen den Weisen der drei monotheistischen Religionen diente. Im *Buch vom Heiden und den drei Weisen* wird ein Dialog des Heiden<sup>87</sup> mit drei Weisen, den Vertretern der drei monotheistischen Religionen, nach der *Ars combinatoria*, der Kombination der göttlichen Grundwürden Gottes anhand der Analogie von fünf Bäumen und deren Blüten, geführt. Nachdem der Heide ihre Meinungen gehört hatte und den Dialog mit ihnen geführt hatte, begann er Gott zu preisen und ihn im Gebet zu loben. Er hat also seine gesuchte Wahrheit gefunden. Die

<sup>82</sup> Vgl. Krautz, H.-W., *Nachwort*, in: Petrus Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main–Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 324–349.

<sup>83</sup> Vgl. Nederman, C. J., *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100 – c. 1550*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000, 34–36. Die erste Fassung hat Lull im Katalanischen geschrieben, die lateinische Übersetzung entstand später. Im Folgenden werde ich die deutsche Übersetzung aus dem Katalanischen benutzen: Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998.

<sup>84</sup> Vgl. Lullus, R., *Vita coetanea*, Raimundi Lulli Opera latina (178–189), Tomus VIII, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, Brepols, Turnholt, 1989, cap. I, Nr. 2–5, 272–274. Die deutsche Übersetzung mit dem lateinischen Text und weiteren Texten zu seinem Leben vgl. *Das Leben des seligen Raimund Lull*. Die >Vita coetanea< und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten übertragen und eingeleitet von Erhard-W. Platzek, Patmos, Düsseldorf, 1964.

<sup>85</sup> Vgl. Lullus, R., *Vita coetanea*, Raimundi Lulli Opera latina (178–189), Tomus VIII, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, Brepols, Turnholt, 1989, cap. II, Nr. 11–12, 278–279.

<sup>86</sup> Vgl. Lullus, R., *Vita coetanea*, Raimundi Lulli Opera latina (178–189), Tomus VIII, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, Brepols, Turnholt, 1989, cap. III, Nr. 14, 280.

<sup>87</sup> Der Heide aus Lulls Dialog erinnert sehr an den Philosophen in Abaelards *Dialogus*. Vgl. Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, 251, Anm. 2.

Anderen wollten sie aber nicht hören. Dann hat jeder von den drei Weisen seine Religion gelobt und einer hat den Wunsch geäußert, dass sie vielleicht in der Zukunft eine Einheit in der Religionsfrage finden, die hilft, den Religionskriegen vorzubeugen.<sup>88</sup> Diese Worte von einem der drei Weisen lobt Krautz als Toleranzposition Lulls<sup>89</sup> und Pindl lobt seine Art der Dialogführung.<sup>90</sup> Dies gilt sicherlich für diesen Dialog. Lull wollte den Dialog auf der Vernunftbasis leiten.<sup>91</sup> Im Buch vom *Heiden und den drei Weisen* geht es Lull beim interreligiösen Dialog nicht um die Gleichmachung, sondern um die Konkordanz der verschiedenen religiösen Weltanschauungen.<sup>92</sup> Aber schon in weiteren Dialogen und anderen Schriften werden auch andere Züge in Lulls Denken sichtbar. Der anfänglich so offene Dialog wird bald zu einer Apologie des Christentums. In den Dialogen *Liber*

<sup>88</sup> „Hier nahmen sie herzlich und freundschaftlich voneinander Abschied. Jeder bat den anderen um Verzeihung für den Fall, dass er irgendeines beleidigenden Wort gegen ihre Religion gesagt haben sollte. Als sie nun gerade auseinandergehen wollten, sagte der einer der drei Weisen: »Denkt ihr nicht, dass wir uns die Erfahrung des Waldes zunutze machen sollten? Wie wäre es, wenn wir uns einmal am Tag treffen und nach der Methode der fünf Bäume und der zehn durch ihre Blüten dargestellten Bedingungen diskutieren in der Art, wie sie uns die Dame der Intelligenz gelehrt hat? Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so dass wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Mühsal, Wirrsal, Missgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.« Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, 248-249. Ganz ähnliche Gedanken äußert einer der Weisen auch im Prolog: „Ach Gott! Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Hass zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen. Da es nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, dass sich die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion, durch die wir gemeinsam unseren Herrn und Gott, den Schöpfer alles Guten, lobten und rühmten!“ Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, Prolog, 16-17. Die verschiedenen Gesetze bedeuten die verschiedenen Religionen. Vgl. Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, 252, Anm. 10.

<sup>89</sup> Vgl. Krautz, H.-W., *Nachwort*, in: Petrus Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, Lt.-dt., Insel, Frankfurt am Main-Leipzig, 1996, 2. Aufl. (1. Aufl. 1995), 371.

<sup>90</sup> „Für ein mittelalterliches Werk ist der gegenseitige Respekt der Gesprächspartner, die Freiheit, seine Position in aller Ausführlichkeit ohne Zwischenbemerkungen oder Kritik seiner Gegner darlegen zu können, singular.“ Pindl, T., *Nachwort*, in: Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, 295.

<sup>91</sup> „Denn da wir mit Hilfe von Autoritätsbeweisen zu keiner Übereinstimmung gelangen können, sollten wir durch zwingende Vernunftgründe eine Übereinstimmung versuchen.“ Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, Prolog, 17. „Daher können wir nicht auf der Grundlage der Autoritäten übereinstimmen, sondern suchen nach notwendigen Vernunftgründen, die es uns ermöglichen, übereinzustimmen.“ Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, 83.

<sup>92</sup> „Soll ein Dialog wirklich gelingen können, müssen die einzelnen Religionen ihre Wahrheitsansprüche voraussetzen, ohne sich freilich borniert an ihrer Identität festzuklammern. Identität und Alterität schließen sich nicht aus, sie ergänzen einander. [...] Das ist die Utopie Lulls: Es geht nicht um Gleichmachen, es geht um die Konkordanz.“ Pindl, Th., *Nachwort*, in: Lull, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl, Reclam, Stuttgart, 1998, 296. Das gemeinsame Weltbild der drei monotheistischen Religionen (Christen, Juden, Moslems) in Lulls Verständnis in seinem ganzen Werk erläutert sehr lehrreich R. Pring-Mill. Vgl. Pring-Mill, R., *Der Mikrokosmos Ramon Lulls. Eine Einführung in das mittelalterliche Weltbild*, Clavis Pan-sophiae 9, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 2001.

*super Psalmum Quicumque vult = Liber Tartari et Christiani, Disputatio fidelis et infidelis, Liber de quinque sapientibus* wird als die einzige wahre Religion die katholische Kirche anerkannt. Und im Dialog *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* diskutiert Raimund als Gefangener mit Homer, einem moslemischen Gelehrten. Diese Entwicklung und den Unterschied erklärt Colomer durch die Dialektik zwischen Theorie und Praxis. Der Dialog *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* ist noch auf Mallorca entstanden, wo Lull nur mit unterjochten, politisch oder ökonomisch verpflanzten Moslems zu tun hatte. Seine fiktiven Dialoge waren eigentlich Selbstgespräche. In der breiteren moslemischen Öffentlichkeit konnte sein Konzept keine Anerkennung finden. Dort wurden die Dialoge zu Streitgesprächen.<sup>93</sup> Lulls Stellung zur friedlichen Lösung der Konflikte hatte sich geändert, nachdem die Moslems das Heilige Land erobert hatten und 1291 Akko gefallen war. Besonders in seinen Werken *Liber de fine* (1305), *Liber de adquisitione Terrae Sanctae* (1309) und *Disputatio clerici et Raymundi phantastici* (1311) trat er energisch für die Kreuzzüge ein.<sup>94</sup> Seine Beziehung zum Judentum ist nicht immer höflich gewesen. Lull hat sich mit den Juden in mehreren Schriften befasst. Im *Liber praedicationis contra Iudaeos* (1305) verteidigt er in seinen Predigten die Inkarnation und Trinität gegen jüdische Einwände. Der fiktive Dialog *De adventu Messiae* (1274–1283) ist eine Verteidigungsschrift der christlichen Ansicht, dass der Messias schon in Christus gekommen ist. Die jetzige Exilsituation erklärt Lull als Folge der Ablehnung des Messias durch die Juden. Wäre der Messias noch nicht gekommen, würden die Juden nicht so hart von Gott bestraft.<sup>95</sup> Außerdem hat Lull auch in der Synagoge in Barcelona 1299 eine Missionspredigt gehalten, was auf die Erlaubnis Königs Jakobs II. hin geschah, wobei die Juden daran ihren Pflichtanteil hatten. Oft waren solche Dispute in der Synagogen im Mittelalter auch kontrovers. Der Text dieser Predigt von Lull ist nicht erhalten geblieben, lediglich hat den möglichen Inhalt H. Hames rekonstruiert.<sup>96</sup>

Als weiteren Vertreter des fiktiven interreligiösen Dialogs werde ich nun den Dialog *De pace fidei* von Nikolaus von Kues untersuchen. Nikolaus von Kues hat ihn nach der

<sup>93</sup> Wenn Lull später auf seinen Dialog *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* Bezug nimmt, dann ist das nach Colomer ein Zeichen dafür, dass auch hier eine verborgene Apologie des Christentums gewesen ist. Vgl. Colomer, E., *Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnungen mit den nichtchristlichen Religionen*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 2, Paulinus-Verlag, Trier, 1995, 10–14. Diese Deutung vom *Buch vom Heiden und den drei Weisen* ist nicht berechtigt, weil das Zitieren von diesem Dialog in anderen Werken Lulls nur einige Gedanken davon nehmen konnten. Im Buch *Liber fidelis et infidelis* (1287–1289) bezeichnet sich Lull selbst als *procurator infidelium*.

<sup>94</sup> Vgl. Altaner, B., „Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus. Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedankens“, *Historisches Jahrbuch* 48, 1928, 586–609.

<sup>95</sup> Vgl. Euler, W. A., *De adventu Messiae: Ramón Lulls Beitrag zur christlich-jüdischen Messiascontroverse*, in: Aristotelica et Lulliana. Magistro doctissimo Charles H. Lohr Septuagesimum annum feliciter agenti dedicata, ed. by Domínguez, F., Imbach, R., Pindl, Th., Walter, P., Nijhoff, The Hague, 1995, 429–441.

<sup>96</sup> Vgl. Hames, H., *Discourse in the Synagoge: Ramon Llull and his Dialogue with the Jews*, in: Actas del Simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17–20 septiembre 1994, editadas por Fernando Domínguez y Jaime Salas, Max Niemeyer, Tübingen, 1996, 99–115. Im Erlass des Königs Jakob II. wurde Raimund Lull die Erlaubnis gegeben, in den Synagogen und Moscheen zu predigen. Die deutsche Übersetzung dieses Erlasses vgl. *Das Leben des seligen Raimund Lull. Die >Vita coëtanea< und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten übertragen und eingeleitet von Erhard-W. Platzeck, Patmos, Düsseldorf, 1964, 111.*

Eroberung von Konstantinopel durch die Türken 1453 in Brixen geschrieben. Im Vergleich zu Lull, der sich von Anfang an intensiv mit den anderen Religionen wegen des Zusammenlebens mit ihnen befasste, waren sie für Nikolaus von Kues zuerst nur von peripherer Bedeutung.<sup>97</sup> Nikolaus von Kues will eine Konkordanz der Religionen in einer Religion erreichen, damit sie friedlich miteinander umgehen könnten.<sup>98</sup> Im Unterschied zu Lull kommen hier auch die Vertreter des Hinduismus zu Wort. Nach Colomer, Seidmayer und Steger wollen sie eine Religion finden, in der sich alle Menschen unter Wahrung von verschiedenen Riten und Kulturen zusammenfinden und friedlich leben können, und diese eine Religion ist die christliche Religion, besser gesagt der katholische Glaube westlicher Theologie, weil er sich fürs Filioque ausspricht. Darum zeigt Nikolaus von Kues, dass die anderen Religionen die Grundwahrheiten der christlichen Religionen, also die Trinität und die Inkarnation, voraussetzen.<sup>99</sup> Wenn man aber auch seine anderen Schriften zu den Juden und Moslems heranzieht, ist Nikolaus von Kues nicht mehr so friedlich. Als päpstlicher Legat (1451–1452) verlangte er von den Juden einen gelben Kreis, eine Art Judenstern, zu tragen und verbot ihnen die Wucher. In seinen Predigten sprach er über die verhärteten und perversen Juden, die nicht an die Inkarnation Christi glaubten. In seiner Schrift *Cribratio Alchorani* (1460–1461) schreibt er über die Überlegenheit des Christentums über den Islam, wobei die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Islam durch wirtschaftlichen und gedanklichen Austausch vorbereitet und gefördert werden soll, wobei er Mohammed als Pseudopropheten und den Koran als Ausgeburt der Bosheit bezeichnet.<sup>100</sup> Nikolaus

<sup>97</sup> Vgl. Euler, W. A., *Unitas et pax. Religionsvergleich nach Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Echter, Würzburg 1990, 257.

<sup>98</sup> „Si sic facere dignaberis, cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala; et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate.“ Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, Opera Omnia VII, ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Meiner, Hamburg, 1970, cap. I, Nr. 6, 7. In der Vision des Religionsgesprächs als eines Konzils bei Nikolaus von Kues spiegelt sich die Konziliartheorie wider. Vgl. Imbach, R., Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs *De pace fidei* bei Heymericus de Campo, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27, 1980, 5–23; Hamann, F., Der Koran als ekklesiologische Autorität bei Heymericus de Campo († 1460), *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50, 2003, 159.

<sup>99</sup> „VERBUM: Omnes ergo homines profitentur vobiscum unam absolutam sapientiam esse quam praesupponunt; quae est unus Deus. [...] Una est igitur religio et cultus omnium intellectu virgentium, quae in omne diversitate praesupponitur.“ Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, Opera Omnia VII, ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Meiner, Hamburg, 1970, cap. VI, Nr. 16, 15. Nikolaus von Kues betont die Notwendigkeit der Taufe zum Heil: „PAULUS: [...] Nam non est aliud baptismus quam fidei illius confessio in signo sacramentali. Non esset fidelis, qui nollet fidem verbo et quibuscumque signis ad hoc a Christo institutis fateri.“ Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, Opera Omnia VII, ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Meiner, Hamburg, 1970, cap. VII, Nr. 91, 57. „Video ingenitam rationabiliter Patrem omnipotentem vocari, genitum Verbum seu Filium, nec ingenitam nec genitam amorem seu Spiritum Sanctum, quia ipse procedit ab utroque [...]“ Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, Opera Omnia VII, ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Meiner, Hamburg, 1970, cap. X, Nr. 28, 29–30. Vgl. Colomer, E., *Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnungen mit den nichtchristlichen Religionen*, Trierer Cusanus Lecture, Heft 2, Paulinus-Verlag, Trier, 1995, 16; *De pace fidei. Die Toleranz. La tolleranza*. Ein Schauspiel von Nikolaus von Kues. Herausgegeben und kommentiert von Philipp Steger, A. Weger, Brixen, 2001, 122; Seidmayer, M., „Una religio in rituum varietate,“ in: *Archiv für Kulturgeschichte* 36, 1954, 145–207.

<sup>100</sup> Vgl. *De pace fidei. Die Toleranz. La tolleranza*. Ein Schauspiel von Nikolaus von Kues. Herausgegeben und kommentiert von Philipp Steger, A. Weger, Brixen, 2001, 12–16; Nicolaus de Cusa, *Cribratio Alchorani*, herausgegeben von Ludwig Hagemann, Opera Omnia VIII, Meiner, Hamburg, 1986.

von Kues war in seinem Denken tief von R. Lull beeinflusst. In der Sammlung von der Handschriften von Nikolaus von Kues kann man 10 Handschriften mit den Exzerpten und Anmerkungen aus 68 Werken von Lull finden; kein anderer Autor ist so oft in den Handschriften von Nikolaus von Kues vertreten.<sup>101</sup> Mit vielen Meinungen von Lull war Nikolaus von Kues bereits vor 1425 vertraut, als er nach Köln und 1428 nach Paris kam, um weitere Exzerpte von Lull zu sammeln. In seiner Weihnachtspredigt in Koblenz oder Trier von 1430 *In principium erat Verbum* hat er Lulls spekulative Theologie, z. B. seine Korrelativenlehre und die Beziehung zu Gott als *prinzipium, medium et finis*, also Teile seines 2. Ternars, mit asketischem Denken verbunden.<sup>102</sup> Nikolaus von Kues hatte in der Sammlung seiner Handschriften Lulls Dialoge *Liber de quinque sapientibus* und *Liber super Psalmum Quicumque vult = Liber Tartari et Christiani*, von denen er das erste in seinem Werk *De pace fidei* als Quelle benutzt hat. Die Exzerpte aus Lulls Dialog *Liber de gentili et tribus sapientibus* hat man in seinen Handschriften nicht gefunden.<sup>103</sup> Die Zentralidee von einem Gott in verschiedenen Nationen (und Religionen) von *De pace fidei* hat Nikolaus von Kues nach P. Floss schon in seiner Weihnachtspredigt von 1430 *In principium erat Verbum* konzipiert.<sup>104</sup> Nikolaus von Kues hat auch den Begriff der Toleranz für die Verschiedenheit der Riten verwendet,<sup>105</sup> aber nicht im aufklärerischen Sinne, weil er nicht die Freiheit des Gewissens in den Vordegrund gestellt hat.<sup>106</sup> Nikolaus von Kues eröffnet durch sein Prinzip „religio una in rituum varietate“ nach Nederman eine neue Art der Soziologie der Religions-toleranz: Für die Bewahrung des Friedens muss man die Verschiedenheit der Konfessionen respektieren, die nach Nikolaus von Kues durch die verschiedenen Erkenntnisfähigkeiten und ihre Benutzung entstanden sind.<sup>107</sup> Zugleich ist diese Art der Toleranz eine Art Gruppenrecht (religiös wie national) und nicht Individualrecht, siehe Lulls Meinung in seinem

<sup>101</sup> Vgl. Pindl-Büchel, Th., „The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicolas of Cusa“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64, 1990, 73.

<sup>102</sup> Vgl. Lohr, Ch., „Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues aus den Werken Ramón Lulls“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30, 1983, 384. Zum Einfluß Lulls auf die Weihnachtspredigt von Nikolaus von Kues in Koblenz oder Trier 1430 vgl. Lohr, Ch., „Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens“, *Theologie und Philosophie* 56, 1981, 218–231. Zur Korrelativenlehre Lulls vgl. Gayà Estelrich, J., *La teoria luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*, Palma de Mallorca, 1979, zu Lulls Ternaren als relativen Prinzipien vgl. Lullus, R., *Ars brevis*, lt.-dt., übersetzt, mit einer Einführung herausgegeben von Alexander Fidora, Meiner, Hamburg, 1999, Figur T, 12; Platzcek, E. W., *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 Bde., Schwann, Düsseldorf 1962–1964, I, 233–237.

<sup>103</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, Opera Omnia VII, ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Meiner, Hamburg, 1970, Praefatio, xxxvi–xxxvii, cap. I, III.

<sup>104</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *In principium erat Verbum*, Opera Omnia XVI, Sermones I, Meiner, Hamburg, 1970, cap. I, Nr. 5; Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filozofa, matematika a politika*, překlad J. Patočka, Vyšehrad, Praha, 2001, 35.

<sup>105</sup> „Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando.“ Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, Opera Omnia VII, ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Meiner, Hamburg, 1970, cap. XVI, Nr. 60, 56.

<sup>106</sup> Vgl. *De pace fidei. Die Toleranz. La tolleranza*. Ein Schauspiel von Nikolaus von Kues. Herausgegeben und kommentiert von Philipp Steger, A. Weger, Brixen, 2001, 120.

<sup>107</sup> Vgl. Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, Opera Omnia VII, ed. Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, Meiner, Hamburg, 1970, cap. I, Nr. 4; Nederman, C. J., *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100 – c. 1550*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000, 87.

Dialog *Liber de gentili et tribus sapientibus*, weil es Lull um Glück des Einzelnen am Beispiel des Heiden geht.<sup>108</sup> In der Tat musste er aber durch die Kirchenpolitik eine Teilnahme an einem weiteren Kreuzzug vorbereiten und ist in Todi am 11. 8. 1464 beim Sammeln der Ritter für den Kreuzzug gestorben.<sup>109</sup>

In meiner Darstellung der religiösen Toleranz bei Abaelard, Lull und Nikolaus von Kues hat sich herauskristallisiert, dass am Weitesten entwickelte religiöse Toleranz im Dialog Lulls *Liber de gentili et tribus sapientibus* dargestellt ist, weil er eine Konkordanz der Religionen beabsichtigt und eine einzige Religion als Utopie ansieht, während Nikolaus von Kues die eine Religion (christliche) in verschiedenen Riten anstrebt. Abgesehen von den anderen Werken und Taten Lulls kann man diesen Dialog mit seinen Gedanken in der Nähe der Gedanken Humes in seinen *Dialogen über natürliche Religion* sehen. Das Gleiche an diesen beiden Dialogen ist die Toleranz zu den individuellen religiösen oder weltanschaulichen Ansichten des Dialogpartners bei der Bewahrung der eigenen Religion bzw. Weltanschauung. Das Unterschiedliche daran ist, dass Lull seinen Standpunkt aus dem Blick des gleichen Partners gibt, nicht aus der Perspektive des Staates, wie es Hume tut. Außerdem geht es Hume nicht so sehr um eine religiöse Toleranz aus der Perspektive des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Religionen, als eher um die vernünftige Begründung eigener Weltanschauung bei der Gewährung der Freiheit des Menschen, was schon aufklärerische Züge in sich trägt.

---

<sup>108</sup> Das ist gemeint im Unterschied zur Meinung von J. Muldoon, der fürs Mittelalter nur Gruppenrechte anerkennt. Vgl. Muldoon, J., *The Development of Group Rights*, in: *Minority Rights: A Comparative Analysis*, ed. by J. A. Sigler, Greenwood Press, Westport, Conn., 1983, 31–66. Zur Ansicht von Muldoon schliesst sich auch Nedermann an. Vgl. Nederman, C. J., *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100 – c. 1550*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2000, 95.

<sup>109</sup> Vgl. *De pace fidei. Die Toleranz. La tolleranza*. Ein Schauspiel von Nikolaus von Kues. Herausgegeben und kommentiert von Philipp Steger, A. Weger, Brixen, 2001, 16.





**Mladí badatelé - Junge Forscher - Young Scholars**



## Spor o psychologismus a kritika filosofie hodnot Martin Heidegger 1912-1919

Přemysl Dvorský  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Heideggerův přístup k problémům logiky a k logice jako filosofické disciplíně má své kořeny v tzv. sporu o psychologismus. Tento spor, známý dnes především díky prvnímu svazku Husserlových *Logických zkoumáních*, a problematika logiky vůbec jsou přitom snad i nejlepší perspektivou, z níž lze první období Heideggerova filosofického vývoje vymezeném léty 1912 až 1919 sledovat. Cenným vodítkem v tomto snažení je nám přitom pozdější Heideggerova přednáška *Logika. Otázka po pravdě* ze zimního semestru 1925/26, jejíž celá úvodní část je nejen jakýmsi historicko-filosofickým líčením dějin psychologismu a jeho kritiky, ale zároveň i autorovou, byť pregnantně takřka nevyjádřenou sebekritikou a sebereflexí vlastních starších stanovisek. Dříve než však přistoupíme k vlastní problematice psychologismu, bude velmi užitečné, zmínit se alespoň krátce o Heideggerově vztahu k tzv. katolické filosofii a kritickému realismu.<sup>1</sup> Obojí se totiž výrazným způsobem zapsalo do jeho prvních publikací, jež předcházely „Novějším badáním v logice“<sup>2</sup> z roku 1912 a disertaci *Nauka soudu v psychologismu*<sup>3</sup>, které považujeme za vlastní počátek Heideggerova specifického filosofického zájmu o problémy logiky. Vedle Edmunda Husserla nesmíme proto v nejranější fázi Heideggerova vývoje podceňovat ani vliv katolické filosofie, jejímž osobitým vykladačem byl mladému Heideggerovi freiburský teolog a filosof Carl Braig.<sup>4</sup> „Novějším badáním v logice“ a disertační práci předcházelo několik článků a recenzí uveřejněných v časopise *Der Akademiker*, velmi známý článek „Abraham a Sancta Clara“<sup>5</sup> z *Algemeine Rundschau* a především již ryze filosofický člá-

<sup>1</sup> Srov. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978.

<sup>2</sup> M. Heidegger, „Neuere Forschungen in der Logik“, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978.

<sup>4</sup> Srov. F. Volpi, „Alle origini della concezione Heideggeriana dell'essere: Il trattato Vom Sein di Carl Braig“, in: *Rivista Critica di Storia della filosofia* 2 (1980), str. 183-194; též, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.

<sup>5</sup> M. Heidegger, „Abraham a Sancta Clara“, in: *Algemeine Rundschau*, 27. srpen, 7. ročník (1910), str. 305. Přetištěno in: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. GA 13, Frankfurt a. M. 1983<sup>1</sup>, 2002<sup>2</sup>.

nek „Problém reality v moderní filosofii“ z roku 1912. Tyto texty tvoří jakési předdějiny prvních výše zmíněných publikací. V každém případě by neměly být zcela přehlíženy, a to nejen proto, že ilustrují Heideggerův postoj ke sporům o modernismus v katolické teologii, ale také proto, že svědčí o filosofických problémech, se kterými se později vyrovnává. Vliv katolického filosofického myšlení kritického realismu lze bez dalších sporů spatřovat nejen v jeho nejstarších člancích a recenzích v časopise *Der Akademiker*, ale i v „Problému reality v moderní filosofii“, kde se projevuje zvláště hodnocením Imanuela Kanta jako „typického fenomenalisty“. <sup>6</sup> Ze srovnání této publikace a „Novějších badání v logice“ je proto nejzřetelnější změna Heideggerova vztahu k transcendentální filosofii. <sup>7</sup> O příčinách této „radikální“ změny se však většinou v sekundární literatuře příliš mnoho nedozvíme. <sup>8</sup> Tato změna je o to zajímavější, uvědomíme-li si, že mezi vydáním prvního a druhého článku není časový odstup delší než půl roku! Že by vliv onoho katolického milieu vyprchal tak záhy?

Právě zde nám podává pomocnou ruku poslední recenze, kterou Heidegger uveřejnil v časopise *Akademiker* – a to zrovna v době, kdy pracuje na „Problému reality v moderní filosofii“. Jde o recenzi významné Gredtovy učebnice *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. <sup>9</sup> Přijetí této známé latinsky psané učebnice je však na „křesťanského filosofa Heideggera“ neobyčejně chladné. „Pojetí této filosofické učebnice v latině jsou s to ospravedlnit její školské účely. (...) pod tímto úhlem pohledu můžeme tuto práci hodnotit také jako užitečnou (...). Z vědeckého stanoviska a ve světle myšlenky, že filosofie není pevně stanovená suma naučných vět, které člověk může nosit v paměti nebo domů černé na bílém, že filosofie mnohem více znamená zápas o pravdu, nemůžeme se vyhnout kritickým poznámkám. Definice filosofie je zde přece jen trochu levná. Scholastická logika by měla přece konečně vybědnout ze své ustrnulosti a domnělé uzavřenosti.“ <sup>10</sup> Signifikantní je, že problém logiky, který bude Heideggera zaměstnávat více a více, konfrontuje nejen s Aristotelem, ale především s I. Kantem: „Vůbec by se mělo konečně už jednou zamést s namnoze ještě převládajícím míněním, které Kant vyslovil ve své *Kritice čistého rozumu*, že logika je od časů Aristotela uzavřena a dokonána (...) logika je eminentně důležitý, ale také těžký předmět badání, což moderní vědecké úsilí ukazuje.“ <sup>11</sup> Na konci své recenze však pokládá ještě mnohem důležitější otázku, když říká, že „si je vědom, že tyto poznámky nemohou přísně vzato napadnout Gredtovu práci, neboť její vůdčí

<sup>6</sup> M. Heidegger, „Realitätsproblem in der modernen Philosophie“, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978. s. 9.

<sup>7</sup> M. Heidegger, „Neuere Forschungen in der Logik“, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978, s. 22.

<sup>8</sup> Výrazný pokrok v nejstarším heideggerovském badání může ovšem přinést *Heideggers Jahrbuch 1 – Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, který právě nyní vychází v nakladatelství Alber; srov. A. Denker – Z. Holger, (vyd.), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens. Heideggers Jahrbuch 1*. Freiburg i. B. 2004.

<sup>9</sup> M. Heidegger, „Gredt, Jos. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*“, in: *Der Akademiker*, číslo 1, IV. ročník (1911) Freiburg, str. 76–77. Přetištěno in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. GA 16, Frankfurt a. M. 2000. s. 29–30.

<sup>10</sup> Jde především o problém indukce, pro který „nemá scholastická logika žádné místo“, tamtéž, s. 29.

<sup>11</sup> Tamtéž.

motiv spočívá v představení aristotelsko-tomistické filosofie. Něco jiného je ale otázka, zda takováto práce může být dnes vůbec ospravedlněna.<sup>12</sup>

Ve světle těchto slov můžeme konečně přesněji pochopit nejen roli křesťanské filosofie kritického realismu ve vývoji mladého Heideggera, ale i zápas o Kantovu filosofii, se kterým se setkáváme v obou jeho člancích z roku 1912. Spekulativní teolog a filosof Carl Braig, „jeden z posledních dědiců tradice Tübingenské katolické školy“,<sup>13</sup> přináší mladému Heideggerovi katolickou filosofii v takové podobě, již je cizí (novo)scholastické opakování, rozvíjení a obhajování starých filosofických pravd. Na jeho přednáškách se setkává naopak s požadavkem nově útočit na choulostivá místa moderních filosofických autorit. Takovou autoritou je ovšem především Immanuel Kant. V tomto zápase hraje přitom rozhodující roli logika, která má konec konců ve filosofii vždy výsadní postavení. To jsou důvody (vedené i teologickými spory o modernismus), díky kterým se Heidegger pouští do filosofického sporu o psychologismus, jak se s ním setkáváme poprvé v „Novějších bádáních v logice“. Z této perspektivy potom nemůže nikterak udivit, že Heidegger navštěvoval současně jak hodiny u Carla Braiga,<sup>14</sup> tak Rickertův seminář »Erkenntnistheoretische Übungen zur Urteilslehre« v rámci jeho přednášek »Einführung in die Erkenntnistheorie und Metaphysik«.

Heideggerův metafyzický zájem o logiku a o problém platnosti jejích výpovědí – spor o psychologismus – vedený jeho vnitřními otázkami po filosofické vitalitě katolické filosofie dokládají nakonec jeho vlastní slova z listu Heinrichu Rickertovi z dubna roku 1913, který napsal bezprostředně po vydání „Novějších bádání v logice“: „Má základní filosofická hlediska [hlediska křesťanské filosofie – P. D.] jsou sice jiná; přesto bych chtěl být tím posledním, kdo užívá známou ubohou metodu, která v moderní filosofii spatřuje jen řadu „omylů“ a plod „bezbožnosti“. V minulém roce jsem se pokusil v *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, vydávané Josephem Sauerem, o přehled novějších bádání v logice. Pro naše „Filosofy“ to byla většinou terra inkognita. Rozumějte, velevážený pane tajný rado, tuto práci jsem nese-psal proto, abych v mladické zbrkllosti poukázal na svou lepší obeznámenost ve srovnání se staršími kolegy, nýbrž na základě jasného poznání, že tato metoda *zadržuje* naše filosofování *na mrtvém bodě*.“<sup>15</sup>

V našem následujícím výkladu, jenž sestává ze tří částí, se postupně zaměříme na vlastní spor o psychologismus, problémy forem skutečnosti, smyslu a významu a nakonec na vlastní kritiku filosofie hodnot, která představovala v Heideggerových očích vrchol antipsychologické logiky, již nadále označoval za tzv. logiku platnosti. Hlavními prameny naší následující studie je především (chronologicky řazeno) Heideggerova disertace a habilitace (část 1 a 2) a obě přednášky z roku 1919.<sup>16</sup> Celou stať přitom uzavíráme

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 30.

<sup>13</sup> Srov. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M. 1972, s. XI.

<sup>14</sup> Srov. B. Casper, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 32, 1980, s. 534-541.

<sup>15</sup> *Martin Heidegger/Heinrich Rickert – Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Frankfurt a. M. 2002. S. 11.

<sup>16</sup> Jde o přednášky „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, „nouzový“ semestr 1919 a „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“, letní semestr 1919. in: M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/67, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. V této souvislosti je třeba upozornit na poslední

krátkým výkladem o nejstarší Heideggerově analýze lidské existence a výhledem k počátkům jeho k transformaci Husserlovské fenomenologie, jež je jedním z centrálních témat celého následujícího freiburského období (1919–1923).

## 1 Spor o psychologismus

Heideggerovu kritiku psychologismu, jak vyplývá jasně již z našeho historického úvodu, nevedla především snaha o pouhou obranu věčných pravd a kompromitaci psychologie. Spor o psychologismus není v jeho očích primárně sporem s psychologií, nýbrž příležitostí k odhalení hlubokých filosofických problémů, které nevedou nikam jinam než ke Kantově filosofii. Psychologie totiž nebyla původem a příčinou psychologizace logiky, ale naopak psychologizace logiky teprve umožnila psychologii, aby se etablovala jako samostatná věda.<sup>17</sup> „Rozšířené a s formální narušivostí provozované psychologické bádání, psychologické stanovisko v etických a estetických zkoumáních, převládající psychologická metoda v pedagogice a právní praxi, stejně jako přepjatost psychologické senzitivity v literatuře a umění – to vše vysvětluje fakt, proč se mluví o ‚věku psychologie‘. Sotva by udivilo, kdyby tento obecný tah k psychologii nějak nepoznamenal i logiku. Tento vztah je však právě opačný. Antagonismus v kritickém idealismu mezi psychologickou a transcendentální metodou, tím déle přetrvávající psychologická interpretace Kanta založená Schopenhauerem, Herbartem a Friesem, přičky současně s rozvíjející se přírodní vědou psychologii dalekosáhlý význam a způsobily ‚naturalizaci vědomí‘.“<sup>18</sup>

Tyto, byť Kantem samým nezamýšlené, důsledky byly pro Heideggera nejdráždivější stránkou otázek po povaze logiky a sporů o psychologismus. Psychologismus, jak zde Heidegger správně rozpoznává, se totiž nevynořil jako svéhlavá snaha prorazit s psychologií, ale jako bezprostřední, byť nesprávná interpretace Kantova transcendentálního idealismu (příčemž právě tento idealismus byl trnem v oku přírodovědně zaměřeným filosofům pokantovské doby). Rozvoj psychologie, ba dokonce její vlastní nástup jako samostatné disciplíny, byl proto vlastně podmíněn, ne-li přímo zapříčiněn Kantem.

Považoval-li totiž Kant poznání apriorní vybavy našeho rozumu za transcendentální, pak tím podle psychologů zneuznal jeho empiricko-psychologickou povahu. Tyto základní struktury našeho myšlení, apriorní podmínky poznání, vyžadují prý naopak zásadně aposteriorní přístup. Kantovská apodiktivita čistě apriorního poznání musí být proto podle psychologů vykazatelná ve vědomí, a tudíž i přístupná zkušenostní vědě – psychologii. Touto cestou se logika měla nakonec stát zcela závislou na výsledcích psychologického bádání, čemuž přisvědčoval i prostý fakt, že logika je jako disciplína pojednávající o myšlení neoddiskutovatelně vnořena do psychických procesů myslící-

kapitolu druhé freiburské přednášky z letního semestru 1919, jež je, jak zde Heidegger sám píše, kritickým referátem, který Heidegger přednesl v Rickertově semináři v roce 1913. S tímto textem ovšem pracujeme jako s autentickým v jeho podobě až z roku 1919, poněvadž se již zřejmě nikdy nepodaří objasnit, které jeho části jsou původním referátem z roku 1913 a jaké úpravy do tohoto textu zanesl Heidegger až v roce 1919.

<sup>17</sup> Srov. Rath, M.: *Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg/München 1994, s. 31.

<sup>18</sup> M. Heidegger, „Neuere Forschungen in der Logik“, in: *Frühe Schriften (1912–1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978, s. 18/19.

ho subjektu. Psychologismus se tedy slovy Wilhelma Wundta vlastně „pokusil ‚jakoby z pistole vystřelenou‘ aprioritu osvětlit sestupem k ‚logickým funkcím“<sup>19</sup>. Tím ovšem zároveň svedl logiku na scestí antropologismu. Základní intence psychologismu, jež byla také jeho kamenem úrazu a jádrem kritiky, spočívala tedy ve snaze dobrat se povahy logické skutečnosti prostřednictvím empirického výzkumu myšlení, tj. psychických procesů myslícího subjektu. Logika se stala naukou o správném myšlení (tzv. *Kunstlehre*), jejíž zákony měly být odečteny z faktálních vztahů psychického dění. Zákony myšlení chápe psychologismus, jak říká Heidegger, jako „funkce spočívající v nás samých“ (...), přičemž funkce zde není myšlena v matematickém smyslu jako obsah myšlení či vztah závislosti, ale jako činnost, proces“.<sup>20</sup> „Logické zákony“ psychologismu proto nevyjadřují ideální a nadčasovou souvislost smyslu pravdivých vět, ale naopak reálnou a kauzální závislost myšlenkových aktů, zákonitosti v čase probíhajících individuálních procesů lidské psychiky. Logické zákony se stávají zákony faktálními. Jejich normativní charakter byl tudíž nakonec odvozen pouze od „výsostné“ hodnoty, kterou má logické myšlení pro naše poznání. Rozhodující v otázce sporu o normativní povahu logických zákonů, jak argumentoval Heidegger, není ovšem jejich původ ani funkce. „Funkce‘ základních logických zákonů jako norem myšlení se naopak při hlubším zamyšlení ukazuje jako odvozený moment. Věty sporu, vyloučeného třetího jsou *ideální vztahy obsahů* mezi předměty myšlení vůbec, jimž je naprosto lhostejné, zda, kdy a jak budou myšleny.“<sup>21</sup>

K pozitivnímu rozvoji logiky nemohly podle Heideggera sebemenším způsobem přispět jakékoli přírodovědné výzkumy vědomí a psychických procesů právě proto, že se již od svého počátku míjely jejím vlastním předmětem. Tím totiž „nejsou pravidla správného myšlení, ale jediné *čistý*, o sobě trvalý *mysl* (...), čímž je [logice] i od počátku odňat charakter empirické disciplíny“.<sup>22</sup> Naturalismus byl proto svým zjednodušením a zploštěním vši skutečnosti na pouhou přírodní realitu, jež má být přístupná toliko empirickým vědám, nakonec naprosto slepý k tomu, co je „nereálné“; slepý vůči dalekosáhlému a pro logiku základnímu významu obsahu věty jako takové – vůči smyslu, vůči *ideálnímu* bytí. „Pro rozpoznání nesmyslnosti a teoretické neplodnosti psychologismu je základní *rozlišení* mezi psychickým *aktem* a logickým *obsahem*, mezi reálným, v čase probíhajícím děním myšlení a ideálním mimočasovým identickým *myslem*, krátce rozlišení mezi tím, co *je*‘ a tím, co *platí*“.<sup>23</sup> Psychologismus, jak ukázal „Husserl ve svých nanejvýš šťastně formulovaných zkoumáních“,<sup>24</sup> nepovažoval Heidegger proto jen za „nesprávné východisko

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978. s. 89/90, pozn. 29.

<sup>20</sup> Tamtéž.

<sup>21</sup> M. Heidegger, „Neuere Forschungen in der Logik“, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978. s. 22.

<sup>22</sup> Tamtéž.

<sup>23</sup> Tamtéž.

<sup>24</sup> Tato věta, jež je součástí Natorpova hodnocení Husserlovy kritiky psychologismu, dále pokračuje: „(...) zkoumáních, v nichž ovšem pro nás [marburské] už není příliš co k učení“. Toto Natorpovo hodnocení Husserlových *Logických zkoumáních* se objevuje nadále pravidelně, kdykoli Heidegger pojednává o Husserlově kritice psychologismu. Již tato vnější okolnost svědčí o tom, jak intenzivně se Heidegger vyrovnával nejen s Husserlovou kritikou psychologismu, ale i s celým novokantovstvím. Srov. „Neuere Forschungen in der Logik“, s. 19; *Die Lehre vom*

otázky po předmětu logiky –, psychologismus *logickou ‚skutečností‘ vůbec nezná*. Není pro něj totiž jen něčím, co stojí ‚vedle‘ skutečnosti psychické, ale něčím, co s ní přímo spadá vjedno!<sup>25</sup>

Pozitivní odpovědi na psychologismus byla výstavba čisté, tj. právě psychickými procesy nezatižené logiky. Jejím primárním předpokladem bylo, jak jsme právě viděli, rozlišení mezi reálným a v čase probíhajícím myšlením a identickým trvalým obsahem myšlení samotného, tj. mezi aktem a obsahem soudu. Soud není, jak se domnívají psychologisté, souvislostí svých aktů, ale naopak smyslem, který platí; „o průběh a doprovodné jevy v soudícím subjektu se proto logika jako logika nemusí vůbec zajímat (...) soudící subjekt je v soudu jen vedlejším momentem“.<sup>26</sup> Průběh souzení a psychické stavy subjektu jsou tedy pro čistou logiku pouze doprovodnými jevy vlastní nezávislé logické skutečnosti, kterou Heidegger charakterizoval v návaznosti na Hermanna Lotze, jenž významným způsobem ovlivnil i Edmunda Husserla, jako platnost: „formou skutečnosti soudu je platnost, (...) soud je smyslem, který platí“.<sup>27</sup> Logická nutnost proto nemá nic společného s nějakým naturalistickým antropologismem a nijak nevyplývá z uspořádání lidské psychiky, představuje naopak „svět smyslu, je předmětným vztahem a její ‚bytí‘ je nezávislé na jakékoli činnosti myšlení“.<sup>28</sup> Toto bytí ovšem nemá být nijak smíšeno s reálnou existencí či s fyzickými nebo psychickými podmínkami myšlení, je „nereálným“ *ideálním bytím* smyslu samotného.

Autentickým předmětem čisté logiky se stal tento „ideálně platný svět smyslu“, který před ní otevřel široké pole problémů, jež musely zůstat psychologismu nutně skryty. Hlavním z nich, a v tom se Heidegger shodoval s Husserlem, bylo vnést světlo do problematiky smyslu a významu. Jsou-li totiž významy konstitučními prvky smyslu, který je v posledku vlastní podstatou soudu, pak bylo osvětlení smyslu a významu nutnou a předchozí podmínkou vzhledu do nejvážnějších otázek platnosti a pravdy. Smysl soudu, jak se šlo přesvědčit podle Heideggera již u Aristotela,<sup>29</sup> je totiž primárně tím, o čem lze jako o pravdivém (nebo nepravdivém) a tedy platném vůbec hovořit. „O sobě nejde říct, že by věta byla pravdivá nebo nepravdivá; věta je nanejvýš napsaná či vyslovená nebo není vůbec. Pravdivost nebo nepravdivost lze vypovídat toliko o smyslu, který ve větě spočívá a o něm opět nikoli proto, že by byl obsahem nějaké věty, nýbrž proto, že má předmětnou hodnotu.“<sup>30</sup> Tato předmětná hodnota smyslu však měla spočívat ve významech pojmů, z nichž se smysl skládá. Jestliže je ovšem takto smysl (ve tvaru věty) do značné míry

*Urteil im Psychologismus*, s. 63/64; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 25/26). GA 21, Frankfurt a. M. 1976<sup>2</sup>, 1995<sup>2</sup>, s. 51; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 25). GA 20, Frankfurt a. M. 1979<sup>1</sup>, 1988<sup>2</sup>, s. 31.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in: *Frühe Schriften (1912–1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978, s. 161.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 178.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 175, Právě samozřejmost tohoto „Aristotelského“ pojetí soudu, smyslu soudu a výpovědi je předmětem pozdější Heideggerovy kritiky. Srov. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 25/26). GA 21, Frankfurt a. M. 1976<sup>2</sup>, 1995<sup>2</sup>, s. 13, dále s. 8, 22, 24, 25.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: *Frühe Schriften (1912–1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978, s. 292.



závislý na významu svých složek – pojmů (ve tvaru slov), pak byla nakonec zásadním, ne-li nejdůležitějším úkolem logiky právě „jednoznačná určení a osvětlení významů slov. Teprve tehdy až bude čistá logika vystavěna na tomto základě, bude možné přistoupit s větší jistotou i k problémům teorie poznání a rozčlenit celou oblast ‚bytí‘ do jejích rozličných způsobů skutečnosti.“<sup>31</sup>

## 2 Formy skutečnosti

### Problém smyslu a významu

Všech hlavních problémů čisté logiky, jak je dílčím způsobem formulovala již i závěrečná kapitola disertace *Nauky o soudu v psychologismu*, tj. určení jednotlivých forem skutečnosti, vymezení předmětných oblastí a problematiky smyslu a významu, se Heidegger shostil ve své habilitaci *Nauka o kategoriích a významu u Duns Scoty*. Hlavní přednost scholastické filosofie, o kterou mu v jeho habilitaci tvůrčím způsobem šlo, spatřoval přitom vzhledem k výzkumům čisté logiky v tom, že „scholastická psychologie zůstala v principálních problémech vždy orientována předmětně-noematicky – okolnost, která protežovala její zaměření k fenoménu intencionality“.<sup>32</sup> Středověká filosofie, jejíž interpretaci byl existenčně povinován, proto mohla Heideggerovi nakonec poskytnout k řešení problémů čisté logiky víc podnětů, než se na první pohled mohlo zdát.

Jestliže kritika psychologismu odhalila zplošťující, ba přímo zavádějící naturalismus jako primární příčinu všech jeho ztroskotání, pak bylo ovšem jejím neoddiskutovatelným úkolem předvést strukturovanější stavbu skutečnosti, která bude s to zahrnout nejen skutečnost reálnou (do níž můžeme, a podle psychologů dokonce musíme, počítat i oblasti psychiky a logiky), ale také ideální skutečnost smyslu a významu. „Oba útvary, věta a smysl, slovo a význam, byť je jejich spojení tak zásadní a úzké, náleží k různým oblastem skutečnosti. Elementy řeči jsou smyslově (vizuálně, akusticky, motoricky) vnímatelné; náleží do světa reálné existence, trvají v čase, vznikají a zanikají. Smysl a význam naproti tomu vylučují jakékoli smyslové vnímání. Jsou nadčasově identicky totožné.“<sup>33</sup>

O jaké skutečnosti se zde ale vlastně hovoří? Máme-li uniknout psychologismu pomocí charakteristiky obsahu myšleného coby ideálního smyslu, pak nesmíme tento smysl, jenž má být zárukou možné výstavby „čisté logiky“, nechat „jaksi viset ve vzduchu“. Pro filosofa muselo toto řešení stát nutně v půli cesty.<sup>34</sup> Je to nakonec, jak ještě uvidíme, právě i tento problém, který Heideggera přiměl ke kritice logiky platnosti, jak později čistou logiku nazývá. V rámci své habilitace se však Heidegger pokouší nalézt nejen formu

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978. s. 186/187. Tomuto „sterilnímu“ pojetí fenomenologie se ovšem Heidegger stále více vzdaluje. Srov. závěrečnou část této práce „Gibt es etwas?“.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978, s. 205.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 292/293.

<sup>34</sup> Tato polovičitost byla mimo jiné hlavním důvodem Heideggerova rezervovanějšího stanoviska nejen vůči Meinongově ‚teorii předmětů‘ a zvláště jeho pojmu ‚objektivum‘, ale i vůči Geysarově ‚čistým myšlenkám‘. Srov. „Neuere Forschungen in der Logik“, s. 35.

skutečnosti, jež by ušla psychologickému „zneuznání jedinečné skutečnosti logického předmětu“<sup>35</sup> (tj. smyslu a významu), ale zároveň jej i vymezit vůči všem ostatním předmětným oblastem (fyzice, psychologii, jazykovědě atd.), které by se měly opět lišit nejen způsobem svého zpracovávání, ale i co do svého „bytí“.

Nedocenitelným nástrojem v této strukturaci je Heideggerovi pojem „skutečnost“, jímž vědomě navazuje na velmi vlivnou nauku Hermanna Lotze, která se pomocí tohoto pojmu pokusila řešit tolik diskutabilní otázku „ideálního bytí ideji“ – tedy na nauku, jež ovlivnila výrazně nejen Heideggera, ale především i Edmunda Husserla v jeho *Logických zkoumáních*. Lotzův lákavě vágní pojem „skutečnost“, k němuž se Heidegger ve své habilitaci hlásil a který ovšem později také opouští,<sup>36</sup> mu totiž oproti příliš faktuálnímu pojmu „bytí“ umožnil uchopit „nadsmyslově platné logické útvary smyslu“<sup>37</sup> jako jednu z oblastí skutečnosti a zároveň tuto oblast i ontologicky propojit s reálnou skutečností – s bytím. Pojem „skutečnost“ chápal totiž Heidegger spolu s Lotzem v nejširším možném významu, přičemž pojem „bytí“ byl vymezen pouze pro fyzickou realitu, bytí věcí. Reálné bytí tak stojí pouze jako jedna z forem skutečnosti, „vedle“ skutečnosti logické. „Skutečnost“ jako pojem s širším rozsahem měl zahrnovat tedy narozdíl od užšího pojmu bytí, řečeno jazykem scholastické filosofie, každou „res“, jež „se nemusí omezovat vždy na přírodní skutečnost, ale spíš může znamenat vše, co není jen pouhým nic“<sup>38</sup> – tedy jak ens reale, tak i ens rationis.

Strukturace skutečnosti, jakož i otázka předmětnosti a smyslu a významu postavily Heideggerovu habilitaci před nauku o kategoriích – tedy před problém, „který moderní logiku zaměstnává zvlášť intenzivně“.<sup>39</sup> V této souvislosti hovořil Heidegger jasně o nutnosti založit kategorie jiným než tradičním způsobem, k čemuž jej navíc opravňoval i sám vůdčí motiv interpretované nauky klasického středověkého autora. Stará aristotelská tabule deseti kategorií se totiž v konfrontaci s potřebami „čisté logiky“ ukázala jako nedostatečná. Jejím hlavním nedostatkem měla být právě neschopnost zmocnit se kategorií jako rozdílných oblastí předmětů. Je zřejmé, jak říká Heidegger, že „aristotelské kategorie se ukazují jako jisté třídy určité oblasti a nikoli jako kategorie vůbec“.<sup>40</sup> I Duns Scotus je si „jasně vědom toho, že deset tradičních kategorií platí pouze pro reálnou skutečnost“.<sup>41</sup> Předměty čisté logiky, které do této skutečnosti jednoznačně nespádají, vyžadují proto vlastní kategorie, které by byly s to uchopit nejen jejich jedinečnou formu skutečnosti, ale zároveň tak učinit i s ohledem na jejich předmětnost samotnou, tj. intencionalitu. Něco takového je ovšem možné jedině tam, kde bude „nauka o kategoriích stát v bytostné souvislosti – řečeno Husserlovými slovy, s ,naukou o formách významů“

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978, s. 161.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26). GA 21, Frankfurt a. M. 1976<sup>2</sup>, 1995<sup>2</sup>, s. 64.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978, s. 287.

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 219/220.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 202.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 211, *Selbstanzeige*.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 287.

a to do té míry, že rozdílná kategoriální určení vyzvedne z ‚významu vůbec‘ a položí tak základ pro veškeré další zpracovávání problémů logického smyslu a logické platnosti“.<sup>42</sup> Nauka o kategoriích, po níž se v této souvislosti volalo, musela tedy nakonec obsáhnout veškerou skutečnost v „obou jejich hemisférách“, tj. bytí i platnosti, použijeme-li tohoto Heideggerova obrazného vyjádření.<sup>43</sup> „Hemisféra“ reálného bytí nesměla být totiž vůči ideálnímu bytí (tj. platnosti) nejen opomenuta, ale naopak vtažena do struktury kategorií, protože významy a jejich formy jsou určovány reálnou skutečností jako svým materiálem. Nauka o významu musí mít proto vztah k empirické skutečnosti, přestože v ní nelze uplatnit postupy přírodní vědy (což by ji svedlo na scestí psychologismu). Na centrálním místě habilitace, které rozevřelo celou souvislost modu essendi, intelligendi a significandi, tj. jednotlivých hledisek danosti, poznání a označení (významu) jako forem objektivního výrazu rozdílných způsobů, jimiž se vědomí intencionálně vztahuje ke svým předmětům, vyniká proto na pozadí strukturace skutečnosti a nauky o kategoriích specifická souvislost reality (modus essendi) s určením významu (modus intelligendi a significandi) jako pokus o odpověď na palčivou otázku vztahu reality (bytí), významu (nereálné skutečnosti, ideálního bytí) a poznávajícího subjektu. „Zkoumání vztahu mezi modem essendi a ‚subjektivním‘ modem significandi a intelligendi vede k principu materiálního určení každé formy, který v sobě zahrnuje navíc i fundamentální korelaci objektu a subjektu. Bytostná propojenost předmětu poznání a poznání předmětu vyniká nejzřetelněji v pojmu ‚verum‘, v jedné z transcendentálií, v jednom z určení předmětu vůbec.“<sup>44</sup>

Přestože se tedy Heideggerovi, jak jsme právě viděli, podařilo ve své habilitaci do značné míry dosáhnout s Lotzovou pomocí jistého východiska z problému nezbytné strukturace skutečnosti a pomocí nauky o modu essendi a significandi získat jisté odpovědi na otázku smyslu a významu, jakož i na problematiku kategorií vymezením „rozličných oblastí předmětnosti vůbec“,<sup>45</sup> stále pro něj zůstalo v dosavadních řešeních tolik obtíží a především nevyjasněných předpokladů, že spíše než k uspokojení jej celá práce pobízela k radikálnějším otázkám.

Závěr Heideggerovy habilitace nadepsaný jako „Problém kategorií“, který sepsal pro knižní vydání až rok po jejím předložení, proto netvoří, jak by se dalo očekávat, pozitivní shrnutí výsledků, jichž bylo v průběhu celé práce dosaženo, ale naopak jakýsi „výčet“ zásadních problémů, před které jsou další zkoumání nevyhnutelně postavena. Přes všechny přednosti, jež skýtala moderní logice Scotova nauka o kategoriích a významu, zůstalo totiž jejím vážným nedostatkem, že nezpracovala problém soudu, a to jak vzhledem ke vztahu subjektu a objektu, tak vzhledem ke kategoriím. V obou epochálních a určujících naukách o kategoriích však stála, jak Heidegger zdůrazňuje, tato nauka vždy v těsné blízkosti soudu, přičemž v Kantově případě byla z forem soudů přímo odečtena. Rozumíme-li ovšem spolu s Heideggerem kategoriím jako nejjobecnějším předmětným určením,

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 203

<sup>43</sup> Srov. M. Heidegger, „Neuere Forschungen in der Logik“, in: *Frühe Schriften (1912–1916)*. GA I, Frankfurt a. M. 1978. s. 24.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 402.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 412.

pak je třeba si uvědomit, že „předmět a předmětnost mají jako takové smysl jedině pro nějaký subjekt, v němž se prostřednictvím soudu utváří i sama objektivita“.<sup>46</sup> Jestliže byl ovšem Heidegger ještě ve své disertaci přesvědčen, že subjekt je v rámci soudu jen vedlejším a nepodstatným momentem,<sup>47</sup> upozorňuje nyní, že bez zohlednění „subjektu se nikdy nepodaří vystavět ani plný smysl toho, co se označuje jako platnost“.<sup>48</sup> Byť mělo v habilitaci samé zůstat ještě nerozhodnuto, „zda je platnost nějakým jedinečným ‚bytím‘ nebo tím ‚co má být‘, nebo ani jedním z nich a lze ji uchopit teprve prostřednictvím hlubších skupin problémů, jež úzce spáji živého ducha s problémem hodnot“,<sup>49</sup> je více než signifikantní, že v souvislosti s centrálními otázkami platnosti, soudu a subjektu, jakož i vztahu formy a materiálu v nauce o významu, naráží Heidegger právě na Rickertovu filosofii hodnot.<sup>50</sup>

Není proto zcela jistě náhodou, že ústředním tématem obou prvních freiburských přednášek je zrovna polemika s filosofií hodnot bádenské novokantovské školy, jež měla, jak již vyplynulo mimo jiné i z historického úvodu této kapitoly, vedle Husserlovy fenomenologie nejvýznamnější vliv na Heideggerův vývoj až do počátku jeho akademického působení.

Spolu s „fundamentální sférou subjektivity“<sup>51</sup> a otázkou po smyslu platnosti, jež tvoří centrum našeho zájmu, tak Heidegger ve své habilitaci nakonec opět otvírá – a to i zdůrazněním nevyhnutelnosti dalšího zamyšlení nad spoluúčastí materiálu při vzniku významu a jeho poměru k formě vůbec – i problém stále tolik diskutabilního vztahu reálného a ideálního bytí.

### 3 Kritika filosofie hodnot

Naše interpretace Heideggerovy habilitace by však zůstala povážlivě neúplná, pokud bychom její vlastní intenci zúžili na před chvílí vymezený okruh problémů. Uniklo by nám totiž zásadní Heideggerovo „novum“, jež prosvítá už z citované formulace neoddiskutovatelného úkolu plně objasnit pojem platnosti – „objev“ subjektu jako živého ducha.

Tento živý duch je ovšem nejen vyvrcholením tvůrčího závěru habilitace, ale především i společným jmenovatelem vytčených otázek. „V pojmu živého ducha a jeho vztahu k metafyzickému ‚původu‘ se otevírá vhléd do jeho metafyzické základní struktury, v níž jsou propojeny jedinečnost a individualita aktů s obecnou platností, trvalost a nezávislost smyslu vůči živoucí jednotě. Řečeno objektivně, běží zde o problém vztahu času a věčnosti, změny a absolutní platnosti, světa a boha, o problém, který se promítá vědecko-teoreticky v dějinách (Wertgestaltung) a filosofii (Wertgeltung).“<sup>52</sup> Dílčí otázky platnosti, formy a materiálu a subjektu, který právě jako „subjekt teorie poznání neobjas-

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 403.

<sup>47</sup> Srov. pozn. 28.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 405.

<sup>49</sup> Tamtéž.

<sup>50</sup> Srov. tamtéž, s. 318.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 402.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 410.

ňuje metafyzicky významný smysl ducha, nemluvě o jeho plném obsahu“,<sup>53</sup> však nebylo možné prostě obejít (zvláště pak „na cestě“ za živým duchem), poněvadž šlo o centrální problémy filosofie hodnot, jež nechtěla být ve své vrcholné podobě „světonázoru“ nakonec ničím jiným, než „výkladem smyslu lidské existence a lidské kultury s ohledem na obecně platné (...) hodnoty pravdy, dobra, krásy a svatosti“.<sup>54</sup>

Přestože se tedy budeme věnovat na následujících stranách „úzcce logické“ problematice, získáme tím vposledku nejen hlubší vhled do Heideggerovy první kritiky logiky platnosti, ale navíc porozumíme i počátkům jeho vlastní filosofické cesty.

a) *Empirické a normativní vědomí*

*Materiál a forma*

Východisko Rickertovy a ovšem samozřejmě Windelbandovy filosofie hodnot vychází z pozorování průběhu souzení. Vedle výzkumů myšlení, jež jsou tématem přírodovědné psychologie, bychom podle Rickerta měli dojít pozorováním procesů souzení k překvapivému zjištění, které on sám považuje „za jeden z nejhodnotnějších výsledků novější logiky a fenomenologických zkoumání, že v soudu přistupuje k představám jistý element, který nemá charakter představ“.<sup>55</sup> V této pro filosofii hodnot základní tezi navazuje Rickert na svého učitele Windelbanda, který přijal jako jeden ze základních kamenů své filosofie Brentanovo rozlišení soudu a hodnocení. Zatímco v prvním má jít o spojení či souvislost obsahů dvou představ, pak v hodnocení naopak o vztah soudícího, přesněji tedy hodnotícího vědomí k předmětům, které jsou mu dány v představách a jejich (soudem provedených) spojení. Veškeré poznání, kterého se nám může dostat, je proto vlastně kombinací hodnocení a soudů jako nejrůznějších spojení představ, o jejichž pravdivostním nároku se rozhoduje v posouzení, které s nimi vyslovuje svůj souhlas nebo nesouhlas. V každém hodnocení, které souhlasilo s nějakým spojením představ jako s pravdivým, má ovšem navíc spočívat i předpoklad obecné platnosti, kterou vnímá vědomí jako jakési měřítko svého hodnocení. Co je však tímto měřítkem, které přesahuje dokonce sám soudící subjekt? Subjekt má být totiž od počátku veden jistou nutností, která pro něj ovšem neznámá, že *musí* soudit tak a tak,<sup>56</sup> nýbrž, že *cítí povinnost* soudit tak a ne jinak, aby jeho poznání splnilo svůj účel,<sup>57</sup> tedy mohlo být pravdivé a jako takové obecně platné. Vedle přírodní nutnosti opisované jako *muset - müssen* (myslit tak a tak), stojí tedy nutnost logická opisovaná výrazem *mít či cítit povinnost - sollen* (myslet tak a ne jinak).

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 407.

<sup>54</sup> M. Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 9.

<sup>55</sup> M. Heidegger, „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“ (SS 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 185.

<sup>56</sup> Srov.: „Logická nutnost nespočívá v nutnosti muset myslet tak a ne jinak, pokud toto ‚muset‘ závisí na přirozenosti psychického subjektu“, týž, in: *Lehre vom Urteil im psychologismus*, s. 110.

<sup>57</sup> Díky této zacilenosti se metoda filosofie hodnot označuje za tzv. metodu „teleologickou“, ovšem někdy i jednoduše za metodu „kritickou“, či „konstruktivní“.

Vedle přírodního *musí být* stojí logické *má být*.<sup>58</sup> Jakmile se subjektu v sobě podaří odkrýt toto ‚Sollen‘, narazí, podle Windelbanda a Rickerta, na *normativní vědomí* jako systémem norem, jež je podmínkou obecně platných a pravdivých soudů či přesněji hodnocení. Vlastním úkolem filosofie je pak hledat odpověď na otázku, jaká předmětná určení a formy empirického vědomí mají charakter hodnoty vědomí normativního. Reálné psychické souvislosti empirického vědomí jsou proto materiálem, který dodává formám myšlení, tj. jeho axiomům a normám, obsahová určení. Axiomy a normy propůjčují naopak zase takto zformovanému materiálu obecnou platnost, které nabývají prostřednictvím uznání hodnoty pravdy, jímž myslící subjekt sleduje vlastní účel svého poznání. „Celá systematika filosofie hodnot tak ve své proveditelnosti spočívá především v tom, že chápe pravdu jako hodnotu a teoretické poznání jako normativně určené praktické jednání.“<sup>59</sup>

Má-li být nějaké poznání pravdivé a tedy obecně platné, čímž zároveň naplňuje svůj účel a ideál, pak se musí podřítit nutnosti ‚Sollen‘, ba co víc – rozpoznává v něm sám řád obsahu vědomí (tj. jeho konstitutivní vztahy), který není zase ničím jiným než vlastním ‚Sollen‘. Nutnost a obecná platnost tohoto ‚Sollen‘ proto není ani faktická a empiricky zkoumatelná, ale zásadně ideální a absolutní. Podle Rickerta, jak Heidegger referuje, tedy „nemůžeme odkrývat nic jiného než řád obsahů vědomí, tj. vztahy představ navzájem, jež mají být, a proto s nimi i souhlasíme. (...) *Pokud existuje vůbec nějaký předmět poznání, pak jej můžeme nalézt jedině v tomto ‚Sollen‘ a nikoli v bytí.*“<sup>60</sup> ‚Sollen‘ proto již není jen apriorním předpokladem poznání, ale současně vlastně i jeho výlučným a pravým předmětem. Úkolem filosofie tak již není podávat nějaký obraz světa, ale probádat normy vědomí, jež propůjčují všemu myšlení jeho hodnotu a platnost. Jestliže oproti problematickému bytí vystupuje takto rozhodujícím způsobem ‚Sollen‘, pak bychom měli podle filosofie hodnot správně mluvit o bytí jedině tehdy, když chceme vyjádřit nezávislost obsahu vědomí na jeho funkci, tedy fakt, že rozdílné obsahy mohou vstupovat do těchto vztahů a též obsah do různých vztahů – to je celý význam kategorie ‚bytí‘.<sup>61</sup> „Z tohoto rozdělení vědomí a bytí,“ jak polemicky upozorňuje Heidegger, „*keré právě přehlédlo ‚bytí‘ v jeho specifickém charakteru vědomí a života!*, vyplývá“<sup>62</sup> i problematické dělení kategorií.

Již zde můžeme zahlédnout hloubku problémů, které vedly Heideggera ke kritice filosofie hodnot v jeho prvních freiburských přednáškách. Heidegger ukazuje, že danost ‚Sollen‘ je pouhým Rickertovým postulátem, který se pouze zdá být zdůvodněn základním afirmačním nebo negačním charakterem soudu. Teleologická metoda filosofie hodnot, má-li dostát svým závěrům, musí především předpokládat vlastní zážitek tohoto ‚Sollen‘, jemuž hodnotící subjekt přitaká jako hodnotě, jako ideálu, bez něž by nemohl dostát nároku pravdivosti a obecné platnosti svých výroků. Avšak prožitek, přitakání i sama danost pojmu ‚Sollen‘ jsou ve filosofii hodnot pouhými předpoklady, stejně jako jeho

<sup>58</sup> V dalším textu již budeme nadále používat zásadní pojem filosofie hodnot ‚Sollen‘ v jeho německé podobě. Vyhne-me se tak, alespoň prozatím, krkolomným vyjádřením tohoto německého podstatného jména slovesného.

<sup>59</sup> M. Heidegger, „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“ (SS 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>, s. 155.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 189/190.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 161.

<sup>62</sup> Tamtéž. (Zdůraznil P. D.)

obecná platnost.<sup>63</sup> Pozitivní obsah badenské filosofie hodnot je nakonec vlastně předpokladem její vlastní možnosti. „Kde se bez sebemenšího znepokojení užívá ‚Sollen‘ – s absolutní slepotou pro svět problémů, který tento fenomén obsahuje – jako filosofický pojem, tam se operuje s nevědeckými výpověďmi, které nemohou být zušlechťeny ani tím, že toto ‚Sollen‘ učiníme základním kamenem celého systému. (...) S každým krokem rozboru se tato metoda ukazuje jako stále více plná předpokladů.“<sup>64</sup>

S těmito rozpaky nad Rickertovou filosofií hodnot se však Heidegger ani zdaleka nespokojuje, nezajímá se o ni jen pro samo vyvrácení. Odhalení jejich vážných nedostatků má především rozhodnout, jak ještě uvidíme, o oprávněnosti jejího nároku považovat se za základní předteoretickou prvotní vědu (Urwissenschaft), jež má být s to uchopit problémy, světa, života a živého ducha. O tomto nároku však může nakonec rozhodnout jedině rozbor centrálních pojmů platnosti a pravdy, které jsou, jak jsme již předeslali, charakterizovány jako hodnoty, k nimž se naše soudy vztahují – nebo, abychom se drželi tenoru této teorie a metody samé, vztahovat mají. Platnost a pravdu chápal proto Rickert jako ideální a apriorní hodnoty, které se mají realizovat v našem úsudku, jako korelaci platných hodnot a hodnotícího subjektu, jenž v sobě odkryl fundamentální význam onoho ‚Sollen‘. „Ohlašuje se tedy,“ ptá se Heidegger, „v prožitku ‚Sollen‘ nějaká slepá moc, nebo existuje ‚Sollen‘ jako něco, co samo sebe legitimuje – a na základě čeho? Proč by měl průběh myšlení odpovídat nějakému ideálu? (...) Ohlašuje se ve specifickém způsobu prožívání ‚Sollen‘ nějaká hodnota, jež zakládá ideál v jeho absolutní a jedinečné platnosti?“<sup>65</sup> Tato hodnota měla být však podle Rickerta srozumitelná jedině prostřednictvím toho, že poznání, má-li být pravdivé, musí mít již samo o sobě opět charakter hodnoty. Pravda jako hodnota platí, přičemž platnost sama je nejen hodnotou, ale navíc i formou skutečnosti pravdy. Platnost je proto podle Rickerta spleť problém – pojem platnosti „může být vědecky použitelný jedině tehdy, pokud již předpokládáme hodnoty, které platí, a které, jakmile se k nim subjekt obrátí, vystoupí pro něj jako nepodmíněné ‚Sollen‘“.<sup>66</sup> Co je tedy vlastně platnost?

#### b) *Problém platnosti a pravdy*

Dostatečně obsírně jsme již vyložili, že tzv. teleologická či kritická metoda filosofie hodnot vyrůstá ze základního zjištění, že v každém úsudku s něčím souhlasíme nebo nesouhlasíme; ve svém rozhodování se však, abychom citovali Rickerta samotného, „pokud usilujeme o pravdu, podřizuje onomu ‚Sollen‘ stejně, jako se člověk podřizuje své povinnosti“.<sup>67</sup> Samo souzení se nechává jaksí „dobrovolně vést“ nutným a normativním ‚Sollen‘, aby mohlo naplnit svůj účel – tj. dospět k pravdivému a obecně platnému

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 153.

<sup>64</sup> M. Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 45, 47.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 45/46.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 46.

poznání, přičemž jeho pravdivost má být odvislá od hodnoty, jež „má být soudem uznána“. Takovéto pojetí soudu a souzení však v sobě skrývá, jak Heidegger také kriticky upozorňuje, nejedno úskali: „Hodnota soudů není ničím odvozeným; nepřipadá jim proto, že jsou pravdivé, ale naopak – pravdivé jsou tehdy, pokud je v nich uznávána hodnota. To platí o všech soudech. A tedy i o výpovědích o skutečnosti. Ty nejsou pravdivé proto, že souhlasí se skutečností, protože vypovídají o tom, co je skutečné, nýbrž *skutečné* je to, co má být soudy uznáno.<sup>68</sup> Skutečnost se tak stává druhem pravdivosti. Nejvlastnější příčinou těchto problémů, jichž si byl ostatně vědom i sám Rickert, byl totiž vlastní předmět tzv. teleologické metody, jímž nemělo být od počátku přece nic jiného než samo ‚Sollen‘. Co je to ovšem za oblast předmětů, která se dá shrnout pod toto označení? Jaká skutečnost připadá předmětu ‚jmenem‘ ‚Sollen‘ – jinými slovy, jaká skutečnost připadá předmětům poznání této teorie vůbec?

Již na tomto místě jasně vidíme, že problém platnosti a pravdy spadá ve filosofii hodnot natolik v jedno, že je i obtížné ba přímo nemožné odděleně o každém z nich samostatně pojednat. Pojem platnosti je nemyslitelný bez pojmu pravdy a naopak. Pravda má být totiž co do formy či způsobu své existence vázána vždy na platnost, přičemž platnost sama zase může být (jako forma skutečnosti) vždy jen platností pravdivých výroků, obsahů soudu, nebo vět.

Naše následující zkoumání problematiky platnosti musí tedy, v Heideggerových šlépějích, vycházet z něčeho, na čem pravda nějak lpí, z něčeho, o čem se dá říct, že je pravdivé, abychom poté mohli toto něco uchopit v jeho platnosti a skutečnosti. Pravdu, jak jsme řekli, poznáváme poslušni příkazů ‚Sollen‘ v soudu. Již Aristoteles tvrdil, že pravda je primárně obsažena v soudu.<sup>69</sup> Skutečnost však nemůže připadat primárně soudu, ale bezesporu psychickému bytí jeho aktů, které se konkretizují jako komplexy slov – tj. věta. Primárně by tak pravda měla vězet ve větě – o té se lze zcela nepochybně vyslovit jako o pravdivé či nepravdivé. I pro Rickerta byla správným východiskem k poznání pravdy jediné věta, aniž by ovšem, jak Heidegger významně kriticky poznamenal, někde řekl, „co ‚věta‘ je“.<sup>70</sup>

Považuje-li ovšem filosofie hodnot za primární místo, v němž se setkáváme s pravdou, větu, pak to ovšem současně znamená, že větě nesmíme rozumět jako nějakému pouhému komplexu slov, který by se dal ztotožnit s psychickým bytím aktů – to by byl přece zjevný psychologismus! Psychické akty souzení mohou být přece pravdivé stejně tak málo jako pouhý komplex slov a výrazů. Pravdivé je vždy pouze to, co je soudem míněno – obsah soudu, smysl. Měl-li být totiž Rickert konsekventní, říká Heidegger, musí dospět „opět na staré místo;<sup>71</sup> psychické akty, nějaké bytí, z něhož nemůžeme nic

<sup>68</sup> V této souvislosti připomeňme, že filosofie hodnot nechce podávat nějaký obraz světa, ale provádět analýzu empirického vědomí. Srov. text po pozn. 63.

<sup>69</sup> Srov. pozn. 33 a její odkazy na přednášku WS 1925/26.

<sup>70</sup> M. Heidegger, „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“ (SS 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>, s. 198.

<sup>71</sup> Tj. u stále znovu a znovu se opakujícího argumentu kritiky psychologismu o diametrální rozdílnosti aktů a obsahů souzení.



„vysbírat“, uchopíme tak, že položíme něco za ně a vysvětlíme je jako pouhé výkony“.<sup>72</sup> Jak však máme rozumět tomuto Rickertovu stanovisku, pokud bereme vážně jeho tvrzení o aktu uznávajícím hodnoty, o aktu souzení, který sleduje příkazy normativního ‚Sollen‘ za účelem pravdy? Tyto akty soudu totiž už Rickert nepovažoval za psychické bytí, ale za něco, co je bytostně zaměřeno ke svému, na nich samých nezávislému obsahu. V jeho metodologii a jí vedené teorii poznání se tak, jak říká Heidegger, „nikdy nesmí vynořit psychické bytí, a proto jej Rickert ani nemusí nikdy odstraňovat z cesty. *A přece jsou akty svým fenomenálním prožitkovým charakterem zde a nesmějí být nikdy odsunuty jako nepodstatné – a to ani tehdy, provádím-li pravou obsahovou analýzu.*“<sup>73</sup> Pro svůj na aktech souzení nezávislý obsah máme prý ovšem plně právo považovat jej za transcendentní smysl, který není ani psychický, ani fyzický, ale „ideální“ obsah smysluplné, tj. pravdivé věty. Nejsou-li ovšem akty souzení psychickým bytím, pak jím nemůže být ani transcendentní smysl. Transcendentní smysl proto také Rickert nazýval něčím „neskutečným“, něčím co je již nějak „před“ vším jsoucnem, něčím co je nejen odlišné ode všech aktů souzení, ale i něčím, co nadčasově trvá, co platí. K nadčasově a trvale platnému transcendentnímu – tj. ideálnímu – obsahu (smyslu) pravdivé věty nedospíváme tedy proto, že bychom jej, jak Heidegger kriticky dokládá, jaksi vysbírali z psychických aktů soudu, z vět jako komplexů slov, zkrátka z toho, co nějak „je“, nýbrž díky tomu, že v souzení odhalujeme (přesněji řečeno souhlasíme s tím) to, co *má být (Sollen)* soudem uznáno – tedy hodnotu. „Při každém soudu, abychom vyzvedli Rickerta samotného, vím v okamžiku, v němž soudím, že uznávám něco, co nadčasově platí.“<sup>74</sup> Zde se vlastně, jak na to upomíná Heidegger na jiném místě, pouze opět zdůrazňuje propast mezi bezčasím apriority a časovostí dění – mezi empiricky faktuálním souzením a pravdivým obsahem věty, která platí, tj. stojí mimo jakoukoli změnu.<sup>75</sup>

O platnosti pravdivých vět, jež „nejsou“, ale platí, můžeme prý proto mluvit jediné díky tomu, že v poznání máme *uznávat* hodnoty, které jsou nadčasové a nezávislé na jakémkoli obsahu vědomí. Souhlas či popírání jako určující struktura soudu by nás tedy měly neomylně přivádět k platnosti jako formě skutečnosti pravdivé věty. V každém soudu však, jak namítá Heidegger, „nelze dokázat nějaké ‚ano‘ popř. ‚ne‘ jako pravý korelát platnosti. Platnost je nakonec věcně konstitutivním fenoménem, který dalekosáhle předpokládá intersubjektivitu historického vědomí vůbec! Uznávání platnosti, uznávání pravdy není žádným zaujímáním stanoviska. A je vůbec prožitek platnosti založen v nějakém uznávání hodnot? Nebo on sám teprve nějaké ‚vysvětlování kvůli hodnotě‘<sup>76</sup> zakládá? (...) Nebo objektivně řečeno: Je platnost to primární, to hodnotové a ‚Sollen‘ teprve něco odvozeného? Nebo je, jak tvrdí Rickert, primární hodnota a platnost spolu se ‚Sollen‘ jsou jen deriváty, takže korelace platné hodnoty a hodnotícího subjektu jsou východiskem vši

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 195.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 197. (Zdůraznil P. D.)

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 188.

<sup>75</sup> Srov. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), GA 59, Frankfurt a. M. 1993, s. 72.

<sup>76</sup> Zde klade Heidegger proti sobě ‚Wertnehmen‘ (uznávat hodnotu) a ‚Für-Wert-Erklären‘ (vysvětlovat kvůli hodnotě). Srov. s. 51.

filosofie?“<sup>77</sup> Na tyto otázky nenalezl Heidegger v Rickertově filosofii nikde uspokojivou odpověď. Ba co víc, teleologická metoda teorie poznání bádenské školy si je nikdy ani vlastním způsobem nepoložila. Tyto námitky ovšem ani pro Heideggera neznamenalí, že by platnost a pravdivá věta nemohly za určitých okolností nabývat významu hodnot. V souvislosti s problémem platnosti se však, stejně jako již v předcházející části, ukazuje, že tato teorie musela ve svých explikacích již předpokládat to, co měla sama teprve osvětlit.<sup>78</sup> „Nedostačuje prostě říct, že teorie poznání nakonec sama zakládá ‚Sollen‘ v objektivním smyslu.“<sup>79</sup> V temnotě zůstal tedy nejen vztah platnosti a ‚Sollen‘, ale především i sám pojem platnosti. Filosofie hodnot a její metoda se proto opět Heideggerovi ukázaly jako problematické; nejenže nebylo vysvětleno, co se pojmem platnosti vlastně míní, ale navíc se tak zatemnilo i doposud nějak, byť jen předběžně získané porozumění pravdě. Vždyť pomocí pojmu platnosti jsme měli získat nejen bližší porozumění pravdě samotné, ale i formu skutečnosti pravdivých vět, které přece *nejsou*, ale *platí!* „Pravdivá věta – v závislosti na svém obsahu – neexistuje jako nějaký dům, nýbrž ‚platí‘. *Co se však tímto slovem ‚platnost‘, které v současné filosofii hraje tak velkou roli, vlastně míní, nebylo dodnes odhaleno.*“<sup>80</sup>

Co jsme se tedy doposud dozvěděli o pravdě, kromě zjištění, že bez ní a něčeho pravdivého nelze o žádném z problémů, o nichž jsme doposud pojednávali, hovořit? Jaká, byť snad doposud nejasná, určení pravdy jsme získali?

První čeho jsme si bezpochyby od počátku vědomi je to, že pravda nesmí být podle všech kritiků psychologismu (a tedy až po poslední řádky předcházejícího textu) nikdy reálnou vlastností nějakého psychického dění (aktů soudu či myšlení obecně), ale vždy jediné výsostným znakem věty, obsahů soudů či myšlení jako takového, ať už jsme je doposud pojímali a kritizovali jakkoli. Pravdu jsme proto nikdy nemohli „nalézt“ v souvislostech dění, ale vždy jako něco trvalého, stálého nebo dokonce nadčasového – jako něco *ideálního*. Tento pojem doposud pomáhal zmocňovat se pravdy nejen v její neměnné podobě, ale i v její od reálného dění odlišné formě skutečnosti. Pozitivně se této specifické formě skutečnosti – ovšem opět v závislosti na ideálním charakteru pravdy – rozumí jako platnosti. Pravdivé soudy, obsahy myšlení a věty, jak jsme již mockrát zdůraznili, tedy „nejsou“, ale platí. To by ovšem na druhé straně také mohlo znamenat, že skutečnost ve formě platnosti je vlastně teprve dodatečným určením pravdy! Tato určení – skutečnost a platnost – však především o pravdě samotné, o tom, co pravda jako taková je, neříkají vlastně vůbec nic. Spíše jsme se dozvěděli něco o tom, jakým způsobem byl z doposud nejasného určení pravdy, pojem platnosti a skutečnosti získán. Je tedy platnost, jak říká Heidegger, opravdu jen způsob, jak „opsat ‚být pravdivý‘, když se někdo chce vyhnout

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 51.

<sup>78</sup> Viz pozn. 68 a 69.

<sup>79</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), GA 59, Frankfurt a. M. 1993, s. 118.

<sup>80</sup> M. Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>, s. 50. (Zdůraznil P. D.)

tomu, aby použil výraz ‚být‘,<sup>81</sup> nebo si v něm jeho zastánci nárokují něco víc? Zjevně ano. Filosofie hodnot jako vrcholný exemplář logiky platnosti je však přesvědčena, že v pojmu platnosti došla k něčemu, co vypovídá nejen o její formě skutečnosti, ale především o ní samotné: být pravdivý = platit; pravda = platnost. „Poznání můžeme, abychom opět vyzvedli Rickertovo stanovisko, chápat jako pravdivé, pokud platí.<sup>82</sup> (...) Pravdivé poznání se vyznačuje zvláštní hodnotou. Tato hodnota sama je nám srozumitelná, protože pravdivé poznání nese v sobě samém charakter hodnoty. Pravda o sobě je platnost<sup>83</sup> a jako taková je něčím hodnotovým.“<sup>84</sup> Pravda je tedy stejně jako platnost nakonec opět charakterizována pouze jako hodnota, což ovšem bylo již východiskem k jejímu vlastnímu určení. Poznání, k němuž tedy docházíme vždy jen prostřednictvím soudu a jeho transcendentního smyslu, nemá být ničím jiným než uznáním hodnoty. Poznání je ovšem současně charakterizováno jako „ideální“ obsah smysluplné, tj. *pravdivé věty*, a poněvadž uznáváme vždy jedině hodnoty, musí být pravda hodnotou. Rickert se ovšem, říká Heidegger, „mýlí, když se domnívá, že za jediný předpoklad ‚konstruktivní‘ metody výkladu smyslu musíme uznat vztah k hodnotě, pokud se již obecně ukázalo, že naším možným vztahem k hodnotám může být jedině uznání“.<sup>85</sup> Podle filosofie hodnot prostě nemůžeme neakceptovat, že oblast ideálního – tj. transcendentního smyslu – je oblastí hodnot, do něž s naprostou nutností spadá i pravda. Proti tomu však Heidegger namítá: „*Existuje však pravda jako hodnota? V žádném případě. (...) Pravda (αλήθεια) jako taková, nehodnotí. V potěšení jako potěšení uznáváje nějakou hodnotu něco prožívám, v pravdě jako pravdě žiji. Pravdy se nezmočňuji v nějakém uznávání hodnot nebo jeho prostřednictvím.*“<sup>86</sup>

Uspokojivou nebo alespoň vůbec nějakou odpověď na otázku, co jsou platnost a pravda jako takové, jak vidíme, Heidegger u Rickerta nakonec nikde nenalezl: „Stojíme tedy před dvěma otázkami:

1. Prokázal Rickert hodnotový charakter pravdy?
2. Pokud ano, plyne z toho, že logika je naukou o hodnotách a filosofie ve své podstatě hodnotovou vědou?

Rickert prokázal jedno i druhé stejně tak málo, jako nikdy problém hodnot vůbec nespátřil. To je celý smysl filosofie hodnot.“<sup>87</sup>

<sup>81</sup> M. Heidegger, „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“ (SS 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 199.

<sup>82</sup> Vztah: být pravdivý = platit.

<sup>83</sup> Vztah: pravda = platnost.

<sup>84</sup> Heidegger, M.: „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919). In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 32.

<sup>85</sup> Heidegger, M.: „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“ (SS 1919). In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 193.

<sup>86</sup> Heidegger, M.: „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919). In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 49. Zdůraznil P. D.

<sup>87</sup> M. Heidegger, „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“ (SS 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 193.

c) „Gibt es etwas?“

Předcházející rozbor pojmů platnosti a pravdy jasně ukázal, že celá argumentace filosofie hodnot spočívá v této otázce na jejich ztotožnění, aniž by se ovšem někde vysvětlilo, co jedno i druhé o sobě znamená. Pojem platnosti měl však poskytnout nejen zásadní ba možná i definitivní vhléd do pojmu pravdy, ale také charakterizovat povahu onoho ‚Sollen‘, tj. ideálního bytí, jež je právě jako obecně platné a pravdivé prosté jakéhokoli bytí reálného a psychického. „Má však reálné psychické bytí a ideální ‚Sollen‘ k sobě vůbec nějaký vztah, je nějak vůbec porovnatelné?“<sup>88</sup> Filosofie hodnot je přesvědčená, že vztah reálného a ideálního bytí nalezla v normách a axiomech myšlení jako korelaci materiálu a normy. Materiál stojí totiž vždy pod nějakou normou a norma vyžaduje nevyhnutelně zase nějaký materiál – materiál vyhlíží k ideálnímu, které opět naléhavě hledá něco reálného, jemuž by mohlo být normou. Obtíž takto až poeticky formulovaného vztahu však spočívá ve vlastním výzkumu empirického vědomí, tj. materiálu, který ve skutečnosti není nakonec opět ničím jiným než výzkumem vědomí normativního – tedy ‚Sollen‘ samého. Předpokládaný vztah materiálu a normy proto nijak neřeší vztah reálného myšlení, jež je (bytí), a ideálního ‚Sollen‘, jež *platí* (ideální bytí, nereálná skutečnost, platnost). „Bytí a ‚Sollen‘, tj. bytí a hodnota, jsou právě jako dva svou základní strukturou rozdílné světy od sebe navzájem odtržené propasti. (...) Zastánci teleologické metody fascinováni radikálním odlišením bytí a hodnoty nepostřehli, že svou teorií jen prolomily mosty mezi oběma sférami a stojí bezmocně jen na jedné její straně.“<sup>89</sup>

Jestliže ještě ve své habilitaci Heidegger upozorňoval na nevyhnutelnou diskusi s filosofii hodnot a současně nabádal i ke zdrženlivosti s vynášením definitivních soudů, dokud nebudou k dispozici nutné a obecné argumenty, jež získá nauka o hodnotách během své výstavby,<sup>90</sup> pak je mu již nyní nade vši pochybnost zřejmé, že Rickertův transcendentální idealismus, nedosáhl uspokojivého výsledku ani v jednom z vytčených problémů, které jsme formulovali v úplném závěru druhého oddílu. To ve svém důsledku ovšem znamená, že filosofie hodnot nemůže nadále hrát ani roli „nutného základu kritického a vědeckého světónázoru“<sup>91</sup> a tedy ani jeho výkladů smyslu lidské existence a kultury. Polemika s teleologickou metodou hodnotové vědy nebyla pro Heideggera proto pouhou kritikou pro kritiku samu, ale naopak jakýmsi nutným a nevyhnutelným „preludiem“ jeho vlastního rozhodného vykročení směrem k problémům života, světa a fakticity.

Tato nejstarší analýza vztahu člověka ke skutečnosti v nejširším slova smyslu, s níž se v Heideggerově první freiburské přednášce v souvislosti s kritikou filosofie hodnot setkáváme, si klade za úkol formulovat zcela novým způsobem problém subjektu, který je třeba uchopit jako živého ducha a zároveň jej tím i zbavit jakékoli objektivizace. V boji

<sup>88</sup> M. Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 54.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 54/55.

<sup>90</sup> Srov. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: *Frühe Schriften (1912–1916)*. GA 1, Frankfurt a. M. 1978. s. 404, poznámka číslo 4. Viz zde pozn. 54.

<sup>91</sup> M. Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 10.

proti psychologismu a ve výstavbě logiky platnosti, jak to přesvědčivě dokládá právě filosofie hodnot jako její vrcholný případ, byl totiž subjekt teorie poznání, který sám, jak poznamenal Heidegger, nevypovídal o živém duchu téměř nic, takřka anulován ve prospěch ideální a na něm nezávislé říše smyslu a platnosti. Subjekt byl za tímto účelem přenesen a redukován na „vědomí vůbec“ jako systém norem umožňující a zaručující obecně platné a pravdivé poznání.<sup>92</sup> Spolu se zabezpečením takového poznání proti jakékoli možné psychologizaci, byla ovšem odstraněna ve prospěch „čistého vědomí“ nakonec i samotná sféra reálného psychického bytí a to i přes to, že tato oblast měla sloužit jako vlastní materiální základna pro obsahová určení axiomů a norem myšlení.

Ze všeho nejprve bylo proto podle Heideggera třeba opětovně vtáhnout psychickou sféru do pole bádání. Nevydal tím ovšem filosofii, jež měla jako před-teoretická věda předcházet všem světonázorům a vědám, napospas pouhé relativitě a pravděpodobnosti? Na tuto možnou námitku Heidegger odpověděl jasně: „Touto labilitou skutečnosti a jejím poznáním – labilitou tohoto ‚faktu‘ – musíme proniknout až na sám její konec, dokud nebude jasná a zřejmá ve své danosti.“<sup>93</sup> Podle Heideggera šlo tedy o nezbytný, byť zároveň velmi riskantní krok, který měl navíc zřejmě rozhodnout i o bytí a nebytí filosofie samé – mělo jít přímo o skok „do jiného světa, nebo přesněji: teprve vůbec do světa“.<sup>94</sup> Mělo-li mít však zpětné vtažení psychické sféry do před-teoretické vědy vůbec nějaký smysl, pak nešlo „vtáhnout“ pouze tu či onu její část (čítí, vnímání, představivost atd.), ale bylo nutné ji odhalit v její celistvosti, což ovšem znamenalo zohlednit především vlastní subjekt, který byl doposud pouze metodicky odsouván. Prvním úkolem filosofie mělo proto být podle Heideggera scelit psychickou sféru přijetím psychického subjektu – „teprve tak budou objekt a oblast psychologie úplně a vyřeší se problémy. Psychický proces jako takový, izolovaný jako věc, neobjasňuje totiž nic a psychické procesy čítí, vnímání či vzpomínání vysvětlíme jedině tehdy, pokud budou probíhat v *psychickém subjektu*, který poznává. Postavili jsme tím i most mezi objekty psychiky a psychický subjekt a proces poznání jsme dovedli ke svému původu“.<sup>95</sup>

Tento Heideggerův smělý tah je o to zásadnější a zajímavější, že by bez dalšího šlo z hlediska logiky platnosti nepochybně o návrat k psychologismu.<sup>96</sup> Ovšem bez dalšího! Heidegger si byl naprosto vědom toho, že „poznání jako psychický proces nebylo ještě nijak vysvětleno, poznávám-li jej jako proces v nějakém psychickém subjektu (...) Jednu věc jsme odkázali na druhou, která je však, jako každá věc, nemá. ... *Přiliš rychle bychom sešli z cesty, kdybychom se domnívali, že jsme v zanedbávaném psychickém subjektu našli záchranou kotvu.*“<sup>97</sup> Provokativní zdůraznění subjektu nemělo totiž ani tak řešit problémy logiky platnosti, jako spíš označit správné východisko dalšího bádání v její vlastní řeči.

<sup>92</sup> Srov. Již v *Neuere Forschungen in der Logik* přitaká Heidegger Geserově kritice „nadindividuálního ‚Já‘“, s. 34; dále srov. pozn. 58.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 63.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>96</sup> Za což např. právě Husserl Heideggerův pozdější centrální pojem *Dasein* a jeho analýzu skutečně považoval – totiž za návrat k před-fenomenologickému „mundánnímu“ stanovisku.

<sup>97</sup> Tamtéž, s. 64–65.

Otázka, již se měla podle Heideggera ujmout filosofie jako před-teoretická prvotní věda, totiž zněla: „Gibt es etwas?“ Takto podivně formulovaná otázka, kterou Heidegger položil jediné proto, aby v sobě samé nesla jen minimum z vlastní odpovědi,<sup>98</sup> však ukázala dvojí: jednak, že prostý prožitek tázání, nemá žádný vztah k nějakému ‚Já‘, jednak, že tento prožitek sám není předmětem, k němuž by se nějaké ‚Já‘ mohlo vztahovat (poznávající subjekt proto lze tím méně také chápat jako objekt, jako nějaké ‚čisté Já‘). „Vnášet do charakteristiky prostého zážitku tázání nějaké ‚Já se vztahuji‘ je nevýstižné a nesprávné, poněvadž v bezprostředním zření není nic takového jako ‚Já‘, nýbrž jen ‚prožívání něčeho‘. (...) Ukazuje se, že smysl prožitku nemá žádný vztah k nějakým jednotlivým ‚Já‘.“<sup>99</sup> Subjektu je proto nutné rozumět z perspektivy prožitku samého. Jeho vlastní prožitek a to, co prožívá, však od sebe nelze odtrhnout a oddělit jako dva předměty – prožitek není objekt prožívajícího subjektu. V prožívání vystupuje totiž nějaké ‚Já‘ nebo prožitek odvozeným a druhotným způsobem až tehdy, stanou-li se z nich objekty a předměty poznávajícího subjektu. „Prožívání přede mnou však neprobíhá mimochodem jako nějaká věc, kterou si před sebe stavím jako objekt, nýbrž já sám si jej přivlastňuji a prožívání samo se přivlastňuje podle své povahy. Rozumím mu s pozorností, tj. nikoli jako průběhu a procesu, jako věci nebo objektu, nýbrž jako něčemu novému, jako úvlasti. Něco věcného vidím proto stejně tak málo, jako nějakou objektivizovanou sféru věcnosti, nějaké, ať už fyzické nebo psychické, bytí. Rozumím-li prostě prožitku, nevidím nic psychického.“<sup>100</sup>

Primárním úkolem filosofie proto nemělo být podle Heideggera vytvářet nadále nějaké nové teorie ‚čistého Já‘, ale zbavit se „odživotňující“ objektivizace subjektu, který již není možné chápat jen jako pouhý subjekt poznání, nýbrž jako jednotlivé a jedinečné ‚Já-Samo – *Ich-Selbst*‘.<sup>101</sup> Heidegger tedy – ve vědomé opozici vůči Husserlovi – nerozvíjí novou teorii vědomí, ale zdůrazňuje, že tomuto „‚Já‘ je třeba rozumět jako plně konkrétnímu a historicky faktickému ‚Selbst‘, jež je přístupné v historicky konkrétní a jedinečné zkušenosti“.<sup>102</sup> Z rozboru této konkrétní a jedinečné zkušenosti vyrůstá Heideggerova analýza prožitku okolí (*Umwelterlebnis*), v níž se ukázalo, že věci, které mě v mém okolí obklopují, mi nejsou *dány*, alespoň primárně, jako objekty a předměty poznání, nýbrž že jsou mi *známy* bezprostředně, aniž bych je musel na nějaké předměty a objekty přetvářet. Každé ‚Selbst‘ zakouší sebe sama vždy již nezrušitelně vpletené do významových souvislostí svého okolí a rozumí si ze své *životní* zkušenosti s ním. Této zkušenosti se však nelze podle Heideggera zmocnit prostřednictvím jakékoli sebereflexe, která by filosofii zavedla zpět na scestí objektivizace ‚Já‘, ale jediné zohledněním živého jednání,

<sup>98</sup> Rozhodný krok do nového světa uvádí Heidegger až prorockým způsobem: „Dospěli jsme do žalostné pustiny a toužebně očekáváme, že místo věcného *poznávání* věcí, nahlížeje budeme rozumět a rozuměje nahlížet. „A Hospodin Bůh dal vyrůst (...) *uprostřed zahrady stromu života* a stromu poznání dobrého a zlého.“ (První Mojžíšova, 2,9)“. Srov. tamtéž, s. 65.

<sup>99</sup> Tamtéž, s. 68, 69.

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 70. Zde se poprvé, byt' v zdůrazňujícím oslovení, objevuje tolik významný výraz „Selbst“, který Heidegger již od nadcházejícího semestru 1919/20 používá výhradně k označení konkrétní lidské existence.

<sup>102</sup> M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“, in: *Wegmarken* (1919–1961). GA 9, Frankfurt a. M. 1976<sup>1</sup>, 1996<sup>2</sup>. s. 30.

způsobů zacházení člověka se sebou samým, tedy zohledněním a zpřístupněním vlastní sféry života. V této souvislosti je zajímavá i Heideggerova zmínka o Emilu Laskovi, o němž říká, že byl jediným, koho v celé tradici novokantovského transcendentálního idealismu, jenž zavedl filosofii nejhloběji na scesti teoretického zpředmětňování, alespoň znepokojovala fundamentální otázka života a úskalí jeho odživotňující objektivizace. „Přestože se dá u něj tato otázka opravdu nalézt, je zatížena snahou řešit ji zase pouze jen teoreticky.“<sup>103</sup> Svádí-li nás však jakákoli objektivizace života na scesti jeho teoretického odživotňování, „jak je potom možná věda o zážitcích jako taková?“<sup>104</sup> Jakou cestou se má tedy vydat filosofické zkoumání, má-li přijít s metodou, která nejen dostojí fenoménu života, ale navíc bude s to předcházet i všem teoriím a vědám? Takovou vědu, jež nabízí absolutní zření, a která navíc sama vyžaduje jako podmínku své vlastní možnosti radikální vyloučení všech předchozích teoretických názorů, mínění a předsudků, nachází Heidegger v Husserlově „principu všech principů“.<sup>105</sup> Přestože se jedná o princip, nelze jej podle Heideggera v žádném případě zaměňovat s nějakou teorií, poněvadž on sám leží v základu všech ostatních teorií a „nemá tedy, *byť se o tom Husserl nevyjadřuje*, teoretickou povahu. Je nejpůvodnější intencí pravdivého života vůbec, neoriginálnějším porozuměním prožívání a života jako takového, absolutní životní sympatií identickou s prožíváním samým. (...) Tento základní postoj je absolutní ovšem teprve tehdy, když v něm sami žijeme – a toho nedosáhne žádný jakkoli široce vystavěný pojmový systém, nýbrž jedině fenomenologický život ve vzrůstajícím stupňování sebe sama. To vše je odděleno propastí od každého logicizmu a nemá to ani v nejmenším nic společného s nějakou filosofií pocitu nebo geniálním filosofováním.“<sup>106</sup> Jedině fenomenologie je tedy podle Heideggera s to uchopit život v jeho celistvosti, aniž by jej jako každá jiná teorie redukovala na pouhý objekt mezi jinými.

Heideggerovým cílem, jak sám později dokládá,<sup>107</sup> není tedy nic jiného, než uskutečnit program, který načrtl v posledních letech svého akademického působení již Dilthey, a sice využít fenomenologii jako fundamentální vědu o životě samém, jako „původní vědou o životě a sice o faktickém životě“.<sup>108</sup> Takovému porozumění fenomenologii, které už zůstalo Heideggerovým trvalým rysem, jej však současně stále více a více vzdalovalo od samotného Husserla. Byla-li totiž např. pro Heideggera jednou ze základních charakteristik života, jak jsme mohli zpozorovat již v závěru jeho habilitace, dějinnost, pak fenomenologie neměla hledat v této dějinnosti, jak to ovšem chápal společně s Rickertem i Husserl, obecně platné a apriorní principy. Právě v tomto ohledu zůstal Husserl pro Heideggera, na rozdíl od fenomenologie samé, jak jsme na to právě upozornili, svázán ideou vědeckosti jako teorie, poněvadž sám nikdy nepochopil, že jejím vlastním úkolem,

<sup>103</sup> M. Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (Kriegnotsemestr 1919), in: *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt a. M. 1987<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>. s. 88.

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 98.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 110.

<sup>107</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925). GA 20, Frankfurt a. M. 1979<sup>1</sup>, 1988<sup>2</sup>. s. 30.

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20). GA 58, Frankfurt a. M. 1992. s. 86.

ba smyslem vůbec, není analýza vědomí, nýbrž výklad faktické zkušenosti života.<sup>109</sup> Jestliže bylo pro Husserla smyslem fenomenologie již od jejího zrodu získat a zaručit nepřed-  
sudečné uchopení fenoménů, pak pro Heideggera byla „možnost radikálního pochopení  
a pravého přisvojení filosofického smyslu fenomenologického zaměření závislá na tom, že  
se nebudou ‚analogickým‘ způsobem probídat jen ‚jiné‘, z kterékoli filosofické tradice  
odpovídajícím způsobem odvozené ‚oblasti prožitků‘ (estetické, etické, náboženské),  
nýbrž že se *spatří plná zkušenost ve své vlastní faktické procesuální souvislosti v historicky  
existujícím Selbst, o kteréžto Selbst se nakonec vždy nějak ve filosofii jedná*“<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> Pregnantně je toto, zde se ovšem teprve rodící, pojetí fenomenologie vysloveno ve „Zprávě pro Natorpa“: „Fenomenologie je to, co již byla, když se poprvé vynořila v Husserlových *Logických zkoumáních*, totiž radikální filosofické badání samo. Neuchopili jsme fenomenologii v jejích nejústřednějších motivech, vidíme-li v ní jen – jak je tomu zčásti mezi fenomenologickými badateli samými – jakousi přípravnou filosofickou vědu, která má za úkol připravovat jasné pojmy, s jejichž pomocí by pak teprve měla být započata nějaká vlastní filosofie.“ M. Heidegger, „Fenomenologické interpretace k Aristotelovi“, *Filosofický časopis* XLIV, 1996, č.1, s. 41, přeložil I. Chvatík.

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 35.



## **O intersubjektivní povaze racionality Náčrt naturalistického zakotvení racionality v intersubjektivní interakci**

*Tomáš Mach*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

V tomto článku nastiňuji naturalizovanou koncepci racionality vycházející z intersubjektivní interakce. Tato koncepce racionality vychází z naturalistického antimetafyzického rámce, který však svým obratem k intersubjektivitě zbavuje jeho redukcionismu. Jádrem tohoto antiredukcionistického naturalismu spočívá v nahrazení subjekt-objektového modelu vztahu člověka ke světu, v němž je tento vztah pojat jako vztah osamělého individua, které reaguje na podněty vnějšího světa (případně do něj intervnuje), za intersubjektový model, kde je pro vztah člověka ke světu určující vztah k druhému člověku. Východiskem intersubjektivně naturalizované koncepce racionality tak není izolovaný subjekt, nýbrž interakce mezi dvěma subjekty ve společném prostředí.

Zde předkládaná koncepce racionality je výsledkem mého doktorandského bádání shrnutého v disertační práci *Prolegomena k filosofii (po) obratu ke komunikaci. (Post)analytická filosofie ve světle Habermasovy koncepce komunikativní racionality*. V této práci jsem nejprve z perspektivy (post)analytické filosofie rekonstruoval teorii komunikativní racionality Jürgena Habermase a následně ji konfrontoval s filosofií jazyka Donalda Davidsona. Jedním ze závěrů této konfrontace je zde předkládaná intersubjektivně naturalizovaná koncepce racionality, která představuje syntézu Habermasovy a Davidsovy filosofie, jejichž společným jmenovatelem je obrat ke komunikaci (tzn. že prvním východiskem pro veškeré další filosofické úvahy je intersubjektivní komunikace). Obrat ke komunikaci spojuje behaviorismus s obratem k jazyku a umožňuje vysvětlit vznik člověka (tzn. vznik myslící a svobodně jednající bytosti) z interakce s druhým člověkem. Podstata racionality, kterou zde pojímám jako logické vztahy mezi jednotlivými myšlenkami, je ukázána jako intersubjektivně internalizované kauzální vztahy mezi pudovými reakcemi (minimálně dvou) interagujících, biologicky stejně vybavených organismů.

Jelikož cílem tohoto článku je seznámení s intersubjektivně naturalizovanou koncepcí racionality a nikoli její obhajoba, neuvádím zde žádné odkazy na literaturu. Případně

zájemce o souvislosti a východiska této koncepce racionality odkazují na svoji disertační práci.

## 1 Racionalita jako způsob spojování myšlenek

S racionalitou se setkáváme ve sféře myšlení, respektive záměrného jednání. Za racionální neoznačujeme jednotlivé myšlenky, nýbrž až vztah mezi jednotlivými myšlenkami či vztah mezi myšlenkami a jednotlivými akty jednání.

Na myšlenku, že venku prší, není nic racionálního. Racionální je až složená myšlenka, že pokud venku prší, pak bych si měl vzít deštník, abych nezmokl, která se skládá ze tří jednotlivých myšlenek (tj. 1. že venku prší; 2. že bych si měl vzít deštník, 3. že nechci zmoknout).

Racionálnost vztahu mezi jednotlivými myšlenkami spočívá v tom, že vykazuje jistý stupeň nutnosti tohoto spojení – ne každé seřazení myšlenek označíme za racionální.

Příkladem neracionálního spojení myšlenek jsou volné asociace, například myšlenka „Venku prší, mám malé uši“. Je pravdou, že pro nositele této úvahy, která spojuje myšlenku, že venku prší, s myšlenkou, že má malé uši, může mezi těmito myšlenkami existovat stejně nutný vztah, jako existuje v předchozím příkladě. Přesto se nejedná o racionální vztah, neboť nutnost tohoto spojení neplatí pro ostatní myslící bytosti.

Jak bude ukázáno dále, je to proto, že asociace postrádají intersubjektívni aspekt, který je konstitutívni pro racionalitu, neboť vytváří nutnost a tím univerzální platnost racionálního spojení jednotlivých myšlenek.

Racionalitu můžeme charakterizovat jako jistý druh kauzálního vztahu mezi jednotlivými myšlenkami, respektive jako sílu, která spojuje jednu myšlenku s dalšími myšlenkami. Specifičnost tohoto kauzálního vztahu, která jej odlišuje od deterministické kauzality, s níž se setkáváme v přírodě, spočívá v tom, že konkrétní myšlenku je možné spojit nikoli pouze s jednou, nýbrž s více různými myšlenkami. Jedna myšlenka (pojatá jako příčina) může vyvolat různé myšlenky, tzn. způsobit různé důsledky. Naproti tomu podle přírodní kauzality vyvolává stejná příčina vždy jeden a tentýž důsledek.

Tak například konkrétní myšlenku, že venku prší, mohou spojit s dalšími myšlenkami, jako jsou například myšlenky: že nemusí být vidět slunce; že venku budou kaluže; že právě příchozí návštěvník mi zašpiní v předsíni koberec.

Vysvětlit povahu racionality znamená vysvětlit specifickou povahu kauzálního vztahu mezi myšlenkami, který je na jedné straně nutný a tím pádem univerzálně platný, na straně druhé však nedeterministický a víceznačný, otevírající prostor pro svobodnou volbu individua.

## 2 Racionalita ve světle obratu k jazyku a behaviorismu

Pro intersubjektívne naturalizovanou koncepci racionality je určující syntéza obratu k jazyku s behaviorismem. Zatímco obrat k jazyku převádí mentální procesy do jazyka, čímž zpřístupňuje pouze subjektivně přístupné myšlení pro ostatní subjekty, behavioris-

mus přichází z novým pohledem na povahu myšlenky. Behaviorismus chápe myšlenku jako reakci organismu na stimul, kterým může být i předchozí myšlenka, přičemž samotná tato reakce může následně vystupovat jako stimul vyvolávající další reakci. Ukazuje se tak dvojitý charakter myšlenky, kdy myšlenka vystupuje jednou jako reakce, jednou jako stimul k další reakci. Myšlenka není chápána jako autonomní izolovaná entita, nýbrž jako spojovací článek mezi dvěma myšlenkami, které jsou rovněž spojovací články k dalším myšlenkám. Tato behavioristická interpretace myšlení podle modelu akce–reakce odpovídá naší zkušenosti s myšlením jako s nepřetržitým tokem myšlenek.

Behavioristický pohled na myšlení umožňuje zbavit obrat k jazyku jeho metafyzického dědictví spočívající v esencialistickém chápání jazykových významů. Behaviorismus svým holistickým pojetím myšlenky jako spojovacího článku desubstancionalizuje jazykový význam, který obrat k jazyku v první polovině 20. století chápe buď jako autonomní entitu na způsob platónské ideje či středověké univerzálie, čímž se dostává do oblasti metafyziky, nebo na způsob mentální entity, což ho vrací k metodologickým problémům novověkého mentalismu, které chtěl obrat k jazyku vyřešit. Behavioristická desubstancionalizace jazykového významu spočívá v tom, že význam jazykové promluvy je identifikován s reakcí, kterou vyvolává u posluchače. Význam tak není chápán jako izolovaná entita, nýbrž jako vztah mezi stimulem, kterému odpovídá verbální jednání mluvčího v podobě jeho promluvy (respektive v podobě mluvčím produkovaných akustických zvuků) a posluchačovou reakcí vyvolanou tímto stimulem (tj. mluvčího promluvou), jež může mít podobu opět akustické reakce ve formě jeho odpovědi, či podobu fyzické reakce ve formě jednání.

Tak například význam promluvy „Vypadni odsud!“ spočívá v odchodu příjemce této odpovědi z blízkosti jejího odesílatele. Reakce na straně příjemce může mít podobu fyzického odchodu nebo mluvniho aktu v podobě: „Ano, odejdu, jen co si zavážu botu!“ Reakce příjemce současně funguje jako stimul k reakci odesílatele promluvy „Vypadni odsud!“, který může shledat reakci druhého za neuspokojivou a verbálně či fyzicky ho popohnat, což vyvolá další reakci na straně příjemce atd.

Tato behavioristické desubstancionalizace jazykového významu umožňuje i nový pohled na povahu jazyka. Podstata jazyka nespočívá v reprezentaci vnějšího (materiální či ideálního) světa, nýbrž jazyk je ukázán jako nástroj jednání. Jazyk nic nereprezentuje, nýbrž pomocí jazyka jeho uživatel působí změny ve vnějším světě (v podobě reakcí u posluchačů), jaké by mohl stejně dobře způsobit svojí fyzickou činností. Mít myšlenku, resp. znát význam promluvy, tak neznamená vlastnit/nahlížet/poznávat nějakou mentální entitu ve své mysli, nýbrž vědět, jakou reakci vyvolá určitá promluva u druhého člověka.

### 3 Problémy tradičních koncepcí racionality

Obrat k jazyku a behavioristická desubstancionalizace významu (respektive myšlenky) otvírají nový pohled na naše myšlení, který umožňuje nikoli pouze nemetafyzický výklad racionality, nýbrž výklad racionality vůbec, neboť – jak vyplýne z následujícího textu – dosavadní pokusy o vysvětlení povahy racionality jsou nedostačující. Zásadní

nedostatek dosavadních výkladů racionality (v dějinách filosofie můžeme identifikovat dvě základní strategie vysvětlující podstatu racionality: teologickou a realistickou) spočívá v substančním pojetí významu (resp. myšlenky). Obě tyto koncepce místo vysvětlení mechanismu racionální síly, která nutí různé subjekty spojovat jednotlivé myšlenky stejným způsobem, ukazují pouze původ této síly, čímž problematiku racionality obcházejí. Vysvětlení mechanismu spojování mezi myšlenkami přesouvají mimo subjekt (metafyzici do boží mysli, realisté do přírody), kde jej už dále nevysvětlují. Oba způsoby vysvětlení nevyhovují navíc z toho důvodu, že vztah mezi lidskou myslí a ne-lidským původcem jejich racionality, tj. boží myslí či přírodou, chápou na způsob reprezentování této ne-lidské transcendentní skutečnosti. Koncepce reprezentování je však pojmem bez obsahu, jak ukazují postanalytičtí filosofové ve svých pracích, neboť není možné principiálně ukázat, co by naše mysl měla reprezentovat, protože mysl se v tomto reprezentacionalistickém rámci, který je společný pro metafyziky i realisty, setkává vždy pouze jen s reprezentacemi. Nyní se na obě kritizované koncepce podíváme podrobněji.

*a) Teologické vysvětlení*

Teologický postup vysvětluje původ racionální síly odkazem na božský původ lidské mysli. Bůh zde vystupuje jako garant racionality (tzn. že zajišťuje shodu ve spojování myšlenek mezi různými subjekty, čímž vytváří nutnost a univerzální platnost tohoto spojení), neboť konkrétní myslí odlišných subjektů stvořil po vzoru své vlastní, tzn. že do nich implementoval stejné myšlenky a stejné vztahy mezi nimi. Tento postup ovšem nevysvětluje mechanismus spojování myšlenek. Není zde vysvětleno, jak a proč dojde bůh od jedné své myšlenky k druhé, na základě čeho rozlišuje mezi racionálním vztahem mezi myšlenkami a jejich volnou asociací. Teologové by se proti této námitce mohli bránit tím, že naše výtky není v rozporu s jejich dogmatem o boží všemohoucnosti a absolutní svobodě, v důsledku čehož nemůže boží mysl nic omezovat a svazovat, což racionalita bezpochyby činí. Teologické koncepce boží mysli jako volných asociací se však ocitají před problémem, jak vysvětlit onen pocit nutnosti a nevyhnutelnosti, spojený s racionálním spojováním myšlenek, jehož je bůh ušetřen, nikoli však člověk. Odkaz na omezenost lidské mysli je vysvětlením, které se paradoxně obejde bez odkazu na boží mysl jako předlohy lidské mysli, neboť se jedná o dvě odlišné myslí.

*b) Realistické vysvětlení*

Druhý, realistický způsob se místo boha jako tvůrce naší mysli odvolává na vnější svět ovládaný přírodní deterministickou kauzalitou, který naše mysl věrně reprezentuje. Shoda ve spojování myšlenek různých lidí je zajištěna tím, že všichni poznáváme, resp. reprezentujeme stejný svět, tzn. že jednotlivé myšlenky různých lidí korespondují se stejnými fakty ve vnějším světě. Racionální spojitost mezi myšlenkami je garantována přírodní deterministickou kauzalitou mezi empirickými jevy ve vnějším světě. Garantem racionality v této koncepci není bůh, nýbrž neosobní deterministická příroda. Ani zde

se neseťkáváme s vysvětlením mechanismu racionální kauzality, neboť je převedena na přírodní kauzalitu a její původ a povaha již není dále vysvětlena.

Oproti teologické koncepci, v níž jsme se setkali s problémem, jak vysvětlit nutnost racionálního spojení, v realistické koncepci narážíme na problém, jak vysvětlit volné asociace, resp. svobodnou vůli individua vůbec. Problém spočívá v tom, že pokud lidská mysl funguje jako zrcadlo deterministického vnějšího světa, pak je i lidská mysl stejně deterministická jako vnější svět a neexistuje pro ni možnost svobodné volby, neboť spojení mezi myšlenkami je jednoznačně determinováno. Zatímco teologický postup dokázal vysvětlit svobodu lidské mysli, nikoli již její racionalitu, pak v realismu je tento problém obrácen. Realista vysvětluje racionalitu našeho myšlení, nikoli již jeho svobodu. Oba přístupy se tak v konečném ukazují jako nedostatečné, neboť vysvětlují pouze jeden aspekt lidského myšlení. Pro uspokojivou koncepci racionality je však nutné vysvětlit oba aspekty: nutnost i svobodu.

V realismu se rovněž v jasnějším světle ukazuje problém reprezentacionalismu, který spočívá v tom, jak zjistit, že naše myšlenky skutečně reprezentují vnější realitu, že vztahy mezi nimi skutečně korespondují se vztahy ve vnějším světě. Pro zajištění korespondence řada myslitelů utíká k teologicko-metafyzickým řešením, jako je například bůh (u Descarta) či jiný metafyzický princip (např. panteismus u Spinozy, předzjednaná harmonie u Leibnize, transcendentální subjekt u Kanta), který mají zajistit správnost našeho poznání reality a tím i myšlení. Bez takovéto metafyzické výpomoci, která nás přivádí k problémům teologického vysvětlení racionality, nejsou tyto koncepce schopny zabránit globálnímu skepticizmu, který ruší možnost reprezentování vnější reality a tím i možnost realistického vysvětlení racionality, která se stejně jako v teologické koncepci mění v solipsistický tok asociací.

#### **4 Intersubjektivně naturalistické vysvětlení povahy racionality**

Intersubjektivně naturalizovaná koncepce racionality filosofie obratu ke komunikaci vysvětluje oba aspekty racionality, tzn. její nutnost (resp. univerzálnost) i svobodu. Východiskem této koncepce je zrušení dualismu mezi racionalitou jako vnější silou, spojující jednotlivé myšlenky, jejímž garantem a původcem je bůh či realita, a izolovanou myšlenkou (resp. jazykovým významem). Racionalita jako spojující síla je v této koncepci zakotvena přímo ve významu. Tento krok umožňuje právě behavioristické nesubstanční pojetí významu, kde význam, resp. myšlenka, není pojat jako izolovaná entita, k níž musí přistoupit nějaká vnější síla, která ji spojí s dalším významem (resp. myšlenkou), čímž vznikne myšlení, nýbrž význam je pojat jako vztah, jako spojující článek mezi dvěma významy, které jsou opět spojovacími články mezi dalšími významy. Toto behavioristické prolomení izolovanosti významu ve spojení s obratem k jazyku umožňuje vysvětlit původ racionální síly přímo z významu samotného, respektive z jeho komunikativní struktury, jež je konstituována vztahem mezi mluvčím (stimulem) a posluchačem (reakcí).

a) *Nutnost a svoboda myšlení*

Vznik myšlení, resp. racionality, je v této filosofické koncepci vysvětlen jako internalizace interakce s druhým, biologicky stejně vybaveným organismem. Znamená to, že se první organismus učí spojovat se svým chováním pudové reakce druhého organismu, které jeho chování u druhého organismu vyvolává.

Tak například zavrčení jednoho organismu, které je jen jednou z fází útoku na druhý organismus, může druhý organismus přimět k útěku. Důležitý je v této koncepci ten fakt, že významem zavrčení není „Chystám se k útoku!“ (tzn. *jakoby* subjektivní záměr prvního organismu, který spojuje se svým chováním),<sup>1</sup> nýbrž „Uteč!“, který vzniká až v interakci s druhým organismem, čili intersubjektivně. Význam určitého chování se zde objevuje jako interpretace chování prvního organismu, kterou provádí druhý organismus svým chováním vyvolaným jako reakce na chování prvního organismu.

Internalizovat si reakci druhého znamená vědět, jakou reakci vyvolá mé jednání u druhého organismu, přičemž reakci druhého chápu jako stimul k mé další reakci (např. útek druhého organismu může vést první organismus k jeho pronásledování). Nutnost racionálního vztahu mezi jednotlivými myšlenkami je v této koncepci vysvětlen odkazem na pudové reakce, které jsou: 1. biologicky determinovány (a proto nutné) a 2. u organismů stejného živočišného druhu shodné, tzn. intersubjektivně sdílené (a proto univerzální).

Svoboda našeho myšlení je v této koncepci konstituována tím, že organismus se učí chápat své chování nikoli pouze ve světle reakcí jednoho druhého organismu, nýbrž několika druhých, kteří mohou reagovat na chování prvního organismu různě, tzn. že nabízejí různé interpretace chování prvního organismu.

Na zavrčení prvního organismu například někdo zareaguje útekem, někdo rovněž zavrčením. Před prvním organismem, který si internalizuje obě reakce na své chování, se tak otevírá možnost spojovat se své chováním dvě odlišné reakce, mezi kterými může svobodně rozhodovat.

Svobodná vůle jedince tak spočívá v tom, že se svým chováním spojuje různé reakce, které může jeho jednání vyvolat u druhých, přičemž vztah mezi tímto chováním a konkrétní reakcí vykazuje jistý druh nutnosti, která má svůj původ v biologickém zakotvení této konkrétní reakce na daný stimul.

Spojení nutnosti a svobody v lidském myšlení se děje tak, že si organismus internalizuje kauzální, biologicky determinované pudové reakce více lidí (a nikoli pouze jednoho jediného člověka) na své chování. Jelikož si organismus osvojuje několik těchto kauzálních reakcí, otevírá se před ním prostor v budoucnu volit mezi těmito různými reakcemi. Nutnost myšlení plyne z jeho biologického zakotvení, svoboda myšlení z jeho intersubjektivního zakotvení.

Intersubjektivně naturalizovaná koncepce racionality stejně jako realistické zakotvení racionality vysvětluje racionalitu na základě přírodní kauzality. Oproti realistickému

<sup>1</sup> Mluvit v této situaci o subjektivních záměrech je značně zavádějící, neboť organismy na této rovině nejsou obdařeny sebereflexí, tzn. nejedná se o myslící bytosti. Zavádějící text v závorce zde plní pouze didaktickou úlohu pro snadnější pochopení.

vysvětlení však nevychází ze subjekt-objektového modelu, nýbrž z intersubjektivního, který překonává problémy realistického vysvětlení. V intersubjektivním modelu se obědeme bez reprezentacionalistického momentu, který realistickou koncepci přivádí buď nazpět k metafyzice, jež nenabízí uspokojivé vysvětlení původu racionality, nebo ke globální skepsi, která ruší možnost realistického vysvětlení racionality. Intersubjektivně koncipovaná racionalita navíc zajišťuje a vysvětluje i svobodnou vůli individua, která je v subjekt-objektovém modelu realistické koncepce redukována na mechanické logické vyvozování, jež má jedinou možnou správnou formu determinovanou korespondencí s vnější realitou.

*b) Mezi racionalitou a iracionalitou*

Intersubjektivně naturalizovaná koncepce racionality oproti teologickým a realistickým koncepcím umožňuje vysvětlit rozdíl mezi racionálním spojením myšlenek a volnou asociací, což v těchto dvou koncepcích chybí. Teologické vysvětlení redukuje racionalitu na volnou asociaci boží mysli, realistické svým deterministickým pojetím racionální kauzality popírá možnost volných asociací. Volné asociace v intersubjektivně naturalistickém vysvětlení představují takové zřetězení myšlenek, kdy jsou se stimuly spojeny takové reakce, které buď nebyly následně rozvíjeny a podporovány v jeho další výchově (např. pomoct se vždy, když svítí na semaforu červená), nebo se kterými se dosud nesetkal u druhých lidí, tzn. že si je neinternalizoval jako vztah mezi stimulem a reakcí, nýbrž si toto spojení vytvořil ve své fantazii.

Například na odesílatelův stimul (tj. promluvu) „Vypadni odsud, nebo tě zabiju!“ zareaguje jeho příjemce způsobem, kterým se naučil reagovat na stimul „Miluji tě, polib mě!“ a odesílatele promluvy „Vypadni odsud, nebo tě zabiju!“ políbí.

Tato koncepce racionality tak vysvětluje problematický vztah mezi racionalitou a iracionalitou a transfery mezi těmito dvěma tradičně neslučitelnými oblastmi. Subjekt může zareagovat na stimuly druhých nezvyklou (asociační, resp. iracionální) reakcí. Pokud je tato reakce převzata druhými, stává se tato iracionální asociční reakce součástí racionálního.

Tak například reakce druhého v podobě polibku na vyhrožování, která se může zdát iracionální, se v rámci křesťanské paradigmatu stává naprosto racionální reakcí. Stejně tak může dojít k opačnému procesu. Jistá intersubjektivně sdílená reakce přestane být používána, ve světle vnějších okolností je nahrazena jinou. Upadá v zapomnění a její případný budoucí výskyt se stává iracionálním, neboť není sdílen ostatními členy společnosti.

V dnešní době například proti nemocem a chorobám nebojujeme tancem, zpěvem a vykuřování místnosti s pacientem s úmyslem udobřit zlé duchy usilující o jeho duši, nýbrž na základě zkoumání přírody a lidského těla vyrábíme léky zachraňující lidské životy. Takto pojatý vztah mezi racionálním a iracionálním umožňuje nový pohled na problém racionality, resp. racionalit, pohled, který činí srozumitelnou představu plurality

etnocentricky založených racionalit, aniž by ztroskotával na koncepčních a často sebe-destruktivních problémech postmoderních myslitelů s artikulací této plurality.

Intersubjektivně naturalizovaná koncepce racionality filosofie obrátí ke komunikaci vedle svého explanačního potenciálu převyšující předchozí metafyzicko-realistické pokusy o vysvětlení racionality umožňuje smířit a překonat celou řadu tradičně nesmiřitelných filosofických dualismů a koncepčních sporů, jako je například dualismus mezi racionalismem a iracionalismem (resp. pudy), mezi determinismem a indeterminismem, či problém globální skepse. Intersubjektivně založený naturalismus této koncepce jí přitom nebrání uvažovat i o etických otázkách, jak ukazuje například Habermasova koncepce diskursivní etiky vycházející z této intersubjektivní koncepce racionality.

### c) *Původ racionality*

Dosavadní náčrt intersubjektivně naturalizované koncepce racionality se týkal pouze povahy racionality, tzn. že se soustředil pouze na vysvětlení momentu nutnosti a svobody, s nimiž se setkáváme v našem myšlení, nikoli jejího původu, který představuje nejproblematictější místo nejenom této intersubjektivně naturalizované koncepce racionality, nýbrž každé koncepce racionality. Problém s vysvětlením vzniku myslící bytosti spočívá v tom, že se snažíme vysvětlit přechod od nemyšlení k myšlení, přičemž po celou dobu tohoto přechodu se nacházíme pouze na jedné straně tohoto přechodu, bez možnosti dostat se na druhou stranu. Vysvětlit tento přechod se tak neobejde bez jisté dávky spekulativnosti a metafyzičnosti a stejně tak tomu je i v intersubjektivně naturalizované koncepci racionality, která tento přechod popisuje jako moment, kdy si první organismus *internalizuje* reakce druhého organismu na jeho chování, čímž u něho vzniká vědomí sebe sama a tím myšlení. Davidson například vysvětluje tento moment ve svém modelu *triangulace*, kdy organismus začne chápat své reakce na podněty vnějšího světa ve světle reakcí druhého organismu na tyto jeho reakce. Habermas v návaznosti na Meada vysvětluje tento moment prostřednictvím *přebírání postoje druhého*, kdy první organismus napodobí reakci druhého organismu na jeho vlastní gesto (převzme postoj druhého), čímž nahlédne sebe sama jako objekt z pozice druhého organismu. Myšlení, resp. sebe-reflexe je zde koncipováno jako internalizovaný dialog s druhým člověkem, kdy naše vlastní myšlenky jsou pojaty jako reakce (resp. odpovědi) druhých na naše chování (tj. promluvy, resp. myšlenky), přičemž tyto myšlenky vyvolávají další myšlenky (například v podobě námitek), které jsou opět jen reakcemi druhých, které si subjekt internalizoval. Obě tyto koncepce sdílejí naturalismus a s ním spojený metafyzický předpoklad v podobě evoluční teorie. Proto i sebeduchapnější rekonstrukce, kterými Davidsonova triangulace či habermasovsko-meadovská koncepce přebírání postoje druhého bezpochyby jsou, stojí v konečném důsledku před námitkou, že je není možné vědecky doložit, že jsou spekulativní a v popperovském duchu metafyzické.

Na obranu proti těmto námitkám mohu uvést jen tolik, že zde předložená intersubjektivně naturalizovaná koncepce racionality je sice metafyzická, ovšem stejnou měrou, jakou je přírodní věda, která i přes všechny výhrady představuje dosud nejlepší for-



mu poznání, kterou jako lidé disponujeme, přičemž ji její diskursivní založení a vědění o falibilistické povaze jejího poznání svým způsobem chrání před dogmatismem jiných metafyzických přístupů. Hlavní výhodou intersubjektivně naturalizovaná koncepce racionality vycházející z filosofie obratu ke komunikaci spatřuji v tom, že její předpoklady a následné závěry nejsou v rozporu se stávajícím poznáním vědy, které je ze své podstaty falibilistické stejně jako závěry filosofie obratu ke komunikaci, přičemž odmítnutí těchto závěrů neznamena konec této filosofické koncepce, neboť kritického odmítnutí předpokládá diskusi, resp. intersubjektivní komunikaci, která však představuje první východisko a poslední normativní rámec nejenom tohoto filosofického přístupu, nýbrž kritického myšlení vůbec.



## Dějinný rozhovor poznání Filosofická hermeneutika Hanse-Georga Gadamera

*Martin Ďurďovič*  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Jak probíhá poznání? Zvláště dějiny novověké filosofie lze číst jako řadu příspěvků k řešení této těžko kdy v úplnosti zodpověditelné otázky. Teorie lidské subjektivity, lemující cestu novověkého noetického uvažování, myslely poznání světa jako *vztah* mezi myslí poznávajícího a nějakým daným, subjektivně podmíněným útvarem, přičemž se zjišťovaly – anebo alespoň zajišťovaly – potřebné náležitosti našich poznávacích mohutností, aby proces poznání mohl uspokojivě proběhnout. Předpokládalo se, že oba jeho činitelé, subjekt i objekt, představují setrvalé entity: stále ty stejné funkce poznání uchopují podstatně neměnné předměty zkušenosti.

Také Gadamerova filosofická hermeneutika se drží náhledu, že pochopení procesu poznání vyžaduje zevrubnou analýzu vztahu, jehož prostřednictvím nám věci vůbec mohou být dány. Nekonstruuje však představu noetického subjektu, který by v sobě všechny čisté akty poznání shromažďoval. Vztah člověka k sobě samému a ke světu, k bytí vůbec, je pojat jako vlastní místo hermeneutického fenoménu. *Rozumět* můžeme jen tak, že bytí, s nímž se setkáváme, *vykládáme* vzhledem ke smyslu, který pro nás má. Konečné lidské vědomí potom nelze oddělit od světa a dějin, do nichž je zasazeno. Nevyhnutelně do něj promlouvají dějinně utvářené struktury předsudků, jimiž je každý proces rozumění nesen. Poznání probíhá jako kontinuita rozhovoru o věcech, jimž se snažíme porozumět. Je třeba jej studovat v jeho fenomenalitě. Shrnutí hlavních bodů myšlenkového postupu, který Gadamer ve vazbě na takové studium rozvíjí, je obsahem předkládaného článku.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Je třeba podotknout, že vzhledem k mezinárodnímu významu, který si u filosofické veřejnosti vydobyla, nebyla Gadamerova hermeneutika v České republice zatím dostatečně prezentována. Stále ještě chybí vydání českého překladu Gadamerova hlavního díla *Wahrheit und Methode* a bilance na poli sekundární literatury je také neuspokojivá. Zahraniční práce zůstávají českému čtenáři nedostupné a počiny českých autorů zatím nesnesou mezinárodní srovnání. Základní představu o vývoji hermeneutického myšlení je možné načerpat v renomované práci: J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, Praha, OIKOYMENH 1997.

## 1 Základní idea: pravda, nebo metoda?

Pravdu nelze redukovat na metodu. Těmito slovy můžeme lapidárně shrnout *negativní* poselství, namířené Gadamerovou filosofickou hermeneutikou proti modelu přírodovědného poznání, jenž na dlouhou dobu ovládl teorii i praxi novověké vědy. Předmět lidského poznání se neomezuje pouze na jevy, které je možné za pomoci přesně kontrolovatelného metodického postupu popsat a zákonitě vysvětlit tak, aby se výsledným závěrům dala podle obecně stanovených kritérií připsat hodnota objektivních poznatků. Nárok lidské zkušenosti na pravdu o tom, k čemu se vztahuje, je mnohem širší, než jak ho vymezuje ideál metody, a ani přísně scientistní objektivitu, která je s tímto ideálem spojená, proto není možné považovat za všeobecně dosažitelný a jediný žádoucí cíl poznání. Vedle prosazujícího se idealizujícího a matematizovaného modelu poznání, jehož platnost měla filosoficky zdůvodnit Kantova *Kritika čistého rozumu*, se ostatně díky probouzejícímu se *dějinnému vědomí* – vědomí historické podmíněnosti každé, tedy i naší vlastní doby – začínají již od počátku 19. století o své místo na poli vědeckého vědění hlásit také obory, jejichž způsob poznání nebude možné s vytčeným vzorem práce přírodních věd zcela sloučit.

Živnou půdou *duchovních věd*, jak byl souhrn nově se rýsujících disciplín nazván, byla humanistická filologická studia, spjatá s obdobím klasicismu a soustřeďující se zprvu především na výzkum antických písemných památek.<sup>2</sup> Pokud chtěly v konfrontaci s požadavkem objektivitu, nastoleným úspěšným tažením přírodních věd, překonat fázi roztržitého a nesoustavného bádání a prokázat tak vlastní vědeckost, duchovní vědy musely usilovat o jednotné metodické zajištění svých výzkumných postupů, které by bylo vzhledem ke specifice jejich předmětu na přírodních vědách nezávislé. Završení filosofické reflexe, která se stala výrazem tohoto hledání přiměřeného sebepojetí, lze spatřovat v díle Wilhelma Diltheye, který východisko pro řešení problému legitimizace vědeckosti duchovědného poznání našel v pojmu „rozumění“. Zde ovšem dochází k setkání koncepce duchovních věd s novým horizontem: pojem rozumění byl totiž již dříve zásluhou romantika Friedricha D. E. Schleiermachera postaven do centra hermeneutického bádání.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Význam termínu „duchovní vědy“ (*Geisteswissenschaften*) se zhruba kryje s tím, co se v anglofonním světě míní „vědami humanitními“ (*humanities*), jinde též „vědami o člověku“. Dnes sem bývá řazena zejména filosofie, historie, filologické obory, dějiny umění, religionistika, případně i další specializovanější odvětví. Odlišování těchto věd od věd přírodních, ale i sociálních, může být sice považováno za do jisté míry ryze teoretické rozlišení na úrovni filosofie vědy, doklady pro něj je nicméně možné i v čase interdisciplinárního výzkumu prakticky nalézat v reálném dělení vědeckých výzkumných pracovišť. Samostatně k problematice duchovních věd viz H.-G. Gadamer, „Wahrheit in den Geisteswissenschaften“, in: *Wahrheit und Methode II (Gesammelte Werke 2)*, Tübingen, Mohr Siebeck 1993, s. 37–43. Srovnej též J. Ritter, „Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft“, in: *Schriftreihe für die Förderung der Wissenschaft*, 1962/2.

<sup>3</sup> V Schleiermacherovi lze proto spatřovat postavu stojící na pomezí mezi tradiční hermeneutikou a současnou filosofickou hermeneutikou. Přestože svá zkoumání označuje titulem „nauka o umění rozumění“ (*Kunstlehre des Verstehens*), obrací se v nich proti do té doby převládajícímu pojetí hermeneutiky jako pouhého souboru dílčích pokynů pro konkrétní interpretační práci s textem. Místo toho navrhuje rozpracovat koncepci *všeobecné hermeneutiky*, jejímž úkolem by bylo popsat *základní rysy* vůbec každého *rozumění*, řeči mezilidského rozhovoru

Jestliže *hermeneutiku* bylo před Diltheyovým vystoupením zvykem chápat jako nauku zabývající se formulací více či méně obecných pravidel výkladu, jež nám zabezpečí správné porozumění cizím obsahům smyslu, uloženým v různých druzích písemných dokumentů (např. náboženských, právních, uměleckých), Dilthey se snaží rozsah její působnosti ještě dále rozšířit. Hermeneutický postup se nyní vztahuje na celou předmětnou oblast duchovních věd a *metoda rozumění* je pasována na základní prostředek zpřístupnění smyslu veškerých duchovních výtvorů dějinného světa minulosti vůbec. Zkoumáme-li artificiální historické pozůstatky minulého života člověka, abychom z nich vyčetli celkový ráz doby, v níž žil, je třeba je chápat jako zvláštní, z *prožívání* jedince vyplývající útvary smyslu, v nichž je uložen dějinný sebevýklad jejich původce. Tomuto sebevýkladu, pojatému jako výraz nějakého životního prožitku, může badatel prostřednictvím procesu vžívajícího se znovuvytváření původního smyslu opět porozumět a tak proniknout do duchovního světa, který dal danému dílu vzniknout.<sup>4</sup>

Dilthey sice na jednu stranu připouští, že takovýto postup poznání je závislý na jedinečné osobní dispozici interpreta určitému duchovnímu výtvoru porozumět a nemůže být proto převeden na sadu logicky jasně definovaných elementárních operací.<sup>5</sup> Zároveň se však zdá, že nakolik se stalo jeho cílem předložit koncepci obecné metody duchovních věd, bylo jeho uvažování určeno standardem přírodovědného modelu poznání s jeho ideálem metody. Lze ale v duchovních vědách i přes uznání jejich svébytnosti tento ideál vskutku následovat? Gadamerova filosofická hermeneutika je v tomto ohledu setrvalou polemikou s myšlenkou, že povaha hermeneutiky se naplňuje stanovením nějakého závazného systému pravidel, která by nám teprve k předmětu rozumění měla zjednávat adekvátní přístup.<sup>6</sup> Jeho stanovisko ve věci metodismu uvnitř duchovních věd budiž učiněno jasným: „Neexistuje žádná metoda duchovních věd.“<sup>7</sup>

Jaký význam získává hermeneutika, která opouští své tradiční sebepojetí jakožto „umění výkladu“? Pokud chceme spontaneitu rozumění vyprostit ze sevření metodického myšlení, musíme jej na rozdíl od duchovědné hermeneutiky přiblížit neredukovatelné zkušenosti bytí, objímající vše, co dějinně utvářený čas člověku přináší. Cílem hermeneutických zkoumání už napříště nemá být formulace pravidel výkladu, která by nám bezpečně zaručila správné porozumění. Je spíše třeba provést systematickou a konsekventní analýzu, jež by *fenomén rozumění* studovala jako takový – jako součást lidské

počinaje. Viz F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg, Universitätsverlag 1974, zvl. s. 82 a 123–124. Pro souhrnný výklad Schleiermacherovy hermeneutiky a jejího vztahu k německé osvícenské hermeneutice srov. P. Szondi, *Úvod do literární hermeneutiky*, Brno, HOST 2004, s. 129–160.

<sup>4</sup> Viz Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990, s. 252–272.

<sup>5</sup> W. Dilthey, *ibid.* s. 267.

<sup>6</sup> To je namířeno zejména proti představě obsažené ve vlivné studii W. Diltheye *Die Entstehung der Hermeneutik*, podle níž se hermeneutika vyvíjela stejně zákonitě jako přírodovědné zkoumání – postupujíc od formulace dílčích pravidel interpretace až k souhrnné teorii rozumění. Viz W. Dilthey, „Vznik hermeneutiky“, in: *Život a dějinné vědomie*, Bratislava, Pravda 1980, s. 200–201. Pro osvětlení mimořádného postavení myšlení W. Diltheye v kritické argumentaci Gadamerovy filosofické hermeneutiky srov. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck 2000, zvl. s. 103–110.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr Siebeck 1990, s. 13.

existence ve světě. Dilthey rozumění pojednal pouze jako metodický postup jisté třídy věd. *Pozitivní přínos Pravdy a metody* coby základního Gadamerova díla spočívá naopak v široké reinterpetaci rozpětí hermeneutického fenoménu.

Gadamerova zkoumání tak rozumění vyvádějí z tenat metodického myšlení. Na jednu stranu se v intencích novověké teorie subjektu stává pojmem, jehož prostřednictvím má být objasněn vztah člověka k sobě samému i ke světu, který bez přestání vykládá. Na druhou stranu se však ukazuje, že jde o proces, jenž se svou nevyzpytatelností bytostně vzpírá nástrojům metodické kontroly. Jakožto rozhovor, který vedeme o věcech, neřízeně prostupuje veškerou naši zkušenost světa. Pravda, k níž v rámci této zkušenosti dospíváme, potom už ovšem nemůže být považována za privilegované vlastnictví metodizované exaktní vědy. Analýza rozmanitých aspektů procesu rozumění nás podle Gadamera naopak nutí k tomu, že fenoménu rozumění musíme přisoudit *univerzální rozměr*.

Vějíř nejdůležitějších pojmů, které Gadamerova filosofická zkoumání rozevírají, svědčí o tom, že jeho vůdčím záměrem bylo načrtnout základní rysy jakési „hermeneutické ontologie“.<sup>8</sup> Otázka statusu duchovnědného poznání a jeho vztahu k přírodovědné metodice, díky nimž byla hermeneutická problematika svého času tak naléhavě otevřena, nicméně dodnes neztratila nic ze své závažnosti. Duchovní vědy přece platí za historický předstupeň věd sociálních a od obou těchto tříd věd se v současných společnostech očekává, že zde budou plnit jisté funkce. V jakém rozsahu je můžeme – jak žádá Gadamer – zbavit závazku metodické přisnosti, na němž lpějí vědy přírodní? Nehrozí nebezpečí, že vzhledem k vratké pravdivostní hodnotě jejich poznatků by postupně mohly ztratit svůj smysl i společenské opodstatnění?

## 2 Kritika abstrakce estetického vědomí a ontologie uměleckého díla

V tvrzení o hermeneutickém charakteru lidské zkušenosti světa, které je spíše až konečným vyústěním Gadamerových úvah, je tedy už zapracováno přesvědčení, že fenomén rozumění nepokrývá jen široký prostor každodenní, obecně sdílené zkušenosti smyslu. Jeho platnost je třeba podržet i ve zvláštních hranicích vědy. Plní-li v poznání přírodních věd pokyny metody pro rozumění nepostradatelnou disciplinující funkci, půjde nyní o to, exemplárním způsobem *popsat struktury rozumění* v jejich jakoby čisté, metodicky neusměrňované podobě. Je to právě analýza zkušenosti v těch oborech poznání, jejichž postupy nelze převést na metodické nástroje vědy, co Gadamerovi poskytne látku pro jeho hermeneutická zkoumání. Budeme se proto nyní zabývat *zkušeností umění* a o něco později ještě podrobněji zkušeností dějin, abychom v souladu s výklady *Pravdy a metody* zároveň podali kritiku problematických nároků těch vědních oborů, které si v těchto oblastech připisují nejvyšší kompetenci: estetiky a duchovních věd (tj. také ještě estetiky).

Východiskem Gadamerových úvah o zkušenosti umění a dějin je rekurz na *pojmy humanistické tradice*, který mu v protitahu vůči požadavkům moderní vědy umožňuje

<sup>8</sup> Viz titul závěrečné kapitoly *Wahrheit und Methode*. s. 442.

navázat na zapomenuté kořeny duchovních věd. Tato tradice totiž poznání neztotožňovala pouze s teoretickým odhalováním všeobecných přírodních zákonitostí. Její nedoceněná přednost tkví v tom, že jej dokázala myslet společně se schopností prakticky se orientovat v životních situacích – s nenapodobitelným osobním uměním tříbit vlastní takt v záležitostech mravů i vkusu.

Tak například Hegelův pojem *vzdělání* jakožto „pozvednutí k všeobecnosti“ na jedné straně spojuje osobní mravní a intelektuální sebekultivaci člověka se schopností překonávat vlastní partikularitu, na druhé straně ale ukazuje, jak teprve díky účasti na všeobecnosti společenského vědění nabýváme vědomí o omezené platnosti našeho stanoviska, jak se učíme podmíněnému. Podobně je v humanistické tradici zakotvena i rozvětvená linie evropského myšlení operující s pojmem *obecného smyslu* (*sensus communis*) či zdravého rozumu (*common sense*) coby získané schopnosti prakticky se přizpůsobovat všeobecným principům lidské pospolitosti, které si člověk umí osvojit a dále samostatně uplatňovat. Problém aplikace zevšeobecněného vědění na jednotlivé, jenž se zde dostává ke slovu, se však neomezuje jenom na takto ohraničenou oblast mravního života. Činnost subsumování zvláštního pod obecné jako taková byla v německé osvícenské filosofii podchycena zavedením pojmu *soudnosti*, resp. – již Kantovou terminologií – určující soudnosti. Ta měla označovat právě onen přesně nevysvětlitelný um dokázat všude, kde je to potřeba, zatím jen naučená pravidla správně aplikovat na konkrétní případy. Hledáme-li ovšem pojem, na němž se vůbec nejviditelněji manifestuje celkový zlom, oddělující humanistickou tradici od následně převažujícího směřování evropského myšlení, musíme spolu s Gadamerem obrátit pozornost k pojmu *vkusu*. Jestliže pro humanismus vkus představoval *způsob poznání*, jímž vzdělané vědomí prostřednictvím soudnosti osvědčuje svůj obecný smysl pro volbu správného či přiměřeného, radikální subjektivizace, již do chápání vkusu vnáší Kantova estetika, předznačuje epochu, v níž si monopol na poznání vydobyla přírodní věda.<sup>9</sup>

Redukce významu pojmu vkusu je v Gadamerových očích posunem, který dalekosáhle předurčil celý další vývoj estetiky i rámec metodologické sebereflexe duchovní věd. Kantova transcendentální filosofie totiž vkusu odejmula jakýkoliv podíl na poznání předmětu. Vedle teoretického poznání poskytujícího nám zákonitosti jevové přírody a vedle morálního poznání odhalujícího autonomní, racionální základ mravnosti, Kant v *Kritice soudnosti* pojal soudy vkusu jakožto vyplývající ze subjektivního principu, který způsobuje pouze to, že v nás určité předměty či jejich představy vyvolávají pocit libosti nebo nelibosti. Vkus, spojený toliko s všeobecností zalíbení při posuzování krásna, byl tak postaven mimo doménu objektivního poznání.<sup>10</sup>

To se určujícím způsobem promítlo do filosofie umění a estetiky. Zatímco pro Kanta, pokud se na půdě transcendentálního subjektu zabýval estetickým posuzováním krásného

<sup>9</sup> K těmto úvahám viz H.-G. Gadamer, *WuM*, s. 9–47.

<sup>10</sup> Viz Kantova vyjádření, uvozující analytiku estetické soudnosti: „Soud vkusu není tedy poznávacím soudem, není tedy logický, nýbrž estetický [...]“. „*Vkus* je schopnost posuzovat nějaký předmět nebo způsob představy na základě zalíbení nebo nelíbení [...]. Předmět takového zalíbení se nazývá *krásný*“. I. Kant, *Kritika soudnosti*, Praha, Odeon 1975, s. 51 a 56. (originál: s. 4 a 16).

jako takovým, se krása přírody coby předmět zalíbení nacházela na jedné rovině s krásou umění, ba zachovávala si vůči výtvorům umění přednost, romantika se vydá cestou apotheózy tvořivé síly *génia*. Převahu nad přírodou jakožto estetickým předmětem postupně získá umělecké dílo, chápané jako výsledek svobodné symbolizující činnosti mysli. Kantovo zúžení významu pojmu vkusu na subjektivní princip, díky němuž v nás předměty nezávisle na jakémkoli poznání vyvolávají a priori pocit libosti nebo nelibosti, a tedy se nám líbí, nebo nelíbí, podle Gadamera teď ovšem ve svém důsledku vede k tomu, že se i z estetického předmětu stává cosi *neskutečného*. Umělecké dílo, obdivované napříště jakožto krásné zdání, vyvěrající z nevědomých vrstev senzitivní mysli *génia*, je postaveno do protikladu vůči světu, v němž vystupuje – je ztotožněno s něčím imaginárním, s fikcí, je to svět sám pro sebe. Máme-li navíc tuto představu o umění, upevněnou německou romantikou, sledovat až do konce, musíme si kromě osvětlení původu uměleckého díla položit ještě jednu otázku: Ke komu se takové nad všechny vztahy ke skutečnosti postavené „čisté umělecké dílo“ vlastně obrací?

Zde narážíme na kritický osten Gadamerových zkoumání. Pokantovská subjektivizace estetiky byla provázena přesvědčením, že jak původ umění, tak i jeho působení jsou spojeny s mimořádně intenzivními prožitky – nejdříve na straně tvůrce díla, poté na straně jeho příjemce. Gadamer má nyní za to, že chceme-li ono centrum prožitků, vyvolaných účinkem díla, ze systematického hlediska nějak pojmově uchopit, je možné se na něj dívat jako na jistý způsob vědomí, jako na *estetické vědomí*, vyznačující se svérázným výkonem *abstrakce*.

To, od čeho se abstrahuje, je-li nám umělecké dílo dáno toliko prizmatem své čisté estetické kvality, je přitom přinejmenším dvojitý: Jsou to jednak všechny vztahy díla k životní souvislosti, v níž je zakořeněno, všechny jeho mimoestetické, religiózní i profánní vazby, účely a funkce, jejichž prostřednictvím se začleňuje do světa, v němž teprve nabývá plnosti svého významu.<sup>11</sup> Jednak je to ale také nárok na pravdu, který dílo pozvedá, a s ním spojené poznání. V bezprostřednosti estetického působení se umění rozpadá do mnohosti dále nesjednotitelných punktuálních prožitků, jež jsou diskontinuální vůči dějinné skutečnosti člověka, vůči v dějinách souvisle rozvíjenému sebeporozumění, dávajícímu jeho existenci identitu. Má-li být naproti tomu vyzdvihnut zvláštní způsob poznání, jímž umění nezávisle na pojmových instrumentech vědy zprostředkovává pravdu, musíme uměleckému dílu navrátit jeho vztah ke světu. Podle Gadamera je proto proti abstrakci estetického vědomí zapotřebí postavit analýzu *zkušenosti uměleckého díla*, vyrůstající právě z dějinného sebeporozumění člověka, do něhož z umění čerpané obsahy smyslu nezaměnitelným způsobem intervenují. A tento krok se zdá být o to důležitější, že se i všechny duchovní vědy, pokud pro své založení hledaly útočiště v pojmu prožitku, jak jsme toho byli svědky u Wilhelma Diltheye, vystavily nebezpečí *estetizace* svého způsobu poznání. Lékem duchovních věd včetně estetiky, tvrdí Gadamer, se má stát odkrytí univerzálního rozměru hermeneutického fenoménu.

<sup>11</sup> Viz H.-G. Gadamer, *WiM*, s. 90-91.



Ačkoli cílem *Pravdy a metody* není podat integrální teorii umění, nýbrž jen zdůvodnit rozšíření otázky pravdy také na zkušenost s uměním, směr, který Gadamer své analýze dává, mu nyní umožňuje vyjádřit se souhrnně i v jednotlivých rozvedeních k převážně většině forem umění – ať už se jedná o umění reproduktivní (divadlo, hudba, tanec, opera), nebo o umění zobrazující (malířství, literatura, architektura). Lze říci, že v této fázi argumentace mu jde o objasnění hermeneutického charakteru zkušenosti umění, o její vyložení jakožto jistého význačného způsobu porozumění bytí. Předmětem zkoumání se přitom prozatím nestává nic jiného, než právě umělecké dílo jako takové, jehož působením to v díle znázorněné zakouší přírůstek bytí, pozvedající ho k poznání pravdy. Vzhledem k tomu, že za východisko pro vypracování takovéto „ontologie uměleckého díla“ je zvolen pojem *hry*, soustředí se těžiště analýzy zkušenosti umění nejdříve kolem otázky po způsobu bytí hry a teprve později jsou zachyceny také další, z hermeneutického hlediska relevantní momenty zkušenosti umění.

Použití pojmu hry, jenž má vystihovat nejzákladnější povahu umění, je nikoli v neposlední řadě opět nasměrováno proti nivelizujícímu pojetí estetického vědomí, které z uměleckého díla chtělo učinit toliko předmět pro sebe sama jsoucího subjektu – má zdůraznit primát hry vůči vědomí hrajícího. Subjektem hry, vyvazující z vážnosti účelného chování a dávající všem, kdo se na ni podílejí, v rámci jistých pravidel naprostou volnost k výkonu pohybu, totiž nejsou jednotliví hráči, nýbrž hra sama. Ta vytváří jakousi vyšší skutečnost, v níž probíhá proces neustálého sebeznázornění jak hráčů, tak i hry jako takové, přičemž specifikum hry umění spočívá v tom, že je znázorněním pro někoho dalšího, pro diváka.<sup>12</sup> Znázornění zde doznává *proměny ve výtvor*: zůstává sice stále týmž, zároveň se však najednou stává něčím naprosto jiným, hra jej pozvedá k idealitě významu. Zatímco v reproduktivních uměních má proces znázornění podobu jevištního nebo orchestrálního provedení, v němž interpretované dílo teprve získává svou plnou přítomnost, v uměních zobrazujících se znázornění vztahuje k nějakému bytí, jež může skrze své zobrazení přijít jakoby samo k sobě, vyniknout prostřednictvím rysů, které všednímu pohledu zůstávají zahaleny. V obou případech se dílo určuje jakožto *bytosný děj*, poskytující všem zúčastněným radost ze *znovupoznání* toho, co je v umění původním způsobem *napodobeno*.

Umění tudíž není nějakým ze světa vytrhujícím raušem. Tolik důležitý vztah umění ke světu se naplňuje právě tím, že je v něm v novém světle poznáváno to, co už známe. Zkušenost umění se vřazuje do neutuchajícího procesu hermeneutického *dění*, jehož prostřednictvím pro nás náš svět a věci v něm stále znovu nabývají smysl. Tím ovšem padá výlučné postavení estetického vědomí, beroucího si z věci zcela nezávazně jen to, co vyjadřují působením svých estetických kvalit. „Estetika“, uzavírá Gadamer, „se musí rozplynout v hermeneutice.“<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Pojmem znázornění (*Darstellung*), jehož obtížný a také problematický výklad zde vzhledem k našemu záměru nemůžeme sledovat podrobněji, chce Gadamer, podobně jako v případě pojmu hry, zdůraznit procesuální charakter zkušenosti umění – odkázanost každého uměleckého díla na výkon interpretace, jemuž teprve vděčí za to, čím je a může být. K tomu srov. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, s. 61–6.

<sup>13</sup> H.-G. Gadamer, *WiM*, s. 170.

### 3 Kruhovost rozumění

Analýza zkušenosti umění, ústící do destrukce subjektivistické estetiky prožitku, nás v tuto chvíli staví před úkol, pokusit se hermeneutický postup rozumění smyslu nějak systematicky popsat. Výsledkem provedené ontologie uměleckého díla je zjištění, že zkušenost umění nespočívá v distanci rozumějícího vůči stínové zkušenosti díla. Naopak, má charakter dění, jímž jsme vtahováni do hry, přinášející nám i přesto, že ji nemůžeme metodicky ovládnout, poznání pravdy. Se vstupem do druhé části *Pravdy a metody*, zabývající se *zkušeností dějin*, nyní překročíme okruh zkoumání, zúžený dosud na problematiku umění. S otázkami, jakým způsobem je nám dána lidská kulturní minulost a nakolik je možné ji zpřístupnit vědeckému poznání, se totiž během zápasu s přírodovědným ideálem poznání musely vyrovnávat duchovní vědy jako celek. Víme však, že Gadamerovým záměrem není dostát požadavkům metody. Vzdalující se od tradičního pojetí hermeneutiky jakožto nauky, poučující o pravidlech, vedoucích k správnému porozumění textu, začneme právě na pozadí dějinné podmíněnosti lidského bytí rozkrývat plnou šíři hermeneutického fenoménu.

Budeme-li ovšem hovořit o zkušenosti dějin a o probádávání lidské kulturní minulosti, jež si jako svou úlohu předsevzaly duchovní vědy, je nejprve třeba připomenout alianci těchto věd s hermeneutickým myšlením 19. století, které jim poskytlo metodologickou oporu. Kritické zúčtování s tímto myšlením, jež je neopominutelným hybným činitelem Gadamerova díla a tvoří všudypřítomný kontrapunkt jeho původních úvah, je namířeno zejména proti Schleiermacherově romantické hermeneutice a proti jejímu dalšímu rozvedení u autorů tzv. německé historické školy (L. von Ranke, J. Droysen) a především pak u W. Diltheye. Je zde přítomná patrná návaznost na závěry kritiky abstrakce estetického vědomí. Metodismus hermeneutiky 19. století je podle Gadamera doprovázen estetizací v pojmání předmětu hermeneutického a tak potažmo i duchovědného poznání.

V dochovaných Schleiermacherových spisech je tato tendence dokumentována orientací hermeneutiky na vnitřní myšlenkové pochody mluvčího nebo autora textu, na záměr, který sleduje při používání výrazových prostředků daného jazyka. Cíl rozumění tu totiž není spatřován v poznání věci, o níž dané sdělení hovoří, nýbrž v tom, že stále lépe chápeme, co jeho původci tanulo na mysli, ať už je pravdivostní hodnota jeho tvrzení jakákoliv. Přestože proces rozumění předpokládá náležité zvládnutí gramatické struktury jazyka, jeho jádro tkví v postupném *rekonstruování původního smyslu* sdělení, v němž hraje rozhodující roli ohled na jedinečný způsob výrazové produktivity jeho autora.<sup>14</sup> Vedle *gramatické stránky* procesu interpretace proto Schleiermacher podtrhl význam její *technicko-psychologické*, mířící na porozumění tvořivé osobnosti, dodávající teprve každému myšlení i stylu vyjadřování jeho nezaměnitelnou pečeť. Tvůrci literárního díla byla v duchu romantismu vložena do rukou svoboda pro vyjádření nevnitřnějších pocitů a stavů mysli, omezovaná pouze historicky se proměňujícími možnostmi jazyka.

<sup>14</sup> F. D. E. Schleiermacher, cit. dílo, s. 31.

Položení důrazu na psychologickou stránku procesu rozumění se později stává klíčovým motivem hermeneutiky zapojené do koncepce duchovních věd. Pakliže zásluhou teoretiků historické školy byly také lidské dějiny pojaty jako jeden velký text, jehož smysl je možné rozluštit jen tak, že ho za pomoci empirického výzkumu budeme slovo po slovu číst, W. Dilthey se již pokusil přesněji vytyčit metodickou cestu, jak k takovému hlubšímu smyslu dějinami odplavené přítomnosti člověka pronikat. Existuje jen jeden jediný život, který prostřednictvím svých dějinných objektivací nabývá nejrozmanitějších podob. Navždy ztracené dějinné souvislosti sociálních systémů, národů a epoch nedostihneme kroky racionální spekulace v intencích Hegelovy filosofie dějin. Úkolem rozumění jakožto obecné metody duchovních věd je umožnit nám přenést se do těchto dob prostřednictvím znovuprožití původního obsahu duchovních výtvorů, který sem byl dějinně existujícím životem v minulosti vložen. My sami jsme vlastníky stejných potenciálů života, naše osudy mají stejnou prožitkovou základnu, jako tomu bylo kdykoli dříve. Podobně jako jsme schopni vžít se do obsahu řekněme nějakého literárního díla, jsme nakonec schopni pokračovat odtud dál směrem k širší, dějinně podmíněné souvislosti, z níž toto dílo vyvěrá – k osobnosti tvůrce, k duchu doby, kdy dílo vzniklo – a odtud mu zpětně opět lépe porozumět.<sup>15</sup>

Pohyb rozumění od části k celku a zpět od celku k části, to jsou ovšem dvě základní figury principu *hermeneutického kruhu*, který se od časů Schleiermacherových stal prvním diktem hermeneutické disciplíny. Ať už chceme odhalit smysl textu, studovat duševní souvislost mimořádné osobnosti, nebo dokonce prostřednictvím nám daného výkonu zachytit jedinečný svéráz neopakovatelného světa jisté doby, nebude nám žádný takový významuplný celek dostupný jednoduše naráz. Jsme odkázáni na to, rozumět mu krok po kroku z dílčích výrazů, v nichž se projevuje, ale jejichž význam se zároveň přiměřeně ozřejmuje pouze vztahem ke smyslu celku, z něhož vcházejí, a který už také od počátku každého procesu rozumění musí být nějak předpokládán a předjímán. Je však přijatelné se domnívat, že neustávající kruhový pohyb zprostředkování, do jehož struktury je průběh rozumění uzavřen, budeme moci převést na sadu metodických pokynů, které by libovolný akt rozumění neomylně vedly? A je vůbec správným rozhodnutím, izolujeme-li takovéto metodické akty, zaměřené do cizích světů textů a vzdálených dob, od jakéhokoli reálného poznání věci – myslíme-li je v naprosté diskontinuitě vůči nám samým a našemu vlastnímu poměru ke světu?

I u Gadamera se principu hermeneutického kruhu dostalo postavení základního východiska. Jeho záměrem je ale důkladné rozpracování této myšlenky na původnější půdě lidské existence, na rovině ontologicky vymezeného vztahu člověka ke svému bytí a ke světu, v němž se táže po smyslu věci, s nimiž se setkává. Mimořádnou produktivitu tohoto přístupu prokázala již dříve podrobná zkoumání, provedená v rámci tzv. fundamentální ontologie M. Heideggerem, na jejichž výsledky tu Gadamer mohl navázat. Díváme-li se na hermeneutický fenomén z tohoto stanoviska, rozumění přestává být jen

<sup>15</sup> Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, s. 185–196.

zvláštním kognitivním postojem, odpovídajícím na metodologickou nejistotu duchovních věd. Namísto toho je mu přisouzen význam pojmu, popisujícího dimenzi, v níž se nám bytí vůbec stává přístupné co do jeho smyslu. Lidská existence, tvrdí Heidegger, má charakter rozvrhu možnosti, jak být. Člověk na základě toho, jak porozuměl sám sobě a světu, volí, jak si bude počínat, a tak vlastně v důsledku i to, kým bude, co ze sebe udělá. Platformou takového stále znovu vykonávaného rozvrhu je přítom konečný čas smrtelné lidské existence, o jehož vyplnění se musí každý sám namáhavě starat.<sup>16</sup>

Tyto výzkumy vrhly značně odlišné světlo i na princip hermeneutického kruhu. Hermeneutika 19. století, se Schleiermacherem a Diltheyem v čele, sice uznala jeho nezrušitelnou platnost. Kvůli úspěchu, který slavila exaktní přírodovědná metodologie, se však kruhový pohyb mezi celkem a jeho částmi snažila přiblížit kontrolovatelnému postupu, na jehož konci by stál objektivní poznatek – původně míněný obsah smyslu, vložený do textu nebo duchovního výtvaru jeho tvůrcem. Heidegger ve vazbě na své analýzy časovosti lidské existence skutečnost kruhovosti rozumění zhodnocuje důsledněji. Z hlediska scientistního 19. století nepohodlné zjištění, že každé vykročení rozumění směrem k celku je už neseno jistými předpoklady a anticipacemi, interpretuje jako fenomén, vyplývající ze způsobu lidského bytí, pro něž jsou možnosti rozumění vždy předznamenány minulostí a budoucností, mezi nimiž se nachází. Heideggerův koncisní závěr, že kruh rozumění je existenciálním vyjádřením „před-struktury“ bytí samého, mající původ v časovosti jeho bytí, Gadamer povyšuje na úroveň hermeneutického principu *dějinnosti rozumění*, tvořícího základní pilíř jeho *teorie hermeneutické zkušenosti*.<sup>17</sup> Jejím cílem není jen prozkoumat, jaké důsledky má ontologický výkaz kruhovosti rozumění pro sebepojetí duchovědné hermeneutiky. Stále zřetelněji se začne ukazovat, že analýza fenoménu rozumění by mohla mít zcela všeobecný filosofický dosah.

#### 4 Teorie hermeneutické zkušenosti

##### a) *Od rehabilitace předsudku k vědomí dějin působení*

Nástin vlastní hermeneutické teorie Gadamer otevírá poukazem na některé signifikantní těžkosti, vynořující v souvislosti s výkladem textů. Přes toto skromné východisko, signalizující jeho přináležitost k dlouhým dějinám tradiční hermeneutiky, nicméně brzy

<sup>16</sup> K hlavním pojmům Heideggerovy hermeneutiky viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha, OIKOYMENH 1996, s. 170–194. Zde čteme: „[...] rozumění má samo o sobě existenciální strukturu, kterou nazýváme rozvrh. [...] jako vržený je pobyt vržen do způsobu bytí, jímž je rozvrhování. [...] Pobyt si, dokud je, vždy rozuměl a stále rozumí z možnosti.“ Ibid., s. 172. Hermeneutická východiska Heideggerovy fundamentální ontologie se ovšem formovala už dříve. K tomu zejména teprve nedávno vydaný soubor přednášek z letního semestru 1923: M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1. vydání 1982.

<sup>17</sup> Heidegger reflektuje úzkost, kterou objevení kruhu v rozumění může ve vědeckém sebevědomí vyvolávat, ale z principu zamítá podávání utišujících prostředků: „[...] vidět v tomto kruhu něco bludného a ohlízet se po způsobech, jak se mu vyhnout, ba i jen ‚pocíťovat‘ jej jako nevyhnutelnou nedokonalost, znamená zásadně rozumění nerozumět. [...] Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit. Tento kruh rozumění není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální ‚před-struktury‘ bytí [Dasein] samého“. M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha, OIKOYMENH 1996, s. 180–181.

dochází ke konfrontaci, jež ze stínů nechává vystoupit rozlehlou scénérii novověkého myšlení. I v případě, kdy se obracíme k textu, platí, že každý, kdo mu chce porozumět, již má určité předporozumění, je vybaven množstvím vzájemně se střetávajících předchůdných mínění, s nimiž se vůči textu rozvrhuje. Mají-li být přitom tyto rozvrhy přiměřené jak textu, tak věci, o níž se v něm pojednává, nesmí být zájmem interpreta snažit se tato mínění vůči textu za každou cenu prosadit. Protože jsou z principu neodstranitelná, nelze se jich však ani jednoduše zbavit, či se proti jejich nežádoucímu vlivu nějak metodicky obrnit. Přiznáme-li si, že jinakost textu se ke slovu dostane teprve tehdy, vyzdvihneme-li současně *pozitivitu předsudku*, s nímž rozumění vůči textu přistupuje, nezbyvá nám, míní Gadamer, než snažit se každý proces výkladu započít *osvojením* si vlastních předsudků a jejich *oddělením* od mínění textu.<sup>18</sup> Poznání bude moci proběhnout. Jeho úvodní podmínkou ovšem musí být kritické projasnění struktury předsudků, jejichž prostřednictvím dějiny promlouvají do našeho vědomí.

To není tak samozřejmý požadavek, jak by se mohlo zdát. Vždyť osvícenstvím počínaje můžeme daleko spíše hovořit o přetrvávající *diskreditaci předsudku*. Jakožto soud, který padl předtím, nežli byli přezkoumány všechny vzhledem k dané věci určující momenty, byl předsudek ztotožněn s veskrze negativním jevem.<sup>19</sup> Zdrojem poznání přece nesmí být nezdůvodněné vědění tradice, nýbrž přesvědčivé závěry bezpředsudečného rozumu. Osvícenský racionalismus, kráčející ruku v ruce se stoupajícím sebevědomím empirické vědy, ústí ve svém důsledku do ustavení abstraktního protikladu mezi pravdivým vědním rozumem a efemérními dějinami tradic. Chceme-li *dějinnému vědomí* uvolnit cestu k přiměřenější zkušenosti dějin, budeme proto muset jít zpět za osvícenství a předsudkům ponechat jejich pozitivní hodnotu. Nejbližší možností konečné lidské existence není rozum oddělený od dějin, nýbrž rozum působící v dějinách a osvědčující se zde na jednotlivých danostech, které mu vstupují do cesty.

*Rehabilitace předsudku*, prováděná ve jménu kruhovosti rozumění, je tak propojena s analýzou dějinného bytí člověka. Aby vysvětlil, jak je lidské vědomí vklíněno do dějin, sahá Gadamer zpět k osvícenstvím zneuznanému pojmu tradice. *Autorita*, z níž tradice čerpá svou moc, nemá původ v abdikaci rozumu, podrobujícího se stávajícím pořádkům. Má naopak primárně co dělat s poznáním. Podobně jako osobní autorita může být nabyta jen tak, že s důvěrou uznáme převahu jiného názoru. V případě zvyků a mravů, které utvářejí naše dějinné bytí, se zpravidla nedobereme čistě racionálního zdůvodnění. Naše jednání bude záviset na tom, jakou autoritu vůči sobě necháme platit, který předsudek přijmeme za svůj. Nemůžeme se zde opřít o nějaké poslední evidence, dávající našim přesvědčením nezvratnou platnost. Poučení o světě nám v drtivé míře poskytuje tradice, jejímž vlivům jsme vystaveni. Zde leží pravé působiště rozumu i počátek všech změn: převzaté obsahy smyslu se prověří tím, že je dokážeme aplikovat na naši vlastní zkušenost. Poznání, řídící naše životy, neprobíhá ve vzduchoprázdnu bezpředsudečného rozumu,

<sup>18</sup> *WuM*, s. 274.

<sup>19</sup> Samo osvícenství se ovšem podle Gadamera v tomto ohledu dostává do zajetí dalekosáhlého předsudku; řečeno aforisticky: „Základním předsudkem osvícenství je předsudek vůči předsudku vůbec.“ *WuM*, s. 275.

nahlízejícího konečnou pravdu o věcech. Jeho výchozí možnosti jsou ohraničeny sumou *tradovaného* (*Überlieferung*), z něhož pro nás věci teprve získávají svůj význam.<sup>20</sup>

To platí v neztenčené míře pro jakékoli vědomí, vystupující v dějinách. Hermeneutiku, vztahující se přes propast věků k duchovním výtvarům minulosti, nelze myslet v protikladu vůči tomu, jak se coby dějinně existující vztahujeme k obsahům smyslu, do nichž rozvrhujeme své bytí. Výzvě poznání lze učinit zadost jediné díky tomu, že svými myšlenkami i činy už vždy stojíme v tradovaném, což nám znemožňuje si jej zpředmětnit jako něco vůči nám cizího. Vědění, zdůrazňuje Gadamer, není skutkem subjektivity oddělené od dějin. Vědění i dějiny jsou spíše součástí stejné jednoty působení, v níž proměňující se předsudky dávají všem věcem a tak i minulosti jako takové stále nový smysl.

Za přítomnost se vším bohatstvím jejich významů vděčíme zašlé minulosti, minulost sama, pokud se k ní vracíme, je nám ovšem dostupná jen prostřednictvím naší přítomnosti – rozumíme jí jen z tradice, k níž přináležíme. Každé rozumění, nesené původním aktem výkladu, se svým výkonem začleňuje do *děni tradovaného*, v jehož fluidní skutečnosti se minulost a přítomnost neustále vzájemně zprostředkovávají. Tradované obsahy smyslu jsou vždy posunuty o něco dál, aktualizují se v nové dějinné zkušenosti.

Úkolem hermeneutiky *Pravdy a metody* je popsat a osvětlit podmínky procesu rozumění. Princip dějinnosti rozumění, systematicky rozvedený do obhajoby pozitivní hodnoty předsudku a autority tradice, Gadamerovi následně umožňuje zavést některé další analytické pojmy. Je zřejmé, že dějinné vědomí, vázané na zkušenost dějin, už nyní bude muset být zahrnuto pod vědomí hermeneutické, spojené se zkušeností smyslu vůbec. Ukázalo se, že cílem tohoto vědomí nemůže být popření vlastní dějinnosti. Snaha vztahovat se pod ideálem metody k domněle bezprostředně danému předmětu nutně vede k deformaci skutečného průběhu poznání. Nejzazší důsledky, jež tato zjištění mají pro každý proces rozumění, Gadamer slučuje do pojmu *dějin působení* (*Wirkungsgeschichte*). V literární vědě 19. století tento pojem označoval dějiny recepce literárního díla, zachycující jeho rozmanité výklady v průběhu epoch. Gadamer jeho význam přenáší na úděl lidského vědomí jako takového. I jemu se vše jiné může ukazovat už zároveň jako jeho vlastní. Máme sice možnost jej rozpoznat jako jiné, o jiném ani vlastním ovšem nelze zvlášť vypovídat – dějinná skutečnost je tvořena jimi oběma, jejich poměrem, v němž se naše rozumění pohybuje. Obsahy smyslu mohou být dějinně uchovávány jen prostřednictvím řady na sebe navzájem působících výkladů.

<sup>20</sup> Lexikální význam slova „Überlieferung“ je „ústní podání“ či „tradice“. Jelikož Gadamer ve *Wahrheit und Methode* užívá vedle tohoto důležitého termínu také termín *Tradition*, překlad pomocí – s přihlédnutím ke kontextu – nejbližšího českého ekvivalentu „tradice“ není příliš vhodný. Nehodí se však ani překlad jako „ústní podání“. Volbou zpodstatnělého adjektiva, odvozeného od slovesa „tradovat“, můžeme na jednu stranu nechat zaznít procesuální charakter, v němž bytí *Überlieferung* spočívá, na druhou stranu tento pojem můžeme odlišit od významu dějinami poněkud více zatíženého pojmu „tradice“. Tradované chápeme jako ryze analytický pojem. Je to souhrn fakticky neustále předávaných obsahů smyslu, k nimž se rozumění v každém konkrétním případě obrací, v nichž se už vždy nějak pohybuje. Samostatný problém představuje otázka, jaké důvody vedly k tomuto pojmovému rozlišení samotného Gadamera.

Zapletenost do dějin působení zapříčiňuje, že „předsudky jednotlivce jsou mnohem více než jeho úsudky dějinnou skutečností jeho bytí“.<sup>21</sup> Jestliže chceme pochopit způsoby, jimiž je možné se vztahovat k tradovanému, bude tudíž třeba, aby se analýza dějinného vědomí stala zároveň *analýzou vědomí dějin působení*. Na jejím počátku stojí poznatek, že rozumějící vědomí se samo od sebe už vždy nalézá v určité *hermeneutické situaci*, kterou jako takovou nelze podrobit další reflexi. To, že je člověk její součástí, mu znemožňuje si vůči ní vytvořit odstup a objasnit si ji tak v zpředměťujícím vědění. Přítomnost má pro každého zvláštní hranice, za nimiž se vše ztrácí v nedohlednu. Hermeneutická situace je na základě toho, jaké vědění jsme si při styku s tradovaným už osvojili, spojena s určitým *horizontem*, zahrnujícím všechno to, co lze z našeho místa v přítomnosti vidět. Odlišnost horizontů je tedy určována nejen během dějin, nýbrž i šíří individuálního horizontu, na jehož pozadí věcem přikládáme rozdílné relevance. Můžeme i za těchto podmínek doufat, že se nám podaří překročit vlastní horizont a plně se přesadit do horizontu duchovního výtvaru, jemuž chceme porozumět? Problém duchovědné hermeneutiky, usilující uměleckým dílům minulosti i historickým pozůstatkům rozumět z nich samých, by potud bylo možné redukovat na otázku, jak se lze přepnout z našeho vlastního horizontu do horizontu jiného.

Zde se ovšem musíme zastavit. Pokud bychom chtěli hovořit o množství o sobě jsoucích horizontů, mezi nimiž bychom se mohli přepínat, znamená to, že každý takový horizont by nutně byl uzavřen sám do sebe, a to je závěr, který zcela odporuje principu dějinnosti rozumění. Horizonty, které nám zkušenost dějin otevírá, nepředstavují nějaké od sebe odtržené cizí světy. Svůj smysl mohou uplatňovat jen vůči dějinně existujícímu vědomí, jež je tokem času nelítostně hnáno stále dál. Obsahy tradovaného jsou vtahovány do naší zkušenosti, v níž se veškerá minulost současně stává přítomností. Poznání se neobrací k pluralitě o sobě jsoucích předmětů. Pojem dějin působení podle Gadamera naopak ukazuje, že v zásadě máme co dělat pouze s jedním jediným, zevnitř pohybovaným horizontem, zahrnujícím všechno to, co dějinné vědomí vůbec právě obsahuje. Odtud teprve poznání dostává svůj záběr. Dějinný horizont cestuje a my spolu s ním, jeho obsahy se vepisují do našeho předporozumění věcem.

Přesto je podle Gadamera nezbytné mluvit o horizontech a nikoliv pouze o jednom, skrze tradované hluboko do minulosti sahajícím horizontu. Poznání začíná otázkou a ten, kdo ji klade, si je vědom zvláštnosti své hermeneutické situace. Proces rozumění od něj vyžaduje, aby oddělil vlastní horizont od horizontu minulosti, a snažil se zde, nako-lik to lze, naslouchat tradovanému v jeho původním, jiném smyslu. Protože tradované svou srozumitelnost nakonec získává jenom vzhledem k naší vlastní dějinné zkušenosti, má ovšem tato fáze rozumění pouze omezený dosah. Rozvrh historického horizontu je následně vždy dostižen horizontem přítomnosti, čímž výkon rozumění nabývá spíše povahy *splývání* od sebe navzájem neodlišitelných *horizontů* minulosti a přítomnosti.

<sup>21</sup> WuM, s. 281.

Jeho kontrolovaný průběh Gadamer v návaznosti na své předchozí úvahy nazývá *bdělostí vědomí dějin působení*.<sup>22</sup>

b) *Rozhovor poznání*

Hermeneutický kruh, který do sebe v neutuchající aktivitě dění výkladu bez přestání pojímá naše dějinné bytí, představuje takřka transcendentální podmínku poznání.<sup>23</sup> Aby byla naše analýza hermeneutického fenoménu úplná, musíme však do procesu poznání započítat také vztah k věci, o jejíž přiměřené posouzení nám v tom kterém případě jde. Gadamer jistě netvrdí – jak to činil Kant –, že bytí věci, které poznáváme, je čistě fenomenálního charakteru. Pokud je ovšem naše rozumění pokaždé nesené určitými předsudky, nestaví nás jeho optimistické přesvědčení, že si i navzdory tomu dokážeme prokázat přístup k „věcem samým“, před neřešitelnou aporií? Problém možnosti reálného poznání věci bude muset být uchopen poněkud diferencovaněji. Předsudky netvoří jen jeho neodstranitelnou překážku, jestliže si je umíme uvědomit a naučíme se s nimi kriticky pracovat, jsou také jediným pramenem pravdivého poznání. Jak ale zjistíme, kterých předsudků bychom se měli přidržovat a které je naopak s pomocí kritického rozumu zapotřebí překonat?

Nejspolehlivější, přestože nikoli jediné kritérium, jak odlišit pravdivé předsudky, za nichž rozumíme, od nepravdivých, za nichž rozumíme špatně, nám podle Gadamera nabízí možnost *časového odstupu*.<sup>24</sup> Už Schleiermacherova hermeneutika měla za to, že čas, který uplynul od vzniku nějakého obsahu smyslu, umocňuje naši schopnost uvědomit si a do porozumění zahrnout i to, co si neuvědomoval ani sám jeho autor. Výhoda, kterou rozumění opatřuje časový odstup, zde ovšem vystupovala bok po boku s maximou, podle níž proces rozumění spočívá v metodickém rekonstruování původního smyslu dané řeči.<sup>25</sup> Pro Gadamera má sice časový odstup také pozitivní přínos, naděje do něj vkládané jsou však nyní už dosti rozdílné. Protože každý interpret je určen svou hermeneutickou situací a tak i celkem dějin, do nichž patří, rozumění nikdy není čistě reproduktivním, nýbrž vždy už také produktivním aktem. Vzhledem k dějinnosti lidského bytí přece platí, že člověk, pokud vůbec rozumí, rozumí *vždy jinak*. Časový odstup proto nemůže být klíčem k „lepšímu porozumění“ cizímu mínění. Pokud má plnit poznávací funkci, musíme výnos, který nám z něho plyne, uvést do vztahu k věci, o níž je v daném mínění řeč.

<sup>22</sup> *WuM*, s. 309–311.

<sup>23</sup> To také svým způsobem zaregistroval už Kant: „[...] jednota rozumu vždy předpokládá nějakou ideu, totiž ideu celku poznání, který předchází určitému poznání části a obsahuje podmínky, jež a priori určují každé části její místo a vztah k ostatním částem“. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha, OIKOYMENH 2001, s. 396 (originál: B 673).

<sup>24</sup> *WuM*, s. 304. Je ovšem sporné, zda tu Gadamer skutečně zůstává věrný nejnvtnější intencím své hermeneutiky. Nepodléhá částečně i on svodu, který představuje vidina posledního kritéria pro stanovení platnosti našich poznatků? Nebylo by v rámci jeho úvah konzistentnější demaskovat tuto vidinu spíše jako scesti novověké teorie poznání? Pro kritickou diskusi srov. J. Grondin, *Einführung in Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck 2000, s. 134–144.

<sup>25</sup> F. D. E. Schleiermacher, cit. dílo, s. 83. Těž s. 31.



Časový odstup pak vlastně představuje nekonečný proces demonstrace nejrůznějších hledisek, jehož prostřednictvím ve stále aproximaci může vycházet najevo pravý smysl věci. Na jednu stranu je tradované podepsáno pod předsudky, jimiž jsou naše mínění nesena, na druhou stranu však právě setkání s jiným tradovaným představuje prubířský kámen poznání. Avšak pouze ze předpokladu, že jsme zkušenosti tradovaného dostatečně otevřeni – vidíme-li naše vlastní mínění na pozadí celku možných mínění, která vzhledem k dané věci přicházejí v úvahu. Konfrontace s odlišným míněním by potom měla vést k tomu, že jsme schopni se odpoutat od vlastních předsudků. Uvědomění si, že předsudky jsou toliko soudy, jejichž přiměřenost je třeba při každé příležitosti opět znovu prověřit, by mělo ústít do *suspendace* jejich platnosti. Naše dřívější mínění přestává být samozřejmým. Něco z tradovaného nás *oslovilo* a my se ptáme, jak se to s věcí, o níž pojednává, vlastně má. Logicky viděno má podle Gadamera otevřenost pro tradované, vlastní vědomí dějin působení, *strukturu otázky*, suspendující platnost našeho dosavadního mínění.<sup>26</sup>

Zkušenost obecně není jen lineárně postupující kumulací poznatků. Spíše než aby se potvrzovala, je zkušeností, již „činíme“, a jako taková mnohá naše očekávání maří. Náraz, který je v ní obsažen, vnáší do lidské existence bytostný moment *negace*. Není strnulým dogmatickým věděním, nýbrž především jednotlivou zkušeností, která před námi otevírá nějaký nový horizont, uvnitř něhož můžeme mít zkušenost. To se obrátí i v hermeneutické zkušenosti vědomí dějin působení. Otázkou, kterou klade, toto vědomí odděluje své předsudky od cizího mínění a ve stálém zaměření na dotazované si od něj chce nechat něco říct: hledá odpověď. Na proces poznání, jehož průběh je určován dialektickým střetáváním rozdílných odpovědí na položené otázky, se podle Gadamera můžeme dívat analogicky se zkušeností s Ty. Tradované, vztahující se prostřednictvím řeči k nějaké věci, se pro nás, podobně jako druhý člověk, stává partnerem v komunikaci. Hermeneutický fenomén je popsán podle modelu *rozhovoru* mezi dvěma osobami.<sup>27</sup>

Tím bylo načrtnuto jisté výkladové schéma. Pokud však průběh hermeneutické zkušenosti chceme pochopit blíže, musíme se v jeho rámci zaměřit na rozbor základní struktury, společné všem rozhovorům, v nichž jde o porozumění nějaké věci. Gadamerova koncepce *logiky otázky a odpovědi*, jež v tuto chvíli vstupuje na scénu, vyzdvihuje po vzoru platónské dialektiky přednost, která v procesu poznání náleží otázce před odpovědí. Umění tázat se a vést rozhovor není ani zdaleka něčím samozřejmým. Tím, že má vědění svůj výchozí bod v otázce, se zároveň ozřejmuje, jak je od svého počátku prostupováno hermeneutickým fenoménem.

Odpověď, jež nám vědění dává, má svůj smysl jedině ze smyslu otázky, která mu předcházela. Jejím položením je otevíráno bytí dotazovaného a v jistém ohledu bráno na zřetel tak, že se před námi ve vzniklé otevřenosti otázky začínají rýsovat možné varianty odpovědi. Otázka na základě svého smyslu na poli otevřenosti nabrala jistý směr. Plynoucí neurčitost směru, v němž otázka poukazuje, je ohraničena jejím horizontem, v jehož

<sup>26</sup> *WuM*, s. 304.

<sup>27</sup> *WuM*, s. 383–384.

mezích můžeme u identifikovaných možností odpovědi zvažovat jednotlivá pro a proti. Jestliže jsme se dokázali oprostít od lpění na vlastních předsudcích, musíme právě teď u každého mínění, které se nám nabízí, pečlivě přezkoumat jeho věcnou váhu. Cestou k věděni je vyhledání převažujícího důvodu pro rozhodnutí otázky. To ale znamená, že do otevřenosti, do níž skrze otázku pronikáme, je třeba pojmout protivnost rozdílných odpovědí. Věděni se nezavršuje jen tím, že je něco pravdivě posouzeno. Zahrnuje stejně tak vyloučení toho, co je shledáno nepravdivým. Jeho cesta je lemována kontaktem s protivností protikladných mínění.

Věděni tak získává navrch vůči předpojatosti neprověřovaného mínění. Tázání předpokládá věděni o nevěděni, vyvolávající potřebu položení otázky. Nápad, který k otázce vede, prolamuje urovnanou fasádu mínění a dosud bezděky přijímané náhle činí pochybným. Tázáním se rozprádá rozhovor. Hovoříme o věci, jejíž bytí bylo položením otázky otevřeno, a nestranně se snažíme dostat námitkám, jež nám tato věc klade. Neuspějeme tu se svévolným vyvracením jiných mínění. Rozhovor vytváří svou vlastní skutečnost, nepřející osobní zaujatosti. Střetávání argumentů tu v imanentním rozvíjení věcných konsekvencí postupně nechává vystupovat logos, který již nikomu ze zúčastněných přímo nepatří. Pravda, vycházející v něm najevo, překonává jejich subjektivní mínění a přesahuje je do té míry, že nakonec všichni zůstávají nevědoucími. Není to pravda dosažitelná podle předpisu vědecké metody. Je plodem takřka sókratovského tázání, jež klade otázky, a vědomím vlastní nevědomosti je pak ve stálém zaměření na dotazované puzeno tázat se dál a dál.<sup>28</sup>

Pojetí hermeneutické zkušenosti vědomí dějin působení má významné implikace pro práci duchovních věd. Tradované, jež nás ve formě nějakého duchovního výtvaru oslovalo, je samo třeba chápat jako odpověď na jistou otázku, kterou si položil jeho původce. Je jistým věděním, jehož mínění chceme porozumět. Usilujeme sice o rekonstrukci původní otázky, která je za daným výtvozem skryta. To, že jsme tradovaným vůbec dotčeni, ovšem předpokládá, že tradované už také položilo otázku nám samým, že se stalo součástí našeho horizontu tázání. Rozumění proto nikdy není jen znovuvykonáním cizího mínění. Rekonstrukce otázky, na níž nějaký text nebo dílo odpovídá, plynule přechází do tázání, v němž je tu tradované pro nás. Hermeneutickým úkolem je přivést k rozhovoru, nastolit komunikaci smyslu, v němž by tradované mohlo pozvednout svůj nárok na pravdu. Každý interpret však do otevřenosti otázky, kterou klade, nevyhnutelně staví a tak myslí i to, co původně zůstalo nedotazováno. Zkušenost dějin, kterou rozvíjejí duchovní vědy, tudíž nemůže počítat s tím, že dospěje k ničím nezastírané objektivitě, kterou očekáváme od přírodovědného poznání. Už bylo řečeno: rozumění dějinného vědomí se děje jen jako splývání horizontů, zprostředkovávající mezi minulostí a přítomností.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *WuM*, s. 368–375.

<sup>29</sup> *WuM*, s. 375–383.

## 5 Řečovost rozumění a univerzální aspekt hermeneutiky

Viděli jsme, že analýza zkušenosti dějin Gadamerovi poskytla látku pro rozvinutí „teorie hermeneutické zkušenosti“, která svým dosahem překračuje oblast duchovědné hermeneutiky, ve vztahu k níž byla vypracována. Se závěrečnou částí *Pravdy a metody* se už od problematiky duchovních věd odpoutáme docela. Pakliže má jak rozumění textu, tak rozumění věci strukturu rozhovoru, znamená to, že se nutně děje v *médiu řeči*. Máme-li tedy dále sledovat popis hermeneutického fenoménu, budeme se nakonec muset zabývat nejen poměrem lidské řeči k myšlení, nýbrž i k věcem, na něž odkazuje. Tato argumentace má pro naplnění ambic Gadamerovy hermeneutiky nemalý význam. Ukazuje totiž, že už lidské myšlení je ve svém jádru hermeneutickým pohybem řeči směrem k věcem. Tím jsou vytvořeny poslední předpoklady pro podložení teze, podle níž je vůbec veškerá zkušenost světa hermeneutického charakteru.

V dosavadním zkoumání jsme identifikovali dva signifikantní rysy procesu rozumění: kruhovost a dialogickou strukturu jeho průběhu. Posledním rysem, který podle Gadamera vystihuje svéráz hermeneutické zkušenosti, je její *řečovost*. Nejen *výkon* rozumění, nýbrž i každý jeho *předmět* je určen jako řečový. Samozřejmě, že věci jsou nám nějak dány ve vnímání a vyvolávají v nás emoce, jež se jen obtížně vyjadřují. Pokud ale chceme vnímanému a pociťovanému také porozumět, nezbyvá nám, než naši zkušenost artikulovat prostřednictvím slov. Řeč sama nicméně není samospásným garantem pravdivosti, nýbrž toliko médiem porozumění, s nímž bez dalšího nevystačíme. Při tápavém hledání odpovědi na otázky, jež před námi vyvstávají, se musíme obracet k sedimentovanému vědění, které se o věci, s níž se setkáváme, nashromáždilo v minulosti. Naše rozumění se tak sice vztahuje k jisté věci, jeho vlastním předmětem se však stává tradované, v němž je vědění o ní uloženo. Vzdálenost, která nás i od té nejbezprostředněji se jevící věci odděluje, je překonána blízkostí řeči, která naší zkušenosti v podobě tradovaných obsahů smyslu poskytuje útočiště.

Je ovšem tento obrázek lidské řeči v souladu s dědictvím, které nám zanechávají dějiny západního myšlení? Noříme-li se do dějin filosofie řeči, pak se podle Gadamera spíše zdá, že hermeneutická povaha řeči, proplétající naše myšlení s bytím věcí, se zde ocitla v naprostém zapomnění. Postavou, jejíž vliv se v tomto ohledu prokazuje jako určující, není nikdo menší než Platón. Jeho zásluhou bylo totiž poznání pravého bytí vykázáno do inteligibilní sféry nazírání idejí a tak odděleno nejen od šálivého světa smyslů, nýbrž i od pokřivení, působených zavádějící mocí lidské řeči. Byla to vysoká daň, již si Platónův náhled na proces poznání vyžádal. Slovo v něm devalvovalo v pouhý *znak*, sloužící jako *instrument* k zvnějšnění už beztak nezávisle na řeči probíhajícího myšlení. Pro další vývoj byla ovšem osudová ještě další konsekvence. Ustavení vztahu mezi znakem a věcí na bázi ryzí konvence vedlo k tomu, že se slovo vzdálilo i od faktického bytí věcí, jejichž pravdu mělo vypovídat.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Zde se Gadamerův výklad opírá hlavně o diskusi o původu slov, kterou Platón líčí v dialogu *Kratylos*. Viz *WuM*, s. 409–422.

Platónské pojetí řeči vrhá podle Gadamera dlouhý stín na celé dějiny západního myšlení. V jejich průběhu se stále znovu prosazoval instrumentalistický a v důsledku toho nominalistický pohled na řeč, jehož přičiněním se řečový ráz zkušenosti stal epifenomenem, stojícím stranou vlastního aktu poznání. Lidská zkušenost byla líčena jako bezeslovné nahlížení čistých myšlenek nebo jako vnímání smyslových dat, jejichž obsahy jsou až v následné reflexi podřazovány pod obecnost pojmů řeči. Až potud nás tedy pátrání v minulosti dovádí k vysoce znepokojivým zjištěním. Nebyl by to však Gadamer a pro něj tak typická snaha hledat pro vlastní úvahy oporu v dávných výkonech tradice, kdybychom měli s hermeneutickým přístupem k řeči zůstat zcela osamoceni. Synonymem pro to, že konstitutivní úloha řeči v procesu lidského poznání nebyla v západní filosofii tak docela zapomenuta, se pro Gadamerovu hermeneutiku stává Augustinova *nauka o vnitřním slovu*.

Příklon ke kořenům křesťanského myšlení zde vyplývá ze zvláštního zájmu, který hermeneutiku k fenoménu lidské řeči vlastně poutá. Na rozdíl od jazykovědy se totiž nesoustředí na studium mnohosti existujících řečí, nýbrž na prokázání bytostné *jednoty řeči a myšlení*. Je to právě osobitý náboj křesťanské ideje inkarnace, přítomné v Augustinově učení o trojici boží, který Gadamerovi pomáhá rozvinout úvahu o vnitřní řeči myšlení, překonávající různost výrazů jednotlivých světových řečí. Stejně jako inkarnace Boha-syna do lidského těla v křesťanské věrouce neznamená žádné umenšení jeho dignity vůči Bohu-otci, tak podle Gadamera ani pronesené slovo svým vyslovením neztrácí nic z plnosti, jež mu náležela v myšlení. Jak už bylo v náznacích patrné z úvahy o řečovosti rozumění, myšlení totiž vůbec nelze oddělit od mluvení, byť jen k sobě samému. Je právě naopak už vždy na cestě k řeči – je pracným a nikdy zcela neukončeným zápasem, v němž hledáme a nalézáme slova pro to, co chceme vyjádřit. V souvislosti s tímto hermeneutickým děním, do něž jsme vždy znovu vtahováni, Gadamer hovoří o *procesualitě vnitřního slova*.<sup>31</sup>

Mezi myšlením a řečí tedy existuje to nejužší sepětí. Na jednu stranu je tu myšlení, které může souvisle probíhat jen jako postup v řeči, na druhou stranu tu ale máme řeč, jež je bez ustání poháněna myšlením. Řeč a myšlení ovšem vespolek nevytvářejí nějaký do sebe uzavřený kruh. Vždyť myšlení, které chce přivést k řeči, musí být podle všeho nutně nasměrováno k nějaké věci, jejímuž bytí usilujeme postupným výkladem porozumět. Skrývá v sobě tajemnou schopnost rozvádět toto bytí v médiu řeči. Jenom díky znalosti slov a jejich významů, jimiž ji můžeme popsat, se pro nás nakonec věc stává tím, čím je. Pokud chceme pochopit, jak prostřednictvím řeči primárně poznáváme svět, musíme podle Gadamera rámcově objasnit poměr slov k tomu, na co mají skrze svůj význam odkazovat. Nebudeme se tu přitom pohybovat na půdě definovaných vědeckých termínů. Hermeneutická analýza poměru slova k věci bude naopak obhajovat spontánní *metaforiku* lidské řeči.

Vnitřní slovo, vedoucí proces rozumění, je tak podle Gadamera procesem *přirozené tvorby pojmů*. Slova, používaná při výkladu věcí, nejsou brána z nějakého instrumentária termínů, jež by byl subjektu poznání volně k dispozici. Taková logická klasifikace, v níž

<sup>31</sup> Gadamer se zde vztahuje k pasáži z Augustinova spisu *De trinitate*, XV, 10–15. Viz *WuM*, s. 422–431.

by měla každá věc svůj jednoznačně určený výraz, je spíše umělým výtvozem vědecké teorie poznání. Jistěže slova mají nějaký základní význam, čerpaný často z živé řeči. Jedinečnost řečového vědomí však spočívá v jeho vynalézavosti, díky níž je v každé právě platné zkušenosti schopno tento význam rozmanitě obohacovat. Rozumění je ve svém průběhu vždy odkázáno na využívání všech možností řeči. Tím, jak na základě vzájemné podobnosti objevuje mezi věcmi nečekané souvislosti, rozvíjí všude, kde je to jen možné, svobodně její metaforický potenciál. Vytváří přenesené významy, jejichž prostřednictvím řeč vtahuje věci do celku lidského bytí. Ať už jsme vedeni ryze praktickým ohledem, nebo naopak ve vzletu saháme po poetickém výrazu, *střída řeči*, v níž artikulujeme naše porozumění, je potud vždy jakýmsi *spekulativním* pohybem, v němž se na věc za pomoci slov snažíme popatřit jiným pohledem.

Tím se v hutné zkratce dostáváme k závěrečnému vyvrcholení Gadamerových zkoumání. Dosud jsme se zabývali analýzou řeči coby média hermeneutické zkušenosti. Argumentace posledních kapitol *Pravdy a metody* naproti tomu vyzdvihuje základní *vztah řeči a světa*, poukazující na „univerzální aspekt hermeneutiky“. Řeč, o níž jsme zde v souvislosti s hermeneutickým fenoménem pojednali, není pouze doprovodným jevem poznání – je specificky lidským způsobem *zkušenosti světa*. Tím, že uvážlivě a inovativně používáme významy slov, necháváme v jakýchsi *řečových hrách* vystupovat věcnou pravdu toho, s čím se setkáváme. „*Bytí, jemuž může být porozuměno, je řeč*“<sup>32</sup> – tak zní Gadamerovo nejpregnantnější podání této myšlenky. Vše, co je, se nám může *smysluplně* ukazovat jen tak, že to *znázorníme* v řeči. Člověk se pozvedá nad ostatní živé bytosti, které jsou svým vztahem ke světu instinktivně poutány ke svému nejbližšímu okolí. Řeč vlastně vytváří svět, v němž žije. Jestliže má poznání podobu rozhovoru, který je ze své podstaty řečovým procesem, získává hermeneutický fenomén univerzální rozměr.

\*\*\*

Prošli jsme hlavní myšlenkový postup Gadamerovy hermeneutiky a shrnuli její nej důležitější rysy. Nemohli jsme sice věnovat vyváženou pozornost všem jejím vyústěním – stranou zůstal především důraz, položený Gadamerem na *problém aplikace* coby integrální součásti rozumění.<sup>33</sup> I tak je ale záběr, v němž jsme si ji představili, už dostatečně široký a vybízí na závěr k bilancujícímu zamyšlení.

Přehlížíme-li spleť řetězce Gadamerovy argumentace, nabízí se otázka, kam zhruba lze jeho hermeneutickou pozici ve spektru současného filosofického diskurzu zařadit. Patří „hermeneutika smyslu“ – jak ve své proslulé práci tvrdí J.-F. Lyotard – ještě k přežívajícím se velkým vyprávěním moderny, anebo ji naopak – jak k tomu vybízí R. Rorty – můžeme počítat k progresivním proudům současné filosofie jazyka?<sup>34</sup> Zdá se,

<sup>32</sup> *WuM*, s. 478.

<sup>33</sup> Viz kapitolu „Znovuzískání základního hermeneutického problému“, in: *WuM*, s. 312–346.

<sup>34</sup> Viz J.-F. Lyotard, „Postmoderní situace“, in: *O postmodernismu*, Praha, Filosofický ústav AV ČR, s. 97 a 140. A R. Rorty, „Being That Can Be Understood Is Language“, in: *Gadamer's Repercussions*, Berkeley, University of California Press 2004, 21–29.

že Gadamerova hermeneutika se na jednu stranu svým příklonem k řeči vzdaluje fenomenologii zaměřené na původní, jazykem nedotčené obsahy vnímání, na druhou stranu ji však její celkové vyznění staví i do opozice vůči scientistním požadavkům, kladeným na filosofii mnohými analytickými mysliteli. Zatímco u autorů, razících postmoderní vizi světa, může Gadamerova obhajoba duchovních věd vyvolávat rozpaky, v teorii komunikativního jednání J. Habermase či v transcendentální filosofii komunikativního společenství K.-O. Apela se živě uplatňují hermeneutické motivy.

Potud vše nasvědčuje tomu, že *Pravda a metoda* je textem, který svou vícerozměrností flexibilně vychází vstříc intelektuálním náladám 2. poloviny 20. století. Jak její jasný záměr, tak napětí, jež jsou v ní obsažena, nám poskytují široký prostor pro interpretaci. Navzdory tomu, že se už dnes stala klasickým filosofickým dílem, budou to však teprve dějiny jejího působení, jež nám ukáží, která z jejích vnitřních tendencí se v dalším vývoji filosofie prosadí jako ta nejvitálnější.

## Transcendence a pravda u Martina Heideggera (Dějiny transcendence a Heideggerovo tázání)

Michal Jamný  
(Univerzita Palackého, Olomouc)

Základní ambicí fundamentální ontologie Martina Heideggera je průzkum pojmů filosofie za účelem projasnění jejich vztahu k bytí. Tatáž intence povede i naše vyšetření transcendence a pravdy (a jejich vzájemnosti). První<sup>1</sup> z uvedených výrazů vychází z latinského *transcendere*, jež můžeme přeložit jako „překročit“, „přesáhnout“. Dějiny filosofie nabízejí mnoho způsobů transcendování. Podle myslitele z Meßkirchu je však možné všechny interpretace přesahu zredukovat na dva základní tvary:<sup>2</sup>

1. Transcendence je chápána jako opak *imanence*. V podkladu těchto výkladů vždy pozůstává představa poznávajícího jako uzavřenosti v nějaké schránce (duše, vědomí...), odkud jednající subjekt může vykročit mimo sebe sama, a to za účelem poznání transcendentních objektů. Vztah zprostředkující poznání vycházející z imanence subjektu k transcendentnímu objektu se potom nazývá transcendence. V této souvislosti mluví Heidegger o pojmu transcendence *teorie poznání*.
2. Transcendenci lze pojmut i jako výraz opačný ke *kontingenci*. Kontingentním Heidegger rozumí veškeré jsoucno, jež je lidskému jsoucnu co do řádu bytí a původu rovno, nebo stojí ještě pod ním. Naopak transcendentním se nazývá jsoucí, které veškerenstvo svým způsobem bytí a stejně tak původností přesahuje, tedy které ke svému bytí nemá zapotřebí žádné vnější příčiny: bůh. Pojetí transcendence stvořitele vůči stvořenému nazývá Heidegger *teologickou* transcendencí.

Mezi těmito dvěma výklady není propast. Jejich místem setkání, jak to dokládají dějiny filosofie, je totiž *pravda*. Ta je spojnicí mezi teorií poznání a teologickou transcendencí: Problém poznání Boha a důkazy o boží existenci byly prvními chodbičkami spo-

<sup>1</sup> Nejříve se pokusíme o zpřístupnění pojmu transcendence a následně se budeme zabývat pravdou.

<sup>2</sup> Srv. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 204–207.

jující ona dvě chápání transcendence.<sup>3</sup> Dějiny středověké filosofie to dosvědčují s velkou pregnantností. Např. pojetí pravdy u Tomáše Akvinského: „Pravda jako *adaequatio rei (creande) ad intellectum (divinus)* ručí za *veritas* jako *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*.“<sup>4</sup> Stvořitel uděluje tvar (*idea*) jsoucímu v aktu stvoření v souladu se svými idejemi a zároveň člověku dává světlo rozumu, které mu umožňuje poznávat ve věcech ideje stvořitele. Pravda je tedy adekvací mezi idejemi božského (transcendentního) a lidského (kontingentního) rozumu.

Ani novověk však nešel jinou cestou: René Descartes – prorok „nového věku“ – svůj pojem pravdy jsoucna nedokázal uchránit před vpádem transcendentního boha. Absolutní pochyba nad objektivní realitou veškerého jsoucna objevila *ego cogito* jako nepochybný základ; subjekt (*res cogitans*), který byl nadán idejemi zprostředkujícími jeho styk s vnějším světem (*res extensa*). Avšak tyto ideje si *ego* samo pro svoji konečnost udělit nemohlo. Bytost vědomá si své konečnosti nemůže se zakládat sama ze sebe, ale předpokládá vnější zdroj svého bytí. Proto nutně musí předpokládat něco, co jej přesahuje a má bytí ze sebe sama,<sup>5</sup> a zároveň, co odpovídá naší ideji nekonečně přesahujícího naší mysl a je zdrojem pravdivosti všech našich idejí.

Provázanost obou pojetí transcendence se dále táhne celými dějinami novověku. Ať už ve zjevné, nebo ve skryté podobě. Teprve až Nietzsche chce radikálně skoncovat s každou formou božského. Náboženství, morálka a pravda jsou pro něj jména označující vždy totéž – ontologický primát zásvětneho a božského před lidským a konečným.<sup>6</sup> Nejvyšší hodnoty je podle něj třeba přehodnotit a obrátit pohled od věčného ke konečnému. Stržení všech dosavadních hodnot, jež stály na (mnohdy kryptomorfní) religiozitě, však znamená i zrušení pojmu pravdy. Destrukce veškerého zásvětí (tedy odbourání jakékoliv možnosti teologické transcendence) se sebou přináší rozchod s jakoukoliv „pevnou“ mírou pro určení pravdy. Nepřítomnost nejvyššího jsoucna (pro novověk: závazné metody, pro Aristotela: nahoře a dole) znamená konec všech věčně platných regulí a pravidel. Pravda se tak dostává do područí *hodnot*, jež jsou koneckonců pouze projevem vůle k moci. Na jednu stranu je tedy velkou zásluhou Nietzscheho, že demaskoval pojem pravdy dosavadního metafyzického myšlení jako stavbu velkých systémů nad propastí nesmyslnosti a vlastní nezaloženosti bez vědomí této prázdnoty a nicoty. Co však z něj opět činí dědice této metafyzické tradice, je fakt, že nedokázal více, než tuto tradici negovat.<sup>7</sup> Nepodařilo se mu založit metafyziku v jejím hlubším jí netušeném základu,

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 206: „Daher ist das Problem der Existenz der Außenwelt und ihrer Erkennbarkeit verschlungen mit dem Problem der Erkenntnis Gottes und der Möglichkeit des Beweises seiner Existenz.“

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Pravda a Bytí*, Mladá fronta, Praha 1993, s. 15.

<sup>5</sup> Srv. R. Descartes, *Úvahy o první filosofii*, Academia, Praha 1999.

<sup>6</sup> Srv. G. Deleuze, *Nietzsche*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

<sup>7</sup> Srv. M. Heidegger, *Nietzsche II*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, S. 96. Nietzsche praví, že pravda je hodnotou, ale tímto se nedostal dále než celé novověké myšlení: novověk implicity myslel pravdu jako nejvyšší hodnotu, a N. tento fakt pouze explikoval. Tím však Descarta nijak podstatně nepřekonává, protože Cartesius chápe svět jako prostor představivosti *res cogitans*. Vůle k moci je stejně tak prostorem představivosti světa na podkladě nad-lidského subjektu. Tedy rozhodně překonání subjektu, imanence rozvrhující svět ze své vůle, se v N. myšlení neděje. Srv. M. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 110.



a pojmy pravdy, bytí a transcendence tím odsoudil k nepodstatnosti. Nietzscheho tvorba je mohylou metafyziky vyjevující marnost jejího celého trvání. Osudem světa se má stát nihil negativum.<sup>8</sup> Nicota prázdnější než smrt, absolutní nezaloženost, odhodlanost k vlastní nesmyslnosti, a tím i nemožnost budoucí filosofie (neboť její krajní meze již bylo v Nietzscheho dosaženo). Není zde žádného pra-základu. Pouze vůle k moci. Ona vydává svět tzv. antropomorfismu, čímž Heidegger označuje u Nietzscheho panský přístup ke jsoucímu, které zde slouží pouze k uspokojení lidské vůle. Technika a její světovláda představuje poslední projev vůle k moci.

A v tomto dějinném okamžiku se probouzí Heideggerovo tázání. Z této nouze času přichází nové, ještě odhodlanější pátrání po vztahu mezi pravdou a transcendencí. Odhodlanost a stejně tak radikálnost nového hledání se ukazuje v průzkumu *možnosti* spojení transcendence a pravdy, avšak ne na základě nějaké implicitní, nebo explicitní religiozity, nýbrž v podobě zcela a-teistického filosofického stanoviska, která však víru v boha ani nepopírá, ani jí nepřítaká, ale chce stát ontologicky ještě před ní, právě jako její možnost.<sup>9</sup> Samu základní otázku ve sporu teismus versus ateismus: „Je Bůh, nebo není?“ pojímá někdejší freiburgský rektor čistě ontologicky. Zatímco dějiny myšlení kladly akcent na slovo „Bůh“, Heidegger jej klade na slůvko „je“. Nezajímá jej, co Bůh je, ale že něco (a tedy i Bůh) *je*. V tom smyslu je jeho původní pozice ateistická, bez-božná, a tím právě ontologická.

Nové tázání tedy provádí radikalizaci otázky po bytí. Dotazování po možnosti bytí se děje mnohem kritičtější cestou, než jak to učinil Descartes. Nestačí pochyba pouze nad tím, co „je“ – ve smyslu objektivní reality, ale je zapotřebí každé „je“ podrobit zkoumání. Výrok „Strom je červený“ ještě nutně nic nevyovídá o tom, jestli něco takového jako červený stromu se v okolí vyskytuje, či nikoliv, přesto však již ono „je“ nese v sobě jistý způsob bytí, třeba právě jako jsoučno mající ne reálné, ale hypotetické *bytí*.

V díle z r. 1927 *Bytí a čas* postupuje Heidegger tím způsobem, že otevírá *strukturu* otázky po bytí. Syntaktická struktura otázky vykazuje v sobě 3 momenty: „po čem“ se tážeme – to je samotné bytí, „u čeho“ se dotazujeme – tím je myšleno jsoučno umožňující tázání po bytí a „na co“ se ptáme – co je nejhlubší intencí, jíž je veden tento podnik: *smysl* bytí.<sup>10</sup> Už samotná struktura otázky napovídá, že východiskem řešení Seinsfrage (otázky po bytí) musí být jsoučno, jež má porozumění pro bytí. „U čeho“ se budeme tázat, není lhostejné, neboť ne všemu se dostává porozumění bytí. Jak ukazují dějiny filosofie (jako jeden z projevů lidské kultury), musí být tímto jsoučnem lidské jsoučno: Již počátky řeckého myšlení jsou prodchnuty zkušeností údivu, který musí stát u zrodu každého myšlení – údivu nad tím, že něco „je“, a že spíše něco je, než není. Už to je dokladem lidského porozumění bytí. Poznatek, že filosofie patří spíše k člověku, a ne ke kamenu

<sup>8</sup> Srv. M. Heidegger, Nietzsche II, S. 278.

<sup>9</sup> V Dopise o humanismu od Heideggera můžeme číst: „Avšak svátost, jež je zprvu pouze bytostným prostorem božství, jež samo opět pouze poskytuje dimenzi bohům a bohu, pak sama začíná zářit, jestliže se předtím v dlouhé přípravě rozsvětlo samo bytí a bylo zakoušeno ve své pravdě.“ M. Heidegger, *O humanismu*, Ježek, Praha 2000 s. 29.

<sup>10</sup> Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 1994, s. 21–22.

nebo rybě, však určitě není posledním rozhodujícím v otázce po bytí. Problémem totiž zůstává, co je člověk a odkud se mu dostává onoho porozumění?

### Res extensa a transcendentální subjektivita pod drobnohledem

Současnost a stejně tak minulost nám nabízejí celou řadu antropologických interpretací. Tak vedle sebe existuje mnohost výkladů podstaty lidského jsoucná: psychologický, kosmologický, biologický, náboženský...

Descartes pochopil podstatu lidské bytosti jako *res cogitans*, mysl rozvrhující svět (sub-iectum jako to, co leží v podkladu všeho jsoucího a co rozhoduje o jeho způsobu bytí), subjekt jsoucí ve své imanenci, jehož možností je porozumění jsoucnu mimo něj (transcendentním objektům) právě na základě vrozených (matematických) idejí.

Edmund Husserl napadá karteziánský výklad „uni“-verza; obviňuje Descarta z psycho-fyzického dualismu. Roztržení světa do dvou entit: *res extensa* a *res cogitans* vede ke smazání skutečné bytnosti člověka jako bytnosti mající určité motivy, určité intence, jimiž proměřuje svět a jsoucnu do něj náležející. Descartes odhodil historicitu lidského života proto, aby mohl v *res extensa* (coby prostoru pro lidskou zkušenost) odkrýt apodiktickou půdu pro matematicky fundované vědy. Pouze tehdy, zbavíme-li veškeré vnější jsoucnu sounáležitosti s námi, tedy odlámeme-li z něj naše intence a motivy, které nám umožnily jeho porozumění, dostáváme vědecký objekt:<sup>11</sup> zásobárnu vědeckých faktů, které jsou zde, jak praví F. Bacon, pro lepší využitelnost přírody. Objektivní svět u Descarta je abstrakcí našeho přirozeného světa, naší přirozené zkušenosti.

Druhou neméně závažnou výtkou na adresu francouzského myslitele z úst Husserlových je kritika karteziánské EPOCHÉ. Ve výkonu pochybnosti nad existencí všeho se Descartes nepostavil dostatečně kriticky k tezi o existenci ego. Díky nevyřazení platnosti uvedené teze ego cogito vystupuje v hávu empirického subjektu. A proto taky nemůže v sobě zahlédnout hlubší, transcendentální rovinu, rovinu apriority, úroveň transcendentálního ega. Teprve až Kantova tvorba odhalí transcendentální apercepci. Je jí myšlena nejvyšší syntéza transcendentální dedukce, syntéza všech a priori rozvažování. Husserl z ní potom vytěží transcendentální základ veškerých výkonů ega. Základním časovým atributem transcendentální subjektivity na rozdíl od empirického ega je její nekonečnost (čímž taky nebylo zapotřebí uvažovat Cartesiova dárce bytí a vrozených idejí ve smyslu kreatora).

Pro Heideggera představuje Husserlova tvorba jako dílo učitele nepřeborné množství podnětů a inspirací; zároveň ale i potřebu kriticky se ohradit vůči některým jeho závěrům. Nepřijatelnou se pro Heideggera stává EPOCHÉ. Jak jsme již naznačili, první snahou a ambicí fundamentální ontologie bylo vyjasnění pojmu bytí. Avšak EPOCHÉ je metodou *neuvvažování* platnosti teze o existenci světa a ega. A právě vyřazení existence ze hry předurčovalo transcendentální redukci k objevení půdy transcendentálního subjektu v jeho nekonečnosti. Ale nekonečnost je špatnou devizou apriority poté, co do světa vstoupil

<sup>11</sup> Srv. E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Academia, Praha 1972, s. 415–423.

ostrý pohled Nietzscheho kriticismu. Konec všech zásvětí musí být proveden bezzbytku. Nelze strpět půdu, která se bude halit do nadčasového hávu. Nadčasovost je nepřijatelná proto, že ignoruje způsob existence *časového* jsoucna. A fenomenologii musí jít o *bytí* v čase, a ne o jsoucí mimo čas. Dotazovaným je ne „co“, ale „že“ je.<sup>12</sup>

Odmítnutí fenomenologické redukce neznamená ještě odvrácení se od fenomenologie vůbec. Právě naopak; největším objevem fenomenologických zkoumání byla pro Heideggera totiž intencionalita<sup>13</sup> umožňující radikalizaci fenomenologického stanoviska. Za intencionální považujeme takové jednání, které je vždy vztaženo k... Nese tedy v sobě nutnost vztahování se k něčemu. Nikdy vědomí nemůže být prázdnou imanencí ego cogito, ale pokaždé je vědomím zaměřeným, zaměřeným na něco. Avšak na stranu druhou není možné říci, že by každý intencionální akt musel mít svůj vnější korelát. Tedy že by vnitřním stavům vědomí musely odpovídat vnější objekty. Heidegger dává za příklad optický klam: půjdu lesem a uvidím v dálce muže. Když přijdu blíže, zjistím, že to byl strom. Nejedná se zde o vztah mezi vnějším a vnitřním, ale o vztah psychiky k psychice.

Všechny akty vědomí se tedy zakládají na intencionalitě. Halucinace,<sup>14</sup> myšlení i vnímání vnější reality je možné pouze na podkladě intencionality.<sup>15</sup> Intencionální akty jsou tedy vždy akty vztahu k... (a všechny akty vědomí jsou akty intencionální): myšlení je myšlení o..., souzení je souzení o..., vnímání je vnímání toho a toho. Není zde oddělená realita *res cogitans* a *res extensa*, subjekt a objekt. Jediné, co je možno od sebe oddělit, je intencionální akt a intencionální korelát, tedy noese a noema. Noese je například souzení a noema to, o čem se soudí. V těchto dvou pojmech Husserlovy fenomenologie se skrývá obrovský zisk: možnost pozdějšího odlišení mezi tím, jak jsoucno je (*Wie-sein*), a tím, co jsoucno je (*Was-sein*). Jinými slovy intencionalita již v sobě nese index způsobu bytí jsoucího, tj. rozumí jsoucímu nejen co do jeho obsahu, ale i co do jeho způsobu bytí. Tato rovina výkladu složek intencionality nebyla však Husserlem dostatečně projasněná, proto samotné řešení otázky po bytí se neuskutečnilo.<sup>16</sup>

Heidegger se s Husserlem rozchází i v názoru, že by druhý jmenovaný dosáhl „věci samé“, jak prohlašoval ve svém programovém hesle. Na úrovni transcendentální, na půdě

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 152: „Aus dem Was (transc. subjektivität – pozn. M. J.) erfahre ich nie etwas über den Sinn und die Weise des Daß.“

<sup>13</sup> Srv. R. Safranski, *Meister aus Deutschland*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 10: „[...] Freigelegt wurde dabei – und das bezeichnet Heidegger als die wichtigste Entdeckung der Phänomenologie – die intentionale Struktur des Bewußtseins [...]“

<sup>14</sup> Možnost mít halucinace vychází ze skutečnosti, že existuje takový druh intencionálního aktu, který se nazývá halucinací. A stejně jako myšlení je myšlením něčeho, je i halucinace halucinací něčeho. Existence halucinace tedy intencionalitu vědomí (jako vztah vědomí k něčemu) nepopírá (jak mnohý by se mohl domnívat: poněvadž halucinace prakticky nemá svůj odpovídající reálný /vnější, vnitřní/ předmětný korelát), ale ji potvrzuje (bez existence intencionálního aktu zvaného halucinace by nebylo možná existence halucinačních obrazů – to jest intencionálních předmětných korelátů halucinace).

<sup>15</sup> Srv. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 145.

<sup>16</sup> Důvod, proč k tomuto projasnění nedošlo, je skryt v samotném pojmu noese. Noetické akty jsou akty poznávací, ale jak uvidíme dále, poznáním se zdaleka nevyčerpávají mody vztahu člověka ke světu. Heidegger popisuje intencionalitu pojmy *intentio* a *intantum*.

transcendentální subjektivity se bude Husserl pokoušet zastihnout vztah intencionality k intencionálnímu. Metodou zde bude reflexe. Ta je obrácením, stočením, či zpětným zaměřením poznávací aktivity na akt poznání. Např. při vnímání židle: bude reflexe představovat vztah mezi reflektujícím zážitkem a aktem vnímání židle. Ale těžko od tohoto výkonu očekávat, že by dosáhl věci samé, a to z toho důvodu, že je vlastně sebe – uzavřením právě do imanence transcendentální subjektivity. Věci samé zde dosaženo není, protože se zde vztahuje jeden intencionální akt k druhému intencionálnímu aktu, ne však intencionální akt k intencionálnímu předmětu. O způsobu bytí objektu nelze nic říci, poněvadž objektu (věci samé) nebylo vůbec dosaženo, pouze představy o ní.<sup>17</sup> Tento průzkum nám nanejvýš umožní vyšetřit způsob bytí intencionality. Ale ani její založení, ani založení jejího vztahu k jí transcendentním předmětům zde možné není.<sup>18</sup>

Filosof z Meßkirchu se tedy vydá cestou odlišnou od Husserlových karteziánských meditací; cestou, která rozhodně překonává uzavřenost karteziánského cogita, tj. imanentního subjektu. Pokud se vrátíme k našemu příkladu s židlí, potom dívám-li se na ni, neznamená to, že bych měl na mysli představu o této věci, že bych se zabýval názornými představami židle, ale mnohem více jsem právě u této židle. A sice se u ní zdržuji jako pohled. Či dokonce zacházím s ní tak, že jí užívám. Ona židle mě dokonce do sebe někdy zcela vtáhne; bezesbytku pominu v užívání její přítomnost; mé užívání zcela ztratí vědomí o tom, že jí užívám. A stejně tak pokud mám v mysli most ve městě, nejsem přítomen představě o tomto mostě, ale tomuto mostu samému, právě noetickým aktem představy. V tom se nám ukazuje jistý velmi zvláštní charakter našeho vztahu ke jsoucnu, kterým my nejsme, je to totiž vztah „bytí u“. My jsme prvně nějak bez sebe, mimo sebe, právě u věci. Nejdříve jsme transcendentně vychýleni mimo nás samé, do světa. A teprve odtud se můžeme ptát po tom, co jsme my, až v usebrání k nám samým.

Jsoucí, které je nejdříve bez sebe, ztraceno mezi věcmi světa, nazveme bytí-ve-světě (In-der-Welt-sein). To je první označení pro popis lidského jsoucna. Toto označení volí Heidegger poté, co se ukázala nedostatečnost pochopení lidského jsoucna jako vědomí, právě pro jeho původní uzavřenost v imanenci subjektivity, která ze své niternosti zakládala transcendenci (viz Husserl). Proto se Heidegger nespokojuje s označením „vědomí“ jako popis pro lidské jsoucno, ale nazývá jej pobytem (Dasein, bytí tu), jež je nejdříve mimo sebe, aby mohlo k sobě přijít.<sup>19</sup>

„Návrat k věcem samým“ má zde poněkud jiný význam než u Husserla a dá se říci, že i hlubší původnost. K zachycení věci samé není zapotřebí neživé, nadčasové půdy transcendentální subjektivity, ale děje se to neustále v každém intencionálním výkonu. Intencionalita v Heideggerově provenienci je pochopena z řeckého FÝSIS, jež znamená

<sup>17</sup> „Der Sinn der Reduktion ist gerade, von der Realität des Intentionalen keinen Gebrauch zu machen.“ (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s.150)

<sup>18</sup> Nyní by se mohlo stát, že Heidegger nevidí v reflexi vůbec žádnou prospěšnost a přínos pro filosofii. Ale opak je pravdou. Reflexivní myšlení právě odkrylo stavbu intencionality, a tím upozornilo na odlišnost způsobu zaměření zážitku od předmětu samotného (Wie × Was).

<sup>19</sup> Tím nechceme říci, že přijít k sobě musí vždy znamenat uzavřít se v imanenci. Tak se to děje zpravidla v ontických pokusech o sebenalezení, čehož příkladem jsou mnohé metafyzické popisy člověka.

jsoucí ukazující se samo ze sebe<sup>20</sup> (FAINOMENON). Fenomenologie se odlišuje od všech ostatních věd tím, že zatímco biologie, fyzika, teologie odkrývá určitou oblast jako určité *co*, fundamentální ontologie, jejíž metodou je právě fenomenologie, odkrývá regiony *co* do jejich *způsobu bytí*, tedy odkrývá jejich *jak*. Pobyt má schopnost odlišit jsoucí jednak v jeho „co“ a v jeho „jak“. Pouze člověk může vidět a pochopit, že jsoucno je jsoucí, že vůbec něco „je“, protože pouze on má pochopení pro bytí. A teprve z této možnosti se může odvíjet filosofie, jejíž výsostným tématem je bytí.

Vraťme se ale k naší otázce: jak může člověk mít porozumění pro bytí? Vyjdeme-li od Husserlova pojetí rozumění bytí jsoucího, zjišťujeme, že Heideggerův učitel se na věci kolem sebe *dívá*. Jeho přístup ke světu se rozkrývá v řeckém pojmu THEORIA – pohledu.<sup>21</sup> Jsoucno věci je tak latentně určeno, či spíše rozvrhnutá, coby nazírání. Židle je židli v tom smyslu, že má čtyři nohy, že je vyrobena z toho a toho dřeva, že má takovou a takovou barvu... Zde se však musíme tázat, jestli se Husserl skutečně dokázal oprostit od základního karteziánského rozvrhu filosofie novověku,<sup>22</sup> že subjekt je podkladem pro zajištění apodiktické půdy pro exaktní popis světa? Teoretický pohled bezpochyby patří k člověku, k jeho bytí ve světě (všechny vědy jsou toho nejlepším důkazem), ale myšlení filosofickému jde o původnost, o *možnosti* založení všeho jsoucího (i věd) v jeho bytí.

Naše situace ve světě, náš přirozený postoj je nutně odlišný od Husserlova pohledu. S věcmi se zprvu neseťkáme explicitě, v jejich zjevnosti, ale v jejich nenápadnosti. Neznamená to, že by zde nebyly, nebo že by se skrývaly, ale jsou zde tak, že je zprvu tematicky nechopujeme. Židle je potom židli v tom smyslu, že si na ni usedám, abych vyslechl přednášku nebo si na ni odkládám tašku, abych ji nemusel držet... Rozumím tedy židli z jejího místa v mém světě. Rozumím jí z možností, které mi nabízí. Každou věc, se kterou se ve světě střetávám, mám už nějak otípanou v jejím: k čemu mi může být dobrá? Toto jsoucno je nám tedy k ruce (zu Hande), a to ať je to estetický předmět, který slouží ke zkrášlení domu, nebo např. kladivo. Když tedy právě uchopuji pero k zaznamenávání, ani si nevšímnu, že není moje, ale souseda. Přesto však – i když jsem na něm ani pohledem nespočinul – už mu rozumím z možností, které mi nabízí ve světě uskutečnit.

<sup>20</sup> V *Bytí a čase* je fenomén pojat jako „to, co se ukazuje,[...] vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje“. (M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 51).

<sup>21</sup> Srv. Jacques Derrida, *Násilí a metafyzika*, Filosofie, Praha 2003, s. 25

<sup>22</sup> Radim Palouš upozorňuje na to, že Luci-fer znamená „nositel světla“ (R. Palouš, *Totalismus a holismus*, Karolinum, Praha 1997). Jedná se o světlo vytrhující člověka ze světa žití, stavící subjekt mimo přirozený postoj, do chladného zásvětí pohledu a nazírání. Potom kumulace vědění a poznání nemůže mít jiného smyslu než vůli k moci. Staví-li se věda mimo svět, (a co hůř: je-li prohlášen za přirozený postoj pohled, nástroj vědeckého proměřování jsoucího), propadáme stále hlouběji novověkému pokušení svévolné využitelnosti a zneužitelnosti vědění. Už Goethe viděl v kumulaci vědění obrovské nebezpečí, když polyhistora Fausta nechává propadnout nouzi a nesmyslnosti „moudrosti“. Vědění vytržené z potřeb každodennosti ztrácí půdu pod nohama a je pokušením (Luci-fer) k petrifikaci a totalitarismu vlastního vidění světa, jež však je bez základu, tedy postrádá své „kvůli čemu“. Není možné je vřadit do světa, a proto musí ze zásvětné sféry (po způsobu moderní techniky) ovládat svět. Už biblický text chápe ďábla ve smyslu vynášejícího do výšin, a sice když nabízí pokušitel Ježíši vládu nad celým světem, vytrhává jej ze světa a „vezme (jej) na velmi vysokou horu“, aby mu v distanci k životu mohl nabídnout vládu nad veškerenstvem (srv. Mt 4, 8–10).

Porovnání husserlovského přirozeného postoje ke jsoucímu a Heideggerova příručního jsoucího nám umožňuje vyjasnit vztah k transcendenci u obou autorů. Protože u prvního je každá věc vnímaným před-mětem, je již předem rozhodnuto o nutnosti imanentního prostoru, jenž jsme nazvali subjekt. Struktura vnímání v sobě totiž obsahuje nutnost vidět jsoucno *jako* jsoucí. Pokud zaměřuji svůj zrak ke zkoumání určitého předmětu, předem už rozumím, že tato věc „je“. Proto taky Husserl považuje za jeden z atributů svého pojetí přirozeného postoje neproblematickou platnost teze, že všechno je. Ale pouze Heideggerova optika vysvětluje, proč tato teze je platná: je to z toho důvodu, že jsoucno už bylo *právě jako jsoucí* uchopeno, že jeho modus bytí je zde být vystaven pro zkoumavý pohled.<sup>23</sup> Jsoucno uvolněné pro pohled, tj. pro teoretické a tematické zaměření, měření a propočítávání, své „k čemu“ vyčerpává v „být poznán“. Tematické uchopení věci, které je tedy původněji vyložitelné z příručnosti (Zuhandenheit – způsobu bytí jsoucna vhodného „k tomu a tomu“), v sobě nese nutnost zjevnosti bytí tohoto jsoucího. I když nedojde k explicitnímu vypracování toho, co a jak bytí je, každému, kdo se vztahuje k nazíranému předmětu je zřejmé, že tento „je“<sup>24</sup>. THEORIA je možností odkrytí bytí jsoucího už v předfenomenologické situaci člověka ve světě. Důvodem však, proč bytí k plné zjevnosti přivedeno dosud (ani v Husserlově práci) nebylo, je mimo jiné neschopnost celé metafyzické tradice vidět jiné způsoby bytí, než výskytové jsoucno = předmět rozkrytý v pohledu (THEORIA).

Pro řešení otázky transcendence pro nás z dosud řečeného vyplývá, že Husserl pro tematičnost pohledu musí vždy předpokládat určitou imanenci, vědomí, které překonává svoji omezenost (třeba i jako intencionalita) směrem k před-mětu. Sama struktura předmětu má v sobě implicitně obsaženo ono „mít před sebou“, tedy již vždy vede světem pomyslnou čáru, která vyděluje si sobě prvně imanentní subjekt (transcendentální subjektivita), který se až následně může stát základnou pro uskutečnění transcendence (intencionality v Husserlově smyslu). Proto uzavření bytnosti člověka do subjektu souvisí s neporozuměním množnostem bytí jsoucího.

### Asubjektivita a ontologická transcendence

Pobyt nemůže být jinak než ve světě. Nemůže být nejdříve schránkou vlastní imanence a potom z ní vycházet do světa, poněvadž by nikdy nemohl porozumět bytí jsoucího mimo sebe. Ale pobyt, jak jsme již ukázali, bytí rozumí. Jeho porozumění bytí plyne z jeho vyklonění (Entrückung) do světa, který je nejen vnějškem lidského jsoucího, ale stejně dobře i téhož nitrem. Stěží bychom takové lidské jsoucí identifikovali jako nějaké

<sup>23</sup> Heideggerovo pojetí příručního jsoucna nelze považovat za praktické (jako opak Husserlova teoretického) uchopení jsoucna. Spíše můžeme říci, že příručnost je možnost stojící před rozlišením na teoretické a praktické. Prakticky využívat něco k tomu či onomu souvisí s rozkrýváním jsoucna teoretickým pohledem. Dobrým příkladem toho jsou evropské dějiny, jež nejdříve jsoucno teoreticky (v souladu s Descartovým rozvrhem) poznávaly, aby je později (jak k tomu radil F. Bacon) mohly co nejopatrněji využít k ovládnutí přírody, z níž se stala pouhá zásobárna energie.

<sup>24</sup> A tento závěr je první odpovědí na otázku, proč už v počátcích řeckého myšlení a filosofie je možný údiv nad bytím, jež ke škodě pozdější ontologie opadl v zapomnění.

„co“. Jediné, co u něj můžeme s jistotou tvrdit, je jeho „že“. Není ničím, na co se můžeme jednoduše dotázat; my *jsme* jím sami. To je základem obtížnosti identifikace pobytu. „Být“ ve smyslu „že“ lidského jsoucího ale není totéž jako ego sum karteziánského ego cogitans a transcendentální subjektivity, protože tyto si rozumí z vlastní věcnosti. Připisují si modus bytí shodný s věcmi, totiž výskytovost, která je vlastní jsoucnům jako je kladivo, teorie relativity či pokojová rostlina. Dokud nedošlo k porozumění bytí pobytu v jeho odlišnosti od bytí jiných jsoucen, není možná ani skutečná fenomenologie, neboť té jde právě o pohled na oblasti jsoucna perspektivou „že“, tedy perspektivou způsobu bytí, a ne optikou „co“, pohledem na obsahovou stránku různých okrásků toho, co je (to je metodou popisu světa pro exaktní vědy).

Pobyt mající strukturu bytí-ve-světě (In-der-Welt-sein) se nemůže vyskytovat jako věc mezi věcmi. Stejně tak nelze jeho „ve“ chápat ve smyslu: uvnitř nějakého prostoru, který se nazývá svět. „Svět“ není prvně trojrozměrný fyzikální prostor, do kterého se vejdou všechny planety, galaxie atd. Zprvu je souvislost toho, s čímž jsme důvěrně obeznámeni. Heidegger poukazuje na skutečnost, že germánské „bin“ (jsem) má úzkou souvislost s předložkou „bei“ (u); jinými slovy je bytí pobytu jako moje bytí zprvu určeno z bytí *u* věci světa, kterým neproblémově rozumím v jejich obvyklosti pro mě. Svět je prvně blízkostí a důvěrností věcí v mém okolí, v okruhu každodenních činností, radostí a tuh.

Možná se českému čtenáři rozdíl mezi descartovským příp. Husserlovým bytím u věci (THEORIA) a Heideggerovou optikou zacházení s věcí více projasní, když si ukážeme možnosti německého jazyka pro vyjádření „být u něčeho“. V podstatě to lze dvěma způsoby, jež však v sobě nesou sémantický rozdíl. 1) an etwas sein představuje být prostorově u něčeho, ve trojdimenzionálním prostoru – např. stát u okna. 2) bei etwas sein je možné použít ve smyslu a) mít účast na něčem („Ich bin dabei“), nebo b) být u někoho („Ich bin bei der Tante“). Body a) i b) spojuje blízkost ne fyzikálně prostorová, ale existenciální blízkost, jde o důvěrnou obeznámenost s určitou věcí nebo osobou. Je to výraz provázanosti mne s něčím či někým. Svět tak představuje nejdříve naše okolí, jemuž rozumíme a které tvoří prostor pohybu našeho každodenního života.

A příruční charakter jsoucího je zakládající pro jsoucno výskytové: „Wenn ich mir Freiburger Münster bloß vorstelle, so heißt das nicht, es ist lediglich im Vorstellen vorhanden, sondern dieses bloße Vorstellen ist gerade im echten und besten Sinne beim Seienden selbst.“<sup>25</sup> Z této citace můžeme vyvodit závěr: výskytové jsoucno, tj. takové, jehož dosahujeme v aktech tematizujících jsoucí jako jsoucí, v aktech, ve kterých věc vystupuje ze své nenápadnosti, aby byla viděna a zakoušena (a to ať vnitřním, nebo vnějším zrakem – když např. Newton se plně věnuje jablku, prozrazující ve svém pádu zákon gravitace), je založeno v hlubším pojetí vztahu ke jsoucímu, v příručnosti, ve struktuře „bytí u“. Představa své založení nemůže vyvodit z niterného života subjektu, immanentního prožívání transcendentních předmětů, ale zakládá se v transcendentní vrženosti a vevázání pobytu do světa<sup>26</sup>. Pobyt je tak odpovědí na otázku otevřenou Descartovým

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 221

<sup>26</sup> A zde se nám dostává hlubšího zakotvení Husserlem otevřené intencionality. Jejím srdcem je transcendence, kdy pobyt už je prvně u obstarávaného jsoucna. Až bytí u jsoucího umožňuje zablédnout intencionalitu jako

roztržením světa do spolu nesouvisejících entit, na otázku *ontické transcendence*:<sup>27</sup> Celé dějiny novověkého myšlení lze číst na podkladě snahy o zacelení bolestivé rány člověka, kterému byl ze srdce vyrván svět. Byla to dlouhá a trnitá cesta od subjektu uzamknutého v chladu osamocení k objektu, který byl stejně tak chladný a nevýznamný pro náš život. O ontické transcendenci se v této souvislosti mluví proto, aby se naznačilo, že novověk pojednal o tomto vztahu jako o vztahu dvou věcí: já a objekt. O významnosti vztahu dvou sobě transcendentních jsoucenc (výskytovosti) je zapotřebí mluvit i přesto, že jsme odkryli založení tohoto modu v původnější ontologické vrstvě, kterou je příručnost. Nelze ji prostě přejít s odkazem na její nepůvodnost. A to z toho důvodu, že jak příručnost, tak také výskytovost patří nerozlučně k člověku jako bytosti jsoucí ve světě. Rovněž je výskytovost modalitou všeho jsoucího, o kterém mluví metafyzika. A snahou Martina Heideggera není, jak tomu bylo u Nietzscheho, celou tradici filosofie škrtnout, negovat, ale jeho ambicí je založit ji z jejího vlastního základu. Fundamentální ontologii nepůjde o odhalení nihil negativum, ale právě nihil originarium, nicoty, která je domovem bytí; nicoty, která pravdu a transcendenci neodsuzuje do područí vůle k moci, ale podává v ní základ předešlým dějinám metafyziky ze samotného bytí.

Pokusy vyložit svět ze subjektu, tedy vyřešit problém vztahu člověka a věci na základě ontické transcendence, nejsou schopny zodpovědět otázku po tom, jak dochází ke konstituci porozumění pro věci v našem okolí, které se nám odkrývají v každodenním setkávání s věcmi v jejich používání (příruční jsoucno). Právě v tomto tázání se ukazuje nepůvodnost a neživost půdy subjektu odděleného od veškerého světa. Odpověď je přitom zcela prostá: to, že kladivo je k zatloukání hřebíků, a to, že konev nám může posloužit k zalévání a k přenášení vody, nevíme odjinud, než ze svého okolí, od lidí v něm. A oni podstatně ovlivňují naše každodenní porozumění světu. Být ve světě v sobě nenese jenom být u příručního jsoucího (Bei-sein), ale rovněž být tu s druhými lidmi (Mit-sein). Tyto struktury jsou stejně původní a jedna bez druhé nemůže být. Jedna struktura druhou doplňuje a ve vzájemném působení si udělují smysl.

Člověk čerpá porozumění možnostem věcí ze světa: ze zacházení se jsoucnem a ze spolubytí s druhými. Ví, že ta věc je vhodná k tomu, jiná k onomu. Věci v nejobecnějším smyslu slova vytváří síť toho, co člověk může. Oni představují jeho faktické možnosti pohybu ve světě. „Možnosti“ souvisí s existencí jsoucího, který je svobodný. Tedy toho, co není taženo vpřed jako vůz koňským spřežením, ale co má svojskost. Je to něco, co je samo sebou. Onticky – tedy v každodenní ponořenosti do věcí světa se toto samo (Selbst) určuje právě z nich, vymezuje se prostě tím, s čím se setkává (konec konců teorie sociální role neříká o člověku nic jiného: jsme právě tím, co konám, učím-li, jsem učitel, rozmlouvám-li s přítelem, jsem přítelem...).

Přesto je však svět něčím více, než pouze kladivem, či teorií relativity příp. sumou všech věcí. Svět je celek, protože je centrován k místu, které se jednou nazývá tak,

vztahování se k..., tedy dává odpověď na to, proč vědomí je u Husserla vždy vědomím zaměřeným, tj. proč každý akt má svůj korelát.

<sup>27</sup> Srv. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s. 36.



jindy onak. My jsme si navykli mluvit prostě o člověku. Jeho schopnost pořádat vše, s čím se setkává a co se mu přihází, organizuje svět do souvislosti. Člověk je dokonce k pořadačství odsouzen: svět je celek všech odkazů příručních jsoucn („k tomu a tomu“) konvergovaný k jejich poslední možnosti, „kvůli čemu“ (Umwillen).<sup>28</sup> Všechno příruční jsoucn jako základ veškerého nitrosvětsky jsoucího se ve své nenápadnosti neukazuje *jako* k tomu a tomu; to se v obstarávání ukrylo do svých možností, jak s čím naložit. A možnosti jednotlivých odkazů nejsou od sebe odděleny, na sobě nezávislé, nýbrž obstarávání obratně mezi těmito možnostmi přechází. Z toho je zjevné, že odkazy nejsou ani tak věcmi, ale spíše prostorem pohybu obstarávajícího. Tato celistvost a jednota vymezeného prostoru pobytu umožňuje nezůstat v zajetí jednoho či druhého jsoucn, ale také zakusit celek. Fakticky to znamená být postaven před otázku: „Kvůli čemu“ je všechno to obstarávání, k čemu je naše každodenní námaha?“ A toto tázání nyní vyjevuje celistvost všeho, co jsme výše nazvali svět. Z hlediska našeho průzkumu transcendence má odhalení světa jako Umwillen obrovský význam. Neboť on představuje přesáhnutí veškerého jsoucího (ontického) směrem k ontologickému. Svět jako ono „kvůli čemu“ je otevřením nejistoty a údivu nad bytím: proč být, jaký je smysl pobývání ve světě. Svět je přestoupení. Svět je transcendens. Teď již ne ve smyslu přestoupení jednoho jsoucn k druhému, ale přestupu jednoho způsobu bytí (bytí u jsoucího) k jinému způsobu bytí sebou (Selbst-sein) – ukazující k bytí vůbec. Takovýto přesah nazveme *ontologickou transcendencí*. Tím se nám dostává první náznak odpovědi na námi položenou otázku: odkud se nám dostává porozumění pro bytí, jež jsme u výskytového jsoucn zakusili již v počátcích filosofie: jsoucn jako *jsoucí*.

Nyní není asi zcela jasné, odkud obstarávající v sobě objevil potencialitu k celku, co v něm otevřelo možnost nalézt celistvost světa. Odpovědí je zprvu vzájemná provázanost jednotlivých odkazů, kdy jeden umožňuje takové užití („k tomu a tomu“), druhý jiné... Ale nikdy by tuto síť obstarávající neopustil, nepřekročil ji, kdyby nebyl předem vybaven třetí strukturou (vedle Bei-sein a Mit-sein) a tím je Selbst-sein, být sebou. Pro tuto možnost již musel být pobyt předchůdně otevřen, jinak by se nemohl odtrhnout od obstarávání, vymanit ze zajetí věcí světa a druhých lidí.

Selbst-sein při zacházení s příručním jsoucnem nebylo úplně ztraceno, pouze bylo pojato nevlastním způsobem, to znamená, že nejen všem věcem obstarávající přisoudil konvenční význam, ale stejně tak i sebe si nechal vyložit druhými či věcmi. Otázku po svém bytí odbyl ve formě: já jsem tím, co právě dělám, popř. tím, za co mě považují druhí. Pobyt se spokojil s výkladem vlastní podstaty ve formě „co“ jsem. Fundamentální ontologie, jež se vyzbrojila fenomenologickou metodou, se bude naproti tomu tázat, „jak“ jsem.

<sup>28</sup> Že člověk je centrován ke svému „k čemu“ (Proč tady jsem?), což Heidegger nazývá starostí, připravilo ochráncům životního prostředí nejedno trápení. Vůbec tematizace otázky životního prostředí je možná až z pořadačského patosu lidství: člověk je jediným tvorem, jenž se nepřizpůsobuje hotovému okolí, ale svět svého života si sám tvoří a přetváří. Zároveň však jsme daleci toho, učinit z Heideggera stoupence fichtovské filosofie. Pojmem Umwillen není míněn člověk. Mnohem více je tato struktura jeho středem či základem, stejně tak jako všeho, co je. Člověk ve srovnání se zbylým jsoucnem má však tu výsadu, že jako jediný je privilegován porozumět volání hlasu onoho Umwillen.

A nelze říci, že by fenomenologie byla marným podnikem. Není jím, poněvadž pobyt má vztah ke svému vlastnímu bytí. Dokonce budeme tvrdit, že pobytu v jeho bytí právě o toto bytí jde. Dasein není chladnou subjektivitou představující formální strukturu, ale svým da („tu“) odkrývá své sein („bytí“). Tím, že svět (jako místo) se stal člověku otázkou, on sám sebe znejistil a poodhalil nesamozřejmost vlastní existence. Svojskost (Jemeinigkeits) pobytového jsoucna značí zainteresovanost na Selbst-sein, na vlastním způsobu bytí.

Problémem zůstává, jak najít cestu k pobytu, která by byla jemu vlastní (eigentlich, autentická), která by jej nevykládala z jiného, ale právě z něj samého? Vodítkem v tomto průzkumu bude jedna význačná naladěnost lidského jsoucna, již je úzkost. Její odlišnost vůči strachu tvoří předmětný korelát úzkosti: zatímco strach máme vždy před něčím, před určitým „co“, úzko je nám z našeho „že“, „že jsme“. Předmětem úzkosti nemůže být žádná z věcí ani živých jsoucna. Jejím korelátem je spíše nic,<sup>29</sup> než něco. A když nás přepadá úzkost, nečiní to odkazem k obstarávání nějakého nitrosvětského jsoucna, ale naopak veškeré jsoucno přeskočí (transcenduje), a vyjeví hranici vši jsoucnosti, naší konečnosti. Úzkost vyjevuje naši nejkrajnější možnost bytí: ne-být; naši vlastní nicotu. Pod jejím pláštěm se odkrývá naše bytí k smrti. Doléhá na nás čas jako lhůta, jako nedostatek. Budoucnost se ohlašuje jako příchod konce našeho bytí, ale zároveň rozevřívá čas coby příležitost pobytu: možnost být (Seinkönnen). V budoucnosti coby otevřeném poli *možnosti* zakoušíme svůj rozměr svobody, prostor bytí. Možnost zde představuje výzvu k sebeuskutečnění, je apelem být. Otevřenost lidského jsoucího vůči budoucímu (možností) jej podstatně odlišuje od nitrosvětského jsoucna, které je určeno z obstarávání (kladivo je určeno k zatloukání). Člověku však přináleží svoboda volit své bytí, a v tomto bytí si rozumět. Svě kvůli čemu musí neustále nově otevírat. Dasein tak znamená Zu-sein. „Zu“ je možné vyložit jednak jako bytí ke smrti, neboť Selbst-sein se uskutečňuje v moci být jenom tváří tvář své vlastní nemožnosti (= konečnosti poznačené smrtí). Dále Zu-sein v sobě skrývá gerundivní formu: Zu Seiende, jež představuje způsob bytí jsoucna, které musí být svým být, („Es hat zu sein.“). Jinými slovy je to jsoucí, jemuž v jeho bytí o toto bytí jde. Onu nelhostejnost nazvěme *starostí*. Starost je vlastní způsob bytí pobytu.<sup>30</sup> Nevlastně se starající pobyt je obstarávajícím nitrosvětským jsoucno.

Hloubavému čtenáři nyní přijde zajisté na mysl otázka: Odkud se bere úzkost? Co je jejím zdrojem? Odpověď v sobě ukrývá ono výše řečené. Je to starost jako způsob bytí pobytu k sobě samému, která si přivolává pobyt. A přivolává jej hlasem svědomí, jehož promluva je tichá, beze slov, nedotýká se žádného jsoucna, ale šeptá prázdnotu, Nic. Náladou promluvy svědomí ve fenomenologickém smyslu je úzkost. A úzko je nám z vlastní konečnosti. Usebrání k této konečnosti, k možnosti smrti, vyjevuje nás v celku, v naší možnosti být (Seinkönnen). Zu-sein, Sorge a Seinkönnen<sup>31</sup> říkají zcela totéž: tran-

<sup>29</sup> Toto nic není nihil negativum, nýbrž nihil originarium tvořící schránku bytí. Srv. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 252.

<sup>30</sup> Umwillen jako srdce člověka a světa je v pravém slova smyslu jednou velkou starostí bytí o sebe.

<sup>31</sup> Tyto tři pojmy tvoří odpověď na otázku: Co je to lidské jsoucno? Je to vztah bytí k sobě samotnému. Způsob (jak?) tohoto bytí, o který fenomenologii jde, je formálně řečeno autenticita a neautenticita, přičemž druhá se

scendovat oblast ontická, faktického jsoucna, směrem k umožňování tohoto jsoucna, k jeho bytí. Úzkost sice skrývá veškeré jsoucno, ale ne proto, aby vyjevila poslední pravdu nihilismu: všechno je vůlí k moci, ale proto, aby odkryla *svět* jako soubor možností, jak být. Se světem se setkáváme jako s ontologickým transcendens. Svět se nám ukazuje coby prostor umožňování jsoucnosti jsoucího.

Nyní v krátkosti shrneme získané výnosy: zatímco celé dějiny novověké metafyziky se budou zabývat problematikou ontické diference, tedy jak uskutečnit vztah mezi subjektem a objektem, a otázkou: co prohlásit za medium, jež by oddělené substance opět spojilo?, vydává se Heidegger opačnou cestou. Leibnizovu v sobě uzavřenou monádu obrátil svým nitrem ven, tedy odhalil pobyt jako transcendentně rozpražený ve světě, a tak odstranil nutnost tázání, jak subjekt přijde k nitrosvětskému jsoucnu, neboť ty už jsou spolu. Skutečným problémem se pro něj stane: jak vyložit naše porozumění skutečnosti, že něco je, že jsoucno je jsoucí. Nový průzkum má za úkol vyjasnit ontologickou diferenci: jak pobyt může mít porozumění pro bytí? Dosud jsme v tomto šetření dosáhli poznatku, že rozumění bytí pobytem je dáno skrze jeho vlastním způsob bytí, jímž je *Seinkönnen*, bytí v možnosti, v otevřenosti. Soubor všech možností, jak být, představuje pojem svět.

Fenoménu světa lze dosáhnout vícero způsoby. My jsme již popsali dva. Jednak vyjdeme-li od zacházení s věcmi ve světě, dosáhneme v konvergující síti odkazů jednoho jsoucího k druhému celek těchto odkazů: svět.<sup>32</sup> Tedy od nitrosvětsky jsoucího, ontická vede cesta k bytí. Nebo zvolíme za výchozí bod *Selbst-sein*, u něhož se bude nejdříve neautentický pobyt vykládající se z každodenního obstarávání (nevlastně pojatého *Bei-sein* a *Mit-sein*), usebírat k sobě samému tím, že uposlechne hlasu svědomí, které jej skrze úzkost volá ke svému být. Obě tyto interpretace nejsou bez vzájemného vztahu. Nyní pouze předešleme, že jejich vztahem je zjevnost bytí. Explicitu bytí však musí prvně hlouběji vyložit.

Ptejme po způsobech dosažení bytí. Dejme se nejdříve cestou příručního jsoucna, struktury *Bei-sein*: Z dosavadního zkoumání je zjevné, že příruční jsoucno tvoří základ pro výskytovost (*Vorhandenheit*). Jasně však není, proč se vůbec něco takového jako výskytové jsoucno bere v úvahu, když je nepůvodní, ale odvozené. Důvodem pro výskyt jsoucna (tedy jeho odkrytost, zjevnost) je naše bytí ve světě. U příručního jsoucna jsme tak, že se s ním ve svém domě, a ve svém okolí setkáváme, že mu rozumíme v jeho: k čemu je nám dobré. Jinými slovy, ono je nám po ruce. Kladivem zatloukáme hřebíky... Služebnost a stejně tak skrytá přítomnost věci je však zde možná jenom potud, pokud se můžeme na jsoucno bezvýhradně spolehnout. Dojde-li však k porušení funkčnosti, nebo úplné ztrátě onoho „k tomu a tomu“, začneme se zajímat o věc samu. V tom okamžiku mi dané jsoucno přestává být přítomno latentně v zacházení s ním, ale vstupuje z nenápadnosti do zjevnosti. Můj zrak spočívá zkoumavě na tomto – nyní již – předmětu. Již to není to, co bylo mou možností pro pohyb uvnitř světa, ale před-mětem bezvládně a nesmyslně (bez možnosti) ležící před mým zrakem. Takové jsoucno se již pouze vyskytuje. Odkrytí

zakládá v první, obstarávání ve starosti. Neboť všechny odkazy nitrosvětského jsoucna konvergují k souvislosti, kterou jsme nazvali svět, jež je popisem pobytu jako jeho existenciál.

<sup>32</sup> Přístupovou cestou zde tedy bylo *Bei-sein*.

jsoucna jako jsoucího, zjištění, že jsoucno „je“, se zakládá v deficitním modu bytí příručního jsoucna. Odepření se jsoucího v „k tomu a tomu“ nám otevírá jeho, „že“ zde je.

Druhá cesta vedla hlubinami struktury bytí sebou (Selbst-sein). Úzkost je naladěností k naší konečnosti. Ukazuje nám, že jednou nebudeme, že to i ono jsoucno z našeho světa pomine, že nám veškeré jsoucno bude vzato, čímž se každá jednotlivá nitrosvětскost znemožní. Ztráta jakéhokoliv „co“, již nám příchod smrti hrozí, ukazuje k našemu „že“. V předběhu člověka ke smrti se mu v jícnu Nicoty ztrácí věci světa jakož i druzí lidé, a dosahuje vyšší, transcendentní roviny: ontologické transcendence, kterou jsme nazvali svět. Nalezení jsoucnosti jsoucího se tedy děje až v tom okamžiku, kdy pocíujeme, že čas odepírá jsoucnu právo na jeho bytí, že čas je lhůta bytí.

Analogií mezi oběma příklady je deficitní modus bytí. Pouze tehdy, je-li jsoucno omezené jako konečné, má schopnost zakoušet bytí jako bytí. Samotným jsoucnem neustále prosakuje jeho časnost a časovost, která nám přivolává naše vlastní Zu-sein.

Dosud jsme však neuvažovali ještě třetí způsob odkrytí bytí – a sice jsoucího ve smyslu Mit-sein. Každý je ve světě tak, že tu je spolu s druhými lidmi. Jeho porozumění pro ně je zprvu odvozeno z rozumění příručnímu jsoucnu, tedy vykládá je po způsobu toho, s čímž v obstarávání zachází. Mit-sein v takovémto pobývání nemá žádnou ontologickou zjevnost, což znamená, že druhé lidi zprvu vykládáme z věci a ve věcech. Bytí druhých – jako forma bytí odlišná právě v její odlišnosti od ostatních způsobů bytí jsoucna ve světě – není zde vůbec zachytitelné. S druhými se setkáváme tak, že s nimi počítáme. Explicity však způsob bytí spolubyty dosahuje v okamžiku, kdy druhý, který zde měl být, tu není, tj., když jsme *opuštěni*. Chybění, deficit uvnitř našeho každodenního obstarávání nás vytrhává ze ztracenosti ve světě, u nitrosvětскých jsoucna, skrze které jsme interpretovali i druhé lidi, a shromažďuje nás u způsobu bytí spolubyty: Mit-sein, které nyní bolestně pocíujeme.

Vyznačili jsme tři způsoby bytí jsoucího. Rovněž jsme ukázali, jak již průchodem ontickou sférou se poodhaluje sféra ontologická, oblast bytí. Ode všech ontických jsoucna tak pro člověka (a pouze pro něj – neboť andělům se nedostává konečnosti, a proto bytí jako prostor časové lhůty svobodně uskutečnit nemohou; zvířeti potom chybí jakákoliv možnost vyvázání se z bezprostřednosti přítomnosti – směrem k otevřenosti budoucnosti) vede cesta k transcendenci. Ale přesto význačnou pozici mezi naznačenými stezkami zaujímá Selbst-sein. Pobyt volaný k sobě úzkostí (hlasem svého svědomí), která šeptá jeho nejkrajnější možnost bytí, tj. nebýt, otevírá přístup k bytí vůbec. Totiž dochází k odepření jsoucího ve všech způsobech bytí současně. Konec bytí pobytu odkrývá chybění vztahů k vnitrosvětскému jsoucímu (Bei-sein), ztrátu spolubyty s druhými (Mit-sein) i svého vlastního bytí (Selbst-sein), čímž tematizuje zjevnost bytí vůbec. Cesta bytí sebou (Selbst-sein) se zdá být nejvhodnější pro prozkoumání nejhlubších pater ontologické transcendence, kterou však už v sobě indikují i zbylé strukturální momenty pohybu.

Proč však se bytí ukazuje vždy ve svém deficitu? To vyplývá ze skutečnosti, že bytí vstupuje do zjevnosti tehdy, pokud je chápáno vlastním způsobem. To může vypadat jako tautologie: opravdové je to, co je v souladu se svou pravdou. Ale nejedná se o hru slov. Vlastní způsob bytí pobytu je jeho Zu-sein; on nemůže být jinak, než starající se

o vlastní bytí. A starost o něco může mít pouze ten, kdo s něčím ještě není hotov, kdo má zodpovědnost za uskutečnění a provedení něčeho; jeho práce není skončená. A pokud neukončeným je samotné bytí takto jsoucího, starost je starostí o vlastní bytí. Naše bytí je nám samo deficitní, stále nám schází jeho dokončenost, jeho zakulacený tvar. My musíme bojovat o to, čím jsme. Neúplnost bytí člověka jej odlišuje od všech ostatních jsoucena. Každé jiné v sobě totiž vykazuje značnou insistenti a uzavřenost ve svém bytí (u zvířat jsou to pudy určující jeho konání, u kamene je to jeho ležení u skály). Někdy snad vzplaneme i závistí nad jednoduchostí života ptáka či bytí kamene... Nic to však nemění na tom, že my jediní jsme existenci, jsme otevřeni pro příchod jiného, jsme naši neukončeností, nesubstančností. Ontologická diagnóza pobytu je chronický deficit vlastního bytí, nebo slovy Kierkegaard: „nemoc k smrti“; proto je otázka po smyslu života člověku (narozdíl od zvířete) tak palčivou, a proto, když bytí k nám promlouvá způsobem nám vlastním, mluví v deficitních modech.

Neustálé kroužení kolem tématu světa v sobě ukrývá potřebu hlubšího vypracování jeho transcendentnosti. Zatím jsme předeslali, že je celkem všech možností bytí jsoucího. Jak ale těmito možnostmi je, dosud naše práce neřešila. Nyní se k tomu otevírá prostor.

### Bytí a čas

Bytí k smrti, bytí u, fakticita jsou pojmy odkazující k času: Bytí k smrti je budoucnostním prostorem předběhu pobytu ke své hranici, bytí u představuje přítomnost jsoucího a fakticita to, jak svět už byl, jak se mi nabízí z minulosti. Předěšleme tedy, zatím bez hlubšího založení, že pobyt má svoji přítomnost, minulost a budoucnost. Pokusme se nyní naše tvrzení vztáhnout zpět k situaci pobytu, tj. bytí ve světě.

Zprvu se člověk vyčerpává obstarávajícím těkáním mezi různými jsoucnými na sebe vzájemně odkazující svým charakterem vhodnosti „k tomu a tomu“. Je zde nějaká časovost? Ano, právě v „bytí u“ toho či onoho jsoucího, pobyt sám sebe ve světě ztrácí jako rozprostření se do sítě odkazů nitrosvětských jsoucena, jimž je *přítomen*. To, co mu je zde přítomno, není on sám. A i když se třeba v této situaci domnívá, že je u sebe, sobě přítomný, pouze se vykládá z věcí světa (kovář odvozuje svou identitu z kování). Svého nejnítěnějšího základu nedosahuje, proto je sobě přítomen nepůvodně (neautenticky). Neautentická přítomnost je sebeztracenost u nitrosvětského jsoucna. Avšak ptejme se, jak je možné, aby pobyt sebe ztratil a byl si nevlastní? Jediným rozumným výkladem je takový modus času, jenž umožní zapomenout na sebe. Minulost pojatá neautenticky se ukazuje jako *sebezapomnění*, a tím odkrytí možnosti ztracení se pobytu ve světě, vstoupení do jeho faktického obstarávání a přebývání u nitrosvětského jsoucna. Starost se v zapomnění halí do pláště obstarávání, jež nám odhaluje jsoucno v zacházení s ním a činí je smysluplným pro naše bytí ve světě. Až na podkladě porozumění nitrosvětskému jsoucnu (vyrůstajícímu ze sebezapomnění pobytu) můžeme jedno jsoucí v paměti podržet a druhé zapomenout. Vzpomínka na to či ono, stejně tak zapomenutí toho či onoho jsou ontologicky zakotveny původním zapomněním bytí pobytu (jeho vlastního „jak“).

Pobyt, jenž sebe ztratil (minulost), a to tak, že je obstarávajícím u nějakého jsoucna (přítomnost), však musí mít schopnost nitrosvětsky tomuto jsoucimu porozumět. Bez rozumění struktury „k tomu a tomu“, by se jsoucnu obstarávajícímu zacházení nemohlo odkrýt a pobyt by nevěděl, co si s takovým jsoucнем počít. Jinými slovy vyslovujeme-li strukturu „k tomu a tomu“, je již třeba rozumět *možnostem*, které nám obstarávané nabízí. Jen tak je možná smysluplnost příručního jsoucna. Pojem „možnost“ odkazuje k budoucímu, k počítání se jsoucнем. Možnost je indexem toho, co je možné od něho očekávat. *Očekávání* umožňuje pobytu orientaci uvnitř sítě odkazů. Neboť ví-li pobyt, že se může na to či ono spolehnout, je s to i volit své další kroky obstarávajícího zacházení.<sup>33</sup>

Jak již však výše řečené naznačuje, osudem pobytu není bezvýhradná ztracenost v obstarávání, v neautenticitě, v existenci pobytu nevlastní. Neboť je zde cesta odkrýtí svého Selbst-sein nám vlastní, odpovídající tomu, *jak* jsme (narozdíl od výkladů neautentických odhalující, *co* jsme, po způsobu interpretace nitrosvětského jsoucna). Je to fenomén úzkosti mající výlučný vztah ke smrti a konečnosti pobytu. A tento okamžik můžeme nyní nazvat sebeusebráním (Wieder-holung). Člověk ztracen ve světě obstarávaní je nyní usebrán k sobě samému, k tomu, čím vždy byl. Svou minulostí – ne ve smyslu minulého jsoucna, ale jemu vždy přináležejícímu *způsobu bytí* – se opakuje a usebírání (= wiederholt). Sebenalezení pomocí usebrání by však nemohlo nikdy dojít uskutečnění, kdyby úzkost nepředhodila pobytu jeho budoucnostní rozměr, bytí ke konci, předběh. Jemu vlastní bytí se nyní rozevírá jako čisté Seinkönnen (moci být). Teď stojíme před otevřeným prostorem svobody, před prostorem našeho vlastního bytí, před prostorem starosti o bytí. Ani autentická minulost, ani autentická budoucnost by nebyly ničím, kdyby nenašly půdu vhodnou pro setkání obou. Přítomnost ve význačném okamžiku<sup>34</sup> překlene oddělenost oněch dvou dimenzí. Okamžik musí přijít ze samotné nouze času, aby pobyt byl volán k sobě hlasem svého svědomí, bytím k smrti. Dějinná situace světa nás musí nejdříve svou naléhavostí připravit na příchod bytí. Věk nouze, boje a smrti, jakým bylo poválečné Německo Výmarské republiky, mělo k tomu ty nejlepší předpoklady.

Vidíme, že časovost je nejpůvodnější sférou pobytu, z níž je vyložitelná jeho celková struktura. Časově odlišitelné jsou i mody jeho pobývání ve světě. Autenticita je časovostí

<sup>33</sup> A teprve díky budoucnostnímu časovému horizontu, očekávání zde může dojít k vyčlenění způsobu bytí nitrosvětského jsoucna zvané výskytovost. Již jsme rekli, že předmět je původně nitrosvětsky obstarávanou věcí, u níž došlo k poruše obstarávání – buďto z důvodu chybění věci na svém místě, nebo pro její nefunkčnost (tj. k neočekávané nevhodnosti „k tomu a tomu“). Porušení vhodnosti či úplné chybění se však zakládá na původní časovosti *očekávajícího* počítání s tím a tím. Kdybychom neměli možnost se jsoucným počítat na tom a tom místě, a stejně tak, kdybychom neočekávali u jsoucího možnost takového a takového použití, nikdy by nám nemohlo chybět, nebo odpirat nám svou vhodnost skrze disfunkčnost.

<sup>34</sup> Označení pro význačný čas, „okamžik“ přebírá Heidegger od Kierkegaarda, avšak s podstatným rozdílem v jeho užití. Pro dánského filosofa je okamžik momentem ontického (etického) provinění. Čas tím pádem není pojat v jeho ontologické uzpůsobilosti, nýbrž jako čas vulgární – sukcese, následnost jednotlivých teď. „Mžik je proto označením pro čas, avšak pro čas, a to je třeba mít na paměti, jež je obtěžkán osudovým konfliktem, neboť zde se dotýká s věčností.“ (S. Kierkegaard, *Begriff der Angst*, Rowohlt, Berlin 1960, s. 81). Heideggerova vina prosvítající v okamžiku je zakotvena ontologicky ne ve vztahu k ontickému pobývání, ale toto právě zakládající. Proto časovost není časem výskytového jsoucna (sukcese, plynutí času zážitku), ale časovostí pobytu, jsoucna existujícího.

obrácenosti pobytu k sobě (ne po způsobu subjektu, ale časovosti jako nejnižšího patra svého ontologického základu), neautenticita je časová ztracenost a upadlost pobytu ve světě u nitrosvětského jsoucna v sebezapomenutí.<sup>35</sup>

Lze stejně tak říci, že pobyt je vždy *vychýlen* mimo sebe. Pobyt je extatický. Lidské jsoucí, pochopeno jako časovost, se ukazuje jako rozpřaženost třech různých časových ek-stází, tedy je vychýlením mimo sebe. Až z této původní vychýlenosti se může pobyt k sobě usebírat a následně sobě opět ztrácet. Z hlediska časového nemůže být pobyt jinak než ve světě (In-der-Welt-sein). V neautentickém postoji to znamená obstarávat jsoucno v zacházení s ním, a stejně tak být neautenticky s druhými. V autentickém postoji, kdy by se mohlo zdát, že se svět právě ztratil (poněvadž už se v úzkosti ztratilo každé jsoucno z dosahu jeho obstarávání), tedy že pobyt byl postaven mimo svět (jako např. Husserlova transcendentální subjektivita), se děje pravý opak. Až teď se ukazuje svět. Ale ne jako určité „co“, jako suma všeho jsoucího, nýbrž jako jednota jsoucího v podobě souboru ontologických předpokladů pro bytí jsoucího. Jedná se o jednotící horizont umožňující bytí.

#### Časovost má své „kam“: horizont

Naší otázkou není ani tak struktura pobytu, jako spíše vztah transcendence a bytí – totiž vypracování podstaty ontologické transcendence. A časovost pobytu zde sehrává velmi významnou úlohu: 1) přítomnost jak vlastní (okamžik), tak nevlastní (přítomnění) představuje extázi směřující jistým směrem. „Kam“ tato extáze je namířena, je otázkou fundamentální. Protože ono vyklonění má možnost otevřít určitý způsob přístupu ke jsoucímu. A toto „kam“, horizont připravený pro vyklonění extáze přítomnosti, nazveme horizontem „u“ (bei). Teprve tehdy, pokud pobyt má možnost přístupu k takovéto transcendentní sféře „bytí u“, tedy ontologicky otevřeného pole pro příchod jsoucího jako přítomného, můžeme se onticky s něčím takovým jako přítomným setkat. 2) minulost pojata ať už jako sebezapomenutí, nebo sebenalezení (Wieder-holung) předpokládá coby extáze otevřený horizont Zurück-zu (zpět k...). Kdyby pobyt qua časovost neměl umožněný takovýto směr pohybu, nikdy by si nemohl na nic vzpomenout ani nic zapomenout (neautenticita), natožpak sebe nalézt tak, jak vždy byl (autenticita). 3) Budoucnost je, ne jinak než ony dvě předchozí, extází rozpřaženou do jistého směru. Jejím „kam“ je horizont Auf-zu (směrem k). Až ontologicky prvotní dimenze směřování k (jako 3. směr našeho pohybu ve světě) nám otevírá bránu k možnostem jsoucího coby „k tomu a tomu“ (neautenticita). Stejně tak bychom bez horizontu Auf-zu nikdy nedosáhli vlastní otevřenosti vůči možnostem našeho bytí (Seinkönnen) (autenticky pojatý pobyt).<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Rozlišení autentického a neautentického na podkladě časovosti nám umožnilo ještě hlubší vypracování tázání po tom, kdo je to pobyt, a lépe řečeno, *jak* je ono jsoucno, jež má porozumění pro bytí. Samo rozlišení způsobu bytí pobytu na vlastní a nevlastní ještě nic neříká pobytu o tom, co by měl a neměl dělat. To je otázkou jeho faktických rozvrhů. Jeho ontologický rozvrh – totiž rozvrh k sobě samému jako časovosti – pouze říká, čím pobyt původně je, ať je si toho vědom, či nikoliv.

<sup>36</sup> Srv. M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, S. 377

Zjistili jsme, že časová struktura pobytu je první podmínkou pro to, aby vůbec něco mohlo vstoupit do našeho světa. Každé ukazování se jsoucího a porozumění mu je zajištěno až na podkladě extatické časovosti, která nejdříve předpokládá přítomnost horizontu, tj. směru, do kterého ona bude směřovat svým způsobem vychýlení. A každý přístup ke jsoucímu už předem předpokládá otevřenou ontologickou sféru pro porozumění danému jsoucímu. Např. kladivu v obstarávání a spolubytí s druhými mám možnost rozumět jen díky tomu, že jsem se s kladivem už dříve setkal, viděl jsem, jak posloužilo druhým a mám s ním zároveň vlastní zkušenost (minulost procházející horizontem *Zurück-zu*); umím jej použít, poněvadž rozumím jeho možnostem, vhodností „k tomu a tomu“, tedy vím, co od něj mohu očekávat (budoucnost procházející horizontem *Auf-zu*); a ve světě se nalézám právě v přítomnosti tohoto jsoucího (přítomnost procházející horizontem *Bei*).

Uvedený příklad odkrývá ještě jeden důležitý fakt. Extatické horizonty nemají smysl samy o sobě, ale jsou myslitelné pouze ve vzájemné syntéze. Tento celek jsme již dříve nazvali svět. Svět tak představuje soubor všech ontologických a priori, která jsou nutná pro zjevení jsoucna. Tato a priori zde nejsou, jenom když je odkrývá nějaký fenomenologický pohled, ale oni tvoří základní oblast, kterou vždycky jsme a uvnitř které se vždy pohybujeme. Proto nemůže být jinak než právě jako bytí ve světě. *In-der-Welt-sein* tedy z hlediska problematiky extaticky-časových horizontů se ukazuje jako permanentně transcendentní jsoucí, kdy transcendence se nezakládá ve vztahu mezi odděleným subjektem a objektem, ale v základním a neustálém vyklonění pobytu do jeho tří extatických horizontů, které jsou ontologickým a priori, tedy souborem možností pro porozumění bytí jsoucího. A teprve průchodnost těmito horizonty skýtá porozumění jsoucímu. Pobyt, pokud tedy je, tak je transcendentně vykloněný do tří časových horizontů představující vždy modus příchodu jsoucího.

Lidské jsoucno je ve světě vždy jako účinek výkonu ontologické difference. Rozdíl mezi jsoucnem a bytím jako bytím už leží v nitru každého pobývání ve světě. Je to základní konstituent každého porozumění. Extatické vychýlení pobytu do temporálních horizontů tvoří ontologickou transcendenci, již pobyt neustále je (a ve svém bytí musí být), a až díky ní máme průchod k ontické sféře. Teprve díky předchůdnému porozumění bytí jsoucího můžeme být u tohoto jsoucího.

### **Transcendence a transcendentalita**

Více zjevnou se stane ontologická transcendence a tím i Heideggerovo pojetí a priori, pokud je odlišíme od ostatních teorií apriority. Filosof z Meßkirchu v podstatě vyděluje dvě základní pozice, na které jsou redukovatelné veškeré dosavadní teorie apriority. Tu první nazývá idealismem. Jeho hlavním protagonistou má být Husserl. Idealistická pozice tvrdí, že všechna a priori – totiž soubor předpokladů umožňující jsoucnost jsoucna – jsou obsažena v subjektu. Transcendentální subjektivita je pro Husserla půda shromažďující všechny možnosti bytí. Opačný postoj zastává realismus v otázce a priori. Za příklad zde poslouží myšlenka N. Hartmanna, který kantovská a priori vyrval z útrob subjektu



a vložil je do objektu. Není to koperníkovsky obrácený subjekt, kdo nově vyměří svět, ale objekt se má stát mírou pro naše poznání a konání.<sup>37</sup>

Martin Heidegger polemizuje s oběma názory a tvrdí, že a priori nelze vkládat ani na stranu subjektu, ani na stranu objektu. Jedinou cestou řešící tento spor je původněji založit transcendenci (a tím i zdroj a priori). Husserlův žák vkládá aprioritu do samého lůna času, a časovost, která stojí ještě před rozlišením na subjekt a objekt, on odkrývá jako nositele transcendence. Časová struktura pobytu odkazuje na souvislost mezi časovou extází a jí otevřeným horizontem (což je tím nejvlastnějším tajemstvím transcendence). Tak ani vyšetření objektu, ani vyšetření subjektu nás nezavede k odpovědi na otázku apriority. Tu získáme pouze, podrobíme-li analýze samotný čas.

Nyní se nám naskýtá možnost odpovědi na první v této práci položenou otázku: Jak souvisí transcendence a bytí?

V úvodu práce jsme řekli, že už počátky řeckého myšlení narazily na otázku bytí, a to i přesto, že tehdy neexistovalo žádné rozhodné fenomenologické stanovisko, které by dokázalo otázku bytí explicitně vypracovat z centra samotné ontologické diference. Edmund Husserl, který se podstatně problematice bytí ve svých úvahách přiblížil, tvrdí, že přirozený postoj souvisí se samozřejmostí teze o bytí světa. Čím to je, že bytí už vždy je nám, dokonce i v ontickém pohybu ve světě, zjevné? Odpověď je zcela jednoduchá. Je to dáno transcendentní strukturou časovosti, která nám nechává v neustálém uskutečňování ontologické transcendence zakoušet jsoucnost v jeho bytí. Jsoucnost nemůže být námi jako časovostí zakoušeno jinak, než průchodem bránou ontologicky transcendentních horizontů, které ve své jednotě odkrývají způsob bytí jsoucího. Proto už vždy a nutně máme porozumění pro bytí jsoucího, (což však ještě neznamená zjevnost bytí daného jsoucnost: věc se nám ukazuje *jako* jsoucí pouze ve výskytovosti, neboť pouze tam uskutečněná transcendence onu věc tematizovala, tj. jí pro pohled explicitně zvýraznila). Chybění druhého v opuštěnosti, vyvstávání zjevnosti bytí výskytového jsoucnost v nefunkčnosti nebo chybění příručního jsoucnost a koneckonců i úzkost z nebytí pobytu (*Selbst-sein*)<sup>38</sup> můžeme zakusit jen pro to, že svou časovostí (spojením časových extází s horizonty k nim přínaležejícími) máme porozumění pro bytí. Ke jsoucnostu nemáme jiný přístup než skrze svět, jenž je celkem všech ontologických a priori umožňujících jsoucnost jsoucího. Transcendující, překračující v ontologické transcendenci tak už není nějaké jiné jsoucnost (subjekt-objekt), ale právě *způsob bytí* jsoucího, totiž způsob, „jak“ jsoucnost „je“, (výskytovost, příručnost, spolubytí, bytí sebou samým). Zjednodušeně řečeno – trik veškerého bytí (vůbec každého myslitelného „je“) je ukryt ve skutečnosti, že subjekt není onticko-transcendentně spojen s objektem, nýbrž že časové extáze jsou ontologicko-transcendentně přikloněny k časovým horizontům, které jsou počátkem pro vidění. Jsou platónskou ideou dobra;

<sup>37</sup> Jedná se o myšlenku navazující v jistém smyslu i na F. Bacona, který chtěl učinit radikální obrat od aristotelské hrubé optiky průzkumu světa skrze LOGOS směrem k otevřenosti našich smyslů a mysli (empirie). Myšlenku ontologické přednosti objektu před subjektem najdeme např. i u stoupenců frankfurtské školy, kde velkou úlohu bude sehrávat jinakost objektu vůči totalitě myšlení (viz Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997).

<sup>38</sup> Jedná se o soubor třech deficientních modů, které tematizují bytí jsoucího vždy podle jeho způsobu bytí.

sluncem, díky kterému jsme schopni vůbec vidět. Horizonty představují jakési prosvětlující průduchy, skrze které (a pouze skrze ně) nás mohou ovanout věci.

Svět se nám tedy ukazuje ne jako soubor veškerého jsoucího, ale spíše jeho jednota a celistvost v podobě základních apriorních předpokladů bytí jsoucího. Svět je místem dění ontologické diference a tedy transcendence. Svět je prostorem umožňujícím rozlišení mezi autentickým a neautentickým bytím ve světě. Stejně tak v sobě nese možnost odlišení různých způsobů bytí: výskytovosti, příručnosti, spolubytí s druhými, bytí sebou samým. Kdyby nebylo světa, žádné jsoucno by nemohlo vstoupit do sféry porozumění pobytu. *Welteingang* (vstup jsoucna do světa) je podmínkou pobytu pro setkání se jsouc-nem. Svět je prostorem monády, jež však není v lebnizovském smyslu v sobě uzavřena, ale naopak v podobě časových horizontů, sjednocených právě v transcensu světa, otevře-na a vždy již vychýlena mimo sebe. Ne díky imanentnímu vlastnění totality světa pobyt rozumí světu, nýbrž díky jeho transcendentní vztáženosti mimo sebe, do světa.<sup>39</sup> Svět jako existenciál pobytu není objektem, ale spíše apriorním rozvrhem. To, co je transcendentním, není objekt (jak to tvrdí teorie ontické transcendence), ale v původním smyslu slova je oním přesahujícím sám základní rys pobytu, neboť on má svět jako existenciál, jenž je souborem všech a priori významnosti (*Bedeutsamkeit*). Svět není tak žádnou věcí, nýbrž jedním z popisů pobytu znamenající, že pobyt má předchůdné pochopení pro bytí jsoucího. A teprve porozumění bytí umožňuje vstup jsoucna do našeho světa. Přítomnost světla (bytí), které nám nasvítí dané jsoucno, představuje první podmínku rozjasnění jsoucna ve světě, to jest v okruhu našeho porozumění. Jinak řečeno: jsoucno nemůže být jinak, než právě v určitém způsobu bytí.<sup>40</sup>

Nahlédnutí do pojetí transcendence u Martina Heideggera lze shrnout následovně: člověk odkrytý fenomenologickou optikou je bytí ve světě. Svět není souborem věcí jako rozprostraněností uvnitř prázdného prostoru, kdy je zapotřebí překonat oddělenost imance subjektu a transcendentního objektu, nýbrž *Welt* prvně představuje určité „do“, je místem, kam se sbíhají všechny pohyby pobytu, jenž je nejhloběji časovostí. Svět tak představuje soubor všech časových horizontů, jež jsou apriorními schémata pro příchod jsoucího. Je tedy transcendentní<sup>41</sup> instancí vůči všemu jsoucím. Svět je základem pro oddělení jsoucna jako jsoucího od bytí jako bytí. Ontologická transcendence pramení z ontologické přednosti (a priori = dříve) bytí před jsoucím, světa jako celku předpokla-

<sup>39</sup> O intencionalitě jsme mluvili jako o vztahu k... Transcendence, jež je zprvu transcendenci ontologickou, tedy ontologickou předností bytí před jsoucím, intencionalitu zakládá. Teprve směřování časových extází ke svým horizontům jako prostorům otevřenosti světa (minulosti, přítomnosti a budoucnosti) vysvětluje každý možný vztah k, tedy dává odpověď na to, jak to, že již vždy jsme vztázeni k něčemu, že již vždy jsme u něčeho.

<sup>40</sup> Tím se i vysvětluje, proč Heidegger volí Kantův pojem a priori, který Kant užívá např. ve spojitosti s časem, který je apriorní podmínkou každého názoru. Pro Heideggera je a priori samotné bytí, neboť není možné, aby něco vstoupilo do oblasti porozumění, a nebylo to bytím (tj. průchodností časovým horizontem) neseno.

<sup>41</sup> Nelze tvrdit, že mezi Heideggerovým výrazem transcendentní a Kantovou snahou o transcendentální filosofii by zela hluboká propast. Spíše se jedná o snahu freiburského rektora dotáhnout cestu předznačenou Kantem až do konce. Prakticky to znamená nalézt vztah mezi transcendentální apercí a transcendentální názorností (*Anschauung*). Heidegger dosahuje daného cíle, když jak v základu transcendentální apercí a transcendentální názornosti (nejvyšší syntézy rozumu), tak v základu transcendentální názornosti rozkrývá časovost: původní tři časové sféry představující transcendentní souvislost pobytu a světa. (To je taky základní myšlenkou Heideggerova *Kantbuchu*).

dů pro vstoupení jsoucná do světa před jsoucňem samotným. Pobyt může být ve světě pouze a jenom jako transcendentní. Subjekt-objektový vztah stejně tak jako intencionalita jsou vyložitelné až na (dosud dostatečně nezahlednutém) podkladu transcendentního způsobu ek-sistence pobytu.

### Odhalování a odkrývání pravdy

Vysvětlení Heideggerova pojmu transcendence nám otevírá bránu k otázce pravdy. Tázání po transcendenci otevřelo mimo jiné spor i o to, co je vlastním pramenem pravdy o jsoucím. Jestli všechna a priori pro poznání jsoucná jsou imanentní subjektu (jak to tvrdí kantovská tradice) nebo jestli aprioritu zastihneme v samotném objektu (dědicové F. Bacona)? Co však je pro obě teorie společné, je skutečnost, že vychází ze stejného pojetí lidského jsoucná. Je jím subjekt, jako uzavřená nádoba, která je si ve svých představách imanentní. A pouze subjekt, tedy v sobě uzavřený prostor myšlení, si může činit představy. Poznávat znamená slučovat a rozdělovat představy. Leibniz v této souvislosti mluví o identitě mezi subjektem (logickým) a predikátem. Pravdivá je potom taková věta, u které P patří do množiny S; jinými slovy: P je s S identické.<sup>42</sup> Identita má zde tento význam: realita S nevyklučuje realitu prvku P.  $S = P$  je základní forma syntézy představ. A i když obě výše uvedené teorie apriority pojednaly o tom, odkud vzít pravidla pro slučování a rozdělování představ (jedna je čerpá ze subjektu, druhá z objektu), nevyšetřily vztah k objektu samotnému (vždy pouze mluví o představách o objektu). Jinými slovy neuvažují objekt v jeho bytí, ale pouze v imanenci vědomí. Heidegger proto říká, pokud chceme mít možnost vůbec mluvit o možnosti pravdy, je třeba nejdříve vyjasnit ono „je“ ( $S je P$ ), jež leží mezi S a P, a tvoří předpoklad pro jakoukoliv syntézu. Pro tento úkol je jasné, že metoda průzkumu světa ze subjektu není vhodná, neboť samotné otázky po bytí nedosahuje. Výchozím musí být jiné pojetí lidského jsoucná.

Předchozí práce nám zde významně napomohla k pokročení v této věci. Nyní je již zřejmé, že za adekvátní popis člověka bude Heidegger považovat pobyt jako bytí ve světě. A Dasein je ve světě tak, že zprvu obstarává jsoucná ve svém okolí. Je zcela ztraceno v síti odkazů mezi obstarávanými jsoucny. A porozumění pro toto jsoucná se odvíjí z jeho časového pobývání ve světě – to jest u nitrosvětských jsoucná spolu s druhými. Druzí a má vlastní dějinnost jsou mi vodítkem pro rozumění každé věci co do jejího „k tomu a tomu“. Jinými slovy mé bytí ve světě (soubor tří časově rozpřažených extází směrem k třem horizontům) mi už odhaluje každou osobu a věc v mém okolí. I když zprvu jsoucná tematicky neuchopuji, ale pouze s ním v obstarávání zacházím, už mu rozumím. Už musí být v mém světě nasvíceno světlem porozumění. Bytí ve světě znamená být odhalen. Odhalení je pojmem, který přebírá Heidegger od Aristotela, u nějž se onen kryje s pravdou: ALÉTHEIA. Pravda qua A-LÉTHEIA není opakem nepravdy coby neadekvátnosti mezi S a P. Pravda je v tomto případě protívou ke skrytosti, nevystoupení do zjevnosti.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Srv. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 49.

<sup>43</sup> Je zapotřebí upozornit na skutečnost, že zjevnost v uvedeném smyslu se nevyklučuje s nenápadností příručního jsoucná, které není pobytu při obstarávání dáno tematicky, ale naopak v nenápadnosti. Přesto však už dané

Být pravdivý (*Wahr-sein*) představuje původní odhalenost *jsoucna* pro pobyt, jenž je obstarává. Kladivo svou pravdu nese v každodenní vhodnosti k zatloukání...

Nyní se může zdát, že jsme zcela opustili otázku, kterou jsme chtěli vysledovat: jak je možná pravda, která je založená původněji než adekvace mezi subjektem a objektem. Ale vypracování problému transcendence tuto domněnku vyvrací. Příruční *jsoucno* jsme se snažili ukázat jako oblast zakládající pro výskyt předmětného *jsoucna* (*Vorhandensein*). Až porušení funkčnosti nástroje (*Zeug*) nebo jeho chybění na očekávaném místě odkrývá *jsoucno* pro můj pohled (*THEORIA, Wahrnehmung*). Dosud bylo kladivo jako *jsoucí* nenápadné v zacházení s ním, ale teď, když se zlomilo jeho toporo, upoutalo můj pohled. Já stojím bezmocně a cítím, že už není součástí mého obstarávajícího pohybu ve světě, ale leží neužitečně přede mnou. A toto je okamžik konstituující realitu imanence subjektu, kdy před-mět (disfunkční nebo chybějící nástroj) mě (konstituující se ego) postavil proti věci. Stání proti něčemu umožňuje usebrat se k sobě jako k nějaké věci. *Gegen-stand* mě volá k vlastní imanenci naplněné představami. Představy se slučují a rozdělují. A jsou vázány na nefunkční kladivo. Nyní jsme narazili na pojem pravdy, který uvažovala celá filosofická logika – spojování představ v imanenci subjektu usebrané ve stání oproti předmětu (toho, co máme před sebou).

Pravdu technického údaje o kladivu chceme však založit v hlubší realitě pravdivosti kladiva odhaleného právě v jeho každodenním zaobcházení s ním. Bez vhodnosti kladiva „k tomu a tomu“ by se stěží nám něco takového jako kladivo odhalilo. Kdyby nevěděl technik, že kladivo je určeno k zatloukání, těžko by vyrobil v souhlasnosti s pravdivými technickými údaji vhodný nástroj.

Heidegger vyšetřuje původní pravdu jako odhalenost (*Enthüllen*) a teprve na jejím podkladě budeme moci říci, že nějaký výrok např. o kladivu je pravdivý a jiný zase ne. Náš pohled musí být uvolněn k atypickému způsobu obstarávání, totiž neobstarávat, pouze pozorovat a zkoumat, aby se mohla zrodit vědní *teorie* o kladivu. Martin Heidegger se v tomto bodě ukazuje být věrným Husserlovým žákem, který tvrdí, že svět vědy je nadstavbou přirozeného světa. A musíme být ostražití, aby snad nám věda zcela neodcizila náš přirozený svět a nepřekryla jej souborem vět nevztázných k našemu životu, čímž bychom byli ochuzeni o nevědecké přístupy ke světu (tolik Heidegger).

Tak můžeme říci, že výskytové *jsoucí* (disfunkční kladivo) je co do svého *Was-sein* (co je), tak také co do *Wie-sein*<sup>44</sup> (jak je) původně uvolněno z příručního *jsoucího*. A věda jakož i každý jiný způsob výskytu *jsoucna* je určen z obstarávání.

příruční *jsoucno* je mu v zacházení s ním odhalené, tedy vstoupilo do zjevnosti světa pobytu, do prostoru smysluplnosti.

<sup>44</sup> Až na základě rozvrhu časových horizontů – oněch „kam“ časovosti – můžeme porozumět *jsoucimu* (kladivu) v jeho *Was-sein* a *Wie-sein*. (U příručního *jsoucna* jeho *Was* tvoří jeho nástrojový charakter a *Wie* představuje příručnost). Toto rozlišení se nekryje se středověkým rozdílem mezi *essentia* a *existentia*. A to z toho důvodu, že *essentia* myslela vždy vyskytující se *jsoucno*, zatímco *Wie-sein* rozlišuje mezi čtyřmi mody bytí, jež vlastně vyjadřují, jak se má dané *jsoucno* k pobytu. Stejně tak *essentia* netvoří věčně neměnnou formální stránku *jsoucna*, ale je smyslem (tj. výsledkem určitého porozumění – *Anwesenheit*, ukazování se v tady a teď bytí ve světě) pro pobyt. Přímý vztah daného „co“ k pobytu naznačuje „sein“ (bytí) ve spojení *Was-sein*. Obojí (*Was + Wie*) je

Z prošetření pravdivosti nitrosvětského jsoucího lze rezultovat dva odlišné pojmy pravdy:

1. původní odhalenost (Enthüllend-sein)<sup>45</sup>, která představuje základní způsob bytí pobytu. Díky světu, jež je existenciálem pobytu, mohou do světa vstupovat jsoucná; odhalení je způsobem jejich zjevnosti. ALÉTHEIA svůj opak nenachází ve lži nebo omylu, nýbrž ve skrytosti, tj. v nevstoupení jsoucná do světa. Odhalenost je vlastní příručnímu jsoucnu. Neboť pouze to se nám ukazuje netematicky, ve své nenápadnosti.
2. Odkrytost (Entdecktheit) je pravdou jsoucího, které už není částí obstarávaného světa, nýbrž jež se postavilo oproti obstarávajícímu. Věc se stala před-mětem vystaveným pohledu. Pravda stojí zde proti lži nebo omylu. Svoji míru získává odkrytost z odhalenosti. Svéráz tohoto modu odhalenosti tvoří fakt, že zde jsoucná vystupuje z nenápadnosti do explicitní zjevnosti – *jako jsoucí*.<sup>46</sup> Odkrytost představuje tematické odhalení např. kladiva, odhalení výslovnosti jeho tu. Založení odkrytosti v odhalenosti je dáno tak, že výskytové jsoucná se nám (subjektu), když se odkrylo, ukazuje v různých noetických aktech. Jedním z nich je i vypovídání. Výrok má vypovídající<sup>47</sup> funkci. A každé vypovídání je vypovídání o... Vypovídáme-li pomocí výroků o jsoucnu, znamená to, že se nezabýváme představami v naší hlavě, ale naše vypovídání se zdržuje u jsoucná. Avšak právě to je důvodem, že se sama povaha existence: transcendence skrývá, protože vyjevuje jsoucná jako jsoucí, a tím nám podsouvá představu vlastní imanence. Všechny noetické akty mají právě ten charakter, že skrývají poznávajícího jako bytostně transcendujícího (bytí u), a staví jej proti poznávanému, čímž z něj činí subjekt.

uděleno časem, který tvoří nehlubší tajemství bytí. Čas je základem. Za základ aktů bytí nelze považovat subjekt, já, imanenci, ale časovost uskutečňující Was-sein a stejně tak Wie-sein.

<sup>45</sup> Srv. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 158: „Das Sein-bei als Charakter der Existenz ist enthüllend, ist ein Begegnenlassen.“

<sup>46</sup> Heidegger podává zde jistý příklad k vysvětlení vztahu mezi Entdecktheit a Entschlossenheit. Newtonovy zákony nejsou ničím, co by bylo před svým objevením nepravdivé v tom smyslu, že by byly lživé nebo mylné. Spíše můžeme říci, že oni prostě byly skryty. Až jejich odkrytí umožnilo je užít jako míru pro posuzování nejrůznějších fyzikálních jevů (a tak je zde dobře zřetelné, jak se odkrytost zakládá v odhalenosti). Odkrytost je navíc takovým modem odhalení, který ukazuje na jsoucná tak, jak už vždycky bylo (nehledě na to, jestli bylo skryto, nebo odkryto). To dává vědeckým pravdám a postulátům opar věčné platnosti. Přitom pravda jako taková je závislá (protože je zakotvena ve vztahu světa k pobytu) na existenci lidského jsoucná. (Což pochopitelně neznamená, že by výskyt jsoucná byl závislý na lidské existenci, tedy že by je snad dokonce nějak sama ze sebe uskutečňovala. Pouze tvrdíme, že pravda je stejně zakotvena v existenciální struktuře pobytu jako svět).

<sup>47</sup> Výrok má u Aristotela funkci apofantickou. To znamená, že výrok není vzájemnou souvztažností představ, nýbrž je *ukazujícím* výkonem. Logická věta předpokládá, že přítomen není jenom vypovídající, ale i to, o čem se vypovídá a stejně tak i ten, ke komu se vypovídá. Výrok v sobě odhaluje bytí ve světě, které už předpokládá nejen přítomnost struktury Bei-sein, ale i Mit-sein. Ve světě nejsme sami, ale sdílíme jej spolu s druhými. Skrze výrok se pokoušíme naše odkrytí určitého jsoucího sdílet i s druhými pobytí. Už ve výroku, jako nástroji klasické metafyziky, se prosvětluje prostor onoho „je“, jež je dimenzí syntézy zakládající souvislosti mezi subjektem a predikátem výroku. („[...] aussagend etwas aufweisend teilt es (Dasein – pozn. M. J.) mit den anderen Dasein dasselbe verstehende Verhältnis zu Seiendem, worüber ausgesagt wird.“ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 356). Výrok tak spojuje do jedné souvislosti Mit-sein, Selbst-sein a Bei-sein a tím znovu poukazuje na zakotvenost pravdy vědecké teorie (odkrytosti) v pojetí pravdy původnější, ALÉTHEIA (nám přístupná skrze odhalování).

Struktura bytí u je vlastní forma bytí u nitrosvětského jsoucná. Z ní je vyložitelný jak příruční, tak výskytový charakter nitrosvětského jsoucná. Pravda každého jsoucná je Wahr-sein, odhalenost v bytí u (Bei-sein) obstarávajícím pobytem. Pravdivost předpokládá transcendentní vyklonění pobytu do světa, přítomnost u obstarávaného jsoucího. Kdyby pravdivost nebyla položena na podkladu transcendentního vyklonění pobytu do světa, kdyby svět jako soubor všech apriorních možností porozumění netvořil podmínku pro vstup jsoucího do světa, nikdy bychom nemohli o něčem tvrdit, že je to pravdivé, nebo nepravdivé, neboť bychom neměli pravdivě odhalené jsoucná, o kterém bychom to mohli tvrdit. A zároveň by nám i chyběla míra pro posouzení pravdivosti jakékoliv věci. Neboť tu čerpáme právě z každodenního styku s okolním světem při obstarávání. Pravda jsoucího je u Martina Heideggera založena v transcendenci, a to v transcendenci ontologické, která je předpokladem pro vstup jsoucího do světa, tj. do své zjevnosti. Platónsky lze říci: za pravdivé můžeme považovat pouze to, co je založeno v původnosti (eidos), a tou je náš důvěrný styk se jsoucnem ve světě každodenních věcí a starostí.

Heidegger mluví ještě o jednom způsobu odhalování. Jedná se o porozumění jsoucnu odlišnému od nitrosvětského, a proto nelze zde jít cestou odkrývání: jsoucná lidské. Odhalení pobytu se děje pomocí Erschliessen, Aufschliessen. Dosaženo má být v tomto průzkumu jsoucího bytujícího na způsob ek-sistence. Podstata pobytu je extatické vyklonění mimo sebe, a to tak, že se vždy vyklání do horizontů odpovídajících dané časové extázi (přítomnost, zapomenutost a očekávání – jsou třemi extázemi, setkávající se v určitém schématu, tvořící jejich jednotu a neoddělitelnost). „Kam“ vyklonění tohoto schématu tvoří schéma *nevlastního* (neautentického) způsobu bytí. Pobyt není usebrán k sobě, ale ztrácí se ve světě – při obstarávání jsoucná. Naproti tomu najdeme jiné časové schéma: usebírající-předbíhajícího okamžiku, který se neobrací do světa obstarávání, ale vyjevuje *vlastní* charakter pobytu, starost. Jak vlastní, tak nevlastní schéma časovosti předpokládá přítomnost světa jako horizontu všech horizontů, průsečík všech způsobů bytí. Z hlediska *pravdy pobytu* to znamená, že řeč o vlastním a nevlastním způsobu bytí není bez oprávnění, poněvadž Erschliessen (otevírání, odkrývání) je způsobem přiměřeným pro sebeodhalování, otevírající pobyt v jeho nejvlastnější způsobu bytí, kterým je Seinkönnen, a tedy starost o své vlastní bytí. Naproti tomu mnohdy se k sobě (ke svému Selbst-sein) vztahujeme nevlastním způsobem a tehdy odpovědi se stává „man“, hlas veřejnosti, který je hned hotov se vším tázáním, neboť nás odbude: Ty jsi určitým tím a tím. Veřejnost je souborem druhých, jež nevlastním, nesourodým způsobem s pravdou otevřenosti (Erschliessen), mi podsouvají výklady, čím jsem.

### **Shrnutí: pravda a transcendence**

Pokud nyní se vrátíme k otázce položené na počátku úvahy o pravdě, zjišťujeme, že ani realismus (Hartmann), ani idealismus (kantovská tradice) nedosáhly podstaty pravdy. Zdrojem a mírou pro posuzování pravdivosti výroku nemůže být ani subjekt, ani objekt. Místem dění pravdy je ono uprostřed (Zwischen). Pravda je stejně tak v rozumu, jako v objektech, protože její nejhlubší podstatou je samotný čas. On je zdrojem odkrytí

a příchodu jsoucího ke zjevnosti, tj. do světa. Průzkum pravdivosti nepobytového jsoucna (Vorhanden-sein, Zuhanden-sein) ukázal, že nejhluběji je pravda odhalením – vystoupením do neskrytosti, což se rovná vstupu do světa. Stejně tak vyšetření pravdivosti lidského jsoucího (Selbst-sein, Mit-sein) napovědělo, že můžeme žít k sobě, ke své konečnosti, s vědomím vlastních možností nebo v zajetí totality výkladů veřejnosti, která je indiferentním modem spolubytí. Ať pravdivě, či nepravdivě – vždy jedinou bránou k sobě i k druhým je právě svět jako soubor všech transcendentálních možností bytí jsoucího. Svět je rozlehlou šířinou otevřenosti pro vstup jsoucího. A teprve až z této šířiny univerzálního porozumění bytí se otevírá prostor pro pobývání ve světě. Svět je onou podstatou pravdy, která zakládá syntetizující „je“ každého výroku. On je předchůdným prostorem, který přivádí rozum k objektu. On shromažďuje představy v okolí předmětu. A toto je smyslem tvrzení, že svět je konverzí všech „k tomu a tomu“, neboť on otevírá prostor pro významnost (Bedeutsamkeit) vůbec. A ani kámen, ani zvíře nemohou mít svět, poněvadž je jim cizí způsob bytí zvaný ek-sistence, to jest vychýlení do podstaty pravdy, která se rovná bytí. A i když kámen a zvíře mohou se vyskytovat bez člověka (což se pravděpodobně i událo, jak ukazuje dnešní evoluční teorie), mít svět a pravdu může pouze člověk. On je jediným jsoucnem majícím porozumění pro způsob bytí jemu jak odlišných tak, i příbuzných jsoucenc. Lidská bytost jako jediná rozumí jinému, poněvadž je existencí, vykloněním do otevřenosti. Člověk jako vlastník pravdy nemůže být jinak než permanentním excentrikem vykloněným k transcendentálním možnostem shrnutým do pojmu svět.





**Recenze - Besprechungen - Reviews**



## **Département de philosophie de L'Université d'Alger** **Résumé de programme d'études et des cours suivis**

*Amel Boutarane*  
*(L'Université d'Alger)*

Le département de Philosophie, dont l'existence remonte à la période coloniale, offre un enseignement de graduation, d'une durée de quatre ans, et une formation en post-graduation.

La formation en Graduation-mis à part les cours de langue étrangère (anglais) obligatoires pendant les deux premières années se présente comme suit:

1<sup>ère</sup> année ou on se basera sur la philosophie grecque qui est la clef au autres philosophies qui suivent, puisque l'étude de l'histoire de la pensée montre que dans leurs efforts pour comprendre et expliquer le monde, les civilisations ont toujours d'abord élaboré des mythes. En Grèce comme ailleurs, tout a commencé par une cosmogonie de cet ordre et nul n'ignore la puissance et la vitalité de la mythologie grecque. Mais dès le VI siècle avant J. C., émergent en Grèce, sur le terreau mythologique, des tentatives d'explication de l'univers essayant d'éliminer l'intervention du «surnaturel» dans l'énigme posée par l'existence du monde. C'est le début des disciplines scientifique et philosophique. Mais à cette époque là, elles étaient intimement liées, autant dire indifférenciées puisque les premiers philosophes se nommaient «physiciens», c'est-à-dire scrutateurs de la nature, «phusis» chez les Grecs. Les découvertes scientifiques de cette époque font, pour la plupart d'entre elles, toujours partie des fondements des sciences actuelles et cette recherche est aussi à l'origine de la philosophie au sens moderne du terme. C'est pourquoi ce cours est avant tout conçu comme une introduction, aussi complète que possible, aux principaux courants de la pensée grecque, depuis les premiers «physiciens» (Thalès de Milet, Anaximène, Anaximandre) jusqu'à Aristote, en passant, bien entendu, par les Sophistes, Socrate et Platon. Dans les premières séances, on abordera quelques-unes des nombreuses questions soulevées par – selon la formule consacrée – «le passage du mythe à la raison». Quelles sont, par exemple, les différentes explications que l'on peut aujourd'hui avancer pour rendre compte de l'essor de la pensée rationnelle en Grèce ancienne? On identifiera ensuite brièvement les principaux problèmes qui ont alimenté

la réflexion et les recherches des penseurs que l'on a coutume de désigner à l'aide du vocable «Présocratiques». Enfin, et cela constituera l'essentiel du cours, on tentera de dégager, et de confronter l'une à l'autre, les positions maîtresses respectives des oeuvres de Platon et d'Aristote dans les domaines de l'ontologie et de l'épistémologie ce qui concerne la formation en deuxième année, elle contient différents modules comme: philosophie chrétienne et juifs du moyen Âge, philosophie arabo-islamique, logique, introduction à la métaphysique.

Les limites temporelles de l'époque médiévale se fixent, par convention, vers l'an 500 et vers l'an 1500 de notre ère. La philosophie a été pratiquée au moyen âge avec une intensité rarement égalée. L'intitulé de ce module est donc trop ambitieux, et le sujet doit être restreint de plusieurs façons. Avant d'accéder à cette philosophie on devrait premièrement passer par le neoplatonisme qui est le courant philosophique issu de Plotin qui prétend tirer les ultimes conséquences de la pensée platonicienne et réunit la plupart des penseurs de l'Antiquité finissante. L'importance de ce mouvement tient au fait qu'il offre une sorte de synthèse critique de la philosophie grecque ancienne et, dans le même temps, jette les bases de la pensée médiévale en Occident et en Orient. Significatif du mouvement est l'audacieux projet de concilier, jusqu'à un certain point, avec l'idéalisme platonicien, les données de traditions aristotéliennes, réinterprétées de façon à servir d'introduction à la métaphysique. Ce projet conduit à des positions relativement divergentes chez les auteurs qui l'ont tenté, d'abord, semble-t-il, comme un effort pour opposer au christianisme émergent, la résistance du rationalisme hérité du monde ancien. Le cours a pour objectif de présenter un panorama des principales thèses défendues par Plotin et ses épigones, avec leurs arguments respectifs, en montrant leurs tenants et leurs aboutissants.

Après on passera à la philosophie médiévale occidentale et essayera de comprendre les grandes thèses développées par quelques penseurs médiévaux tel que Saint Augustin (354-43) qui pose les fondements d'une «philosophie chrétienne» et initie ainsi la pensée du Moyen Age.

Anselme de Canterbury (1033-1109), père de la Scolastique, qui incarne l'aboutissement de la théologie monastique, développe l'argument de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Abélard Pierre (1079-1142) défend, dans la Querelle des Universaux, une position proche du nominalisme, qu'on désigne également sous le nom de conceptualisme. Thomas d'Aquin (1225-1274) est considéré comme le plus grand penseur du Moyen Age. L'essentiel de son enseignement (thomisme) se trouve dans sa *Somme théologique* qui s'organise autour du thème central d'une harmonie entre la foi et la raison. Nicolas de Cues (1401-1464), l'action des papes, défendit le principe de l'infaillibilité pontificale contre les conciles. On traitera son œuvre principale le traité *De Docta ignorantia* (*la Docte Ignorance*, 1440), dans lequel il propose une méthode de raisonnement qui annonce la logique cartésienne, tout en cherchant à concilier le platonisme, le mysticisme et l'expérience sensible...

Dans le même laps de temps se développe le monde musulman qui cultive et transforme, à sa manière originale, l'héritage philosophique et scientifique des Anciens. Le moyen âge latin reçoit des influences déterminantes des grands auteurs musulmans (notamment Avicenne, 980-1037, et Averroès, 1126-1198). Cette partie de cours vise à donner aux étudiants un aperçu historique des grands courants de la philosophie (falsafa) telle qu'elle s'est développée dans la sphère culturelle arabo-islamique. Il entend définir ce qu'est la falsafa, quelles en sont les origines et quelle est la position qu'elle occupe dans la culture arabo-islamique. Il fournit une introduction aux penseurs les plus marquants, ainsi qu'aux problématiques qui ont nourri les débats des philosophes (falāsifa).

Après avoir resitué les grands esprits islamiques, après leur contact avec la pensée grecque, tous les mouvements d'idées sur les plans juridique, linguistique, historique, exégétique, théologique, toutes les tendances mu'tazilite, chiite, sunnite, mystique, le cours abordera les pensées d'Al-Kindi (796-873) Al-Farabi (vers 872-950), Avicenne (980-1037), Averroès (1126-1198).

Au IX<sup>e</sup> siècle, l'aristotélicien Al-Kindi (796-873) est le premier penseur arabe à mériter le nom de philosophe. Définissant la métaphysique comme «la science de ce qui n'est pas mobile», il fut le maître d' al-Farabi (vers 872-950), qui tentera la première grande synthèse de Platon et d'Aristote, et qu'on surnommait le «second maître» (Aristote étant le premier). Avec Avicenne (980-1037), dont l'ouvrage capital (le Kitab al-Chifa) embrasse la logique, les mathématiques, la physique et la métaphysique, s'achève la philosophie musulmane dans la partie orientale de l'Islam. Le mystique al-Ghazali (1059-1111), après avoir étudié la philosophie, la combat dans son livre *Tahafut al-Falasifa*, qui, traduit en latin, a exercé une grande influence sur la pensée latine au Moyen Age. Il sera combattu à son tour par le plus grand des commentateurs d'Aristote, Ibn Ruchd, plus connu sous le nom d'Averroès (1126-1198). La philosophie arabe renaîtra avec Ibn Khaldun (1332-1406), qui jettera les bases d'une anthropologie rationnelle.

Il y a aussi un moyen âge juif, principalement en milieu arabe, qui comprend des auteurs de grande envergure qui furent connus des latins (comme Ibn Gabirol, vers 1020-1058 et Moïse Maimonide, 1135-1204).

À la même époque, le néoplatonisme reste en honneur chez le penseur juif égyptien Isaac Israeli (865 - vers 955), avant de céder la place, chez Avicbron de Málaga (vers 1020 - vers 1058), à un panthéisme associé au Dieu de l'Ancien Testament. Mais avec Moïse Maimonide, né à Cordoue et mort au Caire (1135-1204), s'amorce un retour à Aristote, qui s'affirmera au XIII<sup>e</sup> siècle dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. De leur côté, les mutazilites des écoles de Bassora et de Bagdad, généralement considérés comme «les libres penseurs de l'Islam» (du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle), professent l'unicité de Dieu, la liberté de l'homme et son pouvoir d'atteindre la vérité par la raison.

Parmis les importantes questions qui préoccupent l'étudiant on trouve la question suivante: Qu'est-ce que la métaphysique? Afin d'éclaircir cette idée, on a programmé un cours à la deuxième année pour la traiter. Lorsque l'on décide d'aborder cette science, qu'on la nomme métaphysique, ontologie ou philosophie première, l'on est confronté

au fait qu'il est impossible de lui accorder le même statut qu'à toute autre discipline. En effet, chaque discipline scientifique a le privilège de porter sur un objet particulier, ce qui confère à la discipline elle-même sa détermination. Cependant, s'il est possible à chaque discipline de trouver sa détermination particulière, c'est parce qu'elle peut toujours reposer sur quelque chose de plus général contre lequel ou à partir duquel elle se définit. Or, la métaphysique, comme elle porte justement sur le plus général, sur les fondements les plus reculés de tout savoir, ne peut, elle, s'appuyer sur rien. Il s'agira pour nous durant cette session de voir comment peut s'articuler ce qu'Aristote appelait avec sans doute plus de clairvoyance qu'il ne l'eut cru la «science recherchée». On examinera de quelle manière certains des philosophes les plus importants de l'histoire de la pensée occidentale, des présocratiques à Heidegger, ont tenté d'élaborer une métaphysique ou comment ils ont cru devoir montrer l'impossibilité d'une telle recherche. Toutefois, afin de saisir la cohérence de ces différentes percées tout en comprenant les raisons qui ont contraint cette «science recherchée» à porter son regard au-delà du «physique» ou plutôt du sensible, on s'attachera à montrer en quoi les différentes étapes qui jalonnent l'histoire de la philosophie constituent en quelque sorte, chacune à leur manière, le commentaire de la sentence de Parménide: «l'être et le penser sont le même». C'est en essayant de comprendre cette phrase à la lumière de sa postérité et en saisissant, grâce à elle, l'unité propre à plusieurs positions apparemment contradictoires que l'on sera peut-être en mesure d'apercevoir comment, peu importe le camp que l'on choisit, la métaphysique détermine, que ce soit de manière implicite ou non, l'ensemble de notre savoir jusque dans ses ramifications les plus particulières et que plus on tente d'étouffer les problèmes métaphysiques, plus fort ils font sentir leur nécessité et montrent par là leur totale concrétude.

Par suite des modules, on trouve la Logique. Ce module donne à la fois une introduction à la philosophie du langage et à la logique. Parmi les éléments étudiés dans ce module on nomme: le syllogisme, la phrase, l'énoncé/proposition et proposition, distinctions élémentaires, la proposition et son sens, termes singuliers et termes généraux, la proposition élémentaire, homonymes de «est», les propositions complexes...

En passant à la troisième année, l'étudiant s'oriente d'après son choix et ses capacités à l'une des spécialités proposées (philosophie des sciences, philosophie politique, philosophie islamique ou philosophie occidentale contemporaine). Mis à part la spécialité, l'étudiant poursuivra d'autres cours tel que:

La philosophie moderne via laquelle on introduira l'étudiant au plus importants courants philosophiques des 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles. En premier il faudra déterminer ce qu'on entend par philosophie moderne et montrer quels éléments la caractérisent. Plusieurs déplacements conceptuels s'effectuent à cette époque par rapport aux philosophies médiévales et anciennes. L'étude d'auteurs clés, tels que Descartes, Spinoza, Hume, permettra d'analyser ces changements, mais également de comprendre leurs liens avec la tradition. Les diverses formes que prennent pour les philosophes modernes l'empirisme, le rationalisme, le scepticisme, l'idéalisme et d'autres doctrines feront aussi l'objet d'une attention particulière; des problèmes centraux comme ceux du sujet, de la rationalité,

de la substance, de la nature des idées, de la connaissance du monde extérieur, de la causalité, etc. expliciteront davantage ces différentes positions.

Le module suivant propose une introduction à la philosophie politique qui s'oriente autour de deux grands axes: Qu'est-ce que la communauté politique? Qu'est-ce que le citoyen? Poser ces deux grandes questions suppose que l'on s'interroge, d'une part, sur les fondements et les fins de la communauté politique, mais aussi, d'autre part, sur les rapports de l'individu, comme individu et comme citoyen, à cette communauté dont il est membre. C'est dans ce contexte qu'il nous faudra aborder une des questions fondamentales de la philosophie politique moderne, à savoir: quels sont les fondements et les limites de l'obligation du citoyen à obéir à l'autorité politique? On travaillera ces questions à travers l'étude de quelques grands auteurs: Aristote, Machiavel, Hobbes, Locke et Rousseau... Ce choix nous permettra de mettre en évidence les tensions et les points de rencontre entre deux grandes traditions de la pensée politique: le libéralisme et le républicanisme; tensions autour desquelles s'ordonnent plusieurs débats contemporains que on aura l'occasion d'évoquer en classe. L'objectif du cours est, à la fois, d'éclairer le sens de concepts fondamentaux en philosophie politique, comme ceux de citoyen, d'obligation, de liberté politique etc., tout en introduisant les étudiants à la lecture de grandes oeuvres. Le coeur du cours est constitué par l'étude de la philosophie politique moderne, laquelle demeure le prérequis indispensable à la compréhension des grands enjeux de la philosophie politique contemporaine.

Ce cours est la suite naturelle du cours de Logique programmé en deuxième année. L'objectif principal de ce cours est d'introduire les étudiants aux concepts fondamentaux de la logique contemporaine, en particulier au concept central de raisonnement valide. Le cours comporte deux parties correspondant à la division naturelle de la logique dite classique. La première partie est consacrée à l'étude systématique du calcul des propositions à travers différentes méthodes de vérification de la validité autant sémantiques (tables de vérité) que syntaxiques (arbres de consistance, déduction naturelle). Une attention particulière est accordée aux problèmes d'adéquation de ce calcul pour décrire les raisonnements en langue naturelle. La seconde partie est consacrée à l'étude du calcul des prédicats. L'étude débute par un examen des problèmes de traduction en langue naturelle. L'étudiant est ensuite initié aux rudiments de la théorie des modèles. Enfin, les méthodes de vérification de la validité des raisonnements (arbre de consistance, déduction naturelle) sont présentées de façon systématique. Chaque séance comporte une partie théorique et une partie pratique.

Comme la logique et la philosophie de langage sont liées d'une façon ou d'une autre. On a vu l'importance d'introduire ce cours concernant la philosophie de langage en troisième année par lequel on explorera les diverses perspectives philosophiques qui traversent la question de la philosophie du langage. Il les abordera sous les angles pragmatique, sémantique et syntaxique. Sur le plan pédagogique, le cours cherchera à développer une capacité d'analyse sensible aux dimensions langagières d'une problématique.

Afin d'aborder la philosophie des sciences, on doit bien savoir l'histoire des sciences qui est faite de découvertes, de conjectures et de réfutations, mais qu'est-ce qui fait qu'une

découverte soit reconnue comme telle? La vérité d'une proposition, après tout, n'explique ni sa découverte, ni sa reconnaissance par la communauté des chercheurs. L'inclination des scientifiques étant de reconnaître la vérité des propositions établies selon certaines méthodes, pour comprendre l'objectivité de ces propositions on doit s'intéresser aux méthodes qui la sous-tendent. On vise d'étudier l'émergence de ces méthodes, ou de ces styles de raisonnement, de l'Antiquité jusqu'à nos jours. Parallèlement, on introduira l'étudiant à la philosophie des sciences en abordant les questions suivantes:

Qu'est-ce que la science? Comment caractériser spécifiquement les pratiques scientifiques et leurs produits? Peut-on dire – certains le nient – que la connaissance scientifique progresse, et si oui en quel sens exactement? Peut-on considérer que les théories scientifiques nous indiquent toujours plus et mieux ce qu'est la réalité indépendante qu'elles étudient (problème du réalisme scientifique)? Reconnaître, comme cela paraît inévitable, que toute connaissance est tributaire de certaines conditions – attributs psycho-physiologiques du sujet de la connaissance, schémas conceptuels, caractéristiques d'un groupe social, facteurs historiques potentiellement variables... –, oblige-t-il à dénier toute valeur aux théories humaines, sciences incluses (problème du relativisme)? On analysera les motifs et les formulations de ces questions récurrentes adressées à la science par la pensée contemporaine, et l'on présentera un panorama des grandes orientations et positions philosophiques sur la nature de la science qui se sont développées depuis un siècle, en insistant sur les tendances les plus récentes.

En quatrième année, l'étudiant est demandé de préparer un mémoire où il traitera un sujet de son choix dans le domaine de sa spécialité. Au même temps, il poursuivra des cours qui se résument en quatre modules dont deux d'entre eux seront la poursuite de ceux de troisième année, celui de:

La philosophie des sciences d'après laquelle on tâchera de montrer la place de l'épistémologie en philosophie comme étude des conditions de validité de la connaissance et les principaux problèmes auxquels l'épistémologie s'intéresse (en les contrastant par rapport aux traitements qu'en donnent l'histoire, la méthodologie et la sociologie des sciences). Les principaux courants épistémologiques, leurs objectifs et leurs méthodes, les instruments d'analyse adéquats pour étudier les problématiques épistémologiques contemporaines. Étude des principales questions épistémologiques qui se posent actuellement dans les sciences. Examen de la constitution des théories, de la construction des concepts et de l'élaboration des démonstrations. Recours éventuel à quelques analyses de cas pour reconnaître les fonctions spécifiques de l'intervention épistémologique dans les sciences.

Et une introduction à la philosophie politique contemporaine. On proposera tout d'abord d'examiner l'œuvre de John Rawls, mais on étudiera aussi des contributions réalisées par des auteurs qui ont été inspirés par ses travaux. Après avoir présenté la théorie de Rawls, on fera état des critiques qu'elle a suscitées. On étudiera tout d'abord les critiques formulées par Robert Nozick, puis par les philosophes communautariens (MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer), ainsi que les réponses proposées par certains philosophes libéraux (Kymlicka, Dworkin). Nous considérerons ensuite les critiques républi-



canistes de Jürgen Habermas, puis nous nous attarderons enfin à l'individualisme moral, au problème de la reconnaissance politique des peuples et au nationalisme.

Les deux autres modules sont la philosophie de l'art, un cours qui se veut une initiation à la fois historique et théorique à la problématique de l'art et de l'esthétique en philosophie. Même si la réflexion philosophique sur l'art et sur la beauté est aussi ancienne que la philosophie elle-même, l'esthétique philosophique, comme discours unifié et autonome, est une invention relativement récente (18<sup>ème</sup> siècle). Dans la première partie du cours, il s'agira de présenter quelques étapes déterminantes de la réflexion philosophique sur l'art depuis le 18<sup>ème</sup> siècle, en prenant pour fil directeur l'apparition d'une approche «esthétique» de l'art. Dans un deuxième temps, on examinera certaines des transformations que subissent ces questions traditionnelles dans la philosophie de l'art au 20<sup>ème</sup> siècle, et on tentera d'identifier les principaux enjeux de la philosophie de l'art aujourd'hui.

Et la philosophie de l'histoire, un module par lequel on introduit l'étudiant à la réflexion philosophique sur l'histoire, telle que développée tant dans la tradition «continentale» classique (philosophie «spéculative» de l'histoire) que dans la tradition anglo-saxonne contemporaine (philosophie analytique de l'histoire). On abordera donc, de semaine en semaine, des questions qui seront mises en lumière par quelques textes représentatifs de l'une ou de l'autre tradition.

Avant d'examiner la contribution des philosophes, il conviendra d'abord de se pencher brièvement sur les réflexions méthodologiques de quelques historiens, en particulier de ceux qui sont rattachés à l'École des Annales. Puisque les philosophes doivent aux historiens la connaissance qu'ils peuvent avoir de l'histoire, cette première démarche paraît s'imposer, ne serait-ce que pour mieux évaluer, à la lumière de ces réflexions d'historiens, la pertinence des diverses interventions des philosophes à propos de l'histoire.

Une discussion portant sur la notion même d'«histoire» et sur la pertinence et la portée d'une réflexion philosophique sur l'histoire amorcera l'étape suivante. Les principales thèses caractéristiques de la philosophie «spéculative» de l'histoire pourront ensuite être discutées à partir de réflexions qui ont donné lieu à un ouvrage publié par le professeur et à l'aide de courts textes d'auteurs comme Augustin, Vico, Kant, Hegel, Marx, Spengler et Fukuyama. Seront ainsi examinés des problèmes relatifs à l'appréhension de l'histoire comme totalité, à la temporalité historique et à la notion de sens de l'histoire. Tout au long de cette démarche, il s'agira de bien voir comment ces questions, souvent associées à des philosophies jugées surannées, continuent de marquer profondément des débats très actuels.

Au sein de la tradition analytique, c'est la pratique même des historiens qui constitue l'objet principal de la réflexion philosophique. L'examen de quelques textes représentatifs permettra de se familiariser avec les grands débats – comme ceux portant sur l'explication en histoire, sur le rôle de la narration en histoire, sur la place de la causalité en histoire ainsi que sur l'objectivité du savoir historique – à l'occasion desquels d'importantes contributions caractéristiques de cette tradition ont été mises au point.



## Antisociniánské spisy J. A. Komenského

Tomáš Nejeschleba

(Johann Amos Comenius, *Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen/Iteratum ad Baronem Wolzogenium sermo*, übersetzt von Otto Schönberger, mit einem Kommentar und einer Einführung in die antisozinianische Kontroverse des Comenius herausgegeben von Erwin Schadel, Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 22, Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 2002, 550 stran.)

V roce 2001 udělila Univerzita Palackého v Olomouci čestný doktorát Erwinu Schadelovi, profesoru univerzity v Bamberku, významnému komeniologovi a propagátorovi díla Jana Amose Komenského a také dlouholetému spolupracovníkovi katedry filosofie Filosofické fakulty v Olomouci. Jako poděkování za tuto poctu vydal Erwin Schadel v roce 2002 knihu *Johann Amos Comenius: Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen*. Ačkoliv publikace byla v českých odborných časopisech již recenzována (srv. recenze D. Nevala, in: *Studia comeniana et historica* 32, 2002, č. 67–68, str. 170–172; K. Flosse, in: *Acta comeniana* 17, 2003, str. 205–208; M. Bečkové, in: *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, str. 673–677.), přesto si podle mého názoru zaslouží pozornost i na stranách olomouckých *Philosophica*, či možná právě zde především.

Na úvod je třeba poznamenat, že název knihy nebyl zvolen příliš šťastně. Jistě, publikace obsahuje faksimili Komenského tisku *Iteratum ad Baronem Wolzogenium sermo*, tato edice však zabírá (spolu se zrcadlovým německým překladem) necelých 50 stran (str. 65–113). Stejný rozsah má Schadelova úvodní studie (str. 13–63) a jeho výkladové poznámky k edici (str. 115–177); většinu tiskových stran (a to musíme odhlédnout i od dodatků v podobě vyčerpávajících rejstříků na str. 490–550) ovšem zaujímá Schadelova studie *Einführung in die antisozinianische Kontroverse des Comenius* (str. 179–487). Lze tedy bez nadsázky říci, že se jedná spíše o knihu Erwina Schadela, jejíž součástí je i edice jednoho z Komenského tisků, jakkoliv je tento spis východiskem Schadelových výkladů, což ostatně neplatí bezesbytku. Je škoda, že tato skutečnost z titulu knihy nevyplývá (upozornil na to i např. W. Korthaase ve svém úvodu k jiné Schadelově publikaci nesoucí titul *Sehendes Herz (cor oculatum) - zu einem Emblem des späten Comenius*, Frankfurt a. M. 2003, str. 11). Snad je to výrazem skromnosti bamberského filosofa, který

se tím sklání před genialitou moravského myslitele. Obraťme se však nyní k samotné antisociniánské problematice a ke Komenského přínosu do celé kontroverze, kterého si Schadel nejvíce cení, jak to lze vyčíst z jeho „Úvodu do Komenského antisociniánské kontroverze“.

*Opětovný proslov k baronu Wolzogenovi* vydal Komenský jako součást spisu *De quaestione utrum Dominus Jesus propria virtute a mortuis resurrexit* (1659), který patří do skupiny jeho antisociniánských tisků publikovaných v Amsterdamu na přelomu 50. a 60. let 17. století. Schadel je dělí na čtyři skupiny: 1. dva spisy proti Valerianovi Magni z let 1644/45, podruhé byly vydány v roce 1658 jako *De regula fidei iudicium duplex*; 2. pět spisů proti sociniánům: *De Christianorum uno Deo* (1659), *De quaestione* (1659), *De irenico irenicorum* (1660), *De iterato sociniano irenico* (1661), *Socinismi speculum* (1661); 3. spis *Oculus fidei* z roku 1661 proti ateistům, Turkům, Židům a všem nevěřícím; 4. spis *A dextris et sinistris* z roku 1662 proti „marcionistickému blábolení“ Paula Felgenhauera. *Iteratum* nabízí množství zajímavých především biografických údajů, mj. se zde můžeme také dočíst, že Komenský se sociniánskou problematikou zabýval již od mládí, tedy nejen na sklonku svého života, kdy vydal pět spisů proti polskému sociniánovi Danielovi Zwickerovi.

Celá kontroverze má teologické základy a lze ji stručně charakterizovat jako boj proti novodobému arrianismu. Zwickerovo arriánství Komenský stručně shrnuje prostřednictvím následujícího sylogismu: *Quicumque est homo, patitur, moritur, resurgit, etc., is non est summus Deus. Atque Christus est homo, etc., Ergo. [Christus non est summus Deus]* (str. 194). Komenský naopak proti nauce popírající Kristovo božství (či marcionistickému popírání Kristova lidství) staví, stejně jako i např. G. W. Leibniz, učení o Trojici jako základ křesťanské teologie. Tato kontroverze není však vedena na čistě teologické rovině, nýbrž v sobě ukrývá zajímavé filosofické aspekty, které jsou vlastním tématem Schadelovy práce. Socinianismus se totiž opírá o nominalistické upřednostňování logického před ontologickým. Proti „antithetické dialektice pojmů“, která striktně proklamuje „buď-anebo“ a mimo pojmové nic nepředpokládá, staví Komenský podle Schadela „integrálně-ontologické poznání věci“, v němž vedle „buď-anebo“ má své místo také „jak-tak“.

Svůj „onto-logický“ či „onto-theo-logický“ výklad podává Komenský ve spise *De Christianorum uno Deo*. V centru jeho zájmu nestojí „abstraktně-formální všeobecná platnost výpovědi“, nýbrž ptá se po skutečnosti, po bytí jsoucího. Jelikož předmětem takto poji-mané metafyziky je tázání se po příčinách, zabývá se Komenský v souladu s Aristotelem základem bytí všeho jsoucího, první příčinou, oním božským, které v Bibli zjevuje sama sebe prostřednictvím výroku „jsem, který jsem“. Sebezjevování božského prazákladu bytí má přitom triadický charakter: všechny věci jsou „od něj“, „skrze něj“ a „v něm“, jako transcendentní imanence bytí je Bůh působením, formami a naplněním, řečeno prostřednictvím aristoteléské nauky o příčinách, je příčinou účinnou, exemplární a finální. Schadel tuto vnitřní strukturalitu trojjediného stvořitele, tyto jednotlivé členy základního ternáru, charakterizuje jako „in-sistentní účinnost Otce“, „ek-sistentní sebe-formy Syna“ a „kon-sistentní finalitu Ducha“ a referuje o dalších ternárech, kterými Komenský popisuje tuto transcendentální triádu. V celé stvořené skutečnosti je pak možné nacházet analogie této

triády a zároveň by člověk ve svém úsilí měl tuto transcendentální triádu napodobovat, což je v podstatě základem Komenského pansofické koncepce a úsilí o všenápravu.

Trinitární analogie se sice mohou jevit jako násilný kalkul, Schadel však upozorňuje, že podle Komenského není lidský duch schopen vyčerpávajícím způsobem postihnout plnost skutečnosti, může se pouze snažit rekonstruovat, jak se v kontingentním zprostředkovává to, co je nutné samo v sobě. Komenského sbírka triád je podle Schadela „výstupem od smyslového ke smyslu“, *ex posterioribus ad priora*. Nejedná se tedy o deduktivní přístup, nýbrž naopak se vychází ze empirie. Cílem je ukázat, že božská triáda je přítomná v celém stvoření, ze kterého lze prazáklad jeho bytí, transcendentální triádu, vyčíst jako z knihy.

Tento základní přístup je přítomen ve všech dalších Komenského antisociniánských spisech. Jelikož Zwicker se snažil s Komenským najít společnou řeč na základě společného ireneistického úsilí, je Komenského distance od něj pozvolná; jeho kritika socinianismu se neustále stupňuje. Schadel sleduje tento vývoj a podrobně rozebírá jednotlivé antisociniánské spisy, všímá si historických okolností jejich vzniku, zasazuje je do širších dějinně-filosofických a teologických souvislostí a věnuje se zajímavým detailům, prostřednictvím kterých získá čtenář plastický obraz celé problematiky a nebude mu snad vadit, že některé výklady se při uvedení jiných souvislostí opakují. Mezi zajímavými momenty Komenského boje proti sociniánům, o kterých Schadel referuje, můžeme uvést např. jeho užívání Kusánovy teorie *coincidentia oppositorum*, výklad symbolu „vidícího srdce“, theodiceu z ontotriadické perspektivy, nauku o iluminaci, problematiku tolerance vzhledem k sociniánům apod. Tyto výklady jsou velmi užitečné pro historiky filosofie i pro každého zájemce o dějiny myšlení a náboženství v 17. století.

Schadel však není pouze historikem filosofie, nýbrž snaží se budovat filosofii i systematicky; dílo J. A. Komenského je mu přitom velkou inspirací. O aktualizaci Komenského pro současný filosofický diskurs se pokusil např. ve výše zmíněné knize *Sehendes Herz*, jejíž podtitul zní: „Předmoderní chápání bytí jako impuls pro integrálně koncipovanou postmodernu“ (srv. recenze T. Nejeschleby, in: *Studia comeniana et historica* 71–71, r. 34, 2004, str. 243–245). Toto úsilí vysvítá i z recenzované publikace, jakkoliv je zaměřena převážně historicky. K jeho výkladu bych rád připojil několik poznámek. Když Schadel chválí Komenského metafyziku jako zacílenou na skutečnost, zmiňuje, že se Komenský neptá po podmínkách možnosti poznání. Bližší však nevysvětluje, proč takový přístup není z hlediska moderní a současné filosofie nedostatkem. (Podrobněji se sice vztahem moderní filosofie a Komenského myšlení, které chápe jako alternativu využitelnou pro postmodernu, zabývá v publikaci *Sehendes Herz* – i tam však hlubší vysvětlení nepodává.) Ne zcela přesvědčivým je také Schadelův poukaz na empirická východiska Komenského triadistické ontologie. Schadel sice úvahy rozšiřuje o exkursy do triadické podstaty hudby a řeči, přesto je i z jeho samotného výkladu zřejmé, že hledání triád ve stvořeném světě předchází triadistická ontologie zacílená na zkoumání prazákladu bytí, božské Triády. Komenského přístup se tak spíše jeví jako osobitá variace na novoplatónský model vycházení a návratu. I v tomto ohledu lze jeho triadické analogie považovat za „výstup“ („Aufstieg“), ovšem ve smyslu „redukce“, jak je známa např. ze středověké filosofie

(v knize *Sehendes Herz Schadel* hledá především analogie mezi dílem Komenského a Bonaventury), a nikoliv za empirické zkoumání fakticity.

Schadelova publikace potvrzuje, že její autor vsutku patří mezi nejlepší znalce anti-sociniánské problematiky. Jeho kniha je přínosná nejen pro komeniologii, ale i pro dějiny filosofie jako celku. Lze se jen těšit na další publikaci tohoto bamberského filosofa, v níž by se představil především jako systematický filosof. Je zřejmé, že by taková práce mohla vyvolat plodnou diskusi i mimo rámec komeniologických bádání.

ACTA UNIVERSITATIS PALACKIANAE OLOMOUCENSIS

FACULTAS PHILOSOPHICA  
PHILOSOPHICA - AESTHETICA 29

**PHILOSOPHICA VI**

Uspořadatel sborníku: prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Odpovědná redaktorka: Jarmila Kopečková

Technická redaktorka: Jitka Bednařiková

Text neprošel redakční jazykovou úpravou

Vydala a vytiskla Univerzita Palackého v Olomouci

Křížkovského 8, 771 47 Olomouc

[www.upol.cz/vup](http://www.upol.cz/vup)

e-mail: [vup@upol.cz](mailto:vup@upol.cz)

Olomouc 2005

1. vydání

**ISBN 80-244-1260-8**

**ISSN 1212-1207**