

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**ŘEČ A SKUTEČNOST  
V TEOLOGICKÉM DISKURSU  
O setkávání a míjení se teologické řeči se  
skutečností. Příspěvek k teologické  
apologii**

Moskala Pavel

**Katedra systematické teologie  
Vedoucí práce: Doc. ThDr. Petr Macek  
Studijní program : Teologie  
Studijní obor: Systematická a praktická teologie**

Praha 2012

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem *Řeč a skutečnost v teologickém diskursu* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Kouřimi dne 24. 5. 2012

Moskala Pavel

## **Bibliografická citace**

Řeč a skutečnost v teologickém diskursu [rukopis] : O setkávání a míjení se teologické řeči se skutečností. Příspěvek k teologické apologii : disertační práce / Pavel Moskala ; vedoucí práce: Petr Macek. -- Kouřim, 2012. -- 263 s.

## **Anotace**

Práce se snaží nově pojmenovat způsob, jakým teologická řeč otevírá teologickou skutečnost. Novověký objektivistcko-deskriptivní způsob řeči vytlačil teologický jazyk na okraj jako deficientní zobrazování skutečnosti, které se nemůže vykázt empirickou fundovaností. Cílem je ukázat, že naopak tento způsob chápání řeči je velmi omezený a většině situací zcela nepřiměřený. S využitím impulzů postanalytické filosofie pak navrhuje cesty, jak opustit adekvátní schéma jazyka jako zobrazování i subjekto-objektový rozštěp v jeho novověké podobě. Pro teologickou řeč coby řeč o nedaném rozměru skutečnosti je navíc typická určitá forma negace. Druhá část práce proto hledá způsob, jak tento negativní rys pozitivně sdělovat ve figurách jako je metafora nebo ironie a jak se takový charakter skutečnosti vůbec poznáváme a v jakém smyslu je pravdivá.

## **Klíčová slova**

řeč, skutečnost, metafora, ironie, negace, deskripce, realismus

## **Summary**

Práce -\_název - se snaží nově pojmenovat způsob, jakým teologická řeč otevírá teologickou skutečnost. Novověký objektivistcko-deskriptivní přístup ke skutečnosti vytlačil teologický jazyk na okraj coby deficientní zobrazování skutečnosti, které se nemůže vykázt empirickou daností. S využitím impulzů postanalytické filosofie se snaží ukázat, v čem je tento přístup ke skutečnosti omezený a zavádějící a současně navrhnout cesty, jak opustit představu jazyka jako reprezentace a jak překonat novověký příkop mezi subjektem a objektem. Na tomto půdorysu pak usiluje o formulaci jiného pojetí skutečnosti, poznávání a pravdivosti, které by neobvyklé tázání teologické perspektivy zohledňovalo. Specifické porozumění skutečnosti si vyžaduje i specifické užívání řeči, práce proto rovněž sleduje metaforický, ironický a negativní rozměr řeči jako způsob, jak běžnými prostředky sdělit nesdělitelné.

## **Keywords**

language, reality, metaphor, irony, description, realism

## **Poděkování**

Chtěl bych poděkovat všem blízkým za trpělivost, s níž snášeli časovou tíhu tohoto akademického ro-zmaru.

<b>1</b>	<b>Úvod .....</b>	<b>8</b>
<b>1.1</b>	<b>Smysl a postup práce.....</b>	<b>8</b>
<b>1.2</b>	<b>Smysl teologie coby akademické disciplíny .....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>Historická diagnóza úpadku do bezvýznamnosti .....</b>	<b>18</b>
<b>2.1</b>	<b>Northrop Frey – teorie tří stádií řeči .....</b>	<b>18</b>
<b>2.2</b>	<b>Deskriptivní řečové stádium, jeho vznik a důsledky pro teologický diskurs .....</b>	<b>24</b>
2.2.1	Duns Scotus .....	24
2.2.2	Nominalismus .....	27
2.2.3	Britský empirismus .....	29
2.2.3.1	Instrumentalizace vědění – Francis Bacon .....	29
2.2.3.2	Thomas Hobbes.....	30
2.2.3.3	John Locke .....	32
2.2.4	Logický pozitivismus a jeho důsledky pro teorii řeči .....	34
2.2.4.1	Potíže empirismu a zrození logického pozitivismu .....	34
2.2.4.2	Ludwig Wittgenstein, Vztah jazyka a světa v Traktátu .....	37
2.2.4.3	Rudolf Carnap – logická výstavba světa .....	40
2.2.4.4	Ayerova kritika náboženské řeči .....	42
2.2.4.5	Teologická reakce na Ayerovu kritiku .....	43
2.2.4.5.1	Deskripčně-verifikační analýzy .....	44
2.2.4.5.2	Expresivní analýzy.....	45
2.2.4.5.3	Interpretativní analýzy .....	46
2.2.4.5.4	Performativní analýzy.....	48
2.2.4.6	Wittgensteinovy jazykové hry .....	49
2.2.4.6.1	Pokusy o teologickou recepci .....	51
2.2.5	Důsledky novověkých „deformací jazyka“ v každodenní řeči.....	53
2.2.5.1	Důsledky na úrovni lexikální.....	53
2.2.5.2	Důsledky na úrovni syntaktické .....	54
2.2.5.3	Důsledky pro řečovou organizaci skutečnosti .....	55
<b>2.3</b>	<b>Alternativní tradice .....</b>	<b>56</b>
2.3.1	Jak se moderní člověk naučil říkat „já“.....	56
2.3.2	Giambattista Vico – zrození „subjektivní“ vědy.....	60
2.3.3	Nový pohled na řeč mezi Herderem, Humboltem a romantikou.....	62
2.3.4	Alternativní poznání – účast a imaginace .....	65
<b>3</b>	<b>Současná situace.....</b>	<b>70</b>
<b>3.1</b>	<b>Impulzy postanalytické scény .....</b>	<b>70</b>
3.1.1	Willard Van Orman Quine – dogmata a mýty empirismu .....	70
3.1.2	Wilfrid Sellars a mýtus daného .....	75
3.1.3	Donald Davidson – třetí dogma empirismu .....	76
3.1.4	Co je a odkud se bere význam?.....	79
3.1.5	Pravdivost a poznání. Od Quina k Brandomovi.....	85
3.1.6	Rortyho syntéza .....	89
<b>3.2</b>	<b>Exkurs: Co je a jak funguje věda .....</b>	<b>Chyba! Záložka není definována.</b>
3.2.1	Principy novověkého přírodovědeckého přístupu ke skutečnosti .....	<b>Chyba! Záložka není definována.</b>
3.2.2	Trhliny v novověkém vědeckém paradigmatu .....	<b>Chyba! Záložka není definována.</b>
3.2.3	Příklady jednotlivých rozvrhů .....	101
3.2.3.1	Karl Popper.....	101
3.2.3.2	Thomas Kuhn.....	103
3.2.3.3	Imre Lakatos.....	105
3.2.3.4	Paul Feyerabend .....	106
<b>4</b>	<b>Skutečnost, pravda, poznání .....</b>	<b>110</b>

<b>4.1</b>	<b>Skutečnost mezi daností a smyslem.....</b>	<b>110</b>
4.1.1	Skutečnost – danost nebo konstrukce?.....	110
4.1.2	realismus a reference.....	115
4.1.3	Jak (ne-)koncipovat kritický (ne-)realismus v teologii.....	117
4.1.4	Lze realismus zachránit? „Poučení“ ze sporu Putnam – Rorty.....	124
4.1.4.1	Anti-esencialista není idealista aneb jak je to s Rortyho skepsí.....	128
4.1.4.2	Naturalismus: jádro sporu Putnam - Rorty.....	129
4.1.5	Unikající skutečnost.....	131
4.1.5.1	Neuchopitelnost skutečnosti.....	131
4.1.5.2	Friedrich Nietzsche a konec tradiční západní ontologie.....	137
4.1.5.2.1	Posilující zdání a ohrožující skutečnost chaosu a dění.....	137
4.1.5.2.2	Dialektika zjevnosti a skrytosti.....	139
4.1.5.3	Variace na nietzschovská témata.....	140
4.1.5.3.1	Skutečnost jako situativní věčnost.....	140
4.1.5.3.2	Skutečnost jako perspektiva: nietzschovský korektiv moderního relativismu... ..	144
4.1.5.3.3	Skutečnost konstituovaná smyslem.....	148
4.1.5.3.4	Skutečnost bez subjektu ?.....	150
4.1.5.3.5	Skutečnost povstávající ze ztráty smyslu.....	153
4.1.6	Teologická skutečnost.....	155
4.1.6.1	Teologická skutečnost jako úkol.....	155
4.1.6.2	Teologická skutečnost jako odpověď na lidské vědomí konečnosti.....	156
<b>4.2</b>	<b>Pravda mezi adekvací a metaforou.....</b>	<b>158</b>
4.2.1	Neadekvátnost adekvační teorie?.....	159
4.2.1.1	Teologická pravda mezi adekvací, koherencí a konsensem.....	162
4.2.2	Davidson: pravda jako „transcendentální podmínka“.....	165
4.2.3	Jiná pravda? Alternativa mimo adekvaci, konsensus a koherenci.....	170
4.2.3.1	Nietzschova destrukce tradičního pojmu pravdy.....	170
4.2.3.1.1	Jüngelovsko-heideggerovské variace nietzschovské vize.....	176
4.2.4	<b>Exkurs o metafoře:.....</b>	<b>178</b>
4.2.4.1	<i>Metafora – definice</i> .....	178
4.2.4.2	<i>Klasický výměr metafory</i> .....	180
4.2.4.3	<i>Limity klasického výměru metafory</i> .....	184
4.2.4.4	<i>Typologický přehled teorií metafory</i> .....	186
4.2.4.4.1	<i>Substituční teorie</i> .....	187
4.2.4.4.2	<i>Emotivní teorie</i> .....	187
4.2.4.4.3	<i>Inkrementální teorie</i> .....	187
4.2.4.5	<i>Podněty ze současného bádání</i> .....	190
4.2.4.5.1	<i>Pravda metafory</i> .....	190
4.2.4.5.2	<i>Domov metafory</i> .....	192
4.2.4.5.3	<i>Napětí mezi dvojím smyslem</i> .....	192
4.2.4.5.4	<i>Napětí mezi dvojí referencí</i> .....	193
4.2.4.5.5	<i>Negativní koncepce metafory D. Davidsona</i> .....	195
4.2.4.5.6	<i>Od puntuality metafory k metaforicky koncipovanému univerzu</i> .....	196
4.2.5	Pravda na rubu danosti.....	198
4.2.5.1	Pravda ne-skutečného.....	198
4.2.5.2	Pravda jako odhalující se skutečnost.....	201
<b>4.3</b>	<b>Poznání: od deskripce k imaginaci.....</b>	<b>203</b>
4.3.1	Imaginace.....	203
4.3.2	Model.....	207
4.3.3	Paradigma.....	211
<b>4.4</b>	<b>Imaginace ve sporu „přirozené poznání versus zjevení“.....</b>	<b>215</b>
<b>5</b>	<b>Cesta ironická.....</b>	<b>219</b>
5.1	<b>Exkurs o ironii.....</b>	<b>220</b>
5.1.1	Terminologické vymezení.....	220
5.1.2	Antický pojem ironie.....	220

5.1.3	<i>Romantický koncept ironie</i> .....	221
5.1.4	<i>Kierkegaardův koncept ironie</i> .....	224
5.1.5	<i>Ironie Richarda Rortyho</i> .....	225
<b>6</b>	<b>Teologická řeč v zrcadle negace</b> .....	<b>229</b>
<b>6.1</b>	<b>Negativní platonismus Jana Patočky</b> .....	<b>229</b>
<b>6.2</b>	<b>Teologické variace na Patočkovu téma</b> .....	<b>237</b>
6.2.1	Filosofie distinkce jako podmínka pravého umění a teologie .....	237
6.2.2	Teologie versus filosofie /Hromádka – Patočka/ .....	238
6.2.3	Ještě jednou k otázce (ne)realismu.....	239
6.2.4	Když nic je víc než něco .....	241
6.2.5	Teologie skromná a neskromná .....	243
<b>7</b>	<b>Bibliografie</b> .....	<b>247</b>

# 1 Úvod

## 1.1 Smysl a postup práce

Řeč, skutečnost i pravda jsou natolik široké a vágní oblasti, že pro jakékoli seriózní pojednání by bylo třeba každý z těchto pojmů blíže vymezit a specifikovat. V případě kvalifikační práce se navíc jako nejvhodnější postup jeví mapování dané oblasti u konkrétně zvoleného autora či dokonce v přesně vymezeném úseku jeho díla. Nic z toho bohužel následující práce nectí. Nejenže se nebude věnovat popisu některého z fenoménů u konkrétního autora, ona se ani neomezí na jedno z daných témat.

K takto riskantnímu a zdánlivě nesmyslně širokému tematickému záběru mě vede samo tázání, totiž otázka jakým způsobem se v teologickém diskursu setkáváme se skutečností; tematika, kterou je možno podle perspektivy či důrazu různě variovat. S důrazem na pól skutečnosti „co je to za skutečnost, kterou nám teologická řeč otevírá?“, s důrazem na pól řeči „jakou formu řeči tato skutečnost vyžaduje?“ a s důrazem na poznání „v jakém smyslu chápat teologickou řeč jako pravdivou?“ Postulování „pólů“ v této podobě je pouze schematické a má za cíl ukázat problém variovane, vždy v jiné perspektivě, nikoli tematizovat vždy problém nový.

Z tohoto zadání je patrné, že tematický záběr si nemůže vystačit pouze s detailnější analýzou omezenou na jeden z „pólů“ a musím přistoupit na nutně zkratkovitější, zlomkovitější a schematictější přístup, který svede tyto tři oblasti dohromady. Chci přesto věřit, že tento „široký záběr“, navzdory všem kompromisům, zkratkám a schematicnosti, může být pro celkové tázání v konečném důsledku přínosnější.

Zmíníme-li v západním myšlení problematiku řeči, poznání (pravdy) a skutečnosti, ocitáme se rázem „jednou nohou“ v dlouhé tradici tříступňového variování jakési původnější jednoty. Teologa v této souvislosti zcela přirozeně napadne afinita k trojičnímu dogmatu, které evropskému myšlení, coby interpretační mustr, poskytlo nenahraditelné služby při utváření specificky západního vnímání skutečnosti. Stačí zmínit tradiční reflexivní strukturu subjekt – objekt – intence, nebo hermeneutickou strukturu mluvčí – posluchač – sdělení (či teologickou variantu Zjevovatel – ten, kdo zjevení zakouší – zjevení).

Strukturu tradiční novověké metafyziky *subjekt – předmět(objekt) – intence* jsme nezmínil náhodně. Řeč – skutečnost – pravda totiž toto schéma v našem tázání zastupují. Následující hledání však nebude prostou snahou předvést, jak toto schéma funguje v teologických podmínkách, půjde především o jeho problematizaci v souvislosti s filosofickým vývojem posledních desetiletí a o pokus přestrukturovat vzájemnou provázanost těchto pólů pro potřeby teologického diskursu tak, aby byly „našemu“<sup>1</sup> vnímání skutečnosti přiměřenější.

---

<sup>1</sup> V tom smyslu jak bylo a je utvářeno kritikou západní metafyziky, kritikou novověké koncepce subjektu a objektu a relativizací způsobů a forem našeho poznávání v pozdní moderně a postmoderně.



U takto široce rozkročeného tématu by bylo vhodné říci několik slov k jeho krystalizaci. Původní téma práce znělo *Trojiční koncepty v německé idealistické filosofii*. Při mapování terénu se čím dál silněji vnucovala obecná hermeneutická otázka jak vlastně těmto konceptům rozumět. Jakou skutečnost otevírají, co tvoří podstatu jejich sdělení a v jakém smyslu se jedná o poznání? To jsou ovšem otázky, které lze velmi snadno rozšířit na teologické výpovědi obecně a odtud byl už jen krok k formulaci výše načrtnutého tázání.

Jak tedy bude práce postupovat? Je rozdělena do dvou hlavních částí, kde první z nich poslouží jako historická a současná analýza problému (kapitoly 1., 2., 3.), zatímco druhá část nabízí určitý pokus o nosnou koncepci, která se vyhýbá problematickým bodům kritizovaným v první části a současně usiluje o zachování teologického *propria* v netradičně formulované koncepci skutečnosti, pravdy a poznání. (kapitoly 4., 5., 6.). První část se má k druhé tedy tak jako se má diagnóza k procesu léčby.

Poté, co v úvodové kapitole pojmenujeme komunikační a legitimizační potíže teologického diskursu v současném (akademickém) světě, přistoupíme ve druhé kapitole ke klasifikaci řečového otevírání skutečnosti za pomoci Freyovy koncepce tří stádií řeči. Předmětem našeho zkoumání bude především poslední, tj. deskriptivní stádium řeči typické pro empirický slovník novověku. Na jednotlivých postavách si ukážeme, jak se takový způsob řeči postupně stavěl do opozice proti bytostným zájmům řeči teologické.

Tuto převládající tradici novověku pak konfrontujeme s tradicí alternativní, která se nemůže nikdy smířit s prostým empirickým diktátem smyslových daností a šla cestou budování druhého, tj. subjektivního břehu skutečnosti. Na rozdíl od tradičního empirismu a *de facto* i od descartovského racionalismu přesouvá důraz na rozum a čelí opačnému problému, má tendenci zatlačit „objektivní břeh“ do bezvýznamnosti, protože je v podstatě nedosažitelný a vše, co o něm víme je zprostředkováno pořádací činností rozumu, tj. klasifikační činností řeči. Proti břehu rozumové činnosti, kde se pohybuje svobodný subjekt, stojí pouze masa empirického materiálu, která k onomu břehu proniká pouze v podobě potraviny pro „svobodný“ trávící trakt rozumové činnosti subjektu. I tento rozvrh proto stojí hluboko v tradici subjekto-objektového rozštěpu, jen skutečnost již není určována empirickou měřitelností smyslově daného, nýbrž mírou toho, nakolik je rozumná (co je skutečné je pravdivé a co je pravdivé je skutečné) nebo alespoň nakolik je produktem reflexivní činnosti rozumu (včetně jeho intuitivní složky). Problémem této linie je věčně unikající svět. Musí proto neustále vytvářet komplikované konstrukce zprostředkování. Řeč v tomto rozvrhu již nefunguje jako deskriptor, jako soubor znaků určený k přenosu informací o experimentálně daném objektu, ale musí zastat úlohu věčného zprostředkovatele mezi subjektem a nepřístupným světem o sobě.

V této situaci může poskytnout vhodné prostředky pro překonání obou protikladných linií vývoj v postanalytické filosofii posledních desetiletí, jak jej načrtáváme v kapitole 3. Na jedné straně delegitimizuje totalitní nároky empirismu tím, že předvádí neudržitelnost jejich základních premis a na straně druhé pomocí pragmatických impulzů relativizuje subjekto-objektový rozštěp, který celé západní

myšlení osudově určuje. Podobně jako Martin Heidegger v *Bytí a čase*, byť ze zcela jiných předpokladů, ukazuje, že tato konstrukce představuje nadbytečnou komplikaci a odpovědi na tradiční filosofické otázky lze lépe zvládnout bez ní, jak naznačuje kapitola o falešných alternativách.

Na tomto místě je vložen poměrně dlouhý exkurz o vývoji obecné teorie vědění. Práci je možno číst i bez něj, slouží totiž jen jako dokumentace skutečnosti, že se filosofická problematizace novověkých empirických premis radikálně promítla i do obecné teorie vědění takovým způsobem, že ani teologický podnik coby legitimní forma vědění již nemusí působit tak absurdně, jako tomu bylo ještě před několika desetiletími.

Na takto vymezeném půdorysu se v druhé části můžeme následně pokoušet o formulaci určitých obecných zásad, které je třeba mít na paměti, chceme-li něco podstatného o teologické skutečnosti a řeči vypovídat. Naše hledání bude postupovat ve třech vzájemně se překrývajících okruzích vyznačených vždy specifickou otázkou: (1) co je to za skutečnost, kterou teologická řeč přivádí ke slovu?; (2) v jakém smyslu může být taková řeč pravdivá a (3) jak takovou skutečnost poznáváme. A každá z těchto oblastí, ať už skutečnost, pravda či poznání, nám při vlastním předvedení současně odhalí i specifické aspekty teologické řeči, takže otázka po povaze teologického jazyka s námi bude jako neustálý doprovod ve všech třech oddílech.

Oddíl o skutečnosti nejprve na příkladu „*Sokalovy aféry*“ předvádí úskalí sporu o to, zda je skutečnost pouze jazykovým konstruktem či naopak objektivní daností. Na problematice reference se pak pokusíme ukázat cestu, jak koncipovat realismus, aniž bychom byli vázáni empirickou daností, abychom v dalším kroku ukázali meze a problematičnost realistických podniků v teologii obecně. Na jejich místo navrhuje řeč o skutečnosti, která stojí na odlišné ontologii vycházející z Nietzscheovy kritiky tradiční západní metafyziky coby člověku nepřiměřené strnulosti.

Oddíl o pravdě postupuje podobně jako oddíl předchozí. Poté, co naznačí omezené možnosti užití tradičních teorií pravdy pro teologický diskurs, pokouší se o pojetí přiměřenější. Na pozadí nietzschovské destrukce tradičního pojmu pravdy odhaluje možnosti užití metaforického. Následuje opět relativně obsáhlý exkurz o podstatě metafory, který je možno bez větší újmy přeskočit a pokračovat až analýzou pravdy mimo oblast prosté danosti.

Oddíl o povaze poznání se nechává inspirovat kritikou tradičního kumulativně-induktivního poznání, které k celku dospívá shrnutím jednotlivostí a pokouší se s pomocí tří klíčových pojmů holistických koncepcí - imaginace, modelu a paradigmatu - předvést formu poznávání, která by byla teologickému přístupu ke skutečnosti přiměřenější. Na příkladu teologického užití myšlenky paradigmatické imaginace ve sporu o povahu víry a zjevení pak naznačujeme možnosti plodného užití těchto konceptů i v „teologické gnoseologii“.

Jinou formou, jak tematizovat něco na rubu danosti je vedle metafory i řeč ironická. Před závěrečnou kapitolu proto vkládáme nárys určitých možností a opodstatnění ironického modu řeči v teologickém jazyce doplněný o další exkurz o podstatě ironie.

Navázat pak už může závěrečná kapitola inspirovaná negativním platonismem Jana Patočky. Ta se pokouší začlenit některé doposud nepřímo tematizované „negativní“ rysy teologické řeči a teologické skutečnosti do celkové negativně-teologické koncepce coby předpokladu každého možného a smysluplného pozitivního výměru.

## 1.2 Smysl teologie coby akademické disciplíny

Na přelomu 18. a 19. stol. se formuje pod silným vlivem Schleiermachera pojetí teologie jako pozitivní praktické disciplíny (podobně jako právo), které je přiřazena určitá funkční oblast působnosti (náboženství), aby ji tato, jako praktická věda, reflektovala. Bez oné praktičnosti, tj. vztáženosti k vedení a spravování církve<sup>2</sup>, se jednota teologie rozpadá do množství disciplín, které může provozovat např. filosofická fakulta.<sup>3</sup> K diferencovanosti na jednotlivé disciplíny dochází v teologii výrazněji v 18. stol. spolu s výraznou diferenciací věd a proměnou hlavního předmětu teologického zkoumání; na místo centrálního pojmu "Bůh" nastupuje pojem náboženství.<sup>4</sup> Teologické fakulty se staly v určitém smyslu kapesním formátem fakult filosofických pro oblast náboženství. Nastupující romantika pak postupující diferenciaci teologických disciplín čelí myšlenkou organického systému, jak ji rozvinula především přírodní filosofie mladého Schellinga a širší postkantovská filosofická generace. Jednotlivé disciplíny v této perspektivě plní funkci orgánů a nástrojů k vhodnému zpracování vědomostí potřebných k církevní duchovenské a školské službě.

Studium teologie, zvláště pak evangelické, minimálně ve středoevropské podobě již 200 let funguje za víceméně stabilních podmínek. A to hned v dvojím smyslu. Jednak podobou kurikula, a jednak svým cílem a zaměřením na duchovenskou službu, případně na výuku náboženství ve školách. Tato stabilita je v posledních letech narušena v obou ohledech, přičemž rozvolnění profilu absolventa má postupně za následek tlak na erozi dosud víceméně nezpochybňovaného studijního kurikula. Co za těmito posuny stojí? Všudypřítomnou dotěrností postmoderního pluralismu vše nevysvětlíme. V našich podmínkách stojí v pozadí dva mezníky. Jednak šlo o začlenění teologických fakult do univerzitní rodiny, k němuž došlo hned v roce 1990, a jednak jde o postupný proces restrukturalizace evropského vysokého školství, jehož viditelnou formou je známý Boloňský proces.<sup>5</sup> Teologie, doposud svou koncepcí silně vázána na sejetí s církví (funkce církve), se díky odlišným uchazečům o teologické vzdělání rázem ocitá v "neutrálním" prostředí formálně si rovných disciplín konfrontována se

---

<sup>2</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, § 3 - teologie je určená pro ty, kteří se podílí na vedení a spravování církve, § 5 - teologie představuje souhrn takových vědeckých znalostí a umění spravovat, bez jejichž znalostí a užití není možné vedení křesťanské církve.

<sup>3</sup> DALFERTH, Ingolf U. *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis: eine systematische Orientierung*, s.16nn.

<sup>4</sup> DALFERTH, Ingolf U. *Evangelische Theologie*, s. 24.

<sup>5</sup> 19. června 1999 byla evropskými ministry školství schválena tzv. Boloňská deklarace, která nově uspořádává a unifikuje poměry v oblasti celého terciárního, tedy i neuniverzitního vzdělávání tak, že celou oblast jasně strukturuje na stupně bakalářský, magisterský a doktorský, kde stupeň bakalářský by neměl vyžadovat více jak 180 kreditů a stupeň magisterský pak ne více jak dalších 120, přičemž jeden kredit by měl odpovídat asi 30 hodinám studia s následnou zkouškou.

zcela emancipovanou a nezajímavou akademickou veřejností. Jen těžko si proto nadále vystačí pouze s veřejností církevní.<sup>6</sup>

Co to vše znamená pro studium teologie? Především jde o definitivní rezignaci na zbytky osvědčeného modelu humboltovského pojetí vzdělání, které stálo v pozadí mimořádného rozvoje teologického studia a dalších humanitních disciplín v posledních dvou staletích v německém jazykovém prostoru. Pojem *Bildung* (vzdělání), který stál v základech této koncepce, má svůj původ v prostředí německé středověké mystiky a v této formě jej přes zprostředkování barokní mystikou, Klopstoka a Herdera přijal Wilhelm von Humboldt<sup>7</sup>, který terminologicky rozlišuje mezi *Bildung* a *Kultur*. Kultura je pro něj prostou kultivací schopností a rozvíjením talentu, zatímco vzdělání (*Bildung*) chápe v linii mystické tradice, podle níž člověk nese ve své duši Boží obraz (*Bild*) a jeho povinností je o něj pečovat a rozvíjet ho. Bůh je člověku ve vzdělání *Vorbild* (vzorem) a lidským úkolem je tento *Vorbild* v sobě utvářet a dotvářet (*nach-bilden*). Latinskou variantou termínu *Bildung* je *formatio*, nelze to však považovat za prostý překlad, jak upozorňuje Gadamer.<sup>8</sup> Termínu *formatio* by totiž v Humboltově členění odpovídal spíše termín *Formation*, který odpovídá spíše kultuře, tj. formování talentu, kultivování vkusu. Původ má v aristotelské *forma* a v dějinách se s ním pojily formově (tvarově) - technické konotace. V angličtině zdomácněl Shaftesburyho užitím (*form, formation*) a nadále utvářel anglosaské pojetí univerzitního vzdělání do určité míry mnohem více orientovaného na formově-empirickou stránku věci. Teologie, jakkoli byla formována praktickým užitím, které ji naordinoval Schleiermacher, však zůstává v této tradici celkového rozvíjení duše a nemůže se utopit v jednotlivostech dogmatického či historického tázání. Vždy sebou ještě nese otázku po smyslu celého počínání a své výpovědi má tendenci formulovat jako odpovědi na lidskou otázku po Bohu (coby originálem a předlohou obrazu). Po tom, co člověka přesahuje a tím jej utváří. Nemohou být proto „katechismovými odpověďmi“, technickým popisem „Boží reality“, ani prostým biblicismem, ale musí sebou nést vždy spolukladenou otázku po celkovém smyslu lidského bytí (v případě teologie pak ve specifickém horizontu Boží skutečnosti). Tento prvek se s technizací a pragmatizací vzdělání vytrácí a je otázka, zda-li bez něj vůbec pěstovat teologii jako univerzitní disciplínu. Není pak její místo spíše v jednotlivých denominačních seminářích, které požadavek na specializaci a přiměřenost praxi mohou splnit mnohem efektivněji?

Čím jsou dány strukturální rozdíly střeoevropských a anglosaských univerzit? Přesto, že nejstarší univerzity byly v Bologni a Salernu, skutečná univerzita, která se pak stala vzorovou institucí pro další univerzity, vznikla v Paříži. (V Bologni byla pouze právnická, později lékařská fakulta, v Montpellier zase pouze lékařská fakulta.) Avšak Paříž představovala na přelomu 12. a 13. století největší intelektuální potenciál a proto také v Paříži došlo k integraci dříve samostatných, často si konkurujících škol do jedné instituce s výraznými právy a subvencemi jak ze strany krále, tak ze strany papeže. Dětila se od počátku na čtyři fakulty – artistickou, právnickou, lékařskou

---

<sup>6</sup> Při užívání termínu veřejnost se v tomto užití opírám o Tracyho rozlišování 3 veřejností, kterým je teologie nějak odpovědná - církevní, akademické a široké. (Viz TRACY, David. *The analogical imagination: christian theology and the culture of pluralism*, kap. 1).

<sup>7</sup> Gadamer se odvolává na detailní zmapování dějin termínu v dizertaci I. Schaarschmidta, *Der Bedeutung der Worte Bilden und Bildung*, Königsberg, 1931 (GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda*), s. 15.

<sup>8</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda*, s. 16-17.

a teologickou. Jde o první univerzitu v pravém slova smyslu, neboť v rámci jedné instituce integrovala veškeré tehdy dostupné vzdělání. To o Salernu, Bologni ani Montpellier říci nemůžeme.<sup>9</sup> Tato univerzalita pramenila z tradičního rozvrhu vědění, jak byl od antiky předáván Boethiem, Cassiodórem, Isidorem a před vznikem Pařížské univerzity nově rozpracován Hugem od sv. Viktora. Boethius rozdělil antický celek sedmera svobodných umění (*septem artes liberales*) na *trivium* zahrnující gramatiku, rétoriku a dialektiku (logiku) a na *quadrivium* obsahující aritmetiku, astronomii, geometrii a hudbu. Toto triviální a kvadriviální vzdělání tvořilo nutný předstupeň teologickému vzdělání (*doctrina sacra*)<sup>10</sup>. V průběhu středověku k tomuto vzdělání navíc pod vlivem římského práva přistupovalo vzdělání právnické a pod vlivem řecko-arabské medicíny vzdělání lékařské. Jak právníci, tak lékaři však potřebovali vzdělání triviální a kvadriviální.<sup>11</sup> *Artes liberales* představovaly dlouho jakousi encyklopedii, přehled základního vědění. Ostatně termín encyklopedie pochází z řec. *enkyklios paideia* označující od Aristotelových dob okruh umění a věd, které musí zvládnout mladý Řek dříve, než se bude věnovat specifickému studiu nebo nastoupí do veřejného úřadu.<sup>12</sup> Odtud pochází tradice *artes liberales*, tedy umění, která jsou na rozdíl od řemeslných činností hodny svobodného muže. Představovaly okruh vzdělání vyučovaný rétory, který postupně v průběhu středověké školní praxe naplnil osnovy artistické fakulty.

Mluvíme-li o uspořádání pařížské univerzity, které nadlouho představovalo určitý vzor,<sup>13</sup> je třeba připomenout i skutečnost, že tehdy zdánlivě samozřejmé zařazení teologické fakulty mezi zakládající fakulty znamenalo pro teologii velkou výzvu. Termín „*theologia*“ v dnes běžném smyslu totiž přichází na scénu poměrně pozdě, totiž právě v době, kdy se ustavují univerzity<sup>14</sup>, kdy jde o odlišení a vymezení *sacra doctrina* od profánních disciplín. „Obecné užití slova *theologia* se prosadilo teprve v souvislosti s univerzitní terminologií *facultas theologica*“.<sup>15</sup> Takto se před teologii postavila nová a doposud neznámá otázka po její vědeckosti.

Teologie však nikdy k *artes liberales* nepatřila. Spolu s medicínou nebo právy patřila mezi vyšší fakulty. Vyšší nikoli proto, že se jednalo o vyšší či hodnotnější vzdělání, nýbrž proto, že k jejich studiu bylo zapotřebí dovedností z artistické fakulty – gramatika, rétorika, logika, hudba, historie, filosofie atd.<sup>16</sup> Není žádnou náhodou, že právě obory, které ve středověku patřily k tomuto „vyššímu“ vzdělání, se proti Boloňskou deklarací prosazené struktuře nejvíce bouřily a mají s jejím zavedením

---

<sup>9</sup> Jedinou skutečnou univerzitou, alespoň co do šíře vzdělání, byla před Paříží platónská akademie v Athénách, která byla zrušena až císařem Justinianem r. 529, tedy po téměř tisícileté existenci. Je proto svým způsobem oprávněné mluvit o ní jako o nejstarší a zároveň nejdéle existující univerzitě.

<sup>10</sup> KOCH, Hans-Albrecht. *Die Universität: Geschichte einer europäischen Institution*, s. 18nn.

<sup>11</sup> LIBERA, Alain de. *Dějiny filosofie. Svazek 5, Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, s. 316.

<sup>12</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 19.

<sup>13</sup> KOCH, Hans-Albrecht, *Die Universität*, s. 26nn.

<sup>14</sup> K užití termínu „*theologia*“, před jeho univerzitní fixací viz KÖPF, Ulrich. *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, s. 11nn.

<sup>15</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie*, s. 12.

<sup>16</sup> Důkladné uvedení do postavení, formování a struktury teologického studia v počátcích jejího univerzitního působení nabízí studie KÖPF, Ulrich. *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, především s. 10-52.

největší problémy.<sup>17</sup> Většina ostatních oborů i celých fakult se totiž postupně oddělila právě od artistické fakulty a mohou proto i v novém systému snáze formálně pokračovat jako *artes liberales*.

Novověká tradice klasických gymnázií část dovedností, zvláště erudici filologickou a historickou, které dříve patřily do oblasti studia na artistické fakultě, přesunula už na gymnázium a student proto mohl odcházet na teologickou fakultu, aniž by absolvoval studium artistické.

Boloňská deklarace však zastihla kontinentální studium teologie v tíživé situaci. Jednak v druhé polovině 20. století obecně upadla tradice klasických humanitních gymnázií (v bývalých komunistických zemích tato tradice vesměs vůbec zanikla) a na teologické fakulty proto přichází mnohem méně připravení absolventi. A jednak se v posledních letech, zvláště v případě České republiky, také výrazně mění spektrum studentů, kteří často pocházejí ze zcela nenáboženského prostředí a postrádají kulturně náboženský přehled, který byl dříve považován za naprostou samozřejmost. A do této situace vstoupil náhle požadavek bakalářského studia teologie. Již tak nepřipravený student by nyní měl absolvovat studium ještě v polovičním čase. To je fakticky nemožné a teologie se s tím musí vypořádat. Je zcela zřejmé, že tradiční kurikulum v nové situaci nepřipadá v úvahu a je třeba hledat modely nové.

Úkolem následující práce však není navrhovat novou strukturu teologického studia, jde nám spíše o položení otázky po "vědeckosti" teologie, resp. po její legitimitě coby racionálního diskursu v proměněném akademickém prostředí. V situaci, kdy řada studentů, stejně jako většina univerzitních souputníků za sebou již nemá samozřejmosti křesťanské výchovy, historicko-humanitního zakořenění, ba ani obecné kulturně-křesťanské povědomí, které by jim dodávalo donedávna zcela samozřejmé myšlenkové instrumentarium, cit pro teologické veličiny i určitou předchůdnou zkušenost s nimi, je potřeba pokusit se tematizovat relevanci teologického jazyka a teologických skutečností nově. Hrozí totiž, že teologické fakulty budou vychovávat odborníky na klasická studia, erudované psychoterapeuty, filology či historiky paralelně s filosofickými fakultami, avšak již ne teology v pravém slova smyslu, neboť ztratí cit pro teologickou skutečnost a její specifika. Vlastní teologický diskurs se ocitne na okraji zájmu a bude považován za svérázné jazykové podivínství bez větší míry porozumění. Proces diferenciacie postoupí o krok dále a poté, co se před 200 lety teologické fakulty zformovaly do malých filosofických fakult pro oblast náboženství, může dojít ke stejné míře dezintegrace jako na filosofických fakultách,<sup>18</sup> které ostatně již dlouho vychovávají jen velmi omezený počet filosofů, o to víc pak psychologů, sociologů, filologů nebo historiků.

---

<sup>17</sup> Představa lékaře s bakalářským vzděláním je mnohem absurdnější, než-li představa bakaláře ekonomy či sociologa.

<sup>18</sup> Tuto variantu považuji za pravděpodobnější než radikální omezení počtu studentů a důslednou orientaci k duchovenské praxi, neboť instituční tendence zachovávat dosavadní poměry, platí nejen o byrokratickém aparátu, ale víceméně pro všechny instituce žijící z podpory veřejných rozpočtů.

V naší společnosti představuje univerzita exemplární místo veřejné vědy<sup>19</sup>, tedy „*metodicky kontrolovatelného úsilí o poznání skutečnosti a rozšíření vědění*“.<sup>20</sup> Existují i jiné prostory, kde se věda v různých podobách provozuje jako privátní výzkumné instituty velkých firem, stranické „*think tanky*“, církevní semináře atd., ovšem věda na univerzitě je veřejná. To je podstatné v dvojím ohledu. Jednak je prováděna z pověření „všech“, podobně jako politika a jednak veřejně provádí to, co se očekává od vědy, totiž, že na otázky, postupy a výsledky svého úsilí veřejně odpovídá (je odpovědná) před (přemýšlivou) veřejností. To neznamená, že by jí měla politická, hospodářská nebo církevní veřejnost předpisovat, čemu se má věnovat, musí však jednat veřejně v tom smyslu, že její tázání, postupy i výsledky jsou pro kompetentní třetí stranu sledovatelné, kontrolovatelné a musí rovněž usilovat o to, aby její výsledky byly přístupné všem, kdo o to mají zájem. Posledním horizontem odpovědnosti není politická, hospodářská nebo církevní veřejnost, nýbrž „*vědecká veřejnost přemýšlivých*“.<sup>21</sup> A tento závěr platí i pro řeč teologie, coby akademické disciplíny.

Co se stalo s teologií, že je její počínání tak podezřelé? Pro naznačení odpovědi se musíme zároveň zeptat, co se stalo s veřejností a nahlédnout do dějin. Na počátku stála hrstka Ježíšových následovníků, kteří chtěli nadšeně dosvědčit velikonoční události. Každá další generace musela provést krok dál ve dvojím ohledu, jednak přeložit předanou zkušenost pro sebe, aby se s ní mohla ztotožnit a jednak svou víru dosvědčovat svému měnícímu se prostředí. S tím jak církev rostla, buduje i teologii jako reflektovanou řeč o své víře tak, aby byla srozumitelná a uchopitelná pro stále širší veřejnost. Ve své snaze byla natolik úspěšná, že svým dosvědčováním postupně konkurující logy přesvědčila<sup>22</sup> a opanovala myšlenkový svět natolik, že ve středověku nebyla jiná, než-li křesťanská veřejnost. Jednotlivé vědy, které dnes tvoří páteř univerzity se musely teprve postupně a pracně z područí filosofie a teologických nároků osamostatňovat a nárok na nezávislé výpovědi komplikovaně obhajovat. Ještě dlouho jednotlivým vědám teologie vnucovala své vnímání skutečnosti, svůj žebříček hodnot a veřejnost si těžce musela zvykat na nezávislou činnost jednotlivých věd. Ne vždy našly dostatek pochopení i v rámci univerzity. Dějiny vzniku jednotlivých věd jsou proto svým způsobem dějinami jejich sebeapologií a sebelegitimizací. Každá doba preferuje určitý druh perspektivy. Tak jako ve středověku do značné míry hranice skutečnosti určovala perspektiva teologicko-filosofického tázání a ostatní oblasti lidského zkoumání se s tím musely vyrovnávat a o svou vlastní perspektivu bojovat, každá nová epocha přinesla novou univerzální perspektivu, kde ostatní oblasti o svou skutečnost teprve zápasily (mechanisticko-materialistická perspektiva raně novověké vědy, dnešní zdánlivě multiperspektivistická skutečnost má rovněž své favority – co

---

<sup>19</sup> Jsem si vědom problematických konotací termínu "věda" v češtině, neboť je silně zbarven anglosaskou empirickou tradicí přírodních věd, jak ji vymezil J. S. Mill. A pojmu "věda" se nejčastěji užívá ve velmi podobném smyslu jako angl. termínu *science*. Jelikož však na univerzitě nacházíme i jiné oblasti, které se s přírodovědecky či axiomaticky strukturovaným pojmem vědy nemohou spokojit, užívám termín vědy i pro teologii s nadějí, že v něm někdo zaslechne odkaz řecké *epistémé*, latinské *scientia* nebo alespoň nám kulturně a teologii obsahově bližšího německého *Wissenschaft*.

<sup>20</sup> DALFERTH, Ingolf U. Öffentlichkeit, Universität und Theologie, s. 58.

<sup>21</sup> DALFERTH, Ingolf U. Öffentlichkeit, s. 59.

<sup>22</sup> Že se nejednalo pouze o intelektuální soupeření různých „logů“, ale ve hře byla spousta jiných především společensky-sociálních ohledů, bych v žádném případě nechtěl zpochybňovat. Tyto procesy velmi přesvědčivě mapuje DODDS, Eric Robertson. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*.

třeba tržní mechanismy, které jakoby v poslední instanci říkají, co je a co už není možné, atd.). Teologie se po staletích nadvlád, kdy sama udávala pravidla diskursu, dostala do podobné situace jako tehdy obtížně se emancipující vědy. Tato situace samozřejmě není zcela nová. V podobné situaci se teologie nachází celou modernu.<sup>23</sup> Nová je nicméně ona otevřenost demonstrována právě strukturální rovností všech disciplín. Jedná se však o rovnost pohříchu formální, neboť jejich legitimitu mimo úzký okruh zasvěcených, nijak neřeší<sup>24</sup>. To, že se na univerzitě studuje matematika, stejně jako chemie, literární věda, historie či teologie není nic nového. Nové je to, že jsou nyní pro studium všech těchto oblastí formálně stejná kritéria a požadavky. Jinými slovy, po tolika a tolika hodinách vyjde z kurzů stejně vzdělaný historik, teolog i ekonom. V jakém smyslu je však teologie, ekonomie či historie stejnou vědou, co z univerza mají společného, že spolu tvoří jednu uni-verzitu? Lze světy jednotlivých disciplín předestřít či nějak komunikovat ostatním tak, aby je byly schopny uznat v jejich autonomii, což bychom mohli považovat za minimální požadavek pro funkčnost uni-verzity? Jinak se budeme muset smířit s tím, že na místo uni-verzity budeme mít pouze pluri-verzity, kde legitimita jednotlivých disciplín bude dána jejich upotřebitelností na uni-verzálním trhu.<sup>25</sup>

S legitimitou teologie na univerzitě je to však složitější. Jistě, studují se i jiné disciplíny, které zcela nesplňují kritéria experimentální či axiomatické vědy, jejich svébytnost však ostatní přijímají snadněji. Teologie sebou nese určitý „absolutistický“ nárok, který ostatní jakoby „střežkoval“<sup>26</sup> a v té souvislosti si rády, ať už vědomě nebo nevědomě vzpomenou na ústrky, které musela jejich vlastní disciplína od teologie v dějinách snášet. Tento nárok však není jen tak ledajaký a teologie na něj nemůže rezignovat, protože jinak by přestala být teologií. Úkolem teologie, a to ji perspektivou odlišuje od ostatních disciplín, je vykládat svět s „předsudkem Boha“<sup>27</sup>, vykládat souvislosti našeho života, smysl našeho světa v perspektivě lidského vztahování se k Bohu a Boží relace k člověku. To není nějaký specifický ohled, který by se mohl uzavřít do vědeckého ghetta příslušné laboratoře. Jde o natolik bytostné lidské téma a tázání, že se určitého nároku na celistvost a platnost svých výpovědí nemůže vzdát.

Teologie na univerzitě se však, snad pro klid k práci a pro podporu zdání své vědeckosti, nejraději utíká k detailním studiím ve všech možných oblastech „malé filosofické fakulty“, které snesou nejpřísnější vědecká kritéria, avšak často bez

<sup>23</sup> Když D. Griffin charakterizuje moderní společnosti, konstatuje, že poměr vědy k náboženství se obrátil. Na místo teologie, která artikulovala lidský zápas o spasení, nastupuje trh, ekonomika a vědecká technologie. Ekonomika ztělesňuje moderní doktrínu o tom, že božská prozřetelnost pracuje mysteriálním způsobem, neviditelná ruka trhu proměňuje soukromou lakotu v obecné dobro. Ekonomika nás také učí jak zacházet, spolupracovat, přijímat milost (na světovém tržišti). Vědecká metoda je považována za nejspolehlivější, často jediný kanál, skrze nějž je pravda zjevována. Bůh vědy je bohem žárlivým nepřipouštějícím jiného: metafyziku, common sense, teologii. Teologie se propadla do bezvýznamnosti, protože Bůh, duše a transcendentální hodnoty již v moderním názoru na svět nehrají žádnou roli. (GRIFFIN, David Ray. *God and religion in the postmodern world*, s. 2nn.)

<sup>24</sup> Nutno říci, že naštěstí ani nepočítá, že něco takového by vůbec na univerzitu patřilo. A bezděky tak přitaká stávajícímu rozdělení kredibility, jak jej určuje pragmatická užitečnost.

<sup>25</sup> Je překvapivé, jak silnou asymetrii lze vystopovat mezi dezintegrací vědění a integrací trhu.

<sup>26</sup> Taková estetika těžko vykáže parametry vědy v běžném slova smyslu, rozhodně však nepřichází s nárokem, který v teologii jaksi latentně všichni cítíme. *Proti gustu žádný dišputát*, je dnes stravitelnější startovní pozice než-li *věříme a vyznáváme...*

<sup>27</sup> „Als ob Gott gäbe“. SEDMAK Clemens, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, s. 42.



sebemenší známky této specifické perspektivy, která ovšem teologii jako takovou vůbec legitimuje<sup>28</sup>. Pro klid zbraní se proto ani moc nebrání pojetí, že je na univerzitě z jakési historické nostalgie a představuje jistý luxus, který si univerzita může z historických i prestižních důvodů dovolit. Dodáváním precizních vědeckých prací bez zvláštních teologických ambicí se pak univerzita za tuto blahosklonnost revanšuje a tím pouze pojetí teologie jako určité „luxusní“, „nadbytečné“ disciplíny potvrzuje.<sup>29</sup>

Toto radikálně pesimistické hodnocení však někteří relativizují poukazem na skutečnost, že moderní diskurs v zamlčené podobě často ze starého jazyka teologie stále žije. Dánský filolog a lingvista Paul Diderichsen se např. ptá: „*Co se stane, když z naší řeči zmizí slovo "Bůh"? Pak s ním mizí i křesťansky silně formované termíny jako „hřích, milost, vykoupení, vina, pokání atd. Problémem je, že systém slov, jejichž význam závisí na slovu Bůh, je mnohem širší. Slova jako „dobro“, „zlo“ se stávají prázdnými slupkami se zdajnou existencí, protože je stále užívá etický diskurs. Na slovu Bůh však závisí i modální slovesa. Slovo „sollen“ čerpá ze skryté autority věty v pozadí „Milovat budeš bližního svého“.*“<sup>30</sup> Svě sondy do "nitra" jazyka pak shrnuje konstatováním že „*ve sporu teologie – novopozitivismus stojí řeč na straně teologie*“. Novopozitivismus přichází s ontologií, která je v rozporu s tím, co odpovídá pohledu obsaženém v řeči.<sup>31</sup> Reagovat na to můžeme kierkegaardovsky, rezignací na ontologii a vytrvalým lpěním na etickém slovníku, který sebou implicitně nese každodenní slovník anebo odmítnutím ontologie, která je v rozporu s hodnotově a smysluplně strukturovanou řečí a pokusem o formulaci ontologie přiměřenější.<sup>32</sup> Následující kapitoly se v určitém smyslu budou pokoušet o totéž.

---

<sup>28</sup> „*Novodobý pokus korigovat interpretační sebeizolaci teologie tím, že se teologie zcela převede do myšlenkových forem a pojmů filosofického, morálního, historického, sociologického, psychologického nebo jiného způsobu pozorování a že vše ostatní bude možné odbýt jako „dogmatismus“ a pouhou „teologii pro teology“, postavil pouze chybu novou na místo staré. Když se v každé disciplíně od Starého zákona přes dogmatiku, etiku až po praktickou teologii nechce dělat, být, myslet a říkat již nic jiného, než co možno říci, myslet a udělat v perspektivách jednotlivých profánních disciplín, pomíjí se a podceňuje se tím význam perspektivistické svébytné logiky teologie a její interpretační práce v horizontu perspektivy víry. Místo očekávaného nárůstu „vědeckosti“ a akademické legitimacy se tímto způsobem vystupňoval dojem přebytečnosti a bezvýznamnosti teologie: K čemu je třeba zvláštních biblických disciplín, když máme dějiny antického náboženství? K čemu je třeba zvláštních církevních dějin, dějin dogmatu a teologie, když existují příslušné profánní historické disciplíny? K čemu je třeba dogmatiky nebo etiky, když existuje filosofie a filosofická etika? K čemu je třeba zvláštního učení o pastýřské péči, když máme psychologii a psychoanalýzu?“ DALFERTH, I.U., *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, s. 126.*

<sup>29</sup> SEDMAK Clemens. *Theologie in nachtheologischer Zeit*, s. 28n.

<sup>30</sup> DIDERICHSEN, Paul. *Sprache und Lebensansicht*, citováno podle LÖGSTRUP, Knud. *Zum Verhältnis von theologischer und nicht-theologischer Sprache*, s. 75.

<sup>31</sup> LÖGSTRUP, Knud. *Zum Verhältnis von theologischer und nicht-theologischer Sprache*, s. 72-80.

<sup>32</sup> Sám upřednostňuje druhou variantu.

## 2 Historická diagnóza úpadku do bezvýznamnosti

### 2.1 Northrop Frye – teorie tří stádií řeči

Pro odpověď na otázku proč je jazyk teologie dnes podezřelý, cizí či alespoň nevěrohodný, musíme nahlédnout do historie. Do specifické historie, jejímž předmětem je lidské vztahování se ke světu ve vlastní řeči. Prvním novověkým badatelem, který tuto problematiku vědomě činí předmětem svého zájmu, byť v širším rámci svérázné filosofie dějin, je Giambattista Vico<sup>33</sup> a jeho třífázový model vývoje jazyka adaptovaný N. Fryem můžeme použít jako základní perspektivu, v níž budeme problematiku nahlížet.

Vico přichází s představou tří věků, které tvoří určitá vehikula, po nichž jdou dějiny tam (tento pohyb označuje jako *corso*) a zase zpět (*ricorso*). Jde o (1) věk bohů, kdy člověk žije pod vládou bohů a veškeré své počínání s nimi (např. cestou orákulí) konzultuje; následuje (2) věk hrdinů, kdy vládnou aristokratické ústavy, z důvodu převahy aristokratické přirozenosti nad plebejskou; poslední je (3) věk lidský, kdy jsou všichni přesvědčení o rovnosti lidské přirozenosti a žijí ve svobodných republikách a monarchiích. První věk je striktně teokratický, druhý mytologický a třetí racionální. Navrhuje vnímání dějin, kde rozhodující úlohu hraje božská prozřetelnost. Nejedná se však o nějakou dějinám vnější instanci, díky níž by Bůh svévolně zasahoval do běhu dějin. Jde spíše o určitou dějinně imanentní zákonitost, vnitřní logos dějin. Staví se proto jak proti ateistům a epikurejcům vzývajícím nahodilost, tak proti vyznavačům striktní fatality a slepé vnější osudovosti. Ne nadarmo hraje v dějinných pohybech zásadní roli právo. Pohyb dějin však sleduje nejen na vývoji práva, ale řady dalších společenských fenoménů jako jsou systémy vlády, obyčeje, přirozenost národů apod.. V souvislosti s naším tázáním je pro nás nejpodstatnější Vicovo trojí nahlížení jazyka a písma.<sup>34</sup> Prvnímu věku vládne jazyk božský a písma hieroglyfická. Tento jazyk ještě nemohl vyhovovat touze po řádu a rovnoměrnosti pomocí pojmové abstrakce a činil tak proto cestou fantazie a obrazů. Jednotliviny žitého světa se pak stávaly vlastnostmi a podobami jednotlivých bohů.<sup>35</sup> Jazyk herojský nejdříve různé druhy věcí vztahoval k hrdinům jako Achillovi nebo Odysseovi. Poté, co se však „*lidská mysl naučila abstrahovat formy a vlastnosti předmětů, přešly tyto v inteligibilní rodové pojmy, které připravily cestu filosofům.*“<sup>36</sup> Věk třetí, lidský, již užívá jazyk běžný, vulgární, tak jak ho všechny kulturní národy běžně znají. Tyto jazyky užívají vulgárních písem, a ty se „*skládají ze slov, která jsou jakoby rody oněch jednotlivin, jimiž dříve mluvily herojské jazyky.*“<sup>37</sup> Kulturní vliv Vicovy artikulace dějin lze těžko přecenit. Ne nadarmo celý svůj podnik nazývá *sciencia nuova* (nová věda), oproti tehdy již vládnoucí představě

<sup>33</sup> V naší souvislosti je důležitý proto, že se pokouší na myšlenkovém prostoru vymezeném tehdy již téměř sto let vládnoucí descartovskou představou vědy bezpředpokladové vědy přijít s novým konceptem vědy, který by byl vhodný pro dějiny v nejšířším slova smyslu, pro jakousi civilní teologii, která by nerezignovala na předpoklad pevného nenahodilého a pevného vědění a přitom by se nenechala svázat přírodovědecko-matematickým vzorem vědění, jak tomu propadl například ještě o sto let později Comte (tvořící jakousi „sociální fyziku“ - LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, s. 111). Viz také kap. 2.3.2.

<sup>34</sup> VICO, Giambattista. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*, s. 368-370.

<sup>35</sup> VICO, Giambattista. *Základy*, s. 369.

<sup>36</sup> VICO, Giambattista. *Základy*, s. 369.

<sup>37</sup> VICO, Giambattista. *Základy*, s. 369-370.

Descartovy axiomatické vědy založené na nezpochybnitelném základu *cogito*. Většina pozdějších filosofii dějin (ať idealistických nebo pozitivistických) a věd o člověku a společnosti obecně, na tento Vicův podnět nějak navazují.

V nedávné době toto pozoruhodné členění znovu uplatnil a nově interpretoval např. literární badatel Northrop Frye. Právě jeho svérázný pokus o novou interpretaci se pro naše tázání výborně hodí, neboť nám vymezuje prostor a stanovuje perspektivu, která přesně vnímá momenty, o něž nám jde, zatímco odhlíží od aspektů, které pro naše tázání nejsou důležité. V jeho pojetí lze v dějinách vystopovat trojí základní způsob užívání jazyka, trojí základní jazykové vztahování se ke světu.<sup>38</sup>

Prvním jazykovým modem je typ hieroglyfický<sup>39</sup>. Je charakteristický poetickým užíváním jazyka. V této fázi od sebe ještě slova a věci nejsou jednoznačně odděleny. Slovo je nabyto dynamickou mocí. Subjekt a objekt jsou ještě pohromadě. Takový jazyk ještě zná zaklínavou a kouzelnou moc jazyka, magie slov je pro člověka obývajícího svět tímto jazykem každodenní zkušeností. Právě odtud pochází tradice neodvolatelného slova či slibu. Pro člověka této fáze neexistují abstraktní pojmy, vše je konkrétní, srostlé se skutečností. Takový jazyk nezná prózu v našem slova smyslu, neboť dynamický náboj slov trvá v přesném pořadí básně.

Následuje fáze hieratická. Zde se jazyk individualizuje, jelikož se slova stávají vnějším vyjádřením vnitřních myšlenek a idejí. Nastává tak rozchod subjektu a objektu, otevírá se prostor pro abstrakci a logiku. Řeč a myšlení od sebe odstupují. Frey označuje fázi za metonymickou (ve smyslu „toto zastupuje tamto“). Metonymie je podmínkou vzniku prózy. Jazyk se osamostatňuje od skutečnosti a opačně. V takovém užívání jazyka je možná analogie. Pomocí metonymického jazyka lze podnikat myšlenkové experimenty, tvořit abstraktní pojmy a smířovat zdánlivě nesmiřitelné vhodným verbálním komentářem. Typickým příkladem je středověká teologie (paradigmatická role *Sentencí* Petra Lombardského, které se v každém článku snaží smířit sporné teze, Tomášova *Summa* představuje na vyšší systematické úrovni podobnou práci s jazykem a důvěru v něj. Ne nadarmo je právě literární forma komentáře v této fázi tak oblíbená. K úpadku takového vztahu dochází, když člověk začne pochybovat, „*zda pojmový pochod napříč realitou není pouze verbální iluzí*“<sup>40</sup>. Metonymickému stádiu chybí kritérium pro rozlišení existujícího a neexistujícího (gramatika a syntax staví jednorozce a jelena, fénixe i volavku na stejnou rovinu).

Z tohoto důvodu je hieratická fáze vytlačena fází deskriptivní. Zde již není kritériem soudržnost argumentu, nýbrž vztah k vnější realitě. Základním problémem se stává iluze (východ a západ slunce u Kopernika, hmota u Einsteina, ideologie ať společenská či náboženská u Marxe nebo Freuda). Jazyk této fáze demaskuje jazyk

<sup>38</sup> Případnou námitku, že Frye tak předem privileguje určité formy jazykového diskurzu na úkor jiných, bychom chtěli předem otupit upozorněním, že se v žádném případě nejedná o výčet redukováný na tři, spíše jde o to postihnout, jaký způsob vztahu mezi jazykem a mimojazykovými skutečnostmi byl v té či oné době a kulturním okruhu převážně určující.

<sup>39</sup> Proč se N. Frey nechal v názvosloví inspirovat trojím rozlišením egyptského písma na hieroglyfické, hieratické a demotické nikde nekomentuje. V pozadí pravděpodobně stojí jak úcta k Vicově terminologii, tak určitá asociace postupné trivializace a laicizace, o nichž můžeme v jistém smyslu mluvit jak u Freyova stupňování, tak u členění egyptského písma.

<sup>40</sup> FRYE, Northrop. *Velký kód*, s. 37.

metonymický např. jako útlak, ideologii, iluzi atp.. Základní autoritou je společenský konsensus. Přichází honba za objektivní realitou, neboť zde je konsensus spíše možný, zatímco vše subjektivní získává nádech čehosi méně skutečného, efemérního až neskutečného. Již zde není oddělení a adekvace subjektu a objektu, spíše jde o poddání subjektu pod zdánlivou vládu objektu.<sup>41</sup>

Jak bychom tedy mohli členit různé literární počiny v dějinách? Typickým literárním představitelem první fáze jsou Homérovy eposy, rovněž velkou část bible<sup>42</sup> bychom mohli přiřadit právě k prvnímu jazykovému typu, i když zcela jistě nalezneme i pasáže, zvláště v Novém zákoně, které již náleží do fáze metonymické, (analogické). Ta byla definitivně zahájena sókratovskou otázkou po obecném, jak nám ji zprostředkoval Platón.<sup>43</sup> Svou vládu si udržela přes celý středověk až po své poslední výspy ve filosofii Kantově a Hegelově. Vítězné tažení třetí jazykové fáze zahájil britský empirismus.

Podobný pohled nabízí i Giovanni Reale, když sleduje kořeny evropské kultury. Na počátku stojí poeticko-mimetická kultura archaického Řecka, sumu vědění zde představovaly Homérovy a Hesiodovy básně. Vědění spočívalo v memorování a opakování různých úryvků na různých úrovních tak, že hrdinové byli součástí žitého světa. Lidský subjekt participoval na sdělovaném obsahu a rovněž se s ním emocionálně identifikoval. Imitování bylo formou asimilace obsahu, připodobnění subjektu. Řeč plynula paratakticky, řazením souřadných vět za sebou.

Zrození filosofie, které sebou přineslo dialektickou slovesnost, znamenalo rozpad mimeticko-poetického jazykového pobývání na světě coby dominantního kulturního vzorce.<sup>44</sup> Oddělením otázky a odpovědi dochází k rozdělení subjektu a objektu. Veškeré kulturní a hodnotové postoje byly doposud vyjadřovány pomocí básnické participace. Otázky „co chceš vlastně říci?“, „opakuj to jinými slovy“, „co je to obecně?“, jak je známe z platónových dialogů, musely působit zmatení a znejistění, probouzely z příjemného snění.<sup>45</sup> Tím, že mezi lidmi stojí otázka jako základ dialogu a dialektiky vůbec, ruší klidný běh jejich představivosti. Dialektika se stala zbraní, která vytrhla jazyk ze snu a podnítila jej k tomu, aby začal myslet abstraktně. Podnítila vznik nových výrazů, novou syntax - parataxi většinou nahradila hypotaxe – podřadná souvětí.<sup>46</sup> Sokrates nejprve oddělil kriticky myslící subjekt od poetické matrice, která dosud veškerou lidskou zkušenost vyjadřovala v působivých obrazech. Vydělený subjekt pak myslí abstraktní myšlenky a ty se zase stávají látkou jeho zkušenosti. A tak přichází ke slovu nová zkušenost – zkušenost reflexivní, teologická, analytická. Předpokladem této zkušenosti jsou platónské formy. Platónova druhá plavba – cestou

---

<sup>41</sup> Vhodným dokreslením může být anglický pojem pro rozumění. *Under-standing*, čili stojící pod mocí objektu, vahou objektivity.

<sup>42</sup> Ikdýž právě např. zařazení starozákonní prorocké literatury se silným etickým nádechem stojí někde mezi první a druhou fází. Zřetelný rozdíl mezi biblickou a Homérskou literaturou co do odlišného zobrazování skutečnosti demonstruje přesvědčivě AUERBACH, Erich. *Mimesis*, kap. 1.

<sup>43</sup> Přehledně zpracováno např. v MARTIN, Gottfried. *Úvod do všeobecné metafyziky*.

<sup>44</sup> REALE, Giovanni, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, s. 59nn.

<sup>45</sup> Tím samozřejmě nelze tvrdit, že běžný rozhovor formu otázky a pochybnosti neznal, nová je však aplikace na široký obzor lidského vědění. Není to již běžná, každodenní otázka, nýbrž spíše rétorická stylizace, která za pomoci otázek, popření, protikladu, pochyb atp. otevírá nové pole skutečnosti.

<sup>46</sup> FRYE, Northrop. *Velký kód: bible a literatura*, s. 59nn.

dialektiky přenášíme své myšlení z úrovně smyslové zkušenosti na úroveň čistého myšlení, do oblasti logu a tak objevujeme srozumitelnost světa idejí a čistých forem – je podmínkou *sine qua non* každého analogicky systematického myšlení. Platón vždy zdůrazňoval, že existuje mnohem více věcí, než-li jsou ty, které poznává přírodní filosofie zůstávající v mezích fyzického světa. Teprve po tomto objevu je napříště možno rozlišovat mezi materialismem a spiritualismem, čemuž se v posledu nevyhne ani moderní empiristický kritik, který vše nadsmyslové odmítá.<sup>47</sup>

Novověk, osvícenství a moderna přinesly do evropské tradice řadu nových impulzů, které vedly k rozvoji specifického druhu vědy, k oslabení onoho druhého, neviditelného platónského horizontu, z něhož si člověk doposud rozuměl, a nastolila svého druhu totalitu daného, konstatovatelného, zdokumentovatelného. To umožnilo obrovský rozvoj technologie, zároveň však představuje značné nebezpečí pro kulturu jako takovou.

Jednotlivé fáze, jak jsme se je na příkladu výše zmíněných myslitelů pokusili naznačit, nepředstavují místně a časově přesně ohraničené matrice v tom smyslu, že by předcházející jazykový modus po nástupu dalšího zcela zanikal a odcházel. Naopak vždy docházelo k vzájemnému prolínání a koexistenci. Co se týče jejich vztahu, lze vypožorovat pozoruhodnou zákonitost. Jazykové mody si při vzájemném setkání nejsou rovny. Když se dostanou do sporu, musí ustoupit vždy ta předcházející. Fáze následující tu předcházející vždy nějak demaskuje. Druhé jazykové stádium rozlišuje u prvního jazyk přenesený a doslovný. Třetí fáze naopak odhalí části jazyka druhé fáze jako pouhé verbální iluze. To, že Bůh nenávidí, si může dovolit říci bible, nikoli už Tomáš Akvinský, který je typickým představitelem systematické analogické jazykové fáze. To, co první fáze brala jako danost a skutečnost, to druhá fáze odhalí jako metaforu a sama dává přednost analogii. Je v logice vývoje, že následující fáze pak odhalí analogii jako iluzi. Pro to, aby mohla analogie fungovat, musí být rozkročena mezi dva světy, mezi viditelný a neviditelný, pravý a pomíjivý, musí se vydat na Platónovu druhou plavbu. Svět, kdy jedinec stojí proti světu, slova proti skutečnosti, je místem, kde si člověk a slova rozumí primárně ze sféry onoho pravého, neviditelného a jimi vykládá sféru viditelnou a pomíjivou. Analogie je možná do té doby, než se toto vnímání skutečnosti vytratí a pozbývá smyslu.

Poté, co člověk dospěl do následujícího jazykového stádia, předcházející způsob jazykového pobývání nevyklízí scénu úplně. Zůstává nějak přítomen, nemá však již rozhodující váhu. Dante nemůže mít takové postavení jako teologové, neboť jeho jazyk je demaskován jako básnický, naopak v předcházející fázi by byl „teologem“ právě Dante, nikoli Akvinský, Homér nikoli Platón, autor apokalypsy (Jan teolog), nikoli

---

<sup>47</sup> S druhou jazykovou fází však není spojen pouze zrod filosofie, ale i řady jiných myšlenkových prostor, které vymezují naši civilizaci. Za zmínku stojí např. právo nebo dějiny. Vývoj práva přehledně dokumentuje posuny, které jsme výše naznačili. Od božského práva a tabuizovaných předpisů se přechází k prvnímu zákoníkům. To, co znamenala filosofie pro Řecko, to znamenalo právo pro Řím. Podobným fenoménem jsou dějiny. Posun od mytického, kruhového pojetí času k lineárnímu chápání je nutně spojen s novým chápáním celku skutečnosti. Dějiny někde začínající a naopak někde se uzavírající sebou nesou jeden svorník. Dějiny jsou zároveň filosofií i teologií dějin. Deskriptivní podání dějin, které zná už jen jednotlivosti, vnímá veškeré úvahy o smyslu či filosofii dějin za nevhodný balast, který historickou práci pouze zatěžuje.

Joachim z Fiory. V analogickém stádiu již básník neaspiruje na to, že svým slovem uvolní mocné síly, tak jako umí balkánský bard<sup>48</sup>, jeho básnický jazyk slouží pouze jako ilustrace věčných pravd analogického jazyka. Systematik analogické jazykové fáze nemůže rezignovat na jednotu a celek. Jeho svět je strukturován a básník, má-li mít jeho činnost vůbec nějaký význam, musí být součástí této hierarchie.<sup>49</sup>

V poetickém stádiu vládne pluralita bohů, neboť i skutečnost je pluralitní (bůh války, plodnosti, moudrosti...), v analogické fázi může být bůh či nejvyšší idea jen jedna. Jazyková skutečnost je jednotná, má jeden svorník celku skutečnosti, proto i Bůh může být jen jeden. V deskriptivní jazykové fázi si lehce domyslíme, že tázání po Bohu je vlastně nesmyslné. Neboť jestliže v první fázi slovo evokovalo, ba tvořilo věc a v analogické fázi slovu odpovídala skutečnost (tedy zjevení odpovídal zjevující se Bůh), pak v deskriptivním stádiu je tomu naopak. Věci odpovídá slovo. Není-li zde konsenzuálně zakusitelná a zjistitelná skutečnost Boha, pak má v lepším případě smysl mluvit o Něm oslabeně, subjektivně, jako o skutečnosti nižšího řádu.

Po předcházející analýze nebude asi překvapením, když konstatujeme, že teologie je bytostně svázána s druhou, tedy analogickou jazykovou fází.<sup>50</sup> Všichni velcí myslitelé systematici hájí analogický jazyk, který jednotu umožňuje, zatímco antisystematici vždy zdůrazňovali temné stránky analogie. Křesťan si možná nemusí dělat nárok na kdovíjaký systém, ale to, že Bůh je jeden, je i pro nejprostšího věřícího dostatečným důvodem, aby vystupoval s určitým nárokem jednoty. Těžko se analogického jazyka v teologii vzdát a přejít k jazyku deskriptivnímu, jehož ideálem je technický jazyk. Vždyť již Sókrates věděl, že *techné* nám sice sdělí mnohé, pro to podstatné nás ovšem činí slepými. Roli analogie je možno více či méně umenšovat či kritizovat, vystoupit však z jejího rámce je velmi nebezpečné.

Ve třetí fázi není jednoduše dokázáno, že Bůh není. O to by tak ještě mohl usilovat myslitel pozdní druhé fáze. Pro Boha pouze není v jazyce místo, je pohřben v jazyce, stejně jako všechny výrazy s Bohem spojené ( Slovo, spasení, zjevení apod.). Všechny k nám přešly z metaforického nebo analogického stádia řeči.<sup>51</sup> Teologie už není důvodem k hádkám, protože užívá jazyk, který současnému člověku okamžitě evokuje rovinu nějaké periferní, nahodilé či subjektivní skutečnosti. Jazyk, kterým teologie mluví, je jazykem, který dává na srozuměnou, že nejde o nic zásadního, o nic

---

<sup>48</sup> Balkánští bardové, kteří ještě na počátku 20. století žili v odlehlých částech Balkánu, jak o tom informuje Milman Perry, jsou poslední evropským případem básníků homérského typu. Viz. BOORSTIN, Daniel J. *Člověk tvůrce*, s. 50nn.

<sup>49</sup> Stačí vzpomenout například Platónovu kritiku básníků. Naopak sám Platón pak vymýšlel nové mýty, které však už stály ve službách logu a měly především funkci pedagogickou a ilustrativní.

<sup>50</sup> Ostatně nejen teologie, ale rovněž některé další disciplíny nebo přinejmenším jejich vlivné větve. Jako příklad je možné uvést filosofii německého idealismu a zdrcující kritiku této filosofie v 30.-40. letech 19. století, která byla nesena právě jazykovým posunem od druhé ke třetí fázi. Zcela jistě bychom našli řadu jiných příkladů, nicméně zvláště teologie byla a troufáme si říci, že dodnes je, postižená nejvíc. Souvisí to s nárokem, který si dělá. Filosofii je možno dělat i po Hegelovi, třeba jako odhalování iluzí nebo ve formě postmoderního podezřívání všech vizí jednoty. Teologii je sice možné provozovat jako podezřívání či odhalování iluzí, nicméně v zápasu o poslední skutečnost. Tam, kde už jde jen o destrukci, tam postupně přestane jít o církev, o poslední zaujetí a tím i o Boha a nakonec už to není teologie.

<sup>51</sup> Viz teze P. Diderichsena a K. Lostrupa o nevědomém přžívání teologického jazyka v jazyce každodennosti v kapitole 1.2.

vpravdě skutečného.<sup>52</sup> Je zde sice stále přítomný, avšak jen jaksi z resentimentu, dalo by se říci, že do našeho světa akurátní deskripce nějakým nedopatřením zabloudil.

Na tuto situaci lze reagovat různě. Krajním řešením je na jedné straně uzavření se v odborné terminologii nejlépe latinské či řecké proveniencie. Výhodou tohoto postupu je zdání vysoké odbornosti tak jako v případě všech speciálních věd s rozvinutým odborným názvoslovím. Nechtěným důsledkem takové uzavřenosti často bývá, že kromě tohoto zdání pak již navenek nesdělují vůbec nic. Opačným extrémem na druhé straně bývá vytrvalé lpění na tradičním obsahu v médiu deskriptivního jazyka.<sup>53</sup> Nepřímo to vede k potřebě vykázat objektivní realitu hlásaného prostřednictvím detailně zpracovaného důkazního materiálu, ať už ve formě vědeckého kreacionismu, archeologických kampaní zaměřených na nalezení zbytků Noemovy archy a jiných pro důvěryhodnost křesťanské zvěsti „zcela zásadních předmětů“. Velmi zdařile si v tomto směru počínají různé fundamentalistické proudy.<sup>54</sup> Marketingově vhodně namíchanou kombinací technicistně popisného jazyka a metaforických obrazů na úrovni prvního řečového stádia dosahují v mediálně propracovaných kampaních nepřehlédnutelných výsledků. Otázkou však zůstává, zda se potom ještě dotýkají něčeho, co vůbec teologicky stojí za řeč. Zda nás přes hlasitě vyhlašované obsahy nezradí jazyk sám, totiž tím, že obsah sám v sobě pohřbí. Ne vždy se totiž naše přesvědčení, že jazykem volně disponujeme a jednoznačně rozhodujeme, co sdělíme, kryje se skutečností. Tam, kde slovo a řeč žije jiným životem, než bychom mu rádi předepsali, tam je naše vůle vtisknout mu určitý obsah předem marná. Deskriptivní jazyk totiž v sobě trans-empirické obsahy či jiné než logicky matematizovatelné obsahy rozpouští do bezvýznamnosti, aniž bychom s tím mohli cokoli udělat. Když zmizí jazyk určité skutečnosti přiměřený, uzavírá se nám i sama skutečnost, kterou nám takový jazyk otevíral. Zůstane možná zvyk, tradice, ale bez přiměřeného jazyka jsou i tyto pouze dočasnou zastávkou před zmizením naprostým.

Cestu proto musíme hledat někde uprostřed mezi těmito krajnostmi. Nemá většinou valný smysl sdělovat nezvratitelné obsahy deskriptivně objektivistickým jazykem, neboť ten sebou nese konotace, které námi vyřčená slova a s nimi spojené obsahy zvrátí, jen co je vypustíme z úst. I sebevětší fundamentalista přestává být pánem svých slov poté, co je vysloví. A pokud nám jde o teologickou skutečnost samu, není řešením ani uzavřenost do vlastní odborné hantýrky, která často umí pracovat na vyprázdnění obsahu podobně účinně jako naivně objektivistická mluva. Spolu s N. Fryem vidíme řešení spíše v pokusu o obnovu symbolického myšlení a analogického jazyka v jeho vícedimenzionalitě. Podezření, které tyto obraty vzbuzují, je potřeba hned

---

<sup>52</sup> Neuzavře-li se ve zcela odborném jazyce nejlépe latinských a řeckých formulí a termínů, které sice evokují vysokou odbornost podobně jako jazyk jiných speciálních věd, pak ale už kromě pocitu (podivné) odbornosti nesdělují vůbec nic.

<sup>53</sup> Charakteristiku evangelikálně-fundamentalistického jazyka s jeho zalíbením v co nejvyšší míře doslovnosti nabízí P. AVIS. *God and the creative imagination: metaphor, symbol, and myth in religion and theology*, s. 4nn.

<sup>54</sup> Příkladem může být *Chicago Statement on Inerrancy* se svým důrazem na neomylnost bible ve všech historických a vědeckých otázkách. Kam vede tendence chápat např. stvoření jako vědecký popis a vědecky ho vykládat, je jasné (znevěrohodnění vědecké ale především vyprázdnění obsahové). Pokus pojímat teologickou řeč jako objektivní propozicionální pravdy je těmto kruhům společný (např. F. H. Henry, E. J. Carnell, B. Ramm, G. L. Lewis, F. Hazel).

na počátku rozeznat jako klišé našeho deskriptivního jazyka. Ten nám neustále podsouvá pocit, že vše symbolické, analogické či metaforické je vůči „objektivní realitě“ deficientní a méně skutečné. A jelikož nikde není řešením prostý krok zpět,<sup>55</sup> bude naším cílem formulovat alternativy, jak v teologickém diskursu používat řeč, aby byla svému specifickému obsahu přiměřená.

Teologie není speciální vědou v tom smyslu, že by si mohla dovolit zkoumat svůj předmět a vypovídat o něm bez ohledu na celek. Skutečná teologická výpověď je vždy formováním situace (skutečnosti) o níž teolog svědčí v konfrontaci s jeho samého překračujícím nárokem na celistvost vlastního života, tváří tvář konečnosti vlastního údělu. V takovém svědectví nejde o technickou formu popisu, kde popisované je dáno a my si vystačíme pouze s deskriptivní charakteristikou. Teolog ve své výpovědi skutečnost vždy znovu vytváří. O teologovi podobně jako o politikovi platí, že svůj úkol a poslání mohou jen stěží vykonávat bez schopnosti být dobrým řečníkem, pisatelem. Politik, teolog ani básník prostě nepopisují věci tak, jak jsou. Jejich posláním je klást před oči posluchačů a čtenářů vize, konfrontovat je spíše s nárokem, který na ně vznáší, kterým jej vyzývají k akci, kterým otevírají jejich svět nově, než s prostým popisem daného. Stejně jako politik či básník, ani teolog nepopisuje věci technicky jak jsou. V každém jejich popisu je již skryta explicitní či implicitní intence, která sděluje to, jak by věci měly či naopak neměly být. Je-li politik, jemuž jde o věc veřejnou (*res-publica*), o celek života obce, svědkem, soudcem i prorokem vlastních slov, platí totéž o řeči teologa. Umíme si možná ještě představit dobrého chirurga, chemika či jaderného fyzika, který by se vyjadřoval jazykem prodavače mobilních telefonů, avšak u teologa cítíme, že v "jeho věci" jde o jazyk jiným způsobem. Realita technická je totiž s jazykem srostlá velmi primitivně<sup>56</sup>. Stačí určité značky nebo přesně vymezené pojmy a je možno provádět technickou analýzu na špičkové úrovni. Skutečnost lidského pobývání před Bohem je však s naším bytím a tím i s naší řečí srostlá mnohem intimněji. Z tohoto faktu musíme vycházet při všech dalších zkoumáních našeho tématu.

## 2.2 Deskriptivní řečové stádium, jeho vznik a důsledky pro teologický diskurs

### 2.2.1 Duns Scotus

Chceme-li odhalit zárodky novověkého přístupu ke skutečnosti, není možné začínat až britským empirismem 17. stol. nebo kontinentálním racionalismem téže doby. Na hluboký přerod bylo "zaděláno" již v samém nitru středověku. N. Frey mluvil o druhém jazykovém stupni jako o stádiu analogickém. A není zřejmě symboličtější

---

<sup>55</sup> N. Frey sice doporučuje návrat k analogickému jazykovému stádiu, jeho text však pochází už z 60. let a od té doby se natolik proměnilo obecné chápání řeči, poznání i skutečnosti, že snad můžeme hledat cestu ji směrem dopředu.

<sup>56</sup> Nehledě na to, že formálně se čistě technický jazyk často velmi blíží analogické jazykové fázi. Vyjadřuje se na základě konstrukcí, které nemají v žitém světě žádnou bezprostřední oporu. Navíc jimi postupuje s neodůvodněným předpokladem jednoty skutečnosti, která konstrukcím odpovídá stejně jako velcí myslitelé analogické fáze. Přírodní zákony jakoby se postavily na místo zákonů jazykově-logických. Současná post-moderní destrukce ve formě dekonstrukce, fragmentace, post-strukturalismu atd. jen vrací deskriptivnímu jazyku to, co on sám podsouval jazyku analogickému. Odhaluje jeho konstrukce jako účelové iluze.



postavy pro ortodoxní učení o analogii než Tomáš Akvinský. Chceme-li proto hledat nerv, který vedl k postupnému zhroucení analogického univerza v novověku, bude dobré poslouchat C. Pickstock, která se rozkladu analogického světa středověku detailně věnovala a hlavní podíl na zhroucení tomášovské stavby připisuje Dunsu Scotovi (1265-1308).

Ve svém *Opus oxoniense* Scotus kritizuje Tomášovo učení o *analogia entis* s jeho ontologickou diferencí mezi konečným a nekonečným. Proti této koncepci postuluje metafyzickou prioritu bytí stojící nad distinkcí konečné - nekonečné. Co tím myslí? Vychází z představy univocity bytí, tj. že o bytí můžeme vypovídat pouze v jednom smyslu, buď že "jest" nebo že "není". Bůh proto „jest“ stejným, univokálním způsobem jako veškeré ostatní stvoření, odlišuje se pouze intenzitou bytí. Zůstává však v rámci bytí, ba někteří vykladači z toho vyvozovali, že je bytí podřízen jako nejvyšší metafyzické kategorii. Bytí se tak stává pravým a jediným objektem metafyziky.<sup>57</sup>

Zdánlivě je tato myšlenka pomocí, neboť umožňuje nalézt spojovací článek mezi konečným a nekonečným a může nás tedy přivést blíže k subjektu teologie. Bytí je v tomto případě tou kategorií, která nás spojuje s Bohem. Podle C. Pickstock však ve skutečnosti scotistická nauka o univocitě celek stvoření od Boha nezprostředkovaně odděluje, neboť nekonečnost této distance nemůže být objektem ničeho jiného než bytí, tedy nejformálnější ze všech esencí, nezávislé na všech dalších vymezujících determinacích. Hledět skrze neomezenou *kvantitu* stejnosti překračující jakoukoli míru je nemožné. Bůh je „*ultra omnem proportionem assignabilem*“.<sup>58</sup> Rozdíl v intenzitě bytí je zde záležitostí modality, která nastává díky individuaci. Bytí se však v tomto aktu žádným způsobem nemodifikuje. Výsledkem této myšlenky je vznik jednotného fyzicko-metafyzického kontinua.

Paradoxně tak sebou univocita bytí přináší jistý druh ekvivocity, neboť rozdíl ve stupni a intenzitě bytí mezi nimi znemožňuje jakoukoli specifickou podobnost a brání tak možnosti figurálního nebo analogického vymezení, které by nám poskytovalo určitou znalost o Božím charakteru. Odstraněním prostředků, jimiž by se stvoření mohlo od Boha ontologicky odlišit, se distance mezi konečným a nekonečným stává nediferencovatelnou a kvantitativní (ovšem nekvantifikovatelnou) propastí. Stejně se stává radikálně disparátním a neznámým. Paradoxně pak možnost zakoušet podobnost či blízkost garantuje tomášovská ontologická diference, a nikoli Scotova univocita bytí, jejímž výsledkem je spíše nepřekročitelná diference a distance.

Tento ontologický posun sebou přinesl radikální důsledky. Chybí-li ontologická diference, padá s ní možnost symbolického jazyka. Vysvětlení stvořeného světa již nelze hledat cestou analogie se světem božským, viditelné svůj smysl již nemůže čerpat z neviditelného, z idejí může čerpat pouze intenzitu bytí. Jediné, co lze o bytí v nejvyšší intenzitě říci, je, že není závislé na ničem, co má intenzitu bytí nižší. Odtud do teologie vstupuje důraz na Boží vůli. Suverenita božské vůle je důvodem pro to, jak věci jsou.

---

<sup>57</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 122nn; LIBERA, Alain de. *Dějiny filosofie. Svazek 5, Středověká filosofie*, s. 416nn.

<sup>58</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing: on the liturgical consummation of philosophy*, s. 123.

Dalším konceptem, kterým se Duns Scotus proslavil, je myšlenka formální distinkce. Tak jako v konečném důsledku univocita bytí distancuje stvoření od Stvořitele, distancuje také jednotlivá stvoření mezi sebou. To je důsledkem jeho konceptu „formální distinkce“, pokusu provést diferenciaci v rámci jinak indiferentního bytí. Zde balancuje napůl cesty mezi tomášovskými kategoriemi „reálná distinkce“ a „intelektuální distinkce“, kdy „formální distinkce“ je i není reálnou i logickou veličinou současně. Bytí (jako objekt metafyziky) nemůže být pouze reálným bytím singulárních fenoménů, to by metafyziku redukovalo na fyziku. Stejně tak nemůže být pouze bytím logickým, tedy objektem rozumu, to by metafyziku redukovalo na logiku. Jelikož ani reálná ani intelektuální distinkce nemůže tento nový objekt metafyziky – univokální bytí – uspokojit, přichází s prostředkující distinkcí, aby vystihla to, co není ani singulární ani univerzální ani jen logicky distinktní (intelektuální) bytí rozumu. Formální distinkce není ani zcela reálná ani zcela myšlená, je čistě formální.

Priorita esence nad rozdílnou intenzitou existence (čili modalitami bytí) charakterizuje nejen distinkci *Bůh – stvoření*, ale i jednotlivá stvoření mezi sebou a distinkce v Bohu (mezi esencí a trinitárními relacemi). Formální distinkce uplatněná na Boží atributy znamená, že Bůh má formálně odlišné atributy aniž by ztratil cokoli ze své simplicity proklamované univocitou bytí. Odlišné od něj jsou pouze z naší perspektivy. Sám v sobě je skrývá pod svrchovaným bytím. Je to svrchovaná božská vůle, která atributy sjednocuje jako své vlastní virtuální síly.<sup>59</sup> Tato jednota se vznáší uprostřed mezi jednotou logickou a aktuální. Ačkoli tedy tyto konstituanty nebo nižší existence neexistují odděleně nakolik jsou virtuálně obsaženy v totalitě, logická možnost, že tak mohou učinit, zde ovšem je.

To je naprosto odlišné od pojmání jednoty u Tomáše, kde konstitutivní části substance (včetně akcidentů) jsou jedno skrze celek substanciální formy, na níž participují. Skotistická jednota je redukována na jednotu metody nebo formálnosti. Definice jednoty, kterou sebou aktuální věci nesou, se nyní redukuje na úvahu, jak mohou být věci redistribuovány v rámci neutrálního logického prostoru.<sup>60</sup>

Duns Scotus musí oblast toho, co je nedané, co je „mystérium“, koncipovat jako to, co není aktuální, co aktualitu překračuje, co ji popírá.<sup>61</sup> Empiristická zkratka pak z takové koncepce může jednoduše vyvodit závěr, že v „mystériu“ se jedná o něco ontologicky druhořadého, např. ve smyslu „sekundárních kvalit“ (J. Locke) či ještě oslabenějších ontologických rovin. Akvinského koncepce zde byla zcela jiná. „Mystérium“ je sférou, z níž aktualita čerpá své završení, smysl. Aktualita u něj není v opozici vůči tajemství či možnosti, neboť bytí není idolizováno jako inertní. Je zavěšeno mezi svou nicotou mimo Boha a svou optimální realizací v Bohu. Stvoření tak nemá svůj základ v sobě a trvale sebe sama přijímá ze zdroje Boží nekonečnosti.

---

<sup>59</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 125.

<sup>60</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 127-129.

<sup>61</sup> Tím samozřejmě nikterak neanticipuje pozdější empiristickou preferenci popisné danosti, neboť fyzický řád tak jak jej známe za běžných okolností Scotus vnímá jako jednu z možností, tedy ne jako nutnější než jakákoli jiná představitelná či možná konfigurace. Je zde mnoho logicky možných univerz. Aktualizace těchto možností je v posledu podmíněna Boží suverénní vůlí. Boží přítomnost ve světě je nyní vnímána mnohem více onticky ve smyslu ochoty intervenovat. (PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 129n.).

Tomista proto nemůže chápat stvořenou existenci jako zcela jednoduchý a racionální fenomén, protože má své kořeny v nekonečném. Konečnost u něj sice není prohlédnutelná tak jednoduše jako ve scotistické koncepci univerzálního bytí, je však více smysluplná, neboť svůj smysl čerpá odjinud a nikoli ze zcela bezobsažné a formální kategorie bytí. Stvoření u Tomáše participuje na bytí tím, že roste směrem k Bohu, aniž by opustilo vlastní prostor stvořenosti. Jakkoli se zdá, že tato „extatická aktualita“ popírá vlastní esenci stvoření, ve skutečnosti mu ponechává otevřený horizont pro plnější realizaci této esence, konstatuje Pickstock.<sup>62</sup>

Každá věc má u Scota ne-materiální individuační princip *haecceitas* (totost). Jednotlivosti tak vyvazuje z bezprostřední vázanosti na materii, která byla od Aristotela považována za princip individuace a umožňuje nový způsob, jak koncipovat jednotliviny. Formální distinkce tímto pootevřává dvířka novému druhu vědomosti, který vychází z apriorní analýzy jasného a zřetelného konceptu formovaného myšlením a z představy, že každé distinktní ideji nebo možnosti odpovídá něco distinktního. „Reálné“ je nyní podmíněno intelektem a prvním objektem intelektu je bytí. Zdá se, podotýká Pickstock, že Scotus takto anticipuje objev moderního objektu v jeho radikální odlišnosti od subjektu. Objekt může být definován nezávisle na materiální věci a v indiferenci vůči materialitě i spiritualitě, tedy čistě na bázi pojmu jako *repräsentace*.<sup>63</sup> Smith na základě toho pak může konstatovat, že díky odmítnutí participativní ontologie, která chápala imanentní jako závislé a podmíněné na transcendentním mohl novověk a hlavně moderna přijít s vynálezem sekulárního. Moderna podle něj předpokládá ontologii založenou na univocitě bytí popírající „hloubku“ bytí – je to ontologie, která vyhladila svět a vyvázala ho ze závislosti na transcendenci tak vytvořila nový prostor nezávislý na božském a transcendentním.<sup>64</sup>

### 2.2.2 Nominalismus

Pozdně středověký nominalismus bývá často vykládán v přímé souvislosti s převratnými změnami v ontologii a gnoseologii na prahu novověku. Nelze popřít, že některé momenty, jak uvidíme níže, skutečně novou půdu a změnu paradigmatu připravovaly. Alan de Libera nicméně upozorňuje, že tak jednoduché to nebylo a mnohé v nominalistické tradici naopak novověkému světu deskripce odporovalo.<sup>65</sup> Stejně tak naivní je i představa, že moderní pojetí přírody, reality a technický způsob uvažování se vyvinuly z nevinného pozorování přírody, které umožnil teprve nominalismus tím, že ze skutečnosti odstříhl všechna nadbytečná jsoucna a zavádějící kategorie. Naopak zdůrazňuje, že celý proces je třeba vidět v kontextu logicko-lingvistické diskuse o vztahu mezi slovem a věcmi, která byla součástí terministické nauky o supozici, tedy debaty která se pokusila ukončit dlouhý spor o univerzálie preferováním konceptualistického nominalismu.<sup>66</sup> Jednoznačně určující pro pozdější vývoj však je z nominalistické tradice Ockhamova nauka o pojmu a z ní vycházející koncepcce jazyka.

<sup>62</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 127n.

<sup>63</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 130n.

<sup>64</sup> SMITH, J. K. A., *Introducing radical orthodoxy*, s. 88.

<sup>65</sup> LIBERA, Alain de. *Dějiny*, s. 437nn.

<sup>66</sup> Více v: LIBERA, Alain de. *Dějiny*, s. 437n.

V kontextu sporu o univerzálie přichází Ockham s tvrzením, že obecnina není věc, nýbrž pojem,<sup>67</sup> společná intence zastupující mnohost individuí.<sup>68</sup> Pojem není prostý objektivní obsah, nýbrž referenční akt vztahující se k množství jednotlivých předmětů. Jde o „*reálný akcident ducha*“, určitou kvalitu duše. Je to výkon poznání a nemá objektivní existenci. Je to vlastně „intencionální“ předmět *in anima*. Existuje jako kvalita, která reálně inheruje v určitém subjektu, v duši (jde pořád o subjektivitu aristotelského *hypokeimenon*, nikoli o subjekt, jak mu rozumí moderní psychologie). Tato kvalita, mentální akcident vykazuje *similitudo* s věcmi, které zastupuje. Z těchto mentálních akcidentů, znaků se skládá mentální jazyk, kterému je konvenční, mluvený jazyk podřízen.<sup>69</sup> V Ockhamově koncepci obecniny jako pojmu situovaného do nitra ducha, tj. do subjektu, již máme dánu strukturu pojmu, jak s ním pracuje novověká filosofická tradice. A v podobě jeho představy mentálního jazyka složeného z mentálních akcidentů (pojmu) určujících jazyk mluvený lze již zřetelně vidět obrysy empirického pojetí jazyka v novověku, jak jej v propracované podobě předložil např. Locke (viz kapitola 2.2.3.3).

Jiný, pro koncepci novověké vědy podstatný rys, je „reistický“ charakter nominalismu. Tj. snaha vymezit předmět vědy jasně stanoveným okruhem skutečnosti v podobě „střední ontologie“, tj. ontologie, která připouští jako existující pouze první substance a kvality. Výpověď takové vědy je pak pravdivá, „*když termíny v subjektu a v predikátu suponují za tytéž existující jednotliviny, zatímco výrok záporný je triviálně pravdivý tehdy, když termín v subjektu neodkazuje k žádné existující jednotlivině. Základním epistemologickým problémem reisty je stanovit pro každou vědu entity, které mohou vystupovat jako termíny v subjektu vědeckého výroku*“.<sup>70</sup> Co z toho plyne? Věci, které nepatří k přírodě, nepatří do fyziky a jsou to věci, které nemohou fungovat jako věčný podklad termínů vědeckých výroků. Proto jsou např. výroky o prázdnu (*vacuum*) takovým problémem přesto, že je věda potřebuje. Nemohou totiž být vědeckými výroky, protože prázdno nemůže být subjekt v pravém slova smyslu. Není o něm možno konstatovat, že *jest*, toto silné ontologické sloveso je třeba nahradit ne-vědeckým, nefyzikálním *significat* (postup Alberta Saského). Fyzika dokonce nemůže prázdno přijmout ani jako hypotézu, je totiž nevědecká právě proto, že neodkazuje k něčemu jsoucímu. Buridanus našel řešení v tvrzení, že jedinou vědou, která může takové výroky postulovat, je teologie, neboť prázdno je možné díky absolutní moci Boží. Epistemologicky však výroky o prázdnu zůstávají na úrovni *creditum*, a nikoli v rovině vědecké racionality *ratione naturali probatum*.<sup>71</sup> Toto řešení názorně ukazuje, do jaké pozice se díky pozdně středověkému voluntarismu teologie dostává. Již není součástí široce pojaté vědy jako její „královna“ či alespoň inherentní součást, dostává se za její hranice, tam, kde už věda nemá co říci, a přesto to říci musí. Teologické věty sice nelze „vědecky“ vysvětlit, protože se netýkají předmětů ve stejném smyslu jako ostatní vědy, lze jim však věřit. Ontické oslabení teologické skutečnosti je v tomto postoji implikováno zcela zřetelně.

<sup>67</sup> LIBERA, Alain de. *Dějiny*, s. 426.

<sup>68</sup> LIBERA, Alain de. *Dějiny*, s. 435.

<sup>69</sup> LIBERA, Alain de. *Dějiny*, s. 426n.

<sup>70</sup> LIBERA, Alain de. *Dějiny*, s. 438.

<sup>71</sup> LIBERA, Alain de. *Dějiny*, s. 439-441.

Není těžké si představit, že vytlačení teologie z řádného „vědeckého“ (rozuměj fyzikálního) diskursu pozdního středověku v kombinaci s nominalistickým pojetím pojmu a jazyka mohlo při následném rozvoji empirismu, tj. dosazením empiricky konstatovatelných faktů za existující jednotliviny, vyústit v takřka logicko-pozitivistickou koncepci skutečnosti a řeči, jak ji naznačíme v kapitole o rané analytické filosofii.

### 2.2.3 Britský empirismus

#### 2.2.3.1 Instrumentalizace vědění – Francis Bacon

Nominalismus se především v Anglii úzce pojil s františkánskou tradicí důrazu na zkoumání empirického světa a s františkánskou zálibou v přírodovědě (ostatně i Ockham byl františkán). Stačí připomenout úsilí R. Bacona o zařazení dalších věd do univerzitní rodiny v Oxfordu. Tato kombinace postupně přinesla specifické prohlédnutí a přesvědčení, že rozum ani zdaleka není jedinou autoritou v určování toho, jaká je skutečnost. Je naopak podřízen smyslům a je na nich závislý. Ostatně starou scholastickou tezi „*nihil est in intellectus quod nisi prius in sensu*“ nominalistické kruhy znovu oprášily a učinily z ní postupně základní přesvědčení britského empirismu, kterým se odlišoval od kontinentálního racionalismu.

Kromě všeobecně přijímaného důrazu na empirii byl pro rozvoj specificky „moderního“ pojetí vztahu jazyka a skutečnosti nově formulovaný utilitaristický koncept vědění. Baconovské *sciencia est potentia* představovalo radikální přetvoření dosavadní tradice, která vždy považovala vědění a vědu za účel sám o sobě. Pro F. Bacona je věda pouze prostředkem k dosažení jiných cílů, posouvá ji na úroveň pouhé *techné*, jakési *ars*, která slouží nějakému dalšímu užití. S touto užítkovostí vědy se pojí značné zjednodušení diskursu, který nyní novou vědu zakládá. Ty tam jsou středověká pojmově abstraktní vymezení a distinkce, důkladná logická odvození, kterým už beztak utřela chapadla Ockhamova břitva. Vědění orientované účelově si vystačí s tím nejnужnějším a nade vše staví experiment.

Dnes máme tendenci pokládat vědu, alespoň tu přírodní, za přímo či nepřímo metodicky řízený pokus ovládnout přírodu, bez ohledu na to, zda se jedná o vědu experimentální či axiomatickou (má-li dnes takové rozdělení vůbec ještě nějaké opodstatnění). Pramen tohoto zaměření však je třeba hledat právě u Bacona a jeho experimentální vědy. Věda racionalistická (axiomatická, deduktivní), stála ještě dlouho mimo toto účelové směřování. Je docela dobře možné, že k tomu došlo teprve tehdy, když experimentální věda britského ražení pomalu prosadila obrácený poměr jazyka ke skutečnosti, který postupně přijala i tradice racionalistická. Teprve tehdy, když skutečné se stalo využitelné, mohl svět rezignovat na starou metafyzickou tezi, které propůjčil poslední nejslavnější formulaci Hegel: „*co je rozumné, je skutečné; co je skutečné, je rozumné.*“<sup>72</sup> Na kontinentu se to definitivně podařilo teprve pozitivismu (A. Comte) s jeho univerzální induktivní metodou představenou Bentahmem a Millem.

---

<sup>72</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*, s. 30. Shodná formulace rovněž in: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika*, s. 44.

Baconova teze se samozřejmě nejsnáze uchytila v oblasti experimentální vědy, neboť při experimentech není nutné dlouze zkoumat, zda je to či ono logicky možné, zda je to správně odvozené. Prostě se vychází z daností a jednotlivina podrobená pokusu už nám sdělí odpověď na otázku, kterou jsme jí v pokusu kladli. Zde musíme hledat klíč. Člověk se již neptá, co je logické, co lze odvodit, aby získal pravdivé poznání. To vše bylo zapotřebí tehdy, když vědění bylo cílem o sobě. Tehdy by bylo jiné než pravdivé poznání nesmyslné. Účelově omezené poznání se neptá v první řadě po pravdě, zkoumá svět, žitý svět jednotlivin a klade mu otázky tak, aby mu odpovědi sdělily něco, co může nějak upotřebit, co je nějak v jeho zájmu. A pravda je odvozena až z této perspektivy. V zásadě však, jak ukazuje Humova skepse, experimentální věda na pravdivost, tedy na nutně pravdivé skutečnosti, rezignuje a v konečném důsledku se tak drží pragmatické koncepce pravdy (více viz kapitola 4.2.1).

Bacon cítil, že jeho pojetí lidského poznání radikálně vykročuje z dosavadní dlouhé tradice. Své postřehy proto shrnul do titulu *Novum Organum*, což mělo evokovat definitivní rozchod se starým aristotelským logickým *Organon*. Čistě deduktivní charakter Aristotelovy logiky neposkytuje žádnou metodu pro objevování nových faktů, podává pouze prostředky, jejichž pomocí lze dospět k logickým konsekvencím toho, co už je známo. Nemá proto charakter objevitelský, nýbrž pouze klasifikační. Na místo aristotelské dedukce proto měla nastoupit indukce.

Strohý ideál deskriptivního jazyka v novověku byl umožněn představou, že slova jsou „počítadlem“ nebo „znakem“ a mají přesně kvantifikovatelnou hodnotu. V důsledku toho byly všechny formy jazyka, které tomuto výměru odporovaly, marginalizovány. Metafora a další figurativní módy řeči se pro pravdu staly břemenem.<sup>73</sup> Ačkoli Bacon věnoval velké úsilí osvětlení moudrosti skryté v mýtech, považoval figurativní vyjádření obecně za primitivní. „*Tak jako hieroglyfy byly před písmeny, tak podobenství předcházely argumenty*“.<sup>74</sup>

### 2.2.3.2 Thomas Hobbes

Další krok na cestě k deskriptivně-empirickému pojetí jazyka a skutečnosti učinil Thomas Hobbes. V přírodních vědách byl zběhlejší než Bacon, osobně se znal s Galileem a jeho princip univerzálního mechanického pohybu spolu s Eukleidovými *Elementy* mu učaroval natolik, že se na základě těchto pravidel pokusil novým způsobem zformulovat i sociální teorii, etiku a politiku. V teorii poznání Hobbes zvláštním způsobem kombinuje Aristotela a novinky jeho současníků. Podobně jako Aristoteles, trvá i Hobbes při procesu poznání na primátu substance. Naplňuje ji však zcela novým obsahem. Jedním z hlavních důvodů, proč se 17. století rozešlo s konceptuálním rámcem aristotelské substance, byla proměna chápání látky (matérie). Již to není neurčitá *hýlé*, která ke svému výskytu potřebuje formu, novověká věda pracující kvantitativně, žádnou formu, která by udávala kvalitu věci, nepotřebuje

---

<sup>73</sup> „*And for all that concerns ornaments of speech, similitudes, treasury of eloquence, and such like emptinesses, let it be utterly dismissed.*“ F. Bacon, citováno podle AVIS, Paul D. *God and the creative imagination*, s. 18.

<sup>74</sup> Bacon, Francis, *The Philosophical Work of Francis Bacon*, London, Rutledge 1905, s. 822, citováno podle AVIS, Paul D. *God and the creative*, s.19.

a neuměla by si s ní ani poradit. Potřebuje kvantifikovatelné substance očesané o jejich formy.

Kvantitativní diskurs zavedl do filosofie F. Bacon. Kvantita je totiž podle něj ze všech přirozených forem nejabstraktnější a nejsnadněji oddělitelná od hmoty, která je vždy již nějak prostoupena určitými kvalitami (dědictví Scotovy univocity bytí je zde nepřehlédnutelné). Praktické potvrzení tohoto Baconova vhledu přinesly záhy objevy Galileovy a Harveyovy.<sup>75</sup> To, co dříve zastupovala forma, to nyní nahradily kvality, které Hobbes po vzoru Descarta a Gassendiho dělí na primární a sekundární. Hobbes tuto „novou“ substanci ztotožňuje s pojmem *corpus* (tělo, těleso). Starou tezi o primátu smyslů formulačně zpřesňuje: „...*neboť v mysli člověka se nenajde žádný pojem, který by neměl v celku nebo po částech svůj počátek ve smyslových orgánech. Ostatní se odvozují od tohoto počátku.*“<sup>76</sup> a uplatňuje je s novou radikalitou. Těleso je tím, co smysly vnímají. „*Příčinou vnímání je vnější těleso nebo předmět, který vytváří tlak na orgán vlastní každému smyslu buď bezprostředně jako při chuti a hmatu, nebo zprostředkovaně jako při vidění, slyšení a čichání.*“<sup>77</sup>

Veškerá rozumová činnost pak musí být reformulována. Neusiluje již o výstup k idejím či obecným jsoucňům ani o jejich třídění, od nynějška jde o pouhé počítání. Mysl sčítá a pořádá jednotlivé částčky, které se v ní otiskly. Hobbes tímto krokem vystupuje z dlouhé tradice jdoucí zpět až k Sókratovi s jeho otázkami po lidských věcech. Z tradice, která proto aby ony lidské věci mohla rozumově uchopit, vytvořila tradiční metafyziku. Hobbesova koncepce se vrací zpět k atomistům se všemi problémy, které sebou atomistické stanovisko neslo a které se Platón a Aristoteles snažili různým způsobem řešit. Ve Freyově schématu se tímto krokem ukončuje analogická jazyková fáze a jazyk napříště reprezentuje skutečnost atomisticky, tj. descriptivně, jejíž legitimita je založena na schopnosti rozložit částky skutečnosti na základní (atomisticky koncipovaná) smyslová data. Hobbesův rozchod s analogicko-metafyzickou tradicí je v tomto ohledu důsledný. Svou koncepcí se na základě nových materialistických zásad pokusil reformulovat nejen věty o přírodě, nýbrž i oblast etiky a politiky. Morální soudy se např. stávají svrchovaně subjektivní záležitostmi.

V naší souvislosti je podstatná především jeho empirická teorie jazyka. Hledal teorii, která by mu ukázala, jak slova získávají význam a kterou by postavil proti metafyzice jako vědě, zneužívající slova tak, že překračují hranice vymezující jejich smysl: „*Kdyby mi tudíž někdo vyprávěl o kulatém čtverci nebo o akcidentech chleba v sýru nebo o nehmotných substancích nebo o svobodném poddaném, svobodné vůli nebo o čemkoli svobodném jinak, než že tomu nebrání žádné překážky, pak neřeknu, že se mýlí, nýbrž že jeho slova postrádají jakýkoli význam, tedy že jsou absurdní.*“<sup>78</sup> Slova získávají význam tím, že reprezentují „myšlenky“ a původ veškerého myšlení je ve smyslové zkušenosti. Abychom odhalili význam nějaké výpovědi, musíme ho sledovat zpět k pozorováním, ze kterých byl původně odvozen. A protože smysly se vždy vztahují k jednotlivostem, musí se k jednotlivostem v konečném důsledku

<sup>75</sup> SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filosofie*, s. 33.

<sup>76</sup> HOBBS, Thomas et al. *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*, s.13.

<sup>77</sup> HOBBS, Thomas., *Leviathan*, s. 13.

<sup>78</sup> HOBBS, Thomas., *Leviathan*, s. 34.

vztahovat i naše slova a pojmy. Hobbes, jak už jsme předeslali, vnímal jazyk atomisticky, tj. jako soubor znaků a počítadel, kterým jasně, avšak arbitrárně vymezujeme význam. V *Leviathanovi* říká: „Slova totiž slouží moudrým jako žetony: ke kalkulaci. Hlupáci je však přijímají za berné mince, jejichž hodnotu stanovují podle autority Aristotela, Cicerona nebo Tomáše...“<sup>79</sup> Metafora pro Hobbesa, podobně jako pro Bacona, představuje v nejlepším případě nevinnou úchytku. Je slovem užitým v jiném než intendovaném a běžném smyslu a je proto z podstaty klamná.<sup>80</sup> Rétorické figury jako metafory uzurpují funkci slov užitých ve vlastním modu řeči a zavádí nás proto na scestí. Jazyk funguje jako pojmenování objektů v nejširším slova smyslu. Pro podepření svého pojetí se odvolává na knihu Genesis, kde Adam dává stvořeným věcem jména. Jazyk je v tomto pojetí produktem vůle a je proto arbitrární. Jména jsou mechanickými prostředky pro označování a vyvolávání myšlenek ne nepodobné počítadlu. Z jednotlivých jmen se konstruuje definice a skládáním (počítáním) definic provozujeme racionální myšlení podobně jako v jakémkoli jiném mechanickém postupu.<sup>81</sup>

### 2.2.3.3 John Locke

Z tradice britského empirismu se však musíme nejvíce věnovat Johnu Lockovi, neboť právě u něj dospělo nové vnímání skutečnosti do nejsystematičtější podoby. Podobně jako Hobbes mluví o arbitraritě jazyka. Artikulované zvuky, které nazýváme slovy, nemají žádný přirozený vztah k našim idejím, veškerou svou signifikanci přijímají jako arbitrárně uloženou člověkem.<sup>82</sup> V zájmu poznávání by člověk měl slova užívat konstantně ve stejném významu a pro jednoznačné ideje. Největší nebezpečí totiž spočívá ve vágnosti slov, což velmi zatěžuje další poznání. Cílem je pak propojení jasných a zřetelných idejí s přesným a jednoznačným významem slov. Figurativní jazyk slouží jako pouhá ozdoba řeči, poezie je pro člověka usilujícího o poznání v podstatě ztrátou času, nesplňuje totiž základní podmínku, totiž užívání slov v jednoznačném a obvyklém slova smyslu.

Ve svém *Eseji o lidském rozumu* si předsevzal - podobně jako už před ním Descartes nebo po něm Kant - „prozkoumat původ, jistotu a rozsah lidského vědění“.<sup>83</sup> Esej může být z určitého hlediska čten jako rozšířená kritická reflexe klíčového pojmu „idea“, který Locke převzal od Descarta se záměrem vymanit ho z jeho racionalistických konotací. Ideje jsou bezprostřední předměty našeho chápání a jelikož si všichni uvědomujeme, že myslíme, jak dokázal Descartes v *Meditacích*, je mimo pochybnost, že lidé mají ve svých myslích ideje. Oproti racionalistům však Locke popírá, že bychom měli nějaké vrozené ideje. Nemáme žádné vědomí ani o idejích ani o racionálních principech, dokud nezačneme cvičit mysl v pokusech porozumět zkušenosti.

S empirickými idejemi však měl Locke potíže. Ne vše z nich totiž bylo odvoditelné a Locke proto musel částečně převzít Descartův pojem intuitivního poznání

<sup>79</sup> HOBBS, Thomas., *Leviathan*, s. 29.

<sup>80</sup> HOBBS, Thomas., *Leviathan*, s. 31.

<sup>81</sup> AVIS, Paul D. *God*, s. 19.

<sup>82</sup> AVIS, Paul D. *God*, s. 20.

<sup>83</sup> LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*, I, 1, § 1;177,38.



a zdůvodnil jím pravdy jako je vědomí jistoty, že existujeme a proti nim pak postavil pravdy demonstrativní, jako jsou zákony matematiky nebo existence Boha. Jak však trvat na důsledném empirismu a zároveň zastávat tyto názory. Locke to vyřešil tvrzením, že „demonstrativní“ poznání včetně celé matematiky neposkytuje žádné nové poznatky o světě. Vypovídá pouze o nutných vztazích mezi idejemi.<sup>84</sup> Na tento bod pak navázal moderní empirismus, když stanovil, že nutné pravdy jsou „tautologické“ nebo „verbální“.<sup>85</sup>

Jak se však dostat od počítka k obecným pojmům, které užívá naše mysl? Locke razí nový pojem abstrakce. Jedná se o proces, při němž člověk odhlíží od všech distinkcí a zároveň podržuje shodné znaky tak, že se vytvoří např. obecný pojem člověka. V dalším kroku pak vytváříme slova. Slova mají význam, protože „značí“ nebo „zastupují“ ideje. Jak úzký vztah mezi jazykem a idejemi Locke zastával, naznačuje jeho rozlišování ideje modů, substancí a vztahů. Tyto ideje odpovídají gramatickým kategoriím predikátu, subjektu a relace (skladba jazyka odráží skladbu světa). Tím, že se přihlásil k pojmu substance, postavil před svůj empirický rozvrh dvojí úkol. Musel se vymezit proti tradičnímu aristotelskému pojmu substance, v tom mohl z větší části navázat na Hobbese, složitější už to bylo s racionalistickým pojmem substance, jak jej dualisticky zformuloval Descartes a monisticky Spinoza. Chtěl-li zachovat pojem substance, který by připouštěl existenci mnoha substanciálních entit tak, aby počítky jednotlivých věcí nebyly klamem, musel si proti Descartovi a Spinozovi zpětně pomoci zbytky Aristotela. Jak jeho konstrukce vypadá? Rozlišuje substance a kvality, kde kvality představují schopnost objektů vyvolávat v nás ideje. Od Descarta pak přejímá rozlišení na primární a sekundární kvality. Primární kvality jsou neoddělitelné od věcí (podobně jako Aristotelova *morfé od hýlé*) a působí jednoduché ideje. Ty jsou předmětem vědeckého zkoumání. Sekundární kvality nejsou inherentní součástí substancí a vyznačují se pouze tím, že jsou schopné působit počítky (červen zapadajícího slunce, vůně šelíku...). Substance, jejíž inherentní a neoddělitelnou součástí jsou primární kvality, nemůže být jedna, ale musí jich být tolik, kolik shluků primárních vlastností kolem určitého objektu mysl prostřednictvím počítků vnímá. Rozlišení na primární a sekundární kvality, jak jej Locke pro potřeby empirismu adaptoval - byť bylo Lockovými následovníky ihned napadáno - mělo pro další vývoj empirismu zásadní význam, a to hlavně v nepřímém působení. Vytvořila se tím na jedné straně určitá představa vědecky závazné a realitě odpovídající objektivitě, tedy sféry primárních kvalit, které vymezují a určují objekty poznání a na druhé straně představa pouze subjektivní a nahodilé sféry sekundárních kvalit, které nám nic podstatného, realitě inherentního nesdělují.

Tuto tendenci Locke ještě posílil svým rozlišením nominální a reálné esence. K tomuto rozlišení ho vedly obtíže při vymezení individua. Z výše řečeného vyplývá, že každá pozitivní koncepce individua je ideou nějaké kvality a netýká se proto primárně substrátu, esence. Individuum nemůžeme identifikovat jako zvláštní substanci, protože

---

<sup>84</sup> SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filosofie*, s. 101.

<sup>85</sup> Detailně tuto myšlenku zhodnotil a rozpracoval mladý Wittgenstein v *Traktátu* (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, viz kapitola 2.2.4.2) Na tomto místě u Locka tedy začíná dlouhá tradice rozdělování analytického a syntetického, kterou tak vehementně napadl QUINE, Willard Van Orman. in: *Dvě dogmata empirismu* (viz kapitola 3.1.1).

o substancích, pojímaných izolovaně od jejich kvalit, nemůžeme nic vypovědět. Svým částečným příklonem k aristotelské představě substance se dostal do obtíží, které scholastika shrnula do poučky *individuum est ineffabile* (individuum se nedá vypovědět). Přes tuto potíž si však povšimnul skutečnosti, že existují substance dvojího druhu. Totiž takové, které reálně nezanikají v případě, že přijdou o svou primární kvalitu a takové, které reálně zanikají. Starý mládenec, který se ožení nepřestane existovat, zmizí pouze z jazyka, zatímco zlato bez své váhy či měkkosti už není zlatem.<sup>86</sup> Ty první nazývá Locke nominálními esencemi, platí totiž nikoli *de re*, ale pouze *de dicto*. Ty druhé pak reálnými esencemi. A priori známé mohou být pouze nominální esence, a to jen proto, že takové poznání může být jen prázdným odrazem našeho jazykového úzu, nikoli poznáním samotných věcí jako v případě reálných esencí. Tak bylo formulováno další podezření vůči jazyku. Nejen, že je potřeba kontrolovat pravdivost pojmů jejich původním zakotvením v počtcích, je dokonce potřeba kontrolovat, co ze skutečnosti je reálné a co je pouze produktem našeho jazykového konstruktů. Podezření vůči jazykovým iluzím, jak to pro deskriptivní jazykové stádium formuloval N. Frey, našlo v této Lockově koncepci svůj klasický výraz.

Právě Locke, kterému se dostalo vrcholného tradičního vzdělání, zřejmě velmi palčivě pocíval propast, která zeje mezi tradiční představou o poznávání a tím, jak je celá věc vnímána v rozvíjející se oblasti experimentální vědy. Svým *Esejem* způsobil, že se předmět filosofického zkoumání přesunuje z bytí k poznání. Dokud filosofie zkoumala bytí a z něj usuzovala na poznání, bylo jasné, že pojem či obecnina jako základ analogického pobývání člověka ve světě nepřipustí, aby jednotliviny určovaly beze zbytku naše poznání. Když se perspektiva změnila, prvním úkolem bylo prozkoumat, co z našich pojmů je oprávněné a co nikoli. Původní scholastické diktum bylo v lockovské verzi *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu* z tak zcela začleněno do nového poměru řeči ke skutečnosti - jednotliviny nám již nesdělují jako v analogické fázi, to, co poznáváme, naopak nám diktují, co je poznatelné. Tento posun umožnil obrovský rozvoj experimentální vědy pracující induktivní metodou. Znamenal však také značnou zátěž pro netechnické a neexperimentální oblasti lidského poznávání, které se rázem ocitají v pozici poznání nižšího řádu, poznání nezřetelného či rovnou zmatečného, které není schopno dostát nárokům poznání jasného, empiricky fundovaného.

## 2.2.4 Logický pozitivismus a jeho důsledky pro teorii řeči

### 2.2.4.1 Potíže empirismu a zrození logického pozitivismu

Britský empirismus ve své tradiční podobě od počátku trpěl teoretickými potížemi. V jádru lockovského rozvrhu dřímá jeden zásadní rozpor. Lockova koncepce ducha byla veskrze mechanická a naturalistická. Duševní život je *compositum* idejí (ať už jednoduchých nebo složených, vždy však pořádaných asociačními zákony). Ideje vznikají z kauzálního působení newtonovské přírody na smysly, jsou obtiskem tohoto kauzálního působení. Problémem je však tato kauzalita, kterou novověká přírodověda

---

<sup>86</sup> Problém, který důvěrně znala scholastika a Aristoteles – problematika malé a velké změny – in: SOUSEDÍK Stanislav. *Jsoucno a bytí, Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, 1. přednáška, s. 7-10.

předpokládá. Jak ji můžeme rozumově vykázat, ptá se Patočka<sup>87</sup>, když tříští idejí v lidské mysli spojují pouze asociační zákony, které pochází ze subjektivní zkušenosti? Buď je tedy kauzalita v přírodě pouhou iluzí, kterou způsobuje naše mysl nebo je naopak celková koncepce lockovského poznání chybná. Berkeley na tuto potíž reaguje tvrzením, že žádná kauzalita ve vnějším světě není a svět je pouze představou ducha. Jeho idealistické řešení je sice čisté a důsledné, bylo však natolik v rozporu s pocitem, který v člověku vyvolávaly úspěchy novověké vědy a každodenní zkušenost, že nebylo přijatelné. Potíž řešil rovněž Hume. Empiristické předpoklady ctil do té míry, že trval na koncepci ducha coby prostého *compositum* idejí, duch zůstává odvozeninou světa a podobně jako Berkeley napadl představu kauzality. Idealistické řešení však přetavil do podoby praktického skepticismu, kdy představu objektivní přírodovědy redukuje na praktickou fikci, neboť smysly nemůžeme dokázat nic jiného než prosté, vyvozovat z něj kauzalitu bychom mohli jen na základě nějaké vrozené ideje, což je pro skeptického empirika jako Hume nepřijatelný dogmatismus.<sup>88</sup>

Zásadním přínosem pro rozřešení řady problémů, do nichž se dostala tradice britského empirismu sice byla Kantova syntéza empirické a racionalistické tradice, v obecném povědomí se však Kantově koncepci dostalo mnohem méně pozornosti, než by zasluhovala. A to ne snad jen kvůli obtížnému Kantovu stylu (recenzi a populárnějších recepcí bylo poměrně dost), nýbrž spíše kvůli novověké přírodovědě jako takové, která na takové řešení ještě dobrých sto let nebyla připravená a z pochopitelných důvodů proto upřednostňovala filosoficky mnohem povrchnější, avšak prakticky mnohem použitelnější kombinaci pozitivismu a utilitarismu reprezentovanou jmény Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Herbert Spencer a Auguste Comte. Teoretické potíže empirismu se přestaly jevit jako nepřekonatelná potíž, neboť v optimistické společenské atmosféře navozené Smithovými spisy o ekonomické racionalitě a koneckonců i Humovým a Shaftesburyho preferováním *common sense* nebylo hlavním zájmem utilitarismu formulování nové teorie poznání, ale tázání se točilo kolem etických témat. Bentham navázal na Hobbesův projekt kvantitativní morálky a zavedl hlavní heslo, že podstatou etiky je hledání co největší míry štěstí a potlačení strasti v maximálně možném rozsahu. Aplikováno na společnost šlo o dosažení co největšího blaha pro co největší počet jednotlivců. Pro teorii poznání měly tyto úvahy spíše nepřímý vliv. Od teze, že eticky správné je to, na čem se může co nejvíce lidí shodnout jako o vhodném, (tedy slast zvyšujícím) pro co největší počet lidí, není tak daleko k tezi, že skutečné (pravdivé) je to, co podléhá obecné shodě. A tím, jak se ukázalo, byly především věty empirismu, neboť na tom, u čeho jsme schopni vystopovat společný a doložitelný empirický vjem, na tom se snáze shodneme, než u veličin, kde je takový postup vyloučen. Zde nachází utilitarismus společnou řeč s pozitivismem a není proto divu, že J. S. Mill přišel s oprášeným modelem induktivní vědy, pracující především s opakovaným experimentem, na jehož základě jsme schopni postulovat vědecky platná tvrzení. Máme zde tedy model pozitivní vědy, která si své teze nechala diktovat tím, co je ve světě zjevně pozitivní, tj. tím, co je dáno a její metodou je induktivní deskripce. Vzhledem k obrovským úspěchům vědy, které se již neomezovaly jen na okruh zasvěcených odborníků, ale začaly viditelně proměňovat svět

---

<sup>87</sup> PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*, kap. IV.

<sup>88</sup> PATOČKA, Jan. *Tělo*, kap. IV.

a rostl tím její celospolečenský dopad, není divu, že tento pozměněný vztah ke skutečnosti pronikl mezi širokou veřejnost.<sup>89</sup>

Na počátku 20. stol. se pak v této tradici zrodil nový radikální proud, který se pokoušel problém poznání a jazykového vztahování ke světu definitivně vyřešit. Pro konglomerát přístupů inspirovaných logickou analýzou, matematizujícím přístupem, empirickými předpoklady a důrazem na jazykovou analýzu se vžilo shrnující označení logický pozitivismus event. obecnější označení analytická filosofie. Přívlastek „analytický“ zde nabyl širšího významu, než jak byl dosud chápán coby opak soudu syntetického. Představuje kritickou reflexi o obecných formách výpovědi coby metodického východiska k řešení problémů platnosti a hodnoty poznání. Bertrand Russel tento program vystihuje známým diktem: „*Zkoumání gramatiky je podle mého mínění schopné vrhnout mnohem více světla na filosofické problémy, než jak se většina filosofů domnívá.*“<sup>90</sup> Stejně filosofický úkol komentuje i Wittgenstein v *Traktátu*: „*Celá filosofie je kritikou jazyka.*“<sup>91</sup> Cílem proto není vytvoření filosofického systému vystihujícího celek, nýbrž osvětlování jednotlivých filosofických problémů. V základech analytické filosofie stojí dva bezprostřední impulzy. Na jedné straně je to logický pozitivismus Vídeňského kruhu (M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath)<sup>92</sup> čerpající z „reformovaného“ pozitivismu E. Macha s jeho důrazem na koncepci základních stavebních kamenů zkušenosti<sup>93</sup>, na nichž celá vědecká stavba teprve stojí a na něž je

---

<sup>89</sup> V takto hrubém náčrtu jsme opomněli relativně vlivný materialismus, který se sice v metodě samé od pozitivismu tolik nelišil, avšak trval, na rozdíl od pozitivismu, na „pravdě věcí o sobě“, zatímco pozitivisté, filosoficky poučenější a proto i skromnější, si vystačili s řečí o fenoménech. Ačkoli filosoficky, (až na uplatnění v marxismu) materialismus moc vlivný nebyl (Büchner, Vogt, Moleschott), těšil se naopak velké popularitě mezi přírodovědci a k proměně vnímání jazyka v obecném povědomí proto bezesporu přispěl stejně tak jako pozitivismus. Více viz PATOČKA, Jan. *Tělo*, kap. IV.

<sup>90</sup> WHITEHEAD, Alfred North, RUSSELL, Bertrand. *Principia mathematica*, s. 42.

<sup>91</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, § 4.0031.

<sup>92</sup> Ambicí novopozitivistů bylo vytvoření jednotné vědy, integrace veškerého vědeckého poznání. Pokusili se proto zformulovat hlavní zásady fungování takové vědy. Podobně jako tradiční empirismus vychází i novopozitivisté z „daného“ – základních dat získaných z pozorování. M. Schlick však varuje před záměnou s psychologickým pojmem daného, který vyžaduje vztah mezi tím, kdo dává, co je dááno a komu je dááno. Empiricky „dané“ musí být na těchto vztazích nezávislé. Základem vědy jsou tedy protokolární věty (pocházející bezprostředně z empirického experimentu či vnímání) a jako protokol empirické danosti jsou zcela objektivní a nezávislé na pozorovateli. „Dané“ je podle Carnapa jednoznačně dáno a neexistují důvody pro jeho další analýzu. K těmto větám nelze smysluplně zaujímat pozitivní či negativní stanovisko. Příkladem takových protokolárních vět jsou např. výroky „nyní radost“, „nyní zde modrá“, „tam červená“. Kritika, která na sebe nenechala dlouho čekat, napadala zvláště psychologickou nejasnost a nezávislost daného. Mluvila proto o „mýtu daného“. Aby měl empirismus tohoto ražení nějaké širší užití, musel být doplněn přísnou indukci, kdy celá stavba vědy je empirickou bází jednoznačně determinovaná a přísně uplatňovanou indukci lze dospět k jediné správné generalizaci. (Quine a Duhem později ukázali, že ani jeden předpoklad není v empirických vědách splněn. Zkušenostní data a fakta nefungují ve vědeckých postupech izolovaně od jiných, ani při potvrzování jich nelze užit v jejich izolovanosti, ale vždy jen v celých souborech (*corporate body*). Tato teze je dnes známá jako Quine-Duhemova teze o nedourčenosti (*underdetermination*) teorií empirickými fakty.) Jestliže na základě verifikace (redukci na protokolární věty) můžeme dosáhnout skutečně nepochybných poznatků, pak lze pouze přidávat další a ty předchozí už nikdy nemohou být zpochybněny. Stávají se tak trvalou součástí příslušné vědecké disciplíny. Jednou verifikovaný poznatek je verifikovatelný navždy a ve všech kontextech. Tímto způsobem se sice věda stává zcela ahistorickou, současně však hájí svůj kumulativní charakter.

<sup>93</sup> Z této pozice pak může kritizovat některé metafyzické pojmy Newtonovy mechaniky a aniž by je musel všechny zpochybnit, podal jejich empirickou reinterpretaci. (Odmítl například myšlenku absolutního prostoru, čímž mimo jiné otevřel cestu pozdější teorii relativity.) Právě tento vídeňský myslitel stojí

možno každou teorii zpětně převést<sup>94</sup> a z logického aparátu Fregova. Na druhé straně stojí oxfordská škola věnující se analýze běžného hovorového jazyka. Jejím protagonistou byl G. E. Moore, kterého neuspokojovaly vágní formulace tehdy v Anglii rozšířeného idealismu reprezentovaného jmény F. H. Bradley, J. E. McTaggart a B. Bosanquet. Požaduje opuštění zmatečného jazyka idealistické spekulace ve prospěch obecně užívaného jazyka běžné lidské komunikace.<sup>95</sup> Analýza v jeho pojetí proto znamená právě tuto redukci. Oba tyto impulzy zůstaly v tradici analytické filosofie i nadále přítomné a určovaly zájem a postoje jednotlivých protagonistů natolik silně, že je i později můžeme s trochou nadsázky řadit k jednomu či druhému pólu. Když se po terénu analytické filosofie zpětně rozhlíží Rorty, rozděluje její protagonisty podle poučení, která vyvozují ze závěru, že mezi strukturou jazyka a strukturou světa existují diskrepance, na ty, kteří mají dojem, že vzhledem k těmto diskrepancím musíme náš jazyk nějak opravovat či nahrazovat jazykem lepším, a ty, kteří jsou přesvědčeni, že jazyk má smysl jedině popisovat a analyzovat.<sup>96</sup> Žádné jazykové inženýrství podle nich k lepšímu poznání nevede. Ne náhodou obě skupiny navazují na Wittgensteina, přičemž ta první na období *Traktátu*, zatímco ta druhá spíše na jeho pozdější filosofii. Naznačíme proto vždy nejprve Wittgensteinovu pozici, abychom ji poté doplnili návrhem dalšího vývoje sledovaného problému.

#### 2.2.4.2 Ludwig Wittgenstein, Vztah jazyka a světa v *Traktátu*<sup>97</sup>

Díky svému rakouskému původu byl Wittgenstein velmi dobře obeznámen s tradicí machovského pozitivismu a patřil k širšímu okruhu vídeňského kruhu. Jeho *Traktát* mohl proto s jistými výhradami platit za určitý program tohoto směru. Stěžejní díla R. Carnapa, které daly logickému pozitivismu základní tvar, jsou totiž pozdějšího data.<sup>98</sup>

V *Traktátu* zastává Wittgenstein, podobně jako Russell, představu určitého izomorfismu ve vztahu jazyk – svět. Obě sféry sdílí tutéž strukturu a postihuje ji pomocí

---

v kořenech Vídeňského kruhu, který se po 1. světové válce rozvíjel v Cambridge, v tzv. Berlínském a Lvovsko-varšavské škole a od 40. let v USA.

<sup>94</sup> Tato koncepce umožňovala očišťovat tradiční novověkou mechaniku a přírodovědu od metafyzických konceptů a reziduí a zároveň podržet její výdobytky v platnosti. M. Laube upozorňuje na hlubokou inspiraci nejen bezprostředně u E. Macha, ale i ve filosofiích A. Comta a J. S. Milla. Důraz na empiristický základ bez metafyzických zbytků starších empiriků a důraz na čistý fenomenalismus převzali díky Machovi přímo od Huma. Machův fenomenalismus je v naší souvislosti zajímavý především v souvislosti současných sporů o realismus a instrumentalismus. Mach by stál přesvědčivě na straně instrumentalistů, neboť už ve své době razantně vystupoval proti ontologickému chápání fyzikálních mechanismů. Nesměruje však k redukci fyzikálních objektů na psychologické zjevy, ale spíše ke vzájemnému doplňování fyzikalistického a psychologického pohledu. Nejsou-li fyzikalistické objekty identifikovatelné senzualisticky a nejsou-li ani jednoduše evidentně dané, nejsou žádnými metafyzickými předpoklady bádání, ale pouhými hypotetickými entitami, které se mohou měnit. (LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 19-21, viz pozn. 18).

<sup>95</sup> Přehledné uvedení do předpokladů a vzniku analytické filosofie z teologického pera najdeme v Dalferthově úvodu k *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, první část úvodu, s. 11-21, a velmi detailní vhléd pak poskytuje jeho další práce *Religiöse Rede von Gott*, s. 27-92.

<sup>96</sup> RORTY, Richard. ed. *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*, Introduction.

<sup>97</sup> Zevrubný úvod k myšlení raného Wittgensteina z teologického pera nalezneme in: DALFERTH, Ingolf U. *Religiöse Rede von Gott*, s. 94-120 nebo in: LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache: die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*, s. 313-350.

<sup>98</sup> CARNAP, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*; CARNAP, Rudolf. *Logische Syntax der Sprache*.

pojmu zobrazení. Jazyk zobrazuje situace, které nastávají a mohou v našem světě nastat. Základní kameny jazyka odpovídají základním kamenům světa. *Namen* odpovídají *předmětům* světa. Konstelace jmen, která tvoří atomickou větu odpovídá konstelaci předmětů – *Sachverhalt* (situace). Věta je potom pravdivá, když se daný *Sachverhalt* ve světě vyskytuje, když je aktuální. Z atomických vět skládáme složité, stejně jako se řetězí a kumulují situace.

Atomismus Russela<sup>99</sup> i *Traktátu* spočívá v přesvědčení, že to, zda je kterákoli z atomických situací aktuální, nijak nesouvisí s tím, zda je aktuální některá jiná. Každá situace tedy představuje samostatný a nezávislý celek v tom smyslu, že jej není třeba redukovat na nic elementárnějšího a zároveň do vztahu s jinými situacemi vstupuje jako ucelená entita, na jejíž aktualitě aktualita jiných situací nic nemění. To znamená dvojí. Jednak, že pravdivost jednotlivé věty není závislá na pravdivosti jiné a jednak, že jakákoli podmnožina množiny všech možných vět tvoří nějaký možný stav světa. Výklad takto chápaného světa tedy funguje kombinatoricky.

Wittgensteina na rozdíl od Russela trápí otázka po povaze sdíleného uspořádání světa a jazyka. Jak tedy odpovídá věta *Napoleon prohrál u Waterloo* historické skutečnosti? Je to na základě posloupnosti, hierarchie, prostorovosti či nějakým jiným uchopitelným způsobem? Najít přesné vymezení pro tuto *Form der Abbildung*, jak Wittgenstein pojmenovává to, co jazyk a svět společně sdílí, je samozřejmě úkol velmi nesnadný a Wittgenstein proto sahá po vymezení co nejširším a nejobecnějším, mluví o logické formě. Samotnou formu zobrazení však v jazyce zobrazit nelze, přímo o ní nemůžeme vyslovit nic, nanejvýš se nabízí popis obrazný. Tím, že Wittgenstein na rozdíl od ostatních novopozitivistů věnoval zvláštní pozornost povaze zobrazování situací v jazyce, byl nucen přikročit k formulacím, které již odkazovaly přes rámeček novopozitivistického pojetí. Slavnou větu § 5.6. „*Hranice mého jazyka znamenají hranice mého světa*“ lze číst i tak, že jazyk a svět nelze zcela neproblematicky vnímat jako dvě nezávislé věci, kdy první poskytuje arbitrárně zvolené nálepky k jednotlivým situacím druhého, ale naopak že jazyk a svět fungují spíše jako dva póly téže jednoty, jejichž pojítka představuje forma zobrazení.<sup>100</sup>

Na druhou stranu právě *Traktát* poskytl novopozitivismu brilantní teoretickou konstrukci pro postulování primátu empirického poznávání. Je-li totiž věta obrazem světa, pak z toho vyplývá, že věty, které nemohou být pravdivé ani ty, které nemohou být nepravdivé nejsou obrazem, neboť zobrazují buď vše nebo nic, což je pro obraz stejně tak fatální (snad kromě koncepcí moderního abstraktního umění). Kontradikce (první případ) a tautologie (druhý případ) proto nejsou obrazem skutečnosti. Přestavuje-li výrok ztělesnění určité situace v jazyce, pak musí moci nastat stav světa, kdy by tato situace byla aktuální, což v kontradikci (taková situace nemůže nastat) ani v tautologii (taková situace nemůže nenastat, je stále zde, není to tedy ani situace) není možné. To efektním způsobem vyřazuje ze hry všechny tradiční konkurenty empirického poznání, tedy nejen filosofii, ale i logiku a matematiku. Věty filosofie jsou smysluprázdňé *sinnlos* v tom smyslu, že nevypovídají nic o světě, nýbrž pouze o vztahu jazyka a světa, tedy o *formě zobrazení*. (Je otázkou, co se touto filosofií vlastně míní. Např. Kantova

<sup>99</sup> MARVAN, Tomáš, HVORECKÝ, Juraj, ed., *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, s. 7.

<sup>100</sup> Tuto interpretaci nabízí např. PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 131.

transcendentální filosofie vymezující podmínky možnosti poznání asi bude tomuto soudu vyhovovat spíše než některé alternativní rozvrhy, které si kladou zcela jiné otázky.) Podobně je tomu s větami logiky a matematiky, které jsou podle *Traktátu* vedlejším nevyhnutelným výplodem jazyka, totiž jeho schopnosti fungovat. Jazyk potřebuje negaci, konjunkci či disjunkci právě proto, aby mohl vyslovit, že nějaké situace se vyskytují současně, nějaká situace nenastává atd.. Nebýt logiky, byli bychom odkázáni na konstatování atomických situací a logika je proto pouze věcí strukturálního aspektu zobrazování. Podobně jako matematika představuje sadu tautologií, tedy vždy platných vět, apriorních pravd. Z toho plyne, že neexistuje tvrdá oblast pravd apriorních a měkká oblast pravd empirických, což odpovídá tradičnímu dělení disciplín experimentálních a axiomatických. Všechny smysluplné věty a tedy i pravdy jsou jen empirické. Ne že by žádné *a priori* neexistovalo, je však pouze jejich nutným doprovodem, formálním aspektem. Smysluplné jsou proto pouze empiricky zajištěné výroky přírodních věd.

Budeme-li postupovat podle Wittgensteinova dělení vět na smysluplné (syntetické aposteriorní výroky přírodních věd), smysluprázdné *sinnlos* (výroky apriorní, které místo faktů *Tatsachen* formulují podmínky možnosti – věty filosofie?, logiky a matematiky) a nesmyslné *unsinnig* (netýkají se ani faktů ani podmínek možností těchto faktů), zbývá osvětlit povahu těch posledních. Sem Wittgenstein zařazuje věty filosofie o celku, subjektové výroky, hermeneutické věty, výroky *Traktátu*, které mají objasňující ráz, věty metafyziky, etiky, estetiky a náboženství. Jejich společnou charakteristikou je nevyslovitelnost.<sup>101</sup>

Etické, náboženské či metafyzické pojmy sice nemohou logicky korespondovat s nějakým verifikovatelným předmětem, přesto něco ukazují. Nejsou to sice empiricky verifikovatelné pravdy, stále jsou to však obrazy (tedy modely skutečnosti), které se zobrazovaným, jak už jsme výše naznačili, sdílí přinejmenším formu logickou. Např. slovo *bůh* je takovým obrazem. Jestliže však říkáme, že je obrazem faktu, pak to neznamená, že je obrazem předmětu či skutečnosti Boha v ontologickém smyslu. Je např. obrazem faktu naší naprosté závislosti, stvořenosti či smysluplnosti existence.<sup>102</sup> Wittgenstein odmítá otázku, zda Bůh je, vystačí si s konstatováním, že toto slovo není v souladu s pravidly užití, podle jakých např. mluvíme o přátelích nebo příbuzných. Tento ve srovnání s tradičním novopozitivismem velmi vstřícný postoj je dán drobným rozdílem mezi Wittgensteinem a Carnapem. Logika, která u Carnapa rozhoduje o smysluplnosti výroků rozhoduje u Wittgensteina pouze o možných formách světa, nikoli o světě vůbec. Není možné tvrdit, že vše, co není vyslovitelné s přírodovědnou jasností, také neexistuje. Není to pouze předmětem vědy a nelze o tom vypovídat smysluplné výroky. Avšak právě to jsou problémy, které se vztahují k našemu životu.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> To, co je nevyslovitelné, to se vztahuje k subjektu. Subjekt netvoří část světa, není v něm, tvoří jeho hranici. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus*, § 5.641.

<sup>102</sup> Podle Wittgensteina existují 3 základní prožitky, v nichž se člověku odhaluje absolutno: (1) prožitek úžasu nad tím, že svět existuje – v nábož. řeči věta: „Svět byl stvořen Bohem“; (2) prožitek absolutní skrytosti (*Geborgensein*) - v náboženské řeči věta „v Boží ruce se cítím bezpečně“ a (3) pocit viny – v náboženské řeči věta „Bůh neschvaluje naše konání“. (HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*, s. 117.) Věřit v Boha pak znamená věřit, že jsem našel smysl.

<sup>103</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus*, § 6.52.

#### 2.2.4.3 Rudolf Carnap – logická výstavba světa<sup>104</sup>

Dříve než pokročíme k dalšímu popisu Wittgensteinových pozic, je třeba načrtnout základní charakteristiku logického pozitivismu v jeho klasické podobě jak ji předestřel Rudolf Carnap a na postavě A. J. Ayera poukázat na kritiku náboženského jazyka, kterou logický pozitivismus implikuje.

Carnap v řadě věcí na Traktát navazuje, ovšem důsledky, které z těchto pozic vyvozuje jsou od Wittgensteina odlišné. Základní otázka jeho nejznámějšího díla *Logická výstavba světa* zní: Jak se dostat pomocí logiky od základních smyslových dat ke komplikovanějším poznatkům?<sup>105</sup> Naše zkušenost se na základní rovině skládá z toho, co označuje jako elementární prožitky (*Elementarerlebnisse*), které nám poskytují smyslová data. To však nestačí. Abychom pokročili k dál, potřebujeme schopnost shledávat některé z prožitků navzájem podobnými, získáme tak podobnostní okruhy (*Ähnlichkeitskreise*). To samo ještě nepředstavuje žádné novum, vždyť např. Lockova asociační teorie postupuje podobně. U Carnapa je nový důraz na logiku. Entita vyabstrahovaná z množiny podkladových entit (zde elementárních prožitků) se přímo ztotožňuje s touto množinou, nic nepřebývá ani neschází, nejsou žádné rozostřené okraje.<sup>106</sup> Logika se zde stává procesem sdružování do množin. Takto vyabstrahované předměty se na různých úrovních stávají pojmy nebo objekty specifických věd. Svázanost se smyslovými vjemy v elementárních zážitcích je tak nutná pro konstituci veškerých pojmů, které chceme užívat. Díky tomu je můžeme uspořádat do jediného konstitučního systému (*Konstitutionssystem*). Pojem konstituujeme, když jej redukuje na nějaké pojmy vyjadřující bezprostřední zkušenost. Z tohoto vyvozuje bezpodmínečnou jednotu lidského poznání: „...všechny pojmy jsou členy jedné soustavy, existuje tedy jenom jediná věda.“<sup>107</sup>

Carnapovým cílem je podrobit veškeré vědecké věty logické analýze tak, aby se ukázalo, zda jsou smysluplné či nikoli. Smysl věty tkví v metodě její verifikace. Smysluplné jsou tehdy, jsou-li redukovatelné zpět na tzv. observační věty (*Protokolsätze*) u nichž lze konstatovat evidentní empirickou danost. V oblasti

---

<sup>104</sup> V této části je logický pozitivismus trochu neprávem identifikován pouze s postavou R. Carnapa. Abychom byli celému směru právi, je potřeba zdůraznit, že jeho dynamika, především v rámci Vídeňského kruhu, (scházel se od r. 1907 až do Anschlussu Rakouska v roce 1938) byla dána především tvůrčím pnutím mezi R. Carnapem (který silně tendoval k anglické logické scéně – Frege, Russel, Wittgenstein) a O. Neurathem (více recipoval samotného Macha a dále francouzskou scénu s impulzy P. Duhema a H. Poincaré). Podrobnější uvedení nabízí LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 22-24. V našem ohledu se k přínosu O. Neuratha dostaneme až v poslední kapitole v souvislosti s jeho kritikou korespondenční teorie pravdy (ostatně tak typické právě pro R. Carnapa).

<sup>105</sup> CARNAP, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt* (habilitační spis na Vídeňské univerzitě).

<sup>106</sup> Na tento bod se později zaměřila kritika, neboť do indukce vkládá předpoklad úplnosti a může na ní stavět pravdivost. Nepřihlíží ke Humově kritice a nepřipouští, že se jedná pouze o pravděpodobnost. Na předpokladu induktivní úplnosti však stojí celá jeho stavba. Proto se také pozdější Popperova kritika zaměřila mimo jiné i na tento bod.

<sup>107</sup> Carnap, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*, s. 262, citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*, s. 103.



metafyziky (řadí sem i veškeré hodnotové a normativní výroky) vede logická analýza k negativnímu výsledku, totiž že věty z této oblasti jsou zcela beze smyslu.<sup>108</sup>

Jakkoli se zdá, že Carnap stojí v zásadě na fregovsko-rusellovském půdorysu, nelze s ohledem na téma této práce nezmínit posun, který lze označit jako opuštění realismu. Russel i Frege považovali jazyk za něco, co je nám prostě dáno, Carnap naopak považuje jazyk pouze za otázku konvence. Zatímco tedy pro první dva spočívá logická analýza primárně ve zkoumání konkrétního, nám daného jazyka, Carnap ji pojímá jako zkoumání různých možných jazyků. Takže ačkoli výsledkem, jak to formuluje Peregrin, je „důsledně empiristická, reprezentační a rusellovsky realistická teorie vztahu myšlení (a potažmo jazyka) a světa – svět je tu před námi a naše poznání spočívá prostě v tom, že si v našich myslích vytváříme jeho obrazy“<sup>109</sup>, je třeba si všimnout, že důraz je zde právě na pólu formální reprezentativnosti a adekvaci našich obrazů, zatímco obsahový pól ustupuje do pozadí.

Zcela jasně tento rys vystupuje v jeho dalším díle *Logická syntax řeči*<sup>110</sup>, kde podává podrobné zdůvodnění teze, že veškeré filosofické problémy musí být řešeny logickou analýzou, tedy rozbořením logické syntaxe jazyka. Filosofické problémy v nejširším slova smyslu, jsou problémy různého druhu. Ať už vznikají posunutím významu, emočním zaujetím nebo jinak, jedná se principiálně o zdánlivé otázky (*Scheinfragen*). Pokud tyto problémy představují nějaké věcné otázky, které se však nevztahují k předmětům, které zná věda, pak to mohou být pouze otázky logické, neboť „*kromě otázek jednotlivých věd zbývají jako skutečné vědecké otázky pouze otázky logické analýzy vědy, jejich teorií a pojmů*“.<sup>111</sup> Filosofie tak bude nahrazena logikou vědy, tj. logickou analýzou pojmů a vět vědy; logika vědy není ničím jiným než logickou syntaxí jazyka vědy.<sup>112</sup> To že se ve filosofických vysvětleních tak často vyskytují nejasnosti, a že zde tak často mluví každý o něčem jiném, pramení do velké míry z toho, že se užívá obsahového způsobu řeči na místo formálního. Takový zvyk má především ten důsledek, že člověk upadne do sebeklamu o předmětu svých zkoumání. Pseudopředmětné věty svádí k názoru, že se jedná o mimojazykové předměty. Fakt, že se ve skutečnosti jedná o jazykové útvary a souvislosti mezi nimi, je zakrýván zakuklením do obsahového způsobu řeči. To se stává zřejmým až po převodu do formálního způsobu řeči, tedy na syntaktické věty o jazyce. Obsahový způsob řeči vede i k další komplikaci. Na místo syntaktických pojmů k jazyku relativních, dosazuje pojmy absolutní. Použití tohoto modu řeči vede k přehlížení relativity filosofických vět k jazyku, svádí k jejich absolutistickému pojmání.<sup>113</sup> Jako příklad uvádí větu „*čas je jednodimenzionální; prostor je trojdimenzionální*“ v obsahovém způsobu řeči a tutěž

---

<sup>108</sup> Tento přísný požadavek verifikace byl velmi rychle napadnut jako přehnaný, neboť vylučuje různá sdělení, která sice nemohou být plně ověřitelná, přesto je považujeme za oprávněná (např. výroky o historických událostech). A. J. Ayer proto prosazoval mírnější formu verifikace: Aby mělo sdělení význam, stačí pouze schopnost vědět, jaká smyslová zkušenost by učinila sdělení pravděpodobným. (AYER, Alfred Jules. *Language*, s. 154). Ani tato měkčí forma však smysluplnost teologických výpovědí příliš nezachrání, zvláště jedná-li se o osobu, jejíž esenciální atributy nejsou empirické.

<sup>109</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly*, s. 103

<sup>110</sup> CARNAP, Rudolf. *Logische Syntax der Sprache*.

<sup>111</sup> CARNAP, Rudolf. *Logische*, s. 205.

<sup>112</sup> CARNAP, Rudolf. *Logische*, s. III-IV.

<sup>113</sup> CARNAP, Rudolf. *Logische*, s. 225-226.

větu „Označení času se skládá z jedné souřadnice, označení prostoru ze tří souřadnic“ ve způsobu formálním. Obsahový, tj. běžný způsob řeči tedy pro Carnapa představuje pouze přenesený, metaforický způsob řeči. „Při jeho užití totiž člověk, který chce vyjádřit něco o slovu (nebo větě), namísto toho vypovídá něco paralelního o předmětu, který je tímto slovem označován (respektive o stavu věci, který je touto větou vyjádřen.)“<sup>114</sup> Tak jako je ve větách vědy prubířským kamenem možnost jejich zpětné redukce na věty observační, tak je „přeložitelnost do formálního způsobu řeči prubířským kamenem všech filosofických vět, nebo obecně: všech vět, které nepatří k jazyku některého z vědních oborů.“<sup>115</sup>

Co z toho vyplývá pro jazyk teologie? Věty metafyziky, teologie či náboženství lze rehabilitovat redukcí na smyslové observační věty či překladem do formálního jazyka jen velmi omezeně. V Carnapově pojetí jsou proto pouze nositeli pocitů a doprovodných představ. Chce-li metafyzika či teologie, aby se její věty jevily smysluplně, musí užívat slov, u nichž nelze určit jejich význam nebo tvořit věty v rozporu se syntaktickými pravidly, popř. obojí kombinovat. Věta „Kristus je Spasitel“ nese pro Carnapa zhruba stejnou výpovědní hodnotu jako věta „Caesar je prvočíslo“. Obě klasifikuje jako zdánlivé výpovědi (*Scheinaussage*) o zdánlivých předmětech (*Scheingegenstände*). Takové výroky považujeme za smysluplné pouze proto, že k nim máme pojmovou a citovou vazbu. Mnoho si nepomůžeme ani užíváním empiricky redukovatelných přívlastků jimiž si náboženská řeč často pomáhá od neurčitosti (Bůh milující, odpouštějící, spravedlivý). Dovedeme sice udat, co znamená slovo *milující* běžně, význam však není tentýž, je-li přívlastek vztažen k Bohu. Máme-li jej osvětlit, potřebujeme další přívlastky a problém se pouze odsouvá. Ukazuje se, že význam přívlastku *milující* ve spojení s Bohem je nutno odvodit od pojmu Boha a jsme zpět u *Scheingegenstand* a kruh se uzavírá.<sup>116</sup>

#### 2.2.4.4 Ayerova kritika náboženské řeči<sup>117</sup>

Roku 1936 vydává teprve pětadvacetiletý Alfred Jules Ayer knihu *Language, Truth and Logic*<sup>118</sup>, která v sobě koncertovala raněanalytickou kritiku teologické a náboženské řeči. Díky studijnímu pobytu ve Vídni a čilé spolupráci s Vídeňským kruhem spojil anglickou analytickou tradici s vídeňským novopozitivismem s jeho ostrými útoky na metafyzické, náboženské, etické a estetické výpovědi, které považuje za nesmyslné, jelikož neobsahují žádný deskriptivně-kognitivní význam.<sup>119</sup> Svými

<sup>114</sup> CARNAP, Rudolf. *Logische*, s. 236.

<sup>115</sup> CARNAP, Rudolf. *Logische*, s. 241.

<sup>116</sup> Stručný přehled myšlení Vídeňského kruhu a zvláště Carnapa in: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, úvod, s. 21-31, a nebo v českém prostředí provádí v kontextu filosofie náboženství obsáhlý úvod HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCŮVÁ. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*.

<sup>117</sup> Podrobné uvedení do Ayerovy kritiky metafyziky a náboženských výpovědí nabízí LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 69-89.

<sup>118</sup> AYER, Alfred Jules. *Language, truth and logic*. V zásadě se s touto knihou zrodila analytická filosofie náboženství, jak konstatují Laube i Dalferth (LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 69 ; DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 33).

<sup>119</sup> Svou knihu otevírá příznačnou otázkou: „What is the purpose and method of philosophy?“ Odpovědi je nadpis první kapitoly „Elimination of Metaphysics“ (AYER, Alfred Jules. *Language*, s. 5).

protiteologickými argumenty v podstatě vytyčil diskusi o náboženské řeči na řadu let dopředu.

Dalferth mapuje jeho kritiku souhrnně pod hlavičkou 4 argumentů (logického, empirického, jazykově logického a epistemologického)<sup>120</sup>

Logický argument: Pravdu věty „Bůh existuje“ není možno logicky dokázat, neboť pravda konkluze závisí na pravdě jejích premis. Logicky pravdivé však jsou pouze tautologické, tj. apriorní věty. Z nich lze vyvozovat tautologické, tj. logicky pravdivé konkluze. Věta „Bůh existuje“ však tautologickou výpovědí není.

Empirický argument: Větu „Bůh existuje“ není možné považovat ani za pravděpodobnou. Pravděpodobnost můžeme přisuzovat pouze větě, kterou chápeme jako hypotézu. Pak z ní ale musí být možné dedukovat experimentální věty. Jelikož je „Bůh“ transcendentním objektem, neimplikuje žádné experimentální věty. Nemůže tedy být hypotézou.

Jazykově-logický argument: Věta „Bůh existuje“ není kognitivně signifikantní, mohla by jí být jedině v případě, že by byla buď analyticky nebo empiricky verifikovatelná. A to není, jelikož není ani apriorně ani empiricky pravděpodobná. Nemá tedy kognitivní význam a není proto skutečnou větou.

Epistemologický argument: Věta „Bůh existuje“ nemůže být podepřena náboženskou zkušeností. Zkušenost je totiž vždy zkušeností určitých smyslových daností. A jedině, vedou-li tyto k formulaci syntetických vět, které mohou být empiricky verifikovatelné, jsme oprávněni mluvit o objektu korespondujícímu s těmito smyslovými danostmi. Náboženská zkušenost však k syntetické větě „Bůh existuje“ neopravňuje, nemá totiž žádný kognitivní význam. Je proto jistě zajímavá jako psychologický fenomén, rozhodně však neimplikuje, že existuje této zkušenosti nějaký korespondující objekt.

#### 2.2.4.5 Teologická reakce na Ayerovu kritiku

Důsledkem tohoto útoku bylo, jak Dalferth konstatuje<sup>121</sup>, téměř desetileté teologické mlčení, které se teprve postupně měnilo v řadu různým směrem jdoucích kritik. První významnou reakci představuje článek „Bohové“ od Johna Wisdoma<sup>122</sup>. Jeho kritika směřuje na Ayerovo úzké zaměření se na empiricko-logickou rovinu. Náboženské věty není možno chápat ani jako empirické hypotézy ani jako logické usuzování ať už deduktivním nebo induktivním způsobem. Odmítá zjednodušující dichotomii kognitivní/emotivní věty a poukazuje především interpretativní funkci náboženské řeči pro celek lidského života.<sup>123</sup> Debata o ateistickém nebo teistickém modelu k interpretaci světa se nikdy neodehrává pouze na rovině osvětlujících empirických faktů, nýbrž vždy zasahuje i do čistého soupeření celých teorií, v jejichž

<sup>120</sup> DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik*, s. 34.

<sup>121</sup> DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik*, s. 35.

<sup>122</sup> Poprvé uveden v *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944/45, roč. 45, rozšířený je především díky knize WISDOM, John. *Philosophy and psycho-analysis*, která článek obsahuje, s. 149-168.

<sup>123</sup> Více k interpretativnímu holismu J. Wisdoma in: LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 89nn.

světlo jsou teprve fakta dále vykládána.<sup>124</sup> Na podporu svých argumentů uvádí příběh, který proslavilo teprve Flewovo užití v opačném významu než Wisdom zamýšlel. Podobenství tedy zní:<sup>125</sup> Dva přátelé přijdou na svou zanedbanou zahradu, kde dlouho nebyli a jsou překvapeni, že mezi spoustou plevele roste řada krásných květin v uspořádaných záhonech. Podle jednoho z nich zde určitě musí docházet zahradník a o květiny se starat. Sousedi však nikdy žádného neviděli. To se mu však nezdá a tak tvrdí, že zahradník určitě pracuje v noci, když sousedé spí. Druhý z nich namítá, že by ho přece musel někdo slyšet a navíc, proč by tu nechával tolik plevele. Rozhodnou se proto hledat na zahradě další důkazy. Avšak zatímco jeden z nich nalézá samé důkazy svědčící pro aktivitu zahradníka, ten druhý nalézá přesně opačné. A Wisdom konstatuje: „*Když po tom všem jeden řekne: přece jen věřím, že sem zahradník dochází, zatímco druhý odvětlí, já nikoli, nezrcadlí se v jejich slovech žádný rozdíl vzhledem k tomu, co v zahradě našli...V této fázi již přestává být hypotéza zahradníka hypotézou experimentální.*“<sup>126</sup> Na tomto místě už lpění na jednotlivých pozicích a výpovědi z těchto pozic činěné, vypovídají spíše něco o životním postoji, o sebezapažení do celku světa.

#### 2.2.4.5.1 Deskripčně-verifikační analýzy

Wisdomův článek podnítl širokou diskusi. Nejznámější příspěvky k ní shrnuje sborník *Theology and Falsification*<sup>127</sup>, kde za zmínku stojí přinejmenším vlivná kritika z pera A. Flewa. Problém relevance teologické řeči předvádí na nové verzi Wisdomova příběhu.<sup>128</sup> Aby příměr lépe odpovídal jeho tázání, upraví mírně jeho dramatickosti tak, že přátelé, kteří se na existenci údajného zahradníka nemohou shodnout drží přes noc stráž. Když se však nikdo neukáže, začne ten první tvrdit, že se jedná o zahradníka neviditelného. Aby to prokázali natáhnou elektrický drát a pustí psy. Po zahradníkovi však zase není žádná stopa. První z nich však trvá na svém a tvrdí, že zahradník je neviditelný, nevydává žádný tělesný pach a je necitlivý na elektrický proud. To už druhý nevydrží a ptá se: „*Jak se potom vlastně odlišuje tento neviditelný, netělesný a věčně neuchopitelný zahradník od zahradníka imaginárního nebo od vůbec žádného zahradníka?*“<sup>129</sup> A přesně tak podle A. Flewa postupuje teologie. Metodou neustálého posouvání argumentace se náboženská řeč imunizuje proti falzifikaci.<sup>130</sup> Kritéria, která by mohla daná tvrzení vyvrátit, jsou neustále relativizována tak, aby falzifikaci nebylo

<sup>124</sup> Zde se Wisdom již ve 40. letech dotkl problému, který se stal klíčový pro postanalytickou filosofie a obecnou teorii vědy až v následujících letech. (Viz kuhnovské revoluce, Quinovská kritika empirických dogmat a obecné prosazení primátu teorie před jednotlivostmi, celku před jeho částmi.)

<sup>125</sup> WISDOM, J. Götter. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 69n.

<sup>126</sup> WISDOM, J. Götter. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 69n.

<sup>127</sup> Podstatná část dostupná v DALFERTHOVĚ výběru *Sprachlogik des Glaubens*, s. 84nn.

<sup>128</sup> FLEW, Antony. Theologie und Falsifikation. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 84.

<sup>129</sup> FLEW, Antony. Theologie und Falsifikation. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 84, podrobné uvedení do falzifikacionistické kritiky náboženství A. Flewa in: LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 89-102.

<sup>130</sup> Je třeba připomenout, že termín falzifikace se u A. Flew, stejně jako u R. M. Hare užívá v souladu s Popperovským vymezením (viz exkurz o pojetí vědy). V tomto smyslu oba autoři přejímají Popperovu kritiku pozitivistické formy verifikace a jejich řazení k pokračovatelům logického pozitivismu je proto velmi volné.

možné provést. Tím však její výroky postupně ztrácí smysluplnost. V další části práce se pak snaží rozpracovat a popsat jednotlivé typy těchto úskoků.<sup>131</sup>

Jako příklad pozitivního pokusu dostat požadavkům novopozitivistické verifikace a předvést současně nosnou teologickou aplikaci uvedeme návrh J. Hicka. To, co v teologickém diskursu dostojí logicko-pozitivistickému nároku, spatřuje v Hick v „eschatologické verifikaci“<sup>132</sup> a jako ilustraci opět uvádí příklad. Dva muži kráčí po téže cestě, jeden věří, že cesta míří k nebeskému městu, druhý si myslí, že nikam nevede a každý si proto znamená kolem cesty vysvětluje jinak. Přesto, že harovsky řečeno, je mezi nimi rozdíl bliku (viz níže), k verifikaci na konci cesty dojde, nebeské město buď je nebo není.<sup>133</sup> Těžko říci, zda to Hick myslel také trochu jako karikaturu požadavku logických pozitivistů, teolog se totiž nemůže ubránit úsměvu nad trivialitou, k níž důsledně logicko-pozitivistické tázání v teologii vede. Abychom v této souvislosti Hickovi nekřivdili, je třeba současně dodat, že svým důsledným rozlišováním pravdy od verifikace (ta byla hlavním předmětem článku) určitou teologickou čest zachraňuje.<sup>134</sup> Naštěstí postupně požadavky pozitivistů zpochybnila věda i analytická filosofie sama.

#### 2.2.4.5.2 Expresivní analýzy

Kromě kognitivního aspektu (deskripčně-verifikační analýzy) si však řada badatelů (počínaje Wisdomem) všimla, že přece existují i další funkce náboženského užití řeči jako je její expresivita (totiž schopnost vyjadřovat záměr či intenci mluvčího) či její interpretativní funkce.

V případě expresivní funkce náboženské řeči je mluvčí/posluchač vždy už nějak zaangažován. Otázku po skutečnosti už nevnímá v kontextu shody jednotlivých vět s danou skutečností (jako v případě verifikační analýzy), ale spíše v kontextu významu těchto vět pro mluvčího/posluchače, vzhledem k jeho postavení vůči světu. Zastánci těchto analýz jsou např. R. M. Hare, R. B. Braithwaite nebo R. W. Hepburn. Na základě zkoumání etických výpovědí hledají strukturní podobnost s teologickým diskursem. Oba druhy vět jsou nejen *emotivní* (vyjadřují pocity mluvčích), ale i *konativní* (vyjadřují intenci mluvčího chovat se určitým způsobem). Např. Hare v této souvislosti konstatuje, že tak jako není žádné morální jednání ve shodě s etickou normou aniž by se člověk

---

<sup>131</sup> Např. u pojmu Boha používá teologie 4 způsoby, jak možnost verifikace eliminovat:

- (1) Převádí výroky o Bohu na řeč o Ježíši. To sebou přináší problém v christologii (jaký je potom vztah Ježíše k Bohu?) a navíc se díky tomu stává slovo *bůh* redundantním.
- (2) Odvolání na jedinečnost poznání boha, které není s žádnou jinou formou poznání srovnatelná. To však nelze činit tak, že porušují všechna pravidla poznání a srozumitelnosti.
- (3) Uchopení Boha v rámci filosofie náboženství jako „čistého bytí“. Reinterpretace personálního Boha do podoby filosofické abstrakce.
- (4) Vystavět důkazy boží existence na určitých potřebách, např. řádu, uspořádanosti, účelnosti, směřování, cíle, které účinkují jako určité mezery v našem vědomí. Tyto potřeby jsou pak objektivizovány a principiálně se vylučuje možnost, interpretovat je subjektivně.

in: HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Filosofie náboženství*, s. 128-129.

<sup>132</sup> HICK, John. Theologie und Verifikation. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 146-166; Detailní rozbor Hickovy argumentace nabízí LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 291-304.

<sup>133</sup> HICK, John. Theologie und Verifikation. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 153.

<sup>134</sup> DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, Enleitung, s. 39.

předem k přijetí takové normy rozhodl, tak neexistuje ani žádné náboženské chování, aniž by člověk předem přijal určitý *blik*, určitý celkový pohled na skutečnost. Při snaze vystihnout, co to vlastně tento *blik* je, užívá rovněž fiktivní příběh.

Jeden bláznivý student je přesvědčen o tom, že ho všichni univerzitní učitelé chtějí zavraždit. Kamarádi mu chtějí pomoci a seznamují ho s těmi nejhodnějšími. Na jejich důkazy o jejich mírumilovnosti však student vždy odpovídá, že to je pouze ďábelská prohanost učitelů a že o jejich pravých úmyslech ví své. Všichni víme, že se student mylí, vysvětluje Hare,<sup>135</sup> otázka je však, v čem se mylí. To, co student říká, nejsou tvrzení, protože nejsou kritéria, kterými bychom tato tvrzení mohli vyvrátit. Nejsou žádné věcné protidůkazy. Jeho slova nemluví o pravdivém či nepravdivém, on prostě ví. Epistemologicky není mezi výpověďmi studenta a výpověďmi jeho přátel rozdíl, on i oni prostě ví, přesto je něco odlišuje. A právě to Hare považuje za podstatné pro vysvětlení náboženských výpovědí. Tento rozdíl nazývá *blik*. Věty nic nevysvětlují, ale naopak vedou k tomu, aby byly subjektivně jako vysvětlení chápány. Mohou být uplatněny pozitivně i negativně naprosto stejně. Výpovědi charakterizované jako *blik* nevypovídají nic o diferencích od toho, co skutečně je, pouze zakládají rozdílné postoje mezi lidmi k tomu, co je. Náboženské věty nemluví bezprostředně o nezávislé skutečnosti, jsou specifickým pohledem na tuto skutečnost, nepopisují deskriptivně nějaký *Sachverhalt*, ale mluví o skutečnosti naplněné nadějemi, očekáváními, o skutečnosti, která zrcadlí postoje mluvčího. Je to řeč o běžné skutečnosti, kterou však *blik* staví do jiné perspektivy, *blik* mluvčích zakládá rozdíl mezi těmi, kteří skutečně v Boha věří a těmi kteří nevěří.

Po vazbě náboženských vět na skutečnost se proto není možno ptát přímo, neboť jsou to právě tyto výpovědi, které teprve vymezují prostor a umožňují pochopit, co bude pro mluvčího vlastně skutečností. Tato zakládající, principiálně interpretativní a „kvazideskriptivní“ funkce odlišuje náboženské výpovědi od etických.<sup>136</sup>

Ještě blíže k sobě staví etické a náboženské věty R. B. Braithwaite.<sup>137</sup> Náboženské věty totiž v zásadě redukuje na konativní funkci etických vět. Nemluví o faktech, nýbrž vyjadřují záměr chovat se určitým způsobem, v případě křesťanských vět, vést „agapeistický“ způsob života. Rozdíl je pouze v tom, že náboženská řeč je vždy vetkána do souvislosti „příběhů“, které její funkci ilustrují. Takže zatímco etická řeč na posluchače/mluvčího působí přímo, náboženská nepřímo prostřednictvím příběhů, obrazů a podobenství. Nemá smysl ptát se po pravdě těchto příběhů, neboť jsou zde pouze jako směr určující obraznost, která má stimulovat jednání.<sup>138</sup>

### 2.2.4.5.3 Interpretativní analýzy

Dalším aspektem teologické řeči, na který v reakci na analyticko-pozitivistickou kritiku upřeli někteří teologové svou pozornost, byla její interpretativní schopnost.<sup>139</sup>

<sup>135</sup> HARE, Richard Mervyn. Theologie und Falsifikation. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 87-90.

<sup>136</sup> HARE, Richard Mervyn. Religion and Morals. In: Dalferth I. U., *Sprachlogik*, s. 192.

<sup>137</sup> Zevrubně uvedení do nonkognitivistické reakce R. B. Braithwaiteho na Ayerovu kritiku in: LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 102-116.

<sup>138</sup> DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 41.

<sup>139</sup> Zmínit můžeme I. M. Crombie, F. Ferré, T. R. Miles, I. T. Ramsey a další.

Etický význam v těchto analýzách ustupuje do pozadí a jde spíše o to prokázat, jakým způsobem může teologická řeč fungovat jako interpretační model<sup>140</sup> pro celkový pohled na skutečnost.

Významnou roli na tomto poli hrál biskup I. T. Ramsey. Od 50. let pracoval na systematické teorii náboženské řeči, v žádné publikaci však nepředložil ucelenou koncepci. Nejvíce se jí blíží práce *Religious Language*,<sup>141</sup> a proto se v následujícím přehledu budeme přidržovat především tohoto zdroje. V duchu empiristické tradice tematizuje řeč od její situační vztaženosti. Při analýze náboženského jazyka je proto třeba se ptát a) k jakým druhům situací se náboženská řeč vztahuje a b) jaká forma řeči je pro takovéto situace nejadekvátnější. Na první otázku si odpovídá dvojí situační charakteristikou, *odd discernment* a *total commitment*. Při charakteristice náboženské řeči kombinuje jak verifikační tak expresivní analýzy a konstatuje, že náboženská řeč musí být jednak empirická v tom smyslu, že o určité takto specifikované situaci mluví a jednak musí být víc než empirická v tom smyslu, že takovéto situace vyvolává. Situace tohoto druhu jsou charakteristické zkušeností transcendence, kdy si člověk uvědomuje nové dimenze skutečnosti. Člověk proti takto odhalené skutečnosti již nestojí distancovaně jako pozorovatel, ale je její dynamikou zasažen a angažován. Vidí sám sebe a svůj svět v novém světle, zakouší ze skutečnosti a své existence něco víc, než co se odhaluje v prosté deskriptivně-objektivistické řeči. Tuto přidanou hodnotu Ramsey spojuje např. se slovem „já“. Ačkoli má každá „já-výpověď“ svůj deskriptivní obsah, nemůže být nikdy definitivně redukována na jiné výpovědi, já-perspektiva tomu brání. Podobně to funguje s užitím slova „*Byh*“, které stejně tak nelze vystihnout pouze řadou výpovědí o faktech. Specifičnost náboženské řeči tkví v tom, že na jednu stranu mluví o transcendenci, která nevyklučuje empirickou složku, naopak činí ji součástí svých výpovědí a na druhou stranu způsobuje, že mluvčí/posluchač v ní nikdy není objektem, ale vždy subjektem ať ve smyslu první či druhé osoby.

Velkou pozornost Ramsey věnuje samotné struktuře náboženské řeči a všímá si, že svého odhalujícího a oslovujícího účinku dosahuje kombinací určitých modelů s tzv. kvalifikátory, kde model představuje důvěrně známou situaci jako je láska, добрota, moudrost, která je spojena s negativním (*ne-konečný, z ničeho*) nebo pozitivním (*první, nejvyšší, dokonalý*) kvalifikátorem, což způsobí napjetí v důvěrně známé situaci a otevírá její významové pole pro nový význam odpovídající zkušenosti transcendence.<sup>142</sup> Tento postup má podobnou evokativní funkci jako metafory a podobenství. Tímto vymezením se Ramseyovi daří držet zakotvení náboženské řeči v empirickém zakoušení a přesto ho z této danosti uvolňovat pro hlubší význam.

Ramseyova koncepce byla kritizována v několika ohledech. Jednak má údajně tendence sklouzávat k psychologickému subjektivismu, neboť postrádá kritéria pro rozlišení skutečnosti a iluze či halucinace.<sup>143</sup> Jednak, že zastává svého druhu

---

<sup>140</sup> Zde již hrála roli široká recepce Blackova koncepce modelu, jak ji představil v *Models and Metaphors*.

<sup>141</sup> RAMSEY, Ian Thomas. *Religious language: an Empirical Placing of Theological Phrases*.

<sup>142</sup> RAMSEY, Ian Thomas. *Religious language*, kap. II.

<sup>143</sup> FERRÉ, Frederick. *Language, Logic and God*, s. 140n. Ferrého práce však poskytuje vhodný příklad koncepce, která se pokouší jít podobným směrem jako Ramsey. Vychází totiž ze stejného přesvědčení

teologický ateismus, neboť sice mluví o náboženské víře jako o specifickém pohledu na sebe a na svět, avšak aniž by výslovně byla řeč o Bohu.<sup>144</sup>

Ramsey se na tento druh námitek pokusil odpovědět v práci „*Models for Divine Activity*“.<sup>145</sup> Proti nařčení ze subjektivismu a ateismu se brání v následujících bodech:<sup>146</sup>

Náboženská řeč mluví vždy o transcenci. Není to prostá řeč o světě v subjektivní perspektivě, nýbrž má kořeny ve zkušenosti transcende, kdy si sám sebe uvědomuji jinak, než mi umožňuje svět věcí. Jsem konfrontován se skutečností, kterou v této řeči vždy podle určitého modelu „kontextualizují“ a spojují s multimodelovým termínem „Bůh“.<sup>147</sup>

Má-li náboženská řeč analogickou povahu, která se ukazuje v modelech, podobenstvích, obrazech či metaforách, pak musí v určitém bodě její parabolický charakter ustát a musí být řeči přímou. Tuto hranici Ramsey vymezuje pojmem *Boží aktivita*. Řeč o ní totiž není ani analogická, ani ekvivokální, ale univokální a doslovná. Aktivita je totiž termín, který označuje subjektivní i objektivní stránku kosmického odhalení stejným způsobem a je proto základem, od něhož se celá náboženská řeč odvíjí.

Co je tedy korelátém náboženské řeči? Vztahuje se k subjektivní a objektivní transcenci, která se v každé takové výpovědi odhaluje. Její objektivita spočívá ve zkušenosti konfrontace s objektivní aktivitou. Je to objektivita toho, co se nám v transcendentní skutečnosti otevírá, objektivita na nás působící Boží aktivity.

#### 2.2.4.5.4 Performativní analýzy<sup>148</sup>

Dosavadní analýzy se ve velkém opíraly především o filosofické pozadí, které mělo svůj zdroj v cambridžské škole (Russel, Wittgenstein, Ayer), druhé těžiště anglického analytického myšlení představoval Oxford se svým důrazem „*ordinary language*“ kde byl hlavním proponentem J. L. Austin. Pozornost se zde zaměřovala především na konstitutivní roli řeči při rozehrávání situace a utváření skutečnosti, obecně označovanou za její performativní rozměr.<sup>149</sup> Jde o řečové jednání, kdy určitý fakt nekonstatujeme, ale naopak ho vytváříme. Řeč zde již není jednoduše spojnicí mezi mluvčím a skutečností, nýbrž spíše prostředkem, jehož pomocí se mluvčí do světa projektuje a tím ji sám mění.<sup>150</sup>

---

jako Ramsey, totiž, že specifická hodnota teologické řeči spočívá právě v její interpretativní funkci, ve schopnosti otevírat nás pro jiné dimenze dané skutečnosti.

<sup>144</sup> DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 44.

<sup>145</sup> RAMSEY, Ian T. *Models for divine activity*.

<sup>146</sup> RAMSEY, Ian T. *Models*, především kap. II.

<sup>147</sup> RAMSEY, Ian T. *Models*, s. 64.

<sup>148</sup> Detailně celou oblast performativní řeči v oblasti teologického jazyka mapuje disertační práce SCHULTE, Andrea. *Religiöse Rede als Sprachhandlung: eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache*.

<sup>149</sup> Ukázkovou roli zde hraje velmi rozšířená práce AUSTIN, John Langshaw. *Jak udělat něco slovy*.

<sup>150</sup> GILL, Jerry H. J. L. Austin and the religious use of language. *Sophia*. 1969, roč. 8, č. 2, s. 29-37.



Austinovu teorii se pokusil na potřeby teologického jazyka detailně aplikovat D. D. Evans.<sup>151</sup> Předvádí detailní klasifikaci s členěním na třídy a podtřídy, tak, aby mohl každou náboženskou výpověď analyzovat právě s ohledem na její působení. Vypovídat totiž něco znamená zaujmout jistý „onlook“ a to znamená, že ve výpovědi „vidím x jako y“ spojuje mluvčí rozhodnutí vidět x jako y s rozhodnutím s x jako y jednat a zacházet. Tato struktura stojí v jádru každé analogické či parabolické výpovědi. Dalferth sice uznává Evansův přínos k analýze Já-výpovědi v teologické řeči, konstatuje však, že je velmi diskutabilní, zda lze tyto úvahy nějak smysluplně aplikovat na výpovědi ve třetí osobě. Otevírá tak v performativních analýzách neřešenou otázku po pravdivostním nároku. Tomuto problému se věnuje práce A. Jeffnera, *The Study of Religious Language*<sup>152</sup>, kde konstatuje, že otázka po pravdivosti se v kontextu performativní analýzy dává jako otázka po korektních podmínkách takové řeči. Tj, ptá se, za jakých okolností můžeme určité performativní řečové jednání považovat za zdařilé. V případě náboženského jazyka se tak např. při křtu nebo při Večeři Páně nejedná pouze o situační liturgické podmínky (např. křestní bohoslužba) ale i o teologickou „teorii“, která právě tyto konkrétní a korektní podmínky vymezuje. Lze tedy konstatovat, že otázka po oprávněnosti teologických teorií coby korektních podmínkách určité náboženské performativní výpovědi, je variací otázky po pravdě náboženských výpovědí.<sup>153</sup>

Zaměřuje-li se analýza řečových aktů na jejich konkrétní performativní funkci a od jednotlivých aktů chce proniknout k celkovému systému řeči, pak přesně opačným směrem jde myšlení pozdního Wittgensteina. Jeho pojem jazykové hry stojí na počátku a teprve z této celkové řečové a (snad i) sociální souvislosti se odvažuje rozumět jednotlivým výpovědím. Nejdříve proto předestřeme stručný nástin revize postojů z *Traktátu*.

#### 2.2.4.6 Wittgensteinovy jazykové hry<sup>154</sup>

Neucelenější přehled o posunech vůči *Traktátu* získáme z *Filosofických zkoumání*. Následující text se proto bude nejčastěji odvolávat právě na toto dílo.

Hlavním tématem *Traktátu* je sice jazyk, nejde však o náš běžný jazyk, ale spíše o určitý jazykový konstrukt. Na běžný jazyk se totiž popis z *Traktátu* příliš nehodí. Hlavní problém spočívá v konceptu atomických vět zcela nezávislých na větách dalších. V běžné řeči těžko něco takového najdeme. V pozadí stojí metody novověké vědy, která nás při pokusech uchopit jazyk svádí na scesti. Jde o snahu redukovat přírodní jevy na co nejmenší počet přírodních zákonů. Podobným klamem byl veden i *Traktát*, totiž představou, že jazyk musí být převeden na nějakého jednoduchého společného jmenovatele. Paradoxy zmizí jedině tehdy, když opustíme představu, že jazyk funguje

---

<sup>151</sup> EVANS, Donald D. *The logic of self-involvement: a philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as creator*.

<sup>152</sup> JEFFNER, Anders. *The study of religious language*. London: S.C.M. Press, 1972

<sup>153</sup> JEFFNER, Anders. *The study of religious language*, s. 93n.

<sup>154</sup> Detailní uvedení do problematiky pozdního Wittgensteina s ohledem na náboženské výpovědi nabízí LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 313 – 463.

jedním způsobem a že slouží jednomu cíli – přenášet myšlenky.<sup>155</sup> Posun oproti *Traktátu* se proto pokusme shrnout do následujících bodů:

- (1) Jazyk se neskládá pouze z logických vět, pozdní Wittgenstein si uvědomuje mnohoznačnost jazyka s bezpočtem druhů vět, které slouží řadě různých cílů.
- (2) O smysluplnosti v *Traktátu* rozhoduje pouze to, zda je výrok jazykovým obrazem faktu. Filosofická zkoumání naopak znají mnoho druhů užití znaků, slov a vět. O jejich smysluplnosti rozhoduje pouze to, zda se odehrává podle pravidel.
- (3) *Traktát* zná pouze jednu strukturu jazyka, strukturu logického kalkulu. *Filosofická zkoumání* ukazují, že vedle konstatování faktů exaktními logickými prostředky existuje množství dalších druhů vět (tvrzení, otázka, rozkaz, přání...).
- (4) Omyl logického pozitivismu spočíval v představě, že v řeči existují jednoznačně daná pravidla. V jazyce však existuje množství tzv. her a je třeba respektovat jejich autonomii.<sup>156</sup> Jediné, co je spojuje, je fakt, že jsou hrány. Hraní jazykové hry je primární, vše ostatní sekundární. Metafora hry tak střídá metaforu obrazu z *Traktátu*. Wittgenstein tím opouští představu jazyka jako soustavy jmen, která se ve světle jeho pozdějších analýz jeví jako velmi naivní.

Wittgenstein mluví o obecné tendenci lidí chápat jazyk jako pojmenovávání předmětů. Lidé jakoby upevňovali na předměty cedulky se jménem a jejich učením si člověk jazyk osvojoval.<sup>157</sup> Wittgenstein ukazuje na to, že taková představa je velmi iluzorní, neboť jak by např. lidé bez jazyka věděli, že cedulka označuje jméno, zda se nejedná o nějaké heslo či něco jiného.<sup>158</sup> To, jak budou lidé cedulkám rozumět a jak s nimi budou zacházet, je dáno zvyklostmi, kterými se dané společenství řídí. Teorii jazyka proto není možné opřít o teorii pojmenovávání či něčeho podobného (denotování, referování, kódování...), ale jediné o praxi, o lidskou činnost.

Pojmenování ještě není samotnou jazykovou hrou,<sup>159</sup> je pouze přípravou na ni, a to i v případě nejběžnější hry, kterou je popisování. Pojmenování a popisování nestojí na stejné úrovni. Pojmenování ve hře ještě nic neučinilo, stejně jako postavení pěšce v šachu ještě není hrou, tou je až tah s ním. Pojmenování věci ještě není činem. Věc nemá jméno mimo hru.<sup>160</sup> Význam výrazu pochopíme jen v rámci jeho role.<sup>161</sup> Významem slova je jeho užívání v jazyce.<sup>162</sup>

Neexistuje však jen jedna jazyková hra na vypovídání, popisování či konstatování, s jazykem provádíme mnoho jiných kousků. Pojmenovávání předmětů je

---

<sup>155</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, §304.

<sup>156</sup> Jazykovou hru Wittgenstein definuje jako celek řeči a s ním spojené činnosti. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, § 7.

<sup>157</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, §26.

<sup>158</sup> Scetnost této představy názorně předvádí Peregrin na Sperberově příkladu o dvou lidech bez jazyka, kteří by spolu chtěli začít mluvit jazykem. In: PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk: (eseje a úvahy)*, s. 80nn

<sup>159</sup> MARVAN, Tomáš, HVORECKÝ, Juraj (ed), *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, s.91n.

<sup>160</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, § 49.

<sup>161</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, §23.

<sup>162</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, § 43.

jen úzkým okruhem užití jazyka.<sup>163</sup> Termín hry Wittgenstein zvolil i s ohledem na skutečnost, že hra se hraje kvůli ní samé, ne kvůli nějakému vnějšímu cíli.<sup>164</sup> Pak přestává být hrou. Naopak každá činnost, která se vykonává kvůli ní samé může aspirovat na to, aby naplňovala formu hry. Na rozdíl od jakékoli nejazykové hry, kde lze pravidla jazykem přesně vymezit, u jazykové hry tuto možnost nemáme. A pokud se o něco takového snažíme, zavádíme určitou formu metajazyka, který ovšem sám, aby byl vůbec srozumitelný, stojí na implicitních, zamlčených předpokladech explikovatelných zase jen dalším pokusem o podobně nezajištěný metajazyk. Při jazykové hře proto musíme mluvit o samoorganizujícím komunikačním dění.<sup>165</sup>

Druhým stěžejním pojmem *Filosofických zkoumání* je *životní forma*. V ní se řečová hra vytváří a životní formy jsou zároveň řečovými hrami projasňovány. V životní formě se řečová hra stýká s jednáním. Jednou z životních forem je i náboženství a z této formy také vyrůstá náboženská jazyková hra. Náboženský diskurs je jeden z mnoha, které se vedou v rámci lidské kultury. Teorie jazykových her jasně prokazuje, že podezření z nesmyslnosti může vzniknout jen tehdy, když se smysl řeči posuzuje podle jí nevlastních kritérií, v případě náboženství např. pomocí kritérií jazyka přírodovědy.

#### 2.2.4.6.1 Pokusy o teologickou recepci

Pro teologickou recepci pozdního Wittgensteina byly kromě *Filosofických zkoumání* důležité rovněž jeho přednášky a rozhovory o estetice, psychologii a náboženství.<sup>166</sup> Myslitelé jako Hudson, Phillips, Hughes, Hick<sup>167</sup> se pokusili Wittgensteinův pojem jazykové hry přenést z oblasti jednotlivých řečových aktivit na celky řečových systémů jako je např. náboženský jazyk. Teologie by tak mohla představovat specifickou, jednotným pravidlům podřízenou jazykovou hru, z čehož by vyplývalo, že řeč náboženství a teologie není žádným specifickým druhem řeči, naopak je řečí zcela běžnou, avšak ve zcela zvláštním užití. Toto specifické užití není dáno odlišnými syntakticko-sémantickými kritérii, lze jej vystopovat pouze pragmatickou analýzou, která zohlední chování jednotlivých mluvčích a jejich řečovou tradici. Jazyková hra je živou jazykovou tradicí, která spojuje životní formu se způsobem řeči.

Každá jazyková hra představuje pojmový systém postavený na zcela určitých předpokladech. Tento systém je autonomní s vlastními kritérii smyslu a pravdy.

<sup>163</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, §27.

<sup>164</sup> Na tento aspekt se někdy zapomíná, když bývá Wittgensteinův koncept jazykové hry kritizován za to, že účastníky hry imunizuje uvnitř hry a zbavuje možnosti převádět jednu hru na jinou. Často stojí v pozadí kritiky nepochopení bytostného rysu hry. Převádět jednu hru na jinou přece z podstaty ruší hru jako takovou. Přestává jít o hru a jde o nějaký jí vnější obsah či účel. Není totiž nemožné vystoupit ze hry, je však nemožné z ní vystupovat a současně ji hrát.

<sup>165</sup> Tuto problematiku Wittgenstein podrobně řeší ve spise *Philosophische Grammatik*.

<sup>166</sup> Dostupné in: DALFERTH, I. U. *Sprachlogik*, s. 49nn.

<sup>167</sup> HUDSON, William Donald. *Ludwig Wittgenstein: The bearing of his philosophy upon religious belief*; PHILLIPS, Dewi Zephaniah. *The Concept of Prayer*; PHILLIPS, Dewi Zephaniah. *Faith and philosophical enquiry*; HUGHES, M. W. *Aspectual and religious perceptions*. *Sophia*. 1968, roč. 7, č. 1, s. 3-11; HICK, John. *Religion as fact-asserting*. V německém Dalferthově výběru stojí za vyzvednutí především HUDSONOVA stať *Einige Bemerkungen zu Wittgensteins Darstellung des religiösen Glaubens*, (s. 211-225) a článek D. Z. PHILLIPSE, *Religiöse Glaubensansichten und Sprachspiele* (s. 258-282).

Nemůže být proto podřízen externím kritériím racionality a verifikace. Způsob jakým se náboženská řeč vztahuje ke skutečnosti je dán jejím smyslem a můžeme se na to ptát pouze v kontextu dané jazykové hry. Pojmový systém jazykové hry je konstituován několika klíčovými pojmy, které patří k zamlčeným předpokladům a nemohou být v rámci hry samy zpochybňovány. Např. pro teistickou jazykovou hru je tímto termínem „Bůh“.<sup>168</sup> Ptát se na Boží existenci znamená ptát se na funkci slova „Bůh“ v náboženské jazykové hře. Co míníme boží existencí, to můžeme smysluplně konstatovat pouze v rámci této hry.<sup>169</sup> Otázka po bohu se totiž neptá po realitě nějakého určitého objektu, nýbrž po skutečnosti zcela jiného druhu. „Bůh“ coby konstitutivní pojem teistické jazykové hry totiž nemůže být objektem mezi jinými, neboť ostatní výpovědi o pravdě či smyslu v rámci této hry teprve umožňuje.<sup>170</sup> Je perspektivou v níž teprve vše vidíme a perspektivu nemůžeme v dané perspektivě nikdy učinit objektem zkoumání.<sup>171</sup>

Určitý pojmový systém slouží pro jazykovou hru jako její logika či gramatika. Gramatikou náboženské řeči je v tomto smyslu teologie. Teologie se vůči náboženské mluvě chová jako gramatika vůči řeči, určuje co je správné a smysluplné a co naopak nikoli. Z toho plyne, že kdekoli je řeč používána v náboženském modu, tam je vždy už, ať explicitně nebo implicitně, přítomná teologie.

Hrát dobře určitou jazykovou hru vyžaduje trénink jako v případě každé jiné hry. V případě náboženské jazykové hry to znamená osvojit si určité obrazy coby životní regulativy (životní formy). S nimi se pak pojí i specifické emoce a postoje<sup>172</sup> jako je bázeň, pocit hříšnosti nebo vědomí spásy. Tyto regulativy nemají status teoretické hypotézy, ale jsou spíše formami, perspektivami jak vidíme celek skutečnosti, ne nepodobné Hareovým *bliks*

Na tomto rozvrhu byl kritizován předpoklad něčeho takového jako je jednotná náboženská hra. Proč ne spíše soubor her. Lze vůbec jednoznačně náboženskou nebo i teologickou jazykovou hru nějak jednotně vymezit? P. Sherry proto shrnuje, že náboženství není ani jazykovou hrou ani jednotnou životní formou, ale nejsmysluplnější je v této souvislosti mluvit spíše o třídě jazykových her, které mohou zahrnovat různé životní formy.<sup>173</sup>

---

<sup>168</sup> HUDSON, William Donald. *Ludwig Wittgenstein*, s. 58nn

<sup>169</sup> PHILLIPS, D. Z. *Religiöser Glaube und philosophische Untersuchung*. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 253.

<sup>170</sup> S tím se pojí výtka z „realistického“ teologického tábora: Existuje tedy Bůh nebo je pouze nedotazovatelným předpokladem jazykové hry? (viz např. HICK, John. *Religion as fact-asserting*). Phillips odpovídá, že Boží realitu nemůžeme tvrdit mimo jakýkoli rámec. Rozdíl mezi „skutečným“ a „neskutečným“ známe vždy pouze v určitém jazykovém systému, nikdy však v absolutním slova smyslu. To, co je skutečné a co neskutečné, se ukazuje vždy ve smyslu jaký řeč má. (Srov. PHILLIPS, Dewi Zephaniah, *Religiöse Glaubensinhalten und Sprachspiele*. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 258-282.) Těžko si představit realistu, který by se s takovou odpovědí smířil.

<sup>171</sup> Více také v článku PHILLIPS, Dewi Zephaniah. *Philosophy, Theology and the Reality of God*. In: *Faith and Philosophical Enquiry*, s. 3n.

<sup>172</sup> HUDSON, William Donald. *Einige Bemerkungen zu Wittgenstein Darstellung des religiösen Glaubens*. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 224n.

<sup>173</sup> SHERRY, Patrick. *Is Religion a "Form of Life"?*. *American philosophical quarterly*. 1972, Vol. 9, No. 2, s. 159-167.

Jiná námitka přichází z empiristického tábora, který obviňuje teologii, že adaptace modelu jazykové hry je v tomto případě pouze účelová a funguje jenom jako další apologetický manévr a imunizace vůči verifikovatelnosti teologických tvrzení. Byť tato námitka zní trochu podpásově a hraniční s *argumentum ad hominem*, pokusil se na ni reagovat např. D.Z. Phillips.<sup>174</sup> Podle něj není možné mezi jednotlivé hry stavět neprostupnou zeď a tuto oddělenost využívat jako imunizaci vůči jakékoli kritice zvenčí. Tak jako se prostupují různé životní formy souvisí i jednání a mluvení účastníků jedné jazykové hry s jinými, dokonce leckdy vyžadují určitou míru vzájemné koherence. Kde tomu tak není, stává se náboženský diskurs pověrou, která je imunní vůči všemu kolem.

Poslední za zmínku stojící kritika má hermeneutický charakter a zaznívá nejvíce z religionistického nebo naopak prakticko-teologického prostředí, tj. z misiologie. Tvrzení, že kdo chce hru pochopit, musí ji hrát totiž ohrožuje samu podstatu religionistiky coby na participaci nezávislého zkoumání náboženství stejně jako myšlenku misie jako pokus nahrazovat jednu jazykovou hru jinou. Otevírat tuto problematiku by však již bylo nad rámec našeho přehledu.

## **2.2.5 Důsledky novověkých „deformací jazyka“ v každodenní řeči**

### **2.2.5.1 Důsledky na úrovni lexikální**

Při celkovém hodnocení novověkého jazyka konstatuje C. Pickstock, že od dob baroka existuje zcela zřetelná tendence k upřednostňování konstativního jazyka před performativním.<sup>175</sup> Souvisí to s rozvojem novověké přírodovědy a zdůrazněním role řízeného experimentu, kde je vše soustředěno ke zkoumanému objektu bez jakýchkoli „subjektivních“ (tj. subjektem konstituovaných a ovlivňovaných) vazeb. Nejadekvátnejším řečovým přístupem k takto konstituované skutečnosti je pak objektivistický popis. Praktickým důsledkem tohoto vývoje je nárůst počtu substantiv v řeči. Substantiva totiž nejlépe vyhovují představě nezávislého objektu, naopak další slovní druhy jsou problematičtější, ať už proto, že je třeba rozlišovat primární a sekundární kvality u adjektiv (z důvodu rozlišení na to, co je bytostnou součástí objektu a co je naopak naším, tj. zkreslujícím vnímáním věci) nebo proto, že veškeré další vazby, ať už zájmené, příslovečné nebo časové (u sloves) objekt připravují o jeho objektivitu a zavádí jej zpět do nepřehledné sítě vztahů a zkreslení, o nichž nelze získat jasné a zřetelné poznání. Pickstock tuto hypertrofii role a počtu substantiv v moderní řeči označuje jako nominalizaci a všímá si některých důsledků, k nimž tento vývoj vede.

Výsledkem vědecké dekriptivně-konstativní epistemologie je přesvědčení, že skutečnost je skladem objektivních esencí, (v logicko-pozitivistické variantě) faktů. Poznání je pak v takovém světě pouze souhrnem izolovaných poznatků, tj. pravdivě reprezentovaných faktů jednoznačně oddělených od těch nepravdivě reprezentovaných. Jazyk musí být potom koncipován jako ideální sklad značek, tj. souhrn substantiv

---

<sup>174</sup> PHILLIPS, D. Z. Religiöse Glaubensansichten and Sprachspiele. In: DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens*, s. 258-282.

<sup>175</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 88nn.

a seznamů. Vše ostatní musí být v takovém jazyce marginalizováno do služební role (v lepším případě) nebo potlačeno jako nepodstatné pro nezkršené poznání.<sup>176</sup>

Jazyk, který se svou podstatou stává katalogem ideálních substantiv, nemůže znát jiný rozměr než prostorovost. Descartovská *res extensa*, která nyní vymezuje prostor poznávané a poznatelné skutečnosti, jiný rozměr neumožňuje. Zprostorování (spacializace) řeči je přímým důsledkem nadvlády prostorového přístupu ke světu. Jde o trvalou tendenci vytlačit z poznání a tedy i z pravdivé řeči elementy časového rozměru. Už samotný důraz na substantiva a potlačení sloves (časových slov)<sup>177</sup> preferuje prostorový element před časovým. Substantiva nenesou žádné známky časové nebo osobní angažovanosti – působí tak dojmem trvalosti, neměnnosti a danosti. „*Takto dislokovaná quidditas není situovaná v diachronním, „živém“ narativu, ale spíše v ne-diskursivní karteziánské kartografii prostorové juxta pozice*“, konstatuje Pickstock.<sup>178</sup> Tento spacializující rys řeči, jehož důsledkem jsou deskriptivní, katalogizační, reprezentační tendence, převládl i v době, kdy se už dějiny opět staly předmětem vědeckého bádání. Vzmach historické reprezentace v 19. století doprovázený úspěchem technického vývoje jako byla litografie, fotografie či daguerrotyp, který nabízel možnost aktualizovat skutečnost destilovanou z toku času jakožto prostorově danou, hlubokou tendenci naší řeči ke spacializaci jen potvrzuje.

Nově ustavená skutečnost se však v řeči neprojevuje pouze volbou slovních druhů, nýbrž výrazně formuje i řečovou syntax.

#### 2.2.5.2 Důsledky na úrovni syntaktické

Pro novověkou a moderní strukturu řeči je typické upozadování komplexní, strukturované syntaxe a její nahrazování syntaxí asyndetickou. Jde o syntax charakterizovanou absencí koordinujících a subordinujících spojek. Je výsledkem dlouhodobého syntaktického vývoje, kdy slovesa stále více slouží posilujícím substantivům, substantivním frázím a nominalizaci. Na asyndeton můžeme pohlížet jako na typicky moderní syntax spojenou s úsilím o vědeckou jasnost a nezdobné, jednoduché sdělování skutečnosti. Asyndeton strukturuje jazyk pomocí lineární informační následnosti, která se díky absenci obrazného, přeneseného a symbolického elementu,<sup>179</sup> díky anaforickému opakování a dalším figurám, jeví jako asimilovatelná a snadno rozložitelná na základní (nevázané a nestrukturované) jednotky, tj. základní (faktografické) stavební kameny poznání. Struktura asyndetonu tak vlastně kvůli své agregativní povaze žádnou strukturou není. Absence spojek zajišťuje v asyndetické syntaxi vynechání veškerých větných vztahů i hierarchií a upřednostňuje sériové juxta pozice vrstvené v podobě katalogu nebo seznamu. Vyprávěné události či objekty popisované asyndetickou prózou jsou nutně prezentovány coby dosažitelné,

<sup>176</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 98.

<sup>177</sup> Aristotelova charakteristika sloves je v tomto ohledu příznačně trefná. Jsou to slova, která spoluznačí čas. Sami o sobě nic neznamenají, nemají vztah k bytí, pouze bytí časují. (ARISTOTELES. *Rétorika: poetika*, 1457a, s. 12-17).

<sup>178</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 91.

<sup>179</sup> Nemíníme zde element znakový, který je naopak velmi vítaný. Díky prosté zástupnosti totiž umožňuje asimilaci a redukci jednotlivých elementů na jiné jednotlivosti, aniž by se cokoli z nominální skutečnosti „po cestě“ ztratilo.

vyzkoumatelné a dané. Asyndeton proto můžeme považovat za obecnou syntaktickou strukturu určující celkový agregátní charakter jazyka a jeho obecnou dezintegraci, která dnes ve vědeckém, ale i veřejném a politickém diskursu převládá.

### 2.2.5.3 Důsledky pro řečovou organizaci skutečnosti

Nejenže výsledkem nově vystavěné objektivní skutečnosti je pokračující proces nominalizace v jazyce. Tato nominalizace zpětně dotváří skutečnost, jak jí vnímáme a jaký k ní získáváme postoj a jak s ní zacházíme. Způsob, jakým sémanticky formuje a organizuje skutečnost totiž není žádným neutrálním procesem. Nominalizace potlačuje, často i škrťá aktivního i pasivního účastníka situace a na jeho místě zanechává pouze netranzitivní, zvěčňující danost. Skrývá lidskou a časovou realitu pod plášť objektivitu, potlačuje osobní elementy a eliminuje otázku původcovství. Typickým projevem nominalizace, který dominuje i současné řeči, je nadměrné užívání jmen odvozených od sloves. Nahrazování slovesa slovesným jménem je typickou ukázkou hypertrofie (od všech vazeb oproštěného) objektu v jazyce. Sloveso totiž samo o sobě, svou gramatickou strukturou (časování), odkazuje k osobě, naopak jmenný tvar tuto vazbu eliminuje. Podle Pickstock to vede k paradoxní re-mytologizaci skutečnosti v tom smyslu, že na místo osobních sil, agentů a prostředníků vládnu v řeči síly neosobní. Odstranění vazeb k původci se sice jazykově tváří jako bezprostřednost (byrokratický jazyk se vždy snaží pomocí jmenného tvaru navodit dojem větší věčnosti a nezaujatosti), ve skutečnosti však většinou jde o tyranii rozptýlené moci, proti které se nelze bouřit, která je prostě daná. Eliminace původcovství napomáhá neproblematizujícímu přijetí fenoménu jako mýtické autority, diskontinuitní vůči jakékoli lidské intervenci a proto neměnné danosti.

V politickém a veřejném žargonu jde o strategii velmi chytrou a účinnou. Umožňuje prosadit své cíle pod pláštíkem objektivizujících skutečností, které jsou prostě dány a je na nás, abychom se podřídili. Dotčený se navíc s nutností smíruje lépe než když by konfrontován s explicitním mocenským cílem původce. Subjekty takového diskursu se navíc mohou v řeči elegantně vyvázat z původcovství, získat odstup a distancovat se od odpovědnosti. Mluví-li politik o inflaci, privatizaci či recesi, umožňuje mu absence jakéhokoli explicitního či implicitního vyjádření osobní role v transitivní struktuře jmenovaných fenoménů odstoupit od zodpovědnosti za veškeré eventuelní důsledky. Tento typ obrátů je typický pro formální a neosobní jazyk médií, politické a byrokratické hantýrky. Často však proniká i do běžné řeči, protože umožňuje uchopení skutečností, aniž by si tento akt současně nárokoval nějakou formu participace. Tyto objektivizující zkratky různých komplikovaných procesů jsou sice na jedné straně úsporné (pomineme-li výše naznačenou možnost jejich záměrně vědomě či nevědomě vychytralého užití), avšak svou vyvázaností z osobní a časové konkrétnosti jsou pro naše pobývání na světě nutně odcizující. Skutečnost vnímáme jako něco neosobního, cizího, jako prostor cizí moci a nikoli jako domov, místo pro tvůrčí uplatnění, příležitost formovat ji k lepšímu a šanci. Hrozí, že se nám sama začne v nominalizujícím jazyce ztrácet a Pickstock se proto oprávněně ptá, zda se „všemocná“ nominalizace nestává spíše karnevalovým pojmenováním, kde převlek je vším.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> PICKSTOCK, Catherine. *After writing*, s. 95.

## 2.3 Alternativní tradice

### 2.3.1 Jak se moderní člověk naučil říkat „já“

Doposud jsme v novověku a moderně mapovali osudový vliv, který měla na utváření našeho jazyka tendence k objektivizaci skutečnosti. Téměř nic doposud nezaznělo o opačném pólu, který se nutně se zdůrazněním prvního rovněž vynořil. Kdybychom chtěli v jedné větě vystihnout, co se se subjektem v novověku stalo, mohli bychom říci, že se přestěhoval z gramatiky do vědomí<sup>181</sup> a zde zahájil novou kariéru při budování psychologického a ontologického univerza uvnitř lidského „já“. To, co novověk začal označovat jako subjekt mělo samozřejmě svého předchůdce v pojmu duše. Avšak duše se v žádném případě nerovná modernímu subjektu. Tradiční filosofický výměr duše poskytuje Aristoteles, když konstatuje, že „*duše je nějak vším, co jest*“,<sup>182</sup> tj. vztahuje se ke všemu, co zakoušíme jako skutečnost, je totiž současně jak uvnitř tak i vně, u toho všeho, s čím se setkáváme. Scholastika pak to, k čemu se duše vztahuje, označovala jako *obiectum*. Takový objekt však ještě není tím, za co ho považuje novověká přírodověda, tj. na subjektu nezávislou daností. Naopak je intendovaným obsahem duše. Na rozdíl od Augustina, kde s jistotou poznával vlastní duši člověka pouze Bůh, přichází Descartes s radikální sebejistotou ego založenou ve vlastním vědomí. Něco takového neznal ani Aristoteles, který tematizuje věci z hlediska jsoucna ani Augustin, který je zase vidí jen ve světle Božího rozumu. Descartes přichází v tomto ohledu s novinkou, tematizuje věci z hlediska vnitřního prožívání. Z této jistoty pak vyrůstá sféra duševna tvořená vědomým souborem mentálních zkušeností. I když Descartova struktura ega „*cogitatio – cogitatum*“ vypadá podobně jako struktura Aristotelovy duše „*noésis – noéton*“, je zde zásadní rozdíl. Tím, že na scénu vstupuje vědomí, mění se radikálně role duše. Už to není duše jako funkce života a zároveň jako nějaká podoba věcí „*duše jsou nějak ty věci*“, ale díky sebejistotě ego postuluje duši jako *res cogitans*, která má v sobě představy věcí, tedy ideje, uzavřeny.<sup>183</sup> Uzavírají-li se ideje do duše, čili nyní subjektu, musí zde být druhá strana, tedy to, co zůstalo vně, descartovská *res extensa*. Výsledkem je to, že idea přestává být podobou věcí, ale stává se její reprezentací. Úkolem jazyka pak není nic jiného, než věrná reprezentace vnitřních obsahů mysli (ať už daných vrozenými idejemi v racionalistické verzi nebo ze smyslů získanými idejemi v empirismu). A nejlepší způsob, jak takové správné reprezentaci dostat, je objektivní popis. Přímý vztah k předmětnému pólu, popř. jistý druh identity, jak by bylo možné Aristotelovu pozici charakterizovat, je tedy zrušen a novověk od té doby řeší obrovský problém – jak se dostat od subjektu k objektu. Tento problém však zde řešit nemůžeme, částečně se jej dotkneme v analýzách současného postanalytického myšlení, které podobně jako pozdější fenomenologie usiluje o jeho překonání zpochybněním jeho opodstatněnosti (viz kapitoly 3.1.3 a 3.1.6).

---

<sup>181</sup> Latinské *subiectum* označuje to, co leží pod něčím, o čem je něco predikováno, ale samo není predikované ničím jiným (BLECHA, Ivan et al. *Filosofický slovník*) Jeho domovem je proto gramatika a predikátová logika. Podobně GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*, s. 12 „*subiectum*“ – trvalý základ rozmanitých výpovědí.

<sup>182</sup> ARISTOTELÉS. *O duši.*, III/8, 431b, 20-21.

<sup>183</sup> Více k této problematice nabízí přednáška III. J. Patočky v přednáškovém cyklu *Úvod do fenomenologické filosofie*, kde tuto problematiku rozvíjí v kontextu formování myšlenky intencionality (PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*, s. 24-31).



Co pro novověkého člověka objev subjektu znamenal? Podívejme se na tuto novinku v širších souvislostech řeči a kultury. S. Prickett ve své práci o zrození vědy a náboženství v novověku obecně o všech před-newtonovských kulturách konstatuje, že samy sebe vnímají jako součást světa a kosmu.<sup>184</sup> Tak to ostatně naznačil i N. Frey, když člověka analogického jazykového stádia popsal jako zapuštěného do všeprostopující hierarchie, která stojí na zákonech analogie. Starý zákon ani jiná antická či starověká díla neznají žádné slovo pro přírodu v tom smyslu, jak jej užíváme my. Všechny přírodní úkazy jsou přímo připisovány Bohu či nějaké podobné člověka přesahující síle. Lidské vědomí je v těchto kulturách neodlišitelné od světa a bohů přesně tak, jak si toho povšiml již Vico a jaké důsledky z toho vyvodil pro fungování jazyka.

Prickett s odkazem J. Jaynese,<sup>185</sup> ukazuje, že až do doby asi před dvěma a půl tisíci let vnímali lidé své vlastní myšlenky jako externí hlasy. To by odpovídalo záznamům o hebrejských prorocích či řeckých herojích, kteří byli přesvědčeni o tom, že jsou příjemci božské inspirace, že slyší boží hlas. Podobnou míru externality zakoušela i většina čtenářů vůči textu. Až do relativně nedávné doby bylo čtení v zásadě činností vokální. Např. Augustin zaznamenává svůj údiv při prvním setkání s Ambrožem: „*Když četl, jeho oči se pohybovaly po stránce a jeho srdce se chápalo významu, avšak jeho hlas ztichl a jazyk se nepohyboval.*“<sup>186</sup>

Pro utváření moderního pojetí identity a subjektivity hrála klíčovou roli augustinovská tradice. Charles Taylor<sup>187</sup> spatřuje novátorský příspěvek k lidskému sebepochopení v Augustinově objevu introspekce. Zatímco Platón vyzýval k odvratu od povrchu věcí k jejich pravým formám, k idejím (stále však pojímaných ve vnějším smyslu), Augustin vyzývá k obratu do nitra. „*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*“<sup>188</sup> Uvnitř se nachází cesta k Bohu. Bůh není to, co toužíme vidět, nýbrž to díky čemu vidíme, světlo bytí.<sup>189</sup>

16. a 17. století přineslo nebývalý rozkvět augustiniánské spirituality a to jak na protestantské tak na katolické straně. V českém prostředí se přímo nabízí příklad poutníka z Komenského Labyrintu, který nakonec směřuje do domova vlastního srdce. Svůj vliv si Augustin, především v Anglii, podržel i na začínající romantiku. Nikoli náhodou byla Wordsworthova autobiografická báseň *The Prelude* rozdělena do 13 knih po vzoru Augustinových *Vyznání*.

V předešlé kapitole jsme sledovali, jaký vliv měl na chápání jazyka rozvoj novověké přírodovědy. Jazyk, který doposud žil z analogického napětí mezi světem

---

<sup>184</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative, religion, and science: fundamentalism versus irony, 1700-1999*, s. 54nn.

<sup>185</sup> JAYNES, Julian. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*; PRICKETT, Stephen. *Narrative, religion, and science*, s. 239-240.

<sup>186</sup> Citováno podle MANGUEL, Alberto. *A history of reading*, s. 42.

<sup>187</sup> TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*.

<sup>188</sup> „*Nechod' vně, vrať se do sebe, pravda sídlí uvnitř člověka*“ AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXIX.

<sup>189</sup> „*Bůh není pouze transcendentním objektem nebo principem řádu nejbližších objektů...Bůh je rovněž a pro nás primárně základní podporou a principem naší poznávací aktivity. Bůh není tím, co si přejeme vidět, ale tím, co uschopňuje oko, které vidí. Boží světlo proto není „tam vně“ osvčující řád bytí, jak je tomu u Platóna, je rovněž vnitřním světlem.*“, TAYLOR, Charles. *Sources*, s. 129.

pravých jsoucen a pomíjivým světem každodenních fenoménů, přestal potřebám nové mechanické vědy vyhovovat a nový věk si z něj učinil nástroj objektivizující deskripce daností fyzického světa. Na všechny další formy a funkce jazyka, především na širokou sféru tropů, jak ji rozvinula klasická rétorika, (více viz kapitola 4.2.4.3) se rázem pohlíželo jako na druhotné, odvozené či přímo deficientní formy řeči, které neplní vlastní zadání jazyka – věrně zrcadlit skutečnost tak, aby se mohla stát objektivním předmětem novověké vědy. Ruku v ruce s tímto pohybem postupoval i proces opačný.<sup>190</sup> S rostoucím pocitem objektivitu externího světa narůstá i vědomí osobní identity pozorovatele. Prostor mezi řečí a skutečností, tj. prostor doposud obývaný rétorikou<sup>191</sup>, byl sice potlačen, o své místo se však přihlásil jinde, v nitru. Oddělení pozorovaného a pozorovatele, proces externalizace, jde ruku v ruce s internalizací. Kořeny internalizace samozřejmě nemůžeme hledat až v reakci na empiristický impulz ze strany rozvíjející se přírodovědy, byl jí však přinejmenším zásadně urychlen.

Již J. Hare<sup>192</sup> na počátku 19. století konstatoval, že od renesance člověk zakouší vědomí stále více jako interní a privátní fenomén, zatímco přírodu už ne jako součást „já“, nýbrž jako externí moc, která na něj působí z vnějšku.<sup>193</sup> O. Barfield tento proces zdokumentoval v jazyce. Všimá si, jak se narůstající vnitřní prostor subjektu (pozorovatele) a narůstající objektivita vnějšku (pozorovaného) přenáší do jazyka a konstatuje, že čím více slova odkazují k vnějšku a přírodě, tím více konotací vnitřku sebou nesou a opačně, slova popisující nitro mají tendenci se čím dál více zvnějšňovat. Příkladem může být samo slovo „příroda“. Latinský výraz „*natura*“ odkazuje ke kvalitám, rysům či vlastnostem určitého jednotlivce. To ostatně zaznívá i v českém „*nátura*“. Pro přírodu v externím slova smyslu zvláštní termín chyběl. To se změnilo až s empirickým přístupem ke skutečnosti v 17. století. Aby však nový jazyk zdůraznil vnější nezávislost a vládu přírody nad námi, použil metaforu „přírodní zákon“, která aplikuje myšlenku lidského, příp. božského zákona na mimolidskou oblast. Tím ji sice z prostoru „já“ vyváže, zákonem nemůže jednatel disponovat ani manipulovat, ale současně přírodě osudově vnucuje legalistický charakter neměnnosti, nemanipulovatelnosti a závaznosti, který je vlastní světu lidských zákonů. Romantický pojem živoucí a nekonečně produktivní přírody je podobným přenosem ze světa produktivního umělce-génia a reakcí na mechanický pojem přírody. Beze zbytku proto platí Barfieldova teze, že slova, která užíváme k popisům mentálních stavů, jsou bez výjimky metaforicky přenesena ze slov, která měla původně pouze vnější význam

---

<sup>190</sup> Charles Taylor se dokonce domnívá, že moderní svět se svým pojetím objektivitu je teprve výsledkem tohoto posunu (TAYLOR, Charles. *Sources*).

<sup>191</sup> Aristoteles odlišuje řeč vlastní a nevlastní (figurativní). Nauka o tropech pokrývá prostor nevlastní řeči, tedy prostor, který je domovem rétoriky. Jde o řeč, kde vazba na skutečnost je dostatečně volná, aby umožnila na tuto skutečnost *nový pohled* a současně dostatečně těsná, aby tento nový pohled stále ještě odkrýval tutéž skutečnost. (viz také kapitola 4.2.4.2)

<sup>192</sup> Bratr Augusta a Marcuse Hare. Bratři Harovi jsou označováni za anglické bratry Schlegelovy. Především Julius, rektor v Sussexu, vychovaný v Německu, intenzivně překládal německé romantické autory a díky němu mohla v anglickém prostředí zdomácnět řada německých myšlenkových impulsů. (Anglie jeho doby byla známá bídnou výukou cizích jazyků. viz PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 119).

<sup>193</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 101.

a naopak nově postulovaná externalita v sobě nese stopy původní niternosti, přesněji řečeno neroztrženosti na vnějšek a nitro.<sup>194</sup>

S. Prickett dokládá, jak se nově vyhrocený protiklad subjektu a objektu promítl do širších oblastí kultury než je věda. 18. století např. přineslo novou uměleckou formu - román, odpovídající nové subjektivitě, coby novému autonomnímu centru vědomí. Typickým příkladem je Defoeův *Robinson Crusoe*, který obývá ostrov upravený pro vlastní potřeby. Kontrast vůči klasické řecké literatuře nemůže být větší. Homérský či Sofoklův hrdina nemá žádný vnitřní prostor. Dokud nedojde k činu, nebo alespoň k promluvě, charakter nemůže být poznán. Protagonisté jsou si vědomi sami sebe podle toho, jak jsou vnímáni druhými. Ztratit tvář na veřejnosti, znamenalo ztrátu sebe. Antičtí hrdinové o sobě mluví ve třetí osobě, konstatuje E. Auerbach.<sup>195</sup> Románové postavě, která líčí vlastní pocity v první osobě by antický čtenář vůbec nerozuměl.<sup>196</sup>

O co byl svět vnější přírody v procesu „legalizace“ (redukce na přírodní zákony) připraven, to musel člověk internalizovat do vnitřního prostoru svého „já“. V Anglii, kde byl vliv empirismu nejsilnější, mělo nové prohlédnutí, že z pestrého světa zůstala pouze tichá, chladná a bezbarvá hmota bezprostřední vliv na estetiku postlockovské generace. Většina literátů té doby tuto proměnu ať už pozitivně či negativně intenzivně zpracovává (Addison, Akenside, Sterne, Thomson aj.).<sup>197</sup> Racionalisticko-empiristický rozvrh sice zobjektivizoval vnější skutečnost, s rozrůstajícím univerzem skutečnosti vnitřní si však moc poradit neuměl. Racionalistické pokusy končily buď u nepřekonatelného dualismu (Descartes *res cogitans – res extensa*) nebo u naprostého monismu spinozovského ražení, kde vše pohlcuje jedna substance a řeč o vnitřním prostoru „já“ zde ztrácí jakýkoli smysl. Empirismus, při snaze vyhnout se jakýmkoli metafyzickým konstrukcím, se pokoušel vědomí a jeho obsahy redukovat na „mechanistický“ pojatý souhrn impresí, které jsou pouze svého druhu zdvojením externího světa, jeho zrcadlem. Rozpusť „já“ ve smyslové danosti však problematiku vědomí a vnitřního světa vůbec neřeší. Chce-li empirismus vnímat „já“ jako impresi, její smysl tím současně demontuje, neboť tím, že škrtná „já“ coby nositele, se ostatní impresi ocitají bez možnosti být impresemi někoho. Nejsou proto již impresemi, ale stávají se pouze určitými kvalitativními elementy bytí, které vše, co sami bezprostředně nejsou, musí budovat na základě asociací. Popírá se tak to, co se na počátku předpokládá, totiž „já“, které reflektuje svou identitu při všech proměnách percepce a výpovědi.<sup>198</sup> Adekvátní reakcí na tento deficit přinesla až Kantova transcendentální filosofie, kde Kant tento paradox obchází tím, že „já“ (transcendentální) definuje jako „to co musí moci doprovázet každou mou představu.“ a odlišuje ho od „já empirického“. Není proto divu, že skutečnosti, kterou nebyla schopna zachránit

<sup>194</sup> BARFIELD, Owen. *Saving the appearances: a study in idolatry*, s. 182-183, rozpracovává tezi, že tento lingvistický proces koresponduje s posunem vědomí v 18. století, který můžeme popsat jako probuzení ze snového času Evropy do epochy historické.

<sup>195</sup> AUERBACH, Erich. *Mimesis*, kap. I – Oddyseova jízva. Homérovi hrdinové nemají žádné nitro. Vše se odhaluje v rozhovoru postav nebo v rozhovoru ve třetí osobě v srdci hrdiny. Externalitu nalézáme i na tom „nejvnitřnějším místě“ – v hrdinově srdci.

<sup>196</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 99. Román coby literární forma, která počítá s plně rozvinutým subjektivním světem čtenáře, může líčit vnitřní svět hrdiny v první osobě, neboť přirozeně předpokládá, že text bude čtenářem dostatečně internalizován, aby mu rozuměl.

<sup>197</sup> Příklady uvádí PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 57nn.

<sup>198</sup> *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 31, s. 735.

filosofie, se muselo chopit umění. Naštěstí novověk znal kromě dominantní empiricko-racionalistické linie i myšlení alternativní. A zde je třeba věnovat pozornost velkolepému rozvrhu „nové vědy“ J. B. Vica.

### 2.3.2 Giambattista Vico – zrození „subjektivní“ vědy

Člověk, který se v novověku naučil říkat „já“ velmi specifickým způsobem, přichází s novým jazykem i s novou vědou, která se snaží být takto probuzenému subjektu práva. Descartův objev jemu samému posloužil jen jako vytýčení pole a sám se brzy ocitl ve vleku vlastního požadavku na jasné a zřetelné poznání, které ho vedlo směrem k objektivizujícímu pólu tj. k *res extensa*. Byl to Vico, kdo se pokusil vybudovat novou, vůči objektivně-mechanistické přírodovědě alternativní vědu. Vědu, která by mluvila o člověku jak je mu to vlastní. Jeho *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů* jsou proto první konstrukcí lidských věcí, tedy dějin v nejširším slova smyslu, která zahrnuje oblasti náboženství, práva, řeči, společnosti a vlády. Tedy oblastí, které objektivní věda považuje za nahodilé, neboť se přísně objektivitě vzpírají.<sup>199</sup> Ve všech svých aspektech je *Nová věda* rozumově založenou teologií dějinného světa (*mondo civile*). Pokouší se o koncepci dějin stojící na principu prozřetelného vývoje, koncepci která se vyhýbá jak pojetí cyklicko-kosmologickému tak pokrokově historickému.

Novost Vicova rozvrhu je zřejmá, když si uvědomíme, že ještě 100 let po něm se Comte pokoušel koncipovat filosofii dějin jako „sociální fyziku“ podle vzoru přírodních věd a matematiky. Celý rozvrh je vlastně výzvou Descartově *Pojednání o metodě*.

Na rozdíl od oblastí, které preferuje Descartes a staví je na základ své radikální skepse, spadají všechny oblasti Vicova zájmu do sféry, která je pro Descarta z hlediska vědy a poznání irelevantní – *common sense*, právo, rétorika, filologie, dějiny, teologie zjevení atd.. Všechny spočívají na tradované autoritě a tradovaných filosofických názorech. I Descartes si byl rovněž vědom toho, že na poli veřejného života, státu či náboženství se člověk musí spoléhat na autoritu, zvyk, příklad a tradici. Tuto oblast praktického právě z toho důvodu vylučuje ze sféry (vědecké) pravdy, neboť zde se jedná nanejvýš o pravděpodobnosti. (Historik zkoumající antický Řím o něm ví méně než starořímský kuchař a rozumět latině není nic víc, než to, co zvládala již Ciceronova služebná.<sup>200</sup>)

Proti Descartově koncepci přísné vědy stojící na axiomech a proti experimentální vědě mladé přírodovědy, která se ptá po pravidlech, nastoluje Vico zcela odlišné kritérium vědění. Každé skutečné vědění je podle něj vždy věděním o příčinách

<sup>199</sup> *Novou vědu* Vico charakterizuje jako racionální civilní teologii Božské prozřetelnosti – tj. rozumový výklad božské prozřetelnosti v sociálních dějinách včetně civilních fenoménů jako je uzavření manželství, pohřeb, zákonodárství, formy vlády, třídní zápasy atd. Je filosofií autority (*auctoritas*), zvláště původu vlastnictví, neboť původní zakladatelé (*auctores*) byli též zakladateli vlastnictví, zákonů a tradic. Jsou to dějiny lidských idejí, zvláště nejstarších náboženských představ o nebi. Je filosofickou kritikou nejstarších náboženských tradic a teologií. Je ideálními věčnými dějinami, podle nichž se časově odvíjí dějiny všech národů – typické schéma civilizačního procesu. Je systémem přirozeného práva národů a je vědou o nejstarších a nejtemnějších počátcích či principech profánních dějin pohanského světa tím, že interpretuje skrytou pravdu mytických dějin.

<sup>200</sup> LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, s. 112.

a z toho vyvozuje, že vpravdě víme pouze to, co jsme sami způsobili nebo udělali. Pravé či *verum* se poměřuje na vytvořeném, stvořeném, na *factum*. Descartovskou jistotu v oblasti vědy proto Vico v této logice zpochybňuje. Fyzický kosmos totiž stvořil Bůh a tedy jen On o něm může mít pravé poznání, nám jako tvorům zůstává tato oblast neprůhledná. Celou perspektivu novověké jistoty vědy proto obrací. Skutečné poznání nemůžeme mít o věcech fyziky, jak si to představovala novověká přírodověda, Descartova jistota je proto pouze formální, je pouhým *cogitare*, nikoli pravým *intelligere*, pravým vhladem. Vědění v této oblasti získáváme pouze formálně, cestou matematické fikce, kde podobně jako Bůh svobodně konstruujeme své objekty. Čísla a schémata však jsou pouhými abstrakcemi, které o přírodě nic podstatného nesdělují. Opravdové poznání můžeme mít pouze o tom, co sami utváříme – společenské instituce, dějiny, zvyky, řeč, rituály, právo apod.<sup>201</sup> a proto to stojí v popředí Vicova zájmu. Zcela proti Descartovu programu proto prohlašuje, že jediným jistým archimédovským bodem od nějž může *nová věda* začít, je zaměnitelnost *verum a factum*,<sup>202</sup> kde ovšem musíme mít na paměti, že *factum* zde není myšleno jako v analytické tradici prostá (nejlépe) empirická danost, ale důsledně jako to, co je výsledkem lidského *facere*. Tato perspektiva zásadním způsobem převrací novověké chápání poznání. Jediná skutečnost, která je poznatelná do té míry, že o ní můžeme vypovídat pravdivé nebo nepravdivé výpovědi, je právě tato lidská skutečnost. A jelikož tato skutečnost pramení z lidského *facere*, stal se tento Vicův vhlad zdrojem zcela odlišného přístupu ke skutečnosti. Přístupu, který se od 18. století na kontinentě těšil střídavě širokému uznání a vytvořil vůči tradičnímu empirismu výraznou protiváhu.

Lidské *facere* se stává univerzálním klíčem ke skutečnosti, ať je nám jakkoli vzdálená. O dějinách, byť těch nejstarších, můžeme říci něco jistého proto, že i tam zasahuje věčné světlo pravdy, kterou nemůžeme žádným způsobem zpochybnit, totiž, „že tento dějinně-civilní svět byl zcela jistě vytvořen člověkem.“<sup>203</sup> Jeho principy proto můžeme nalézt v proměnách našeho vlastního ducha.<sup>204</sup> V této myšlence klíčí základní přesvědčení celé zmiňované alternativní tradice, moderně označované jako hermeneutické. Jde o vědu o lidských věcech, která stojí na lidské imaginaci. Imaginace je podmínkou pro to, aby se člověk stal člověkem. Imaginací coby mýtopoetickou aktivitou tvoří jednak sebe, dějinné instituce a kulturu, ale díky ní také proniká do nejvzdálenějších relikvů lidské minulosti a rozumí jim.<sup>205</sup>

Principy takto vzdálených světů sice nejsou bezprostředně dané, můžeme je však odhalit konstruktivní (tj. introspektivní) interpretací. Na rozdíl od pochybného podniku novověké přírodovědy je *nová věda* filosofií, která je možná, neboť zkoumá dějiny lidstva a národů na základě skutečnosti, že člověk sám je lidský a dějinný. Nikde nemůže být více jistoty než tam, kde ten, kdo věci vytváří, je též vypravuje.<sup>206</sup> O co více

---

<sup>201</sup> HEDLEY, Douglas. Between enlightenment and idealism: reflections on G.B. Vico's theological imagination, s. 113.

<sup>202</sup> LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte*, s. 113n.

<sup>203</sup> VICO, Giambattista. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů.*, s. 136, oddíl 331.

<sup>204</sup> Tím je položen základ psychologizující hermeneutice, jak ji pod vlivem romantické nauky o géniu rozpracoval F. Schleiermacher.

<sup>205</sup> HEDLEY, Douglas. Between enlightenment and idealism: reflections on G.B. Vico's theological imagination. In: *Der Gott der Vernunft: Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*. S. 120.

<sup>206</sup> LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte*, s. 114.

reality, zdůrazňuje Vico, proto musí mít zákonitosti lidských záležitostí než body, čáry, plochy a schémata mechanické vědy. Fyzická příroda v tomto rozvrhu tvoří pouze polovinu skutečnosti, a sice tu méně důležitou.

Vico nejen že neopakuje karteziánský ideál geometrické jistoty na rovině historického vědění, on se ani nezřiká vědecké pravdy ve prospěch pouze pravděpodobného, jak to v této oblasti činil Descartes. Zavedl tak do filosofie primát filosofie ducha, nastolil alternativní tradici, která se pak dále rozvíjela v romantismu a německém idealismu. Bylo by však neporozuměním, kdybychom Vicův princip *verum = factum* chápali romanticky, tj. tak, že dějinný svět je pouze produktem člověka a jeho tvůrčích sil. Tak radikální Vico nebyl, ihned dodává, že odhalení dějinných počátků naším duchem nás má vést k Bohu coby věčné prozřetelnosti.

### 2.3.3 Nový pohled na řeč mezi Herderem, Humboltem a romantikou

Vico se postaral o formulaci nového programu, o otevření nové perspektivy, rortyovsky řečeno,razil nový slovník. A naplnit toto nové paradigma bylo úkolem těch, kteří přišli po něm. Jako každá výrazná změna paradigmatu přichází nový program nejen s jiným traktováním skutečnosti doposud zkoumané, ale obrací současně svou primární pozornost ke skutečnosti nové, doposud přehlížené, nereflektované či dokonce zcela neznámé. To, co bylo pro racionalisty i empiristy v lepším případě čistým a neproblematickým médiem, v horším případě médiem zavádějícím a zmatečným, které je třeba zvláštním způsobem pročišťovat, to se stalo lidem jako Vico, Hamann, Herder, Humboldt<sup>207</sup> hlavním předmětem zkoumání – lidská řeč jako taková.

Gadamer upozorňuje na pozoruhodnou souvislost mechanicko-atomistického pojetí jazyka a náboženské tradice křesťanského západu.<sup>208</sup> Teologie poskytovala adekvátnímu pojetí jazyka a skutečnosti podporu odkazem na starozákonní pasáž o Adamově pojmenování zvířat, především luterská tradice ji četla jako garanci božsky ustanovené korespondence mezi slovy a věcmi.<sup>209</sup> Ideální korespondence byla vlastní neporušenému jazyku před pádem. Jak se však domnívali teologové (především v 17. stol.), je nepravděpodobné, aby Adam s Evou po vyhnání z ráje zcela zapomněli svůj původní jazyk a začali používat zcela jiný. Adamův jazyk proto zůstal dokonalým jazykem a středověk i raný novověk věnoval obrovské úsilí rekonstrukci tohoto původního jazyka, tj. předpotopního a předbábelského. Pro některé byla tímto původním dokonalým jazykem klasická hebrejšťina.<sup>210</sup> Jiní jako např. Böhme nebo Leibniz měli zato, že původní Adamův jazyk je jakýsi univerzální jazyk, který je jádrem a základem všech známých jazyků.<sup>211</sup> Rozvoj vědění o Indii v 18. stol. vedl k úvahám, že tímto původním jazykem je sanskrit coby nejstarší známý jazyk. Další se naopak snažili dokázat původnost vlastních jazyků (např. James Parsons – *The Remains of*

<sup>207</sup> VICO, Giambattista. „*Základy nové vědy*“ (1744), HERDER, Johann Gottfried. *Abhandlung ußer den Ursprung der Sprache* (1772).

<sup>208</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*, s. 23.

<sup>209</sup> Např. BÖHME, Jakob a PEUCKERT, Will-Erich, ed. *Mysterium magnum, oder, Erklärung über das Erste Buch Mosis* (1623), kap.19, § 22.

<sup>210</sup> Tradiční předkritická představa byla, že hebrejšťina je nestarší ze všech jazyků a nejbližší před-diluviální řeči Adamově, v níž slova dokonale odpovídala věcem. T tato řeč byla dokonalá, jelikož byla božského původu. PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 166.

<sup>211</sup> Aarsleff, Hans. *Leibniz on Locke on Language, From Locko to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History* (citováno podle PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 47).

*Japhet* (1767) dokazoval, že nejstarším a proto adamitským jazykem je irština a welština).<sup>212</sup> Jiné teze naznačovali původní jafetický, předdiluvialní jazyk, z nějž se vyvinuly současné evropské jazyky a z nich pak ostatní barbarské.

Dokud zde panovala představa, že jazyk poskytuje ideální, byť v aktuální praxi díky potopě a Babelu ne zcela přesnou korespondenci mezi slovy a věcmi, nebyl zde žádný prostor pro ironii, fikci či jiné výtvořiny, které žijí z volného prostoru mezi oběma světy. Naivitu tohoto jazykového fundamentalismu jedinečným způsobem ironizuje J. Swift ve třetí ze svých *Gulliverových cest*, kde se učení členové Laputské akademie, kteří věří, že všechna slova korespondují s reálnými věcmi, snaží dosáhnout naprosté jasnosti a nedvojznačnosti výrazu tím, že všechny objekty, o nichž by jinak mluvili, sebou nosí a ukazují.

Velký posun v tomto ohledu přineslo německé osvícenství. Herder se ve svém *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* distancuje jak od tradiční fundamentalisticky korespondenční tradice ztělesňované jeho současníkem J. P. Süssmilchem, tak od francouzských radikálních pozic J. J. Rousseaua a E. B. Condillaca, kteří vnímali lidský jazyk jako prosté pokračování zvířecích zvuků, z nichž se vyvinul. Soustředí se naopak na psychologickou stránku jazyka nikoli jako nutně prostředku komunikace, ale jako prostředku myšlení. Právě tato kvalita jazyka vytváří možnost vnitřního dialogu. Jazyk primárně užíváme k tomu, abychom sami sobě a o sobě vyprávěli „příběhy“.

Od empirických teorií anglických senzualistů, pozitivistických a logicko-analytických teorií, jak jsme je představili v předchozí části, se herdrovsko-humboldtovský přístup liší v tom, že řeč nestaví proti objektům světa odděleně, ale usiluje o zprostředkování. Tam, kde subjekt objevil svůj vlastní svět, nemůže být jazyk jen neutrálním médiem mezi slovem (významem) a skutečností, ale nabývá nutně funkci zprostředkovatelskou. Zprostředkovává mezi dvěma nesourodými sférami, subjektem a objektem, protože je nějak oběma a nastupuje tak na místo aristotelské duše. W. Humboldt to vystihuje, když klade důraz na opuštění představy, že řeč „*lze odlišit od toho, co označuje tak jako např. jméno určitého člověka od jeho osoby a tak že se rovná smluvené šifře, výsledku reflexe, shody či vůbec výsledku lidského díla nebo dokonce činu jednotlivce.*“<sup>213</sup> Tam, kde vstupujeme do proudu tradice, kde plujeme v proudu jazyka, který k nám tradice přinesla, tam s ním nemůžeme svévolně zacházet, jako by se jednalo o něco od nás a našeho poznání oddělitelného. Skutečnost, o níž nám takový jazyk vypráví, je proto do značné míry tvořena tímto jazykem a naše řeč o ní se pohybuje vždy už ve vysvětleném prostoru rodného jazyka. Řeč je pro Humboldta zprostředkování ve dvojím ohledu. Jednak mezi „já“ (duchem) a světem jednak mezi „já“ a „ty“<sup>214</sup>. Toto zprostředkující dění v řeči má tedy za následek specificky lidské bytí ve světě (tj. řečovým společenstvím zprostředkované setkávání se světem). Řeč má pro něj neodvoditelně a neredukovatelně aktuální povahu. Chápe ji jako *energeia*. Není možné na řeč pohlížet jako na mrtvý produkt, nýbrž spíše jako na produkování a plození. V tomto smyslu není řeč pouze *ergon*, případně duševní vložka *dynamis*, ale

<sup>212</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 47.

<sup>213</sup> Wilhelm Humboldt, *Ankündigung einer Schrift über die Baskische Sprache und Nation*, Berlin 1812, citováno podle *TRE*, sv. 31, s. 738.

<sup>214</sup> *TRE*, sv. 31, s. 738.

také činnost *energeia*. Jako *ergon* je předmětem vědy o řeči, jako *dynamis* je psychologií řeči a jako *energeia* filosofií řeči v pravém slova smyslu.<sup>215</sup>

Osvícenci (především francouzští a angličtí) svou optimistickou víru ve světlo rozumu vesměs stavěli (mimo jiné) na předpokladu korespondence mezi jazykem a poznávanou skutečností. Stejnou korespondenci pak pochopitelně mohli předpokládat i mezi slovy jednotlivých jazyků. Překlad pro ně nepředstavoval problém. Německé osvícenství a následující romantika však přišla s vizí odlišnou. Pro Herdera vyjadřuje jazyk vždy specifickou zkušenost člověka a jeho jedinečné vidění světa. Současně mluvit a myslet ve slovech pro něj znamená „*plavat ve zděděném proudu obrazů*“, jejichž prostřednictvím si sami sebe uvědomujeme a které důvěrně přijímáme.<sup>216</sup> Jazyk tudíž není pouze nástrojem, který umožňuje sdělovat myšlenky a který zaručuje prostý odraz věcí ve vědomí. Je prostorem, kde se děje myšlení. Jazyk už není možno vnímat jako prostý nástroj, který můžeme kdykoli použít nebo odložit jako např. kladivo, spíše se podobá domovu, který nelze svévolně opustit, zůstává našim domovem i když se z něj vzdálíme (např. do jiného jazyka). Skutečnost vidíme očima našeho jazyka podobně jako náš svět očima vlastního domova. Herdrova myšlenka, že živlem řeči je myšlení, myšlení koncipované platónsky jako vnitřní rozhovor duše se sebou<sup>217</sup>, umožňuje člověku se ve světě zabydlet. Myšlení strukturované a artikulované jazykem se pak stává i strukturou a artikulací našeho žitého světa. Řeč umožňuje prostředkovat význam jedinečné situace druhému posluchači, srovnat ji s jinou situací či ji pod ni zařadit. Umožňuje člověku sdílet s jinými stejnou osobní sféru. Komunikace utváří komunitu. V takto pojaté skutečnosti to již nemohou být prosté empirické impresy, které dávají naší řeči obsah a význam, naopak iniciativa vychází z myšlení, tj. z řeči. Kantův „kopernikánský obrát“ v teorii poznání spojený s Herderovým pojetím řeči představoval pro generaci romantiků - jak německých tak částečně i anglických<sup>218</sup> - pramen, z něž nadšeně čerpali při koncipování alternativní vize poznávání.

Vhled, že každý jazyk je díky specifické tradici a komunitě z níž vyrůstá jedinečný a tudíž i jedinečným způsobem skutečnost odhalující (němčina otevírá svět jiným způsobem než francouzština), doplnili romantici důrazem na tvůrčí činnost subjektu, kterému se skutečnost otevírá jako svobodné pole působnosti. (Řečová) skutečnost odhalená a ustavená tvůrčím činem (vesměs jazykovým – romantik = básník) je už z podstaty neredukovatelná a nepřevoditelná nějakým překladem do jinak utvářené (řečové) skutečnosti bez zásadní ztráty. Pro romantika je překlad nemožný. To, že přesto překládali velmi intenzivně, vychází naopak z odlišné koncepce řeči a skutečnosti jako takové. Překlad již nepovažují za prostý (mechanický) bezztrátový převod, který je myslitelný pouze v intencích striktně korespondenčního konceptu v atomicko-mechanické podobě, ale je od této chvíle tvůrčím činem. Nikoli již pouhým

---

<sup>215</sup> TRE, sv. 31, s. 738, Humboldt, GS VII, 44.46.

<sup>216</sup> Berlin, Isaiah. *Herder and the Enlightenment*, (citace viz PRICKETT, Stephen. *Narrative*, pozn. 93, s. 50).

<sup>217</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*, s. 28.

<sup>218</sup> Shelly dal např. tomuto vhledu básnickou podobu v *Odpoutaném Prométeovi*:

„*He gave man speech, and speech created thought,  
Which is the measure of the universe.*“

(citováno podle AVIS, Paul D. *God and the creative imagination*, s. 36).



převedením (homogenní) skutečnosti do jiných jazykových znaků, ale novým otevřením skutečnosti v nových podmínkách odlišné tradice a řeči.

Slovo přestává být pouhou nálepkou věci, představuje „živoucí sílu“ formující imaginaci. Slovo jako nálepka funguje v (logickém) výroku, ve slovníkovém vymezení, jako znak s pevnou referencí, naopak slovo, jak jej vnímají romantici, dává povstávat myšlení a stojí v protikladu vůči slovu-nálepce. Slovo již není znakem, pouhým počítadlem skutečnosti, ale symbolem v tom smyslu, že jednak participuje na moci skutečnosti kterou odhaluje a svou participací ji současně zpřístupňuje (jinak ani není možné poznání, neboť romantická tradice se vrací ke staré zásadě, že stejné se poznává stejným, tedy jen účastí na skutečnosti může určité slovo přivádět skutečnost ke slovu – více viz kapitola 2.3.4). Míni se zde slovo, které je *singulare tantum*. „*Je to slovo, které člověka zasáhne, kterým se člověk nechá oslovit, které v určité jednoznačné životní souvislosti „padne“ a jehož podstata plyne právě z této životní souvislosti*“, konstatuje Gadamer.<sup>219</sup> Právě ze slov tohoto druhu je konstituován náš svět hodnot, smyslu, vlastní identity a sebe porozumění. Náš žitý svět významů je primárně konstituován jazykem.

Má-li mít nad námi řeč takovou moc, jak naznačuje výše naznačený Gadamerův výměr „slova“ v silném smyslu, pak řeč nemůže být dána naším arbitrárním rozhodováním o jejím užití. Zdánlivá volnost při volbě slov a řečové artikulaci myšlenky – skutečnosti je pouze povrchem. Kouzlo a přesvědčující schopnost řeči spočívá hlouběji, v nevědomém pobývání v prostoru důvěry, který jsme zdědili a do nějž vrůstáme. Přesně tento rozměr jazyka vyzývá Herder, když říká, že myslet a mluvit znamená plout ve zděděném proudu obrazů a slov. Tuto vrstvu jazyka musíme s důvěrou přijmout, nemůžeme ji vytvořit ani ovládnout.<sup>220</sup> Jakmile si toto uvědomíme, ztrácí řeč o korespondenci řeči a vnější reality své opodstatnění, neboť je zřejmé, že naše příběhy jsou závislé na nás předcházejících narativch tradice minimálně stejnou měrou jako jsou závislé na externím světě. V před-literárních společnostech jsou kmenové příběhy jak klíčem k chápání okolního světa tak klíčem k sebe pochopení.<sup>221</sup> Vysoce rozvinutá literární společnost jako je ta naše funguje podobně, když cestou metafikce píše a vypráví nový příběh na pozadí jiného, staršího, kanonizovaného. Ve světě psané kultury se tím dosahuje dvojího efektu. Jednak revize minulosti ale i legitimizace současnosti. Vergilius spojuje a roubuje *Aeneas* na homérskou epiku, stejně jako Dante do svého rozvrhu zahrnuje *Vergilia*<sup>222</sup>

#### 2.3.4 Alternativní poznání – účast a imaginace

Revoluční proměna pohledu na řeč šla ruku v ruce s proměnou koncepce lidského poznávání. Produktivní subjekt je jeho aktivním činitelem, nikoli jen pasivním příjemcem. Není znalost bez poznávajícího. Poznání se utváří ve svobodné činnosti tvůrčího subjektu, v procesu imaginace. Nesměřuje jako doposud od vnější reality k vnitřní zkušenosti, ale obráceně. Básník přírodu nenapodobuje, nýbrž kreativně proměňuje. Subjekt a objekt doposud roztržený do dvou nesouměřitelných veličin se romantika pokouší znovu spojit.

<sup>219</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*, s. 38.

<sup>220</sup> AVIS, Paul D. *God and the creative imagination*, s. 38.

<sup>221</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 48.

<sup>222</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 49.

Jaká je tedy spojitost mezi imaginativním vhladem a lidským pobýváním v řeči? Řeč není jen prostým prostředkem ke komunikaci, její role je fundamentálnější. Díky jazyku, z něž vyrůstáme, teprve vnímáme něco jako něco, tzn. vnímáme to, co ještě není jazykově uchopené pomocí toho, co již jazykovou formu má. Slova jsou hranicí naší zkušenosti, neboť to, co nemá řečový tvar, je neuchopitelné. Slovo nejen že artikuluje skutečnost, tj. činí z chaotického proudu artikulovaný celek, ale vhodně volené slovo může i tuto běžnou skutečnost přetvářet zevnitř tak, že odhaluje její nové, skryté dimenze. „*Poezie odkrývá závoj skryté krásy světa*“, konstatuje Shelley<sup>223</sup> Básnické slovo, metafora, ironie či prosté mlčení tam, kde by se určité slovo očekávalo, to všechno jsou způsoby, jak přivést k řeči ještě jiný rozměr skutečnosti, než je onen běžný.

Dominantní tradici novověké vědy, jak jsme ji sledovali u Bacona, Hobbse a Locka, v pozitivismu a novopozitivismu, jsme charakterizovali jako analytickou v tom smyslu, že analyzuje induktivně sebraná data, sleduje interakci mezi jednotlivými částmi. Celek stojí vždy až na konci a není tedy pravým celkem, ale spíše agregátem vzájemně na sebe působících jednotlivostí. Romantická teorie postupuje opačným směrem. Analýza ji nezajímá, neboť není cestou k poznání, které by člověku sdělilo něco podstatného. Rozdíly, které umožňují klasifikaci, romantiku nezajímají, podstatné jsou podobnosti umožňující vidět jednotu ve zdánlivé mnohosti. Burke v eseji *On the Sublime and the Beautiful* konstatuje, že „*mysl je mnohem pohotovější a má větší požitek z nalezení podobností než z vyhledávání diferencí*“ a svůj postřeh zdůvodňuje: „*protože při vytváření podobností produkujeme obrazy; sjednocujeme, tvoříme, rozšiřujeme náš svět, při vytváření distinkcí se naopak imaginace nemá čím sytit*.“<sup>224</sup> Jeho stanovisko pak glosuje Shelley v *A Defence of Poetry*: „*Rozum uznává rozdíly, imaginace naopak podobnosti věcí*.“<sup>225</sup> Rovněž Coleridge jako hlavní teoretik imaginace v anglické romantice těmito myšlenkám přitaká. Imaginaci chápe jako schopnost vnímat spojnice, vytvářet kombinace a vyvozovat z nich nové vhledy. Chápe ji jako „*sílu ke srůstání (coadunating power), k formování ducha, ke smiřování a prostředkování*“, jako „*dokonávající moc*“ (*completing power*).<sup>226</sup> Zavádí distinkci mezi imaginací primární a sekundární. Ta první je naší účastí na, (naším pobýváním v) Bohu (*complicity with God*). Je „*živoucí silou a primárním původcem veškeré lidské percepce*“<sup>227</sup> a „*opakováním věčného aktu tvoření nekonečného JSEM v konečné mysli*“<sup>228</sup>. Ta druhá je zdrojem lidské kreativity, je echem té první, odlišující se pouze ve stupni a způsobu uskutečnění. Imaginace není jen nějakou nahodilou aktivitou romantického umělce. Je něčím mnohem základnějším, podstatou a možností lidského poznávání vůbec. Je to Boží otisk v člověku, díky němuž člověk poznává, božská schopnost tvoření otištěná v lidské konečnosti. Tvořivým poznáním člověk uskutečňuje Boží obraz v sobě, jinak ani poznávat nedokáže. Augustinské světlo, kterým je Bůh

<sup>223</sup> „Poetry lifts the veil from the hidden beauty of the world.“ Citováno podle AVIS, Paul D. *God*, s. 36.

<sup>224</sup> BURKE, Edmund. *On the Sublime and the Beautiful*, 1834, s. 26, citováno podle AVIS, Paul D. *God*, s. 40.

<sup>225</sup> SHELLEY, 1888, vol.2, p.1, citováno podle AVIS, Paul D. *God*, s. 40.

<sup>226</sup> AVIS, Paul D. *God*, s. 41.

<sup>227</sup> „*The living power and primary agent of all human perception*“, COLERIDGE, Samuel Taylor. *Biographia literaria*, I, s. 167.

<sup>228</sup> „*Repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM*“, COLERIDGE, Samuel Taylor. *Biographia literaria*, I, s. 167.

a díky němuž teprve vše vidíme se v romantice transformuje do Božího tvůrčího činu (bytí) v jehož odlesku (se) můžeme (naším imaginativním tvůrčím činem) poznávat. Umělecká imaginace je pouze specifickým odleskem, specifickou účastí na původním božském tvůrčím obrazu.

Imaginativní poznání postupuje synteticky, je to řeč usilující o jednotu, celek a harmonii. Žije z celistvosti mýtu, tradice a společenství. Svůj vhled nesděljuje jazykem technickým, analytickým ani zcela jednoznačným. Syntetické poznání tohoto druhu vystupuje jakoby na pozadí tajemství, které sebou každá řeč vždy nese a z nějž žije.

E. Burke si však všímá i dalšího specifika lidského poznání. V pojednání *On the Sublime and the Beautiful* konstatuje, že: „jedna věc je udělat věc jasnou a druhá je učinit ji působivou...ve skutečnosti jsou (jasnost a zřetelnost) při působení na vášně v podstatě bezmocné.“<sup>229</sup> Jinými slovy, jasnost je irelevantní pro zakoušení vznešeného. Lidské poznávání se vždy mísí se sentimentem. Bez vášnivého přisvojení zůstává poznání pouze vnějškové. To, co nejvíc působí, je většinou i nejméně jasné. Např. vznešené (sublime) doprovází směs záhadnosti a děsu. Také ideje věčnosti a nekonečna patří k těm nejpůsobivějším, ačkoli není nic, co bychom chápali méně a zmateněji než nekonečno a věčnost.<sup>230</sup> Svůj postřeh proto uzavírá konstatováním: „Jasná idea je proto pouze jiným označením pro malou ideu.“<sup>231</sup>

Tohoto momentu, jak jsme viděli, si všiml již Vico, když protestoval proti Descartově vědě jasnosti a zřetelnosti na poli dějin. Dobře si uvědomoval, že na poli historického zkoumání jsou tato kritéria kontraproduktivní. Schopnost podílet se na těžce imaginaci je jediná cesta, jak se přiblížit k dávno zašlým dobám a artefaktům našich předků. Největší dědic augustinovské a romantické koncepce poznání mezi teoretiky vědy ve 20. století, M. Polanyi, tuto myšlenku v souvislosti s narůstající formalizací poznání opět připomíná. Ztráta významu v čím dál větším kvantu poznání „je důsledkem narůstající formalizace a symbolické manipulace kombinované se stále menším kontaktem se zkušeností. Vyšší stupně formalizace umožňují, aby byla vědecká konstatování přesnější, odvozování více odosobněné a současně více reverzibilní; avšak každý krok směrem k tomuto ideálu je získán na úkor postupujícího obětování obsahu.“<sup>232</sup>

Vico ve svém rozvrhu nové vědy zpochybňuje význam jasného a zřetelného poznání založeného na nezpochybnitelné evidenci, ať už racionalistické nebo empirické provenience. Jeho zdůrazňování účasti na lidském světě, na světě lidských výtvorů, oživuje starou tradici důvěry v epistemologii. Tam, kde se poznání nemůže opřít

<sup>229</sup> „It is one thing to make an idea clear and another to make it affecting...In reality helps but little towards affecting the passions.“ (BURKE, Edmund. *On the Sublime and the Beautiful*, 1834, s. 39, citováno podle AVIS, Paul D. *God*, s. 40).

<sup>230</sup> Burke, Edmund. *On the Sublime and the Beautiful*, 1834, s. 39, citováno podle AVIS, Paul D. *God*, s. 40.

<sup>231</sup> „A clear idea is therefore another name for a little idea“ BURKE, Edmund. *On the Sublime and the Beautiful*, 1834, s. 40, citováno podle AVIS, Paul D. *God*, s. 40

<sup>232</sup> POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, s. 86. S odstupováním dále do hloubky mikrosvěta či dálav makrosvěta se vytrácí obsahový smysl, kterou pro nás skutečnost v každodenním kontaktu má. Naopak s postupem k lidštějším a transcendenčním kategoriím- estetickým, morálním, náboženským míry smysluplnosti a obsahovosti skutečnosti narůstá.

o neotřesitelný základ, musí vycházet z určité explicitní, poznání předcházející, důvěry. Platí zde, že k tomu, abychom mohli testovat, musíme nejdřív důvěřovat. Nemůžeme učinit soud z pozice vnějšího pozorovatele, vždy mu předchází často nereflektovaný vnitřní souhlas. Na počátku této tradice stojí Augustin, který podstatu takového postoje shrnuje v kázání *De verbis Domini*, kde konstatuje, že víra musí přecházet porozumění tak, aby porozumění mohlo být odměnou víry.<sup>233</sup> Pro celý středověk pak emblematicky tento princip shrnul Anselm ve svém diktu *credo ut intelligam*.<sup>234</sup> Romantika se k této tradici nadšeně vrací. Coleridge ve svých *Aids to Reflection* konstatuje, že „věřit a rozumět nejsou dvě rozdílné věci, jsou to věci stejné v odlišné době růstu“.<sup>235</sup> Velkou obhajobou tohoto přístupu byla práce M. Polanyiho *Personal Knowledge*. Pravda je pro něj něčím, čemu se můžeme naučit jedině vírou v ní.<sup>236</sup> Pravda není externí, objektivní veličina, kterou můžeme analyzovat, diskutovat a přijmout na základě objektivních kritérií, které by rozhodnutí pro pravdu udělaly za nás. Pravdy se dotýkáme cestou morálního hledání. Naše vědění není identické s tím, co můžeme vyslovit, „víme více než můžeme říci“<sup>237</sup> říká Polanyi Tato skrytá, *tichá znalost (tacit knowledge)* se v nás internalizuje naším důvěřivým spočinutím v tradici, v jazyce, ve víře, v našem (významuplném) světě.

Vicova myšlenka, že skutečně poznat lze jen to, co patří do sféry lidského, přinesla vlivem Kantova transcendentálního idealismu, který stojí na myšlence transcendentálního „já“ a vlivem dalšího rozvoje této myšlenky v německém idealismu, ještě další, dříve netematizované, důsledky. Hegel v navázání na herderovsko-humboldtovské pojetí řeči coby zprostředkování rozvíjí ve *Fenomenologii ducha* koncepci poznání skutečnosti, k němuž dospívá sledováním postupných proměn vědomí ducha od nejjednodušších forem jako je bezprostřední vědomí - *tady a teď* ke komplikovanějším formám, které jsou zprostředkované kategoriemi a řečí. Když se setká smyslová jistota a řeč, ukazuje se řeč jako pravdivější (*wahrhaftere*). Co je známo bezprostředně (*bekannt*), to ještě není vpravdě poznáno duchem (tj. explicitně *erkannt*). Je to tím, že vše bezprostředně dané má zprostředkování mimo sebe a tedy nemůže být poznáno (*erkannt*) bez „subjektu“ (zrozeného z kantovského transcendentálního já), které nemá zprostředkování mimo sebe, nýbrž tímto zprostředkováním samo jest. Bezprostřednější je proto vždy méně pravdivé, tj. v určitém smyslu méně skutečné, než to, co je více zprostředkováno duchem. Zprostředkující funkce poznání, která je vždy formulovaným poznáním a tudíž v sobě vždy nese (předpokládá) řeč, však nefunguje jako pouhý „nástroj“, který bychom od zprostředkování a věci mohli prostě odečíst. Řeč je duchu vlastní nikoli jako nástroj, nýbrž patří k němu tak, že ji od něj ani od světa odečíst nemůžeme. Je způsobem jak si rozumí, jak se zprostředkovává. T. Bodammer upozorňuje, že odmítnutím řeči jako nástroje se nás Hegel snaží odpoutat od dualistické představy „v tom smyslu, že by člověk a svět byly sami pro sebe samostatné veličiny, mezi nimiž by „prostředkem“ řeči mohl být ustaven vztah. Lidské vědomí ve své první řečové organizovanosti spíše ještě vůbec nestojí ve výslovné pozici proti světu, nýbrž

---

<sup>233</sup> AVIS, Paul, *God*, s. 30-31.

<sup>234</sup> Věřím abych pochopil.

<sup>235</sup> COLERIDGE, *Aids to Reflection*, London, Routledge 1993, s.194, cit. podle AVIS, Paul, *God*, s.31

<sup>236</sup> POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, s. 305

<sup>237</sup> „We know more than we can tell“ POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*, 1958, 305, cit. podle AVIS, Paul D. *God*, s. 31.

*vědomí se vůči světu teprve v řeči utváří. Pro Hegela řeč není primárně instrumentem, který člověku slouží k tomu, aby se s nějak předem daným němým světem nebo přírodou teoreticky vypořádával. Bezejmenné „věci“ světa nejsou řečovými prostředky jednoduše pojednávány. Bez řeči zde totiž vůbec jakožto „věci“ pro člověka nejsou, stejně jako zde není svět jakožto svět. Řeč mezi člověkem a jeho světem „zprostředkovává“, chceme-li to tak vyjadřovat, ponejprv pouze v tom smyslu, že tento svět jako takový pro něj nechává teprve vůbec povstat. V tomto smyslu je „svět“ světem vždy již řečově zprostředkovaným. Teprve v druhotné rovině můžeme o řeči také ještě tvrdit, že člověka se světem „zprostředkovává“ tím způsobem, že je pro něj teoretickým nástrojem v kontaktu s řečově vždy již ustaveným světem.“<sup>238</sup>*

Tato vize nejenže se pokouší překročit dualitu, na níž stojí novověké pojetí subjekto-objektové propasti, ale z této srostlosti vyvstává nová koncepce skutečnosti, totiž taková, že duch vnímá a poznává skutečnost tím pravdivěji a skutečněji, čím více je jím samým zprostředkována. Jinými slovy bychom mohli říci, že nabývá „na skutečnosti“ tím jak „nabývá na smyslu“ Vicova teze, že člověk může poznávat jen to, co je lidským výtvorem nyní nabývá formy, že duch v pravdě poznává, nakolik si skutečnost zprostředkovává. A tedy poznané a skutečné je to, co je poznané duchem, v čem se duch sám pozná. Není třeba dodávat, že za těmito formulacemi již můžeme cítit konotace fenomenologické redukce na smysl resp. hermeneutický moment, totiž že naše poznání vypovídá o skutečnosti pouze nakolik a jen to, co vypovídá o nás samých (více viz kapitola 4.1.5.3.3).

---

<sup>238</sup> BODAMMER, Theodor. *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache.*

## 3 Současná situace

### 3.1 Impulzy postanalytické scény

Postanalytická filosofie dnes představuje pestrou škálu myslitelů a postihnout alespoň ilustrativně celý tento myšlenkový kadlub by dalece přesahovalo rámec našeho zkoumání. Věnujme proto pozornost pouze impulzům, které terén naší otázky bezprostředně ovlivnily a proměnily. Programové teze hlavních postanalytických protagonistů postupují - můžeme-li si takovou generalizaci dovolit - přesně ve stylu Freyovy typologizace, kde předchozí jazyková fáze je demaskována (odkouzlena) prohlédnutím, že jde o pouhý mýtus, nepodložené dogma, či přenesené užití slov. Není proto náhoda, že o předpokladech tradiční analytické filosofie mluví jako o „dogmatech“ nebo „mýtech“. Pro naše zkoumání jsou podstatná především následující:

První dogma empirismu: zpochybňuje jednoznačnou hranici mezi a větami analytickými a větami syntetickými.

Druhé dogma empirismu: předpoklad, že slova jsou v mysli spojena s věcmi světa jako popiska s exponáty v muzeu. (mýtus muzea)

Mýtus daného: zpochybňuje hranici mezi daným a odvozeným.

Třetí dogma empirismu: zpochybnění hranice mezi schématem a obsahem.

#### 3.1.1 Willard Van Orman Quine – dogmata a mýty empirismu

Jeho zápal pro principy logického pozitivismu postupně opadal s tím, jak důkladněji rozvíjel vlastní pozici silně ovlivněnou americkým pragmatismem s jeho zcela odlišným přístupem k jazyku. V dobách kdy Wittgenstein v *Traktátu* držel svou teorii jazyka jako kopie, formuloval již Dewey své názory na jazyk zcela odlišně. Jazyk byl pro něj společenskou dovedností, kterou získáváme výhradně na základě poznatků o zjevném chování jiných lidí. Význam není psychickou existencí, což platilo za samozřejmý předpoklad v dosavadní evropské analytické tradici, je především vlastností chování.<sup>239</sup> Na základě tohoto pojetí proto Quine začal pracovat s pojetím jazyka jako souborem dispozic ke zjevnému chování.<sup>240</sup> Na druhou stranu zůstává celoživotně věrný logicko-pozitivistickému boji proti zbytkům metafyziky a v tomto duchu také nahlíží svůj posun v chápání jazyka. Poslední výspu metafyziky spatřuje právě v Carnapově pojetí jazyka jako (symbolického) obrazu skutečnosti, kde jednotlivé výrazy fungují jako znaky představující (každý nezávisle na ostatních) různé mimojazykové entity.

Pro odmítnutí logického pozitivismu a formulaci vlastního postoje se stal přelomovým především jeho článek „*Dvě dogmata empirismu*“.<sup>241</sup> S odlišným pojetím jazyka se pro Quina stalo problematickým logicko-pozitivistické rozlišování mezi významem (hledá ho filosofie) a pravdou (hledá ji věda), tedy rozlišování vět

<sup>239</sup> Ke svému pragmatickému dědictví se Quine otevřeně hlásí v úvodu článku *Ontological Relativity* (s. 26-27). Český překlad in: *Obrat k jazyku: druhé kolo: jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů*, s. 49nn.

<sup>240</sup> QUINE, Willard Van Orman. *Ontologická relativita*, s. 49.

<sup>241</sup> Český překlad in: *Co je analytický výrok?* PEREGRIN, J., SOUSEDÍK, eds., s. 79-100.

analytických (oblast významu) a syntetických (vyjadřujících mimojazyková fakta). První předchází ty druhé tak jako věci *a priori* předchází ty *a posteriori*.<sup>242</sup> Takovou hranici Quine radikálně zpochybňuje a představuje pro něj první dogma empirismu, metafyzický článek víry.<sup>243</sup> Byť článek, který je v novověké filosofické tradici v různých podobách zažrán velmi hluboko (*pravdy faktové – pravdy rozumové – Leibniz, pravdy skutečné – pravdy verbální – Locke, záležitosti faktové – vztahy mezi idejemi – Hume, pravdy syntetické – pravdy analytické – Kant*). V článku pak postupně ukazuje na jednotlivé způsoby vymezení této hranice a dokazuje, jak ani jeden z nich není uspokojivý. Hlavním diskusním partnerem je mu však Carnap. Podle něj filosofie formuluje pouze kontingentní pravdy „druhého řádu“, tedy pravdy o jazyce, v němž formulujeme pravdy prvního řádu o světě. Je jakousi logickou syntaxí jazyka vědy bez vztahu k něčemu vnějšmu.<sup>244</sup> Hranice mezi oběma pravdami je podle Quina mnohem více pragmatickou záležitostí než absolutní hranicí. Nikdy totiž nemůžeme verifikovat jediný izolovaný výrok, protože verifikovány mohou být pouze celé teorie či jejich netriviální části. Říkat o nějaké pravdě, že je analytická znamená říkat, že je tak „zapletena v sítích našich přesvědčení“, že si nedokážeme představit, že bychom se jí mohli vzdát, aniž bychom celou síť vážně nepoškodili.<sup>245</sup>

Quinovi kritici sice přišli s relativizujícím protiargumentem, že totiž neexistenci takového rozhraní nedokázal, ale ukázal pouze, že dosud toto rozhraní nikdo nedokázal definovat.<sup>246</sup> V Quinově pojetí jazyka však taková hranice existovat nemůže, je zcela absurdní. Pokud řeč přestane být souborem jmen, které jsme dali věcem a zkoumáme-li ji v souladu s jeho pragmatickým přesvědčením jako interpretaci chování těch, kteří řeč užívají, stává se toho rozhraní nahodilým vzhledem k přesvědčení mluvčích. Evidentní to je na modelu Wittgensteinových jazykových her. Výrok, který se v rámci určité hry jeví jako analytický, tedy jako nutný předpoklad k hraní takové hry, se mimo rámeček této hry jeví jako výrok syntetický, totiž poznatek o podstatě této hry. Logicko-pozitivistický předpoklad, že to, co kterým slovem vyjadřujeme je záležitostí dohody nás, kteří slovo užíváme, se jeví jako neudržitelný, neboť předpokládá nějaký další metajazyk či implicitní rovinu, na níž k této dohodě dochází. Podle Quina se významy (a tedy i analytické věty) ustavují implicitně v rámci „jazykového provozu“, není proto možné vést hranici mezi jejich ustanovováním na jedné straně a užíváním již ustanovených významů na straně druhé. Není zde nejdříve něco jako fáze kalibrování jazyka a poté druhá fáze ve formě vlastního jazykového provozu užívající již zkalibrovaných významů. Význam není něco, co sídlí nezávisle na jazyku v hlavách lidí, význam se konstituuje jazykovým jednáním. Jazyku se učíme cestou pozorování jazykového chování ostatních lidí.<sup>247</sup> Když se učíme jazyku, nepozorujeme žádná vlákna vedoucí

<sup>242</sup> Pro kantovské syntetické soudy *a priori* v logickém pozitivismu pochopitelně nemůže být místo.

<sup>243</sup> QUINE, Willard Van Orman. Dvě dogmata empirismu, s. 79.

<sup>244</sup> Podrobněji viz PEREGRIN, Jaroslav a Stanislav SOUSEDÍK. Diskuse o analytičnosti v našem století. In: *Co je analytický výrok?*. S. 15-24.

<sup>245</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 39.

<sup>246</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly*, s. 186.

<sup>247</sup> V tomto bodě Quine vyvolal ostrou kritiku ze strany N. Chomského, který považuje behaviorismus v jazyce za zcela neudržitelný a považuje za prokázaný fakt, že podstatná část jazyka musí být nutně vrozená. Obáváme se však, že Quine se s Chomským v tomto bodě v podstatě mýlí, neboť Chomský považuje za jádro jazyka syntax a jeho argumenty ve prospěch vrozenosti se vesměs týkají gramatických pravidel (viz obsáhlá úvaha J. PEREGRINA nad knihou S. Pinkera *Jazykový instinkt, (Nedokončená?) revoluce v pohledu na jazyk*. In: *Filosofie a jazyk*, s. 51-74), zatímco pro Quinovo tázání hraje

od slov k věcem; pozorujeme jazykové chování kompetentních mluvčích, a vidíme-li pak jazyk jako založený na vztazích mezi slovy a věcmi, může být tato představa vydestilovaná jediné z poznatků o takovém chování.<sup>248</sup>

Za druhé dogma empirismu považuje Quine přesvědčení, že každý jednotlivý smysluplný výrok musí být logickou kombinací nějakých výroků pozorovacích a že tedy musí být samostatně verifikovatelným pozorováním (viz Carnapovy atomické neboli protokolární věty). Jazykové výrazy fungují pro Quina vždy kolektivně. Podobně jako pozdní Wittgenstein poukazuje na to, že aby se stalo slovo jménem, nestačí nám pouze jeho přiřazení k nějaké věci (logický pozitivismus), jako jméno funguje pouze v kontextu dalších slov. Být jménem je určitá role v rámci určitého celku tak jako je např. role učitele možná jen tehdy, když tam jsou i žáci, škola, pravidla hodnocení atd.. Předpoklad, že každý výrok odpovídá nezávisle na ostatních nějakému vlastnímu kousku světa (faktu) a každé slovo nezávisle na jazyce jednotlivým věcem, považuje Quine za naivní<sup>249</sup> a označuje to za tzv. mýtus muzea. Podle tohoto mýtu, který nám podvědomě sedí v hlavách, jsou v naší mysli jednotlivá slova spojena s věcmi definitivním způsobem tak jako jsou popisky v muzeu připojeny k jednotlivým exponátům, které označují.

O nějakém odpovídání světu lze proto hovořit jediné v rámci celých teorií. Nikdy nelze potvrdit či vyvrátit jednotlivý výrok, ve hře je vždy celá teorie stojící v pozadí výroku. „*Výroky o vnějším světě předstupují obrazně řečeno před tribunál smyslové zkušenosti ne jako jednotlivá individua, ale jako kolektiv.*“<sup>250</sup> Celkově pak Quine nastoluje zcela proměněnou vizi skutečnosti a našeho poznání. „*Celý soubor poznání nebo přesvědčení, a to od nejběžnějších otázek geografie nebo historie po nejhlubší zákony atomové fyziky či dokonce čisté matematiky a logiky, si lze představit jako člověkem rozprostřenou síť, která se dotýká smyslové zkušenosti jen svými okraji. Na základě jiného přirovnání bychom poznání mohli připodobnit k silovému poli, jehož okrajové podmínky jsou naše zkušenosti. Nesoulad se zkušeností na periférii nás pak vede k přizpůsobení vnitřní struktury pole... Co se týče otázky, který výrok na základě sporné zkušenosti přehodnotit, je zde široký výběr, neboť celé pole je okrajovými podmínkami (zkušenosti) určeno jen nedostatečně. Žádná jednotlivá zkušenosti není spojena s nějakým jednotlivým výrokiem ležícím uvnitř pole jinak než nepřímou, totiž prostřednictvím úvahy týkající se rovnováhy celého pole. Jestliže je tato úvaha správná, je zavádějící mluvit o empirickém obsahu jednotlivého výroku, zvláště jde-li o výrok, který je daleko mimo dosah zkušenostní periférie. Podobnou bláhomostí je hledat hranici mezi syntetickými výroky, které jsou v závislosti na zkušenosti pravdivé a analytickými výroky, které jsou pravdivé za všech okolností. Tímto druhým způsobem může být pravdivý libovolný výrok, jestliže v systému provedeme na jiném místě dostatečně drastická opatření... A právě tak platí, že žádný výrok není nerevidovatelný.*

---

problematika syntaxe pouze okrajovou roli. Naopak v oblasti sémantiky bývá Chomskému vyčítáno, že se zcela nekriticky přidržuje problematické korespondenční teorie (*Filosofie a jazyk*, s. 70nn).

<sup>248</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam a struktura*, s. 119.

<sup>249</sup> To mimo jiné znamená konec logického atomismu aplikovaného na jazyk. Oproti Carnapovi se tak obrátil poměr jednotlivých výrazů ke skutečnosti. Zatímco u něj skutečnosti primárně odpovídá jednotlivá věta a v případě teorií jde pouze o sekundární odpovídání, u Quina, podobně jako u Poppera (viz kapitola 3.2.3.1) je tomu naopak.

<sup>250</sup> QUINE, Willard Van Orman. *Dvě dogmata empirismu*, s. 95.



*Z důvodu zjednodušení kvantové mechaniky byla dokonce navržena revize zákona o vyloučení třetím.*<sup>251</sup>

Celá tato radikálně obměněná vize však neznamena žádný „sémantický agnosticismus“, jak bývá Quine občas interpretován. Jeho vývody jej vedou pouze k závěru, že možnost říci něco určitého o tom, k čemu naše slova odkazují, je podmíněna volbou (v podstatě libovolnou) referenčního rámce. Nemá vůbec smysl říkat, jaké jsou objekty dané teorie nebo daného diskursu v absolutním smyslu, smysluplné je pouze říci to, jak je jedna teorie objektů interpretovatelná v jiné. Tuto skutečnost pak nazývá ontologickou relativitou.<sup>252</sup> Svou pozici Quine výstižně glosuje v následujícím přirovnání. *„Ptát se, jaká je skutečnost doopravdy, nezávisle na lidských kategoriích, je sebevyvracející; je to jako ptát se, jak dlouhý je Nil doopravdy, nezávisle na specifických záležitostech milí a metru.*“<sup>253</sup>

Zpochybňuje tak dlouhou tradici korespondenčního pojetí vztahu jazyka a světa. Loučí se s představou, že naše teorie musí doslovně kopírovat svět, který je na nás nezávislý jak v tom smyslu, že jeho existence nezávisí na naší vůli tak v tom smyslu, že jej neovlivňuje pojmový aparát, s nímž k jeho popisu přistupujeme. Dává v ale základní premise deskriptivního modu jazyka, totiž, že struktura naší řeči musí odpovídat předem dané struktuře světa. Korespondence pak vyžaduje, abychom postulovali fakta, která budou s jazykem korespondovat. Vidět svět jako souhrn faktů by nám asi nikdy nepřišlo na mysl, dokud bychom se nepustili do budování korespondenční teorie. Ta podle Quina znamená pouze *„zbytečné vymyšlení entit jenom proto, aby byla zajištěna korespondence“*.<sup>254</sup> Aplikuje tak Ockhamovu břitvu na nadbytečná jsoucna vytvořená pouze za účelem hladkého fungování teorie korespondence. Právě tato nadbytečná jsoucna nás však podle Quina nejvíce zavádí. Jsou našimi virtuálními konstrukcemi, které postulujeme pouze proto, abychom měli pro každou jednotlivou pravdivou větu jednotlivý kousek skutečnosti zodpovídající za její pravdu. Místo korespondenční teorie jazyka Quine navrhuje holistické vidění. Není tomu tak, tvrdí, že by primárně existovaly vztahy mezi slovy a věcmi (event. fakty) a jejich součtem by se konstitoval vztah mezi celkem jazyka a celkem světa; je tomu naopak tak, že primárně existuje vztah mezi jazykem (či našimi teoriemi v tomto jazyce) a světem, který my, když tento vztah reflektujeme, rozkládáme a promítáme z celků na části.<sup>255</sup> Nepovažujeme-li již relaci „slovo – věc“ za vztah primární, nýbrž za pouze druhotně odvozený, není pak nic divného na tom, že je nejednoznačný.<sup>256</sup>

<sup>251</sup> QUINE, Willard Van Orman. Dvě dogmata empirismu, s. 96.

<sup>252</sup> QUINE, Willard Van Orman. *Ontological Relativity and other Essays*, (česky úvodní esej Ontologická relativita. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*). Z toho vyplývá, že jakoukoli výpověď je možno považovat za pravdivou, udělají-li se dostatečná opatření v jiné části systému či teorie a na druhé straně pak platí, že žádná výpověď nemůže platit za nerevidovatelnou (nikdy nemůže být dostatečně určena empirií). To je podstata tzv. Quine-Duhamovy teze, kdy Quine své závěry spojil s tzv. teorií nedourčenosti jednotlivých teorií empirickou verifikací P. Duhema. Více viz LAUBE, Martin. *Im Bann*, s. 36n.

<sup>253</sup> Quine, Willard Van Orman. *Structure and Nature*, s. 9, citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly*, s. 194.

<sup>254</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 141, rovněž in: PEREGRIN, J. *Kapitoly*, s. 200.

<sup>255</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 139.

<sup>256</sup> Velkým tématem Quinova myšlení byla problematika překladu. Přišel s tezí o *neurčitosti překladu (indeterminacy of translation)*, tj. že neexistuje možnost překladu s definitivní jistotou správnosti. Spíše podle něj existují netriviálně různé (tj. vzájemně se vylučující) a přitom „stejně správné“ způsoby

Svět je jazykovým konstruktem v tom smyslu a do té míry, nakolik se pro nás skládá z věcí, které bychom jako věci nemuseli vidět, kdybychom neměli ten jazyk, který máme. Říkáme-li o něčem, že je to jazykový konstrukt, neplyne z toho ještě, že by to nebylo skutečné. Myslí se tím, že nebýt jazyka, nechápali bychom to tak, jak to chápeme (nemělo by to pro nás ten tvar a smysl, který to má).<sup>257</sup>

Jazyk podle Quina proto není tvarován na něm nezávisle vytvarovaným světem. Avšak nezastává ani opačnou tezi, totiž že jazyk teprve uděluje tvar do té doby beztvaremu světu. Struktura jazyka a světa jsou jen dvě stránky téže mince a nemá smysl ptát se, která je za kterou zodpovědná. Peregrin Quinovu pozici shrnuje lapidárně: „*bylo by absurdní představit si, že kameny či brouci existují teprve od okamžiku, kdy jsme se objevili my s našimi pojmy kámen a brouk. Na druhé straně se podle Quina není důvod domnívat, že by bytosti, jejichž pojmový rámeček by se natolik lišil od toho našeho, že by v něm nebylo místo pro takové pojmy, jako jsou kámen a brouk, žili ve světě kamenů a brouků a ostatních věcí, které obklopují nás.*“<sup>258</sup>

Jakkoli se mohou zdát Quinovy závěry relativizující, sám se považuje za horlivého zastávce vědy. Tento aspekt, jakkoli je na základě předchozího líčení neočekávaný, má co do činění s jeho specifickou formou naturalismu.<sup>259</sup> Málo který filosof kdy bral vědu vážněji než Quine a je ironií osudu, jak upozorňuje Peregrin, že ho Sokal a Bricomont zařazují do seznamu postmoderních intelektuálů zneužívajících vědu a produkujících módní nesmysly.<sup>260</sup> Quine je totiž přesvědčeným fyzikalistou v tom smyslu, že svět „*se skládá pouze z fyzikálních objektů plus všech jejich tříd plus všech tříd kterýchkoli z předchozích plus všech tříd celého tohoto nahromadění a tak dále a že*

---

překladu z jednoho jazyka do druhého. (PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 115). Souvisí to s jeho pragmatickým pojetím jazyka a významu. Zvládnout správný překlad předpokládá dobrou znalost obou jazyků. Umět správně jazyk však podle Quina neznámá nic jiného než správně a rozumně užívat např. české věty, neboť jazyk podle něj není ničím jiným než souborem dispozic k určitému druhu chování (totiž užívání jazyka). A protože se dá jazyk naučit, nemůže učení spočívat v ničím jiném než v pozorování a napodobování těch, kdo jej už ovládají. Tuto myšlenku Quine trefně vystihuje tvrzením, že zatímco v psychologii behavioristy být můžeme, ale nemusíme, v jazyce nemáme na vybranou. (QUINE, Willard Van Orman. *Hledání pravdy*, s. 37n). Kdyby k němu podstatným způsobem patřilo něco, co je pouze uvnitř hlav mluvčích, bylo by naučení se jazyku záhadou (do hlav jeden druhému nevidíme). Znamená-li tedy „rozumět jazyku“ pouze správně s ním zacházet (ať jako mluvčí nebo posluchač), pak není divu, že není možnost dosáhnout nějaké nezpochybnitelné jistoty a jednoznačnosti.

Fakt, že obecně nelze jednoznačně určit, k čemu výrazy našeho jazyka odkazují, nazývá Quine *neurčitostí reference (indeterminacy of reference)*. Nikam dál totiž než k užití jazyka jednotlivými mluvčími nedohlédneme. Užívají-li v určitém jazyce jedno slovo zcela stejným způsobem, není další instance, která by rozhodla, zda tímto slovem skutečně míní totéž. (PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 118.) Neurčitost reference je pak pouze speciálním případem toho, co Quine nazývá *ontologickou relativitou (ontological relativity)*. Tedy faktu, že mluvit o tom, co znamenají výrazy nějakého jazyka má smysl jenom relativně, tj. k nějakému jinému jazyku a k překladu z toho prvního do druhého. Otázka, co je něco, může být zodpovězena jen dalším postulováním, překladem, něco je něco. Říkám-li, že gavagai znamená králík, pak říkám, že gavagai může být do češtiny přeloženo jako králík. Mám-li za to, že toto konstatování říká něco více, pak je to jen proto, že předpokládám, že výraz „králík“ má ten význam, který běžně v češtině má (PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 118-119, viz také kapitola 4.1.2).

<sup>257</sup> K tomuto problému viz rovněž vlivná práce GOODMAN, Nelson. *Způsoby světutvorby*.

<sup>258</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly*, s. 202.

<sup>259</sup> Více k tomuto aspektu Quinova myšlení v práci *Od stimulu k vědě* (QUINE, Willard Van Orman. *Od stimulu k vědě*, s. 40nn).

<sup>260</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 15nn.; viz také PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly*, s. 201.

*takový svět je zjevně přiměřený veškeré skutečnosti*“.<sup>261</sup> Tento výrok, zdá se, odporuje jeho předešlým tezím, avšak je to jen zdánlivé. Quinovo pragmatické přetvoření empirismu totiž pořád ještě usiluje o empirismus, byť, jak je Quine přesvědčen, o empirismus očištěný od zbytků metafyziky. Co však v tomto případě zbývá z empirie? Podle Quina jsou to smyslové podněty, které kauzálně podněcují k určitým výpovědím. Tyto podněty sice vždy zapadají do rámce nějaké teorie a nelze z nich učinit základní stavební prvky smyslu, avšak každá teorie by se někde na okraji měla těchto smyslových podnětů dotýkat a tvořit tak její oprávnění nikoli v tom smyslu, že jsou tyto podněty určitým korespondenčním protějškem jednotlivých výpovědí, ale tak, že se na nich vyjevuje fyzikalistická podstata skutečnosti. Tuto koncepci ostře kritizuje M. Laube jako nedostání původním ambicím vyjádřeným především v rané kritice empiristických dogmat. Vyčítá mu, že zpětně upadá do empiristického „mýtu daného“, který pouze posouvá od pozorovacích (protokolárních) vět logického pozitivismu k danosti smyslových podnětů, aniž by si přitom povšiml propasti, která mezi těmito dvěma stupni stojí. Nereflektování tohoto příkopu považuje proto jen za další formu empirického dogmatu a Quinovu koncepci tak v posledu označuje za holisticko-naturalistickou modifikaci logického empirismu.<sup>262</sup> Zda ve svém odsudku není příliš příkrý, to ponechme soudu jiných, pro naše tázání však jsou jeho postřehy o ontologické relativitě a kritice empirismu klíčové.

### 3.1.2 Wilfrid Sellars a mýtus daného

Další významný podnět pro krystalizaci postanalytické myšlenkové scény představuje Sellarsův článek „*Mýtus daného*“, který zpochybňuje empiristické rozhraní mezi daným a odvozeným. Sellars na počátku provokativně konstatuje, že „*je možné popřít, že by existovala data nebo cokoli jiného, co by bylo v tomto smyslu dané, aniž by se tím člověk dostal do rozporu se zdravým rozumem.*“<sup>263</sup> Empiristé podle něj vychází z nepodloženého spojení mezi vnímáním a poznáváním. Bezprostřední vnímání se chápe jako myšlení (pojímání do mysli) elementárních faktů (opět variace na téma Carnapových protokolárních vět). Problém podle Sellarse spočívá v tom, že vnímáme předměty, zatímco poznáváme fakta. Můžeme vnímat pasoucího se jelena, aniž bychom poznávali, že je to jelen a že se pase. Na cestě mezi vjemem a větou stojí „klasifikační materiál“ jazyka v jeho celku. Sellars proto konstatuje: „*Namísto abychom k pojmu něčeho došli tak, že bychom si všimli věci tohoto druhu, mít schopnost všimnout si věci tohoto druhu již znamená mít pojem tohoto druhu věci.*“<sup>264</sup> Z pozorování jedné věci proto nemáme nic, pokud navíc nevíme spoustu jiných věcí. Na empirické poznání, stejně jako na poznatky vědy se můžeme spoléhat nikoli primárně kvůli jejich danosti (co je „nezprostředkovaně dáno“ zůstává v podstatě neprohlédnutelnou otázkou), ale kvůli možnosti kdykoli nepřiměřenosti upravit. „*Empiristické poznání stejně tak jako jeho sofistikovaná extenze, věda, je racionální ne proto, že má základ, ale proto, že je to*

<sup>261</sup> Citováno podle: QUINE, Willard Van Orman. *Od stimulu k vědě*, s. 40.

<sup>262</sup> LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache*, s. 41-43.

<sup>263</sup> Sellars, Wilfrid. The myth of the given, 1956. In: *The foundations of science and the concepts of psychology and psychoanalysis* (ed. H. Feigl, M. Scriven) s. 127, (přel. Jaroslav Peregrin, In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*, s. 21).

<sup>264</sup> Sellars, tamtéž, s. 176, citováno podle *Obrat k jazyku: druhé kolo*, přel. Jaroslav Peregrin, s. 22.

*sebeopravující podnik, který může zpochybnit jakékoli tvrzení, i když ne všechna najednou.*<sup>265</sup>

Poznání tedy v Sellarsově podání nefunguje atomisticky tak, že do myslí přijímáme pozorováním nějaké základní kameny a z nich pak hierarchicky budujeme stavbu našeho vědění. Vztah jazyka a světa proto není možné hledat zkoumáním propojení mezi slovy a věcmi, ale pouze ohledáváním způsobů a okolností užívání jazykových výrazů. Význam výrazu se pak nejeví jako tímto výrazem „onálepkovaná“ věc, ale jako způsob užívání tohoto výrazu. Slovo „jelen“ není svou podstatou konstatování vztahu mezi slovem „jelen“ a objektem „jelen“, je vymezením způsobů, jak mohu slovo užít, jakou roli může v interakci se „světem“ mít.

### **3.1.3 Donald Davidson – třetí dogma empirismu**

Jako doplněk a radikalizaci mezitím široce přijímané Quinovy a Sellarsovy kritiky atomistického empirismu formuluje D. Davidson v článku *„O samotné myšlence pojmového schématu“*<sup>266</sup> tzv. třetí dogma empirismu. *„Chci poukázat na to, že...dualismus schématu a obsahu, uspořádávajícího systému a něčeho, co čeká, aby to bylo uspořádáno, nemůže být učiněn srozumitelným a obhajitelným. Je sám dogmatem empirismu, ... Třetím a snad posledním, protože jestli se vzdáme jeho, není jasné, co podstatného, co bychom měli nazývat empirismem, ještě zbývá.“*<sup>267</sup> Upozorňuje v něm na to, že řada z těch, kdo uznali závažnost Quinových, Sellarsových a třeba i Kuhnových argumentů a zastávají holistický obraz vztahu jazyka a světa, mají často tendenci vnímat tuto relaci jako vnímání neutrálního obsahu prostřednictvím optiky různých pojmových rámců. Na čem takový dualismus stojí? Je to přesvědčení, že *„jazyk je především klasifikací a uspořádáním smyslové zkušenosti, jehož výsledkem je určitý řád světa... Jinými slovy, jazyk dělá hrubším, ale také širším a všestrannějším způsobem tutéž věc, kterou dělá věda... Tak narážíme na nový princip relativity, podle kterého nejsou všichni pozorovatelé, nejsou-li si jejich jazyková pozadí podobná nebo nemohou-li být nějakým způsobem zkalibrována, vedeni toutéž fyzikální evidencí ke stejnému obrazu vesmíru.“*<sup>268</sup> Z takové vize můžeme vydestilovat 3 strukturní elementy. (1) Máme zde jazyk<sup>269</sup> jako uspořádávací sílu, kterou nelze jasně oddělit od vědy, (2) to, co je uspořádáváno (zkušenost, fyzikální evidence...) a také (3) selhání vzájemné přeložitelnosti (nemožnost kalibrace). Přesvědčení, že důvodem pro selhání překladu jsou naše odlišná schémata (jazyky) a ne něco jiného, je dáno naším (nepodloženým) přesvědčením o společném vztahu ke zkušenosti (předjazykové, předschematické). Pro naši jistotu o nepřeložitelnosti potřebujeme určitou společnou půdu ležící vně schémat, něco neutrálního, avšak toto něco nemůže být tím, co nám sdělují jazyky, musí to ležet ještě hlouběji.

---

<sup>265</sup> Sellars, tamtéž, s. 171.

<sup>266</sup> Česky vyšlo v *Obrat k jazyk druhé kolo*, ed. I. Jaroslav Peregrin, s. 108-125.

<sup>267</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné myšlence pojmového schématu. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*. S. 116.

<sup>268</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 116.

<sup>269</sup> Má-li kdo jazyk, má pojmové schéma. Jinak řečeno: kde se liší pojmová schémata, tam se liší jazyky. Pojmová schémata můžeme ztotožňovat s jazyky, resp. s množinami vzájemně přeložitelných jazyků. DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 110-111.

„Dominantní metafora pojmového relativismu, metafora různých hledisek, se zdá prozrazovat paradox. Různá hlediska dávají smysl, avšak jedině, existuje-li společná souřadnicová soustava, na kterou je můžeme vynést; avšak existence společné soustavy podřívá tvrzení o dramatické nesrovnatelnosti.“<sup>270</sup> Davidson proto navrhuje tento paradox odstranit a rezignovat na - relativisty skrývaný“, Quinem a jinými fyzikalisty postulovaný - předpoklad společné souřadnicové soustavy jako na empiristické dogma. V tomto jako by stál mimo hlavní proud postmoderny. Prohlášení, že relativismus je vlastně pouze dalším empiristickým dogmatem je velmi odvážné. Jak k němu dospívá?

Nejprve je potřeba takový relativismus blíže vymežit. O mnohosti světů totiž můžeme mluvit ve dvojím ohledu. Davidson v tomto ohledu srovnává Strawsona a Kuhna.<sup>271</sup> Strawson začíná v knize *Hranice smyslu*<sup>272</sup> konstatováním, že je možné si představit světy velmi odlišné od toho našeho. Má na mysli akt představování si možných, tj. neaktuálních světů. Naopak podle Kuhna pracují různí vědci v rámci různých paradigmat, tj. v různých světech. Mezi Kuhnovým a Strawsonovým pohledem je však podstatný rozdíl. Oněch mnoho světů, které si představuje Strawson, je viděno, slyšeno či popisováno ze stejného hlediska; Kuhnův jediný svět je nahlížen z různých hledisek.<sup>273</sup> První verze (Strawson) vyžaduje, abychom uvnitř jazyka rozlišili pojem od obsahu: s použitím pevné soustavy pojmů (slova s pevným významem) popisujeme alternativní univerza. Druhá verze přichází s dualismem celkového schématu (jazyka) a neinterpretovaného obsahu. A právě tento kuhnovský relativismus Davidson demaskuje jako další empirické dogma.

Podobně jako Goodman nebo Rorty vítá odvrát od reprezentacionismu jako cestu, jak se zbavit dlouhodobých problémů a paradoxů, které naše poznání díky adekvátnímu paradigmatu zatěžovaly. Na rozdíl od ostatních však odtud nesměruje k pluralismu či relativismu. Naopak je přesvědčen, že odmítnutí reprezentačně adekvátního paradigmatu vede ke stanovisku, z něž přestává být relativismus formulovatelný. Svou argumentaci zakládá na prohloubení quinovské problematiky překladu. Quine podle Davidsona přehlíží, že kromě významů, které se v neznámé řeči domorodců pokoušíme odhalit, vstupuje do hry i přesvědčení těch, kdo věty vyslovují. A konstatuje, že domorodec má totiž větu za pravdivou ne proto, že nastávají námi pozorované okolnosti, ale proto, že je přesvědčen, že určité okolnosti nastávají. A (podle nás) nastávající okolnosti se nemusí vždy krýt s okolnostmi, o nichž je domorodec přesvědčen, že nastávají. Jeho souhlas a nesouhlas s určitými větami je tedy dán výsledkem dvou faktorů – přesvědčení a významu, přičemž ani k jednomu nemáme přístup nezávisle na tom druhém. Z toho plynou závažné důsledky. Tak např. tvrdí-li domorodec něco, co nám připadá podivné, můžeme to připisat jeho divnému přesvědčení, ale také našemu špatnému porozumění jeho slovům. Jinými slovy, rozdíl může spočívat jak v tom, že domorodec má špatné přesvědčení o určitém (nezávislém) obsahu nebo v tom, že používáme různé pojmy, pojmové rámce, které jsou neslučitelné a proto se nemůžeme domluvit. Zdali je chyba v domorodcově přesvědčení nebo

<sup>270</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 110.

<sup>271</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 113.

<sup>272</sup> STRAWSON, Peter Frederick. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*, s. 15.

<sup>273</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 113.

v našem překladu nemůžeme nijak apriorně odlišit a naše rozhodnutí pro tu či onu variantu bude vždy pragmatické.<sup>274</sup> Tato nejistota se netýká pouze podivných a nepřeložitelných slov exotických domorodců, ale je naší každodenní zkušeností. Davidson uvádí příklad: Vidíme-li jak kolem nás pluje keč a náš společník řekne „podívej na tu pěknou jolu“, jsme postaveni před problém interpretace. Jednou možností je, že si náš přítel spletl keč s jolou a vytvořil si chybné přesvědčení. Avšak, vidí-li dobře a dívá-li se z vhodného úhlu, je pravděpodobnější, že neužívá slova „jola“ úplně stejně jako my a že v tom, kde má míjející plachetnice stěžeň se nijak nemylí.<sup>275</sup>

Nejen tedy, že představa naprosto neslučitelných pojmových rámců a z toho plynoucí relativismus nedává smysl v případě naprostého selhání překladu, ale jak Davidson ukazuje na příkladech z každodenních interpretačních potíží, nedává smysl ani v případě selhání částečného.<sup>276</sup>

Nemůžeme to shrnout tak, že jsme ukázali jak je možná komunikace mezi lidmi, kteří mají odlišná schémata aniž by to vyžadovalo něco, co nemůže existovat, totiž nějakou neutrální půdu, společný souřadnicový systém. „*Nenašli jsme totiž žádné srozumitelné východisko, které by nám dovolilo říci, že se schémata liší.*“ Stejnou chybou by bylo i vyhlašovat radostnou zvěst, že celé lidstvo „...sdílí společné schéma a ontologii. *Nemůžeme-li totiž srozumitelně říci, že se schémata liší, nemůžeme ani srozumitelně říci, že jsou schématem jediným.*“<sup>277</sup>

Z těchto úvah Davidson vyvozuje své kritické šlehy vůči relativismu. Ten je možné zastávat pouze za předpokladu, že se držíme dogmatu dualismu schématu a skutečnosti. Podobně kritický je však i vůči opaku relativismu, totiž představě adekvátního vztahu mezi skutečností a pojmovým schématem, mezi řečí a skutečností. Takový obraz je totiž pouze druhou stranou relativismu. Každý pojmový rámec se k předjazykové skutečnosti vztahuje v trochu jiné podobě adekvace, vytváří trochu jinou neredukovatelnou dualitu a rozhovor mezi pojmovými rámci pak musí analyzovat ony různé podoby adekvace, různé duality. Toto vše Davidson odmítá jako nadbytečné a kritiku relativismu proto může uzavřít nadějným konstatováním: „*Vzdáme-li se závislosti na pojmu neinterpretované skutečnosti, něčeho vně všech schémat i vědy, nerušíme tím pojem objektivní pravdy – právě naopak. Máme-li dogma dualismu schématu a skutečnosti, dostáváme pojmovou relativitu a pravdu relativní ke schématu. Bez tohoto dogmatu jde tento druh relativity přes palubu. Pravdivost vět samozřejmě zůstává relativní k jazyku, ale to je tak objektivní, jak jen to může být. Vzdáme-li se dualismu schématu a světa, nevzdáme se světa, ale znovunastolujeme bezprostřední kontakt s nám blízkými předměty, jejichž příhody činí naše věty a názory pravdivými nebo nepravdivými.*“<sup>278</sup>

<sup>274</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 124.

<sup>275</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 123.

<sup>276</sup> „*Musíme, domnívám se, učinit závěr, že pokus dát pevný význam myšlence pojmového relativismu, a tudíž myšlence pojmového schématu, není o nic úspěšnější, když je založen na částečném selhání překladu, než když je založen na selhání úplném.*“ DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 124.

<sup>277</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 125.

<sup>278</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné, s. 125.

### 3.1.4 Co je a odkud se bere význam?

V dosavadním přehledu přístupů analytické a postanalytické filosofie k problematice vzájemného vztahování jazyka a skutečnosti jsme tu a tam operovali s termínem "význam", a to aniž bychom ho jakkoli blíže osvětlili, předpokládali jsme jakési obecné porozumění. Otázka významu je však v našem tázání klíčová. Podle toho, jak odpovíme na otázku „co je význam“, bude vypadat i celková odpověď na to co je jazyk, co je skutečnost a jak se k sobě navzájem mají.

V historickém přehledu mapujícím naše tázání v novověku jsme konstatovali, že běžné vnímání jazyka stojící do značné míry stále v pozadí scientistického a odborně nereflektovaného užívání jazyka, má svůj kořen ve výbojích raně novověké vědy a s nimi spojenými filosofickými důsledky. Lockovo vymezení toho, jak funguje jazyk jakoby stále udržovalo svou platnost.: *„Užitek slov...spočívá v tom, že jsou smyslově vnímatelnými znaky idejí; a ideje, které jsou těmi znaky zastoupeny jsou jejich vlastním a bezprostředním významem...Slova ve svém prvotním nebo bezprostředním významu nezastupují nic jiného než ideje v mysli toho, kdo těchto slov užívá, bez ohledu na to, jak třeba nedokonale nebo nedbale jsou tyto ideje sejmuty z věcí, které mají představovat.“*<sup>279</sup> Zde zaznívá velmi lapidárně přirozeně přijímaná teze, že jazyk je nástrojem vyjadřování myšlenek. Fungování jazyka podle ní spočívá v tom, že se pomocí výrazů přesouvají obsahy mysli z hlavy jednoho člověka do hlavy druhého. Pohlédneme-li na tento „psychologicko-semiotický“ obraz pozorněji, můžeme konstatovat, že v sobě spojuje dvě představy: (1) že jazykové výrazy jsou označením významů tak jako cedulka na dveřích označuje toho, kdo uvnitř bydlí ve smyslu jakési fyzicko-psychologické korespondence a (2) že významem výrazů je něco, co se vyskytuje uvnitř mysli těch, kdo výrazy užívají.

Co je na těchto tezích tak problematického, že se v jejich odmítnutí shoduje jak poměrně roztržštěná scéna postanalytická, tak kontinentální scéna poststrukturalistická a fenomenologická? Chci-li něco sdělit, použiji k tomu určitý výraz. Znamená to, že z onoho výrazu v tom okamžiku učiním označení tohoto obsahu, jak by to vyplývalo z představy, že významy výrazů jsou obsahy mysli a tvoří se zde? Zdá se, že rozhodně ne, protože význam výrazu běžně v řeči přece neustanovujeme tak jako když při křtinách udělujeme jméno Josef. Při pomýšlení na psa bych mohl např. užít výrazu „slon“ a to evidentně není možné.<sup>280</sup> Je jasné, že výraz musí mít význam již před tím, než ho užiji.

Význam výrazu a to, co je tímto výrazem sdělováno není jedna a tatáž věc. Význam s reference se nekryjí, jak zcela bezelstně předpokládá deskriptivní vnímání jazyka stojící na adekvaci mezi významem a referencí. Jazykem nesdělujeme významy a trváme-li na tom, že sděluje nějaké mentální entity, pak jimi rozhodně nejsou významy. Jazyk sděluje něco faktického o stavu světa. Když řeknu, že „soused má psa“, nesdělují tím přece ideu psovství, vlastnictví a sousedství, ale právě jen fakt, že soused má psa. Významy jsou svou podstatou intersubjektivní, zatímco obsahy mysli vždy

<sup>279</sup> LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*, s. 252.

<sup>280</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 31.

subjektivní. Sémantika, jak dodává Peregrin, proto nemůže být věcí psychologie, naopak začíná tam, kde subjektivita končí.<sup>281</sup>

Není-li však význam věcí myšlení, věcí obsahů mysli, jak je možné, že mluvíme i o věcech, které existují pouze v lidských myšlenkách? Neznamena to, že řeč o Fantomasovi nebo hobitech nemůže vyjadřovat nic než pouhé myšlenky, že označuje jen cosi mentálního? Peregrin je přesvědčen, že tomu tak není a upozorňuje, že nesmíme směřovat dva odlišné smysly slova „myšlenka“. Běžný smysl, jak jsme ho užili i nyní, je psychologický a myšlenka je v tomto smyslu aktem individuální mysli a tedy subjektivní. Od něj odlišuje smysl ontologický, kde je myšlenka označením něčeho intersubjektivního, něčeho, co existuje mimo jednotlivou mysl.<sup>282</sup> Zde je však potřeba uvědomit si důležitou distinkci. Existuje-li něco intersubjektivně, neznamená to nutně, jak se nám adekvátně-deskriptivní vnímání jazyka snaží podsouvat, že to existuje tak, aby se na to dalo sáhnout. Fantomas existuje mimo subjektivní mysl, byť ne tak, že jej můžeme někde potkat, ale zcela jistě v tom smyslu, že má intersubjektivně platné charakteristiky jako např. že je holohlavý. V případě, že někdo bude tvrdit, že nosil dlouhé vlasy, bude jasné, že se mýlí. Problém fyzické existence je problémem čistě empirickým a s jazykem a jeho sémantikou nemá nic společného. Význam proto není nic mentálního ani subjektivního a není ukryt někde v lidské mysli.<sup>283</sup>

Pohlédneme-li na myšlenku ve výše zmíněném ontologickém významu, nabízí se pouze dvě možnosti, jak ji chápat. Buď na způsob platónské ideje<sup>284</sup> nebo jako produkt intersubjektivní mezilidské komunikace. Postanalytičtí filosofové se pod vlivem pragmatismu pochopitelně kloní ke druhé alternativě. Jaké pro to mají důvody? Především pochybují o tom, že jazyk je nástrojem sdělování myšlenek. Na přirozenou námitku, že jazyk přece sděluje to, co jsem si před tím nějak v myšlení řekl, odpovídají odkazem na skutečnost, že případ, kdy něco vymyslíme a pak to teprve „odějeme do slov“ je velice speciálním příkladem, který je dalek toho, aby vystihoval běžné užívání jazyka.<sup>285</sup> Avšak představa, že jazyk je nástrojem ke sdělování myšlenek má velmi pevné zázemí. Kvůli čemu jinému by se měl jazyk vyvinout, než z potřeby sdělovat svým druhům myšlenky, mohl by kdokoli namítat. Není to však tak jednoduché. Kdyby tomu tak skutečně bylo, museli bychom předpokládat, že artikulované myšlení existuje nezávisle na jazyce. Jinak řečeno nejprve existovalo (hotové) myšlení a teprve potom jsme se je pokusili odít do slov a vznikl jazyk. To je ovšem zcela absurdní představa a lingvisté od Humboldta až po Lakoffa a Denneta se shodují v tom, že jazyk je spíše podmínkou pojmového a artikulovaného myšlení a že kategorie, kterými naše myšlení uchopuje náš svět jsou z velké části dány našim

<sup>281</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 33.

<sup>282</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 33-34.

<sup>283</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 34.

<sup>284</sup> Odmítneme-li významy jako cosi mentálního a subjektivního, musí jít o něco objektivního, něco již existujícího, co uživatelé jazyka sdílí. Na druhé straně je evidentní, že významy nemohou být hmatatelnými konkrétními předměty a musí tedy jít o nějakou „třetí říši“ nefyzických avšak současně nesubjektivních entit (objektivních abstrakt). Tato varianta chápání významu se zamlouvá zvláště moderním logikům, současně však otevírá prostor k rozsáhlým diskusím o povaze takové říše. Rozmach matematiky a formální logiky navíc otevřel takovým abstraktům nové horizonty - viz např. množiny, které si vystačí s předměty fyzického světa jejich množinami a množinami těchto množin.

<sup>285</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 37.



jazykem.<sup>286</sup> Vysvětlovat tedy jazyk z myšlení považuje Peregrin za vysvětlování *obscurum per obscurius*, neboť jazyk je přece jen snadněji popsateľný a uchopitelný než myšlení. Spíše než vysvětlovat jazyk pomocí myšlení je proto nutné vysvětlovat myšlení pomocí jazyka.<sup>287</sup> Převáděno na problematiku významu to znamená, že místem jeho zrození není myšlenka v hlavě mluvčího, ale jazykový prostor vytýčený komunitou mluvčích.<sup>288</sup>

Na počátku oddílu jsme mluvili o všeobecně rozšířeném psychologicko-semiotickém modelu jazyka, tedy jazyka jako nástroje k vyjadřování myšlenek. Na tomto pojetí není problémem pouze to, že je psychologické, jak jsme viděli v předešlých odstavcích, ale i to, že je semiotické. Problémem je totiž vnímání výrazu jako označení svého významu. Redukování sémantiky na semiotiku představuje zavádějící cestu, neboť předpokládá propojení dvou na sobě nezávislých věcí – označujícího a označovaného (výrazu – významu). Výrazy jsou nálepky, kterými označujeme na nich jinak nezávislé předměty (ať už předměty světa vědomí, světa fyzického nebo platónské říše idejí). Jazyk je tak pouze prostředkem k pojmenování významů, které tu tak jako tak jsou a které jazykovými výrazy můžeme a taky nemusíme nálepkovat.<sup>289</sup> Ve skutečnosti tomu je naopak. Významy neexistují před jazykem a nezávisle na něm, přichází na svět až skrze jazyk a v rámci jazykem vytýčeného prostoru.

Semiotický přístup k jazyku a významu je blízký U. Ecovi. Znak Eco charakterizuje jako „něco představující něco jiného“ (fotografie dětí, kterou si bereme sebou na cestu, abychom si je připomínali). Významy jsou věci, které jsou výrazy zastupovány jenom „z technických důvodů“.<sup>290</sup> Proto jde-li nám o podstatu věci, musíme na výrazy zapomenout a proniknout přímo do světa významů.<sup>291</sup>

Zcela odlišný způsob než Eco nabízí pozdní Wittgenstein. Velkou část jeho díla můžeme podle Peregrina číst také jako polemiku s představou, že významy jsou mentální nebo jiné věci, jejichž spojení s výrazy má takovou povahu jako spojení Česka se svou státní vlajkou.<sup>292</sup> Tak jako podle Wittgensteina neporozumíme šachu tím, že budeme jednotlivé figurky detailně zkoumat co do materiálu nebo hledat u krále spojitost s ideou království, ale pouze seznámením se s pravidly šachu, tak ani jazyku

---

<sup>286</sup> Viz např. DENNETT, Daniel Clement. *Druhy myslí: k pochopení vědomí*.

<sup>287</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 38-39.

<sup>288</sup> Zde zatím ponechme stranou kritiku dualismu myšlení – jazyk. Např. podle Rortyho a jiných je jakákoli teorie významu založená na teorii odrazu velmi pochybná. (Viz např. RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*; PEREGRIN, Jaroslav. Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. *Filosofický časopis*. 1994/3.)

<sup>289</sup> Problematičnost takového pojetí vtipně předvádí J. Swift v *Gulliverových cestách*. Dva mudrci sebou místo slov, které jsou přece zástupnými popiskami věcí, nosí věci samy. Jejich rozmluva pak vypadá tak, že při setkání tyto věci vzájemně vytahují a rozkládají před sebe a když rozpravu končí, sbalí si věci zpět do svých zavazadel.

<sup>290</sup> Na rozdíl od věcí samotných se totiž dají nosit sebou velmi snadno.

<sup>291</sup> Zde Eco vystupuje jako tradiční obhájce kontinentální tradice usilující o proniknutí od povrchu, formy a struktury k pravému jádru a obsahu. V tomto smyslu jde o tradici dualistickou. ECO, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*, s. 14.

<sup>292</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 44

neporozumíme pouhou analýzou významů jednotlivých výrazů, ale musíme se zaměřit na pravidla jeho fungování (od gramatických až /především/ po ty diskursivní).<sup>293</sup>

Odlišnost ecovského a wittgensteinovského přístupu k jazyku je zřetelná na jejich rozdílném hodnocení Augustinova spisu *De magistro*, kde Augustin pravděpodobně jako první vykládá jazyk jako sadu nálepek, jimiž opatřujeme věci. Eco tento počín vyzvedává jako neuvěřitelný objev – definitivně totiž spojil teorii jazyka s teorií znaků a 15 století před Saussurem zavádí rod *znak*, jehož jsou jazykové znaky jednotlivými druhy.<sup>294</sup> Pro Wittgensteina tento obrázek naopak představuje počátek zavádějícího pohledu na jazyk. Potíž vidí hlavně v tom, že „Augustin popisuje učení lidskému jazyku tak...jako by dítě už umělo myslet, jenom ještě ne mluvit“.<sup>295</sup> Pokud jazyk vysvětlujeme jako pouhé zvnějšnění (už hotového) myšlení, zatemňujeme tím fakt, že naše myšlení (a tím v jistém smyslu i náš svět) by stěží bylo tím čím je, kdybychom neměli jazyk. Znak jako kontingentní spojení označovaného s označujícím předpokládá už hotový prostor potenciálních označujících (slov) a jemu komplementární prostor potenciálních označovaných (věcí), které se kontingentně spojují (nespojují). Ve skutečném jazyce, jak upozorňuje Peregrin, je podstatné právě to, že významy (do určité míry i výrazy) neexistují předem, ale konstituují se až prostřednictvím fungujícího jazykového systému.<sup>296</sup>

Problém sémiotického výkladu jazyka spočívá tedy v tom, že jazyku, potažmo výrazu, přisuzuje příliš pasivní roli. Podíváme-li se na fungování jazyka a jazykových struktur v běžné řeči, budeme překvapeni jak velkou jeho část tvoří metafory, byť často dávno vyhaslé.<sup>297</sup> Charakteristickým přínosem metafory je její schopnost přenášet a ztvárňovat některé oblasti lidské zkušenosti na oblasti jiné.<sup>298</sup> Není to tak, že by existovala nějaká původní zkušenost o které bychom mluvili v metaforách pouze kvůli květnatosti vyjadřování, vypůjčením si struktury odjinud teprve určité zkušenosti dáváme tvar a *de facto* ji jako takovou teprve konstituujeme. To znamená, že „*různé věci v přirozeném světě vnímáme jako entity často tak, že na ně promítáme hranice a plochy tam, kde žádné jasné přirozené hranice a plochy neexistují*“.<sup>299</sup> Výsledkem toho všeho je, že „*co je skutečné pro jednotlivce jako příslušníka nějaké kultury, je výsledkem jak jeho sociální skutečnosti, tak způsobu, jakým tato skutečnost tvaruje jeho zkušenost fyzického světa*“.<sup>300</sup>

Přesvědčení, že nikoli jazyk kopíruje skutečnost, ale že naopak skutečnost je teprve strukturována jazykem, nachází v postanalytické scéně širokou podporu. Význam tedy nemůže být někde na druhé straně, skryt v mysli subjektu a předem daný, ale je vzhledem k celku našeho světa a významovému prostoru našeho jazyka nahodilý a v rámci proměny širšího rámce vždy otevřený ke změně a posunu. Výše kritizované

<sup>293</sup> WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, § 316.

<sup>294</sup> ECO, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*, s. 33.

<sup>295</sup> WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*, § 32.

<sup>296</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 45.

<sup>297</sup> Viz kapitola 4.2.4.

<sup>298</sup> „*Primární funkcí metafory je poskytnout částečné porozumění jednoho druhu zkušenosti prostředky jiného druhu zkušenosti*.“ LAKOFF, George a Mark JOHNSON. *Metafory, kterými žijeme*, s. 154.

<sup>299</sup> LAKOFF, George a Mark JOHNSON. *Metafory*, s. 161n.

<sup>300</sup> LAKOFF, George a Mark JOHNSON. *Metafory*, s. 146.

pojetí jazyka, často označované jako pojetí nomenklatury,<sup>301</sup> Quine nazývá „mýtem muzea“.<sup>302</sup> „Nekritická sémantika je mýtem muzea, ve kterém jsou vystaveny významy a slova jsou jejich popiskami. Změnit jazyk znamená vyměnit popisky.“<sup>303</sup>

Postanalytický boj s nomenklaturním přístupem k jazyku je možno číst i jako součást širšího filosofického úsilí. Na kontinentu s podobnými požadavky vystoupil strukturalismus.<sup>304</sup> Ani on nepovažuje jazyk za prostředek kódování na něm nezávisle strukturovaného myšlení či světa. Jazyk je ve strukturalismu naopak něčím, co takovou strukturaci teprve zprostředkovává. Rozhodující nejsou vertikální vztahy *význam – výraz*, nýbrž horizontální vztahy *výraz – výraz*.<sup>305</sup> Saussure nahlíží jazykovou realitu jako „hodnoty“ vzešlé z opozic jazykové soustavy a své pojednání o obecných principech teorie jazyka zahajuje varováním před chápáním jazyka jako nomenklatury, před představou, že slova jsou spojovány s již před nimi existujícími významy prostřednictvím operace pojmenování. Proti tomu staví své pojetí významu coby hodnoty výrazu: „jazyk je soustavou čistých hodnot, které nejsou určovány ničím jiným než okamžitým stavem jeho termínů“.<sup>306</sup> Hodnota výrazu je tedy konstituována výhradně vztahy mezi výrazy.

Specifickým způsobem teorii významu doplňuje Davidson. Quinův pojem *radikálního překladu* Davidson nahradil pojmem *radikální interpretace*. Neodmítá Quinovo tvrzení, že interpretace nemůže vycházet z ničeho jiného než z chování interpretovaných, tvrdí však, že interpretace je zvláštním druhem činnosti vyžadující specificky lidský úhel pohledu a zvláštní neredukovatelné pojmy, především pojem pravdy. Interpret se podle Davidsona nutně řídí tím, co nazývá *princip vstřícnosti* (*principle of charity*). Tj. interpret musí předpokládat, že to, co interpretovaní pokládají za pravdu také skutečně pravdou je.<sup>307</sup> Ne že by se interpretovaný nemohl mýlit, pro překlad však předpoklad pravdivosti nutně potřebujeme, neboť s předpokladem opačným nelze interpretovat vůbec nic.<sup>308</sup> Kdyby interpretovaný ve svých vyjádřeních systematicky lhal a klamal, nebylo by nic, čeho by se interpret mohl chytit. Pravdivost

---

<sup>301</sup> Termín „nomenklatura“ pochází z lat. *nomenclator* – jmenovatel, ve starém Římě otrok, který svému pánu připomínal jména osob, které potkává. Původně složenina slov *nomen* (jméno) a *calare* (volat) je systém pojmenování a zařazování určitých objektů do tříd a příslušných kategorií, Nomenklatura. In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online].

<sup>302</sup> Viz také kapitola 3.1.1.

<sup>303</sup> QUINE, Willard Van Orman. Ontologická relativita. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*, s. 27.

<sup>304</sup> P. Caws přichází s velmi širokou a přitom výstižnou definicí: „Strukturalismus je filosofickým názorem, podle kterého je povaha předmětů humanitních nebo společenských věd relační, nikoli substanční.“ Citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 52.

<sup>305</sup> „Vertikální relace jistým podstatným způsobem parazitují na relacích horizontálních a nikoli naopak. Pochopit podstatu prvních nelze bez pochopení podstaty těch druhých“ (PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 51nn.)

<sup>306</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Kurs obecné lingvistiky*, s. 116.

<sup>307</sup> Davidson si všimá, že je-li omyl určitým druhem porušení pravidel, musíme mít, abychom ho mohli konstatovat, dostatek evidence pro konstatování těchto pravidel, musíme mít tedy dostatek ne-omylů.

<sup>308</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 145. Budeme-li konstatování vět behavioristicky chápat jako určité chování a pravdivost těchto vět jako správnost takového chování, bude zřejmé, že chování (člověka) nelze nikdy interpretovat tak, aby se vždy mýlil. Abychom mohli konstatovat, že se mýlí, tj., že má nějaké nepravdivé přesvědčení, musíme mu připisovat nějaká pravdivá přesvědčení. Jinak bychom mu totiž vůbec nepřipisovali přesvědčení. Abychom o chování mohli konstatovat, že je nesprávné, musíme mít z předchozího pozorování jasnou představu o tom, jaké chování je správné.

není podle Davidsona odvozená od denotace (Tarski)<sup>309</sup>, nýbrž denotace od pravdivosti. To, co je nám primárně dáno při setkání s cizím, (co chceme interpretovat) je pravdivost výroků, odtud teprve vyvozujeme závěry o tom, co slova a věty znamenají. Význam následuje pravdu, nikoli naopak.

Je-li ovšem pro Davidsona význam jakýmsi vždy ještě prozatímním „interpretačním konstruktem“, nemůže být objektivní v tom smyslu, že by šlo o nějakou ostře ohraničenou, jednou pro vždy hotovou věc (propozici), kterou by si mluvčí v procesu komunikace pouze předávali. Vyvozovat z toho, že se tím Davidson dopouští subjektivizace a vystavuje se tak nebezpečí psychologismu, by však bylo stejným neporozuměním jako vyvozovat z jeho kritiky relativismu rehabilitaci reprezentacionalistického realismu. Konstatujeme-li, že někdo má určité přesvědčení, nekonstatujeme podle Davidsona, že dané přesvědčení či myšlenka je někde uvnitř v mysli tohoto člověka. Příslušné přesvědčení užíváme pro charakterizování daného člověka podobným způsobem jako užíváme jednotku kilogram pro charakterizování váhy určité věci.<sup>310</sup> „Přemýšlíme-li a hovoříme-li o vahách fyzických předmětů, nemusíme předpokládat, že existují nějaké takové věci jako váhy, aby je předměty mohly mít. Podobně přemýšlíme-li a hovoříme-li o přesvědčeních lidí, nemusíme předpokládat, že existují takové entity jako přesvědčení. Nemusíme ani vynalézat objekty, které by sloužily jako předměty přesvědčení či jako to, co před sebou má mysl, či co je v mozku. Entity, které zmiňujeme, abychom lépe specifikovali stav mysli, totiž nemusí hrát vůbec žádnou psychologickou ani epistemologickou roli, stejně tak jako čísla nehrají žádnou fyzikální roli.“<sup>311</sup> Podobnou myšlenku rozpracovává i D. Dennet, který co do neurčitosti pokročil ještě dál. Poukazuje na to, že propozice nevytváří tak jednoznačně a jasně vymezenou soustavu jako čísla a navrhuje přirovnávat význam spíše k něčemu takovému jako je cena. Ne-objektivita významu je ne-objektivitou v takovém smyslu, v jakém je neobjektivní cena nějaké věci.<sup>312</sup> Sledujeme-li nějakou věc a jsme-li svědky toho, jak se prodává, jsme většinou schopni odhadnout jaká je její „reálná“ cena, byť se částky v jednotlivých případech prodeje hodně liší.<sup>313</sup> Jsme totiž schopni zvažovat jednotlivé specifické okolnosti jednotlivých prodejů a odchylky ceny jimi vysvětlovat (poloha obchodu, roční doba, denní doba atd.). Podobně je tomu i u slov. Jsme-li svědky toho, že je lidé užívají různě, můžeme zahrnutím okolností a souvislostí odhadnout význam i v různém užití. Takový proces můžeme nazvat interpretací.

Problematiku významu specificky rozvinul i W. Sellars. Explicitně zdůrazňuje to, co je u Quina a Davidsona pouze implicitní, totiž že učíme-li se jazyku, učíme se především rozpoznávat funkce, které mají výrazy jazyka v ústech mluvčích. Tím, co se

---

<sup>309</sup> Přehledný nástin Tarského teorie pravdy in: PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 146-153.

<sup>310</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 155

<sup>311</sup> Davidson, Donald. *What is Present to the Mind?*, s. 11, citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 156.

<sup>312</sup> „Propozice, nic naplat, nejsou tak slušně vychované teoretické entity jako čísla. Propozice jsou spíše jako dolary než jako čísla...Neexistuje žádný pevný, neutrální, věčný systém měření ekonomické hodnoty a podobně neexistuje ani žádný pevný, neutrální, věčný systém měření významu pomocí propozic.“ DENNETT, Daniel Clement. *Druhy mysli: k pochopení vědomí*, s. 47-48.

<sup>313</sup> V jazykovém provozu se čas od času setkáváme s termíny, jejichž význam je mlhavý nebo o něm nemáme ani tušení, stejně jako se můžeme setkat s věcmi, o jejichž ceně nemáme žádnou představu. Nejsou součástí našeho běžného životního provozu.

učíme, když se učíme nové slovo, je tedy funkce tohoto slova.<sup>314</sup> Z toho plyne, že snažíme-li se rozluštit neznámý jazyk, musíme nejprve identifikovat způsoby, jakými jsou slova a věty tohoto jazyka používány jeho mluvčími; tj. musíme určit role těchto slov a vět v daném jazyce. Význam je proto podle Sellarse vhodné vidět jako roli, kterou daný výraz ve svém jazyce má.<sup>315</sup>

Sellarsovo úsilí proto můžeme vidět rovněž jako pokus vysvětlit výroky o vztahu mezi jazykem a světem jako výroky, které jsou „ve skutečnosti“ o jazyku. Sellars netvrdí, že věta „*rabbit znamená králík*“ hovoří „ve skutečnosti“ o slovu „králík“, říká, že hovoří o funkci tohoto slova.<sup>316</sup> Slovo „králík“ v ní není užito ani ve formálním ani v materiálním způsobu řeči, je užito způsobem, který je možno označit jako funkčně-illustrativní. Sellarsova myšlenka významu jako „funkční klasifikace“ neznámá jen to, že výroky vyjadřující připsání významu nejsou „ve skutečnosti“ o vztahu mezi výrazem a věcí, ale také to, že význam, chceme-li jej nahlížet jako entitu, musíme vidět jako entitu *svou podstatou funkcionální*.<sup>317</sup> Explikovat význam výrazu tedy neznámá ukázat na tu či onu věc (ať už je to místo v lidském mozku či někde ve vnějším světě), znamená to především říci, co si lze s tímto výrazem počít, tj. předvést funkci tohoto výrazu.<sup>318</sup>

### 3.1.5 Pravdivost a poznání. Od Quina k Brandomovi

Ve většině ohledů se Davidson s Quinem shoduje (jazykové výrazy nejsou nálepkami, ale prostředky interakce, význam není onálepkovaná věc, ale výsledek úspěšné rezonance atd.). Staví se však kriticky ke Quinovu fyzikalismu, totiž k jeho přesvědčení, že cokoli, co lze o našem světě smysluplně říci, lze vlastně vyjádřit jazykem fyziky.

Podle Davidsona však vykládání a interpretování jiných lidí jako myslících bytostí a jako konatelů představuje problém vyžadující specifický slovník, který je z podstaty na fyzikální slovník nepřevoditelný. Význam spočívá v lidském chování, avšak specificky interpretačně uchopeném. Interpretace je činností nejen kvantitativně, ale i kvalitativně odlišnou od popisování, jak ji praktikují fyzikové.<sup>319</sup> Mezi Davidsonovým a Quinovým přístupem je tak přes všechnu příbuznost hluboký rozdíl. Quine se hlásí k behaviorismu a pragmatismu – popisujeme-li jazyk a zjišťujeme-li významy jazykových výrazů, popisujeme podle něj určitý druh chování lidí stejným způsobem jakým např. zoolog popisuje chování mravenců či geolog chování zemské kůry. Davidson proti tomu tvrdí, že interpretace lidí je proces kvalitativně odlišný

<sup>314</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s.169. (Význam jako funkční klasifikace – česky – in: *Obrat k jazyku, druhé kolo.*)

<sup>315</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s 170

<sup>316</sup> Vrátime-li se ke Quinovu příkladu s domorodci a jejich slovem „gavagai“ pak chceme-li se dobrat významu tohoto pojmu, musíme zjišťovat nikoli, za jakých okolností výraz vyslovují, ale to, za jakých okolností považují za správné konstatovat větu, která je tímto výrazem tvořena.

<sup>317</sup> SELLARS, Wilfrid. *Význam jako funkční klasifikace*. In PEREGRIN, Jaroslav. *Obrat k jazyku*.

<sup>318</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 179.

<sup>319</sup> Davidson je stejně jako Quine monistou, tj. je přesvědčen, že existuje pouze jeden druh substance – hmota. Na rozdíl od Quina však tvrdí, že kromě přírodovědeckého popisu světa existuje ještě jiný, na fyzikalistický popis neredukovatelný přístup ke světu, totiž adekvátní popis racionálních bytostí. Více k tomuto tématu NOSEK, Jiří. *Mysl a tělo v analytické filosofii: úvod do teorií psychofyzického problému*.

od přírodovědeckého utváření teorií (třeba i teorií o lidech), opírá se o jiný druh pojmů a nevede k ničemu srovnatelnému s přírodovědeckými zákony.

Kde Davidson spatřuje jádro této specifičnosti? Interpretování lidí má podle něj smysl pouze pohlížíme-li na ně jako na konatele, tj. racionálně a vědomě se rozhodující činitele. Jejich chování proto můžeme klasifikovat jako správné a nesprávné v nějakém hlubším smyslu, než v jakém to např. říkáme o hodinkách - jdou správně či nesprávně. Rozdíl je v tom, že pouze racionální bytost se může mýlit, tj. může mít nepravdivé přesvědčení. A jen konatel může být zodpovědný za to, co dělá.<sup>320</sup>

Pojem pravdivosti dává smysl pouze v aplikaci na spolu-lidi, váže se na racionalitu a konatelství. Jak jsme viděli výše, nelze bez předpokladu pravdivosti podle Davidsona interpretaci vůbec zahájit. V Quinovském popisu naopak přesvědčení jiného člověka žádnou, pro popis konstitutivní roli nehraje. Pravda vytváří prostor pro naše interpretování druhých jako potenciálních partnerů pro dialog a pro budování lidských společenských struktur. Je-li původním prostorem jazyka a významu sféra intersubjektivita a patří-li ke konstituci intersubjektivita pravdivost jako její předpoklad, pak pojem pravdy není jenom charakteristikou některých vět našeho jazyka, ale i předpokladem toho, že vůbec nějaký jazyk máme.<sup>321</sup>

Pravdivost hraje klíčovou roli i v pojetí W. Sellarse. Ten nekončí pouze u konstatování, že pravdivost je pro pochopení intersubjektivního prostoru nutným předpokladem, ale pokouší se pojem pravdivosti dále analyzovat. V souladu se svým funkcionálním pojetím jazyka a významu (viz výše) konstatuje, že pravdivost je jistou formou správnosti či oprávněnosti (pravdivost = správná tvrditelnost).<sup>322</sup> Říci, že nějaká věta jako např. „tam je most“ je pravdivá, znamená říci, že budeme-li tuto větu tvrdit, bude toto tvrzení správné. O správnosti věty však je možno mluvit v různém smyslu: výrok „Jaromír Jágr je básník“ je správný v tom smyslu, že je utvořen v souladu s pravidly české gramatiky, není však pravdivý (pokud ovšem výrok nemyslíme ironicky; zde pravdivost funguje odlišně – viz kapitola o metafoře). Sellars však se svými nároky na pravdivost jde ještě dále. Z Davidsonova předpokladu, že pravda je pro mezilidskou komunikaci a intersubjektivitu nutným předpokladem vyvozuje důsledky, které čistě logickou sféru překračují. Říci např. v přítomnosti dotyčného člověka „jsi nevléčitelně nemocný a brzy zemřeš“ je správné gramaticky a může být pravdivé i co do faktického obsahu tvrzení, avšak tvrdit něco takového v přítomnosti toho, koho se to týká, je přesto pravděpodobně nesprávné v tom smyslu, že mu tím můžeme ublížit. Jak upozorňuje Peregrin, nezdá se, že by Sellarsovo pojetí vneslo do problematiky pravdivosti více jasnosti, možná to ale nebylo ani cílem. Naznačením

---

<sup>320</sup> Uvádí příklad s robotem, který by se v pro nás neznámém prostředí setkával např. s totemovými zvířaty. Pokud bychom narazili v jeho chování na nějaký nesoulad – špatné chování vůči určitému zvířeti, rozhodně bychom to neinterpretovali jako omyl a učinili bychom závěr, že naprogramovaná pravidla chování jsou zřejmě složitější, než co předpokládala naše hypotéza. Nepředpokládali bychom chybu na straně stroje, ale stejně nakonec u nás, tj. racionálních bytostí, totiž špatnou hypotézu o fungování stroje. U Davidsona chybí otázka proč máme pojem pravdy právě u člověka? Fenomén svobody je u něj zamlčen, ale pod povrchem se evidentně o slovo hlásí.)

<sup>321</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 163.

<sup>322</sup> W. Sellars. *Science and Metaphysik*, Atascadero, 1992, s. 101, uvedeno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 183.

vícevrstevnatosti pojmu pravdy v kontextu intersubjektivitě však Sellars ukázal na něco podstatnějšího. Totiž, že výroky, v nichž větám připisujeme pravdivost, nejsou pouhá konstatování. S Davidsonem se shodne, že nejde o konstatující popis víceméně dané (fyzikalisticky pojaté) skutečnosti jako u Quina. Nespokojí se však s Davidsonovým pojetím, že jde o konstatování interpretující. Jeho vykládání pravdivosti jako formy správnosti si klade za cíl názorně předvést, že pravdivost je pojem normativní, není záležitostí toho, že něco pouze nějak je, nýbrž toho, že něco nějak má být. Připsat nějaké větě pravdivost podle Sellarse proto neznamena konstatovat nějakou vlastnost této věty, ale konstatovat jisté *oprávnění* uživatelů daného jazyka, totiž oprávnění tuto větu tvrdit. Je-li pravdivost nepostradatelným předpokladem pro konstituci významu, jak dokládal Davidson, pak to v Sellarsově podání znamená, že význam nespočívá v tom, jak se výraz skutečně užívá, nýbrž v tom, jak se *správně* užívá, tedy jak by se užívat měl. Nejedná se pouhou faktickou deskripcí, nýbrž o deskripci normativní.<sup>323</sup>

Proč je normativita pro Sellarse tak důležitá? Můžeme u něj sledovat podobný protest, jaký vznáší Davidson vůči Quinovi. Zdůrazňováním normativity se totiž snaží předejít tomu, co nazývá „naturalistický omyl“ a co spočívá v redukování epistemických pojmů (vědomost, odůvodnění, pravda) na pojmy naturalistické, tj. přírodovědecké (vnímání, počitek, reakce). Z toho důvodu zavádí rozlišení mezi řádem kauzálním a řádem logickým, kde první je určován vztahem příčiny a účinku, zatímco druhý vztahem vyplývání a má na rozdíl od řádu kauzálního charakter normativní. Kauzálnímu řádu podléhají jednotliviny vyskytující se v časoprostoru, logickému řádu podléhají propozice pro které je podstatné to, že se s ostatními propozicemi nachází v logických vztazích. Kauzální řád zná pouze příčiny, logický pouze důvody a propojovat příčiny a důvody je nemožné. Pokud mezi těmito dvěma řády nebudeme rozlišovat, budeme mít tendenci opakovat chyby, které činila většina empiriků opírajících se o představu, že poznávajícímu subjektu jsou některé základní či elementární poznatky dány přímo, skrze jeho kauzální interakci s poznávaným světem a za takové bude považovat i další, které už vyžadují vyvození logické.<sup>324</sup>

Sellarsovo tvrzení, že význam není věcí jazykového chování jako takového, ale norem tohoto chování, může na první pohled vypadat jako zpochybnění quinovských a davidsonovských pozic, které stavěli na tom, že význam není dán ničím jiným než „zjevným chováním“. Tak tomu ovšem není, o žádný krok zpět z davidsonovsko-quinovských pozic nejde, protože normy jazykového chování nespočívají v ničem jiném než v určitém specifickém jazykovém chování. Nejde o ústup k nějakým „strukturalistickým“ pozicím, které vnímají normu či strukturu jako „něco“, co stojí nad

---

<sup>323</sup> Můžeme-li na výroky, ve kterých se výrazu připisuje význam („gavagai“ znamená králík), nahlížet jako na výroky užívání, tedy výroky funkční, pak je zásadně nutné chápat je nikoli *deskriptivně*, ale *normativně*: tedy nikoli jako užívání konstatující (faktické), ale jako užívání správné. (PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 185)

<sup>324</sup> W. Sellars, Mýtus daného – PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 186, pozn. 224. Budeme např. říkat (1) slunce je důvodem nějakého zrakového vjemu, (2) tento vjem je důvodem našeho přesvědčení, že slunce svítí, (3) toto přesvědčení je důvodem dalších, avšak již nikoli bezprostředních přesvědčení (protože je musíme z ad 1 a 2 vyvozovat) – např., že slunce není schováno za mraky. Taková představa je podmíněna propojením nepropojitelného. Cesta od svítícího slunce k přesvědčení, že slunce není schováno za mraky je napojením řetězce logického na kauzální a taková možnost je stejně iluzorní jako možnost navázat provaz skutečný na provaz namalovaný. (PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 186-187.)

člověkem i jazykem, něco čemu jazyk nutně podléhá a co je přitom jazyku transcendentní. Zde normativita zůstává stále imanentní strukturou určitého jazykového chování.<sup>325</sup>

V čem tyto normy konkrétně spočívají pak podrobně analyzuje Sellarsův žák R. Brandom. Je jasné, že ne vše co je konstituováno normami, je jazykem. Co je to tedy za normy, které platí pro jazyk? Brandom přichází s velmi specifickou definicí toho, co je to jazyk: „*sada takových nástrojů, která umožňuje provozovat jazykovou hru spočívající v udávání požadovaných důvodů.*“<sup>326</sup> Vychází přitom ze Sellarsova postřehu, že „*charakterizujeme-li nějakou epizodu nebo nějaký stav jako vědění, nepodáváme empirický popis této epizody nebo stavu; umísťujeme ji do logického prostoru důvodů, do prostoru odůvodňování a schopnosti odůvodnit to, co člověk říká.*“<sup>327</sup> Na tomto myšlenkovém půdorysu pak může Brandom tvrdit, že primární charakteristikou jazyka není schopnost reprezentovat věci (jak bychom běžně předpokládali), nýbrž primárně schopnost vyjádřit to, co může fungovat jako důvod. Inference má proto v jazyce klíčové postavení, je přechodem od odůvodňujícího k odůvodňovanému, vytváří logický prostor, v němž se konstituují obsahy. Být o něčem tedy neznamená reprezentovat danou, nezávislou a vnější skutečnost, nýbrž zaujímat specifické místo v rámci určitého druhu normativních praktik. Sellarsovskou tezi o pravdivosti coby správnosti v této linii Brandom rozvádí do zevšeobecnujícího závěru, totiž že klíč k zachycení podstaty jazyka spočívá v pochopení, že tvrdit nějakou větu znamená brát na sebe jistý závazek poskytnout v případě potřeby pro tuto větu opodstatnění (zařadit ji do logického prostoru). Struktura normativních praktik, které jazykové chování určují, je proto založena na pojmech závazku a oprávnění. Takto konstituované praktiky nechávají vzniknout onen druh „jazykových her“, které nás opravňují hovořit o pravdě, vědění či intencionalitě.<sup>328</sup>

Co je tedy vědění?

Sellars věnoval velkou pozornost inferenčním pravidlům, jelikož se domníval, že odvozovací činnost je tím specifickým rysem lidského jazyka (a tedy i poznání), který jej odlišuje od jiných komunikačních prostředků např. u živočichů. Jakkoli nemusí být inferenční aktivita hlavní náplní jazykového provozu, je pro lidský jazyk jako takový konstitutivní. Pro lidský jazyk je totiž specifické, že je nejenom nástrojem určité praxe, určitého *know-how*, ale že i současně vytváří prostor pro teorii *know-that*. Z prostého varování, že se blíží nebezpečí, které by stejně tak mohl sdělit i psí štěkot nebo kňučení, můžeme v tomtéž okamžiku pokročit k specifikaci tohoto nebezpečí v artikulované myšlence, propozici.

Specifikem myšlenky (propozice) je to, že existuje v jakémsi logickém prostoru. Lze ji negovat, konjunktivně spojovat s jinými propozicemi, lze z ní jiné propozice podle určitých pravidel a zvyklostí vyvozovat. V logickém prostoru pobývá stejným

<sup>325</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 187.

<sup>326</sup> Citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 188.

<sup>327</sup> Sellars, Mýtus daného, citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 188.

<sup>328</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Význam*, s. 189.



způsobem jako fyzická věc v (čas)oprostoru. Myšlenky se k sobě v logickém prostoru vztahují podobně jako spolu věci v časo-prostoru kauzálně interagují.

Výrazy našeho jazyka jsou smysluplné právě oním zvláštním propozičním způsobem, který je charakteristicky odlišuje od výrazů "jazyků" jiných tvorů. Jazyk je inferenčně artikulován, což je zřejmě nezbytné k tomu, abychom mohli udávat důvody. To z nás činí racionální tvory. Jakkoli má fyzikalistický přístup většiny analytických filosofů tendenci pohlížet na brandomovský koncept logického prostoru jako na pouhou metaforu řeči o fyzických entitách a našich společenských procesech, mířil Sellars a především Brandom někam zcela jinam. Jejich normativní pragmatismus považuje řeč o důvodech, o tom, co je správné a nesprávné a v posledu o tom, s jakými významy máme co do činění (*justificatory story*), za zcela nepřeložitelnou do přírodovědeckého jazyka o příčinách a důsledcích (*casual story*).

Podobným směrem šel Davidson, který postuloval, že k pojednávání o myslících lidech máme kromě svého standardního přírodovědeckého slovníku, ještě jiný druh slovníku, který můžeme nazývat konatelský. Lidi v tomto slovníku popisujeme jako konatele, kteří vědomě konají činy, a to na základě svých přesvědčení a přání, která také vyjadřují pomocí smysluplných slov. Celý tento slovník stojí na jediném fundamentálním termínu, na "pravdě". Všechny ostatní konatelské pojmy jsou na něj převoditelné. „Bez pochopení pojmu pravdy, je nemožný nejen jazyk, ale i samo myšlení.“<sup>329</sup>

### 3.1.6 Rortyho syntéza

V našem sledování postanalytických myšlenkových momentů nemůžeme přejít postavu Richarda Rortyho. Roku 1979 totiž vydává práci *Philosophy and the Mirror of Nature*, v níž se pokouší systematicky rozpracovat quinovsko-sellarsové impulsy a ukazuje, jak *de facto* zkrachovala nejen klasická analytická filosofie s obratem k jazyku a logickým atomismem, ale v širším ohledu podstatná část celé západní filosofické tradice. Tradice, která stavěla na lidském poznání coby *odrážení*, *zrcadlení* nebo *reprezentování* světa. Její kořeny spatřuje již v antice (Platónovo pojetí vědění jako vnímání, kde *něco vědět* znamená *mít nějakou vědomost*, stejně jako *něco vnímat* znamená *mít nějaký vjem*). Další, především novověcí myslitelé, ji pak dále rozvinuli do podoby reprezentacionalistické teorie. Dnes nám proto přijde přirozené chápat mysl jako jakési „zrcadlo přírody“ a naše poznávání jako „odrážení“, „reprezentování“ světa. Ve svém důsledku to vede k názoru, že člověka dělá člověkem něco jako „skelná esence“, která mu umožňuje vnitřně odrážet a reprezentovat vnější svět. Reprezentacionalistické chápání poznání proto nutně vede k otázkám, zda naše reprezentace skutečně zrcadlí to, co se zrcadlit zdají nebo zda vůbec něco reprezentují. To je však falešná cesta, neboť ze své mysli a jazyka nemůžeme vystoupit a porovnat je s tím, co odráží. K odraženému se nedostaneme jinak než prostřednictvím vlastních odrazů a nepomůže ani zkoumání toho, jak funguje náš jazyk, jelikož i ten funguje v rámci dané teorie a používá jednu část teorie jako oporu pro zkoumání části druhé nelze. Rorty při kritice reprezentacionalistického pojetí vyzvedává především Sellarse a Quina. Sellarse za jeho kritiku rozhraní mezi daným a odvozeným, což vede

---

<sup>329</sup> DAVIDSON, Donald. *The centrality of truth*, in: *Truth and Its Nature (if Any)* (ed. J. Peregrin) Dordrecht, Kluwer s. 105-115, zde s. 114

k prohlédnutí, že poznání není možno chápat jako hierarchicky konstruované ze smyslových dat. A Quina za zpochybnění hranice mezi nutným a nahodilým. Výsledkem je rozmazání hranice mezi významem a referencí a nakonec opuštění představy, že jazykové výrazy jsou něco, co může díky svému významu reprezentovat. Rorty proto činí závěr, že „*neexistuje cesta ven z našich přesvědčení a našeho jazyka, která by nám dovolila najít nějaký test jiný než koherenci.*“<sup>330</sup>

Veškeré koncepce založené na představě odrážení světa jazykem svou samozřejmost a všeobecnou vážnost čerpají z triviální představy světa, jak je sám o sobě a z našich teorií, které v jazyce tento svět více nebo méně přesvědčivě předvádí. Povahu našeho poznávání i pravdivost je pak možné jednoduše vyjádřit vztahem mezi těmito dvěma veličinami, světa jak je o sobě a světem, jak ho předvádí naše teorie. Pro Rortyho je svět, jak je sám o sobě právě ten svět, jak ho předvádí náš jazyk. Korespondenční teorie ne že by byly zcela chybné, ony jsou podle Rortyho redundantní, ba smysluprázdné.<sup>331</sup>

Naše pojetí poznání jako souboru reprezentací ať už verbálních či mentálních proto Rorty považuje za v zásadě nahodilý výsledek dlouhé intelektuální tradice, který svou samozřejmost čerpá pouze ze samozřejmosti „nešťastné série metafor“, které ovládly naše vidění světa. Proto úkol zkoumat nakolik se tyto makety skutečnosti, jak si je v mysli či jazyce vytváříme, shodují se skutečností samotnou, považuje za slepou uličku a metafyzickou konstrukci, která neúměrně zatěžuje běžné pojmy jako pravdivost a opodstatněnost. Řešení přitom spatřuje v odstoupení od tradičního pohledu. Musíme opustit představu, že opodstatnění může být něčím víc než dosažením shody zaběhnutým v lidském společenství. Objektivitu je třeba nahlížet pouze jako konformitu s normami opodstatňování (tvrzení i činností), které nacházíme v našem okolí. Jako problematickou takovou konformitu vnímáme jediné tehdy, když od ní vyžadujeme něco více, totiž zdůvodnění jejího opodstatnění, které leží na něčem jiném, vně této konformity. Předpoklad, že můžeme dosáhnout k základu, který je natolik univerzálně jasný, že nepotřebuje žádné opodstatnění a může být jejich základem, je zrádný ani ne tak proto, že by se konečné opodstatnění opíralo o neopodstatnitelné, nýbrž především pro předpoklad, že současný slovník vědy, morálky či politiky je se skutečností spojen nějakým privilegovaným způsobem, což z něj činí něco víc než jen další z popisů.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> PEREGRIN, Jaroslav, ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo*, s. 27.

<sup>331</sup> Peregrin se v duchu Rortyho myšlení pokouší najít příklad, kdy by korespondenční teorie byla netriviální a něco sdělující. Navrhuje představit si rozhovor s fyzikem, který nám vysvětloval, že atomy se chovají tak a tak. (PEREGRIN, Jaroslav, ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo*, s. 28). Kdybychom v duchu korespondenční teorie chtěli jeho slova ověřit, museli bychom jeho tvrzení vzít a porovnat ho se skutečností, tj. podívat se na to, zda něco jako atomy skutečně existuje a zda se chovají tak a tak. Jak to ovšem zjistit? Těžko bychom se sami nořili někam do hlubin hmoty, museli bychom se proto opět zeptat vědce. Ten by nás však považoval za blázna, vždyť nám chování atomů právě popsal. Je to jako když popisujeme naše vidění v termínech počítků. Říci, že počítka je věrný, když odpovídá počítka není v podstatě k ničemu, neboť jsou-li počítka naši cestou ke světu, pak předměty světa nemůžeme vidět nezprostředkovaně. Za tendenci budovat naše přesvědčení o světě adekvátně je hluboce zakořeněný zvyk vnímat skutečnost dualisticky „svět jak je o sobě – svět jak ho my konečným způsobem poznáváme“ Odhodíme-li toto dualistické schéma, padá s ním i spor o realismus. Mluvit totiž o realitě nebo naopak o instrumentalitě našeho poznání ztrácí bez adekvátního schématu smysl.

<sup>332</sup> PEREGRIN, Jaroslav, ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo*, s. 29.

Když pojem popisu světa posuneme z úrovně kritérií, které řídí jednotlivé jazykové hry na úroveň jazykových her, slovníků jako celků, přestává být smysluplné tvrdit, že svět rozhoduje o tom, které popisy jsou pravdivé, že tam venku čeká ten správný slovník na to, až ho objevíme. Odhlédneme-li tedy od jednotlivých vět ke slovníkům jako celkům, získáme paralelní „světy“, kdy např. proti politickému slovníku starých Athén můžeme postavit slovník Jeffersonův, proti morálnímu slovníku sv. Pavla slovník Freudův, proti žargonu Newtona slovník Aristotelův. Asi těžko se odvážíme jednoznačného tvrzení, že jeden z nich dělá svět lepším než druhý a že mezi nimi rozhoduje (na jazyku) nezávislá skutečnost. Svět totiž nemluví newtonštinou, svět „tam venku“ nemluví vůbec, mluvíme pouze my.<sup>333</sup>

Přechody mezi jednotlivými slovníky většinou nejsou pozvolné, často jsou i nemožné. Pro to, že Země není středem vesmíru nebo že cílem vědecké teorie má být předpovídání a ovládnutí, jsme se nerozhodli na základě pozorování dalekohledem, nýbrž lidé po asi 100 letech nedůsledného zmatku zjistili, že jejich styl mluvení považuje tyto teze za samozřejmé.<sup>334</sup> Stejně tak se Evropa nerozhodla přijmout styl romantické poezie, rétoriku socialistické politiky nebo slovník galileovské mechaniky, spíše postupně ztratila návyk používat určitá slova a získala návyk používat jiná.

Fundovat určité slovníky odkazem k něčemu „za“ je podle Rortyho bláhové a konstatuje, že „... vysvětlování úspěchů vědy nebo toho, proč je politický liberalismus žádoucí, řečmi o „odpovídání světu“ nebo o „vyjadřování lidské přirozenosti“ znamená asi tolik, jako vysvětlení toho, proč nás opium uspává řečí o jeho hypnotických účincích.“<sup>335</sup> Tvrzení, že Freudův slovník uchopuje pravdu o lidské přirozenosti nebo že Newtonův slovník pravdu o nebesích je pouze prázdný kompliment, jaké se tradičně skládají autorům, jejichž nový žargon shledáváme užitečným. Termín „vnitřní přirozenost“ nám není k užitku, je to výraz, který nadělal větší škodu než jakou má sám cenu. Že se máme vzdát představy, že tam vně čeká pravda, aby byla objevena neznamená, že jsme objevili, že tam vně žádná není. Znamená to, že bychom svým cílům nejlépe posloužili, kdybychom pravdu přestali pokládat za hluboké téma.

„Pokušení hledat kritéria je odrůda širšího pokušení chápat svět nebo lidské já, jako kdyby měly vnitřní přirozenost – esenci. Je důsledkem privilegovat některý z mnoha jazyků, jimiž habituálně popisujeme svět nebo sami sebe. Dokud si budeme myslet, že existuje nějaká vlastnost jako „být v souladu se světem“ nebo „vyjadřovat skutečnou podstatu já“, kterou mohou slovníky jako celek mít nebo se jim jí může nedostávat, budeme stále pokračovat v tradičním filozofickém hledání kritéria, které by určovalo, které slovníky tuto žádoucí vlastnost mají. Kdybychom se však dokázali smířit s představou, že většina skutečnosti je k našim popisům reality indiferentní a že lidské já se používáním slovníků vytváří a ne se skrže něj adekvátně či neadekvátně vyjadřuje, potom bychom konečně mohli přijmout to pravdivé na romantické myšlence, že pravda se spíše vytváří, než objevuje. Na tomto tvrzení je pravdivé právě to, že jazyky se vytváří spíše než objevují, a že pravda je vlastností jazykových entit – vět.“<sup>336</sup> Pravdivé

<sup>333</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 6.

<sup>334</sup> Rorty se zde odvolává na Kuhnovu práci *The Copernican Revolution*.

<sup>335</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 8.

<sup>336</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 7.

mohou být jen věty. Lidé pravdy vytváří tím, že vytváří jazyky, v nichž se pravdy formulují.

Není třeba a není ani dobré žádat argumenty proti korespondenční teorii pravdy nebo proti myšlence „vnitřní přirozenosti skutečnosti“. Problém argumentů proti osvědčenému slovníku spočívá v tom, že se očekává, že budou formulovány v tomtéž slovníku. Filosofie bývá zřídka zkoumáním pro a proti nějaké teze, obvykle je explicitně či implicitně soubojem mezi etablovaným slovníkem, který začal být na obtíž a napůl zformulovaným slovníkem novým, který vágně slibuje veliké věci.<sup>337</sup> V tom případě pak nepracuje kousek po kousku, neověřuje tezi za tezí, ale postupuje holisticky a pragmaticky. Říká: zkusme o tom přemýšlet takto a položme otázky jinak.

Svět ani člověka nelze chápat tak, jako by měl vnitřní přirozenost. Lidé jsou pro Rortyho spíše sítí přesvědčení a tužeb než bytostmi, které tato přesvědčení a tužby mají. Polemizuje proto s představou, že existuje jakési jádro JÁ, které tyto tužby a přesvědčení může sledovat, rozhodovat se mezi nimi a vyjadřovat se s jejich pomocí. A kritizuje především její důsledky. Pokládáme totiž za samozřejmé, že jednotlivá přesvědčení je možno kritizovat ne pouze poukazem k vzájemné nekoherentnosti, ale především odkazem k něčemu mimo síť, totiž k tomu, že neodpovídají skutečnosti. Evokují tak představu, kde na jedné straně sítě přesvědčení máme obraz bytostného jádra a na druhé straně skutečnost. Síť je pak výsledkem interakce obou. Střídavě jednu vyjadřuje a druhou reprezentuje.<sup>338</sup>

Obrat k jazyku považovaný za hlavní filosofickou událost uplynulého století vnímá jen jako další fázi tohoto reprezentacionistického paradigmatu. Pouze na místo „vědomí“ či „mysli“ coby média nastoupil „jazyk“, v němž se přesvědčení a tužby formují. Zdálo se, že zkoumat jazyk jako třetí a zprostředkující element mezi já a světem, je snazší a objektivnější než analyzovat naši mysl či vědomí. To však podle Rortyho nikam nevede. Stále vězíme v problémech skepticismu, idealismu a realismu. Na jazyk se totiž stále ptáme otázkami stejného druhu jaké jsme kladli v případě vědomí.<sup>339</sup> „*Bitvy mezi romantismem a moralismem a mezi idealismem a realismem tedy budou se střídavými výsledky pokračovat tak dlouho, dokud si budeme myslet, že je nějaká naděje porozumět otázce, zda je daný jazyk úloze „adekvátní“ – úloze buď náležitě vyjádřit přirozenost lidského druhu, nebo náležitě reprezentovat strukturu mimolidské zkušenosti.*“<sup>340</sup>

Ze svých soupeřů se Rorty nejvíce odvolává na Davidsona. Fascinuje jej na něm jeho odvaha naprosto se rozejít s pojetím jazyka jako něčeho, co může být

<sup>337</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 9.

<sup>338</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 11. V tomto bodě se do hry vrací Davidsonova kritika duality obsahu a pojmového rámce (viz kapitola 3.1.3).

<sup>339</sup> Jako příklad takových otázek Rorty uvádí: „spojuje médium já a skutečnost nebo je odděluje?“, „máme médium v prvé řadě pokládat za médium vyjádření, artikulace toho, co leží hluboko v nás nebo je máme spíše pokládat za médium reprezentace – ukazování toho, co leží mimo něj?“ a konstatuje, že idealistické teorie poznání a romantické pojetí obraznosti se bohužel dají z žargonu „vědomí“ do žargonu „jazyka“ převést velice snadno.

<sup>340</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 12.

světu, nebo JÁ adekvátní či neadekvátní, s pojetím jazyka coby média, reprezentací.<sup>341</sup> Alternativní slovníky Davidson chápe podobně jako Wittgenstein – tedy spíše jako alternativní nástroje než díly skládačky. Chápat je jako díly skládačky znamená uznat, že všechny slovníky jsou postradatelné nebo redukovatelné na slovníky jiné nebo, že mohou být se všemi ostatními slovníky sloučeny do jediného superslovníku. Pokud na tomto nebudeme trvat, nebudeme mít sklon hledat odpovědi na otázky typu: „Závisí na vědomí více barvy než váhy?“, „Jaké místo mají hodnoty ve světě skutečností?“, „jaké místo má intencionalista ve světě kauzality?“, „Jaký je vztah mezi pevným stolem zdravého lidského rozumu a proměnlivým stolem mikrofyziky?“, „Jaký je vztah mezi jazykem a myšlením?“ Na takové otázky nemá smysl hledat odpovědi, protože nás naženou buď do náruče redukcionismu (což je dnes pravděpodobnější) nebo k nějaké formě idealizujícího expanzionismu. Omezit bychom se měli na otázky „stojí naše užívání těchto slov v cestě užívání oněch druhých?“. Je to otázka, zda je naše užití nástroje efektivní a nikoli otázka po tom, zda si naše přesvědčení neprotiřečí.<sup>342</sup>

Není to ovšem tak, že by všechny slovníky spolu mohly mírově koexistovat a že si nikdy nevstupují do cesty. K revolučním výkonům v umění, ve vědách, v morálním a politickém myšlení dochází, když si někdo uvědomí, že dva či více našich slovníků si navzájem překáží a vymyslí nový slovník, který by je nahradil (např. tradiční aristotelský slovník byl v cestě matematizovanému slovníku rozvinutém v 16. a 17. století). Postupné vytváření nového slovníku není deduktivním postupem z premis starého slovníku, nejsou výsledkem úspěšného složení dílů staré skládačky. Nejsou to ani objevy skutečnosti za fenomény. Jde spíše o vynález nového nástroje, který vhodně nahrazuje nástroje staré.

Wittgensteinova analogie mezi slovníky a nástroji má jednu zjevnou nevýhodu. Řemeslník ví co potřebuje udělat již před tím, než zvolí, event. vynalezne nástroj, kterým to vykoná. Galilei, Hegel nebo Yeats (básník v širokém smyslu = ten, který věci obnovuje) obvykle nejsou schopni objasnit, co chtějí udělat, dokud nerozvinou jazyk, v němž se jim to zdaří. Je to nástroj na něco, co se nedalo objevit dříve, než se rozvinul určitý soubor popisů, které sám pomáhá zajistit.

Rortyho Davidson pochybuje o smysluplnosti otázek, které si předwittgensteinovské úvahy o jazyce přirozeně kladly. „Je jazyk, který právě užíváme jazykem správným, tj. je adekvátní své úloze reprezentace?“ Je náš jazyk transparentním nebo neprůhledným médiem?“ Tyto otázky automaticky předpokládají existenci relací jako „odpovídat světu“ nebo „být věrný pravé přirozenosti já“, kde stojí jazyk proti ne-jazyku. Toto vše je zcela přirozené v momentě, když přijmeme za své, že existují nejazykové entity zvané významy, které má jazyk za úkol vyjadřovat, či že existují nejazykové entity zvané „skutečnosti“, které má jazyk za úkol reprezentovat. Obě tyto myšlenky vychází z pojetí jazyka jako média.<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> Důkladné zhodnocení Davidsonových myšlenek podal RORTY ve stati Pragmatism, Davidson and truth. In: LEPORE, Ernest, ed. *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*.

<sup>342</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 13.

<sup>343</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 14.

Rorty, stejně jako Davidson a Wittgenstein tedy pochybuje, že existuje pevně stanovený úkol, který má jazyk plnit a že existuje entita nazývaná „tento jazyk“ nebo „náš jazyk“, která tento úkol buď dobře nebo špatně plní. Je to paralela k pochybnostem G. Ryla nebo D. Dennetta o tom, že existuje to, co nazýváme „duch“ (mysl) nebo „vědomí“. Jsou to pochybnosti o užitečnosti představy média mezi já a skutečností – toho média, které realisté považují za transparentní a skeptici za neprůhledné. Není to naivní tvrzení, že není žádný jazyk, je to pokus zabránit jeho ontologizaci způsobem, který přináší víc problémů než řešení.

Davidson podle Rortyho přichází s novým ne-mediálním chápáním jazyka tím, že rozvíjí koncept „předběžných teorií“ o zvucích a nápisech, které vytváří náš bližní. Rorty navrhuje představit si takovou předběžnou teorii jako součást širší předběžné teorie o úplném chování tohoto člověka (např. domorodce), jako soubor dohadů o tom, co učiní a za jakých podmínek. Předběžná je proto, že je třeba ji neustále korigovat. Tato cizí osoba se bude současně zabývat vytvářením teorie o mém, pro něj rovněž podivném chování. Pokud někdy dosáhneme uspokojivé komunikace, bude to proto, že se budou více či méně překrývat jeho dohady o tom, co udělám v dalším okamžiku já a mé dohady o tom, co udělá on. Tvrzení, že začínáme mluvit stejným jazykem podle Davidsona znamená, že směřujeme ke sblížení našich prozatímních teorií. Vše, „co potřebují dva lidé, pokud mají jeden druhému porozumět prostřednictvím jazyka, je schopnost výrok od výroku sblížovat své prozatímní teorie.“<sup>344</sup> A Rorty takový závěr rozvíjí vysvětlením: „Tvrzení, že dvě komunity mají obtíže spolu vyjít, protože slova, která používají, je tak těžké navzájem překládat, totiž znamená, že pro členy jedné komunity může být obtížné předvídat jazykové či jiné chování členů druhé komunity.“<sup>345</sup>

Jazyk je nástrojem, který je tu vhodnější a tu méně vhodný. Někde je třeba užít kladivo a jinde pinzetu. Trvat na užití kladiva v určité situaci může být stejně nevhodné jako trvat na užití určitého (nebo dokonce univerzálního) jazyka v nevhodné situaci. Nástroje nelze jeden na druhého neredukovatelně převádět. „Že byl něčí jazyk nevhodný k zacházení s určitým segmentem světa (např. hvězdným nebem nad námi nebo zuřícími vášněmi v nás) znamená právě to, že nyní, poté, co se naučil nový jazyk, je člověk schopen s tímto segmentem světa zacházet daleko snadněji.“<sup>346</sup>

Rorty se na základě Davidsonových analýz pokouší přijít s vlastní teorií dějin jazyka a tedy dějin věd, umění a mravního vědomí jako dějin metafory v nejširším slova smyslu. To předpokládá opustit obraz, podle něhož lidské vědomí či jazyky stále lépe vyhovují účelům, pro něž je Bůh či příroda stvořili (např. mohou vyjadřovat stále více významů nebo reprezentovat stále více skutečností). Představa, že jazyk má nějaký účel padá, mizí-li představa jazyka jako média. Staré metafory neustále odumírají do doslovnosti a poté slouží jako základ a půda pro metafory nové. Náš jazyk a kultura jsou v tomto smyslu stejně náhodné jako orchideje nebo lidoopové, jsou výsledkem tisíců malých mutací, které si našly niku (a miliónů jiných, které si niku nenašly).<sup>347</sup> Chceme-li přijmout tuto analogii, musíme vědecké revoluce chápat spíše jako „nové

<sup>344</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 15.

<sup>345</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 16.

<sup>346</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 15-16.

<sup>347</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 18.

*metaforické popisy*<sup>348</sup> než jako pochopení jejich vnitřní přirozenosti. Musíme přitom odolat pokušení věřit, že nové popisy skutečnosti jak je nabízí současná fyzika či biologie, jsou nějak blíž „věcem samým“ a méně „závislé na vědomí“ než nové popisy dějin, které nabízí současná kulturní kritika.<sup>349</sup>

Rorty se zde drží Davidsonovy teorie metafory, kdy rozdíl mezi doslovným a metaforickým nelze chápat jako rozdíl mezi dvěma druhy významu, ani jako rozdíl mezi dvěma druhy interpretace, ale jako rozdíl mezi dobře známým a neobvyklým použitím zvuků a znaků. Doslovná užití jsou ta, která dokážeme zvládnout svými starými teoriemi o tom, co za určitých okolností lidé říkají. Metaforické užití nás zaměstná rozvíjením teorie a slovníku nového. Mít nějaký význam pro Davidsona znamená mít místo v nějaké jazykové hře a to metafory nemají. Davidson odmítá tezi, že s metaforou je spojen kognitivní obsah, který si autor přeje vyjádřit a který musí uchopit interpret, má-li sdělení porozumět.<sup>350</sup>

Vyslovit něco bez pevného místa v jazykové hře znamená vyslovit něco, co není ani pravdivé ani nepravdivé. Neznamená to však, že se časem kandidátem pravdivostní hodnoty nemůže stát. Pokud se nějak uchytí a šíří se, potom začne vyžadovat habituální užití v běžné jazykové hře a přestane být metaforou, tj. stane se tím, čím je většina vět našeho jazyka – mrtvou metaforou. Naše teorie o chování dotyčného nám dovolí vyrovnat se s vyslovením takto zemřelé metafory stejně bez přemýšlení jako je to u ostatních projevů.

Davidsonovo tvrzení, že metafory nemají smysl je součástí snahy odvést nás od představy jazyka jako média. Kontrast nejlépe vynikne ve srovnání s platonsko-pozitivistickým pojetím na jedné straně a romantickým na straně druhé. Platonicci a pozitivisté se shodují na redukcionistickém pojetí metafory. Buď lze metafory parafrázovat nebo jsou k jedinému pravému cíli, který jazyk má – totiž k reprezentaci skutečnosti – nepoužitelné. Romantici naopak zastávají názor expanzionistický, tj. považují metaforu za zvláštní, mystickou, vznešenou a přičítají ji tajemné schopnosti jako je obraznost, schopnosti, která sídlí v nejhlubším nitru. První považují za nepodstatné to metaforické, druhí naopak to doslovné. První si myslí, že smyslem

---

<sup>348</sup> HESSE, Mary. The explanatory function of metaphor. In: HESSE, Mary B. *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*.

<sup>349</sup> Rorty k tomu svým typicky holistickým způsobem dodává, že v tomto smyslu je vlastně stejné, řekneme-li, že „*Aristotelovo metaforické užívání ousia, metaforické používání agape u sv. Pavla a Newtonovo metaforické používání gravitas bylo výsledkem působení kosmických paprsků, které promíchaly jemnou strukturu určitých rozhodujících neuronů a jejich mozcích. Nebo to bylo, řečeno přijatelněji, důsledky nějakých náhodných epizod v dětství –obsesivních zvráceností, které jsou zbytkem osobních traumat v těchto mozcích... Nejde o to, jak to funguje, výsledky byly nádherné, nic takového nikdy předtím neexistovalo*“ (RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 18n).

<sup>350</sup> DAVIDSON, Donald. What metaphors mean, s. 262nn. Vsunutí metafory do textu je jako použití kurzívy nebo zvláštní interpunkce (nebo také použití grimasy nebo gesta v rozhovoru). Všechno to jsou cesty jak na partnera zapůsobit, ne však sdělováním poselství. Na nic z toho nelze odpovědět „co přesně chceš říct?“ Pokud by dotyčný skutečně chtěl něco říci, pravděpodobně by to udělal, místo toho se však domníval, že jeho záměr je možno provést lépe jinými prostředky. To, že se běžná slova, na místo grimas, a gest, užívají jinak ještě nedokazuje, že by to, co se říká muselo mít význam. Pokus nalézt jej by byl snahou nalézt nějaké běžné, tj. doslovné užití slov, něco, co již má místo v jazykové hře. To, že se metafora nedá parafrázovat znamená právě to, že žádná taková běžná věta neexistuje.

jazyka je reprezentovat skrytou skutečnost vně nás, druzí uvnitř nás.<sup>351</sup> Podle pozitivistického vidění se jazyk postupně formuje kolem obrysů fyzického světa, podle romantického vidění dovádí jazyk ducha postupně k sebeuvědomění.<sup>352</sup>

Zatímco podle pozitivistů Galileo konečně objevil slova, kterých bylo třeba, která patřičně odpovídala světu a která scházela Aristotelovi, pro Davidsona natrefil na nástroj, který náhodou určitým účelům vyhovoval lépe než všechny nástroje předešlé. Jakmile jsme zjistili, co vše lze dělat se slovníkem galileovským, nikoho už ten Aristotelův nezajímal.<sup>353</sup> Změna slovníku je změnou toho, jak mluvíme a tedy i toho, co děláme a co si myslíme, že jsme.

Nemáme žádné předjazykové vědomí, jemuž by měl být jazyk přiměřený, vědomí, jehož artikulace by byl úkol filozofie. To, co se za takové vědomí označuje, je sklon používat jazyk našich předků, uctívat mrtvolu jejich metafor.

## 3.2 Exkurs: Co je a jak funguje věda

### 3.2.1 Principy novověkého přírodovědeckého přístupu ke skutečnosti

V předchozích oddílech jsme sledovali, jak jazyk postupně proměňoval svůj poměr ke světu. N. Frey konstatuje hegemonii deskripce jako hotovou věc a vydává se cestou hledání určitých ostrůvků skutečnosti (náboženství, literatura, umění), které stojí mimo tento „vše-gleichsaltující“ modus řeči. Původní Vicoův rozvrh je v tomto ohledu jiný. Vico začleňuje tři fáze (božskou, heroickou a lidskou) souhrnně do jednoho běhu (*corso*), po němž nastává návrat zpět (*ricorso*) a celý pohyb se pak opakuje. Pasáže o postanalytické kritice deskriptivně-analogického přístupu k jazyku a světu nám ukázaly, že třetí Freyovo řečové stádium dostává vážné trhliny, které jeho samozřejmosti přinejmenším výrazně otrásají a není proto od věci mluvit o nějakém „*ricorso*“.

Vývoj za poslední století jakoby dával za pravdu oběma současně. Postupný rozklad moderny, od umění přes velké koncepty sociálních věd až po převraty v přírodních vědách a postmoderní „*anything goes*“, jakoby ukazoval spíše ve směru určitého vicoovského *ricorso*, na druhé straně není pochyb, že přes veškeré moderní a postmoderní výstřelky zůstává zachován široký deskriptivně-objektivistický konsenzus, v němž jsme se pohodlně zabydleli. To, co bylo na počátku novověku novým postojem objeveným intelektuálními elitami a co muselo nejdříve dvě století složitě hledat cestu k běžnému člověku, než ho připravilo o jeho přirozený vztah ke světu, to dnes ovládá široké vulgární jednodimenzionální vztahování se ke skutečnosti, byť se tomuto postoji už zdaleka nedostává tak samozřejmé teoretické podpory jako dřív.

Dříve než se budeme věnovat momentům, které samozřejmost novověké přírodovědy nabourávají, stručně pojmenujme její hlavní rysy. Rysy, které jsou pro běžné chápání skutečnosti dodnes určující. Obraz světa, jak nám ho předkládá novověká přírodověda, vystihl Z. Neubauer termínem *mýtus povrchové skutečnosti*. Hmota v něm má povahu povrchu a svět funguje jako mechanismus. Mýtem se stává proto, že představa mechanismu funguje jako určující model natolik silně, že model zaměňujeme se skutečností samou. Důležitým předpokladem pro vítězství tohoto

<sup>351</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s.19-20.

<sup>352</sup> Rorty čte Hegelův popis vývoje ducha postupně si uvědomujícího svou vnitřní přirozenost jako popis procesu stále rychlejších proměn evropských jazykových jednání. RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 8.

<sup>353</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 21.



pojímání skutečnosti bylo nahrazení pojmu přírody (*fysis, natura*), kam patří sebezjevování, spontaneita, růst, plození, pojmem mechanismu (*mechané*), účelného zařízení, něčeho *ex definitione* umělého.

S tímto posunem se pojí další epistemologická revoluce. Právě poznání již nepochází ze zkušenosti v jejím přirozeném smyslu jako *experimentia*. Mechanisticky pojímaná skutečnost potřebuje i mechanisticky a uměle strukturovanou zkušenost *experimentum*. Tak se rodí jeden ze základních pilířů tradičního pojetí vědy – experimentalismus a s ním spojený verifikacionismus. Nová zkušenost (experiment) má totiž podstatné charakteristiky, které jej od běžné zkušenosti odlišují. Je za stejných (většinou laboratorních) podmínek opakovatelná. To běžná zkušenost je pokaždé trochu jiná a jedinečná. Teprve takto strukturovaná zkušenost se mohla stát pozitivistickým kritériem poznání. Tím co určuje, zda je teorie pravdivá či nikoli, je experimentálně ověřený fakt, což má své dalekosáhlé důsledky jak pro racionalitu tak pro vnímání skutečnosti jako takové. S ústupem *experimentia* ve prospěch *experimentum* ustupuje do pozadí také přirozená racionalita, *common sense* a pro poznání se spolu s uměle řízenou zkušeností stává rozhodujícím arbitrem uměle řízená racionalita fyzikalistická a logicko-matematická. Co to znamenalo pro vnímání skutečnosti jsme viděli již v kapitole o novověké proměně vztahu jazyka ke skutečnosti. Nyní stačí pouze připomenout, že poznávání ochuzené o jedinečnost, nejednoznačnost a tajemství zná také pouze takovou ochuzenou skutečnost, která je nyní reverzibilní, tj. lhostejná k toku času. Není v ní místo pro jedinečnost, veškeré fenomény spojené se životem musí být redukovány na procesy nižšího řádu, neboť život jako takový reverzibilní není, stejně jako dějiny, náboženství nebo umění. Skutečnost, která je reverzibilní může být experimentem vždy znovu dotázána a nemůže tak nic skrývat. Indukcí můžeme z experimentů budovat stavbu poznání kumulativně, tj. postupně k jedné definitivně zjištěným faktům přidávat další. Tak dostáváme další charakteristické rysy tradiční novověké přírodovědy – induktivismus a kumulativismus.

Poslední důležitou charakteristikou, kterou je třeba v tomto výčtu zmínit, je objektivismus. Již při popisu deskriptivního modu jazyka bylo evidentní, že postulování objektivní, na subjektu nezávislé sféry, je předpokladem pro věrohodnost deskriptivního jazyka. Brány do této sféry otevřel experiment jako cesta, jak čerpat ze zkušenosti takovým způsobem, aby nebyla infikována subjektem. Reverzibilita, opakovatelnost a konstantní podmínky, to všechno byly způsoby, jak eliminovat subjektivní sféru, která je časově ireverzibilní, je ve svých projevech jedinečná, dějinná a vždy nějak zaujatá. Skutečnost se tak stává nezávislou na poznání a je možné ji vyjádřit konstatováním (*kon-statace* – sestavování). Každý způsob jejího vědeckého popisu je na jiný takový způsob beze zbytku převoditelný. Nic se neztrácí, vše je podrženo. Takovýto vztah ke skutečnosti jako k objektivní realitě je vlastně odstupem od skutečnosti, což veškeré ostatní vztahování ke skutečnosti jako neoddělené, neobjektivní odsunuje do bezvýznamnosti jako deficientní. Ať už se jedná o vztahování estetické, náboženské či morální, vždy jde o bezprostřední vztah ke smyslu, k tajemství, k niternosti. V objektivní realitě je vše před námi jako předmět konstatace, není místo pro stvoření, zjevení.

Skutečnost konstruovaná na těchto základech je pak mechanistickým jsouncem vysvětlitelným ze sebe, jsouncem, které je cele přede mnou, nemá tajemství, je celé zde. Jeho podstata splývá s popisem.<sup>354</sup> Platí striktně zákon vyloučení třetího. Něco je tehdy a tam, ano nebo ne, není třetí možnost.

---

<sup>354</sup> Jen v takto konstruovaném světě může vládnout jazyk deskripce, jak ho vymezil Frey.

Látka (*materia*) již není jako ve středověku principem identifikace a konkretizace, nýbrž splývá s tvarem. Zatímco ve staré přírodní filosofii byla chápána jako výplň či nitro, tedy něco, co je vlastně opakem tvaru, nyní je s tvarem identifikovaná. Skutečnost se tak stala zcela poznatelnou, neboť tvar dává látce určitost. Je to však poznatelnost za cenu ztráty niternosti. Došlo k redukci jsoucna na formu, která umožňuje jeho formalizaci a poté dokonalý popis, který je zase předpokladem úplného, jasného a zřetelného poznání.

Také *existentia* je nyní redukována na časoprostorový výskyt, což opět formalistně povrchní vnímání skutečnosti v novověké vědě potvrzuje. Celý systém, celá skutečnost se dá rozebrat na základní součástky, které tvoří její základ a jsou neměnné. Jsou to *res extensae* dané čistě svým povrchem, tvarem prostoru z nějž vylučují cokoli jiného. Jsou distinkční a neprolínají se. Základem tohoto pojetí se staly slova atom a molekula.<sup>355</sup>

Pro novověkou vědu s primátem tvaru a deskripce již skutečnost nemůže být tajemná, je nanejvýš komplikovaná, složená.<sup>356</sup> Komplikace (složenost) odstraníme tak, že skutečnost převedeme, ať už přímo či nepřímo, na rovinný průmět. A tento průmět pak aspiruje na jediný pravdivý popis skutečnosti ve srovnání se všemi ostatními, vzhledem k němu deficientními a tedy méně pravdivými. Tato možnost převést vše do roviny (*planum*) umožňuje pak ex-planaci a plánování co se jsoucnem dál. Skutečnost lze nejen konstruovat jako stroj, nýbrž i plánovat. Vše nejasné, je pouze ještě neexplikované, nevyhlazené.

Poznání se redukuje na objasnění mechanismu a svým zaměřením je jen návodem k cílenému zásahu. Je svou podstatou instrumentální, redukuje *epistémé na techné*<sup>357</sup>. Nemůže tomu být ani jinak, když otázka po podstatě věci ztratila smysl, protože podstata byla ztotožněna s povrchem. Jedině na tomto pozadí je pochopitelný primát matematického popisu jako nejadekvátnějšího vystižení podstaty.

Nelze si nepoložit otázku, proč se člověk s tímto přístupem tak dalece identifikoval. Co ho vede ke spokojenosti s deskriptivním vztahem ke světu, jak ho zkonstruovala novověká věda? Příčin bude bezesporu mnoho, tou prvotní však musí být určitý, možná i nereflektovaný pocit, že v tomto světě je jaksí nejvíc doma. Moderní věda, jak se zrodila v 17. století, nám přinesla rozšíření znalostí a pohledů na náš žitý svět. Až do počátku 20. století její konstrukce vysvětlovaly náš žitý svět, případně ho ještě rozšiřovaly do dříve neznámých a dalekých oblastí, nicméně stále představitelných v dimenzích našeho žitého světa. Astronomie odhalila planety, jejich dráhy, tvar země atd., byla to však astronomie, která nám dělala jasno při pohledu na hvězdné nebe, fyzika stanovila zákony, jejichž užívání nám umožnilo lepší orientaci a předvídatost ve světě každodenních pohybů, evoluce či geologie nakonec vysvětlila zkameněliny, přírodní útvary i biologickou pestrost, jak jsme toho běžně svědky, pouze protáhla vnímání našeho času do představitelné minulosti, kde platily stejné zákony jako u nás. Teprve věda 20. století víceméně překročila náš svět střední velikosti (mikrob, les, planeta) a pokročila k subatomární rovině na jedné straně a astrokosmické rovině na straně druhé. V těchto oblastech však samozřejmě předpoklady novověké vědy často přestávají platit. Do 20. století si věda vystačila se zobrazováním na základě modelů z žitého světa. Proto lidem svět vědy přišel v zásadě přehledný, známý a s trochou abstrakce odpovídající jejich zkušenosti. Modely

<sup>355</sup> Molekula je zdobnělina latinského *moles*, což znamená břemeno, náklad po stránce objemnosti.

<sup>356</sup> *Con-plicatum* - to, co je složené zmačkané, zpřehýbané, co lze jen vyhladit, vyrovnat, ex-plikovat, ale v zásadě je to jednoduché. Je potřeba to jen zbavit záhybů (*plicae*).

<sup>357</sup> V současné době politicky tak oblíbené zaklínadlo znalostní společnosti tuto redukci přesně vystihuje.

byly z žitého světa a nebyl důvod nerozumět jim jako skutečnosti samé, nikoli pouze jako modelu. Teprve objevy za hranicemi tohoto mesokosmického prostoru donutily vědu hledat modely mimo něj, např. v matematice. Zde je potřeba imaginace v pravém slova smyslu, podobně jako v náboženství. Věřit na neutrino vyžaduje totiž podobnou imaginaci (nemá-li to být uhlířská víra) jako víra ve svatou Trojici, konstatuje Green.<sup>358</sup>

Novověká věda sice člověka připravila o přirozeně lidský vztah k žité skutečnosti a nahradila ho technicko-objektivním přístupem, za to mu však nabídla pocit neporovnatelně většího pohodlí a moci. Tyto dva elementy jdou ruku v ruce, neboť znalost zákonů umožňuje předpovídat (*savoir pour prévoir*) a díky předvídání lze přírodní síly využít ve svůj prospěch, ovládnout je. Toto *savoir pour prévoir* mělo na jedné straně destruktivní důsledky pro přirozené místo člověka v univerzu, na druhé straně člověku umožnilo svůj dřívější domov přehlížet s mnohem větším přehledem, nezávislostí a v případě jakéhokoli nároku se mohl bezpečně schovat za konstrukty vědy a jakoukoli nenadálou odvětvit příslušnou vědeckou zkratkou. Není divu, že se ve svém novém bezdomoví postupně zabydlel. Není již středem vesmíru, lidský život je sice také jen nepatrnou vlnkou v řečišti druhu a po smrti ho již také nečeká trest či odměna, získal však jiný domov. Místo, kde on je tím pozorovatelem, který objevuje zákonitosti a využívá jich ve svůj prospěch, místo odkud může z nezávislé perspektivy pozorovatele přehlédnout celý svůj svět střední velikosti a ať v něm zamíří kamkoli, může si být jist stejnými zákony a pravidly.<sup>359</sup> Jeho nový domov je pohodlnější, neklade na něj žádné nároky, pokud si je sám nepřipustí. Starý, předmoderní svět neznal objektivitu v novověce vyhraněném smyslu, neznal proto ani vyhraněnou subjektivitu. Člověk byl určen svým vztahováním k Bohu, k druhému, ke světu, objektivně-popisný postoj nic takového jako účast nezná, jako subjekt nemůže být přirozenou součástí světa objektů, nezná odpovědnost, protože (se) nemá komu odpovídat. Není divu, že i když se již řadu desetiletí ozývají hlasy zpochybňující naivně vědecký přístup ke skutečnosti, jak nám ji zanechalo osvícenství, člověk připravený o svůj původní domov v univerzu, připravený o své velké příběhy z nichž si rozuměl, nemá důvod opouštět a zpochybňovat i tento poslední velký příběh, který mu nabídl nový domov.<sup>360</sup> Vystačí si proto klidně s oprášeným postojem starověkých epikurejců. K vědeckému bydlení ve světě se uchyluje proto, že spolehlivě slouží k zajišťování života, opatrování příjmemostí, a zbavuje nás strachu z bohů

<sup>358</sup> Více viz. GREEN, Garrett. *Imagining God*, kap. 4.

<sup>359</sup> Novopozitivistické vyústění v rané analytické filosofii svým ztroskotáním paradoxně popularitu pozitivistického vidění ještě umocnilo. Představitelé novopozitivismu si totiž povšimli, že není tematizován rozdíl mezi „stavem věcí“, tedy faktem a popisem faktu. Původní neotřesitelný základ vědeckého poznání - empirická danost – je tímto narušen a aby nedošlo ke zhroucení celé stavby, bylo třeba obrátit pozornost k jazyku jako médium, kde se popis danosti uskutečňuje. Je proto třeba vytvořit jazyk, do něhož by bylo možné všechny věty libovolné vědy jednoznačně přeložit. Novopozitivismus tím opouští původní program empirické deskriptivní metodologie a předmětem se stává jazyk vědy. Od objektového jazyka tak přechází k metajazyku. Fenomenalistický jazyk první osoby nepřicházel v úvahu, je egocentrický a subjektivní. Bylo třeba hledat jazyk zaručující nezkreslenou intersubjektivitu. Navržen byl jazyk fyziky, ukázalo se však, že věty psychologie či sociologie na něj nejsou převoditelné stejně jako věty obsahující smyslové kvality, např. barvy či tóny. Carnap proto navrhl jazyk fyziky rozšířit i o predikáty kvalit a mluvil o jazyku fyzikalistickém jako o jazyku věcí. Novopozitivismus tak nakonec rezignoval na svébytný jazyk vědy a vrátil se k původnímu přirozenému jazyku, což mělo dvojí efekt. Na jedné straně se pochopitelně brzy ukázal jako slepá ulička, na straně druhé se však dočkal velké popularity a rozšíření v širokém povědomí, neboť přesně vyhovoval laickému vnímání vědy, světu viděného optikou takto chápané vědy i jazyku jako „zobrazovacího“ instrumentu tohoto světa. Není proto divu, že ačkoli novopozitivismus s předpoklady nezpochybnitelnosti daného, verifikacionismem, induktivismem a kumulativismem platí za dávno překonaný, doposud se s ním, běžně setkáváme na úrovni školské praxe, která naše vnímání skutečnosti a poznání ovlivňuje nejvíce. (Podrobněji viz FAJKUS, Břetislav. *Filosofie a metodologie vědy*, s. 59nn.)

<sup>360</sup> REALE, Giovanni, *Kulturní a duchovní kořeny Evropy*, 120nn.

i ze smrti tak, že nám odhaluje naše obavy, touhy a úzkosti jako iluze. S takovým postojem nemá mnoho smyslu polemizovat a pro naše tázání nemá jinou cenu než coby jeho negativní pozadí, pozadí, které je důvodem, proč se ptát po něčem odlišném. Důvodem, proč se po něčem tak samozřejmém jako je skutečnost ptát vůbec ptát je fakt, že tuto samozřejmost opanovali velmi nesamozřejmé a problematické předpoklady, které naše přirozené rozumění smyslu celku a života zevnitř destruuji.

### 3.2.2 Trhliny v novověkém poznávacím paradigmatu

Novověká věda prožila několik silných podnětů, které celé její části hluboce proměnily. (Příkladem může být opuštění korpuskulární fyziky, která nebyla schopna vysvětlit působení gravitace<sup>361</sup> ([doplnit odkaz na od uzavřeného vesmíru k nekonečnému kosmu](#) nebo Z. Neubauerem zdůrazňovaný revoluční charakter Darwinovy vývojové teorie.<sup>362</sup>) Pro mechanické pojetí světa ve stylu hodinového stroje<sup>363</sup> představuje vznik např. nového druhu cosi nepředstavitelného. Proto evoluce znamená takový vlom do systému a evolucionismus byl donedávna považován za *infant terrible* mechanistické přírodovědy a pokud to šlo, byl mechanisticky vysvětlován. Stojí za povšimnutí, že evoluce je v širokém povědomí doposud vnímána právě v limitech novověké přírodovědy, totiž jako rozvinutí předem dané na počátku ještě svinuté skutečnosti (sám termín evoluce = ex-volvo takový výklad sugeruje).<sup>364</sup> Postupně se však prosazoval v dalších oblastech přírodovědy, což následně vedlo k proměně celého terénu vědecké reality. Skutečnost již není pojímána jako kosmos-řád, jako fungující a předvídatelný stroj, nýbrž spíše jako nevypočitatelné dění a chaos, který není lhostejný ke směru toku času. Každá trvalost a pravidelnost je jen pomalejší změnou. Postupně ustoupila novověká verze mechanického mýtu, kdy objektivní přístup ukazoval, kdy, kde a v jakém stavu se která věc přesně nachází. Skutečnost najednou vystupuje spíše jako samotné dění a čas. Objektivní skutečnost se vědcům čím dál víc jakoby rozplývala pod rukama. To platí od mikrosvěta po astronomii, od biologie po vývoj vědy obecně, pro historii i sociální útvary. Darwinův *survival of the fittest* je jen zvláštním případem obecného principu.

Fyzika elementárních částic postupně zavrhlá pojem substance, což ale vedlo k erozi samotného principu objektivnosti ve vědě. Tam, kde není nezávislý pozorovatel, tam není ani nezávislá objektivita. I. Barbour tento stav popisuje následovně: „*subatomický svět nejen, že není přístupný přímému pozorování a nevyjádřitelný smyslovými prostředky; nejsme dokonce schopni si jej ani představit. Je zde radikální disjunkce mezi tím, jak se věci chovají a každým způsobem, kterým bychom je chtěli vizualizovat... Například v některých experimentech můžeme zobrazit elektrony jako vlny, v jiných jako částice, avšak zdá se, že neexistuje žádný konzistentní způsob, jak si představit elektron, jak je sám o sobě.*“<sup>365</sup> Výsledkem je poznání, že nemůžeme dokonale poznat skutečnost za jevy, které se řídí naším přístupem. Způsob bytí elementárních částic vylučuje zákon vyloučení třetího. Částice je tu i tam, někde více někde méně, je vlnové i korpuskulární povahy, podle

<sup>361</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha: Vyšehrad 2004, 136nn

<sup>362</sup> Více in: NEUBAUER, Zdeněk. *Nový Areopág*, kapitola Soumrak objektivního poznání mýtu povrchnosti.

<sup>363</sup> Protievoluční argument o Bohu hodináři, rozšířený především v evangelikálních kruzích, krásně demonstruje, jak hluboce podléhají schémátům novověké přírodovědy právě ty nejbojovnější křesťanské skupiny.

<sup>364</sup> Je třeba připomenout, že tuto zkratkovitou logiku evoluce nalezneme nejen mezi lidovým ateismem v našich zeměpisných šířkách, ale že vystihuje i americký evangelikální mainstream s jeho bojovně obhajovaným *intelligent design*.

<sup>365</sup> BARBOUR, Jan Graeme. *Myths, models and paradigms: a comparative study in science and religion*, s. 158.

pozorování. Podobně i v matematice K. Gödel dokázal (už 1931), že žádný netriviální axiomatický model nemůže být nikdy úplný, každý bude obsahovat nerozhodnuté formule.

Na toto drama náhody a nutnosti však máme tendenci stále nahlížet v intencích povrchového mýtu mechanistické ontologie, kde často pouze přesouváme důraz z bytí na dění, ze substance na akcident. Novověká věda se dlouho považovala za bezpředpokladovou, když se tato samozřejmost ukázala jako předsudek, začala se postupně hroutit celá stavba. Symbolem tohoto rozpadu byla rezignace na pojem substance a s ním postupně erodovala celá objektivně-deskriptivní ontologie. Jak ukazují obavy N. Freye, *mos geometricus* sice přežívá, člověk jej nadále většinou bezpředsudečně užívá, ale definitivně ztratil své ontologické opodstatnění. Používá ho prostě proto, že se to běžně vyplatí.

Někteří filosofové, např. Quine, považují fyziku za svého druhu první či nějakým způsobem základní vědu. Toto sporné tvrzení bychom mohli přijmout v tom smyslu, že ve 20. století je to právě fyzika, která vnáší zásadní proměny do ontologických a metodologických základů vědy. Moderní fyzika se nedá popisovat z perspektivy absolutního klidu. N. Bohr, zakladatel obecně uznávané kodaňské interpretace tvrdí, že to, co se děje na sub-atomární úrovni není uchopitelné jinak, než tak, že se popis stane součástí procesu samého.<sup>366</sup> Co si pod tím vlastně představit? V obecné rovině lidského poznání lze tento postřeh aplikovat za pomoci příkladu, který poskytl fyzik J. Wheeler, který vztah mezi popisem a realitou v kvantové fyzice ilustruje na příkladu hry, kterou mu jednou připravili kolegové. Její běžná verze spočívá v tom, že jeden z hráčů je vybrán, jde za dveře a ostatní se domluví na věci či postavě a on pak klade různé otázky tak, aby se dobral slova či věci, na níž se ostatní předem domluvili. Jednou jej však vybrali a bez jeho vědomí hru upravili. Na jeho první otázky přišla odpověď rychle, pak to však trvalo stále déle a déle. Nakonec se k výsledku doptal, ukázalo se však, že ten byl stejně tak nový pro něj jako pro všechny, co odpovídali na otázky, protože se předem na žádném slovu neshodli a do každé další odpovědi museli zahrnout všechny odpovědi předešlé. A tak série prozatímních výsledků v jednotlivých hlavách nakonec vedla k společnému výsledku.<sup>367</sup> Zajímavé na hře je to, že pokud by tázající položil jiné otázky, nebo jen v jiném pořadí, došlo by se i k jinému společnému výsledku. Z uvedeného příkladu nevyplývá, že by fyzika nebo kterákoli jiná věda svět tvořila, jak by to možná rádi někteří kritici vědy četli, vyplývá z toho pouze to, což je ovšem neméně podstatné, že vědecké popisy světa vyrůstají z otázek, ze sérií otázek a celých tradic otázek, které ta či ona disciplína světu klade a zpětně se utvrzuje na základě konzistentních odpovědí na tyto otázky. Kdyby byl postup či otázky samé jiné, byly by i jednotlivé obrazy světa jiné.<sup>368</sup>

### 3.2.3 Příklady jednotlivých rozvrhů

#### 3.2.3.1 Karl Popper

Není našim cílem sledovat vývoj vědecké metodologie ani filosofie vědy ve 20. století. Diskuse zatím nabrala téměř neuchopitelné šíře a rozvětvenosti, pokusme se jen orientačně pojmenovat nejvýznamnější počiny z této oblasti, aby bylo zřejmé, kudy se úvahy posledních

<sup>366</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 244.

<sup>367</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 244.

<sup>368</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 244n

desetiletí ubíraly.<sup>369</sup> V souvislosti s dalším vývojem vědecké teorie je však třeba zmínit alespoň jméno K. Poppera, neboť roku 1934 v práci *Logika vědeckého zkoumání* přišel s kritikou tří klíčových pilířů novopozitivismu – induktivismu, verifikacionismu a kumulativismu. Povšiml si, že množství dat nám ještě nedává teorii, musí k nim přistoupit ještě jiná teorie. Neexistují žádná fakta ve smyslu empirických daností, fakta jsou vždy již infikována teorií. Indukce tedy v žádném případě nepředstavuje bezpečnou cestu od danosti k teorii.

Oproti novopozitivismu Popper převrací pořadí faktu a hypotézy. Fakta nejsou rozhodující na počátku procesu, ale až po vyslovení hypotézy. Na místo indukce nastupuje dedukce metodou falzifikace – univerzální hypoteticko-deduktivní metoda. Otázku, odkud se bere hypotéza vůbec neřeší, neboť podle něj spadá do oblasti psychologie. (Není náhoda, že teoretici, kteří dnes tematizují roli imaginace ve vědeckém počínání napínají své úsilí právě na tímto směrem.) Hypotéza se ověřuje falzifikací, nikoli verifikací, neboť není-li nezpochybnitelná danost, není čím verifikovat.

Úspěšná falzifikace je tak argumentem pro přechod k jiné hypotéze.<sup>370</sup> Uskutečňuje-li se však pokrok ve vědě neustále opakovanou falzifikací stávajících hypotéz a jejich nahrazováním hypotézami novými, není možné mluvit o postupném kumulativním charakteru vědy a Popper do ní tak zavádí myšlenku jakési „permanentní revoluce“, neustálého pohybu, kdy falzifikace představuje hybný moment pohybu ne nepodobný negaci v Hegelově dialektice. Všechny hypotézy a teorie musí být předkládány ve falzifikovatelné podobě, falzifikovatelnost tedy musí být jejich vnitřní dispoziční vlastností – predikátem.<sup>371</sup> Hypotézy, které tuto dispozici postrádají, si nemohou nárokovat vědecké poznání.<sup>372</sup>

Co tento generální útok na hlavní pilíře novopozitivismu znamenal pro vědeckou teorii jako celek? Zpochybněním empirického základu, danosti, k níž se mohl pozitivismus vždy odvolat jako k poslední rozhodčí instanci, jakoby Popper najednou vědu přesadil z pevné země na nejisté moře.<sup>373</sup> Absence empirické danosti je proto u něj kompenzována posunem k přísné metodologii. Pevný základ vědy již nemá materiální povahu, ale spočívá v uplatňování přísných metodických pravidel coby normativních konvencí. Falzifikace není jednou z možností, jak zjistit pravdivost hypotézy, je preskriptivní podmínkou vědy *sine qua non*.

Ve srovnání s tradičním pozitivismem zastává Popper i mnohem skromnější a omezenější přístup k pravdě. Nikdy si nemůžeme být skutečně jisti, zda je tvrzení pravdivé či nepravdivé. U teorií, které z racionálních důvodů preferujeme můžeme pouze předpokládat, že jsou pravdě blíže než teorie konkurenční. Popper postrádá kritérium pro potvrzení konečné pravdy (dříve empirická

---

<sup>369</sup> Čtenářsky přístupné, aktuální a poměrně zevrubné uvedení do problémů a směřování moderní filosofie vědy nabízí syntetická práce Břetislava FAJKUSE. *Filosofie a metodologie vědy*.

<sup>370</sup> Proces falzifikace má 3 fáze: (1) Formulace domněnky ve formě falzifikovatelné hypotézy. (2) Odvození důsledků z hypotézy – deduktivní fáze. (3) Odvozené důsledky se konfrontují s fakty pozorování. Musí se však jednat o jiná fakta, než ta, která vedla k odmítnutí předchozí hypotézy a stála jakoby v pozadí hypotézy stávající. (FAJKUS, B., *Filosofie a metodologie vědy*, s. 86)

<sup>371</sup> Problémem je, že falzifikovatelnost nelze jednoznačně konstatovat, dovídáme se o ní vlastně až tehdy, když je falzifikovaná. Imre Lakatos později ukázal (viz také kapitola 3.2.3.3), že falzifikaci nelze nikdy provést bez předpokladu, že existuje jiná teorie, která výsledky pozorování koncipuje jinak.

<sup>372</sup> Jako příklady takových hypotéz uvádí Popper marxismus, části Darwinovy evoluční teorie nebo freudismus.

<sup>373</sup> Popper sice tuto nejistotu relativizuje přirovnáním, že věda sice nespočívá na skále, ale jen na kůlech zapuštěných v bažině, které sice nedosahují dna, ale jsou dostatečně pevné, aby alespoň dočasně udržely stavbu vědy. POPPER, K. *Logika vědeckého bádání*, s. 111.

fakta), idea pravdy proto u něj hraje omezenější roli, totiž jen jako regulativní princip<sup>374</sup> a soustředí se na negativní práci, tj. na to, jak nepravdu co nejučinněji v teoriích eliminovat.

Popperův opatrný postoj k otázce pravdy sebou nese ještě jeden pozoruhodný důsledek. Pokud teorie nemůže být testována falzifikací, nevyplývá z toho nutně, že je triviální, nesmyslná či dokonce falešná. To se samozřejmě týká metafyzických tvrzení, která novopozitivismus považoval za nesmyslná. Ta Popper pouze vymezuje jako nevědecká, současně však přiznává, že v řadě vědeckých teorií je více metafyziky než bychom byli ochotni připustit. Metafyzické ideje nejen, že nám pomáhají formulovat určité koncepce světa a skutečnosti v oblastech, kde dosud nemáme k dispozici vědecky falzifikovatelné teorie, ony jsou implicitně obsaženy ve všech podobách vědeckého zkoumání.<sup>375</sup> S trochou nadsázky pak lze o Popperově pozici tvrdit, že na rozdíl od novopozitivismu, který počátek všech teorií vidí v empirickém faktu a jemu odpovídající protokolární větě, spatřuje na počátku vědecké teorie nevědecké, metafyzické jádro, z něž teprve vědecká hypotéza klíčí.<sup>376</sup> Předvědecké, chceme-li metafyzické koncepty (vše, co není falzifikovatelné v tomto pojetí, totiž spadá do sféry metafyziky) vytváří prostor a předpoklady pro formulaci vědeckých teorií, proto je třeba jim věnovat patřičnou pozornost.

### 3.2.3.2 Thomas Kuhn

V šedesátých letech přišel se svou studií *Structure of Scientific Revolutions* Thomas Kuhn a vyvolal takové pozdvižení, že jeho dozvuky polarizují vědecký svět i dnes více jak 40 let po vydání. Co bylo na Kuhnově práci tak skandálního?

Centrálním pojmem Kuhnova přístupu je paradigma. Radikálně nová filosofie vědy se u něj opírá o zkoumání jejich dějin. Zpochybňuje tradiční pohled na vědu jako kontinuální shromažďování faktů cestou empirického pozorování (kumulativní předpoklad), formulování teorií, jejich ověřování a případnou revizi. Místo ní nabízí dialekticky pojatý vývoj, kde jsou období „normální vědy“ přerušována „vědeckými revolucemi“, které proměňují pravidla, metody, nástroje i význam základních pojmů vědy. Klíč k těmto pohybům v dějinách vědy nachází Kuhn v pojmu „paradigma“. Paradigma je tím, co poskytuje jednotící prvek a rámec „normální vědě“ a zároveň vyjevuje diskontinuitu v případě „vědecké revoluce“. Jsou to rámce aktuální vědecké praxe poskytující modely pro jednotlivé tradice vědeckého výzkumu. V rámci takto pojatého paradigmatu pak „normální věda“ řeší záhady, problémy a implikace v oblasti konkrétního výzkumu.<sup>377</sup> Paradigma vymezuje vědeckou pozornost, zaměřuje ji na určitou škálu fenoménů a implikuje pravidla, za nichž výzkum probíhá. Tato omezenost není nevýhodou, nýbrž naopak předností paradigmatu, bez něj by věda ztratila odůvodnění pro zaměření na určitá fakta za současného přehlížení jiných a nemohla by se proto rozhodnout mezi možnými badatelskými projekty. Normální věda nesměřuje k novotám v interpretaci faktů či teorií, úspěšná „normální věda“ žádné nenachází. Paradigma zůstává

---

<sup>374</sup> Více se tomuto problému věnuje VAN HUYSSSTEEN, J. *Essays in postfoundationalist theology*, s. 31nn.

<sup>375</sup> VAN HUYSSSTEEN, J. *Essays in postfoundationalist theology*, s.29nn.

<sup>376</sup> VAN HUYSSSTEEN, J. *Essays in postfoundationalist theology*, s. 29 cituje Poppera (POPPER, Karl R. *Conjectures and refutations*, s. 30.): „Metaphysical ideas are often the forerunners of scientific ones.“ Tuto skutečnost zdá se, nebere řada kritických racionalistů dostatečně vážně. V našem ohledu je to zřejmé na Albertově a Bradleyově kritice teologie.(Více např. PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie*, s.45-52 nebo VAN HUYSSSTEEN, J. *Essays in postfoundationalist theology*, s. 29nn.)

<sup>377</sup> KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*, s. 23nn.

v „normální vědě“ v zásadě neviditelné, vyjevuje se až když přichází vědecká revoluce, tam kde se akceptované předpoklady hroutí, kde se objevují novoty.<sup>378</sup>

Typickým projevem nadcházející revoluce je nárůst zdokumentovaných anomálií a problémů, které nejsou řešitelné normálními vědeckými prostředky.<sup>379</sup> Nové paradigma se proto nejprve ohlašuje v krizi a definitivně se ustaví až když se stane základem pro nový druh „normální vědy“. Kuhnova zásada primátu celku<sup>380</sup> se zřetelně projevuje i zde. Vědci, jak dokumentuje na dějinách vědy, neodvrhují jednoduše staré paradigma, které vyústilo v krizi a nenastupuje hledání paradigmatu nového, které by poznatkům lépe odpovídalo. Naopak k opuštění starého paradigmatu dojde současně s rozhodnutím se pro paradigma nové. Nepřipouští žádný proces postupné indukce a akumulace vedoucí k nové celkové teorii. Ta zde buď již je nebo stále ještě vládne paradigma staré. Ptolemaiští astronomové byli schopni mnoho století bojovat s množstvím pozorovaných anomálií přidáváním *ad hoc* dodatků ke stávající teorii. Teprve Kopernikova nová perspektiva umožnila zařadit je do nových, snáze vysvětlitelných souvislostí. K transformaci dochází najednou, diskontinuálně, jako při náhlém ozáření bleskem.<sup>381</sup> Příkladem může být Wittgensteinův kachno-králík. Jednotlivosti kresby, v níž jsme doposud viděli kachnu, se najednou jeví jinak, tytéž čáry již nepředstavují nohy, ale jsou najednou ušima a místo kachny vidíme najednou králíka, podobně tomu je když ve tvaru mraku zahlédneme draka.

V tomto bodě, totiž ochotou vidět celek a díky tomu i jednotlivosti jinak, se Kuhn dotkl určitého trans-racionálního momentu, momentu „nepodložené“ důvěry, skoku víry. Mluví totiž o „konverzi k novému paradigmatu“ a některé jeho formulace si zcela nepokrytě zahrávají s náboženskou metaforikou. Vědec stojící před dvěma soupeřícími paradigmaty se musí rozhodnout nikoli pouze na základě nezvratných důkazů a jednoznačných indicií, „*je třeba (se) rozhodnout mezi dvěma alternativními způsoby provozování vědy, a to za okolnosti, kdy rozhodnutí musí být založeno spíše na příslibech budoucnosti než na minulých výsledcích. Člověk, který se chápe nového paradigmatu v jeho raném období, tak musí často činit navzdory důkazům plynoucím z řešení problémů. Musí totiž věřit, že nové paradigma bude úspěšné při řešení mnoha větších problémů, jež v budoucnosti vyvstanou, a musí si být přitom vědom toho, že staré paradigma selhalo pouze v několika málo případech. Rozhodnutí tohoto druhu se dá provést pouze na základě víry.*“<sup>382</sup> V tomto smyslu je opuštění starého paradigmatu a příklon k novému tvůrčí aktivitou.

Kuhnova koncepce revolucí ve vědě způsobila ve filosofii vědy skutečnou revoluci. Další badatelé na tomto poli se s ní proto museli trvale vyrovnávat. A to jednak pro její trvalou oblibu mezi sociálními vědami stejně jako pro vytrvalé rozpaky ze strany tradiční přírodovědy na jedné straně a jednak kvůli postupnému korigování prvotního rozvrhu samotným autorem na straně druhé. Na rozdíl od rozvrhu Popperova se zdá, že si Kuhnova koncepce doposud zachovává vysokou míru aktuality a proto další postavy zmíněné v tomto exkurzu volím s ohledem na jejich vztah ke Kuhnově koncepci. Jako příklad určité korekce Kuhnovy pozice a pokus o její sblížení se starším rozvrhem Popperovým uvedu I. Lakatose. Jako reprezentant radikalizující interpretace Kuhnových východisek pak stojí za zmínku P. Feyerabend.

<sup>378</sup> Více k podstatě a fungování „normální vědy“ viz KUHN, Thomas Samuel. *Struktura*, s. 35-53.

<sup>379</sup> KUHN, Thomas Samuel. *Struktura*, s. 62nn.

<sup>380</sup> KUHN, Thomas Samuel. *Struktura*, s. 54nn.

<sup>381</sup> KUHN, Thomas Samuel. *Struktura*, s. 125.

<sup>382</sup> KUHN, Thomas Samuel. *Struktura*, s. 156-157.



### 3.2.3.3 Imre Lakatos

Lakatos s Kuhnem souhlasí v tom, že lépe postihuje historický vývoj vědy, jeho koncepci vzniku paradigmat však považuje za iracionální. Hledá proto racionální pravidla pro hodnocení změn teorií a paradigmat. Vylepšit se však snaží i Popperův falzifikační model. Zdůrazňuje odlišnou funkci anomálií. Ty mohou vystupovat jednak jako falzifikující odmítání určitého aspektu a přesto umožňovat další vývoj teorie nebo jako plně zamítající danou teorii. Oproti Popperovi nepovažuje za klíčový moment pro vývoj poznání jednotlivé teorie, nýbrž v souladu s Kuhnovým učením o paradigmatech jej nachází v celkovém směřování poznání, tedy v tom, co označuje jako vědecký výzkumný program. Ty jsou však na rozdíl od Kuhnových revolucí souměřitelné.<sup>383</sup>

Dějiny vědy<sup>384</sup> jsou tedy podle Lakatose sledem po sobě jdoucích soupeřících vědeckých výzkumných programů. Výzkumný program dozrává v čase určitých proměn, avšak zůstává zachováno jeho tvrdé jádro. Nový program nastupuje tehdy, když se neudrží ani tvrdé jádro.

Kromě tvrdého jádra rozlišuje Lakatos ještě obal, což je heuristika a pomocné hypotézy.<sup>385</sup> Každý výzkumný program dochází ve svém vývoji bodu nasycení, což znamená, že ztrácí svou heuristickou sílu, přestane předvídat neznámá fakta. To se projevuje velkým nárůstem ad hoc hypotéz.

Změny teorií v rámci výzkumného programu mají ve srovnání s Kuhnovým pojetím více evoluční charakter. Toho se Lakatos pokouší dosáhnout zapojením popperovských impulzů a cestu od teorie k teorii u něj dláždí „sofistikovaná falzifikace“. Změny výzkumných programů však už mají charakter revoluční tak jako změna paradigmat. Oproti Kuhnově pojetí tento model podstatně snižuje počet revolucí a dává tak prostor časově rozsáhlejšími obdobím kumulativního růstu.

Jako příklad vědeckého výzkumného programu uvádí Lakatos perfekcionismus (snaha dovést hmotu k dokonalosti), který ovládal „předvědeckou“ chemii na rozdíl od pozdějšího kompozicionalismu (úsilí vysvětlovat charakter látek poukazem k jejich chemickému složení.)

Nejožehavější část v Lakatosově programu představuje problém, který vytěsnil už Popper, totiž jak vysvětlit, že vědci dávají přednost tomu či onomu programu (v pojetí Popperově té či oné teorii). Bude se jednat o racionální vysvětlení, když se do rozhodování zahrne oblast psychologie či sociologie? Vždyť v pojetí čisté vědy nemají tyto faktory žádné místo. Vědci ve své praxi velmi těžko připouští, že se při rozhodování ve svém oboru řídí nějakými jinými (filosofickými či psychologickými) předpoklady, které stojí vně předmětu jejich bádání. Lakatos se toto dilema pokusil rozetnout postulováním vnitřní a vnější historie vědy. Ta první má vyhovovat racionální rekonstrukci, ta druhá přihlíží k ostatním faktorům a jde jen o to nalézt mezi nimi rovnováhu.<sup>386</sup> Zcela jinou odpověď na toto dilema nabízí P. Feyerabend, který naopak vnější motivaci a závislost vědy na externích faktorech zdůrazňuje.

---

<sup>383</sup> Klíčová je zde LAKATOSOVA práce *Falsification and the methodology of scientific research programmes*, s. 91-196.

<sup>384</sup> Viz jeho práce LAKATOS, Imre. *History of science and its rational reconstructions. Proceedings of the biennial meeting of The philosophy of science association.*

<sup>385</sup> Podrobnější popis vztahů mezi jádrem a obalem, změn a procesů ve výzkumných programech viz FAJKUS, Břetislav. *Filosofie a metodologie vědy*, s. 143-144.

<sup>386</sup> Více ke koncepci vnitřní a vnější vědy viz FAJKUS, Břetislav. *Filosofie a metodologie vědy*, s. 147-150.

### 3.2.3.4 Paul Feyerabend

Tohoto myslitele můžeme v našem přehledu jednotlivých pozic uvést jako prominentního reprezentanta nejradikálnějšího křídla současné filosofie vědy. Popírá možnost jakékoli „absolutní“ metodologie ve vědě a odmítá jakoukoli racionální rekonstrukci vědy spolu s hledáním pravidel pro přechod od jedné teorie k druhé. V práci *Against the Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*<sup>387</sup>, která představuje jeho nejucelenější dílo, předkládá tři základní principy, bez nichž se tvořivá věda nemůže obejít. (1) *princip proliferace* - jediným projevem tvořivosti ve vědě je bujení (proliferace) teorií. Ke každé teorii je třeba vytvářet teorie alternativní. Neexistuje žádná univerzální racionalita či metoda, která by definitivně řekla, která teorie je lepší a která horší. K principu proliferace Feyerabend připojuje (2) *princip tenacity* (houževnatosti, tvrdošijnosti) – je možné a je potřebné držet se každé teorie a rozpracovávat ji bez ohledu na obtíže, jak je to jen možné. Oba principy působí ve vědě ve vzájemné jednotě. (3) Třetím principem, který má podle Feyerabenda absolutní platnost, je přesvědčení, že *anything goes* (jde všechno, vše je zdůvodnitelné). Je to „*jediný princip, který nebrání pokroku*“.<sup>388</sup> Jak k těmto radikální závěrům dospívá?

Klasický pozitivismus vyznával parazitní statut teorií na empirických datech (teorie v zásadě pouze parazitovaly na observační rovině, která je musela založit a pak i potvrdit). Feyerabend tvrdí pravý opak – observační zprávy jsou parazitní vzhledem k teoriím. To sebou nese závažné důsledky. (1) Observační zprávy, které jsou na teoriích takto parazitně závislé, tudíž nemohou sloužit ani jako objektivní báze pro hodnocení soupeřících teorií. Proto jsou teorie observačně nesouměřitelné a pozorování není, jak se doposud předpokládalo, oním hnacím motorem změn v paradigmatech či teoriích. (2) To, co je pozorovatelné nelze stanovit apriorně. Podle Feyerabenda jsou všechna fakta teoretická, nikoli pouze infikovaná či naplněná teorií (jak doposud zněl a stále ještě víceméně zní celkem široký konsensus odborné veřejnosti). Teorie určuje, co je a co není pozorovatelné.

Feyerabend tuto myšlenku radikalizuje provokativní tezí, že pozorovací zprávy (chovající se vůči teorii paraziticky) lze odvodit i z teorie samé a pozorování samo není vůbec potřeba. Každá teorie má sobě odpovídající vlastní empirii jako svůj vlastní parazitický přívažek. Tím definitivně postavil na hlavu celé induktivní novověké dogma.

K těmto závěrům Feyerabend dospěl na základě tzv. pragmatické teorie pozorování. Začal totiž rozlišovat empirický význam pozorování a samo pozorované. Výrok o pozorování získává svůj význam až na základě „interpretace“, tj. teorie, která udává, co pozorujeme. Např. abychom věděli, co způsobí výchylku ručičky voltometru, musíme mít nějakou teorii, která tento jev interpretuje. Teprve tehdy se výrok o pozorování změnil v tvrzení o pozorování. Se změnou teorie se proto mění i obsah pozorovatelného.

V eseji *Realismus a historičnost poznání*<sup>389</sup> si Feyerabend klade otázku, jak může informace, která je výsledkem specifických a často revolučních historických změn, vypovídat o historicky nezávislých faktech a zákonech. Útočí tak na zdánlivou a hlasitě proklamovanou nezávislost vědeckého bádání. To je podle něj založeno na dvou předpokladech:

---

<sup>387</sup> Český překlad in: FEYERABEND, P. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora, 2001.

<sup>388</sup> FEYERABEND, Paul K. *Rozprava proti metodě*, s. 26.

<sup>389</sup> Dostupné ve sborníku FOUCAULT, Michel. *Za zrkadlom moderny: filozofia posledného dvadsaťročia*, s. 171-188. Původně vyšlo v *The Journal of Philosophy*, Vol LXXXVI, 1989, s. 353nn.

(1) Každé poznání je výsledkem složitých historických procesů a z toho vyplývá, že přežití jednoho a zánik jiného poznatku byl determinován kulturními faktory a nikoli empirickou adekvátností.

(2) Každé vědecké bádání předpokládá možnost oddělit výsledek poznání od způsobu, jakým byl získán, aniž bychom tím samotnému výsledku uškodili (například předpoklad atomů nezávisle na existenci lidí). V modifikované verzi se tento předpoklad zaštiťuje zdůvodněním, tj. požadavkem přijímat pouze ty víry, které jsou zdůvodněné (vědecký realismus).

Tyto předpoklady shledává Feyerabend velmi pochybnými. Dochází k závěru, že přijetí ontologie homérských bohů po člověku vyžaduje podobnou víru jako přijetí ontologie atomů a elementárních částic. Netvrdí sice, že „*jakákoli kombinace kauzálně-sémantických činností může vytvořit srozumitelný a obyvatelný svět*“, ukazuje však, že „*materiál, z něž lidé (ale i psi nebo opice) takový svět formují, klade odpor... Na druhé straně však je tento materiál tvárnější, než se všeobecně předpokládá. Formuje-li se určitým způsobem (pomocí technologie ve velkých výzkumných centrech jako je CERN), dostaneme elementární částice. Pokud jiným způsobem, dostaneme přírodu, která je živá a plná bohů. Věda určitě není jediným zdrojem spolehlivých ontologických informací.*“<sup>390</sup> Lidé jsou jakýmsi „*sochaři skutečnosti*“<sup>391</sup>, kteří na svět působí nejen kauzálně, nýbrž vytváří i sémantické podmínky, v jejichž rámci k tomuto „sochaření“ dochází. V důsledku to podle Feyerabenda znamená, že každá teorie je stejně oprávněná, má svou vlastní sémantiku a kromě kritérií vkusu, elegance a způsobu prezentace neexistuje důvod pro jejich vzájemné porovnávání. To je podle něj i důvodem pro odmítnutí vědy jako rozhodujícího civilizačního faktoru. Vědci jsou podle Feyerabenda sochaři skutečnosti a to ve specifickém smyslu. Na svět působí nejen kauzálně (ačkoli působí i takto a musí tak působit chtějí-li „objevit“ nové jsoucno), ale vytváří i sémantické podmínky, v rámci kterých ze známých předpokladů dospívají k jasným závěrům, umožňujících tvorbu nových projekcí s ověřitelnými účinky.

Na druhou stranu je třeba říci, že Feyerabend nebrojí proti vědeckému *know-how* jako takovému. Brání se pouze totalizujícím, dogmatizujícím a monopolizujícím nárokům vědy. Náš svět vědce a inženýry potřebuje. Ne však kvůli objektivní povaze věcí, ale proto, že svět, v němž žijeme, byl působením vědy a technologií naprosto proměněn (materiálně, duchovně i intelektuálně) a pro jeho hladké fungování jsou nezbytní.<sup>392</sup>

V pozadí tohoto radikálního útoku nejen na podstatu vědy ale i na její privilegované postavení v moderním světě stojí Feyerabendovo specifické pojetí jazyka. Odmítá představu univerzalistického jazyka jako univerzálního média mezi člověkem a skutečností. Toto médium neumožňuje v jazyce mluvit o vztazích mezi člověkem a světem, neboť tyto vztahy zakládají sémantiku jazyka (slov a idiomů). Taková sémantika je nevyslovitelná. Přijímá naopak pojetí jazyka jako kalkulu nebo modelu, který nám umožňuje formulovat náš vztah k realitě. V tomto pojetí jazyka pak můžeme jednotlivé teorie považovat za takové modely skutečnosti, jejichž sémantika je právě naplňována našimi vztahy k realitě. Jinými slovy náš jazyk na jedné straně skutečnost modeluje, ale toto modelování, formování a „tesání“ skutečnosti je současně dáno a korigováno naším vrůstáním a interakcí se světem.

<sup>390</sup> FEYERABEND, Paul Karl. Realizmus a historicita poznania, s. 184.

<sup>391</sup> FEYERABEND, Paul Karl. Realizmus a historicita poznania, s. 183nn.

<sup>392</sup> FEYERABEND, Paul Karl. Realizmus, s.185.

Jak jsme již viděli výše, Feyerabendův důraz na parazitní charakter empirických dat narušuje dřívější polaritu mezi teorií a empirickým faktem a jejich vzájemným ovlivňováním (Lakatos, Popper, částečně i Kuhn). Tato bipolarita už nemůže být hybným momentem vývoje vědy, jelikož vše určuje teorie, která se vlastně bez empirických fakt obejde. Výsledkem pak je pouze střetávání různých, tvrdošíjně zastávaných a nesouměřitelných teorií.

Tvorba alternativních teorií má vědu chránit před dogmatismem a zaostáváním a je hybnou silou jejího vývoje. Feyerabend tak radikalizuje kuhnovské schéma, kde „normální věda“ je pro něj v podstatě úpadkem a dogmatismem, zatímco pluralita teorií s jejich vzájemným soupeřením, tedy „vědecká revoluce“ u Kuhna, se mu stává „normální vědou“.

Oproti svým předchůdcům vnímá rovněž mnohem intenzivněji vlivy sociální a psychologické sféry. Oproti Kuhnovi, který se snaží sociální vlivy při výběru teorií omezit na přirozený vývoj ve vědeckých komunitách nebo Planckovi, který se omezuje na roli střídání generací, převádí Feyerabend vědecké spory do sféry střetávání mocenských sil podobně jako politický boj (rolí hrají mimo jiné propaganda, zesměšňování protivníka či psychický nátlak a konkurence). Současná grantová politika např. může vědecké bádání snadno ovlivňovat preferencí určitých témat na úkor jiných.

Zrovnoprávněním a zdůrazňováním principů *proliferaace* a *tenacity* (nekontrolovaného bujení a intenzivního konkurenčního boje ne nepodobného tomu v oblasti trhu) Feyerabend rezignuje na možnost racionální diskuse mezi alternativními teoriemi a vzájemná komunikace se proto odehrává pouze v úrovni mocenského boje. Z těchto důvodů žádá pro vědu relativní samostatnost a nastoluje požadavek odluky vědy od státu tak, jako funguje odluka církve od státu.<sup>393</sup> „*Ani věda, ani racionalita nejsou univerzální a tedy ostatním formám lidské myšlenkové aktivity apriory nadřazené. Jsou to pouze určité tradice, které si nejsou vědomy svého historického založení.*“<sup>394</sup>

Své pověsti radikálního bořítele dostal i při hodnocení vlastní disciplíny – filosofie vědy. Hodnotí ji jako „předmět s velkou minulostí“, avšak bez budoucnosti a proto se hodí pouze k získání PhD. Na místo toho navrhuje návrat k dějinám vědy, dějinám, které však pojímá v širší perspektivě, totiž jako kulturní historii zahrnující vývoj všech intelektuálních podniků, ne pouze těch vědeckých.

Současnou vědu srovnává s mýtem a náboženstvím a shledává víc podobností než odlišností. Pro mýty je podle Feyerabenda. charakteristické, že (1) centrální ideje pokládají za nedotknutelné a jejich čistotu je třeba chránit; (2) téměř nikdy se nesetkáváme s přiznáním, že by neuměly něco vysvětlit; (3) fundamentální přesvědčení, která mýtus obsahuje, se ochraňují buď tabuizováním nebo ad hoc hypotézami.<sup>395</sup>

Velké změny, střídání paradigmat či opuštění jedné ontologie ve prospěch druhé není dáno ani tak přísnou racionální dedukcí či odvozením z pozorování, je dáno postupnými sociálními změnami, které vedou k novým pojmům a novým příběhům.<sup>396</sup> Svět vlivem proměněné sociální, náboženské a kulturní sféry začne užívat jiný jazyk, jiné modely a opouští dosud zavedené.

---

<sup>393</sup> Tedy v jiných než aktuálních českých podmínkách.

<sup>394</sup> FEYERABEND, Paul K. *Rozprava proti metodě*, s. 249.

<sup>395</sup> FOUCAULT, Michel. *Za zrkadlom moderny*, s. 169-170.

<sup>396</sup> FEYERABEND, Paul Karl. *Realizmus*, s. 174.

Při čtení Feyerabenda si nelze nepovšimnout příbuznosti s některými Foucaultovými úvahami, zvláště jeho *Řádu diskursu*.<sup>397</sup> Z epistemologického hlediska je pro Feyerabenda diskurs základní jednotkou udávající smysl lidské racionální činnosti a jejím výsledkům. Diskurs se však nerozvíjí v důsledku konfrontace s vnější realitou (ve smyslu přibližování se pravdě (skutečnosti) cestou adekvace) nýbrž v rámci určitých (často mocenských) strategií a procedur, které v určitém kulturně historickém výseku vytváří režim pravdy. V tomto režimu není nic předem dáno – ani subjekt ani předmět poznání. Neexistuje proto žádná jednotná historie spjatá s finálním směřováním k pravdě, nýbrž jen určitá genealogie, posloupnost určitých režimů pravdy. Subjekt a subjektivita je u Feyerabenda výsledkem silového působení různých druhů moci, nikoli výsledkem rozumové reflexe, jak subjekt znala tradice. Spojení diskursu s mocí posunuje vědu k modelu posloupnosti disparátních diskursů determinovaných společenskou mocí.

---

<sup>397</sup> FOUCAULT, Michel. Rád diskursu. In: FOUCAULT, Michel. *Za zrkadlom moderny*.

## 4 Skutečnost, pravda, poznání

### 4.1 Skutečnost mezi daností a smyslem

#### 4.1.1 Skutečnost – danost nebo konstrukce?

Doposud jsme si nepoložili otázku po tom, co vlastně skutečností, realitou míníme. Dříve než se na ní pokusíme odpovědět, musíme věnovat určitý prostor dnes široce diskutované problematice realismu. Za exemplární příklad, který aktualitu problému pojmenovává zcela explicitně, může posloužit široce medializovaná Sokalova aféra. Spor mezi fyzikem Alanem Sokalem (zastávajícím údajně pozice přírodovědců a zdravého rozumu) a sociálními vědci inspirovanými zdroji postanalytickými, hermeneutickými a poststrukturalistickými. Lze jej shrnout jako spor o to, zda existuje vnější svět, který objektivně popisujeme tehdy, když jej naše popisy pravdivě, tj. adekvátně mapují, nebo zda je nám vnější svět dán pouze v jazyce a od našich jazykových struktur nic takového jako objektivní realitu nemůžeme oddělit.

Newyorský profesor fyziky A. Sokal otiskl v létě 1996 ve dvojčísle 46/47 prestižního amerického filosofického časopisu *Social Text* článek pojmenovaný "*Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*"<sup>398</sup>, který zamýšlel jako podvrh, jehož cílem je zdiskreditovat jazyk, úsilí a cíle sociálních vědců opírajících se o postmoderní relativistické paradigma. Ve svém článku se Sokal naoko snaží zkoumat vztah a „zdánlivé“ rozpory přírodních a sociálních věd. Přírodovědci podle něj zastávají starobylé a překonané dogma sahající až k Descartovi a Newtonovi, jímž je zatvrzelá víra v existenci objektivního světa, nezávislého na individuuum a na lidstvu jako takovém. Tento objektivní svět je poznáván přírodními vědci, které zkoumají jeho věčné zákony. Naše poznání o nich je sice značně neúplné ale postupně se zpřesňuje. Tento falešný článek vědecké víry je v současnosti jasně zpochybněn pracemi filozofů vědy, feministek, literárních kritiků a poststrukturalistů (Kuhn, Lyotard, Aronowitz, Derrida, Rorty, Bohr, Einstein, Irigaray, Lacan, Latour, Prigogine, Morin). Tito moderní badatelé údajně odhalili pomýlenost „objektivních“ vědeckých dogmat a objevili, že fyzikální realita není ve své podstatě nic jiného než sociální a lingvistický konstrukt, který je utvářen ideologií, mocí a kulturou. Pravdy vědy nemají vyšší epistemologickou hodnotu než jakékoliv jiné narativy. Sokal si klade za cíl obhájit tyto teorie ze svého postu fyzika a prokázat jejich dokazatelnost vyvozením z teorie kvantové gravitace. Poté vypracovává apologetiku své „kvantové gravitace“, kterou považuje za spojení Einsteinovy teorie obecné relativity s Heisenbergovou kvantovou mechanikou. Pracuje metodou, kterou považuje za typickou pro sociální vědy, tj. stačí uvést jakýkoli (v jeho případě) fyzikální objev (nezbytná je nesrozumitelná terminologie), odcitovat autoritu (fyzik, sociolog, filosof – prostě jméno které vyvolává respekt) a pak uvést vlastní závěry. Zásady logického vyplývání není třeba brát moc vážně, důležitý je žargon. Celá Sokalova stať se drží principů, které na práci postmoderních sociálních vědců kritizuje. Mezi ně patří např. (1) zaměňování našeho poznání o věci s věcí samotnou, (2) užívání apodiktických prohlášení, jež ze sebe

---

<sup>398</sup> SOKAL, Alan D. *Transgressing the boundaries: towards a transformative hermeneutics of quantum gravity*. In: *New York University: Department of Physics* [online]. (Článek byl publikován také v: *Social Text* 46/47, spring/summer 1996, s. 217-252.)

vyplývají pouze slovně, ale nemají nejmenší logickou souvztažnost, závěry nevyplývají z premis, (3) citování autorit a uvádění těchto citátů do zcela odlišných kontextů, než ve kterých byly vyřčeny, (4) nezdůvodněné zevšeobecnování výsledků výzkumů speciálních věd na obecnou gnozeologii, (5) odmítání gnoseologického předpokladu objektivního světa, (6) používání metafor vynalezených v jednom vědním oboru na popis skutečností v oboru jiném.<sup>399</sup>

Dva měsíce po publikování článku zaslal jeho autor do redakce *Social Text* několikastránkový text nazvaný *Transgressing the Boundaries: An Afterword*<sup>400</sup>, avšak dokument nebyl v tomto časopise přijat k publikování. Zde se Sokal přiznává k tomu, že jeho původní článek byl podvrh a žert a ospravedlňuje své motivy, proč tak učinil a charakterizuje epistemologickou pozici, k níž se skutečně hlásí.<sup>401</sup> Celá aféra vyvolala živou diskusi a ohlasy.<sup>402</sup> Ve vyhocené formě a na mediálně vděčné kauze se tím však podařilo přitáhnout k problematice poznávání obecně širší odbornou obec.

Podstatou sporu je tedy evidentně otázka, zda svět je jazykovým konstruktem a pokud ano v jakém smyslu? Má smysl klást dilema buď víra v objektivní, na jazyce nezávislou skutečnost nebo relativismus znemožňující jakékoli poznání? Může vůbec jazyk neodpovídat světu?

Postanalytičtí myslitelé, zvláště Davidson, se snažili ukázat, že většina problémů, které v diskusích jako je ta kolem Sokalova článku, vychází z falešného dualismu, z problematických metafyzických předpokladů. Komplikované filosofické diskuse po propuknutí aféry sestoupily na mnohem srozumitelnější rovinu „žurnalistických“ komentářů, často však velmi trefných. Např. literární kritik S. Fish v reakci na Sokalův výsměch, že sociální vědci považují svět za „společensky konstruovaný“, poukazuje na příklad ze sportu. „Existují góly ve světě?“ ptá se. „Ano“, odpovídá si a pokračuje: „Existují góly v přírodě? Ne. Jsou góly společensky konstruované? Ano. Jsou góly skutečné? Ano. Dostávají někteří lidé za produkování

---

<sup>399</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*. s. 45nn

<sup>400</sup> SOKAL, Alan D. *Transgressing the Boundaries*.

<sup>401</sup> V celé aféře nesmíme přehlížet ještě aspekt politický, který celou věc posouvá do politické roviny. Sokalovi totiž nejvíc vadí proklamovaná příslušnost postmoderních autorit k levici, k níž se sám hlásí. Bojuje tedy proti subjektivismu v politické levici, který podle něj podrývá možnost cokoli změnit, neboť ji připravuje o legitimitu. Nejmocnější zbraní menšin proti moci a útlaku byla podle něj vždy pravda. Rozmazávání hranice mezi pravdou a fikcí, subjektivitou a objektivitou je proto pro levici zničitelné.

<sup>402</sup> Zajímavá byla obhajova A. Rosse, jednoho z vydavatelů *Social Text*: „Sokalova domněnka, že jeho „parodie“ přistihla tupé vydavatele časopisu *Social Texts* v nedbalkách, je chybná. Její status jakožto parodie žádným podstatným způsobem nemění náš původní dojem, že ten článek sám je kuriozitou, či symptomatickým dokumentem, a náš zájem o něj jako o takový. Celá tato aféra může něco vypovědět o naší představě toho, jak čtou fyzikové filosofii, to nám ale připadá méně důležité než možnost, že tato hříčka vedla jenom ke zvýšení hysterie, které války vědy vyvolaly. (PEREGRIN, Jaroslav. Nesnesitelná lehkost filosofování. *Filosofický časopis*). Radikálnější polemiky se Sokalem se ozvaly především z francouzské scény, např. sociolog Bruno Latour (*Le Monde*, 31.1.1997) píše, že američtí fyzici zbavení tučných dotací z dob studené války si hledají nového nepřítele - postmoderní intelektuály. Latour představuje Ameriku jako uzurpátora duševního bohatství - posledního bojovníka studené války. (více včetně Sokalovy odpovědi SOKAL, Alan D. *Les mystifications philosophiques du professeur Latour*. In: *New York University: Department of Physics* [online], (publikováno pod názvem "Pourquoi j'ai écrit ma parodie", *Le Monde*, 31. Jan, 1997).

U nás se do diskuze kolem Sokala částečně zapojili Ivan Havel

(<http://www.phil.muni.cz/fil/ruzne/sokal.html>) a Jaroslav Peregrin (PEREGRIN, Jaroslav. Nesnesitelná lehkost filosofování).

*gólů či za bránění jejich produkování miliony? Ano.*“ Z toho vyvozuje: „*Góly jsou společensky konstruované, současně jsou skutečné a mají důsledky. Fakta o gólech jsou rovněž skutečná...*“<sup>403</sup> Považovat vše „společensky konstruované“ za „nikoli skutečné“ představuje nebezpečnou zkratku a kdo má k něčemu takovému sklon, jako např. Sokal, sám odhaluje svou poplatnost podivným metafyzickým předpokladům. Problematická však je i opačná představa. Totiž, že náš svět je pouze jazykovým a potažmo společenským konstruktem v tom smyslu, že my co by nezávislé subjekty vytváříme různé struktury, obrazy a fikce, které pak na základě různých forem výkonu moci vyhlášíme za závazné a tedy skutečné.

Věc je zřejmě trochu komplikovanější a odpověď buď a nebo v tomto případě vede vždy k zavádějící zkratce. Možná, že nemáme moc velkou volnost pokud jde o pojmy aplikované na běžné předměty každodenního života (pomineme-li skutečnost, že už sám jazykový pojem danou skutečnost nějak vymezuje z nediferencovaného kontinua a dění a zasazuje ji do vzájemných vztahů žitého světa), je rovněž otázkou, jak velkou volnost máme u pojmů aplikovaných v prostoru přírodovědeckého diskursu (to přenechme přírodovědcům a teoretikům vědy – v kapitole 3.2.3 o moderní teorii vědy jsme viděli, že řada z nich tuto volnost považuje za poměrně velkou), jsme avšak nuceni konstatovat, že čím více se odsud vzdalujeme, ať už ve směru ke společenským institucím nebo ve směru k ne už tak bezprostředně vnímatelným skutečnostem, naše „konstrukční“ volnost narůstá. V řeči o židli nebo knize přede mnou je má vazba na „nejazykovou“ skutečnost evidentně vyšší než v řeči o svědomí, o Bohu nebo o právu. Můžeme tedy konstatovat, že s mírou vzdalování se od empiricky „fundovaných“ aspektů světa každodennosti směrem k těm, které souvisí se společenskou, duševní, mravní, estetickou či duchovní organizací skutečnosti naše závislost na jazyce narůstá. Vyvozovat z toho, že tyto oblasti jsou méně skutečné, by bylo zcela absurdní.<sup>404</sup>

Problém, jak je vidět, není v samotném pojmu světa coby jazykového konstruktů, ale musí být hlouběji. Zkusme se na to podívat z jiné perspektivy. Za jakých podmínek může jazyk skutečnosti „konstruovat“? Předně tehdy, když je vůči světu v určitém smyslu autonomní, totiž tak, že není pouhou sumou nálepek či popisů věcí (event. faktů). Pouze „svobodný“ prostor s vlastní dynamikou, pnutím a pravidly, řečeno s pozdním Wittgensteinem s pravidly vlastních her, může mít schopnost skutečnost nějak traktovat, odhalovat či chceme-li konstruovat. A právě zde leží hlavní problém. Řada věrozvěstů „objektivní reality“ se vlastně nechce rozloučit s pojetím jazyka jako nomenklatury, jazyka jako souboru jmen k pojmenování nezávislé skutečnosti někde za ním. S takovou představou jazyka je myšlenka, že svět je jazykem konstruován vskutku absurdní a nesmyslná, vždyť co může konstruovat popiska bez exempláře? A s tímto adekvátním pojetím, kde primát určujícího stojí na straně empirické danosti vede představa jazykově konstruovaného světa k primitivnímu

---

<sup>403</sup> FISH, S. Professor Sokal's Bad Joke. *The New York Times*, May 21, A23 (citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 47-48).

<sup>404</sup> V naší souvislosti nás zajímají především skutečnosti, které se odhalují, které „konstruuje“ teologický diskurz. . Jak funguje konstrukce reality v sociálních vědách názorně načrtává paradigmatická práce P. Bergra a T. Luckmanna: BERGER, Peter Ludwig a LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*.



idealismu ne nepodobnému masivní předmětné verzi platónských idejí.<sup>405</sup> Proč však máme toto vidění tak zažrané? Atomistická představa jazyka coby souhrnu symbolů, které poukazují na jednotlivé věci našeho světa jako popisky v muzeu je tak rozšířená proto, že se nejlépe hodí právě na svět našich běžných věcí (tento chléb, stůl, pes), dostáváme se s ní však do potíží, mluvíme-li o spravedlnosti či nevědomí. Atomisticko-nomenklaturní pojetí jazyka vychází z adekvátně pojaté teorie odrazu. Jazyk podle ní zrcadlí jednotlivá jsoucna světa a my díky němu o nich můžeme mluvit. Můžeme jazykově onálepkovat stůl, co však zrcadlí trh, krása nebo Bůh?

Navzdory tomu, že skutečnosti, které tato slova odhalují, jsou často důležitější a naléhavější než věcovistost každodenních objektů, budeme mít tendenci, budeme-li se držet atomisticko-nomenklaturního pohledu na jazyk, přisuzovat jim nižší míru jsoucnosti než každodenním věcem. Zbavíme-li se však tohoto mýtu a podíváme-li se na jazyk holisticky, kdy se jednotlivé významy nerodí v našich hlavách jako výsledky zrcadlení jednotlivostí, nýbrž jsou relativní vzhledem k celku a svůj význam nabývají (1) vzhledem k teorii, smysluplností vzhledem k celku žitého světa a (2) v interaktivním prostoru intersubjektivit, nebudeme už pociťovat žádnou potřebu klást proti jednotlivému slovu adekvátní část reality. Otázky po realitě jazykově reprezentovaných jednotlivin podobně jako spor mezi realisty a instrumentalisty ve vědě<sup>406</sup> pak zcela pozbývají své opodstatnění. Nemusí-li zde automaticky být předmětný korelát určitého jazykového výrazu, nemá smysl se opírat o to, zda skutečně existuje červeň nebo jen červené jablko. Je evidentní, že jde o různé formy jsoucnosti a výskytu.

V intersubjektivně konstituovaných významech však s tímto žádný problém není. Jazyk není a nemůže fungovat jako garant předmětné jsoucnosti. A současně také platí, že skutečnost se v předmětné jsoucnosti nevyčerpává. Právě naopak, jazyk může velkou část, ba v zásadě tu pro náš život podstatnou část žité skutečnosti, společensky konstruovat. Tím, že mluvíme o konstruování společenského, duševního či duchovního světa ještě nemluvíme o fikci či ne-skutečnosti, neboť skutečnost se v empiricko-předmětném prostoru nevyčerpává. A funguje-li jazyk v bezprostřední empirické oblasti skutečně nomenklaturisticky (většina současných lingvistů a filosofů by to zpochybňovala), není možné z toho usuzovat, že tak funguje jazyk vůbec, v nejlepším případě jde o výjimku, nikoli maximum určující veškerý jazykový provoz.<sup>407</sup>

---

<sup>405</sup> Pokud chtěl empirismus uzavřený do dualismu tvrdit něco jistého, musel na to jít od empirické zkušenosti. A jelikož vrozené pravdy v subjektu neexistovaly (viz Locke), musí být veškeré obsahy mysli adekvátně rovny vnější zkušenosti, odkud se do hlavy dostaly. Jinou cestu nabízel Berkeley, avšak ta z pochopitelných důvodů pro novověkou vědu nepřipadala v úvahu.

<sup>406</sup> Jde o spor, zda skutečně existují ony věci, o nichž mluví vědecké teorie, avšak z každodenního života je neznáme (známe barvy, ale neznáme vlnění. Známe vlnění na jezeře ovšem ne skutečnost na kterou jsme tento termín metaforicky přenesli a míníme jím fyzikální popis barev) nebo tyto „věci“ nutně existovat nemusí a mohou být pouze určitými nástroji s jejichž pomocí vědci své teorie koncipují. Více např. v PEREGRINOVĚ stati *Je realismus problémem?* In: *Filosofie a jazyk: (eseje a úvahy)*, s. 87-97.

<sup>407</sup> Jako vhodný příklad jak překonat zažraný mýtus dualismu jazyka a světa může posloužit Peregrinův pokus osvětlit Davidsonovu snahu o překonání dualismu na příkladu „zenového kruhu“ (viz PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 122-132, odvolává se na práci zenového mistra Seung Sahn, *Pouze „nevím“* (1982). Cílem zenu je oprostit se od falešných dualismů a vidět věci nerozděleně jak jsou. Zenový kruh je proto možné davidsonovsky variovat:

- Svět složený z věcí, který my označujeme slovy. (0°)
- Obrat k jazyku, věci jsou věcmi nakolik je míníme, věcovistost je významovost. (90°)

Problémem korespondenční teorie není to, že by byla *a priori* špatná, spíše je většinou nevhodná nebo nepřiměřená a v zásadě triviální a nic nesdělující. Je schématem, které nám přináší víc problémů než pomoci. Máme-li před očima pořád nějaké uvnitř a vně, musíme také vynalézat složité korespondenční teorie. Otázka nemá znít „a co když tam venku nic není či je to nepoznatelné“, protože venku není jiný svět, je tentýž jen věci a přesvědčení jej obývají různým způsobem. V našem jazykovém jednání však nic takového jako přesné adekvace nepotřebujeme, protože představují pouze nadbytečnou konstrukci.<sup>408</sup> Ve sporu o Sokala potom mají pravdu obě strany. Jak ta, co tvrdí, že náš jazyk je skutečností vázán a nemůže si konstruovat jen tak, co chce, tak ta, která upozorňuje na řečový odstup od skutečnosti, který umožňuje něco jako celek skutečnosti vůbec strukturovat a konstruovat. To, zda platí gravitační zákon, není věcí našeho rozhodnutí, avšak zda ho explicitně bereme jako zákon (který spolukonstituuje rámec vnímání našeho světa) je podmíněno skutečností že disponujeme nějakými pojmy a nějak ho jako zákon artikulujeme. Spolu s Goodmanem pak můžeme směle tvrdit, že jazykem můžeme: „*zastavit slunce, nikoli tak jako Jozue, ale tak jako Bruno*“.<sup>409</sup>

- 
- Pochybnost, zda existují vůbec nějaké skutečné věci mimo výtvarů jazyka a zda existují skutečné významy, neboť o nich doposud předpokládal, že jsou výsledkem spojení výrazů se skutečnými věcmi. (180°)
  - Nejsou-li žádné věci, kromě utvářených jazykem, mám svobodu tvořit svět podle své vůle. Jde jen o to, abych volil vhodný jazyk. (270°)
  - Neexistují-li věci jinak a jinde než v jazyce a jeho tvoření, jsou takové věci tak skutečné, jak jen věci skutečné být mohou. (360°)

Nejklíčovější je přechod od 270° k 360°, tj. neexistuje-li žádný pohled Božího oka, pak neexistuje ani cesta jak jej popít. To však neznamená, že přece jen existuje pohled, který by byl absolutní, znamená to pouze, že nemůžeme jinak, než se absolutně opřít o pohled náš a že spekulace o jeho absolutnosti ztrácí smysl.

Kromě několika dalších variací tohoto kruhu (sémantické, ontologické a epistemologické) navrhuje Peregrin i světonázorovou variaci tohoto kruhu: realismus – relativismus (*vidíme, že jak věci jsou závisí na tom, jak je nahlížíme*) – nihilismus (*jsme přesvědčeni, že neexistují ani věci ani způsob, jak jsou* – idealismus (*nahlížíme, že věci jsou tak, jak je přimějí, aby byly*) – naturalismus (*věci jsou tak, jak jsou /totiž pro nás/*). Každé stádium v sobě ta předchodí nějakým způsobem podržuje a proto je stádium počáteční a konečné od sebe tak odlišné.

Jazyk je možné vidět buď jako nomenklaturu – tj. jako prostředek reprezentování věcí světa nebo jako sady nástrojů coby prostředků interakce se světem. Výše popsaný kruh má být cestou od prvního pojetí jazyka k druhému, tedy cesta k překonání dualismu, překonání filosofických problémů, které se po jeho projití ukáží jako pseudoproblémy svázané s dualistickým pohledem na svět a skutečnost. Výsledkem cesty kruhem má být poznání, že není-li možné dostat se z jazyka ven, žádné „venku“ ani není a nemá smysl o něm mluvit. Vzdáme-li se dualismu, nevzdáváme se světa, nýbrž nastolujeme opět bezprostřední kontakt s ním, jak konstatuje Davidson na konci svého článku o třetím dogmatu empirismu.

<sup>408</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 134nn, Peregrin pro ilustraci nadbytečnosti a nesmyslnosti korespondenční teorie uvádí příklad leteckých fotografií pořizovaných z konstantní výšky tak, že každá z nich zachycuje stejně velkou výseč krajiny a navazují jedna na druhou tak, že dohromady dávají celek krajiny. Tvrzení, že soubor fotografií a fotografovaná krajina sdílí společnou strukturu, totiž tu, že se oba sestávají z obdelníkových snímků, je v jistém smyslu pravdivé. Problém je v tom, konstatuje Peregrin: „že o takové struktuře kraje by nikoho ani nenapadlo přemýšlet, kdyby nebylo té sady fotografií.“ (PEREGRIN, J. *Filosofie a jazyk*, s.135.) Stejně tak je tomu s našim jazykem. Přesně v tomto smyslu sdílí strukturu našeho světa, ten ji však sám o sobě, bez našeho jazyka, nemá. Na jiném místě Peregrin přesně v této logice konstatuje, že náš svět nabízí nesrovnatelně více potenciálních vlastností a perspektiv, než kolik jich je vysvětleno našim jazykem. (PEREGRIN, J. *Filosofie a jazyk*, s. 47).

<sup>409</sup> GOODMAN, Nelson. *Of Mind and Other Matters*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, s. 42 (citováno podle PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 96).

#### 4.1.2 Realismus a reference

Otázka realismu je úzce spjata s otázkou reference. Onu *res*, kterou se realista snaží zachránit, přivádí řeč ke slovu v aktu reference. Je třeba se proto alespoň okrajově o otázce reference zmínit. Pro načrtnutí terénu a za účelem přehledného zjednodušení problematiky si můžeme jednotlivé postoje k otázce reference rozdělit do tří přístupů, jak se s nimi můžeme v různých obměnách často setkat. Soskice je klasifikuje jako (1) *naivní realismus*, (2) *kritický realismus* a (3) *idealismus*.<sup>410</sup>

V naivním realismu představují jednotlivá vědecká pozorování to, jak jsou věci samy o sobě. Skryté entity a procesy (ať už mikro- nebo makroskopické) jsou stejného druhu jako entity pozorovatelné, je třeba je pouze odhalit. Jsou pak popsitelné stejným slovníkem a zákony jako entity pozorovatelné.<sup>411</sup> V teologické variantě naivní realismus znamená, že člověk s tímto postojem nemá nejmenší pochybnosti o přiměřenosti popisu Boha stejnými termíny, jaké užívá pro popis entit pozorovatelných.<sup>412</sup> Vrchol naivního realismu představoval logický pozitivismus se svou snahou převést veškeré výroky na observační věty. Veškerý teoretický jazyk bez možnosti takové redukce se vnímá jako jazyk nepodložený a parazitický. Jakmile přišla teorie vědy s přesvědčivou kritikou (Popper, Quine, Kuhn, Polanyi aj. viz kapitola 3. 2. 3), bylo třeba realismus reformulovat a Soskice aj. přichází s termínem „kritický realismus“.<sup>413</sup>

Kritický realista (dále realista) sice nepostuluje masivní adekvaci mezi observancí a veškerou trans-observační teorií, avšak tvrdí, že v zájmu udržení relevance vědecké teorie pro lidské poznání je musíme považovat za víc než pouhé logické šifry umožňující pohyb v prostoru poznání, musíme u nich předpokládat referenční vztah k tomu, co popisují. Vědecké či teologické termíny v tomto pojetí nejsou pouze prospěšnými fikcemi v instrumentální smyslu, nýbrž ve svém užívání modelů a metafor jsou svou povahou „*reality depicting*“ (skutečnost vystihující).

Třetím možným postojem podle Soskice je postoj idealistický (jiní autoři by jej označili spíše jako postoj instrumentalistický). Pro idealistu jsou modely, ideje a teorie, které věda užívá, umělými konstrukty, které jsou sice nezávislé na jednotlivých lidech, avšak nejsou nezávislé na lidech či lidské aktivitě obecně. Svět se tak stává jakýmsi konstruktem lidské mysli či moderněji řečeno vědecké komunity.<sup>414</sup> Analogie, modely a metafory jsou sice pro vědeckou práci nepostradatelné, avšak nikoli jako popisy vnější reality.<sup>415</sup> Ve srovnání s naivním realistou alias pozitivistou, který modely a analogie považuje za postradatelné, neboť nejsou bezprostředně vázány observačními větami, jsou pro idealistu nepostradatelnou součástí každého postupu poznávání. Pro obě pozice

<sup>410</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor and religious language*, s. 118-120. Putnam např. užívá distinkci metafyzický versus interní realismus, idealismus bývá zase častěji vystihován jako instrumentalismus apod.

<sup>411</sup> S tímto vymezením naivního realismu se shoduje i popis z pera HESSE, Mary B. *The structure of scientific inference*, s. 285-286.

<sup>412</sup> Do určité míry je takto radikální realismus T. F. Torrance a A. McGratha. Stručné uvedení nabízí GALLUS, Petr a Petr MACEK. *Teologie jako věda: dvě perspektivy*, s.158-174.

<sup>413</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 120n.

<sup>414</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 120.

<sup>415</sup> K těmto pozicím Soskice řadí např. historické relativisty typu Kuhna nebo Feyerabenda. SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 121.

se však jedná o pouhé heuristické fikce. (koneckonců kritéria jsou pro obě pozice daná, tj. formální a logická, nikoli empirická). Soskice si všimá i lockovského nominalismu, který je oběma pozicím implicitní, totiž v tom smyslu, že obě považují za vědecky přístupné a referenční pouze atomistické události (nominální esence), zatímco struktury a celkové vize nám nejsou přímo přístupné a tedy nereferenční (referenčnost je třeba předvést redukcí na observanci).

Realista s pozitivistou souhlasí s tvrzením, že věda směřuje k explanativnímu a predikativnímu poznání světa, nesouhlasí však s představou, že znalost můžeme mít jen o pozorovaných pravidelnostech, nikoli o strukturách ležících za těmito pravidelnostmi. Zde realista společně s idealistou namítá, že aby věda mohla vůbec něco poznávat, musí používat kreativní modely, avšak zatímco idealista tyto mechanismy a struktury považuje za užitečné fikce, realista trvá na tom, že je můžeme považovat za skutečné. Svět, o němž nám věda referuje, považuje za netranzitivní, zatímco vědecké modely, teorie a metody za tranzitivní objekty vědeckého bádání. Ani jeden z těchto objektů není pouze lidským produktem. Stejně jako nemůžeme myslet vědu bez tranzitivních objektů – modelů, tak ani tyto modely nemůžeme myslet bez jejich netranzitivní složky jako toho, co modely popisují.

Nejpřesvědčivěji zní realistické argumenty právě z pozic kritických realistů. Ti se však musí vyrovnat s vážnou otázkou, která se naléhavě klade nejen v teologii, ale v podstatě u jakéhokoli metodicky rozvíjeného lidského poznávání, totiž: jak může metaforicky vystavěná teorie, model či jakákoli jiná neobservační součást teorie vystihovat skutečnost?<sup>416</sup> V rámci pozitivistické teorie reference je takový úkol nemožný.

Tradiční empiricko-pozitivistické pojetí významu a reference spočívá na lockovském přesvědčení, že reálné esence jsou nepoznatelné a obecné pojmy jako *zlato*, *voda* je třeba v jejich specifičnosti chápat vždy už jako referující k druhům coby „nominální esenci“. Definiční výměr je možno ustavit teprve na základě nominální esence, tedy toho, co při opakovaném pozorování může potvrdit empirická zkušenost. Je tedy v posledu určován observancí a nikoli reálnou esencí, resp. reálná esence je ve vleku esence nominální alias toho, co je observačně verifikovatelné. Toto mělo pro teorii reference v následujících staletích obrovský význam, neboť petrifikovala přesvědčení, že reference je dána observační kvalitou jmenované věci, resp. faktu, nikoli jeho reálnou jsoucností. Jinak řečeno, nemohu-li předmět jasně a zřetelně observačně popsat, nelze jej považovat za referenční.<sup>417</sup>

Ve 20. století však myslitelé jako S. Kripke, H. Putnam nebo K. Donnellan rozvinuli teorii reference směrem, který staré lockovské vymezení opouští. V naší souvislosti je na těchto novějších koncepcích reference podstatné konstatování, že reference se nemusí zakládat na nerevidovatelné deskripci. Referenci můžeme fixovat i jinak než přesným observačním výměrem (Donnellan, Kripke). Např. elektřinu z jejich efektů nebo dokonce z falešné deskripce – můžeme např. ukázat na člověka usrkujícího martini, byť ve skutečnosti pije třeba vodu a přesto je reference jednoznačná. To jsou

<sup>416</sup> Soskice volí pro kritický realismus raději volnější formulaci „*reality depicting*“ nežli korespondenční slovník vlastní spíše naivnímu realismu. (SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 136).

<sup>417</sup> PUTNAM, Hilary. *Is semantics possible?*, s. 102nn.

příklady, kdy posluchače evidentně odkazujeme k referentu a on je ho schopen identifikovat navzdory nepřesnostem a nevymezenosti. Putnam např. uvádí, že již z prvních pokusů B. Franklina, jakkoli nezřetelných a nevymezených, jsme schopni učinit referenční závěr, že měl co do činění s elektřinou.<sup>418</sup> Je proto zřetelné, že můžeme zavádět termíny jako „zlato“ a „voda“ nebo „elektřina“ i bez a ještě před jakoukoli jistou, nerevidovatelnou znalostí jejich esenciálních vlastností a být si přitom jisti, že jejich referentem jsou skutečně tyto entity.

Esencialistické přesvědčení novověku vystihuje tzv. Russelův princip: „nemůžeme učinit soud o předmětu, aniž bychom věděli, o jakém předmětu tento soud činíme“. Toto přesvědčení spočívá na dvou myšlenkách – (1) mýlit se můžeme jen o tom, o čem se v podstatné míře nemýlíme; (2) nemýlit se můžeme jen v tom, čím nějaká věc je, a mýlit se můžeme ve všem ostatním. Podle Davidsona je první myšlenka správná, druhá špatná, neboť pro něj neexistuje nic takového jako vědění, čím něco je, má-li to být odlišné od vědění, že je to v určitých vztazích k určitým jiným věcem. Není možné věci rozkládat na to, co jsou a které vlastnosti mají.

Čím je tedy jistota reference dána, pokud není jasný definiční výměr? S. Kripke jako důvod pro revizi tradiční teorie reference coby podmíněnosti definitivním a jednoznačným popisem, uvádí příklad člověka, který bude mluvit o Kryštofu Kolumbovi a přitom jedině, co o něm bude vědět, je to, že objevil kulatost světa a že objevil Ameriku. Navzdory tomu, že ani jedna z jeho vědomostí o Kolumbovi není pravdivá, přesto se ve své referenci s vysokou mírou pravděpodobnosti nemýlí. Jak to, ptá se Kripke a odpovídá si, že: „*ve skutečnosti je to naše propojení s ostatními mluvčími v rámci (řečové) komunity, díky němuž jsme nepřímou schopni jít zpět k samotnému referentu, o němž referujeme.*“<sup>419</sup> Význam a reference spočívá v daleko větší míře na naší participaci a důvěřivém přejímání výměrů a referentů daných naší řečovou komunitou než v konkrétním přesném vymezení významu u jednotlivce. Reference se ustavuje v komunitě mluvčích, jejichž jazyk poskytuje přístup ke stavům a relacím, které jsou komunitě důvěrně známé a o něž se zajímá, nikoli individuálním mluvčím. Reference je v tomto smyslu sociální a určena primárně k tomu, aby poukázala na něco, aby poskytla přístup k něčemu. Smysl pojmu není ani tak důležitý pro (přesné definiční) vymezení reference jako spíše pro vedení při poskytování přístupu. Právě z tohoto důvodu mohou k referenci vhodně posloužit metafory a nikoli přesný observačně petrifikovaný definiční výměr.

#### 4.1.3 Jak (ne-)koncipovat kritický (ne-)realismus v teologii

Jak tedy myslet teologickou variantu kritického realismu? Posloužit nám může pozice J. Soskice, která se považuje za jeho důraznou propagátorku. Její program je pro nás zvlášť zajímavý, jelikož jej kombinuje s důslednou obhajobou metaforické řeči, čemuž se často praví realisté, kteří zpravidla upřednostňují spíše propoziční charakter, raději vyhýbají. Pokusme se tedy o stručné shrnutí pilířů na nichž stojí.

---

<sup>418</sup> Putnam, Hilary. *Explanation and Reference*, s. 200, (citováno podle SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 128-129).

<sup>419</sup> Kripke, S. Naming and Necessity. In: Donald DAVIDSON and Gilbert HARMAN (ed.), *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1972, s. 253-355, zde s. 301, (citováno podle SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 127).

Nejdříve si vytyčuje prostor kritickým vymezením se vůči alternativám. Teologicky naivní realismus nechává stranou a vykazuje ho do prostoru okrajových fundamentalistických kruhů, zatímco jako skutečnou hrozbu vidí tendence „idealistické“. Na jedné straně se proto vymezuje vůči instrumentálním idealistům typu R. Funka, H. Brauna, částečně i E. Jüngela a D. Tracyho, které trochu schematicky zařazuje do proudu tzv. nové hermeneutiky, kde realistickou referenční vazbu nahrazuje existenciální zaujetí. Obviňuje je z rezignace na realistický aspekt teologických modelů a jejich redukci na formu specifické lidské zkušenosti.<sup>420</sup> Ztotožněním referentů teistických modelů s křesťanskou zkušeností radikální víry a fundamentální důvěry podle Soskice problém reference nijak neřešíme, ale pouze odsouváme o stupeň dál. Nakonec stejně zůstane otázka „víra v co? důvěra v co?“<sup>421</sup>

Jinou variantu tohoto přístupu představují v současné teologii oblíbené literární přístupy. Teoretici poetického významu, kteří se museli vyrovnávat s vládou pozitivistickou teorií, proto již ve 20. letech svou koncepcí emotivního významu vyčlenili poetický jazyk z jakýchkoli nároků na pravdivost a referenci.<sup>422</sup> Literární kritika pak v této tradici ráda zdůrazňovala autonomii významu bez referenčních tvrzení. Jiní jdou ještě dále a konstatují, že smyslem metafor v poetickém jazyce je oslabení či zlomení referenční funkce jazyka tak, abychom mohli být uchvázeni básní samou.<sup>423</sup> „*Smyslem básnického jazyka je odvést nás pryč od skutečnosti a osvobodit nás od referenciality jazyka pro svět otevřený estetickým objektem.*“<sup>424</sup> Toto nebezpečí Soskice vidí u novozákonních vykladačů podobenství v tradici E. Fuchse a J. Jeremiase, kteří podobenství primárně vnímají jako čistou jednotku smyslu, kde je otázka reference nadbytečná.

Na druhé straně pak stojí anglosaská scéna s celou škálou představitelů od emotivisticko-hodnotově orientovaných teologů (Ramsay, Hick, Ferré) až po „liberální instrumentalisty“ typu D. Cupitta, kterým je společná snaha o oslabení referenční vazby teologických vět. Vytýká jim především špatně vedenou apologetiku víry, kdy se postulováním paralel mezi užíváním modelů ve vědě a v teologii snaží předvést teologický diskurs jako plausibilní. Pokus však podle Soskice postrádá smysl, neboť výsledkem postulování přísné referenčnosti u modelů vědeckých (funkce explanativní) a rezignací na referenčnost u metafor a modelů teologických (funkce afektivní) je ztráta jakékoli paralelity mezi oběma sférami a celá koncepce je apologeticky zavádějící.<sup>425</sup> Soskice na místo toho navrhuje podržet referenčnost i

---

<sup>420</sup> TRACY, David. *Metaphor and religion: the test case of christian texts*, s. 98n, staví model a metaforu do blízkosti podobenství a ukazuje, že referentem podobenství je určitá specificky křesťanská limitní zkušenost (as-limit experience). V metaforách a podobenství je skutečnost přepsána takovým způsobem, že otevírá a umožňuje život v intencích radikální křesťanské víry, jak ji ukázal Ježíš – v intencích nesobecké lásky, fundamentální důvěry a neusilování o osobní prospěch.

<sup>421</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 105n.

<sup>422</sup> OGDEN, Charles Kay a Ival Armstrong RICHARDS. *The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*. Svou inspiraci zde ve 40. letech po Ayerově drtivé kritice čerpali i první obhájci náboženské řeči (viz kapitola 2.2.4.5).

<sup>423</sup> např. HARRIES, Karsten. *The many uses of metaphor*, cit. podle SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 98.

<sup>424</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 98.

<sup>425</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 108-117.

u jazyka teologie. A k tomuto cíli se snaží dopracovat využitím možností, které na tomto poli otevírají nepozitivistické teorie reference.

Soskice se snaží uplatnit realismus v teologii tím, že ukazuje, jak mohou metaforické teorie a modely vystihovat skutečnost jak v oblasti vědy tak v prostoru teologie, a to aniž by šlo o přímou deskripci. Těmito úvahami se snaží získat oporu pro oprávněnost metafyzických tvrzení v křesťanství.

Problémem empirického přístupu k teologii, který se snaží interpretovat teologické termíny ze spodu, (tj. od životní danosti, např. z jejich místa v jazykové hře,<sup>426</sup> z analýzy jejich funkce v životě apod.), je to, že musí rezignovat na většinu z toho, co je tradičně při díle, když máme na mysli termíny jako víra, modlitba či Bůh, neboť transcendentní tázání z principu odmítá.

O nemožné se v rámci empirického přístupu pokusil I. Ramsey Při hledání, jak pro teistický jazyk a teistické modely zaručit referenci, přišel s formulací, že modely užívané v náboženském jazyce poskytují „*cosmic disclosure*“. Co tím myslí, upřesňuje v článku *Facts and Disclosures*.<sup>427</sup> Spoléhání se na takováto odhalení „*disclosures*“ „*náboženské výroky nepřipravuje o objektivní referenci a a fortiori o transcendentní nárok*“ a uvádí příklad z Locka: předpokládejme, že vidíme dvě postavy v mlze. Můžeme tvrdit, že jedna je socha a druhá živý člověk, nemůžeme to však tvrdit s jistotou, neboť si nejsme z nějakého důvodu schopni empirické potvrzení opatřit tím, že bychom se k postavám šli podívat. Avšak něco můžeme tvrdit s jistotou, totiž že v každém případě něco existuje. Můžeme se sice mýlit v naší artikulaci toho, co to je, avšak nemůžeme se mýlit co do objektivní reference, tj., že to, co jsme „odhalili“ je něco jiného, než my sami.<sup>428</sup> Problém však nastává, jak empirickými prostředky postoupit dál, totiž v artikulaci tohoto odhalení pomocí teologických modelů. Máme zde dvě možnosti, buď výpovědní hodnotu modelů pojmem empiricky a tudíž přijdeme o jejich referenci, (např. tím, že model „Bůh je otec“ vyložíme ze zkušenosti otcovství a tuto zkušenost pak aplikujeme na náš život bez transcendujících ambicí a nebo budeme „odhalení“ (*disclosure*) „Bůh“ tímto modelem artikulovat a rezignujeme tak na empiričnost. Z tohoto dilematu není úniku a Soskice, která Ramseyovy vývody o „*cosmic disclosures*“ vítá, doporučuje preformulovat je z realistické perspektivy. Veškeré snahy o začlenění metafyzických nároků do empirického rámce proto považuje za předem marné.<sup>429</sup>

Obhajobou realismu podle Soskice hájíme právo teistů postulovat metafyzická tvrzení. Současně však zdůrazňuje, že cílem není dokázat Boží existenci a nebo dokazovat, že modely a metafory, které křesťané užívají při mluvení o Bohu mají zvláštní platnost. Cílem je spíše demonstrace toho, že můžeme oprávněně mluvit o Bohu aniž bychom si nárokovali schopnost jej definovat a možnosti, že tak můžeme

---

<sup>426</sup> Typickým příkladem PHILLIPS, Dewi Zephaniah. *Religious beliefs and language games*.

<sup>427</sup> RAMSEY, Ian. *Facts and disclosures. Proceedings of the Aristotelian Society*, (reprinted in: GILL, Jerry H. (ed.). *Christian Empiricism*. London: Sheldon Press, 1974, s. 159-176.)

<sup>428</sup> RAMSEY, Ian. *Facts and disclosures*, s. 159, 172.

<sup>429</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 147.

činit pomocí metafor. Realismus tedy využívá figurativní řeč pro vystižení skutečnosti, aniž by si nárokoval přímou deskripci.<sup>430</sup>

Existuje však ještě další aspekt realismu, který je extrémně důležitý právě pro jeho adaptaci v teologickém diskursu, totiž význam zkušenosti, komunity a interpretativní tradice. Tyto tři aspekty hrají podstatnou roli již ve vědeckém diskursu. Zkušenost je podstatná, neboť reference je v zásadě založena ve zkušenosti – takto je realismus empirickou teorií aniž by byl empiristický, stejně tak podstatná je i komunita, neboť každý mluvčí je členem (určitým zájmem vymezené) komunity, která mu poskytuje kontext pro referenční tvrzení. Velká část naší referenční aktivity totiž závisí na „rozdělení lingvistické práce“,<sup>431</sup> tj. na autoritativních členech naší komunity, kteří zaručují referující výrazy. Referujeme o neutrinech nikoli na základě znalostí a zkušeností, které s nimi každý z nás má, nýbrž proto, že se zařazujeme do lingvistické komunity, která má experty, jejichž zkušenost považujeme za dostatečně bezprostřední, aby zakládala referenci. Díky lingvistické práci komunity se dostáváme k mnohem širšímu poli zkušenosti, než je ta naše bezprostřední.

Referenčnost slovníku a modelů, které každý z nás užívá, je závislá nejen na řečové a zájmové komunitě k níž se hlásíme, ale deskriptivní slovník komunity je navíc formován určitou tradicí zkoumání a přesvědčení. Např. genetik bude předpokládat, že za určité rysy charakteru může biochemický mechanismus, genetická informace, příslušník odlišné komunity a tradice to může považovat za důsledek zaklínání nebo prokletí.<sup>432</sup> Jeho deskriptivní jazyk je vetkán do specifického kontextu zkoumání, kde panuje shoda například na tom, co je považováno za důkaz, co se považuje za argumenty, co se považuje za fakta atd.

Realistickou pozici podle Soskice nepředstavuje snaha zbavit se kontextů a tradic, nýbrž přesvědčení, že svět jistým způsobem formuje naše teorie, byť ty nikdy nemohou tento svět adekvátně popsat. Jádrem kritického realismu je přesvědčení, že kontextualita nepřipravuje deskriptivní slovník o jeho referenční status, tj. termín může být coreferenční napříč teoriemi a tradicemi.<sup>433</sup> V oblasti náboženství jsou takovéto komunity společného zájmu pojené sdílenými předpoklady, zájmy, tradicemi interpretace i sdíleným slovníkem pochopitelně ještě zřetelnější.

Na jazyk křesťanského společenství je v tomto smyslu možno pohlížet jako na jazyk založený na zkušenosti, byť odlišné než je ta, na jaké stojí soudy vědecké. Zkušeností náboženskou zde míníme zkušenost dvojího druhu. Ta první vystihuje situaci, kdy řekneme: „Ať je to cokoli, co mě donutilo změnit život tímto způsobem, je to Bůh“, nebo „Ať to bylo cokoli, co se mi zjevilo na hoře, musel to být Bůh“. Z evidentní zkušenosti usuzují v rámci určité tradice na nějakou touto tradicí a komunitou formovanou skutečnost. Jiného druhu jsou zkušenosti vycházející z metafyzických zamyšlení typu – zakoušení kontingence nás vede k postulování

---

<sup>430</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 148.

<sup>431</sup> Putnamova formulace, viz především v článku PUTNAM, Hilary. Meaning and reference. *The Journal of Philosophy*. S. 704nn.

<sup>432</sup> HESSE, Mary B. *The structure of scientific inference*, s. 298-299.

<sup>433</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 150.



něčeho nekontingentního, zkušenost podmíněnosti vede k postulaci nepodmíněného, zkušenost řádu vede k usuzování na původce řádu.<sup>434</sup> Rozhodne-li se jednotlivec nebo určité společenství užívat určitý model, metaforu či obraz jako prostředek osvětlení zkušenosti (ať již pointované nebo zamlžené, činí tak jako dědic ustavené tradice vysvětlování a společného deskriptivního slovníku.

Jak ve vědě, tak v náboženství platí, že ať už jsou určitá tvrzení pronesena v jakémkoli kontextu, nepřipravuje je tato zasazenost o jejich referenční hodnotu, a to navzdory všem relativizujícím závěrům, které z kontextuality a odlišných slovníků vyplývají.<sup>435</sup> Realistický argument je platný, jelikož odhlížíme od empirického dogmatu, že postulovat referenci můžeme legitimně pouze tam, kde je podložena nerevidovatelnou deskripcí a naopak se přidržujeme sociálně fundované teorie, kde referenci termínů ustavuje částečně smyslová zkušenost a z velké části užití tohoto termínu mluvčím v určité situaci. Zkušenosti zůstávají živé, avšak musí zůstat v rámci určité zájmové komunity a v rámci té které tradice ocenění.

Příkladem mohou být mystické zkušenosti, které se vždy potýkají s absencí slov a pojmů, které by takové zkušenosti mohly být adekvátní. Přesto však nelze popřít, že jsou referenční. Tato nouze vede ke katachrestickému užívání metafor a ty nesou svou referenci právě jen v tradici a komunitě, která takovou zkušenost dokáže ocenit a zachytit. O „*blažené vizi*“, „*mraku nevědění*“ či „*mystické noci*“ křesťané běžně mluví aniž by za každým z nich stála mystická zkušenost, která v základu těchto metafor stojí. Přesto se i v jejich řeči jedná o řeč referenční, protože se k ní afirmativně vztahují a začleňují se do tradice, která je domovem těchto zkušeností.

Vyřízení realistických výpovědí typu „*Bůh je duch*“ jako nereferenčních, protože nedávají smysl, prozrazuje velké nepochopení role tradice pro referenčnost termínu. Ten, komu je vlastní biblický jazyk a užívání slova duch, pak v rámci této tradice může mluvit i o tom, že „*Bůh je duch*“, protože reference je ustavena dlouhou tradicí podobného užívání, které v sobě zachovalo živou zkušenost skutečnosti, která této metafoře odpovídá a v tomto smyslu je taky referenční.

Realismus stojící na výše načrtnuté teorii reference je pak velmi opatrný. Soskice upozorňuje, že (1) nás nevede k tomu, abychom považovali určité (privilegované) teorie za popisy světa tak, jak je nebo že by bylo cílem kritického realisty nějaké takové poskytovat<sup>436</sup> a (2) zdůrazňuje podstatný rys takového realismu, totiž že je sociálně a kontextuálně relativní. Dělení, struktury a druhy, které postulujeme a izolujeme jsou relativní ke kontextu zkoumání.<sup>437</sup> Způsob jakým členíme svět není jediným způsobem, jakým tak může být adekvátně učiněno, neboť kritický realista žádnou takovou exkluzivitu nepotřebuje.

Proč být realistou i v teologii nezdůvodňuje Soskice tím, že když je realismus (podle ní) nejkoherentnějším postojem ve vědě, bude nejlepší přidržet se ho i v teologii.

---

<sup>434</sup> Toto pojetí zkušenosti (nám dnes i empirismu na hony vzdálené) vychází z Tomášova pojetí. Vědění sice rovněž pochází ze smyslů, je to však smyslová zkušenost jiného druhu, zkušenost formovaná metafyzicko-logickou artikulací, která nás vede k pochopení. AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologické summy*, Ia 1,9.

<sup>435</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 151.

<sup>436</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 131.

<sup>437</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 131.

Je skromnější. Poté, co jsme našli cesty jak metaforický jazyk klasifikovat jako skutečnost vystihující a obsahy sdělující bez toho, aniž by poskytoval definitivní znalost, můžeme tento charakter metaforiky přenést i do teologie. Kritický realismus je vhodný pro teologii ne proto, že je jedinou možností, ale proto, že velká většina křesťanské tradice byla takto pojímána.

Přes veškeré podnětné momenty, které koncept umírněného (kritického) realismu nabízí, nezbyvá než formulovat zásadní námitky. Za podstatný problém právě skromné verze realismu musíme považovat tvrzení, na němž svou „skromnost“ staví. Tj. konstatování, že pojmy, které určitá komunita a společenství - ať již vědecké nebo církevní - používá, nejsou žádným způsobem reprezentačně privilegované. Pojem reprezentačně neprivegovaný musíme považovat ne-li za *contradictio in adiecto* tak přinejmenším za velmi zavádějící, protože reprezentace je (alespoň v realismu) přece (1) vždy privilegovaná od toho, co nic nereprezentuje a (2) není-li privilegovaná od reprezentace jiné (alespoň dočasně, do doby lepšího poznání), není možné mezi jednotlivými reprezentacemi jakkoli volit a propadáme se do pluralismu,<sup>438</sup> kterému se realismus snaží uniknout. Soskice má proto paradoxně tentýž problém, který bývá na opačné straně fronty vytýkán Rortymu, totiž, že nemá důvod pro střídání koncových slovníků. Mohu-li stejně dobře skutečnost reprezentovat tak i onak, co je tím, co mě přiměje volit zrovna tuto reprezentaci? Pokud Soskice odpovídá, že určitá tradice reprezentování, nevyprazdňuje se tím sama myšlenka reprezentace? Pokud se nevyprázdni zcela, pak upadá do pluralistické iluze, kdy různá pojmová schémata, různé tradice reprezentují navzájem nepřevoditelným způsobem<sup>439</sup> vlastní obsah, předmět reference. Zdá se, že kritickým realistům typu Soskice v teologii nezbyvá než se smířit s pluralismem,<sup>440</sup> který však, jak ukázal Davidson, je dán jen zarputilým lpěním na dualismu řeči (našich schémat) a skutečnosti (o sobě). Davidsonova kritika nemíří na realistické fundamentalisty, ale právě na realisty umírněné, reality kritické, neboť jen v této podobě může realismus vést k pluralismu.

Dalším problematickým místem kriticko-realistické koncepce je kritika idealistů za rozlišování referenčního užívání modelů a metafor ve vědě a jejich nereferenčního užívání v náboženství.<sup>441</sup> Soskice v tom vidí rozdělování poznání podle dilttheyovsko-

---

<sup>438</sup> Slovo „pluralismus“ našlo do našeho slovníku cestu teprve relativně nedávno. Poprvé bylo užito na počátku 19. století, kdy mělo popisovat praxi dobře situovaného anglikánského kléru, který pobíral plat od několika farností souběžně aniž by v kterékoli z nich pobýval. Teprve roku 1887 bylo užito (s tím, že ironicky neslo konotace korumpovaných praktik kléru) pro zastávání fundamentálně neslučitelných intelektuálních pozic. (PRICKETT, Stephen. *Narrative, religion, and science*, s. 6).

<sup>439</sup> Nepřevoditelným způsobem proto, že kdyby byl jakkoli převoditelný, bylo by možno rozhodnout o tom, který z reprezentačních popisů je vhodnější a tudíž i privilegovanější.

<sup>440</sup> Je paradoxní, že je to tentýž pluralismus, z něž obviňovali myslitele jako je Kuhn, kterým podsouvali nominalistické vidění kvůli jejich řeči o nesouměřitelnosti paradigmát. Jednalo se samozřejmě o neporozumění, neboť Kuhnovy světy různých paradigmát nejsou světy individualizovaně oddělené, nýbrž spíše světy goodmanovské, kde svět Einsteinův se nemůže krýt se světem Konstablovým, protože nemohou současně vytvořit jeden smysluplný celek.

<sup>441</sup> Je otázkou, proč idealisté neinstrumentalizují i modely ve vědě. Soskice zde však tematizuje teologické idealisty převážně 60. až 80. let, kteří raději realistický statut vědeckých modelů nezpochybovali pravděpodobně proto, aby to neznehodnotilo jejich apologetické úsilí ve věci náboženství. Jsme však přesvědčeni, že apologetickému účelu by mnohem více prospělo důsledné trvání na instrumentálním charakteru modelů jak ve vědě, tak v teologii. To ovšem není cesta, kterou je ochoten jít kritický realismus, který raději volí realistickou interpretaci na obou stranách.

hermeneutickému vzorce na *Erklären* a *Verstehen* a rozhodně proti takovému dělení protestuje. Naopak hájí jednotný přístup ke skutečnosti, který je vlastní pragmaticko-postanalytické tradici. Avšak pragmaticko-realistická opce sebou nese antidualistické důsledky, které se obtížně smiřují s realistickým dualismem, který sama vyzdvihuje. V tomto případě by bylo vhodnější inspirovat se spíše realismem D. Davidsona, který sám označuje jako „realismus bez reference“. Pojem reference podle něj není vhodný pro teorii významu pokud referencí míníme určitý samostatně stojící vztah mezi jménem a pojmenovaným, komplexními singulárními termíny a tím, co denotují, predikáty a tím, o čem jsou pravdivé či nepravdivé. „*Mluvíme-li o významu, musíme přiznat, že slova nemají jinou funkci než tu, kterou ve větě hrají ...Slova nedělají jinou referenci než tu, kterou činí mluvčí, kteří tato slova ve větě užívají. Přísně vzato to ve skutečnosti nejsou slova, která referují, ale mluvčí užívající slova.*“<sup>442</sup> V souladu s jeho přesvědčením, že jazyk neužíváme jako předem danou nomenklaturu (seznam popisek atomických skutečností), nýbrž jako nástroj naší interakce se světem, je reference jazykového aktu něčím nadbytečným neboť slovo samo (vázané situací, kontextem a perspektivou) už člověka do prostoru světa umisťuje a reference je nadbytečnou teoretizací celého aktu.

Na obranu realismu je třeba říci, že svým trváním na „věci“ postihuje cosi, co bychom v teologických modelech mohli nazvat „reálnem“. Kdyby totiž neměly modely žádnou poznávací hodnotu, a vše by bylo dáno naší tvořivou libovůlí, pak bychom mohli užít jakýkoli model. Všichni však cítíme, že metafora „Hospodin je pastýř“, vypovídá něco zcela jiného než metafora „Hospodin je hlídač drůbeže“, byť čistě technicky mezi nimi není zásadního rozdílu. A přece je jedna přiměřená a druhá zcela nevhodná. Řešit však tuto evidenci trváním na realistické povaze modelů a metafor je možná příliš smělé. To, co se nám na tomto příkladu ukazuje není totiž realita jedné metafory a nerealita druhé, ukazuje se nám pouze to, že oprávněnost, či kognitivní hodnota (jak by chtěli realisté) modelů užívaných v křesťanském jazyce se vyjevuje spíše tehdy, když některý uijeme špatně či negativně. To však o skutečnosti, kterou tyto modely vystihují říká něco jiného než to, co nám jimi chtějí sdělit realisté. Totiž nikoli to, že je nějaká, nýbrž to, že není taková a taková. Jinými slovy poznání, které přivádí k řeči kontrast vhodné a nevhodné metafory je poznáním, které nás upomíná spíše na jinakost teologické skutečnosti než na nějaký její předmětný výměr (více v kapitole 6.2.3).

Při pátravém pohledu na realistickou opci postřehneme, že je v ní skryta premisa scotistické univocity bytí (viz kapitola 2.2.1), totiž, že veškeré naše mluvení musí být fundováno nejformálnější a tedy nejzákladnější ze všech kategorií, tedy bytím. Jakkoli Soskice a další teologičtí obhájci realismu vnímají rozdíl mezi pozitivisticky danou skutečností a skutečností teologickou, potřebují ji v posledu převést na společného jmenovatele – na bytí. Odmítají připustit hranici ve formě ontologické diference, která by uniformitu bytí čili předmětného kontinua nějak relativizovala. Bytí je tím, co stojí v pozadí jak modelů teologických tak vědeckých. Bytí, coby nejformálnější ze všech

---

<sup>442</sup> DAVIDSON, Donald. Reality without reference, s. 247-58. Právě tato reference mluvčích a nikoli slov je tím, co umožňuje metaforu. Jinak je velmi obtížné vysvětlit z významu slov samých zásadní významový posun.

kategorií, se stává transcendentální podmínkou i transcendentní kategorií současně. Za redukci na bytí (a to jak ve vědě, tak v teologii – modely tam i tam mají realistický charakter), které však nikdy přesně nevystihneme, stojí představa kumulativního poznání, které dospívá ke stále adekvátnějším podobám (samo o sobě v teologii velmi diskutabilní, představa dualismu nepoznatelného obsahu a pojmového rámce (kterou tak kritizoval Davidson) a nebezpečí idolatrie spočívající v převedení teologických obsahů na jednu stranu se světskostí.

S realistickou opcí se stavíme před alternativu buď učinit z Boha transcendentální podmínku naší řeči a ztotožnit ho s nejformálnější ze všech kategorií nebo se tomuto ztotožnění bránit, avšak s tím rizikem, že ho této kategorii musíme podřídít, což je samo o sobě teologicky velmi povážlivé, neboť zpředmětnění poslední skutečnosti se nyní nekladou žádné meze. Problém realisty v teologické řeči spočívá v tom, že má problém s ontologickou diferencí. Ta ze své podstaty můžeme mít předmětnou referenci a tudíž pro něj není. Zbaví-li se však vědomí takové difference, zbaví i teologický jazyk teologického rozměru, neboť veškerou řeč převede na stranu předmětného jsoucna.

#### 4.1.4 Lze realismus zachránit? „Poučení“ ze sporu Putnam – Rorty

Postavy Putnama a Rortyho jsou pro svůj realistický a anti-realistický postoj natolik symbolické, že jejich zdánlivý protiklad vedl k pokusům vzájemně je konfrontovat.<sup>443</sup>

Právě texty v nichž se vůči sobě vzájemně vymezují totiž paradoxně ukazují, kolik ze zdánlivých nesmiřitelných rozdílů je vlastně spíše rozdílem v druhu řeči, posunů ve slovnících a důrazech. Ukazují, jak demarkační linie mezi realismem a idealismem (instrumentalismem), na níž si realisté tak rádi zakládají, je spíše nejasným a nevymezeným prostorem, kde každou chvíli potkáme zástupce realistů na straně idealistů a opačně.

Putnam se v článku *Otázka realismu*<sup>444</sup> přiznává, že své stanovisko ve věci realismu postupně moderoval a přešel od metafyzické formy realismu k tzv. „realismu s lidskou tváří“. Za metafyzickou formu považuje takovou, která naše běžné přesvědčení, že náš svět není tvořen jazykem a myšlením, ale je jím jen popisován, obhájí tím způsobem, že problém přeformuluje pomocí většího množství vysvětlovacích nástrojů, které se liší od metafyzika k metafyzikovi. (formy u Platóna, substance u Aristotela, víra v substanciální prostor a v mysl u Descarta, ideje u Huma, body ve čtyřrozměrném prostoru plus množiny u moderních materialistů.) Všem těmto formám realismu je společná představa, že existuje určitá totalita „všech skutečných předmětů“ a „nějaká skutková podstata toho, které vlastnosti těchto předmětů jsou jejich vlastní a které jsou, v nějakém smyslu, záležitostí perspektivy“.<sup>445</sup> V přednáškách *Realism and Reason* a *Models and Reality* se k takové formě realismu vyslovuje

---

<sup>443</sup> PUTNAM, Hilary, Jaroslav PEREGRIN, ed. a Richard, RORTY, ed. *Co po metafyzice?: (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*; následující kapitola čerpá i ze statí: PUTNAM, Hilary. *Otázka realismu* a RORTY, Richard. *Zkoumání jako rekontextualizace* (In: *Obrat k jazyku: druhé kolo*).

<sup>444</sup> PUTNAM, Hilary. *Otázka realismu*, s. 184.

<sup>445</sup> PUTNAM, Hilary. *Otázka realismu*, s. 184.

kriticky<sup>446</sup> a začíná formulovat umírněnější stanovisko. Nejrozšířenější verzi metafyzického realismu, především v analytické filosofii a v přírodní vědě je jeho chápání jako zastřešující empirické teorie o úspěchu vědy, totiž jako (meta)teorie, že úspěch teorií fyzikálních věd je vysvětlován tak, že termíny užívané v těchto teoriích referují k určitým podmnožinám totality všech předmětů.<sup>447</sup>

Základním problémem této koncepce je pro Putnama myšlenka totality všech předmětů. Namítá proti ní, že situace mají mnoho různých správných popisů a že i ty, které v celku sdělují tutéž informaci, se často liší v tom, co považují za jednotliviny (předměty). Konstatuje proto: „*Neexistuje-li jeden privilegovaný smysl slova „předmět“ a jedna privilegovaná totalita „vnitřních vlastností“, ale jen inherentně rozšiřovatelný pojem „předmětu“ a různé vlastnosti, na které se lze dívat jako na „vnitřní“ v rámci různých zkoumání, pak je třeba se na sám pojem totality všech předmětů a jediného popisu, který zachycuje právě a jenom vnitřní vlastnosti těchto předmětů, dívat jako na od počátku nesmyslný.*“<sup>448</sup> Myšlenku, že existuje mnoho použitelných pojmů předmětu a mnoho alternativních způsobů popisu pak Putnam shrnoval pod označení „pojmová relativita“.<sup>449</sup> Tento koncept pak postavil do základů svého umírněného realismu.<sup>449</sup>

Ve studii *Realism with a human face*<sup>450</sup> Putnam shrnuje základní principy takového realismu:<sup>451</sup> (1) Za běžných okolností existuje nějaká skutková podstata toho, zda jsou výroky, které lidé činí opodstatněné; (2) zda je výrok opodstatněný či nikoli, je nezávislé na tom, zda by většina kulturních souputníků řekla, že je opodstatněný; (3) naše normy a standardy opodstatněné tvrditelnosti jsou historickými produkty; vyvíjejí se v čase; (4) naše normy a standardy vždy odrážejí naše zájmy a hodnoty; (5) naše normy a standardy čehokoli – včetně opodstatněné tvrditelnosti – mohou být reformovány. Existují lepší a horší normy.

---

<sup>446</sup> Kritikou nemyslí důkaz, že takový realismus je nekonzistentní v deduktivním smyslu, ale to, že pokusy o jasnou formulaci tohoto stanoviska jsou neúspěšné z toho důvodu, že se rázem stávají slučitelné se silnými formami antirealismu. Cílem přednášek proto nebylo argumentovat ve prospěch anti-teze metafyzického realismu (jak to pochopil Rorty), ale pouze ukázat *reductio ad absurdum* tohoto postoje, aniž by to muselo vést k přijetí opačné pozice. (PUTNAM, Hilary. *Otázka realismu*, s. 184.)

<sup>447</sup> PUTNAM, Hilary. *Otázka realismu*, s. 185. V tomto smyslu se k realismu ve vědě odvolává i Soskice, když tvrdí, že bez realistického předpokladu by nešlo zdůvodnit, proč jsou vědy v poznávání tak úspěšné.

<sup>448</sup> PUTNAM, Hilary. *Otázka realismu*, s. 186. Na tomto místě zřetelně zaznívá kritika celé lockovsko-empiristické tradice, s dělením na primární a sekundární kvality. Jde vlastně o další variantu Quinovské kritiky rozhraní mezi syntetickým a analytickým. Putnam proto o vlastnostech předmětu může říci totéž, co Wittgenstein o výroku v rámci jazykové hry. To, zda-li je výrok analytický či syntetický, nutně pravdivý či nahodilý záleží na tom, jak stanovíme referenční rámec hry resp. teorie (Quine).

<sup>449</sup> Podobným směrem, byť možná radikálněji, ukazuje koncepce N. Goodmana. Brání se představě něčeho jako je absolutní relativismus, který by hlásal, že každá teorie má svou vlastní pravdu, která je stejně tak dobrá jako kterákoli jiná. Sám se však za relativistu prohlašuje, avšak v jiném smyslu: „*Můj druh relativismu tvrdí, že je mnoho správných verzí světa a že některé z nich jsou ve vzájemném rozporu, ale trvá na rozlišování mezi správnými a nesprávnými verzemi.*“ (Goodman, Nelson. *Of Mind and Other Matters*, citováno podle PEREGRIN, Jaroslav, ed. *Obrat k jazyku*, s. 34). Jinými slovy říká, že existuje mnoho správných a přitom navzájem neslučitelných verzí světa. Z toho však ještě nelze vyvozovat, že správná je jakákoli verze světa. Kdo se k takovému závěru uchyluje (jako řada realistů), provádí nepřipustnou zkratku. To má důsledek i pro otázku pravdivosti. Nepopírá tím vztah interakce mezi lidmi a světem, popírá pouze dogmatický předpoklad, že by ze dvou neslučitelných teorií mohla být pravdivá vždy jen jedna.

<sup>450</sup> Putnam, Hilary a James Conant. *Realism with a human face*, překlad Realismus s lidskou tváří. In: PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 15-60.

<sup>451</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 46.

První princip upozorňuje na to, že své výroky běžně považujeme za odůvodněné, tj. nějakým způsobem odkazující, referující a opírající se o něco, co nejsou ony samy. Druhý princip nechce ukázat na nějakou transcendentální skutečnost, která nám umožňuje považovat výrok za opodstatněný bez ohledu na názor kulturních souputníků, to by byl pád zpět do metafyzické formy realismu. Putnam vychází z prosté zkušenosti opodstatněnosti. Prohlásit totiž, zda v dané situaci považujeme daný soud za opodstatněný nebo ne, tj. nezávislý na tom, zda by jej za opodstatněný považovali i ostatní, znamená prostě ukázat, že člověk disponuje pojmem opodstatněnosti.<sup>452</sup> V bodu tři se Putnam ztotožňuje s historickou relativitou našich norem a standardů, současně však dodává, že je zde určitý druh „zpětné vazby“. Když se totiž o naše existující normy a standardy opíráme, objevujeme fakta, která někdy sama vedou k úpravě předpokladů, z nichž naše normy a standardy vychází. Čtvrtý bod specifickým způsobem rozvíjí bod č. 3. a pátý se pokouší myšlenku opodstatněnosti prosadit do pohybu našeho poznávání, totiž že opodstatněnost našich norem se může měnit právě proto, že jsou opodstatněné. Jejich odůvodněnost je důvodem pro jejich možnou reformu.

Celkově svou vizi realismu s lidskou tváří shrnuje do velmi skromného konstatování: „Co tedy říkám, je to, že prvky toho, co nazýváme „jazykem“ či „myslí“, pronikají tak hluboce do toho, co nazýváme „skutečností“, že sám projekt předvádění nás samotných jako „mapujících“ něco „na jazyku nezávislého“ je od samého počátku fatálně polovičatý. Podobně jako relativismus, ale jiným způsobem, je i metafyzický realismus nemožným pokusem dívat se na svět odnikud. V této situaci je pokusem říci „takže svět vytváříme“, či „svět je dáván dohromady naším jazykem“, či „svět je dáván dohromady naší kulturou“; to je ale jenom jiná forma téže chyby.“<sup>453</sup>

Putnamův pokus zachránit náš běžný svět a běžné vztahování se ke světu promyšlenou filosofickou koncepcí bez pomocné ruky metafyziky bývá často stavěn proti relativistickému konceptu R. Rortyho. Je tedy Rortyho návrh na odstranění realismu tak beznadějně „ne-realistický“? Putnamovy principy umírněného realismu Rorty totiž z velké části schvaluje a odlišuje se spíš v detailech. Rozdíl vnímá v míře toho, kolik z realistické tradice chce zachovat Putnam a kolik on.<sup>454</sup> Svou pozici důsledně označuje za pragmatickou nebo antiesencialistickou. Termín relativista odmítá a to nejen z důvodu nechtěných konotací, ale především pod vlivem D. Davidsona, který relativismus identifikuje s dogmatismem podobně jako tradiční empirismus, neboť oba zachovávají dualismus obsahu a pojmového schématu (viz kapitola 3.1.3).

Na počátku své reakce na Putnamův *Realismus s lidskou tváří* shrnuje Rorty několik bodů v nichž se s Putnamem bez problému shoduje.<sup>455</sup> Hluboce souzní s Putnamovým omezením realistických ambicí, jak jsme citovali výše<sup>456</sup>. Stejně tak je

---

<sup>452</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 47-48. O relativnosti tohoto tvrzení svědčí Putnamův koncept „rozdělení lingvistické práce“, který se v referenci spoléhá na „autoritu“ určitých našich souputníků-expertů.

<sup>453</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 57.

<sup>454</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 85.

<sup>455</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 63-64.

<sup>456</sup> „Prvky toho, co nazýváme „jazykem“ či „myslí“, pronikají tak hluboce do toho, co nazýváme „skutečností“, že sám projekt předvádění nás samotných jako „mapujících“ něco „na jazyku nezávislého“ je od samého počátku fatálně polovičatý.“

s Putnamem zajedno v přesvědčení, že bychom měli přijmout úlohu, která je nám tak jako tak předurčena, totiž úlohu bytostí, které se na svět nemohou dívat tak, aby to neodráželo jejich zájmy a hodnoty, ale kterým je z tohoto důvodu souzeno považovat některé pohledy na svět - samozřejmě i některé zájmy a hodnoty – za lepší než jiné.

Rortyho vize pragmatismu splňuje i běžné požadavky realismu bez metafyzické nadstavby. S Putnamem se shodují v nadřazování hlediska konatele. Shledáme-li, že při praktické činnosti musíme zaujmout nějaké hledisko, používat nějaký pojmový systém, pak nemůžeme současně tvrdit, že to ve skutečnosti není, jak jsou věci samy o sobě. Pozor, toto není afirmativní potvrzení jazykové adekvace se skutečností, ale jen negativní ne-popření, což není jedno a totéž.

Pouze opodstatněnost, kterou Putnam často zmiňuje, vnímá Rorty jako sociologickou záležitost, která se zjišťuje z toho, jak je něco přijímáno souputníky. „*Oba se shodujeme,*“ konstatuje Rorty, „*že řadu společenských hnutí začali lidé činící neopodstatněná tvrzení, tvrzení, které se stávají opodstatněnými teprve, jak se naše normy a standardy opodstatněné tvrditelnosti vyvíjí.*“<sup>457</sup> Když odejdeme, odejdou i naše normy a standardy racionální tvrditelnosti. Odejde tedy i pravda? ptá se Rorty. Ta nepřichází ani neodchází, ovšem nikoli proto, že by to byla entita nadčasové existence, ale proto, že to vůbec není žádná entita. Slovo „pravda“ je v tomto kontextu pouze reifikací hodnotících a nedefinovatelných přídavných jmen jako „*opodstatněný, správný, vhodný, pravdivý, adekvátní*“<sup>458</sup>

S Putnamem Rorty nesdílí přesvědčení, že jedinou pákou, která nás může od naší současné vhodnosti odtrhnout, je něco, co ji přesahuje, totiž nějaký metafyzický obrázek. Toto přesvědčení nesdílí a reformuluje ho tak, že to, co nás od vhodnosti současného slovníku a současné deskripce nutí udržovat distanci je naděje na větší vhodnost v budoucnosti. Vhodnost Rorty chápe zcela pragmaticky jako schopnost vyhnout se neplodným a neřešitelným rozporům.

Za ještě problematičtější považuje Rorty Putnamovo trvání na termínu „*reprezentace*“ a odvolává se na Davidsona: „*je dobré zbavit se reprezentací a spolu s nimi i korespondenční teorie pravdy, protože to, co rodí myšlenky na relativismus, je představa, že existují reprezentace.*“<sup>459</sup> Zde však, zdá se, používá na Putnamův realistický pytel příliš hrubou záplatu. Putnam totiž konstatuje, že: „*realistické vysvětlení ve zkratce říká nikoli, že jazyk zrcadlí svět, ale jsou to mluvčí, kdo svět zrcadlí, tj. své okolí – a to v tom smyslu, že konstruuji symbolickou reprezentaci tohoto okolí.*“<sup>460</sup> Není to již korespondenčně vystavěný jazyk, ale svobodné užívání jazyka mimo jiné i takovým způsobem, že jím můžeme vytvářet symbolické reprezentace našeho okolí.

---

<sup>457</sup> RORTY, Richard., PUTNAM, Hilary, ed. *Co po metafyzice?*, s. 73.

<sup>458</sup> RORTY, Richard., PUTNAM, Hilary, ed. *Co po metafyzice?*, s. 77.

<sup>459</sup> DAVIDSON, Donald. *The myth of the subjective*. Viz také PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 70.

<sup>460</sup> PUTNAM, Hilary. *Realism and reason*, s. 123. V tomto bodě se na Putnama odvolává ve své koncepci realismu i Soskice. (SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 136).

Drží-li se relativista reprezentacionismu, je téměř nenapravitelně lapen v dualismu a člověka, který reprezentování zpochybňuje, musí nutně vidět jako relativistu. Jak je to však s takovým relativismem ve skutečnosti? Co je zde vlastně relativní?

Pro Rortyho je svět, jak je sám o sobě právě tím světem, jak ho předvádí náš jazyk (přesně ve smyslu realismu Davidsonova, realismu bez reference). Korespondenční teorie ne že by byly zcela chybné, ony jsou podle Rortyho redundantní, ba smysluprázdné.

#### 4.1.4.1 Anti-esencialista není idealista aneb jak je to s Rortyho skepsi

Realisté mají tendenci cejchovat své odpůrce často označením idealista. Jde však o nedorozumění ze strany esencialistů, kteří mají dojem, že antiesencialista je nucen tvrdit, že předměty tak jak jsou samy o sobě jsou nepoznatelné a zastávat tak nějakou formu transcendentálního idealismu. Tak tomu však není, neboť to antiesencialistovi, s nímž se Rorty identifikuje, nedává smysl. „Většinu předmětů fakticky popisujeme jako na nás kauzálně nezávislých, a to je vše, co je potřeba k uspokojení našich realistických intuic. Není potřeba, abychom také říkali, že naše pojmy reprezentují předměty...Máme-li vztahy opodstatňování<sup>461</sup> mezi našimi přesvědčeními a přáními a vztahy příčinnosti mezi nimi a zbytkem vesmíru, jsou to všechny vztahy mezi myslí a světem či jazykem a světem, jaké potřebujeme.“<sup>462</sup>

A Rorty proto může konstatovat: „nepřijímáme tedy žádnou obecnou skepsi týkající se jiných myslí či kultur nebo vnějšího světa, zastáváme jen konkrétní skepsi týkající se toho či onoho přesvědčení – konkrétní návrhy toho, jak přepřádat.“<sup>463</sup> Rorty se tedy hlásí ke goodmanovskému názoru, že neexistuje žádný jediný způsob, jak svět je a nikoli k tomu, že by zpochybňoval existenci atomů či dinosaurů, jak se mu podsouvá, když vykládají jeho větu, že věda svět více méně vynalézá.<sup>464</sup>

Na námitku, že takto už není možné mluvit ani o rekontextualizaci předmětů, ale jen rekontextualizaci vlastních přesvědčení, o předmětech se nezjistí nic, Rorty říká, že je třeba to přijmout. „Není to však tak zlé, jak si realista myslí. Je těžko popiratelné, že často musím radikálně změnit přepředení pod tlakem předmětů, které neovládám. Nezávislost na vnějším světě není o nic menší než u standardního realistického postoje. Jediné od čeho je člověk osvobozen jsou otázky „reprezentuješ přesně?“, „zachycuješ to, jak je ten předmět doopravdy?“ Navíc i kdyby se jednalo o pouhou rekontextualizaci vlastních přesvědčení, neznamená to, že je antiesencialista uvězněn ve vlastní hlavě. Maximálně je uvězněn ve společenství svých soupeřů, které s ním sdílí většinu jeho

---

<sup>461</sup> Zde navazuje na Brandomovu myšlenku dvou řádů – kauzálního a logického, kdy jeden platí pro naši interakci se světem a druhý pro prostor jazykový. Tyto řády jsou na sebe navzájem neredukovatelné a nedává smysl převádět např. vztahy kauzální do prostoru jazyka (viz kapitola 3.1.5).

<sup>462</sup> RORTY, Richard. Zkoumání jako rekontextualizace, s. 159.

<sup>463</sup> RORTY, Richard. Zkoumání, s. 154.

<sup>464</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 81.



*přesvědčení a je tedy uvězněn v jim společném slovníku. To však je jako nářek nad tím, že jsme uvězněni ve své sluneční soustavě.*<sup>465</sup>

Nejde tedy o celkovou skepsi ať už jakkoli metafyzicky odůvodněnou, nýbrž spíše o starost o zachování ironického prostoru mezi přesvědčením a vlastní identifikací se s ním. Odstup od přesvědčení může být v Rortyho slovníku vždy učiněn jen ve prospěch dalšího přesvědčení. Fakticita je oslabována ve jménu naděje na fakticitu jinou, tu současnou relativizující.

#### 4.1.4.2 Naturalismus: jádro sporu Putnam - Rorty

Rorty připomíná, že kdysi s Putnamem společně hájili tvrdý fyzikalismus.<sup>466</sup> Oba se s ním sice rozešli, avšak sám se přiklonil k darwinismu, neboť je přesvědčen, že nabízí vhodný slovník, jak mluvit o lidských záležitostech tak, aby dávaly smysl bez ohledu na reprezentaci a esencialismus. Má tím na mysli povídání o lidech jako o živočiších se speciálními orgány a schopnostmi, které jsou dány tvarem a možnostmi ruky či hrtanu. Tyto orgány, schopnosti i praktiky, které jsou jimi umožňovány, mají hodně co do činění s tím, kdo jsme a co chceme. Přičemž nás však do vztahu reprezentování vnitřních podstat věcí neuvádějí o nic více než mravenečnicka jeho čumák nebo rajku její zručnost ve splétání hnízd.<sup>467</sup>

S takovým obrazem lidí jako trochu složitějších živočichů však Putnam rozhodně není spokojen a považuje jej za nepřiměřený podobně jako dříve svůj fyzikalismus. Toto odlišné pojetí člověka je zřejmě tím nejzásadnějším rozdílem mezi oběma mysliteli. Není to realismus jednoho a relativismus druhého, jak bývají jejich pozice obvykle schematizovány, co stojí za posunutými důrazy a akcenty. Je to spíše tento základní rozdíl v pojetí člověka, který stojí v pozadí odlišného chápání reprezentace, pravdy a skutečnosti. Jiný obraz člověka si vyžaduje i jiný slovník a proto lze jen těžko pozici jednoho redukovat na pozici druhého. Rorty není dogmatický v tom smyslu, že by chtěl upravovat sebevykreslení člověka tak, aby vyhovovala darwinovské optice, je však přesvědčen, že necháme-li se Darwinem vést, budeme mít méně filosofických problémů<sup>468</sup> Naturalistické sebevykreslení tohoto typu nám umožňuje neříkat se na náš vztah ke zbytku vesmíru v reprezentacionalistických termínech, ale vystačíme si nadále jen s termíny kauzálními. V případě „rozumění“ lidskému pobývání na světě to znamená vykládat vztah mezi člověkem a jeho světem v kauzálních termínech.<sup>469</sup> Umožňuje mu to elegantně opustit dualismus řeči a skutečnosti, reprezentujícího a reprezentovaného, avšak přichází tím o dimenzi jak rozumět člověku z lidsky přiměřené situace. Davidson, který proti tomuto dualismu bojuje stejně vehementně jako Rorty volí jinou cestu. Přístup bytostně lidský, orientovaný na pravdu jako předpoklad jakéhokoli rozumění člověku a neredukovatelný na žádnou z naturalistických zkratk (více viz kapitola 4.2.2).

<sup>465</sup> RORTY, Richard. Zkoumání, s. 160n.

<sup>466</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 69.

<sup>467</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 70.

<sup>468</sup> PUTNAM, Hilary, et al. *Co po metafyzice?*, s. 70.

<sup>469</sup> RORTY, Richard. Zkoumání, s. 159.

Ani Putnam se s kauzálním obrazem člověka nemůže smířit.<sup>470</sup> a protestuje proti naturalizaci rozumu v jakékoli podobě. Podle darwinistického slovníku příroda chytře vyvinula organismus, který se s ní nejen vyrovnává, ale také ji reprezentuje.<sup>471</sup> (Rorty lidské pokusy o reprezentaci traktuje jako chytré vyrovnávání se s přírodou). Putnam nesdílí nietzschovské pojetí lidského poznání ani v jeho formě pragmatické jako u Rortyho ani v podobě vitalistické jako u Bergsona<sup>472</sup>

Rorty se na základě Davidsonových analýz pokouší přijít s vlastní teorií dějin jazyka a tím i dějin věd, umění a mravního vědomí jako dějin metafory v nejširším slova smyslu. To předpokládá opustit obraz, podle něž lidské vědomí či jazyky stále lépe vyhovují účelům, pro něž je Bůh či příroda stvořili (např. mohou vyjadřovat stále více významů nebo reprezentovat stále více skutečností). Představa, že jazyk má nějaký účel padá, mizí-li představa jazyka jako média. Rorty chce o dějinách jazyka a tedy i kultury uvažovat tak, jak nás to Darwin učil o dějinách korálového útesu. Staré metafory neustále odumírají do doslovnosti a poté slouží jako základ a půda pro metafory nové. Náš jazyk a kultura jsou v tomto smyslu stejně náhodné jako orchideje nebo lidoopové, jsou výsledkem tisíců malých mutací, které si našly niku (a miliónů jiných, které si niku nenašly).<sup>473</sup> Chceme-li přijmout tuto analogii, musíme vědecké revoluce chápat spíše jako „nové metaforické popisy“<sup>474</sup> než jako pochopení její vnitřní přirozenosti. Musíme přitom odolat pokušení věřit, že nové popisy skutečnosti, jak je nabízí současná fyzika či biologie jsou nějak blíž „věcem samým“ a méně „závislé na vědomí“ než nové popisy dějin, které nabízí současná kulturní kritika.

Naopak Putnam, který tuto perspektivu odmítá, si všímá mnohem lidštějších momentů a ty mu brání na realismus zcela rezignovat. Souhlasí s Rortym, že nemáme žádný přístup k nekonceptualizované skutečnosti. Na svůj jazyk se nemůžeme dívat „ze strany“, tj. tak, že se podíváme na svůj jazyk a na svět a pak je porovnáme. Konstatuje však, že „*Z toho ale neplyne, že by jazyk a myšlení nepopisovaly něco mimo sebe, i když toto něco může být popsáno jedině popsáním (tj. použitím jazyka a myšlení); a jak si Rorty měl povšimnout, přesvědčení, že něco takového popisují, hraje zásadní roli v jazyce a myšlení nás samotných i, a to je důležitější, v našich životech.*“<sup>475</sup>

„Proč ale Rortyho znepokojuje nepřítomnost záruky, že naše slova reprezentují věci mimo ně?“, ptá se Putnam a pokračuje: „Rortyho touha po takové záruce je tak silná, že když shledává, že je taková záruka nemožná, cítí se nucen učinit závěr, že naše slova nerepresentují nic.“<sup>476</sup> Vidí v tom reakci zhrzeného metafyzického realisty.

<sup>470</sup> RORTY, Richard. Zkoumání, s. 71.

<sup>471</sup> PUTNAM, Hilary. Why reason cant be naturalized: evolutionary epistemology.

<sup>472</sup> Bergson vidí jazyk jako produkt evoluce. Naše výroky a verbalizované myšlenky musí být nahlíženy jako prosté nástroje, které nám umožňují přežít a ne jako správné reprezentace. „*To, co se obvykle nazývá faktem, není skutečností, jak se jeví okamžité intuici, ale přízpůsobením skutečného zájmům praxe a naléhavým potřebám společenského života*“, BERGSON, Henri. *Hmota a paměť* s. 238-239, citováno podle PUTNAM, Hilary. Otázka realismu, s. 190.

<sup>473</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 17n.

<sup>474</sup> Hesse, M. *The explanatory function of metaphor*, citováno podle RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 18, pozn. 7.

<sup>475</sup> PUTNAM, Hilary. Otázka realismu, s. 177.

<sup>476</sup> PUTNAM, Hilary. Otázka, s.180.

A kritizuje ho za zkratku od závěru, že metafyzický realismus nedává smysl (nemůžeme mít záruku, že naše slova reprezentují věci) ke skepsi vztažené na možnost reprezentování jako takového. „...Způsob, jakým je skepse rubem touhy po smysl nedávajícím druhu jistoty (nesmyslné touhy, mohlo by se říci, ale přesto touhy hluboce lidské), byl zřídka kdy ilustrován zřetelněji než Rortyho sebeuspokojenou ochotou vzdát se (banální) myšlenky, že jazyk může reprezentovat něco, co je samo vně něj“<sup>477</sup>, konstatuje jizlivě Putnam. Ačkoli s Rortym souhlasí, že metafyzický realismus nedává smysl, uzavřít tento bod bez toho, aby se zachránil náš obvyklý pojem reprezentování (a světa věcí, který je reprezentován), znamená nedokončit onu cestu „od dobře známého k dobře známému“, která je pravým úkolem filosofie a která je hluboce lidská.<sup>478</sup>

Svou námahou o postižení hluboce lidského aspektu poznávání Putnam kontrastuje se dvěma protiklady – Comtem a Rortym. Oba by totiž jeho filosofickou námahu považovali za něco, co postrádá smysl. Pro Comta to znamená upadnutí zpět do předvědeckého věku, pro Rortyho nechat plně vstoupit do věku postmoderního. Oběma je společné vědomí, „že mnoho z toho, co víme, nemůže mít status, který se to zdá mít. Pro Richarda Rortyho je doporučeníhodnou reakcí zaujmout k tomu, co se domníváme vědět „hravější“ postoj; pro Augusta Comta jí je přísně se omezit na „pozitivní vědění.“<sup>479</sup> Filosoficky podstatné je však podle Putnama právě ono porozumění „pokusem a svodům myšlenky, která je Rortymu i Comtovi společná“ a umění s nimi žít.<sup>480</sup>

Lidské poznání se nemůže opřít o žádnou jednoznačnou záruku, poznává v množství různých předmětných rámců, které na sebe nejsou jednoduše redukovatelné, přesto by rezignace na jakousi transcendenci ven za jazyk ke skutečnosti byla podle Putnama něčím nelidským. Jak tedy myslet skutečnost, aby byla lidská a skutečná současně?

#### **4.1.5 Unikající skutečnost**

##### **4.1.5.1 Neuchopitelnost skutečnosti**

Doposud jsme při zkoumání vzájemného prolínání řeči a skutečnosti nevěnovali mnoho pozornosti skutečnosti jako takové. Co je skutečnost jsme zatím považovali za něco obecně srozumitelného a nejasnosti, na které jsme v našem dosavadním výkladu jistě nepřímou naráželi, jsme nechávali stranou. Nezbyvá proto, než se podívat na tuto mnohostrannou problematiku podrobněji a dotknout se alespoň otázek, které naše tázání implicitně přináší.

O otázce „co je skutečnost?“ dozajista platí ono augustinovské, „dokud se nás nikdo neptá, víme všichni, o co jde, zeptá-li se někdo, jsme v koncích.“ Na jednoduchý poukaz, že se přece jedná o vše kolem nás, číhá nepřeborné množství nástrah. Nejen, že při pohledu do dějin myšlení či do jiných kultur rázem zjistíme, že každá doba a každá

<sup>477</sup> PUTNAM, Hilary. Otázka, s.180.

<sup>478</sup> PUTNAM, Hilary. Otázka, s.180.

<sup>479</sup> PUTNAM, Hilary. Otázka, s.192.

<sup>480</sup> PUTNAM, Hilary. Otázka, s.193.

kultura za skutečně považovala něco trochu odlišného, ale i pokud se omezíme na nás dnes a tady, narazíme na spleť houštinu potíží.

Nejjednodušší cestou, jak si udělat jasno, se zdá redukovat hledání na každodenní empirickou zkušenost. Mluvit o stolu, židli, počítači, lampě a knize, které tvoří obsah pokoje, kde píšu jako o skutečnosti, je (za určitých podmínek) zcela jistě oprávněné. Nemluvíme záměrně o nějaké abstraktní množině empiricky zakusitelných objektů, jelikož skutečnost, kterou takto zakoušíme, je skutečnost, která k nám promlouvá řečí předmětů. Skutečnost takového pokoje pak mohou vystihovat výše jmenované předměty. Zcela jiný obrázek se nám však naskytne při chemickém popisu pokoje a opět úplně jiný při (hypotetickém) fyzikálním popisu na atomární rovině. Obdobně bychom mohli postupovat opačným směrem tj. k makrostrukturám. V očích většiny z nás se tyto vědecké popisy světa coby popisy skutečnosti těší přinejmenším stejné úctě a důvěře jako naše popisy každodenní skutečnosti. Můžeme tedy konstatovat, že „danou“ skutečnost, ať už je předmětem naší každodennosti nebo popisu jakékoli speciální vědy, lze převést, lépe řečeno rozpustit v libovolném jiném schematickém rámci. Zde je třeba zdůraznit slovo „libovolný“, jelikož nejde jen o převod mezi různou úrovní měřítka, jak by si to rádi zjednodušili naši pozitivisticky smýšlející přátelé. Tedy zhruba v tom smyslu, že zde máme nějaký náš žitý svět „mesokosmických“ rozměrů, z něhož můžeme za pomoci zmenšujícího či zvětšujícího se měřítka pohlédnout do mikro- a makrozměrů této skutečnosti. Záměrně nemluvíme o mikro- či makrosvětě, jelikož takové označování by sebou mohlo nést konotace určité svébytnosti. Skutečnost pozitivisty (v obecném povědomí tzv. *school science*) však připouští pouze oběma směry prostupné kontinuum, kde platí stejné zákonitosti.<sup>481</sup>

Libovolným schematickým rámcem však myslíme „libovolný“ v mnohem širším slova smyslu. Do popisu se mohou zapojit i jiné než přírodní vědy, pro které jsou konstitutivní zcela jiné kategorie a aspekty skutečnosti. Na úrovni biologického převyprávění skutečnosti hrají roli kategorie jako gen, chování, reflex, přírodní výběr, postoupíme-li ještě „výše“ budou rozhodovat spíše reflexivně fundované kategorie jako význam, cíl, prostředek, smysl, zaměření a abychom uvedli ještě jeden příklad, můžeme zvolit „vyprávění“, kde skutečnost krystalizuje kolem kategorií jako odpuštění, spása, svatost, hříšnost, nicota, nesmyslnost apod. Filosoficky poctivý přístup musí tuto pestrost a nerozhodnutelnost skutečnosti zachovat. Útěk např. do zdánlivě bezpečných

---

<sup>481</sup> V tomto ohledu je pozoruhodný rozvrh pozdního Poppera. Když se pokoušel objasnit, jak je to s objektivním statutem možných objektů myšlení, přišel s pozoruhodnou teorií tří ontologicky odlišných světů, které tvoří „celek“ skutečnosti. „První svět je svět fyzický neboli svět fyzických stavů; druhý svět je svět vědomí neboli svět duševních stavů; třetí svět je svět porozumění (intelligibility) čili svět idejí v objektivním smyslu; je to svět možných objektů myšlení: svět teorií a jejich logických vztahů, svět argumentů a problémových situací samých o sobě.“ (POPPER, Karl Raimund. *Objective knowledge*, s. 154. Druhý svět spolupůsobí s oběma zbývajícimi světy. První a třetí svět však na sebe nemohou působit jinak, než prostřednictvím druhého světa (snad filosofie přírody, filosofie subjektivního ducha a filosofie objektivního, event. absolutního ducha). Ústřední tezí Poppera je, „že každá intelektuálně významná analýza aktivity porozumění musí hlavně, ne-li zcela, spočívat na analýze používání strukturních jednotek a prostředků třetího světa.“ Ten představuje veškerý obsah lidského myšlení, celou duchovní kulturu. Třetí svět má svůj zvláštní ontologický statut a svůj imanentní vývoj, který je logického řádu. Nejsou sice reálně existující mimo člověka, jsou však za výsledky teoretického poznání. Proto se třetí svět vyvíjí podle metodologických pravidel, mající logický charakter. Historie třetího světa se tak stává logikou jeho vývoje. Pozitivistická má tendenci do skutečnosti zahrnovat pouze první z Popperových světů.

a přehledných vod fyzikalismu, jak mívají sklon analytičtí a řada postanalytických filosofů, je do značné míry pouhým dogmatismem.

Putnam tuto formu zkratky, od níž se nakonec distancoval, označil za chimérickou myšlenku skutečnosti coby totality všech předmětů. Popisy se neodlišují pouze v předmětu svého popisu, nýbrž i v tom, co považují za předměty. Platí proto, jak už jsme výše citovali, že: „*neexistuje-li jeden privilegovaný smysl slova „předmět“ a jedna privilegovaná totalita „vnitřních vlastností“, ale jen inherentně rozšiřovatelný pojem „předmětu“ a různé vlastnosti, na které se lze dívat jako na „vnitřní“ v rámci různých zkoumání, pak je třeba se na sám pojem totality všech předmětů a jediného popisu, který zachycuje právě a jenom vnitřní vlastnosti těchto předmětů, dívat jako na od počátku nesmyslný.*“<sup>482</sup> A jakási jednota skutečnosti v totalitě věcí se nám rozpadá pod rukama. Konstituovat či vymezovat skutečnost od věcí se tedy ukazuje jako nemožné, neboť se nám v tomto aktu sama rozpadá.

Na podobnou neurčitost pojmu věci a jednotliviny upozorňuje i Neubauer, navrhuje proto opačný postup. Skutečnost musíme vnímat od celku, tj. od ideje. Jednotlivé věci můžeme odlišit a nechat je vyjavit jen na základě něčeho, co je přesahuje. „*Jsoucnost a poznatelnost věcí nespočívá v jejich oddělenosti a samostatnosti, nýbrž naopak, v jednotě poukazů a vzájemností, které teprve činí nějakou konkrétní věc (jev či událost) něčím. To se děje na základě souvislosti smyslu, která teprve způsobuje, že něco je sekvoje nebo Sokrates nebo elektron nebo já nebo vražda. Tuto jednotu vnitřních a vnějších horizontů, které každé jsoucno konstituují, vyjadřuje právě pojem ideje.*“<sup>483</sup> Pro každého, kdo je rád u svých známých věcí a schémat však taková relativizace znamená ohrožení.

Nejjednodušší obranou před takto bezbřehým rozplynutím skutečnosti proto bývá odlišení „skutečnosti“ a „interpretace skutečnosti“.<sup>484</sup> Tento manévr není jen jakýmsi narychlo zvoleným nouzovým východiskem z bezbřehosti toho, co nazýváme skutečností, užívají ho i věhlasné filosofické celebrity jako Quine, Dennet aj., kteří tímto způsobem brání fyzikalistické vidění skutečnosti. Problémem takového fyzikalismu ovšem je, jak dokázat, že jeho popis skutečnosti je redukcí poslední instance, tedy redukcí, na níž lze každou interpretaci v posledu převést, jak prohlašuje. To, že takovou redukcí můžeme provést je nesporné, to už ostatně prokazatelně předvedl logický pozitivismus. Stejně tak ovšem můžeme provést redukcí biologizující či psychologizující, jak často bývá velmi vítané. Proč by však měla být kterákoli z nich poslední instancí, která vždy neomylně oddělí, co je ještě interpretací a co už je holou skutečností? Evidentně to neurčuje nic jiného než jakýsi *Zeitgeist*, daný převládající popularitou toho či onoho přístupu k lidské sebeinterpretaci. Teologická redukce

---

<sup>482</sup> PUTNAM, Hilary. *Otázka*, s.186. Na tomto místě zřetelně zaznívá kritika celé lockovsko-empiristické tradice, s dělením na primární a sekundární kvality. Jde vlastně o další variantu Quinovské kritiky rozhraní mezi syntetickým a analytickým. Putnam proto o vlastnostech předmětu může říci totéž, co Wittgenstein o výroku v rámci jazykové hry. To, zda-li je výrok analytický či syntetický, nutně pravdivý či nahodilý záleží na tom, jak stanovíme referenční rámec hry resp. teorie u Quina.

<sup>483</sup> NEUBAUER, Zdeněk. *Metafora jako ontologický symbol*, s. 233.

<sup>484</sup> Jedná se v podstatě o dualismus obsahu a schématu – třetí dogma empirismu, jehož přesvědčivou kritiku předvedl D. Davidson. V tradici kontinentálního myšlení tato distinkce odkazuje k diltheyovskému odlišování prostoru přírodní vědy s modem poznání *Erklären* a věd duchovních s modem poznání *Verstehen*.

skutečnosti je nevěrohodná prostě proto, že si dnes člověk z teologických pojmů většinou nerozumí. Podobně by bylo v minulosti pro člověka nepředstavitelné rozumět si z pojmů jako je „motivace, nevědomí, gen nebo přirozený výběr. Jednotlivá dogmata empirismu, jak jsme je představili v kapitole 3.1, nám ukázaly, že cestou postulování hranice mezi skutečností a její interpretací není možné jít, neboť není jen doposud nedostatečně vymezená, ale je principiálně nestanovitelná.

Položíme-li otázku po skutečnosti v kontextu tradiční filosofie, ocitáme se v oblasti ontologie a její osudy v novověku nám také k jednoznačnému vymezení nepomohou. Termín „ontologie“, coby nauka o jsovcu, se poprvé objevil v Gocleniově (Göckel) „*Lexicon philosophicum*“<sup>485</sup>. Proti fyzice chtěl vymežit druhý stupeň myšlenkové abstrakce matérie. Ontologie nyní jako *philosophia de ente* je odlišná od *abstractio transnaturalis*, které se vztahuje k Bohu a andělům. Tak se poprvé termínově oddělila ontologie jako nauka o jsovcím od učení o Bohu, což rozvrátilo aristotelský výměr, kde věda o jsovcím je současně vědou o Bohu.<sup>486</sup> Toto oddělení pak dokonal Ch. Wolff, když ontologii pasoval na první vědu o jsovcu<sup>487</sup> a oddělil ji od učení o Bohu a duši, pro něž užívá tradičního pojmu „metafyzika“.

Ještě užší a skromnější úkol ontologii vymežila kritika Kantova: „...*pyšné označení ontologie... musí vyklidit prostor skromnějšímu, totiž prosté analytice rozumu.*“<sup>488</sup> Ontologii je určen nový úkol a vymezen nový prostor: netýká se nadsmyslového, které je posledním smyslem metafyziky, ale náleží k ní pouze jako propedeutika, jako vstupní hala či předpolí. Označuje ji jako „transcendentální filosofii“, neboť obsahuje podmínky a první elementy veškerého našeho poznání a priori.<sup>489</sup> Předmětem ontologie tak již není jsovcu, nýbrž jeho poznání, nikoli „skutečnost“, ale „pochopení skutečnosti“. Oddělení ontologie a přirozené teologie tak bylo u Kanta dokonáno. Bůh není pro Kanta ani možným předmětem poznání čistého rozumu ani nutnou podmínkou možnosti poznání.

20. století se pokusilo jít proti kantovskému rozpuštění ontologie v gnoseologii. Nejvýraznější pokus představuje Heideggerova fundamentální ontologie, kde se ke smyslu bytí dospívá přes existenciální analytiku pobytu, jemuž se skutečnost ve své odkrytosti dává jako pravda. Vůdčí je zde myšlenka, že porozumění skutečnosti se musí dávat ze skutečnosti samé (pravda jako sebeodhalení, neskrytost jsovcu). Podobnou tendenci nalezneme i na opačné straně filosofického spektra – v analytické filosofii. Carnap odmítne otázku po ontologickém statutu entit jako nesmyslnou, neboť otázka po existenci může být položena vždy jen v rámci vymezeném kritériem empirické

<sup>485</sup> GOCLNIUS, Rudolph Goclenius. *Lexicon philosophicum: quo tanquam clave philosophiae fores aperiantur*, (1613, dotisk Hildesheim 1964; 1980), Art. Abstractio, s. 16.

<sup>486</sup> Ve 12. knize *Metafyziky* Aristoteles staví boha na vrchol jsovcu, neboť ke své existenci žádné jiné jsovcu nepotřebuje, je kvůli sobě, o sobě a pro sebe. Je proto poslední garancí a svorníkem všeho jsovcu.

<sup>487</sup> WOLFF, Christian von. *Philosophia Prima, Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur*, ND 1962, §1.

<sup>488</sup> KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, (B303).

<sup>489</sup> Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. von der Preussischen Adademie der Wissenschaften, Abt. 3: Handschriftlicher Nachlass, Bd. 20. Berlin: G. Reimer, 1942, s. 260 (citováno podle SCHWÖBEL, Christoph. Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik, s. 103).

verifikovatelnosti. Quine celou otázku posouvá dále, když empirickou verifikovatelnost relativizuje a souhlasí pouze s tím, že smysl ontologických nároků je vždy dán určitým rámcem, teorií. Tento rámec specifikují určité specifické „*ontological commitments*“<sup>490</sup>. Mluvit o skutečnosti má smysl pouze v souvislosti s určitým pochopením skutečnosti. Pouze explikací „ontologických závazků“ určité rámcové teorie si můžeme ujasnit naše možnosti jednání, jeho cíle a normy vzhledem k symbolizujícím a organizujícím aktům obsaženým v celkovém chápání skutečnosti.

Ch. Schwöbel tyto ontologické peripetie hodnotí v tom smyslu, že nelze než konstatovat, že „pochopení skutečnosti“ se nám dává vždy již se skutečností samou a opačně. Hranice mezi *interpretatio a interpretandum* je tudíž tekutá. To ovšem představuje vážný problém, chceme-li se tázat po pravdě, neboť na tuto hranici jsme odkázáni. Nestanovíme-li ji jasně, nebude jak provést adekvaci a není možné mluvit o pravdě v tradičním slova smyslu.<sup>491</sup> Dokud bylo bytí jsoucna chápáno ve vztahu k Bohu jako základu bytí, mělo jsoucno své zakotvení v zakládající instanci, která nebyla chápána jako výkon lidského chápání skutečnosti, potud byla i difference mezi skutečností a pochopením skutečnosti principiálně stanovena a zachována, skutečnost jako takovou šlo proti ne-sktečnosti, nepravdě a iluzi oddělit.

Jakmile se však ontologie od onto-theologie coby nauky o základu bytí odtrhla, nastává otázka, jak principiální odlišení mezi skutečností a pochopením skutečnosti udržet. V této situaci vidí Schwöbel pouze dvě opce. Konstruktivistickou a materialistickou.<sup>492</sup> Ta první mezi skutečností a pochopením skutečnosti nerozlišuje. Veškerou skutečnost vnímá jako výkon lidského pochopení skutečnosti. Korespondenční pojem pravdy tak musí být důsledně zaměněn za koherenční. Konstruktivismus jako takový je sice relativně nový směr<sup>493</sup> (např. sociální konstrukce reality) avšak jeho předky Schwöbel nachází v nominalismu a subjektivním idealismu.

Materialistická opce interpretuje pochopení skutečnosti jako produkt materiálních procesů. Interpreti jsou sami produktem evoluce, který tenduje k sebepoznání. Každému poznání proto klade přísné měřítko porovnávání se se skutečností samou. Na místo Boha Stvořitele nastupuje sebetvůrčí matérie.

Z takto vystavěných alternativ, které jistě velmi konvenují radikální ortodoxii, Schwöbel vyvozuje závěr, že je velmi nebezpečné vyvazovat otázku po možnosti poznání z teologických souvislostí, neboť pak se lidské poznání musí myslet jako sebezakládající. V konstruktivistické variantě klade člověk současně s aktem poznání i podmínky jeho možné pravdivosti. V materialistické variantě se musí matérie (která poznává sama sebe) postavit do postoje adekvace vůči sobě samé, aby mohla konstatovat pravdivost vlastních tezí.<sup>494</sup>

---

<sup>490</sup> Ontologické závazky QUINE, Willard Van Orman. *On what there is. From a logical point of view*, s. 8. Více také MÜHLING-SCHLAPKOHL, Markus. *Gott ist Liebe*, s. 11-25.

<sup>491</sup> SCHWÖBEL, Christoph. Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik, s. 106-7.

<sup>492</sup> SCHWÖBEL, Christoph. Die Unverzichtbarkeit, s. 107-108.

<sup>493</sup> Explicitním příkladem může být koncepce BERGER, Peter Ludwig a LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*.

<sup>494</sup> SCHWÖBEL, Christoph. Die Unverzichtbarkeit, s. 108.

V zásadě se tak chce Schwöbel postavit na místo předquinovských „dogmatiků“ a myslitelů, kteří by si v ontologii rádi udělali pořádek jasným odlišením skutečnosti od její interpretace, jak jsme naznačili výše. Rád by zase bezpečně odděloval analytické od syntetického a konstatoval pevnou hranici mezi *interpretatio* a *interpretandum*. Nechceme-li přistoupit na prostou restauraci staré metafyziky, musíme si klást otázku, zda můžeme teologicky odpovědně koncipovat skutečnost, aniž bychom museli tuto starou metafyziku s její onto-teologickou stavbou restituovat. Radikálním bořítelem metafyziky s jejich posledními důsledky a současně hledačem nových cest myšlení bez „metafyzických strusek“ byl bezpochyby Friedrich Nietzsche. Jeho myšlení přináší rozchod s ontologií, jak ji doposud západní tradice znala a otevírá perspektivy, které jsou postmetafyzickému člověku bližší než rozvrhy tradiční. Ze Schwöbelovy optiky se v Nietzschevě případě jedná o variantu konstruktivistickou. Tato klasifikace však z pohledu nietzschovskému rozvrhu pokulhává, neboť mu podsouvá metafyzické předpoklady adekvace, duality měřeného a poměřovaného, které však v jeho slovníku nedávají smysl. Rovněž ztotožnění jeho pravdy s koherenční teorií, jak Schwöbel konstruktivistické opci přisuzuje, se s Nietzscheovým programem zcela míjí. V další kapitole se proto pokusíme naznačit, zda z nietzschovských impulzů mohou být nosné pro přiměřenější pochopení teologické řeči, pravdy a skutečnosti.

Zpět však ke Schwöbelově volbě. Neexistuje opravdu jiný způsob fundace teologické řeči a poznání než restituce tradiční onto-teologie? Co kdybychom na to šli kopernikánsky z druhé strany! Nelze-li Boha jednoduše postulovat jako základ a absolutní podmínku veškerého poznání, pokusme se postupovat hypoteticky. Jak si takovou alternativu představit? Pomoci nám může Jügelova okrajová poznámka v jeho textu *Smrt jako tajemství života*.<sup>495</sup> Zde při konfrontaci života se smrtí, která coby hranice staví před člověka radikálně otázku po celkovosti a smyslu života, konstatuje dvojí možnost lidského sebezpoznaní: „*Kdo chce pochopit život, musí se rozhodnout, zda ho chce pochopit takřka bez předsudku sám ze sebe, a nebo s předsudkem zvaným „Bůh“.* Rozhodli jsme se pro předsudek „Bůh“ v domnění, že se život s pomocí hypotézy „Bůh“ dá lépe pochopit, než jak se chápe sám ze sebe.“ A upřesňuje: „*Pod slovem „Bůh“ jsme přitom mysleli na toho, který si ve smyslu biblických textů zaslouží být zván Bohem. Chápali jsme ho jako původ života, jako věčný život sám: jako tvůrčí život, ve vztahu k němuž je stvořený život jedině možný.*“<sup>496</sup> I zde, stejně jako u Schwöbelovy koncepce, je Bůh základem z něž si rozumíme, v jehož horizontu veškeré naše poznání, rozvrhování a rozumění vykládáme, avšak je tímto základem přesto jinak. Není to absolutní danost garantující adekvaci našeho poznání a zacílení našeho života ve jménu mimosvětské účelovosti. Je spíše horizontem díky němuž můžeme, ale nemusíme zvládat a lidsky zabydlovat naši skutečnost tak, abychom se neutopili v danostech. Je „hypotézou“, která otevírá možnost tvůrčího uskutečnění, aniž by se musela obětovat mimosvětské účelovosti, vnějšímu smyslu. Koneckonců termín „hypotéza“ nese své konotace podmíněnosti a tedy skutečnosti nižšího řádu jen v intencích tradiční ontologie. Jenom tam, kde na počátku stojí nepodmíněný a vše podmiňující Bůh, můžeme skutečnosti podmíněné či hypotetické vnímat jako ontologicky inferiorní. V Nietzschevě ontologii perspektivnosti, jak vzápětí uvidíme, to

<sup>495</sup> JUNGEL, Eberhard. Smrt jako tajemství života. In: *Teologie 20. století. Antologie*, s. 341-359.

<sup>496</sup> JUNGEL, Eberhard. Smrt jako tajemství života, s. 350.



nedává smysl. Termín hypotéza je v jeho souřadnicích lepší zařadit do souvislosti termínů skrytosti a zjevnosti. Hypotetické není o nic hypotetičtější než absolutní, jelikož život nic od sebe ab-solutního (od-vázaného) nezná. Hypotéza Boha je tak v této souvislosti pouze odkrytou žitou skutečností (tak skutečnou, jak jen může v životě skutečnost skutečná být), kterou však, jako vše z lidské skutečnosti, neustále ohrožuje její skrytá dimenze, tj. možnost, že se skutečné může zvrhnout v opak. Teprve v této proměně se skutečnost Boha ukazuje jako hypotetická, totiž v tom smyslu, že ustoupila do skrytosti a zjevná skutečnost člověka si nyní rozumí ze sebe, bez Boha (opět stejně tak skutečně jako tomu bylo u perspektivy s Bohem). Věnujme proto nyní trochu pozornosti Nietzschevě koncepci skutečnosti.

#### 4.1.5.2 Friedrich Nietzsche a konec tradiční západní ontologie

##### 4.1.5.2.1 Posilující zdání a ohrožující skutečnost chaosu a dění

V díle *Zrození tragédie z ducha hudby* přišel Nietzsche s rozlišováním dionýzovského a apollónského elementu, jako určujících aspektů našeho zakoušení skutečnosti. V řadě svých děl pak toto rozlišení v různých obměnách a souvislostech rozvíjí. Skutečnost jako taková je mu neuchopitelným, plynoucím chaosem dění, s nímž si naše pojmové poznání, závislé na neměnném, opakujícím se a stabilním, nemůže nikdy poradit. Na rozdíl od celé filosofické tradice, která fenomén čistého poznání chápe pozitivně, vnímá Nietzsche bezuzdný, tj. o uchopení podstaty věcí usilující pud k poznávání, velmi ambivalentně. Svou negací pevného a stabilního totiž ohrožuje život jako celek.

V konfrontaci s dionýzsky opojným chaosem dění se ukazuje, že člověk nemůže žít bez opory v ne-pravdivě pevném (stabilním) tvaru zdání. Poznání je pro něj paradoxním poznáním, že ne-poznává. „Člověk je odsouzen k nepravdě“,<sup>497</sup> k životu v iluzi, iluzi stabilních pojmů a struktur, které si na chaosu vyvzdoroval. Na rozdíl od optimistické metafyzické tradice, podle níž můžeme postupně směřovat k poznání navzdory našim konečným omezením, není pro Nietzscheho neuchopitelnost podstaty věcí primárně důsledkem omezenosti našich poznávacích schopností, nýbrž je dána samotnou povahou světa. Můžeme proto mluvit o dvou formách poznání: ohrožující pravdě a posilujícím zdání.

Poznání jako iluze však není jen posilující, ale i životně nezbytné – člověk potřebuje stabilní, spolehlivé prostředí a identické útvary, o něž se může opřít. Formy, rytmy, struktury, principy, schémata, symboly, zákony činí svět obyvatelným a umožňují racionalitu. Explicitní vědecká racionalita je jen vrcholnou formou tohoto úsilí. Úsilí, které je výsledkem historického vývoje, dědictvím „na němž se pracovalo a básnilo“<sup>498</sup> od nepaměti. Na této minulosti spočívá celá hodnota našeho lidství. V tomto smyslu jsme svět „vytvořili“ a nikoli pouze našli. Je výsledkem neukončeného procesu tvorby.<sup>499</sup>

<sup>497</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 179.

<sup>498</sup> Nietzsche, F. *Radostná věda*, § 54, (citováno podle KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 183).

<sup>499</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 183.

Poznání není schopnost odrážet něco existujícího „o sobě“, není poznáváním v tom smyslu, že by se v něm zrcadlila nějaká „nezávislá“ skutečnost věcí, je tvořivou (poietickou) silou, která aktivně vynalézá a prosazuje nové formy jednoty. Cílem je učinit skutečnost myslitelnou, sdělitelnou a předvídatelnou. Naše artikulované poznání stojí na schopnosti uchopit nestejně jako stejné, různé jako totožné.<sup>500</sup> Tato básnivá schopnost stojí v samých základech poznání a skutečnost našeho života má proto bytostně metaforický charakter.<sup>501</sup>

Na takové nahlédnutí, že „žijeme v nepravdě“ můžeme reagovat trojím způsobem:

(1) Pesimistickým zoufalstvím, které ve spjatosti života s nepravdou vidí důvod k popření života

(2) Teoretickým optimismem, který vychází ze sókratovské tradice. Naše zasazení do nepravdy je pouze výchozím bodem směřování k poznání pravdivému. Tento *pathos pravdy*<sup>502</sup> má svůj původ v morálce. Pochází z manipulace s hodnotami, kdy staví na jednu stranu (strana reality) spojení pravdy a krásy, zatímco na druhé straně zůstává zdání a utrpení určené k překonání. Morální pathos vyzývá k příklonu na stranu reality. Odkud tento pathos? V pozadí stojí zaměňování pravdy a jistoty. Člověk potřebuje obecnou jistotu, logicky a hodnotově přehledný svět a tak tuto „víru v“ ztotožňuje se skutečností a pravdou. Protiváhou tohoto postoje je umění, coby odhodlání žít ve zdání a iluzi, nicméně ve zdaji tvůrčím.<sup>503</sup>

(3) Vědomým přijetím iluze v umění – „v umění může zdání přiznat svou zdánlivou povahu, a proto nás před dionýským poznáním (které nás ohrožuje) nejenom chrání, ale je jako přiznaná iluze i výrazem respektu k dionýské zkušenosti neuchopitelné reality, je výrazem sounáležitosti s ní.“<sup>504</sup> Umění má na rozdíl od pathosu pravdy smysl jak pro životní význam skrytosti tak zjevnosti a může usilovat o vyvážený vztah mezi poznáním a iluzí, může krotit poznávací pud, který člověka ohrožuje a zapojovat jej do služeb kultury a života.

Tradiční epistemologii tedy Nietzsche převrací. Pokud nám smysly ukazují dění, nestálost a pomíjivost, není to klam, jako v dosavadní racionalistické tradici, ale naopak svědectví o pravé povaze skutečnosti. „*Co může být myšleno, musí být dozajista*

---

<sup>500</sup> „Realita spočívá v neustálém navracení stejných, známých, příbuzných věcí, v jejich logizovaném charakteru, ve víře, že zde můžeme počítat, vypočítávat.“ (Nachlass 1869-1889, VIII, 9, překlad KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 185).

<sup>501</sup> Takovou vizi skutečnosti podporují i empirické výzkumy etnolingvistů, např. Sapira a Whorfa. Jejich teorie jazykové relativity říká, že: „přírodu rozporcováváme způsobem daným naším mateřským jazykem. Kategorie a typy, které ze světa jevů získáváme tam nenacházíme proto, že by každého pozorovatele byly do očí; naopak svět se ukazuje v kaleidoskopickém proudu dojmů, který musí být uspořádán naší myslí, a to do velké míry znamená jazykový systém v naší mysli. To, jak přírodu rozčleňujeme, jak ji organizujeme do pojmů a čemu připisujeme význam, je z velké části dáno tím, že jsme přijali dohodu ji takto organizovat – dohodu, která zahrnuje naše řečové společenství a která je kodifikována ve strukturách našeho jazyka.“ (WHORF, Benjamin Lee. *Language, thought, and reality*, s. 213 (překlad PEREGRIN, Jaroslav, ed. *Obrat k jazyku*, s. 29).

<sup>502</sup> Nietzsche, Friedrich. *O pathosu pravdy* (1872), kratičkový text, který N. věnoval Cosimě Wáagnerové v rámci rukopisného souboru *Pěti předmluv k pěti nenapsaným knihám*. (Vyšlo v rámci NIETZSCHE, Friedrich. *My filologové*).

<sup>503</sup> Trvání na umění jako zdání je také skrytou polemikou s romantickým konceptem skutečnosti, který pravou skutečnost nacházel právě v uměleckém díle.

<sup>504</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 181.

*fikce*.“<sup>505</sup> Naopak myšlení se stává místem ne-pravdy a zdání. Převratná je na Nietschově koncepci jeho ochota přiznávat i neuchopenému, nevyřčenému a nemyšlenému statut skutečnosti, ba dokonce skutečnosti původní.

Tento druh poznání a pravdy působí závrat, protože odhaluje naše běžné poznání jako omyl a iluzi, ohrožuje naši zabydlenost tím jak demaskuje „*poslední nezaloženost všech našich kategorií*“ a světa v němž žijeme.<sup>506</sup> Jelikož takové poznání odhaluje náš svět, který milujeme, který tvoříme a v němž bydlíme jako prchavý a bezedný přelud, vyžaduje odvahu. Nakolik se můžeme takové pravdě vystavit a nakolik ji musíme potlačit, o tom rozhoduje síla ducha.<sup>507</sup> Vystavování se takové pravdě se může změnit ve vášeň, která nebere ohled na žádnou užitečnost, zabydlenost či prospěšnost. Klást proto rovnítko mezi Nietschovo pojetí pravdy a koncepce pragmatické se v tomto případě ukazuje jako zcela nepřipadné. Poznávání, kterému hrozí, že se promění ve vášeň ohrožující veškeré životní jistoty, ba život sám, nemá s pragmatismem nic společného. Oproti pragmatickému přístupu vnímá Nietzsche život a poznání mnohem hlouběji. Vnímá jejich rozporuplnost, to že k němu patří i to, co ho ohrožuje a že hodnota iluze je dána jenom mírou vědomí její nahodilosti, kterou ohrožuje dionýský element.<sup>508</sup>

#### 4.1.5.2.2 Dialektika zjevnosti a skrytosti

Nietzsche tedy vypracovává dva pojmy skutečnosti. Jedna je plná významů a je výsledkem tvořivého úsilí, druhá má povahu unikající a svou nestálostí a neuchopitelností veškerou srozumitelnost a přehlednost ohrožuje a odhaluje jako iluzi. Tato ontologie sebou nutně přináší i dva pojmy pravdy, pravdu zdání a pravdu chaosu. Nejedná se však o žádné oddělené skutečnosti. Ani jedna z nich není soběstačná, tj. reálná sama o sobě. Pokusíme-li se přesto o jejich oddělení, stáváme se svědky zvláštního paradoxu. Zkoumáme-li co jsou věci o sobě, nenalezneme nic, než jejich schematizace, tím holejší a abstraktnější, čím radikálněji jsme se tázali a hledali. Věci se nám prostě rozplynou tak, jako se nám to stalo v úvodu při pokusu o pojmenování toho, co je to skutečnost (viz kapitola 4.1.5.1). Paradox však platí i opačně. Chceme-li nějak mluvit o pomíjivém chaosu, dostaneme se zase jen k věcem. A jinak než pomocí jsoucen o chaosu ani mluvit nejde. „*Věci jsou hranicemi člověka, člověk hranicí věcí*“.<sup>509</sup>

Neuchopitelné dění není od naší žité skutečnosti odděleno jako platónské ideje v říši „pravé skutečnosti“. Je to nepoznaná a nepoznatelná skutečnost, které neustále čelíme (např. nevypočitatelná budoucnost, možnost proměny perspektivy, kdy doposud jisté se ukáže jako zcela nahodilé), která vždy patří a bude patřit ke každému

<sup>505</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*, § 539, (překlad KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 188).

<sup>506</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 190.

<sup>507</sup> Tento moment nietschovského tvůrčího poznání intenzivně recipuje Rorty, když velikost osobnosti poměřuje podobně jako Nietzsche ochotou změnit koncový slovník, opustit ony „*věcičky, které milujeme a kolem kterých spřádáme své naděje a sny*.“ (viz kapitola 5.1.1.5) Viz také NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*, § 39.

<sup>508</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 192.

<sup>509</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 193.

konkrétnímu poznání jako to, co toto poznání musí „zvládat“, čím však může být samo kdykoli rozvráceno.<sup>510</sup>

Není-li proudící chaos věcí „o sobě“, musí být nějakou formou *fenoménu*. Tím, že vzdoruje uchopení, že naopak někdy poznání rozvrací, „*tvorí v jistém smyslu integrální – z hlediska uchopujícího poznání ovšem negativní – stránku zkušenosti.*“<sup>511</sup> I tato zkušenost nám něco ze skutečnosti odhaluje, je proto rovněž poznáním. Takové poznání však musíme od předchozího odlišovat, neboť pravda tohoto poznání již není silou chránící a zajišťující, ale destruktivní a ohrožující. To však není vše. Díky tomu, že nás odtrhává od identického a pevného, působí současně jako moc osvobozující, vytrhávající nás z vazby na naše schémata, uvolňuje nás od daností našeho světa.

Neexistuje způsob, jak obě skutečnosti od sebe oddělit, vždy se vzájemně překračují. „Kategorie, jimiž si zjednááme relativní stabilitu a jasnost, přesahují v tomto smyslu to, co musejí zvládnout, stejně jako dění přesahuje naše kategorie, tzn. nenechává se jimi zvládnout.“<sup>512</sup> Ukazuje se nám vždy víc, než věc „sama“ a věc je vždy víc, než se nám ukazuje.

Jelikož mají obě skutečnosti fenomenální povahu, vyplývají z toho pro konstituci fenoménu (tj. toho, co jediné můžeme poznávat) specifické důsledky. Aby byl fenomén tím, co vskutku působí a žije, nesmí se v něm nikdy zredukovat nezrušitelná spjatost a vzájemná odkázanost zjevného s skrytého. „*Nevěříme už, že pravda zůstane nadále pravdou, když odstraníme její závoj...*“<sup>513</sup>

#### 4.1.5.3 Variace na nietzschovská témata

##### 4.1.5.3.1 Skutečnost jako situativní věčnost

Prosté „bytí u věci“ našeho života je nemožné bez *zapomínání* na schematickou (zdání) i chaotickou (ohrožující chaos – pravda) povahu skutečnosti. Pouze díky aktivní síle zapomínání může člověk žít ve stabilním a svébytném světě věcí. K. Müller dosah této myšlenky komentuje následovně: „*Jen díky tomu, že člověk zapomíná, že je ve své podstatě umělecky tvůrčím subjektem, může z této zapomenutosti povstávat pravda, totiž přesvědčení, že věci jsou jak jsou...Pravda a skutečnost jako taková není...jsou pouze estetickými produkty, stejně tak křehkými a těžce uchopitelnými jako je poetické dílo.*“<sup>514</sup> Věda je posedlá hromaděním této lidské zapomenutosti. Dokumentuje a sbírá data ze všech možných oblastí skutečnosti. Co však vlastně díky všemu tomuto vědění, tomuto nakupením dat víme? Křehkost skutečnosti se ukazuje ve chvíli, kdy si tuto otázku položíme. Bezradnost ve vztahu ke skutečnosti tváří tvář vědeckému detailu komentuje G. Vattimo: „*Věda mluví o objektech, které jsme čím dál méně schopni dát do souvislosti s naší každodenní skutečností, proto už pořádně nevím, co mám vlastně*

<sup>510</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 189.

<sup>511</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 190.

<sup>512</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 193-194.

<sup>513</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*, předmluva, s. 14.

<sup>514</sup> MÜLLER, Klaus. *Glauben - Fragen - Denken*, s. 72.

označovat jako skutečnost – to, co vidím a cítím nebo to, co nacházím popsáno v knihách o fyzice a astronomii...<sup>515</sup>

Nietzschovské úvahy se nám v konfrontaci s vědeckým ohrožením „naší skutečnosti“ mohou hodit. Zdůrazňuje, že smysl povstává vždy až v perspektivě a přestože zapomínání bytostně k perspektivitě patří, velmi záleží na tom, co v jaké situaci zapomínáme.<sup>516</sup> Právě určitý poměr zapomenutého a nezapomenutého, skrytého a zjevného činí perspektivu možnou. Bez této dvojznačnosti není možné mluvit o situovanosti našeho života. A jinak než z perspektivy a v situovanosti se se skutečností setkat nemůžeme. Spojení srozumitelnosti (schematický rys skutečnosti) a svébytnosti (chaotický a neuchopitelný rys skutečnosti) je vždy situovaným výkonem a jeho věčná platnost závisí na tom, zda se prostřednictvím „věci o níž jde“<sup>517</sup> daří udržet situaci otevřenou.

*Věc o níž jde* však není prostým předmětem, prostým objektem, jejichž souhrn by tvořil svět, jak si to představují fyzikalisté. Jak takovou věc, kolem níž se konstituuje významuplná skutečnost našeho života myslet, ukazuje Heidegger. Vychází z etymologie<sup>518</sup> starohornoněmeckého *thing* (podobně jako u staročeského *vieca*, jak upozorňuje I. Chvatík), které „znamená shromáždění, takové, které má projednat záležitost, o níž je třeba mluvit, totiž nějaký sporný případ. Následkem toho se staroněmecká slova *thing* a *dinc* stávají jmény pro záležitost; označují vždy to, co se člověka nějakým způsobem týká, na čem mu záleží, a o čem se tudíž musí mluvit. To, o čem se mluví, nazývají Římané *res*“<sup>519</sup>, což má původ v řeckém *réma*. *Res publica* je potom, záležitost, která se nás všech týká, o níž nám jde.

U věci, o níž nám jde, proto nemá smysl hledat „něco“ s níž by se adekváčně shodovala. Nezobrazuje žádnou „objektivní“ realitu, která by čekala na naše poznání, aby je vyznamenala jako „adekvátní“.<sup>520</sup> Spočívá mnohem více v otevření dané situace, v níž se nacházíme. Výpověď druhému něco říká tím, že ho nutí, aby si na jejím základě nějak porozuměl, aby se nějak situačně zařídil. Rozumění řeči o věcech pro náš život podstatných, je tudíž vždy vázáno na vlastní výkon osloveného.

V případě teologické výpovědi je tento aspekt ještě důležitější, neboť teprve když se zjevení v takové výpovědi stane zjevným, můžeme mluvit o teologické výpovědi a teologickém rozumění v silném (pravém) slova smyslu. Teprve participativní aspekt poznávání a rozumění naplňuje intenci teologické řeči. Samotný epistemický element je v tomto případě druhotný. Nelze jej přejít, je však spíše

<sup>515</sup> VATTIMO, Gianni. *Glauben - Philosophieren*, s. 23.

<sup>516</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 227.

<sup>517</sup> Termín Pavla Kouby, kterým se snaží zachytit naše zakoušení skutečnosti aniž by propadal adekvátním schémátům poznání.

<sup>518</sup> Ukazuje se, že ve věcech o než člověku bytostně jde nám etymologie může odkrývat bytostný rys, který patří k podstatě této věci. Kritika J. Barra (viz kapitola 4.3.2) se zde ukazuje jako nepřipadná a platí, jak ukážeme, spíše o věcech předmětných, nejlépe ostentativně identifikovatelných.

<sup>519</sup> HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, kap. Věc, s. 23.

<sup>520</sup> Stejně tak můžeme říci, že se shodovat může, avšak se stejnou „neuchopitelnou skutečností“ se může stejným způsobem shodovat i jinak otevřená situace. Je-li skutečnost dění neuchopitelná, pak výpověď, že se s ní určitá situace shoduje, má stejnou hodnotu jako výpověď, že se s ní neshoduje. Kategorie adekvace je zde zcela nadbytečná.

„technickým předpokladem“ k samotnému aktu teologického sdělení a rozumění podobně jako tomu je v případě kunsthistorického popisu obrazu. Všechny věcné aspekty popisu obrazu, má-li popis naplnit svůj smysl, jsou služebními prostředky ve věci odhalení jeho estetické dimenze. K odhalení krásy či smyslu obrazu pak může, ale také nemusí mezi mluvčím a posluchačem dojít.

Bez našeho bytostného zájmu se teologická skutečnost nekonstituuje. Zůstanou zde její předmětné aspekty, ale skutečnost sama zmizí, resp. rozplyne se ve skutečnosti světské. Tak jako se vědomí ontologické diference nemůže dostavit bez vědomí uvolněnosti od daného, bez vědomí svobody k celkovosti, tak ani teologická skutečnost nemůže být bez vědomí lidské konečnosti konfrontované s transcendencí, bez vědomí člověka, který zakouší svou nicotnost v Boží přítomnosti. Teprve v takové perspektivě se teologické obsahy stávají *věcmi, o které nám jde* a mohou konstituovat teologickou skutečnost ve vlastním slova smyslu.

Situovaná věcnost výpovědi je něco jiného než „čistá pravdivost“. Nemůžeme ji fundovat žádnou shodou, která by ji ze situace vyzvedla, očistila ji od ne-pravdy (vůči které jediné může mít svůj význam), ať už tuto shodu chápeme ve významu adekvace, koherence nebo konsensu. Ztotožňuji se s druhými, pokud mi to umožňuje zvládat neuchopitelnost skutečnosti; jsem-li s nimi takto proti chaosu, pak nikoli ve jménu shody, nýbrž ve jménu věci. Tím, co určuje míru shody, míru pravdivosti je odhalování, tj. zvládání skutečnosti samé. Shodovat se však mohu i ve jménu pohodlí, lenosti, stádnosti, pak ovšem o žádnou věc nejde.<sup>521</sup>

Teologická řeč o Bohu je vždy situovaná, je řečí z určité perspektivy. Perspektivy člověka zakoušejícího svou nicotnost (hříšnost, nahodilost) před Bohem zasazené vždy už do konkrétní životní situace. Z této situace pak vyrůstá specifická řeč o Bohu, teologická řeč, která na základě zjevující události nějak „zvládá a artikuluje“ naše pobývání před Bohem.

*Věc o níž jde* se nám v tomto pojetí ukazuje jako konkretizující rozvinutí situace a nikoli už jako reprezentace v sobě identických substancí. Přiměřené rozumění proto není „o“ věci, nýbrž vyřčením věci, tj. bytím u věci. „*Že něčemu rozumíme, nelze tudíž dokázat, ale můžeme to osvědčovat způsobem, jak odpovídáme a jednáme.*“<sup>522</sup> Nedisponujeme žádným věděním, jež by nám dovolovalo objektivně rozhodnout, co je a co není věc sama, věcnou skutečnost můžeme rozeznat jediné podle toho, nakolik se nám situace danou výpovědí otevírá pro jednání či poznání. Nakolik se v ní takto aktivně poznáváme a rozvrhujeme.

Zkušenost *věci o níž jde* nikdy neznamena prostou absenci ne-pravdy. Naopak, nepravda jako to, co je třeba v dané situaci přemoci, je neodmyslitelnou podmínkou situované pravdy, tj. situované skutečnosti. Ta vděčí za svou aktualitu zvládané nepravdě, neboť právě a jen vůči ní je nutná pro život. Skutečnost, o níž nám jde je spolukonstituována našim tápáním. Člověk, který o skutečnost zápasí, se jí nikdy

<sup>521</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 229.

<sup>522</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 229.

nedotýká v čisté danosti, vždy jej ohrožuje její unikající charakter, který mu nedovoluje spočinout v prosté reprezentaci a konstatování.

V rozumění nemůže jít o „objektivní“ pravdu, ale vždy pouze o věc, tj. o takový svár pravdy s ne-pravdou, který situaci poskytne buď potřebnou stabilitu (proti ohrožujícímu chaosu) nebo potřebnou dynamičnost (proti umrtvující schematizaci).<sup>523</sup> Napětí mezi schematizací a dynamikou obsahu znemožňuje definitivní a objektivizující závěry a pravdy.

V rozumění situaci jsme odkázáni na ne-rozumění, jsme ponořeni do významového a hodnotícího napětí mezi skrytým a zjevným, srozumitelným a nesrozumitelným tak dalece, že se z něj nemůžeme prostě vyvázat a stát proti světu, vždy už jsme ve světě. Zjevnost a skrytost je pro konstituci *skutečnosti*, o níž nám jde klíčová. Bez dimenze skrytého se nemůže v proměněné perspektivě zjevit nová skutečnost. Křesťanská řeč o zjevení tuto dialektiku zjevného a skrytého sebou nese jako konstitutivní prvek. Zjevení se může pro člověka stát zjevením jedině tehdy, když se doposud skrytý aspekt našeho pobývání vyjeví v novém světle, když dostane nový, doposud skrytý smysl. Když tomu, co už tu nějak (skrytě) bylo a čemu jsem nerozuměl, ba o čem jsem ani netušil, rázem rozumím nově. Toto nové prohlédnutí, nová skutečnost, s níž jsme ve zjevení konfrontováni, není něčím daným, co lze jednoduše konstatovat. V konstatování přestává být zjevení zjevením, neboť není žádnou daností. Může se pouze dosvědčovat. Jakákoli teologická řeč proto může být jen dosvědčováním. V momentě kdy začne konstatovat, ocitá se v nebezpečí, že ztratí svůj teologický charakter.

Rozumění je vždy součástí situace, kterou nevyčerpává, ale doplňuje. Situace je orientovaná tím, co jí schází. V logice tohoto výměru se pak teologie snaží být situační odpovědí na to, co člověku zakoušejícímu svou nicotnost před Bohem, schází.<sup>524</sup>

Přestaneme-li hledat „pravdu vůbec“ a soustředíme-li se na hledání té jednostrannosti, které je zapotřebí, ukáže se, že hledání mezi pravdou a nepravdou a jejich rozlišování je nejenže možné, ale i zcela přirozené.<sup>525</sup> I zjevení je vždy „jednostranností“, které je člověku před Bohem zapotřebí a díky této aktualitě může naplnit svůj zjevující charakter. Můžeme tedy shrnout, že skutečnost zakoušíme tak, že jsme u věci, o kterou nám jde. U věci jsme tak, že se nacházíme v určité situaci a situace je konkrétním způsobem, jak jsme ve světě. „*Jediný přístup, který máme k významově otevřené skutečnosti, je vlastní život odehrávající se v situacích a dobrodružství vlastního hodnocení.*“<sup>526</sup> To je závěr, který se blíží již jednou citovanému Davidsonovu závěru z kritiky třetího dogmatu empirismu. „*Vzdáme-li se dualismu schématu a světa, nevzdáme se světa, ale znovunastolujeme bezprostřední kontakt s nám blízkými předměty, jejichž příhody činí naše věty a názory pravdivými nebo nepravdivými.*“<sup>527</sup>

---

<sup>523</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 230.

<sup>524</sup> Tillichova koncepce filosofické otázky a teologické odpovědi rozehrává právě tuto situační dynamiku teologické řeči.

<sup>525</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 235.

<sup>526</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 237.

<sup>527</sup> DAVIDSON, Donald. O samotné myšlence pojmového schématu, s. 125.

Jakkoli jsou cesty, jimiž se oba myslitelé ubírali a způsoby, jak překonávali limity tradiční metafyziky a empirismu odlišné, jejich závěry jdou stejným směrem.

#### 4.1.5.3.2 Skutečnost jako perspektiva: nietzschovský korektiv moderního relativismu

Nic z Nietzschova myšlenkového odkazu nezdomácnělo v širším povědomí více než vědomí perspektivnosti a interpretativnosti našeho poznání. Určujícím znakem tradice, která tento myšlenkový odkaz rozvíjí je vědomé odpoutání se od představy poznání jako *theoreia*, tj. jako vědění, které nazírá vpravdě existující nadčasové jsoucnou. Poznání už není nerušenou reprezentací a odrazem o sobě existujícího jsoucnou a ani nestojí na základě čisté sobe-danosti vědomí, ale stává se výkonem konečného a podmíněného lidského bytí.<sup>528</sup>

Neexistuje žádná definitivní pravda, k níž by se náš výklad postupně blížil, žádný fakt, či smysl o sobě. To není nihilistická rezignace, nýbrž výraz vědomí, že vše jsou perspektivní výklady a jiné než perspektivní poznání ani být nemůže. Označujeme-li něco za fakt, je to právě výrazem konkrétní perspektivy, z níž pro nás něco může být faktem. Smysl může být smyslem jen pro někoho, kdo rozumí ve zcela „určitém“ smyslu a v určité situaci.<sup>529</sup>

Pravdu nemůžeme prostě konstatovat, nikde se nevyskytuje, musí být vybrána, shrnuta, musí být dílem a zkušeností někoho. Nemá smysl vzdychat „*je to všechno jen subjektivní*“, nýbrž správně bychom měli říci „*je to naše dílo – budme na ně hrdí!*“<sup>530</sup> Pravda vzniká tam, kde jsme do jejího vynoření ochotni investovat své předpoklady. Taková pravda se nás týká, nějaká absolutní nám může být lhostejná.

Z tohoto aktivního nihilismu však neplyne, že by svět byl nepoznatelný. Relace a perspektivy konstituují samu podstatu jsoucnou, kdybychom je odmysleli, žádné by nám nezbylo.<sup>531</sup> „*Celá sféra naší podmíněnosti, naše předsudky, historické vazby i časový odstup se stávají vehikulem nových podob skutečnosti a odemykají jí nové významy.*“<sup>532</sup> Výraz něco je „pouhou perspektivou“ proto nedává smysl, nic jiného ani není. Mluvíme-li o perspektivě, neustále sebou neseme konotace zkreslení a nepravdy. „*Naše oko vidí nesprávně, zkracuje a resumuje: je to snad důvodem zavrhnout vidění a říci: není k ničemu?*“<sup>533</sup> Perspektiva je proto dokonalým příkladem nutnosti prolínání pravdy a nepravdy.

Skutečnost, že nemůžeme poznávat jinak než v perspektivě však neznamená, že by perspektivy nebyly relativní a opravitelné. Ovšem k překonání kterékoli perspektivy nepotřebujeme nic jiného než zase jinou perspektivu (nemáme k dispozici žádný pohled

<sup>528</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 205.

<sup>529</sup> „Neperspektivní smysl je nesmysl“. „Což existuje smysl o sobě? Není smysl nutně vztahovým smyslem a perspektivou?“ (F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 560, in: KOUBA, Pavel. *Nietzsche*).

<sup>530</sup> F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 1059, in: KOUBA, Pavel. *Nietzsche*.

<sup>531</sup> „Věc o sobě“ je protismyslná. Odmyslí-li všechny „vlastnosti“, „činnosti“ věci, pak nám *nezbude věc*: protože věcnost je *řingovaná* až námi, připojená z logické potřeby...“ (neúplný záznam z pozůstalosti, překlad KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 207, pozn. 265; viz též Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 558).

<sup>532</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 208.

<sup>533</sup> Citováno z Nietzsche, *Nachlass 1882-3*, (Schlechta 10, 166). In: KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 208.



božího oka, takovýto pohled vůbec nedává smysl). Jiná perspektiva nás upozorňuje na to, co ta předcházející neuchopuje a nutí nás přemýšlet, zda to, co neuchopuje není důležitější než to, co uchopuje. Pokud perspektiva již skutečnost nezvládá, odhaluje se její iluzornost, stává se iluzí.<sup>534</sup> V tomto smyslu perspektivy a mínění nejsou a nemohou být rovnocenné. Nevěcné perspektivy je třeba (na vlastní riziko) odhalovat a kritizovat. Chceme-li zůstat u věci, musíme své perspektivy a pravdy nejen prosazovat, ale umět je i opouštět.<sup>535</sup>

Perspektivnost jako mnohvrstevnatá podmíněnost všeho, co říkáme, představuje nezrušitelnou a stálou možnost obratu, změny perspektivy. Perspektiva se mění, nebo má změnit ve chvíli, kdy se pro nás výpověď stává příznakem věci jiné.<sup>536</sup>

Současné nadšené „řečnění“ o neredukovatelné perspektivitě, nesouměřitelných paradigmatech a vzájemně nepřeložitelných jazykových hrách se sice často může tvářit jako rozvíjení nietzschovského tématu perspektivnosti, avšak velmi zkresleně. Jeho koncept dvojí skutečnosti dezinterpretují jako dualitu perspektivistických schémat a nepoznatelného obsahu, tj. jakési věci „o sobě“, a tím nietzschovský vhléd zpětně utápí v metafyzických zbytcích kantovské duality fenoménu a „věci o sobě“. Beze zbytku proto na ně platí Davidsonova kritika dogmatického dualismu pojmového schématu a věci o sobě. V podobném duchu moderní myšlenku nesouměřitelných perspektiv kritizuje i Kouba, který namítá, že v takovém pojetí nemůže mezi jednotlivými perspektivami vůbec docházet ke sporu nebo k dialogu a konstatuje, že většina moderních perspektivismů od Nietzscheho sice převzalo jeho kritiku poznání coby adekvace s metafyzicky založenou věcí a je přesvědčena, že metafyzickou věc jako nezávislý, objektivně existující fakt opouští. „Avšak tím, co ve jménu iluze všeobecné shody či deziluze všeobecné neshody doopravdy opouštějí, je skutečná věc jakožto živý a aktuální, tzn. situovaný rozdíl mezi pravdou a nepravdou, tedy věc, kterou Nietzsche v žádném případě neopouští.“<sup>537</sup>

Změnit perspektivu, rozhodnout se pro jiný pohled je možné jedině tehdy když nejsme nikdy zcela uzavřeni ve svém mínění, ale vždy už jsme za jeho hranicemi a překračujeme je. „Názorům a míněním je možné odporovat, protože pravda nikdy není jen vlastností mínění. Kdyby tomu tak vskutku bylo, pak by žádný dialog ani spor žádné mínění nezpochybnil. Výpověď je otevřena možnému odporování, jelikož její „věc“ je nejen tím, „co“ výpověď vypovídá, nýbrž i tím, co ji překračuje a co jí je – nebo právě není – „zvládnuto“.“<sup>538</sup>

Nezávazné střídání perspektiv, slovníků a her ulpívá na povrchu v tom smyslu, že sebou příliš často nese konotaci nepoznatelné hlubiny, kde jednotlivá mínění tvoří jen zrcadlení na proměnlivé hladině. Pro Nietzscheho platí opak. Čím radikálnější je odmítnutí obecné metafyzické fundace, tím větší roli musí hrát napětí rozdílu mezi

<sup>534</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 209.

<sup>535</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 230.

<sup>536</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 232. I prosté opakování může ke změně perspektivy vést. Když nám někdo vypráví historku, sledujeme její obsah, pokud ji po chvíli opakuje, sděluje nám již také něco jiného, např. to, že u něj propuká skleróza.

<sup>537</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 224-5.

<sup>538</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 223.

jednotlivými perspektivami. „Právě proto, že žádná poslední pravda o sobě neexistuje, záleží tolik na tom, co zde a nyní nahlížíme jako pravdu a co vyvracíme jako nepravdu. Právě v situaci, kdy si uvědomujeme nemožnost obecného oddělení pravdy od nepravdy, se musí s plnou vahou uplatnit naše schopnost je tvořivě rozlišovat.“<sup>539</sup> Stírání, zlehčování a potlačování tohoto rozdílu (ať už tím, že rozdíly považujeme za nepodstatné nebo tím, že perspektivy vnímáme jako nesouměřitelné a naprosto nepřeložitelné), které moderní perspektivismy vydávají za ctnost je právě tím, co Nietzsche kritizuje jako typický projev modernosti: *kosmopolitismus pokrmů, literatur, novin, forem, vkusů, dokonce krajin atd.. Tempo tohoto přívalu je prestissimo; dojmy se stírají; všichni se instinktivně vzpěčují přijímat něco do sebe, brát něco hluboce... člověk už není schopen akce, už jen reaguje na podněty zvenčí... Nejhlubší oslabení spontaneity: - historik, kritik, analytik, interpret, pozorovatel, sběratel, čtenář – všechno reaktivní talenty...“<sup>540</sup>*

Kouba upozorňuje, že „na rozdíl od představ moderního pluralismu, který se vznáší nad nedozírným polem rovnocenných názorů, mínění a pohledů... znamená pro Nietzscheho změna stanoviska náročný tvůrčí výkon: možnost nalézt opravdu nový úhel pohledu je vázaná na schopnost přijmout pod věčným tlakem (tj. pod tlakem situační věčnosti, nikoli pod tlakem nezávislé a objektivní vnější reality, neboť není jasné, co to je) negaci toho, co pro nás dosud tvořilo realitu, co bylo v tomto smyslu součástí nás samých.“<sup>541</sup> Proti představě uzavřenosti do jazykové hry, do nepřeložitelného paradigmatu můžeme argumentovat věčností situace. Jen tak můžeme překonat nihilismus nadčasových pravd i nihilismus nemožnosti absolutní perspektivy.

Za příklad snahy aktuálně zužitkovat logiku nietzschovského perspektivismu pro potřeby teologického diskursu můžeme uvést pokus Ch. Linka o perspektivistickou koncepci teologického poznání.<sup>542</sup> Link se nejprve kriticky vyjadřuje k převažujícímu pluralismu v podobném smyslu, jak jsme to činili v předchozích odstavcích. Za ztělesnění těchto tendencí považuje filosofii R. Rortyho (stranou ponechme nyní otázku, zda po právu) s jeho koncepcí různých pravd obývajících různé slovníky. To podle něj vede k představě dvojí či vícenásobné, vzájemně na sebe nepřevoditelné pravdy, což musí v konečném důsledku vést k naprosté nemožnosti vzájemné věčné komunikace.

Po vzoru D. Ritschla<sup>543</sup> doporučuje mluvit o perspektivitě pravdy. Ptáme-li se na gravitační konstantu nebo na to, kdo je původcem celého světa, jde o natolik nesouměřitelné otázky, že bude velmi těžké nalézt perspektivu, odkud by obě dávaly smysl, konstatuje Link. V případě prvním jsem zcela odkázán na pozorování a zkušenost, v případě druhém jsem v prostoru, kde veškerou zkušenost opouštím a ptám se na základ světa, na podmínku všech možných zkušeností. Mluvit proto o tom,

---

<sup>539</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 225.

<sup>540</sup> NIETZSCHE F., *Der Wille zur Macht*, § 122, (in: KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 225, pozn. 282).

<sup>541</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 226.

<sup>542</sup> LINK, Christian. *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?: zum Streit zwischen Glaube und Wissen*.

<sup>543</sup> RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik der Theologie*, s. 55.

že si odpovědi vzájemně protirečí, proto nedává smysl.<sup>544</sup> Stejně tak si protirečí varovná slova lesníka před blížícím se vichrem a básnické opěvování temných živlů, které v bouři nachází svůj výraz. Trvat na tom, že si jednotlivé perspektivy protirečí by znamenalo předpokládat nějakou věc „o sobě“, nějaký, na konkrétní perspektivě nezávislý obsah, vůči němuž bychom nějakou formou adekvace mohli konstatovat, že se mu ta či ona perspektiva blíží více či méně. Jelikož je však „neperspektivní obsah“ *contradictio in adiecto*, nemůžeme nic takového předpokládat. Perspektivy si nemohou protirečit vůči nějakému neutrálnímu smyslu. Smysl se dává jen s perspektivou a v situaci. Perspektiva tedy umožňuje konstatovat smysl situace. A situace básníka je odlišná od situace lesníka. Když se Link snaží najít pojmovost, která by lépe vystihovala perspektivnost a situovanost poznání ve výše naznačeném ohledu, sahá po „*story-konceptu*“ Dietricha Ritschla.

*Story* podle D. Ritschla rozhoduje o tom, co ve světě poznáváme jako pravdu. „*Stories*“, které tvoří naše životy (jednotlivců i skupin) jsou nositeli našich perspektiv. Jsou našimi skutečnými *stories* pouze nakolik mohou vyjadřovat naši perspektivu.“<sup>545</sup> „*Perspektivou jmenujeme způsob, jímž věci vidíme, neboť věci vidíme vždy v modu vidět-jako. Neexistuje perspektiva, z níž bychom mohli vidět naši perspektivu*“<sup>546</sup> Perspektiva v níž vnímáme svět vyjadřuje náš životní příběh, určuje naše očekávání a naděje, postoje i volby. V tomto smyslu může být perspektivou i křesťanská víra. Polanyi by v této souvislosti mluvil (na místo perspektivy či story) o *tacit knowledge*, která veškeré naše vnímání a poznávání předem vymezuje a zasazuje (viz kapitola 2.3.4).

Nemá proto smysl ptát se po správné či pravdivé perspektivě. To by opět nepřímou postulovalo nějaké „neutrální hledisko“, nějakou věc „o sobě“ vůči níž bychom pravdivost či správnost poměřovali. Nejsou žádné lživé, ale pouze nepřiměřené perspektivy. Nepřiměřenou se perspektiva stává v okamžiku, kdy nám přestává otevírat situaci, když nám neumožňuje zvládat chaotickou skutečnost, které jsme vystaveni, tak aby nám dávala smysl.

Důsledky takového pojetí jsou pro teologickou řeč evidentní. Nemůžeme již žádné předmětné obsahy fixovat tak, abychom na jejich základě mohli vynášet soudy o Boží nepopíratelné přítomnosti ve světě jako by byl nějaký ab-solutní prostor *an-sich*, odpoutaný od perspektivy, kde jej můžeme zahlédnout. Předmětem teologie proto není a nemůže být, tak jak to bylo dřív, *Bůh* sám coby nějaká skutečnost vyvážaná z veškeré perspektivy, ale vždy pouze jen naše řeč o Bohu. O Bohu nemůžeme vynášet soudy

---

<sup>544</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 25-6.

<sup>545</sup> RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik der Theologie*, s. 58.

<sup>546</sup> RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik*, s. 56. Stojí za povšimnutí, jak blízko v tomto konstatování stojí Ritschl Wittgensteinovu popisu subjektu z *Traktátu*: „5.632 *Subjekt nepatří ke světu, nýbrž je hranicí světa. 5.633 Kde na světě je možno pozorovat metafyzický subjekt? Řekneš, že je tomu zcela tak jako s okem a zorným polem. Ale oko ve skutečnosti nevidí. A na zorném poli nic nevede k závěru, že je viděno okem.*“ Ritschl i Wittgenstein zjevně upřednostňují optickou metaforiku před jazykem substančním, který, jak se zdá, je našemu poznání mnohem méně přiléhavý než slovník optický. Kde je možno pozorovat perspektivu? Nikde a přece díky ní vše vidíme, zorné pole, duchovní obzor je hranicí světa. To, co je mimo něj již není světem, tedy může být maximálně světem pro někoho s jinou perspektivou.

absolutní, ale vždy jen perspektivou podmíněné. Naše řeč o Bohu je potom určité situací a perspektivě přiměřená nebo nepřiměřená.

#### 4.1.5.3.3 Skutečnost konstituovaná smyslem

Pro konstituci pojmu skutečnosti hrál v posledním století v kontinentální tradici (především ve fenomenologii) nezastupitelnou roli pojem smyslu. Musíme mu proto věnovat alespoň minimální pozornost.

Fenomenologie vychází z toho, že „fenomén“ je to, co se zjevuje vědomí, tj. uzávorkuje „existenci v sobě“ a usiluje o ztotožnění bytí a smyslu. Zapovídá si rozlišovat mezi „bytím“ a „bytím pro mne“ – redukce na smysl. Přišla s odvážným a pro duchovní vědy současnosti klíčovým tvrzením, že „*jediný smysl, který pro mne může mít „bytí“, je „bytí pro mne“*<sup>547</sup>. Zatímco pozitivismus rozlišuje bytí „v sobě“ a „pro nás“, pro fenomenologa nějaké „v sobě“ nedává smysl. Jediná skutečnost, kterou mohu jako skutečnost vnímat, je taková, která mi dává smysl. To, co je nesmyslné, postrádá tvar i schematické zařazení a propadá se do skrytosti. Fenomenologie tak provádí „redukci na smysl“. V Nietzscheově schématu bychom mluvili o „redukci na zdání“ neboť osmyslněná, významuplná skutečnost je již vytržena z chaotického plynutí, je zvládnutá a polidštěná. Je přetvořená na skutečnost obyvatelnou.

Taková redukce sebou nese nezanedbatelné důsledky pro způsob našeho poznávání. Je-li poznávaná skutečnost vždy už a vždy pouze skutečnost „pro nás“, tj. skutečnost nabytá smyslem, musíme do poznávaného zahrnout i podmínky, za nichž se nám dává. Jinými slovy cesta k „objektu“ se stává součástí „objektu“.<sup>548</sup> Merleau-Ponty z tohoto vhladu vyvozuje i odlišné vnímání perspektivy: „*Perspektiva se mi nejeví jako subjektivní deformace věcí, nýbrž naopak jako jedna z jejích vlastností, možná dokonce jako vlastnost podstatná. Neboť právě díky perspektivě obsahuje v sobě vnímané skrytým způsobem nevyčerpitelné bohatství a díky ní je také „věci“*“.<sup>549</sup>

Co vedlo Husserla a další k této podivné redukci? Mimo jiné od Descartových dob neustále problematická a neuspokojivě řešená otázka komunikace mezi věcí a duchem. Pokusy vysvětlovat ji různou formou působení věci na ducha nebyly zrovna přesvědčivé a fenomenologie proto přišla s konstatováním, že jediný způsob, jak může věc na mého ducha působit, je ten, že mu nabízí nějaký smysl.<sup>550</sup> Nietzscheovsky řečeno člověk nabízí skutečnosti a současně i skutečnost (coby plynoucí chaos) nabízí člověku smysl, aby s ní a z ní mohl žít. V odpovědi na otázku „jak může věc nabízet smysl“ si Merleau-Ponty pomáhá přiměrem k řeči, které nasloucháme nebo k textu, který čteme.

<sup>547</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945, s. III, citováno podle DESCOMBES, Vincent. *Stejně a jiné: 45 let francouzské filosofie (1933-1978)*.

<sup>548</sup> „*Stejně jako cesta na letní byt je součástí (naší skutečnosti) léta, je i cesta k objektu součástí tohoto objektu.*“ DESCOMBES, Vincent. *Stejně*, s. 69.

<sup>549</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure de comportement*. P.U.F. 1960, s. 201 (citováno podle DESCOMBES, Vincent. *Stejně*, s. 70).

<sup>550</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure*, s. 215. Skutečnost se duchu nedává jako adekvace s nějakou ideální či empirickou „věcí o sobě“, neboť vztah věci a ducha je vše jen ne bezproblémově adekvátní, nýbrž tím, že se v toku dění ustavují ostrůvky smysluplnosti, které pak člověk může chápat jako skutečné. Taková skutečnost sebou vždy nese propastnost toho, co zůstalo neosmyslněno. Tato skrytost ostrůvky smyslu jednak ohrožuje (mohou o svou smyslupnost přijít) a jednak udržuje otevřené pole pro ustavení skutečnosti jiné, otevřené jinak, jinou perspektivou.

Vztah organismu a jeho prostředí tak formuluje jako rozhovor, kde prostředí klade otázky a organismus svým chováním odpovídá. V případě člověka budováním smysluplného světa.<sup>551</sup> A dostali jsme se, byť zcela odlišnou cestou než byla ta postanalytická, k davidsonovskému pojetí řeči jako nástroje pro vyrovnávání se se skutečností.

Rozvíjíme však Merleau-Pontyho myšlenku ještě kousek dál. Jsou-li fenomény odpovědi na otázku po skutečnosti, pak je třeba ptát se i po oné otázce, která odpovědi vyvolává. Odkud se bere? Předchází-li každou odpověď otázka, pak i fenomén musí něco předcházet. Co je tím, co nechává vyvstávat smysluplnou skutečnost fenoménů? Husserl to nazývá „němou zkušeností“, která svůj smysl musí teprve nalézt.<sup>552</sup> Jeho schéma „nenaplněná – naplněná intence“ se snaží tuto „relacionalitu“ fenoménu, jeho závislost na předchůdné otázce, tematizovat myšlenkou intencionálně zaměřeného očekávání. Očekávání, které je vlastně otázkou, dotazováním se skutečnosti, zda mi situaci otevře očekávaným nebo naopak jiným směrem. Přesně tuto myšlenku předchůdného očekávání později systematicky rozpracoval a proslavil H. G. Gadamer konceptem hermeneutického kruhu, neustálého pohybu od před-porozumění k rozumění a zpět.

Poznání, které vyrůstá z neustálého pohybu mezi předsudkem a úsudkem, mezi předporozuměním a rozuměním proto nemůže svůj předmět izolovat jako objekt. Naše cesta k němu, naše tápavé tázání, které teprve ve fenoménu nelézá smysl dávající odpověď, nám znemožňuje provést onu distanci, která konstituovala tradiční novověký subjekt a objekt. Padl-li dualismus „věc u sebe“ a „věc pro mě“, padá s ním i striktní dualismus subjekt – objekt. V „objektech“ našeho poznání, ve fenoménech je totiž vždy už neodlišitelný kus nás samých, naší perspektivy, našeho tázání, našich před-sudků. Takovéto poznání nemůže znát žádné věčné či nesituované pravdy. Avšak tyto přítomné pravdy, u nichž neustále hrozí, že se stanou včerejšími, nevhodnými či nepřiměřenými, jsou pravdami našimi. Vyrůstají ze skutečnosti, která vyrostla z nás a z níž jsme vyrostli my. Takto pojaté perspektivní poznání je vždy participativní, tj. nemůže být pravdivé, resp. nemůže být poznáním, aniž by se nestalo naší součástí.

Fenomenologie a existencialismus byly od 60. let kritizovány za přílišný subjektivismus. Tuto výtku je třeba korigovat alespoň v tom smyslu, že výše popsany způsob poznávání, situovanosti v perspektivě není něco primárně subjektivistického, byť to tak lze číst. A konstituování intersubjektivní či nesubjektivního prostoru byl pro fenomenologii vždy oříšek.<sup>553</sup> Sami fenomenologové si toho však byli již v druhé generaci poměrně intenzivně vědomi a tak např. Merleau-Ponty vytýká v *Dobrodružstvích dialektiky* Sartrovi, že nechal v úvahu *mezi-svět*. „*Jde o to, zda – jak říká Sartre – neexistují než lidé a věci, anebo rovněž tento mezisvět, který nazýváme dějinami, symbolismus, pravda, kterou třeba učinit.*“<sup>554</sup> Kdyby dichotomie subjekt

<sup>551</sup> DESCOMBES, Vincent. *Stejně*, s. 65.

<sup>552</sup> „Začátkem je čistá a tak říkajíc ještě nemá zkušenost, kterou je teď teprve třeba dovést k tomu, aby vypovídala o svém vlastním smyslu.“ HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*, § 16, s. 40.

<sup>553</sup> Příkladem může být Husserlova komplikovaná konstituovaná intersubjektivita (viz např. HUSSERL, Edmund. *Karteziánské*, § 42nn, nebo nekonečné čekání na jeho filosofii dějin (DESCOMBES, Vincent. *Stejně*, s. 137nn). Také Finkovy či Patočkovy pokusy o a-subjektivní fenomenologii ukazují, že toto téma představovalo pro fenomenologii problém.

<sup>554</sup> citováno podle DESCOMBES, Vincent. *Stejně*, s. 76

objekt byla pravdivá, všechen smysl by pocházel z lidí a všechen smysl pro *mne* by pocházel z mého já.“ V tomto pojetí však nejsou myslitelné dějiny. Řešením je, že existuje smysl ne sice mimo lidstvo vůbec, ale vně vědomí jednotlivce, totiž *mezi nimi, v symbolech*. Smysl může být ve mně, poněvadž je pro nás tak jako řeč. Možnost dějin spočívá na řeči.<sup>555</sup>

#### 4.1.5.3.4 Skutečnost bez subjektu ?

Jak ukázal vývoj ve fenomenologii, (post)strukturalismu a v postanalytické filosofii, dříve samozřejmé přesvědčení o samo-danosti subjektu a o možnosti bezprostředního sebe-uchopení, které bylo vlastní jak racionalisticko-empirické tradici hlavního novověkého proudu tak alternativní tradici vicovské, prochází v posledních desetiletích krizí. Je třeba proto položit otázku, zda můžeme konstituovat skutečnost smyslu bez subjektu, resp. z našeho pohledu, zda je možné mluvit o teologické skutečnosti bez subjektu. Co by se s naší skutečností ustavované smyslem bez subjektu stalo?

Např. R. Rorty navrhuje redukovat řeč o „já“ na řeč o síti přesvědčení a přání. Takováto síť nezná pojem nitra. Vnitřní stavy takovéto sítě jsou vnitřní v takovém smyslu, jako je vnitřní činnost svalů a srdce. Říkat, že jsou tyto stavy mentální není nic jiného než říkat, že jsou intencionální a to znamená, že jsou přesvědčeními. Přání lze převést na přesvědčení jednoduše tak, že rozkazovací způsob převedeme na oznamovací.<sup>556</sup> Lidská mysl je síť, která se neustále nově přepřádá, aby zaujala nebo naopak nezaujala postoje k větám. „*Takto můžeme celé oblasti přesvědčení a přání prostě odstavit a tím zrušit, můžeme k větám, kde se vyskytuje např. slovo Bůh přestat zaujímat postoje.*“<sup>557</sup> Nová přesvědčení jsou přepřádána, dokud je organismus na živu a dokud reaguje na své okolí. Vidíme, že mluvit zde o já v jakkoli privilegovaném smyslu nemá cenu. Jeho hodnota se Rortymu rozpustila v naturalistické redukci. Domnívá se, že tím vyřeší víc potíží, než kolik jich odstraněním já, vytvoří.<sup>558</sup>

Také francouzský strukturalismus přichází s vizí, která se bez subjektu obejde, ba kde subjekt vlastně překáží. Ve svých rozborech mýtů se C. Lévi-Strauss pokusil ukázat, že jde o logické konstrukce, které žádné vědomí či myslící subjekt neimplikují a vystačí si s kombinatorikou, kde významy a obsahy lze libovolně doplňovat. Myslíci subjekt se tak stává povrchní iluzí. Aplikací této koncepce na literární díla přišla ke slovu tradice, která se snažila co nejvíce eliminovat roli autora a čtenáře.<sup>559</sup>

P. Ricoeur, který se otázce subjektu celý život intenzivně věnoval, bere tuto kritiku vážně, současně si však uvědomuje (na rozdíl od Rortyho a v něčem podobně jako Putnam), co všechno bychom rezignací na myšlenku subjektu ztratili. Nabízí proto

<sup>555</sup> DESCOMBES, Vincent. *Stejně*, s. 77.

<sup>556</sup> RORTY, Richard. Zkoumání jako rekontextualizace, s. 150.

<sup>557</sup> RORTY, Richard. Zkoumání, s. 149.

<sup>558</sup> První námitka, která se vždy se zánikem subjektu vynoří, je otázka po možnosti etického postoje. Jak zaručíme osobní odpovědnost bez vymezeného subjektu? Rorty svou etiku staví na pojmu solidarity, kde základním pravidlem je nebýt krutý a být citlivý vůči ponížení druhého. Že tento úkol můžeme zvládnout i s rozpuštěným a roztráštěným subjektem, jak je Rorty přesvědčen, není z jeho textů tak úplně přesvědčivé.

<sup>559</sup> Více DESCOMBES, Vincent. *Stejně*, s. 79-108, viz také RICOEUR, Paul. *Krise subjektu v západní filosofii*. In: *Kritický sborník 1981-1989*. S. 212-213.

koncepti která, při respektování výtek na adresu samozřejmosti subjektu, koncipuje nepřímou cestu jak subjektivitu neztratit. „*Chtěl bych navrhnout k diskusi hermeneutickou koncepci sebepoznání a ukázat, že konec iluzí o možnosti bezprostředního poznání neznamena, že by byl subjekt „mrtev“, nýbrž že musíme opravit svůj pojem sebepoznání ve smyslu mnohem větší zprostředkovanosti. Chtěl bych ukázat, že poznáváme sami sebe jen nepřímo, oklikou přes znak, symboly a díla.*“<sup>560</sup>

Na strukturalistickou kritiku namítá, že i sama struktura je svědectvím a stopou subjektu, kterou je třeba za pouhým mechanismem struktury znovu nalézt.<sup>561</sup> Každý text nese vždy svědectví o svém autorovi v jedinečném stylu a jedinečném světě, který dílo otevírá. Stejně tak není ani díla, ani struktury bez čtenáře a posluchače. Texty jsou něčím skutečným jedině jako „*dřímající v očekávání příchodu čtenářova*“. S textem je to podobné jako s hudební skladbou, kde každé její provedení skladby jedinečnou interpretací. U moderní literatury je tento nárok na čtenáře ještě větší, autor mu často z větší části konstrukční práci svěřuje a struktura je proto jeho (jedinečným) dílem.

Ricoeur v eseji *Existence a hermeneutika* rozlišuje „krátkou cestu“ k subjektu – nebo-li cestu ontologie rozumění (rozvíjení rozumění bytí, které je vlastní lidské existenci), jak ji volí Heidegger a sám se rozhoduje pro „dlouhou cestu“. Obě mají své oprávnění.

Pro Ricoeura se veškeré ontické i ontologické porozumění vyjadřuje vždy a především v řeči, tj. v textu pojatém velmi široce. Text stojí na hranici toho, co ještě k subjektu náleží a co již ne.

Odmítá krátkou cestu ontologie porozumění, která začíná a končí na existenciální rovině, na rovině ontologie konečného bytí a tvrdí, že tomuto bytí je možno rozumět pouze objektivací tohoto bytí ve vnějším výrazu. Tj. vidí možnosti pobytu nikoli přímo ve výkonu existence, která je svými možnostmi, ale v objektivacích, jako jsou texty, kde jsou tyto možnosti rozvinuty a z nichž si je subjekt teprve přivlastňuje.

Při této tematizaci vnitrosvětského jsoucna přichází ke slovu dva typy interpretace – hermeneutika důvěry a hermeneutika podezření. První zaujímá distanci vůči bezprostřední zkušenosti smyslu, druhá vede k přisvojení smyslu.

Rozumění proto pochází od smyslu, nikoli již od transcendentální subjektivity, jak by to viděla tradiční filosofie novověku. Tento smysl si může udržovat distanci od vědomí, může být objektivován a interpretován.

Struktura osoby: je napjatá mezi póly *idem* (naše vlastnosti, role, zvyky a *ipse* stávání se sebou samým (překonávaná diskontinuita mezi mnou a mým já, které chce být sebou. Podobně jako Heideggerův pobyt si nejprve rozumí z věcí světa a teprve potom směřuje k usebrání, tak i Ricoeurova osoba je cestou od převzaté totožnosti k neustále snaze být sebou samým.

---

<sup>560</sup> RICOEUR, Paul. Krize subjektu v západní filosofii, s. 214-215.

<sup>561</sup> RICOEUR, Paul. Krize subjektu v západní filosofii, s. 214.

Na rozdíl od jistoty descartovského subjektu dosvědčeného Bohem jako posledním garantem nic takového ten ricoeurovský nemá. Hermeneutika osoby proto nikdy nebude zakotvena v nějakém nepochybném základě. Podobně jako důvěra se vyznačuje určitou křehkostí, která bude neustále v ohrožení nedůvěrou

Sami sebe poznáváme vždy prostřednictvím jazyka. Hloubka a prokreslenost citů jako je láska, žárlivost, nenávisť je strukturována jazykem, jak k nám přešel z velkých děl (co je žárlivost v nás, víme ze Shakespeara Othella).

Já si vždy nějak rozumí a toto rozumění je utvářeno pestrým světem kulturních symbolů. Osvojováním určité symboliky poznáváme sami sebe jako hříšné, jako tvůrčí, jako odpovědné či jako nicotné.

Nejkomplexnější formy sebepoznání se nám dostává ve velkých dílech. Epos, drama, báseň mají totiž mnohem bohatší strukturu než jednotlivé symboly. To, co charakterizuje tyto díla v celku je skutečnost, že rozvíjí určitý svět, tj. naši schopnost obývat tento svět jinak.<sup>562</sup> Každé dílo vytváří nové-bytí-ve-světě. Velké dílo je „poetikou“ v nejsilnějším slova smyslu, totiž v tom, že v sobě spojuje elementy „vynalézání“ a „nalézání“, „utváření“ a „poznávání“, které obvykle oddělujeme. *„Je zbytečné ptát se, zda to či ono vidění světa existovalo před vytvořením díla nebo zda začíná existovat až s dílem samým: obojí je pravda...Proto říkáme, že vynalézat rovná se nalézat. Přitom však to, co je nalezeno, existuje teprve tehdy, když je to vybudováno dílem.“*<sup>563</sup> Přesně tak je tomu i s našim „já“ Přistupujeme k němu jako k danému a současně ho v sobě objevujeme, poznáváme ho jako danost a současně jej oklikou přes svět, díla a symboly utváříme.

Nejvyšší akt sebepochopení spočívá v tom, že si osvojujeme určité způsoby vidění světa, které nám nabízejí velká díla. O akt sebepochopení a sebeutváření může jít z toho důvodu, že dílo představuje určitý rozvrh světa, který se mi nabízí k obývání a k rozvržení svých nejvlastnějších možností. *„To je ten největší okruh,“* konstatuje Ricoeur, *„který můžeme opsat na cestě od sebe k sobě“*<sup>564</sup> *...porozumět sám sobě znamená porozumět si tváří v tvář textům...vystavit se jim a přijmout od nich širší, prostrannější „já“.*<sup>565</sup>

Co se týče specificky teologického sebepochopení člověka, nabízí se dlouhá tradice poznání skrze druhé. Takto můžeme chápat evangelijní výzvu vnímat druhého

<sup>562</sup> RICOEUR, Paul. Krize subjektu, s. 217.

<sup>563</sup> RICOEUR, Paul. Krize subjektu, s. 217. Ricoeur na okraj poznamenává, že podobný paradox můžeme zakoušet i ve vědě. Newtonovský svět existoval v jistém smyslu před Newtonem, avšak kulturně existuje až po něm: teprve tehdy začali lidé obývat newtonovský svět. *„Poezie se v tomto v zásadě neliší od vědy. Rozšiřuje pouze oblast světa za hranice toho, co je měřitelné...Nicméně ty aspekty světa, které zjevuje poezie, jsou právě tak skutečné, jako je skutečné to, co odhaluje a vynalézá věda...To, co máme za skutečnost, se neustále mění podle toho, jak ji díla všeho druhu zároveň vynalézají i objevují. Výtvarné umění nám toho říká o světě právě tolik jako věda. Ukazují se nám tu jisté reálné aspekty světa. Básník či malíř nás vybízí k určitému pohledu na svět: chce, abychom svět viděli v té podobě, jakou mu svým dílem dal.“* RICOEUR, Paul. Krize subjektu, s. 217-218.

<sup>564</sup> V určitém smyslu podobnou cestu a podobný, bytostně lidský úkol má na mysli H. Putnam, když mluví o „cestě od dobře známého k dobře známému, jako o bytosném úkolu filosofie. (PUTNAM, Hilary. Otázka realismu, s.180).

<sup>565</sup> RICOEUR, Paul. Krize subjektu, s. 218.



jako sebe samého nebo vidět Boha v našem bližním. K tomuto druhu sebepoznání patří i tradice poznávání sebe z Boha, kdy Bůh je subjekt, který nás zná lépe než my sami. „*Já“ zde doznává, že není samo sobě průhledné.*“<sup>566</sup> Něco podobného vyjadřuje Pavel, který doufá, že jednou se pozná tak, jak je už nyní (Bohem) poznáván. „*Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváři v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.*“<sup>567</sup>

Je evidentní, že sebepochopení subjektu nestojí a nepadá pouze s nezpochybnitelností descartovského *ego cogito*. Ricoeur však pojmenovává v našem tázání podstatnou věc, totiž že subjekt si odněkud rozumět musí, a to může učinit naturalisticky, jak jsme toho byli svědky u pragmatiků jako Quine nebo Rorty a pak si pochopitelně jako subjekt vlastně nerozumí (subjekt se rozpouští) nebo se bude snažit projasnit sám sebe spíše z bytostně lidských kategorií (tj. reflexivně fundovaných, a tedy naturalisticky neredukovatelných) jako to činí např. Davidson nebo Ricoeur. Do této skupiny interpretů lidského já patří i interpretace teologické, byť ve specifickém smyslu. Lidské já samo sobě nerozumí primárně od sebe, ale ze subjektu Božského. Teologická skutečnost se vynořuje ve zjevujícím dění mezi Bohem a člověkem. Rozumí-li si proto člověk z Boha, pak nejde o redukci na nelidské, nýbrž o odhalení jeho nejvlastnějšího určení, které je v něm samém zastřeno a rozpuštěno, jak ukazuje krize moderního subjektu. Je to sázka na rozumění si z vyššího, nikoli z nižšího. Je to obrácený Feuerbach a hermeneutická četba Gen 3,14 (stvořil je k obrazu Božímu, kde rozdíl utvořit a být utvářen zaniká.....)

#### 4.1.5.3.5 Skutečnost povstávající ze ztráty smyslu

Vyomezíme-li skutečnost jako prostor smyslu, musíme zavést určitá terminologická rozlišení. Pojem smyslu totiž neužíváme jednoznačně. Běžně o smyslu mluvíme jako o účelu. Takto např. mluví o smyslu Nietzsche a důsledně jej kritizuje jako zacílenost na budoucnost, která nás připravuje o hodnotu přítomnosti.<sup>568</sup> Smysl na který útočí Nietzsche (zaměnitelný s cílem, účelem) je svou podstatou předmětný. Účelnost je něčím určená, pozitivně vymežitelná a zachytitelná, je relací mezi jsoucny. Ve své celkovosti pak jde o absolutní účel, jak ho zná racionalistická metafyzika nejvyššího jsoucna. Takový účel je konstituován ryze předmětně, může proto celkem dobře fungovat na rovině věcí a předmětů běžného života. Začneme-li se však ptát po celkovém smyslu, po celku skutečnosti, není toho kvůli své předmětnosti schopen. Nemůže integrovat celek života, neboť náš život nezakouší jen každodenní smysl věcí okolo sebe, ale nese sebou i zkušenost ztráty smyslu a významu.

Je to druh tázání, který se u J. Patočky pojí se třetím životním pohybem, pohybem sebezískávání ze světa a prodléváním na hranici světa. Na rozdíl od pohybu

<sup>566</sup> RICOEUR, Paul. Krize subjektu, s. 219.

<sup>567</sup> 1Kor 13,12 (citováno podle ČEP)

<sup>568</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 68nn. V pozadí stojí Nietzscheova specifická koncepce času s revoltou proti zacílenosti pro budoucnost (důsledek morálky) a zdůrazněním okamžiku, který k ničemu jinému nepoukazuje, není na nic odkázán a děje se kvůli sobě. Je tedy v Aristotelově smyslu dokonalý. „...*naprosto dokonalé je to, co volíme vždy pro ně samo a nikdy kvůli něčemu jinému.*“ (ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*, 1097a, 33-34) Přesně tento výměr byl vyhrazen nejvyššímu jsoucnu tradiční metafyziky, která díky této autonomii mohlo hrát roli absolutního účelu. Takovou absolutností nyní Nietzsche zatěžuje tvůrčí okamžik.

prvního a druhého (tj. pohybu zakořenění a sebezprodlužování ve světě), kde hlavní roli hraje smysl předmětný, účelový, se ve třetím životním pohybu o slovo hlásí smysl ležící na rubu smyslu účelového, smysl vyrůstající z ne-smyslu. Tento jiný druh smyslu však pro konstituci lidské skutečnosti hraje neméně klíčovou roli, byť je to role negativní, role hranice a celku.<sup>569</sup>

Co je to tedy za smysl, který není vázán vztahem k předmětné zkušenosti? Setkáváme se s ním v neúčelnosti, v absurditách života. Tento silný a nosný smysl se vyznačuje tím, že nás oslovuje, ba že ho hledáme právě při zkušenosti zhroucení účelnosti a veškerého smyslu relativního. Namísto účelu, který považujeme za daný, se nyní vztahujeme ke smyslu, který není předmětně postižitelný, k němuž dospíváme až v otřesu a překročení vši danosti: tento smysl bytostně není a nemůže být jednoduše dán, je čímsi problematickým a skrytým. Základem nedaného smyslu je typicky lidská zkušenost nejsoucího, nicoty a prázdnoty. Oslovovat nás může takový smysl právě svou ne-předmětností, nemožností jej vyčerpat předmětným výměrem, díky čemuž do sebe může smysluplně včlenit i zkušenost rozpadu a ztráty smyslu relativního a fundovaného.<sup>570</sup>

Předmětný smysl většinou není předmětem tázání, je samozřejmý, je dán naší ponořeností do světa. Když se po smyslu něčeho začneme ptát, prolamujeme se do roviny druhého, celkového smyslu, který ke smyslu předmětnému zaujímá distanci. Abychom se začali tázat po celkovosti našeho života a směřování, musí být relativní smysl otřesen.<sup>571</sup> Teprve v transcendoání daného, přítomného jsoucna, přestáváme být zajatci jsoucna a uvolňujeme se pro smysl celkový. Celek života není předmětem, není ani předmětným cílem, žije na rubu našeho zapominání se ve věcech, zakoušíme ho v uvolněnosti od daného, v otevřenosti pro možné. Můžeme ho nazvat „náboženským“ rozměrem života, neboť přivádí ke slovu to, co je na skutečnosti ne-skutečné, jak náboženskou řeč vymezuje E. Jünger (viz kapitola 4.2.5.1).

Touto dvojí rovinou smyslu nechceme upozorňovat na nějaký jejich odlišný ontologický statut, který by je odděloval tak jako ideu a jev. To by znamenalo oddělování smyslu od nesmyslu. Oba k sobě patří, nelze totiž říci, co je nyní rovina celková a co pouze dílčí. Smysl nesmíme převést na jednu stranu, ať už se jedná o pól předmětný či nepředmětný. Někdy pro zvrácení perspektivy stačí pouze převrátit předmětnost. Předmětnost často nelze relativizovat jinak než nahrazením jinou předmětností, změnou perspektivy. Tato změna však sebou vždy už nese onu uvolněnost pro jiné, ironický postoj, jehož živlem je svoboda, uvolněnost od daného. Tuto cestu volí Nietzsche a nebude neopodstatněné takto nahlížet i na Rortyho patos pro nové, nepoznané a možné, které vždy už relativizuje dané a stávající. Jinou cestou pro uvolňování se od všeho předmětného je Heideggerovo trvání na vědomí ontologické difference. Podobně postupuje i Patočka při vyzdvihování konstitutivní role *chórismos* (viz kapitola 6.1). Obě cesty jsou alternativami, ironická i negativní. Té první hrozí, že

---

<sup>569</sup> PATOČKA, Jan. *Tělo, občanství, jazyk, svět*, předn. XVII; dále např. PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, esej – Mají dějiny smysl?; PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK. *Tři studie o Masarykovi*, závěr studie o Masarykově filosofii náboženství.

<sup>570</sup> PATOČKA, Jan. *Tři studie*, s.71n.

<sup>571</sup> Patočka tuto proměnu smyslu sleduje ve své inspirativní interpretaci Aristotelovy myšlenky trojího životního pohybu. První smysl je ztotožněn s druhým pohybem, nepředmětný se třetím.

se z ironického odstupu může rychle stát pouze cynický sestup. Relativizace danosti jinou předmětností proto musí jít ruku v ruce s vědomím vážnosti a důsledků takového obratu, neboť jen tato vážnost z něj činí tvůrčí čin. Té druhé naopak hrozí, že kvůli přílišnému zdůrazňování negativity a nicotnosti předmětného jí unikne samotný obsah a smysl negativity.

Viděli jsme, že neuchopitelný chaos a plynutí ohrožuje náš život, naše zabydlení se v životě právě proto, že lidský život není možný v naprosté nesmyslnosti. Musíme však pamatovat i na to, že totéž platí i o absolutním smyslu, upozorňuje Kouba.<sup>572</sup> Absolutní smysl člověku žádný prostor svobody neposkytuje, člověka dusí. Aby mohl smysl člověka nést, musí být problematický, musí do sebe zahrnout i odstup, ne-smysl.

#### **4.1.6 Teologická skutečnost**

##### **4.1.6.1 Teologická skutečnost jako úkol**

Kdybychom chtěli tezi celé kapitoly o skutečnosti předvést na jednoduchém ilustrativním příkladu, mohli bychom říci že rozdíl mezi realistickou, esencialisticky koncipovanou skutečností a mezi metaforickou, nietzschovsky iluzivní vizí skutečnosti coby konstituovanou smyslem je podobný rozdíl mezi fotografií a obrazem. Realista usiluje o takový obraz skutečnosti, který by se co nejvíce blížil fotografii (ponechme nyní stranou úvahy nakolik je i fotografie metaforickým přenesením ve specifickém smyslu a nakolik je i na ní přítomná perspektiva a specifické vidění fotografa). Antiesencialista nepopírá, že naše poznání nějak vyjadřuje žitý svět s nímž je člověk v interakci, nevidí však důvod, proč by měl z jedinečného obrazu odstranit vše, co tvoří jeho hodnotu, co je jeho smyslem, co činí obraz obrazem a redukovat jej na „objektivní“ fotografii. A tento důvod zde nevidí spolu s Nietzschem proto, že osekání naší skutečnosti o iluzi, které by mělo vyústit v „objektivitu fotografie“, je jednak život ohrožující, neboť jej připravuje o jistotu, smysl a řád a jednak nemožné, protože taková skutečnost je neuchopitelná. Jakkoli moderní věda stále usiluje o co nejvěrnější kopii skutečnosti, alespoň částečně přiznává, že i její kopie jsou stejně tak výrazem přístupu, hodnot, teorií a paradigmatického vidění, jako je tomu i u té nejvěrnější fotografie.

Teologie ovšem nemůže aspirovat na to být fotografií ještě v jiném, fundamentálnější ohledu. Sděluje-li ne-dané, nadějně a ne-skutečné, pak vskutku není co fotografovat, může jen vyhlížet, očekávat a „malovat obrazy“ toho, co zde sice není jako danost, ale již to klíčí. Skutečnost teologická nemůže být skutečností fotografickou jak, o to může usilovat třeba fyzika. V teologii nemáme možnost volby mezi fotografií nebo obrazem, musíme sáhnout po obrazu, protože snaha o předvedení její skutečnosti jako „objektivní fotografie“ může vést buď jen k masivně předmětnému a dogmatickému realismu, který sám o sobě moc věrohodně nepůsobí nebo k nějakému druhu redukce (antropologické, psychologické, biologické apod.) Jen díky iluzi, díky zkreslení a deformování daného vystupuje nový svět obrazu. Nepomůže tedy běžná, vlastní řeč, v teologickém diskursu musí být při díle spíše řeč nevlastní, metaforická. Řeč, která narušuje a pokřivuje danost proto, aby sdělila něco nedaného, metafora, která deformuje pravdu kvůli pravdě samé.

---

<sup>572</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 72.

Je příznačné, že vědu potkalo v epistemologické kritice 20. století podobné prozření jako výtvarné umění, totiž že není pouhým kumulativním pokrokem ve stále lepším a dokonalejším zobrazování stejně jako věda není pouhým lineárním procesem kumulativního růstu vědomostí. V teologii byla taková představa vždy absurdní. Můžeme si představit neustálé zpřesňování biblické topografie, archeologické dokumentace či rekonstrukce textů. Těžko však kumulativně myslet teologické poznání jako takové. Jde v první řadě o účast na díle, o vstup do téhož proudu, který utvářel přesvědčení křesťanů již před staletími a přitom jej vlastní účastí a perspektivou vyslovit nově tak, jako je nový obraz, který tematizuje již stokrát zobrazované téma. Stejně jako se umělec nemůže spokojit s definitivním vyjádřením v jednom obraze či básni musí se stále znovu psát i dějiny, filosofovat a pěstovat teologii.<sup>573</sup>

Teologická skutečnost se nevnucuje jako zčásti probádaný a zčásti neprobádaný terén, kde stačí začít pracovat na oblasti dosud nezmapované, dosud nedostatečně známé. Vždy je již při díle celek. Celek našeho života, jak si rozumí před Bohem. A tento celkový smysl si hledá cestu do slov. Abychom opět užíli příklad. S teologickou skutečností to v tomto případě není tak jako s prací vědce, který se k jedné dokázané teorii nevrací, ale postupuje na jejím základě dál. Spíše je tomu jako s puzením umělce, který, jak popisuje Ricoeur: „*je ... pod tlakem čehosi, co má být řečeno. V tvůrčím aktu proto není nic libovolného. Vezměme si takového Cézanna: maloval stokrát jednu a tu samou horu – proč? Každé to dílo bylo dokonalé. Jenže před ním pořád stálo cosi, co si žádalo být malováno. V tomto smyslu se malíř, jako každý tvůrce, cítí vázán nekonečným dluhem*“<sup>574</sup> Dluhem k něčemu, co je zde jen, když je to malováno. Skutečnost teologická může být stejně tak křehká a současně stejně tak naléhavá jako ta umělecká. Cítí se touto skutečností vyzýván k dosvědčení, přesto, že už tak učinil mnohokrát. Teologická řeč je vlastně nekončící a opakovanou variací na onu neustále se obnovující událost zjevení od prvních křesťanských formulí až po dnešek. Variací podobnou onomu opakovanému cézannovskému utváření a zachycování hory St. Victoire.

#### 4.1.6.2 Teologická skutečnost jako odpověď na lidské vědomí konečnosti

Jak je to tedy se skutečností teologickou? Z výše řečeného je zřejmé, že ji nemůžeme konstituovat „pozitivisticky“ jako oddělenou skutečnost transcendentních veličin, která by se od té naší (říše přirozená) lišila jen v tom, že je říší nadpřirozenou. Nelze ji však ani rozpustit ve skutečnosti světské po způsobu kterékoli z redukcí (psychologické, sociologické, historické, antropologické, biologické či jiné) a musíme proto hledat výměry mimo tyto alternativy. Zde se nabízí např. řeč o skutečnosti ne-sktečné po vzoru E. Jüngela (viz podrobněji kapitola 4.2.5.1 či 6.2.1). Jakkoli se s takovou skutečností pojí jen zápory (ne-skutečná, ne-objektivní), neznamená to rezignaci na jakékoli další vymezení. Ono *ne-* chce spíše naznačit odstup od skutečnosti parciální a upozornit na naše vztahování se ke skutečnosti v její celkovosti. Teologie nemluví o nějaké zvláštní skutečnosti, o nějakém jejím výseku, je ohledem na celek ze specifické perspektivy. Perspektivy konstituované smyslem, který nám umožňuje náš život zvládat nejen v běžných situacích každodenního obstarávání, ale především

<sup>573</sup> EBELING, Gerhard. *Základy křesťanské víry*, s.11.

<sup>574</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 217.

v situaci, kdy je běžný smysl otřesen, kdy se dostáváme do situace, že si s běžnou účelností již v životě nevíme rady.

Jde o perspektivu, která stojí na předpokladu (chceme-li skromně – na předsudku) Boha, o vědomý pohled na skutečnost našeho života *etsi deus daretur*. Je to pohled na skutečnost v níž rozhoduje Bůh, totiž v tom smyslu, že je „*Alles bestimmende Wirklichkeit*“.<sup>575</sup> Je tím, kdo určuje, co je a co není skutečné. totiž nikoli v empiricky-pozitivistickém slova smyslu, nýbrž v tom, co je pro náš život určující, co tvoří podstatu skutečnosti, která nás nese i tehdy, když už se skutečnost předmětná a předmětně-účelová rozpadá.

Celkovost teologického tázání po skutečnosti je dána celkovostí lidského tázání. Tázání v situaci, kdy člověk zakouší svou konečnost ve specifickém ohledu, totiž jako svou nicotnost před Bohem. Vykládá proto skutečnost z pohledu lidské nouze spasení ve světle biblického svědectví o osobě a osudu Ježíše Krista. Není historickým výkladem o osobě Ježíše (to by byla pouhá historická parcialita), je svědectvím o skutečnosti proměněné jeho osobou a je proto soteriologickým výkladem skutečnosti. Tato perspektiva ji odlišuje od všech ostatních přístupů ke skutečnosti.<sup>576</sup> Luther tuto bytostnou angažovanost a zaujatost teologické skutečnosti to vystihl konstatováním, že vlastním předmětem teologie je „*der Mensch als der in Sünde verschuldete und Verlorene, und Gott als der Gott, der den Sünder rechtfertigt und rettet (homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator)*“<sup>577</sup>. R. Bultmann Luthera doplňuje o existencialistickou interpretaci, když shrnuje, že o Bohu je možno mluvit pouze nakolik mluvíme o člověku, a sice o hříšném člověku, který je Bohem ospravedlněn.<sup>578</sup>

Podobným směrem při vymezení teologické skutečnosti míří i Tillich. Teologie má s filosofií společný cíl, totiž popisovat a vykládat skutečnost jako takovou, skutečnost v jejím celku, avšak „*die Philosophie beschäftigt sich mit der Struktur des Seins an sich, die Theologie mit dem Sinn von Sein für uns*“.<sup>579</sup> Obě jsou pro Tillicha ontologiemi, avšak každá v jiném smyslu. Teologická perspektiva spatřuje základ bytí v Bohu, nikoli však abstraktně coby nejobecnější kategorii, nýbrž jako toho, kdo (co) se nás bezprostředně a bezpodmínečně týká (*was uns unbedingt angeht*),<sup>580</sup> Teologie užívá tytéž ontologické kategorie jako filosofie, ovšem na jinou dimenzi skutečnosti, totiž na „nové bytí“ (*neues Sein*)<sup>581</sup> A tomto „novém“ se ohlašuje specifický teologický ohled jakým celem skutečnosti pojímá.

Můžeme tedy konstatovat, že specifikum teologické perspektivy určující její svébytný pohled na skutečnost, je její soteriologický ohled tak, jak je traktován v tradici biblického zjevení.

<sup>575</sup> BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu Reden?, s. 26-37.

<sup>576</sup> KÖRTNER, Ulrich H. *Einführung in die theologische Hermeneutik*, s.122.

<sup>577</sup> „Člověk jakožto hříchu propadlý a ztracený a Bůh jakožto Bůh hříšníka ospravedlňující a záchraňující“ LUTHER, Martin. *WA* 40/II, 328.

<sup>578</sup> BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu Reden?.

<sup>579</sup> TILLICH, Paul. *Systematische Theologie I*, Stuttgart: 1977 s. 30.

<sup>580</sup> TILLICH, Paul. *Systematische Theologie I*, Stuttgart: 1977 s. 29.

<sup>581</sup> TILLICH, Paul. *Systematische Theologie I*, Stuttgart: 1977 s. 33.

## 4.2 Pravda mezi adekvací a metaforou

Zkoumáme-li vztahování se, zrcadlení či vytváření skutečnosti v určité disciplíně, dříve nebo později neunikneme otázce po pravdě, neboť je to vlastně jen jinak položená otázka po skutečnosti. Otázka, co je pravda, má totiž formální a obsahovou stránku, které nelze úplně oddělit. Zeptáme-li se *co je to pravda*, pak s ní zároveň neseme otázku *kde leží pravda, kde ji najdeme*. A chceme-li si udělat alespoň trochu jasno v otázce pravdy v našich souvislostech, musíme si tyto otázky položit v kontextu jazykových stádií, jak jsme je níže rozpracovali.

Pravda mytologického jazykového stádia žije jaksí v nitru slova i skutečnosti, neboť zde ještě žádné póly nejsou. Pravda magického slova se naplňuje v momentu jeho vyslovení. Řeč je s vnější skutečností natolik srostlá, jednotná, že pravda je žitou skutečností. Mluvit zde o pravdě je proto v určitém smyslu vlastně nadbytečné.

Pravda analogického stádia již řeč opustila. Objev obecného umožnil řeči odstup od bezprostřední skutečnosti (nemíní se tím jen prostá bezprostřední empirie). Mezi řeč a skutečnost vstupuje příkop duality. Pravda v řeči, v rozumu být může a nemusí, záleží na tom, zda je myšlenka ve shodě s pravou skutečností. *Veritas est adequatio rei et intellectus* zní tradiční definice pravdy, jak ji zrodilo analogické jazykové stádium. Na této definici je třeba zdůraznit, že se nejedná o adekvaci rovnomocnou, naopak jde o jednostranné připodobnění, přirovnání intelektu k pravé skutečnosti, jak je v Božské mysli. Pravda se vyjeví poměřením myšlenky pravou věcí, ideálním jsoucnem. Je-li ve shodě, můžeme mluvit o pravdivosti.

Deskriptivní stádium v podobě empirismu a novopozitivismu na definici pravdy mnoho nezměnilo. Stále zde máme dualitu myšlenky (jazyka) a věci, stejně tak i kalibrovací funkce zůstala na straně věci. K hluboké proměně však došlo v pojmání oné skutečnosti. Již to není ideální platónské jsoucno neboli myšlenka v Boží mysli v pokřesťanstěle formě, vůči níž se myšlenka (řeč) poměřovala, nýbrž na její místo nastupuje prostá skutečnost empirického pozorování. Pravdu nyní určuje míra shody myšlenky s empiricky vykazatelným jsoucnem. Potvrdit tezi proto může pouze experiment, coby poslední instance. To je pro teologii, jak uvidíme, naprosto nepřijatelné, neboť ta žije v prvé řadě z toho, co je na dané skutečnosti nepřítomné, co ji přesahuje.

Při sledování alternativní linie, která naučila Evropu říkat *já* v našem západním slova smyslu a stojí za moderním pojmem osoby, doznal koncept pravdy ještě další proměny. Kant svým „kopernikánským obratem“ ukázal, že se věci řídí podle rozumu a ne naopak, jak to doposud zcela samozřejmě přijímala tradice scholastická i novověce empiristická. Kalibrovací autoritu má nyní rozum, subjekt a tedy řeč coby médium rozumu. V tomto pojetí je už obtížné mluvit o nějaké adekvaci, neboť beztvorost empirických dat je čímsi nedosažitelným, čímsi, co do našeho světa, do skutečnosti proniká teprve vlastní aktivitou subjektu. Pravda tedy není shodou vnějšího světa s rozumem, jak by to bylo v případě prostého přehození znamének a důrazů, pravda se stává procesem a aktualizuje se v reflexivní činnosti subjektu. Pravdou empirického

vjemu je slovo,<sup>582</sup> které jej zachytí. Pravdou slova je věta nebo situace, která mu dává smysl atd.. Domov pravdy je nyní v reflexivním variování představ, a to buď na základě správné metody (pravidla správného odvozování, podržuje-li část karteziánského dědictví (více či méně platné pro klasickou německou filosofii) nebo cestou čisté produktivity představ a imaginací, jejichž zdrojem je nekončící proces reflexivity (romantické rozvrhy).

Pravdu Aristoteles definuje ve 4. knize Metafyziky takto: „Omylem (pseudos) jest, jestliže řekneme, že jsoucí není anebo že nejsoucí jest; pravdou jest, řekneme-li, že jsoucí je a že nejsoucí není. Ten tedy, kdo říká, že něco je nebo není, buď vypoví něco pravdivého nebo mylného.“<sup>583</sup> To je klasická formulace, která posloužila jako základ korespondenční teorie pravdy, kterou pak proslavil Tomáš svou definicí *adequatio rei et intellectus*<sup>584</sup> coby adekvace předmětu a ideje v Božím rozumu, resp. v lidském rozumu (odvozeně).

Pravda v tradičním pojetí jako adekvace potřebuje výpověď, kde se něco predikuje, bydlí v predikci. Konec nebo alespoň dostatečné rozkolísání učinil této dlouhé filosofické tradici Nietzsche. Než se však detailněji obrátíme k jeho útoku na základy západní koncepce pravdy, dovolíme si schematický náčrt proměn pojmu pravdy v posledním století. Jaké alternativy vyrostly na troskách korespondenční teorie a co jsou schopny nabídnout k osvětlení jeho teologické varianty?

#### 4.2.1 Neadekvátnost adekvační teorie?

Kdybychom chtěli začít od konce, můžeme ukázat na Rortyho nadšený souhlas s nietzschovskou kritikou korespondence. Přitom si však jeho kritiku specifickým způsobem upravuje a jeho tezi, že pravda je to, co podporuje život, roubuje na pragmatickou tradici. Řečí o užítku navazuje na Jamese, konkrétně na jeho článek *Pragmatism's Conception of Truth* z roku 1907. James sice ještě vychází z korespondenční teorie, ale pragmatismus na pravdě zajímá to, co nazývá její *cash-value* v lidské zkušenosti. Není proto ničím pevně daným, ale spíše procesem verifikace či oprávněním určité představy. Užitečné je to, co se ve zkušenosti osvědčí. Nejedná se přitom o žádnou vypočítavost. Korespondence tu zůstává, ale ve specifickém slova smyslu „*Každá idea, která nám pomůže logicky nebo prakticky operovat se skutečností či s tím, co k ní patří, idea, která nás při dalším postupu nezaplete do klamu, která může náš život přizpůsobit celku skutečnosti, taková idea se bude s touto skutečností v dostatečné míře shodovat.*“<sup>585</sup> Shodovat se se skutečností tedy pro Jamese znamená, že

<sup>582</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*, s. 107n.

<sup>583</sup> ARISTOTELES. *Metafyzika*, VI, 7, 1011b, 26-29.

<sup>584</sup> AKVINSKÝ, Tomáš. *De veritate*, q.1, art.4, české vydání, AKVINSKÝ, Tomáš. *O pravdě: O myslí*, s. 119: „*Věci jsou pak nazývány pravdivými na základě pravdy, která je v Božím nebo lidském intelektu, stejně jako je jídlo nazýváno zdravé na základě zdraví živočicha, a ne na základě inherentní formy. Avšak na základě pravdy, která je v samotné věci a která není ničím jiným než jsoucností shodnou (adaequata) s intelektem nebo přizpůsobující intelekt, ke shodě se sebou, je nazývána „věc pravdivou“ jako podle inherentní formy.*“ Příslušný oddíl v *Summě teologické* mluví v podobném duchu, na místo termínu *adaequatio* však používá termín *conformitas*. *Summa theol.*, q.XVI, art. II (český překlad, AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologické summy*, s. 163-164).

<sup>585</sup> Peirce, Charles S. a Ekkehard Martens. *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, s. 165 (citováno podle ROHLS, Jan. *Korrespondenz*, s.32).

taková idea je při zacházení s touto skutečností nápomocná a prospěšná. Pravé je to, co nás na cestě myšlení postrkuje dále, co cestu myšlení dále otevírá.

Další podstatný krok směrem od adekvátního chápání pravdy učinil Ch. S. Peirce, který usiloval o spolehlivý způsob, jak zachytit pravdu navzdory rozdílným pohledům, perspektivám a předpokladům každého mluvčího. „*Existují reálné věci, jejichž vlastnosti jsou zcela nezávislé na našich názorech o nich; toto reálno působí na naše smysly podle pravidelných zákonů a byť je naše smyslové vnímání tak rozdílné jako naše vztahy k této skutečnosti, můžeme se při spolehnutí na zákony vnímání a díky logickému uvažování dostat s jistotou k tomu, jak věci ve skutečnosti a v pravdě jsou.*“<sup>586</sup> Pravda je pak takové mínění, s nímž při takovém postupu musí každý souhlasit. Zůstává tak sice stále v koleji korespondence, avšak v tomto případě je pravdou shoda výpovědi s výsledkem (neomezeného) badatelského procesu, konsensu vědeckého společenství.<sup>587</sup> Tak se poprvé zrodila konsensuální teorie, která má dosud vlivné zastánce, např. Karl-Otto-Apel nebo J. Habermas, kteří ji dále rozvinuli. Shoda s realitou je zde předpokládána, avšak je jakýmsi předstupněm, něčím, co je zde jako samozřejmý předpoklad.

Habermas v této souvislosti zavádí termín „*ideale Sprechsituation*“ (ideální řečová situace), kterou charakterizuje čtyřmi podmínkami. (1) Všichni účastníci musí mít stejné podmínky a šance účastnit se diskursu. (2) Všichni diskutující musí mít stejnou šanci uvádět tvrzení a problematizovat jejich nárok na platnost. (3) K diskursu jsou připuštěni pouze ti mluvčí, kteří coby jednající mají stejné šance reprezentativní řečové akty užívat, tj. své postoje, pocity a přání vyjadřovat (4) Totéž platí pro regulativní řečové akty, tj. pro rozkazy, zákazy, sliby apod.<sup>588</sup> Taková ideální řečová situace asi nikdy nenastane, avšak diference mezi ideálním konsensem a současným stavem diskuse propůjčuje všem výpovědím onu falibilitu, která bude zrušena až v ideálním konsensu, který funguje jako kritérium pravdy.

V anglosaském světě se vlivným zástupcem této teorie postupně stal H. Putnam, který sice zpočátku zastával klasickou korespondenční teorii, avšak postupně ji opustil ve prospěch přesvědčení, že pravda je něčím jako idealizovaná racionální akceptovatelnost výpovědi nebo teorie.<sup>589</sup> Jeho posun v chápání pravdy souvisel s posunem od metafyzického k internímu realismu. První pracuje s předpokladem, že svět se skládá z pevně daného celku na duchu nezávislých předmětů tak, že může existovat přesný popis toho, jak svět skutečně vypadá. Pro interní realismus je naopak charakteristické, že otázku, ze kterých předmětů se svět skládá, považuje za smysluplnou pouze v rámci určité teorie či popisu. Tvrdí-li někdo, že výpověď je pravdivá, tvrdí tím, že je takovou výpověď možno ospravedlnit (v dané teorii oprávnit). Při postulování racionálního konsensu coby kritéria pravdy se Putnam dovolává Kanta, když konstatuje, že „*poznání (tj. pravdivá výpověď) je výpovědí, kterou by racionální bytost akceptovala, pokud by disponovala dostatečnou zkušeností toho druhu, jaká je*

---

<sup>586</sup> PEIRCE, Charles S. Die Festlegung einer Überzeugung (1877). In: *Texte der Philosophie des Pragmatismus*, s. 61-98, cit. s. 79.

<sup>587</sup> ROHLS, Jan. Korrespondenz, konsens und Kohärenz, s. 41.

<sup>588</sup> HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, s. 177n.

<sup>589</sup> PUTNAM, Hilary. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, s. 75.



*pro bytost s naší přirozeností skutečně možná. Pravda v každém jiném smyslu je nedosažitelná a nepochopitelná.*<sup>590</sup>

Odhlédneme-li od toho, že Habermas i Putnam se do určité míry od svých vlastních koncepcí později distancovali,<sup>591</sup> lze proti dané teorii v zásadě vznést dvě podstatné výtky:

(1) Skeptickou, totiž, že existuje teoretická možnost, že se mýlí úplně všichni a univerzální konsensus potom v žádném případě nemůže být kritériem pravdy.

(2) Metodickou, na níž upozorňuje E. Tugendhat, který sice souhlasí, že když všichni něco správně poznávají, musí se shodovat. V tomto případě však konsens není kritériem pravdy a jejím poznáním, nýbrž pouze důsledkem poznání pravdy.<sup>592</sup>

Rodištěm odlišného pojetí pravdy byl paradoxně logický pozitivismus, jinak známý právě svým lpěním na přesné korespondenci. V samotném jeho středu však O. Neurath, jeden z představitelů Vídeňského kruhu, rozvinul důslednou koherenční teorii pravdy (v protikladu k převládající korespondenční teorii zastávané Carnapem, Schlickem a mladým Wittgensteinem), a to bez toho, aby musel předpoklady logického pozitivismu nějak zásadně revidovat. Je možno konstatovat, že je naopak pro otázku pravdy radikálně domyslel. Část řeči může podle něj mluvit vždy pouze o další části řeči. Nikdy ale ne o řeči jako celku z nějakého neřečového stanoviska. Jelikož žádné takové mimořečové stanovisko nemůžeme zaujmout, není možné ani žádné řečové výpovědi konfrontovat se zážitky či světem jako takovým. Výpovědi není možné porovnávat se světem přímo, ale vždy jen výpovědi s výpověďmi. Takto korespondenční teorii zcela připravil o zázemí. Pravdu jednotlivých výpovědí rozpoznáme v konfrontaci se všemi ostatními dosavadními výpověďmi. Pravdivá je pak taková, kterou lze do souvislosti předchozích výpovědí bez obtíží začlenit.<sup>593</sup>

Můžeme tedy shrnout, že spočívá-li pravda podle teorie konsensu v konstatování, že jí všechny subjekty poznání mohou schválit, pak podle koherenční teorie spočívá kritérium pravdivosti v souladu výpovědi se všemi ostatními.

Umírněnější verzi koherenční teorie reagující na pozdější vývoj analytické filosofie předkládá E. Tugendhat. Svou teorii formuluje pod vlivem Quinovy kritiky předpokladů logického pozitivismu (viz jeho *Dvě dogmata empirismu*), kde vyvrací tezi, že výpovědi o světě lze verifikovat jednotlivě, převedením na nějaké základní protokolární věty a porovnat je s kusem skutečnosti, která jim odpovídá. Jednotlivá fakta jsou již vždy natolik infikovaná teorií, že nám vytržená z kontextu nemohou o pravdě sdělit vůbec nic. Pravda jednotlivých výpovědí je proto závislá na pravdě celé teorie. Tugendhat tedy může konstatovat, že korespondenční teorie je tou koherenční nyní nejen doplněna, ale je jí natolik prorostlá, že je třeba ji koncipovat znovu.<sup>594</sup>

<sup>590</sup> PUTNAM, Hilary. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, s. 93n.

<sup>591</sup> Podrobně viz ROHLS, Jan. *Korrespondenz*, s.43nn.

<sup>592</sup> TUGENDHAT, Ernst a Ursula WOLF. *Logicko-sémantická propedeutika*, s. 195. Sám proto navrhuje vlastní teorii pravdy, která kombinuje korespondenční teorii logického empirismu a elementy koherence, které jsou nutné vzhledem určenosti jednotlivin celkem teorií.

<sup>593</sup> NEURATH, Otto. *Soziologie im Physikalismus*, s. 403 (citováno podle ROHLS, Jan. *Korrespondenz*, s. 46).

<sup>594</sup> TUGENDHAT, Ernst a Ursula WOLF. *Logicko-sémantická propedeutika*, s. 197n.

Korespondence v rámci koherenční teorie neznamená korespondenci výpovědi s nějakou mimojazykovou entitou, nýbrž jen s další výpovědí. Jinak by se celá koherence nepozorovaně zase proměnila v korespondenci. Korespondovat může jedna výpověď s druhou, koherentní musí být vždy větší množství výpovědí současně.

Když J. Rohls nejznámější teorie pravdy rekapituluje, typologizuje je podle tří emblematických myslitelů. Zatímco korespondenční teorii můžeme sledovat zpět k Aristotelovi a konsenzuální se může odvolávat na Kanta, v koherenční teorii vidí dědictví Hegelovo. Zde platí nejen, že pravda je definována koherencí jednotlivých výpovědí, ale je také explicitně postulován předpoklad, který většina zastánců koherenční teorie pouze implicitně předpokládá, totiž že skutečnost jako taková je nerozporná a tvoří koherentní celek.<sup>595</sup> Emblematicky toto přesvědčení shrnuje proslavená Hegelova teze z předmluvy k *Základům filosofie práva*: „co je rozumné, je skutečné; co je skutečné, je rozumné.“<sup>596</sup>

#### 4.2.1.1 Teologická pravda mezi adekvací, koherencí a konsensem

Na tomto místě se musíme vrátit k otázkám, které jsme řešili v souvislosti s problémem realismu. Tradiční realismus je bezesporu úzce spojen s korespondenční teorií pravdy. Limity realismu jsou proto v určitém smyslu i limity korespondenční koncepce pravdy. V tradičním empirismu novověké vědy rozhodovala o tom, co je pravé (co je skutečné) empirická data. Logický pozitivismus pak na místo o empirických danostech mluvil o faktech. Stále však jde o fakta, která lze změřit, dokázat, spočítat. Je jasné, že fakta tohoto druhu teologická řeč neposkytuje. A ta, která by takovou podmínku splňovala, nám zase nic teologicky podstatného (pravdivého) nesdělí. Kdo se ptá empiricky (např. historicko-archeologicky), může dostat jen empirické odpovědi, které nám poskytnou tak nanejvýš komentář ke světské zkušenosti, nikoli však už něco vpravdě křesťanského, konstatuje Ch. Link.<sup>597</sup> Podobně se vyjadřuje i W. Pannenberg: „Kdyby šlo Boží skutečnost a jeho zjevující a zachraňující jednání chápat jako zajištěné datum, bylo by tím již vše podstatné řečeno a v teologii by spíše než o poznání šlo o uznání.“<sup>598</sup> Ve světě faktů tohoto druhu se Bůh nevyskytuje. „Boha nikdy nikdo neviděl“ zaznívá z celé biblické tradice.<sup>599</sup> Bůh se ve světě nevyskytuje jako květina nebo vzácný kámen, které můžeme zdokumentovat. Nevyskytuje se ani jako přírodní zákon nebo světový princip. Pokud toto platí, stojí Bůh jednoznačně mimo dosah přírodovědeckého poznání. Nesplňuje minimální podmínky toho, aby se mohl stát možným předmětem takového zkoumání.<sup>600</sup>

Definovat pravdu jako *adequatio* nebo *conformitas*<sup>601</sup> má jistě dobré důvody a mnoho realistů se jí bude držet. Nelze pochybovat o tom, že toto pojetí je v obecném chápání nejrozšířenější a lze najít řadu důvodů, proč jej neopouštět. To svým způsobem

<sup>595</sup> ROHLS, Jan. Korrespondenz, s. 50.

<sup>596</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*, s. 30. Shodná formulace rovněž v: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika*, s. 44.

<sup>597</sup> LINK, Christian. *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?*, s. 25.

<sup>598</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 271.

<sup>599</sup> Jan 1,18.

<sup>600</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 29.

<sup>601</sup> AKVINSKÝ, Tomáš. *De veritate*, q.1, art.4, (česky: AKVINSKÝ, Tomáš. *O pravdě: O myslí*, s. 119); *Summa theologica*, I,q16 art.2.

platí i v teologii.<sup>602</sup> Naše tázání nás však nutí sledovat naopak ty momenty, které jsou v korespondenčním pojetí problematické. Vezmeme-li libovolnou teologickou výpověď, dostaneme se okamžitě do potíží, položíme-li si otázku *v jakém smyslu se zde jedná o adequatio? Jakým způsobem se taková výpověď shoduje s určitým stavem věci?* Jak obtížné je precizovat takovou korespondenci jsme viděli již při kritice logického pozitivismu.<sup>603</sup> Nejschůdnější řešení tehdy nabídl mladý Wittgenstein, který mluvil o logické formě, která je oběma stranám korespondence společná (viz kapitola 2.2.4.2). V případě teologie však nastává specifický problém, jak takovou formu korespondence aplikovat na dějinně se aktualizující pravdu, tj. na časově dané obsahy. Nerezignujeme na to podstatné, totiž na dějinný rozměr poselství o spáse, podáme-li jej v podobě korespondenčně budovaných výpovědí?

Adekvátní koncepce pravdy je silně svázána s propoziční formou. Pravdivé je tvrzení, nikoli skutečnost.<sup>604</sup> Skutečnost tu bude i bez pravdy, pravda je zde jen, když je něco predikováno. Tato koncepce je však v teologii nevhodná, neboť se jen obtížně vyrovnává s dějinností. Není jistě náhodou, že tradiční, tj. korespondenční teorie pravdy začala svou přesvědčivost ztrácet s nástupem historismu a s ním spojeným vzestupem dějinného vědomí.<sup>605</sup> To sice samotnými fundamenty křesťanství a teologie značně otřásl, současně však umožnilo znovu promýšlet podstatu biblické zvěsti z nové perspektivy a s doposud upozaděnými důrazy. Teologie i širší společensko-humanitní vědy tak díky průlomu historického vědomí prožilo otřes a nové ustavení již století před paradigmatickými změnami, které otřáslы vědou obecně až ve století dvacátém. Může proto posloužit jako příklad, jak zvládnout ztrátu metafyzických základů bez rezignace na vlastní úkol a pověření.

Propoziční pravdy staroprotestantské ortodoxie byly vystaveny natolik silnému tlaku vědomí historické podmíněnosti, že napříště již teologie považuje za samozřejmost, že každé vnímání, rozumění i mluvení o Bohu je vždy součástí dějinné situace. Každé z biblických proroctví je toho důkazem. Bez tohoto vědomí se z nich stávají pouhé chronologií hnané jízdny řády. Pravda o níž bible hovoří není bezčasovou a neměnnou definicí, kterou stačí vždy vytáhnout z truhly tradice. Ke své bytnosti potřebuje opakování, opakování ve formě aktualizace v životě čtenáře, jen v tomto aktualizovaném opakování, v neustále obnovovaném konsensu je možno ji znovu nacházet.<sup>606</sup>

Pozdější analytická filosofie, jak jsme viděli výše, již náboženské výpovědi slepě nepodřizovala neplodným restrikcím logické korespondence, ale pokoušela se jejich pravdivost poměřovat mírou toho, nakolik je výpověď rozumově sledovatelným jazykovým vyjádřením a dorozuměním. Důraz se z nepřiměřené logicko-pozitivistické ontologie přenesl k funkčnímu tázání, zhruba ve smyslu „jakou funkci mají teologické

---

<sup>602</sup> Stačí odkázat na řadu zastánců realismu jako je Torrance, McGrath a jiní, aniž bychom museli poukazovat na extrémní mezi křesťanskými fundamentalisty, kteří si korespondenci pletou s doslovností. Příkladem může být i koncepce kritického realismu J. Soskice, kterou jsme načrtli v kapitole 4.1.3

<sup>603</sup> Např. M. Heidegger se v úvodu své práce *O pravdě a bytí*, kriticky obrací právě k tomuto problematickému bodu celé korespondenční teorie.

<sup>604</sup> „*Neboť mylné čili nepravdivé a pravdivé není ve věcech..., nýbrž je v myšlení (en dianoia)*“ (ARISTOTELĚS. *Metafyzika*, E 1027b, 25-27).

<sup>605</sup> Viz GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*.

<sup>606</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 26-27.

věty pro ty, kdo je užívají?“ Obejde se již bez registrovatelně doložitelných dat (na ně ještě byly vázány koncepce *I. Ramsaye, Religious Language* nebo *F. Ferrého, Language, Logic and God*) a může sledovat pravdivost takových výpovědí na tom, nakolik mohou otevírat skutečnost (*disclosure*), která vyjadřuje např. základní vymezení se mluvčího vůči celku světa nebo vůči existenci či ztělesňovat určitý etický apel.<sup>607</sup> Kritérium pravdy se tím posouvá od adekváčního poměřování, které vyžaduje korespondenční teorie, k určitému druhu koherence. Shoda již nemusí být vůči vnějšně danému objektu, jehož podoba je dána logickou formou, ale pravda se prokazuje v plausibilním propojení s celkem. To od teologie vyžaduje jednak koherenci směrem dovnitř k celku dané tradice a jednak navenek ve smyslu koherentního zasazení svých výpovědí do kontextu ostatních věd. S teorií koherence se ostatně v prolegomenech jednotlivých systematicko-dogmatických rozvrhů setkáváme nejčastěji.

V neposlední řadě hraje v teologické řeči nezastupitelnou roli i teorie pravdy založená konsensuálně. Pravda se zde poměřuje komunikativní závazností a spolehlivostí. Utváří se tak jednota řeči v dané tradici, jednotné poznání a vymezují se související oblasti poznání. Např. dogmata mají svůj původ v ekumenickém konsensu o pravdě evangelia. Tento postup má dva předpoklady (1) všichni posluchači mají stejnou šanci se v dialogu přibližovat pravdě, (2) musí se shodnout na určitých pravidlech dialogu jako *sola scriptura, solus Kristus*, aj., které pak vytváří základovou souvislost ostatních vět.<sup>608</sup> To, zda-li se něco např. v rámci církve považuje za pravdivé, je velice často určováno právě konsenzuálně. Konsensus zde však má - na rozdíl od standardních teorií konsensu (např. Habermasova nebo McLuhanova<sup>609</sup>) – komplikovanější strukturu, neboť do hry vstupuje dějinnost. Rozhodující totiž není pouze shoda církevních představitelů tehdy a tam, ale pravdivost takové výpovědi je dána neustále pokračujícím, aktualizujícím se konsensem s předsvědčením církve *tady a ted'*. Jde tedy o proces dvoustupňový: (1) konsensus *tehdy a tam*, (2) konsensus mezi přesvědčením *tady a ted'* s konsensem *tehdy a tam*. Z konsensu se tak stává nekončící dialog mezi reflexí a reflexí, přičemž od té romantické<sup>610</sup> se liší právě jen v tom, že je konsensem, tj. že prvotní či alespoň některá ze starších reflexí celý proces ustavuje či ukotvuje v tom smyslu, že dává reflexi (dialogu, konsensu) jednotnou (normativní) formu a obsah.

Ve výše načrtnuté koncepci konsensu, jak přichází ke slovu v církvi či teologii, usiluje o rovnováhu dvojí aspekt - kantovsko-racionalistický a dialogicko-hermeneutický. První z nich ve zkratce postuluje, že výpověď je pravdivá, je-li pro všechny účastníky, kteří mají přístup k určité zkušenosti a určitému poznání, racionálně přijatelná. Druhý aspekt naopak zdůrazňuje dialogickou strukturu takto dosahovaného konsensu, totiž jeho neuzavřenost a neustálou potenciální otevřenost pro nové zakoušení a novou aktualizaci pravdy.

---

<sup>607</sup> FLEW, Antony a Richard Mervyn HARE. *Theology and falsification: the university discussion*, s. 96-108.

<sup>608</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 35n.

<sup>609</sup> HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* nebo také HABERMAS, Jürgen a Niklas LUHMANN. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, kde konfrontuje svoji koncepci „*herrschaftsfreien Diskurses*“ s teorií N. Luhmanna.

<sup>610</sup> Viz kapitola 5.1.1.3

Je evidentní, že otázka po teologické pravdě se za těchto okolností významně proměňuje. Na místo předmětně uchopitelného faktu, k němuž naše výpovědi směřují a který miní, vstupují různé předpoklady, na nichž se teprve pravda může poměřovat. Teologické výpovědi proto svou pravdivost (oprávněnost) získávají vztahováním se, (určitou souvislostí) s nějakou prvotní reflexí, ustavující výpovědi o „Božím slovu“. Povahu tohoto vztahování nechme prozatím otevřenou. Jsou pravdivé proto, že v reflexivně-dialogickém vztahu vychází z věroučného a etického konsensu církve nebo že jsou dějinnými dokumenty křesťanského sebepochopení v určité době. Otázka po pravdě se v konsenzuálním ohledu často klade jako otázka po oprávnění, legitimaci či autorizaci (*Bewahrheitung, verifikation*), a to nejen v teologii a v církvi, ale obecně ve společenském prostoru, např. v právu. Link proto může přechod od korespondenčního pojetí ke konsenzuálnímu shrnout konstatováním, že „otázka po „shodě“ je nahrazena otázkou po instanci komunikativního společenství.“<sup>611</sup>

Nárok slova „Bůh“ evidentně nelze zcela přeložit do formy logické obecnosti, která by jeho pravdivost mohla ověřit. A není to jen případ řeči o Bohu. Svědky něčeho podobného jsme v básnictví či ve výtvarném umění. Jsou přece i přání, prosby, požehnání, zaslíbení, modlitby a jiné formy řeči, které v sobě bezpochyby intendují něco jako pravda, avšak jak zřetelně cítíme, žádná z výše načrtnutých koncepcí pravdy takovouto skutečnost nevystihuje.

#### 4.2.2 Davidson: pravda jako „transcendentální podmínka“

Z postanalytických filosofických koncepcí je v našem ohledu bezesporu nejzajímavější ta Davidsonova. Pokusil se ji přehledně shrnout v příspěvku *The Centrality of Truth*<sup>612</sup>, který přednesl v Praze.

Nejprve v různých koncepcích pravdy rozlišuje tři přístupy a následně vymezuje koncepci vlastní. První skupinu myslitelů představují ti, kteří v otázce pravdy spatřují zásadní problém. Ti považují pravdu (1) za něco objektivního, tedy na nás (na lidském faktoru) nezávislého a (2) za něco, co je třeba hledat, tedy za něco, co když to nalezneme, lze podobně jako např. objevený, neznámý ostrov popsat. Získaná definice se tak stává kritériem či normou pravdivosti. Zmíněné dva předpoklady splňuje především korespondenční teorii pravdy coby korespondence výroku či propozice s příslušným faktem. Z této definice vyplývá, že pravda výroku je (1) něčím objektivním (pravdivost výroku nezávisí na uživatelích jazyka, ale na tom, jak se věci ve skutečnosti mají) a (2) něčím, co lze definovat (máme tedy k dispozici obecné kritérium, jehož pomocí můžeme zjistit, zda je problematický výrok pravdivý nebo nepravdivý). Proč Davidson nemůže přijmout korespondenční teorii je zřetelné z jeho snahy o překročení dualistických schémat, jak jsme to viděli v kapitole 3.1.3. Vystačíme si proto k konstatováním, že Davidson souhlasí s tvrzením (1), ale distancuje se od tvrzení (2).

Zástupci další skupiny myslitelů se domnívají, že nic takového jako pravdu, která stojí v základech každé vědy, odhalit nelze. Pravda dle nich není objektivním předmětem, jehož nalezení by umožňovalo výstavbu ostatních věd. Ty mohou vznikat i

<sup>611</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 35n.

<sup>612</sup> Viz. sborník příspěvků z pražského kolokvia o problematice pravdy – září 1996. PEREGRIN, Jaroslav. *The nature of truth (if any)*, s. 3-14. Předneseno na kolokviu o problematice pravdy v září 1996.

bez přispění filosofů. Dewey se proto vysmívá myšlence, že filosofové mají přístup k nějaké základní pravdě, bez které by věda nebyla s to pokroku. Pojem *pravdy* není zdaleka tak důležitý, jak by se mohlo na první pohled zdát, a musíme ho definovat pomocí pojmů základnějších, v případě amerických pragmatiků je tímto pojmem „užitečnost“. Teorie (či přesvědčení) je pravdivá tehdy, když nějak napomáhá lidským zájmům. Pravda nemůže být nějakým objektivním, na našem poznání nezávislým předmětem, neboť závisí pouze na nás, co považujeme za užitečné. Slabou stránkou pragmatiké teorie je to, co Putnam nazývá „naturalistickým omylem“ – totiž, že existují vždy výroky, které vyhovují pragmatickým kritériím a současně jsou evidentně nepravdivé. To vedlo novější pragmatiky k třetímu stanovisku.

Podle něj má pojem pravdy ještě menší význam, než mu přikládali zástupci druhé skupiny. Teorie, které odmítají důležitost pojmu pravdy, označují samy sebe jako deflační. Podle deflacionistů je pojem pravdy ve své podstatě triviální a nezasluhuje velkou pozornost. To je např. pozice Quinova: „*Co to pro větu „sníh je bílý“ znamená být pravdivá, rozumíme stejně tak jasně, jako rozumíme, co znamená pro sníh být bílý. Ten, kdo hloubá nad přídavným jménem „pravdivý“, by měl očividně raději hloubat nad větami, kterým jej připisujeme. „Pravdivý“ je transparentní.*“<sup>613</sup> Jedním z problémů, které však musí deflacionistická teorie vyřešit je, jak na jejím základě vysvětlit věty typu: „Všechno, co řekl, byla pravda“.

Na první pohled deflační teorie připomíná Tarského definici pravdivosti, kterou vysoce oceňuje i Davidson. Podívejme se proto nyní, jaký je mezi těmito teoriemi vztah. Tarski se nejprve ptá, jaké pravdivostní podmínky má např. výrok „sněží“ a kdy je zkoumaný výrok pravdivý. Odpověď je nečekaně jednoduchá. „Sněží“ je pravda tehdy a jen tehdy, jestliže sněží. Předložená definice má formu: „*p*“ je pravda tehdy a jen tehdy, jestliže *p*.<sup>614</sup>

Na první pohled se zdá, že uvedené schéma - někdy nazývané *diskvotační* nebo *T schéma* - se shoduje s deflačním pojetím Quina. Zdá se totiž, že výraz „*p*“ je pravda, musí, přijmeme-li Tarského schéma, znamenat totéž jako výraz *p*. Význam výrazu „pravda“ tak k významu výroku nic nového nepřidává, a tudíž jej ani nijak necharakterizuje. Nicméně diskvotační schéma nemůže vyčerpat celý obsah pojmu *pravda*! *T schéma* udává totiž extenzi tohoto predikátu pouze pro jeden jazyk. Budujeme-li totiž formální jazyk, pojem *pravdy* nutně předpokládáme. Tarského definice pak pouze stanoví, kterým výrokům tento již předpokládaný pojem přisoudíme a kterým nikoli. To si Tarski uvědomuje, a proto definuje pravdu pouze pro jednotlivé formální jazyky. Z těchto úvah Davidson vyvozuje, že *T schéma* nemůže vést k nějaké obecné teorii pravdy. Tarski totiž pojem pravdy při výstavbě formálních jazyků již musí předpokládat. Pravda je tedy vždy vzhledem k formálnímu systému termínem metajazykovým a Tarského schéma definuje pojem pravdy vždy jen relativně vůči jazyku. Podobnost deflační teorie s teorií Tarského je tedy čistě povrchová. Zatímco se deflační teorie snaží objasnit význam pojmu *pravda*, Tarski tento pojem, aniž by se jej

<sup>613</sup> QUINE, Willard Van Orman. *Hledání pravdy*, s. 90.

<sup>614</sup> Srov. TARSKI, Alfred. Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen.

snažil objasnit, již předpokládá, a pouze ukazuje, jak stanovit jeho extenzi v konkrétním formálním jazyce.<sup>615</sup>

Davidson ve shodě se zastánci deflacionismu tvrdí, že pravdu nelze považovat za jakousi definicí zachytitelnou normu či kritérium našich jazykových konstrukcí. Na rozdíl od těchto teoretiků se však domnívá, že pravda není něčím nadbytečným či triviálním, ale naopak, že hraje v našem jazyce klíčovou roli. Davidson konstatuje, že: „...člověk, který ví, za jakých podmínek by byla věta pravdivá, větu rozumí.“<sup>616</sup> Abychom větu rozuměli, tj. abychom pochopili její význam, musíme znát její pravdivostní podmínky. Na rozdíl od deflacionistů se tedy Davidson domnívá, že význam výroku je určen jeho pravdivostními podmínkami. Pojem pravdy tedy není ničím nadbytečným nebo triviálním, ale hraje (protože pravdivostní podmínky určují význam promluvy) v rámci našeho pojmového schématu ústřední roli.<sup>617</sup>

Kde se však pojem pravdy vynořuje? Davidson načrtává jak k pojmu pravdy a k řeči dospívá dítě. Počátečním „objevem“ dítěte je skutečnost, že zvuky vyvolávají určité účinky. Pomocí pláče dítě dává najevo určitý nedostatek (hlad, zimu atd.). Později objevuje specifitější zvuky, které se spojují s komplikovanějšími potřebami. Dalším důležitým krokem při osvojování si jazyka je okamžik, ve kterém si dítě „uvědomí“, že i ostatní (dospělí) vydávají určité zvuky. Tato skutečnost je nutným předpokladem k tomu, aby mohli dospělí začínajícího malého adepta řeči tyto zvuky učit. Zvuky jsou doposud bezvýznamné a výuka probíhá většinou ostenzivně. Jejím cílem je, aby si dítě spojilo s určitou situací příslušný zvuk. Teprve nyní se otevírá prostor pro to, co nazýváme chyba. Dítě, které projde ostenzivní výukou jazyka, může na určité situace reagovat chybně – používat nesprávný zvuk. Reaguje-li např. na svou matku zvukem „táta“, pak reaguje chybně a rodiče to nechválí, oceňují naopak reakce adekvátní. V této fázi je dětská reakce kvalitativně podobná reakcím zvířecím, zvukově reaguje na situace, v nichž se ocitá. Schopnost myslet doposud dítě neuplatnilo. Přestože již používá jazykové výrazy správně či nesprávně, ještě si toto hodnocení neuvědomuje a vnímá pouze slast pochvaly nebo její nedostatek. Myšlení podle Davidsona začíná až v okamžiku, kdy jsme schopni sami posoudit náš projev z hlediska jeho správnosti či nesprávnosti, tedy v okamžiku, ve kterém již pouze nereagujeme. Abychom o dítěti řekli, že myslí, musí si být vědomo možnosti chyby. Tento krok je krokem od podmíněné reakce (na podobné podněty) k myšlení a tedy i krokem od první etapy učení se jazyka k etapě druhé. Zatímco k podmíněné reakci dochází díky bezprostřední přítomnosti předmětu v poli našich smyslů, myšlení se může vztahovat i k předmětům, které se našich smyslů bezprostředně nedotýkají a není proto pouhou reakcí. Myslicí i nemyslicí mohou používat výrazy jazyka. Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že nemyslicí slovy pouze reaguje na vnější podněty, zatímco myslicí používá slova s vědomím, že slova mají určitý význam.<sup>618</sup>

<sup>615</sup> Více k Tarského koncepci pravdy viz PEREGRIN, Jaroslav. *Význam a struktura*, s. 147-153.

<sup>616</sup> DAVIDSON, Donald, *The Centrality of Truth*, s. 10.

<sup>617</sup> Podle zastánců deflacionismu význam souvisí nikoli s podmínkami pravdivosti, ale s podmínkami správného užití.

<sup>618</sup> Davidson zde sice nikde nemluví o otázce svobody, není předmětem jeho zájmu, je však zcela zřejmé, že tím hlavním rozdílem, který v posledu odlišuje první fázi od druhé, je právě moment svobody, který se v této schvůli u dítěte začíná aktualizovat. Je přece zkušeností většiny z nás, že v určitou dobu děti

Řekli jsme, že v druhé etapě nejsou již výrazy pro mluvčího jen zvuky, jimiž se patřičně reaguje na podněty, ale jsou něčím, co má navíc význam. Co to však znamená rozumět významu nějakého jazykového výrazu? Věť rozumíme právě tehdy, když víme, co její jednotlivé části označují. Tato znalost však nespočívá v ničem jiném než v tom, že víme jakým způsobem přispívá část věty k pravdivosti celku. Předpokladem myšlení je tedy uvědomění si skutečnosti, že naše výroky mohou být pravdivé nebo nepravdivé. Význam věty pak chápe pouze takový účastník komunikace, který dokáže alespoň principiálně výrok verifikovat. Podobně význam jednotlivého termínu chápe až ten, komu je jasné, jakým způsobem může přispívat tento termín k pravdivosti věty. Větám, ale ani jednotlivým jazykovým termínům tedy nemůžeme rozumět, aniž bychom neměli k dispozici pojem *pravdy*.

Shrňme nyní závěry, k nimž Davidson dospěl: (1) Pojem *pravdy* hraje v jazyce klíčovou roli - nejedná se tedy o pojem triviální nebo dokonce nadbytečný. Pojem *pravdy* hraje totiž klíčovou hodnotu při analýze významu promluvy. Tato skutečnost se při výuce jazyka projevuje v tom, že dítě začne chápat význam promluvy až v okamžiku, ve kterém si osvojí právě tento pojem. (2) *Pravda*, jelikož je podmínkou porozumění, stojí mimo náš pojmový rámec, a tudíž její definice není pomocí tohoto pojmového rámce možná. Nelze ji, tak jak to činili např. zastánci pragmatismu, redukovat na normu, kterou se, když mluvíme, řídíme. (3) *Pravda* je objektivní. To jinými slovy znamená, že nezáleží na uživatelích, který výrok uznají za pravdivý a který nikoli.

Kdybychom srovnali Davidsonův přístup s deflacionistickou pozicí Quina, který pravdě žádnou významnou úlohu nepřipisuje, viděli bychom rozdíl nikoli nepodobný sporu Rortyho s Putnamem o naturalismus. Quine v článku *The Nature of Natural Knowledge*<sup>619</sup> načrtává svou verzi procesu dětského osvojování řeči. V čem se tyto popisy liší?<sup>620</sup>

Osvojování si jazyka začíná osvojením si jednoduchých pozorovacích vět (*observation sentences*). Na té nejprimitivnější úrovni mají takové věty formu samostatně stojících slov jako „míč“, „červený“ atd. Dítě si totiž spojuje určitý zvuk, který nejprve slyší od dospělého, s příslušnou situací. Jestliže reaguje podobně jako dospělý, tj. spojuje-li správný zvuk se správnou situací, je dospělým chváleno a usiluje o to, pokračovat takto dál. V rámci jazyka se však vyskytují i věty, kterými bezprostředně nereagujeme na konkrétní situaci – věty složené, obecné atd. Podněty k naučení se těmto větám již nemohou přicházet z empirického světa, ale přicházejí od okolních mluvčích. Učíme se tak nové věty a ty se následně snažíme uvést do souvislosti s větami pozorovacími. V mysli dítěte se tak začíná vytvářet poměrně komplikovaný jazykový systém, který je neustále přístupný korekci, jejímž zdrojem je

---

naleznou jisté zalíbení ve fabulování, tj. sdělování něčeho, co tak nebylo nebo bylo jinak. To není žádná záliba ve lži, nýbrž radost z nového prostoru, který se jim otevírá, totiž prostoru, kde nejsou vázáni tím, co je nebo bylo, ale mohou od tohoto odstoupit, mohou v řeči svůj svět učinit jiným než aktuálně je nebo byl.

<sup>619</sup> QUINE, Willard Van Orman. *The nature of natural knowledge*.

<sup>620</sup> Dva popisy procesu výuky mateřského jazyka u dítěte ve skutečnosti v nové souvislosti shrnují mnohem častěji citovaný rozdíl mezi radikálním překladem (Quine) a radikální interpretací (Davidson). Viz např. PEREGRIN, Jaroslav. *Význam a struktura*, 124nn, 144nn.



jazyková společnost dítěte. Naše reakce jsou usměrňovány tím, že se vždy snažíme dosáhnout maximální slasti.

Pro Quina, který lidskou mysl vidí jako orgán, pomocí nějž jsme schopni rozpoznat podobné a reagovat následně tak, abychom dosáhli slasti, se toto počáteční stádium podstatně neliší od stádií, kdy si osvojujeme vyšší patra jazyka. Jediný rozdíl spočívá v tom, že na formování jiných než pozorovacích vět nemají již bezprostřední vliv čistě fyzikální podněty. Jazyk tedy Quine nahlíží jako systém více či méně podmíněných reakcí.

Co se týká první fáze osvojování si jazyka souhlasí Davidson s Quinem. I pro něj není jazyk rané fáze nic jiného než soubor vnějším světem podmíněných reakcí. Na rozdíl od Quina je však zde ještě druhá fáze, která je principiálně odlišná. V jejím rámci si dítě poprvé uvědomí, že někdy reaguje správně, jindy nesprávně. Právě uvědomění si této skutečnosti je podle Davidsona vstupní bránou k tomu, čemu říkáme jazyk. Až v okamžiku, ve kterém si dítě uvědomí, že některé věty jsou pravdivé a jiné nikoli, začíná v pravém slova smyslu mluvit. Předcházející fázi pouhých zvukových reakcí jistě musíme považovat za nutnou podmínku jazykového výcviku, nicméně tento výcvik není ještě v pravém slova smyslu výcvikem jazykovým. Nutnou podmínkou každého jazyka je tedy pojem pravdy. S Quinem souhlasí Davidson pouze v tom, že je pojem pravdy dále neanalyzovatelný. Důvodem však není jeho bezvýznamnost, ale naopak jeho klíčovost.

Pojem pravdy se Davidsonovi stává jakousi podmínkou jazyka, což poukazuje na její fundamentální charakter. Peregrin k tomu poznamenává: „*tento pojem nelze definovat nebo explikovat takovým způsobem, aby ho bylo možné vysvětlit někomu jinému, kdo ho postrádá...jestliže (implicitně) neví, co pravda je, pak mu to vysvětlit nelze; pak de facto není myslící bytostí.*“<sup>621</sup> Pokud je tedy pojem pravdy podmínkou jazyka, myšlení i možné interpretace, kterou nelze žádnou základnější kategorií typu „užitečnost, podobnost, korespondence“ zdůvodnit a vymezit, pak o pravdě musíme mluvit jako o svého druhu transcendentální podmínce a transcendentálním argumentu, který funguje podobně jako např. Kantova transcendentální jednota apercepce.<sup>622</sup> Jakkoli se Davidson u tohoto výměru zastavuje, naše tázání zde naopak musí začínat. Jak jsme se pokusili naznačit v pozn. č...to, oč vlastně běží na linii mezi Davidsonem a ostatními naturalisticky smýšlejícími pragmatiky, by mohla být otázka svobody.

Je-li pravda kategorií, na níž jsou všechny ostatní lidské (tj. člověka od ostatních organismů odlišující) kategorie převoditelné, pak nelze nevidět souvislost s neméně radikální koncepcí M. Heideggera, který bytnost pravdy nachází ve svobodě. A můžeme, byť Davidson tak zřejmě nikde nečiní, položit mezi svobodu a pravdu v tomto smyslu rovnítko.

Vztah kontinentální a analytické filosofie byl a do značné míry je velmi napjatý. V určitém ohledu však můžeme rozdíl vnímat podobně jako tradiční rozdíl, který klademe mezi filosofií a teologií. Filosofie vymezuje terén, klade otázky a dovádí

---

<sup>621</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 137-138.

<sup>622</sup> Tedy o zkušenosti jako vlastní, neboť o já může mluvit jedině ten, kdo nějaké „já“ má, kdo je subjektem.

člověka až na samu hranici, o níž a o tom, co je za ní, již nemůže odpovědně říci nic. Takto je tomu do jisté míry i s filosofií (post)analytickou a fenomenologicko-hermeneutickou. Analytická filosofie dojde svou analýzou až na hranici toho, co se odvažuje odpovědně říci a tázání hermeneutické může nezřídka začít tam, kde analytická analýza již nic dalšího sdělit nemůže. Korelativní pojem pravdy a svobody, zdá se, můžeme za takovou hranici považovat.

Dalším, tradiční koncepcí překračujícím momentem, s nímž přichází postanalytické myšlení, a zvláště Davidson, je způsob, jak o lidských přesvědčeních (tj. o postojích spočívajících na předpokladu pravdivosti) uvažovat. Davidson nás varuje, abychom je neviděli jako něco, co bychom mohli najít v hlavě mluvčího, který přesvědčení vyslovuje, nebo jako něco, čeho bychom se mohli dobrat nějakým postupem, který má k dispozici přírodovědec.<sup>623</sup> Přesvědčení jsou totiž něčím, co používáme, abychom si v tom, co někdo říká, udělali pořádek<sup>624</sup>, „podobně jako přírodovědec používá metry či kilogramy k tomu, aby si udělal pořádek v tom, čemu chce porozumět on.“<sup>625</sup> Jsou-li tedy přesvědčení, u nichž již vždy díky principu vstřícnosti předpokládáme pravdivost, nějakým nástrojem,<sup>626</sup> jehož pomocí si „zjednáme v našem světě pořádek“, pak nejsme daleko od momentů, které na pravdě, resp. iluzi fascinovali F. Nietzscheho. Nietzsche, radikální bojovník proti dualismu všeho druhu a prorok hodnoty nám blízkých předmětů podobně jako Davidson,<sup>627</sup> totiž rozehrává tázání po pravdě jakoby za onou pomyslnou hranicí, kterou si klade analytická filosofická tradice.

#### 4.2.3 Jiná pravda? Alternativa mimo adekvaci, konsensus a koherenci.

##### 4.2.3.1 Nietzscheho destrukce tradičního pojmu pravdy

V kapitole *Nietzsche a konec tradiční ontologie* jsme načrtli koncepci skutečnosti jako neustálého napětí dvou elementů – neuchopitelného chaosu dění a stabilní skutečnosti lidského světa, ohrožující skutečnosti a posilujícího zdání. „Stojíme tedy mezi poznatelnou ne-pravdou a ne-poznatelnou pravdou, neboli mezi odkrytostí a skrytostí, z nichž obě mohou obecně vzato vystupovat jako pravda i jako nepravda.“<sup>628</sup> Vzájemná odkázanost pravdy a nepravdy, odkrytosti a skrytosti rozehrává zápas o pravdu jako zápas o pravdu situace. Definitivní propoziční pravda našich pojmů stojící na adekvaci se jsoucnem je iluzí. Iluzí stability a neměnnosti.

<sup>623</sup> Přírodovědecký postup je v tomto případě nesmyslný a bezpředmětný právě kvůli tomu, že je při díle svoboda (nebo-li pravda po davidsonovsku).

<sup>624</sup> „Vycházíme z výpovědí mluvčích, tato data rozkládáme na teorii toho, co znamenají jejich slova a významy užíváme jako svoje měrné jednotky pro artikulaci svých výsledků způsobem analogickým tomu, jakým používá přírodovědec ty svoje.“ PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 141.

<sup>625</sup> PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk*, s. 141.

<sup>626</sup> Jsou-li pro Davidsona jazykové výrazy určitými nástroji, pak jsou to nástroje v jednom ohledu specifické, totiž v tom, že se od všech ostatních liší tím, že v nich jde o pravdivost. A ta podle Davidsona není druhem užitečnosti, jak si představuje většina postanalytických pragmatistů (v našem přehledu zvláště Quine a Rorty).

<sup>627</sup> „Vzdáme-li se dualismu schématu a světa, nevzdáme se světa, ale znovunastolujeme bezprostřední kontakt s nám blízkými předměty, jejichž příhody činí naše věty a názory pravdivými nebo nepravdivými.“ DAVIDSON, Donald. O samotné myšlence pojmového schématu, s. 125.

<sup>628</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 196.

Pravda situace si takovou stabilitu a neměnnost nárokovat nemůže. Může se vždy stát ne-pravdou a platí, že co se nemůže stát nepravdou, nemůže být ani pravdou.

Nejsystematičtěji se Nietzsche k problému pravdy vyslovil v eseji *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* (1873), později sice své stanovisko různě reformuloval, ustupuje důraz na metaforu, místo lži a přetvářky spíše mluví spíše o iluzi a zdání, ale základní půdorys zůstává v hrubých rysech nezměněn. Jak tedy vypadá jeho rekonstrukce resp. destrukce pravdy v tomto spise?

Tradičním místem pravdy je věta, propozice, tj. vlastní (nikoli přenesená) řeč. Pravda je pravdou věty za níž stojí adekvátní úsudek rozumu<sup>629</sup> v podobě *adaequatio intellectus et rei*. Nietzsche nabourává samozřejmost dosavadního pojetí tím, že ztotožňuje pravdu s metaforou. Destrukce probíhá dvojím způsobem. Nejdříve je pravda připravena o svůj domov ve vlastní řeči ztotožněním s metaforou, v zápětí však svou kritikou pravdy jako metafory proměňuje samu podstatu metafory, neboť bez pravdy jako adekvace není ani vlastní řeči a metafora tak ztrácí svůj protiklad a stává se vlastní podstatou řeči.<sup>630</sup>

Za původní činnost individua, která slouží k sebeuchování a sebezpečetění označuje přetvářku: „Intelekt jako prostředek k uchování individua, rozvíjí své hlavní síly v přetvářce; neboť ona je prostředkem, jímž se uchovávají slabší, méně robustní individua, kterým je odepřeno vést boj o existenci pomocí rohů nebo ostrých dravčích tesáků. V člověku dosahuje toto umění přetvářky svého vrcholu: tady je klam a mam, lichotka, lež i podvod, pomluva, reprezentace, život ve vypůjčeném lesku, maska, zahalující konvence, nutkání předvádět se před druhými i před sebou, zkrátka neustálé poletování kolem plamene ješitnosti natolik pravidlem a zákonem, že snad není nic nepochopitelnějšího, než že mezi lidmi mohl vzejít čestný a čistý pud k pravdě.“<sup>631</sup> Individuum toužící především po sebezachování a prosazení se vůči druhým, používá intelekt zcela přirozeně k přetvářce. Svou myšlenku však Nietzsche rozvíjí dál: „Pokud by se individuum chtělo jen udržet proti druhým individuí, používalo by za přirozeného stavu věcí intelekt většinou jen k přetvářce: jelikož chce však člověk existovat společensky a stádně zároveň z nouze a nudy, potřebuje jakousi dohodu o míru a usiluje o to, aby alespoň ta nejdrsnější *bellum omnium contra omnes* zmizelo z jeho světa. A uzavření míru přináší sebou něco, co vypadá jako první krok ke vzniku onoho záhadného pudu k pravdě.“<sup>632</sup>

Dochází k fixaci toho, co je napříště považováno za pravdu. A Nietzsche zdůrazňuje, že „první zákony pravdy tvoří zákonodárství jazyka: neboť zde poprvé vzniká kontrast mezi pravdou a lží.“<sup>633</sup> Lhář užívá platná označení a slova pro to, aby ne-skutečné nechal vystat jako skutečné a to tak, že zneužívá pevné konvence. Člověk chce pravdu pouze v omezeném smyslu, nemá ji rád pro ni samu, ale pro její příjemné,

<sup>629</sup> ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, E 1027b, 25-27, „Nebot' mylné čili nepravdivé a pravdivé není ve věcech..., nýbrž je v myšlení (en dianoia).“

<sup>630</sup> Nietzsche samozřejmě primárně neusiloval o rehabilitaci metafory, spíše mu šlo o diskreditaci pravdy v tradičním pojetí.

<sup>631</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 8-9.

<sup>632</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 9-10.

<sup>633</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 10.

život udržující důsledky. Vůči čistému poznání, které nepřináší žádné důsledky je lhostejný a vůči ohrožujícím, škodlivým a ničivým pravdám je naopak naladěn nepřátelsky.<sup>634</sup> Pravda se v tomto smyslu jeví jako utilitaristická reglementace řeči. Výsledkem tohoto demaskování pudu k pravdě coby prostředku sebepotvrzení a sebeprosazení je teze, že člověk je ze své podstaty ne-pravdivý, tj. stojící mimo pravdu a lež, neboť pokrytectví či přetvářka zde ještě v žádném případě nemůže být lží v silném slova smyslu.

Svou destrukci „čisté pravdy“ Nietzsche zahajuje otázkou: „jak je tomu s oněmi konvencemi jazyka? Jsou snad výsledkem poznání, smyslu pro pravdu: kryje se označení a věc? Je jazyk adekvátním výrazem všech realit?“<sup>635</sup> Pravda vyjadřuje buď tautologie (matematika, formální logika) nebo ony zmíněné konvence řeči. Ty první nemá smysl rozebírat, jelikož stejně nikoho neuspokojí, ty druhé Nietzsche vnímá jako iluze se zdáním pravdy. Ne-tautologická složka řeči vůbec pravdu v podobě *adaequatio intellectus et rei* nemůže vyjadřovat, neboť není diferencí v adekvaci, ale představuje diskrepanci mezi mluvícím já a bytím věci. Řeč má dojem, že svými slovy na toto bytí ve vědomí dosáhla, opak je však pravdou. Slova vyjadřují imanenci subjektivity a ze skutečnosti tak vyjadřují to neskutečné.

„Co je slovo?“, ptá se Nietzsche a pohotově si odpovídá: „Zobrazení nervového vzruchu ve zvucích. Usuzovat však z nervového vzruchu dále na příčinu mimo nás je již výsledkem chybného a neoprávněného užití věty o důvodu.“<sup>636</sup> Pohlédneme-li blíže na fungování jazyka zjistíme, že „u slov nikdy nezáleží na pravdě...“. „Věc o sobě“ (to by byla právě čistá pravda bez důsledků) je pro tvůrce jazyka zcela neuchopitelná a naprosto nežádoucí. On jen označuje vztahy věcí k lidem a aby je vyjádřil, sahá k „nejsmělejšímu metaforám.“<sup>637</sup> Metafora pro Nietzscheho není pouze jedním z mnoha tropů, metaforický charakter ve smyslu přenosu do jiné sféry<sup>638</sup> určuje celkové pobývání člověka.

Již přenesení nervového vzruchu do smyslového obrazu označuje Nietzsche za první (fyziologickou) metaforu – z fyziologických kvalit se „metaforickým“ přenesením stávají kvality mentální. Člověk si tvoří obraz, v němž sám sobě představuje to, co ho afikuje. Má tak dojem, že na subjekt afikující věc nějak dosáhl. Tento dojem však klame. Já zůstává samo pro sebe a věc zůstává věcí o sobě. Metaforický proces pokračuje druhou metaforou – přenesením vytvořeného obrazu do jazykového zvuku. Člověk zatěžuje vydávaný zvuk sémantickým obsahem svého obrazu, mentální kvalita vybudovaného obrazu zůstává tímto přenesením zachována jako semiotická kvalita tohoto zvuku. Vypadá to nyní, jako by vyslovoval skutečnost, která ho smyslově oslovila. I to je však zdáním. To, co jej oslovuje jsou jím zpracované dojmy o světě, nikoli jej ovlivňující svět věcí. „*Domníváme se, že víme cosi o věcech samých, mluvíme-*

---

<sup>634</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s.10.

<sup>635</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s.10-11.

<sup>636</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 11.

<sup>637</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 11-12.

<sup>638</sup> Pokaždé jde o „úplné přeskočení sféry, rovnou do nějaké docela jiné a nové“. NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 12.

*li o stromech, barvách, sněhu a květinách, a přece nevlastníme nic než metafory věcí, které původním bytostí naprosto neodpovídají.“*<sup>639</sup>

Za poslední (třetí) stupeň metaforického procesu a vlastně teprve teď za metaforu v běžném smyslu, tj. ve smyslu posunu v rámci sémiotického univerza, můžeme chápat krok od jedinečného k obecnému. Od slova zachycujícího jedinečnost prožitku k pojmu. „Každý pojem vzniká tím, že bereme ne-stejně za stejné.“<sup>640</sup> O bytostné kvalitě toho, co zastupuje pojem, nevíme vůbec nic. Pokud totiž něco víme, pak pouze o nespočetných individualizovaných prožitcích, zkušenostech a obrazech, z nichž vynecháním nestejného vydestilujeme pojem.

Když si poté položí otázku: „Co je tedy pravda?“ může na ni pohotově odpovědět proslavenou formulací: „Pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů, zkrátka lidských relací, které – poeticky a rétoricky vystupňovány – byly přeneseny, vyzdobeny a které po dlouhém užívání připadají lidu pevné, kanonické a závazné: pravda jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou, metafory jež se opotřebovaly a pozbyly smyslové síly, mince se setřeným obrazem, které bereme jen jako kov, a nikoli už jako mince.“<sup>641</sup>

Metaforický charakter pravdy spočívá v tom, že uchopení (skutečnosti) není žádným přiřazením (zrcadlením, odpovídáním) stejného, je naopak překlenutím různých heterogenních sfér, mezi nimiž není přímý vztah ať už ve formě kauzality, analogie nebo adekvace. Metafora nezrcadlí známé a stejné, její podstatou je prostředkovat mezi známým a dosud neznámým, zvládat doposud cizí a nezvládnuté. Není to prostá neadekvace či diference, meta-forické kategorie musí skutečnost zvládat a v tom spočívá jejich specifická pravdivost. Metafora je pravdivá, když dosud neznámé a cizí artikulovala a zvládla tak, že se to stalo známým, tj. učinila jej součástí našeho světa a poznání. Pravda jako metafora není platná v metafyzickém smyslu, tj. není zakotvena v přímém vztahu ke „skutečnosti samé“, protože, jak jsme viděli, žádná taková stabilní „věc o sobě“ není, je jen její chaotická, neuchopitelná a tím veškeré kategorie a stálost našeho poznání ohrožující stránka. Tato skrytost může kdykoli změnou perspektivy vstoupit do zjevnosti a donutit určitou pravdu situace k ústupu a zhroucení.<sup>642</sup> Omyl a nepravda jsou integrální součástí každé metafory, jen na pozadí „ne-pravdivého, nesmyslného prvního smyslu povstává druhý, metaforický. Stejně tak je omyl a nepravda, podobně jako iluze, nutnou podmínkou poznávacího života.“<sup>643</sup> Člověk je do něj svou existencí natolik ponořen, že kdyby jej chtěl odstranit, zničil by pravdu, poznání i sám život.

K pocitu pravdy člověk dospívá zapomněním na původní metaforickou podobu skutečnosti. Probouzí se v něm morální, k pravdě se vztahující hnutí, že je zavázán označovat jednu věc tak a druhou onak. Závazek být pravdivý společnost vznáší proto, aby mohla existovat v současné podobě a onen závazek neznamena nic jiného než

<sup>639</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 12.

<sup>640</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 13.

<sup>641</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 14.

<sup>642</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 187.

<sup>643</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 197.

„používat běžných metafor, tedy morálně vyjádřeno: lhát podle pevné konvence, lhát davově stylem závazným pro všechny.“<sup>644</sup>

Tak jako k bytnosti člověka patří pud k vytváření metafor, stejně tak k němu patří puzení k pravdě neboť „vše, co člověka odlišuje od zvířete, závisí na této schopnosti sublimovat názorné metafory ve schéma, rozpustit tedy obraz v pojem; v oblasti oněch schémat je totiž možné něco, co by se nikdy nepodařilo s názornými prvými dojmy: vybudovat pyramidový řád...vytvořit nový svět zákonů..., který nyní vystupuje proti názornému světu prvních dojmů jako cosi pevnějšího, obecnějšího, známějšího, lidštějšího, a proto jako regulativ a imperativ.“<sup>645</sup> Kdo tomu jednou uvěří, již těžko se bude rozpomínat, že pojem je jen jakési „residuum metafory a že iluze uměleckého přenosu nervového vzruchu v obrazy je ne-li matkou, tedy alespoň babičkou každého pojmu.“<sup>646</sup>

Předpoklad možné adekvace mezi „světem o sobě“ a našim poznáváním tohoto světa je možný jen za předpokladu víry v morálního boha v tradici racionální onto-theologie. „Předpoklad, že základ věcí je tak morální, že lidský rozum dostane za pravdu – je naivita..., důsledek víry v boží pravdivost...“<sup>647</sup> Nietzscheova kritika metafyziky se zde soustřeďuje na její skrytou morální rovinu, totiž na postulát „morálního protikladu hodnot“, postulát, který je možné důsledně zastávat pouze s bohem jako zákonodárcem těchto hodnot v pozadí. Sám naopak zdůrazňuje vzájemnou podmíněnost a odvoditelnost protikladů, vznik dobra ze zla a opačně.<sup>648</sup> V určité situaci se pravda může ukázat jako nepravda nebo naopak zlo dobrem. To je možné jedině tehdy, když pojem pravdy není idealizován, a pravda může být potenciálně nepravdou a opačně. Idealizace pravdy je myslitelná jedině jako garantovaná morálním bohem. Jinak lze její hodnotu zpochybnit situací a její neměnnost a neproměnitelnost označit za (morální) předsudek.

Takto idealizovaná kategorie pravdy však diskredituje situaci, proměnlivý svět a přirozený život. Tyranizuje jej svou neměnností a neproměnitelností. Morální vůli k pravdě proto může Nietzsche prohlásit za maskovanou vůli k nežítí a k smrti, což je pravou podstatou nihilismu. Vůle k pravdě, k pravdě jako adekvaci se „skutečností o sobě“, se tak demaskuje jako nihilismus.<sup>649</sup>

V důsledku je to pravda (vůle k pravdě), která člověku znemožňuje poznat něco skutečně nového. Pravda, jak ji chápe Nietzsche, přichází do lidského světa „pouze díky tomu, že člověk zapomněl onen primitivní svět metafor, že obrazová masa vyvřevší původně jako horoucí láva z praschopnosti lidské fantazie ztuhla a strnula, pouze díky nevývratné víře, že toto slunce, toto okno, tento stůl je pravda o sobě, zkrátka jen díky tomu, že člověk zapomíná sebe sama jakožto subjekt, a to subjekt umělecky tvořící. Kdyby jen mohl na okamžik opustit vězeňské zdi této víry, byla by po celém jeho

<sup>644</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 14.

<sup>645</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 15.

<sup>646</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 15-16.

<sup>647</sup> NIETZSCHE, Friedrich, *Der Wille zur Macht*, § 471 (překlad KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 200).

<sup>648</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*, I, §1.

<sup>649</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 202.

„sebevědomí“ v mžiku veta.“<sup>650</sup> Na místo vědomí pravdy v tomto smyslu by pak nastoupilo něco jiného, člověku přiměřenějšího. Hluboce antropomorfický, ale v tom právě lidský obraz světa, který nemusí ve jménu pravdy programově zapomínat na metaforičnost původních obrazů světa, ale naopak může z nich čerpat stále nový zdroj vhledu a tvůrčí imaginace. Doposud musel pro pravdu obětovat sebe, tj. tvůrčí subjekt, nyní je čas zapomenout na pravdu a rozpomenout se na sebe.

Celou dlouhou metafyzickou tradici pravdy relativizuje přirovnáním ke hře a mluví o pojmové hře v kostky, kde „pravda znamená – používat každou kostku tak, jak je označena; počítat přesně její oka, správně sestavovat rubriky a nikdy se neprohřešit proti kastovnímu řádu a pořadí tříd.“<sup>651</sup> Člověk si zaslouží velký obdiv za tuto hru, za takovou velestavbu, avšak rozhodně si jej nezaslouží za svůj pud k pravdě, k čistému poznání věci.<sup>652</sup> Nietzsche nebojuje proti této hře jako takové, proti lidské skutečnosti, jak si ji člověk utváří a vyvzdorovává na neuchopitelném chaosu. Vadí mu morální popírání hry jako hry, které v zásadě tvrdí, že hra má cenu jedině, když ji nebudeme brát jako hru, ale jako „čistou skutečnost“. Tím člověka ochuzuje a hru zabíjí. „Schová-li někdo nějakou věc za keř, právě tam ji zase hledá a také ji najde, pak na takovém hledání a nalézání není co oslavovat: právě tak se to však má s hledáním a nelézáním „pravdy“ v oblasti rozumu.“<sup>653</sup> To, co považujeme za pravdu je v podstatě pouze nalézáním něčeho, co jsme sami schovali, je to hra na schovávanou a odhalovanou, která pouze oživuje náš antropomorfně zabydlený kosmos.

Nietzschovo demaskování pravdy jako přetvářky však není třeba chápat jen jako akt destrukce. Klíčem k odlišné perspektivě je jeho nové, byť ne zcela explicitní chápání metafory. Tradiční konotace, které s metaforou spojujeme sice používá k tomu, aby s jejich asistencí pravdu zdiskreditoval,<sup>654</sup> za tímto zdáním však probleskuje jiný tón. Metafora, jak ji Nietzsche předestírá, již nemůže být pouhou ozdobou, pouhým rétorickým ornamentem doslovné řeči, neboť nic takového jako doslovná řeč není. V tradičním pojetí je metafora definovaná svým protikladem vůči *verbum proprium*. Mohla žít pouze z toho, že existovala ne-metaforická slova, nemetaforická rovina, to však Nietzsche popírá. Doslovnost, na niž tradičně metafora „parazitovala“, právě demaskoval jako přetvářku a iluzi. Metafora se mu naopak stává jediným zdrojem vhledu a poznání, povstává z bytostně lidského puzení. Člověk pobývá ve světě pouze metaforicky, byť zapomenutě metaforicky.

Je evidentní, že Nietzschemu nevadí pravda jako taková, naopak zasazuje se vši silou o pravdu života, pravdu situovanou, ta však nikdy není idealizovaná, vždy je jen

---

<sup>650</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 17-18.

<sup>651</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 16. Je překvapivé, jak blízko v těchto slovech stojí pozdní filosofie L. Wittgensteina. Rozdíl je v jejich odlišném tázání. Nietzsche, který se snaží odhalit a demaskovat skrytou metafyziku postupuje celostněji v tom, že na hru převádí jazyk jako celek. Wittgenstein má tendenci spíše sledovat běžný jazykový provoz a všimá si množství jazykových her, které se hrají současně. U obou však platí, že pravdivost je dána zákony hry.

<sup>652</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s.16.

<sup>653</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 16-17.

<sup>654</sup> Nemůže nás překvapit, že tradiční chápání metafory jako nevlastní řeči hluboce souvisí s pojetím pravdy jako *adaequatio intellectus et rei*. Přenesený způsob řeči se z podstaty věci se skutečností *res* míjí. Tím, že říká víc, než to, co skutečně jest, říká co do pravdivosti příliš málo.

parciálním aspektem sporu o věc.<sup>655</sup> Takovou pravdu nelze prostě konstatovat jako jistý výsledek adekvace, její podstatou je hodnocení, tj. cenění si něčeho jako podmínky uchování a růstu života a zvládnání neuchopitelného proudu dění. Otázka hodnocení je primární a fundamentálnější než otázka jistoty.

Hodnocení nemůžeme vyvázat z ontologické problematiky, z žité skutečnosti, neboť tvůrčí život sám je hodnocením.<sup>656</sup> Hodnocení stojí v pozadí našeho rozumění skutečnosti. Všechna hodnota nemůže být přisouzena pouze pravdě, neboť tím ji připravujeme o odkázanost na nepravdu a absolutizujeme její moc. „*Pravda situace není nikdy čistou pravdou ani ji nepředpokládá: v obecné poloze bychom ji mohli spíš označit za jedinečný poměr pravdy a nepravdy, který musí být pro tuto situaci vynalezen.*“<sup>657</sup>

Tím, že odmítá definitivní oddělení pravdy od nepravdy (ceněného a neceněného) nepopírá rozdíl mezi nimi, pouze se snaží upozornit na skutečnost, že rozdíl mezi nimi má povahu situativní, tj. proměnitelnou. „*To, čeho si neceníme se s oceňovaným navzájem podmiňuje a neustále zde zůstává jako možnost, jako zárodek nové významové proměny.*“<sup>658</sup> Váha hodnocení může vyvstat teprve když byl uplatňováním protikladných hledisek narýsován dvojznačný a hodnotový prostor světa, kde k hodnocení dochází.

Je tedy zřejmé, že to vůči čemu Nietzsche bojuje, je pravdou adekvační. Pravdou, která spočívá v souhlasu slova s jím označovaným stavem věcí a která takto odpovídající slova následně fixuje do pojmů, které absolutizuje a prohlašuje za pravdu. Taková pravda popírá onen antropomorfní a metaforický rys své řeči a tím i člověka coby umělecky tvůrčí subjekt. Aby byl člověk pravdivý, nutí sám sebe k tomu, aby „*lhal podle pevných konvencí*“, postuluje sféru objektů vůči nimž pak vlastní myšlenky oděné do slov staví do pozice adekvace. Sám přitom zapomíná na to, že lže. „*Lže označeným způsobem nevědomě a podle staletých zvyklostí – a právě touto nevědomostí, tímto zapomněním dospívá k pocitu pravdy*“.<sup>659</sup>

#### 4.2.3.1.1 Jüngelovsko-heideggerovské variace nietzschovské vize

Kouba upozorňuje, že Nietzscheova koncepce pravdy se velmi blíží koncepci Heideggerově.<sup>660</sup> Heidegger i Jünger pouze v určitém smyslu převrací Nietzscheovské perspektivy a čtou jeho kritiku pozitivně. Jejich řeč o pravdě je Nietzscheovou řečí o iluzi. Iluzi, která koření ve svobodě nechat před sebou vyvstat skutečnost člověku

<sup>655</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 231.

<sup>656</sup> „*Všechna hodnocení jsou stvořena: každé hodnocení ničí. Ale hodnocení samo, jak by to mohlo být zničeno! Je přece život sám – hodnocení! Hodnocení je chutnání. Že se o vkusu nedá přít? Ach vy pošetilci, všechen život je chutnání a vkus a spor o vkus a chutnání!*“ Nachlass 1883, VII, 12/9, in: KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 234). „*Chut: toť závaží a spolu miska váhy i ten, kdo váží; a běda všemu živoucímu, co by chtělo žít bez hádky o závaží a misku váhy a o ty, kteří váží!*“ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*, s.114.

<sup>657</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 204.

<sup>658</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 234.

<sup>659</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 14.

<sup>660</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 194.



přiměřenou. U Heideggera nechává svoboda jsoucnost jako takové vystoupit do nezkrytosti, do významuplné zjevnosti. Pravda je mu pak událostí zjevování.<sup>661</sup>

Jünger od Heideggera<sup>662</sup> přijímá pojetí pravdy jako dynamického zjevování a ponechání-být toho co jest. Odhalení a zjevování jsou dvě strany téže události. Odhalit znamená: vnímat něco-jako-něco. V řeči je vnímané (*wahrgenommene*) přijímáno jako pravé (*wahr genommen*). Bytnost pravdy proto nachází v nechání se odhalit (jsoucnost i sebe). Jsoucnost se člověku odhaluje jako něco, jako nějaký našemu životu vhodný smysl a jakožto tento nový smysl může pro něj fungovat jako zjevení, otevření nové perspektivy. V události pravdy se však odhaluje i ten, kdo odhaluje, tedy nakolik se chápe jako oslovený a nakolik se při odhalování chápe jako odhalující. Událost pravdy tedy nikdy nemůže být pouhým „objektivizujícím“ konstatováním. Je děním, jehož součástí je odhalované i odhalující.

Když Nietzsche konstatuje, že pravdu jako *adaequatio* je třeba destruovat, neboť „mezi dvěma absolutně rozdílnými sférami, jako jsou subjekt a objekt, není kauzalita, správnost, výraz, nýbrž nanejvýš estetické chování, mám na mysli náznakový přenos, zadržávající překlad do zcela cizího jazyka,“<sup>663</sup> činí tak kvůli zřetelnému vědomí propasti mezi světem věcí a řečí. Původní živel pravdy proto nemůžeme hledat v rovnítku mezi oběma světy, ale jinde, na základnější rovině. Přejít z bytí do řeči je událostí v nejvlastnějším slova smyslu a má povýšce metaforickou povahu. Cesta z bytí do řeči je bytostnou metaforou a je také, zřekneme-li se tradičního adekváčního pojetí, událostí pravdy, neboť zde již pravda nestojí na popření a zapomenutí metafor, nýbrž rodí se z jejího nitra. Pravda povstává na cestě z bytí do řeči, událost pravdy je proto absolutní metaforou. Určité metafory v řeči pak můžeme chápat jako rozpominání se na tuto původní událost pravdy, na původní metaforu. V jednotlivých případech totiž rekapituluji jak metaforickou strukturu řeči tak pravdu jako událost metafory a mohou proto sloužit jako připomínky celkové metaforické struktury řeči a pravdy. V nitru řeči totiž uchovávají vzpomínku na pohyb bytí směrem k řeči (v tomto smyslu zůstává pravda antropomorfní v pravém slova smyslu) tím, že v tomto pohybu pokračují uvnitř řeči a takto rozšiřují jak řeč samotnou tak lidské vztahování se k bytí. Jednotlivé metafory participují na pravdě tím, že dovádí (otevírají) skutečnost za (přes) ni samu a tímto způsobem ji precizují a pointují. Metafora tedy bezpochyby říká víc, než sama je a právě v tomto je pravdivá. Metaforický zdaj neklame, ve své antropomorfnosti (k člověku soustředěné perspektivě) spíše uchovává oslovující rys řeči, který teprve umožňuje odhalit sebe sama a v tomto sebeodhalování i svět.<sup>664</sup>

Nietzsche usiluje o to, aby dokázal, že pravda nemá svůj původ tam, kde pociťujeme závazek k pravdě. Pokud by tomu tak bylo, pravda se nutně odhaluje jako

---

<sup>661</sup>M. Heidegger se v *Bytí a čase* pokusil o zcela nové vymezení pravdy, s původnějším výměrem, než je to aristotelské. „Že výpověď je pravdivá znamená: odhaluje jsoucí na něm samém. Oslovuje nás, ukazuje se, dává nám vidět...jsoucí v jeho odkrytosti. Pravdivost (pravdu) výpovědi je třeba chápat jako být-odkryván. Pravda rozhodně nemá strukturu shody mezi poznáním a předmětem.“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 218.

<sup>662</sup> Heideggerovo pojetí pravdy, jak jej koncipuje ve spise *Vom Wesen der Wahrheit (O pravdě bytí)* shrnuje BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger*, s. 85-103.

<sup>663</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s.18.

<sup>664</sup> JÜNGEL, Eberhard. *Metaphorische Wahrheit*, s. 142.

klam a morální povaha tohoto závazku jako přetvářka. Má-li vůbec smysl mluvit o pravdě, nesmí se tato stát hrobem metafory, ale musí s ní jít ruku v ruce. Jelikož metafora z podstaty „překypuje“ smyslem, je současně zřídlem i produktem tvůrčí síly i imaginace a nestojí ještě pod vládou morálních kategorií, musíme i metaforu coby událost pravdy osvobodit od nutnosti sdělovat pravdu. Místo kde se rodí pravda, je proto rovněž místem, kde se rodí mámení, lež a klam. Řeč jako odhalování bytí proto skrývá i svody k nepravdě. Člověk může vyslovit víc než je skutečné, aniž by tak vystihoval bytí skutečného. Na místo metaforické pravdy může nastoupit podvodné zdání. Metafora se vždy obrací k posluchači a díky svému oslovovacímu charakteru zůstává ambivalentní. Každá sofistika pak z této ambivalence žije. Toto konstatování není zoufalou rezignací nad nedosažitelností pravdy, spíše představuje výzvu k neustálé otevřenosti pro původní rovinu řeči i pravdy, aby se mohla neustále zevnitř obnovovat. Právě vědomí původního metaforického charakteru bytí i řeči, které by mělo člověka provázet na všech cestách pojmových výbojů pro něj představuje zdravý negativní korektiv, který člověku zabrání, aby se sám svou stavbou připravil o svobodu, nové poznání i pravdu. Ať už v rámci lidského pobývání na světě budujeme jakoukoli konstrukci, nikdy nemohou být všechny momenty řeči na tuto konstrukci převedeny. Otevřenost pro metaforickou povahu řeči člověku umožňuje přežít krach těchto podniků.

#### 4.2.4 Exkurs o metafoře:

##### 4.2.4.1 Metafora – definice

Metafora se řadí mezi tropy (tropus – nepřímé obrazné pojmenování na základě podobnosti)<sup>665</sup> a ve srovnání s dalšími klasickými představiteli tropů jako synekdocha<sup>666</sup>, metonymie<sup>667</sup>, parabola<sup>668</sup>, hyperbola<sup>669</sup>, oxymoron<sup>670</sup> a litotes<sup>671</sup>, je jejich nejexponovanějším představitelem a v širším slova smyslu je synonymem pro tropus či přenesenou řeč obecně.

Poohlédneme-li se po slovníkové definici metafory, nalezneme následující výměry: Wikipedie konstatuje, že: „Metafora (z řeckého μεταφοράειν – přenos) je jazyková rétorická literární konstrukce spočívající v přenášení významu na základě vnější (strukturální) *podobnosti*. Je druhem

<sup>665</sup> Wikipedia Jak *trop*, *tropus* (zástupek) označujeme úmyslné užití jazykového prvku (zpravidla slova) v odvozeném, obrazném významu. Cílem tropu je vyjádřit podobnost označovaného (denotátu) s věcí nebo vztahem označující základní (vlastní) význam jazykového prvku. Termín pochází z řeckého *tropos* (tropó = obracím, měním). Trop je přímým přivoláním konotace, tedy asociativní významové složky. Bývá dnes volněji nahrazován termíny *básnické obrazy*, *figurativní výrazy* či *metafory* (v širokém slova smyslu). (Přenesený význam. In: *Wikipedia*).

<sup>666</sup> Tropus, kde se užívá určitého termínu zástupně za celý druh nebo naopak druh za jednotlivce nebo obecnější termín za speciálnější a opačně. (*lod' zahájila palbu* místo *děla zahájila palbu*).

<sup>667</sup> Tropus, který postupuje podobně jako synekdocha, avšak místo vyjádření něčeho specifického obecnějším termínem postupuje opačně a celek vyjadřuje částí. (*ty naše bodáky tu vojnu vyhrají* místo *armáda vyhraje*) Roli hraje podobně jako v synekdoše věcná souvislost.

<sup>668</sup> Též podobenství se obecně chápe jako tropus srovnávací a je identifikovatelný přítomností spojky „jako“ či „nikoli nepodobně“. Řada badatelů dokonce mluvila o metafoře jako o přirovnání bez „jako“. Avšak přirovnání nemůže konkurovat významové bohatosti metafory. V posledních desetiletích se začala zdůrazňovat modelová funkce paraboly, kdy se do pozadí dostává její ilustrativní význam a vyzvedává se odhalující význam modelu.

<sup>669</sup> Zveličení, nadsázka.

<sup>670</sup> Protimluv, z řeckého *oxys* „ostrý“ + *moros* „tupý“ Spojení dvou slov, jejichž význam se vzájemně vylučuje. Např. „ohlušující ticho“, „svítání na západě“.

<sup>671</sup> Zjemnění nebo oslabení výrazu tím, že se neguje jeho opak. Např. *není to špatné*.

tropu, tedy přenášení významu původního pojmenování na jiný předmět. Je součástí běžné funkce a užívání jazyka“ a obratem ještě dodá, co už metafora není: „Od metafory se odlišuje metonymie, což je přenášení významu na základě jiné souvislosti než podobnosti, například přenášení významu podle původu nebo příčinnosti (například z autora na dílo, z činnosti na firmu atd.), přenášení z jednoho jevu na jiný vyskytující se typicky v jeho blízkosti (udeřil hrom), z nádoby na její obsah.“<sup>672</sup> Slovník cizích slov nabízí dvojí významové užití termínu metafora: „1. jazykové přenesení pojmenování na představu, jež je původní představě v něčem podobná, např. oheň růží (tj. červená a oranžová barva připomínají barvu ohně; 2. obrazné vyjádření pojmu, obrazný výraz.“<sup>673</sup> Pokud odhlédneme od nepřesného překladu řeckého μεταφerein, který nabízí Wikipedie, můžeme konstatovat, že obě vymezení podstatu metafory objasňují i skrývají současně. Je evidentní, že kromě druhého významu ze Slovníku cizích slov, oba zdroje metaforu vymezují v rámci rozvinuté teorie tropů, tj. jako jeden z mnoha druhů přeneseného vyjádření a odlišují ji, ať už explicitně (Wikipedia) nebo implicitně, od dalších jako např. metonymie. Členění jednotlivých tropů je vděčným zdrojem nekonečných sporů o to, co je ještě metonymie, co už je synekdocha nebo hyperbola a právě v souvislosti tohoto členění se setkáváme s definicí metafory coby jazykového přenesení na základě vnější podobnosti, kde důraz je na slovu vnější, neboť tím se metafora od ostatních tropů odlišuje. Zapomíná se přitom na to, že metafora – jak naznačuje i řecký kořen slova – není jen jedním z mnoha tropů, ale že je symbolem pro přenesenou řeč obecně<sup>674</sup> (viz. druhý význam ve Slovníku cizích slov).

Naše tázání se však bude soustřeďovat kolem oné specifické vlastnosti metafory, která ji od ostatních tropů, tedy zejména od metonymie, synekdochy a paraboly coby nejčastějších, odlišuje. Hledat mezi těmito tropy formální odlišnosti je vždy ošidné, neboť hranice, kdy se ještě jedná o synekdochu, kdy už o metaforu či metonymii, je velmi vágní. Zřetelnou odlišnost však Soskice konstatuje v oblasti funkce. Jakkoli si jsou s metaforou povrchně podobné, způsob zastupování v metonymii a synekdoše můžeme v zásadě popsat jako nepřímou a méně prozaickou cestou přímé reference. A v tomto ohledu nejvíce vyhovují výměru tropů jako primárně ornamentálnímu způsobu pojmenování.<sup>675</sup> Metafora však, na rozdíl od klasického výměru, jak se pokusíme ukázat, jde za ornamentální roli. Její rolí je otevírat a organizovat síť asociací. Není jen nepřímou referencí k předem vymezenému subjektu, je novou vizí, novým porozuměním, novým referenčním přístupem. Dokonce i ve srovnáním s modelem, jakkoli se u moderních teoretiků pojetí obou velmi blíží, se v jednom zásadním ohledu odlišuje, totiž v tom, že metafora může mít funkci katachrestickou, tj. schopnost zaplňovat lexikální mezery, schopnost pojmenovat skutečnost, která doposud žádné jméno nemá.<sup>676</sup> Existují sice i další, ne tak časté způsoby, jak jazyk rozšiřovat,<sup>677</sup> metafora je však v tomto úkolu primární. Na rozdíl od předchozích příkladů může nejen lexikální mezery zaplňovat, nýbrž i vytvářet, tím že otevírá dosud nestrukturovaný prostor.<sup>678</sup> Silná metafora nabízí nové kategorie interpretace, otevírá

<sup>672</sup> Metafora. In: *Wikipedia*.

<sup>673</sup> Metafora. In: KLIMEŠ, Lumír. *Slovník cizích slov*, s. 442.

<sup>674</sup> RICOEUR, Paul. *The rule of metaphor: multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*, s. 17.

<sup>675</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 57.

<sup>676</sup> Více v kapitole 4.2.4.2 nebo také kapitole o katachrezi v SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 61–64.

<sup>677</sup> Např. rozšíření paralelní syntaxí (vytvoření paralelní gramatické či syntaktické formace – vytvoření slovesa z adjektiva či substantiva), rozšíření synekdochou či metonymií (např. jméno vědce se stane jednotkou proudu - volt) či rozšíření neologismem.

<sup>678</sup> Mluvit například o elektřině jako o proudu znamená vytvářet hydraulickou teorii elektřiny, tj. může být přelévána, zahrazována, proud může být usměrněn apod..

nový pohled na skutečnost či dokonce otevírá dosud neviděný, neartikulovaný prostor. Metafory tak nejsou jen součástí našeho jazyka, nýbrž i součástí způsobu, jak náš svět vidíme a jak mu rozumíme<sup>679</sup> (Vidíme-li politickou jednotku /stát, království/ pomocí metafory těla, vyvozujeme pro jeho fungování jiné důsledky, než když jej vidíme prostřednictvím metafory mechanismu nebo lodní osádky, jsme všichni na jedné lodi.

#### 4.2.4.2 Klasický výměr metafory<sup>680</sup>

Základ antickému i do značné míry středověkému pojetí metafory poskytly Aristotelovy poznámky o metafoře v jeho *Poetice* a *Rétorice*. Staly se předmětem dlouhých výkladů, systematizujících pojednání a z Aristotelových nesystematických a často dvouznačných postřehů vyrostla pevná tradice, kterou radikálně zproblematizoval až protest romantiků na přelomu 18. a 19. století.

Základ řeči podle Aristotela tvoří *onoma* – jméno v širokém slova smyslu jako znak (tedy ne pouze vlastní jména) a *réma* (časové slovo, slovesa) – tedy slova, která spoluznačí čas. Sami o sobě nic neznamenaají, jsou také jmény avšak bez vztahu ke jsoucím, o jsoucím něco časového vypovídají teprve spojením se jménem.<sup>681</sup>

Zvuk není jménem sám od sebe, stává se jím teprve tehdy, když se z něj stane symbol, když se spojí s významem. Shluk zvuků tvoří řeč teprve tehdy, když se stane výpovědí, tj. když vůči jednotlivým jménům a slovesům vystupuje celek; celek v tom smyslu, že neznačí jednotlivou věc, nýbrž vypovídá něco pravdivého nebo něco falešného. Jednota výpovědi vyjevující (*apofainesthai*) bytí (jsoucno) je soudem, jemuž můžeme přisuzovat pravdivost.

Všechny ostatní způsoby řeči se Aristoteles snaží z výše naznačeného výměru vytlačit. *Rétorika* a *poetika* si svůj předmět nedávají ve formě pravdy výpovědi ale postupují jinak. *Rétorika* je nutná, protože pravda a spravedlnost je sice z podstaty silnější než její opak, avšak jelikož člověk jako řečová bytost může napomáhat i opaku pravdy (vítězství nepravdy je vždy jeho vina), nese *rétorika* specifickou odpovědnost za pravdu, totiž odpovědnost zprostředkovat ji množství (širokému publiku).<sup>682</sup> K takové odpovědnosti za pravdu pak náleží přiměřené a specifické zacházení s řečí. Jako velmi účinný prostředek k takovému úkolu se Aristotelovi jeví i metafora. Co je tedy její podstatou?

Ve svém členění řeči na jména a slovesa řadí metaforu na stranu jmen.<sup>683</sup> Avšak na rozdíl od jmen obyčejných (vlastních, vládnoucích) – *onoma kyrion*<sup>684</sup> (běžné užití řeči), platí za jméno *neobvyklé*, tj. pouze za *onomatos allotriou epifora*.<sup>685</sup> Oproti běžnému užití slov se jedná o slova

<sup>679</sup> Z literatury dostupné v češtině tuto schopnost metafory nejdůkladněji dokumentuje LAKOFF, Johnson v práci *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2002.

<sup>680</sup> Zevrubný přehled vývoje metafory od Aristotela po modernu nabízí RICOEUR, Paul. *Die lebendige Metapher*, první dvě kapitoly.

<sup>681</sup> ARISTOTELÉS. *Rétorika: poetika*, 1457a, 12-17.

<sup>682</sup> ARISTOTELÉS. *Rétorika*, A, 1355a, 21-24.

<sup>683</sup> J. M. Soskice upozorňuje, že určitou ambivalenci tohoto tvrzení, neboť řecké *onoma* neznamená vždy pouze gramatickou kategorii jména, může znamenat i „slovo v obecném slova smyslu“ Sama však uznává, že výklad Aristotelova pojetí metafory by to ještě více zatemnilo a proto se přiklání k tradičnímu ztotožnění metafory se jménem a kromě odvolávky na Ricoeura a Jüngela, kteří zastávají stejnou pozici, pro to uvádí i důvod interní. Totiž, že Aristoteles, staví jména a slovesa do kontrastu v *Rétorice* (1404b) a konstatuje, že jména probral již v *Poetice* (kap. 21). SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 4nn.

<sup>684</sup> ARISTOTELÉS. *Poetika*, 1457b, 1-3.

<sup>685</sup> Rozdíl mezi jménem obyčejným a neobvyklým spatřuje Aristoteles v tom, že obyčejné užívají všichni, zatímco neobvyklé jen někteří. Určité jméno může být současně obyčejné i neobvyklé, avšak ne pro tytéž

v určitém smyslu cizí. *Onoma kyrion* tak představuje vlastní (*obyčejný*) výraz, ty ostatní jsou nevlastní (*neobvyklé*). Terminologie *vlastní – nevlastní* implicitně odkazuje k předpokladu, že svět lze vypovídat přímo, vlastní řečí, tj. bez metafor. Metafora coby cizí, nevlastní řeč pouze oklikou sděluje to, co z nějakého důvodu nechceme, byť je to možné, sdělovat přímo.

Aristoteles metaforu chápe jako *brevior similitudo*, jako zkrácené podobenství, kde chybí výslovný příměr *jako*.<sup>686</sup> Metafora i podobenství byly v tradiční rétorice chápány jako náhrada za *verbum proprium*. Takové *verbum* pak již nemá pouze svůj vlastní význam, ale i význam zprostředkovaný metaforou a nemůže proto již platit za *verbum univocum*. Ve větě *Achileus je lev* není slovo *lev* užito univokálně, je pouhou náhradou za univokální větu *Achileus je statečný bojovník*. Pro Aristotela je zde slovo *lev* místo označení *statečný bojovník* užito pouze za účelem ozdoby řeči. Metafora je svou podstatou *ornatus* řeči, je rétorickou figurou.<sup>687</sup> Analýza toho, co se v metaforické větě vypovídá pak v tomto pojetí žádá překlad metaforické výpovědi z nevlastního způsobu řeči zpět do vlastního. Metafora vypovídá něco cizího tak, že užívá vlastní slovo, avšak jiným způsobem než vlastní řeč.<sup>688</sup> Cizost cizího slova je v ní podržena i překonána. Cizota zde slouží ke stupňování důvěrně známého. Právě ve své cizotě se nám odhaluje jako důvěrná.

Metafora se však nemůže dít nahodile a Aristoteles vymezuje řád jejího fungování. „Metafora je přenesení jména jedné věci na druhou, buď z rodu na druh nebo z druhu na rod nebo z jednoho druhu na jiný nebo podle obdoby“ (analogie).<sup>689</sup> Definice metafory jako přenesení cizího jména z... na sice vychází z předpokladu, že metaforicky označená skutečnost má pro své označení i své vlastní *onoma kyrion* a nahrazuje jej metaforou jaksi z luxusu, existují však i výjimky, kdy pro všeobecně známou skutečnost jednoznačně vlastní označení chybí. V těchto případech je metafora utvořená na základě odpovídání nevyhnutelná a nenahraditelná.<sup>690</sup> Kdo v takových případech nechce mluvit metaforicky, musí mlčet.

Odhlédneme-li však od těchto nouzových situací, může si řeč vystačit bez metafor. V tom případě jí však podle Aristotela hrozí, že se stane zcela nezajímavou a nepřitažlivou. Nejlepší řeč podle něj kombinuje jasnost vládnoucí (vlastní) řeči s půvabem metafory.<sup>691</sup>

---

lidi. Obyčejné jméno je svou podstatou vládnoucí, vládne totiž tím, že ho při vypovídání o bytí užívají všichni. *Poetika*, 1457b, 3-8.

<sup>686</sup> ARISTOTELÉS. *Rétorika*, Γ 1406b, 20.

<sup>687</sup> Aristoteles označuje metaforu za pramen tropického užití řeči a slouží jako shrnující označení všech pozdějších tropů. Později se začala metafora chápat jako jeden z druhů tropů.

<sup>688</sup> ARISTOTELES. *Poetika*, 1457b, 3-6.

<sup>689</sup> ARISTOTELES. *Poetika*, 1457b, 9-11. V následující pasáži Aristoteles uvádí příklady: „Přenesení z rodu na druh jest např. ve větě „Zde stojí moje loď“, neboť zakotvení jest jistý druh stanutí. Z druhu na rod: „Deset tisíc již nám dobrých vykonal skutků Odysseus“, neboť deset tisíc jest mnoho a básník užívá nyní toho slova ve smyslu „mnoho“. Z jednoho druhu na jiný druh, například: „Vyčerpav mečem duši...“ a „...vyříznuv nezdolným kovem. Tu je užito slova vyčerpání ve významu vyříznouti a vyříznouti ve významu vyčerpání; neboť oba výrazy znamenají druh odnětí. Obdobou rozumím, když druhý člen se má k prvnímu tak, jako čtvrtý k třetímu; neboť básník místo druhého povi čtvrtý nebo místo čtvrtého druhý, ba někdy k předmětu označovanému metaforicky přidá ještě ten, k němuž se vztahuje. Tak například číše se má k Dionýsovi jako štít k Areovi; básník tedy nazve číši štítem Dionýsovým a štít číši Areovou...“ *Poetika*, 1457b, 11-23.

<sup>690</sup> ARISTOTELES. *Poetika*, 1457b, 25-30.

<sup>691</sup> ARISTOTELES. *Poetika*, 1458a, 18-35. „Básnická mluva ať je tedy těmito druhy slov jen promíchána. Neboť slova nezvyklá, metafora, ozdobný výraz a ostatní jmenované druhy způsobí, že mluva nebude všední a nízká, obyčejná pak způsobí, že bude jasná.“ (*Poetika*, 32-35)

Taková řeč potom není ani příliš obyčejná ani příliš nadnesená, je přiměřená.<sup>692</sup> Metafora jako odcizující vyjádření pomáhá řeči získat přiměřenost, zdánlivým odcizováním vede k rovině důvěrné a oslovující.<sup>693</sup>

Odhalovat metaforu však nemůže každý. Metafory se musí zdařit. K tomu dochází tehdy, když je rozpoznána podobnost. Nelze se tomu naučit od jiných, jde o přirozené nadání.<sup>694</sup> Toto obdarování spočívá ve smyslu pro analogické, v citu pro odpovídající. Pod takovým citem se míní něco jako estetická soudnost. Tato „estetická“ schopnost vnímat analogie v bytí však předpokládá tomu odpovídající lidskou přirozenost.<sup>695</sup>

Ve zdařilé metafoře odpovídá řeč analogii (odpovídání), která proniká samo bytí. Metafory musí souhlasit (ladit) a tato vyladěnost pramení z analogie.<sup>696</sup> Na metafoře nás v aristotelském smyslu může fascinovat harmonické prolínání řečové svobody umožňující aktualizovat lidskou imaginaci se sémantickým smyslem pro skutečnost. V metaforické řeči spolu ladí tvůrčí potencialita lidské řeči s přísnou nutností pojmu, překvapivá novost se spolehlivostí založené na tom, co je již důvěrně známé. V tomto smyslu metaforou získáváme něco navíc. Horizont řeči je rozšiřován. Jedná se o specifický způsob zacházení se jsoucím.

Ne každé odpovídání a každá podobnost je schopna vytvořit trefnou metaforu. Aristoteles upozorňuje, že tam, kde chybí analogie, vede metafora k tomu, že se k sobě přiřazuje to, co si protirečí, což bije do očí.<sup>697</sup> Při vytváření zdařilých metafor tedy jde o to, aby přivedly jsouci k řeči, ne však běžně jako vládnoucí jména, nýbrž tak, že o té které skutečnosti vypovídá víc (něco jiného), než co (čím) ve skutečnosti je.

Pro posluchače (čtenáře) proto metaforická řeč podle Aristotela představuje jedinečný způsob učení. Její přednost ve srovnání s jinými způsoby spočívá v tom, že postupuje hrou. To, co je předmětem učení se současně stává předmětem hry přičemž účastníkem se stává nejen mluvčí, ale i posluchač.<sup>698</sup> Metafora je odhalující řeči jak pro toho, kdo ji tvoří (mluvčí) tak pro toho, kdo je oslovován (posluchač). S ohledem na posluchače je však současně i řeči přesvědčovací. Mluvčí formuluje odhalení takovým způsobem, že s odhaleným zprostředkovává i událost odhalování.<sup>699</sup> Svou podstatou má proto metafora oslovující charakter a odtud pramení i Aristotelovo zařazení metafor do rétorické problematiky. V širším ohledu však z toho pro metaforu vyplývá ještě jedno podstatné zjištění. Jünger si všimá, že má-li metafora podstatně oslovující charakter, pak to znamená, že patří k nejvlastnějšímu modu řeči, neboť

---

<sup>692</sup> Srov. ARISTOTELES. *Rétorika* Γ, 1404b, 1-4. Podobné napětí Aristoteles konstatuje i v *Poetice* „...neobvyklá slova nás matou, obyčejná vyhovují pouze tomu, co již známe, něco nového nejlépe získáme z metafor.“ *Poetika*, 1410 b, 10,

<sup>693</sup> „A jak zjevno, užije-li se správně těchto, (výrazy obrazné – metaforai a obyčejné) že již tím řeč nabude nezvyklého rázu, že dovednost zůstane skryta a že zároveň výraz bude jasný, v čemž právě, jak jsme viděli, záleží přední vlastnost řečnického slohu.“ *Rétorika*, Γ, 1404b, 35-38.

<sup>694</sup> „...Neboť pouze to nelze převzít od jiného, je to známkou nadání; tvořiti totiž dobré metafory znamená postřehovat podobnosti mezi věcmi.“ *Poetika*, 1459a, 6-9.

<sup>695</sup> Na tento motiv mohl později navázat Nietzsche svým tvrzením, že člověk je bytost vytvářející metafory (viz kapitola 4.2.3.1).

<sup>696</sup> ARISTOTELES. *Rétorika*, Γ, 1405a 10n.

<sup>697</sup> „...Pakliže se toho nedbá, bude se výraz jevit nevhodným“ *Rétorika*, Γ, 1405a, 10-13.

<sup>698</sup> JÜNGEL, Eberhard. *Metaphorische Wahrheit*, s. 127-128.

<sup>699</sup> Tento moment vyzvedává E. Jünger a srovnává ho s fungováním biblického žánru podobenství. Podobnou strategií nepřímého, nevlastního příběhu se Ježíšovi daří postavit posluchačům své nové učení před oči tak důvěrně, že se sami stávají jeho účastníky. JÜNGEL, Eberhard. *Metaphorische Wahrheit*, s. 131.

oslovení, vázané na vzájemnou komunikaci, je pravým živlem řeči. Zde se skrývá potenciální roznětka, která může celé tradiční pojetí metafory coby cizí, nevlastní řeči, rozmetat. Na metaforu by už pak nebylo možné pohlížet jako na pouhou ozdobu řeči, jako na určitý postradatelný luxus, ale stala by se její bytostnou, nenahraditelnou složkou.

Druhé slabé místo tradičního pojetí metafory nachází Jünger v případě hermeneutické nouze, kdy pro určitou situaci není žádné *verbum proprium* k dispozici a je to právě metafora, která je ze své podstaty schopna pojmenovat nepojmenovatelné, vyplnit lexikální mezery, jak ji charakterizuje Soskice.<sup>700</sup> V takovém případě na místo chybějícího vlastního označení nastoupí metafora utvořená na základě analogie, která sebou nese možnost stát se napříště běžným řečovým označením. Jako příklad takového pojmenování něčeho, co nemá žádné jméno (není jméno pro vysílání žaru ze slunce) uvádí Aristoteles v Poetice rozsévání slunečních paprsků.<sup>701</sup> Poaristotelská tradice označovala tuto „nutnou metaforu“ *katachresis (abusio)*. A právě metaforická katechreze podle Jüngela nahloďává konzistentnost tradiční nauky o metafoře zevnitř. Lze ji totiž chápat jako poukaz k tomu, že metafora je schopna převzít jak funkci vládnoucích (vlastních) jmen (*onoma kyrion*) tak dokonce i pojmů s jejich pomocí utvořených a zastávala by v těchto výjimečných případech funkci vlastní řeči.<sup>702</sup>

V této souvislosti si však lze položit otázku i opačně, totiž zda slova, která platí za vlastní označení, nebyla původně z velké části také metaforami. A odsud už je opět pouze krok k výše učiněnému konstatování, že jelikož základním rysem metafory je její oslovující charakter, odhaluje se tato oslovující vztáženost jako fundamentální rys, jako vlastní živel řeči. Není náhoda, že katachretický způsob vyjadřování si vynucují především skutečnosti duchovní a duševní. Jünger jako příklad katachretického původu slova uvádí *animus* (vítr, vanutí), *sapiens* (chutnající), *spiritus* (dech), kde tělesné zakoušení světa posloužilo jako metaforická báze pro vystižení nové, duševní skutečnosti.<sup>703</sup> B. Snell uvádí podobné příklady při demonstraci své hlavní teze, že Řekové dali lidstvu objev myslí. Jejich řeč o myslí v různých termínech nebyla jen mapováním nového předmětu zájmu, oni lidskou mysl skutečně objevili, ba pro lidskou řeč vytvořili.<sup>704</sup> Tento objev byl neoddelitelný od formování metaforických termínů, které by život a fungování myslí vystihovaly.<sup>705</sup> Mluvíme-li o prostoru intelektuálním či duchovním, nemůžeme jinak než postupovat cestou metafor a upadat do nich.

Zdánlivě pevně vymezený sémantický vztah většiny slov k předmětu se pak rázem může proměnit v pouhou fikci. Jejich vztahování ke skutečnosti se vyjevuje ve světle jakýchsi dějin řeči, dějin lidského pasování se se skutečností.

---

<sup>700</sup> J. M. Soskice (s. 9nn) dokonce v tomto Aristotelově vhledu vidí důkaz, že Aristotelova, ba ani Quintiliánova teorie metafory, neměla od počátku substituční rysy, jak se obvykle tradiční pojetí metafory chápe, nýbrž že tato redukce je teprve dílem pozdějších šablonovitých rétorických kompendií a především výsledkem radikální kritiky rétoriky, s níž přišel racionalismus 17. a 18. století.

<sup>701</sup> ARISTOTELÉS. *Poetika*, 1457b, 25-30.

<sup>702</sup> Příkladem poaristotelského nesubstitučního pohledu na metaforu mohou být Quintiliánova slova (QUINTILIANUS, Marcus Fabius. *Základy rétoriky*, VIII, 2-3).

<sup>703</sup> JÜNGEL, Eberhard. *Metaphorische Wahrheit*, s. 134.

<sup>704</sup> SNELL, Bruno a Thomas Gustav ROSENMEYER. *The discovery of the mind*.

<sup>705</sup> „Lidskou mysl primárně chápeme cestou analogie s fyzickými orgány a jejich funkcemi. *Psyché* je dechem... *thymos* je orgánem niterného hnutí, pohybu, a *nous* je myslí ve smyslu schopností zachycovat obrazy. Poznání (*eidenai*) je stav, kdy člověk (na něco) přímo hleděl a hledí; rozpoznání (*gignoskein*) je spojováno se zrakem, (po)rozumění (*syneinai*) se slyšením a vědění jak (dovednost) (*epistasthai*) s praktickou schopností.“ SNELL, Bruno. *The discovery*, s. 198.

#### 4.2.4.3 Limity klasického výměru metafory

Výše načrtnuté pojetí se až na drobné nuance v pozdější antice etablovalo. Z hlediska našeho tázání proto nemá smysl probírat jednotlivé důrazy v podání Cicerona, Horatia nebo Quintilliána.<sup>706</sup> Mnohem podnětnější je v našem ohledu otázka, jak a proč došlo k narušení tradiční koncepce.

Pro antiku a svým způsobem i pro středověk bylo klíčové, že řeč byla podstatným způsobem určována vztahem k posluchači. Deskriptivní jazyk novověku tuto oslovovací dimenzi oslabil a metafora tím výrazně pozbyla na vážnosti. Jak jsme viděli výše, byla metafora kvůli svému oslovovacímu charakteru tradičně pojednávána v rámci rétoriky. A tak navzdory tomu, že byla koncepcí pravdy coby *adequatio intellectus ad rem* připravena o svou logicko-ontologickou relevanci, zůstal jí nenahraditelný úkol, totiž odklánět se od pravdy kvůli „pravdě“ (kvůli prosazení pravdy) pro „dobro“ posluchače. Vztah k posluchači (čtenáři) metafoře sloužil jako svolení pro odklon od vlastní řeči. Tato skutečnost sebou nese zamlčený, v souvislosti našeho tázání však velmi podstatný předpoklad, totiž že jazyk ve svém vlastním modu má oslovující povahu pouze sekundárně. Není divu, že ústup oslovujícího jazyka přišel s nástupem objektivisticky pojaté novověké vědy. Do té doby byla oslovující řeč, ať už politická v antice, nebo teologická ve středověku (traktát i kázání), navýsost ceněna a paradoxní odchýlení od pravdy v zájmu pravdy zde mělo svůj dobrý smysl. Novověk svým odsudkem nepřímé řeči odsunul metaforu do oblastí arbitrárních, se skutečností nesouvisejících a čistě nahodilých počinů. Hobbesova a Lockova kritika rétoriky coby pravé poznání zatemňujícího počínání je toho důkazem.<sup>707</sup> Dochází tak k důsledné redukci metafory na substitučně-ornamentální smysl.<sup>708</sup>

Odkud se silná tendence k substitučnímu pojetí bere? V pozadí je třeba vidět od antiky přítomnou myšlenkovou tradici vycházející z intuitivního chápání jazyka coby sady jmen s daným významem, který zastupuje jasně dané věci světa. Tato tradice čerpá z naturalistické koncepce jazyka, která byla v nějaké formě vlastní např. Platónovi nebo stoikům. Podle ní jsou slova přirozeně uzpůsobena tomu, co označují. Proti naturalistické koncepci stáli konvencionalisté, odvolávající se na lidsky, tj. arbitrárně stanovené zákony *nomoi*, kteří vycházeli z nahodilého vztahu slov a významu (typickými zastánci jsou různí sofisté z platónských dialogů). Ve prospěch naturalistické pozice se argumentovalo jednak různými onomatopoickými příklady a jednak etymologickými vývody, které měly za úkol osvětlit pravý původ a původní přirozený význam slova. K mistrovství to dovedli stoici, kteří metaforu a jiné formy přenesené řeči vyzvedávali jako principy, díky nimž se může šíře přirozeného významu slova rozšířit. Etymologie pak sloužila jako zpětná cesta (archeologie) od metaforického k původnímu a přirozenému významu. Není divu, že v aristotelském výměru jazyka coby soustavy vzájemně propojených jmen a sloves, kde jméno je znakem pro určitý význam, ideu, to má metafora těžké. V systému, kde každé slovo pojmenovává věc a kde tato věc je jeho významem, není pro metaforu, která sebou nese dvě ideje současně, místo. Pojmenovávají-li slova objekty, jak může jedno slovo pojmenovávat více než jednu věc? Jedině tak, že uvnitř

---

<sup>706</sup> Pro více informací lze v českém prostředí odkázat na práci Jiřího KRAUSE. *Rétorika v evropské kultuře*, dále pak na druhou kapitolu práce HAVERKAMP, Anselm. *Metapher: die Ästhetik in der Rhetorik*, s. 25-41. nebo na úvodní dvě kapitoly práce, SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor and religious language*, s. 1-14.

<sup>707</sup> Podle Hobbese proto musí pravý filosof své uvažování zahájit definicemi či explikací jmen a pojmů a nikoli metaforami, tropy a jinými rétorickými figurami, které působí pouze zmatek a zatemnění pojmů. (HOBBS, Thomas et al. *Leviathan, aneb*, s. 28) Příklady Lockovy redukce metafory v kapitole „o zneužívání slov“ viz SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 12-13.

<sup>708</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 12nn.



metafory vedeme hranici mezi vlastním a přeneseným, kde ono přenesené lze vždy na vlastní a tedy i původní zpět redukovat. Přestože, jak jsme viděli, si byli Aristoteles i Quintilián vědomi problematičnosti tohoto pojetí, a jmenovali příklady užití metafory mimo tento rozvrh, museli jejich žáci vždy automaticky tíhnout k substitučně-ornamentálnímu pojetí, neboť se široce přijímalo sémiotické vidění jazyka, jak jej pro středověkou tradici zformuloval Augustin a pro modernu Wittgenstein v *Traktátu*. Dokud se tohoto, zdánlivě na intuici založeného obrazu jazyka nezbavíme, nemůžeme docenit metaforu jako vlastní formu řeči.

K narušování tohoto pojetí nedocházelo z důvodu proměněných teoretických základů, impulzem byl spíše jemně vyvinutý cit pro jazyk a jeho sdělení. V oblasti teologie můžeme jako vzorový příklad uvést Lutherovu polemiku s Zwingliho symbolickým pojetím Večeře Páně, kde se zcela evidentně jedná o útok na pojetí metafory coby nevlastní řeči. Proti sobě stojí Zwingli coby humanistický vzdělanec ctící klasickou tradici a schémata rétoriky a Luther, který vychází spíše z intenzivní čtenářské zkušenosti s biblickým textem. Zwingli proto může sporné *est* zcela přirozeně chápat jako nevlastní formu řeči a místo nevlastního *est* používat vlastní označení *significat*. Luther naopak cítí, že např. věty *Kristus je skála*, *Kristus je vinný kmen atd.* je třeba chápat jako vlastní způsob řeči a brání se proti Zwingliho námitce, že kopula *est* má v těchto větách stejný symbolický význam jako ve sporné větě *toto jest mé tělo*. Pro Luthera tato slova znamenají přesně to, co znamenají, a poznamenává, že by bylo logicky nesmyslné říkat *Kristus znamená skála(u)*. Současně však podotýká, že predikáty na sebe v takových větách berou nový význam.<sup>709</sup> Slovo může nabývat nový význam (referenci), aniž by se predikace s takto pozměněným užitím slova stala nutně alegorezí. Metaforické užití vede k obměněnému významu slova a dochází k němu tam, kde v obou „věcech“ označených tímž slovem existuje nějaké podobenství.<sup>710</sup> Pro Luthera tedy nepřipadá v úvahu, aby se metaforická řeč pohybovala v nevlastním modu řeči.<sup>711</sup> Proti Zwingliho interpretaci, že kopula *jest* se užívá ve smyslu *znamená*, vyzdvihuje Luther tvůrčí sílu metaforické řeči a trvá na tom, že kopulu *jest* je v metaforických výpovědích třeba brát doslovně, tj. jako vlastní řeč.<sup>712</sup> Teprve a jen tehdy může taková řeč sdělit ze skutečnosti něco nového a hlubšího. Shrneme-li Lutherovu argumentaci, je zcela evidentní, že metaforický způsob řeči má pro něj ontologickou relevanci, a sice v tom smyslu, že odhaluje novou, dosud nezjevnou souvislost v bytí. Luther přitom předpokládá, že starý význam bude do určité míry destruován.<sup>713</sup> Metafora si všímá i možného nebytí dané skutečnosti tím, že ji (např. fyzický vinný kmen v řeči o Kristu jako vinném kmeni) suspenduje za tím účelem, aby bytí světa vyjádřila nově a v nové souvislosti. To je ovšem možné pouze proto, že i o novém bytí může metafora vypovídat pouze v podobenství s bytím starým. Pro Luthera je metafora naplněním řeči v podobenství, přičemž předpokládá, že bytí samo má povahu podobenství (je analogické), je podobenstvím ve věcech.<sup>714</sup>

<sup>709</sup> LUTHER, Martin. *Vom Abendmahl Christi*, *Bekentnis*, 1528, WA 26,272, 2-6.

<sup>710</sup> LUTHER, Martin. *Vom Abendmahl*, WA 26, 273, 5-11.

<sup>711</sup> Vulgární pojetí vnímá Lutherovu pozici jako prosté trvání na doslovismu, jeho slova o tom, že predikáty na sebe v takových případech berou nový význam však toto nepochopení rychle demaskují a ukazují právě nového chápání metafory. Mezi Lutherem a Zwinglim nestojí alternativy *doslovný - symbolické*, nýbrž s ohledem na klasický kontext jde o alternativu *vlastní - nevlastní* způsob řeči.

<sup>712</sup> Stejně tak reformační kritiku trojího výkladu Písma a důraz na výklad doslovný je třeba číst právě v kontextu tradiční rétoriky, totiž jako zdůraznění, že bibli je třeba rozumět jako vlastní, tj. v antickém slova smyslu doslovné, řeči.

<sup>713</sup> LUTHER, Martin. *Vom Abendmahl*, WA 26, 275, 14-276,3.

<sup>714</sup> LUTHER, Martin. *Vom Abendmahl*, WA 26,273, 7n.

Jiný příklad zpochybnění tradičního pojetí metafory můžeme nalézt v díle nám již známého G. Vica. V metaforické řeči hledal prostor pro záchranu před karteziánským ideálem jasného a zřetelného poznání, které vyprazdňuje a znemožňuje skutečné dějinné vědění. Ve svých *Základech nové vědy* konstatuje, že dítětem prvního období, jemuž odpovídá jazyk poetický, jsou „všechny první tropy, z nichž nejskvělejší, a protože nejskvělejší i nejpotřebnější a nejčastější je metafora, která si vyslouží největší chválu, když vkládá do neoživených věcí smysly a vášeň...Tím vytvořili (básníci) mýty. Každá takto vytvořená metafora je malý mýtus“.<sup>715</sup> Mezi další „první“ tropy počítá metonymii, synekdochu a ironii, které jsme zvyklí považovat za „duchaplný výtvar spisovatelů“ a zapomínáme, že „byly nutným způsobem vyjadřování všech prvních poetických národů“ a měly tehdy také „veškerý (tedy nikoli odvozený, ozdobný a nevlastní) svůj původní význam“. K jejich oslabení došlo teprve „když s rozvojem lidského ducha byla vynalezena slova, jež znamenají abstraktní formy či rody (genera) obsahující své zvláštní druhy (species), anebo spojující části v celek a tyto výrazy nabyly svého přeneseného významu“.<sup>716</sup> Zde má Vico na mysli druhé (hieratické, analogické) jazykové období a není obtížné v něm spatřovat jazyk klasické antiky s jeho klasifikací forem řeči. Tento výklad potvrzuje následující pasáž, kde Vico konstatuje dva obecné omyly gramatiků a řadí se tak k prvním kritikům tradičního učení o metafoře. „A začínají se tedy odhalovat ony dva obecné omyly gramatiků, že mluva prozaiků je vlastní mluvou a mluva básníků nevlastní mluvou a že se nejprve mluvilo prózou, potom teprve veršovanou řečí.“<sup>717</sup> Metafora pojímaná jako nevlastní řeč je pro Vica výtvořem pozdějšího období, je dodatečným pokusem vytěsnit ji z jí vlastního živlu.

Jako třetí a doposud nejživější příklad protestu proti tradičnímu pojetí metafory jako pouhé ozdoby vlastní řeči je třeba jmenovat romantické hnutí a to jak ve své německé tak v anglické větvi. Emblematicky tak zaznívají slova J. Paula o tom, že „metafory jsou oněmi původními slovy, která musí teprve postupně vyblednout k vlastnímu výrazu (eigentlichen Ausdruck)...každá řeč je proto s ohledem na duchovní vazby slovníkem vybledlých metafor.“<sup>718</sup> Pravděpodobně odtud čerpal při své kritice metafyzické pravdy Nietzsche. Jeho teze (viz kapitola 4.2.3.1), že tendence k vytváření metafor je fundamentálním antropologickým pudem<sup>719</sup> a že pravda je „pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů“<sup>720</sup> nakonec celkový hermeneutický význam metafory zcela proměňuje.<sup>721</sup>

#### 4.2.4.4 Typologický přehled teorií metafory

Současné metaforické bádání se v posledním století rozrostlo do obrovské šíře a tak ještě předtím, než přistoupíme k náčrtu výrazných pozic zajímavých z našeho pohledu, provedeme pro získání přehlednějšího terénu stručnou typologizaci jednotlivých teorií. V následujícím přehledu nastíníme zjednodušenou formu typologie J. M. Soskice, která rozlišuje 3 základní formy a přístupy k metafoře. První, který nahlíží metaforu jako dekorativní způsob vyřčení něčeho, co může být řečeno doslovně, druhý vidí přínos metafory nikoli v tom,

<sup>715</sup> VICO, Giambattista. *Základy nové vědy*, s. 169.

<sup>716</sup> VICO, Giambattista. *Základy nové vědy*, s. 171.

<sup>717</sup> VICO, Giambattista. *Základy*, s. 171.

<sup>718</sup> PAUL, Jean. *Vorschule der Ästhetik*, § 50, s. 184.

<sup>719</sup> „...fundamentální lidský pud, jež nelze ani na okamžik odmyslet, protože bychom tak odmysleli člověka samého...“ NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 22.

<sup>720</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži*, s. 14.

<sup>721</sup> Více k této periodě vývoje metafory viz HAVERKAMP, Anselm. *Metapher: die Ästhetik in der Rhetorik*, s. 42-52.

co říká, ale v tom jaký má afektivní dopad a třetí, který ji vnímá jako jedinečnou cestu, jak sdělit kognitivní obsah, který nemůže být vystižen jiným způsobem.

#### 4.2.4.4.1 Substituční teorie

Metafora je jiný způsob vyslovení toho, co může být vyjádřeno doslovně. Jde vlastně o tradiční ornamentální teorii metafory, jak jsme ji popsali u Aristotela. Metafora se zde vnímá jako nevlastní slovo, které zastupuje slovo vlastní, a to je v případě potřeby kdykoli nahraditelné. Metaforu tak redukuje na hádanku či slovní hříčku a oceňuje ji pouze nakolik přináší odhalení této hádanky. Jedinou předností metafory je skutečnost, že se umí odít do atraktivního šatu tak, aby byla přístupná nevzdělanému publiku, které, jak konstatuje Tomáš Akvinský „*není připraveno přijmout rozumové věci prostě a jasně bez ničeho navíc.*“<sup>722</sup> Kromě ozdobného významu proto přichází v úvahu pouze smysl didaktický. Striktně pojato je toto pojetí rozporné, neboť říkáme-li např. „*Pavel je ale liška*“, myslíme tím podle substituční teorie zhruba „*Pavel je ale mazaný*“, pak by termíny „*liška*“ a „*mazaný*“ musely být synonymy. Z toho plyne, že samotná teorie je neudržitelná a přežívá spíše v obecném povědomí a naladění vůči metafoře než v odborné literatuře. Poslední pokusy o důsledné substituční pojetí metafory podnikli myslitelé spříznění s logickým pozitivismem.

#### 4.2.4.4.2 Emotivní teorie

Emotivní teorie je v určitém smyslu ještě důslednější než substituční. Nejen, že neuznává žádné další poznání přesahující doslovný obsah, ale upírá metafoře kognitivní funkci vůbec. Jedinou přidanou hodnotou metafory je pak určitý emotivní obsah, který sebou nese. Jde tedy stejným směrem jako emotivní teorie náboženských a etických výpovědí, jak je rozvinula britská filosofie náboženství v první polovině 20. století.<sup>723</sup> Logicky problematické místo této teorie spočívá v nepřesvědčivém pokusu oddělit „emotivní význam“ od jakéhokoli kognitivního obsahu. Emotivní význam sebou totiž téměř vždy nese určité kognitivní obrysy, na něž emotivní „obsah“ reaguje. Emotivní působení bez jisté míry kognitivního prosvětlení a ujasnění je obtížně myslitelné. Specifickou variantou emotivní teorie představuje Davidsonovo pojetí metafory. Když však Davidson trvá na tom, že metafora nemá žádný „vlastní“ význam, nemíní to jako podečňování či přehlížení. Naopak trvá na její nezastupitelnosti nejen v literatuře, ale i ve vědě, filosofii i právu. Jeho nekognitivní pojetí vychází z rozlišování, které činí mezi tím, co slova znamenají a tím, jak se užívají, co provádí v jazykovém provozu. A metaforu řadí beze zbytku do této druhé oblasti. Metafora proto neznamená nic víc, než, co znamená doslovný význam slov v ní užitých. „*Co odlišuje metaforu není význam, nýbrž užití.*“<sup>724</sup> Podobně jako slib, narážka nebo lež. Užití metafory je jako dát uprostřed řeči políček, či ukázat na něco, co promění dosavadní řeč. Metafora, co do významu, říká absurdní pravdy, je však řečovým aktem, který má jiný rozměr než význam. Tím, že jí význam upírá, chrání metaforu před redukcí na vlastní řeč. Kdyby totiž měla význam, musela by být do vlastní řeči beze zbytku převoditelná, jak to tvrdí substituční teorie.

#### 4.2.4.4.3 Inkrementální teorie

Obě předchozí teorie popíraly možnost, že metafora poskytuje nějaký nárůst významu. Inkrementální teorie naopak tvrdí, že to, co je vyjádřeno v metafoře, nemůže být adekvátně vyjádřeno žádným jiným způsobem.

---

<sup>722</sup> Aquinas, ST Ia. 1,9. Citováno podle SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 24.

<sup>723</sup> Např. BRAITHWAITE, Richard Bevan. An empiricist's view of the nature of religious belief.

<sup>724</sup> DAVIDSON, Donald. What metaphors mean. In: SACKS, Sheldon. *On metaphor*. Chicago: University of Chicago Press, 1979, s. 41.

Soskice ve své typologii zmiňuje následující hlavní typy inkrementálních teorií:

**Teorie intuitivní** – klade důraz na jedinečnost a nenahraditelnost metafory (v tom se shoduje s emotivní teorií). Metafora je možná teprve po naprosté destrukci doslovného smyslu, avšak zatímco u emotivní teorie má tato destrukce emotivní dopad, intuitivní teorie vnímá destrukci jako nevysvětlitelný a intuitivní podnět k novému kognitivnímu významu. Problém je nabíledni. Chápat proces metaforického vyjádření jako akt intuice „není ničím jiným než pojmenovat *mystérium*“.<sup>725</sup> Nemůže-li destruovaný doslovný smysl nějakým způsobem intuici vést a směřovat, pak je metafora otevřena jakékoli libovůli čtení a chápání, což v důsledku její kognitivní reputaci, na niž intuitivní teorie trvá, velmi zpochybňuje.

Další představené teorie je možné považovat za formální v tom smyslu, že své specifikum vidí v určitém výkladu formální struktury metafory.

**Teorie kontroverze** – jeden z hlavních proponentů M. Beardsley ji výstižně nazývá „verbálně-opoziční teorie“.<sup>726</sup> Klade si za cíl vysvětlit jednak to, jakým způsobem rozpoznáváme metaforu a jednak to, jak její význam vymezujeme. A to tak, že vychází pouze z významu termínů v metafoře užitých. Tím, že se doslovný význam termínů dostane v metaforickém spojení do sporu, nepřichází ještě zcela o význam. Díky konotacím, které sebou doslovný význam termínu nese, je možné jeho význam podržet a nově rozvinout v metaforickém smyslu tak, že se konotace modifikujícího předmětu mohou přenést na modifikovaný subjekt.<sup>727</sup> Metafora pak trvá tak dlouho, pokud zde nějaké přenosu-schopné konotace jsou. Tyto konotace nejsou něčím, co bychom mohli jednoznačně konstatovat a vyjmenovat, avšak nejsou na druhé straně ani produktem metafory, metafora je pouze přivádí k životu.<sup>728</sup> Právě díky této neuchopitelnosti a nepřihaditelnosti konotací ani na jednu ze stran (ani doslovný ani metaforický význam), může metafora rozšířit naše poznání směrem, který by jinak zůstal uzavřený a nepřístupný. Díky své vágnosti je však pojem konotace rovněž slabým místem celé teorie.<sup>729</sup> Podstatnou výtku formuluje i Soskice, když kritizuje programové omezení se na význam termínů v metafoře užitých a jejich vzájemný vztah. Odhlédnutím od role mluvčího či kontextu a trváním na ryze formálním dualismu dvou doslovných významů, zbavuje metaforu podstatného rozměru novosti, který musí ve formálním rozvrhu zachraňovat *mystériem* konotací.<sup>730</sup>

**Teorie interakce** – je zřejmě nejrozšířenější formou teorie metafory, která našla odezvu u velmi širokého spektra badatelů. Její klasickou verzi zformuloval M. Black. V návaznosti na koncepci svého učitele I. A. Richardse<sup>731</sup> podržuje jistou dvoukolejnost, ale namísto dvou

<sup>725</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 31.

<sup>726</sup> BEARDSLEY, Monroe C. *Aesthetics: problems in the philosophy of criticism*, s. 134-144.

<sup>727</sup> BEARDSLEY, Monroe C. *Aesthetics*, s.141. Terminologii *modifikující a modifikovaný* užívá sám Beardsley.

<sup>728</sup> BEARDSLEY, Monroe C. *Aesthetics*, s. 143.

<sup>729</sup> Klíčové tvrzení, že konotace nemohou být nikdy zcela poznány přímo, proto později precizoval, když mluvil o „věřených vlastnostech“ (*kredence-properties*), čímž samotnou vágnost moc neodstranil, ale pouze „metaforicky“ přeformuloval tak, aby odkazem na víru mohl podržet odstup a nevypočitatelnost, zatímco termínem „vlastnost“ podtrhával kognitivně předmětnou stránku. Na jisté vágnosti totiž celá koncepce stojí a nelze ji proto důsledně odstranit.

<sup>730</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 34n.

<sup>731</sup> RICHARDS, Ivor Armstrong. *Philosophy of Rhetoric*. „Užíváme-li metaforu, máme aktivně pohromadě dvě myšlenky odlišných věcí, které jsou nesený jediným slovem nebo frází, jejichž význam je výsledkem jejich interakce.“, s. 38. První myšlenku nazývá „*tenor*“ (subjekt) a druhou „*vehicle*“ (způsob, jímž je subjekt vyjádřen).

aktivních myšlenek v jedné, což považuje za psychologizující jazyk a „nevýhodnou fikci“, mluví o ohnisku a rámci metafory, kde focus je subjektem metafory, zatímco rámeček zavádí nový rozměr významu, nový kontext, v němž je na ohnisko nahlíženo. Dvoukolejnost se pak u něj projevuje v tom, že považuje metaforické ohnisko za zasazené do doslovného rámce, v metafoře je tedy jedna strana užitá doslovně a druhá metaforicky. Vzájemná interakce mezi nimi je pak důvodem pro přenos jednoho na druhé a výsledkem přenosu je kognitivní přínos metafory. Aby si neuzavřel cestu bohatosti metafory, upozorňuje, že dvě strany metafory nechápe jako doslovný a metaforický význam termínů v nich užitých, ale jako napětí a posun mezi významem, který vyjadřuje mluvčí a významem, který vnímá posluchač. Na příkladu „člověk je vlk“ si všimá způsobu, jak k interakci dochází. Na subjekt – člověk, jsou metaforicky přenášeny některé charakteristiky vlka, zatímco jiné jsou potlačeny. To, co je upřednostněno a co potlačeno je dáno zpětnou interakcí, kdy pojem „člověk“ vlčí rysy na něj aplikované zpětně organizuje. Metafora proto nemůže být formou substituce termínu za termín ani formou porovnání jednotlivých stran, jako je tomu v podobenství či příměru. Opravdová metafora nastává právě jen tehdy, dochází-li k vzájemné interakci doslovné a přenesené složky.<sup>732</sup> Mluví-li proto Black o tom, že v metafoře jsou dva subjekty ve vzájemné interakci, míní tím, že se vzájemně setkávají dva systémy asociovaných konotací takovým způsobem, že výsledkem je nová, informativní a nenahraditelná jednotka významu. A právě o podtržení a zdůvodnění této nenahraditelné funkce metafory mu jde.<sup>733</sup> Pro vystižení toho, jak interakce funguje, mluví Black o tom, že metafora je jako kus silně zakouřeného skla, na němž zůstaly určité linky a místa čistá. Když se přes takové sklo díváme působí jako filtr. Odkazem, že interakce působí jako filtrování však vysvětlení pouze odsunul o krok dál, neboť se nabízí otázka, podle jakých pravidel toto filtrování probíhá. Navíc obraz filtru evokuje pouze to, že uvidíme část již existujícího, nijak však nevysvětluje, jak je možné, že díky metafoře můžeme zahlédnout něco zcela nového.

**Interanimační teorie** – Soskice se pokouší přijít s vlastní teorií metafory, která by se vyhýbala slabým místům zmíněných alternativ a zároveň by vhodně posloužila realistickému užití v teologii. Dovolává se přitom Richardse proti Blackovi,<sup>734</sup> kterému vyčítá, že jeho dvousubjektová teorie znemožňuje uznat některé metafory vůbec za metafory. Typickým příkladem blackovské metafory je např. jeho „člověk je vlk“, která dvousubjektové konstrukci ideálně vyhovuje<sup>735</sup>, zatímco metafory typu „pokraj závratí, zkroucený rukopis či hrozivý vítr“ jsou pro něj problémem. Dva subjekty zde můžeme konstatovat jen obtížně, zatímco v případě Richardse není problém za *tenor* považovat vítr a za *vehikulum* hrozivost. Označení „interanimační“ přebírá Soskice od Richardse, který mluví o „interanimaci slov“, tedy jejich vzájemném prostoupení tak, že vytváří jeden subjekt. Hlavním cílem této teorie je postavit hráz veškerým dualistickým tendencím v chápání metafory, které staví na dvou subjektech, protikladu doslovného a metaforického významu apod.. Dva propletené elementy, které sebou metafora vždy nějak nese, jsou součástí jediného subjektu a jediného významu metafory. Metafora není záležitostí gramatickou ve smyslu dané struktury slov

<sup>732</sup> BLACK, Max. More about metaphor, s. 27n.

<sup>733</sup> BLACK, Max. More about metaphor, s. 38n.

<sup>734</sup> Soskice nabízí novou interpretaci Richardsova schématu „*tenor* – *vehikulum*“. Oproti Blackovi, Ricoeurovi a dalším, kteří mají v zásadě za to, že Richardsova dvojice je víceméně ekvivalentem dvojice *metaforické ohnisko* – *doslovný rámeček*. Richards sleduje primárně interanimaci slov, event. myšlenek, kdežto Black se ihned přesouvá od slov k věcem a tedy interakci subjektů, coby substrátů těchto věcných obsahů.

<sup>735</sup> Ne nadarmo bývá Blackovi vyčítáno, že jeho pojetí metafory stojí velmi blízko pouhému příměru a jako takové jen obtížně nechá v metafoře vyvstat něco zcela nového, dosud nepojmenovaného.

či frází, ale je primárně řečovým aktem. Význam<sup>736</sup> metafory nesmí být chápán jako význam slov užitých ve vyjádření metaforicky, nýbrž spíše jako celkový význam výroku coby řečového aktu v jeho kontextu. Stejně tak reference<sup>737</sup> metafory není rozštěpenou referencí, kterou vymezují samotné termíny v metafoře užitě (jako „člověk“ a „vlk“), ale spíše celková reference daná způsobem, jak mluvčí v celkovém kontextu metaforu užil. Jen tak je podle Soskice možno zaručit neoslabenou referenční funkci a jinými prostředky nenahraditelný kognitivní obsah metafory.

#### 4.2.4.5 Podněty ze současného bádání

Bádání o metafoře se ve 20. století rozrostlo do nezměrné šíře. Zde se proto omezíme jen na několik málo aspektů, které pro naše tázání v nějakém smyslu relevantní a rezignujeme na jakýkoli, byť jen heslovitý přehled pozic jednotlivých badatelů.<sup>738</sup>

##### 4.2.4.5.1 Pravda metafory

Metafory jsou podle N. Goodmana, schopny vyjadřovat pravdu či nepravdu, neboť participují na jazyku jako médiu užívaném k tomu, aby kladl výroky s pravdivostním nárokem. Prohlásíme-li našedivělý obraz stromů a pobřeží za žlutý, nebude to metafora, ale pouhá nepravda. Označíme-li jej za veselý, bude to nepravda doslovná i metaforická, řekneme-li však, že je smutný, bude to metaforicky pravdivé, třebaže doslovně nepravdivé. Z toho vyvozuje, že zatímco nepravdivost spočívá v chybném přiřazení označení, metaforická pravdivost spočívá v jeho přeházení.<sup>739</sup> Kritéria pravdivosti jsou podle něj stejná, „*at' je užitě schéma přesunuté či nikoli. V obou případech může být užití výrazu mylné a tedy přístupné revizi. At' označíme barevnou věc za „červenou“ nebo za „smutnou“, můžeme chybovat a také můžeme svůj počáteční závěr mnoha způsoby ověřovat.*“<sup>740</sup> Soudí proto, že pravda pro metaforu není tak podstatná jako pro vyjádření doslovné. Pravdivost metafory totiž není tím, co by zaručovalo její účinnost. Tak jako existují pravdy triviální a nudné, existují i metafory pravdivé a přitom skomírající. Zda je užití metaforické či doslovné, závisí na něčem takovém jako je novost.<sup>741</sup> Účinnost metafory je dána spojením novosti s vhodností, bizarního se samozřejmým. Dobrá metafora nás zaskočí. Její účinnost roste s tím nakolik přesunutě schéma vytváří uspořádání nové a nápadné, naopak klesá tam, kde dojde pouze k přeznačení uspořádání starého.<sup>742</sup>

Sama novost však metaforu netvoří, ba ani první užití nově raženého pojmu nemusí být metaforické. „V metafoře, zdá se, jde o to, naučit stará slova novým kouskům – užít staré označení novým způsobem. V čem je však rozdíl mezi pouhým užitím známého označení na nové věci a novým způsobem jeho užití? Stručně řečeno, metafora je filtrem mezi predikátem s minulostí a objektem, jenž se mu s protesty poddává.“<sup>743</sup> Je-li označení vztaženo na objekt metaforicky, objekt je nejprve zjevně nebo skrytě odmítá. Kde je metafora, tam je konflikt. Obraz je smutný, třebaže nemůže nic cítit.

<sup>736</sup> Soskice rozlišuje „význam“ coby pojem vázaný na celek výroku a „smysl“ jednotlivých lexémů. SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 52.

<sup>737</sup> Referenci Soskice chápe jako něco, co vykonává mluvčí, když pronáší určitý výrok, nikoli jako něco daného jednotlivými termíny izolovaně. Reference je celkovou věcí výroku v určité situaci. SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 52.

<sup>738</sup> Pro přehled o bádání v oblasti metafory v posledních desetiletích viz sborník *Metaphor and Thought*. Krátký přehled v češtině poskytla i Hácová v úvodní kapitole své disertace *The Bridge and Eclipse*.

<sup>739</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění: nástin teorie symbolů*, s. 68.

<sup>740</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 74.

<sup>741</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 67.

<sup>742</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 75.

<sup>743</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 67.

Metafora však není pouhou víceznačností jako např. kolej (studentská) a kolej na železnici. Užití víceznačného pojmu jsou synchronní a na sobě nezávislá; jedno není odvozeno od druhého, ani jím není usměřováno. „*Naproti tomu v metafoře je pojem s extenzí ustavenou zvykem užit jinde pod vlivem tohoto zvyku. Dřívější užití je zároveň odmítáno i přijímáno. Když jedno užití pojmu předchází jinému a formuje je, stává se to druhé metaforickým.*“<sup>744</sup> Postupem času může novost vyblednout a obě užití směřují k jisté rovnocennosti a nezávislosti. Nakonec proto zbude dvojice doslovných užití – pouhá víceznačnost místo metaforu. Pro umění je tato prostá víceznačnost v podstatě nezajímavá. To, co se cení, je metaforičnost jako taková. V napětí, v konfliktu mezi zvykem a skutečností, kterou zvyk není schopen bez konfliktu pohltnout, vyrůstá něco, co může být umělecky hodnotné.

Tento moment je pro jazyk teologie velmi podstatný. Pokud totiž odmítáme považovat teologický jazyk za metaforický, nabízí se řešení označovat teologické pojmy za víceznačné (tj. nesoucí odlišný význam od běžného užití a to bez vědomí paradoxu a napětí) a zajistit tím teologické řeči jak zdání svébytnosti, obranu proti údajné nesmyslnosti, tak punc doslovnosti. Potíž je v tom, že předměty teologické reflexe tím stavíme na roveň ostatních předmětů tohoto světa a spadáme do nebezpečí synchronnosti. Jejich nezávislost se stává jejich hrobem, neboť přichází o svou schopnost odhalovat ne-dané, otevírat transcendenci. Metaforický charakter teologické řeči je třeba zdůraznit především s ohledem na skutečnost, kterou taková řeč odhaluje. Není to skutečnost paralelní, jde napříč. Není ani mimo ani zde tak jako skutečnosti ostatní. Dává se nám jako metafora. Paradoxní užití nás směřuje pryč od světského pobývání, staví nás do kontradikce vůči němu a teprve z tohoto odstupu a s novým obsahem nás navrácí zpět doprostřed života a řeči.

Rubem této skutečnosti je však krátká životnost metaforu v pravém slova smyslu. Toho si je vědom i Goodman, když poukazuje, že opakováním se přesunuté užití schématu stává rutinou a již nevyžaduje ani nevytváří žádné aluze na svá původní užití. Zaniká tak tenze mezi původním a novým, „*nové se stává samozřejmým, jeho minulost je zapomenuta a metafora vybledne v pouhou pravdu.*“<sup>745</sup> S metaforou se to podle Goodmana totiž má stejně jako se styly zobrazování. Ty nové se postupně stávají doslovnějšími s tím, jak jejich novost vyprchává. Paradoxem metaforu je, že čím více vyhasíná, tím více se blíží pravdě. Je evidentní, že Goodman pracuje se zcela tradičním pojetím pravdy jako adekvace s určitou skutečností, ať už doslovnou nebo metaforickou.<sup>746</sup> V tomto smyslu proto pravda není tím, co je pro metaforu klíčové. Podstatná je nápaditost, novost, která otevírá nové pole, novou dimenzi skutečnosti.

---

<sup>744</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 68n.

<sup>745</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 75.

<sup>746</sup> Poněkud jinou a ve srovnání s Goodmanem radikálnější strategii volí T. Binkley. Nesnaží se držet jednotící koncept pravdy společný pro vyjádření metaforické i doslovné jako Goodman, ale naopak tvrdí, že: „*ačkoli metaforu nejsou „doslovně pravdivé“, neexistuje žádný důvod předpokládat, že pravda musí být doslovná*“ (T. Binkley, s. 149, citováno podle HÁCOVÁ, Pavlína. *The bridge*, s. 36). Částečně se sice jedná o polemiku s Goodmanem, především však jde o převrácení celé tradiční koncepce metaforu v otázce pravdy. Metaforu už nejsou nepravdivé, nebo alespoň ve srovnání s doslovným jazykem co do pravdivosti méněcenné, jelikož se odchyľují od doslovného významu. Pravdu se pokouší usadit hlouběji než v adekvátním schématu a rozumí jí jako schopnosti odhalovat skutečnost. Toto odhalení si pak samo volí řeč, v níž se ukazuje, ať už doslovnou nebo metaforickou. Brání se proto nařčení, že zavádí dvojí pravdu, neboť „*doslovná pravda není druhem pravdy, nýbrž pouze pravda vyjádřená doslovným jazykem*“ (Binkley, s. 150, citováno podle HÁCOVÁ, Pavlína. *The bridge*, s. 36). Sám se snaží klást pravdu hlouběji, je si vědom určité základnější roviny, z níž teprve aktuální pravda, ať už metaforická či doslovná, vyrůstá.

To, co takto metafora sděluje a otevírá, není žádná oslabená skutečnost. Goodman s odkazem na svůj „smutný obraz“ zdůrazňuje že to, co vyjadřuje smutek, je metaforicky smutné. A co je smutné metaforicky, je smutné skutečně, byť ne doslovně. To, čím se něco vyjadřuje, ještě nemusí být identické s tím, co vyjadřuje. V doslovnosti to identické je. Obraz je šedý, divák je smutný. U věty „obraz je smutný“ však tato identita neplatí. V metafoře, a to je v naší souvislosti navýsost důležité, je oslabena deskripce, (chápeme-li ji jako popis daného) a je zde oslabena za účelem sdělení něčeho, co sama nedokáže. Identita je porušena, kvůli věci samé. Řekneme-li, že obraz je šedý, nesdělujeme tím nic o skutečnosti, kterou zakouší návštěvníci galerie, když na něj pohlíží. Jde-li nám o věc samou, ne o prostý popis danosti, nemáme často jinou možnost než se uchýlit k metafoře. V tomto má metafora symbolický charakter. Vlastnosti, které symbol vyjadřuje nenáleží jemu samému stejně jako predikát metafory nenáleží jejímu subjektu.

#### 4.2.4.5.2 Domov metafory

Domovem metafory není primárně slovo. V tradičním pojetí je metafora figurou, která se týká pojmenování. (viz pasáž o Aristotelově pojetí metafory) Jde tedy především o smysl jednotlivých slov a zkoumá se, jak dochází k nahrazení smyslu slova smyslem jiným. Toto pojetí je však velmi problematické. V pozadí je jakási atomizující představa o nezávislém smyslu slova bez ohledu na celek věty a širší kontext. Ricoeur v tomto kontextu mluví o „tyranii slova“, kdy tradiční rétorika kladla přehnaný důraz na slovo, specificky na jméno, což se silně projevovalo v teorii významu<sup>747</sup> a s takto zúženým pojetím nesouhlasí, neboť přehlíží jednu podstatnou obtíž. Každý jazyk, jak upozorňuje Goodman<sup>748</sup>, se vyznačuje určitou mírou ekonomičnosti, což vede k tomu, že určité slovo může nést více než jeden smysl (polysémie). Pokud by tomu tak nebylo a slova měla svůj jeden, na kontextu nezávislý smysl, komunikace by se stala velmi obtížnou. Ze zkušenosti však každý ví, že tomu tak není a slova s ohledem na kontext nabývají velmi odlišných významů. Díky nekonečné šíři a variabilitě kontextů a konotací, není možné slovníkový výčet metaforických významů daného obratu či fráze nikdy provést. Metaforu ve slovníku nenajdeme.<sup>749</sup> U metafory proto nestačí zkoumat přenesení významu izolovaného slova (posun od jedné denominace k druhé), ale je třeba brát v úvahu celek výpovědi (pak už nejde o izolované pojmenovávání, nýbrž spíše o predikaci nějaké skutečnosti). Kritéria pro identifikaci metafory proto nemohou být nikdy povahy gramaticko-strukturální, ale vždy jen sémantické. Rozhodující pro rozpoznání metafory není, zda má údajná metafora podobu slova či dvou, fráze či dokonce delší věty, ani zda má takovou či onakou formální strukturu. Konstatovat, že se setkáváme s metaforou můžeme v okamžiku, kdy je jasné, že o určité věci mluvíme v termínech a konotacích typických pro věc jinou.<sup>750</sup>

#### 4.2.4.5.3 Napětí mezi dvojm smyslem

V metaforické výpovědi je jedno nebo několik slov užito metaforicky, ostatní doslovně. (M. Black – navrhol metaforu členit na ohnisko */focus/* coby metaforicky chápané slovo a rámec */frame/*,<sup>751</sup> něco obdobného již před ním navrhol Richards, který v metafoře rozlišoval *tenor* a *vehiculum*.<sup>752</sup>) Podle Ricoeura, který z díla obou autorů čerpal, jde tedy o to zjistit, jakým

<sup>747</sup> Primát věty před slovem ve věci smyslu je nosným tématem Ricoeurovy práce *The rule of metaphor*. V tom spočívá jádro jeho odsudku tradiční tropologie, která ohnisko významu spatřovala ve slově.

<sup>748</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 75.

<sup>749</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 21n.

<sup>750</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 23.

<sup>751</sup> BLACK, Max. *Models and metaphors*.

<sup>752</sup> RICHARDS, Ivor Armstrong. *Philosophy of Rhetoric*.



způsobem získává ohnisko nový smysl. Stejně jako M. Black odmítá i on substituční teorii, podle níž by to, co metaforický výraz říká, šlo sdělit přímo. Dalším důvodem pro užití metafory může být situace, kdy v jazyce pro něco není vhodné slovo. Lexikální mezera se pak metaforickým výrazem zaplní, většinou se rychle fixuje a stává se výrazem doslovným. Black jako příklad uvádí „orange“ (původně oranžová barva, později pomeranč). Místo substituční teorie navrhuje Black teorii interakční, podle níž v metaforické výpovědi dochází k vzájemnému působení ohniska a rámce, čímž dochází k novému vhledu (*insight*). U jeho příkladu „člověk je vlk“ je třeba nejdříve znát notoricky známé asociace, které vyplývají z predikátu *být vlk* – loví ovce, je krutý, bojovný. Tyto implikace pak slouží jako vodítko k vytvoření možných implikací o člověku. Některé aspekty ustoupí do pozadí, jiné se zdůrazní. V tomto smyslu metafora „organizuje naši vizi člověka“. Metafora pracuje tak, že se na rámec metaforické výpovědi díváme skrze ohnisko, které pak celou větu promění, část odstíní, část zdůrazní.<sup>753</sup>

Ricoeur spojuje Blackův výklad o interakci členů metafory se svými vývody o polysémii. Metaforická výpověď v sobě spojuje slova takovým způsobem, že z jejich potenciálních smyslů není možno zvolit jeden aktuální (jak je tomu v běžné řeči). Nezvyklé spojení neumožňuje interpretaci s použitím dosavadní významové škály slov a dochází k „sémantické kolizi“.<sup>754</sup> Člověk přece není vlk, proto je třeba hledat nový smysl tohoto spojení. V novém spojení je dosavadní užití slova vyloučeno, zároveň je však naznačeno, kterým směrem hledat nový smysl, který by kontextu vyhovoval. Dosavadní užití slova však není jednoduše nahrazeno novým smyslem, tím by se jen potvrdil substituční výklad metafory. Jejím jádrem je podle Ricoeura napětí mezi dosavadním a novým smyslem slova, oba jsou aktuální současně.

Od napětí mezi členy metaforického výrazu, jak to popisuje Black, přechází Ricoeur k napětí mezi dvěma interpretacemi metaforické výpovědi. Doslovná interpretace kvůli významové neslučitelnosti selhává a otevírá prostor pro novou, metaforickou interpretaci. Podstata metafory spočívá právě v tenzi mezi dvěma interpretacemi. Postupuje totiž opačně než běžný či vědecký jazyk, které usilují o redukci polysémie. Snaží se polysémii zachovat tak, že spojuje nerealizovatelný doslovný smysl se smyslem metaforickým, který povstává z daného kontextu. Metaforický smysl povstává tak, že posluchač překonává protiklad prvků metafory. Metafora sblíží sémantické oblasti, které byly dosud vzdálené, záměrně spojuje věci, které k sobě nepatří a tím mezi nimi ustavuje nový vztah.

Fungování metafory Ricoeur, podobně jako Goodman, přirovnává ke kategoriální chybě. G. Ryle takto označuje situaci, kdy se věci jedné kategorie představují v pojmech náležejících do oblasti jiné.<sup>755</sup> Metafora je tak záměrnou kategoriální chybou. Záměrné užití pojmu nepatřičným způsobem rozostřuje zavedené hranice a zpřístupňuje novou podobnost. Rozbíjí se tak předešlá kategorizace a na těchto troskách se ustavuje nová.

#### 4.2.4.5.4 Napětí mezi dvojitými referencemi

Metafora ovšem nepřináší pouze podstatný posun co do smyslu, ale oproti tradičnímu pojetí metafory coby ornamentu řeči přináší posun i v referenci. Co se tím míní? Klasická rétorika metafoře přisuzovala pouze funkce emotivní (nahrazení doslovného smyslu přeneseným mělo

<sup>753</sup> BLACK, Max. *Models and metaphors*, s. 39-41.

<sup>754</sup> RICOEUR, Paul. *La Métaphore vive*, s.122.

<sup>755</sup> viz RYLE, G., *The concept of mind*, předmluva.

za úkol působit na posluchače emotivně). Ricoeur tuto emotivní stránku metafory nepopírá, pouze zdůrazňuje, že tím působení metafory nekončí a rozvíjí tvůrčím způsobem původně Fregovu distinkci *smysl – význam* (reference).<sup>756</sup> Ten sice oba póly předpokládá pouze u vědeckých výpovědí, např. u poezie uvažuje pouze o smyslu bez reference, Ricoeur se však pokouší pojem reference zachránit i v oblasti literární. Zde je ovšem nucen zavést referenci dvojí. Původní vztah smyslu k referenci se v metafoře ruší a otevírá se tím prostor pro referenci novou. Podobně jako metafora získává svůj smysl pouze na pozadí zhroucení smyslu doslovného, tak i doslovná reference uvolňuje prostor pro referenci metaforickou.<sup>757</sup> Nezvyklé spojení slov vnímané jako kategoriální chyba či použití chybné etikety přináší nejen inovaci v oblasti sémantiky ale otevírá celkově nový způsob vidění skutečnosti.<sup>758</sup> Metafora nové podobnosti nejen odhaluje, ona je přímo ustavuje.<sup>759</sup> V navázání na M. Blacka proto může Ricoeur tvrdit, že metafora je pro poetický jazyk tím, čím je pro vědecký jazyk model.<sup>760</sup> Podle Blacka funguje model (většinou teoretický) jako heuristický nástroj, který dosavadní neadekvátní interpretaci ruší a uvolňuje cestu interpretaci nové. Model se takto stává nástrojem redeskripce, neboť přináší nové vidění světa.<sup>761</sup> Nabízí nový způsob, jak o světě mluvit. Podobně i metafora odsouvá referenci prvního stupně proto, aby umožnila vidět skutečnost nově.<sup>762</sup> Z výše řečeného zřetelně vysvítá, že oblast sémantická a oblast referenční

---

<sup>756</sup> Sinn – Bedeutung.

<sup>757</sup> Tuto schopnost suspenze doslovné reference a rozvinutí reference druhého řádu má nejen metafora, ale i beletrie a poezie vůbec, viz Ricoeur, *Filosofie a specifčnost náboženské řeči*, s. 249 (In: RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*).

<sup>758</sup> Vhodně tuto situaci ilustruje článek Z. Neubauera *Metafora jako ontologický symbol*. (obsaženo v NEUBAUER, Zdeněk. *Bytí a subjektivita: Ricoeurovské eseje*, s.60-84). Metaforické vyjádření podle něj umožňuje zahlédnout povahu bytí. Typem takové metafory pak je např. Tháletova voda, Herakleitův oheň, Pythágorovo číslo, nebo Galileiho mechanismus. Pochopit metaforu pro Neubauera znamená „sjednotit určitým způsobem vlastní zkušenost“ (s. 60). Metaforu proto nazývá ontologickým symbolem.

<sup>759</sup> BLACK, Max. *Models and metaphors*, s. 37: „It would be more illuminating in some of these cases to say that the metaphor creates the similarity than that it formulates some similarity antecedently existing.“

<sup>760</sup> RICOEUR, Paul, *Interpretation Theory*, s 92-95, Ricoeurovo odlišení modelu a metafory se v zásadě kryje s Wheelwrightovým rozlišováním epifory a diafory jako dvou základních podob metafory. Epifora je založená na „přesahu a rozšíření významu prostřednictvím srovnání“. WHEELWRIGHT, Philip. *Metaphor & reality*, s. 72. Předpokládá tedy běžný význam slova a posouvá jej k nějakému jinému slovu. Tento typ metafory většinou postupuje od známého k méně známému či neznámému a na základě prvního ozřejmuje druhé. Běžně se užívá v širokém, často i „vědeckém“ diskurzu. Epifora stojí v pozadí fungování modelů, jak je představil např. M. Black. Diafora vytváří „nový význam prostřednictvím juxtapozice a syntézy“. WHEELWRIGHT, Philip. *Metaphor*, s. 72. Svádí dohromady různé elementy a staví je proti sobě tak, že představují výzvu pro imaginaci. Posluchač stojí před výzvou, aby v novátorské kombinaci slov odhalil význam nový. Je zřejmé, že diafora od člověka vyžaduje větší míru kreativní aktivity než epifora a není proto žádným překvapením, že Wheelwright řadí umění dobré diafory k umění básnickému. Epifory a diafory je podle něj možno i vhodným způsobem kombinovat a užívat jich současně nebo dokonce jednu v rámci druhé, docílí se tím ještě silnějšího jazykově významového efektu.

<sup>761</sup> To, co Goodman popisuje jako schéma, které svým přenesením organizuje a třídí novou skutečnost, to Black míní modelem. Ricoeur na tato pojmová vymezení rezignuje a mluví prostě o metafoře v širokém smyslu.

<sup>762</sup> V knize *Models and Metaphors*, s. 214-243, rozlišuje Black tři druhy modelů. Měřítkové modely (*scale models*) jsou zvětšenou či zmenšenou kopií originálu a lépe tak demonstrují určité vybrané vlastnosti či aspekty, analogické modely řád, strukturu či síť vztahů originálu na základě izomorfismu (např. fyzikalistické modely rovnováhy u ekonomických vztahů). Za nejdůležitější považuje teoretické modely, které o originálu umožňují nový způsob řeči. Tento druh modelů není třeba sestavovat, stačí ho popsat. Uplatňuje se především tam, kde jakákoli forma smyslové demonstrace nepřipadá v úvahu. V češtině současnou diskusi o užívání modelů a metafor ve fyzice přehledně shrnuje J. Stachová ve stati *Analogie, model, metafora*. In: STACHOVÁ, Jiřina. *Model a analogie ve vědě, umění a filozofii*, str. 88-100.

představuje u modelu i metafory nerozborný celek. Utváření nového smyslu a otevření nového způsobu vidění světa jsou dvěma aspekty téhož metaforického procesu.<sup>763</sup>

#### 4.2.4.5.5 Negativní koncepce metafory D. Davidsona

Velmi specifickou teorii metafory rozvinul Davidson v rámci své teorie interpretace. Rozdíl mezi doslovným a metaforickým totiž nechce chápat jako rozdíl mezi dvěma druhy významu, ani jako rozdíl mezi dvěma druhy interpretace, nýbrž jediné jako rozdíl mezi dobře známým a neobvyklým užitím slov a znaků (v pozadí stojí jeho teorie jazyka jako sady nástrojů k určitému chování). Doslovná užití jsou ta, která dokážeme zvládnout svými starými teoriemi o tom, co za určitých okolností lidé říkají. Metaforické užití nás zaměštná a musíme proto rozvíjet teorii novou. Mít nějaký význam totiž pro Davidsona znamená mít místo v nějaké jazykové hře a to metafory (nové) nemají. Davidson polemizuje s tezí na níž se ostatní moderní teoretici metafory většinou shodují, totiž že s metaforou je spojen kognitivní obsah, který si autor přeje vyjádřit a který musí uchopit interpret, má-li sdělení porozumět.<sup>764</sup> Prohodit v řeči metaforu totiž podle něj znamená něco jako řeč na okamžik přerušit a udělat grimasu, vytáhnout z kapsy fotografii a ukázat ji, políbit partnera, dát mu políček nebo ho upozornit na něco z okolí. Vsunutí metafory do textu je jako použití kurzívy nebo zvláštní interpunkce. Všechno to jsou cesty jak na partnera zapůsobit, ne však sdělováním poselství. Na nic z toho nelze odpovědět slovy „co přesně chceš říct?“ Pokud by skutečně něco říci chtěl, pravděpodobně by to udělal, místo toho se však domníval, že jeho záměr je možno provést lépe jinými prostředky.

To, že se běžná slova, na místo grimas, gest a políček, užívají jinak ještě nedokazuje, že by to, co se říká, muselo mít význam. Pokus nalézt jej by byl snahou nalézt nějaké běžné, tj. doslovné užití slov, něco, co již má místo v jazykové hře. To, že se metafora nedá parafrázovat znamená právě to, že žádná taková běžná věta neexistuje.

Vyslovit něco bez pevného místa v jazykové hře znamená vyslovit něco, co není ani pravdivé ani nepravdivé. Neznamená to však, že se časem kandidátem pravdivostní hodnoty nemůže stát. Pokud se nějak uchytí a šíří se, potom začne vyžadovat habituální užití v běžné jazykové hře a přestane být metaforou, tj. stane se tím, čím je většina vět našeho jazyka – mrtvou metaforou. Naše teorie o chování dotyčného nám dovolí vyrovnat se s vyslovením takto zemělé metafory stejně bez přemýšlení jako je to u ostatních projevů.

Davidsonovo tvrzení, že metafory nemají smysl, je součástí snahy odvést nás od představy jazyka jako média. Kontrast nejlépe vynikne ve srovnání s platónsko-pozitivistickým pojetím na jedné straně a romantickým na straně druhé. Platonici a pozitivisté se shodují na redukcionistickém pojetí metafory. Buď lze metafory parafrázovat nebo jsou k jedinému pravému cíli, který jazyk má, totiž k reprezentaci skutečnosti, nepoužitelné. Romantici naopak zastávají názor expanzionistický, tj. považují metaforu za zvláštní, mystickou, vznešenou a přičítají ji tajemné schopnosti jako obraznost, které sídlí v nejhlubším nitru. První považují za nepodstatné to metaforické, druzí naopak to doslovné. První si myslí, že smyslem jazyka je reprezentovat skrytou skutečnost vně nás, druzí uvnitř nás.<sup>765</sup>

---

<sup>763</sup> RICOEUR, Paul. The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling. *Critical inquiry*.

<sup>764</sup> DAVIDSON, Donald. What metaphors mean, s. 262.

<sup>765</sup> Z Davidsonovy teorie metafory např. silně čerpá R. Rorty a část své argumentace v první části knihy *Nahodilost, ironie, solidarita*, staví na Davidsonových závěrech.

Metafora však nic reprezentovat nechce, je třeba ji vidět jako způsob jak nás odklánět a odpoutávat od daného, od prosté skutečnosti té které jazykové hry. Metafora jazykovou hru narušuje, vytrhává nás z ní, aniž by přitom nastolovala novou. Může k jiné hře odkazovat a když se novost otupí, může se do nové hry zařadit, avšak jejím primárním smyslem je vytrhávat nás z danosti. Metafora nežije z prosté reprezentace, reprezentace je živlem identického, metafora identitu narušuje, je na rubu identické, doslovné řeči a skutečnosti.

#### 4.2.4.5.6 Od puntuality metafory k metaforicky koncipovanému univerzu

Ricoeur, kterého zajímá nejen samotná role metafory v jazykovém provozu jako Davidsona, ale především širší užití v poezii, vyprávění a náboženské řeči, se nemůže zastavit u konstatování puntuálnosti a novosti živé metafory. Hledá proto cestu od metaforické nestálosti ke stabilnějším formám řeči, v nichž by nemusel upadat zpět do všednosti doslovného jazyka a mohl si metaforický náboj podržet. Ricoeur, podobně jako Goodman či Davidson, považuje za metaforu v pravém slova smyslu pouze tu, která je živá, tj. metaforu jedinečnou a jednorázovou, existující pouze v okamžiku vzniku, v okamžiku vyjevení nového smyslu.<sup>766</sup> Jedině tehdy je metafora ve svém působení skutečně účinná. Jakmile je metafora přijata řečovou komunitou, začíná se užívat stále stejným způsobem, až se nakonec stává součástí doslovného smyslu a rozšiřuje polysémii slov (viz např. řeč o oknech či koši u uživatelů počítačů). Ve chvíli, kdy zcela zaniká napětí mezi doslovným a metaforickým smyslem, metafora umírá a většina teoretiků metafory mluví o mrtvé metafoře.

Přechod od živé metafory k mrtvé a její nahrazení dalším doslovným významem není nevyhnutelným koncem metaforiky vůbec. Metaforický rozměr řeči může nabývat i stabilnějších forem. Ricoeur si pro vytýčení tohoto terénu pomáhá srovnáním se symbolem.<sup>767</sup> Východiskem mu je rozlišení aspektu sémantického a nesémantického. Zatímco v rovině sémantické může mezi symbolem a metaforou konstatovat paralely (shledává je především v sémantické inovaci a heuristické potencialitě), v rovině nesémantické se symbol od metafory liší. Symbol představuje vázanou aktivitu (*activité liée*), je „zakořeněn“ v různých oblastech zkoumání a ve srovnání s metaforou postrádá autonomii. Je vázán ke konfiguraci kosmu, zatímco metafora je „svobodnou invencí diskursu“.<sup>768</sup>

Ostrá hranice mezi oběma se však otupuje, jakmile si Ricoeur začne u metafory všimnout aspektů, které mají její nestálost kompenzovat. Právě tyto analýzy jsou v souvislosti s naším tázáním velmi podnětné. Otevírají totiž cestu od puntuálnosti živé metafory k trvalejšímu charakteru něčeho, co bychom mohli označit jako metaforický diskurs. Podobně jako Goodman<sup>769</sup> si všimá, že metafora často tendují k vytváření sítí či řetězců. Metafora většinou nepracuje sama, ale jedna vyvolává druhou a každá z nich má schopnost vyvolat celou síť. Jako příklad takové sítě Ricoeur uvádí různá pojmenování Boha v hebrejské tradici (Kráľ, Otec, Manžel, Pán, Pastýř, Soudce, Skála, Vykupitel aj.).<sup>770</sup> Taková síť pak může plodit základní metafory (*root metaphors*),<sup>771</sup> které mají schopnost soustředit kolem sebe dílčí metafory a zaručovat jejich rovnováhu. Představují organizační prvek celé sítě a jsou spojnicí mezi setrvačně se vyvíjející úrovní symbolickou

<sup>766</sup> RICOEUR, Paul. *Teória interpretácie*, s. 74-75.

<sup>767</sup> RICOEUR, Paul. *Teória interpretácie*, s. 76-96.

<sup>768</sup> RICOEUR, Paul. *Teória interpretácie*, s. 87.

<sup>769</sup> GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 70nn.

<sup>770</sup> RICOEUR, Paul. *Teória interpretácie*, s. 90.

<sup>771</sup> Ricoeur se zde nechává inspirovat M. Blackem, který v tomto smyslu mluví o *conceptual archetypes* nebo zkráceně jen o *archetypes*. (BLACK, Max. *Models and metaphors*, s. 239-240).

a prchavější úrovní metaforickou.<sup>772</sup> K metaforickému přesunu mezi dvěma sférami skutečnosti dochází tak, že určitá síť (schéma) získává základní metaforou novou orientaci a za pomoci nových souřadnic pak může pokračovat její další rozvoj a precizování.<sup>773</sup> Nejedná se o přenášení predikátů z jednotlivých objektů, aby se vkládaly do jiných, určitou sítí konotací a vztahů se strukturuje a otevírá skutečnost nová, doposud neartikulovaná. To je přesná charakteristika způsobu, jak fungují novozákonní podobenství. Nejsou to jednotlivé objekty či postavy, které by se přesouvaly na nebesa, to co je podstatné je přenesení celé pointy, která mluví o tom, jak se to s teologickou skutečností má. *S Božím královstvím je to jako když...*

S ohledem na naše tázání jsou však velmi podstatné i společné rysy metafory se symbolikou druhého stupně – mýtem, lidovou pohádkou, dramatem, románem, vyprávěním. Zde se sice smysl konstituuje jinak než v metafoře, nicméně analogii k dynamice metafory Ricoeur nachází i zde.<sup>774</sup> Vychází přitom z Aristotelovy charakteristiky tragédie, kde za hlavní prvek je označen *mythos*, tedy příběh, zápleтка. Ta tragédii neposkytuje pouze celkovou (statickou) strukturu, ale především

---

<sup>772</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria Interpretácie*, s. 90. Tuto myšlenku v pozměněném kontextu detailně rozvíjí rovněž Lakoff a Johnson v práci *Metafory, kterými žijeme*. Jedním z mnoha jeho příkladů je metafora „*myšlenka je nádoba*“, která slouží jako základ pro další síť metafor daných konotacemi, které jsou s touto základní metaforou spojeny. Např. „*myšlenka může něco obsahovat*“, „*myšlenku můžeme předat*“, „*myšlenku má tvar*“, „*myšlenku je možno uzavřít*“... Jednotlivá témata, okruhy problémů, činností ale i společenské oblasti a útvary jsou podle Lakoffa organizovány podle dominantních metafor, která vymezují pole a způsob, jak o dané oblasti mluvit. Jako příklad uvádí metaforu *argumentace je válka*, kde výrazy z válečnického slovníku (*zaútočit, neobhajitelný, strategie, získat terén (půdu pod nohama), útočná linie*) dominantním způsobem určují naše chápání toho, jak probíhá argumentační spor. Jiným příkladem může být metaforická konceptualizace něčeho tak neuchopitelného jako je čas. Všimají si, že dominantní metaforou ohledně času je v naší kultuře *čas jsou peníze*, kdy tato hlavní metafora sebou nese řadu submetafor, které pak celý fenomén strukturují a kategorizují. (*čas je omezený zdroj, čas je cenné zboží* atd.), kde některé z nich se týkají speciálně peněz (*utrácet, rozpočítat, investovat, stát*), jiné omezených zdrojů (*využít, zbývat dost, nechat si v záloze*) a další cenného zboží (*mít, dát ztratit*). V běžné řeči můžeme jednotlivé submetafory potkat ve větách typu: *plýtváš časem; zlepšovák ušetří spoustu času; nemám dnes čas, který bych vám mohl věnovat; jak naložíš s časem?; investovali jsme do toho spoustu času; už nám dochází čas; musíš si čas lépe rozpočítat; nevyužíváš svůj čas efektivně*. Lakoff a Johnson si dále všimají poznatku, který zmiňuje již Ricoeur, totiž že metafora něco zvýrazní a něco naopak skryje. (např. u argumentace metaforicky strukturované jako válka, nám může uniknout kooperativní charakter rozhovoru). V této souvislosti upozorňují na to, jak právě metaforické strukturování dané oblasti mohlo osudově určit naše nahlížení na celou problematiku. Jedná se o tzv. potrubní metaforu, která v sobě skrývá tři hlavní metafory (1) *myšlenky a významy jsou objekty*; (2) *jazykové výrazy jsou nádoby*; (3) *komunikace je posílání*. Dohromady nám tyto určující metafory podsouvají způsob jak tematizovat něco tak neuchopitelného jako je myšlení, řeč a komunikace. Sdělují zhruba toto: mluvčí vkládá myšlenky (objekty) do slov (nádob) a posílá je (potrubím) k posluchači, který myšlenky/objekty ze slov/nádob vybírá. A v každodenní řeči se pak setkáváme se zcela samozřejmými formulacemi typu: *Podat mu vysvětlení tak, aby mu to došlo. Tu myšlenku jsem ti dal, podsunul já. Je těžké vložit (odít) myšlenku do slov. Pokusit se vtěsnat více myšlenek do menšího počtu slov. Jeho zpráva přináší jen málo nového. Jsou to jen prázdná slova. Celá ta myšlenka je zasuta v hutných a komplikovaných formulacích. Ze zmíněných metafor skrytých v těchto příkladech vět pak vyplývají naše automatické předpoklady jako třeba, že slova a věty mají význam samy o sobě bez ohledu na kontext a interakci s partnery hovoru stejně jako mají svůj obsah nádoby bez ohledu na to, co je v okolních nádobách. Omezení takové struktury poznáme v momentě ihned, když narazíme na větu, která nemá bez kontextu význam nebo když bude mít jedna a tatáž věta různý význam pro různé lidi (řeč o energetických alternativách znamená něco jiného pro Děti země a něco jiného pro manažery ČEZu). Všechny tyto bezděčně užívané metafory osudově předurčují naše vnímání skutečnosti, jazyka a rozumění do té míry, že je automanticky zaměňujeme s daností, byť jsou jen výsledkem metaforické činnosti našeho jazyka. (Lakoff by řekl nejen jazyka, ale celého způsobu našeho pobývání ve světě, které má metaforický charakter).*

<sup>773</sup> „*Uspořádání které zavádějí v cizí sféře, je řízeno jejich obvyklým užíváním ve sféře domovské*“ (GOODMAN, Nelson. *Jazyky umění*, s. 70).

<sup>774</sup> Ricoeur se tomuto tématu podrobněji věnuje v závěrečné části práce *Poétique et symbolique*.

dynamickou jednotu časovosti s návazností jednotlivých dějů. V takto pojaté zápletce pak shledává paralelu k sémantické inovaci metafory. Sémantická inovace vyvstávala z náhlého sblížení sémanticky dosud vzdálených oblastí a zápletka spojuje heterogenní, nesouvisející děj do jednoho celku.

V tomto smyslu můžeme mluvit o metaforickém charakteru všech velkých příběhů i ideologií, neboť spojení příběhu do celku vychází z metaforické struktury. A na místo řeči o dialektické povaze dějin by bylo vhodnější mluvit o metaforické povaze dějin. Křesťanská teologie jakožto bytostně dějinná v tom smyslu, že provádí systematickou reflexi dějin spásy, nesmí postrádat odkaz k metaforické struktuře vyprávění a příběhu. Současně však jakožto pojmově strukturovaná řeč užívá metafor tak jako jiné oblasti lidského poznání užívají modely. Užití modelů, jak ukážeme v kapitole 4.3.2, se v podstatě nelze vyhnout v žádné oblasti poznání. Nemůžeme poznávat jinak než modelově. V tomto smyslu již pojem sám je určitým modelem výseku skutečnosti, ztuhlou metaforou. Vědomí modelového charakteru poznání podržuje metaforické napětí a současně umožňuje stabilní prostředí pojmové práce.

## 4.2.5 Pravda na rubu danosti

### 4.2.5.1 Pravda ne-skutečného

Chceme-li tedy jakkoli smysluplně vymežit jazyk teologie, je třeba se nejdříve ptát po povaze primárního jazyka víry a svědectví a to ne nějakým obecným způsobem, ale právě s ohledem na to, jakou skutečnost a jakými prostředky sděluje.

Pro základní odlišení náboženské řeči od řeči běžného každodenního diskursu (s ohledem na její vztah ke „skutečnosti“) využíváme Jüngelova vymezení,<sup>775</sup> že náboženský jazyk skutečnosti připisuje vždy více než co daná skutečnost<sup>776</sup> sama ukazuje. Řeč má vpravdě náboženskou povahu pouze tehdy, když danou skutečnost překračuje, aniž by jí ovšem opomíjela. Právě v tom, jak taková řeč skutečnost překračuje, dotýká se jí v nejvlastnějším slova smyslu. Současně se tím však vymyká kontrole a dosahu jazyka deskripce, který je z podstaty schopen popisovat pouze právě jen aktuální či nějak jinak zafixovanou danost.

---

<sup>775</sup> JÜNGEL, Eberhard. *Metaphorische Wahrheit*, s. 103-105.

<sup>776</sup> Jsem si vědom jisté terminologické nejasnosti, která bude následující text prostupovat. Není to neochotou věc jasně vyjádřit, ale spíše konotačními odlišnostmi češtiny. Česká *aktualita*, *aktuální* je lat. *actualitas* podstatně vzdálenější než v anglické *actuality* a český výraz *skutečnost* je, zdá se, silnější než německá *Wirklichkeit*, minimálně v tom smyslu, jak termín užívá např. E. Jügel. U něj navíc situaci komplikuje homonymní užití tohoto termínu, kdy dialektickým zrušením prvního otevírá rozšířený význam druhého. Užívat podobného postupu v češtině by vyžadovalo velkou odvahu i literární zručnost, přičemž by ve vzduchu neustále číhala hrozba nepochopení a dojmu pouhé nejasné hry se slovy. Neodvážil jsem ani vycházet z českého *realita*, byť konotace lat. *res* (viz Heideggerova etymologie „*Ding*“). In: *Básnický bydlí člověk*, s. 23, rozebráno v kapitole 4.1.5.3.3) by tomuto užití odpovídaly, ovšem jednak obecné užití tohoto termínu v češtině, jakož i případný angl. ekvivalent *reality* by postihoval pravý opak toho, co bych tímto termínem chtěl vyjádřit. (Ang. *reality* tvoří terminologický protiklad *actuality*.) Text proto neustále lavíruje mezi termíny *pouhá skutečnost*, *aktualita*, *samotná danost* a staví je proti *pravé skutečnosti*, *skutečnosti možného*, *potencialitě*. Aristotelské rozlišení *aktualita* – *potencialita* je rovněž zavádějící neboť se stále pohybuje v rovině konceptuální. Metaforická, symbolická a jiná ne-literalistická skutečnost tuto alternativu z podstaty překračuje.

Má-li mít takový nárok smysl, pak musí stát na předpokladu, že aktualita si sama nestačí. Bytí se v aktuálním nevyčerpává, zahrnuje i sféru možného.<sup>777</sup> Skutečné je reprezentantem bytí pouze dočasně. A právě tento prostor je pro náboženskou řeč jako takovou stěžejní. Připisuje totiž skutečnosti určité možnosti jako ty, které podstatným způsobem náleží k jejímu bytí. Tuto sféru možného pak řeč křesťanské víry chápe jako určité *donum* přistupující zvnějšku. Skutečné v řeči křesťanské víry žije z nitra tohoto příklonu možného, teologicky bychom řekli, že žije ze zjevení.

To vede k dalekosáhlým důsledkům. Pravdivost takové řeči nelze jednoduše poměřovat mírou její shody s danou skutečností. Má-li řeč víry mluvit o Bohu, musí toho vypovědět víc, než co může prostá skutečnost sdělit. Je-li tedy podstatou pravdy - jak vymezuje západní tradice – *adequatio rei et intellectus*<sup>778</sup> (přesněji *adequatio intellectus /humani/ ad rem*), pak se náboženská řeč musí z podstaty jevit jako falešná, ne-li přímo lživá. Lze tedy formulovat paradox: je-li řeč vpravdě náboženská, pak se nemůže zcela shodovat s tím, co je aktuální, ba je s tím v jistém smyslu v konfliktu. Co je v takové řeči pravdivé, to se před tribunálem běžné skutečného musí nutně jevit jako ne-skutečné, stojící mimo výlučnou sféru skutečného. Podstata náboženské řeči míří mimo sféru (pouze) skutečného a to, co lze na takové řeči identifikovat jako shodné se skutečným, to náleží vesměs k nahodilé stránce tohoto jazyka a s jeho podstatou se mívá. Nikoli však tak, že skutečně ignoruje, že si tvoří nějaké paralelní světy, nýbrž v tom smyslu, že přes (za) prostou skutečnost míří ve jménu skutečnosti hlubší.<sup>779</sup> Náboženská řeč a potažmo řeč křesťanské víry nechce aktualitu obcházet, jde jejím středem, avšak to, co o ní vypovídá, je poměřováno a viděno optikou ne-aktuálního, nedaného, optikou prostoru svobody, prostoru možnosti, který dává aktualitě smysl, v tomto případě smysl náboženský. Smysl není věci inherentní, přistupuje k ní zvnějšku. Paradox náboženské řeči tedy nacházíme v tom, že se sama vystavuje podezření ze lži právě kvůli svému úsilí o pravdivost. Soudy takového jazyka o skutečnosti jsou právě právě tehdy, když se ukazuje jeho neadekvace s prostou skutečností.

Je zřejmé, že takové požadavky běžný jazyk zvládnout nemůže. Ten totiž něco vypovídá buď ve shodě se situací a věcí, nebo je nějakým způsobem nepravdivý a zavádějící. Naštěstí i naše běžné vyjadřování se často pohybuje v modu, který tuto dichotomii překračuje. Je přece naší běžnou zkušeností, že ne vždy, když vypovídáme o skutečnosti něco, co se s ní v silném slova smyslu neshoduje, musíme hned lhát. Můžeme mluvit přeneseně, metaforicky, tj. záměrně volíme neadekvátní výpověď proto, abychom postihli něco, co prostou skutečnost přesahuje. Dostáváme se proto k fenoménu přeneseného významu a nejběžnější formu takového způsobu mluvení

---

<sup>777</sup> Důkladnou studii v tomto ohledu představuje Dalfertova práce *Die Wirklichkeit des Möglichen: Hermeneutische Religionsphilosophie*.

<sup>778</sup> Viz HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*, kap. Obvyklý pojem pravdy, s. 13-19.

<sup>779</sup> Podobným směrem ukazuje i varování Ebelinga před postulováním jiného světa teologické skutečnosti: „Bylo by však zcela nesprávné, kdybychom řekli: co je křesťanská víra sama o sobě, tomu rozumíme, chybí jen její vztah k současné situaci, který je třeba vytvořit. Mnohem více však kritériem pochopení toho, oč že v křesťanské víře jde, je, zda se víra týká naší skutečnosti (nikoli teprve dodatečné hledání vztahu ke skutečnosti). Neboť v křesťanské víře nejde o nic jiného než o tuto naši skutečnost. My jsme si však zvykli na to, že křesťanské zvěstování vypovídá o nějaké jiné skutečnosti, než je ta naše, abychom pak v nejlepším případě teprve dodatečně hledali vztah mezi těmito dvěma rovinami.“ EBELING, Gerhard. *Podstata křesťanské víry*, s. 14.

nalezneme v metafoře. Ta má ostatně ono přenesení již v samotném označení *metaferein*. Podívejme se proto na metaforickou řeč teologie blíže.

Jazyk, který má přinášet slovo o Bohu řádně, musí mít *katachrestickou* povahu, tj. užívá jazyka neobvyklým způsobem tak, že na slova aplikuje nové referenty. Správným místem pro řeč o Bohu je proto tropický jazyk, neboť je jak cele lidský tak katachrestický. Demonstruje lidský kontext z nějž je religiózní diskurs odvozen a splňuje zároveň požadavky, které na jazyk klade božský referent. Může tak splňovat jak to, že je autenticky lidský, tak to, že přivádí Boha do řeči. (Jüngel)

Tyto vývody o ne-skutečném charakteru teologické řeči vychází z Jüngelova specifického chápání bytí. Bytí pro něj není pouhou skutečností, bytí skutečné sice zahrnuje, ale současně i překračuje. Kromě skutečného zahrnuje i možné.<sup>780</sup> Je aktivní, naplněnou potencialitou, nacházíme jej v interakci mezi lidmi a věcmi. Je pevně zakotveno v dějinnosti, v aktuálním dění každodenní existence. Má charakter události, je svobodné a zjevující. Svobodné proto, že nemůže být pojato a založeno objektivně jako entita s fixními parametry, zjevující v tom smyslu, že se při svém odhalování člověku ukazuje jako pravda vyjevující novou souvislost v bytí.<sup>781</sup>

Prostorem, kde se člověk s bytím setkává je svoboda, podobně jako v případě pravdy. A jelikož se bytí člověku dává v aktu svobody, je dáno vždy nově v procesu každé interakce. (Je proto zcela evidentní, že s bytím se bezprostředněji setkáváme v událostním charakteru metafory, neboť svoji nenadálostí nás otevírá pro novou souvislost v bytí, běžný jazyk nám bytí otevírá zprostředkovaně, formou vyhaslých metafor.) Bytí není jednoduše tím, co je přítomné. Je potenciální, není jen tím, co se již zjevuje, ale i co počíná a přichází. Je přítomné i absentující, zjevné i skryté. Není daností, nýbrž událostí, zjevuje se v událostech. Nejlepší označení bytí nepředstavuje jméno, ale gerundium – proces bytí, nastávání.

McFague upozorňuje na podobný akcent u P. Ricoeura. Jeho důraz na metaforickou kvalitu náboženské řeči je dán momentem napětí mezi „jest“ a „není“, který sebou každá metaforika nese (viz kapitola 4.2.4.5.3). McFague tomuto pnutí přisuzuje klíčový význam v tom, že hlavní rozdíl mezi sekulární a náboženskou perspektivou vidí v míře napětí mezi námi a skutečností. Náboženský člověk je méně usazený ve světě, je si více vědom propasti mezi věcmi jak jsou a věcmi, jak být mají.<sup>782</sup>

Co takový výměr skutečnosti znamená pro teologické obsahy ukazuje názorně Jüngelův žák I. U. Dalferth. Konstatuje, že z explikace teologického pojmu světa založeného eschatologicky (tj. transdějinně) plyne, že ani Kristus, ani Bůh, ani věřící člověk ke světu nepatří, neboť nepatří do oblasti nevíry. Tím však neříká, že nejsou. Patří ke skutečnosti, neboť skutečnost je víc než svět, nakolik skutečnost konstituují společně pole víry a pole nevíry. Suma světa a církve proto definují skutečnost v tom smyslu, že zahrnuje vše, co je. Zahrnuje tedy nejen staré, ale i nové stvoření. To, co je v církvi již explicitní, to je ve světě stále ještě skryto. Jelikož církev tvoří společenství

<sup>780</sup> Vychází z řeckého pojetí, kde bytí je jednotou *dynamis a energeia*, v lat. podání *potentia a actualitas*.

<sup>781</sup> ZIMANY, Roland Daniel. *Vehicle for God*, s. 45n.

<sup>782</sup> MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical theology*, s. 64-65.



víry, má pojem víry přednost před pojmem světa. Svět není svébytný, ale odděluje se teprve od církve jako částečný moment skutečnosti, nikoli jako její celek. Křesťanská víra je tak stálým valem proti ořezávání pojmu skutečnosti na pojem světa. Víra vůči světu vystupuje jako pozitivní skutečnost, jako její možnost. Avšak i církev je pouze částečným momentem skutečnosti, avšak tím pozitivním, který otevírá skutečnost pro Boží přítomnost.<sup>783</sup>

#### 4.2.5.2 Pravda jako odhalující se skutečnost

Pro odlišení náboženské řeči od řeči běžného každodenního diskursu jsme se v kapitole 4.2.5.1 opřeli o Jüngelův postřeh,<sup>784</sup> že náboženský jazyk skutečnosti připisuje vždy více než co daná skutečnost sama ukazuje. Prostou skutečnost sice překračuje, avšak aniž by jí míjel. Překračuje ji z jejího středu.<sup>785</sup> Řeč teologie proto nemluví o jiném světě a jiné skutečnosti, pouze o nich mluví jinak, totiž tak, že to, co vpravdě sděluje, není z tohoto světa. Když řekneme „*Dnes se vám narodil Spasitel*“,<sup>786</sup> nebo „*setře jim každou slzu z očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pomínulo*,“<sup>787</sup> – říkáme něco víc, než co věty prostým popisem obsahují. Připisujeme skutečnosti víc, než co z ní můžeme aktuálně vykázat. Pravda k níž směřují má neodmyslitelně charakter něčeho „nového“, co může být od každého uzavřeného, definitivního stavu věcí, od jakékoli fakticity, vždy odpoutáno. Kdo se ptá na danost, dostane „empirickou“ odpověď.

Je jasné, že taková pravda se propozičnímu diktátu, do něhož ji nutilo korespondenční pojetí, vzpírá. Zdá se, že se spíše blíží tomu, co nazýváme skutečností. A pokud se náboženská řeč vyznačuje tím, že přivádí ke slovu ty aspekty skutečnosti, které prostou aktuální danost přesahují, pak pravda v jazyce víry a teologie vystihuje, ba ztělesňuje tu skutečnost, která ještě nenastala, skutečnost nadějnou. Jak jsme již opakovaně zmiňovali, má-li být pravda v teologii nějak relevantní, musí mít vždy dějinnou povahu. Tato dějinnost nás poutá k prosté skutečnosti našich životů a naší historie, avšak jen díky tomuto připoutání může teologický jazyk sdělovat dimenzi novou, tuto zkušenost překračující. Děje se tak stejně jako v metafoře, kdy podivnou řečí o něčem známém odhalujeme něco dosud nepoznaného. Bůh se zjevuje v dějinách, aby je mohl překračovat. Dějinnou skutečností je v případě Ježíšovy smrti historicky datovatelná událost, teologickou pravdou této skutečnosti pro křesťanskou existenci je vzkříšením ovlivněný význam této události. Ve „skutečnosti“ je ukřižovaný tím, kdo prohrál, v „pravdě“ je vítězem. Potká-li se pravda se skutečností, dochází k odhalení nové dimenze, vnímáme něco, v prosté skutečnosti doposud skrytého.<sup>788</sup>

Teologie přijímá měřítko své pravdy z nadějného pohledu ke konci času, ze skryté přítomnosti této dimenze v dané skutečnosti. Jádro pravdy není přítomné

---

<sup>783</sup> Dalferth DALFERTH, Ingolf U. *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, s. 265-266.

<sup>784</sup> JÜNGEL, Eberhard. *Metaphorische Wahrheit*, s. 103-105.

<sup>785</sup> Výstižně v tomto ohledu zní Bonhoefferovo diktum „*Boží skutečnost se neotevírá jinak než tím způsobem, že mě zařazuje zcela do skutečnosti světa*.“ BONHOEFFER, Dietrich a BETHGE, Eberhard. *Ethik*, s. 40.

<sup>786</sup> Lk 2,11.

<sup>787</sup> Zj 21,4.

<sup>788</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 48-49.

v danosti, svou bytnost má v přicházejícím, v tom, co danost obohacuje, otevírá ji pro potencialitu nového. Bůh je skrytý, je neviditelný (zákaz zobrazování spočívá v zákazu jeho identifikace s něčím daným), je tím, kdo se v přítomném nerozptýlí. Je skrytý takovým způsobem, že v žádném myslitelném smyslu ve světě neexistuje, vždy k němu pouze přichází, odhaluje se v tom, co svět přesahuje.

Pravda teologické výpovědi nemůže být jednoduše předvedena, konstatována. Tento rozměr k ní sice bezesporu patří a teolog samozřejmě může, ba musí činit výpovědi, které budou akademickými kolegy uznávány a budou srozumitelné, jejich pravdivost však bude vždy pouze částečná, neboť k verifikaci, máme-li přistoupit na korespondenční slovník, resp. k naplnění podmínek pravdivosti, nemůže dojít bez existenciálního, dějinně aktualizovaného zaujetí. K takové výpovědi patří neoddělitelně i adresát, musí se v ní poznat jako oslovený. Teprve v souhře textu a adresáta, (tak jak to mistrně činí podobenství), kdy adresát vystaví svou vlastní dějinnou existenci přicházející Boží budoucnosti, může na světlo vystoupit pravda. A to je současně kritériem teologické pravdy.<sup>789</sup>

Ostatně takovýto strukturní rys pravdy není jen něčím striktně omezeným na oblast náboženství a teologie. Např. v kunsthistorii jednotlivé výpovědi splňují pravdivost (totiž schopnost odhalit určitý rys skutečnosti) pouze částečně, protože jejich pravdivost nelze empiricko logickým postupem zpětně rekonstruovat, k tomu patří estetický zážitek, rozevření nové skutečnosti přes skutečnost danou, kterou umělecké dílo ukazuje. Obraz není jen šedý, jak ukazuje danost, je v pravdě smutný a melancholický, abychom užili příkladu N. Goodmana. Toto odhalení je pro diváka, recipienta výzvou, oslovením a odpověď není měřitelná, protože měřitelnou skutečnost překračuje. Divák v něm melancholii buď zahlédne a smutek zakusí nebo ne. K takto ne-dané skutečnosti můžeme pouze odkazovat, a k posluchači, čtenáři či divákovi můžeme, ba musíme přistupovat vždy jen s předpokladem možnosti, že se mu skutečnost odhalí. Buď se ocitneme oba v poli, ve světle nové skutečnosti, nebo tato zůstane skryta. Nemáme cestu evidence, která osloveného donutí zjevení zahlédnout. Má-li být skutečnost nadějná zjevením, nemůže být závislá na našem předvedení a odhalení. Nemůže být proto daná, ale vždy jen ze své moci, z moci, která dané transcenduje, nastávající.

Pravdivost teologické výpovědi nelze rekonstruovat tak jako pravdivost historické události nebo empirické danosti. Tam, kde o to usilujeme, můžeme sice získat určitá fakta, ty však s teologickým rozměrem mnoho společného nemají. Ch. Link v této souvislosti navrhuje nemluvit o kritériu pravdy, které sebou nesmyslné objektivistické konotace a navrhuje mluvit o *vestigium veritatis*, o stopě, kterou si pravda sama ve světě hledá, nachází a vynucuje.<sup>790</sup> Zachytit stopu teologické pravdy v naší každodenní skutečnosti můžeme podobně jako když zakoušíme „pravdu uměleckého díla“, které nás oslovuje. Podmínkou je naše uvolněnost od běžného rozměru skutečnosti, od daností a běžných účelností. Svoboda od daného a svoboda pro přicházející. Kierkegaard tuto uvolněnost od daností světa formuluje jako „vášeň pro možné“<sup>791</sup>, vášeň osvobozující

<sup>789</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 57.

<sup>790</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 63n.

<sup>791</sup> KIERKEGAARD, Sören, *Nemoc k smrti*, citováno podle LINK, Ch., *In welchem*, s 65.

od břemene minulého a daného, které vše nové a možné dusí. Tohoto vášnivého postoje se člověku dostává v ironii, v postoji, který vše dané, pevné a určující relativizuje obrácenou perspektivou a otevírá tak prostor, aby se znovu osvědčilo v nové situaci (více viz kapitola 5.1). Jen v takové uvolněnosti se může pravda teologické řeči nově osvědčit. Svoboda pravdu víry uskutečňuje. Uskutečňuje se jako možnost opakování spásného dění ve vlastní přítomnosti.<sup>792</sup>

### 4.3 Poznání: od deskripce k imaginaci

Budeme-li mít jazyk za nomenklaturu, jakýsi evidenční seznam popisek předmětů, z nichž se skládá skutečnost, bude mít naše poznání podobu postupné deskripce daností světa. Přistoupíme-li na vizi postanalytických myslitelů, kdy jazyk je určitým řečovým jednáním, které vychází z celkovosti situace, do níž se snaží vnést její artikulací pořádek, pak i naše poznání bude postupovat zcela jinak. Přistoupíme-li na primát teorie před jednotlivinami (jak navrhovali Quine a Popper), pak naše poznání nemůže začínat u prosté deskripce (její místo bude až na konci), ale musí začít od celku.

Pokusme se načrtnout odlišnou vizi poznání vystavěnou na třech vzájemně korelujících a překrývajících se pojmech, z nichž však každý vystihuje trochu jiný aspekt poznání. *Imaginace, model a paradigma* jsou v teorii poznání v posledních desetiletích poměrně často skloňovanými koncepty, které mohou mít i nezvyklé teologické využití.

#### 4.3.1 Imaginace

V kapitole o Aristotelově výměru metafory jsme upozornili na Jüngelovu interpretaci, která si všímá nejen odhalujícího charakteru metafory, nýbrž i z tohoto odhalování vyplývajícího oslovovacího charakteru. Tím, že je s ohledem na posluchače současně i řečí přesvědčovací (a právě to je důvodem, proč Aristoteles pojednání o metafoře zařazuje nejen do poetiky, ale i do rétoriky), prozrazuje i svou skrytě oslovovací podstatu (což ji staví opět blíž do vlastního středu řeči, neboť oslovení jako nepostradatelná součást každé lidské komunikace je vlastním jádrem řeči. Metaforické oslovení, jak ukazuje Jüngel na novozákonních podobenstvích,<sup>793</sup> je však nepřímé a skryté. Je oslovením, které nás přesvědčuje živostí vize, je obrazem, který naši situaci odhalí z takové perspektivy, že nás konfrontuje, aniž by se na nás v oslovení přímo obracel. Metafora nás oslovuje spíše neočekávaným pohledem (v němž můžeme sami sebe či určitý aspekt našeho života spatřit) než přímým apelem.<sup>794</sup> Podobenství coby rozvyprávěná metafora se vyznačuje schopností spojit svůj obsah s jeho aktuálním uskutečněním.<sup>795</sup> V tomto ohledu jde o řečovou událost. Úspěšná metafora současně

<sup>792</sup> LINK, Christian. *In welchem*, s. 66.

<sup>793</sup> Zmiňovat v této souvislosti podobenství není nepřipadné, jelikož právě Jüngel jej staví do těsného sousedství metafory. Podobenství je pro něj metaforou, která je obohacená o narativní temporalitu, stručně řečeno je rozvyprávěnou metaforou.

<sup>794</sup> JÜNGEL, Eberhard. *Metaphorische Wahrheit*, s. 131, viz také JÜNGEL, Von Eberhard. *Paulus und Jesus*, s. 134 nebo JÜNGEL, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*, s. 402.

<sup>795</sup> Jüngel se v práci *Paulus und Jesus* (s. 88-102) při analýze podobenství vymezuje proti tradičnímu Aristotelovskému pojetí, které v moderní německé teologii ztělesňoval A. Jülicher (JÜLICHER, Adolf. *Die gleichnisreden Jesu*), který vychází z klasického výměru – podobenství je konstituováno podobností dvou proposic chápaných jako logický soud. Jüngel Jülichera kritizuje za pojetí, že podobenství je odlučitelné od proposic a že to, co je tímto odloučením ztraceno, je pouze rétorické povahy a slouží jako prostředek

sdělí něco neočekávaného a současně tuto neočekávanou dimenzi skutečnosti učiní součástí našeho světa. Nese tudíž sebou moment odhalení, oslovení, přesvědčování i participace.

Odpovědí na oslovující charakter metafory je aktualizace lidské imaginace. Nová vize světa, tj. nová vize, jak si ve světě rozumět, kterou metafora nabízí, je potravou pro lidskou imaginaci. Totéž můžeme říci opačně. Odpovědí na imaginativní (tj. pro nový obraz skutečnosti otevřený) postoj je nová metafora. Metafora a imaginace se tak projevují jako dvě strany téže mince, které se vzájemně podmiňují. Metafora nás pro nové vidění uvolňuje, avšak toto uvolnění pro nové, které se v imaginaci aktualizuje, zpětně nachází svůj výraz v metafoře (v nejširším slova smyslu).

Pojem imaginace má široké spektrum užití i bohatou rodinu příbuzných termínů jako *fantazie*, *fantaskní*, *imaginární*, *obraz*, *obrazný*. Všem těmto výrazům je společná představa obrazu zastupujícího určitý objekt, který není přímo přístupný imaginujícímu subjektu. Takováto definice se téměř shoduje s jednoduchým výměrem Kantovým.<sup>796</sup> Imaginace z-přítomňuje prostřednictvím obrazu to, co je ne-přítomné a nepřístupné přímé zkušenosti. Blíží se metafoře v tom, že činí přístupným to, co by nám jinak přístupné nebylo.<sup>797</sup>

Většina termínů, které se pojí se slovní rodinou kolem pojmu *imaginace* má za sebou má etymologickou stopu odkazující ke zkušenosti vidění jedné věci v podobě obrazu věci jiné. *Imaginatio* zcela zřetelně staví na analogii vidění obrazu něčeho, co není přítomno. Německé *Einbildungskraft* je v tomto ohledu ještě jasnější – je to moc (schopnost) tvořit vnitřní obraz. *Vorstellung* – sděluje totéž z jiné perspektivy – nyní se obraz ukazuje jako něco, co stojí pře vnitřním zrakem. Druhá skupina pojmů, které se váží k imaginaci – *fantazie*, *fantaskní*, (v angl. i *fancy*) mají společný původ v řeckém *fainein* (ukázat), *to fos* (světlo). Původní zkušenost je vizuální, imaginace čili zobrazování je tak vnitřním pohledem budovaným jako analogie k pohledu senzuaálnímu.<sup>798</sup> G. Green upozorňuje na důležitou distinkci, kterou lze v češtině provést jen obtížně. Rozlišuje totiž *picture* a *image*, kde první pouze reprodukuje, zatímco druhý znázorňuje, ilustruje. *Image* je obrazem, v němž jsou nepodstatné rysy potlačené a podstatné zvýrazněné, *picture* tuto schopnost nemá, ten pouze reprezentuje a reprodukuje.<sup>799</sup> Tuto distinkci je třeba mít na paměti, když se zdůrazňuje vizuální charakter poznání a imaginace např. v teologii. Křesťanská, zvláště protestantská teologie je na zdůrazňování vizuálního momentu velmi citlivá a vždy ráda poukazuje

---

uvěření (*Beglaubigungsmittel*). Podobenství tak slouží jako rétorický ornament určený k přesvědčování o poselství o Božím království. Jünger se svou koncepcí řečových událostí chce vyhnout koncepci oddělitelnosti Ježíšova poselství o království od jeho parabolické formy. Jülicherova chyba není pouze v tom, že na podobenství napasovává nepřiměřené literární kategorie, ale především v tom, že opomíjí způsob, jakým se podobenství stávají aktualitou Božího království a ne pouhou literární ilustrací tohoto království. (viz také WEBSTER, John, B. *Eberhard Jünger: an introduction to his theology*, s. 9 nn).

<sup>796</sup> „Obrazotvornost je mohutnost představovat si nějaký předmět v názoru, a to i bez jeho přítomnosti.“ (KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*, B151).

<sup>797</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 62.

<sup>798</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 92-3.

<sup>799</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 93. Právě toto rozlišení stojí v pozadí Greenova upřednostňování termínu *imagination* před *representation* pro překlad německého *Vorstellung*.

na biblickou prioritu slyšení před viděním.<sup>800</sup> Je třeba proto zdůraznit, že imaginativnost, o níž se zde mluví, není prostou duševní či duchovní, byť analogickou reprodukcí viděného ve smyslu *picture*, ale jde o vidění metaforické, které tak jako metafora zdůrazní podstatné a potlačí pro obraz nepodstatné.

Termínu *imaginace* je však vlastní i jistá ambivalentnost. Řekneme-li „to vše je jen jeho imaginace“ a řekneme-li „prokázal vhléd a imaginaci“, cítíme, že sice slova vychází ze stejného kořene zkušenosti, avšak vystihují jakoby protiklady. Green tyto významové póly klasifikuje jako imaginaci iluzorní a imaginaci realistickou.<sup>801</sup> Imaginaci iluzorní nemyslí jen jako negativní či privativní protiklad vůči realistické. V pozitivním smyslu ji nachází v umění, či denním snění, v negativním smyslu je klamem, neboť se pokouší skutečnost zkreslovat, překrucovat či dezinterpretovat nejčastěji tak, aby si skutečné představovala jako iluzorní a naopak.

Realistická imaginace je podle Greena při díle vždy, když máme co do činění s reálnými objekty či vztahy, které nejsou přístupné přímo. Tato nepřístupnost však může být různé povahy; temporální (dějiny<sup>802</sup>, budoucí očekávání), prostorová (mikrokosmos, makrokosmos či prostá prostorová nepřítomnost egyptských pyramid) a logická (předměty, které z principu nejsou přístupné pozorování, přesto se o nich často vyjadřujeme v prostorových či časových metaforách – duše, Bůh, subatomický svět).<sup>803</sup> Každé z těchto užití realistické imaginace usiluje o zprostředkování aspektů skutečnosti, které jsou neuchopitelné neimaginativní cestou.

Greenova koncepce realistické a iluzorní imaginace však sebou nese i pro nás problematiku konotace. Za odlišováním iluzorní imaginace v umění a realistické ve vědě stojí esencialistické pojetí skutečnosti, které má tendenci vidět ostrou hranici mezi daným a utvářeným. Mnohem vhodnější je vycházet z nietschovské ontologie dvou světů, kde poznání a tvorba splývají, neboť jsou ustavovány nikoli esencí, nýbrž smyslem, který pro život a danou situaci mají (viz kapitola 4.1.5.2). Nemá smysl pak odlišovat imaginaci realistickou a iluzorní, ale pouze dobrou a špatnou nebo dobrou a klamnou stejně jako u metafor. Buď se zdaří a dokáže nápadným způsobem otevřít nový aspekt skutečnosti, nebo selže a přestává být imaginací. Nejproblematičtějším aspektem je, když se zdaří a je přitom zavádějící nebo klamná (viz Jungelovo upozornění na tuto obojakost pravdy a metafor v kapitole 4.2.3.1.1). Jak však definovat klam bez reference k realitě? Chceme-li být důslední, musíme říci, že nemáme žádnou definitivní instanci, která by rozhodla, zda je naše imaginace pravá nebo klamná. Vždy hrozí, že v proměněné perspektivě se bude proměňovat i naše vize a proto klamné aspekty má i pravá imaginace vždy v sobě jako svou skrytou dimenzi. Rozhodnout, zda je naše imaginace klamná či ne můžeme jedině celkovým hodnocením vize podle toho, nakolik nám umožňuje či neumožňuje se v našem životě vyznat, poradit si se situací a porozumět si. Pro imaginaci teologickou v tomto smyslu platí

---

<sup>800</sup> Příkladem za všechny zde může být varování Thomase F. Torrance před silnou tendencí západní tradice vycházející ze starého Řecka „brát vizi nejen jako model veškeré senzuační zkušenosti, ale považovat ji za vědění vůbec.“ TORRANCE, Thomas F. *Theological science*, s. 22. Celá pasáž k problematice vidění a slyšení v teol. poznání s. 19-25.

<sup>801</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 62nn.

<sup>802</sup> Již od Augustinových Vyznání v západní tradici zdomácnělo, že paměť vyžaduje akt imaginace.

<sup>803</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 64-65.

totéž, totiž zda je vize, kterou v ní, (díky ní) vnímáme schopna dát smysl našemu pobývání před Bohem.

Imaginace není opakem reality, je místem, je instancí, která nám zprostředkovává jak skutečnost tak iluzi. Kterákoli pravda, o níž víme, je zprostředkována imaginativně, avšak samo zprostředkování zůstává neutrální, přesněji dvojznačné, s odkazem ke skutečnosti i k iluzi. Tato dvojznačnost není výrazem nějakého deficitu, který se s imaginací pojí, naopak je bytostným výrazem lidské svobody, který v aktu poznávání vždy už přichází ke slovu. Z této schopnosti žije náboženství stejně jako kterákoli jiná oblast lidské rozumové činnosti. Jen v aktu svobody je možno odhalit nebo skrýt bytostné struktury skutečnosti, které oslovují smysl a hodnotu lidského života. Přičemž těžko odlišit odkud vlastně svoboda tohoto aktu přichází, zda z nitra či z vnějšku. Toto rozdělování ostatně ztrácí smysl, pomyslíme-li na zkušenost nové vize, nové myšlenky, v jejímž světle najednou vidíme věci jinak. Nějak se to přihodí, není ani jen z nás, ani jen odjinud, prostě nastane a my jsme jen jakoby svědci, kteří vhléd už jen dále rozpracovávají. Je faktem, že v posledních desetiletích se přiznává stále více místa určité formě kreativní imaginace i ve vědách, kde bychom ještě nedávno očekávali pouze matematicko-technickou disciplínu a nic jiného než přísný, ať už deduktivní nebo induktivní, postup.<sup>804</sup>

Imaginace postupně nabývá na významu s tím, jak se rozvolňuje klasické novověké vnímání hranice mezi *představou* coby produktem imaginace a pojmem, coby produktem rozumu.<sup>805</sup> Hraniční linie mezi metaforickým a nmetaforickým (konceptuálním) jazykem se postupně začala rozplývat s tím, jak se ustupovalo od tradičního ornamentálního chápání ve prospěch metafory jako neredukovatelného a nenahraditelného prostředku sdělení. Přibývá těch, kteří jazyk chápou jako komplexní síť metafor, jako živoucí dějiny vnímané podobnosti mezi známým a novým v obrazech.<sup>806</sup> Jazyk je v této perspektivě procesem narůstání, který se živí chladnouchými metaforickými obrazy, které tuhnou do podoby stabilních pojmů a konceptů. Metafory jsou potenciálními pojmy a pojmy jsou petrifikované metafory. Tento pohyb od implicitního obrazu směrem k explicitnímu pojmu je vyvažován protipohybem neustálé metaforické kreativity. V pojmu se obraz stává transparentním, přesným a nedvojznačným. V čistě pojmově předmětném jazyce je obraz fixován a připraven o své asociace, dvojznačnosti a implikace. Věda dává přednost takto fixovanému jazyku, zatímco pro poezii a umění je bytostně potřebný otevřený jazyk ještě nezafixovaných metafor, který umožňuje pohyb překračující dané. Neredukovatelný vzájemný vztah pojmů a metafor kantovsky vystihuje S. McFague: „obrazy „syť“ pojmy a pojmy „disciplinují“ obrazy. Obrazy bez pojmů jsou slepé, pojmy bez obrazů sterilní.“<sup>807</sup>

---

<sup>804</sup> Více k tématu např. MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical theology*, s. 75nn.

<sup>805</sup> Klasickým výrazem tohoto protikladu je Hegelova dvojice *Vorstellung – Begriff*. Stojí za připomenutí, že angličtina má dvoji tradici překladu něm. *Vorstellung*. Oproti častěji užívanému *representation* volí Green a další termín *imagination*.

<sup>806</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 70.

<sup>807</sup> MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical theology*, s. 26.

### 4.3.2 Model

Při charakteristice metafory jsme viděli, že osamocená metafora je útvar prchavý a jedinečný. Svoji aktualitu rychle pozbývá s tím, jak mizí její neotřelost a neobvyklost. Existují sice i metafory stabilnější, avšak všem je souzen postupný proces umírání a blednutí do běžných termínů vlastní řeči. Ukázali jsme také na způsoby, jak se metaforický charakter jazyka brání této neustálé tendenci upadat do vlastní, do nemetaforické řeči (vytvářením sítí metafor nebo spojováním se s narativy či symboly). Existuje však ještě jeden podstatný ohled, v jehož perspektivě metafora překonává svou pomíjivost a přesto si v řeči trvale podržuje svůj metaforický charakter. Jde o schopnost některých metafor stávat se modely. McFague konstatuje, že s modelem se setkáváme při přechodu od primárního (metaforického) k sekundárnímu (reflexivnímu) jazyku. Tvoří most mezi nimi, je to dominantní metafora, metafora s trvalým účinkem.<sup>808</sup> V tomto smyslu je středním článkem mezi metaforou a konceptem (pojmem, teorií). Modeluje metaforou odhalenou skutečnost tak, že ji pomocí modelu můžeme zahrnout do pojmu či teorie.

Ne každá metafora, ba ani každá dobrá metafora se může stát modelem, avšak každému modelu je vlastní metaforický charakter. Totiž v tom smyslu, že nám optikou známé věci či vztahu pomáhá vidět něco dosud neznámého či méně určitého.

Řada teoretiků metafory nechává model a metaforu splynout, nebo je alespoň staví do těsné blízkosti a mají pro to dobré důvody.<sup>809</sup> Nejedná se však o synonyma a proto je třeba věnovat krátkou poznámku základnímu vymezení. V typologii tropů bychom model mohli hledat u tropu paraboly, (přirovnání). Model je však jeho podkategorií. Přirovnání totiž může být modelující a ilustrativní. V druhém případě jde o pouhé přirovnání (ilustraci), které nic neformuje. Modelující přirovnání se v řadě ohledů skutečně metafoře velmi blíží, často stačí odstranit spojku „jako“ a získáme z takového přirovnání metaforu. Hranice mezi metaforou a přirovnáním pak leží spíše mezi ilustrativním přirovnáním na jedné straně a metaforou a modelovým přirovnáním na straně druhé. Avšak i modelující přirovnání (dále již jen model) se od metafory v určité schopnosti liší. Rozdíl mezi nimi totiž není pouze ve spojce „jako“, kterou metafora postrádá. Metafora má často i funkci katachrestickou, čehož model z důvodu syntaktické formy není schopen. Umí dodat pojmenování tam, kde označení chybí, kde je lexikální mezera.<sup>810</sup> Model pak na rozdíl od metafory není vůbec vázán na jazykovou podobu. Může jím být např. model vlaku zkonstruovaný v určitém měřítku k vlaku skutečnému.

Soskice přidává ještě jeden postřeh. Model jako střední člen mezi metaforickým a konceptuálním myšlením, mezi metaforou a pojmem, je pro obě strany klíčový

---

<sup>808</sup> MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical theology*, s. 23.

<sup>809</sup> V tomto ohledu poskytlo klíčovou inspiraci dílo M. Blacka *Models and Metaphors*, který metaforu a model nechává splynout. Od něj toto pojetí přejímá I. Barbour, který modely vnímá jako systematicky rozvinuté metafory a rozdíl vidí pouze ve stupni. Podobně rovněž F. Ferré, který chápe modely jako formy či druhy metafory. Všichni považují za klíčové, že metafora i model poskytují analogie mezi známým kontextem slova a novým kontextem, kam je termín zaváděn.

<sup>810</sup> Můžeme proto mluvit o stopce u sklenice na víno, oku na punčoše ale i třeba pnutí duše. Více o katachrestické schopnosti metafory na rozdíl od modelu např. SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 61-64.

i v jiném ohledu. Nejen pojmy, ale i metafory vznikají, když mluvíme na základě modelu.<sup>811</sup> V pozadí metafory i pojmu tedy stojí jako jejich předpoklad implicitní, ještě neartikulovaný model. Explicitně formulovaný model, často vycházející z metafory, lze potom rovněž chápat jako systematicky rozvinutou metaforu.<sup>812</sup>

Pro přehlednost připojme krátký odkaz ke klasifikaci modelu, jak ji provádí M. Black. Rozlišuje model měřítkový (*scale model*), model analogický (*analogue model*) a model teoretický (*theoretical model*). Za vhodný příklad modelu měřítkového vhodně poslouží zmíněný model vlaku. Analogický model na rozdíl od měřítkového mění médium. Modelem i modelovanou skutečností už není na obou stranách vlak, ale je mezi nimi diference.<sup>813</sup> Analogické modely např. užívají vlastností proudu vody pro simulace v oblasti elektřiny nebo třeba v ekonomických procesech (proud zboží). Ani zde ještě není třeba jazykové podoby. Naopak nejbližší metafoře stojí podle Blacka teoretické modely (Soskice mluví o modelujících přirovnáních). Nejsou ani tak naší konstrukcí jako spíše promítacím plátnem či souřadnicovou sítí, která poskytuje slovní zásobu a pojmenování pro doposud neartikulovaný prostor.<sup>814</sup> I. Barbour, který na Blacka navazuje, definuje teoretický model následovně: „*Model ve vědě je systematickou analogií postulovanou mezi fenomény, jejichž zákonitosti jsou již známé a těmi, které jsou předmětem zkoumání.*“<sup>815</sup>

Myšlenka, že naše myšlení je utvářeno a formováno jazykem, především mrtvými metaforami, tedy že má v tomto smyslu modelovou povahu, je velmi stará. Jak jsme poukázali výše,<sup>816</sup> mířili tímto směrem již řečtí, především stoučtí gramatici se svou snahou o nalezení správné etymologie, coby klíče k pochopení a odhalení smyslu řečeného. V moderní době se k této myšlence hlásí především teoretici tzv. „silné metafory“. Za svého otce považují G. Vica. Fascinuje je všudypřítomnost mrtvých metafor v jazyce a vyvozují odtud závěry o povaze myšlení a o dějinách a podstatě lidského vědomí. Před přečeňováním této myšlenky varuje např. J. Barr v díle *The Semantics of Biblical Language*, když konstatuje, že „*etymologie slova není konstatováním o jeho významu, nýbrž o jeho historii.*“<sup>817</sup> Argumentuje, že málokterý ze současných mluvčích románských jazyků si je vědom latinského původu slova, avšak rozhodně mu to nebrání správnému chápání současného významu tohoto slova. Synchronní perspektiva v jazyce však má své limity, o nichž myslitelé jako Heidegger ví své. Je zřejmé, že synchronní sémantika u slov, kde je možný jednoznačný odkaz pomoci ostenze, má větší plauzibilitu než u termínů ryze abstraktních.<sup>818</sup> Např. lékař, který nemá ani tušení, že termín *malárie* pochází od *mal-aria* tedy špatného vzduchu, může o této nemoci mluvit neporovnatelně přesněji a jednoznačněji než filosof, který

<sup>811</sup> SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor*, s. 99nn.

<sup>812</sup> MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical theology*, s. 67.

<sup>813</sup> Soskice provádí podobnou klasifikaci a rozlišuje modely homeomorfní a paramorfní, kde ty první mají společný subjekt i zdroj modelu (vlak – vlak), zatímco ty druhé nikoli. SOSKICE, J. M. *Metaphor*, s. 101nn.

<sup>814</sup> BLACK, Max. *Models and metaphors*, s. 222nn.

<sup>815</sup> BARBOUR, Jan Graeme. *Issues in science and religion*, s. 158.

<sup>816</sup> Viz kap. Limity klasického výměru metafory 3.2.3.3.

<sup>817</sup> BARR, James. *The semantics*, s. 109. Viz také s. 70nn. a 217nn., kde Barr probírá výstřelky biblických kritiků, kteří nekriticky budovali složité konstrukce na základě etymologií a na syntaktických aspektech.

<sup>818</sup> Byť řada strukturalisticky orientovaných lingvistů a filosofů by zde žádný rozdíl neviděla.



bude mluvit o *intelektu* bez nejmenšího tušení o etymologii či historii tohoto termínu. Tam, kde můžeme na význam jednoduše ukázat, nejsme na milost etymologie odkázáni tak jako v případě, kde nám chybí jiné vodítko a běžné jazykové užití je velmi vágní. Skutečnosti, na něž lze obtížněji odkázat přímou ostenzí jsou na modelově metaforické zprostředkování odkázány mnohem zásadněji než skutečnosti bezprostřední danosti. Cit pro metaforické se mnohdy může opřít právě jen o vědomí dějin pojmu, o historii jeho metaforického ztuhnutí v níž přichází ke slovu *elementy*, které jsou i nejsou jeho podstatou a v jejichž konfliktu se teprve ustavil. Metaforické vědomí je stopou skutečnosti a vědomí našeho odstupu od ní současně. Předkládá nám věc, o níž (nám) jde, avšak nikoli jako danost, nýbrž s prostorem svobody pro naše poznání, jednání, tvorbu a bytí (u) věci. Vědomí modelového charakteru našeho poznání je v jistém ohledu podobné dějinnému vědomí o němž mluví Gadamer. Vědomí, které každý svůj obsah doprovází vědomou relativizací a současně touto deabsolutizací umožňuje jeho adekvátní, totiž (dějinné) situaci přiměřené pochopení. Vědomí modelového charakteru našeho poznání nás udržuje v distanci vůči danosti, neumožňuje nám své poznání „natvrdo“ ztotožnit se skutečností, neboť nic takového jako „tvrdá skutečnost“ není.<sup>819</sup> Udržuje nás v „ironickém“ odstupu a právě v tomto odstupu nám umožňuje poznávat něco nového. Bez metaforického odstupu není možné nový prostor skutečnosti otevřít.

McFague v této souvislosti hledá nějaké obecné rysy, které fungování modelu podmiňují a přichází se třemi zásadami. (1) Nejefektivnější modely vychází z velmi známých a zřetelně uchopitelných skutečností, které jsou pak univerzálně uplatnitelné. Viz např. modely těla, stroje, osoby. (2) Nejlepší modely jsou dostatečně odlišné od svých primárních předmětů tak, že daný vhled zřetelně vyplývá z evidentní podobnosti navzdory diferencí. (3) Dobré modely musí být schopny přesvědčivě zjednodušit a uspořádat zdánlivě chaotickou skutečnost primárního subjektu.<sup>820</sup> V tomto ohledu se modelové poznání přesně hodí do nietzschovské ontologie plynoucího chaosu a strukturované skutečnosti, kdy modelovým viděním uchopujeme neuchopitelnou skutečnost tak, abychom se v ní vyznali, aby nám dávala smysl.

Kdybychom chtěli formulovat vzájemný vztah imaginace a modelu, mohli bychom říci, že imaginace je schopnost vidět skutečnost modelově. Záměrně zde mluvíme o schopnosti vidět skutečnost modelově a ne o schopnosti vidět ji metaforicky, ačkoli mezi tím není valný rozdíl. Obrat „vidět něco metaforicky“ totiž v běžné řeči stále ještě asociuje pohled a perspektivu, kdy něco vnímáme pouze přeneseně a oslabeně, tedy ne zcela pravdivě. O jak scestný předsudek se jedná nám ukázal již Quine, když mluví o infikovanosti každého empirického výroku teorií. Podobně varuje i Barbour, když odmítá chápání vědeckého poznání jako kopie či obrazu skutečnosti. Vědecký popis je podle něj jedním<sup>821</sup> ze symbolických systémů, který je částečný a selektivní (tak jako všechny ostatní symbolické systémy). Není žádný doslovný jazyk skutečnosti,<sup>822</sup> existují pouze různé symbolické systémy, které skutečnost strukturují

---

<sup>819</sup> To, co by pozitivista rád označil za „tvrdou skutečnost“, to se při pozorném pohledu ukáže jako velmi úzký, ba pro člověka v zásadě nezajímavý výsek skutečnosti.

<sup>820</sup> MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical*, s. 73-74.

<sup>821</sup> Dnes bychom mohli tvrdit, že i mnoha symbolickými systémy, které nejsou vzájemně bezezbytku převoditelné.

<sup>822</sup> Jak se např. ještě domníval Quine, který za něj považoval jazyk fyzikalistický. Viz kapitola 3.1.1.

každý po svém. Je proto evidentní, že věda je stejně tak metaforickým podnikem jako řada jiných systémů interpretace. Nejsou žádná doslovná fakta, jsou vždy jen interpretačně závislá konstatování.<sup>823</sup> Schopnost vidět skutečnost modelově nám umožňuje jednak poznávat něco nového tak, že tomu porozumíme a jsme to schopni navíc dále komunikovat a jednak nás chrání od absolutizace, neboť vidění něčeho modelově se nekryje s viděním doslovně, stejně jako se nekryje kopie a model.

V modelovém vidění je vždy něco zvýrazněno a něco potlačeno (podobně jako jsme toho byli svědky v metafoře), vždy je zde napětí mezi oním „jest“ a současně „není“. Např. mapa Evropy není nikdy pouhou kopií skutečnosti. Něco takového by nám bylo k ničemu, dokonalá kopie by byla tak nepřehledná jako skutečnost sama a v orientaci by nám vůbec nepomohla. Mapa je vždy přesná pouze do určité míry a tato přesnost závisí na projekci. Avšak mapu Evropy mohu projektovat různě, podle toho, zda stojím o to, aby byla projekce přesnější ve středu, na východě na západě, na severu či na jihu. Popřípadě ji mohu složit z několika projekcí, abych jednotlivá zkreslení částečně eliminoval. V tomto případě bychom to mohli nazvat komplementárním užitím modelů, jak to demonstruje McFague např. v oblasti fyziky, kde zmiňuje slova N. Bohra, který toto komplementární vidění rád zdůrazňoval při popisu subatomického světa, kde chování subatomických entit lze popsat jak modelem částicovým tak vlnovým a oba jsou do jisté míry pravdivé.<sup>824</sup> V teologii bychom za komplementární modely mohli považovat např. různá vyznání či vyznavačské formule. Nabízí se rovněž čtyři evangelia. Modelové poznávání je tak v zásadě jinak formulovanou myšlenkou perspektivnosti, jak jsme ji rozvinuli v kapitole 4.1.5.3.2. Model i perspektiva nechává něco vyvstat a jiné upozadit, tak jako se nemůžeme na svět dívat neperspektivně (pohledem Božího oka), tak nemůžeme poznávat jinak než modelově, tj. vidět něco jako.<sup>825</sup> Vidět skutečnost perspektivně (modelově) je dáno imaginací. Podle I. Barbera jsou modely jsou produkty imaginace.<sup>826</sup> Rozvíjet imaginaci v tomto smyslu znamená schopnost rozvíjet vidění v různých perspektivách.

Principiálním nebezpečím každého modelu je ztráta vědomí napětí mezi modelem a modelovaným, jinými slovy ztráta vědomí distance, vědomí současného „jest“ a „není“, které je na jedné straně podmínkou poznání čehokoli nového a na straně druhé zábranou před ztotožněním tohoto poznání s definitivní pravdou. Věda i teologie spočívá na množství modelů z nichž každý je pro uchopení subjektu částečně adekvátní a částečně neadekvátní a všechny dohromady se vzájemně udržují v napětí jako pojistka proti zabsolutnění jednoho z nich, proti jeho deskriptivní privilegovanosti. Bez tohoto fundamentálně „ironizujícího“ prvku není možné koncipovat lidské poznání jakožto

<sup>823</sup> BARBOUR, Ian Graeme. *Issues*, s. 157. Ještě ostřeji to formuloval Arthur Koestler: „*To, co nazýváme vědeckým důkazem, vědeckou evidencí, nám nikdy nemůže potvrdit, že teorie je pravdivá, vědecká evidence může potvrdit pouze to, že je více pravdivá než jiná.*“, KOESTLER, Arthur. *The act of creation*, s. 242. O generaci později k tomu může Rorty pouze přidat, že vědecký důkaz nemůže potvrdit ani to, že teorie je pravdivější než jiná, je pro nás pouze aktuálně vhodnější, užitečnější a výhodnější.

<sup>824</sup> Niels Bohr vzpomíná, že myšlenka komplementarity modelů vznikla u biblické asociaci, že není možno znát někoho současně ve světle lásky a ve světle spravedlnosti. A přesto jde o jedno poznání, které se nějak doplňuje. (MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical*, s. 86.)

<sup>825</sup> Že není možné poznávat jinak než modelově je dáno tím, že každý poznatek je vždy již infikován teorií, která nám říká, jak to či ono vidět.

<sup>826</sup> BARBOUR, Jan Graeme. *Myths, models and paradigms*, s. 47, in: MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical*, s. 91.

reflexi skutečnosti a poznání se rozplývá v nestrukturovaném „zde“, „nyní“, „něco“, v danosti bez vědomí artikulovaného obsahu. Člověk nemá ani sebe ani skutečnost. Člověk sice rád na tuto metaforickou povahu poznání zapomíná, zapomněl-li by na ni však skutečně, nepozná už vůbec nic. Realistou člověk může být jen v parazitujícím zapomnění na metaforický základ, nikoli opačně, jak to viděla tradiční teorie vlastních a nevlastních slov, kdy metafora byla jen ozdobným parazitem na vlastní, skutečnost přímo sdělující řeči.

### 4.3.3 Paradigma

Hlavní proud novověké vědy, jak jsme viděli, zastával induktivní, kumulativní, atomizující a experimentálně založený přístup. Celkový pohled a teorie jsou určovány jednotlivinami, fakty. Tento přístup ke skutečnosti a k poznání nebyl ničím, co by se týkalo výlučně mechanické přírodovědy, dokonce i Kantova kopernikánská revoluce v poznání, kde poznání již sice není žádnou pasivní akumulací smyslového materiálu, nýbrž aktivním ukládáním zákonů skutečnosti cestou apriorní organizace jednotlivého smyslového materiálu, stojí z Kuhnova pohledu stále ještě jednou nohou v rámci této tradice. Ve směru Kuhnových úvah jde pouze Hegel a širší tradice německého idealismu. Ta vychází z celku (neexplikovaného) a míří k celku (explikovanému). Kuhnova revoluce v poznání, která tuto dlouhou dosavadní tradici zpochybnila, měla tak dalekosáhlý vliv proto, že se dotkla čehosi univerzálního a shrnula kvas, který v různých podobách bobtnal napříč intelektuálním spektrem (Popper, Quine, Wittgenstein, fenomenologie, tvarová psychologie<sup>827</sup> apod.). Vztah části a celku, jednotlivého data a teorie převrátil, marxovsky řečeno, z hlavy zpět na nohy. Jednotlivá data dávají smysl pouze v rámci určitého celku. Celek vždy předchází své části tak jako paradigma předchází jednotlivé výsledky zkoumání. Jako vhodný příklad poslouží Wittgensteinova kresba kachno-králíka.

Teprve poté, co vnímám kachnu, mohu mluvit o zobáku, jinak by to bylo ucho králíka. W. Köhler zdůrazňuje, že pro tvarovou psychologii celek není sumou částí, ba není ani ničím více nebo méně, nic v mentálním procesu nemůže být popsáno jako „organizace ve vnímání“, vždy již máme „výsledek organizujícího procesu“, vždy již vycházíme z nějakého celku. Opomíjení této skutečnosti vede vždy do pasti atomismu.

---

<sup>827</sup> Moderní tvarová psychologie, jak ji vypracovali Max Wertheimer, Wolfgang Köhler a Kurt Kaffka, zpochybnila dříve převažující asociační teorii, která vnímání vysvětlovala jako proces kumulativního přidávání atomických dat. Proti ní přišla s tvrzením, že naše vnímání jednotlivostí závisí vždy na předchozím uchopení celku.

Dějiny vědy jsou plné příkladů, které primát paradigmatického celku určujícího co je vidět, co je poznat a co vidět není. Např. ptolemaiovský vesmír byl považován za neměnný, rozprostíral se ve sféře stálosti a astronomové si začali všimnout změn teprve tehdy, až proběhla kopernikovská revoluce. Dogma stálosti neplatilo v Číně a čínští astronomové si o staletí před evropskými kolegy všimli, že se např. objevují nové hvězdy. Jiným příkladem může být dogma o tom, že nemůže být více planet, které vedlo k tomu, že Uran, který byl viditelný již dalekohledy 17. století nebyl viděn jako možná planeta, přesto že o něm máme hvězdářské záznamy. Byl považován za hvězdu a poté, co se ukázalo, že to hvězda být nemůže, byl považován za kometu.<sup>828</sup> V tomto smyslu žili astronomové před a po Kopernikovi opravdu v jiném světě.

K podobným závěrům došel o několik let před Kuhnem kunsthistorik E. H. Gombrich, když si začal klást otázku „*Čím to je, že různá období a různé národy zobrazovaly viditelný svět tak rozdílným způsobem?*“<sup>829</sup> A odpovídá si podobně jako Kuhn, že je to schématem díky němuž teprve něco vidím. Interpretace je vždy už integrální částí vnímání. Co neznám, co mi nedává smysl, to nevidím. Gombrich uvádí příklad – obraz topografického umělce Matthäuse Meriana, který v 17. století zachytil Notre Dame, působí zprvu zcela přesvědčivě a věrně. Při bližším ohledání však zjistíme, že postupuje jako dítě své doby a kostel si představuje jako vznosnou symetrickou stavbu s velkými kulatými okny, a tak nakreslí i Notre Dame. Příčnou loď umístí doprostřed mezi 4 velká zakulacená okna na každé straně. Zatímco skutečná podoba ukazuje sedm špičatých gotických oken na jedné straně a šest na druhé. Jeho znázornění bylo pouze přizpůsobením jeho schématu na určitý kostel.<sup>830</sup> Vidíme jen to, co vidět chceme, vlastně co vidět můžeme.

Green upozorňuje, že Einstein, který je určitým symbolem konce tradiční novověké vědy v její výsostné oblasti - ve fyzice, - argumentuje velmi podobně. Neexistuje žádná indukční metoda, která by nás dovedla k fundamentálním konceptům ve fyzice,<sup>831</sup> podobnou variací na toto téma je i Popperova teze, že data jsou vždy již infikovaná teorií.<sup>832</sup>

Podobným příkladem může být běžná situace, kdy dva lidé vnímají různé věci, ačkoli smyslová data jsou tatáž (zubař vidí kaz na snímku, kde netrénovaný člověk nevidí nic, hudebník slyší rozladěné housle, laik nikoli). Vidění perspektivy v malířství, rozeznání známé tváře při setkání či rozeznání známé básně či symfonie z úryvku, to všechno jsou příklady, kdy vidění (vědění) konkrétního předchází již nějaké předběžné vědění celku, vzorce či souvislosti. Paradigmatický způsob poznávání proto lze shrnout jako hermeneutickou<sup>833</sup> prioritu vzorce, teorie či kontextu před jednotlivostmi.

---

<sup>828</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 63-64.

<sup>829</sup> GOMBRICH, E. H. *Umění a iluze*, s. 21.

<sup>830</sup> GOMBRICH, E. H. *Umění a iluze*, s. 81-2.

<sup>831</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 52.

<sup>832</sup> Svého druhu paradigmatický přístup představil i Heidegger v *Bytí a čase*. Jsme vždy už u věcí, věci jako takové vždy už nějak rozumím (kladivo k zatloukání hřebíků), rozumím ji v nějakém kontextu (dílna).

<sup>833</sup> Není náhodou, že v oblasti hermeneutiky toto vnímání skutečnosti zcela zdomácnělo (hermeneutický kruh, gadamerovská zasazenost do tradice a řeči, atd.). Byla to hermeneutika v širokém slova smyslu, kdo se od Schleiermacherových dob snažil o alternativní pojetí vědění, které by bralo vážně dějinnost jako

*Paradeigma* má u antických autorů široké pole významů. Architektův plán pro dům, model užívaný sochařem či malířem nebo argument či důkaz jako ilustrace určitého problému.<sup>834</sup> Tím nejznámějším užitím jsou Platónova *paradeigmata* - božské vzory, podle nichž jsou stvořeny pozemské věci. Sloveso *paradeigmatizo* znamená „uvést jako příklad“, „ukázat příkladem“. Kuhново užití termínu stojí v této dlouhé tradici. V tomto ohledu se paradigma v určitém smyslu kryje s modelem, neboť paradigma, coby celkový obraz, může být stejně jako model úspěšné více nebo naopak méně. Vše závisí na schopnosti paradigmatu fungovat exemplárně. Nejlepšími paradigmaty jsou ta, která svou vzorovost, koherentní nexus vztahů, sdělují co nejpřímějším způsobem. Paradigma funguje heuristicky, odhalením konstitutivních prvků tak, že jsou v souladu s naší zkušeností a umožňují vidět pohromadě, smysluplně to, co by bez perspektivy paradigmatu zůstalo zlomkovité a zmatečné. Paradigma musí mít stejně jako model funkci exemplární a organizující (artikulující).

Při konstatování, že naše poznání funguje paradigmaticky nemusíme hned myslet konkrétně na koncepci Kuhnovu. Ta, jak ukázaly diskuse v letech po vydání *Struktury vědeckých revolucí*, sebou nese řadu otázek a nejasností při aplikaci na konkrétní oblasti lidského zkoumání.<sup>835</sup> Podstatný je obecný postřeh, že v našem poznávání postupujeme vždy od předchozího celku, přesněji řečeno od celku nějak neexplikovaného k jednotlivostem, které v tomto celku dávají smysl a zpět, teď už na základě jednotlivostí k celku (nyní již těmito jednotlivostmi explikovanému). Celek, ať už jako paradigma nebo jako model, jednotlivost vždy předchází, a to jak časově tak logicky jako její smysluplný rámec. Paradigmatický přístup k poznání se pod vlivem dalších diskuzí snažil rozpracovat jak Kuhn sám,<sup>836</sup> tak badatelé v jednotlivých oborech.<sup>837</sup> Ať už formuloval jednotlivé zásady jakkoli, spory o vhodnost té které koncepce přenechme teoretikům vědy. Je podstatné, že paradigmatická povaha poznání, tedy poznání od celku k částem a nikoli opačně, je bytostně spjata s lidskou schopností imaginace. Tam, kde v tradičním poznání, jak ho koncipovala novověká věda, stál počitek, empirická zkušenost a proces abstrakce (zevšeobecnění a generalizace), který probíhal cestou jednotlivých soudů, tam v paradigmatickém přístupu nastupuje

---

konstitutivní prvek vědění. Z popelky se postupně stala královnou, která svůj přístup více či méně úspěšně vyváží do dříve nemyslitelných oblastí lidského poznávání.

<sup>834</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 49.

<sup>835</sup> První se týkal nepřevoditelnosti jednoho paradigmatu na druhé, pojetí radikální diskontinuity mezi nimi a fiduciaristického prvku při přijímání paradigmatu nového. Druhý se týkal naujasněnosti celé koncepce při konkrétní aplikaci. Jaký druh celku paradigma představuje, mohou být paradigmaty hierarchizována a existuje nějaké zprostředkování mezi paradigmaty a jednotlivostmi?

<sup>836</sup> Sám Kuhn vydal s odstupem několika let teze, kde některá svá původní stanoviska přeformuloval. V pozdějších formulacích Kuhn definici paradigmatu výrazně specifikoval. Pro obecnější rozměr termínu „paradigma“ užívá synonym „disciplinární matrice“ nebo „symbolická generalizace“. Specifičtější význam termínu odkazující ke konkrétním příkladům vědeckého bádání začal nazývat „příklady“, kdy má na mysli jakési sdílené formy, jejichž optikou se vědci učí vidět určité problémy jako něco. Signalizují „tvar v němž by měla být situace vnímána“.

<sup>837</sup> V oblasti teologie např. H. Küng mluví o paradigmatech velkých, středních a miniparadigmatech, McFague naopak za střední článek volí model a odvolává se na Kuhnův esej *Second Thought on Paradigms* (Zveřejněno v *The Structure of Scientific Theories*, ed. F. Suppe, Urbana, 1971), kde u paradigmatu rozeznává tři úrovně zobecnění – symbolickou generalizaci, modely a příklady. První představuje formální a logické výrazy, např. matematické formule užívané bez jakéhokoli zpochybňování, modely nabízí preferované analogie, ať heuristicky či ontologicky a příklady představují konkrétní obecně přijímaná řešení problémů.

imaginace, přesněji řečeno imaginace paradigmatická, která umožňuje vidět něco jako něco (jako určitý celek) a teprve ze souvislosti takto nahlédnutého celku postupuje k výkladu jednotlivých „daností“.

Na tomto místě se imaginace paradigmatická stýká s imaginací uměleckou, neboť diktát realismu zde ztrácí moc. Ne proto, že by vše bylo smyšlené, ale proto, že odlišovat poznání reálné od iluzorního je samo o sobě iluze. Buď jde o poznání a pak se jedná o určitou artikulaci skutečnosti nabízející smysl nebo poznáním není, protože žádnou smysluplnou vizi světa nenabízí. Základem tradičního poznání je soud a tam kde Kant mluví o slovesu „jest“ jako o *copula iudicationis*, tam v případě paradigmatického poznávání nastupuje „jako“ jako *copula imaginationis*. Poznání není jakýmsi zrcadlením objektů v mysli, není mentálním zdvojováním věcí světa do věcí mysli. Nýbrž v souladu s přesvědčením hermeneutiky, že každé poznání je vždy již interpretací, můžeme konstatovat, že postulování dvou událostí, totiž (1) fyzické události vidění a (2) mentální události interpretace tohoto vidění, přestává dávat smysl. Poznání a vnímání je vždy interpretací,<sup>838</sup> jinak ani žádným poznáním a vnímáním není. Wittgensteinův příklad kachno-králíka je vhodný proto, aby nám nesmyslnost této duality zřetelně předvedl. Dokud nevidím kachnu nebo králíka, nemohu vidět ani zobák ani uši. Buď něco vidím a tedy interpretuji nebo nevidím, protože nic neinterpretuji. Interpretovat v tomto smyslu znamená imaginovat. Zřetelně se to ukáže v momentě, když kolegu, který v obrázku vidí stále jen králíčí uši vyzvu „zkus se podívat tak, jako by toto byl zobák a ne uši ...“ Pohled „jako“ je vlastním výkonem paradigmatické imaginace. Buď vidíme kachnu nebo králíka, ale není možné vidět kachnu a současně králíčí uši.

Definování imaginace coby schopnosti vidět něco jako něco, schopnosti posouvat, přepínat naše celkové obrazy a vize skutečnosti, se vyhýbá slepé uličce dualismu, coby re-representace věcí ve vidění, v poznání. Při vidění něčeho jako něco neduplikujeme údajný originál či podklad vidění, pouze říkáme, že je něco (není dobré mluvit o originálu, neboť dokud toto něco nespatříme jako něco, nevíme, co vlastně tento originál je) jako něco určitého, něco, co již známe, co rozpoznáváme a jsme schopni o tom něco vypovídat. Paradigmatické imaginativní vidění nám umožňuje pohlížet na svět jako na náš svět, jako na něco, čemu nějak rozumíme, co nám dává nějaký smysl. Jinak totiž nevidíme, ba často ani netušíme. Jiné paradigma, jiný celek, proměněná vize umožní dělat nové percepcie, poznávat to, co jsme doposud poznávat nemohli nebo museli poznávat jinak. Silné sloveso „jest“ nás neustále svádí k silným substanciálním výpovědím, které však často můžeme jen obtížně obhájit. Paradigmatická imaginace se spojkou „jako“ nás uvádí do skutečnosti mnohem volnější, vrstevnatější a otevřenější. Skutečnosti, která se nevyčerpává v daném „jest“, ale která zahrnuje i „může být“, „má být“, „je jako“ či „není jako“. Je skutečností, která do sebe může zahrnout i privativní stavy. Nepřítomnost něčeho je významuplná přesto, že je ontologicky privativní. Esencialistický přístup ke skutečnosti vycházel z poznání v modu „jest“. To, co „jest“ jsou primárně jednotliviny, jejichž „objektivní existence“

---

<sup>838</sup> V této souvislosti je pozoruhodný spor I. Barboura s J. Hickem, kdy Barbour Hickově konstatování „při soumraku vnímám trs trávy jako zajíce“ vyčítá nepřesnost ve vyjadřování a cítí potřebu nahradit termín „vnímám“, termínem „interpretuji.“

legitimuje celkovou skutečnost coby jejich souhrn. Paradigmatický přístup ke skutečnosti vychází z modu „jest jako“. Skutečnost činí skutečnou nikoli jednotlivina ve své danosti, nýbrž ve své schopnosti (a aktualitě) „být jako něco“, svou „reálnost“ jednotlivina získává teprve smyslem daným v paradigmatu, v celkové vizi, v teorii. Skutečnost se pak dává imaginativně, totiž jako „něco jako něco“.

#### 4.4 Imaginace ve sporu „přirozené poznání versus zjevení“

Výše načrtnutý koncept paradigmatické imaginace a modelového vidění skutečnosti může nabízet i adekvátnější pojmovost pro formulaci tradičních teologických témat jako je rozum – víra, poznání - zjevení.<sup>839</sup> Podívejme se na příklad takřka „paradigmatického“ a v tradici českého protestantismu často zmiňovaného sporu mezi Barthem a Brunnerem o *Natur* a *Gnade*. Pohlédneme-li na něj výše nastíněnou optikou, objeví se ve zcela novém světle. Nemáme na mysli imaginaci pouze jako nějakou statickou danost či antropologický *locus*, který by prostě nahradil Brunnerův *Anknüpfungspunkt*. Tím bychom koncipovali pouze další verzi přirozené teologie, další antropologicky fundovaný prostor a předpoklad pro přijetí víry vedle řady zavedených (pocit naprosté závislosti, nejzazší zaujetí, morální vědomí, lidské hledání Boha, atd.). Pro Bartha by tento *homo imaginans* byl samozřejmě jen další formou nevíry a dokladem zajetí teologie, kterému by muselo platit jeho radikální *Nein*.<sup>840</sup>

Teologický pojem imaginace však může být při díle i jinak. Barth se při líčení toho, jak zjevení působí, vyhýbá statickým pojům. Lokální metafory a termíny o místě či prostoru, které volí Brunner, nahrazuje dynamizujícími, jako je „utváření“ „formování“. Zdůrazňuje spíše drama proměny.<sup>841</sup> Lidská, k Božímu obrazu stvořená bytost, je po pádu de-formovaná a zne-tvořená a musí být Kristem opět z-formovaná a pře-tvořená, aby byla opět s Božím obrazem kon-formní. V jazyce imaginace můžeme mluvit o z-deformované, po-křivené imaginaci, pokřiveném, převráceném (chceme-li pervertovaném) vidění, což způsobí, že jednotlivé věci vidíme ve špatné, Bohu nepřátelské a lidský život destruuující perspektivě. Odtud si člověk nemůže pomoci tak, že by začal ony jednotlivosti napravovat a vlastním úsilím přetvářet. Jimi se nikdy nedostaneme k celku našeho života, jak je před Bohem zakoušíme. Ve zjevující události musí dojít k celkové re-orientaci, re-formaci našeho života a naší perspektivy. Zjevení působí jako schopnost proměnit naši imaginaci, způsobit, že celek svého bytí vidíme jinak. Spor o to, zda je imaginace výkonem člověka či výkonem Božím je zde jaksí nepřipadný. Je to jak s Wittgensteinovým kachno-králíkem. Je moje vidění kachny mým viděním a tedy předpokladem zjevení? Ano. Mohu se nějakými postupnými kroky dopracovat k vidění králíka? Ne. Buď je to pořad ještě divná kachna (lidské úsilí o víru či nápravu) a nebo již králík. V aktu víry se vždy už vztahuji k Bohu v proměněné perspektivě, ve stavu nevíry je tam stále, byť mnohým naším úsilím deformovaná kachna. Okamžik, kdy se perspektiva mění a už nevidím jedno a vidím již druhé, vnímáme jako událost. Událost, které se sice bytostně účastníme, ale přichází jako dar, jakoby odjinud a přesto z nás (z našeho vidění), najednou je všechno nové a nese jiný smysl. Mluvit o události, jak to např. při výkladu podobenství činí Jungel, je mnohem

<sup>839</sup> GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 28nn.

<sup>840</sup> BARTH, Karl. *Nein!: Antwort an Emil Brunner*.

<sup>841</sup> BARTH, Karl. *Nein!* citováno podle GREEN, Garrett. *Imagining God*, s. 28-45).

přiléhavější, než mluvit o zkušenosti, zážitku či vnímání, které sebou neustále nesou zamlčený výkon subjektu. Stejně tak zavádějící je mluvit o danosti, vnějším uchvácení či nějakém *donum externum*, které evokují příliš objektivistické a externalistické konotace upozadující prvek participace bez nějž o žádnou bytostnou proměnu jít nemůže. Pojem události se oběma extrémům vyhýbá a daří se mu držet konstitutivní prvky ve vzájemné rovnováze.

Holistické vidění umožňuje koncipovat doposud paradoxní formulace o víře zcela přirozeně. Je potřeba se pouze zbavit esencialistických konotací. Spor mezi Barthem a Brunnerem o *Natur* a *Gnade* lze totiž také číst jako soteriologickou variantu sporu Barth – Scholz o epistemologické založení teologie.<sup>842</sup> Tento spor by zdaleka nebyl tak konfliktní, nebýt v té době převládající fundacionalistického vnímání filosofie, kdy filosofie má za úkol poskytnout ostatním disciplinám pojmové nástroje a půdu, z níž mohou při svém zkoumání vycházet, a která by měla být svou povahou evidentní, nezpochybnitelná a sebe-zakládající.<sup>843</sup> Taková představa vedla k obecně respektovanému *epistemickému fundamentalismu* tj. k představě, že zavedení forem odůvodnění z disciplíny B pro pravdu výpovědi z disciplíny A, znamená redukci A na B. Takový druh fundamentalismu ovládal i většinu teologie po značnou část 20. století.<sup>844</sup> Ve hře proto byla zcela pochopitelně obava z nebezpečí nějaké formy redukce. 19. století ostatně nabídlo celou plejádou různých redukcionistických pokusů, jak na teologii vyžrát.<sup>845</sup>

Pod vlivem tohoto fundacionismu proto Brunner, podobně jako z jiného úhlu i Scholz, usilují o koncepci, která by jim umožnila nějakou racionální kontinuitu tak, aby byl podržen obecně racionální charakter teologie. A pod tímtož vlivem naopak Barth usiluje o naprostou teologickou nezávislost, která by garantovala, že na ni nebudou uplatňovaná žádná externí, její logice cizí pravidla.

Jak jsme viděli, přinesl novější vývoj v teorii vědy zcela jiná východiska a ta teologický nárok, dostát svému úkolu, nijak neohrožují. Rozlišování mezi odhalujícími a zdůvodňujícími souvislostmi (*Entdeckungs- und Begründungszusammenhänge*)<sup>846</sup> chrání pravdivostní nároky teologických výpovědí před znevěrohodněním kvůli jejich původu. Skutečnost, zda určité tvrzení pochází z osobní zkušenosti, z božského zjevení v dějinách či z praxe určitého společenství, nehraje nyní v oceňování jejich epistemické hodnoty žádnou roli. Nejen, že neohrožují výpovědní hodnotu jednotlivých teologických sdělení, umožňují uchopit celé náboženské systémy či teologické školy jako hypotézy nebo badatelské programy (I. Lakatos). Takový přístup naplňuje požadavek epistemických antifundamentalistů, totiž nedovolovat cizí autoritě svévolně

<sup>842</sup> Přehledné shrnutí sporu v češtině nabízí MACEK, Petr. *Teologie jako věda*, s. 152-157.

<sup>843</sup> Ronald F. Thiemann podává detailní přehled epistemologické kritiky fundacionalismu a jeho důsledků pro teologickou metodu. Viz THIEMANN, Ronald F. *Revelation and theology*, zvl. kap. 1-4, definice fundacionalismu viz s. 158n.

<sup>844</sup> CLAYTON, Philip. *Rationalität und Religion*, s. 175nn.

<sup>845</sup> Kant ji zařadil pod praktický rozum za cenu, že z Ježíše udělal morálně náboženský ideál, Hegel teologii sice přiznal vysoké místo v systému, ale je vlastně nerozvinutou filosofií, Schleiermacher ji chtěl zachránit v zatím nedotčené oblasti „nepodmíněného citu“, jak si to s teologií představoval Feuerbach, Marx nebo Freud netřeba dodávat.

<sup>846</sup> Rozlišování mezi heuristickou a zdůvodňující souvislostí rozpracoval původně REICHENBACH, Hans. *Experience and prediction*, hojně se na něj odvolával K. Popper a především H. Albert. (*Traktat über kritische Vernunft*, zvl. s. 44-50). Viz také CLAYTON, Philip. *Rationalität und Religion*, s. 176.



zavrhovat jednotlivé výpovědi a přesvědčení z důvodu chybějící evidence a dovoluje teologii odmítat požadavky na (externí) verifikaci svých výpovědí, aniž by rezignovala na svůj racionální charakter. Neodřezává se tím od všeobecných standardů vědeckého diskursu, pouze zmírňuje a kontextualizuje zůstávající podmínky. Požadavky teoretiků vědy jako je Lakatos, Kuhn, Barbour, Feyerabend aj. již nespočívají na předpokladech empirismu či přírodovědeckého pozitivismu, vymezují pouze minimální podmínky jakéhokoli vědeckého diskursu, bez nichž by nebylo možné kritické bádání ve vědě.

Spor mezi epistemickým fundamentalismem a antifundamentalismem spočívá na falešné dichotomii, která se v teologii projevovala nekonečnou debatou „víra versus rozum“ (jak ukazuje např. zmíněný spor Barth – Brunner). Teologie už dnes nemá ani tak problém s uznáním své vědeckosti kvůli svému předmětu, to sice může hrát roli v obecném naladění, avšak teorie vědy s ním problém nemá. Podezřelost teologie je tak do značné míry dána spíše tím, že její předmět ustupuje spolu s ustupující zkušeností (skutečností), kterou teologie vykládá. Zcela v duchu soupeřících racionalit, ba soupeřících předmětů zkoumání i jejich způsobů, pak teologie spíše prohrává konkurenční boj o zákazníka než-li svůj předmět a svou substanci, neboť o tu se dnes nebojuje ani jinde. V době, kdy věda na substanci rezignovala, proto číhá na teologii nebezpečí odjinud než ze zdánlivé ateisticko-empiristické kritiky. Žádný teologický text nemůže čtenáři či posluchači jednoduše zaručit odpovídající imaginativní vizi, v níž by teologická skutečnost vystoupila ze své skrytosti. Stejně jako žádný kunsthistorický výklad nemůže vést přímo a induktivně k zakoušení estetického rozměru obrazu. Teologická řeč sice musí učinit maximum, aby bylo zjevné, že míří přes a za skutečnost běžnou, že její perspektiva je specifická a musí se pokoušet tato specifika pojmenovat. Avšak odhalení nové vize není úplně v její moci. Vyrůstá ze svobodného odstupu člověka od jsoucna, z odstupu, který umožňuje zahlédnout i nezahlédnout skutečnost nově, z odstupu, kde se rodí pravda i klam. Taková událost svobody není lidským výkonem tak jako ostatní výkony člověka. Je „výkonem“ celkovosti, tedy spíše událostí celku. Tím, že taková zkušenost odstupu stojí jakoby na rubu všech ostatních výkonů, není aktivním výkonem v tom smyslu, že by se člověk mohl jednotlivě vyvazovat, v tomto smyslu je spíše podmínkou jakékoli činnosti. Je jeho výkonem pouze negativně v tom smyslu, že může vědomě na tuto možnost rezignovat.

Teologicky interpretováno, milost není něčím, co by měl člověk k dispozici či čeho by mohl dosáhnout svým jednotlivým výkonem. Je však natolik bytostnou součástí možnosti vlastního rozumění, že na tuto možnost může z této základní půdy pravdy a svobody rezignovat a odmítnout ji. Úkol teologa je podobný úkolu člověka, který při pohledu na nebe vidí v jednom z mračen podobu draka a snaží se toto své vidění zprostředkovat příteli, který pohlíží na totéž nebe, ale vidí jen kupovitou oblačnost. Poukazy typu „pohleď, tady je ocas, tady jazyk a tady hlava“ sice může svého přítele nasměrovat, ale nemůže automaticky způsobit změnu jeho vize. Jeho popis je sice svědectvím o vnímání mraku jako draka, ale toto svědectví nemůže být prostým induktivním vodítkem k zakoušení téže skutečnosti. K tomu je potřeba proměněné imaginace. Pokud k transformaci perspektivy dojde, není to ani výkon teologa, ba v jistém smyslu ani výkon (ve smyslu v jednotlivých krocích zaměřeného úsilí) osloveného. Pokud k tomu nedojde, ani zde nejde o výkon (v tomto smyslu o výkon odmítnutí perspektivy), neboť není co odmítat. Jediný výkon, kdy je při díle bytostná

vůle jednotlivce je výkon odmítnutí již odhalené perspektivy. A jedině tak můžeme mluvit o odmítnutí teologickém se všemi důsledky.<sup>847</sup>

---

<sup>847</sup> Jak je tematizuje tradice „hříchu proti Duchu Svatému“.

## 5 Cesta ironická

Celými dějinami filosofie se táhne určitý despekt k ironii. Kdo si zahrává s ironií, ten zůstává přinejlepším duchaplně povrchní, jeho myšlení je nestálé a neklidné a místo pravé duchovnosti pěstuje nanejvýš nezávazný *esprit*. Ironie je nebezpečím pro každý systém a etablovaný řád. Představuje určitý *ordo inversus*,<sup>848</sup> který spočívá v důsledném nabourávání a problematizování filosofických i jiných nároků na systematickou skladbu světa. Čím vážněji filosof či teolog své dílo a sám sebe bere, tím větší averzi vůči ironii pociťuje.

Ironie však nemusí hrát pouze tuto „destruktivní“ roli. Často může (podobně jako metafora) jedinečným způsobem vyjadřovat určité dimenze skutečnosti, které není možno vystihnout přímo. Svou negací může vytýčit jinak nezachytitelný rozměr smyslu, či podtrhnout vážnost něčeho, čehož vážnost by při jakémkoli jiném přímém zdůraznění utrpěla. Ironií dáváme najevo svůj odstup, svou uvolněnost a nezapletenost do věcí, o nichž mluvíme. Tento odstup může mít rozměr cynického komentáře, který si zakládá na své distanci a odtažitosti navzdory naléhavosti věci. Ale také může být výrazem vědomí nezrušitelné distance, kterou nemůžeme překročit prostě tím, že budeme užívat vlastní (přímou) řeč. V tomto případě je výrazem vědomí svobody a uvolněnosti od daného, které se vyčerpává v přímém popisu.

Ještě širší formu ironie razí Stephen Prickett v práci *Narrative, Religion and Science*. Konstatuje, že člověk může rozumět světu dvěma základními způsoby – fundamentalisticky a ironicky. Ironii definuje velmi volně jako: „kontrast mezi explicitním a implikovaným významem“.<sup>849</sup> Na jiném místě tento výměr interpretuje jako vědomí toho, že mezi zobrazovaným a jazykovým výrazem je určitý prostor, nikoli mechanická korespondence, neboť slova nekorespondují přesně s věcmi, ale vytváří do jisté míry nezávislý systém.<sup>850</sup> Takto koncipovaná ironie pak má za následek jednak hledání prostředníků, kteří mají propast překlenout (např. romantická poezie zaplňuje mezeru mezi slovy a věcmi, nietzschovská řeč o pravdě coby metafoře je výrazem pro vědomí distance aj.) a jednak důležitou hermeneutickou distanci, totiž vědomí prostoru mezi tím, co je řečeno a tím, co očekáváme, že bude rozuměno.<sup>851</sup> A s tím souvisí celkový metaforický charakter našeho poznání, jak jej dosvědčuje i vědecký postup sám. Určitou skutečnost či fenomén lze „vědecky“ popsat nikoli jednou, nýbrž několika alternativními narativitami, kde všechny popisují fenomén správně. Vědci si pak vybírají svůj model nikoli podle matematiky (kterou jako jedinou spolu s logikou považuje Prickett za neironickou<sup>852</sup>), ale podle toho, čeho chtějí svými formulacemi dosáhnout.<sup>853</sup>

<sup>848</sup> Termín razí HORYNA, Břetislav. *Ironia, ad irritum redacta*.

<sup>849</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 37.

<sup>850</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 50.

<sup>851</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 75.

<sup>852</sup> Jeho koncept ironie, zdá se, zahrnuje všechny syntetické výroky, tedy ty, které by Wittgenstein v *Traktátu* považoval za smysluplné (tedy kromě vět matematiky a logiky, které mají analytickou povahu a vymezují logický prostor) + věty metafyzické.

<sup>853</sup> Pro doklad svého tvrzení cituje Prickett fyzika R. Feynmana podle nějž: „jednou z nejpozoruhodnějších charakteristik přírody je fakt, že umožňuje mnoho interpretačních schémat.“ (s.

## 5.1 Exkurs o ironii

### 5.1.1 Terminologické vymezení

Když se s ironií setkáme, pravděpodobně ji velmi rychle identifikujeme, budeme-li se pokoušet o její definici, zjistíme, že to tak snadné není. Přesto, v tom nejobecnějším smyslu můžeme říci, že jde o literární a řečnickou formu, která dosahuje zvláštního, často opačného účinku tím, že vyslovuje něco podstatně jiného než skutečně míní: může přehánět, zastírat nebo říkat přímý opak, je na posluchači nebo čtenáři, aby si toho všiml a porozuměl. Ironie tedy funguje prostřednictvím rozporu mezi doslovným a autorem zamýšleným smyslem výpovědi, a to většinou buď za účelem zesílení a předvedení myšlenky nepřímou cestou nebo k vyjádření nesouhlasu cestou kritického ironického odstupu, k zesměšnění a znevážení protivníka nebo k manifestaci sebekritického odstupu od sebe sama.<sup>854</sup>

Ironie může užívat celou řadu řečových figur podobně jako metafora. Mezi hojně využívané patří např. *antifráze* – vyslovení opaku toho, co chceme vyjádřit (*aby ses nepředřel*), *hyperbola* – nadsázka, přehánění, zveličování, *parodie* – napodobení či zveličování vad a jiných charakteristik za účelem zesměšnění určitého subjektu, *litotes* – vyjádření pomocí popření opaku, *dvojí zápor* (*tenhle člověk nepatří mezi nejchytřejší*), a řada dalších, často ani ne dostatečně technicky specifikovaných a jako je třeba nápadné zeslabení významu slova (*mírně ho otloukal holí, aby z něj vymámil přiznání*), záměrná záměna homonym aj. V našem kontextu je pro nás stěžejní schopnost ironie sdělovat určitý obsah tak, že záměrně říkám něco jiného a to ne jen z čistě estetických či efektních důvodů, ale především z nemožnosti sdělit určité aspekty skutečnosti přímo. Jak se k nám tedy pojem ironie dostal?

### 5.1.2 Antický pojem ironie

Původně řecké *eiro-ein* neslo význam – říkat, mluvit, vypravovat, event. tázat se. *Ho eirón* pak byl tazatel, chytrák nebo dokonce pokrytec. I výraz *eiróneia* má k dnešnímu významu dost daleko, znamená předstírání, vytáčku, ale i výsměch. V tomto smyslu se proto jedná o negativní, lživou figuru sloužící vesměs k oklamání partnera v rozhovoru. Termín *eiróneia* je v řečtině doložen teprve po peleponéských válkách a zrození zažívá v řecké komedii, zvláště u Aristofana a v platónské Akademii.<sup>855</sup> Platónovy dialogy proslavily ironii sókratovskou. Sókratovo nevědění vystupuje jako gesto bezradnosti vůči partnerovi v dialogu, který si je svým věděním zcela jistý. Sókratova ironická nevědomost slouží jako didaktický úskok, aby si získal partnerovu důvěru a podnítil ho k artikulaci jeho domnělého vědění. Trefně mířenými dotazy pak toto rádobu zajištěné a samozřejmé vědomí demaskuje jako rozporuplné a partnera dovede ke zjištění, že dosavadní vědění vlastně žádným věděním nebylo a dialogy často končí konstatováním oboustranné

---

84) Proti těm, kteří tvrdí, že jedinou věcí, která se ve vědě počítá, je shoda teorie s experimentem uvádí Feynman smyšlený rozhovor mezi mayským astronomem a jeho studentem. Mayové vytvořili alternativní astronomii postavenou na aritmetice a dosáhli neuvěřitelně přesných výpočtů zatmění slunce, měsíce, pozice Venuše atd.. Nicméně celé jejich úsilí bylo zaměřeno ke kalkulaci přesného času, kdy a kde se co stane. Neexistovala diskuse o tom, co měsíc je, nebo že by nás obíhal. Kdyby takové problémy student nadhodil, dostalo by se mu odpovědi, jak přesně dokáže tyto údajné pohyby či velikost spočítat a musel by přiznat, že to neumí zdaleka tak přesně jako to umí jejich matematické schéma sledující, kdy se co objeví. Proč tedy zkoušet něco nového, co zdaleka nemá jisté tak přesné výsledky? To je podle Feynmana stejné jako když se dnešní vědci podivují proč by měli věnovat pozornost různým filosofickým otázkám, které stojí mimo rámec stávající teorie. (PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 84-85).

<sup>854</sup> Je zřejmé, že pro teologické užití se nejvíc hodí první zmíněná forma ironického užití a zbylé tři budou hrát spíše doplňkovou, byť ne zanedbatelnou roli.

<sup>855</sup> HORYNA, Břetislav. *Ironia, ad irritum redacta*, s. 40.

nevědomosti. Platón Sókratovu ironii instrumentalizoval pro potřeby teorie poznání a tím ji tak navždy kanonizoval v tradici západní filosofie. Platón i Aristofanes chápali ironii jako formu nevlastní řeči, jejíž míra je přímoúměrná rozdílu mezi doslovným a zamýšleným významem řečeného.<sup>856</sup>

### 5.1.3 Romantický koncept ironie

Až do 18. století zůstává chápání ironie víceméně na půdorysu vyznačeném paradigmatickou Quintiliánovou klasifikací. Nepřekvapí proto, když např. francouzská encyklopedie z roku 1765 definuje ironii v zásadě shodně s antickou tradicí, tj. jako rétorickou figuru umožňující sdělovat opak toho, co se říká.<sup>857</sup>

O několik málo let později však už je situace zcela jiná. 1797 zveřejňuje F. Schlegel v berlínském časopise *Lyceum der schönen Künste* 127 fragmentů, které otvírají novou a zcela převratnou diskusi o ironii. Jak už to v případě fragmentů bývá, neposkytl Schlegel novou ucelenou teorii ironie, podařilo se mu však přinejmenším pojmenovat rysy nového romantického pojetí. Opíral se o přítom terminologicky o Fichtovu teorii transcendentálního (sebe) vědomí. Poezie ani filosofie nemohou samy o sobě dosáhnout plné harmonie mezi vědomím a skutečností. Napětí mezi nekonečnou jednotou (vědomí) a nekonečnou mnohostí (skutečnost) je podle Schlegela důvodem romantického nároku spojit filosofii s poezií a razí pro něj termín „transcendentální poezie“.<sup>858</sup> Toto napětí je současně zdrojem dialektiky romantické ironie a ta se pro celou německou romantiku stala nástrojem dialogického zpracování protikladů. Ironii Schlegel považuje za mimořádně účinný filosofický nástroj při snaze překročit hranice vyřčené výpovědi, protože umožňuje udržovat napětí mezi oběma dialektickými póly, napětí mezi tím, co bylo řečeno a tím, co musí vždy ještě zůstat nevyřčeno.

Velký teoretik raně romantické ironie W. Benjamin razí pro romantickou reflexivitu termín *nekonečná reflexe*.<sup>859</sup> V tomto pojmu se stýká ironie, kritika a reflexe. Na rozdíl od Fichta se romantická reflexe neorientuje na já, nýbrž směrem ven, na umělecké dílo. Do procesu reflexe lze tak zapojit jakýkoli objekt a přenášet ho v procesu reflexe do stále vyšších sfér vědomí. Romantický básník může tímto způsobem postupně dosahovat vyšších stupňů sebeporozumění, což může v neustálém potencování pokračovat až k absolutnu (absolutní sebeporozumění, tedy od-vázané, ze svobody si rozumějící sebevědomí). Fragment 116 z *Athenea* konstatuje, že univerzální poezie znamená nekonečné potencování reflexe, což pro něj znamená ustavičné sebezrcadlení poezie jakožto transcendentální poezie.<sup>860</sup> Schlegel ji charakterizuje jako „poezii poezie“, která cestou

<sup>856</sup> Zevrubné osudy pojmu „ironie“, jeho klasické traktování v římské rétorice, Quintiliánovu klasifikaci a ustavení v rámci tradiční nauky o tropech, které bylo stěžejní pro tradiční, tj. předromantické chápání ironie, podává HORYNA, Břetislav. *Ironia, ad irritum redacta*, s. 40 – 42.

<sup>857</sup> „Une figure par laquelle on veut faire entendre le contraire de ce qu'on dit.“, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Lettres*, 1765. Citováno podle BEHLER, Ernst. *Die Theorie der romantischen Ironie*, s. 46.

<sup>858</sup> SCHLEGEL, August Wilhelm. *Atheneum, fragment 238*. „Existuje poezie, podle níž je jedním a vším vztah ideálního a reálného a jež by se tudíž měla nazývat podle analogie s umělým filosofickým jazykem transcendentální poezie...“ in: HORYNA, Břetislav. *Ironia, ad irritum redacta*, s. 55.

<sup>859</sup> BENJAMIN, Walter. *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, s. 63.

<sup>860</sup> „Romantická poezie je progresivní univerzální poezie...může se stát zrcadlem celého širého světa, obrazem věku. A přece se též ona dokáže nejlépe vznášet na křídlech poetické reflexe uprostřed mezi znázorňovaným a znázorňujícím, nezávislá na jakémkoli reálném a ideálním zájmu, tuto reflexi neustále zesiluje a znásobuje je jako v nekonečné řadě zrcadel. Je s to dosahovat nejvyšších a nejvšestrannějších útvarů; nejen těch, které vycházejí z nitra, ale i těch, které do něj vstupují zvenčí...Ostatní druhy básnictví

nekonečné reflexe umožňuje, aby básnictví dosahovalo stále vyšších rovin sebeporozumění. Zde je zřídlo každé pravé kritiky. Kritika jako forma poznávání uměleckého díla přichází ke slovu teprve tehdy, když se poznání stane sebepoznáním, sebeporozuměním.<sup>861</sup>

Raní romantikové, zvláště F. Schlegel a Novalis, si Fichtův pojem činného já vyložili reflexivně. Z reflexity udělali původní formu našeho myšlení a být jde o zjevné nepochopení Fichta, jak upozorňuje Horyna,<sup>862</sup> stala se reflexivita i nosnou myšlenkovou figurou pro koncept romantické ironie. Reflexivita Schlegelovi není pouhým myšlenkovým odrazem určitého předmětu, je primárně aktivním názorem samotné představovací činnosti. Tak např. představa konkrétního stromu má podle něj nižší hodnotu než představa nazření daného stromu a ta zase nižší než představa naší specifické činnosti při nazírání. Taková reflektující představa už může být označena za pojem. Reflexe tak není pouze myšlenkou něčeho, ale myšlenkovým aktem, v němž pozornost obracíme na myšlenkovou činnost samu, tj. na myšlení myšlenky.<sup>863</sup> Mluví-li v takových souvislostech Schlegel o zrcadlení, pak vždy ve smyslu odzrcadlení myšlenky ve vědomí myslícího Já, které si v tomto aktu uvědomuje samo sebe.

Zatímco Fichte filosofii Kantovu a především pak její pokračování ve vlastním rozvrhu považoval za konec metafyziky, považoval Schlegel právě *Vědoslovi* za počátek metafyziky nové. Nikoli však v kladení Já a Ne-Já, nýbrž ve vnitřní svobodě reflexe. A tento moment vnitřní svobody si Schlegel s Novalisem vyložili jako nekončící proces ironické relativizace všeho, co by mohlo platit za dané a nepodmíněné. Fichte, jak podotýká Horyna,<sup>864</sup> tak daleko dospět nemohl, neboť našel mez reflexivity mnohem dřív, již v plném uchopení sebevědomí. Jeho reflexe se váže s bezprostředností, s níž se klade Já, naopak romantická, nekončící reflexe staví na zprostředkovanosti.

Apoteóza reflexivního sebevědomí vyrůstá z popření bezprostřednosti. Romantika mytizuje odstup, distanci. Teprve v odstupu může ke slovu přijít myšlení i citění. Subjekt nemá jen pocit „něčeho“, vždy si také svůj pocit uvědomuje, myslí pocit pocitu a tím dospívá k neustálému sebeuvědomování, zakoušení subjektu i objektu v jednotě vlastní reflexe. Ironická reflexivita tak romantikům umožňuje odstup i od pocitů negativních. Myšlení pocitu strachu umožňuje mít z tohoto myšlení myšlení strachu jistou estetickou rozkoš. Romantická „rozkoš“ ze ztráty milované bytosti, z bolesti či z utrpení, ona „romantická rozervanost“ je možná je díky tomuto reflexivnímu odstupu.

V básnictví se díky takové formě reflexe může zrodit transcendentální poezie, tedy poezie poezie, čili poezie myslící sebe samu. Míra odstupu, který člověk v reflexivitě zaujímá, určuje stupeň lidské svobody. Člověk je tím svobodnější, čím více si svět nejen uvědomuje, ale

---

*jsou hotové a lze je už jen úplně rozčleňovat. Romantický způsob básnictví teprve vzniká; ano jeho vlastní podstatou je to, že věčně pouze vzniká, nikdy nemůže být dokončen. Romantickou poezii nedokáže popsat žádná teorie a pokusit se charakterizovat její ideál by se mohla odvázat pouze divinatorická kritika. Ona jediná je nekonečná, jako je jediná svobodná a za svůj první zákon uznává, že svobodná vůle básníkovy nad sebou nestrpí žádný zákon. Romantický druh básnictví je jediný, který je více než druh a stává se jakoby básnickým uměním samotným: neboť v jistém smyslu je či měla by být všechna poezie romantická.“* Fragment 116, *Athenaeum* 1798 in: B. Horyna.

<sup>861</sup> BENJAMIN, Walter. Der Begriff, s. 66.

<sup>862</sup> HORYNA, Břetislav. Ironia, ad irritum redacta, s. 48

<sup>863</sup> BEHLER, Ernst. Die Theorie der romantischen Ironie, s. 59.

<sup>864</sup> BEHLER, Ernst. Die Theorie, s. 48-9.

svým sebevědomím jej i (umělecky a básnicky) utváří.<sup>865</sup> Lidská svoboda se poměřuje mírou estetického utváření světa. Čím intenzivnější je, tím více stoupá míra lidské nezranitelnosti. Svět již na básníka nedoléhá bezprostředně, básník může tento tlak svou vnitřní svobodou esteticky kompenzovat.

Básník nejen, že v romantické ironii získává reflexivitou odstup od vnějšího světa daností, on tento odstup pěstuje i od sebe sama. Ironický pohled na vlastního génia romantikovi umožňuje genialitu popřít i aktualizovat. Ironický postoj romantika je formou určitého „transcendentálního šaškovství“, sklon vše přehlížet a pozdvihovat se vzhůru nade vše podmíněné včetně vlastního díla. Jakékoli dílo musí být vzápětí podrobena kritice, protože jen tak má svou hodnotu. „*Co samo sebe neznicotní, není svobodné a postrádá hodnotu.*“, konstatuje Schlegel.<sup>866</sup>

Největší ohrožení ironické reflexivity však číhá uvnitř. Nekončící reflexe sice zvětšuje odstup a tím míru lidské svobody, současně však vede k postupné ztrátě obsahů. Ze zřetele se ztrácí „skutečnost“, ať už jí myslíme fyzikální zákony vnějšího světa nebo úchvatnou přírodní scenérii, neboť ta se v každém dalším kroku reflexe oslabuje až zmizí zcela. Kritika nemůže reagovat věčně, (reflektovat jen další kritiku), postupně se zcela vytratí její smysl a předmět. Toto nebezpečí si vnitřně uvědomovala snad i první romantická generace, postup nemůže zůstat otevřený, reflexivita se musí někde uzavřít. Vývoj romantiky toto slabé místo potvrzuje. Po rozpadu prvního romantického kroužku začínají místo zakládajícího rysu reflexivity převládat spíše romanticky reformulované veličiny jako je víra, mýtus, náboženství. Reflexivita jako nekončící proces myšlení sice postupně ztrácí opodstatnění, nemizí však z uvažování romantiků zcela. Představu jakési lineární nekončící reflexe nahrazuje něco jako rytmus reflexe. Místo linearity, která se není s to uzavřít, nastupuje představa pulzování, rytmického střídání hnutí ducha, které Schlegel popisuje jako proti sobě mířící pohyby – vystupování *Já* ze sebe sama a opětovný návrat *Já* k sobě. Jde o progresi v tom smyslu, že *Já* se k sobě vrací jinde a jinak. Oproti „uzavřené“ Hegelově teleologicky-dialektické spirále je Schlegelovo pulzování výrazem bezpočátečnosti a nekonečnosti myšlení. Myšlení bez počátku a konce, myšlení, které se nakonec vždy vzepte systému, a proto se konkretizuje jen v romantickém fragmentu. Zůstane vždy fragmentární a bude určováno věčným spojováním a rozdělováním od nějž Novalis očekával, že zabrání myšlení upadnout do chyb, které přináší systém a uchrání tak lidskou svobodu. Ironie se stává humornou hrou konečnosti a nekonečnosti, která splétá nejsvětější s lehkomyšlným. Je programem navrhování a okamžitého relativizování nových postojů, nikdy nekončící hrou a nikdy nekončícím utrpením současně.

Ironie zajišťuje reflexivitu pulzování. Je tedy charakterizovatelná jako takový způsob nazírání, kdy reflektující *Já* je ve svém účinkování určováno pohyby odstředivým a dostředivým.<sup>867</sup> Odstředivá, centrifugální síla se váže s tvořivostí *Já* (*Já*, které samo sebe opouští je tvůrčí) a dostředivá, centripetální síla je reflexivně kritickou složkou v *Já*, jeho korigující a od závislosti na sobě samém osvobozující sebnáhled.<sup>868</sup>

---

<sup>865</sup> BEHLER, Ernst. Die Theorie, s. 49.

<sup>866</sup> „*Alles was sich nicht selbst annihilirt, ist nicht frei und nichts wert*“ Citováno podle BEHLER, Ernst. Die Theorie der, s. 23

<sup>867</sup> HORYNA, Břetislav. Ironia, ad irritum redacta, s. 51.

<sup>868</sup> „Centripetální síla – to je syntetizující úsilí – centrifugální síla – to je analytické úsilí ducha – úsilí po jednotě – úsilí po různorodosti – prostřednictvím vzájemného ovlivňování obou – vzniká ona vyšší syntéza jednoty a různorodosti – díky níž je jedno ve všem a vše v jednom.“ Novalis. *Schriften*, 2: *Das*

V romantické poezii vládne zcela jiná ironie, než jakou znala antika i než jak ji chápeme v běžném jazykovém úzu dnes. Raněromantická ironie splývá s činností transcendentálního myšlení, kde vystihuje jeho věčně pohyblivý princip. Je schopností myšlení obrátit se samo proti sobě, vystavit své závěry i předpoklady vlastní reflexivní kritice. Je však třeba říci, že ironie je nejen jedinou možnou podmínkou transcendentální poezie a filosofie, je i jejich imperativem, který se nakonec stává natolik velkou zátěží, že se obrací k nové mytologii a novému náboženství, skýtající naději na nový systém.<sup>869</sup>

#### 5.1.4 Kierkegaardův koncept ironie

Do filosofického povědomí vstoupil S. Kierkegaard již svou dizertací z roku 1841 „*Pojem ironie se stálým zřetelem k Sókratovi*“<sup>870</sup>. V této práci se sice ironii věnuje nejobsáhleji a nejkompaktněji, neznamená to nicméně, že by se k fenoménu ironie později nevyjadřoval a své názory nekorigoval. V *Závěrečném nevědeckém dodatku* z roku 1846 dokonce pod pseudonymem Johannes Climacus podrobil vlastní dizertaci kritice. Pozice, z níž vychází, se v mnohém opírá o romantický pojem ironie a přes proklamované vyzdvihování Sókrata, můžeme v jeho líčení sokratovské ironie zaznamenat romantickou inspiraci. Podobně jako u romantiků je úzce spjat s rozvojem reflexivity a subjektu, u Kierkegaarda však hraje podstatně důležitější roli celkovost existence, verbální ironie pro něj proto představuje pouze jednu z jejich forem. Pravá ironie vyrůstá z ironické existence. Ironie je specifickým druhem zapojení se do veřejné služby, vzorem takové ironické existence je pak Kierkegaardovi pochopitelně Sókrates se svou maieutickou službou Athéňanům.

Ironie je klíčovým momentem při probouzení subjektivity proto, že člověka odpoutává od determinace bezprostředností a vede ho k realizaci sebe sama coby autonomního subjektu. V Kierkegaardově stupnici tří stádií – estetického, etického a náboženského - se tímto zařazuje nad estetické stádium, kde člověk žije ztracený v bezprostřednosti a diskontinuitě každodenní mnohosti. Ironik je schopen reflektovat vnější i vnitřní tlaky a uvědomuje si jejich relativnost. Ironie relativizuje konečnou danost a spolehlivě funguje jako zbraň proti absolutizaci čehokoli. Rozlišuje mezi tužbou a předmětem tužby, odhaluje akcidentální povahu tužeb obecně. Stejně tak si je vědom relativní povahy objektivních ustanovení a institucí jako je stát, rodina, přátelství apod.. Je tedy zřejmé, že ironie člověku poskytuje negativní svobodu–od.<sup>871</sup> Zde však ironik končí, protože svobodu-pro už může člověku dát pouze stádium etické.

Důsledkem ironického postoje je skutečnost, že ironickou aktualizací své autonomie se člověk dostává do izolace, kterou pak musí akceptovat. Pravý ironik nikdy není s většinou, ba často je úplně sám.

Ironie bez následného etického stádia zůstává uvězněna ve své negativitě. Kierkegaard si všimá jak Sókratova ironie proniká všechny jeho vztahy. Svě žáky možná mohl přivést k probuzení, nikdy však s nimi neměl osobní vztah. Ironie je proto právě jen cestou, ne pravdou.

---

*Philosophische Werk*, s. 589, fragment 274. Citováno podle HORYNA, Břetislav. *Ironia, ad irritum redacta*, s. 51.

<sup>869</sup> Přehledný nástin tohoto procesu nabízí SCHULZ, Gerhard. *Romantika: dějiny a pojem*.

<sup>870</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Om Begrebet Ironi*. In *Samlede Værker*. Kodaň: Gyldendals Bogklubber, 1995, zv. 1. (citáty i překlad jsou převzaty z článku ŠAJDA, Peter. Štrasburská hus v Kodani: náčrt pojmu ironie u Sorena Kierkegaarda)

<sup>871</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Om Begrebet Ironi*, s. 264.



V *Závěrečném nevědeckém dodatku* Kierkegaard Sókratovu pozici mezi estetickým a etickým stádiem přehodnocuje a posunuje jej blíže ke stádiu náboženskému. Climacus magistra Kierkegaarda kritizuje za to, že ve své dizertaci ukázal pouze na jednu stránku Sókrata. Zapomněl přitom zdůraznit pozitivní stránku ironie, totiž její schopnost otevřít člověka pro přijetí etické výzvy. Je sice neaktualizovanou, avšak vědomě pochopenou možností etické volby. Když ve své dizertaci konstatoval, že: „*ironie je zdravím do té míry, nakolik vysvobozuje duši z nastražených pastí relativních skutečností, je však chorobou v tom ohledu, že nedokáže snést absolutno v jiné formě než ve formě nicoty*“,<sup>872</sup> nechal pouze zřetelně zaznít ambivalenci, kterou v pojmu ironie rozeznala již romantika. V *Závěrečném dodatku* už ironik ví i o pozitivnějším absolutnu než nicota. Ironie totiž nejen vyvazuje ze závislosti na danosti, ale současně člověka otevírá pro vyšší stádía existence. Na tomto místě se ironie prolamuje do náboženského stádía a Sókrates může platit za jakousi antickou kvazianalogii k nejvyššímu náboženskému stádiu.<sup>873</sup>

Kierkegaard se postupně zcela identifikoval s rozšířeným pojetím ironika a sám sebe chápal jako moderního Sókrata. Tak jako Sókrates bral svou ironií Athéňanům jejich jistotu, že jsou lidmi, stejně tak se Kierkegaard pokouší ironicky bourat sebejisté přesvědčení svých dánských současníků, že jsou křesťany.<sup>874</sup>

### 5.1.5 Ironie Richarda Rortyho

V nedávné době přivedl ironii zpět na filosofickou scénu R. Rorty. Představuje podle něj schopnost relativizovat tzv. poslední slovník člověka. Co Rorty posledním slovníkem míní? Jsou to soubory slov a obrátů, které lidé používají k ospravedlnění svého jednání, přesvědčení a života. Formulujeme jejich pomocí naše dlouhodobé projekty, chválu přátel či opovržení nepřáteli, vyjadřujeme jimi naše nejhlubší pochyby i naděje. Posledním slovníkem je Rorty nazývá proto, že pokud je zpochybněna jejich hodnota, nemá už jejich uživatel žádné nekruhové argumentativní odvolání. Tato slova jsou na hranici slovníku, dál již nelze jít, tam už stojí pouze bezmezná pasivita nebo násilí. A jako příklady uvádí slova jako *pravdivý, dobrý, správný, krásný*, jsou však i rigidnější a lokálnější termíny jako *Kristus, Anglie, profesní normy, slušnost, laskavost, revoluce, církev, progresivní, kreativní* atd.<sup>875</sup> Rorty definuje tři podmínky, které musí ironik splňovat:

(1) Má neustálé a radikální pochybnosti o posledním slovníku, který v současnosti užívá, protože je ovlivněn jinými slovníky, které za poslední pokládají lidé nebo knihy s nimiž se střetl.

(2) Uvědomuje si, že argument vyjádřený jeho současným slovníkem nemůže takové pochyby ani podpořit, ani odstranit.

<sup>872</sup> KIERKEGAARD, Søren. *Om Begrebet Ironi*, s. 128-129.

<sup>873</sup> ŠAJDA, Peter. Štrasburská hus v Kodani: náčrt pojmu ironie u Sorena Kierkegaarda, pozn. 20.

<sup>874</sup> Rok před smrtí bilancuje svou existenci: „*Celá moje existence je vlastně tou nejhlubší ironií. Cestovat do Jižní Ameriky, sestoupit do podzemních jeskyní s úmyslem vykopat ostatky ztraceného živočišného druhu, předpotopní zkameněliny: na tom není nic ironického, protože zvířata, která tu dnes žijí se nepovažují za tytéž zvířata jako tamty. Avšak vykopat uprostřed formálního křesťanství otisky toho, co znamená být křesťanem, přičemž tito by se měli podobat dnešním křesťanům podobně jako se kosti oněch zvířat podobají těm dnešním, to je ta nejintenzivnější ironie...Oproti sókratovské ironii má ironie ve vztahu k formálnímu křesťanství o jeden moment navíc. Nejen, že ve formálním křesťanství si lidé namlouvají, že jsou lidmi (zde přirozeně končí úkol Sókratův), namlouvají si ještě i to, že jsou něčím historicky konkrétním, tedy křesťany.*“ viz: ŠAJDA, Peter. Štrasburská hus v Kodani, pozn. 34.

<sup>875</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*, s. 81.

(3) Pokud o své situaci filosofuje, potom si nemyslí, že jeho slovník je blíž skutečnosti než jiné. Takový filosof nechápe volbu slovníku jako něco, co se odehrává uvnitř neutrálního a univerzálního metaslovníku, ani jako cestu proboujet se za fenomény ke skutečnosti, chápe ji pouze jako rozehrávání nového proti starému.<sup>876</sup> Ironik nikdy není schopen brát se zcela vážně, protože ví, že slovník, který používá a kterým se popisuje, podléhá změně.

Protikladem ironického postoje je postoj zdravého lidského rozumu. Ten je heslem těch, kteří všechno důležité sebevědomě popisují termíny posledního slovníku, kterému přivykli, a který používají lidé kolem nich. Mít zdravý lidský rozum znamená pokládat za samozřejmé, že výroky formulované v tomto posledním slovníku postačují k popisu a posuzování přesvědčení, jednání a životů těch, kdo používají alternativní poslední slovníky.<sup>877</sup>

Filosoficky stojí podle Rortyho proti ironikovi metafyzik. Toho vykresluje jako člověka přesvědčeného, že filosofické teorie jsou v určitém smyslu konvergentní, že jsou „sledem objevů o přirozenosti takových věcí jako je pravda, osobnost, objevů, které se neustále přibližují tomu, jak věci skutečně jsou a kulturu jako celek přivádí blíž k přesnější reprezentaci skutečnosti.“<sup>878</sup> Srovnání pak dále rozvíjí: „Metafyzik si myslí, že uvádět argumenty pro vlastní napadnutelné názory – argumenty, které by začínaly z relativně nenapadnutelných premis – je prvořadou intelektuální povinností. Ironik se domnívá, že takové argumenty – logické argumenty – jsou svým způsobem docela v pořádku a jsou užitečné jako nástroje výkladu, ale nakonec nejsou ničím víc než způsoby, jak lidi dovést k tomu, aby změnili své zvyklosti, aniž by připustili, že to udělali. Argument, kterému ironik dává přednost, má dialektickou formu v tom smyslu, že za jednotku přesvědčení považuje slovník a nikoli větu. Jeho metodou je spíše nový slovník než dedukce...“<sup>879</sup>

Ironii definuje jako vědomí moci nového popisu. Je to jediný druh moci, kterou ironie disponuje. Pravá ironie nemůže nikdy stát na straně mocných, ironie z pozice moci již není ironií, je cynismem. Člověk je vůči ironii většinou nepřátelsky naladěn proto, že nechce být nově popisován, nechce, aby to nejcennější kolem čeho spřádá své naděje a fantazie, bylo odhaleno jako nicotné. Takové ponížení však nepůsobí jen ironik, nový popis je rodovým rysem intelektuála obecně. Avšak intelektuál metafyzik nově popisuje nikoli ve jménu obraznosti, ale ve jménu rozumu. Svůj popis podpírá argumentací (ironicky řečeno – ukrývá svůj popis pod pláštěm argumentace). Nabízet argumenty na podporu nového popisu ovšem na posluchače působí jako že jsou vzdělávání, že pravda v nich již byla, jen potřebovala vytáhnout na světlo. Nový popis podaný jako odkrývání pravého já, pravé skutečnosti partnerovi naznačuje, že získává moc. Tento náznak zesílí, je-li spojen s tvrzením, že dřívější chybný popis sebe sama mu vnutil ďábel, svět, tělo, učitelé či represivní společnost. Konvertita (ke křesťanství, k marxismu, k psychoanalýze) má dojem, že popisovat se nově je totéž jako odkrýt své pravé já a své skutečné zájmy.<sup>880</sup> Metafyzik má u prostého člověka tu výhodu, že jeho tvrzení o lepším popisu se může zaštitit poukazem k „lepší korespondenci se skutečností“.<sup>881</sup> Nic takového ironik udělat nemůže, je proto obviňován ze sklonu ponižovat a také z neschopnosti zvětšovat moc. Nemůže nabídnout stejnou společenskou naději jako liberální metafyzik.

<sup>876</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 81-82.

<sup>877</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 82.

<sup>878</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 86.

<sup>879</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s. 86-7.

<sup>880</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s.100.

<sup>881</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s.101.

Ironická moc, moc nového popisu, proto musí jít nutně ruku v ruce s co největší imaginativní obeznameností s alternativními slovníky, neboť jen tak může porozumět možnému ponížení lidí, kteří tyto slovníky užívají. Bez solidarity se ironie snadno mění v cynismus, který již nic nového neodkrývá, jen demonstruje moc a převahu. Se zbytkem lidstva ironika nespojuje společný jazyk, ale jen vnímavost k té zvláštní bolesti, která charakterizuje člověka – k ponížení. Ironická osamělost, kterou tak vážně zakoušel Kierkegaard, zde znovu přichází ke slovu. Ironie Rortyho však je ironií bez transcendence a transcendovat se může jen eticky. Lidská solidarita není záležitostí podílu na společné pravdě nebo cíli, ale pouze společnou sobeckou nadějí, že vlastní svět – svět věcí, kolem kterých člověk vetkává svůj poslední slovník, nebude zničen.<sup>882</sup>

Rortyho koncept ironie byl podroben mnohostranné kritice. V českém prostředí stačí zmínit Horynovu „ironickou“ polemiku ve stati *Sebekritický rozum je ironický rozum aneb jak vyvrátit podivína Rortyho*.<sup>883</sup> Jeho kritika však, navzdory silně ironickému tónu, Rortyho koncept nikterak zásadně nezpochybňuje. Výtka v tezi 19, kde polemizuje s Rortyho vymezením ironie coby vědomím moci nového popisu kritizuje za to, že toto vědomí je primárně vědomím skeptickým se jeví spíše jako drobné pojmové nedorozumění, než zásadní chyba. Horyna zde evidentně stojí pod vlivem skeptického myšlení O. Marquarda a W. Weischedela, kteří staví primárně na pojmu skepse. Některé teze je možné naopak vnímat jako přiléhavý komentář k Rortymu. Např. teze 21. *Živlem ironie proto nejsou nové popisy téže skutečnosti. Pravým živlem ironie jsou neologismy, které vytvářejí zcela novou skutečnost, již diskutovaná teorie skutečnosti, která aspiruje na platnost, musí teprve dorůst. Neologismy nejsou nová slova o skutečnosti, nýbrž v nových slovech se vyjadřující nové způsoby myšlení, uchopení a znázornění vždy ještě jiné skutečnosti. Neologismus je nový logos. Nebo teze 22. Protože ironik není vázán pouze nominalismu a historismu (jak píše Rorty, který tím myslí relativismus), nýbrž nadto a především skepsi, nemá důvod předpokládat, že by jeho nový logos měl jakkoli vyšší nárok na platnost nebo byl definitivnější než logos jiných. Skeptik se nedomnívá, že by ostatní museli nutně být moudřejší a prozíravější, než je on sám. Totéž však platí i naopak.*

Z teologické scény přichází s kritikou Rortyho konceptu ironie S. Prickett. Sám se v práci *Narrative, Religion and Science* staví do obhájece ironie (viz podtitul *Fundamentalism versus Ironie, 1700-1999*), avšak s Rortyho konceptem rozhořčeně polemizuje a konstatuje, že postmoderna přišla s pokusem zcela rozvolnit vztah mezi slovy (řečí) a světem. Naše řeč, věda či teologie tak již není založena na pozorování fenoménů (vnějších či vnitřních), ale na příbězích, které o světě vyprávíme. Rorty, poznamenává Prickett, proti sobě staví ty, kteří jazyk vidí jako sekundární (zprostředkující) médium a ty, kdo jej považují za primární aktivitu. Intelektuální dějiny se tak stávají záznamem o změnách v užívaném slovníku. To, co Hegel nazývá procesem sebeuvědomění ducha, se stává procesem evropských lingvistických praktik. Pokud zde není žádná pravda, ale jen deskripce, žádné lidské centrum, ale jen lingvistické sebe-konstrukce, žádný argument, jen progresivní posuny ve slovníku, pak není ani žádný pluralismus. Pokud není žádná pravda, pak ani argumentace samotná nemůže být pravdivá a dochází proto k závěru, že Rorty je fundamentalista. Jeho ironie postrádá to, co činí ironii ironií, totiž propast mezi jazykem a skutečností, jazykem a pravdou, neboť u něj ani svět ani pravda nejsou mimo jazyk. S tím souvisí další výtka, totiž ztráta vazby Rortyho ironie na hloubku. Jeden druh povrchu je srovnáván s druhým, k tomu však není potřeba ironie.

<sup>882</sup> RORTY, Richard. *Nahodilost*, s 103.

<sup>883</sup> HORYNA, Břetislav. *Sebekritický rozum je ironický rozum, aneb, Jak vyvrátit podivína Rortyho*.

Ironie, tak jak je dána např. u Kierkegaarda nebo u Blooma, je na místě tehdy, když spojuje dva řády skutečnosti.<sup>884</sup>

Umění zná i pozitivní rozměr ironie. Např. M. Duchamp mluví o principu přitakávající ironie: „Můžete-li ironizovat bez citových důsledků, bez destruktivnosti, i bez smíchu – jinak řečeno s přitakávající lhostejností (hravý způsob, jak něco přijmout) – máte naději, že se vám otevře nový výhled.“<sup>885</sup> Svou ironii proto nejčastěji obrací na své vlastní dílo. Ironie a witz si hrají se svými vlastními díly, jak to chtěl F. Schlegel. Solgar, velký teoretik romantiky píše: „Umělec musí být schopen nadšení i ironie. Je si plně vědom nicotnosti svého díla a přece se mu věnuje s největší láskou; ba provádí je s takovou láskou právě proto, že se zasvěcuje zániku jako oběť ideje.“<sup>886</sup>

---

<sup>884</sup> PRICKETT, Stephen. *Narrative*, s. 204. Podíváme-li se na Rortyho argumenty davidsonovskou perspektivou, pozbudou tyto výtky na váze. Naopak jako lehce dogmatická se může jevit koncepce Prickettova.

<sup>885</sup> DUCHAMP, Marcel. Ironie. In: *Marcel Duchamp: (1887-1968)* <http://duchcamp.sweb.cz/10I.htm>

<sup>886</sup> DUCHAMP, Marcel. Ironie. In: *Marcel Duchamp: (1887-1968)* <http://duchcamp.sweb.cz/10I.htm>

## 6 Teologická řeč v zrcadle negace

Ironie a teologická řeč? Není už z principu každá teologická řeč natolik vážná, že v ní žádná ironie nemůže mít místo? Pokud jsme vymezili teologickou skutečnost jako ne-skutečný aspekt skutečnosti běžné, je pak zřejmé, že jedním ze způsobů jak na něco takto „nepřítomného“ upozornit, může být i sdělení ironické. Nic nemůže křehkost ne-daného ohrozit více než sebevědomá propozice, která navíc sebe sama bere naprosto vážně bez sebemenšího vědomí odstupu a nepřiměřenosti.

Kouba odlišuje postoj kynický od idealistického a cynického. Cynik i idealista mají společné to, že se sami berou vážně. (Idealista navíc bere vážně i to o čem mluví.) Kynik, který principiálně útočí na veškerou vážnost však s takovým útokem začíná u sebe. Cynický postoj se naopak vyznačuje dvojitou hrou, naoko trvá na vysokých ideálech a odvolává se k nim a současně jim vůbec nevěří.<sup>887</sup> Tímto postojem však o věci samé nevypovídá vůbec nic, neboť veškerý zájem cynika se soustředí na zdůraznění jeho odstupu. Pokud něco vypovídá, pak pouze o svém egu. Jeho zlehčení věci je principiálně nepřátelské, neboť její ne-vážnost používá pouze ke zdůraznění vážnosti vlastní. Kynik, který sice stejně tak jako cynik zlehčuje danost a podobně jako on dává najevo svůj odstup, však sděluje ještě něco jiného. Tím, že ostří svého smíchu zaměřuje v první řadě na sebe, boří tím clonu vlastního ega, která u kynika vše ostatní zahaluje. Umožňuje tak zahlédnout věc samu zbavenou její samozřejmosti, neboť té se právě vysmívá. Jeho smích však není cynický ani urážlivý, neboť je relativizován ne-vážností jeho původce. Zatímco cynik strhává šat z věcí proto, aby se zlomyslně těšil pohledem na jejich nahotu a nicotnost, kynik tomuto destruktivnímu aspektu podívané brání tím, že destruktivní aspekt smíchu obrací v první řadě proti sobě. Věc zbavená svého šatu běžné účelnosti a danosti pak pouze dostává příležitost ukázat, co z ní může smíchu odolat. Tohoto aspektu sókratovského hledání si kynici nade vše vážili. Je to jiná cesta, než se vydal Platón a západní metafyzika, která se paradoxní vážností sókratovské otázky rozhodla podržet vážností a stálostí metafyzickou zhmotnělou v předmětném řádu.

Nietzsche, mistr ironického sdělení, si byl vědom, jak tyranicky může poslední smysl předmětné metafyziky působit. Vše nepodmíněné je mu proto výrazem patologie. Řeči o nihilismu odmítá proto, že jsou jen druhou stranou tyranie posledního smyslu. Poslední smysl ve své předmětnosti je vlastně jen špatnou obranou před nesmyslností. Je převráceným nihilismem. Svou vážností ničí veškerý smysl současný. Naprostým potlačením nesmyslnosti v posledním smyslu ztrácíme i smysl sám. Nechceme-li jej ztratit, nesmíme ani nesmyslnost zcela eliminovat.<sup>888</sup> Cestou je proto přijetí nesmyslnosti jako součásti každého rozumění smyslu, jak ukázala kapitola 4.1.5.3.5. Absolutní smysl chápaný předmětně totiž připravuje člověka o schopnost distance a uvolněnosti vůči smyslu jako takovému. Smysl, který tuto distanci neumožňuje, není smyslem, ale nutností. Radikálním důsledkem takové tyranie smyslu je pak řeč o

<sup>887</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 152.

<sup>888</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 159.

svobodě jako poznané nutnosti. Každá předmětnost smyslu sebou musí nést stopu své negace, možnosti ztráty smyslu, neboť smysl nikdy nemůže být prostou daností jako empirické *datum*. Aby mohl být elementem naší skutečnosti orientujícím, musí být otevřen proměně, musí být schopen proměny s proměnou situace tak, aby se nestal místem orientující střelky svěřací kazajkou, která pouze petrifikuje dané a potlačuje nové a možné.

Právě v tomto ohledu může být ironický postoj kynika nenahraditelný. Umožňuje smysl té které skutečnosti oprostít od jeho rádobý definitivní totality a odhalit jej jako „smysl“ pravý, vzdorující i nesmyslnosti a absurditě tím, že ho s „nesmyslností“ konfrontuje svým ironickým, běžnou smysluplnost překračujícím tázáním. Skutečnost, která má člověka nést, která je nadějná a ne-objektivní se nesmí drolit, kdykoli se vážnost naše a našich představ „vázně“ otrásá.

## 6.1 Negativní platonismus Jana Patočky

Dosavadním postupem se nám snad podařilo načrtnout problematické aspekty a meze deskriptivně-atomistického užívání jazyka. Ukázali jsme, jak dualistické schéma „skutečnosti o sobě“ a „našich pojmových rámců“, objektu a subjektivních perspektiv určuje naše realistické ambice, adekvátní přístup ke skutečnosti i fragmentující koncepci poznávání. Viděli jsme, kolik pochybných důsledků mohou tyto „nepodložené“ předsudky mít, budeme-li z nich v teologické řeči nekriticky vycházet. Všechny návrhy jak teologické skutečnosti i naší řeči o ní adekvátněji rozumět, zůstávají ovšem v jistém smyslu na půl cesty, nedoplníme-li je alespoň krátkým, negativně korigujícím závěrem.

Tímto směrem ukazuje již předchozí exkurz o ironii coby schopnosti odstupu, schopnosti podržet obsah navzdory převrácené perspektivě. Schopnosti odstoupit od daného tak, aby se mohlo ukázat, co z něj je nosné a co propadá ironizující síle převráceného či jinak destruovaného pohledu. (Vše lze ironizovat, neznamená to však, že vše je směšné a nicotné.) Na počátku ironie stála postava Sókrata, který z odstupu své „naivní“ otázky z-lehčuje danost, kterou ostatní považovali za nosnou. Ptá se po podstatě bez ohledu na jednotlivé. Ironie v tomto smyslu míří k otázce po celkovosti bez ohledu, ba navzdory všem jednotlivostem.

Podobný typ tázání je dnes velmi podezřelý, podezření z ideologizace, z totalizace či jiného „násilí“ je pocíťováno (nikoli neodůvodněně) velmi intenzivně. Přesto však v jádru teologické řeči určitý aspekt této otázky vždy dřímá. Na toto „provokativní jádro jsme narazili již v úvodu, když jsme konstatovali, že teologie své partnery v ostatních disciplínách v něčem nezrušitelně „střečkuje“ (viz kap. 1.2). Teologické tázání, teologická tematizace skutečnosti není parciální v podobném smyslu, jako tomu je u ostatních věd, kdy biolog, psycholog či dokonce religionista zkoumá zakoušenou skutečnost co do příslušných aspektů (biologických, psychologických či náboženských). Teolog je do dění vtažen mnohem více. Skutečnost tematizuje v jejím celku, totiž nakolik se ho bezpodmínečně týká (Tillich) jako konečného a hříšného člověka stojícího před Bohem (viz kapitola 4.1.6). V této situaci si nikdy nemůže vystačit s určitým výsekem jsoucna, kdy by odpovědí mohl být jednoduchý výčet dogmat či popis náboženských aspektů každodenní skutečnosti. Vytěsníme-li

z teologického tázání ohled na celkovost, připravíme teologii o její vlastní teologický rozměr a rozpustíme její odpovědi v jednotlivých dimenzích jsoucna tak, jak přísluší jednotlivým disciplínám.

Problémem však je, jak takovou celkovost tázání vůbec tematizovat, abychom neupadli do nějaké formy totality, abychom rortyovsky nepetrifikovali jeden slovník na úkor jiného. V českém intelektuálním prostředí se touto otázkou velmi intenzivně zabýval J. Patočka. Jeho tázání je v určitém ohledu podobné tomu našemu. V historické analýze prochází tatáž stádia vývoje a osudy našeho řečového vztahování se ke skutečnosti, jelikož je však jeho perspektiva od počátku určována otázkou po celku, může nám na závěr nastavit zrcadlo právě z té strany, která zatím naší pozornosti unikala. Bez tohoto „negativního“ korektivu by totiž naše vývody přišly o své nejvlastnější opodstatnění.

V kapitole 4.1.5.1 jsme ukázali, jak se v novověku oddělila nauka o bytí coby ontologie od nauky o Bohu. Ch. Schwöbel v této souvislosti varoval před jakýmkoli rozvazováním obou oblastí a postavil se tak na místo obhájců teologie v tradičních metafyzických souvislostech, jak o to usiluje např. radikální ortodoxie. Patočka si podobně jako Schwöbel uvědomuje bytostnou provázanost teologie s metafyzikou, avšak současně si je vědom problematických stránek metafyziky, které nezadržitelně vedou k jejímu zániku a proto hledá mnohem skromnější pojetí obou, které by však zachovalo to nosné a současně rezignovalo na to, co je diskredituje.

Nejucelenější podobu o smyslu metafyziky podal Patočka v textu *Negativní platonismus* z 50. let, který uvedl výstižným podnázvem *O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*. Teologie u něj v tomto textu vystupuje jako druhý pól a soupeřník metafyziky, sdílející v dějinách její vítězství i prohry. Jeho hledání smyslu metafyziky mluví o situaci člověka, který zakouší absenci nosného smyslu, zakouší absenci tradiční transcendence a je nedůvěřivý vůči všem totalizujícím nárokům velkých příběhů. Patočkovou odpovědí však není postmoderní skepse, útek do specializace, ani nekritické přijímání určitého stávajícího programu celkovosti. Z jeho textů, které tematizují rozpad metafyziky, mluví člověk zasažený tragikou moderny, člověk konfrontovaný se svou konečností a současně člověk zakoušející transcendenci v její absenci. Z této pozice se pokouší z metafyziky vyhmátnout jádro, bez něž člověk přichází o určitý radikálně lidský rozměr, o jádro z něž veškerá transcendence metafyzických konstrukcí čerpá svou sílu a oprávnění.

Viděli jsme, jak nástup analogického přístupu ke světu souvisí s postavou Sókrata a zrodem metafyziky. Pokud hledáme důvody a příčiny nevěrohodnosti teologie jako disciplíny zjistíme, že jsou v zásadě stejné jako u metafyziky, která kdysi teologii poskytla jazyk a logický prostor, v němž se jako disciplína utvářela.

Sókrates, který stojí na počátku metafyzického podniku, je nepřehlédnutelný v tom, že je absolutně volný, že se ustavičně uvolňuje ode všech vazeb přírody, tradice, majetku i vlastních schémat. Tento nový prostor svobody má však pozoruhodnou vlastnost. Předmětné obsahy se v něm stávají zcela nahodilými, obsahově prázdnými a pozbývají svou významnost. Sókratovskou ironii můžeme chápat jako schopnost zaujímat distanci, relativizovat předmětné a dané. Veškeré (zdánlivé vědění) se

po zásahu jeho ironie jeví jako prázdno. Sókrates tak svou otázkou dává vyvstat jednomu ze základních rozporů člověka. Totiž rozporu mezi jeho vztahem k celku, který je mu neodňatelně vlastní tím, že jednotlivosti potřebuje zasazovat do významového prostoru celkové životní perspektivy a neschopností vyjádřit tento vztah ve formě běžného předmětného vědění. Svou novou pravdu proto může formulovat jen nepřímou, v negaci konečných tezí, proto je domovem této pravdy otázka.

Odpovědi Platóna a Aristotela na sókratovskou otázku a na nově otevřený prostor bylo formulování nového vědění. Vědění zvláštním způsobem konfúzního, které „na jedné straně ví o absolutním transcendentování, o vztahu člověka k celku a tudíž o nezbytném vztahování k nejsoucím, k nereálnému, a na druhé straně z tohoto transcendentování činí opět cestu do jiného světa, vykládá je „mundálně“ a jeho pomocí se snaží vysvětlit svět. Hlavním prostředkem této reflexe se jeví logos.“<sup>889</sup> Reflexe na logos (v jeho funkci sjednocující a transcduující) se stala základem nauky o idejích a u Aristotela pak základem jedné ze tří metafyzických forem – logiky. Tak došlo ve všech metafyzických disciplínách, jak je Platón a Aristoteles rozvrhli, k fundamentální záměně transcendentního a nejsoucího bytí za věčné jsoucno. Záměna, která stojí v pozadí chápání jsoucího jako trvalého. Pro metafyziku měl tento posun dalekosáhlé důsledky. „Tak se za živou sílu transcendence, která není podložena předmětně, podsunuje svět sice harmonický, duchovně ale strnulý.“<sup>890</sup> Ze Sókratova boje proti životnímu úpadku se stává nápodoba věčného světa idejí. Absolutnost pravdy se sice zdála být zaručena, málokdo si však povšiml, že za předmětnou vymezenost a konceptuální postižitelnost bylo draze zapláceno. Aby mohla být transcendence zachována i v těchto pozitivních obsazích, byla zakonzervována do strnulosti. Nauka o celku v této podobě se pak v různých modifikacích stala interpretačním prostředkem křesťanské teologie, zvláště té, kterou katolická tradice označovala za *preambula fidei* a protestantská za *prolegomena*. Osudy metafyziky se tak nadlouho staly i osudy křesťanské theologie.<sup>891</sup>

Zrod moderní doby přinesl zhroucení staré metafyziky, jak ji středověk převzal v aristotelsko-platónské podobě a zformuloval zásady metafyziky nové. Staré ontologické koncepty jsou pokud možno nahrazeny matematickými, což přineslo dalekosáhlé změny. Důraz je nyní kladen na pojem jistoty proti dříve nezpochybnitelné prioritě organického celku. Nominalistické pozadí a důraz na experimentální založení vědy způsobil, že se celkovost, není-li chápána prostě mechanicky jako suma částí, začne jevit jako škodlivá iluze. To sice ještě přímo teologii neohrožovalo, matematický racionalismus naopak nabízel novou základnu důkazů základních teologických pravd, ovšem pouze za cenu ještě většího zpředmětnění obsahů, ať už v podobě katolické *theologia supranaturalis* nebo v podobě staroprotestantské ortodoxie, která základní reformační vhledy propozičně petrifikuje. Doslovnost a transcendence zde jde ruku v ruce a není divu, že následná osvícenská kritika systému nadpřirozených daností a božským zákonem sankcionovaných hierarchií se tak kriticky opřela právě do teologie, resp. do její metafyzické podoby. Přesto i zde, jak naznačuje Patočka,

<sup>889</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 18, 19.

<sup>890</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 20.

<sup>891</sup> „...všechny pokusy metafyzické tangují zároveň teologii...“ PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 21.



nalezneme pokusy o nemetafyzickou teologii, která místo od předmětných obsahů nadpřirozeného světa vychází od lidské konečnosti a slabosti. Příkladem *par excellence* může být Pascal.<sup>892</sup>

Rozpad tradiční metafyziky v důsledku osvícenského probuzení proto vyústil do dvou neslučitelných tradic.<sup>893</sup> Ta první hledala zakotvení v konečném tak, jako by bylo celkem. Touto cestou šel empirismus a pozitivismus. Drží se smyslového data, povrchu věcí. Filosofie je nyní kritikou metafyzických, tj. verbálních konfúzí, náboženství je antropomorfismus a teologie dogmatizovaná naivní věda. Ruku v ruce kráčí nová životní praxe soustředěná v kategorii užitečnosti soukromé i veřejné a nový způsob objektivní úvahy o člověku, kde se jeho hodnoty a účely stávají součástí nového kalkulu účelnosti a blahobytu. Nejenže je tím zpřetrženo staleté pouto mezi přirozeným světem lidské zkušenosti a křesťanským zjevením, ale vědecko-abstraktní konstrukt skutečnosti, který se postavil na místo dříve žitého a přirozeného celku, i tento přirozený, lidský a smyslem naplněný svět zahubil.

Druhá tradice, jak jsme viděli, se snažila navazovat na původní antické motivy. Všímá si toho, co stálo v empirismu stranou. Motivů subjektu, jeho svobody, sebejistoty. Rovnítko položila mezi substanci a subjekt. V této myšlenkové reakci na osvícenství, zvláště pak u Hegela, se metafyzika zaskvěla naposledy v systematickém lesku ve formě jednoty jsoucna a myšlenky v dějinném dialektickém procesu. V této formě metafyziky dochází jakoby k jejímu vyvrcholení, člověk se dotýká sféry kdysi patřící pouze bohům.<sup>894</sup> Absolutní duch se nyní staví na toto místo. Tento poslední velký systém nezmizel nahrazen systémem jiným, byl dle Patočkových slov „*odhozen stranou mohutnějšími silami konečnosti, silami mohutníci přírodovědy a techniky, silami vše uchvacující průmyslové revoluce...*“<sup>895</sup> Metafyzická stavba zmizela, zůstal po ní však pocit prázdnoty, kterou praktické úspěchy pozitivní vědy nemohly vyplnit.

Na scéně se objevuje nový, jinak zaměřený odpor proti metafyzice. Není to již jako dříve, když metafyziku kritizovali pozitivisté nebo Kant za to, že slibuje příliš mnoho proti tomu, co dává (není schopna činit syntetické apriorní soudy). Nový odpor nekárá jen její neskromnost, nýbrž především přílišnou skromnost, tj. neschopnost požadovat to, na čem záleží.<sup>896</sup> Nejde jen o to, že metafyzika není schopná dostát závazku vědy, který si nárokuje, jak dokázal Kant, ale nyní především o to, že metafyzika již člověku není schopná obstarat pravou svobodu, nedokáže „*získat jiný směr než výlučné zaměření do reálního univerza a toho, co k němu náleží.*“<sup>897</sup> Metafyzika se stala nevěrohodnou podobně jako teologie proto, že se snažila stát na téže straně jako věda. V momentě, kdy se ukázalo, že žádné „vědecké“, předmětné

---

<sup>892</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 23.

<sup>893</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, 25 nn. Podobná koncepce zaznívá již ve starší Patočkově práci *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství*, Praha: Václav Petr, 1942.

<sup>894</sup> Patočka podotýká, že tento nárok není něco, co by bylo metafyzice dosud zcela neznámé. Již Aristoteles mluví v 1. knize *Metafyziky* o nově, hledané *epistémé* jako o božské a o možné závislosti bohů, kterou na sebe tento nárok uvrhne. Viz PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 26.

<sup>895</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 26.

<sup>896</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 28.

<sup>897</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 29.

vykazatelné soudy není schopná vykázat, zhroutila se celá. Nejbezprostředněji na tuto kritiku metafyziky podle Patočky reaguje filosofie existence (nakolik je bojem proti antropologismu jakéhokoli ražení) a novější protestantská teologie (svou snahou osvobodit se od veškeré *metafyzické a antropologické travestie*)<sup>898</sup>. Padne-li předmětný rozměr metafyziky, nemusí padnout metafyzika jako taková, neboť se předmětným tázáním nevyčerpává. Stejně tak je tomu i s teologií. Patočka usiluje o nový výměr, který by člověka neochuzoval o žádný podstatně lidský motiv a chce proto z metafyziky zachránit její podstatnou náplň.

Patočka pojmenovává rozpor který sebou metafyzikya (a *de facto i teologie*) vždy nese. Na jedné straně předpokládá překročení přes veškeré světové jsoucní a tento transcensus jí má pozvednout k „pravému“ jsoucní. Jakožto věda o pravém jsoucní, věda o božském pak při rozvinutí svého předmětu postupuje dedukcí z principů a konfrontací se zkušeností jako každá jiná věda. Na druhé straně se však ukazuje, že neexistují žádná „metafyzická fakta“, a že metafyzika nemá samostatný předmět ve smyslu předmětu, jak ho známe. Logická i věcná analýza, jak ji provedla již zmíněná kritika metafyziky, předvedla domnělá fakta jako fikce dané schématy naší řeči.

Patočka proto může po Kantově vzoru formulovat následující antinomií: *„metafyzika chtěla být vědou o absolutním objektu, ale pro samou vůli k absolutnosti a objektivitě to nepřivede k žádnému objektu vůbec.“*<sup>899</sup>

Metafyzika sdílí podobný osud s ostatními bytostně lidskými projevy jako je náboženství či umění.<sup>900</sup> Tyto činnosti neslouží k bezprostřednímu udržování života a zdají se proto problematičtější než ostatní, neboť pouhý život je něco daného a v tomto smyslu nepotřebuje ospravedlnění. Přesto se však člověk o takové problematice možnosti života stále pokouší a odtud se Patočka pokouší formulovat pozitivní moment metafyziky.

Patočka sice dává pozitivistům za pravdu v tom, že předmětně nemůžeme z daného rámce uniknout a že předmětná „transcendence“ je možná pouze rozšiřováním zkušenosti ve vědách. Logický pozitivismus věří, že se metafyzice vyhnul konstatováním, že filosofie nevypovídá nic obsahového o věcech, nemluví proto o univerzu, nýbrž pouze o jazyku. Nicméně všimá si neúspěchu logických pozitivistů při snaze očistit jazyk od všech metafyzických a smyslu prostých fikcí, které plodí pseudoproblémy. Přes všechno vymezení logických pozitivistů vůči metafyzice, konstatuje Patočka, mají oba jedno společné, totiž předpoklad že řeč, která má mít smysl, může vyjadřovat, tj. obrážet, reprodukovat pouze objektivní fakta, reální předměty. Řeč je proto označováním věcí a nic jiného, mimo tuto oblast reprodukce je pouze kumulací bezvýznamných slov.

---

<sup>898</sup> Nelze pochybovat o tom, že Patočka má na mysli především novější evangelickou teologii německé proveniencí jak se vyprofilovala v generaci teologů po první světové válce.

<sup>899</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 31.

<sup>900</sup> Podobně jako o nemetafyzické filosofii a teologii mluví Patočka v 60. letech i o nemetafyzické estetice. Estetický postoj odkrývá svět, který není žádným konečným předmětem. Viz REZEK, Petr, *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha: Oikúmenh, 1993, s. 63nn.

Jazyk a s ním i zkušenost roste v dějinném procesu. Aby zkušenost mohla být jemnější a širší, je třeba složitějších jazykově konvenčních soustav. V tomto smyslu je věda dobře udělaný jazyk, jazyk který se dělá a tvoří.<sup>901</sup> Proto máme-li v jazyce prostředek jak se usídlit v předmětném jsoucnu, jak vymezit doménu zvládnutých a předvídatelných věcí, musí tak tomu být díky tomu, že jazyk je širší, že tuto oblast umí přesahovat. Umí tvořit z předmětného hlediska věty bezvýznamné, bez předmětného obsahu. Tato schopnost nám dovoluje pozvednout se z rámce pouhé danosti. Jazyk představuje mnohem více historii než jednorázovou strukturu, tvoří se fakty našeho úsilí. Historičnost jazyka je umožněna jedině tím, že člověk je vůči senzuálním datům uvolněn, že je svobodný.

Tato uvolněnost se projevuje již v tom, že jednotlivá data musí být interpretována, pořádná, zařazena do našich logických schémat. Snahu logického pozitivismu o eliminaci všeho metafyzického v jazyce lze v tomto ohledu chápat jako neúspěšnou obranu proti základnějšímu ohrožení, ohrožení lidskou svobodou od daného.<sup>902</sup> Vždyť právě onen metafyzický balast, dvojznačnosti a nesmyslné výpovědi jsou tím, co činí logiku neúplnou, částečnou, co narušuje její celkovou platnost o níž logičtí pozitivisté usilovali.

Na pozitivismus útočí Patočka jeho vlastní zbraní. Pravdivost a správnost výroku je v pozitivismu garantována pouze vnější zkušeností. Základní zkušeností člověka jako dějinného tvora však je zkušenost, o které nemohou nikdy rozhodovat smyslová data, totiž zkušenost svobody. Není to zkušenost o žádném faktu, o žádném předmětu. Je to zkušenost rizika, jemuž je možno se vyhnout nebo ho podstoupit. Není zkušeností pasivní, vnucující se ze smyslovosti, proto není ani tak všeobecná a samozřejmá a není divu, že většina lidí má tendenci ji vysvětlovat ze smyslové zkušenosti a takto ji *de facto* eliminovat.

V čem tkví zkušenost svobody? Je zakoušením neuspokojení v daném a senzuálním. Tkví v hlubokém rozpoznání, že dané a senzuální není vše a rozhodující. Pro zkušenost svobody jsou většinou rozhodující „negativní“ zážitky, zkušenosti, které ukazují, že vše smyslové, ba i smyslově dané *já* mohou opustit, suspendovat jako pouhý předmět. V takové zkušenosti se ukazuje, že „výtvor“, samotný akt tvoření, ba pouhé vědomí absence, může být důležitější než sama pasivní realita, že ji může dávat smysl a že smysl věci se nekryje s jejím empirickým výskytem.

---

<sup>901</sup> V nové souvislosti zde vystupuje již dříve zdůrazňovaný moment lidské tvorby a poznávání. Věda, náboženství či umění není imaginativní pouze v oblasti svého předmětu, skutečná imaginace povstává z živlu řeči otevírající nový prostor. Pro to, aby mohly vyjádřit to, co chtějí, musí hledat vhodný jazyk. Invence v oblasti jazyka i předmětu jdou ruku v ruce, můžeme-li tyto aspekty vůbec oddělovat. Proto už běžný člověk nerozumí jazyku vědy. Ostatně ne každý rozumí jazyku básnickému, neboť málokomu tento jazyk otevře skutečnost, která se zjevovala básníkovi. Podobně je tomu i s teologií. I ona si musí vytvářet jazyk adekvátní své skutečnosti.

<sup>902</sup> Každá teze, které přikládáme víru, je ohrožena. Nezávisí na nás a není též ani ničím samostatným, má svůj smysl a obsah mimo sebe, může být dementována dalším průběhem zkušenosti, může být mnou opomenuta. Každá teze proto předpokládá *časový horizont* vlastní člověku, horizont pokračující zkušenosti, což je předpoklad vši paměti a vzpomínky. (PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 35-36.)

Zkušenost svobody je vždy zkušeností celkovou. Sókratova dialektika byla určena právě k tomu, aby ukázala, že žádný senzuační objekt, žádná věcná zkušenost není s to tuto otázku položit ani zodpovědět.

Pokud je zkušenost svobody oním živým kořenem, z něhož celá metafyzika vyrůstá a čerpá své oprávnění, má to pro ni nezanedbatelné důsledky. Zkušenost pasivní je, jak jsme viděli, kladná a obsahová, tj. zprostředkovává nám stránky předmětného jsoucna. Zkušenost svobody však žádný kladný obsah nemá. Nelze na ni aplikovat běžné kategorie, protože nenachází příslušný substrát. Naopak, má ráz distance, vzdálenosti, překonávání každé předmětnosti, obsahovosti. Tato negativita však otevírá obzor jinak nepřístupný. Na rozdíl od každé pasivní zkušenosti nová zkušenost svobody odhaluje na rubu pozitivních výměrů celkovost. Teprve díky ní můžeme mluvit o zakoušení celku.

Zkušenost svobody je proto možno označit za zkušenost transcendence. Zkušenost, která předchází možnost našeho tázání po čemkoli transcendentně pozitivním. Bez takové zkušenosti nemá smysl teologický podnik začínat. Zůstává totiž stát na stejném břehu jako ostatní zkušenost i jsoucna vnitrosvětská, otevřená redukci jakéhokoli druhu. Zkušenost svobody není ničím samozřejmým, není kdykoli přístupná jako zkušenost smyslová, naopak je vždy již ohrožená a unikající. Její negativní, nejsoucí povaha nás neustále svádí k interpretaci našeho univerza v termínech zkušenosti ryze pasivní.

Nejnebezpečnější je tento postup u samotné řeči, neboť ta je naším domovem. Stane-li se náš domov naším vězením, byť ozdobeným zlatými klikami předmětného jazyka, pak se v podobné vězení promění i náš svět zakletý do pasivní zkušenosti. Jazyk, který je pak pozitivisticky chápán jako obraz věcí a předmětných struktur zapomíná, že není pouhým svědectvím o jsoucích věcech, nýbrž že svou schopností negovat a tvořit svědčí především o odstupu od nich a dispozici jimi.

Člověk, který jednou zakusil zkušenost svobody, chce jako prohlédnuvší zajatec platónské jeskyně již veškerý pozitivní obsah reflexe nahlížet s tímto odstupem. Interpretace naší lidské zkušenosti, zkušenosti dějinných bytostí, není možná jinak než od tohoto negativního obzoru, nikdy pouze z pasivní zkušenosti předmětné.

Dějiny přinesly mnoho výkladů platónské teorie idejí. Moderní doba přinesla i mnohem přijatelnější verze než je existence platónsky oddělených, nepodmíněných a neměnných entit. Ideje chápe např. jako myšlenkové prostředky k výkladu, jako regulativy či jako hodnoty v etickém smyslu. Jakkoliv jsou tato pojetí přitažlivá a přijatelná všímá si Patočka, že něco podstatného v nich nefunguje, oddělenost sama – *chórismos*. Právě tento moment je pro Patočku na celé teorii podstatný.

Nejdříve však musí vyloučit asociaci, která se s chórismem pojí - oddělenost dvou předmětných oblastí, což původní platónský rozvrh asociuje. Mnohem podstatnější je podle Patočky skutečnost, že se jedná o oddělení absolutní, samo pro sebe. Tajemství *chórismu* znamená pro Patočku totéž, co zkušenost svobody. Zkušenost distance od reálných věcí, obrácení původního „přirozeného“ směru života,

zkušenost obrození či druhého narození, která je vlastní všemu duchovnímu životu, ať náboženskému, uměleckému nebo filosofickému.

Vezmeme-li s Patočkou ideu jako zkratku *chórismu* a ten zase jako symbol svobody, pak filosofie s ideou stojí a padá. Takovou ideu je však třeba připravit o její předmětný řád, aby nás o naši svobodu nepřipravila. Už u Platóna má idea dvojí stránku. Je ab-solutním předmětem, tvarem o sobě, ale základnějším než vid a tvar je ohled druhý, totiž ten, že idea je i tím, co dává vidět.

Patočka si uvědomuje, že idea po novověké kritice metafyziky už nemůže být předmětem o sobě, nemůže se však smířit jako jiní s její moderní redukcí na pouhé regulativy, hodnoty či interpretační schémata. Je myslitelem natolik citlivým, že vnímá ztrátu, kterou sebou tato redukce nepozorovaně nese a nechce se s ní smířit. Připouští, že první, předmětný rys ideje je neudržitelný, o to víc však zdůrazňuje rys druhý, negativní. *Species et genera* jsou nepochybně výtvozem ideje, ale idea není *species* ani *genus*, jak zní metafyzická verze.

Idea v tomto ohledu sice nic konkrétně předmětného neodhaluje, stává se však zdrojem všeho lidského zpředměťování a to proto, že je především silou odpředměťování, odrealizování, mocí, z níž čerpáme sílu k distanci vůči pouhé realitě. Ona umožňuje vzpomínku, paměť, vztahování se k minulému a budoucímu, ona tvoří horizont, který nechává vyvstat smyslu, je podmínkou dějinnosti lidského pobývání i původním místem negace v nejširším slova smyslu.<sup>903</sup>

## 6.2 Teologické variace na Patočkovu tázání

### 6.2.1 Filosofie distinkce jako podmínka pravého umění a teologie

Patočka v textu *Nemetafyzická filosofie a věda* mluví o radikální distinkci mezi objektivitou a neobjektivitou. Konstatuje, že: „*nemetafyzická filosofie nepovažuje metafyzické problémy za nesmyslné, nýbrž lokalizuje jejich význam a funkci na základně jinou rovinu, než je rovina ryze objektivně zjistitelného a ovlivnitelného.*“<sup>904</sup> Distinkcí „objektivní – neobjektivní“ Patočka vystupuje ze samozřejmostí vyrůstajících z obecně předpokládané distinkce „objektivní – subjektivní“. Je si vědom, že skutečnost, o níž jde v metafyzice, ba o níž jde i v teologii a umění, nemůžeme zachytit v subjekto-objektovém rozvrhu, jako u běžných věcí tohoto světa, není však ani prostým nic, je něčím neobjektivním.

Svoboda myšlená jako *chórismos* nemůže stát ani na jedné ze stran, neboť je jako hranice a akt svobody teprve zakládá. Nestojí na nezpochybnitelné jistotě subjektu, avšak ani subjekt neeliminuje. Subjekt si rozumí z této hranice a *chórismos* staví hráz proti naturalizaci lidské skutečnosti, která hrozí u myslitelů, kteří by řeč o subjektu rádi opustili či nahradili něčím vhodnějším jako např. Rorty či Denett. Umožňuje člověku zůstat člověkem a transcendentí zůstat transcendentí. Při aplikaci na teologický diskurs bychom proto mohli říci, že teologii umožňuje o Bohu mluvit tak, aby zůstal Bohem.

<sup>903</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 49.

<sup>904</sup> PATOČKA, Jan. *Péče o duši III*, s. 604.

„Teprve filosofie distinkce umožňuje např., aby umění a náboženství, místo aby prostě jinou formou (názoru a fantazie) vyjadřovaly táž objektivní fakta, která jsou předmětem vědy (ovšem v náboženství fiktivním a falešným způsobem), pozvedaly opět nárok na svou vlastní pravdivost nikoli v metafyzickém, nýbrž v silném významu slova. Náboženství může opět mluvit o Bohu, umění o přírodě a člověku, totiž té jejich stránce, která nikdy nemůže být objektivně přístupna a zvládnuta.“<sup>905</sup> Chceme-li zachránit obsah, který nás v umění či náboženství oslovuje, nesmíme tyto sféry redukovat na objektivní fakta. Ty nám veškerý přesah spolehlivě zadusí.

Chceme-li teologickou řeč chápat jako svědectví o ne-daném, jako artikulaci neobjektivního, musíme se mít na pozoru před třemi tendencemi, které by ji o tento charakter mohly připravit. (1) Před upadnutím do klasifikujícího jazyka náboženských studií, tj. jazyka religionistického, (2) Před redukcí teologických obsahů na nějaký jiný např. psychologický, společenský, nebo morální rozměr. (3) Před objektivizujícím jazykem vyznávajícím předmětnou doslovnost. V prvním případě nepřipustným způsobem potlačujeme vlastní angažovanost a zaujetí, v druhém rezignujeme na teologický obsah, ve třetím rezignujeme na obojí, neboť bytostné zaujetí potlačíme objektivizací a obsah se nám ztratí v masivní předmětnosti.

## 6.2.2 Teologie versus filosofie /Hromádka – Patočka/

V této souvislosti bude vhodné učinit ještě malou poznámku o poměru filosofie k teologii. Můžeme přitom vycházet z Patočkova textu z Křesťanské revue z roku 1949 nazvaným *J. L. Hromádka a filosofie*. Tradiční, barthovskou tradicí inspirovanou, českou rezervovanost vůči filosofii se Patočka snaží nabourat právě odkazy k negativním a nepředmětným aspektům filosofického tázání.

Na počátku přiznává, že teologie filosofa dráždí „čímsi, co cítí jakoby teologickou nadřazenost, jakýsi imperialismus theologův... neboť porozumění a výklad zůstávají pozoruhodně temné a nikdy nevykročuje ze záhadnosti. Ba přímo žijí v záhadnosti jeho ve svém elementu, který opustit nikdy nemohou.“<sup>906</sup> Patočka však pro tuto „záhadnost“ vyjadřuje pochopení. Uvědomuje si totiž, že „úloha theologova je nadmíru těžká; je to nejtěžší lidské myšlení. Nikde nemá po ruce nic lidsky pevného... Jen v konkrétní situaci dějinné, ve chvíli rozhodování, kdy se jedná o celý směr a význam života, oslovuje nás to nejvyšší a žádá naši neuhýbavou odpověď. Ale chápati můžeme jen fakt oslovenosti sám; jeho obsah nám lidsky plně pochopitelný být nemůže; žádné dogma, žádná formule, žádná poučka tu nepomůže, poněvadž právě ty jsou jen formami, které třeba naplnit konkrétním obsahem.“<sup>907</sup>

Brání se však proti rychlému vyřízení filosofie v Hromádkově názoru, že „filosofie na své krajní mezi klade otázku smyslu pro všechno, pro jsoucno vcelku. Tuto otázku však nedovede kladně a definitivně zodpovědět. Pro ni všecek smysl je... lidský smysl“.<sup>908</sup> Patočka může rozhodně souhlasit s tím, že filosofie si klade otázku po smyslu jsoucna vcelku, souhlasí rovněž s tím, že na tuto otázku nedovede kladně a definitivně

<sup>905</sup> PATOČKA, Jan. *Péče o duši III*, s. 605.

<sup>906</sup> PATOČKA, Jan. *J. L. Hromádka a filosofie*. In: *Křesťanská revue*, 1949, s.178.

<sup>907</sup> PATOČKA, Jan. *J. L. Hromádka a filosofie*. s. 181.

<sup>908</sup> PATOČKA, Jan. *J. L. Hromádka a filosofie*, s. 178.

zodpovědět. Rozhodně však z toho nevyvozuje Hromádkův závěr, že toto selhání je dáno tím, že pro filosofii je všechno pouze lidský smysl.<sup>909</sup> Patočka nepolemizuje s Hromádkovým tvrzením, že veškerý smysl je pro filosofii smyslem lidským, nýbrž s tvrzením, že právě toto stojí v pozadí filosofického neúspěchu při kladném výměru smyslu jsoucna vcelku. Zde se teolog dopouští na filosofii zkratky a skoncovává s ní dřív, než by bylo na místě.

Ani filosof ani teolog nemůže pominout fakt, že „člověk nikdy neuvěří, že fakta jsou něčím posledním, že jsou poslední fakta, navzdory všem Humům a Comtům. Potud má lidský výklad sám v sobě jakýsi rozpor a může být vzat jako index k něčemu, co stojí za jeho hranicemi... Člověk může a pak ovšem také vskutku musí konstruovati chápání a smysl, který spojuje i to, co pro nás je nesmyslné, bezcílné a bezvýznamné. K člověku jako člověku patří tato tendence transcendovat dané a svědčit tím pro nedané i když se jím nemůže nikdy jako člověk pozitivně ujistit.“<sup>910</sup>

Filosofii podle Patočky nelze ztotožnit s imanencí,<sup>911</sup> kde by ji rád viděl Hromádka. K filosofii jako obecné lidské možnosti nepatří jen čistá světskost, nýbrž i snaha transcendovat svět. Hromádka podle něj vnímá filosofii pouze očima velkých metafyziků a perspektivou předmětných obsahů, kterými vymezovali celek jsoucna. Je to tak pro teologii jednodušší, může snáz hájit vlastní teritorium. Patočka však připomíná, že k filosofii bytostně patří snaha o transcendenci, jejíž podstatou je: „odchod, postup od daného k ne-danému, je myšlenkové operování negativní povahy.“<sup>912</sup>

Takový postup není žádným zasahováním do revíru teologie a neumožňuje tudíž ani jednoduchý teologický odsudek, že věc filosofie a věc teologie není jedna a tatáž, neboť tento odklon od daného, od předmětných obsahů, je domovem obou, přesto, že jejich další řeč se rozchází. S celkem skutečnosti, s celkovou životní otázkou je každá z nich konfrontována jinak. Patočka je myslitel radikální lidské konečnosti. Právě v tomto skromném postoji však velmi citlivě vnímá ten rozměr skutečnosti, který člověka dělá člověkem, z něž si může rozumět jako bytost schopná odstupu a transcendence, jakkoli tato není z našeho světa předmětných jsoucna.

Na tomto místě teologie může, ba měla by, filosofii pozorně naslouchat, neboť oběma jde o rozměr skutečnosti, u něž hrozí, že o něj člověka moderní předmětná deskripce připraví. Jde o dimenzi, která nikdy nemůže být vymezena předmětným obsahem a proto musí teologie mluvit v podobenstvích, metaforách a analogiích. Musí mlčet tam, kde by ji každé mluvení jen uškodilo a naopak mluvit tam, kde už ostatním zbývá jen mlčení, neboť vše předmětné a dané již bylo vysloveno a ztratilo svou moc.

### 6.2.3 Ještě jednou k otázce (ne)realismu

Soskice a teologičtí realisté obecně se dopouští klíčové chyby, že dané a apriori ne-dané (ne-skutečné) staví na stejnou rovinu. Zkušenost svobody, celistvosti

<sup>909</sup> PATOČKA, Jan. J. L. Hromádka a filosofie, s. 179.

<sup>910</sup> PATOČKA, Jan. J. L. Hromádka a filosofie, s. 179.

<sup>911</sup> PATOČKA, Jan. J. L. Hromádka a filosofie, s. 183.

<sup>912</sup> PATOČKA, Jan. J. L. Hromádka a filosofie, s. 183.

a transcendence není empirickou zkušeností jako kterákoli jiná v předmětném univerzu. Ve svém apologetickém zápalu se jim stává přesně to, co se stalo metafyzice; „*pro samou vůli k absolutnosti a objektivitě to nepřivede k žádnému objektu vůbec*“.<sup>913</sup> Soskice má pravdu, když tvrdí, že reference teologických obsahů je založena ve zkušenosti, osudně se však mýlí, když tvrdí, že se tak mohou tyto obsahy stát empirickou teorií bez upadnutí do empirismu. Propadá stejnému omylu jako celý empirismus od Lockových dob, který vše převáděl na stranu objektu. I subjekt rozpustil v asociační změti impresí, stejně jako Soskice nyní rozpouští lidskou zkušenost transcendence jen v dalším empirickém popisu proto, aby z ní mohla udělat předmětné, realisticky odůvodněné jsoucno stejného řádu.

Nebezpečí interpretovat zkušenost transcendence, zkušenost u-volněnosti od danosti a ne-danosti předmětně, je velmi nebezpečná. Okleštíme-li náš domov, jimž naše řeč je, na sféru předmětné danosti, staneme se vězni vlastního světa a vlastního slova. Spokojit se s jazykem coby nomenklaturou věcí či faktů znamená uzavřít se do světa věcí. V tom číhá velké nebezpečí jindy mnohdy podnětných koncepcí kritického realismu v teologii. Teologický realista sice může trvat na nezastupitelné roli metafory v teologické řeči, zpředměťováním jejího sdělení však vzápětí její přínos z velké části eliminuje.

Stavět kritický realismus na referenci, která nevyžaduje definitivní znalost předmětu, je sice krok správným směrem, ale nepoloží-li si otázku, proč je tato znalost vždy jen nezřetelná a distinktní, předmětnosti se vzpírající, nepostihuje její pravou podstatu. Argumentuje-li, že kvůli této nejasnosti je třeba užívat řeč náznakovou a metaforickou, nelze nic namítat, zůstává však otázkou, proč náznakovost a ne-danost metaforické řeči prohospodařit v realistickém podniku. Proč usilovat o zařazení mezi předmětnou referenci za každou cenu, když realistickým důrazem pak metafoře znemožňuje sdělit to podstatné, totiž schopnost odhalit ne-skutečný, ne-daný a nepředmětný rozměr teologické skutečnosti.

Realistický argument sice může být platný, když se u teologických obsahů budeme držet sociálně fundované teorie reference, jeho platnost však pouze potvrzuje, že jakkoli je reference jinak dosažitelná, je stále stejného druhu jako jakákoli jiná reference empirická. Radikální ne-objektivita, jak ji postuluje Patočka, této koncepci uniká a s ní i to, co činí teologickou výpověď tak závažnou.

Problém teologických realistů spočívá většinou v tom, že setkají-li se s empirickou kritikou teologických výpovědí jako nereferenčních, protože nic z předmětné danosti vykazatelného nesdělují, nedokáží tuto kritiku vnímat jinak než pozitivisticky a snaží se jí napadat zase jen pozitivisticky, což se jim často úspěšně daří, jako např. ve zmíněné sociálně fundované referenci. Tento úspěch jim však paradoxně většinou znemožňuje zahlédnout, že podstatný obsah je na rubu negace, že právě v pozitivistické nesmyslnosti vět víry se ukazuje jejich fundamentální teologický rozměr.

---

<sup>913</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 31.



Pokud teologie svou řečí není schopna vyjadřovat odstup od daného, pokud není schopna v řeči dané relativizovat a derealizovat, pak mají všechny její pozitivní obsahy tendenci rozplývat se v danosti světské. Ať už tak, že se věci nadějně stanou jen dalším sociálním, společenským či jiným programem v rámci naší světské skutečnosti, nebo tak, že se se skutečností empirickou dostanou do sporu „věda – víra“ a budou se postulováním paralelní předmětnosti snažit prosadit na úkor danosti světské. Ať už dopadne takový zápas vítězstvím té či oné předmětnosti, pro skutečnou transcendenci, z níž lidská svoboda i zjevení žije, bude vždy ztrátou.

Výsledkem realistické vize pak místo teologie může být pouhá teografie, tj. jakási mapování nadpřirozených jsovcen, jakási topografie teologických míst (*loci*). Abychom takto nedopadli, musí být naším zájmem primárně *chórismos*, nikoli předmětné obsahy, které jsou za ním. Ty je třeba vidět vždy již v zrcadle oné hranice, nikoli onu hranici vyvozovat z těchto obsahů. Teologie nemá za úkol prodlévat v jiném světě, světě za hranicí, naopak jejím úkolem je vidět náš svět optikou této hranice, která danou skutečnost radikálně proměňuje a činí z ní skutečnost nadějnou. „*Ale cokoli mi bylo ziskem, to jsem pro Krista odepsal jako ztrátu. A vůbec všechno pokládám za ztrátu, neboť to, že jsem poznal Ježíše, svého Pána, je mi nade všechno. Pro něho jsem všechno ostatní odepsal a pokládám to za nic.*“<sup>914</sup> Za touto hranicí totiž není nic jiného než zase náš svět, náš svět, který je však rázem ničím. Toto „nic“ je však nabyto významem. Teologie nemluví stejně o skutečnosti oddělené a nadpřirozené, mluví o světě našem, o skutečnosti naší, jen radikálně jinak.

#### 6.2.4 Když nic je víc než něco

Když se V. Descombes pokouší klasifikovat základní filosofické přístupy ke statusu negace, nabízí tři základní postoje.

(1) Pro pozitivisty je „negace“ či „negativita“ pseudoideou. Když předpokládáme, že negativní ideje či stavy mají smysl, jedná se jen o falešnou past metafyziky. Řeč o „nic“, o „negativitě“ je smysluprázdná, je jen negativním účinkem našeho jazyka. Pouze řeč umí převracet vztah k přítomnému a je třeba se mít před touto její pastí na pozoru.

(2) Umírněnější pozice na jednu stranu nesouhlasí s nesmyslností negace, na druhou stranu však její statut nepovažuje za stejný jako statut afirmace. Negaci rozumí jako konfliktu mezi pozorovaným stavem a nepříjemným stavem nedostatku v mé hlavně. Tyto privativní stavy jsou v hlavě toho, kdo popírá.

(3) Třetí pozice důsledně považuje statut negace na stejný jako statut afirmace. Musíme proto přijmout negativní stavy věcí, které lze konstatovat.

Kdybychom chtěli do této klasifikace zařadit Patočkův negativní výměr ideje, zřejmě bychom neuspěli, jakkoli se jako nejbližší jeví výměr druhý. První se kryje s Patočkovým popisem a kritikou pozitivismu, třetí varianta by zase nebyla daleko předmětně koncipovanému učení o idejích. V druhé variantě však Patočka může

---

<sup>914</sup> Fp 3, 7-8

souhlasit pouze s konstatováním, že negace není nesmyslná a s tím, že její statut není téže povahy jako statut afirmace. Považovat však privativní stavy pouze za v hlavě pociťovaný nedostatek představuje hluboké nepochopení podstaty negativní operace. Na rozdíl od předmětné afirmace se jedná vždy o akt směřující k celkovosti minimálně v tom, že nějakou danost popírá, uvolňuje se od ní, tedy ustupuje od jednotlivosti. Negativita není jen následek předmětné predikce, není pouze popřením něčeho stávajícího, jak ji klasifikuje Descombes. Je především, a v tomto je filosoficky podstatná, silou díky níž můžeme teprve něco afirmovat. Něco afirmovat a konstatovat lze jen na základě fundamentální uvolněnosti od daného. Ve výpovědi se proto odstup vždy již manifestuje.

O teologii proto můžeme spolu s Patočkou říci podobně jako o metafyzice, že její prázdnota je zřejmá nejvíce tam, kde ji měříme předmětným měřítkem, které často sama vyžaduje a které je jí samotné naprosto neadekvátní. To, co bychom spolu s Jünblem na teologické skutečnosti označili za ne-skutečné, to zde Patočka označuje řeckým termínem *chórismos*. Není pro něj hranicí mezi dvěma předmětnými světy, je hranicí absolutní, je prostorem, z něhož se transcendence sytí. Tak jako je ideu třeba připravit o její předmětný řád nebo tento řád alespoň potlačit natolik, aby byla zjevná její druhá a nejvlastnější bytnost, totiž její schopnost dávat vidět, tak i teologická řeč musí být neustále ve střehu před pohodlným zabydlením v „transcendentní předmětnosti“. Teologický jazyk by měl svým důrazem na nepřímé sdělení a metaforickou povahu upozorňovat na potřebu vyvázání se z běžných daností tak, abychom v teologických předmětnostech poté mohli zahlédnout jejich nosný význam pro naši existenci. Bez této negativní operace ani teologie nic ne-skutečného na skutečnosti nesděljuje, vytváří pouze jinou, paralelní skutečnost, o níž lze odůvodněně pochybovat předmětnými kategoriemi skutečnosti světské.

Má-li teologie v řeči předvést zjevení, které jí stojí v základech a které dosvědčuje, nemůže postupovat stejně jako řeč běžná. Událost zjevení je novým prostorem, kde vidíme věci jinak než doposud, je světlem, které prozáří doposud temnou krajinu. Světlo v jehož záři temné tvary získávají nové obrysy, světlo, které tím, že věci postaví do „jiného světla“ nám od nich umožní odstup, abychom je mohli zahlédnout nově a jinak.

Teologická řeč není řečí bezobsažnou, naopak je třeba usilovat o to, aby byla řečí zřetelnou, konzistentní a srozumitelnou. Musí však volit jazyk takovým způsobem, aby bylo zřetelné, že obsahy o nichž mluví se nevyčerpávají v tom, jak se nám v řeči dávají. Tak jako jsou *species et genera* výtvořem ideje, tak i teologické obsahy jsou výsledkem reflexe zjevující události, avšak musíme mít na paměti, jak podotýká Patočka,<sup>915</sup> že idea sama není ani *species* ani *genus*. Ani zjevení a víra není souhrnem jednotlivých věroučných artikul. Není jakýmsi ruksakem, „*jehož bytostné určení spočívá v tom, že slouží jako pytel na určité předměty,*“ konstatuje Ebeling a rozvíjí tento obraz dál: „*Pokud (ruksak/víra) obsahuje předepsané předměty křesťanské víry, je tou pravou křesťanskou vírou... To podstatné na víře je prý její obsah. Kdo to chce vzít s vírou vážně, musí dbát na to, aby ten ruksak naplnil... i kdyby měl pod tímto*

---

<sup>915</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, s. 48.

*břemenem klesnout.*<sup>916</sup> Absurdnost této předmětné redukce víry a zjevení je zřejmá. Aby mohla být víra určitou *fides quae* musí být předtím nepředmětnou *fides qua*. Toto *qua* je sice z pohledu *quae* ničím, bez něj se však ničím stává i toto *quae*.

Zkušenost zjevení je svědectvím o něčem, co se jsouncem nemůžeme dát na jednu stranu. Z předmětného pólu se věci zjevení jeví jako nicota. Z perspektivy zjevení se jako nicotné jeví věci světské. Tam, kde oba řády skutečnosti zůstanou stát proti sobě jako konkurenti, kde je třeba rozhodnout, kdo má pravdu, tam již o zjevení, svobodu ani transcendenci nejde. Ono pavlovské „*pro něho jsem všecko ostatní odepsal a pokládám to za nic*“ musí stát před teologií jako velké memento, neboť jsou velmi přesným vystižením povahy skutečnosti, kterou teologická řeč přivádí ke slovu.

To, že se naše řeč jeví jako *pouhý flatus voci* nesmí být důvodem snahy upadnout co nejrychleji do oblasti předmětného popisu. Tento nicotný hlas je s to působit účinněji než sebedetailnější popis, neboť působí hlasem svého NE nad každým předmětným obsahem světské skutečnosti. Toto NE ji nepopírá, jak by tomu mohlo být ve sporu dvou předmětností, jen ji relativizuje, upomíná člověka na jeho uvolněnost od daného pro celkovost životní perspektivy, pro jeho nepředmětné zakořenění. Má-li vůbec teologická řeč přivést nějakou skutečnost ke slovu, pak jen na této od danosti uvolněné půdě.

### 6.2.5 Teologie skromná a neskromná

V úvodní pasáži jsme mluvili o tendenci teologie hrát na univerzitě roli luxusní, tj. nadbytečné disciplíny, kterou si univerzita z historických důvodů ráda dopřeje, zvláště když teologie poskytuje detailní odborné práce splňující všechna kritéria vědeckosti (viz kapitola 1.2). Proti tomu chceme postavit koncepci alternativní, teologii jako kontrastní disciplínu, která nedodává jen odborné studie rozšiřující a doplňující záběr ostatních věd *etsi deus non daretur*, ale přichází s vlastní kontrastní perspektivou.<sup>917</sup> Jde o pohled, který veškeré ostatní pohledy relativizuje, neboť je-li v této perspektivě pro člověka Bůh „vše určující skutečnosti“, pak je tento pohled kontrastní právě v tom smyslu, že je určuje všechny ostatní. Avšak nikoli primárně tak, že by k nim něco přidával nebo z nich něco ubíral, nýbrž tak, že proměňuje náš postoj k nim. Ostatní perspektivy se vůči ní stávají relativní (nikoli obsahově, ale svým smyslem pro nás). Není-li skutečnost o níž teologie svědčí skutečností jinou, paralelní a oddělenou, nýbrž právě jen tou naší viděnou radikálně jinak, je v zájmu každého teologického podniku nenechat se o tuto specifickou perspektivu připravit, protože by se připravil vlastní teologický charakter.

Kontrastní perspektivu nelze převést na jinou perspektivu bez toho, aby o svou jinakost přišla, jinými slovy teologickou řeč nelze redukovat na jiný slovník, aniž by na teologickou skutečnost rezignovala. Pohled na svět „*etsi deus daretur*“ je pohledem, který nemůže být nahrazen žádným společenským, psychologickým či antropologickým převyprávěním. Právě s tímto „předsudkem“ nabývá naše skutečnost kontrastní charakter, je konfrontována se zcela jinou perspektivou, která je kontrastní ve dvojím ohledu. Jednak ve svém tázání tematizuje celek lidské skutečnosti podobně jako

<sup>916</sup> EBELING, Gerhard. *Podstata křesťanské víry*, s. 17.

<sup>917</sup> SEDMAK, Clemens, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, s. 48nn

filosofie. Spolu s ní je v kontrastu vůči všemu ostatnímu tázání, které se doptává na jsoucí v nějakém jeho parciálním ohledu. A jednak je kontrastní i vůči tomuto filosofickému tázání, jelikož jej klade s „předsudkem“ Boha, tj. vychází z přesvědčení, že bytostně lidské možnosti se sytí z perspektivy možného a nedaného, jak se mu otevírá v konfrontaci se skutečností ustavenou Božím slovem o lidské situaci. Toto slovo odjinud, které člověka uvolňuje k odstupu od daného a pro přijetí možného, je slovem , které každou teologickou řeč, ba každou v pravdě lidskou řeč, musí moci doprovázet jako její podmínka, předpoklad i cíl současně. Kontrastní perspektivy není možné dosáhnout nějakým metodickým úsilím, je dán proměněnou vizí, „převrácenou“, proměněnou imaginací, která pojednou vidí celek života v jiném světle a která funguje jako harovský *blik* (viz kapitola 2.2.4.5.2), či jako konverze, jak ji zakouší vězeň v platónské jeskyni.

Ani po této proměně perspektivy se teolog se bez „věcné“ artikulace své víry neobejde. Nebezpečí pojímat jednotlivé artikuly víry jako metafyzická či dogmatická fakta však může kromě výše probíraných řečových prostředků čelit i důsledným důrazem na svědecký charakter jakékoli teologické výpovědi. Svědectví se předmětnosti nevyhýbá, současně však nechává dostatečně zaznít vlastní angažovanost a zaujetí, kterému o celkovost lidské situace vždy už nějak jde. Současně ovšem svědecký charakter oslabuje totalizující konotace, které sebou každá řeč o celku nese. Ono „střečkování“, které jsme zmínili v úvodu v souvislosti s absolutním nárokem teologie, se nevytrácí, ale pozbývá charakteru předmětného sporu s ostatními vědami o povahu jsoucího.

Jednoznačně angažovaný a „zaujatý“ charakter teologické řeči umožňuje „nezaujatým a neangažovaným“ univerzitním souputníkům zvenčí přijímat jednotlivé výroky jako smysluplné, jakkoli jen obtížně zakouší skutečnost, která tuto řeč nese a která za ní stojí. Principiálně ne-objektivní řeč teologie umožňuje zachránit v očích neangažovaných partnerů její smysluplnost právě proto, že nevznáší nárok na předmětnou objektivitu svých sdělení, který nezúčastněné „nutí“ zařazovat a podrobovat ji kritériím uplatňovaným pro jakoukoli jinou předmětnost.

To pozitivní, co naopak mohou všichni partneři pocítit, je právě onen druhý (skrytý a negativní) aspekt každé pravé teologické řeči, totiž odpoutanost od poslední vážnosti věcí. Tato svoboda může zneklidňovat, avšak může i inspirovat a odhalovat hranici, odkud již teologickou zaslíbenou zem možno v náznacích spatřit. Hranici, která i nezúčastněným umožňuje kierkegaardovsky zakusit svobodu jako zdraví nakolik naši duši vysvobozuje z nastražených pastí relativních skutečností i jako nemoc a zoufalství v tom, že nedokáže snést absolutno v jiné formě než ve formě než ve formě nicoty. Víc není v lidských silách. Teologická skutečnost ve vlastním významu *coram deo* není něčím, co lze komunikovat podobně jako výsledek metodického experimentu. To, co může teolog svým souputníkům pozitivně komunikovat je její negativní element – odpoutanost od poslední vážnosti věcí, kontrast vůči všemu „světskému“. Co na této hranici zahlédneme je věc události, která se děje jak teologům tak neteologům. Zda nastatne či ne, to nemůžeme nikterak obsahově ovlivnit. Můžeme se jí pouze účastnit.

Máme tedy dvě možnosti, buď provozovat teologii neskromnou, coby vědu o absolutním objektu, o předmětech víry coby teologických faktech, nebo teologii skromnou, která od masivně realistického a předmětně-objektivistického slovníku programově ustoupí a ponechá si tak možnost skutečné transcendence.<sup>918</sup> Té první hrozí, že o ní budou platit slova, která Patočka určil metafyzice: chtěla by „*být vědou o absolutním objektu, ale pro samou vůli k absolutnosti a objektivitě to nepřivede k žádnému objektu vůbec.*“<sup>919</sup> Té druhé naopak hrozí, že pro veškerou starost o distanci přestane mluvit vůbec.

Přijmeme-li tuto skromnou perspektivu za svou, získáme na svou stranu mocného spojence, řeč samu, jak jsme ukázali v kapitole 1.2. na slovech P. Dederichsena. Jazyk sám i ve své upadlé, na danost věcí orientované podobě svědčí o skutečnostech, které takovou danost překračují a orientují člověka za její hranice (řeč o dobru, zlu, kráse, oběti či smyslu). Je naší zkušeností, že v řeči jsme vůči předmětnosti vždy již v určitém odstupu, který by Prickett nazval ironickým. Jazyk je schopen tvořit i věty bez předmětného obsahu, tj. z předmětného hlediska bezvýznamné. Jen tak je možná metaforická, ironická a negativní dimenze řeči. Budeme-li bez negativního odstupu usilovat za každou cenu o teologii neskromnou, půjdeme proti jazyku samému a tento boj nelze vyhrát. Řeč je vůči intendovanému obsahu vždy již o krok napřed a jakoukoli řeč o věcech nadějných vzápětí převrací do světské danosti, kde se coby předmětně nicotné rozplývají.

Pro skromnou teologickou řeč na univerzitě, má-li vůbec zůstat teologickou, musí platit, že tím prvním, co sděluje nejsou předmětné obsahy. Teologická řeč musí dát nejdříve na srozuměnou svou kontrastní situovanost, musí se od běžné řeči uvolňovat podobně jako to činí básník. Způsob, jakým teolog užívá řeč, nám dává najevo, že skutečnost dotazujeme radikálně jinak. Tak jako je uvolněnost pro možné a nezvyklé předpokladem a zjevným začátkem každé umělecké výpovědi či výtvoru, tak se o to musí pokoušet i řeč teologická. Pro legitimitu a komunikabilitu teologie v rámci akademických disciplín proto platí totéž, co pro umění. Lidé většinou nechodí do galerií proto, že se detailně obeznámili s technikami, tematikou či kompozicí obrazů, ale primárně proto, že k nim obrazy nějak mluví a teprve výzva této řeči je vede k jejich dalšímu zkoumání. Tak i teologie může k naprosto neobeznámenému člověku mluvit spíše svou volností od všeho „světského“ a svou kontrastní perspektivou, v níž se věci světa jeví jako nicotné, než svou detailní artikulací ne-daného prostoru víry. Neskromná teologie nás sice může poučit o mnohém. Může se jí však stát, že už to nebude poučení o skutečnosti bytostně teologické. Teologie skromná se naopak může vyčerpat úsilím o kontrast a zůstane jen onou kierkegaardovskou nemocí, která je vlastní každé ironii a ono další slovo, které musí následovat po negaci přijde zkrátka. Teologie orientovaná primárně na církev mohla mít charakter teologie neskromné (v tomto kontextu by bylo lepší mluvit spíše o teologii věcné), aniž by ji to nutně připravilo o obsah. Sekularizovaná akademická veřejnost však situaci proměňuje a má-li teologie

---

<sup>918</sup> Někteří by možná namítli, že existuje jakási třetí, nereduktivní a autentická cesta, totiž věrnost biblickému poselství. To považujeme za představu naivní, neboť i ten nejstriktnější biblismus podléhá skrytým, většinou velmi masivním metafyzickým předpokladům, které ho tím zpětně řadí k teologii neskromné.

<sup>919</sup> PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, 31 s.

v současném univerzitním panteonu věd hrát vůbec nějakou roli, musí to být primárně role skromná a právě proto kontrastní. Nebezpečí, že nesdělí slovo pozitivní po onom negativním je menší, než-li riziko, že nesdělí vůbec nic. Koneckonců ono poslední slovo teologické řeči o Bohu si už cestu k lidské skutečnosti hledá samo.

## 7 Bibliografie

- AKVINSKÝ, Tomáš. *O pravdě; O myslí*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2003, 358 s. ISBN 80-85929-60-0.
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského první část*. 1. vyd. Olomouc: Edice Krystal, 1937, 1041 s. Spisy sv. Tomáše Akvinského. Theologická summa.
- ALBERT, Von Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1991, 284 s. ISBN 31-614-5721-8.
- ALSTON, William P. *Divine nature and human language: essays in philosophical theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1989, 279 s. ISBN 08-014-2258-2.
- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 3., nezměn. vyd. Praha: Rezek, 2009, 291 s. ISBN 978-80-86027-29-6.
- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 3. vyd., v nakl. Rezek 2. Editor Antonín KŘÍŽ, Petr REZEK. Praha: Rezek, 2008, 482 s. ISBN 978-80-86027-27-2.
- ARISTOTELÉS. *O duši*. 3., rozš. vyd. Praha: P. Rezek, 1996, 301 s. ISBN 80-901796-9-X.
- ARISTOTELÉS. *Rétorika: poetika*. 2. vyd. Praha: Rezek, 1999, 555 s. ISBN 80-860-2714-7.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1968, 500 s.
- AUGUSTIN, svatý. *De vera religione: lateinisch/deutsch = Über die wahre Religion*. Stuttgart: Reclam, 1997, 230 s. Universal-Bibliothek. Römische Literatur; 7971 [3]. ISBN 3-15-007971-3.
- AUSTIN, John Langshaw. *Jak udělat něco slovy*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2000, 172 s. Základní filosofické texty; sv. 5. ISBN 80-7007-133-8.
- AVIS, Paul D. *God and the creative imagination: metaphor, symbol, and myth in religion and theology*. New York: Routledge, 1999, 197 s. ISBN 04-152-1503-X.
- AYER, Alfred Jules. *Language, truth and logic*. London: Gollancz, 1936, 254 s.
- BADER, Günter. *Melancholie und Metapher: eine Skizze*. Tübingen: J.C.B Mohr, c1990, 112 s. ISBN 978-316-1456-428.
- BARBOUR, Jan Graeme. *Issues in science and religion*. London: SCM Press, 1966, x, 470 s.
- BARBOUR, Jan Graeme. *Myths, models and paradigms: a comparative study in science and religion*. New York: Harper and Row, 1974, 198 s.
- BARFIELD, Owen. *Saving the appearances: a study in idolatry*. New York: Brace & World, [1965?], 190 s.
- BARR, James. *The semantics of biblical language*. [New ed.], 2nd impr. London: SCM Press, 1983. ISBN 03-340-2323-8.
- BARTH, Karl. *Nein !: Antwort an Emil Brunner*. München: Chr. Kaiser, 1934.

- BEHLER, Ernst. Die Theorie der romantischen Ironie. In: BEHLER, Ernst. *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*. Wien: Schöningh, 1988, s. 46-65. ISBN 3-506-70706-X.
- BENJAMIN, Walter. Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. In: *Gesammelte Schriften, Bd. 1.1*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, s. ISBN 35-180-7318-4.
- BERGER, Peter Ludwig a Thomas LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, 214 s. ISBN 80-85959-46-1.
- BERGSON, Henri. *Hmota a paměť: esej o vztahu těla k duchu*. Vyd. 1. Překlad Alan BEGUIVIN. Praha: OIKOYMENH, 2003, 191 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 40. ISBN 80-729-8065-3.
- BERLIN, Isaiah. *Vico and Herder: two studies in the history of ideas*. New York: Vintage Books, 1977, c1976, 228 s. ISBN 03-947-2250-7.
- BLACK, Max. More about metaphor. In: ORTONY, Andrew. *Metaphor and thought*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 1993, s. 19-41. ISBN 0-521-40561-0.
- BLECHA, Ivan et al. *Filosofický slovník*. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, 463 s. ISBN 80-7182-064-4.
- BODAMMER, Theodor. *Hegels Deutung der Sprache: Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache*. Hamburg: F. Meiner, [1969], 304 s.
- BÖHME, Jakob a Will-Erich PEUCKERT, ed. *Mysterium magnum, oder, Erklärung über das Erste Buch Mosis (1623): Capitel 44 bis Ende*. 2., unveränd. Aufl. Stuttgart: Frommann, 1992, repr. 1730, s. 451-896. *Sämtliche Schriften / Jacob Böhme*; 8. Bd. ISBN 3-7728-0069-6.
- BONHOEFFER, Dietrich a Eberhard BETHGE. *Ethik*. München: Kaiser, 1986-1999. Dietrich Bonhoeffer Werke, 6. ISBN 34-590-18984-6.
- BOORSTIN, Daniel J. *Člověk tvůrce: historie lidské imaginace*. 1. vyd. Praha: Prostor, 1996, 954 s. ISBN 80-851-9048-6.
- BULTMANN, Rudolf. Welchen Sinn hat es, von Gott zu Reden?. BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*. 9. Aufl. Tübingen: Mohr, 1993, s. 26-37. ISBN 38-252-1760-4.
- CARNAP, Rudolf. *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Weltkreis-Verlag, 1928, 290 s.
- CARNAP, Rudolf. Empiricism, semantics and ontology. In: *Meaning and necessity: a study in semantics and modal logic*. Chicago: University of Chicago Press, 1956, s. 205nn.
- CARNAP, Rudolf. *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer, 1934, 274 s.
- CASPER, Bernhard. *Sprache und Theologie: eine philosophische Hinführung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1975, 207 s. ISBN 34-511-7220-8.
- CLAYTON, Philip. *Rationalität und Religion: Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*. Paderborn: Schöningh, 1992, 256 s. ISBN 978-350-6718-815.



- COLERIDGE, Samuel Taylor. *Biographia literaria*. London: Oxford University Press, 1965.
- COOK, Martin L. *The open circle: confessional method in theology*. Minneapolis: Fortress Press, c1991, 130 s. ISBN 08-006-2482-3.
- DALFERTH, Ingolf U a Philipp STOELLGER. *Wahrheit in Perspektiven: Probleme einer offenen Konstellation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 410 s. ISBN 31-614-8286-7.
- DALFERTH, Ingolf U. *Die Wirklichkeit des Möglichen: hermeneutische Religionsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, c2003, 578 s. ISBN 31-614-8100-3.
- DALFERTH, Ingolf U. *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis: eine systematische Orientierung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004, 205 s. ISBN 33-740-2120-4.
- DALFERTH, Ingolf U. *Existenz Gottes und christlicher Glaube: Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*. München: Kaiser, 1984, 346 s. ISBN 34-590-1536-5.
- DALFERTH, Ingolf U. Öffentlichkeit, Universität und Theologie. In: GABRIEL, Karl, Edmund ARENS a Helmut HOPING. *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*. Freiburg: Herder, c2000, s. 38-71. ISBN 978-3-451-02183-1.
- DALFERTH, Ingolf U. *Religiöse Rede von Gott*. München: Kaiser, 1981, 745 s. ISBN 34-590-1298-6.
- DALFERTH, Ingolf U. *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Kaiser, 1974. ISBN 34-590-0987-X.
- DALLMANN, Hans-Ulrich. *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*. Stuttgart: Kohlhammer, c1994, 232 s. ISBN 31-701-2689-X.
- DAVIDSON, Donald. O samotné myšlenke pojmového schématu. In: PEREGRIN, Jaroslav, ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo: jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 1998, ?-? s. ISBN 80-7007-102-8.
- DAVIDSON, Donald. Reality without reference. *Dialectica*. 1977, vol. 31, 3-4, s. 247-258. ISSN 0012-2017. Dostupné z: <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1746-8361.1977.tb01287.x>
- DAVIDSON, Donald. The myth of the subjective. In: KRAUSZ, Michael. *Relativism: interpretation and confrontation*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, c1989, s. 165-166. ISBN 0-268-01636-4.
- DAVIDSON, Donald. What metaphors mean. In: DAVIDSON, Donald. *Inquiries into truth and interpretation*. New York: Oxford University Press, 1984, s. 292nn. ISBN 0-19-824617-X.
- DENNETT, Daniel Clement. *Druhy myslí: k pochopení vědomí*. Bratislava: Archa, 1997, 178 s. Mistři věd. ISBN 80-7115-140-8.
- DESCOMBES, Vincent. *Stejná a jiné: 45 let francouzské filosofie (1933-1978)*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995, 181 s. Oikúmené. ISBN 80-85241-74-9.
- DÖBERT, Marcus. *Die erloschene Stimme: biblische Hermeneutik und postmoderner Wissensdiskurs*. Erlangen, 2005. Disertační práce. Friedrich-Alexander-Universität

Erlangen-Nürnberg, Theologischen Fakultät. Vedoucí práce Prof. Dr. Walter Helmuth Sparrn.

- DODDS, Eric Robertson. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti: přednášky přednesené na Queen's University v Belfastu v roce 1963*. 1. vyd. Překlad Martin POKORNÝ. Praha: Rezek, 1997, 179 s. ISBN 80-860-2708-2.
- DUBBINK, Joep. „Reality is highly overrated“ – God in language and reality in Brueggemann's Theology of the Old Testament. *Communio viatorum: a theological journal*. 2009, č. 2, s. 240-249. ISSN 0010-3713.
- DUCHAMP, Marcel. Ironie. In: *Marcel Duchamp: (1887-1968)* [online]. 2004 [cit. 2012-05-01]. Dostupné z: <http://duchcamp.sweb.cz/101.htm>
- EBELING, Gerhard. *Podstata křesťanské víry*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 1996, 159 s. ISBN 80-86005-16-x.
- ECO, Umberto. *Semiotics and the philosophy of language*. 1st ed. Bloomington: Indiana University Press, 1986, ix, 242 s. Advances in semiotics. ISBN 0-253-20398-8.
- EVANS, Donald D. *The logic of self-involvement: a philosophical study of everyday language with special reference to the Christian use of language about God as creator*. London: SCM Press, 1963.
- FAJKUS, Břetislav. *Filosofie a metodologie vědy: vývoj, současnost a perspektivy*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2005, 339 s. ISBN 80-200-1304-0.
- FERRÉ, Frederick. *Language, logic and God*. New York: Harper, [1961], 184 s.
- FEYERABEND, Paul K. *Rozprava proti metodě*. Vyd. 1. Překlad Jiří Fiala. Praha: Aurora, 2001, 430 s. ISBN 80-729-9047-0.
- FEYERABEND, Paul Karl. Realismus a historicita poznania. In: FOUCAULT, Michel. *Za zrkadlom moderny: filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, 1991, s. 171-188. ISBN 80-7115-025-8.
- FLEW, Antony a Richard Mervyn HARE. Theology and falsification: the university discussion. In: FLEW, Antony a Alasdair C. MACINTYRE. *New essays in philosophical theology*. London: SCM Press, 1955, s. 96-108.
- FOUCAULT, Michel. Rád diskurzu. In: FOUCAULT, Michel. *Za zrkadlom moderny: filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, 1991, s. 35-41. ISBN 80-7115-025-8.
- FRYE, Northrop. *The double vision: language and meaning in religion*. Buffalo: University of Toronto Press, c1991, 88 s. ISBN 08-020-6865-0.
- FRYE, Northrop. *Velký kód: bible a literatura*. 1. vyd. Brno: Host, 2000, 285 s. ISBN 80-860-5568-X.
- GABRIEL, Karl, Edmund ARENS a Helmut HOPING. *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*. Freiburg: Herder, c2000, 199 s. ISBN 34-510-2183-8.
- GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999, 154 s. ISBN 80-86005-76-3.

- GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I: nárys filosofické hermeneutiky*. Vyd. 1. Překlad David Mik. Praha: Triáda, 2010, 415 s. Paprsek , sv. 18. ISBN 978-808-7256-046.
- GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda II: dodatky, rejstříky*. Vyd. 1. Překlad David MIK. Praha: Triáda, 2011, 471 s. Paprsek (Triáda), sv. 19. ISBN 978-808-7256-442.
- GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 1994, 53 s. Parva philosophica; sv. 6. ISBN 80-7007-062-5.
- GALLUS, Petr a Petr MACEK. *Teologie jako věda: dvě perspektivy*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, 251 s. Moderní česká teologie. ISBN 978-807-3251-215.
- GILL, Jerry H. J. L. Austin and the religious use of language. *Sophia*. 1969, roč. 8, č. 2, s. 29-37. ISSN 0038-1527. Dostupné z: <http://www.springerlink.com/index/10.1007/BF02779083>
- GOCCLENIUS, Rudolph Goclenius. *Lexicon philosophicum: quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Francofurti: Becker, 1613, 1143 s.
- GOMBRICH, E. H. a Lubomír KONEČNÝ. *Umění a iluze: studie o psychologii obrazového znázorňování*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1985, 534 s. ARS. Uměnovědná řada.
- GOODMAN, Nelson. *Způsoby světatvorby*. Bratislava: Archa, [1996], 152 s. Filosofie do kapsy, sv. 30. ISBN 80-7115-120-3.
- GREEN, Garrett. *Imagining God: theology and the religious imagination*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 179 s. ISBN 08-028-4484-7.
- GREEN, Garrett. The sociology of dogmatics: Niklas Luhmann's challenge to theology. *Journal of the American Academy of Religion*. 1982, L, č. 1, s. 19-34. ISSN 0002-7189. Dostupné z: <http://jaar.oxfordjournals.org/cgi/doi/10.1093/jaarel/L.1.19>
- GRIFFIN, David Ray. *God and religion in the postmodern world: essays in postmodern theology*. Albany: State University of New York Press, c1989, 175 s. ISBN 08-870-6930-4.
- GRONDIN, Jean. *Hermeneutische Wahrheit?: zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*s. 2., verb. Aufl. Weinheim: Beltz Athenäum, 1994. ISBN 38-954-7031-7.
- GRONDIN, Jean. *Von Heidegger zu Gadamer: unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. ISBN 35-341-5618-8.
- GRÖZINGER, Albrecht. *Die Sprache des Menschen: ein Handbuch : Grundwissen für Theologinnen und Theologen*. München: Kaiser, c1991, 246 s. ISBN 34-590-1880-1.
- GUNTON, Colin E. *The actuality of atonement: a study of metaphor, rationality and the Christian tradition*. London: T. & T. Clark, 1988. ISBN 05-670-9497-9.
- HABERMAS, Jürgen a Niklas LUHMANN. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, 404 s.
- HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, 605 s. ISBN 35-185-7654-2.

- HÁCOVÁ, Pavlína. *The bridge and the eclipse: metaphor in the poetry of Samuel Taylor Coleridge*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004, 159 s. Monografie (Univerzita Palackého). ISBN 80-244-0812-0.
- HAVEL, Ivan M. Aféra. In: *Filozofická fakulta MU, Katedra filosofie* [online]. c2009 [cit. 2012-04-28]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/ruzne/ihavel.html>
- HEDLEY, Douglas. Between enlightenment and idealism: reflections on G.B. Vico's theological imagination. In: LAUSTER, Jörg a Bernd OBERDORFER. *Der Gott der Vernunft: Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, s. 110-123. Religion in philosophy and theology, 41. ISBN 978-3-161-50202-6.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1960, 521, [1] s.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika: encyklopedie filozofických věd*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1992, 385 s. ISBN 80-205-0153-3.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992, 378 s. ISBN 80-200-0296-0.
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, 187 s. Oikúmené. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996, 477 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-12-7.
- HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1993, 78 s. Váhy; 10. ISBN 80-204-0416-3.
- HESSE, Mary B. *The structure of scientific inference*. London: Macmillan Press, 1974, 309 s. ISBN 05-200-2582-2.
- HESSE, Mary. The explanatory function of metaphor. In: HESSE, Mary B. *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science*. Bloomington: Indiana University Press, c1980. ISBN 0-253-33381-4.
- HICK, John. Religion as fact-asserting. In: *God and the universe of faiths: essays in the philosophy of religion*. London: Macmillan, 1973, s. 18-36. ISBN 0-333-15002-3.
- HOBBS, Thomas et al. *Leviathan, aneb, Látko, forma a moc státu církevního a politického*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009, 513 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 47. ISBN 978-80-7298-106-9.
- HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999, 251 s. ISBN 80-210-1978-6.
- HORYNA, Břetislav. Ironia, ad irritum redacta. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské university. Řada filozofická (B), Series philosophica*. 2004, č. 51, s. 39-56.
- HORYNA, Břetislav. Sebekritický rozum je ironický rozum, aneb, Jak vyvrátit podivína Rortyho. In: *Masarykova univerzita: Filozofická fakulta* [online]. 2009 [cit. 2011-11-11]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/texty/ironie.html>
- HUDSON, William Donald. *Ludwig Wittgenstein: the bearing of his philosophy upon religious belief*. London: Lutterworth, 1968, 74 s.

- HUGHES, M. W. Aspectual and religious perceptions. *Sophia*. 1968, roč. 7, č. 1, s. 3-11. ISSN 0038-1527. Dostupné z: <http://www.springerlink.com/index/10.1007/BF02779071>
- HUSSERL, Edmund a Marie BAYEROVÁ, ed. *Karteziánské meditace*. 2. vyd. - reprint. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 209 s. ISBN 80-205-0311-0.
- HUŠEK, Vít. *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2004, 182 s. Studium; sv. 169. ISBN 80-86036-89-8.
- JAYNES, Julian. *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Boston: Houghton Mifflin, c1976, 467 s. ISBN 03-952-0729-0.
- JEFFNER, Anders. *The study of religious language*. London: S.C.M. Press, 1972, 135 s. ISBN 03-340-1577-4.
- JÜLICHER, Adolf. *Die gleichnisreden Jesu*. Freiburg: Mohr, 1899, 2 sv.
- JÜNGEL, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 2., durchges. Aufl. Tübingen: Mohr, 1977, 564 s. ISBN 31-614-0131-X.
- JÜNGEL, Eberhard. Metaphorische Wahrheit: Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie. JÜNGEL, Eberhard. *Entsprechungen: Gott, Wahrheit, Mensch : theologische Erörterungen*. München: Kaiser, 1980, s. 103-157. ISBN 34-590-1321-4.
- JÜNGEL, Eberhard. Smrt jako tajemství života. In: KUSCHEL, Karl-Josef. *Teologie 20. století: antologie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1995, s. 341-356. ISBN 80-7021-074-5.
- JÜNGEL, Von Eberhard. *Paulus und Jesus*. 5., unveränd. Aufl. Tübingen: Mohr, 1979. ISBN 31-614-2212-0.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001, 567 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 36. ISBN 80-7298-035-1.
- KARFÍK, Filip. Pravda metafory. *Kritický sborník*. 1993, č. 2, s. 47-54. ISSN 0862-819x..
- KEČKA, Roman. Za hranice jazyka: cesta modernej teológie od jazyka cez symbol k sviatostnosti. In: GAVENDA, Marián. *Jazyk ako platforma komunikácie a tolerance*. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, 2006, s. 59-81. ISBN 80-8084-127-6.
- KLIMEŠ, Lumír. *Slovník cizích slov*. 1. vyd. Praha: SPN, 1981, 790 s.
- KOESTLER, Arthur. *The act of creation*. New York: Macmillan, 1964, 751 s.
- KOCH, Hans-Albrecht. *Die Universität: Geschichte einer europäischen Institution*. Darmstadt: WBG, 2008. ISBN 978-353-4190-379.
- KÖPF, Ulrich. *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr, 1974, 310 s. ISBN 31-613-6072-9.
- KÖRTNER, Ulrich H. *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: WBG, c2006, 192 s. ISBN 3-534-15740-0.
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995, 290 s. Orientace; sv. 16. ISBN 80-202-0585-3.

- KRÁL, Miloslav. *Změna paradigmatu vědy*. 1. vyd. Praha: Filosofía, 1994, 86 s. ISBN 80-7007-064-1.
- KRAUS, Jiří. *Rétorika v evropské kultuře*. 2. přepr.vyd. Praha: Academia, 1998, 182 s. ISBN 80-200-0659-1.
- KRUCK, Günter. *Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage: über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott*. Regensburg: Pustet, 2002, 307 s. ISBN 37-917-1839-8.
- KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997, 206 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 64. Oikúmené. ISBN 80-86005-54-2.
- KULKA, Tomáš. Jak metafora vytváří své divy. *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1994, č. 3, s. 403-419. ISSN 0015-1831.
- KUSCHEL, Karl-Josef, ed. *Teologie 20. století: antologie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1995, 462 s. Studium; sv. 3. ISBN 80-7021-074-5.
- LAKATOS, Imre. Falsification and the methodology of scientific research programmes. In: LAKATOS, Imre a Alan MUSGRAVE. *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge: University Press, 1970, s. 91-196. ISBN 0-521-07826-1.
- LAKATOS, Imre. History of science and its rational reconstructions. *Proceedings of the biennial meeting of The philosophy of science association*. 1970, Vol. 1970, s. 91-136. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/495757>
- LAKOFF, George a Mark JOHNSON. *Metafory, kterými žijeme*. Vyd. 1. Brno: Host, 2002, 282 s. Teoretická knihovna, 3. ISBN 80-729-4071-6.
- LAUBE, Martin. *Im Bann der Sprache: die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*. New York: De Gruyter, 1999, 498 s. Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 85. ISBN 31-101-5456-0.
- LIBERA, Alain de. *Dějiny filosofie. Svazek 5, Středověká filosofie: byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2001, 551 s. ISBN 80-7298-026-2.
- LINK, Christian. *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?: zum Streit zwischen Glaube und Wissen : theologische Studien II*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 265 s. ISBN 37-887-1924-9.
- LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1984, 407 s.
- LØGSTRUP, Knud. Zum Verhältnis von theologischer und nicht-theologischer Sprache. In: AMELUNG, Eberhard (hrsg.). *Strukturwandel der Frömmigkeit: Situationen der Kirche ; eine Bestandsaufnahme*. Stuttgart: Kreuz, 1972, s. 72-80. ISBN 3-7831-0385-1.
- LÖWITH, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzler, 2004. ISBN 34-760-2010-X.
- LUHMANN, Niklas. Die Allgemeingültigkeit der Religion: Diskussion über Luhmanns Religionssoziologie. *Evangelische Kommentare*. 1978, 11, s. 350-357. ISSN 0300-4236.
- LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 323 s. ISBN 35-180-6402-9.

- LUTHER, Martin. *Vom Abendmahl Christi , Bekenntnis*, 1528, WA 26.
- LÜTTERFELDS, Wilhelm. Der Wahrheitsanspruch und der Verbindlichkeitsstatus religiöser Rede und theologischer Reflexion: Einige philosophische Bemerkungen. In: DEUSER, Hermann a Dietrich KORSCH. *Systematische Theologie heute: zur Selbstverständigung einer Disziplin*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, c2004, s. 11-40. ISBN 3-579-05351-5.
- MANGUEL, Alberto. *A history of reading*. 1st Am. ed. New York: Viking, 1996, 372 s. ISBN 06-708-4302-4.
- MARTIN, Gottfried. *Úvod do všeobecné metafyziky*. Praha: Rezek, 1996, 127 s. ISBN 80-860-2701-5.
- MARVAN, Tomáš a Juraj HVORECKÝ, eds. *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*. 1. vyd. Nymburk: O.P.S., 2007, 236 s. ISBN 978-80-903773-3-2.
- MCFAGUE, Sallie. *Metaphorical theology: models of God in religious language*. Philadelphia: Fortress Press, c1982, 225 s. ISBN 08-006-1687-1.
- MCINTYRE, John. *Faith, theology, and imagination*. Edinburgh: Handsel Press, 1987, 176 s. ISBN 09-053-1265-1.
- MOLTSMANN, Jürgen. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. Gütersloh: Kaiser, c1999, 304 s. ISBN 35-790-2632-1.
- MÜHLING-SCHLAPKOHL, Markus. *Gott ist Liebe: Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott*. Marburg: Elwert, 2000, 369 s. ISBN 37-708-1139-9.
- MUCHOVÁ, Ludmila. *Vyslovit nevyslovitelné: didaktika uvádění do světa symbolů*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2005, 243 s. ISBN 80-7325-075-6.
- MÜLLER, Klaus. *Glauben - Fragen – Denken*. Band 1, Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. Münster: Aschendorff, 2006, 349 s. ISBN 978-340-2004-203.
- NEKULA, Marek. Metafora a poznání. *Estetika*. 2000, roč. 36, č. 3, s. 15-25. ISSN 0014-1291.
- NEUBAUER, Zdeněk. *Bytí a subjektivita: Ricoeurovské eseje*. Praha: [s.n.], 1986, 149 s. (Expedice; sv. 228) (samizdat).
- NEUBAUER, Zdeněk. Metafora jako ontologický symbol. In: *Kritický sborník 1981-1989: výbor ze samizdatových ročníků*. Vyd. 1. Praha: Triáda, 2009, s. 231-241. Paprsek, sv. 16. ISBN 978-80-87256-02-2.
- NEUBAUER, Zdeněk. *Nový Areopág*. Vyd. 1. Praha: Křesťanská akademie, 1992, 142 s. ISBN 80-900615-3-2.
- NEVILLE, Robert Cummings. *On the scope and truth of theology: theology as symbolic engagement*. New York: T & T Clark, c2006, 236 s. ISBN 978-056-7027-320.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, přiliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2010, 286 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 67. ISBN 978-80-7298-404-6.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Vyd. 1. Praha: Aurora, 1996, 218 s. ISBN 80-85974-12-6.
- NIETZSCHE, Friedrich. *My filologové*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2005, 157 s. Oikúmené; sv. 110. ISBN 80-7298-126-9.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. 1. vyd. Překlad Věra KOUBOVÁ. Praha: OIKOYMENH, 2007, 59 s. Oikúmené, sv. 5. ISBN 978-807-2982-813.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. 3., přehlédnuté a opr. vyd. Praha: Aurora, 2001, 259 s. ISBN 80-7299-043-8.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Vyd. 6., V Odeonu 2. Praha: Odeon, 1968, 320 s. Světová četba; sv. 380.
- Nomenklatura. In: *Wikipedia: the free encyclopedia* [online]. San Francisco (CA): Wikimedia Foundation, 2001- [cit. 2011-01-03]. Dostupné z: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Nomenklatura>
- NOSEK, Jiří. *Mysl a tělo v analytické filosofii: úvod do teorii psychofyzického problému*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 1997, 202 s. ISBN 80-700-7091-9.
- NOVALIS. *Schriften, 2: Das Philosophische Werk*. Stuttgart: [s.n.], 1960, 784 s.
- OGDEN, Charles Kay a Ival Armstrong RICHARDS. *The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1923, 544 s.
- ORTONY, Andrew. *Metaphor and thought*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 1993, 678 s. ISBN 05-214-0561-0.
- PANNENBERG, Wolfhart. Religion in der säkularen Gesellschaft: Niklas Luhmanns Religionssoziologie. *Evangelische Kommentare*. 1978, 11, s. 99-103. ISSN 0300-4236.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 454 s. ISBN 35-180-7375-3.
- PATER, Wilhelmus Antonius de. *Theologische Sprachlogik*. München: Kösel, 1971, 190 s. ISBN 34-662-0146-2.
- PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA, eds. *Tři studie o Masarykovi*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1991, 132 s. Váhy; sv. 1. ISBN 80-204-0142-3.
- PATOČKA, Jan. *Dvojitý rozum a příroda v německém osvícenství: herderovská studie*. Praha: Václav Petr, 1942, 29 s. Svazky úvah a studií; č. 70.
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990, 162 s. ISBN 80-200-0263-4.
- PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus: o vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1990, 228 s. ISBN 80-202-0235-8.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: ISE, 1995, 203 s. ISBN 80-852-4190-0.



- PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, 189 s. Oikúmené, sv. 11. ISBN 80-729-8064-5.
- PEIRCE, Charles S. a Ekkehard MARTENS. *Texte der Philosophie des Pragmatismus*. Stuttgart: Reclam, 1975, 255 s. ISBN 31-500-9799-1.
- PEREGRIN, Jaroslav a Stanislav SOUSEDÍK. Diskuse o analytičnosti v našem století. In: *Co je analytický výrok?*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 15-24. PomFil. ISBN 80-238-0469-3.
- PEREGRIN, Jaroslav, ed. *Obrat k jazyku: druhé kolo: jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 1998, ?-? s. ISBN 80-7007-102-8.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Filosofie a jazyk: (eseje a úvahy)*. Vyd. 1. V Praze: Triton, 2003, 210 s. Filosofická setkávání; sv. 9. ISBN 80-7254-432-2.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2005, 319 s. ISBN 80-7007-207-5.
- PEREGRIN, Jaroslav. Nesnesitelná lehkost filosofování. *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1996, roč. XLIV, č. 3, s. 519-522. ISSN 0015-1831.
- PEREGRIN, Jaroslav. Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1994, roč. XLII, č. 3. s.381-402. ISSN 0015-1831.
- PEREGRIN, Jaroslav. *The nature of truth (if any): proceedings of the International Colloquium Prague, September 17-20*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1997, 267 s.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Význam a struktura*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999, 292 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-93-3.
- PEREGRIN, Jaroslav. *Zen & art of (Davidsonian) analytic philosophy*. Praha, 1998, 15 s. Dostupné z: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/476.pdf>
- PHILLIPS, Dewi Zephaniah. *Faith and philosophical enquiry*. New York: Schocken Books, 1971, 277 s. ISBN 08-052-3366-0.
- PHILLIPS, Dewi Zephaniah. Religious beliefs and language games. In: MITCHELL, Basil. *The philosophy of religion*. London: Oxford University Press, 1971, s. 121-142. ISBN 0-19-875018-8.
- PHILLIPS, Dewi Zephaniah. *The concept of prayer*. London: Routledge, 1965, 167 s.
- PICKSTOCK, Catherine. *After writing: on the liturgical consummation of philosophy*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998, 292 s. ISBN 06-312-0672-8.
- POLANYI, Michael. *Personal Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958, 428 s.
- POPPER, Karl R. *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*. London: Routledge & K. Paul, 1963, 412 s.
- POPPER, Karl R. *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Repr. Oxford: Clarendon Press, 1973, x, 380 s.
- PRICKETT, Stephen. *Narrative, religion, and science: fundamentalism versus irony, 1700-1999*. New York: Cambridge University Press, 2002, 281 s. ISBN 05-210-0983-9.

- *Proceedings of the Aristotelian Society*. London: Williams and Norgate, 1944/45, roč. 45. ISSN 1467-9264.
- PUNTEL, Lorenz B. *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie: eine kritisch-systematische Darstellung*. Darmstadt: WBG, 1978, 248 s. ISBN 35-340-7258-8.
- PUTNAM, Hilary a James CONANT. *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990, 347 s. ISBN 06-747-4950-2.
- PUTNAM, Hilary, Jaroslav PEREGRIN, ed. a Richard, RORTY, ed. *Co po metafyzice?: (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*. Bratislava: Archa, 1997, 94 s. Filosofie do kapsy; sv. 37. ISBN 80-7115-139-4.
- PUTNAM, Hilary. Is semantics possible?. In: SCHWARTZ, Stephen P. *Naming, necessity, and natural kinds*. Ithaca [N.Y.]: Cornell University Press, 1977, s. 102-132. ISBN 0-8014-9861-9.
- PUTNAM, Hilary. Meaning and reference. *The journal of philosophy*. 1973, roč. 70, č. 19, s. 699-711. ISSN 0022-362x. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2025079>
- PUTNAM, Hilary. Otázka realismu. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo: jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 1998, s. 173-193. ISBN 80-7007-102-8.
- PUTNAM, Hilary. *Realism and reason*. Cambridge: Cambridge University Press, c1983, xviii, 312 s. Philosophical papers; Vol. 3. ISBN 0-521-24672-5.
- PUTNAM, Hilary. *Reason, truth, and history*. New York: Cambridge University Press, 1981, 222 s. ISBN 05-212-9776-1.
- PUTNAM, Hilary. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. 1. Aufl. Joachim SCHULTE. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, 293 s. ISBN 35-180-6034-1.
- PUTNAM, Hilary. Why reason cant be naturalized: evolutionary epistemology. In: RUSE, Michael. *Philosophy after Darwin: classic and contemporary readings*. Princeton: Princeton University Press, c2009, s. 217-219. ISBN 978-0-6911-3553-3.
- QUINE, Willard Van Orman. Dvě dogmata empirismu. In: *Co je analytický výrok?*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 1995, 79-100 s. ISBN 80-238-0469-3.
- QUINE, Willard Van Orman. *Hledání pravdy*. Praha: Herrmann & synové, 1994, 125 s.
- QUINE, Willard Van Orman. *Od stimulu k vědě*. Vyd. 1. Překlad Jaroslav PEREGRIN. Praha: Filosofia, 2002, 151 s. ISBN 80-700-7157-5.
- QUINE, Willard Van Orman. On what there is. *From a logical point of view*. New York: Harper & Row, c1961. ISBN 0-06-130566-9.
- QUINE, Willard Van Orman. Ontologická relativita. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo: jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 1998?-? s. ISBN 80-7007-102-8.
- RAMSEY, Ian T. *Models for divine activity*. London: SCM. Press, 1973, 78 s. ISBN 03-340-1032-2.

- RAMSEY, Ian Thomas. *Religious language: an empirical placing of theological phrases*. London: SCM. Press, 1967, 191 s.
- RAMSEY, Ian. Facts and disclosures. *Proceedings of the Aristotelian Society*. London: Williams and Norgate, 1971/72, vol. 72, s. 115-133. ISSN 1467-9264. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/4544820>
- REALE, Giovanni. *Kulturní a duchovní kořeny Evropy: za obrození evropského člověka*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 183 s. Dějiny a kultura; sv. č. 12. ISBN 80-7325-068-3.
- REICHENBACH, Hans. *Experience and prediction: an analysis of the foundations and the structure of knowledge*. 7th impr. Chicago: University of Chicago Press, 1970, 410 s. ISBN 02-267-0747-4.
- RICOEUR, Paul. Krize subjektu v západní filosofii. In: *Kritický sborník 1981-1989: výběr ze samizdatových ročníků*. Vyd. 1. Praha: Triáda, 2009, s. 212-220. Paprsek (Triáda), sv. 16. ISBN 978-80-87256-02-2.
- RICŒUR, Paul. *La Métaphore vive*. [Nachdr.]. Paris: Seuil, 1975. ISBN 20-200-2749-6.
- RICOEUR, Paul. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997, 135 s. Filozofia do vrecka; zv. 32. ISBN 80-7115-101-7.
- RICOEUR, Paul. The metaphorical process as cognition, imagination, and feeling. *Critical inquiry*. 1978, roč. 5, č. 1, s. 143-159. ISSN 0093-1896. Dostupné z: <http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/447977>
- RICOEUR, Paul. *The rule of metaphor: multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. London: Routledge & Kegan, 1978. ISBN 07-100-8964-3.
- RICOEUR, Paul. *Život, pravda, symbol*. 2. upr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993, 255 s. Oikúmené. ISBN 80-85241-32-3.
- RITSCHL, Dietrich. *Zur Logik der Theologie: kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*. München: Kaiser, c1984, 368 s. ISBN 34-590-1541-1.
- ROBINSON, Edward. *The language of mystery*. London: SCM Press, 1989, 117 s. ISBN 03-340-2138-3.
- ROHLS, Jan. Korrespondenz, konsens und Kohärenz. In: DALFERTH, Ingolf U. a Philipp STOELLGER. *Wahrheit in Perspektiven: Probleme einer offenen Konstellation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, s. 29-51. ISBN 31-614-8286-7.
- RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. 1. vyd. V Praze: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, 227 s. Knižnice filozofických textů. ISBN 80-86039-14-5.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, c1979, 401 s. ISBN 06-910-7236-1.
- RORTY, Richard. Pragmatism, Davidson and truth. In: LEPORE, Ernest, ed. *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, 1989, s. 126-150. ISBN 0-631-16948-2.

- RORTY, Richard. Veda ako solidarita. In: FOUCAULT, Michel. *Za zrkadlom moderny: filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, 1991, s. 193-208. ISBN 80-7115-025-8.
- RORTY, Richard. Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo: jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filosofů*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1998, s. 147-172. ISBN 80-7007-102-8.
- RORTY, Richard., ed. *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*. Chicago: University of Chicago Press, 1967, 393 s.
- RYLE, Daniel. *The Concept of mind*. London: Penguin Books, 2000, 316 s. ISBN 0-14-118217-2.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Kurs obecné lingvistiky*. Vyd. 3., upr., V nakl. Academia 2. Praha: Academia, 2007, 487 s. Europa; sv. 12. ISBN 978-80-200-1568-6.
- SAUTER, Gerhard a Alex STOCK. *Arbeitsweisen systematischer Theologie: eine Anleitung*. 1. Aufl. Mainz: Matthias-Grünwald, 1976, 177 s. ISBN 34-590-1058-4.
- SCRUTON, Roger. *Krátké dějiny novověké filosofie*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 1999, 316 s. ISBN 80-85947-29-3.
- SEDMAK, Clemens. *Theologie in nachtheologischer Zeit*. Vyd. 1. Mainz: Matthias-Grünwald, 2003, 211 s. ISBN 37-867-2411-3.
- SHERRY, Patrick. Is religion a "form of life"? *American philosophical quarterly*. 1972, Vol. 9, No. 2, s. 159-167. ISSN 0003-0481. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/20009434>
- SHIN, Sang-Hie. *Wahrheitsfrage und Kehre bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen, c1993, 216 s. ISBN 38-847-9451-5.
- SCHARRER, Siegfried. *Theologische Kritik der Vernunft*. 1. Aufl. Tübingen: Katzmann, 1977, 156 s. ISBN 37-805-0360-3.
- SCHLEGEL, August Wilhelm. *Atheneum*. Darmstadt: WBG, 1994.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, [1993], xlv, 134 s. Bibliothek klassischer Texte. ISBN 3-534-00908-8.
- SCHNEIDER-FLUME, Gunda a Doris HILLER. *Dogmatik erzählen?: die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 181 s. ISBN 37-887-2112-X.
- SCHNEIDER-FLUME, Gunda. Die vielen Geschichten der biblischen Tradition und die eine Geschichte Gottes. In: SCHNEIDER-FLUME, Gunda a Doris HILLER. *Dogmatik erzählen?: die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, s. 31-50. ISBN 37-887-2112-X.
- SCHULTE, Andrea. *Religiöse Rede als Sprachhandlung: eine Untersuchung zur performativen Funktion der christlichen Glaubens- und Verkündigungssprache*. New York: P. Lang, c1992, 178 s. Europäische Hochschulschriften, Bd. 464. ISBN 36-314-4404-4.

- SCHULZ, Gerhard. *Romantika: dějiny a pojem*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 1999, 120 s. ISBN 80-7185-235-X.
- SCHWÖBEL, Christoph. Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik. In: DEUSER, Hermann a Dietrich KORSCH. *Systematische Theologie heute: zur Selbstverständigung einer Disziplin*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, c2004, s. 102-118. ISBN 3-579-05351-5.
- SKIRBEKK, Gunnar. *Wahrheitstheorien: eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 531 s. ISBN 35-180-7810-0.
- SMITH, James K. *Introducing radical orthodoxy: mapping a post-secular theology*. Grand Rapids: Baker Academic, c2004, 291 s. ISBN 08-010-2735-7.
- SNELL, Bruno a Thomas Gustav ROSENMEYER. *The discovery of the mind: the greek origins of european thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1953, xii, 323 s.
- SOKAL, Alan D. Les mystifications philosophiques du professeur Latour. In: *New York University: Department of Physics* [online]. 1997 [cit. 2011-05-08]. Dostupné z: [http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/le\\_monde.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/le_monde.html)
- SOKAL, Alan D. Transgressing the boundaries: towards a transformative hermeneutics of quantum gravity. In: *New York University: Department of Physics* [online]. [November 28, 1994], [rev. May 13, 1995] [cit. 2011-05-08]. Dostupné z: [http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress\\_v2/transgress\\_v2\\_singlefile.html](http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress_v2/transgress_v2_singlefile.html)
- SOSKICE, Janet Martin. *Metaphor and religious language*. New York: Oxford University Press, 1985, 191 s. ISBN 01-982-4727-3.
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1989. 341 s.
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Jsoucno a bytí: Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. 1. vyd. Praha: Křesťanská akademie, 1992, 107 s. ISBN 80-900615-8-3.
- STACHOVÁ, Jiřina. *Model a analogie ve vědě, umění a filozofii: (sborník příspěvků)*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1994, 317 s. ISBN 80-7007-059-5.
- STOELLGER, Philipp. *Metapher und Lebenswelt: Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*. Tübingen: Mohr Siebeck, c2000, 583 s. ISBN 31-614-7302-7.
- ŠAJDA, Peter. Štrasburská hus v Kodani: náčrt pojmu irónie u Sorena Kierkegaarda. *Ostium*. 2006, roč. 2, 2-3. Dostupné z: [www.ostium.sk](http://www.ostium.sk)
- STRAWSON, Peter Frederick. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*. London: Methuen & Co., 1966, 296 s. ISBN 0-416-29100-7.
- TARSKI, Alfred. Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. In: *Studia philosophica: comentarii societatis philosophicae polonorum. 1*. Leopoli: Książka, 1935, s. 261-405.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, 601 s. ISBN 06-748-2426-1.

- *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977-.
- THIEMANN, Ronald F. *Revelation and theology: the Gospel as narrated promise*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, c1985, 198 s. ISBN 0-268-01629-1.
- TORRANCE, Thomas F. *Theological science*. New York [etc.]: Oxford University Press, 1969, 368 s. ISBN 01-921-3942-8.
- TRACY, David. Metaphor and religion: the test case of christian texts. *Critical inquiry*. Special Issue on Metaphor (Autumn, 1978), Vol. 5, No. 1, s. 91-106. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1342979>
- TRACY, David. *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, 148 s. ISBN 02-268-1126-3.
- TRACY, David. *The analogical imagination: christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad, 1981, 467 s. ISBN 0-8245-0031-8.
- TRACY, David. *Theologie als Gespräch: eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz: Matthias-Grünewald, 1993. ISBN 37-867-1651-X.
- TUGENDHAT, Ernst a Ursula WOLF. *Logicko-sémantická propedeutika*. Praha: Rezek, 1997, 237 s. ISBN 80-86027-02-3.
- TUGENDHAT, Ernst. Heideggers Idee von Wahrheit. In: *Wahrheitstheorien: eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, s. 431-448. ISBN 35-180-7810-0.
- VAN HUYSSSTEEN, J. *Essays in postfoundationalist theology*. Grand Rapids: Eerdmans, c1997, 285 s. ISBN 08-028-4309-3.
- VAN HUYSSSTEEN, J. *Theology and the justification of faith*. Grand Rapids: Eerdmans, c1989, 205 s. ISBN 08-028-0366-0.
- VANHOOZER, Kevin J. *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology*. New York: Cambridge University Press, 1990, 308 s. ISBN 05-213-4425-5.
- VATTIMO, Gianni. *Glauben - Philosophieren*. Stuttgart: Reclam, 1997, 121 s. ISBN 31-500-9664-2.
- VICO, Giambattista. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. 1. vyd. Překlad Martin QUOTIDIAN. Praha: Academia, 1991, 466 s. Filozofická knihovna. ISBN 80-200-0051-8.
- WALDENFELS, Hans. Zwischen Nützlichkeit und Wahrheit: Anmerkungen zum heutigen Religionsverständnis. In: KESSLER, Michael, Wolfhart PANNENBERG, Hermann Josef POTTMEYER a Max SECKLER. *Fides quaerens intellectum: Beiträge zur Fundamentaltheologie*. Tübingen: Francke, c1992, s. 49-62. ISBN 3-7720-1944-7.
- WEBSTER, John, B. *Eberhard Jüngel: an introduction to his theology*. New York: Cambridge University Press, 1986, 182 s. ISBN 05-213-0708-2.
- WHEELWRIGHT, Philip. *Metaphor & reality*. Bloomington: London, 1968, 192 s.

- WHITEHEAD, Alfred North a Bertrand RUSSELL. *Principia mathematica*. Cambridge: University Press, 1910-1913. 3 sv.
- WHORF, Benjamin Lee. *Language, thought, and reality: selected writings*. Cambridge: MIT press, 1956, 278 s.
- WIDMANN, Peter. *Thetische Theologie: zur Wahrheit der Rede von Gott*. München: Kaiser, 1982, 192 s. ISBN 34-590-1416-4.
- WISDOM, John. *Philosophy and psycho-analysis*. Oxford: Basil Blackwell, 1953, 282 s.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. 2. upr. vyd. Praha: Filosofia, 1998, 294 s. ISBN 80-7007-103-6.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Grammatik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 490 s.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007, 87 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 59. ISBN 978-80-7298-284-4.
- ZIMANY, Roland Daniel. *Vehicle for God: the metaphorical theology of Eberhard Jüngel*. Macon: Mercer University Press, c1994, 180 s. ISBN 08-655-4444-1.
- ZIMMERMANN, Ruben. *Bildersprache verstehen: zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*. München: W. Fink, c2000, 391 s. Übergänge (Münich, Germany), Bd. 38. ISBN 37-705-3492-1.